

الاجتهاد والتجديد

فصلية مختصة بقضايا الاجتهاد والفقه الإسلامي

العدد الخامس والأربعون، السنة الثانية عشرة

شتاء ١٤٣٩ م. ٢٠١٨

□ شروط النشر:

- ◀ ترحّب المجلة بمساهمات الباحثين في مجالات الفقه الإسلامي وأصوله، وعلم الحديث، والرجال، ومراجعات الكتب، والمناقشات.
- ◀ يشترط في المادّة المرسلّة أن تلتزم بأصول البحث العلميّ على مختلف المستويات: المنهج، المنهجية، التوثيق، وأن لا تكون قد نُشرت أو أرسلت للنشر في كتاب أو دورية عربية أخرى.
- ◀ تخضع المادّة المرسلّة لمراجعة هيئة التحرير، ولا تُعاد إلى صاحبها، تُنشر أم لم تنشر.
- ◀ يحقّ لهيئة التحرير إعادة صياغة النصوص التي تردُّ إليها إذا اقتضت الضرورة ذلك، شرط أن لا يؤدّي إلى الإخلال بمقصود الكاتب.
- ◀ للمجلة حقّ إعادة نشر المواد المنشورة، منفصلة أو ضمن كتاب.
- ◀ ما تنشره المجلة لا يعبر بالضرورة عن وجهة نظرها.
- ◀ يخضع ترتيب المواد المنشورة لاعتبارات فنيّة بحثية.

رئيس التحرير

حيدر حبّ الله

مدير التحرير

محمد عبّاس دهبني

المدير المسؤول

ربيع سويدان

الهيئة الاستشارية (أبجدياً)

الشيخ خميس العدوي غمّان
د. محمد خير قيرباش أوغلو تركيّا
د. محمد سليم العوا مصر
الشيخ محمد علي التسخيري إيران

تنفيذ وإخراج

papyrus

تصميم الغلاف

Idea Creation



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

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

وكلاء التوزيع:

◆ لبنان: شركة الناشرون لتوزيع الصحف والمطبوعات، بيروت، المشرفية، مقابل وزارة العمل، سنتر
فضل الله، طء، ص.ب: ٢٥/١٨٤، هاتف: ٢٧٧٠٨٨/٢٧٧٠٠٧ (+٩٦١١).

◆ مملكة البحرين: شركة دار الوسط للنشر والتوزيع، هاتف: ١٧٥٩٦٩٦٩ (+٩٧٣).

◆ جمهورية مصر العربية: مؤسسة الأهرام، القاهرة، شارع الجلاء، هاتف: ٧٧٠٤٣٦٥ (+٢٠٢).

◆ الإمارات العربية المتحدة: دار الحكمة، دبي، هاتف: ٢٦٦٥٣٩٤ (+٩٧١٤).

◆ المغرب: (سبريس) الشركة العربية الإفريقية للتوزيع والنشر والصحافة، الدار البيضاء، ٧٠ زنقة
سجلماصة.

◆ العراق: ١. دار الكتاب العربي، بغداد، شارع المتنبى، هاتف: ٧٩٠١٤١٩٣٧٥ (+٩٦٤). ٢. مكتبة
العين، بغداد، شارع المتنبى، هاتف: ٧٧٠٠٧٢٨٨١٦ (+٩٦٤). ٣. مكتبة القائم، الكاظمية، باب
المراد، خلف عمارة النواب. ٤. دار الفدير، النجف، سوق الحويش، هاتف: ٧٨٠١٧٥٢٥٨١ (+٩٦٤).
٥. مؤسسة العطار الثقافية، النجف، سوق الحويش، هاتف: ٧٥٠١٦٠٨٥٨٩ (+٩٦٤). ٦. دار الكتب
للطباعة والنشر، كربلاء، شارع قبلة الإمام الحسين (عليه السلام)، الفرع المقابل لمرقد ابن فهد الحلبي،
هاتف: ٧٨١١١١٠٢٤١ (+٩٦٤).

◆ سوريا: مكتبة دار الحسنين، دمشق، السيدة زينب، الشارع العام، هاتف: ٩٣٢٨٧٠٤٣٥ (+٩٦٣).

◆ إيران: ١. مكتبة الهاشمي، قم، كذرخان، هاتف: ٧٧٤٣٥٤٣ (+٩٨٢٥٣). ٢. مؤسسة البلاغ، قم،
سوق القدس، الطابق الأول. ٣. دفتر تليفات «بوستان كتاب»، قم، چهار راه شهدا، هاتف:
٧٧٤٢١٥٥ (+٩٨٢٥٣).

◆ تونس: دار الزهراء للتوزيع والنشر، تونس العاصمة، هاتف: ٩٨٣٤٣٨٢١ (+٢١٦).

<http://www.neelwafurat.com>

◆ شبكة الإنترنت، مكتبة النيل والفرات:

<http://www.arabicebook.com>

◆ المكتبة الإلكترونية العربية على الإنترنت:

United Kingdom

◆ بريطانيا وأوروبا، دار الحكمة للطباعة والنشر والتوزيع:

London NW1 1HJ, Chalton Street 88. Tel: (+4420) 73834037.

المحتويات

□ كلمة التحرير

◀ الشخصية المرجعية للنبي، بين الرسولية التبليغية والذاتية البشرية

حيدر حبّ الله ٥

□ دراسات

◀ المحكم والمتشابه في القرآن، قراءة جديدة

الشيخ روح الله ملكيان ٢٣

◀ نقد الفقه الإسلامي عند الصادق النيهوم، من مسؤولية أداء الشعائر إلى مسؤولية الأمور الدنيوية

د. محمد بن سباع ٧٤

◀ عقلانية أو عدم عقلانية التعبد الديني، تقييم نقدي لأدلة مصطفى ملكيان

د. آرشد جمشيد پور ٩٩

◀ أصول الفقه المقارن، محاولة للتأصيل النظري

الشيخ أحمد بن عبد الجبار السمين ١١٧

◀ الردّ في الإرث في ضوء القرآن الكريم، دراسة تحليلية تقويمية تكميلية لرؤية المحقق الخوئي

د. الشيخ خالد الغفوري الحسني ١٣٣

◀ نقد الصوفية، قراءة في الروايات النبوية

د. الشيخ محمد عيسى الجعفري ١٥٢

◀ بين تراث دعاء السّمات والتلمود البابلي

د. محمد هادي گرامي ١٧٣

◀ رؤية حول حمل الروايات على التقية عند الشيخ الطوسي

السيد محمد كاظم المدي الموسوي..... ١٨٤

◀ منهج القدماء في العمل بالأخبار، ودور الفهارس فيه

الشيخ محمد باقر ملكيان ٢٠٠

◀ إرث الزوجة، محاكمات في سياق الجدل الفقهي القائم / القسم الثاني

الشيخ فخر الدين الصانعي..... ٢٠٨

◀ فلسفة الدين وشروط الحدأة العقلية

أ. نبيل علي صالح..... ٢٣٦

◀ أخلاق المعرفة الدينية / القسم الثاني

د. أبو القاسم فنائي ٢٥٦

◀ أصول فقه الإمامية، رصدً للتكوّن والنشأة على ضوء الوثائق التاريخية / القسم الثاني

الشيخ أحمد بن عبد الجبار السمين ٣١٥

◀ التطرف والعنف الديني، قراءة في عوامل النشأة وسبل المواجهة

أ. د. عبد الأمير كاظم زاهد..... ٣٤٠

□ قراءات

◀ دراسات في عالم الروح، قراءة في كتاب (للسفير عزّت علي البحيري)

أ. مختار الأسدي..... ٣٥٦

□ ملحق خاص

◀ فهرست مقالات الأعداد ٢٥ . ٤٤ من مجلّة «الاجتهاد والتجديد» في سنوات خمس

٢٠١٣. ٢٠١٧م / ١٤٣٤. ١٤٣٩هـ

إعداد وتنظيم: الشيخ محمد عباس دهيني ٣٦٦

الشخصية المرجعية للنبي^ص

بين الرسولية التبليغية والذاتية البشرية

حيدر حب الله

مدخل في توضيح المفهوم

من الواضح أنّ النبيّ أو الإمام تصدر منهما أقوالٌ وأفعالٌ ومسلكيّات. وأوّل شيءٍ يواجها في ما يصدر منهم هو مدى علاقة ما يصدر منهم بالدين نفسه. فهل كلّ ما يصدر منهم نابعٌ أو حاكٍ عن الدين أو أنّ القضية تتخذ شكلاً آخر؟ يرى العلماء المسلمون أنّ هناك بعض الأمور التي قد تصدر عن النبيّ - مثلاً - ولا تكون نابعةً من الدين، أو حاكيةً عنه بالضرورة، فلو قال النبيّ: أنا عطشان فإنّ عطشه ليس أمراً دينياً، وإنّما هو إخبارٌ شخصيٌّ عن حالةٍ ماديّةٍ وشعوريّةٍ تعرض جسده ونفسه. ولا يظهر اختلافٌ كبير إزاء وجود كلماتٍ أو أفعالٍ من النبيّ لا تتصل بالدين ومضمونه الأصليّ، ولا تمثّل بالنسبة إلينا أمراً دينياً جاءت به السماء، وإن كان حقّاً وصائباً.

إلاّ أنّ الموضوع الإشكاليّ يكمن في الجانب المرجعيّ من شخصيّة المعصوم، وأعني بذلك أنّه ما هو الأصل في الذي يصدر عنه؟ هل هو البُعْد التبليغيّ للدين، بحيث نستطيع الأخذ به ونسبته إلى الدين، أو هو البُعْد غير التبليغيّ، بحيث ننسبه إلى النبيّ دون أن تحكي هذه النسبة عن أمرٍ دينيٍّ؟

وجوهر الموضوع يكمن في أنّه هل كلّ كلامٍ يصدر عن النبيّ هو دينٌ إلهيٌّ أرسلته السماء، أو أنّه قد يصدر عنه ما هو وإن كان حقّاً، لكنّه لا ينبع من السمة الرسوليّة التي تجعل ما يقول منتسباً إلى جوهر الرسالة التي أتى بها؟ ومن ثمّ فهل كلّ قولٍ نبويٍّ أضع يدي عليه يمكنني أن أنسبه إلى المنظومة الدينيّة الأصليّة الثابتة، أو

أنّه مع احتمال صدور هذا القول من شخص النبيّ بما هو إنسانٌ أو حاكمٌ أو مجاهد أو غير ذلك - لا بما هو حاكٍ عن الله ومخبرٌ عن الدين السماوي - فلا يمكنني التسرّع في نسبته إلى الدين نفسه بوصفه المكلف به في حياته؟

ولكي أعيد صياغة القضية بشكلٍ آخر نفترض في النبيّ شخصيتين:

الشخصية الأولى: ونسمّيها الشخصية الرسولية أو المرآتية. وهي الشخصية التي لا تمثّل سوى الحاكم والناقل لما أرسل النبيّ لإخباره، وهو الدين نفسه والرسالة نفسها. وفي هذه الشخصية يكون كلّ ما يصدر عن النبيّ طريقاً لمعرفة ما هو الدين، وما تتضمنه الرسالة التي جاء بها.

الشخصية الثانية: ونسمّيها الشخصية الذاتية أو المحمّدية. وهي الشخصية التي تمثّل النبيّ بوصفه محمد بن عبد الله بن عبد المطلب، لا بوصفه ناقلاً للرسالة. فما يصدر منه ولو كان حقاً، لكنّه ليس إخباراً عن الرسالة، ولو كان خادماً لها ومنسجماً مع قضاياها.

وهذا الفرق يمكن تمثيله بشخص أرسل إلى آخر ليوصل إليه رسالة شفوية مثلاً. إنّ الرسول وهو يقوم بنقل نصّ الرسالة يعبر عن الشخصية المرآتية التي يمرّ بها المستمع، وصولاً إلى جوهر الموضوع الذي بعثه المرسل صاحب الرسالة ومكوّناتها وصانعها. أمّا عندما ينتهي من نقل الرسالة، ويجلس للمسامرة مع المرسل إليه، ويتحدّثان بأخبار البلاد والعباد، فإنّ ما يقوله هذا الرسول لا يكون من ضمن رسالته التي بُعث بها، حتّى لو كان المرسل راضياً بما قاله الرسول خارج نقل الرسالة. والسؤال الجوهرى هنا: هل نعتبر أنّ كلّ ما يقوله الرسول هو رسالة من المرسل إلى أن يثبت العكس؛ أو نعتبر أنّ كلّ ما يقوله يمثلّ فيه نفسه - ولو كان صحيحاً ومرضياً من المرسل -، لكنّه ليس مسطوراً في النصوص الأصليّة للرسالة؛ أو لا هذا ولا ذلك؟

هذا التساؤل قد نجده في الأدبيّات الدينيّة بصيغةٍ أخرى، وهي: هل الأصل في المعصوم أنّه مبلّغ للدين الإلهي؛ أو أن الأصل فيه عدم ذلك؛ أو أنّه لا يوجد أصل مرجعيّ في المقام أبداً؟

وسؤالنا الجوهرى هنا أو الإشكاليّة العمّدة لا معنى لهما إلّا بعد الاعتراف

بوجود هذين الجانبين في المعصوم، كما هو محلّ قبول الكثيرين. أمّا لو أصرّ شخصٌ على نفي وجود إحدى الشخصيتين مطلقاً فمن الطبيعيّ أنّه لا معنى عنده لهذا التساؤل الذي نشتغل عليه هنا. ولهذا، سوف نعتبر أصل معقولية الشخصيتين في النبيّ أو الإمام مصادرةً مفروضة مسبقاً، ونعمل في الجواب عن التساؤل الرئيس، منطلقين من مفروغيّة معقولية وإمكان هذه المصادرة.

أطروحة أصالة التبليغ في الشخصية النبويّة

والذي يبدو - في مجال الجواب عن هذا التساؤل - أنّ التيار السائد في الفكر الإسلامي - وعند الإماميّة بشكل أكبر - أنّ الأصل في ما يصدر عن النبيّ والإمام هو التبليغ حتّى يثبت العكس. فلو أمر النبيّ الجيش الإسلاميّ بعدم قطع الأشجار، أو أمرهم باسترقاق النساء، فإنّ الأصل أنّ هذا الحكم قد تلقاه من الله بوصفه جزءاً من الرسالة الإسلامية؛ الأمر الذي يعني أنّ بإمكان الفقيه المسلم أن يفتي بحرمة قطع الشجر في الحرب، ناسباً ذلك إلى جوهر الشريعة بوصفه حكماً إلهياً.

وهذا الأصل يناقض أصالة عدم التبليغ؛ إذ لو قبلناها سيعني ذلك أنّ الأصل في هذه الأوامر النبويّة الموجهة للجيش الإسلاميّ أنّها تدابير صدرت من النبيّ لإدارة وضع الجماعة المسلمة، وأنّ هذه التدابير كانت صائبةً ومسدّدةً ومؤيَّدة من الله، لكنّ لا بوصفها جزءاً من الدين الذي أرسل به النبيّ، بل جزءاً من الأداء النبويّ الحقّ في خدمة الدين الذي أرسل به. فالنهج النبويّ يمثّل درساً لنا، لا الناتج الزمنيّ عن هذا النهج في الفترة الزمنية التي مورس فيها سابقاً.

لا شكّ في أنّه لو قال النبيّ: إنّ الله يأمركم بكذا وكذا، أو جاء نصٌّ يقول: إنّ الله يأمر بأداء الأمانة، أو يقول: شرّع الله كذا وكذا... فهنا من الواضح أنّ الشخصية المراتية هي الحاكمة، وعنصر الإخبار والتبليغ هو المهيمن.

وكذا لو قال النبيّ: بدا لي - وأنا أفكرّ بالأمس - أن نفعل كذا وكذا، فما رأيكم؟ فإنّه من الواضح أنّه ليس ناقلاً لرسالة، وإنّما هو إنشاءً نبويّ. وهذا الإنشاء إذا لم يتعقّبه إمضاء إلهيّ ينسب مضمونه إلى الله، بوصف ذلك جزءاً من الدين، فلن نتمكّن من نسبته إلى الدين، وإلاّ أمكن ذلك. نعم، قد يجب على المعاصرين للنبيّ

طاعته في ما أنشأ بنفسه، لكن هي طاعة له بوصفه حاكماً، لا بوصفه مبلغاً، والمفروض أننا قبلنا بالمصادرة التي تميز بين الشخصية الرسولية التبليغية وغيرها. أما لو لم يَقم شاهدٌ على أحد الطرفين، فما هو الأصل؟ وما الذي يجب علينا اتّباعه هنا اجتهادياً؟

هنا طرح المشهور أصالة التبليغ، أو فلنقل: مارسوها في وعيهم المستكن داخل العمليات الاجتهادية؛ إذ من النادر أن نجد حولها بحثاً مركزاً بعنوانها في أصول الفقه.

التمييز بين أصالة التبليغ وأصالة التأييد

وقبل طرح أو مناقشة قضية أصالة التبليغ وأدلتها لا بدّ أن نميز بين مفهوم التبليغ ومفهوم التأييد؛ وذلك:

١. قد يكون الحكم تبليغياً، إذن فهو منسوب إلى الله تعالى. ولكن ذلك يحتاج إلى بحث في أنه هل كلّ ما يشرّعه الله في الإسلام أبديّ أو أنه قد يشرّع حكماً أبدياً وقد يشرّع حكماً مرحلياً خاصاً بظروف عصر النص؟ هذه هي أصالة التأييد في التشريع الإلهي. فإذا قلنا بأن الأصل في كلّ ما يشرّعه الله أنه أبديّ إلا ما خرج بالدليل، كالأحكام المنسوخة، فإنّ أيّ حكم يبلغناه النبيّ ينبغي التعامل معه فوراً بوصفه أبدياً. وإذا رفض شخص هذا الأصل أمكنه القول بأنّ ما جاء في القرآن، أو نقله النبيّ صراحةً عن الله، ليس من الضروري أن يكون أبدياً، ومن ثمّ فإثبات الطبيعة الأبدية له يحتاج إلى دليل. وعليه، فنحن نبحث هنا في أصالة التبليغ وعدمها في الشخصية النبوية. أمّا أصالة التأييد في الأحكام الإلهية فهي بحث آخر، الأمر الذي يلزم بحثه في محله مجدداً. ومن ثمّ فإثبات أصالة التبليغية في الأحكام النبوية لا يساوق - منطقياً - إثبات أصالة التأييد، تبعاً لذلك، إلّا بفرض البرهنة على الأصالة الثانية بعد الأولى.

٢. قد يكون الحكم نبوياً غير تبليغيّ، بعد فرض عدم لحوق الإمضاء بعد تشريعه، إمضاء يلحقه بواقع الدين، ولكن نبوية الحكم بذاتها لا تعني زمنيته بالبداية؛ وذلك أنّ هنا بحثاً في أنّ الأحكام السلطانية والولائية للنبيّ أو الإمام هل هي - بحسب طبيعتها - أبدية بافتراض ولايته على الأمة إلى يوم القيامة، فيلزم طاعتها،

سواء صَنَّفناها من أصل الدين أم لا، أو أنها غير أبدية؟ وهذا يعني ضرورة استئناف بحثٍ آخر في موضوع أبدية أو زمنية الأحكام الولائية التدييرية؛ إذ قد انتصر بعضهم لأبديتها. وقد تعرَّضنا لهذا الموضوع في مناسبة أخرى، وأثبتنا أصالة الزمنية والتأقيت في الأحكام التدييرية (انظر: الأحكام التدييرية في السنة الشريفة بين الزمنية والتأبيد، مجلَّة الاجتهاد والتجديد، العددان ٣٨ - ٣٩: ٥ - ١٠).

وهذا كلُّه يعني أنَّ من الضروري تحديد مركز الكلام في الشخصية المرجعية للنبي أو الإمام؛ حتَّى لا تتداخل الموضوعات وتلتبس الأمور.

مستنداتٌ سبعة لتشييد بنيان أصالة التبليغ، وقفاتٌ وتأملات

يمكن هنا طرح مجموعة من الأدلة التي تُثبت أنَّ الأصل هو التبليغ. ونسوقها على الشكل التالي:

١- المرجعية الاستقرائية في النصوص، قراءة نقدية

إنَّ أغلب الأحكام الشرعية صدر على نحو التبليغ. فلو استقرأنا أغلب التشريعات التي وردت في النصوص لرأينا أنها تبليغية. وهذا يعني أننا لو وضعنا يدنا على حكمٍ مشكوك، واحتملنا فيه التبليغية وعدمها، فإنَّ احتمال عدم تبليغيته، حيث لا قرينة على ذلك، هو احتمالٌ ضئيلٌ جداً، يساوي عدد الأحكام غير التبليغية قياساً إلى مجموع الأحكام الشرعية.

وبهذه الطريقة تُثبت أصالة التبليغية، التي ترجع في روحها - وفقاً لهذا الدليل - إلى حصول الظنِّ الغالب أو الظنِّ الاطمئنانِيِّ بكون الحكم تبليغياً. والاطمئنان حجة.

إلَّا أنَّ هذا الدليل غير واضح، بل فيه مصادرة؛ فنحن الآن نفترض أنفسنا في بداية الطريق الاجتهاديِّ النظريِّ في النصوص الدينية، ونريد أن نعرف كم هي نسبة التبليغيِّ إلى مجموع الأحكام الصادرة؟ أو كم هي نسبة غير التبليغيِّ إلى المجموع؟ وفي هذه المرحلة بالذات لا نعرف لمن تكون الغلبة.

وهذا يعني أنَّ هذا الادِّعاء - أعني ادِّعاء الغلبة - هو بنفسه يحتاج إلى دليل؛ فكيف عرفنا أنَّ أغلب النصوص تبليغيَّة؟ وكيف تأكَّدنا من ذلك؟ فلا بُدَّ من معطى

قبليّ يُثبت لنا هذه الغلبة؛ إذ قد نحتمل أيضاً أنّ أغلب النصوص كانت غير تبليغيّة، أو أنّ نسبة غير التبليغيّ إلى المجموع هي ٤٠٪ مثلاً، وهذا يعني فقدان حال الاطمئنان عند الشكّ في كلّ حكمٍ أنّه تبليغيّ أو غيره، بل حتّى لو كانت النسبة هي ٢٠٪ أو ٣٠٪ فإنّ هذا يعني أنّ احتمال تبليغيّة الحكم مشكوك التبليغيّة هو ٦٠٪ أو ٧٠٪ أو ٨٠٪، وهذا لا يعدو أن يكون ظناً لا يغني من الحقّ شيئاً.

وخلاصة القول: إنّ دعوى الغلبة إلى هذا الحدّ في النصوص النبويّة هي بعينها تحتاج إلى دليل. ولم يقدم هنا دليلٌ عليها حتّى الآن.

٢- الإطلاقات الزمكانيّة والمرجعيّة الهرمنوطيقيّة، نقدٌ بنيوي

قد بيني الإنسان هنا على الاستناد إلى إطلاقات وعمومات النصوص النبويّة و... من حيث الزمان والمكان؛ فإنّ الإطلاق الزمكانيّ شاهدٌ أنّ الحكمَ تبليغيّ، وإلّا كان زمنياً نبوياً. وهذه مرجعيّة دلاليّة تأويليّة هرمنوطيقيّة، تستعين بالنصوص نفسها لإسعادنا هنا.

لكنّ يمكن أن نناقش هذه المحاولة:

أولاً: إنّ في هذا الكلام خلطاً. أشرنا إليه - بين التبليغيّة والتأبيديّة؛ حيث ظنّ هنا أنّ الحكمَ ما دام مطلقاً زمكانياً فهذا يعني أنّه تبليغيّ، مع أنّه لا تلازم قهريّاً - على بعض المباني والنظريّات - بين الأمرين.

ثانياً: بغضّ النظر عن الملاحظة الأولى، ومع قبول مبدأ زمنيّة الحكم النبوي، كما نرجّحه نحن، لكنّ لا معنى للتمسك بالإطلاق هنا، بل هو قلبٌ لمنهج البحث؛ وذلك أنّ الإطلاق متفرّعٌ على إمكانه، وكون المتكلّم في مقام البيان من حيث الزمان. فإذا احتملنا أنّ هذا الحكمَ نبويّ غير تبليغيّ، أي صدر من الشخصية الذاتيّة للنبيّ أو الإمام، لا الشخصية الرسوليّة أو التبليغيّة، فهذا يعني أنّنا نحتمل كونه في غير مقام البيان من حيث ما بعد زمانه.

وسبب ذلك أنّ الأحكام الولائيّة والتدبيريّة ونحوها لو فرضناها غير تأبيديّة بطبيعتها، وأنّ هذا هو مقتضى الأصل فيها، كما رجّحناه في محلّه، فهذا يعني أنّ احتمال الولائيّة والتدبيريّة يساوق احتمال كونه في مقام البيان لأهل عصره وزمنه

خاصة، فلا نُحرز أنه في مقام البيان للأزمة اللاحقة، ومع الشك في أنه في مقام البيان لتلك الأزمة لا يمكن التمسك بالإطلاق الزمني؛ لعدم توفر (مقدمات الحكمة) فيه، كما هو واضح. فالإطلاق الزمني متوقف على إحراز أنه في مقام البيان لسائر الأزمنة، وهو متوقف على إثبات أنه تبليغي، فكيف نُثبت التبليغيّة بالإطلاق الزمني؟! وربما نقول: إن لدينا أصلاً عقلائياً يُثبت أنه في مقام البيان؛ وذلك أن الأصل في كل متكلم أنه في مقام البيان. وبهذا الأصل نُثبت الإطلاق الزمني.

والجواب: إنه قد حصل خلط والتباس هنا بين أمرين، هما:

أ. أصالة البيان في المتكلم، مقابل كونه لا يريد بيان مراده جداً. وهذه الأصالة العقلانيّة تنفي احتمال كونه هازلاً أو غافلاً أو مازحاً أو قاصداً الإجمال. فأيّ متكلم يصدر منه كلام فإنّ العقلاء يتعاملون معه على أنه مريد جادّ لبيان مراده الجدّي من كلامه، وليس هادفاً لمحض المزاح أو مُطلقاً كلاماً مجملاً لا بيان فيه، ما لم ينصب قرينة على مزاحه أو نحو ذلك.

وهذا الأصل صحيح. ووفقاً لهذا الأصل نحن نتعامل بجدية مع النصوص الدينيّة. ومرجع هذا الأصل إلى أن البشر يحصل لهم اطمئنان بكون المتكلم جاداً مبيّناً مراده من كلامه؛ إذ عندما لا ينصب قرينة ولا شاهداً ولا يُعرف بهذا الأمر - أي بكونه مازحاً في بياناته - فإنّ احتمال عدم جدّيته في بيان مراده الحقيقي هو احتمال ضعيف جداً لا ينتبه إليه العقلاء. فأصالة البيان، مقابل الإهمال أو الإجمال المطلقين، أصالة عقلانيّة تقوم على نظام الاطمئنان عند البشر.

ب. أصالة السعة في بيان المتكلم، بمعنى أن المتكلم بعد أن أثبتنا أنه في مقام البيان من حيث المبدأ هل هناك أصل على كونه في مقام البيان من جميع الجهات المتصلة بكلامه أو لا؟

لا يوجد دليل على وجود أصل عقلائيّ في هذا الإطار. ويكفي الشك للنفي العملي؛ لأنّ السيرة العقلانيّة دليل لبي، يؤخذ فيه بالقدر المتيقن. فلو أنّ شخصاً قال: إنني أحترم زيداً النزيه، فهذا لا يعني أنه في مقام البيان من تمام نواحي علاقته بزيد، بل نأخذ بالمقدار الذي يتكلم فيه، والجهة التي يشير إليها.

وعليه، لا يوجد أصل عقلائيّ يفرض كون النبي في مقام البيان في كل ما

يقول، ومن تمام الجهات، بما فيها الجهات الزمانية. نعم، هو في مقام البيان مقابل الإجمال المطلق أو الإهمال المطلق لا غير. فلا نستطيع التمسك بأصالة البيان لإثبات كونه يتحدث عن سائر الأزمنة، بل لا بد مسبقاً من إثبات كونه في مقام البيان من حيث ما بعد زمانه، حتى نتمسك بالإطلاق الزماني. والمفروض أن هذا متفرع على إثبات تبليغيته، فكيف نثبت التبليغيّة بالإطلاق، مع أن الإطلاق متوقف ومحتاج لإحراز التبليغيّة مسبقاً؟ وعليه، فالاستناد لما سُمي بالإطلاقات الزمكانية غير مقنع.

٣- نصوص الوظائف النبوية وتأصيل التبليغيّة، تفكيك وتحليل نقديّين

ربما يُعتمد هنا الاستناد إلى النصوص القرآنية والحديثية الواضحة في بيان أن وظيفة النبي هي الإنذار والتبليغ وبيان الرسالة والتبشير وغير ذلك، بل إن جملة وافرة منها واضحة في حصر مهمته بهذه الأمور، وأنه ليس عليه إلاّ البلاغ لا غير. وهذا ما يؤسس أصلاً قرآنياً في شخصيّة النبي، هو: أصل الوظيفة التبليغيّة. فنرجع إلى هذا الأصل في كلّ مورد، ما لم نتأكد بدليل ما يبرّر الخروج منه، وكونه في مقام بيان حكم حكوميّ تدييريّ مثلاً.

ولكنّ هذا الدليل قابلٌ للمناقشة أيضاً؛ وذلك:

أولاً: إنّ نظر هذه النصوص إلى إثبات وظيفة النبي تجاه قومه، في مقابل إلزامهم بشيء أو فرض شيء عليهم قهراً من جهة، وفي مقابل كونه قادراً على فعل شيء تكويني في العالم غير بُعد الرسول من جهة ثانية. وهذا ما نلاحظه في بعض هذه الآيات، مثل: قوله تعالى: ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ ۖ لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيْطِرٍ﴾ (الغاشية: ٢١ - ٢٢)، فإنّ هذه الآية واضحة في إرادة حصر دوره بالبلاغ، في مقابل كونه مسيطراً عليهم، قادراً على جعلهم مؤمنين قهراً، فهي متوازنة مع قوله تعالى: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ (القصص: ٥٦)، وقوله تعالى: ﴿نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَقُولُونَ وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِجَبَّارٍ فَذَكَرْ بِالْقُرْآنِ مَنْ يَخَافُ وَعِيدِ﴾ (ق: ٤٥).

وهكذا نرى أن وظيفة البلاغ جيء بها لتقول للنبي بأنك لست مسؤولاً في إعلان الدعوة وإيصال الرسالة إلاّ عن تبليغهم، ولا يلزمك الله بما هو أكثر من ذلك، إنّما

المسؤولية على الناس. قال تعالى: ﴿فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدِ اهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ﴾ (آل عمران: ٢٠)، وقال تعالى: ﴿قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ وَعَلَيْكُمْ مَا حُمِّلْتُمْ وَإِنْ تُطِيعُوهُ تَهْتَدُوا وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾ (النور: ٥٤)، وقال تعالى: ﴿وَإِنْ تُكَذِّبُوا فَقَدْ كَذَّبَ أُمَمٌ مِنْ قَبْلِكُمْ وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾ (العنكبوت: ١٨)، وقال تعالى: ﴿وَأَنْ أَتْلُو الْقُرْآنَ فَمَنْ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَقُلْ إِنَّمَا أَنَا مِنَ الْمُنذِرِينَ﴾ (النمل: ٩٢).

فهذه النصوص واضحة في أنها تريد أن تقول بأن مسؤولية النبي هي إبلاغ الدين، وأنه إذا كفر الناس ولم يقبلوا فأمرهم إلى الله، لا إليه، ولا يتحمل هو شيئاً، ولا هو بالمتولي أمورهم. كما تحدثت آيات عديدة أخرى عن عدم جعل النبي وكيلاً أو حفيظاً أو محاسباً، قال تعالى: ﴿وَأِمَّا تُرِيتُكَ بَعْضَ الَّذِي نَعِدُهُمْ أَوْ نَتَوَفَّيْكَ فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَعَلَيْنَا الْحِسَابُ﴾ (الرعد: ٤٠).

وعليه، فهذه النصوص لا تريد حصر مهمة النبي في الإبلاغ، بمعنى أنه لا يقول كلمة إلا عن تبليغ ولو في أموره الشخصية، وإنما تريد أن تقصر مهمته تجاه قومه بمهمة التبليغ، ولا تريد أن تحمله مسؤولية أزيد؛ فلا هو بمسيطر عليهم، له الحق في فرض دينه؛ ولا هو بالمتحمل لذنوبهم وحسابهم، بل أمرهم إلى الله، وليس له من الأمر شيء في هذا. هذا هو السياق العام الذي جاءت فيه هذه النصوص؛ فلا إطلاق فيها يخدمنا في موضوع بحثنا هنا.

ثانياً: إن القائلين بأصالة التبليغ يقرّون - عادةً - بأنه قد صدر من النبي بعض الأحكام الولائية غير التبليغية. وهذا معناه أنهم يعترفون بأن هذه النصوص تريد بيان الوظيفة الأساسية للنبي، لا الوظيفة الحصرية. وعليه، يجب أن نأخذ مجموع نصوص النبي، لا خصوص نصوصه الفقهية؛ لنقارنها مع نصوص الفقه غير التبليغية. وهذا ما يفتح احتمال أن هناك ربع نصوص الفقه مثلاً غير تبليغي؛ لأن هذا الربع نسبته إلى مجموع النصوص الدينية هو العُشْر مثلاً. وعليه فلا يمكن أن يحصل ظنّ اطمئناننا بالتبليغية لو وضعنا يدنا على نص نبوي فقهي، وشككنا في تبليغيته.

ثالثاً: إن غاية ما يُثبت هذا الدليل التبليغي الحصرية في النبي نفسه، ولا يشمل الإمام، ولا الصحابي، بينما من يدعي التبليغية غالباً ما يطبقها أيضاً على الإمام

والصحابي. وعليه، فهذا الدليل غير تام لتأسيس أصل مرجعي في مجال بحثنا.

٤- اعتماد فلسفة الخطاب الديني في ظل مفهوم الخاتمية، تعليقاً وتقويم

الاستناد إلى فلسفة الخطاب الديني في الرسالة الخاتمة الخالدة، وهي فلسفة عقلانيّة، بأن نقول بأنّ النبيّ يخاطب الإنسانية إلى يوم القيامة، كما يخاطب أهل عصره. وهذا من مستلزمات افتراضه مُرسلاً إلى العالمين، وكون رسالته خاتمة وخالدة. وعليه يُفترض - عقلانياً - أن تكون نصوصه التي أطلقها خطاباً للأجيال كلّها؛ لأنه أرسل للجميع. فاعتبار نصّ من نصوصه خاصاً بفضائه الزمني، وحكماً غير تبليغيّ، هو على خلاف المسار العام لخطّته ورسالته ومشروعه. فلا بُدّ من فرض ذلك حالة استثنائية هي التي تحتاج إلى مبرّر، فإذا لم يتوفّر لدينا مبرّر لها كان مقتضى الحال الطبيعيّة هو التبليغيّة لعموم الأجيال، ممّا يُنتج العموم الزمكاني.

إلاّ أن هذا الدليل - بغضّ النظر عن كونه يدمج بين مسألة التبليغيّة والتأييديّة - لا يصلح مرجعاً قانونياً لنا هنا؛ وذلك أن الأفكار الأصليّة التي اتّسق منها هذا الدليل صحيحة. لكنّ بعد فرض أنّ النبيّ كان ملزماً بخطاباتٍ مرحليّة لأهل زمانه؛ من حيث إنّ هذا الأمر تقتضيه أيضاً طبائع الأشياء، كيف نعرف أنّ نصّاً نبوياً مشكوك التبليغيّة هو بالفعل تبليغيّ؟! فنحن أمام وظيفتين ومسؤوليتين نبويّتين في الحقيقة، لا مسؤوليّة واحدة:

أ. مسؤوليّة مخاطبة الأجيال اللاحقة إلى يوم القيامة، بمقتضى عموميّة رسالته وخاتميّتها وخلودها.

ب. ومسؤوليّة مخاطبة أهل زمكانه، انطلاقاً من أنّه غير قادر - عقلانياً ومنطقيّاً - على تجاهل الظروف الزمكانيّة المحيطة به أيضاً. الأمر الذي يفرض عليه نصوصاً خاصّة بتلك المرحلة؛ لإدارة وضعٍ آنيّ معيّن أو وضعٍ محكوم لظروف ذلك الزمان.

فهاتان معاً مهمّتان مترقبتان للنبيّ، وتفرضهما القراءة العقلانيّة العقلانيّة لطبائع الأشياء. ومعه كيف نعرف أنّ هذا النصّ المشكوك صدر من قبّل مهمّته الأولى أو الثانية؟

ولعل الاستدلال هنا ينطلق من تصوّر أنّ عدم الذهاب خلف أصالة التبليغ يساوق بطلان الخلود الثابت للشرعية؛ لأنّ بعض الأحكام لن يمكن إثبات البُعْد التبليغي فيه. وهذا خطأ منهجي؛ لأنّ هناك مقداراً واضحاً في بُعد الخالد في ما جاء به النصّ الديني الإسلامي عموماً، والسؤال: مهما كان هذا البُعْد قليلاً من حيث الكم هل هناك دليل على أنّ الشريعة الخالدة هي في حقّ الأجيال اللاحقة أكثر من ذلك؟ إنّ الجواب عن هذا السؤال بالإيجاب هو مصادرة؛ لأنّه يفرض أنّ واقع الفقه اليوم هو الشريعة الخالدة، ويريد تخريجه بمثل: أصالة التبليغ، مع أنّ البحث أسبق رتبة بكثير من خلود هذه الأحكام الفقهية كلّها. فنحن نريد مرجعية قانونية تثبت خلودها، لا أننا نريد بخلودها المفترض خلق مرجعية قانونية. وعليه، فهذا الدليل أيضاً غير مقنع.

٥- أدلة حجّة السنّة ودورها في التوصيف الوظيفي، تأملات نقدية

الاستناد إلى نصوص حجّة السنّة نفسها، ولا سيما ما كان من نوع قوله تعالى: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾، ودليل التأسّي، ودليل لزوم طاعة النبي مطلقاً، وغير ذلك. فهذه النصوص تفيد بإطلاقها أنّ كلّ ما صدر من النبي هو واسطة بلوغ الشريعة لنا والدين. وغيره يحتاج إلى دليل.

والجواب: إنّ أدلة حجّة السنّة التي تُسَعِّفنا هنا - بعد حذف ما هو بالغ الضعف منها، كما توصّلنا إليه في كتابنا «حجّة السنّة» - تقع على ثلاثة أنواع: النوع الأول: النصوص القرآنية وغيرها الدالة على طاعة النبي مطلقاً، والالتزام لأمره، والانتفاء عمّا نهى عنه.

وهذا النوع قلنا في محلّه بأنّ بعض نصوصه دالٌّ على حجّة السنّة النبوية في مجال الطاعة، وهو لا يفيد حجّة السنّة في كلّ ما يقوله النبي؛ لأنّ موضوعه الطاعة، وهي لا تكون إلّا في مجال الأمر والنهي ونحوهما. ولهذا التزمنا هناك بأنّ إطلاقات الأمر بالطاعة تُثبت مبدأ حجّة السنّة في مجال الطاعة.

إلّا أنّ هذا النوع من الأدلة لا يُثبت تبليغية ما يصدر عن النبي؛ لأنّ النصّ أمرنا بطاعته، وطاعته لا تستبطن اعتبار ما يقوله تبليغاً عمّا أوحى إليه. تماماً كأمرنا

بطاعة وليّ الأمر، فإنّ الطاعة لا تعني أنّ كلّ ما يصدر عن وليّ الأمر فهو تبليغٌ لأمرٍ إلهيّ، بل قد يكون حكماً حكومياً أو ولائياً أو زمنياً صدر لمصلحةٍ شخصها النبيّ، لنقوم بفعالها، لا لكون ما أمر به مندرجاً ضمن ما أُوحي إليه بوصفه جزءاً من الدين. فلو أمر النبيّ المسلمون بالخروج للحرب غرةً شهر ربيع الأول مثلاً فإنّ أدلة الأمر بإطاعته مطلقةٌ تشمل هذه الحال، لكنّ هذا لا يعني أنّ مضمون أمره هذا هو جزءٌ من الدين الذي يقوم بتبليغه، وإنّما نكتشف أنّه جزءٌ من الدين من خلال ثبوت الإطلاق في أمره لجميع الأزمنة والأمكنة، ثم القول بعدم إمكان هذا الإطلاق في أوامره غير التبليغيّة مثلاً. وهذا رجوعٌ إلى دليل الإطلاق الذي تكلمنا عنه سابقاً.

والحاصل: إنّ الأمر بإطاعة شخص لا يستبطن بالضرورة كون ما يأمر به جزءاً من الدين يقوم بتبليغه لنا، بل هو أعمّ. وعصمة النبيّ تثبت كون المأمور به حقّاً، وهذا أعمّ من كونه جزءاً من الدين. تماماً كحالة مطابقة أمر وليّ الأمر للواقع، فإنّه يكون حقّاً، لكنّ مضمون أمره لا ننسبه إلى الله تعالى بوصفه جزءاً من الدين، وإنّ وجبت طاعته.

النوع الثاني: النصوص القرآنيّة وغيرها التي تعتبر أنّ كلّ ما صدر من النبيّ هو وحيٌّ من الله تعالى. فكلّ ما يقوله هو وحيُّ الله له، فهو يبلغ للناس ما أُوحي إليه. وهذا يعني أنّ كلّ ما يصدر عن النبيّ بمقتضى هذه النصوص هو تبليغٌ.

وعُمدة هذه النصوص - كما حقّقناه في (حجّة السنته) - هو آية: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾. وقد قلنا هناك «بأنّ سورة النجم قد وقعت في سياق مخاطبة المشركين الذين يكذبون النبيّ في دعواه النبوة والقرآن، بقرينة «صاحبكم» و«ضلّ»، كما أنّ تكملة الآيات تشير إلى جبرئيل الذي ارتبط اسمه بنزول الوحي القرآني، لا مطلق ما حصل عليه النبيّ من معلوماتٍ من عند الله تعالى. وهاتان القرينتان تصلحان معاً مقيداً لإطلاق «هو» في الآية، ولا أقلّ من أنّهما تمنعاننا عن الأخذ بالإطلاق فيها. وقد ذهب العلامة الطباطبائي إلى ذلك، أخذاً بعين الاعتبار القرينة الأولى. بل إنّ الآيات - نظراً لمكيّتها - تدور حول الإشكاليّة التي كانت قائمةً في تلك المرحلة، وهي ليست أفعال النبيّ وحجّيتها، بل صدقيّة النبوة والقرآن...، وبعبارة أخرى: إنّنا نشكّ في «هو»، هل هي راجعةٌ إلى المقدّر في الآية السابقة عليها، أو أنّها راجعةٌ إلى القرآن؛ لهذه القرائن؟

ومعه نأخذ بالقدر المتيقن، وهو الثاني؛ انطلاقاً من وجود ما يمنع من التمسك بالإطلاق، وإن لم يصلح مقيداً اصطلاحاً...» (حيدر حبّ الله، حجّة السنّة في الفكر الإسلامي: ٧٤ - ٧٥).

وعليه، فالنوع الثاني من الأدلة لا يفيد أصالة التبليغ أيضاً، بل يلزم لو استندنا إلى هذا النوع من الأدلة أن نلتزم بأن كلّ ما صدر عن النبي هو أحكام تبليغية لا غير؛ بشهادة النصّ القرآني المتقدّم. وكثيرون لا يلتزمون بهذا، بل هو مفروض العدم في بحثنا، كما قلنا مطلع الكلام.

النوع الثالث: ما دلّ من النصوص القرآنية وغيرها على لزوم التأسّي برسول الله، وأنه قدوة وأسوة. وهذا يعني أنها تريد جعله طريقاً لمراد الله تعالى في كلّ ما يصدر عنه، فتكون شخصيته الرسولية المرآتية هي الأصل.

ولكن يمكن أن يناقش بما حقّقناه في مباحث حجّة السنّة، من أن جعل النبي قدوة وأسوة لا يعني حجّة تمام ما يصدر منه، بل يعني اتّخاذ مساره العام في حياته قدوة لنا؛ لأنّ كلمة (أسوة) لا إطلاق فيها، لا بمعنى أنها تصدق بالتأسّي به في مورد واحد، كما ذكره مثل المحقّق الحليّ (انظر: نجم الدين الحليّ، معارج الأصول: ١١٩)؛ حيث ناقشناه هناك، بل بمعنى صدق عنوان الأسوة، بجعل مسار حياته العام منهاجاً لنا، ولو لم نأخذ كلّ مورد من هذا النوع؛ فهذا هو الاستخدام العرفي المتيقن لكلمة أسوة، وغيره يحتاج إلى دليل.

يُضاف إلى ذلك أنّ هذه الآية يتيقّن منها حجّة الفعل النبويّ. أمّا حجّة القول النبويّ مطلقاً، وكذا التقرير، فيحتاجان إلى قرينة، وعمدة بحثنا هنا في النصوص القولية. وبهذا يظهر أنّ دليل حجّة السنّة لا يؤسّس أصالة التبليغ.

٦- نفي الاجتهاد النبويّ وتأصيل الوحيّة، نقد مبنائي

الاستناد إلى جميع الأدلة التي تنفي اجتهاد النبيّ مطلقاً، وهذا معناه أنّ النبيّ في كلّ ما يقول ويعمل يصدر عن وحيّ إلهيّ، لا عن اجتهاد بشريّ. وقد استعرضنا في محلّه بالتفصيل أدلة منع الاجتهاد النبويّ، وذكرنا أكثر من خمسة عشر دليلاً عقلياً وقرآنياً... على منع الاجتهاد النبويّ. وكلّها تصبّ في صالح إثبات أنّه ما من شيء

يصدر عن النبيّ إلّا وهو عبر وحيٍّ أو اتصال مباشر بالله تعالى ورسله المقرّبين. وهذا ما يُثبت أصالة الوحي والتبليغيّة.

والجواب: إنّ جميع الأدلّة التي سيقتُ لمنع مطلق الاجتهاد النبويّ قد ناقشناها بالتفصيل في محلّه، بل إنّنا قلنا بأنّ أدلّة تجويز الاجتهاد النبويّ وإنّ كان أغلبها ضعيفاً، لكنّ بعضها مفيدٌ ونافع. ولهذا خرجنا هناك بقاعدةٍ تقول: إنّ كلّ ما لم نفهم منه جانب الإخبار النبويّ عن الوحي الإلهي أو الدين فهو خاضعٌ لقانون الاجتهاد النبويّ، حتّى لو قلنا بعصمة هذا الاجتهاد؛ فإنّ العصمة شيءٌ وكون ما يقوله هو تبليغ عن الله تعالى لدينه حصراً شيءٌ آخر، على ما بيّناه أيضاً (انظر: حيدر حبّ الله، حجّية السنّة في الفكر الإسلامي: ٣٦٩ - ٥٠١). ومعنى ذلك أن نرجع في غير ما ثبت أنّه تبليغٌ إلى مقتضى طبيعة الأشياء من كون النبيّ بشراً يفكر ويجهل النظر، وأنّه في ما يقول ويفعل يمارس تطبيقه الزمني للدين. ومهما فرضناه معصوماً في ذلك، إلّا أنّه في نهاية المطاف لا يحكي - بالضرورة - عن جزءٍ من أجزاء المنظومة الدينيّة الموحدة إليه.

٧- مرجعيّة التلقّي الإسلاميّ الأوّل، تفكيك الظاهرة وتحليلها

السيرة التشريعيّة والارتكاز الإسلاميّ العام؛ حيث يظهر من سيرة المسلمين منذ العصر النبويّ وإلى يومنا هذا أنّهم يتعاملون مع نصوص النبيّ على أنّ الأصل فيها أنّها تبليغٌ من الله، وينسبونّها إلى شريعة الإسلام في كلّ ما يقوله أو يفعله ﷺ. وهذا خير دليل على أنّ التلقّي الإسلاميّ الأوّل كان على أصالة التبليغيّة. وعلى هذا سار الأئمّة والعلماء فيما بعد، كما يظهر منهم، ومن بينهم أئمّة أهل البيت النبويّ أنفسهم. هذا الدليل قد يُعدّ - عند بعضٍ - من أقوى الأدلّة في موضوعنا. وعليّنا أن نتوقّف عنده قليلاً، لننوّجه إليه ببعض الأسئلة الأولى في البداية:

١. ما هو الدليل على أنّ مسلمي القرن الهجري الأوّل كان لديهم هذا التلقّي؟ وما هي حدوده؟
٢. هل يمكن أن ينشأ هذا التلقّي من طبعٍ إنسانيّ غالب، لا من أصلٍ ديني مقرر؟
٣. هل يُحتمل أنّهم لم يجدوا فرقاً بين زمنهم وزمن النبيّ، حتّى يؤثر ذلك في

شعورهم بوقف تنفيذ الحكم النبويّ أو لا؟

٤. هل أنّهم كانوا يُجرون أصالة التبليغ، أو كانوا على يقين بأنّ هذا الموقف أو ذلك هو جزء من الدين، ومن ثمّ لم يقفوا في مرحلتهم الزمنية في شك؟

هذه هي الأسئلة الأربعة الأساسية التي يلزم أن نجيب عنها هنا بالتدرّج:

أما السؤال الأوّل فالذي يبدو من بعض النصوص أنّهم كانوا يتعاملون مع النبي بتمييز بين ما جاء به من الله وبين ما كان من عنده، كما في حادثة معركة الأحزاب. بل إنّ الحوادث والنصوص التي يصنّفها الكثير من الشيعة طعنًا في بعض الصحابة في تعاطيهم مع النبيّ قد يمكن فهم بعضها لا في سياق الطعن، وإنّما في سياق وجود تمييز عند الصحابة في شخصيّة النبيّ بين ما يأتيه من الله تعالى وما يكون من نفسه. فأصل هذه الفكرة توحى به بعض النصوص التاريخية التي أشرنا إلى قسم منها في مباحث اجتهاد النبيّ أيضاً. وهذا هنا أشبه شيء بحال المكلفين اليوم، من حيث إنّ ما يقوله المرجع في الشأن الفقهي يرؤنه جزءاً من الدين، كما في مثل ما يأتي في رسالته العملية. بينما الذي يقوله في مجال التشخيص أو غيره لا يعتبرونه جزءاً من الدين، حتّى لو اتبعوه فيه. فهذا الوعي لا يوجد ما ينفي كونه كان موجوداً في العصر النبويّ، بل الشواهد لصالحه.

لكنّ ظهور النبيّ، وتغييره عادات كبيرة، وخلقه نمطاً جديداً من العيش، دفع المسلمين إلى تمثّل شخصيّة، والأخذ بكلّ ما يقول، باعتبار ذلك أصلاً ومرجعاً. ولهذا وجدناهم يحتجّون على بعضهم بعد وفاته بكلامه وأفعاله. وهذا يؤكّد أنّهم كانوا يعتبرون ما يصدر عنه مرجعاً يحتجّون به. وعليه يمكننا الجزم بأنّ الأجيال الأولى تلقّت التجربة النبويّة بوصفها مرجعاً من حيث المبدأ، لكن ليس مرجعاً تبليغيّاً بالضرورة.

وأما السؤال الثاني فإذا أثبتنا أنّ هذا التلقّي العام (المستدلّ به في أصل هذا الدليل) الذي كان محيطاً بالنبيّ وبُعَيْده قد كان تطبيقاً لتوجيه إلهي في هذا الصدد ثبت المطلوب، وإلاّ فإنّ نفس سكوت القرآن والسنة عن التنبيه على خطورة هذا التلقّي كاشف عن صحته، حتّى لو نبع هذا التلقّي من طبع إنسانيّ غالب؛ فإنّ أمراً بهذا الحجم من الخطورة كان يُفترض النهي عنه، مع أنّنا قد نجد مؤيّدات له. ولما لم نجد

نهياً دلّ ذلك على أنّ الدين يرضى بهذا التلقّي.

لكن قد يُقال بأنّ النصوص التي تحدّثت عن الأنبياء تصبّ كلّها في صالح خلق القرآن لوعي آخر مختلف حولهم، يفرض التمييز بين أدائهم الشخصي وتبليغهم، ولو كان تمييزاً من حيث المبدأ؛ فنصوص: ﴿عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ﴾، و﴿عَبَسَ وَتَوَلَّى﴾، وغيرها، تركّز في الوعي الإسلامي أنّ النبيّ يتصرّف في غير ما يعلن ويوحى بأنّه تبليغٌ إلهي بوصفه إنساناً له طريقته في العمل، التي قد يلفت الله نظره إلى وجود طريقة أفضل منها، وهو لم يكن ملتفتاً، وخاصّة في الموضوعات الخارجية والتشخيص الميداني، الذي قد ناقش بعض المسلمين في وجود دليل حاسم على العصمة والعلم فيه.

وأما السؤال الثالث فلا يمكننا أن نستبعد فرضيّة أنّ المسلمين لم يشعروا بفرق بين عصرهم وعصر النبيّ حتّى يوقفوا مضمون التوجيهات النبويّة بحجّة أنّها غير تبليغيّة، ولا سيّما في تلك الفترة التي لم تشهد تحولات كبرى في أنماط العيش. ومعنى ذلك أنّ مسلمي الصدر الأوّل والقرن الهجريّ الأوّل عندما تلقّوا النصوص النبويّة لم يكن يعينهم كونها جزءاً من الدين أو لا، بقدر ما كان يعينهم كونها ملزمة لهم أو لا؟ (وخاصّة بالنسبة إلى الشيعة الذين يمكن أن يكونوا اعتمدوا في ذلك على حالة من إقرار الأئمة ببقاء تلك الأوامر النبويّة فاعلة؛ لبقاء موضوعها وظروفها، مما يمنحها قابليّة الاستمرار، مع المحافظة على ولائيتها وعدم تبليغيّتها؛ لأنّ الولائيّة في مرحلة الاستمرار جاءت من موقع حاكميّة الإمام نفسه).

والفرق بين الحالتين أنّه في الحالة الأولى هم يأخذون ما صدر عن النبيّ بوصفه جزءاً من الدين، ويقومون بتطبيقه أو تلقّيه على هذا الأساس في أزمنتهم اللاحقة. أمّا في الحالة الثانية فهم لا يهتمّون لكون الصادر عن النبيّ هو جزء من الدين أو لا، بل يعتبرون أنّ الظروف واحدة، ومن ثم فتشخيص النبيّ وموقفه يظلّ هو المتعيّن أو الأرجح بالنسبة إليهم، نظراً لما يتمتّع به النبيّ من صفات، ولكون تشخيصه وما صدر عنه بشريّاً في هذه الظروف أو تلك لم يردّ فيه ردعٌ إلهي، ومن الطبيعي في هذه الحال أن يكون الأداء النبويّ مرجعاً لهم يترجّح على تشخيصهم المظنون بعد وحدة الظروف. ويشهد لذلك أنّنا رأيناهم - كما عند مدرسة أهل الرأي والمصلحة - يتّجهون نحو تغيير

بعض ما صدر عن النبي عندما يجدون الظروف قد تحوّلت، ولا ينتقد عليهم أحدٌ . في تلك الفترة . بأنّ ذلك تغييرٌ لشرع الله تعالى، عدا في مواضع محدودة جداً.

الفكرة التي أريد التركيز عليها تكمن في تحليل طبيعة تلقّيهم للتجربة النبويّة القريبة جداً من زمنهم، والمتّحدة غالباً مع ظروف حياتهم. إنهم هنا لا ينظرون بالضرورة إلى اعتبارها بكلّ أجزائها جزءاً من الدين، ولا يفكّرون في هذا؛ لأنّهم غير مضطّرين إليه، بل يهتمّ اعتبار ما أفرزته هو الموقف السليم في التعامل مع الأمور في ظروفهم المشابهة للظرف النبويّ. وسلامة هذا الموقف عندهم لا تتبع بالضرورة من دينيّة وحييّة، بل قد تتبع من رجحان التشخيص النبويّ وهيبته ونفوذه الروحي بعد النجاح الذي حقّقه، ووحدة ظروفه الموضوعيّة مع ظروفهم.

وهذا أمرٌ يحصل في مختلف الحركات الدينيّة والتغييريّة الكبرى، فإنّ الأجيال اللاحقة للجيل المؤسّس تشعر بصواب الاعتماد على تجربة جيل التأسيس، لا بوصفها جزءاً من النظرية . الأصل (الثابت)، بل بوصفها تجربة ناجحة، هي الأرجح ما لم تتغيّر الظروف. فعندما تتغيّر الظروف قد يغيّرون، الأمر الذي يحتمل أنّ الصيغة السابقة له كانت جزءاً من المشروع، كما يحتمل أنها لم تكن جزءاً منه، وإنّما هي إفرازٌ طبيعيّ زمني له على مستوى التطبيق. نعم، بعد مرور جيلين أو ثلاثة تبدأ فكرة المرجعيّة بالتبلور.

وأما السؤال الرابع فلا نملك أيّ معطى يتّصف بالقطعيّة والحسم يؤكّد لنا أنّهم لو شكّوا في أنّ هذا النصّ أو ذلك جزء من الدين أو لا فإنّهم يرجعون إلى أصالة التبليغيّة عندهم في ظرف الشكّ، إنّ لم نقل بأنّ بعضهم كان أكثر ميلاً لعدم هذه الأصالة.

وعليه، فالسيرة الإسلاميّة لا تشكّل معطى حاسماً هنا، في غير كون سنّة النبي حجّةً ومرجعاً في الجملة، ومن حيث المبدأ. وأما أنّهم في العقود الأولى كانوا يرون كلّ ما يقوله النبيّ تبليغاً لوحيّ إلهيّ، فهذا غير ثابت، ولا سيّما بعد نصوص القرآن الواضحة في الكشف عن مواقف نبويّة تدخّل القرآن في توجيه حركتها نحو الأفضل؛ فإنّ من شأن هذا الرسم القرآنيّ لشخصيّة النبي وعامة الأنبياء . أو على الأقلّ يحتمل فيه . أن يحفر في الوعي الإسلاميّ الأوّل صورةً أخرى غير ما نحن فيه.

نتيجة البحث

وحصيلة الكلام في أدلة أصالة التبليغ أنه لم يَقم دليلٌ قاطع على أصالة التبليغ في النصوص النبويّة، فضلاً عن نصوص الصحابة وأهل البيت النبويّ. وهذا يعني أنّ الاجتهاد الشرعي عندما يمارس فهمه للنصوص غير القرآنيّة فعليه أن يضع معايير تبليغيّة النصّ الصادر؛ فإذا أمكنه التأكّد، من قرائن اللفظ والمقام والسياقات ومناسبات الحكم والموضوع، ومن قرائن الداخل والخارج، أنّ النصّ أراد تبليغ حكمٍ إلهيٍّ صار بالإمكان نسبة هذا الحكم إلى الله تعالى بوصفه جزءاً من دينه الذي بلّغه النبيّ ﷺ؛ وإلاّ فاللازم التوقّف في نسبته إلى الدين، حتّى لو كان واجب الطاعة بملاكٍ آخر.

وهذا هو المستند الرئيس لأطروحتنا في إعادة فهم التجربة النبويّة بأفعالها وأقوالها ومواقفها. وهو فهمٌ نزع أنّ نتيجةً طبيعيّةً لمنطق الأشياء. فالمسلمون ملزمون بالتعامل مع النبيّ، لكنّ ما يصدر من النبيّ تارةً يكون بياناً لما هو الدين الذي جاء به؛ وأخرى يكون وضعاً طبيعيّاً للأداء النبويّ خارج إطار الديانة المبلّغة، لكنّه منسجمٌ مع روحها وأهدافها من حيث المبدأ. نعم، هذه التجربة التي تقع خارج الإطار يمكن أن نستلهم خطوطها العامّة ومساراتها ومؤشّراتها وآليات العمل بها، بوصف ذلك كلّهُ مُلهِماتٍ لنا يُقتدى بها بوصفها نهجاً، لا مفردات، انطلاقاً من الأمر الإلهيّ لنا بأخذ التجربة النبويّة أسوةً.

وبذلك نحصل في ما أتانا به النبيّ على أمرين:

١. الرسالة التي بُعث بها. وهذا هو الجانب التبليغيّ والرسوليّ.
٢. أدأؤه البشريّ وتجربته الإنسانيّة خارج إطار التبليغ، في ممارسة حياته، وفي إدارته لواقع الدين في الحياة.

أمّا الجانب الأوّل فنأخذه بحرفيّةته، بعيداً عن قضيّة التاريخيّة. وأمّا الجانب الثاني فنأخذه بوصفه قدوةً، لا بوصف ما أفرزه عبارةً عن أحكام شرعيّة؛ فالقدوة في النهج والمسار والكلّيات، لا في مصاديق هذا النهج. هذا جانبٌ من فهمنا للشخصيّة التي يتحلّى بها المعصوم، وكيفيّة استنطاقها، نطرحه. باختصارٍ. للتداول. والعلم عند الله سبحانه.

المحكم والمتشابه في القرآن

قراءة جديدة

الشيخ روح الله ملكيان(*)

من المباحث المطروحة في التفسير وعلوم القرآن والحديث وأصول الفقه وغيرها مبحث «المحكم والمتشابه»، فيطرح غالباً تبعاً وذيلاً للآية السابعة من سورة آل عمران، التي قسّمت آيات الكتاب الذي أنزله الله تعالى على النبي ﷺ إلى المحكمات والمتشابهات، حيث قال: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾.

هنا، وقبل الخوض في تدبر الآية، يجب التنبيه على دققة، هي أن التدبر المزيل للأوهام، الموصل إلى حقيقة المرام، لأي كلام من كلام الله العلام (بل لأي شيء من خلقه تعالى)، هو التدبر الذي يعم جوانبه العديدة، ويبينه كالواحد المتناسق الذي لا تناقض فيه، ويفسره تفسيراً لا يبقى معه أي توهّم تعارض بين أجزائه أولاً، ثم بينه وبين سائر كلامه ثانياً، فقد قالوا: «إن مجاري القرآن مجاري الكلام الواحد والسورة الواحدة»^(١). وهذا لا يحصل إلا إذا نظرنا إلى أي كلام من كلامه تعالى كجزء من منظومة منظّمة، غير مهملين سائر أجزاء المنظومة، متدبرين للعلاقات القائمة بينها.

فلنبداً البحث عن مفاد الآية الشريفة بدراسة مفرداتها الرئيسة، كالكتاب، والمحكمات، وأم الكتاب، والمتشابهات، والتأويل، وغيرها.

(*) أستاذ في حوزة قم العلمية.

الكتاب

استعملت لفظة «الكتاب» في القرآن أكثر من مئتي مرة، تشترك كلها في الدلالة على معناه المعروف من عصر النزول إلى عصرنا هذا، وهو ما ثبت فيه خطوط أو نقوش يدل على المراد والمقصود؛ سواء كان في قرطاس، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَابًا فِي قِرْطَاسٍ﴾ (الأنعام: ٧)، أو في لوح، كما في قوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا لَهُ فِي الْأَنْوَاحِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ﴾ (الأعراف: ١٤٥)، أو في غيرهما؛ وسواء اشتمل على جملات كثيرة، كما في غالب الكتب، أو جملات يسيرة، كما في قوله تعالى: ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ ♦ أَنْ لَا تَعْلُوا عَلَيَّ وَأَتُونِي مُسْلِمِينَ ﴿ (النمل: ٣٠ - ٣١)، فأطلق عليه الكتاب، حيث قال قبله: ﴿أَذْهَبْ بِكِتَابِي هَذَا... قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ إِنِّي أُلْقِيَ إِلَيَّ كِتَابٌ كَرِيمٌ﴾ (النمل: ٢٨ - ٢٩).

وكلامنا هنا حول «الكتاب» الذي تعلّق به الإنزال والتنزيل تارة، كما في قوله تعالى: ﴿أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ﴾ ثلاث مرّات، و﴿أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ﴾ ثلاث مرّات، و﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ نَزَّلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ﴾، و﴿نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ﴾، و﴿الْكِتَابَ الَّذِي نَزَّلَ عَلَى رَسُولِهِ﴾؛ والتلاوة والقراءة أخرى، كما في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلَاوَتِهِ﴾، و﴿إِثْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ﴾، و﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتْ الْنُّصَارَى عَلَى شَيْءٍ وَقَالَتِ النَّصَارَى لَيْسَتْ الْيَهُودُ عَلَى شَيْءٍ وَهُمْ يَتْلُونَ الْكِتَابَ﴾، و﴿فَإِنْ كُنْتَ فِي شكٍّ مِمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ فَاسْأَلِ الَّذِينَ يَقْرَأُونَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ﴾؛ والإيمان والكفر والتصديق والتكذيب ثالثة، كما في قوله تعالى: ﴿مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ﴾، و﴿تُؤْمِنُونَ بِالْكِتَابِ كُلِّهِ﴾، و﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَى رَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي أَنْزَلَ مِنْ قَبْلُ﴾، و﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ﴾، و﴿صَدَقْتَ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَكُتِبَ﴾، و﴿الَّذِينَ كَذَّبُوا بِالْكِتَابِ﴾؛ والإيتاء والإيراث رابعة، كما في قوله تعالى: ﴿آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ﴾ عشر مرّات؛ و﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِهِ﴾ ثماني مرّات، و﴿الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ﴾ أربع عشرة مرة، و﴿ثُمَّ أُورَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا﴾، و﴿أَوْرَثْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ الْكِتَابَ﴾، و﴿إِنَّ الَّذِينَ أُورِثُوا الْكِتَابَ مِنْ بَعْدِهِمْ﴾.

وله أهل سمّاهم القرآن «أهل الكتاب» في عشرات الآيات، ويبيّن أنّهم أهل

التوراة والإنجيل والذكر، حيث قال: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَسْتُمْ عَلَى شَيْءٍ حَتَّى تُقِيمُوا التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ﴾ (المائدة: ٦٨)، وقال: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ﴾ (النحل: ٤٣، الأنبياء: ٧)، وغير ذلك، مما يحدد لـ «الكتاب» مفهوماً واضحاً، ويعين له مفاداً بيّناً. وعليه يكون المراد بالكتاب في آيتنا المبحوث عنها هو كتاب الله الذي منه أنزل ما أنزل على رسله المتقدمين عليهم السلام بنسخ مختلفة، وبأسماء شتى، كالتوراة والإنجيل والفرقان والذكر والزبور وغيرها، ثم أنزله على خاتم أنبيائه عليه السلام في نسخته الأخيرة التامة الخالدة باسم القرآن. فالكتاب نسخة الأم لجميع الكتب التي أنزلها على رسله في نسخ متعددة، وبأسماء مختلفة. والنسخة الأخيرة منه هو ما أنزله الله تعالى على هذا الرسول عليه السلام، وسمّاه القرآن.

وعلى هذا فالكتاب ليس واحداً من المفاهيم ذات الأهمية في القرآن فحسب، بل هو أيضاً المفهوم الذي يتحدد به مفهوم القرآن نفسه. وبهذا المعنى للكتاب فإن القرآن ليس إلا خاتماً لتجسّدات الكتاب، ﴿مُصَدِّقاً لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِناً عَلَيْهِ﴾ (المائدة: ٤٨)، فمثله في ذلك مثل التوراة والذكر والزبور والإنجيل من قبله، فهي كلّها من الكتاب، ولكن من دون أن يكون أي واحد منها «الكتاب» بآلف ولام التعريف^(٣).

فإن قيل: لو كان الكتاب نسخة الأم لجميع الكتب التي أنزلها على رسله فكيف قال تعالى: ﴿إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ اذْكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَعَلَىٰ آلِدَتِكَ إِذْ... وَإِذْ عَلَّمْتُكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ﴾ (المائدة: ١١٠)، و﴿يُعَلِّمُهُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ﴾ (آل عمران: ٤٨)، حيث جعل تعليم الكتاب في مقابل تعليم التوراة والإنجيل، ولو كان التوراة والإنجيل نسختين من الكتاب لكان تعليم الكتاب تعليمهما أيضاً، ولا حاجة إلى إفرادهما بالذكر؟!

يُقال: كما أنّ كلّ نسخة من تلك النسخ المنزلة من الكتاب تختلف عن الأخرى، كذلك نسخة الأم تختلف عن كلّ واحدة منها، ولا تساوي أيّاً منها؛ وذلك لأنّه كانت للمنزل إليهم ظروف مختلفة بحسب الزمان والمكان والقوم والإقليم وغيرها، بحيث لم يمكن عدم لحاظ ظروفهم المختلفة في النسخ التي أنزلت إليهم، فتختلف تلك النسخ باختلاف تلك الظروف في مسائل كان تغير الظروف دخيلاً في

تغييرها. فنسخة الأم إذا أنزلت على موسى لوحظت فيها خصائص تناسب ظروف المنزل إليهم، وكذلك إذا أنزلت على عيسى لوحظت فيها خصائص أخرى تناسب تلك ظروفهم أيضاً. وهذا لا يعني أن كل نسخة من نسخ الكتاب يختصّ بقومٍ أو زمان؛ فإن أصول الحياة الإنسانية في المجتمعات بعد أن تشكّلت مدائن وممالك وتكاملت الحضارة لم تتغيّر منذ أكثر من ألفين أو ثلاثة آلاف سنة، وإنّما الذي تغيّر هو طرق التوصل إليها، وآليات أعمالها. وأكثر ما جاء في هذه النسخ من الأحكام ناظرٌ إلى هذه الأصول الثابتة المشتركة بين المجتمعات الإنسانية. وهذا هو السرّ في اختلاف تلك النسخ بعضها عن بعض، وعن نسخة الأمّ، وهو المصحّح لعطف «التوراة» و«الإنجيل» على «الكتاب». ولذا قال بعض أهل التفسير: «إنّ ذكر التوراة والإنجيل بعد ذكر كلمة كتاب - مع أنّهما من الكتب السماوية - إنّما هو من باب التفصيل بعد الإجمال»، كما في الأمثل^(٣)، أو «يكون عطفهما على الكتاب هو عطف بيان»، كما في «في ظلال القرآن»^(٤)؛ وقال بعضهم الآخر: إنّ عطف التوراة والإنجيل على الكتاب من باب عطف الخاصّ على العامّ، كما في آلاء الرحمن^(٥) وإرشاد الأذهان^(٦) وتبيين القرآن^(٧) والبلاغ^(٨) والأمثل^(٩). قال بعض المعاصرين^(١٠): «هنا ﴿الْكِتَابُ وَالْحِكْمَةُ﴾ قبل ﴿التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ﴾ علّه من ذكر العامّ قبل الخاصّ، حيث التوراة والإنجيل هما كتابان حكيمان، فقد علم قبلهما أو معهما كلّ كتاب وحكمة بالوحي، تحليفاً لوحيه الرسالي على كلّ كتابات الوحي من ذي قبل، وكلّ الحكم المطوّية فيها»^(١١). وقال نفسه في موضع آخر: «علّ «الكتاب» هنا - وهو جنسه - كلّ كتابات السماء النازلة قبله، وذلك من شروط كلّ رسالة لاحقة أن يعلم رسولها سابقتها بسابقتها، حيث الرسائل كلّ هي سلسلة موصولة بعضها ببعض، صادرة عن مصدر واحد، واردة إلى أمّة واحدة، مهما اختلفت شكيلات وطقوس ظاهرية فيها... ثمّ «التوراة والإنجيل» هما أهمّ مصاديق «الكتاب» قبل القرآن، وأتمّها رباطاً بالرسالة العيسوية؛ حيث التوراة تحمل شريعة الناموس التي لم تبدّل في الإنجيل إلّا نذراً. ومما يلح له إفراد «التوراة والإنجيل» وحدة كلّ منهما، دون كثرة مختلفة، ولا سيّما في الإنجيل»^(١٢).

وأيّتنا هذه أيضاً وإنّ استخدمت لفظة «الكتاب»، لا «القرآن»، فقالت: ﴿أَنْزَلَ

عَلَيْكَ الْكِتَابُ»، وهما متغايران مفهوماً، قضية تغايرهما لفظاً والقول بعدم ترادفهما اتفاقاً، ولكن اختلاف لفظي الكتاب والقرآن ومفهوميهما لا يمنع من صدقه على نسخته الأخيرة الخالدة المسماة بـ «القرآن»، فإنّ من المعلوم أنّ الله تعالى لم ينزل على رسولنا ﷺ كتاباً غير القرآن، وفقاً لآيات تقول: إِنَّ الْكِتَابَ فَصَّلَتْ آيَاتُهُ أَوْ جُعِلَ أَوْ أُنْزِلَ قرآناً عربياً، منها: قوله تعالى: ﴿كِتَابٌ فَصَّلَتْ آيَاتُهُ قرآناً عربياً لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ (فصلت: ٣)، ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قرآناً عربياً لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (الزخرف: ٣)، ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قرآناً عربياً لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (يوسف: ٢)، ﴿وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ قرآناً عربياً﴾ (طه: ١١٣). نعم، هنا نكتة لا ينبغي أن يُغفل عنها، وهي أنّ من مقتضيات البلاغة - التي هي مطابقة الكلام لمقتضى الحال - أنّ توجيه الكلام إلى عنوان من عناوين شيء إنّما هو لأجل إفادة معنى تقتضيه البلاغة، فالله تعالى - وهو خالق البلاغة - حين يقول: «الكتاب» أراد إفادة معنى غير ما أراد إفادته حين يقول: «القرآن»، فلا بُدَّ أن نعرف ما اقتضى اختيار «الكتاب» على «القرآن» هنا حيث لم يقل: «هو الذي أنزل عليك القرآن»، مع أنّ القرآن نسخة من الكتاب.

ولنذكر مثلاً من حياتنا الاعتيادية؛ تمهيداً لذلك، وهو أنّ زيداً مثلاً معنون بعناوين شتى، مثل: الابن والأخ والزوج والأب والعمّ والخال والمعلم والمسلم والعالم والمواطن والإنسان وعشرات غيرها، كلّها ذات مصداق واحد هو زيد المفروض، فبلاغة الكلام تقتضي مرةً أن نحكم عليه بقولنا: «هو أب كذا»؛ وأخرى أن نحكم عليه بقولنا: «هو معلم كذا»، وهكذا بالنسبة إلى سائر عناوينه، فإنّا بقولنا: «هو أب كذا» نريد إفادة شيء غير ما نريد إفادته بقولنا: «هو معلم كذا»، وإن كان مصداق كلا الحكمين إنساناً واحداً؛ وذلك لأنّ استخدام عنوان «الأب» إنّما يحسن في كلام ذي ربط بأبوتّه، مثل: أن يكون المخاطب أو السامع ولده، فنلاحظ أبوتّه، ونقول: «هو أب كريم» مثلاً، ولا نقول: «هو معلم كريم»، إلّا في كلام ذي ربط بمعلميّته، مثل: أن يكون المخاطب أو السامع تلميذه أو مدير مدرسته مثلاً. وهذا من مقتضيات بلاغة الكلام، وقانون مطّرد في كلّ شيء له أكثر من عنوان، يُراد بكلّ عنوان من عناوينه إفادة شيء تقتضيها بلاغة الكلام، بحيث لا يجوز أن يستخدم غير هذا العنوان الذي اقتضت بلاغة الكلام استخدامه.

وفي مقامنا يظهر بأدنى التفاتٍ إلى آيات صدر السورة أنّ هذه الآيات موجّهة إلى أهل الكتاب، كما أشار إليه ذكر إنزال التوراة والإنجيل فيها، وسيجيء تفصيله عند الكلام في «الذين في قلوبهم زيغ». فمطابقة الكلام لمقتضى الحال تستدعي أن يستخدم عنواناً يعرفه السامع، بل يؤمن به، ولهذا يقول لأهل الكتاب المؤمنين بالكتاب المنزل إليهم من عند الله: ﴿اللَّهُ... نُزِّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنزَلَ التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ... وَأَنزَلَ الْفُرْقَانَ... هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ...﴾ يعني أنّ الذي أنزل عليكم الكتاب بالنسخة التوراتية والنسخة الإنجيلية وغيرهما هو الذي أنزل الكتاب على هذا الرسول ﷺ أيضاً بنسخته الراهنة، فإن كنتم مؤمنين بكتاب الله الذي أنزله إليكم فلا ينبغي لكم الرّيب فيه إذا أنزله إلى رسولٍ من بعد رسلكم، معتذرين بأنّ بعض آياته لا يطابق آيات كتابكم، فإن طائفة من آيات الكتاب الإلهي متشابهات، بمعنى أنّ أحكامها في النسخ المتعدّدة من «الكتاب» ليست متماثلة، بل هي متشابهة. فالكتاب نسخة الأمّ لجميع الكتب التي أنزلها على رسله، في نسخ متعدّدة، وبأسماء مختلفة. والنسخة الأخيرة منه هو ما أنزله الله تعالى على هذا الرسول، وسمّاه القرآن.

وعليه لا بدّ أن يشترك «الكتاب» و«القرآن» في آيات كثيرة. وهذا ما صرح به في مثل: قوله تعالى: ﴿الرَّ تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ وَقُرْآنٍ مُبِينٍ﴾ (الحجر: ١)، فالآية تقول: إنّ الآيات المذكورة في سورة الحجر آيات الكتاب، كما أنّها آيات القرآن. بل يوجد في القرآن تصريحات عديدة باشتراكات كثيرة بينهما، منها: في سورة يونس، حيث إنّه بعد أن أنزل الله ثلاثاً وعشرين آية (الآيات ٧١ - ٩٣) من قصّة نوح وموسى ﷺ يقول: ﴿فَإِنْ كُنْتُمْ فِي شَكٍّ مِّمَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ فَاسْأَلِ الَّذِينَ يَقْرَأُونَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ لَقَدْ جَاءَكَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُوْنُ مِنَ الْمُمْتَرِينَ﴾، فإن النبي ﷺ لم يكن ليشتك قطّ في ما أنزله إليه ربّه، وإنّما كان شكّه في مطابقة ما أنزل إليه لما أنزل في الكتب السابقة، ولهذا أمره بسؤال الذين يقرؤون تلك الكتب، «فإنّه ثابت في كتبهم مطابقتها لما قصصنا عليك»^(١٢)، «فإنّ ذلك محقّق عندهم، ثابت في كتبهم، حسبما أنزلناه إليك»^(١٣)، «فإنّه محقّق عندهم، ثابت في كتبهم، على نحو ما ألقينا إليك»^(١٤). وقال السيّد الطباطبائي: «ومن لطيف الإشارة أنّ الله سبحانه لم يذكر في القصص

المذكورة في هذه السورة قصّة هود وصالح؛ لعدم تعرّض التوراة الموجودة عندهم لقصّتهما^(١٥). وعليه فهذه الآيات أيضاً نفس آيات الكتاب.

ومنها: في سورة الأعلى، فقد صرّح بأن آياتها جاءت في الصحف السابقة، حيث يقول: ﴿إِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولَى﴾ ﴿صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى﴾ (الأعلى: ١٨ - ١٩). وفي سورة «النجم»، بعد أن قال تعالى: ﴿أَمْ لَمْ يُنَبِّأْ بِمَا فِي صُحُفِ مُوسَى﴾ وإبراهيمَ الَّذِي وَفَّى ﴿(النجم: ٣٦ - ٣٧)، جاءت ثماني عشرة آية من صحف موسى وإبراهيم، ثم قال: ﴿هَذَا نَذِيرٌ مِنَ النُّذُرِ الْأُولَى﴾ (النجم: ٥٦).

كما أن قوله تعالى: ﴿وَلَئِنَّ لَفِي زُبُرِ الْأَوَّلِينَ﴾ (الشعراء: ١٩٦) يُشعر بذلك، فقد روى الحافظ الرازي بإسناده عن قتادة أنه قاله: «أي في كتب الأولين». وروى عن السدي مثل ذلك أيضاً^(١٦). وقال السبزواري: «في كتب الأنبياء المتقدمين»^(١٧). وقال ابن عاشور: «أي كتب الرسل السالفين، أي إن القرآن كائن في كتب الأنبياء السالفين، مثل: التوراة والإنجيل والزبور، وكتب الأنبياء التي نعلمها إجمالاً»^(١٨).

وأيضاً إن القرآن مشتمل على «الذكر»، بتصريح قوله تعالى: ﴿ص وَالْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ﴾ (ص: ١)، و«الذكر» أنزل على النبي ﷺ بتصريح هذه الآيات: ﴿وَقَالُوا يَا أَيُّهَا الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ﴾ (الحجر: ٦)، ﴿أَأَنْزَلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ مِنْ بَيْنِنَا﴾ (ص: ٨)، ﴿أَأَلْفَيْ الذِّكْرُ عَلَيْهِ مِنْ بَيْنِنَا﴾ (القمر: ٢٥)، وغيرها. وهو كتاب نزل قبل كتاب «الزبور» بتصريح هذه الآية: ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾ (الأنبياء: ١٠٥)، وله أهل في جزيرة العرب بتصريح الآيتين: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رَجَلاً نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (النحل: ٤٣)، ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رَجَلاً نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (الأنبياء: ٧)، كما فيه تصريحات بأن للتوراة والإنجيل أهلاً فيها.

كما لا يبعد أن تكون آيات سور السجدة والزمر وغافر والجاثية والأحقاف نفس آيات ذلك الكتاب؛ إذ هي ابتدأت بقوله: ﴿تَنْزِيلُ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾، أو قوله: ﴿تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ﴾.

وبعد هذا كله اشتراك القرآن مع الكتب السابقة في بعض الآيات أمر ثابت، ولذا جعل السيوطي في الإتيان^(١٩) النوع الخامس عشر من علوم القرآن «ما أنزل منه

على بعض الأنبياء وما لم ينزل منه على أحد قبل النبيّ.

بقي هنا إشكالان، لا بُدَّ من دفعهما:

أحدهما: إنّ الآيات المشار إليها في قوله تعالى: ﴿الرَّ تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ وَقُرْآنٍ مُبِينٍ﴾ (الحجر: ١) بعض آيات الكتاب أو القرآن، فالمناسب التعبير بمثل: «تلك من آيات الكتاب»، ليفيد أنّ تلك الآيات المنزلة بعض آيات القرآن أو الكتاب، فكيف قال تعالى: ﴿تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ﴾؟

والجواب: إنّ المتكلّم إذا علم أنّ السامع أو غيره ممّن يبلغه كلامه عارفٌ بأنّ ما يشير إليه في كلامه أو ما يحدث عنه بعض من كلّ، وليس كلّ، فلا بأس عليه أن يشير إليه في كلامه، ولا يصرّح بأنّه بعض منه؛ وذلك لدلالة القرينة الحالية عليه. وهذا كما نقول لأحدنا: «اقرأ لنا أشعار السيد الحميري (عليه السلام)» فلا نريد أن يقرأ جميع أشعاره، وذلك لقرائن واضحة، مثل: ضيق المجال، أو إيجاد الملل للقارئ والسامع بقراءة جميعها واستماعها، أو عدم طاقة القارئ، أو لغيرها من القرائن الحالية. والأمر بالنسبة إلى القرآن كذلك؛ فإنّ مَنْ سمع عن القرآن شيئاً عرف أنّه نزل نجومًا، فإذا سمع أنّ الرسول (صلى الله عليه وآله) يتلو القرآن، ويقول: ﴿الرَّ تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ وَقُرْآنٍ مُبِينٍ﴾ لم يشك أحد أنّ هذه بعض آياته، لا كلّها. هذا أوّلاً.

وثانياً: إنّ الجملة الخبرية إذا أُلقيت ولم يسبقها إنكارٌ فهي تتوجّه محضاً إلى حكاية الواقع فقط، فهي جملةٌ خبريةٌ محضة. وهذا بخلاف ما لو سبقها إنكار، فهي تتكفل ردّ الإنكار أيضاً. مثلاً: لو كان هنا مجلسٌ أراد شخص أن يقرأ أشعاراً من الكميت (عليه السلام) من ظهر قلبه أو من ورقة، وأراد أن يخبر السامعين بقائل تلك الأبيات، وهم غير عالمين أنّ الكميت أنشأ أشعاراً كثيرة غيرها، وأنّ ديوان الكميت يحتوي على أبيات كثيرة غيرها، يقول: «هذه أبيات من ديوان الكميت»، أو «هذه أبيات للكميت»، ولا يقول لهم: «هذه أبيات ديوان الكميت»، أو «هذه أبيات الكميت». وأمّا إن كان في المجلس أحدٌ يعلم القارئ أنّهم ينكرون ذلك، ويصرّون على أنّ تلك الأبيات أنشأها القارئ نفسه، لا الكميت، فهو يقول: «تلك أبيات ديوان الكميت»، أو «هذه أبيات الكميت»، فيحذف لفظة «من»؛ ليمكن من تركيز صوته على لفظة «الكميت» أو «ديوان الكميت» والجهر به أكثر؛ لأنّه يريد - مضافاً إلى الإخبار - أن

يفيد السامعين (المنكرين وغير المنكرين) أنّ هنا منكرين، وهذا ردٌّ لإنكارهم، وإنّ تلك الآيات ليست أنشودتي أكيداً.

فهذه الآية، ونحوها، مثل: قوله تعالى: ﴿تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ﴾ (البقرة: ٢٥٢، آل عمران: ١٠٨، الجاثية: ٦)، و﴿طَسَ تِلْكَ آيَاتُ الْقُرْآنِ﴾ (النمل: ١)، من قبيل: ما ذكرناه في المثال، فالله تعالى ليس في مقام الإخبار المحض ليقال: إنّ تلك الآيات بعض آيات الله أو بعض آيات القرآن، وليس كلّها، فلم لم يقل: «تلك من آيات الله» أو «تلك من آيات القرآن»، بل هو في مقام ردّ إنكار المنكرين وريب المرتابين المدّعين أنّ هذه الآيات افتراءات على الله، إنكاراً وريباً داما ما دام الوحي نازلاً، فقال: ﴿تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ﴾، وأكّده بقوله: ﴿نَتْلُوهَا﴾، لا أنّ محمداً ﷺ افتراها، ثمّ أكّده بقوله: ﴿عَلَيْكَ بِالْحَقِّ﴾. كما أنّ قوله: ﴿الر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ وَقُرْآنٍ مُبِينٍ﴾ (الحجر: ١) وقوله: ﴿طَسَ تِلْكَ آيَاتُ الْقُرْآنِ﴾ (النمل: ١) مؤكّدان بذكر أسماء الله تعالى أو اليمين بها، على القول بأنّ الحروف المقطّعة في أوائل السور أسماء الله العظمى أو أيّمانٌ بها، كما ذكره جماعة من أهل التفسير والحديث واللغة في «كهيص»، فراجع كتبهم.

والحاصل أنّ اللفظ وتكثيره وجهر الصوت وتشديده من أسباب التأكيد عند العُرف، كما في القرآن. وأسلوب المشافهة قد يختلف عن أسلوب الكتابة، فقد ينتفع المشافهة؛ لإفادة التأكيد وردّ الإنكار، بتشديد الصوت أو تركيزه على كلمة، والكاتب يُحرّم منه، ومن المعلوم استخدام أسلوب المشافهة في القرآن. فانظر إلى هذه الآية: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ وَلَسْتُمْ بِآخِزِيهِ إِلَّا أَنْ تُغْمِضُوا فِيهِ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ﴾ (البقرة: ٢٦٧)، كيف لم يستعمل أداة الاستفهام الإنكاري لإفادة العتاب والتقريع في قوله تعالى: ﴿مِنْهُ تُنْفِقُونَ﴾؟ وإنما انتفع باللحن خاصّة. وممّا يدلّ على هذا اللحن الأمر بالإنفاق من الطيّبات، والنهي عن تيمّم الخبيث، والتعريض المستفاد من قوله: ﴿وَلَسْتُمْ بِآخِزِيهِ إِلَّا أَنْ تُغْمِضُوا فِيهِ﴾. فهذه الأمور تتناهي صريحاً إرادة الإخبار بقوله: ﴿مِنْهُ تُنْفِقُونَ﴾، وهي قرائن ترشد غير المشافهين - كالمشافهين - إلى اللحن المستخدم في الآية.

الإشكال الثاني: إنَّ القرآنَ إنَّ كانَ نسخةً من الكتاب فكيف عطف «القرآن» على «الكتاب» في قوله تعالى: ﴿الرَّ تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ وَقُرْآنٍ مُبِينٍ﴾، فإنه لا يجوز عطف الشيء على نفسه؟

والجوابُ يظهر ممَّا تقدّم في وجه جعل تعليم الكتاب في مقابل تعليم التوراة والإنجيل، حيث قلنا: إنَّ كلّ نسخةٍ من تلك النسخ المنزلة من الكتاب تختلف عن نسخة الأمّ. فنسخة الأمّ إذا أنزلت على نبيّنا ﷺ لوحظت فيها خصائص تناسب ظروف المنزل إليهم، كما لوحظت في النسخ الماضية منه خصائص أخرى تناسب ظروف الأمم الماضية أيضاً. فالمصحح لعطف القرآن على الكتاب هو لحاظ اختلافهما، بعد اشتراكهما في كثيرٍ من الآيات. فتلك الآيات آيات الكتاب بلحاظ أنّه كتاب الله الذي أنزل على رسله الماضين ﷺ، بنسخٍ مختلفة، وبأسماء شتّى، وآيات القرآن بلحاظ أنّه نسخةٌ منه غير النسخ المتقدّمة، أنزلها على هذا الرسول. والآية تقول: إنَّ آيات سورة هود آيات الكتاب، كما أنّها آيات القرآن. فالقرآن والكتاب يشتركان في كثيرٍ من الآيات، منها: آيات السورة المذكورة. وما روى الحافظ الرازي، ذيلاً لقوله تعالى: ﴿الرَّ تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ وَقُرْآنٍ مُبِينٍ﴾، بإسناده عن مطر، من أنّ المراد بالكتاب «الزبور»، وعن الحسن، من أنّه «التوراة والزبور»، وعن قتادة، من أنّه الكتب التي خلّت قبل القرآن^(٢٠)، فكلّها من قبيل: مصاديق للكتاب، لا أنّ المراد بالكتاب فيه نفس التوراة أو غيرها من الكتب المذكورة؛ إذ تقدّم أنّ التوراة والذكر والزبور والإنجيل كلّها من الكتاب، من دون أن يكون أيّ واحد منها «الكتاب». كما أنّ ما حُكي عن مجاهد، من أنّ المراد بالكتاب «التوراة والإنجيل»^(٢١)، كذلك. وسيأتي مزيدُ توضيحٍ عند البحث عن «المُحكّمات» و«المتشابهات».

وعليه كما أنّ الدين المقبول عند الله واحدٌ، حيث قال: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ (آل عمران: ١٩)، وقال: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِيناً فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ (آل عمران: ٨٥)، والأنبياء ﷺ كلّهم، من نوحٍ إلى محمد ﷺ، كانوا مسلمين، وأرسلوا بالإسلام، وإنّ اختلفت صياغات الدين من رسولٍ إلى آخر، حتّى انتهت صياغاته بالصياغة الخاتمة لنبيّنا محمد ﷺ، كذلك كتاب الله واحدٌ، وإنّ اختلفت نُسخه من رسولٍ إلى آخر، حتّى انتهت نُسخه بالنسخة الخالدة لكتابنا

القرآن.

وبعبارة أخرى: وإن كان كل رسول لم يبعث إلا بلسان قومه، كما صرح به قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (إبراهيم: ٤)، ولكن الرسل جميعاً، وعلى اختلاف ألسنتهم وتعدد أقوامهم، إنما هم مكلفون بتبليغ رسالة واحدة هي تلك المحفوظة في «أم الكتاب». وعليه إن كل الكتب المنزلة بلغات الأقوام المبعوث إليهم إنما هي ترجمات لفحوى «أم الكتاب»، أي ذلك الكتاب الأصلي الأزلي السرمدي المتجوهر بالمعنى لا باللفظ، والعابر لكل اللغات، والقابل للترجمة إلى كل الألسنة قابلية الجوهر اللامتناهي للتجلي في أعراضه الكثيرة المتناهية، وقابلية اللغة الكونية الأولى المجردة واللامنطوقة إلى الترجمة إلى الألسنة الحسية المنطوقة والمتعددة بتعدد الأمم التي تنطق بها^(٣٣).

فالكتب المنزلة على تعدد أسمائها ولغاتها هي نسخ من أصل واحد، هو «أم الكتاب» الذي هو عند الله وحده، ينزل منه ما يشاء على من يشاء باللغة التي يشاء. ومن هذا المنظور تضيء كلمة ﴿جَعَلْنَاهُ﴾ القرآنية بدلالة جديدة، فالقرآن «مجموع» من «أم الكتاب»، أي مستسخ منها بلغة عربية: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ ♦ وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِّي حَكِيمٌ ﴿ (الزخرف: ٣ - ٤)، وقد كان يمكن لله أن يجعله بلغة أعجمية، وكان بالتالي ﴿قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا﴾ (فصلت: ٤٤). وبما أن كل كتاب منزل مجموع من «أم الكتاب» لذا قد تعددت أسماءه، كما تعددت لغاته، فهو تارة التوراة؛ وطوراً الزبور؛ تارة الإنجيل؛ وطوراً أخيراً القرآن^(٣٣).

ولهذا أضاف الله الكتاب إلى نفسه، حيث قال: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِنَ الْكِتَابِ يُدْعَوْنَ إِلَى كِتَابِ اللَّهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ يَتَوَلَّى فَرِيقٌ مِنْهُمْ وَهُمْ مُعْرِضُونَ﴾ (آل عمران: ٢٣)، و﴿إِنَّ الَّذِينَ يَتْلُونَ كِتَابَ اللَّهِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَنفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً يَرْجُونَ تِجَارَةً لَّنْ تَبُورَ﴾ (فاطر: ٢٩)، وغيرهما؛ كما أضاف الدين إلى نفسه، حيث قال: ﴿أَفَغَيْرَ دِينِ اللَّهِ يَبِغُونَ وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ﴾ (آل عمران: ٨٣)، و﴿وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجًا﴾ (النصر: ٢)، وغيرهما.

فإن قلت: الضمير المجرور في قوله تعالى: ﴿مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ﴾ يرجع إلى الكتاب بلا شك، فالآية صريحة في أن بعض الكتاب آياتٌ مُحْكَمَاتٌ. فلو كان المراد بالكتاب المذكور فيها «القرآن» كانت منافيةً لآيةٍ أخرى تقول: ﴿الرَّكَّابُ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ (هود: ١)، حيث أرادت أن آياتها كلها أحكمت؛ إذ الكتب الإلهية لها آياتٌ محكمة، ولا فضل للقرآن أن تكون بعض آياته محكمة، وإنما فضله على سائر الكتب في أن آياته كلها مُحْكَمَاتٌ.

أقول: ليس المراد بالكتاب هنا القرآن، بل المراد نفس السورة، أو على الأقل آياتها الأولى إلى الآيات المتضمنة لقصة نوح وبعض الأنبياء ﷺ، وهي أربع وعشرون آية منها؛ والدليل على ذلك أن آيات صدر سورة هود مماثلة لآيات من سورة النمل المتضمنة لقصة إرسال سليمان كتاباً إلى ملكة سبأ، وهي قوله تعالى: ﴿قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ إِنِّي أُلْقِيَ إِلَيَّ كِتَابٌ كَرِيمٌ ♦ إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ♦ أَنْ لَا تَعْلُوا عَلَيَّ وَأُتُونِي مُسْلِمِينَ﴾ (النمل: ٢٩ - ٣١)، ففي هذه الآية جاء ذكر من «كتاب»، ثم بيّن مضمون الكتاب بقوله: «أن لا...». وهذا ما نرى مثله في آيات صدر سورة هود، حيث يقول: ﴿الرَّكَّابُ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ ♦ أَنْ لَا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ إِنْني لَكُمْ نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ ♦ وَأَنْ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ...﴾ (النمل: ١ - ٣)، فجاء فيها ذكر عن «كتاب»، ثم بيّن هذا الكتاب بقوله: «أن لا...». وكما أن كتاب سليمان إلى الملكة مشتملٌ بعد البسملة على ما بيّنه بقوله المُصَدَّرُ بـ «أن لا...»، كذلك الكتاب المذكور في الآية الأولى من سورة هود مشتملٌ على ما بيّنه بقوله المُصَدَّرُ بـ «أن لا...»، وليس غيره ولا أكثر منه. وعلى هذا فالمراد بالكتاب الذي أُحْكِمَتْ آياته هذه السورة، وآياتها من قسم الآيات المُحْكَمَاتِ، وهي - على ما سيأتي - آياتٌ ثابتة المضامين في جميع نسخ الكتاب المنزّل من عند الله تعالى. نعم، هنا آيات تدلّ على أن القرآن حكيمٌ لا يغيّر ولا يبدّل بغيره، وسيأتي الكلام حولها.

المُحْكَمَات

قالوا بالنسبة إلى الآيات المحكمات: إنها آياتٌ ظاهرات واضحات. ففي التفسير الواضح^(٢٤): «إنّ القرآن الذي أنزل على محمد ﷺ بعض آياته محكمات واضحات

ظاهرات لا خلاف بين ظاهر اللفظ والمعنى المراد منها». وفي التفسير الوسيط^(٢٥): «آيات القرآن نوعان: محكمات، أي ظاهرات الدلالة لا خلاف في معناها». وفي متشابه القرآن^(٢٦): «قوله: ﴿مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ﴾ خصّص البعض بكونه محكماً من حيث وصفه بأنه أمّ الكتاب، أي منه آيات ظاهرات المعاني». وفي تفسير ابن كثير^(٢٧): «يخبر تعالى أن في القرآن آياتٍ محكمات، هُنَّ أمّ الكتاب، أي بينات واضحات الدلالة لا التباس فيها على أحد». وفي الجلالين^(٢٨) ومحاسن التأويل^(٢٩): «﴿مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ﴾ واضحات الدلالة». وفي التفسير المعين للواعظين والمتعظين^(٣٠): «﴿آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ﴾ واضحات الدلالة لا احتمال فيها». وفي التفسير المنير^(٣١): «﴿مُحْكَمَاتٌ﴾ واضحات الدلالة، لا خلاف في معناها، من أحكم الشيء: وثقه وأتقنه، مفردها محكم: وهو ما عرف تأويله، وفهم معناه وتفسيره». وفي التفسير الوسيط^(٣٢): «وقد اقتضت حكمة الله تعالى أن يجعل هذا الكتاب ﴿مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ﴾، أي واضحات الدلالة، محكمات التراكيب، جليّات المعاني، متقنات النظم والتعبير، حاويات لكل ما يسعد الناس في معاشهم ومعادهم، بينات، لا التباس فيها، ولا اشتباه». وفي تفسير من وحي القرآن^(٣٣): «﴿مِنْهُ﴾ أي من الكتاب، ﴿آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ﴾ واضحات الدلالة على المعاني، فلا مجال فيها لأي لبس في التفسير، ولأي غموض في المعنى، أو أي احتمال بعيد». وفي غيرها من التفاسير نحو هذه العبارات.

والذي يستفاد من هذه العبارات ونحوها في غيرها من التفاسير أن معنى «الإحكام» هو وضوح المعنى والدلالة والمراد، أو ظهورها.

ولكنّ يُلاحظ عليها بأنه لم يوجد في اللغة والعرف واستعمالات القرآن مورد يدلّ الإحكام ومشتقاته على معنى من قبيل: ظهور المعنى ووضوح الدلالة ونحوهما.

والتوضيح أن المحكمات جمع المحكمة من الإحكام، ومنه: قوله تعالى: ﴿وَيَقُولُ الَّذِينَ آمَنُوا لَوْلَا نُزِّلَتْ سُورَةٌ فَإِذَا أُنْزِلَتْ سُورَةٌ مُحْكَمَةٌ وَذُكِرَ فِيهَا الْقِتَالُ رَأَيْتَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ نَظَرَ الْمَغْشِيِّ عَلَيْهِ مِنَ الْمَوْتِ فَأُولَى لَهُمْ﴾ (محمد: ٢٠). فالمحكمة هنا معناها غير قابلة للإزالة والإبطال والتغيير والإبدال؛ إذ مع قوله: ﴿وَذُكِرَ فِيهَا الْقِتَالُ﴾، الذي هو صريح في ذكر القتال، لا حاجة إلى وصف السورة بكونها واضحة ظاهرة، بل لو قال: «فإذا أنزلت سورة ذكر فيها القتال»

كفى، ولكن من المعلوم أنّ السورة التي كان الذين في قلوبهم مرض يفزعون منها هي التي ذكر فيها القتال، ولم تكن قابلة للإزالة والإبطال والتغيير والإبدال، بخلاف ما لو كانت السورة واضحة أو ظاهرة أو مبينة، وكان القتال المذكور فيها قابلاً للإزالة أو الإبدال؛ إذ حينئذٍ لما بقي لفزعهم وجه، ولا لخوفهم سبب. ولذا قال الشوكاني: «فَإِذَا أُنْزِلَتْ سُورَةٌ مُحْكَمَةٌ» أي غير منسوخة، «وَذُكِرَ فِيهَا الْقِتَالُ» أي فرض الجهاد^(٣٤). وقال الزبيدي في تاج العروس^(٣٥): «سُورَةٌ مُحْكَمَةٌ أي غير منسوخة». وفي تفسير الجلالين^(٣٦): «سُورَةٌ مُحْكَمَةٌ أي لم ينسخ منها شيء». وروى الطبري، بإسناده عن قتادة، أنه قال: «كلّ سورة ذكر فيها الجهاد فهي محكمة»^(٣٧). فلم يُردّ قتادة، ولا الطبري، بالإحكام الوضوح وما شابهه، بل أرادوا به عدم قبول الإزالة والإبطال والتغيير والإبدال، كما هو واضح. ويؤيده ما حكى من أنّ ابن مسعود قرأ: «سورة محدثة»، وتسمى المحدثه محكمة؛ لأنها إذا نزلت تكون محكمة ما لم ينسخ منها شيء^(٣٨).

وعليه فما قاله كثير من المفسرين من أنّ «المحكمة» هنا بمعنى الواضحة أو الظاهرة أو المبينة أو نحوها مردودٌ إليهم؛ وذلك لمخالفته لسياق الآية أولاً. ولاستعمالات القرآن ثانياً؛ حيث جعل الإحكام مقابل النسخ في قوله تعالى: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ» (الحج: ٥٢).

ولاستعمالات العرف ثالثاً؛ فإنه يجعل «المحكم» في مقابل «المنسوخ»، لا في مقابل «المبهم»، فيقال مثلاً: «الآية محكمة أو منسوخة» في مئات الموارد. وقد صرحوا في بعض التفاسير بكون النسخ والإحكام ضدّان، كما في البحر المحيط^(٣٩) والجواهر الحسان^(٤٠) ومحاسن التأويل^(٤١) والمحرم الوجيز^(٤٢) ومفاتيح الغيب^(٤٣) وغيرها. وللغة رابعاً، ففي متون اللغة تصريحات كثيرة تدلّ على نحو من الثبات والنضج والحصانة والوثاقة والأصالة ونحوها في «الإحكام»، فقالوا مثلاً: «رَصِينُ أي شديد الثَّباتِ مُحْكَمُهُ»، «رَجُلٌ نَضِيجُ الرَّأْيِ: مُحْكَمُهُ»، «رَجُلٌ حَصِيفُ الرَّأْيِ أي مُحْكَمُهُ، مأخوذ من الحبل المحصف، وهو الشديد الفتل»، «درعٌ حصينة أي مُحْكَمَةٌ»، «بناءٌ مُؤَجَّدٌ: مَقْوًى وَثِيقٌ مُحْكَمٌ»، «بناءٌ أَصِيصٌ: مُحْكَمٌ كَرَصِيصٌ»، «سِحْرٌ مُسْتَمِرٌّ أي

مُحْكَمٌ قَوِيٌّ»، «حَبْلٌ مُّخَصَّدٌ أَي مُّحْكَمٌ مَفْتُولٌ... وَرَجُلٌ مُّخَصَّدٌ الرَّأْيُ: مُّحْكَمُهُ سَدِيدُهُ، عَلَى التَّشْبِيهِ بِذَلِكَ»، «دَرْعٌ حَصْدَاءُ: ضَيْقَةُ الْحَلَقِ مُّحْكَمَةٌ صُلْبَةٌ شَدِيدَةٌ»، «أَوْثَقَهُ فِيهِ أَي شَدَّهُ، وَوَثَّقَهُ تَوَثُّيقًا، فَهُوَ مُوَثَّقٌ: أَحْكَمُهُ، وَإِنَّهُ لَمُوَثَّقُ الْخَلْقِ أَي مُّحْكَمُهُ»، «أَصِيلُ الرَّأْيِ أَي مُّحْكَمُهُ». هذه نصوص كلماتهم، ولم نر ولن ترى فيها مجيء المحكم في تفسير كلمة له معنى من قبيل: الواضح والظاهر والمبين ونحوها. ولذا قال الشهيد الحكيم: «المتبادر من مادة الإحكام معنى وجودي إيجابي، هو الإتقان والثوق، كما يشير إلى ذلك تصريح أهل اللغة في تفسير أصل المادة»^(٤٤).

وعلى هذا كله فالمحكمة بمعنى الثابتة والمتقنة والسديدة ونحوها مما هو مصون من طرؤ ما ينافيها من الزوال والتغير والتبدل ونحوها. فالآيات المحكمات آيات كل واحدة منها ثابتة: لا تزول ولا تتغير ولا تتبدل، فإذا أنزلها الله على رسول من رسله مرة، ثم أراد أن ينزلها مرة أخرى على رسول آخر، أنزلها من دون أي تغيير في مضامينه أو أي تبديل فيها، فهي ثابتة المضامين في جميع ما أنزل الله من صحف إبراهيم وموسى والتوراة والزيور والإنجيل وغيرها. والمحكمات، كما قال ملا حويش: «لا يحول حولها التغيير والتبديل بالتعبير إلى أبد الآبد»^(٤٥). وما حكي عن ابن عباس وابن مسعود وقتادة والربيع والضحاك، من أنهم قالوا: «المحكم الناسخ»^(٤٦)، فإنهم أرادوا بالناسخ الثابت غير المنسوخ؛ إذ هو في مقابل المتشابه الذي وقع فيه التغير والتبدل، كما سيأتي.

أم الكتاب

ذكر هذا الاصطلاح في القرآن ثلاث مرات: أولاهما: في آيتنا هذه؛ والثانية: في قوله تعالى: ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ (الرعد: ٣٩)، فيقول، رداً على طعن مخالفي النبي ﷺ عليه بأنه لو كان صادقاً في دعواه أن ما نزل عليه هو من عند الله تعالى فلماذا غاير ما نزل من قبله على أهل الكتاب في بعض الأحكام. انظر إلى الآيات قبلها: ﴿وَالَّذِينَ آمَنَّا هُمْ الْكِتَابَ يَفْرَحُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمِنَ الْأَحْزَابِ مَنْ يُنْكِرُ بَعْضَهُ قُلْ إِنَّمَا أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ وَلَا أُشْرِكَ بِهِ إِلَيْهِ أَدْعُو وَإِلَيْهِ مَآبُ ۖ وَكَذَلِكَ أُنْزِلْنَاهُ حُكْمًا عَرَبِيًّا وَلَكِنْ أَتَّبَعْتُ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ

وَلَا وَاقٍ ♦ وَقَدْ أَرْسَلْنَا رَسُولًا مِنْ قَبْلِكَ وَجَعَلْنَا لَهُمْ أَزْوَاجًا وَذُرِّيَّةً وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَنْ يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ (الرعد: ٣٦ - ٣٨)، قال في إرشاد الأذهان^(٤٧): «مَنْ يُنْكِرُ بَعْضَهُ» وهو ما خالف أحكامهم وشريعتهم. وفي جوامع الجامع^(٤٨): «مِمَّا يَخَالِفُ أَحْكَامَهُمْ وَغَيْرَ ذَلِكَ مِمَّا حَرَّفُوهُ وَبَدَّلُوهُ مِنَ الشَّرَائِعِ». وفي روح المعاني^(٤٩): «وهو ما لا يوافق كتبهم من الشرائع الحادثة، إنشاءً أو نسخاً، وأما ما يوافق كتبهم فلم ينكروه وإن لم يفرحوا به. وعن ابن عباس وابن زيد: إنها نزلت في مؤمني اليهود خاصة، فالمراد بالكتاب التوراة، وبالأحزاب كفرتهم». وفي الأصفى^(٥٠): «وهو ما يخالف شرائعهم». وفي أنوار التنزيل^(٥١): «وهو ما يخالف شرائعهم أو ما يوافق ما حَرَّفُوهُ مِنْهَا». وفي البحر المديد^(٥٢): «و هو ما يخالف شرائعهم التي نسخت به، أو ما يوافق ما حَرَّفُوا مِنْهَا». وفي بحر العلوم^(٥٣): «يعني: من أهل الكتاب مَنْ يَنْكُرُ مَا كَانَ فِيهِ نَسْخٌ شَرَائِعِهِمْ». وفي تفسير شُبْر^(٥٤): «وهو ما خالف أحكامهم». وفي التفسير القرآني للقرآن^(٥٥): «فالأحزاب هنا هم جماعات اليهود الذين كانوا حزباً على النبي مع مشركي قريش ومن انضم إليهم من قبائل العرب». ونحوها أو مثلها في التفسير المنير^(٥٦) والتفسير الواضح^(٥٧) والوسيط^(٥٨) وروح البيان^(٥٩) وغيرها.

فآية «يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ» تقول: «هو ينسخ ما يشاء، ويُبْقِي ما يريد، في كلِّ عصر وكلِّ زمان، بحسب ما تقضي مصالح العباد»^(٦٠)؛ إذ «عِنْدَهُ»، لا عندكم، «أُمُّ الْكِتَابِ»، «لا يغيّر ولا يبدّل»، على ما رواه الطبري بإسناده عن ابن زيد^(٦١). قال ابن عجيبة: «هذا يترتب على قوله: «وَمِنَ الْأَحْزَابِ مَنْ يُنْكِرُ بَعْضَهُ»، وهو ما لا يوافق شريعتهم. قال سيدي عبدالرحمن الفاسي: «يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ» ما يستصوب نُسخه، «وَيُثَبِّتُ» ما تقتضيه حكمته، فلا ينكر مخالفته للشرائع في بعض الأحكام مع موافقته للحكم، وهو الأصول الثابتة في أصول الشرائع، ولذا قال: «وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ»^(٦٢). وقال بعض المعاصرين^(٦٣): «يَمْحُو اللَّهُ» ينسخ «مَا يَشَاءُ» ما يستصوب نسخه، «وَيُثَبِّتُ» ما يشاء مكانه، «وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ» أي أصل الكتاب، وهو اللوح المحفوظ فيه كل شيء. وهذا ردُّ لقولهم: إن كانت أحكام التوراة والإنجيل صحيحة فلم تُسَخَّطْ^(٦٤). ونحوه في محاسن التأويل^(٦٥). وفي متشابه القرآن، لابن شهر آشوب، مرسلًا عن ابن مسعود: قال

النبي ﷺ: «هما كتابان: [١] سوى أم الكتاب ﴿يَمْحُو اللَّهُ﴾ منه ﴿مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ﴾؛ و[٢] ﴿أُمُّ الْكِتَابِ﴾ لا يغيّر منه شيء»^(٦٥). ومثله في مجمع البيان^(٦٦) وزاد المسير^(٦٧)، عن ابن عباس، موقوفاً.

والثالثة: في قوله تعالى: ﴿حَمْدٌ لِلَّهِ﴾ والكتاب المبين ♦ ♦ إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ♦ وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِّي حَكِيمٌ ﴿الزخرف: ١ - ٤﴾، أي إنّ القرآن كائنٌ ﴿فِي أُمِّ الْكِتَابِ﴾، وهو ﴿لَدَيْنَا لَعَلِّي﴾ رفيع القدر بين الكتب، شريف المنزلة، ﴿حَكِيمٌ﴾ لا يغيّر ولا يبدّل.

ويظهر من هذه الآيات، ومن النبوي، أنّ «أم الكتاب» اسم للجزء الأصلي من الكتاب الإلهي، استسخت منه الكتب الإلهية، كما صرّحوا بذلك الاستساخت في بيان السعادة^(٦٨) ومجمع البيان^(٦٩) ومعالم التنزيل^(٧٠) ومقنيات الدرر^(٧١) وغيرها. وهو الجزء الثابت الذي لا يزول ولا يتغيّر ولا يتبدّل، ولذا جعل في آيتنا المبحوث عنها الآيات المحكمات. وهي أيضاً ثابتات: لا تزول ولا تتغيّر ولا تتبدّل. أم الكتاب، حيث قال: ﴿هُنَّ﴾ أي مجموع هذه الآيات المحكمات، فجمع الضمير تأكيداً على الجميع، ولكن لم يجمع الأم، بل قال: ﴿أُمُّ الْكِتَابِ﴾؛ إذ هي اسم لهذا الجزء الثابت من الكتاب. كما أنّه تعالى لم يقل: ﴿هُنَّ أُمَّهَ﴾؛ ليفيد أنّ «أم الكتاب» اسم لجزء من الكتاب، وهذا بخلاف قوله: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَى حَتَّى يَبْعَثَ فِي أُمَمٍ رَسُولًا﴾ (القصص: ٥٩)، حيث لم يقل: «أم القرى»؛ لأنّها اسم لمكة المكرمة. نعم، «أم الكتاب» وإن كان يشبه «عبد الله» علماً، حيث لم يُردّ به ما يُراد بكلمتي «عبد» و«الله» منفردتين، ولكن مع ذلك لم يهجر في تسميته بأم الكتاب معنى الأم اللغوي والعريّ رأساً، ولذا صرّحوا بأنّ «أم الكتاب» يعني أصله، كما في كثير من التفاسير، مثل: إرشاد الأذهان^(٧٢)، الأصفي^(٧٣)، أنوار التنزيل^(٧٤)، البحر المديد^(٧٥)، الجلالين^(٧٦)، الصافي^(٧٧)، تفسير ابن كثير^(٧٨)، تفسير شبّر^(٧٩)، التفسير المبين^(٨٠)، التفسير المعين^(٨١)، التفسير الوسيط^(٨٢)، روح المعاني^(٨٣)، التحرير والتتوير^(٨٤)، وغيرها من التفاسير. وبلحاظ المعنى اللغوي أيضاً فأم الكتاب ثابتة لا تزول ولا تُغيّر ولا تُبدّل؛ إذ هي أصله لغة وعرفاً، وأصل كلّ شيء ثابت لا يزول ولا يتغيّر ولا يتبدّل.

ثم لا يخفى أنّ قوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِّي حَكِيمٌ﴾ (الزخرف:

(٤) يدلّ بوجهين على أنّ القرآن ممّا لا يتغيّر ولا يتبدّل بغيره: أحدهما: إنّ القرآن كائن في أمّ الكتاب التي هي مجموعة الآيات المحكّمات؛ وثانيهما: وصف القرآن بكونه حكيمًا. كيف لا، وهي النسخة الأخيرة من الكتاب التي أنزلت هدىً للناس! وهذا من لطيف التعبيرات، حيث وصف القرآن بالحكيم، لا بالمحكّم، وهما وإن كانا قرييين مفهوماً. لاشتراكهما مادّةً. ولكن لا يتساويان معنىً، وإنّ فسّر بعضهم الحكيم بالمحكّم، حيث قالوا: «المحكّم الذي لم ينسخ منه شيء بكتاب آخر بعده»^(٨٥)، أو «محكم آياته لم ينسخ شيء منها»^(٨٦). فالمحكّمات آيات ثابتة المضامين في جميع الكتب المنزلة. ومن المعلوم أنّ مضامين بعض آيات القرآن يختلف عمّا في غيره من تلك الكتب، كما سيأتي. وأمّا كون القرآن حكيمًا فيعني أنّه بجميع آياته مصونٌ من أن يأتيه شيء يغيّره أو يبدّله. كما أنّ قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالذِّكْرِ لَمَّا جَاءَهُمْ وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ ♦ لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ (فصلت: ٤١ - ٤٢) يقول: إنّ الذكر الذي هو من القرآن - كما سبق - لا يعتريه البطلان. ولما كان النسخ إبطالاً لما في الآية من حكم فهو لا يردّ على القرآن الحكيم. وتقدّم بعض الآيات الدالّة على أنّ الذكر بعض القرآن، لا نفسه، فراجع. وعليه ففي هذه الآيات، ونحوها من الآيات التي وصفت القرآن بالحكيم، مثل: قوله تعالى: ﴿وَالْقُرْآنِ الْحَكِيمِ﴾ (يس: ٢)، دلالة صريحة على أنّ القرآن كتاب لم تنسخ منه آية، لا بآية منه، ولا برواية.

وأما النسخ المذكور في قوله تعالى: ﴿مَا نُنْسخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسخُهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (البقرة: ١٠٦) فهو نسخٌ بالنسبة إلى أهل الكتاب؛ ضرورة الترابط بين الآية والسابقة عليها: ﴿مَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَلَا الْمُشْرِكِينَ أَنْ يُنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَيْرٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَاللَّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ﴾ (البقرة: ١٠٥). قال الشيخ الطوسي رحمته الله: «فإن قيل: أيّ تعلق بين هذه الآية وبين التي قبلها؟ قلنا: لما قال في الآية الأولى: ﴿مَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَلَا الْمُشْرِكِينَ أَنْ يُنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَيْرٍ مِنْ رَبِّكُمْ﴾ دلّ في هذه الآية على أنّه «جلّ وعزّ» لا يُخلّيه من إنزال خير إليهم، خلاف ما يودّ أعداؤهم لهم»^(٨٧). فالآية الأولى تقول: إنّ الذين كفروا من أهل الكتاب، ولم يؤمنوا بما أنزل عليكم،

ما يودّون أن ينزل عليكم خيراً من ربّكم، قد يكون ذلك الخير آيةً تتسخ آيةً من آياتهم. ثمّ تقول الثانية: إذا ما نسخ أو ننسي آيةً من آياتهم نأت بخير منها أو مثلها في القرآن، فإنّ الله على كلّ شيء قدير. ولذا قال أبو مسلم الإصفهاني على ما حكى عنه الفخر الرازي: «إنّ المراد من الآيات المنسوخة هي الشرائع التي في الكتب القديمة من التوراة والإنجيل، كالسبت والصلاة إلى المشرق والمغرب، ممّا وضعه الله تعالى عبداً، وتعبّدنا بغيره»^(٨٨). وكيف كان، فإذا ثبت بالآيات المتقدّمة وغيرها أنّ القرآن لم تتسخ منه آية فلا بدّ أن يكون النسخ المذكور في قوله تعالى: ﴿مَا نُنسخ مِنْ آيَةٍ﴾ نسخاً لآية من غير القرآن.

والفخر الرازي، بعد أن اعترف في مفاتيح الغيب^(٨٩) بأن الاستدلال بهذه الآية على إثبات النسخ في القرآن ضعيف، قال: الأقوى أن نعوّل في إثبات النسخ على قوله تعالى: ﴿وَإِذَا بَدَلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنزلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفترٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (النحل: ١٠١). ولكن الحقّ أنّ التبديل المذكور فيه كان بالنسبة إلى أهل الكتاب أيضاً؛ وذلك لدلالة الآية التالية عليه، حيث تقول: ﴿قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ آمَنُوا وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ﴾ (النحل: ١٠٢)، فهي تدلّ بوجهين على أنّ المراد بتبديل آية من الكتب السابقة بآية قرآنية: أولهما: «إنّ النسخ للآيات القرآنية ليس من شأنه أن يثبت قلوب المؤمنين، بل إنّ يكون داعياً من دواعي الإزعاج النفسي؛ بسبب تلك الآيات التي يعيش معها المسلمون زمناً ثمّ يتخلّون عنها»^(٩٠)؛ ثانيهما: إنّ «المسلمين» المذكورين هنا في مقابل «الذين آمنوا» هم من أهل الكتاب الذين آمنوا بما نزل على الرسول ﷺ؛ وذلك لقرائن: أولها: المقابلة في الآية بينهم وبين «الذين آمنوا»؛ ثانيها: إنّ تبديل آية قرآنية لم يكن لهم هدى وبشرى، وإنّما الهدى والبشرى لهم في تبديل آية من آياتهم بآية بشرى بأنّها من أمارات هذا الرسول ﷺ. ولذا قال أبو مسلم الأصفهاني، على ما حكى عنه: ﴿إِذَا بَدَلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ﴾ في الكتب المتقدّمة، مثل: إنّهُ حوّل القبلّة إلى الكعبة، قالوا: ﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُفترٍ﴾ في هذا التبديل^(٩١). ففي مثل تبديل القبلّة تثبيتاً للذين آمنوا، بجعل قبلّة لهم خاصّة، وهدى وبشرى لأهل الكتاب الذين بشرّوا في كتبهم بأنّ النبيّ الموعود ﷺ يصلي إلى القبليتين^(٩٢)؛ ثالثها: تصريح القرآن بذلك، حيث ذكر الذين آمنوا بالقرآن من أهل

الكتاب بعنوان «المسلمين»، حيث قال: ﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِهِ هُمْ بِهِ يُؤْمِنُونَ ♦ وَإِذَا يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ قَالُوا آمَنَّا بِهِ إِنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّنَا إِنَّا كُنَّا مِنْ قَبْلِهِ مُسْلِمِينَ﴾ (القصص: ٥٢ - ٥٣).

المتشابهات

قالوا بالنسبة إلى الآيات المتشابهات: إنها آياتٌ مجملاتٌ مبهمات. ففي التفسير الوسيط^(٩٣): «آيات القرآن نوعان: محكمات...؛ ومتشابهات، أي التي لم يظهر معناها ولم يتضح، بل خالف ظاهر اللفظ المعنى المراد». وفي الجلالين^(٩٤): «﴿وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ لا تفهم معانيها، كأوائل السور». وفي تفسير ابن كثير^(٩٥): «ومنه آياتٌ آخر فيها اشتباه في الدلالة على كثير من الناس أو بعضهم». وفي التفسير المنير^(٩٦): «﴿مُتَشَابِهَاتٌ﴾ هي التي لم يظهر معناها ولم يتضح، بل خالف ظاهر اللفظ المعنى المراد، كأوائل السور». وفي تفسير من وحي القرآن^(٩٧): «﴿وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ لا تملك من الوضوح في الدلالة على معناها ما تملكه الآيات المحكمات، فقد يتردد معناها بين نوعين من المعاني من حيث تبادر المعنى الحقيقي من اللفظ عند إطلاقه، فيخيّل للسامع أنه المراد منه، ومن حيث وجود بعض القرائن الموحية بالمعنى المجازي أو الكنائي».

والذي يُستفاد من هذه العبارات، ونحوها في غيرها من التفاسير، أن معنى «التشابه» هو الإبهام وإجمال المعنى وخفاء المراد وعدم فهمه ونحوها. وهذا ما لا تساعد عليه اللغة والعرف والاستعمالات القرآنية، وإن كان - كما سيجيء - من لوازم التشابه إجمالٌ في المصاديق أحياناً. ولكن هنا دلائل عديدة على أن المراد بالتشابه في الآية ليس الإبهام والإجمال، نذكر منها:

١- إن إجمال بعض آيات الكتاب نقضٌ للغرض الذي لأجله أنزل الكتاب، ومنافٍ له؛ إذ الكلام المجمل لا يهدي المخاطب أو السامع، بل يجعله شاكاً باقياً في حيرة الضلالة وتيه الجهالة! بل «إن وجود المتشابه في القرآن كان سبباً لاختلاف المذاهب والآراء، وتمسك كل واحدٍ منها بشيءٍ من القرآن بالشكل الذي ينسجم مع متبنياته. وهذا يناقض الأهداف التي جاء من أجلها القرآن الكريم»^(٩٨). وبهذا يظهر بطلان ما جاء في بعض التفاسير، مثل: غرائب القرآن^(٩٩)، من «أنه متى كانت

المتشابهات موجودة كان الوصول إلى الحق أصعب وأشق، وزيادة المشقة توجب مزيد الثواب. وأيضاً لو كان كله محكماً كان مطابقاً لمذهب واحد فقط، فكان ينفر أرباب سائر المذاهب عن قبوله، وعن النظر فيه والانتفاع به، وإذا كان مشتملاً على القسمين فحينئذٍ يطمع صاحب كل مذهب أن يجد فيه ما يؤيد مقالته، فيجتهد في فهم معانيه، وبعد الفحص والاستكشاف صارت المحكمات مفسرة للمتشابهات، ويتخلص المبطل عن باطله ويصل إلى الحق. وأيضاً إذا كان فيه محكم ومتشابه افتقر الناظر فيه إلى الاستعانة بالدلائل العقلية، فيتخلص من ظلمة التقليد إلى ضياء البينة والاستدلال والطمأنينة، وافتقر أيضاً إلى تحصيل علوم أخر، كالصرف والنحو والمعاني والبيان وأصول الفقه وأصول الكلام إلى غير ذلك، ولما في المشابهة من الابتلاء والتمييز بين الثابت على الحق والمتزلزل فيه. وهاهنا سبب أقوى، وهو أن القرآن كتاب مشتمل على دعوة الخواص والعوام، وطباع العامة تنبو في الأغلب عن إدراك الحقائق، فمن سمع منهم في أول الأمر إثبات موجود ليس بجسم ولا متحيز ولا مشار إليه ظن أن هذا عدم ونفي، فوقع في التعطيل، فكان الأصلح أن يخاطبوا بألفاظ دالة على بعض ما توهموه وتخيّلوه، مخلوطاً بما يدل على الحق الصريح. فالأول وهو الذي يخاطبون به في أول الأمر من باب المتشابهات، والثاني وهو الذي يكشف لهم آخر الحال من قبيل: المحكمات».

٢. عشرات الآيات تقول بصراحة تامة: إن القرآن مبين ونور وبيان للناس وبلاغ لهم وهدى لهم، وآياته بيّنات مبينات، والذي هذا شأنه ووصفه لا يتطرق إليه شائبة الإجمال والإبهام أبداً، فضلاً عن أن يكون مجملاً أو مبهماً؛ إذ الإجمال والإبهام على جهة النقيض من هذه الأوصاف.

٣. أغلب المفسرين الذين رأوا أن الآيات المتشابهات هي الآيات المجملة والمبهمة قالوا بأن الآيات المحكمات مرجع لرفع الإبهام والإجمال عن غيرها؛ حيث إنها أم الكتاب. ثم لو بقي مع ذلك إبهام لها فالنبي ﷺ لم يدع تلك الآيات إلا وبينها للناس، فحينئذٍ لم يبق لها من الإبهام شيء، وعليه فلم يبق مجال للفتنة للذين في قلوبهم زيغ. ولكن الآية صرحت ببقاء هذا المجال لهم. وحينئذٍ لا بد من رفع اليد عن مرجعية الآيات المحكمات والنبي ﷺ لرفع الإبهام والإجمال عن المتشابهات، أو عن كون

المتشابهات مجملات ومبهمات، أو عن كليهما. وبعبارة أخرى: إن وجه تشبُّث الذين في قلوبهم زيغٌ بالآيات المتشابهات للفتنة هو تشابه هذه الآيات، ومع الآيات المحكمات والنبِيِّ ﷺ لم يبقَ لها إبهامٌ وإجمال. والآية صرَّحت ببقاء مجال الفتنة لهم. فتشابه هذه الآيات كان باقياً. وعليه فالتشابه لايعني الإبهام والإجمال.

٤. الآيات المتشابهات - كما تقول الآية - آياتٌ يتَّبَعها الذين في قلوبهم زيغٌ، و«الاتباع» لا ينطبق إلا في حال كان للفظ مفهومٌ لغوي يكون أخذه والعمل به اتِّباعاً له؛ إذ ليس من اتِّباع الكلام - أي كلام - أن نأخذ بأحد معانيه المشتركة أو المرددة إذا لم يكن له ظهورٌ فيه، وإنما يكون هذا العمل من اتِّباع الهوى والرأي الانفرادي في تعيين المعنى؛ لأنَّ الكلام لايعيِّنه^(١٠٠).

٥. «التشابه في الآية الكريمة أخذ بالشكل الذي يمكن استغلاله في مجال الفتنة»^(١٠١). فلو كانت المتشابهات مجملات مبهمات لما أمكنهم التشبُّث بها للفتنة؛ إذ الكلام المجمل المبهم مجمل مبهم لا يتبيَّن مرادُه عند الناس، ولو وجَّهه الذين في قلوبهم زيغٌ للناس بما يوجب الفتنة لم يقبل الناس منهم، بعد أن لم يفهموا منه المراد بأنفسهم، وما زالوا في شكٍّ في المراد به. وبعبارة أخرى: «إذا لم يكن للفظ ظهورٌ في معنى معيَّن لايمكن استغلاله في مجال الفتنة»^(١٠٢)؛ «حيث جرى دأب أهل اللسان في ظرف التفاهم أن لا يتَّبَعوا ما هذا شأنه من الألفاظ، فلم يقدم على مثله أهل اللسان، سواء في ذلك أهل الزيغ منهم والراسخون في العلم»^(١٠٣). فإنَّ الفتنة كما يظهر من القرآن «هو ما يوجب اختلالاً مع اضطراب»^(١٠٤)، ولا يُعدَّ مطلق اختلاف الناس في أمرٍ، مثل: اختلافهم في استظهار مرادات الآيات، فتنةٌ، بل هو محض اختلافٍ أو تنازع، وما كان مبهماً أو محتملاً لأكثر من معنى إنما يوجب اختلاف أنظار الناس في استظهار المراد به، كما نرى هذا الاختلاف بين المفسِّرين والفقهاء والأصوليين والمحدثين وغيرهم، ولكنه لم ينته إلى الفتنة بينهم، ما لم تنضمَّ إليه الدواعي غير العلميَّة والأهواء الفاسدة.

٦. معنى كون القرآن إعجازاً أنَّ السامع يدرك أنَّه لا يقدر أحدٌ على إنشاء كلامٍ مثله. وهذا الإدراك العقلائي يتوقَّف على فهم آياته جيِّداً؛ ليدركوا بالتَّبَع عجزهم عن إتيان كلامٍ مثله. فلو كان بعض آيات القرآن مبهماً عليهم لم يدركوا

عجزهم عن إتيان مثله، بل لهم أن يقابلوا النبي ﷺ بإنشاء جملات مبهمة، ثم عدّها من سنخ الآيات المبهمات. والأمر بالنسبة إلى التحدي أيضاً كذلك.

ولهذا كلّ عدّ الشهيد مطهري التصوّر المتقدّم بالنسبة إلى المحكم والمتشابه تصوّراً عامياً، فقال: «هنا تصوّر عامّي بالنسبة إلى المحكمات والمتشابهات، فيزعم أنّ الآيات المحكمات هي التي طرحت فيها المطالب بشكل بسيط وصريح، وعلى العكس في الآيات المتشابهات، طرحت المطالب بصورة لغز ومعنى. وطبقاً لهذا التعريف فللناس حقّ التدبّر في الآيات المحكمات فقط، والآيات المتشابهات لا يمكن المعرفة بها والتفكير فيها أصلاً. وبالطبع يطرح هنا سؤال هو: ما هي حكمة الآيات المتشابهات؟ ولماذا جاءت في القرآن آيات لا يمكن معرفتها؟ والجواب الإجمالي أنّ معنى المحكم ليس الصريح والبسيط، ولا معنى المتشابه للغز والمعنى»^(١٠٥).

نعم، هنا إبهامات كثيرة على كثير من الناس في كثير من كلمات القرآن وعباراته في عصرنا، وكذا في سائر الأعصار المتأخّرة عن عصر النزول، فإنّها إبهامات حملها على الكتاب المبين أمور، منها:

١. تطوّر اللغة العربيّة بمفرداتها وتركيباتها. فاللغة العربيّة - كأيّ لغة - كائن متحرّك، تختلف مدلولات كلماتها حسب الزمان والمكان، وحسب الطوائف والمذاهب الفكرية، وحسب المجتمعات.

٢. محاولة «الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ» لتحريف معاني القرآن أولاً، وتلبّسه بالإبهام والإجمال ثانياً.

٣. الروايات المختلفة أو المحرّفة التي زعمت أنّها قرائن منفصلة لبعض مداليل الآيات والكلمات.

٤. قصور أو تقصير علماء العربيّة في ضبط معاني مفردات القرآن وتراكيبه.

٥. البعد الزمني بين عصر النزول والأعصار المتأخّرة عنه، الموجب للتغيّر الهائل في أساليب الحوار والكلام من ذلك العصر إلى ما بعده. فلم يمض من عصر النزول إلّا مائة أو مئتين من السنين وحدثت أو أحدثت هذه الأمور وغيرها، وحملت الإبهام والإجمال على كثير من مداليل ومرادات الكتاب المبين، الذي هو نور وبيان وبلاغ وهدى للناس بآياته البيّنات المبيّنات. ومع ذلك هنا فارق بين المؤمن وغيره؛ فإنّ المؤمن

يؤمن بما وصف الله كتابه به، ولا يقول بأنه نزل مجملاً أو مبهماً أو مهملاً (أي ليس في مقام البيان)، وإن يرَ في القرآن كثيراً ممّا لا يتبيّن مراده له، بل يقول: إنّه للبيان قلة، وللبلغ قمة، وللهدى راية؛ خلافاً لغير المؤمن، فحيث يرى في القرآن ما لا يتبيّن له مراده يزعم أنّه مبهمٌ أو مجملٌ أو قاصرٌ أو غيرُها ممّا يليق بنا وبأنظارنا القاصرة وأفكارنا الفاترة. ولا يقدح في هذا ما عرض من الإبهام على نوادر من الناس المعاصرين للنزول في نوادر من كلمات القرآن وعباراته، بحيث يحوجهم إلى الاستفهام عنها؛ إذ المدار على الغالب، وما نقل في التاريخ من هذه الاستفهامات - لو ثبت - نادرٌ كلّ النادرة، بل في بعضه دلالة على أنّ القرآن كان مرجعهم وملاك عملهم، وإن أخطأوا أحياناً نادرةً في فهمه وتطبيقه.

بعد أن ثبت فساد ما قيل بالنسبة إلى المتشابه أقول تبييناً للمراد به: إنّ المتشابهات - جمع المتشابهة - من التشابه، وهو نحو من التشاكل والتوافق والتقارب بين شيئين مختلفين أو أشياء مختلفة. وبعبارة أخرى: «التشابه توافق أشياء مختلفة واتحادها في بعض الأوصاف والكيفيات»^(١٠٦). واستعمل في القرآن على نحوين:

أحدهما: يذكر متعدّياً بـ «على». وهذا في آيتين:

إحدهما: قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْبَقَرَ تَشَابَهُ عَلَيْنَا﴾ (البقرة: ٧٠)، أي بما أنّ البقر الموصوف بالتعوين والصفرة كثيرٌ، وشابه بعضه بعضاً، صار البقر متشابهاً، فاشتبه علينا شخصه^(١٠٧). والبقير أُسند إليه التشابه واتّصف بكونه متشابهاً، وقيل: «البقر المتشابه»، إذا شابه بعض أفراد بعضاً. ولذا قال ابن منظور: «تَشَابَهَ الشَّيْئَانِ وَاشْتَبَهَا: أَشْبَهَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا صَاحِبَهُ»^(١٠٨).

وثانيتهما: قوله تعالى: ﴿أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهُ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ﴾ (الرعد: ١٦)، «والمعنى أنّهم ما اتخذوا لله شركاء خالقين مثله حتّى يتشابه عليهم الخلق، فيقولوا هؤلاء خلقوا كما خلق الله»^(١٠٩). والخلق أُسند إليه التشابه، واتّصف بكونه متشابهاً، وقيل: «الخلق المتشابه»، إذا شابه بعض أفراد بعضاً. إذن هذه المشابهة بين الأفراد قد تنتهي إلى التباسٍ بينها وعدم امتيازٍ لبعضها عن بعض، ولكنّ الكلام إنّما يفيد الالتباس إذا استخدم المتكلم في كلامه «على» ومدخولها، وذلك لأجل تعدّد الدالّ والمدلول. ولذا قال الفيروزآبادي: «وتشابهها واشتبها: أشبه كلُّ

منهما الآخر حتى التباساً^(١١٠). ولكن هذا الالتباس التباس في ناحية المصاديق فقط، ولا يسري إلى المعنى والمراد من الكلام.

النحو الثاني: يذكر من دون أن يتعدى بـ «على»، ومنه قوله تعالى: ﴿وَأُتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا﴾ (البقرة: ٢٥)، و﴿تَشَابَهَتْ قُلُوبُهُمْ﴾ (البقرة: ١١٨)، و﴿وَجَنَّتِ مِنْ أَعْنَابٍ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ﴾ (الأنعام: ٩٩)، و﴿وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُتَشَابِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ﴾ (الأنعام: ١٤١). وفي هذا النحو أيضاً أسند التشابه إلى شيء واتصف بالمتشابه إذا شابه بعض أفراد بعض، من دون أي فرق مع النحو الأول. فالقلوب المتشابهة قلوب شابه بعضها بعضاً، والزيتون والرمان المتشابهان زيتون ورمان شابه بعض أفرادهما بعضاً. كما أن البقر والخلق المتشابهين المذكورين في النحو الأول كانا كذلك. فلا يسند التشابه إلى الشيء ولا يتصف بكونه متشابهاً إلا إذا شابه فرداً آخر من نوعه أو صنفه. وأما إذا شابه بعض أجزاء الشيء للبعض الآخر من أجزاء نفسه فلا يُقال: «هذا شيء متشابه»، بل يقال: «هذا شيء أجزاءه متشابهة»، إلا على نحو من التجوُّز، ومن باب وصف الشيء بحال أجزائه.

ومنه أيضاً: قوله تعالى: ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا﴾ (الزمر: ٢٣). وبما قلناه آنفاً تعرف أن الكتاب المتشابه كتاب أشبه بعض أفراد بعضاً. ولذا قال المحقق مصطفوي في توضيح الآية: «أي كتاباً يحتوي على أحسن الحديث، يحدث عن الحقائق والمواعظ والمعارف وقصص من السابقين، وهو في ظاهره شبيه كتب أخر...»^(١١١)، لا ما أشبه بعض أجزائه بعضها الآخر.

إلا أن يُقال: إن أفراد الكتاب وتكثيره لا يساعدان لحاظ جنس الكتاب أو لحاظ كتاب آخر أشبه أحدهما الآخر، وأطلق على كليهما كتاب متشابه، فلا بد أن يكون إطلاق المتشابه على الكتاب الواحد بلحاظ مشابهة أجزائه بعضها لبعض. وعليه ترتفع الخدشة في ما قالوه في تفسير الآية، من أن تشابه الكتاب لأجل مشابهة بعض أجزائه بعضاً. قال الشيخ الطوسي: «معناه متشابهاً في الحكم التي فيه من الحجج والمواعظ والأحكام التي يعمل عليها في الدين وصلاح التدبير يشبه بعضه بعضاً لا تناقض فيه»^(١١٢) وقال الطبرسي: «﴿مُتَشَابِهًا﴾ هو مطلق في مشابهة بعضه بعضاً، فيتناول تشابه معانيه في الصحة والإحكام ومنفعة الأنام، وتشابه ألفاظه في

التناسب، والتناصف في التخيّر والإصابة، وتجاوب النظم والتأليف في الإعجاز^(١١٣). وقال البيضاوي: «وتشابهه تشابه أبعاضه في الإعجاز، وتجاوب النظم، وصحة المعنى، والدلالة على المنافع العامة»^(١١٤). ونحوه في الأصفى^(١١٥). وقال أيضاً: «معناه أنه يشبه بعضه بعضاً في صحة المعنى وجزالة اللفظ»^(١١٦). وقال أبو حيان: «معناه يشبه بعضه بعضاً في الجنس والتصديق»^(١١٧). وقال ابن عاشور: «أي متشابهة أجزاءه، متماثلة في فصاحة ألفاظها وشرف معانيها، فهي متكافئة في الشرف والحسن»^(١١٨). وقال عبد الكريم الخطيب: «وهو كتاب متشابه في جلال قدره، وعلو منزلته، وسمو معانيه. إنه الحق في آياته وكلماته. فهو على درجة واحدة في كماله وجلاله»^(١١٩). وقال بعض المعاصرين: «المقصود من «متشابه» هنا هو الكلام المتناسق الذي لا تناقض فيه، ويشبه بعضه البعض، فلا تعارض فيه، ولا تضاد، وكل آية فيه أفضل من الأخرى، والمتماثل من حيث اللطف والجمال والعمق في البيان»^(١٢٠).

وكيف كان فآيتنا المبحوث عنها - أي قوله تعالى: ﴿وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ - أيضاً ممّا ذكر فيها التشابه من دون أن يتعدّى بـ «على»، فلا يفيد التشابه فيها إلا معنى مثل المعنى الذي يفيد في الآيات المتقدمة. ولعمري، لا أدري كيف كان التشابه في تلك الآيات بمعنى المتشاكل والمتماثل والشبيه، بل بمعنى «الكلام المتناسق الذي لا تناقض فيه ويشبه بعضه البعض»، كما تقدّم عن بعض المعاصرين، ولكن إذا وصلت النبوة إلى «الآيات المتشابهات» صار معناه المجمات والمبهمات!

وعليه، فالصواب أن الآيات المتشابهات آيات يشبه بعضها بعضاً، كما في العين^(١٢١)، فهي مجموعة من الآيات المتشابهة في نسخ الكتاب المتعددة، فإنه يشابه بعضها بعضاً موضوعاً، ويختلف حكماً اختلافاً تحفظ معه الشبهة العرفية بينها. ولذا روى العياشي، مرسلًا عن أبي عبد الله عليه السلام، أنه قال: «...والتشابه: الذي يشبه بعضه بعضاً»^(١٢٢). ونحوه في مجمع البيان^(١٢٣). وأيضاً نرى أن الزركشي جعل النوع الخامس من علوم القرآن «علم التشابه»، وعرفه بقوله: «وهو إيراد القصة الواحدة في صور شتى وفواصل مختلفة، ويكثر في إيراد القصص والأنباء»^(١٢٤)، وجعل قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ فَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةٌ نَغْفِرْ لَكُمْ خَطَايَاكُمْ وَسَنَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ﴾ (البقرة: ٥٨) مشابهاً لقوله: ﴿وَإِذْ قِيلَ

لَهُمْ اسْكُنُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ وَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ وَقُولُوا حِطَّةٌ وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا نَغْفِرْ لَكُمْ خَطِيئَاتِكُمْ سَتَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ ﴿الأعراف: ١٦١﴾، وجعل قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّ هُدَى اللَّهِ هُوَ الْهُدَى﴾ (البقرة: ١٢٠) مشابهاً لقوله: ﴿قُلْ إِنَّ الْهُدَى هُدَى اللَّهِ﴾ (آل عمران: ٧٣). ومثل للمتشابه بآيات كثيرة غيرها. وهذا تصريح منه بأن تشابه الآيات شباهة بعضها لبعض. كما أن كتاب «البرهان في متشابه القرآن»، للكرماني، وكتاب «كشف المعاني عن متشابه المثاني»، يبحثان عن آيات أشبه بعضها بعضاً، كما صرح به نفسه في نفس الكتاب^(١٢٥)، وغيره، كالسيوطي في الإتيان^(١٢٦). ولا ينقضي عجبني منه كيف قال مع ذلك، في النوع السادس والثلاثون من علوم القرآن، وهو «معرفة المحكم من المتشابه»: «المتشابه لا يرجى بيانه، والمحكم لا تتوقف معرفته على البيان»^(١٢٧)!

ثم إن تصنيف آيات الكتاب إلى الصنفين المذكورين في الآية، حيث قال: ﴿وَأُخِرَ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ يدل على أن لا ثالث لهما، وأن المتشابهات صنف يضاف المحكمات، فهما ضدان لا ثالث لهما. وبما أن التضاد بينهما تعلق بوصف الأحكام والتشابه، ونشأ عنهما، فإلقاء المقابلة بينهما قرينة داخلية تدل على أن المتشابهات آيات ذات صفة هي ضد صفة اتصف بها المحكمات. وثبت في ما تقدم أن المحكمات آيات ثابتة المضامين، لا يعرضها تغيير أو تبديل. وعليه فما يضادها من المتشابهات يعرضه التغيير والتبديل، فهي تتغير أو تتبدل من كتاب إلى كتاب، وإن كانت مع ذلك التغيير والتبديل متشابهة، أي تبقى الشباهة العرفية بينها، فيشبه بعضها بعضاً، ولكن لم تكن متماثلة. ولذا روى في الكافي، عن أبي جعفر^(ع) أنه قال: «الْمُنْسُوخَاتُ مِنَ الْمُتَشَابِهَاتِ»^(١٢٨)، فقال^(ع) - على ما في الرواية - بأن المنسوخات بعض المتشابهات، ولم يقل بأن المنسوخات هي المتشابهات؛ إذ المتشابهات مجموعة المنسوخات ونواسخها. وما حكى عن ابن عباس وابن مسعود وقتادة والربيع والضحاك من أنهم قالوا: «المحكم الناسخ، والمتشابه المنسوخ»^(١٢٩) فلم يريدوا بذلك أن جميع المحكمات ناسخة وجميع المتشابهات منسوخة، بل أرادوا أن المحكمات لا يعرضها التغيير والتبديل، فهن ثابتات في الكتب الإلهية، والمتشابهات آيات يأتي فيها التغيير والتبديل من كتاب إلى كتاب بعده. ولعله لهذا قال سليمان بن حبيب المحاربي، على ما

رواه الحافظ الرازي عنه: «إنما أُمِرْنَا أَنْ نُؤْمِنَ بِالتَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ، وَلَا نَعْمَلَ بِمَا فِيهَا»^(١٣٠)؛ فَإِنَّ عَمَلَ الْمُسْلِمِينَ عَلَى الْقُرْآنِ فَقَط. وَقَالَ الضَّحَّاكُ، عَلَى مَا رَوَاهُ أَيْضاً الْحَافِظُ الرَّازِي عَنْهُ: «نُؤْمِنُ بِمُتَشَابِهِهِ، وَلَا نَعْمَلَ بِهِ»^(١٣١). فَمَا فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ مِمَّا لَا نَعْمَلُ بِهِ مِنَ الْأَحْكَامِ الْمُشَابِهَةِ لِلْقُرْآنِ يَكُونُ مِنَ الْآيَاتِ الْمُتَشَابِهَاتِ.

ولنذكر لهذه الآيات المتشابهات نموذجاً بيّناً من القرآن؛ ابتعاداً من الافتراضية واقترباً إلى الموضوعية، وهو أَنَّ الْقُرْآنَ حَكَى لَنَا مَا كَتَبَهُ اللَّهُ فِي التَّوْرَةِ عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي مَجَازَةِ الْجَنَائِيَةِ عَلَى النَّفْسِ وَالطَّرْفِ، حَيْثُ قَالَ: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (المائدة: ٤٥)، فجعل عليهم مجازاة القتل عمداً قتلَ القاتل مهما كان المقتول، وجعل للجناية على بعض الأعضاء مجازاةً مثلها، ولمجازاة الجروح جروحاً مثلها. هذا ما كتبه الله في التوراة على بني إسرائيل بتصريح الآية. فهذه آية من آيات التوراة حكاها الله تعالى في القرآن. ولكنه تعالى غيّر قسماً من أحكام مجازاة القتل العمدي بالنسبة إلى الأمة الإسلامية، حيث قال: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَى بِالْأُنثَى...﴾ (البقرة: ١٧٨)، ففرض على المؤمنين في مجازاة القتل عمداً المساواة بين القاتل والمقتول في الحرية والعبودية، والذكورة والأنوثة. وتنتج هذه المساواة - على ما شرحناه في مقالة «القصاص في القرآن الكريم» - عدم مجازاة القاتل في ستّ صور، هي أكثر ابتلاءً من تلك العشر التي يُقاد القاتل فيها. فهاتان الآيتان متفقتان في الموضوع، وهو القتل عمداً، وكذا في أصل حكم مجازاة الجاني على النفس والجاني على الطرف، ولكنتهما تفرقان في بعض أحكام مجازاة الجاني على النفس، فكان حكم التوراة قود القاتل مهما كان مقتوله، ولكن حكم القرآن يختلف عنه في بعض صور الموضوع والمسألة. فكل واحدة من هاتين الآيتين تشابه الأخرى في الموضوع وفي بعض الأحكام، وتختلف عنها في بعض الأحكام. فهما آيتان متشابهتان، غيّرت الآية القرآنية حكم الآية التوراتية في بعض صور القتل العمدي بالنسبة إلى المؤمنين فقط، وأمضاه في بعض صور الأخرى، كما أمضاه بالنسبة إلى مجازاة الجناية على الطرف، وبالنسبة إلى

الجروح. والتفصيل يطلب من مقالتنا المذكورة.

وقد ظهر مما ذكر أنّ المتشابهات من آيات الشرائع، لا من آيات العقائد والأخلاق؛ فإنّ العقائد الحقّة والأخلاق الحسنة، وأضدادهما من العقائد الباطلة والأخلاق السيئة، أمور ثابتة لا تتغيّر، وإنما المتغيّر هو الشرائع. ولذا أشاروا في كلماتهم إلى العمل بالآيات المتشابهات، كما تقدّم، وما يتعلّق بالعمل مباشرة هي الشريعة، لا العقيدة، ولا الأخلاق. وظهر أيضاً أنّ الكتاب بنسخه المتعدّدة كان مشتملاً على المتشابهات من الآيات، بعد إذ أنزلت نسخة ثانية منه، وفيها ما ينسخ شيئاً من نسخة قبلها، وهكذا بعد إنزال النسخة الثالثة، فليس التشابه ظاهرة مستحدثة ظهرت في الكتاب بإنزال نسخته الخاتمة المهيمنة القرآنيّة على النبيّ الخاتم ﷺ. وهذا ما تفيده الآية، حيث تقول: إنّ الكتاب مشتملٌ على الآيات المتشابهات، فأسندت الحكم (أي وجود الآيات المتشابهات) إلى الكتاب بما هو كتاب، لا بما هو قرآن، وإنّ سُمّي ما نزل منه على النبيّ الخاتم ﷺ بالقرآن. نعم، بما أنّ الآية وجّهت للذبّ عمّا نزل على الرسول ﷺ، وأنّ الله هو الذي أنزله عليه، يكون توجّه الآية إلى متشابهات القرآن وموقف معارضيه أكثر وأصرح. فالله تعالى؛ بغرض إثبات أنّ القرآن نزل من عنده، قال: إنّ بعض آيات القرآن لا تطابق أو لا تماثل آيات كتابكم، ولكنه لا يضرّ بأنّه ﴿مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾ (البقرة: ٨٩؛ القصص: ٤٩) ﴿مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُمْ﴾ (البقرة: ٤١؛ النساء: ٤٧)؛ فإنّ آيات كتاب الله طائفتان: طائفة جاءت في ما جاءت من نسخ «الكتاب»، من دون أيّ تغيير في مفادها ومضامينها، هي «الآيات المحكّمات»؛ والطائفة الثانية: آيات تغيّرت من نسخة من «الكتاب» إلى نسخة أخرى، هي «الآيات المتشابهات»، فأحكامها في تلك النسخ المتعددة ليست متماثلة، بل هي مشابهة لبعضها البعض.

الذين في قلوبهم زيغٌ

﴿الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ﴾: إنهم - على ما أسند إليهم هنا - لم يكونوا كافرين أو منكريين للكتاب رأساً؛ إذ المنكر أو الكافر ينكره رأساً، ويكفر به كلاً، وليس الكتاب عنده بشيءٍ ليتعلّق بجزءٍ منه؛ لغرض، صالحاً كان أو فاسداً. بل هم على

الرغم من دعواهم بالإيمان بالكتاب كانوا على مرّ العصور يعارضون الرسل المبعوثين بعد رسلهم، ولا سيّما المبعوثين منهم بنسخة أو نسخ من الكتاب غير نسختهم، بطرق عديدة، منها: إنكار أنهم مبعوثون بوحى الله تعالى وأنّ ما أتوا به من الكتاب أنزله الله. وفي الآية التالية، وهو قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا﴾ (آل عمران: ٨) إشارة إلى ذلك، حيث جعل نقمة إزاغة القلب بعد نعمة الهداية، فزيغ القلب يتحقّق بعد أن كفر الإنسان بالهداية التي أنعم الله عليه بها. كما أنّ قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ لِمَ تُؤْذُونَنِي وَقَدْ تَعْلَمُونَ أَنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾ (الصف: ٥) يشير إليه أيضاً، حيث عبّر عن إيدائهم لموسى، مع علمهم بأنّه رسول الله، بالزيغ. فالزيغ يتحقّق في مَنْ كان عالماً بالحقّ، ومع ذلك يكفر به.

وعلى هذا فـ ﴿الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ﴾ من أهل الكتاب، كما يشهد على ذلك قول بعض أهل السيرة والحديث والتفسير بأنّ هذه الآيات نزلت في اليهود، ففي تفسير مقاتل^(١٣٢): ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ﴾ يعني ميل عن الهدى، وهم هؤلاء اليهود، ونحوه في موضع آخر^(١٣٣) منه. وقال السمرقندي: «يعني ميل عن الحقّ، وهم اليهود»^(١٣٤). وقال الطبري: «يعني هؤلاء اليهود، الذين قلوبهم مائلة عن الهدى والحقّ»^(١٣٥). وفي بيان المعاني^(١٣٦): ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ﴾ عن الحقّ، وميل إلى الشكّ، كوفد نجران... واليهود. وسيأتي أنّ قوله تعالى: ﴿وَكَيْفَ يُحْكِمُوكَ وَعِنْدَهُمُ التَّوْرَةُ...﴾ ممّا يشير إلى بعض مواضع اليهود الفاسدة في ذلك.

وقال بعض آخر: إنّها نزلت في وفد نجران. ففي تفسير ابن كثير^(١٣٧): «قد ذكر محمد بن إسحاق وغير واحد أنّ صدر سورة آل عمران، إلى بضع وثمانين آية منها، نزلت في وفد نجران». وفي زاد المسير^(١٣٨): «ذكر أهل التفسير أنها مدنيّة، وأنّ صدرها من أولها نزل في وفد نجران». وفي مجمع البيان^(١٣٩): «قال الكلبي ومحمد بن إسحاق والربيع بن أنس: نزلت أوائل السورة إلى نيّف وثمانين آية في وفد نجران». وفي أحكام القرآن، للجصاص^(١٤٠): «روى الربيع بن أنس أنّ هذه الآية نزلت في وفد نجران». وفي البحر المحيط^(١٤١): «هم نصارى نجران». وبه قال ابن عاشور ودروزة وغيرهما.

﴿فَ﴾ هؤلاء من أهل الكتاب ﴿يَتَّبِعُونَ﴾ أي يتعلّقون^(١٤٢) ﴿مَا نَشَأَبَهُ مِنْهُ﴾ أي

الآيات المتشابهة من الكتاب؛ فإنها في نسخ الكتاب - مع كونها مشابهة لبعضها البعض - يختلف بعضها عن بعض في بعض الأحكام، فهي تغيرت أو تبدلت في النسخ المتأخرة. وعليه فالمراد بـ ﴿مَا تَشَابَهَ﴾ مجموع الآيات الناسخة والمنسوخة، فهي متشابهات؛ لكون الناسخ منها يشابه المنسوخ منها. ولذا حكى الحافظ ابن أبي حاتم الرازي، مسنداً عن السدي أنه قال: «فإنهم يتبعون المنسوخ والناسخ»^(١٤٣).

وكان غرضهم من اتباع ما تشابه من الكتاب أمرين فاسدين:
أحدهما: ما ذكره تعالى بقوله: ﴿ابْتَغَاءَ الْفِتْنَةِ﴾، أي طلباً لما يوجب اختلافاً واضطراباً بين المؤمنين بالرسول الذين أرسلوا بعد رسولهم، وبكتبهم التي أنزلت بعد كتابهم؛ إذ ما من رسول إلا وهو مصدق للرسول من قبله، ولما بين يديه من الكتاب، فلما سمعوا ذلك التصديق منهم ورأوا أن ما أتوا به من الكتاب قد يختلف عما بأيديهم من الكتاب قالوا: لو كنتم رسل الله، وكتابكم أنزل من عند الله تعالى، لماذا يختلف كتابكم عما قد أنزله الله علينا سابقاً؟ وكان لابتغاء الفتنة هذا سابقة سابقة ما تشابه من الكتاب، فلم يستحدث بعد نزول ما تشابه من القرآن، وإن وقع بالنسبة إلى رسول الله وكتابه القرآن أظهر وأكثر، حيث كان يقول القرآن خطاباً لأهل الكتاب: إن هذا الرسول ﴿صَدَقَ الْمُرْسَلِينَ﴾ (الصف: ٣٧)، وهو ﴿رَسُولٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾ (البقرة: ١٠١)، و﴿رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ﴾ (آل عمران: ٨١)، وكتابه أيضاً ﴿مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾ (البقرة: ٨٩، القصص: ٤٩)، ﴿مُصَدِّقاً لِمَا مَعَكُمْ﴾ (البقرة: ٤١، النساء: ٤٧)، و﴿مُصَدِّقاً لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ﴾ (البقرة: ٩٧، آل عمران: ٣، المائدة: ٤٨، فاطر: ٣١، الأحقاف: ٣٠). وحيث أطلق التصديق المذكور للرسول الماضين والكتب السابقة، ولم يقيده بقيده، ولم يستثن منه شيئاً، فلا يتحقق التصديق بدهاءة إذا لم يطابق كتاب هذا الرسول ﷺ بعض ما في كتب الرسل الماضين ﷺ، فطعنوا عليه، وقالوا: لو كان القرآن من عند الله تعالى لماذا لا يطابق بعض ما قد أنزله الله علينا أهل الكتاب، بل غيره. كما تقدم آنفاً كلاماً في طعنهم على القرآن، عند قوله تعالى: ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ (الرعد: ٣٩). فكانوا يبتغون بذلك تزلزل إيمان المؤمنين بالرسول ﷺ وبما أنزل إليه، فيقولون: إلقاء للشبهة في قلوبهم؛ ما بال هذه الآيات المنزلة على رسولكم، مع كونها مشابهة لما أنزل علينا،

تختلف عنه في بعض الأحكام؟ أليس رسولكم يقول: إن كتابه مصدق لما في كتبنا فلماذا يختلف عنه في بعض هذه الأحكام من هذه الآيات؟ فإن شبهتهم هذه توجب الشك في قلوب المسلمين في حقانية الرسول ﷺ وكتابه.

وثانيهما: ما ذكره تعالى بقوله: ﴿وَابْتَغَاءَ تَأْوِيلِهِ﴾، أي طلباً لتأويله. فقال كثير: إن المراد بالتأويل هو التفسير.

ولكنه ليس كذلك؛ لوجهين:

١. لو كانت في الكتاب آيات لا يعلم تفسيرها ومراداتها إلا الله (أو هو والراسخون في العلم) لأحل ذلك بغرض الهداية الذي لأجله أنزل الكتاب، بل لنافاه؛ إذ الهداية به تتوقف على فهم مراداته، ولا يمكن الرجوع إلى الله لتعيين المرادات. ولو كان الراسخون يعلمون تفسيرها فالرجوع إليهم ممكن ما داموا معلومين مشهودين، غير مقهورين، ولا محبوسين، وأما إذا كانوا مجهولين بالنسبة إلى أكثرية المسلمين، أو مقهورين أو محبوسين أو محجوبين بالنسبة إلى آخرين منهم، فلا. فبقيت هذه الآيات غير هادية، بل صريح الآية يقول: إنها بقيت وسيلة لاستغلال الذين في قلوبهم زيغ.

وبهذا اتضح فساد ما قيل: إن إنزال المتشابهات «لأجل مصلحة أن يحوج العباد إلى مسألة الأوصياء، ورفع مفسدة استغنائهم عن مسألة الأوصياء»^(١٤٤). ولعل مستنده ما رواه الطبرسي، مراسلاً عن أمير المؤمنين عليه السلام، في احتجاجه الطويل على زنديق جاء مستدلاً عليه بآي من القرآن: «إِنَّ اللَّهَ جَلَّ ذِكْرُهُ؛ لِسَعَةِ رَحْمَتِهِ وَرَأْفَتِهِ بِخَلْقِهِ وَعِلْمِهِ بِمَا يُحْدِثُهُ الْمُبْدِلُونَ مِنْ تَغْيِيرِ كِتَابِهِ، قَسَمَ كَلَامَهُ ثَلَاثَةَ أَقْسَامٍ؛ فَجَعَلَ قِسْماً مِنْهُ يَعْرِفُهُ الْعَالِمُ وَالْجَاهِلُ؛ وَقِسْماً لَا يَعْرِفُهُ إِلَّا مَنْ صَفَا ذَهْنُهُ وَلَطَّفَ حِسَّهُ وَصَحَّ تَمَيُّزُهُ مِمَّنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ؛ وَقِسْماً لَا يَعْرِفُهُ إِلَّا اللَّهُ وَأَمَنَّاؤُهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ. وَإِنَّمَا فَعَلَ اللَّهُ ذَلِكَ لِئَلَّا يَدَّعِيَ أَهْلُ الْبَاطِلِ مِنَ الْمُسْتَوَلِينَ عَلَى مِيرَاثِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ مِنْ عِلْمِ الْكِتَابِ مَا لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُمْ، وَلِيَقْوُدَهُمُ الْاضْطِرَارُّ إِلَى الْإِتِمَارِ لِمَنْ وَلَّاهُ أَمْرَهُمْ، فَاسْتَكْبَرُوا عَنْ طَاعَتِهِ؛ تَعَزُّزاً وَافْتِرَاءً عَلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، وَاغْتِرَاراً بِكَثْرَةِ مَنْ ظَاهَرَهُمْ وَعَاوَنَهُمْ وَعَانَدَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ وَرَسُولُهُ»^(١٤٥). فإن العترة الطاهرة الهادية عليه السلام كانوا في معزل عن المجتمع، مقهورين أو محبوسين أو مقتولين أو محجوبين، كما صرح به في ذيل الرسالة، حيث قال: «فَاسْتَكْبَرُوا عَنْ طَاعَتِهِ...»، فهل يعقل أن يجعل

الله قسماً من كلامه ما لا يعرفه إلا أمانؤه، وهو يعلم أنهم ﷺ لم يزالوا مقهورين أو محبوسين أو مقتولين، إلى أن جعل بقيتهم ﷺ محجوباً عن أعين الناس، عجل الله تعالى فرجه الشريف؟! وعلى أي حال كانت أيدي الناس عنهم قاصرة، فكيف بينوا لهم هذه الإجمالات والإبهامات؟! مضافاً إلى ما صرحوا به من «عدم بيان الأنمة ﷺ تأويل أكثر المتشابهات، بل تفسيرهم المتشابه بالمتشابه مزيد في العلة، لا رافعاً للشبهة، ولا مورثاً للقلّة»^(١٤٦). مع أنّ حاجة الناس إلى العترة ﷺ لا ينحصر في هذا؛ إذ هم ولاية المجتمع الإنساني. ولعمري ليست حاجة المجتمع إلى شيء كحاجته إلى واليه، ولا سيّما ولاؤه الصالحين ﷺ.

٢. إبراز المتكلم كلامه الموجه إلى الناس للإفادة والبيان بعبارة لا يفهمها إلا نفس المتكلم والأوحد من الناس يدل على عجزه، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً^(١٤٧).

قال السدي: «تأويله عواقبه، متى يجيء الناسخ فينسخ المنسوخ»^(١٤٨). ونحوه عن السدي في جامع البيان^(١٤٩). يعني أنهم يترصدون أن يجيء ما يغير أو يبدل حكماً من أحكام شرائعهم، ليتشبهوا به؛ للفرار عن الحكم الثابت عليهم في شرائعهم. كما أشير إلى ذلك في هاتين الآيتين: «سَمَاعُونَ لَلْكَذِبِ أَكْأَلُونَ لِّلْسُحْتِ فَإِنْ جَاؤُوكَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ وَإِنْ تُعْرِضْ عَنْهُمْ فَلَنْ يَضُرُّوكَ شَيْئاً وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ» ♦ وَكَيْفَ يُحْكُمُوكَ وَعِنْدَهُمُ التَّوْرَةُ فِيهَا حُكْمُ اللَّهِ ثُمَّ يَتَوَلَّوْنَ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَمَا أُولَئِكَ بِالْمُؤْمِنِينَ» (المائدة: ٤٢ - ٤٣). قال الجصاص: «فأخبر تعالى أنهم لم يتحاكموا إليه تصديقاً منهم بنبوته، وإنما طلبوا الرخصة»^(١٥٠). وقال الكياهراسي: «إنهم لم يتحاكموا إليك طلباً لحكم الله تعالى، وإنما تحاكموا إليك لطلب الرخصة»^(١٥١). وقال الفيض الكاشاني ﷺ: «وفيه تنبيه على أنهم ما قصدوا بالتحكيم معرفة الحق وإقامة الشرع، وإنما طلبوا به ما يكون أهون عليهم، وإن لم يكن حكم الله في زعمهم»^(١٥٢). وقال بعض المعاصرين: «كانوا حين يرون حكماً في التوراة لا يوافق ميولهم وأهواءهم يتركون ذلك الحكم، ويبحثون عن حكم آخر في مصادر لم يقرؤوا ولم يعترفوا بها»^(١٥٣).

وكما تقدّم في الابتغاء الأول، فالابتغاء الثاني أيضاً لم يُستحدث بعد إنزال

القرآن ومتشابهاته وبالنسبة إليها، بل ظهر قبله، وبعد إنزال المتشابهات في النسخ السابقة من الكتاب، فهؤلاء أهل الزيغ لما رأوا أن مسير بعض الأحكام النازلة في المتشابهات إلى السهولة، كما أشار إليه القرآن، حيث حكى عن عيسى عليه السلام أنه قال: ﴿وَلَأَحِلُّ لَكُمْ بَعْضُ الَّذِي حُرِّمَ عَلَيْكُمْ﴾ (آل عمران: ٥٠)، وحيث قال بالنسبة إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ... وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ...﴾ (الأعراف: ١٥٧)، وذكرنا أن ﴿الْقَصَاصَ فِي الْقَتْلِ﴾ كذلك، استقربوا أن ما نزل من الأحكام في نسخة الكتاب الأخيرة على خاتم النبيين - وهي لا محالة من الآيات المتشابهات - أسهل مما نزل عليهم، فاتَّبَعُوا ما تشابه من كتبهم؛ ابتغاء تأويله الأسهل في النسخة الأخيرة من الكتاب، فراراً عما ثبت عليهم في كتبهم.

وبهذا ظهر وجه تكرار «الابتغاء» في الآية، حيث لم يقل: «ابتغاء الفتنة وتأويله»، فإن للذين في قلوبهم زيغ ابتغاءين اثنين: أحدهما: بالنسبة إلى الذين آمنوا للرسول بعد رسولهم، وهو ابتغاء الفتنة بينهم بإلقاء شبهتهم المذكورة؛ والثاني: بالنسبة إلى أنفسهم، وهو ابتغاء تأويل المتشابه؛ طلباً للرخصة لهم، وفراراً عما ثبت عليهم. ومثل هذا في إفادة التكرار تغايراً المكرر قوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ في خمس آيات، حيث قالوا: إن تكرار «أطيعوا» يدل على أن متعلق إطاعة الله وموردها بغايران متعلق إطاعة الرسول وموردها. راجع الميزان^(١٥٤) وغيره.

كما يظهر وجه التعبير بقوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾، فالتغيير والتبديل في الشرائع بيده، وهو الذي يعلم أن الشريعة الخاتمة القرآنية تغير أو تبدل أي حكم من أحكام الشرائع السابقة لصالح الأمة المحمدية. و﴿الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ﴾ لم يبتغوا التأويل بعد نزول جميع ما تشابه من القرآن، ليُقال لِمَ لم يقل: «وما يفعل تأويله»، بل ابتغوه قبله، وحتى قبل القرآن بالنسبة إلى ما تشابه في النسخ الوسطى من الكتاب، ثم استمرّوا على ذلك إلى عصر نزول القرآن، علماً منهم بأن في القرآن أيضاً ما يشابه متشابهات الكتب السابقة، فيبدلها أو يغيرها.

ولا يخفى أن ما حكاه الحافظ الرازي والطبري، عن السدي (١٢٧هـ)، من أن تأويله عواقبه هو الذي يناسب سائر استعمالات التأويل في القرآن، وهي خمسة عشر

مورداً، في أربع عشرة آية، غير آيتنا هذه، نذكرها، مع ما في بعض التفاسير ذيلاً لها.
 ١. ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ (النساء: ٥٩).

في إرشاد الأذهان^(١٥٥) وزبدة التفاسير^(١٥٦) والفواتح الإلهية^(١٥٧) ولباب التأويل^(١٥٨) والوجيز^(١٥٩): «أي وأحمد عاقبة»؛ وفي التبيان^(١٦٠) ومجمع البيان^(١٦١) والبحر المحيط^(١٦٢): «قال قتادة والسدي وابن زيد: أحسن عاقبة»؛ وفي زاد المسير^(١٦٣) والبحر المديد^(١٦٤): «أحسن عاقبة ومآلاً»؛ وفي تفسير مقاتل^(١٦٥) وبحر العلوم^(١٦٦): «أحسن عاقبة»؛ وفي التفسير المبين^(١٦٧) والتفسير الوسيط^(١٦٨) ومعالم التنزيل^(١٦٩): «مآلاً وعاقبة»؛ وفي جامع البيان^(١٧٠): «يعني: وأحمد موثقاً ومغيباً، وأجمل عاقبة»؛ وفي محاسن التأويل^(١٧١): «أحسن عاقبة ومصيراً»؛ وفي إيجاز البيان^(١٧٢)، للنيشابوري: «عاقبة ومرجعاً»؛ وفي تفسير خسروي^(١٧٣): «﴿أَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ يعني أحمد عاقبة».

٢. ﴿وَلَقَدْ جِئْتَهُمْ بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَىٰ عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ۖ هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ فَهَلْ لَنَا مِنْ شُفْعَاءَ فَيَشْفَعُوا لَنَا أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلَ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ قَدْ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ﴾ (الأعراف: ٥٣ - ٥٤).

في تفسير ابن أبي حاتم^(١٧٤) وجامع البيان^(١٧٥)، عن قتادة أنه قال: «تأويله عاقبته»؛ وفي غريب القرآن^(١٧٦)، لابن قتيبة: «أي هل ينتظرون إلّا عاقبته»؛ وفي تفسير المراغي^(١٧٧): «أي هل ينتظرون إلّا عاقبة ما وعدوا به على السنة الرسل»؛ وفي التفسير المنير^(١٧٨): «أي عاقبة ما فيه»؛ وفي روح البيان^(١٧٩): «أي يوم يأتيهم عاقبة ما وعدوا فيه»؛ وفي تفسير سورآبادي^(١٨٠): «أي ما ينتظرون إلّا عاقبة وعيد القرآن»؛ وفي زبدة التفاسير^(١٨١): «المعنى: ما ينتظرون إلّا عاقبة ما وعدوا به. ﴿يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ﴾ عاقبة ما وعدوا به»؛ وفي مجمع البيان^(١٨٢)، عن الحسن وقاتدة ومجاهد والسدي: «أي هل ينتظرون إلّا عاقبة الجزاء عليه، وما يؤول مغبة أمورهم إليه»؛ وفي مراح لبيد^(١٨٣): «أي ما ينتظر أهل مكة إذ لا يؤمنون إلّا عاقبة ما وعدوا به في القرآن».

٣. ﴿بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ كَذَّابٌ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ

فَبَلَّغَهُمْ فَأَنْظَرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ ﴿٣٩﴾ (يونس: ٣٩).

في غريب القرآن^(١٨٤)، لابن قتيبة: «أي عاقبته»؛ وفي التبيان^(١٨٥): «معناه ما يؤول أمره إليه، وهو عاقبته»؛ وفي بحر العلوم^(١٨٦): «يعني: ولما يأتهم عاقبة ما وعدوا في هذا القرآن»؛ وفي كشف الأسرار^(١٨٧): «يعني: ولما يأتهم عاقبة ما وعد الله عز وجل في القرآن»؛ وفي معالم التنزيل^(١٨٨): «أي عاقبة ما وعد الله في القرآن».

٤ إلى ٧. ﴿وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ وَيُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَعَلَى آلِ يَعْقُوبَ كَمَا أَتَمَّهَا عَلَى أَبَوَيْكَ مِنْ قَبْلُ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ إِنَّ رَبَّكَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ (يوسف: ٦)؛ ﴿وَقَالَ الَّذِي اشْتَرَاهُ مِنْ مِصْرَ لَأَمْرَأَتِهِ أَكْرِمِي مَثْوَاهُ عَسَى أَنْ يَنْفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَدًا وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ وَلِنُعَلِّمَهُ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (يوسف: ٢١)؛ ﴿وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا وَقَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا وَقَدْ أَحْسَنَ بِي إِذْ أَخْرَجَنِي مِنَ السِّجْنِ وَجَاءَ بِكُم مِنَ الْبَدْوِ مِنْ بَعْدِ أَنْ نَزَغَ الشَّيْطَانُ بَيْنِي وَبَيْنَ إِخْوَتِي إِنَّ رَبِّي لَطِيفٌ لِمَا يَشَاءُ إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾ (يوسف: ١٠٠)؛ ﴿رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنْتَ وَلِيِّي فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ تَوَفَّنِي مُسْلِمًا وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ﴾ (يوسف: ١٠١).

في أحكام القرآن^(١٨٩)، للجصاص: «﴿وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ﴾: فإن التأويل ما يؤول إليه المعنى، ويرجع إليه. وتأويل الشيء هو مرجعه»؛ وفي التفسير المنير^(١٩٠): «﴿مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ﴾: تعبير الرؤيا، أي الإخبار بما يؤول إليه الشيء في الوجود. وسُمِّيَت الرؤيا أحاديث باعتبار حكايتها والتحديث بها. وتعبير الرؤيا يميز بين أحاديث الملك الصادقة وبين أحاديث النفس والشيطان الكاذبة»؛ وفي روح البيان^(١٩١): «﴿مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ﴾... المراد بتأويل الأحاديث تعبير الرؤى... وتسميتها تأويلاً لأنه يؤول أمرها إليه، أي يرجع إلى ما يذكره المعبر»؛ وفي غرائب القرآن^(١٩٢): «في ﴿تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ﴾ وجوه، منها: إنه تأويل أحاديث الناس في ما يروونه في منامهم، سمى التعبير تأويلاً لأنه يؤول أمره إلى ما رآه في المنام، أو يؤول أمر ما رآه في المنام إلى ذلك»؛ وفي جامع البيان^(١٩٣): «قوله: ﴿وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ﴾ يقول: ويعلمك ربك من علم ما يؤول إليه أحاديث الناس عما يروونه في منامهم، وذلك تعبير الرؤيا»؛ وفي دقائق

التأويل^(١٩٤): «قالوا: ﴿تَأْوِيلُ الْأَحَادِيثِ﴾ المراد عواقب الأمور، وهو ما يؤول إليه آخره؛ وفي زاد المسير^(١٩٥): «﴿وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ﴾ فيه ثلاثة أقوال: أحدها: إنه تعبير الرؤيا، قاله ابن عباس ومجاهد وقتادة. فعلى هذا سُمِّي تأويلاً؛ لأنه بيان ما يؤول أمر المنام إليه؛ وجاء نحو هذه العبارات في زبدة التفاسير^(١٩٦) والكشف والبيان^(١٩٧) ولباب التأويل^(١٩٨) ومجمع البيان^(١٩٩) ومعالم التنزيل^(٢٠٠) وغيرها.

٨ إلى ١١. «وَدَخَلَ مَعَهُ السَّجْنَ فَتَيَانٍ قَالَ أَحَدُهُمَا إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا وَقَالَ الْآخَرُ إِنِّي أَرَانِي أَحْمِلُ فَوْقَ رَأْسِي خُبْرًا تَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْهُ نَبِّئْنَا بِتَأْوِيلِهِ إِنَّا نَرَاكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ﴾ (يوسف: ٣٦)؛ «قَالَ لَا يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِهِ إِلَّا نَبَّأُكُمَا بِتَأْوِيلِهِ قِيلَ أَنْ يَأْتِيَكُمَا ذَلِكَ مِمَّا عُلِّمَ رَبِّي إِنِّي تَرَكْتُ مِلَّةَ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ﴾ (يوسف: ٣٧)؛ «قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ وَمَا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ الْأَحْلَامِ بِعَالَمِينَ﴾ (يوسف: ٤٤)؛ «وَقَالَ الَّذِي نَجَا مِنْهُمَا وَادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ أَنَا أُنَبِّئُكُم بِتَأْوِيلِهِ فَأَرْسِلُونِ﴾ (يوسف: ٤٥).

في تقريب القرآن^(٢٠١): «﴿نَبِّئْنَا﴾ أخبرنا ﴿بِتَأْوِيلِهِ﴾ ما يؤول إليه منامنا؛ وفي روح المعاني^(٢٠٢): «﴿نَبِّئْنَا﴾ أي أخبرنا ﴿بِتَأْوِيلِهِ﴾ بتعبيره وما يؤول إليه أمره؛ وفي بيان المعاني^(٢٠٣): «أي تفسير ما رأيناه وما يؤول أمر رؤيانا؛ وفي مجمع البيان^(٢٠٤) والتفسير المعين^(٢٠٥) والتفسير الوجيز^(٢٠٦): «أي أخبرنا بتعبيره وما يؤول إليه أمره؛ وفي تفسير السعدي^(٢٠٧): «أي بتفسيره، وما يؤول إليه أمره؛ وفي محاسن التأويل^(٢٠٨) ولباب التأويل^(٢٠٩): «أي أخبرنا بتفسير ما رأينا وما يؤول إليه أمر هذه الرؤيا؛ وفي أطيب البيان^(٢١٠): «﴿نَبِّئْنَا بِتَأْوِيلِهِ﴾ تأويل: نتيجة العمل وعاقبته، وما هو أثر هاتين الرؤيتين؟ ويقولون له أيضاً: «تعبير»؛ وفي تفسير المراغي^(٢١١): «﴿تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ﴾ أي مآلها وعاقبتها؛ وفيه^(٢١٢): «﴿عَلِّمْتَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ﴾ أي وعلمتني ما أعبر به عن مآل الحوادث ومصداق الرؤيا الصحيحة، فتقع كما قلت وأخبرت؛ وفي البحر المحيط^(٢١٣): «﴿هَذَا تَأْوِيلُ﴾ أي عاقبة رؤيائي، أن تلك الكواكب والشمس والقمر رأيتهم لي ساجدين؛ في التفسير المنير^(٢١٤) والوسيط^(٢١٥): «﴿تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ﴾ ما آل إليه الأمر».

١٢. «وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ وَزَنُوا بِالْقُسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ (الإسراء: ٣٥).

في أحكام القرآن^(٢١٦)، للجصاص: «معناه أن ذلك خير لكم وأحسن عاقبة في الدنيا والآخرة»؛ وفي أحكام القرآن^(٢١٧)، لابن العربي: «أي عاقبة. معناه: إن العدل والوفاء في الكيل أفضل للتاجر وأكرم للبائع من طلب الحيلة في الزيادة لنفسه، والنقصان على غيره، وأحسن عاقبة؛ فإن العاقبة للمتقين»؛ وفي إرشاد الأذهان^(٢١٨)، للسبزواري: «أي مآلاً وعاقبة»؛ وفي الأصفى^(٢١٩) وإعراب القرآن وبيانه^(٢٢٠) وأنوار التنزيل^(٢٢١) وفتح القدير^(٢٢٢): «أحسن عاقبة»؛ وفي الجامع لأحكام القرآن^(٢٢٣) وروح المعاني^(٢٢٤): «أي عاقبة»؛ وفي الدر المنثور^(٢٢٥)، عن سعيد بن جبیر: «أَحْسَنُ تَأْوِيلًا» عاقبة؛ وفي التسهيل لعلوم التنزيل^(٢٢٦): «أي أحسن عاقبة ومآلاً»؛ وفي التفسير لكتاب الله المنير^(٢٢٧): «بمعنى أحسن مآلاً وعاقبة»؛ وفي البحر المحيط^(٢٢٨): «أي عاقبة؛ إذ لا يبقى على الموفى والوازن تبعه، لا في الدنيا، ولا في الآخرة. وهو من المآل، وهو المرجع، كما قال: ﴿خَيْرٌ مَرَدًّا﴾، ﴿خَيْرٌ عُقْبًا﴾، ﴿خَيْرٌ أَمَلًا﴾، وإنما كانت عاقبته أحسن لأنه اشتهر بالاحتراز عن التطفيف، فعول عليه في المعاملات ومالت القلوب إليه».

١٣ و ١٤. «قَالَ هَذَا فِرَاقٌ بَيْنِي وَبَيْنَكَ سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا» (الكهف: ٧٨)؛ «وَأَمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَامَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي الْمَدِينَةِ وَكَانَ تَحْتَهُ كَنْزٌ لَهُمَا وَكَانَ أَبُوهُمَا صَالِحًا فَأَرَادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنْزَهُمَا رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا» (الكهف: ٨٢).

في تفسير مقاتل^(٢٢٩): «يعني بعاقبة ﴿مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا﴾»؛ وفي البحر المديد^(٢٣٠) وروح البيان^(٢٣١): «التأويل: رجوع الشيء إلى مآله، والمراد هنا: المآل والعاقبة»؛ وفي روح المعاني^(٢٣٢): «التأويل رد الشيء إلى مآله، والمراد به هنا المآل والعاقبة»؛ وفي تفسير المراغي^(٢٣٣): «أي سأخبرك بعاقبة هذه الأفعال التي صدرت مني»؛ وفي الجواهر الحسان^(٢٣٤) والمحرر الوجيز^(٢٣٥): «قوله: ﴿ذَلِكَ تَأْوِيلُ﴾ أي مآل».

انظر أيها القارئ الخبير كيف اتحدت كلمتهم على أن تأويل الشيء عاقبته ومآله ومرجعه ونحوها. فهي معناه عندهم. ولذا تراهم - كما تقدم عن بعضهم - كلما فسروا التأويل بـ «التفسير» لم يكتفوا بذلك حتى ضموا إليه قولهم: «ما يؤول إليه أمره».

وهذا المعنى هو ما صرح به كثير من أهل اللغة أيضاً. ففي العين^(٢٣٦): «آل يؤول

إليه، إذا رجع إليه؛ وفي المحيط^(٢٣٧): «آل الشيء: رَجَعَ، والأوّل: المراجعة. وأوّل الحكم: أي أرجعه إلى أهله؛ وفي الصحاح^(٢٣٨): «آل أي رَجَعَ. يقال: طبخت الشرابَ فَآلَ إلى قدرٍ كذا وكذا، أي رَجَعَ؛ وفي لسان العرب^(٢٣٩)، عن التهذيب: «وَأَمَّا التَّأْوِيلُ فهو تفعيل من أَوَّلَ يُؤَوِّلُ تَأْوِيلًا، وثلاثيته: آَلَ يُؤَوِّلُ أي رجع وعاد». بل صرّح ابن فارس أنّ هذا أحد معنياه الأصليين، حيث قال: «الهمزة والواو واللام أصلان: ابتداء الأمر، وانتهاءه. أمّا الأوّل فالأوّل، وهو مبتدأ الشيء... والأصل الثاني قال الخليل: الأيّل الدّكر من الوُعوّل... وإنّما سُمّي أَيْلًا لأنّه يُؤَوِّلُ إلى الجبل يتحصّن... وآل يُؤَوِّلُ أي رجع... ومن هذا الباب تأويل الكلام، وهو عاقبته وما يُؤَوِّلُ إليه، وذلك قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ﴾^(٢٤٠).

ومع ذلك شاع عند كثير من أهل التفسير واللغة والحديث وغيرها استعمال التأويل مقام التفسير، حتّى أنّ بعضهم، كالطبري، بعد أن سمّى كتابه الكبير في التفسير «جامع البيان عن تأويل القرآن»، عبّر في آلاف المواضع من كتابه عن أهل التفسير وتفسير الآية بقوله: «أهل التأويل»، وتأويل هذه الآية: «ولكنّه اصطلاح مستحدث بعد عصر النزول، بمائة سنة أو متّين، انطلاقاً ممّا كانوا تسالموا عليه قبل ذلك من أنّ الآيات المتشابهات آياتٌ مبهمات لا يعلم تأويلها إلاّ الله، أو هو والراسخون. ولا محالة كان العلم بتأويل المبهمات هو فهم مداليلها والوصول إلى مراداتها، وهذا يعادل التفسير عندهم، فحينئذٍ قالوا بأنّ التأويل هو التفسير على ما اصطلاحوا عليه. ففي تفسير المنار: «إِنَّ كَثِيرًا مِنَ الْأَلْفَاظِ كَأَنَّ تُسْتَعْمَلُ فِي زَمَنِ التَّنْزِيلِ لِمَعَانٍ، ثُمَّ غَلَبَتْ عَلَى غَيْرِهَا بَعْدَ ذَلِكَ، بِزَمَنِ قَرِيبٍ أَوْ بَعِيدٍ، مِنْ ذَلِكَ لَفْظُ «التَّأْوِيلِ»، اشتهر بِمَعْنَى التَّفْسِيرِ مُطْلَقًا، أَوْ عَلَى وَجْهِ مَخْصُوصٍ، وَلَكِنَّهُ جَاءَ فِي الْقُرْآنِ بِمَعَانٍ أُخْرَى».

كما أنّ ما قالوا من أنّ «المراد بالتأويل نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ما تُرك ظاهر اللفظ»^(٢٤١) مصطلح آخر عندهم، مستحدث بعد القرون الثلاثة الأولى، على ما في تفسير المنار، نقلاً عن ابن تيمية: «وَأَمَّا التَّأْوِيلُ بالمعنى الثالث، وهو صرف اللفظ عن الاحتمال الرجّاح إلى الاحتمال المرجّوح، فهذا الاصطلاح لم يكن بعدُ عُرِفَ فِي عَهْدِ الصَّحَابَةِ، بَلْ وَلَا التَّابِعِينَ، بَلْ وَلَا الْأَئِمَّةَ الْأَرْبَعَةَ، وَلَا كَانَ التَّكَلُّمُ بِهَذَا الاصطلاح مَعْرُوفًا فِي الْقُرُونِ الثَّلَاثَةِ، بَلْ وَلَا عَلِمَتْ

أَحَدًا فِيهِمْ خَصَّ لَفْظَ التَّأْوِيلِ بِهَذَا. وَلَكِنْ لَمَّا صَارَ تَخْصِيصُ لَفْظِ التَّأْوِيلِ بِهَذَا شَائِعًا فِي عُرْفِ كَثِيرٍ مِنَ الْمُتَأَخِّرِينَ فَطِنُوا أَنَّ التَّأْوِيلَ فِي الْآيَةِ هَذَا مَعْنَاهُ صَارُوا يَعْتَقِدُونَ أَنَّ لِمُتَشَابِهِ الْقُرْآنِ مَعَانِي تَخَالَفُ مَا يُفْهَمُ مِنْهُ». وَلَكِنْ - بِحَمْدِ اللَّهِ - قَدْ ثَبَتَ؛ بِمَا تَقَدَّمَ، أَنَّ مَا أَرَادَتِ الْآيَةُ بِالْمُتَشَابِهَاتِ بَعِيدٌ عَمَّا شَاعَ عِنْدَهُمْ بَعْدَ الْمَشْرِقِيِّينَ، فَلَا جَرَمَ مَا نَشَأَ مِنْهُ مِنْ مَعْنَى التَّأْوِيلِ وَغَيْرِهِ مِمَّا جَاءَ فِي الْآيَةِ كَذَلِكَ. وَعَلَى هَذَا كُلُّهُ لَا يَبْعَدُ أَنْ يُقَالَ: إِنَّ اللُّغَةَ وَالْعُرْفَ فِي عَصْرِ النُّزُولِ وَاسْتِعْمَالَاتِ الْقُرْآنِ مُتَّفَقَةٌ عَلَى ذَلِكَ، فَلَا يَوْجَدُ فِيهَا مَا اسْتَعْمَلَ التَّأْوِيلَ وَأُرِيدَ بِهِ التفسير، خصوصاً في القرآن، وفي آيتنا هذه.

الراسخون في العلم

﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ هم من أهل الكتاب خاصةً أيضاً؛ وذلك لوجوه أربعة:
الأول: إِنَّ الْآيَةَ - كَمَا تَقَدَّمَ - مُتَوَجِّهَةٌ إِلَيْهِمْ، فَيَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ الراسخون منهم أيضاً.

الثاني: تَقَدَّمَ أَنَّ ﴿الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ﴾ من أهل الكتاب، فالمقابلة بينهم وبين ﴿الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ قرينة تدلّ على أَنَّ هَؤُلَاءِ أَيْضاً مِنْهُمْ.

الثالث: القرآن أطلق على طائفةٍ من أهل الكتاب نفس هذا العنوان في موضع آخر، حيث قال: ﴿يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تُنِزَلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ... لَكِنَّ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَ...﴾ (النساء: ١٥٣ - ١٦٢)، فأُسندَ الإيمان بكلِّ ما أنزلَ الله إلى الراسخين في العلم من أهل الكتاب، وجعل هذا الإيمان علامة رسوخهم في العلم. كما أَنَّهُ هُنَا أَيْضاً أُسْنَدَ إِلَيْهِمْ، وجعله علامة رسوخهم في العلم، فقال تعالى: ﴿يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ﴾ «يعني ما نسخ منه وما لم ينسخ»^(٢٤٢)، في ما رُوي عن ابن عباس، ﴿مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾. كما أُسْنَدَ إِلَى بَعْضِ أَهْلِ الْكِتَابِ الْإِيمَانَ بِكُلِّ مَا أُنْزِلَ اللَّهُ فِي مَوَاضِعٍ أُخْرَى، مِنْهَا: آخِرُ نَفْسِ السُّورَةِ، حيث قال تعالى: ﴿وَلِنْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَمَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِمْ...﴾ (آل عمران: ١٩٩).

الرابع: إِنَّ الراسخين المذكورين إيمانهم المذكور هُنَا نَشَأَ عَنْ عِلْمِهِمُ التَّفْصِيلِي بِمَا نَزَلَ عَلَيْهِمْ وَمَا نَسَخَ مِنْهُ وَبِمَا نَزَلَ عَلَيْنَا وَهُوَ نَاسِخٌ لِبَعْضِ مَا نَزَلَ عَلَيْهِمْ، وَلَكِنْ

المؤمنين ما كانوا يعلمون بما نزل على أهل الكتاب وما نسخ منه، بل كانوا مؤمنين بما نزل على أهل الكتاب، حيث أمرهم الله تعالى في مثل قوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَى رَسُولِهِ وَالَّذِي أَنْزَلَ مِنْ قَبْلُ﴾ (النساء: ١٣٦) بالإيمان بالكتب السابقة، من دون أن يعلموها تفصيلاً أو إجمالاً.

بل لا يبعد القول بأنَّ ﴿الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ﴾، وكذا ﴿الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾، من اليهود خاصة؛ وذلك لقرائن:

الأولى: إسناد الزيف إليهم في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ... فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ﴾ (الصف: ٥).

الثانية: التصريح بأنَّ الراسخين في العلم منهم في قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ... لَكِنَّ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ...﴾ (النساء: ١٥٣-١٦٢).

الثالثة: ما تقدّم في قوله تعالى: ﴿وَكَيْفَ يُحَكِّمُوكَ وَعِنْدَهُمُ التَّوْرَةُ...﴾ أنَّ غرضهم من تحكيم النبي ﷺ طلب ما يكون أهون عليهم، وهو ابتغاء التأويل المذكور في آيتنا هذه.

الرابعة: ما تقدّم من تصريح بعضهم بأنَّ المراد بقوله تعالى: ﴿وَمِنَ الْأَحْزَابِ مَنْ يُنْكِرُ بَعْضَهُ﴾ هم اليهود خاصة.

وبهذا ظهر أنَّ جملة ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ...﴾ معطوفة على جملة ﴿الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ﴾، كما عليه جماعة من أهل النحو. قال ابن هشام: قد يترك تكرار إمّا بكلام يذكر بعدها في موضع ذلك القسم الثاني، نحو: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ﴾ أي وأمّا غيرهم فيؤمنون به.... ويدلّ على ذلك ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾، أي كلّ من المتشابه والمحكم من عند الله، والإيمان بهما واجب، وكأنّه قيل: «وأمّا الراسخون في العلم فيقولون»^(٢٤٣). وهناك روايات أيضاً تدلّ على أنّ الرسوخ في العلم هو الإيمان بالمتشابهات بلا علم بتأويلها. فراجع: توحيد الصدوق^(٢٤٤)، وتفسير العياشي^(٢٤٥)، ونهج البلاغة^(٢٤٦). وعليه فجملة ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ معترضة بينهما، مثل: قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ وَلَيْسَ الذِّكْرُ كَالْأُنْثَى﴾ المعترض

بين الجملات المحكيّة عن امرأة عمران. والوجه في اعتراض هذه الجملة، وكذا كلّ جملة اعتراضية، رفع الدخّل المتوهم ممّا تقدّم من الكلام، فإنّه تعالى لما قال: ﴿ابْتَغَاءَ تَأْوِيلِهِ﴾ لعلّ أن يتوهم أنّ تأويل ما تشابه من الكتاب ممّا يمكن للناس العلم به، فقال من دون أيّ فصل؛ حسماً لمادّة هذا التوهم الباطل: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾.

وعلى هذا، من أنّ الراسخين في العلم هم من أهل الكتاب، فهم في رتبة دون رُتَب أنبيائهم ﷺ يقيناً، ورُتَب أنبيائهم دون رُتَب عترة نبيّنا ﷺ، ورتبهم دون رتبة النبي ﷺ، فكيف يمكن أن يُقال: إنّ النبي ﷺ من الراسخين في العلم؟ أليس هذا إلّا تنزيل رتبته ثلاث مراتب؟ كما أنّ عدّة عترته ﷺ منهم تنزّل لرتبتهم مرتبتين! كيف لا، وهم بفضل الله «معدن العلم»^(٢٤٧)، فعنهم ينبع العلم، لا أنّ العلم عرض عليهم، فرسخوا واستقرّوا فيه. ترتيب رتب النبي ﷺ وعترته ﷺ وسائر الأنبياء ﷺ يستفاد من عدّة آيات، منها: طائفة من آيات سورة الإنسان، عسى الله أن يوفّقنا للكلام فيها في ما يأتي.

النتيجة

والمعنى الحاصل؛ بتدبر الآية الشريفة، أنّ الله هو الذي أنزل على رسوله ﷺ كتابه، الذي أنزل نسخاً متعدّدة منه على رسله الماضين ﷺ، بأسماء مختلفة، كالتوراة والإنجيل والفرقان والذكر والزيور وغيرها. فصنّف من آيات هذا الكتاب آيات محكمات لا تتغيّر ولا تتبدّل في نسخه المتعدّدة وأسمائها المختلفة، وهذه الآيات بمجموعها تسمّى أمّ الكتاب. وصنّف من آيات هذا الكتاب متشابهات، فمنها في بعض نسخ الكتاب متحدّ مع ما في بعضها الآخر في الموضوعات وبعض متعلّقات الموضوعات، ولكنها مختلفة في بعض الأحكام اختلافاً يبقى معه الشبّه العريق. فأما الذين في قلوبهم زيغ عن الحقّ من أهل الكتاب فيتبعون ما تشابه من الكتاب؛ ابتغاء الفتنة بين الناس بإلقاء الشبهة؛ لتزلزل إيمانهم برسولهم وبالنسخ المتأخّرة من الكتاب، ولا سيّما النسخة القرآنية منه، وابتغاء عاقبة ما تشابه ومآله من التغيّر أو الإبدال، ليتشبّهوا به للفرار عمّا ثبت عليهم في شرائعهم، وما يعلم عاقبته ومآله إلاّ الله تعالى. ولكنّ الراسخون في العلم من

أهل الكتاب يقولون: آمنا بما تشابه منه، ناسخاً كان أو منسوخاً؛ إذ كله من عند ربنا. ﴿وَمَا يَذْكُرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾. صدق الله العلي العظيم.

وبهذا كله اتضحت وجوه الخدشة في الأقوال التي بناها أصحابها على أن الأحكام بمعنى الوضوح والظهور، أو أن التشابه معناه الإجمال والإبهام، أو أن التأويل هو التفسير. وهي أقوال قال بها أكثر المفسرين، وتبعهم غيرهم فيها. وقد تعرض لتفنيد ستة عشر منها السيد الطباطبائي رحمته الله في الميزان^(٢٤٨)، واختار قولاً آخر. ثم اختار السيد الشهيد محمد باقر الحكيم قولاً آخر، واستدل له في كتابه علوم القرآن^(٢٤٩)، وجعل قول السيد الطباطبائي رحمته الله سادس الاتجاهات الرئيسة في المحكم والمتشابه، وناقش في جميع تلك الاتجاهات^(٢٥٠)، فربما تناهز هذه الأقوال عشرين قولاً، كما صرح به السيد الطباطبائي في كتابه «القرآن في الإسلام»^(٢٥١).

كما ظهر أنه لا تعارض ولا تنافي بين هذه الآية وبين الآيات الدالة على أن القرآن حكيم، أو أنه كتاب حكيم.

كما ظهر أنه لا تنافي بينها وبين ما يقول: إن القرآن كتاب متشابه، وبينها وبين ما دل على أنه الكتاب المبين، وهو نور وبيان وبلاغ وهدى للناس بآياته البيّنات المبيّنات؛ إذ لاحظنا هذه الآية المباركة كجزء من منظومة منظّمة، مركّبة من نحو ستين آية، ناظرين إلى سائر أجزاء المنظومة، متدبرين للعلاقات القائمة بينها. وهذا هو التدبر المزيل للأوهام، الموصل إلى حقيقة المرام، لآية من آيات الله الملك العلام.

الموامش

- (١) مجمع البيان ١٠: ٥٩٥.
- (٢) من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث: ١٨٠ (الهامش).
- (٣) تفسير الأمل ٤: ١٨٥.
- (٤) تفسير في ظلال القرآن ١: ٣٩٩.
- (٥) تفسير آلاء الرحمن ١: ٢٨٥.
- (٦) تفسير إرشاد الأذهان: ٦١.
- (٧) تفسير تبين القرآن: ١٣٨.
- (٨) تفسير البلاغ: ١٢٦.
- (٩) تفسير الأمل ٢: ٥٠٤.
- (١٠) تفسير الفرقان ٩: ٢٩١.
- (١١) تفسير الفرقان ٥: ١٤٤.
- (١٢) الجوهر الثمين ٣: ١٨٦.
- (١٣) روح المعاني ٦: ١٧٨.
- (١٤) انوار التنزيل ٣: ١٢٣؛ زبدة التفاسير ٣: ٢٤١؛ كنز الدقائق ٦: ٩٦.
- (١٥) الميزان ١٠: ١٢٣.
- (١٦) تفسير ابن أبي حاتم ٩: ٢٨١٩.
- (١٧) إرشاد الأذهان: ٣٨١.
- (١٨) التحرير والتنوير ١٩: ١٩٦.
- (١٩) الإتيان في علوم القرآن ١: ١٤٢ - ١٤٥.
- (٢٠) تفسير ابن أبي الحاتم الرازي ٦: ١٩٢٢.
- (٢١) مجمع البيان ٦: ٥٠٥؛ جامع البيان ١١: ٥٨.
- (٢٢) من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث: ١٠٠ (الهامش).
- (٢٣) من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث: ١٨٠ - ١٨١ (الهامش).
- (٢٤) التفسير الواضح ١: ٢٠٧.
- (٢٥) التفسير الوسيط ١: ١٧٤.
- (٢٦) متشابه القرآن ٢: ٢٧٨.
- (٢٧) تفسير ابن كثير ٢: ٤.
- (٢٨) تفسير الجلالين: ٥٣.
- (٢٩) محاسن التأويل ٢: ٢٥٦.
- (٣٠) التفسير المعين: ٥٠.
- (٣١) التفسير المنير ٣: ١٥٠.
- (٣٢) التفسير الوسيط ٢: ٢٨.

- (٣٣) تفسير من وحي القرآن ٥: ٢٢٣.
- (٣٤) فتح القدير ٥: ٤٥.
- (٣٥) تاج العروس، مادة «حكم».
- (٣٦) تفسير الجلالين: ٥١٢.
- (٣٧) جامع البيان ٢٦: ٣٤.
- (٣٨) تأويل مشكل القرآن: ٢٣٨؛ بحر العلوم ٣: ٣٠٢.
- (٣٩) البحر المحيط ٦: ١١٩.
- (٤٠) جواهر الحسان ٣: ٢٧٢.
- (٤١) محاسن التأويل ٨: ٤٦٧.
- (٤٢) المحرر الوجيز ٣: ١٤٩.
- (٤٣) مفاتيح الغيب ١٧: ٣١٣.
- (٤٤) الحكيم، علوم القرآن: ١٦٦.
- (٤٥) بيان المعاني ٥: ٣١٩.
- (٤٦) البحر المحيط ٣: ٢٢.
- (٤٧) إرشاد الأذهان: ٢٥٩.
- (٤٨) جوامع الجامع ٢: ٢٣٣.
- (٤٩) روح المعاني ٧: ١٥٦.
- (٥٠) الأصفى ١: ٦٠٧.
- (٥١) أنوار التنزيل ٣: ١٩٠.
- (٥٢) البحر المديد ٣: ٣٣.
- (٥٣) بحر العلوم ٢: ٢٣٠.
- (٥٤) تفسير شُبْر: ٢٥٥.
- (٥٥) التفسير القرآني للقرآن ٧: ١٣٧.
- (٥٦) التفسير المنير ١٣: ١٨٠، ١٨٣.
- (٥٧) التفسير الواضح ٢: ٢٣٦.
- (٥٨) التفسير الوسيط ٢: ١١٧٣.
- (٥٩) روح البيان ٤: ٣٨٣.
- (٦٠) إرشاد الأذهان: ٢٥٩.
- (٦١) جامع البيان ١٣: ١١٤.
- (٦٢) البحر المديد ٣: ٣٥.
- (٦٣) تبين القرآن: ٢٦٦.
- (٦٤) محاسن التأويل ٦: ٢٩٠.
- (٦٥) متشابه القرآن ٢: ٩٤.

- (٦٦) مجمع البيان ٦: ٤٥٨.
 (٦٧) زاد المسير ٢: ٥١٠.
 (٦٨) بيان السعادة ٤: ٢٤٦.
 (٦٩) مجمع البيان ١٠: ٧١١.
 (٧٠) معالم التنزيل ٥: ٢٣٧.
 (٧١) مقتنيات الدرر ١٢: ١١٧.
 (٧٢) إرشاد الأذهان: ٥٥.
 (٧٣) الأصفى ١: ١٣٨.
 (٧٤) أنوار التنزيل ٢: ٦.
 (٧٥) البحر المديد ١: ٣٢٤.
 (٧٦) تفسير الجلالين: ٥٣.
 (٧٧) الصافي ١: ٣١٨.
 (٧٨) تفسير ابن كثير ٢: ٤.
 (٧٩) تفسير شُبر: ٨٦.
 (٨٠) التفسير المبين: ٦٣.
 (٨١) التفسير المعين ١: ١٤٥.
 (٨٢) التفسير الوسيط ٢: ٢٧.
 (٨٣) روح المعاني ٢: ٧٨.
 (٨٤) التحرير والتنوير ٢٥: ٢١٣.
 (٨٥) البحر المديد ٢: ٤٤٧.
 (٨٦) أسرار التنزيل ٣: ١٠٤؛ كنز الدقائق ٦: ١٠٦؛ زبدة التفاسير ٣: ١٨٦.
 (٨٧) التبيان ١: ٣٩٨.
 (٨٨) مفاتيح الغيب ٣: ٦٣٩.
 (٨٩) مفاتيح الغيب ٣: ٦٣٨.
 (٩٠) التفسير القرآني للقرآن ٧: ٣٦٩.
 (٩١) مفاتيح الغيب ٢٠: ٢٧٠؛ التفسير المنير ١٤: ٢٣٧؛ وغيرهما.
 (٩٢) الكشف ١: ٢٠٣؛ مجمع البيان ١: ٤٢١؛ وغيرهما.
 (٩٣) التفسير الوسيط ١: ١٧٤.
 (٩٤) تفسير الجلالين: ٥٣.
 (٩٥) تفسير ابن كثير ٢: ٤.
 (٩٦) التفسير المنير ٣: ١٥٠.
 (٩٧) تفسير من وحي القرآن ٥: ٢٢٤.
 (٩٨) الحكيم، علوم القرآن: ١٨٢.

- (٩٩) غرائب القرآن ٢: ١٠٦ - ١٠٧.
- (١٠٠) علوم القرآن: ١٧٠.
- (١٠١) علوم القرآن: ١٧٩.
- (١٠٢) علوم القرآن: ١٧٩.
- (١٠٣) الميزان ٣: ٣٤.
- (١٠٤) التحقيق في كلمات القرآن ٩: ٢٣، «فتن».
- (١٠٥) مجموعه آثار أستاذ شهيد مطهري ٢٦: ٣٤ - ٣٥.
- (١٠٦) الميزان ٣: ٢١.
- (١٠٧) أنوار التنزيل ١: ٨٧.
- (١٠٨) لسان العرب ١٣: ٥٠٣، «شبه».
- (١٠٩) أنوار التنزيل ٣: ١٨٥.
- (١١٠) القاموس المحيط، «شبه».
- (١١١) التحقيق في كلمات القرآن ٢: ٣٤.
- (١١٢) التبيان ٩: ٢١.
- (١١٣) جوامع الجامع: ج ٣: ٤٥٣.
- (١١٤) أنوار التنزيل ٥: ٤١.
- (١١٥) الأصفى ٢: ١٠٨٣.
- (١١٦) أنوار التنزيل ٢: ٧٦.
- (١١٧) البحر المحيط ٣: ٢١.
- (١١٨) التحرير والتنوير ٢٤: ٦٧.
- (١١٩) التفسير القرآني للقرآن ١٢: ١١٤٣ - ١١٤٤.
- (١٢٠) الأمثل ١٥: ٦٤.
- (١٢١) العين ٣: ٤٠٤، «شبه».
- (١٢٢) تفسير العياشي ١: ١١.
- (١٢٣) مجمع البيان ٢: ٦٩٩.
- (١٢٤) الزركشي، البرهان في علوم القرآن ١: ١١٢.
- (١٢٥) البرهان في علوم القرآن ١: ١١٢.
- (١٢٦) الإتيان في علوم القرآن ٢: ٣٠٤.
- (١٢٧) البرهان في علوم القرآن ٢: ٦٨.
- (١٢٨) الكافي ٢: ٢٨، ح ١.
- (١٢٩) البحر المحيط ٣: ٢٢.
- (١٣٠) تفسير ابن أبي حاتم ١: ٢٤٣.
- (١٣١) تفسير ابن أبي حاتم ٢: ٦٠١.

- (١٣٢) تفسير مقاتل ١: ٨٧.
- (١٣٣) تفسير مقاتل ١: ٢٦٤.
- (١٣٤) بحر العلوم ١: ١٩٥.
- (١٣٥) جامع البيان ٣: ١١٩.
- (١٣٦) بيان المعاني ٥: ٣٢٠.
- (١٣٧) تفسير ابن كثير ٢: ٤٨.
- (١٣٨) زاد المسير ١: ٢٥٧.
- (١٣٩) مجمع البيان ٢: ٦٩٦.
- (١٤٠) الجصاص، أحكام القرآن ٢: ٢٨٥.
- (١٤١) البحر المحيط ٣: ٢٦.
- (١٤٢) تبين القرآن: ٦١؛ روح البيان ٢: ٦؛ الجواهر الثمين ١: ٢٩٥؛ روح المعاني ٢: ٨٠؛ فتح القدير ١: ٣٦١؛ وغيرها.
- (١٤٣) تفسير ابن أبي حاتم الرازي ٢: ٥٩٦.
- (١٤٤) مجموعه رسائل سيد عبد الحسين لاري: ٤٠٨.
- (١٤٥) الاحتجاج ١: ٢٥٣.
- (١٤٦) مجموعه رسائل سيد عبد الحسين لاري: ٤٠٩.
- (١٤٧) تقاريرات في أصول الفقه: ٢٥٥.
- (١٤٨) تفسير ابن أبي حاتم ٢: ٥٩٨.
- (١٤٩) جامع البيان ٣: ١٢١.
- (١٥٠) أحكام القرآن ٤: ٩٢.
- (١٥١) الكياهراسي، أحكام القرآن ٣: ٧٩.
- (١٥٢) الأصفى ١: ٢٧٦.
- (١٥٣) الأمثل ٤: ١٢.
- (١٥٤) الميزان ٣: ١٦١.
- (١٥٥) إرشاد الأذهان: ٩٣.
- (١٥٦) زبدة التفاسير ٢: ٩١.
- (١٥٧) الفواتح الإلهية ١: ١٥٧.
- (١٥٨) لباب التأويل ١: ٣٩٣.
- (١٥٩) الوجيز: ١١٥.
- (١٦٠) التبيان ٣: ٢٣٧.
- (١٦١) مجمع البيان ٣: ١٠١.
- (١٦٢) البحر المحيط ٣: ٦٨٨.
- (١٦٣) زاد المسير ١: ٤٢٥.

- (١٦٤) البحر المديد ١: ٥١٩.
(١٦٥) تفسير مقاتل ١: ٣٨٣.
(١٦٦) بحر العلوم ١: ٣١٢.
(١٦٧) التفسير المبين: ١١٠.
(١٦٨) التفسير الوسيط ١: ٣٣٦.
(١٦٩) معالم التنزيل ١: ٦٥٤.
(١٧٠) جامع البيان ٥: ٩٦.
(١٧١) محاسن التأويل ٢: ٢٦٦.
(١٧٢) إيجاز البيان ١: ٢٤٦.
(١٧٣) تفسير خسروي ٢: ٢٢٢.
(١٧٤) تفسير ابن أبي حاتم ٥: ١٤٩٤.
(١٧٥) جامع البيان ٨: ١٤٥.
(١٧٦) غريب القرآن: ١٤٦.
(١٧٧) تفسير المراغي ٨: ١٦٧.
(١٧٨) التفسير المنير ٨: ٢٢٩.
(١٧٩) روح البيان ٣: ١٧٢.
(١٨٠) تفسير سورآبادي ٢: ٧٥٤.
(١٨١) زبدة التفاسير ٢: ٥٣٠.
(١٨٢) مجمع البيان ٤: ٦٥٨.
(١٨٣) مراح لبيد ١: ٣٧٤.
(١٨٤) غريب القرآن: ١٧١.
(١٨٥) التبيان ٥: ٣٨٠.
(١٨٦) بحر العلوم ٢: ١١٧.
(١٨٧) كشف الأسرار ٣: ٦٢٢.
(١٨٨) معالم التنزيل ٢: ٤٢٠.
(١٨٩) الجصاص، أحكام القرآن ٤: ٣٨٠.
(١٩٠) التفسير المنير ١٢: ٢٠٥.
(١٩١) روح البيان ٤: ٢١٦.
(١٩٢) غرائب القرآن ٤: ٦٧.
(١٩٣) جامع البيان ١٢: ٩٢.
(١٩٤) دقائق التأويل: ٢٦٨.
(١٩٥) زاد المسير ٢: ٤١٤.
(١٩٦) زبدة التفاسير ٣: ٣٤١.

- (١٩٧) الكشف والبيان ٥: ١٩٨.
(١٩٨) لباب التأويل ٢: ٥١٣.
(١٩٩) مجمع البيان ٥: ٣٢١.
(٢٠٠) معالم التنزيل ٢: ٤٧٦.
(٢٠١) تقريب القرآن ٢: ٦٨٤.
(٢٠٢) روح المعاني ٦: ٤٣٠.
(٢٠٣) بيان المعاني ٣: ٢١٢.
(٢٠٤) مجمع البيان ٥: ٣٥٦.
(٢٠٥) التفسير المعين: ٢٣٩.
(٢٠٦) التفسير الوجيز: ٣١٣.
(٢٠٧) تفسير السعدي: ٤٥٧.
(٢٠٨) محاسن التأويل ٦: ١٧٥.
(٢٠٩) لباب التأويل ٢: ٥٢٧.
(٢١٠) أطيب البيان ٧: ١٩٣.
(٢١١) تفسير المراغي ١٣: ٤٢.
(٢١٢) تفسير المراغي ١٣: ٤٥.
(٢١٣) البحر المحيط ٦: ٣٢٧.
(٢١٤) التفسير المنير ١٣: ٧٠.
(٢١٥) التفسير الوسيط ٢: ١١٣٧.
(٢١٦) الجصاص، أحكام القرآن ٥، ٢٨.
(٢١٧) ابن العربي، أحكام القرآن ٣: ١٢١١.
(٢١٨) إرشاد الأذهان: ٢٩٠.
(٢١٩) الأصفى ١: ٦٨٠.
(٢٢٠) إعراب القرآن وبيانه ٥: ٤٣٥.
(٢٢١) أنوار التنزيل ٣: ٢٥٥.
(٢٢٢) فتح القدير ٣: ٢٧٠.
(٢٢٣) الجامع لأحكام القرآن ١١: ٢٥٧.
(٢٢٤) روح المعاني ٨: ٧٠.
(٢٢٥) الدر المنثور ٤: ١٨٢.
(٢٢٦) التسهيل لعلوم التنزيل ١: ٤٤٦.
(٢٢٧) التفسير لكتاب الله المنير ٥: ٢٠٩.
(٢٢٨) البحر المحيط ٧: ٤٧.
(٢٢٩) تفسير مقاتل ٢: ٥٩٧.

- (٢٣٠) البحر المديد ٣: ٢٩٥.
(٢٣١) روح البيان ٥: ٢٨٣.
(٢٣٢) روح المعاني ٨: ٣٣٢.
(٢٣٣) تفسير المراغي ١٦: ٥.
(٢٣٤) جواهر الحسان ٣: ٥٣٩.
(٢٣٥) المحرر الوجيز ٣: ٥٣٧.
(٢٣٦) العين ٨: ٢٥٩، «أول».
(٢٣٧) المحيط ١٠: ٣٧٧، «أول».
(٢٣٨) الصحاح ٤: ١٦٢٨، «أول».
(٢٣٩) لسان العرب ١١: ٣٣، «أول».
(٢٤٠) معجم مقاييس اللغة ١: ١٥٨ - ١٦٢.
(٢٤١) النهاية في غريب الحديث ١: ٨٠، «أول».
(٢٤٢) جامع البيان ٣: ١٢٤.
(٢٤٣) مغني اللبيب ١: ٥٧.
(٢٤٤) الصدوق، التوحيد: ٥٥ - ٥٦.
(٢٤٥) تفسير العياشي ١: ١٦٣.
(٢٤٦) نهج البلاغة، خطبة الأشباح.
(٢٤٧) مصباح المتهجد: ٤٥، ٣٦١، ٣٩٣، ٨٢٨، ٨٣٣.
(٢٤٨) الميزان ٣: ٣٢ - ٣٩.
(٢٤٩) الحكيم، علوم القرآن: ١٦٩ - ١٧١.
(٢٥٠) علوم القرآن: ١٧٢ - ١٨٢.
(٢٥١) الطباطبائي، القرآن في الإسلام: ٣٣.

نقد الفقه الإسلامي عند الصادق النيهوم

من مسؤولية أداء الشعائر إلى مسؤولية الأمور الدنيوية

د. محمد بن سباع^(*)

تمهيد

يعتبر الصادق النيهوم^(١) من المفكرين العرب الذين قدّموا قراءةً معاصرة للفكر الإسلامي، وتحديدًا للفقه الإسلامي، ولكن حتى لو كان النيهوم واحداً من الذين انتقدوا هذا الفقه إلا أن ما يميّزه عنهم في الوقت نفسه هو أن كلّ ما كتبه عن الفقه كان نقداً له وإظهاراً لعيوبه وتناقضاته، حيث تبيّن للنيهوم أن الفكر الإسلامي عموماً لم يعد قادراً على مواكبة مستجدّات الراهن، وأنه يعيش تناقضات كثيرة، حيث يعتبر الفقه الإسلامي تحديداً هو مَنْ أوّصله إلى هذا الوضع المتأزّم، لذا وجب علينا تجاوزه بتجاوز أحكامه وآراء الفقهاء. إن كل الانتقادات التي قدّمها الصادق النيهوم للفقه الإسلامي كانت انطلاقاً من قناعته بأن هذا الفقه ظهر في ظروف تاريخية وسياسية معيّنة أوجدته من أجل خدمة النظام السياسي وضمان بقائه واستمراره، دون مراعاة مصلحة المواطن المسلم. وهنا دعا النيهوم إلى تحرير الدين من سطوة الفقهاء.

لقد تبين للنيهوم أن الفقه الإسلامي كرّس مفهوماً معيّناً حول الإسلام، مفاده أن الإسلام هو شعائر وشعارات يجب على الفرد المسلم أن يتنازل عن أموره الدنيوية، ويتفرغ للالتزام بأداء هذه الشعائر، إذا أراد أن ينال رضا ربّه، ويكون مصيره الجنة، في حين أن المعنى الحقيقي للإسلام يكمن في أن الإسلام عملٌ وممارسة، لا يُهمل الدنيا لحساب الآخرة، وهذا هو المثزلق الذي وقع فيه الفقه الإسلامي عندما أبعاد

(*) أستاذ في جامعة قسنطينة - قسم الفلسفة، من الجزائر.

● نقد الفقه الإسلامي عند الصادق النيهوم، من مسؤولية أداء الشعائر إلى مسؤولية الأمور الدنيوية

المواطن المسلم من الحكم والمسؤولية والحياة، فانحرف هذا الفقه عن أداء رسالته الحقيقية، التي هي تعريف المسلم بدينه، بل الأخطر من ذلك أنه عمل على تجهيله به. إن من أكثر النتائج السلبية المترتبة عن تكلم الفقهاء باسم الدين هو أننا لم نعدُ نعمل بالدين، وإنما نتحدث عن الدين فقط. وهذا هو الوضع الذي أصبحنا نعيشه اليوم، وخصوصاً بعد أن تسبب الفقه الإسلامي في إبعاد المسلم عن المساهمة في تسيير شؤون الحكم، مع أن الإسلام في حد ذاته هو دعوة إلى العمل وإلى الاجتماع، وما التقاء المسلمين معاً في مكان واحد في الجامع، سواء في صلاة الجمعة أو خمس مرات يومياً، إلا أكبر دليل على ذلك، وهذا ما يجب أن يطبقه الفرد المسلم في حياته، من خلال تفعيل علاقاته بكل أفراد مجتمعه، ساعياً إلى تحقيق مصلحته الخاصة، دون إهمال المساهمة كذلك في تحقيق المصلحة العامة؛ لأن هذا ما دعانا إليه الدين الإسلامي.

إن من بين أهم الأسباب التي جعلت الصادق النيهوم ينتقد الفقه الإسلامي هو الحال الذي وصل إليها المجتمع العربي المسلم، ذاك أن حرية المواطن المسلم، وبالتالي مسؤوليته، انتفت في ظل مجتمع تسيطر عليه الطبقة السياسية ورجال الدين، حيث أصبح المواطن المسلم مغلوباً على أمره، مُلزماً باتّباع الأوامر، وليس له حقّ التكلم وإبداء الرأي. فالدين أصبح ملكية خاصة لأشخاص معينين يتكلمون باسمه، هم الفقهاء، مع أن الدين الإسلامي عندما ظهر لم يكن ملكاً لبعض الأشخاص، وإنما كان رسالة للناس أجمعين. لذلك فقد تبين للصادق النيهوم أن تاريخ الفكر الديني نأى تماماً عن المغزى الحقيقي للإسلام، الذي من المفروض أن يدعو إلى الخير والعدل والصلاح وخدمة مصالح الإنسان وضمان حريتهم، لا إلى الاقتصار على تطبيق الأحكام الشرعية، كالسرقة والقتل، والتي إن طبقت كانت في أغلبها خدمة لمصالح السياسة ونظام الحكم. وعليه نتساءل: ما هي مبررات انتقاد الصادق النيهوم للفقه الإسلامي؟ ما هي أهم هذه الانتقادات التي وجهها له؟ وما هو النقد الموجه لنقد الصادق النيهوم للفقه الإسلامي؟

أولاً: الفقه الإسلامي بين الدين والسياسة

لقد رأى الصادق النيهوم أن الفقه الإسلامي تاريخياً لم يظهر خدمة للدين

الإجتهاـد والتجديد - العدد الخامس والأربعون، السنة الثانية عشرة، شتاء ٢٠١٨م - ١٤٣٩هـ ٧٥

والإنسان، وإنما خدمةً للحكم والسياسة، وهذا من خلال ربط الإسلام بالشعائر، والتأكيد على ضرورة اتباع الفرد المسلم لها إذا أراد الفوز في الآخرة. وبالتالي فقد عمل الفقه الإسلامي على تحويل انتباهه واهتمامه عن مصلحته الدنيوية، مع أن الدين في حقيقته «ليس فقهاً يتلقاه المرء من معلم، بل استجابة لغريزة في طبيعة الإنسان نفسه، إنه دستور يقوم على الاعتراف على أن الإنسان الحي مفطور على حب الحياة، وأن الحياة لا يضمنها قيام مؤسسة فقهية، بل يضمنها قيام مجتمع ديمقراطي قادر على الدفاع عنها ضدّ الظلم والفقر والخوف»^(٣). وسعيًا منه للتأكيد على ضرورة ربط الفقه الإسلامي بما هو دنيوي، على غرار الأمور الأخروية، يؤكد الصادق النيهوم على أن الإنسان مفطور على حب الحياة الآمنة، وعلى العيش مع الأشخاص الآخرين في جوٍّ من العدالة واحترام الحقوق والواجبات. وهذا هو الفرق بين دعوة الأنبياء والرسول ودعوة الفقهاء؛ فالرسول يدعو إلى إقامة العدل والإخاء؛ أما الفقهاء فيدعون إلى إقامة الشعائر والتوقف عندها، وذلك بتوظيف الدين في خدمة المصالح الخاصة، ومنه قوله: «إن الدين الذي لا يضمن العدل للأغلبية في نظام إداري محدّد ببنود الدستور لا يستحقّ اسم الدين، ولا يستطيع أن يجمع الناس حوله إلا بوسائل الوعد والوعيد وغسيل المخ، التي يتولى الفقهاء تطويرها لحساب الإقطاع، في حلف شيطاني ينتحل لنفسه صفة القداسة بالذات»^(٣).

لطالما أكد الصادق النيهوم أنه بين رسالة الفقه الإسلامي ورسالة الإسلام فرق كبير، وهو مبرّر تسمية كتابه بـ «إسلام ضدّ الإسلام»؛ إذ يعتقد أن الفقيه الإسلامي لم يفهم الرسالة الحقيقية للدين الإسلامي، فعمل الصادق النيهوم من خلال كلّ مؤلفاته أن يبين أن الإسلام ليس فقهاً، أو على الأقلّ ليس فقهاً فقط، بل هو وسيلة تهدف إلى بناء مجتمع عادل. فقد عبث الفقهاء بالدين، وذلك منذ أن دخلوا في أحلاف سياسية مع الأطراف المتصارعة على السلطة، وتحديدًا منذ عصر الأمويين. وهذا ما تحدث عنه أيضاً نصر حامد أبو زيد عندما قال: «تعود أولى محاولات إلغاء العقل لحساب النصّ إلى حادثة رفع المصاحف على أسنة السيوف والدعوة إلى «تحكيم كتاب الله» من جانب الأمويين في موقعة «صفين»، ولا خلاف على أنها كانت حيلة أيديولوجية استطاعت أن تخرق باسم النصّ صفوف قوات الخصوم، وأن تُوقع بينهم

● نقد الفقه الإسلامي عند الصادق النيهوم، من مسؤولية أداء الشعائر إلى مسؤولية الأمور الدنيوية

خلفاً أنهى الصراع لصالح الأمويين^(٤). وهذا ما جعل رسالة الإسلام تتحرف عن مسارها، وتتحول إلى خدمة مصالح السياسة، مثل: إهدار دم المعارضين السياسيين، وأيضاً الفتوى بشرعية الحكم الوراثي، وغيرها، وهي جرائم يتحمل الفقهاء مسؤوليتها؛ لأنهم هم مَنْ مثّلوا التشريع الإسلامي، وأعطوا لأنفسهم كامل الوصاية عليه، وجعلوا أحكامهم الفقهية في خدمة أسيادهم الحكّام. وهنا يقول النيهوم، متهمكاً على الفقهاء: «إن الفقيه المسلم الذي يرفع يديه على المنبر المقام في بيت الله لكي يدعو لسيدة بطول العمر والبقاء لم يجد ذلك في القرآن، ولم يطلب منه الله أن يجعل شعائر الصلاة الخاشعة بمثابة إعلانٍ مجانيٍ للدعاية السياسية، ولكّنه علم ذلك من التاريخ الكهنوتي سيئ السمعة. فرجال الدين في مصر القديمة كانوا يقيمون «الصلاة» كلّها باسم الملك؛ لأنه هو الربّ نفسه. أما أحبار المعبد اليهودي، الذين فقدوا لعبتهم الوثنية بتدخّل التوراة، فقد نقلوا اسم الملك من بداية الصلاة، ووضعوه في النهاية؛ لكي يطلبوا له المغفرة من الله، ويدعوا له بطول العمر^(٥). بالتالي فإن الكثير من الأحكام الفقهية والتصرّفات التي يقوم بها الفقهاء المسلمون، كما يرى النيهوم، ليست فقط انحرافاً عن المغزى الحقيقي لرسالة الإسلام، وإنما هي تقليدٌ أعمى للكثير من العادات والتصرّفات التي كانت موجودة من قبل عند اليهود والمسيحيين.

إن النقد الذي يوجّهه الصادق النيهوم للفقه الإسلامي ليس نقداً هدّاماً، وإنما هو نقدٌ يسعى إلى تبيان جوانب النقص والتناقض الكامنة في الفقه الإسلامي. كما أنه لا يقلل أبداً من شأن الفقيه، ولا من ضرورة مساهمته في تطوير الفقه الإسلامي، بل إنه يرى ضرورة إعادة ربط الفقيه بوظيفته الحقيقية، التي هي الدفاع عن رسالة الإسلام، مع توفير كل الشروط والظروف التي تساعد على ذلك. ومنه: قوله: «امنحوه فرصة العمل واسع النطاق، الذي يمتدّ على طول مسرح الفكر الإنساني، واتركوه يبحث لنا عن سبيل الرشاد. فهذا الرجل الغارق في الخرافات لا يستطيع أن يفهم القرآن بمعارفه المحنّطة من القرون الوسطى، ولكنه إذا أُتيحت له الفرصة لفهمه فإنه وحده يستطيع أن يجد لنا الطريق. أعطوه فرصة العمل بوسائل الفكر الشجاع، كما أعطيتهموه السيارة الحديثة بدّل ناقته القديمة، ولا تتركوا أحداً

يَسْجُرُهُ لخدمة الدعاية السياسية، والدعاء على المنابر لمن يدفع راتبه في وزارة الأوقاف»^(٦). إن هذا الموقف النقدي من طرف الصادق النيهوم للفقه الإسلامي، ولشخص الفقيه، نجده عند بعض المفكرين الذين تدرج مواقفهم في إطار ما يُسمّى بالقراءات المعاصرة للفكر الديني، وتحديدًا للفقه الإسلامي، مثل: القراءة النقدية التي قدّمها محمد شحرور للفقه الإسلامي، والتي رأى من خلالها أن الفقيه المسلم لم يعدّ قادراً على مواكبة التطوّرات المعرفية المعاصرة، والتي يجب عليه معرفتها من أجل توظيفها في أحكامه الفقهية، لا أن تنحصر وظيفته في خدمة السياسة، لذلك يقول: «في كلّ بلد نجد عشرات المشايخ من فقهاء ومتصوّفة، دورها الأساس تخدير الناس، وإبعادهم عن مشاكلهم المباشرة وأعدائهم الحقيقيين، فقد كانوا أعمدة السلطة والأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والسياسية الفاسدة، سواء عرفوا ذلك أم لم يعرفوا. وما زال ورثة هؤلاء الناس يعيشون بيننا حتّى يومنا هذا، تحت أسماء شتى، يعيشون ويفقهون على المسلمين ما يُسمّى بالإسلام، حسب زعمهم، ولم يعلموا أن وجودهم هو أحد المشاكل التي يعاني منها الإسلام»^(٧). وربما يكون محمد شحرور هنا متأثراً بموقف الصادق النيهوم من الفقه الإسلامي، وخصوصاً أن موقف النيهوم ظهر قبل موقف محمد شحرور، مع فارقٍ بينهما، يتمثّل في أن النيهوم يُحمّل الفقيه المسؤولية الكاملة في تخلف المجتمع المسلم، وينظر بالتالي إلى الفقه الإسلامي نظرة سلبية خالصة، في حين أن محمد شحرور، على الرغم من الانتقادات الكثيرة التي وجهها للفقه الإسلامي، معتبراً أنه لم يعدّ قادراً على الاستجابة لمقتضيات الواقع الراهن، سعى في الوقت ذاته إلى تطوير الفقه الإسلامي، بدعوته إلى تجديد مصادر التشريع، وإصدار أحكام شرعية جديدة يمكن اعتبارها حلولاً للكثير من المشكلات التي يعيشها الفرد المسلم اليوم.

يزداد انتقاد الصادق النيهوم للفقيه الإسلامي، معتبراً أنه نصّب نفسه متحدثاً باسم الدين، حتّى أصبح الإسلام هو ما يقوله الفقهاء ورجال الدين فحسب، وكأنّ الله اختارهم لأداء هذه المهمة. أما المواطن المسلم فليس لديه مهمة أخرى سوى أداء الشعائر الدينية التي أقرّها السادة الفقهاء، وما عليه إلّا الالتزام بها إذا أراد الفلاح في الدنيا والآخرة. هذا هو الفهم الذي أراد الفقه الإسلامي أن يورثنا إياه حول الإسلام.

• نقد الفقه الإسلامي عند الصادق النيهوم، من مسؤولية أداء الشعائر إلى مسؤولية الأمور الدنيوية

فما رأي النيهوم فيه؟ يجيبنا بقوله: «الإسلام هو الشرع الجماعي نفسه، وليس ما يقوله الفقهاء عن هذا الشرع. إنه ليس معلومات في الكتب عن دين عادل، بل إنه نظام إداري موجه لتحقيق العدل في أرض الواقع، بإخضاع الإدارة إلى سلطة الأغلبية. من دون هذه السلطة يختفي الإسلام فجأة من واقع الناس، وتبدو الحاجة ملحة بتعويضهم بإسلام لا يلمس واقعهم، وهي مهمة استدعت دائماً أن يصبح الفقهاء - وليس الأغلبية - هم مصدر الشرعية»^(٨). هذه الشرعية التي لطالما أكد النيهوم في كل مؤلفاته أنها باطلة؛ لأنها لم تكن في خدمة الدين من جهة، ولا في خدمة المواطن المسلم من جهة أخرى، وإنما كانت ولا تزال في خدمة نظام الحكم والفقهاء على حد سواء.

ثانياً: علاقة العبادة بالشعائر

إن أكبر انتقاد وجهه الصادق النيهوم للفقه الإسلامي التقليدي كان حول مفهوم «أركان الإسلام»؛ إذ رأى أن الفقهاء أخطأوا عندما ربطوا الإسلام بالأركان الخمسة، والتي هي: شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله؛ وإقام الصلاة؛ وإيتاء الزكاة؛ وصوم رمضان؛ وحج البيت لمن استطاع إليه سبيلاً؛ إذ يرى الصادق النيهوم أن الدين الإسلامي لا ينحصر بالضرورة في هذه الأركان تحديداً، كما أنها لا تنطبق على كل الأنبياء الذين وصفهم نص القرآن بأنهم مسلمون، مثل: إبراهيم وإسماعيل وإسحاق، وخصوصاً في قوله تعالى: ﴿وَوَصَّى بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَا بَنِيَّ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى لَكُمُ الدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ (البقرة: ١٣٢). وأيضاً قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ (آل عمران: ٦٧). وبالتالي فهذه الشعائر الخمس هي من وضع الفقهاء؛ خدمة لمصالح ما كان النيهوم قد أسماهم بالحكام وأصحاب «العقد والحل». وهنا يقول: «فالإسلام رسالة تقوم على الألفة بين جميع الرسالات، وتتوجه لاحتواء الشقاق الفقهي بإعلان وحدة العقيدة، وتقديم العمل على شكل الشعائر، واعتماد مبدأ مسؤولية الناس عما كسبت أيديهم، وإن كان الفقه قد أصر على القول بأن الإسلام لا يستقيم إلا بأداء الشعائر الخمس فلا بد أنه قد استمد هذا الحكم من قرآن لا يعرفه أحد»^(٩)؛ لأن العبادة في الإسلام لا تقتصر على أداء الشعائر، وخصوصاً التي رأى

فيها الفقهاء أركاناً ثابتة للإسلام، وإنما أيضاً على العمل الملموس الذي يحقق العدل ويضمن حقوق كل الناس. وفي هذا الإطار بالتحديد نجد محمد شحرور يقول عن موقف الفقهاء من أركان الإسلام: «إننا نرى بوضوح كيف يتخبطون محاولين الحفاظ على هذه الثقافة بالتركيز وبشدّة على الشعائر (إقامة الصلاة/الصيام/الحجّ)، علماً أن هذه الشعائر لا تدخل في الثقافة، وإنما تحدّد هوية الانتماء إلى الرسالة المحمدية، وإن ما يدخل في الثقافة هو التشريع وحقوق الإنسان»^(١٠).

يبين لنا الصادق النيهوم أن الفقه الإسلامي أكّد على أن الإسلام ينحصر في القواعد الخمس تحديداً في العهد الأموي، عندما استبدّ الأمويون بالسلطة، وعمل الحجاج بن يوسف وزيايد بن أبيه على هدم بيوت مكّة، وتخويف الناس، وقتل حفيد أبي بكر، وحتىّ قتل الحسين في كربلاء، وغيرها من الحوادث، وعندما قام يزيد بن معاوية بأداء فريضة الحجّ بعد أن أحرق ستار الكعبة. وهنا، «وأمام هذا السيف القاطع كان على الفقه الإسلامي أن يختار بين طريقتين: إحداهما: أن يموت الفقهاء؛ والأخرى: أن يموت الإسلام. ورغم أن الكثير من الفقهاء العظام قد اختاروا سبيل الشهادة والجنّة، فإن أغلبهم كان مضطراً للعودة إلى عياله في آخر النهار»^(١١). وهنا ظهر مفهوم جديد للإسلام، يراعي حكم الفرد، وعدم الاعتراف بمسؤولية الناس عن شؤون الحكم. فكانت قواعد الإسلام الخمس المعروفة من وضع الحكم الأموي، وبمصادقة من طرف الفقهاء، مع أن القرآن ذاته، كما يرى الصادق النيهوم، لم يحصر قواعد الإسلام في خمس، ولم يمنح الوصاية على الدين لأحد، حتىّ يأتيها الفقهاء ليأمرونا بأداء هذا الشعائر، دون غيرها.

إن الفقه الإسلامي، كما يؤكّد على ذلك الصادق النيهوم، لم يكن فقهاً حقيقياً، بمعنى أنه لم يكن في خدمة الإسلام، بل كان في ذمّة السياسة وتحقيق مصالحها التي تتعارض بالضرورة مع مصالح وحقوق المسلمين. والدليل على ذلك هو أن أركان الإسلام المعروفة أريد لها من قبل الفقه الإسلامي أن لا تعارض السياسة من جهة؛ وأن تكون إرضاءً لضمير الفرد المسلم من جهة أخرى، الساعي إلى إثبات إسلامه ابتغاء مرضاة ربّه. هذا التشريع الذي صدر عن الفقهاء يُعتبر فصلاً بين الإسلام وشؤون الحكم، من خلال حصر الإسلام في قواعد محدّدة. يقول النيهوم: «إن هذا

● نقد الفقه الإسلامي عند الصادق النيهوم، من مسؤولية أداء الشعائر إلى مسؤولية الأمور الدنيوية

المسلم الذي صنعه فقهاء بني أمية على هواهم قد صار الآن عمره أربعة عشر قرناً، من دون أن يبلغ سنّ الرشد، فهو لا يزال مواطناً مَعْفِيّاً من مسؤوليته عن حياته، ومَعْفِيّاً من مسؤوليته عن شؤون الدولة التي تقرّر مصيره ومصير عياله، ولا يزال الإعفاء ساري المفعول بضمان من نظرية الأركان الخمسة^(١٢)، لتبقى هذه النظرية التي ما هي إلاّ جزء من الإسلام، وليست الإسلام كلّ، والذي هو الإسلام الحقيقي، الذي لا يخدم بالضرورة مصالح النظام السياسي، وإنما يراعي مصلحة الإنسان باعتباره فرداً في المجتمع.

لقد تسبّب الفقه الإسلامي عبر مدّة زمنية طويلة في تكريس سيطرة الحاكم، وبالتالي تعطيل دور العقل، فأصبحنا الآن أمام وضع متأزم يحتاج إلى تشخيص، بل إلى حلّ مستعجل، يتمثّل في «أن ننظر إلى الواقع في عينه، وننصت مَلِكِيّاً إلى صوت الحقّ. فالإسلام الذي ورثناه عن أسلافنا ليس هو الإسلام الذي بَشَّرَ به القرآن، بل نسخة ناقصة عنه، ومشوهة إلى ما لا نهاية(...) وإذا كنا حريصين على جوهر الدين حقّاً، ويهمُّنا أن نلتزم بروح النصّ ومحتواه، فإن علينا أن نراعي أن جميع نصوص القرآن وفتاوى أصحاب المذاهب وخبراء التشريع الإسلامي قد التفتت على القول بأن الإسلام لا يقوم من دون سلطة الأغلبية، وأن كلّ محاولة لتطبيق الشريعة من دون إشراف المواطن على سير الإدارة وإصدار القوانين فكرة موجهة عمداً لضرب الإسلام باسم الإسلام»^(١٣)؛ لأن الكثير من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة تبين أن المواطن المسلم مسؤول عمّا يحدث له ويحدث حوله. وعليه يؤكد الصادق النيهوم على أن المبدأ الحقيقي الذي يجب أن تقوم عليه أركان الإسلام هو «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»؛ وذلك لأهميته في تسيير شؤون المسلمين ومراعاة العلاقات بينهم، بحيث يكون «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» واجباً على كلّ مسلم. فتحرّيم الربا وحفظ حقوق المرأة والدفاع عن المستضعفين والمجادلة بالحسنى وحفظ حقّ الطفل والعمل بكتاب الله هذه القواعد وغيرها هي التي أهملها الفقهاء؛ خوفاً من بني أمية. وهذا ما ترتّب عنه الكثير من النتائج السلبية على الإسلام، وعلى المواطن المسلم الذي حرّم حتّى من ممارسة مسؤوليته تجاه نفسه. لذلك يجب على المواطن المسلم «أن يعرف أن قواعد الإسلام فكرة جاءت لحرمانه شخصياً من بقية

الإسلام، أن يعرف أن أداء الشعائر هو - فقط - نصف القاعدة، وأن النصف الباقي أن يكون أداء الشعائر شكراً لله على نعمة الحياة، هنا فوق هذه الأرض، وليس طقوساً للبحث عن النعمة في أرض الله الأخرى^(١٤).

ثالثاً: الفرق بين السنّة الإلهية والسنّة الرسولية

هناك الكثير من المفكرين المعاصرين الذين قدّموا قراءات جديدة للنصّ الديني، سواء القرآن أو السنّة، وإذا كانت إعادة قراءة القرآن تهدف إلى تقديم فهم جديد لمعاني النصّ، وتبيان أن له بُعداً تاريخياً لا ينبغي إهداره في محاولة توظيفه في فهم مشكلات الراهن، وهذا ما نجده مثلاً عند بعض المفكرين، من أمثال: محمد أركون ومحمد شحرور ونصر حامد أبو زيد وغيرهم، فإن أغلب المواقف من السنّة ترفض المساواة بينها وبين القرآن، وهذا ما نجده عند محمد شحرور مثلاً، الذي ميّز بين ما أسماه «السنّة الرسولية» و«السنّة النبوية»، ومنه: قوله: «الرسالة المحمدية هي الصيغة النهائية للسنّة الإلهية الأبدية، جرى التعبير عنها بين دفتي المصحف بأسلوب نظري مجرد، على اعتبار أن الرسول خاتم المرسلين، وأن عصره ﷺ كان بمثابة بداية لمرحلة ما بعد الرسائل في تاريخ المسيرة النبويّة. فجاءت بهذه الصيغة حتى يتمكن الناس من سنّ مناهجهم الاجتهادية التطبيقية النسبية على ضوءها؛ ذلك أن سنّة الله مطلقة؛ لأن الله ليس مجتهداً، بل عالمٌ ذو علم مطلق أبدي، بينما الناس متعلّمون ومجتهدون بعلمٍ نسبي ظريفي متوافق مع طبيعتهم الإنسانية»^(١٥). فتبين له أن السنّة النبوية الشريفة، ممثلة في أقوال الرسول ﷺ آنذاك، هي تعبيرٌ عن فهمه الخاصّ لآيات نصّ القرآن، وليست أقواله وحياً، كما اعتقد الفقهاء، فجعلوا السنّة من مرتبة القرآن.

إن الخطأ الذي وقع فيه الفقهاء، حسب الصادق النيهوم، عندما أنشأوا علم الحديث هو أنهم أعطوه قداسةً تضاهي قداسة نصّ القرآن، واعتبروه مصدراً من مصادر التشريع الإسلامي، مع أن الرسول ﷺ لم يدعُ إلى ذلك. فالأحكام الشرعية كلّها، كما يرى النيهوم، موجودة في القرآن، ومنه: قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِيناً فَمَنِ اضْطُرَّ فِي

● نقد الفقه الإسلامي عند الصادق النيهوم، من مسؤولية أداء الشعائر إلى مسؤولية الأمور الدنيوية

مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (المائدة: ٣)، حيث تفيد الآية هنا بأن الحكم الشرعي انتهى واكتمل مع القرآن، الذي جعله الله كلاماً محفوظاً. بالتالي فإن السنّة، كما يؤكّد الصادق النيهوم، لها معنى واحد، هو الذي نجده في نصّ القرآن ذاته؛ وذلك لقوله تعالى: «سُنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلُ وَكَانَ تَجَدُّ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا» (الفتح: ٢٣). وهنا يقول النيهوم، مُوضِّحاً موقفه من المعنى الحقيقي للسنّة: «فالسنّة التي يتحدث عنها القرآن ليست هي كتب الحديث النبويّ، بل هي نصّ القرآن الذي رفض فكرة الأحاديث النبويّة بالذات، وحرّر الشريعة من عبودية التاريخ، وأنهى سلطة رجال الدين، واعتمد دستور الشرع الجماعي؛ لكي يعيد القرار إلى أيدي الناس في نظام إداريّ محصّن ضدّ الظلم بقدر الإمكان. هذه السنّة لا تقوم على أحاديث منسوبة إلى أحدٍ من الأنبياء؛ لأنها ليست سيرة تاريخية، بل منهج تطبيقيّ حيّ، يعيش عبر العصور، ويخاطب أجيالاً لا تُحصى، في ظروفٍ لا تُحصى، وهي حقيقة لم تُغبّ على علم الرسول محمد عليه الصلاة والسلام، بل غابت عن علم السنّة»^(١٦). وبما أن محمداً ﷺ رسولٌ من الله يبلغ رسالته فقد اعتقد الفقهاء أن كلامه أيضاً هو وحيّ، فرفعوا حديثه إلى مرتبة القرآن المنزل عليه، واعتبروا الحديث النبوي أهمّ ثاني مصدر من مصادر التشريع الإسلامي بعد القرآن. «ولهذا السبب تعرّض الحديث للبحث عنه بشكل منقطع النظير في كلّ الأمصار بعد موت النبيّ، وذلك من أجل جمعه وتثبيته كتابةً، كما حصل للقرآن»^(١٧). فالرسول الكريم لم يكتب الحديث، ولم يدعُ الناس إلى كتابته في حياته، بل كان همّه تبليغ الرسالة كما هي؛ لأنه يعلم أن النصّ الشرعي اكتمل مع القرآن، وبالتالي فإن ظهور علم الحديث لاحقاً لم يكن لأسباب دينية، وإنما لأسباب سياسية. وهذا ما يؤكّده عبد المجيد الشرفي في قوله: «أراد النبي أن يكون القرآن وحده النبراس الذي يهدي المسلمين في حياته وبعد مماته، وأن لا تكون لأقواله هو صبغة معيارية مُلزمة، وأراد المسلمون غير ذلك، بل عكسه، أو قلّ: إن جدة الأمر الذي دعاهم إليه، وعدم تهيئتهم لتحمل المسؤولية الجسيمة المترتبة على اجتهاداتهم في تنظيم حياتهم، حال بينهم وبين الاستجابة»^(١٨).

لقد حدث التحوّل بعد وفاة الرسول من السنّة الإلهية إلى السنّة الرسولية. وهو ما اعتبره النيهوم مؤامرةً على سنّة القرآن، وخصوصاً أن علم الحديث أصبح يحمل

الكثير من الأحاديث التي تخدم نظام الحكم، وتحديدًا نظام الحكم الأموي آنذاك، حتى أصبحت السنّة هي الحقّ الإلهي المقدّس في الحكم، مع أن الرسول الكريم مات ولم يورث السلطة لأحد. «إن الرسول لم يكتب الحديث؛ لأنه كان يقصد أن لا يكتبه. وكانت رسالته موجّهة أساساً إلى إلغاء كتب الحديث، وتحرير النصّ المقدّس من أهواء المؤسّسات السياسية، وجمع الناس على سنّة نافعة واحدة، وهي رسالة أبلغها الرسول حرفياً، واختار حجة الوداع لكي يسمع بشهادة المسلمين على أنفسهم بأن البلاغ قد وصلهم كاملاً، وأن النصّ الشرعي قد اكتمل في صيغة القرآن»^(١٩).

رابعاً: انتقاد النيهوم لأحكام الفقه الإسلامي

إن أهمّ بل أخطر ما يعيبه الصادق النيهوم على الفقه الإسلامي هو تأثره بالفكر اليهودي والمسيحي؛ ذلك أن الفقهاء المسلمين قاموا - حسب رأيه - بنقل الكثير من العادات والأحكام الموجودة في اليهودية والمسيحية وإدراجها في الفقه الإسلامي، جاعلين هذه الأحكام من ثوابت الإسلام، مع أنه في حقيقة الأمر لا علاقة لها بديننا، لا من قريب ولا من بعيد، وخصوصاً أنها ليست من نصّ القرآن. وهنا يقول الصادق النيهوم عن تأثر الفقه الإسلامي بالتراث اليهودي والمسيحي: «إن الفقيه الذي يضع عمامة فوق رأسه، ويلبس جبّة الحريرية؛ لكي نعرف أنه فقيه، ونقبّل يده من باب التادّب، لم يجد هذا الزي في القرآن، ولم يطلب منه الله أن يميّز نفسه عن بقية المواطنين. ولكنّه تعلّم هذه الحيلة من تاريخ الكهنوت سيئ السمعة. فرجال الدين في مصر الفرعونية كانوا يلبسون زيّاً خاصاً؛ لكي يتعرّف عليهم اليهودي الورع، ويسارع بتقبيل أيديهم عندما يجدهم يطاردون امرأته من باب المحبة في الله. وقسّس الكنيسة المسيحية كانوا يلبسون زيّاً خاصاً؛ لكي يميزهم جُباة الضرائب عن بقية الرعايا. وفقهاء المسلمين يلبسون زيّاً خاصاً؛ من أجل ذلك كلّ مرّة واحدة»^(٢٠).

يرى النيهوم أن هناك الكثير من الأحكام الفقهية الخاطئة، والتي لا علاقة لها بالإسلام، حتى وإن حققت إجماع الفقهاء. لذلك نحن مطالبون اليوم بإعادة تجديد فهمنا للدين، وتجاوز هذه الأحكام التي لم تكن في خدمة الدين، بل تشويه له،

● نقد الفقه الإسلامي عند الصادق النيهوم، من مسؤولية أداء الشعائر إلى مسؤولية الأمور الدنيوية

وأضرّت كثيراً بسمعة الإسلام. وعليه «فإننا ندعو اليوم إلى القراءة المعاصرة للتنزيل الحكيم، ولآيات الإرث والحجاب والقوامة والتعددية الزوجية، ولأحكام الحدود كما جاءت، وللجهاد والحرب والقتال والغزو، واعين تماماً أننا سنُكفّر ونُكَذّب، وأن الماضين في دروب الآبائية سيكيلون التُّهم ذاتها، التي نعرفها كما يعرفونها، وسيقيمون الدنيا ويقعدونها، وسينعّون أهواءهم، لا حُبّاً بالحقيقة وبالله ورسوله، بل حبّاً بامتيازاتهم، ودفاعاً عن وجودهم»^(٢١). ومن بين أخطر هذه الأحكام هو ما أسماه الصادق النيهوم بـ «قطع الرقاب» أو الحكم بالإعدام؛ نتيجة الردّة عن الإسلام؛ إذ يرى أن هذه الفتوى لا علاقة لها بالإسلام، منطلقاً في تبريره لموقفه هذا من قوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنَ بِاللَّهِ فَقَدْ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (البقرة: ٢٥٦). وهذا ما يحدث في بعض الدول الإسلامية، خصوصاً في السعودية، مع أن نصّ الآية صريحٌ، ويرفض إكراه المرء على الدين. كما أن الإسلام يراعي حرية الفرد في اختيار دينه أو حتّى عدم اختيار أيّ دين: «إن أشد أنواع الإكراه في الدين هو إكراه الإنسان على تبني عقيدة وأيديولوجيا لا يريدّها، والنبي ﷺ خلق جواً عاماً ضدّ الأصنام قبل تحطيمها في الأماكن العامة، ولكنّه لم يدخل بيت أحدٍ لبحث ماذا يوجد فيه؟ ولم يُكره أحداً على أداء شعائر الإيمان. وهذه الآية هي من تعاليم الرسالة المحمدية، وضمانٌ لحرية الإنسان في اختيار دينه وعقيدته»^(٢٢). بالتالي فإن هذه الفتوى تحديداً تثبت علاقة التواطؤ بين الفقه الإسلامي ونظام الحكم السياسي، الذي رأى في الفقه وسيلةً لتحقيق بعض أغراضه. وهنا يقول الصادق النيهوم، مؤكداً على الأصول التوراتية المسيحية للفقه الإسلامي من جهة، وعلى علاقة الفقيه بالسياسي من جهةٍ أخرى: «الواقع أن ما يدعوه الفقهاء المسلمون بـ [أحكام السنّة النبوية] هو في شكله ومحتواه تطبيقٌ حريّ لأحكام التوراة، يمارسه الحاكم المسلم والمواطن المسلم على حدٍّ سواء، في استعراضٍ علنيٍّ لمدى التخريب الذي لحق بمفهوم الدين، تحت ستار الحفاظ على السنّة»^(٢٣).

هذا بالنسبة إلى حكم الإعدام.

أما بالنسبة إلى موقف الفقه الإسلامي من المرأة فقد رأى الصادق النيهوم أن

الفكر الديني الإسلامي ممثلاً في آراء الفقهاء وأحكامهم عمل على اضطهاد المرأة. وحاشا الدين الإسلامي أن يكون مضطهداً لها. وهذا ما تؤكده الكثير من نصوص القرآن، التي تُعلي من شأن المرأة، وتدعو إلى الحفاظ على كرامتها، ومنه: قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ بَغَيْرِ مَا اكْتَسَبُوا فَقَدِ احْتَمَلُوا بُهْتَاناً وَإِثْماً مُبِيناً﴾ (الأحزاب: ٥٨)، وأيضاً قوله تعالى: ﴿لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيباً مَفْرُوضاً﴾ (النساء: ٧). وعلى الرغم من أنه يُقال: إن المجتمعات الغربية قطعت أشواطاً في مجال حرية المرأة فلا يعني ذلك بالضرورة أن المرأة الغربية وصلت إلى أعلى درجات الحرية، أو أنها تتمتع بكامل حقوقها. وإن كانت حققت بعضاً منها فإنها لم تتخلص من الاضطهاد إلا بعد أن دفعت ثمناً باهظاً للخلاص منه، من خلال الحروب والثورات لقرون متتالية.

إن اضطهاد المرأة في المجتمع الإسلامي كان في مصلحة ما أسماه النيهوم بـ «نظام الإقطاع»، والذي هو السلطة أو النظام الحاكم، مع أن النظام الاجتماعي بكل مؤسساته ساهم في اضطهادها وتكريس هيمنة الرجل عليها. وأهم مظاهر هذا الاضطهاد دعوتها إلى تغطية شعرها، بل حتى تغطية وجهها، مثلما يدعو البعض من الفقهاء، معتبرين وجهها عورة. وهنا اعتمد الفقه الإسلامي في هذا الحكم على قوله تعالى: ﴿وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ﴾ (النور: ٣١)، رغم أن نص القرآن هنا لم يذكر الوجه والشعر، وإنما الجيب، الذي هو - حسب النيهوم - منطقة الصدر. كما أن القرآن لم يُشير إلى نوع محدد من اللباس، وإنما نهى المرأة عن ارتداء اللباس الذي يكون عرضة للتبرج: «أما لماذا اختار الفقه الإسلامي أن يخالف نص القرآن، ويتوجه إلى إلزام المرأة بتغطية وجهها؟! فذلك مردّه إلى أن تغطية الوجه تشل حركة المرأة كلياً، وتوقفها عن أداء أي عمل خارج البيت، مما يسلبها حقها في الكسب شرعاً، ويعيدها إلى خانة الجارية»^(٢٤). وبالتالي فالإسلام بريء من إذلال المرأة، وسلب حقوقها، بل إن الفقه الإسلامي هو مَنْ شوّه صورة المرأة، وألحق بالإسلام صفة اضطهاد المرأة؛ «لأنه من المثير للسخرية أن يتمسك المرء اليوم بنظرة فوقية إلى المرأة

● نقد الفقه الإسلامي عند الصادق النيهوم، من مسؤولية أداء الشعائر إلى مسؤولية الأمور الدنيوية

جاءته من عصور حكمتها الذكورية، كانت فيها المرأة والكلب الأسود والحمار من مُبْطِلَات صلاة الرجل. والأكثر إثارة للسخرية أن يظنّ بتمسُّكه هذا أنه يتمسُّك بالكتاب المنزل»^(٢٥).

إن أهمَّ الأحكام التي أخذها الفقهاء المسلمون عن الكهنة اليهود، كما يرى النيهوم، ما تعلق منها بـ «الختان»، حيث رأى فيه الفقهاء أنه شرطٌ لا يستقيم إسلام المرء إلا به، مع أنه لا يوجد في القرآن نصٌّ يتحدث عن ضرورة ختن الأطفال. أما الختان فهو وصفة قديمة جداً للعلاج من الأمراض التناسلية، أخذها اليهود عن المصريين القدماء: «ولو سئل الفقيه المسلم عن المصدر الشرعي للختان لما وجد أمامه نصّاً دينياً واحداً يبيح هذه الفعلة، سوى الإصحاح السابع عشر من سفر التكوين الذي يقول: «وقال الله لإبراهيم: هذا هو عهدي الذي تحفظونه بيني وبينكم، يُخْتَنُ منكم كلّ ذكر (...).» فالنظرية اليهودية تقوم على الاعتقاد بأن الختان هو القربان الذي يقدمه اليهود للدخول في عهد الرب»^(٢٦). وهذا الفعل غير موجود أصلاً في المسيحية. أما في الإسلام فقد رأى الفقهاء أن في ختان الأطفال حفاظاً على السنّة النبوية الشريفة، وبالتالي فإن ما قام به الفقهاء هو تمريرُ هذا الفعل تحت غطاء الدين. لا يتوقّف اعتراض النيهوم على الفقهاء وأحكامهم على مسائل الإعدام واضطهاد المرأة وختان الأطفال، وإنما يتعدّاه إلى مسائل كثيرة أخرى، مثل: ما يسمّيه الفقهاء بـ «الذبح الشرعي»، الذي يرى أنه لا يوجد نصٌّ قرآني حول طريقة الذبح الشرعي، وإنما ما يسمّى بـ «الذبح الشرعي» هو طقوس شكلية أوردتها الفقهاء. ويرى أنها لا تتناسب مع طريقة الذبح المعاصرة. وبالعودة إلى طريقة الذبح عند اليهود، وكيف تأثّر بها فقهاء الإسلام؟ فإننا نجد أن توجيه رأس الذبيحة إلى القبلة مأخوذٌ من أن التوراة تشترط توجيه الذبيحة نحو الهيكل. أما قطع الشرايين فهدفه تفريغ الجسم من الدم، الذي تعتقد التوراة أنه الروح، وبالتالي تحرّم أكله، مع أن نصّ القرآن أيضاً يحرم أكل الدم؛ لقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ﴾ (المائدة: ٣). وهذا ما لم يفهمه فقهاء الإسلام. فالقرآن لم يأمر بسفك الدم، وإنما بالامتناع عن أكله. «ولعلّ الدليل على أن ما يُسمّى بـ «الذبح الشرعي» هو مجرد بدعة فقهية مستعارة من اليهود يتمثّل بوضوح في ذبح الجمل؛ فتحريم أكل الجمل في التوراة ترك

الباب مفتوحاً أمام المسلمين لاختيار أفضل طريقة لقتله، وقد اتَّفَقُوا على طعنه عند أسفل العنق، من دون أيِّ تفاصيل فقهية»^(٢٧).

يناقش الصادق النيهوم حكماً فقهياً آخر شاع في الأوساط الفقهية هو حكم «تحريم الصور والتماثيل». فهم قد أفتوا بأن كلَّ مَنْ يرسم صورة إنسانٍ أو حيوان فقد تعدّى حدود الله. وهذه الفتوى، كما يرى النيهوم، قد عطّلتُ الفنَّ لدى المسلمين، وجعلته يتأخّر عدّة قرون. ففي حين نجد أن أكبر المتاحف العالمية تزخر بالكثير من الأعمال الفنية، التي تعبّر عن الإنسان، وعن الحياة بصفة عامة، ننظر إليها نحن المسلمون بتدوُّقٍ وإعجاب، مع أننا لا نجد نصّاً قرآنياً واحداً يحرم الرسم والتصوير. وهنا يقول النيهوم: «وفي ما تزخر اللوحات العالمية باللوحات والتماثيل التي تجسّد ملامح المجتمعات في جميع الحضارات القديمة يضيع وجه الحضارة الإسلامية، وتغيب ذاكرتها في غبار التاريخ؛ بسبب فتوى مريبة، لا مبرر لها سوى الجهل المطلق، أو سوء النية»^(٢٨). هكذا فإن أغلب الأحكام التي صدرت عن الفقهاء، سواء في القضايا السابقة أو غيرها، لا تستند إلى نصٍّ ديني صريح؛ وإنما هي من جهةٍ تعبّر عن تأثر الفقهاء المسلمين بالديانات الأخرى؛ وهي من جهةٍ أخرى تعبّر عن قناعة الفقيه الشخصية، أو هي محاولةٌ منه لإرضاء الحاكم ونظام الحكم السياسي. وبالتالي جاءت أغلب أحكام الفقه الإسلامي في كلتا الحالتين بعيدةً كلّ البعد عن التعبير عن الرسالة الحقيقية للدين الإسلامي.

خامساً: الجامع كبديل عن المسجد

يرى الصادق النيهوم أن اجتماع المسلمين كلَّ يوم جمعة لم يعد له معنى؛ وذلك لأننا لم نعدُ نناقش الموضوعات التي تتعلّق بحاضرنا، وإنما نكتفي بالاستماع إلى الإمام وهو يذكرنا بذنوبنا، وهذا راجعٌ إلى أن المواطن المسلم تنازل تماماً عن حقه في إبداء رأيه، مع أنه من المفروض أن الجامع ليس مكاناً للصلاة فقط، بل للحوار أيضاً. فقبل الإسلام كان بيت الله مكاناً للصلاة فقط، مثل: المعبد والكنيسة وغيرهما، ولكن لما جاء الإسلام دعا الرسول ﷺ إلى الاجتماع في الجامع من أجل التحاور ومناقشة الأمور الاجتماعية والسياسية. وهنا يقول الصادق النيهوم: «في الجامع

● نقد الفقه الإسلامي عند الصادق النيهوم، من مسؤولية أداء الشعائر إلى مسؤولية الأمور الدنيوية

اكتسب بيت الله وظيفة سياسية لأول مرة ولآخر مرة في التاريخ، فلم يعد بيتاً مقدساً للصلاة وحدها، بل صار أيضاً بيتاً مقدساً للحوار السياسي، ونقد الإدارة، وصياغة القوانين، والمحاسبة والمراجعة دورياً، كل أسبوع ومن دون انقطاع، وقبل وفاة الرسول ﷺ كان هذا الجامع مؤتمراً مفتوحاً رسمياً أمام كل مواطن، ينعقد كل يوم جمعة على مستوى الأمة بأسرها^(٢٩).

إننا نلاحظ اليوم أنه حدث تحول جذري في وظيفة الجامع؛ إذ لم يعد هناك حواراً سياسياً، ولم يعد المواطن المسلم يُسمع كلمته بعد أن كان يحاسب الخلفاء الراشدين على أخطائهم، كعثمان وعلي، وهذا عندما كان الجامع يمارس وظيفته السياسية، حيث كان المسؤول السياسي آنذاك، والذي هو الخليفة، هو من يؤم الناس ويصلي بهم، حتى تُتاح فرصة الحوار المباشر بينه وبين المواطنين المسلمين. لذلك وجب على الثقافة الإسلامية أولاً أن تدرك الفرق بين المسجد والجامع؛ فإذا كان الأول «كلمة مشتقة من سجد؛ لأنه خلوة للصلاة؛ فإن الجامع مشتق من كلمة جمع؛ لأنه مؤتمر سياسي، مهمته أن يضمن لكل مواطن حق المشاركة شخصياً في اتخاذ القرار السياسي. وإذا كانت ثقافتنا الإسلامية لا تميز الآن بين المسجد والجامع فذلك أمر مردّه إلى أنها ثقافة فقهية مسخرة أساساً لتغيب نظام الجامع بالذات»^(٣٠). أما إذا أردنا توضيح المعنى الحقيقي للجامع، والذي عمل الفقه الإسلامي على تغيبه لصالح مفهوم المسجد، قلنا: «الجامع ليس هو المسجد، وليس مدرسة لتلقين علوم الدين، بل هو جهاز إداري مسؤول عن تسيير الإدارة جماعياً»^(٣١).

لقد غاب الحوار السياسي والاجتماعي اليوم، وإنّ هذا التحول في وظيفة الجامع من الحوار القائم على إشراك المواطن إلى الاقتصار على الوعظ، واكتفاء المواطن بالاستماع، دون أن يكون له الحق في إبداء رأيه، راجع - حسب الصادق النيهوم - إلى العهد الأموي؛ لأن الأمويين سعوا إلى إلغاء الحوار في الجامع عندما أرسلوا خطباء وعاملاً من أجل إلقاء المواعظ على الناس فقط. وبالتالي حتى لو أن الاجتماع لا زال قائماً فإن الذي زال هو الحوار. ومنه يقول النيهوم، معقّباً على هذا الوضع الجديد: «فهذا مواطن اسمه عبد الله يذهب أسبوعياً إلى اجتماع في بيت الله؛ لكي يحضر مؤتمراً رسمياً على مستوى الأمة، لكنّه لا يفتح فمه خلال الاجتماع، ولا يتكلم مع

المجتمعين، ولا ييوح لهم بكلمة، ولا يطلب عونهم، ولا يعاتبهم، ولا يقول لهم شيئاً، سوى «عليكم السلام». إنه يترك عمله لحضور المؤتمر، ويغتسل ويستعدّ وينطلق إلى الجامع، حاملاً في صدره أكثر من مأساة، لكنّه لا يفعل شيئاً في الجامع نفسه سوى أن يجلس ساكناً بين صفوف من الساكتين^(٣٢)، على الرغم من أن من بين هؤلاء المصلين الساكتين مَنْ هو فقيرٌ وَمَنْ هو مريضٌ وَمَنْ هو منبوذٌ اجتماعياً، وربما لا يجد ما يأكل، ولو استمع المصلون إلى هؤلاء جميعاً لحلّت مشاكلهم، وما بقي بيننا مريضٌ ولا فقيرٌ ولا منبوذ. فهل فعلاً أن الله دعانا إلى أن نحرم أنفسنا من جنة الدنيا لكي نحصل على جنة الآخرة؟!

إن الفقه الإسلامي هو مَنْ عطّل دور المواطن المسلم في المساهمة في الإدارة والحكم، وحرّمه من إبداء رأيه، عندما جعل أهمّ لقاء بين المسلمين، والذي هو لقاء يوم الجمعة، لقاءً للاستماع فقط، يلتقي فيه المواطنون للاستماع والموافقة دون إبداء الرأي. فأصبحت دروس وخطب يوم الجمعة إملاءات من الطبقة السياسية يبلغها الأئمة والفقهاء لكلّ المواطنين الذين هم مطالبون بالالتزام بها. أمام هذا الوضع إذا أردنا التغيير يقترح علينا الصادق النيهوم أن نؤسس حزباً يسمّيه بـ «حزب الجامع»، الذي «سيتوجّه إلى تغيير لقاء الجمعة من مناسبة للصلاة والوعظ إلى مؤتمر للديمقراطية المباشرة على مستوى القاعدة، ويمتلك بذلك أوسع وأفضل برنامج سياسي عرفه العرب طوال تاريخهم بأسره»^(٣٣)، حيث يجب على هذا الحزب إذا أراد أن ينجح في أداء مهمته أن يتّصف بمجموعة من الخصائص، أهمّها أنه حزبٌ لا يحكم، وإنما يدعو إلى تحكيم الأمة، فلا يمثّل أيّ طرف على حساب الآخر، وإنما يكون هدفه الجمع بين كل الأطراف، ولا يمثّل مذهباً فقهياً معيناً، وإنما يمثّل الإسلام؛ لأن ما نأى بالإسلام عن بعده العالمي هو حصره في مذاهب وأحكام فقهية ثابتة تجاوزها الزمن، ولم تعدّ قادرةً على مسايرة الواقع. ولكي يوضّح النيهوم حقيقة حزب الجامع، وضرورته في تغيير أوضاع المسلمين، يقول: «إن نظام الجامع - مثل نظام الأحزاب - صيغةٌ إدارية لتحقيق سلطة الجماعة، ظهر في تاريخنا بعد سحق المؤسسات العسكرية والدينية في زلزالٍ أكثر قوةً وأكبر نطاقاً من الزلزال الذي عايشته شعوب غرب أوروبا. لكنّ نظام الأحزاب صيغةٌ لا نملك لها دستوراً في ثقافتنا؛ أما الجامع فهو صيغةٌ

● نقد الفقه الإسلامي عند الصادق النيهوم، من مسؤولية أداء الشعائر إلى مسؤولية الأمور الدنيوية

لها تاريخٌ نعرفه ودستورٌ بلغة مواطنينا، بلغة معلنة بينهم، باعتباره أعزّ مقدّساتهم. إن كلّ مواطنٍ يعرف في الجامع معنى الكلام الذي يقوله الآن دون معنى^(٣٤). كذلك فإن الجامع، كما يرى النيهوم، هو الحزب الحقيقي الذي ينبغي أن يجمع كلّ أفراد المجتمع الإسلامي، وهو الدستور الحقيقي الذي يجب أن يتمّ الاتفاق على مواده داخل الجامع بحضور وإشراك كلّ المسلمين، الذين يجب أن يتكلّموا عن أنفسهم بأنفسهم، لا أن يتكلّم الفقهاء باسمهم وباسم الدين.

هذا هو نظام الجامع الذي يدعو إليه الصادق النيهوم، الذي يكون الحكم فيه لله والإدارة للناس. لكنّ للأسف إن ثقافتنا اليوم هي ثقافة مسجد، وليست ثقافة جامع، أي ثقافة كلام، وليست ثقافة عمل، مع أن الإسلام جاء ليثبت أن كل فرد مسؤول عمّا يحدث له انطلاقاً من أنه حرٌّ في قراراته وأفعاله. لذلك فعندما نتحدث عن المسلمين نقول: الأمة الإسلامية؛ لأن الأمة تعني أن هناك صلة وثيقة بين أفرادها، فكل فرد مسؤول عمّا يحدث له وما يحدث لغيره من المسلمين، حيث لا تكون السلطة في أيدي المؤسسة السياسية، ولا المؤسسة الدينية: «فكلمة الأمة ليست مجرد كلمة، بل لغة ونظام في الحكم والإدارة، يقوم على ثلاثة شروط عقائدية، لا تتوفر في شريعة أخرى: الشرط الأول: «إن الملك لله وحده»، فلا أحد داخل نظام الأمة يملك حقاً إلهياً في الحكم. والشرط الثاني: «إن كلّ نفس بما كسبت رهينة»، فلا أحد يشفع لأحد. والشرط الثالث: «إن الدين عند الله الإسلام»، فنظام الأمة ليس دعوة لعقيدة أخرى، بل دعوة لاحتواء جميع العقائد والألوان والأنساب في مجتمع جديد^(٣٥). إن نظام الأمة يضع دائماً القرار بين أيدي الناس، فهم المسؤولون عن تحقيق مصلحتهم العامة؛ وذلك لأنه نظام السلطة الجماعية التي تمارس عن طريق الشورى المباشرة في الجامع. وإن زوال هذا النظام اليوم في مجتمعنا المسلم المعاصر دليلٌ على أن ثقافتنا أصبحت ثقافة نظرية، لا عملية، بعيدة تماماً عن الإسلام.

سادساً: نقد نقد الصادق النيهوم للفقه الإسلامي

لا يعتبر الموقف النقدي من الفقه الإسلامي عند الصادق النيهوم الموقف الوحيد في الفكر العربي المعاصر؛ إذ إننا نجد الكثير من المواقف النقدية الأخرى عند

المفكرين العرب، من أمثال: محمد شحرور ومحمد أركون وعبد المجيد الشريفي وغيرهم. لكن ما يميز الصادق النيهوم عن هؤلاء جميعاً هو رفضه لكل ما هو فقهي. فالمتتبع لآرائه حول الفقه الإسلامي يبدو له وكأن هذا الفقه دخيلٌ على الإسلام، وأن الفقهاء لم يطلعوا أبداً على القرآن، وخصوصاً أن النيهوم يدّعي أن أغلب أحكام الفقه الإسلامي مستمدة فقط من التراث اليهودي والتراث المسيحي. مع أن المفارقة هنا أن النيهوم في حد ذاته لم يكن مطلعاً بالشكل الكافي على الفقه الإسلامي، فجاءت كل آرائه عامةً سطحية، ولم تحض في تفاصيل الفقه. فكيف يمكن لمن لم يطلع على الفقه الإسلامي أن ينتقده؟

إن حال النيهوم لا يختلف كثيراً عن حال المستشرقين الذين يتخذون مواقف نقدية من الفكر الديني الإسلامي، وتحديداً الفقه الإسلامي، وهم لم يطلعوا عليه إلاّ اطلاعاً سطحياً؛ لأنهم لا تربطهم علاقة مباشرة بالثقافة العربية الإسلامية. والكلام ذاته يُقال هنا عن الصادق النيهوم، الذي درس في أوروبا على يد المستشرقين الألمان، وقضى أغلب فترات حياته متنقلاً بين الدول الأوروبية تلميذاً مجتهداً ينهل من الثقافة العلمانية.

إن أكبر وأهم الانتقادات التي وُجّهت إلى الصادق النيهوم كانت حول موقفه الذي أرجع فيه الفقه الإسلامي إلى أصول يهودية، وكأن الفقهاء المسلمون كانوا معجبين متأثرين بأخبار اليهود، متجاهلين قرآنهم وأقوال الرسول ﷺ. وهنا يقول محمد سعيد رمضان البوطي: «وما الدليل على أن كلاً من: الإمام أحمد بن حنبل، ومحمد بن إدريس الشافعي، وأبي حنيفة النعمان، ومالك بن أنس، وأتباعهم جميعاً، كانوا أقطاباً في مدرسة التوراة وطلبة المعلمين فيها؟ ومن أين لنا أن نعلم ما قد علمه الصادق النيهوم من أن الفتاوى التي كان يصدر عنها هؤلاء الأئمة لم تكن صادرة من القرآن، وإنما من أقوال التوراة. لقد درسنا ثم درّسنا ما يملأ قلب كل عربي ومسلم فخراً واعتزازاً بتاريخنا الحضاري الأعزّ، الذي مثله هؤلاء الأساطين من علماء الشريعة في القرنين الأول والثاني الهجريين، وما رأينا باحثاً حراً إلاّ وينغض الرأس؛ إجلالاً لعلمهم، ثم إكباراً لأمانتهم»^(٣٦).

لقد أراد النيهوم أن يحوّل الإسلام من شعائر تربط الفرد المسلم بربه إلى مجرد

● نقد الفقه الإسلامي عند الصادق النيهوم، من مسؤولية أداء الشعائر إلى مسؤولية الأمور الدنيوية

نظام إداري عندما دعا إلى التحول من مسؤولية أداء الشعائر إلى المسؤولية عن أمور دنيوية، فأفرغ بالتالي الإسلام من محتواه الروحي؛ انطلاقاً من دعوته إلى تجاوز الفقه الإسلامي إلى فقه الواقع. وما يريده الصادق النيهوم، وأغلب القراءات المعاصرة للفكر الديني، «أن يصبح التدبُّر متجاوباً مع فلسفة الحداثة، ومتبنيّاً لقيَمها، فلا رقابة تقيد حرّية الأفراد، ولا طقوس شعائرية توجّه السلوك، ولا غيبيّات تكلف، وعليه ينبغي التحرُّر من أسر التدبُّر الموروث، والاكتفاء بالتدبُّر الشخصي، الذي يترجمه كلّ إنسان في دائرة حياته الخاصّة بحسب هواه»^(٣٧). هكذا كان تهجُّم النيهوم على الفقه الإسلامي، متناسياً أن أول ظهور لهذا الفقه كان مع شخص الرسول ﷺ، وهو الذي دعا المسلمين في الكثير من الأحاديث إلى تدبُّر القرآن، وإلى الاقتداء بأقواله وأفعاله، وهو القائل: «عليكم بسنّتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديّين من بعدي»^(٣٨). فلولا المجهود الذي بذله فقهاء وعلماء الأمة في الحفاظ على السنّة النبوية الشريفة وجمع الأحاديث لما وصلنا شيء من أقواله ﷺ، وهو رسول الله إلينا وإلى الناس أجمعين. لذلك يجب أن يعلم الصادق النيهوم وغيره، من منتقدي الفقه الإسلامي والرافضين اعتبار السنّة النبوية من مصادر التشريع الإسلامي، أن «الفضل الأول في تأسيس علم الفقه يرجع إلى المشرّع الأعظم، رائد الحركة العلمية في الأرض، الرسول محمد ﷺ، فهو مَنْ أقام هذا النظام العلمي المتطوّر، الحافل بجميع مظاهر السموّ والارتقاء»^(٣٩).

إن رفض السنّة أمرٌ جَلَل؛ لأن الاهتمام الكبير من طرف الفقهاء بالسنّة لا يرجع، كما يعتقد النيهوم، إلى اعتبارهم أن السنّة وحيٌّ، وإنما لكونها أقوالاً صدرت عن الرسول. فأهمّيّتها ترتبط بمكانة الرسول عند الله وعند المسلمين. وبالتالي فإن «إبعاد السنّة والتشكيك في مكانتها في التشريع الإسلامي مسألة خطيرة، فبعدها يصبح التلاعب بالقرآن الكريم أمراً ممكناً ويسيراً»^(٤٠). أما تبرير ظهور علم الحديث فذلك راجعٌ إلى حاجة المسلمين للاستفادة منه في أخذ الكثير من الأحكام التي لا توجد صراحةً في نصّ القرآن. ولكن رغم ذلك كان الفقهاء على علمٍ ودراية بضرورة تحصين هذا العلم، بالتحقُّق من مصادر الحديث، والتمييز بين الصحيح والضعيف منها؛ لأنهم يدركون أن مسؤولية إصدار الأحكام الفقهية ليست بالهينة. وعليه «فلا بُدّ من الوصل بين الفقه والحديث النبوي. فمما لا جدال فيه أن

معظم أدلة الفقه من السنّة؛ فإن آيات الأحكام في القرآن قليلةٌ محدودة، وجلّ استدلال الفقهاء إنما هو بالأحاديث (...). وهذا يوجب علينا الاهتمام بعلم الحديث روايةً ودرايةً، ومراجعة أدلة الأحكام في ضوء علوم الحديث الكثيرة، مثل: علم الجرح والتعديل، وعلم الرجال، وعلم علل الحديث، وعلم مختلف الحديث، والناسخ والمنسوخ منه، إلخ^(٤١).

هكذا، فقد قدّم النيهوم قراءةً علمانية للإسلام، من خلال تأكيده على أن الفقهاء أخطأوا عندما ربطوا الإسلام بالآخرة، ورأوا أنه لا يرتبط بالدنيا، وأيضاً من خلال دعوتهم إلى اتباع الشعائر من أجل الفوز بالجنة. فوصل الأمر بالنيهوم إلى حدّ اعتبار أن أركان الإسلام الخمسة لا تعبّر عن حقيقة الإسلام. وإن هذا الافتراء هو ما اعترض عليه الفقهاء المعاصرون، مؤكّدين على «أنّ الذي يقرأ كتاب الله وسنّة رسوله يجد في نصوصها ارتباط الأحكام بالمعاني والعلل في مئاتٍ من المواضع. وحتى الشعائر التبعديّة نفسها لم تخلُ من هذا التعليل، الذي هو مظهر حكمة الله في ما شرع. فالصلاة «تنهى عن الفحشاء والمنكر» والزكاة تطهّرهم وتزكّيهم بها»، و«الصيام لعلّكم تتقون»، والحج «ليشهدوا منافع لهم ويذكروا اسم الله». وقد أخذ الراسخون من علماء الأمة، من أمثال: الغزالي، وابن عبد السلام، وابن تيمية، وابن القيم، والشاطبي، وغيرهم، من استقراء الأحكام الجزئية، وتعليقاتها التي ثبتت بنصوص الكتاب والسنّة، أن الشريعة ما جاءت إلّا لإقامة مصالح العباد في المعاش والمعاد ودفع الشرور والمفاسد عنهم. وهذا ما لا ريبَ فيه^(٤٢).

أما بالنسبة إلى نقد النيهوم لموقف الفقهاء من المرأة، واعتباره أن الفقه الإسلامي قد أهان المرأة عندما أكّد على ضرورة ارتدائها الحجاب وسترها لوجهها؛ حيث اعتبر النيهوم أن هذا الحكم تعدّ على حقوق المرأة، وإقصاء لها من أداء وظيفتها في المجتمع، فقد كان موقف النيهوم هذا محلّ اعتراض من كثيرٍ من الفقهاء؛ إذ نجد مثلاً محمد سعيد رمضان البوطي يقول، منتقداً لفهمه الخاطئ: «فهل لي أن أعود وأسأل الصادق النيهوم عن أيّ مصداقٍ تاريخي لهذا الموت الذي فرضه الحجاب الإسلامي على المرأة، ثم عن العلاقة اللزومية بين ثياب العفة والستر والتخلّف العلمي والاجتماعي؟»^(٤٣). وهنا أيضاً نجد موقفاً آخر ينفي تماماً إمكانية احتقار الفقه

● نقد الفقه الإسلامي عند الصادق النيهوم، من مسؤولية أداء الشعائر إلى مسؤولية الأمور الدنيوية

الإسلامي للمرأة، مُؤكِّداً في الوقت ذاته على أنه ليس هناك دين كَرَّم المرأة مثل: الدين الإسلامي. وهذا ما سَعَتْ كُلُّ الأحكام الفقهية إلى إثباته في الواقع؛ ذلك أنه «لما مَنَّ اللهُ على البشرية بعبدِهِ ورسوله مُحَمَّدٍ ﷺ أنقذ المرأة من واقعها المرير، وأضفى عليها جميع ألوان التبجيل والتكريم، وساوى بينها وبين الرجل في معظم الحقوق، فمنحها حقَّ التملُّك، وحقَّ التصرُّف في أموالها، من دون إذن زوجها وأبيها، وحقَّ الإرث، وأشاد بمكانتها ومنزلتها، ونعى على الذين يحتقرونها، ولم تتلَّ المرأة حقوقها كاملةً في أيِّ قانونٍ أو نظام اجتماعي - قديماً وحديثاً - مثل ما نالته من حقوق في التشريع الإسلامي»^(٤٤).

عطفاً على ما سبق ذكره، يتبين لنا أن النقد الذي وجَّهه الصادق النيهوم للفقه الإسلامي نقدٌ هدام، لا بناء. كما أن موقفه وإِ لا يقوم على حجةٍ دامغة. بالإضافة إلى أنه لا ينطلق من علمٍ ودراية. بل كان النيهوم جاهلاً بالفقه الإسلامي وعلاقته الحقيقية بالإسلام. وهو إذ أراد أن يثبت أن الفقه الإسلامي انحرف عن رسالة الإسلام فإن النيهوم هو مَنْ شوَّه مفهوم الإسلام والفقه الإسلامي معاً. وبالتالي فإن موقفه من الفقه الإسلامي لم يكن في خدمة الإسلام، ولا في خدمة المواطن المسلم، كما ادَّعى، وإنما كان خدمةً للمواقف العلمانية المعادية للإسلام.

خاتمة

لقد حاول الصادق النيهوم في كلِّ مؤلفاته أن يبين أن المجتمع العربي المسلم أصبح يعيش حالةً من العمى الفكري، يتمثَّل في التناقض الصارخ بين فكره وسلوكه؛ حيث رأى أن المتسبَّب الرئيس في هذا الوضع المتأزَّم هو الفقه الإسلامي. وقد أراد النيهوم فضح علاقة التواطؤ بين الفقهاء والساسة، فوجَّه كلَّ انتقاداته إلى الفقهاء، متَّهماً إياهم بأنهم سرقوا الدين، وهم مَنْ أوجدوا الأنظمة الإقطاعية في بلاد الإسلام، فساهموا بالتالي في سلب المواطن المسلم كلَّ حقوقه، وحرموه من أداء مسؤوليته تجاه نفسه وتجاه مجتمعه.

إن الذي يميِّز موقف النيهوم من علاقة الدين بالإنسان هو تأكيدُه على ضرورة ربط الفقه الإسلامي بالأمور الدنيوية، التي تراعي تحقيق مصلحة الإنسان، وتضمن له

معيشةً كريمة، معترضاً بالتالي على الفقه الإسلامي التقليدي، الذي رأى أنه أخطأ في فهم الدين عندما ربطه بأمور أخروية فقط، ملزماً بالتالي الإنسان المسلم بأداء شعائر محدّدة ليس لها ثوابٌ إلاّ الجنّة.

لقد تبين للنيهوم أن من أهمّ مظاهر سيطرة السياسة على الدين هو أن المواطن وحده من يطبق قوانين الشريعة، ولا يكون له أيّ دخلٍ في اختيار حكّامه وحكومته، وهذا ما أفرز تاريخياً قيام سلطة الحاكم، وسقوط حكومة الناس التي دعا إليها الإسلام. كما أن العبادة الحقيقية ليست في الشعائر التي يدعونا إليها الفقهاء، وإنما في تحقيق العدل والسلام والمصلحة العامة، ولن تتأتّى هذه النتائج العملية إلاّ بتأسيس «حزب الجامع»، الذي تكون مهمته الأولى تحويل يوم الجمعة من موعدٍ للصلاة فقط إلى لقاء حوارٍ ديمقراطي بين المواطنين المسلمين. وبالتالي يدعونا النيهوم إلى ديمقراطية اجتماعية جديدة تبدأ من الجامع، مع ضرورة تحقيق شرطٍ مهمّ، ألا وهو تحرير الجامع من سلطة الفقيه؛ لأن المنعرج الخطير الذي حدث في تاريخ الفكر الإسلامي هو عندما سلب الفقيه المواطن المسلم حقّه في الحوار، وأعطى لنفسه دون غيره حقّ التكلم.

يبدو لنا أن موقف الصادق النيهوم من الفقه الإسلامي راجعٌ إلى تأثره الشديد بالحدّاث الغريبة، ونمط الحياة فيها، حتّى جعلته تجربة الدراسة والعيش في أوروبا ينظر إلى الشعوب المسلمة على أنها متخلّفة، ولا تعرف من التحضّر شيئاً. هذا ناهيك عن أن نقده للفقه الإسلامي لم يكن من منطلق دراية واطّلاع، وإنما نظر إلى الفقه الإسلامي من علٍّ؛ إذ إنه لم يكن متخصصاً في الفقه الإسلامي، وهذا ما جعل من نقده له نقداً هداماً، لا بناءً.

الموامش

- (١) مفكرٌ ليبي. ولد بمدينة بنغازي عام ١٩٣٧م. أعدّ أطروحة الدكتوراه حول «مقارنة الأديان» في جامعة القاهرة، ثم انتقل إلى ألمانيا، ودرس على يد المستشرقين هناك، ثم تابع دراسته في الولايات المتحدة الأمريكية، ثم عين أستاذاً في قسم الدراسات الشرقية في جامعة هلسنكي في فنلندا عام ١٩٦٨م، بعدها انتقل إلى الإقامة في جنيف، وبقي هناك حتى توفي سنة ١٩٩٤. من أهم مؤلفاته: «الإسلام في الأسر» و«إسلام ضد الإسلام».
- (٢) الصادق النيهوم، إسلام ضد الإسلام: ٢٦، سوريا، رياض الرئيس للكتب والنشر، ط٣، ٢٠٠٠.
- (٣) المصدر السابق: ١٤.
- (٤) نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني: ١٠٢، القاهرة، سينا للنشر، ط٢، ١٩٩٤.
- (٥) الصادق النيهوم، تحية طيبة وبعد: ١٨٩، بيروت، تالة للطباعة والنشر، ط٢، ١٩٩٢.
- (٦) المصدر السابق: ١٩١.
- (٧) محمد شحرور، الكتاب والقرآن: ٥٨٧، سوريا، دار الأهالي للنشر والتوزيع، دون طبعة، ١٩٩٠.
- (٨) الصادق النيهوم، صوت الناس محنة ثقافة مزورة: ٦١، مصر، مؤسسة رياض الرئيس للكتب والنشر، ١٩٨٧.
- (٩) الصادق النيهوم، إسلام ضد الإسلام: ٢٩.
- (١٠) محمد شحرور، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي: ٤٧، سوريا، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ٢٠٠٠.
- (١١) الصادق النيهوم، الإسلام في الأسر، مَنْ سرق الجامع؟ وأين ذهب يوم الجمعة؟: ٥٢، سوريا، مكتبة الأسر الوطنية، ط٣، ١٩٩٥.
- (١٢) الصادق النيهوم، الإسلام في الأسر، مَنْ سرق الجامع؟ وأين ذهب يوم الجمعة؟: ٥٧.
- (١٣) الصادق النيهوم، إسلام ضد الإسلام: ١٦.
- (١٤) الصادق النيهوم، الإسلام في الأسر: ٦٠.
- (١٥) محمد شحرور، السنّة الرسولية والسنّة النبوية: ٩٥، بيروت، رؤية جديدة، دار الساقى، ط١، ٢٠١٢.
- (١٦) الصادق النيهوم، الإسلام في الأسر، مَنْ سرق الجامع؟ وأين ذهب يوم الجمعة؟: ١٢٩.
- (١٧) المصدر السابق: ١٣٩.
- (١٨) عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ: ١٧٧، بيروت، دار الطليعة، ط٢، ٢٠٠٨.
- (١٩) الصادق النيهوم، الإسلام في الأسر، مَنْ سرق الجامع؟ وأين ذهب يوم الجمعة؟: ١٢٩.
- (٢٠) الصادق النيهوم، تحية طيبة وبعد: ١٨٧.
- (٢١) محمد شحرور، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي: ٥٤.
- (٢٢) محمد شحرور، تجفيف منابع الإرهاب: ٢٦٧، سوريا، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، ط١،

٢٠٠٨.

- (٢٣) الصادق النيهوم، إسلام ضد الإسلام: ١٣٧.
- (٢٤) المصدر السابق: ٢٠٩.
- (٢٥) محمد شحرور، نحو أصول جديدة للفقهاء الإسلاميين: ١١٤.
- (٢٦) الصادق النيهوم، إسلام ضد الإسلام: ١٣٩.
- (٢٧) المصدر السابق: ١٤٣.
- (٢٨) المصدر السابق: ١٤٤.
- (٢٩) المصدر السابق: ٨٨.
- (٣٠) المصدر السابق: ٣٠.
- (٣١) الصادق النيهوم، صوت الناس محنة ثقافة مزورة: ٤٢.
- (٣٢) الصادق النيهوم، الإسلام في الأسر، مَنْ سرق الجامع؟ وأين ذهب يوم الجمعة؟: ٩٠.
- (٣٣) الصادق النيهوم، إسلام ضد الإسلام: ١٧.
- (٣٤) الصادق النيهوم، الإسلام في الأسر، مَنْ سرق الجامع؟ وأين ذهب يوم الجمعة؟: ٣١.
- (٣٥) المصدر السابق: ٣٦.
- (٣٦) محمد سعيد رمضان البوطي، هذه مشكلاتهم: ٢٤٢، بيروت، دار الفكر المعاصر، دون تاريخ.
- (٣٧) قطب الريسوني، النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، مدخلٌ إلى نقد القراءات وتأسيس علم التدبر القرآني: ٤١٧، المغرب، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط١، ٢٠١٠.
- (٣٨) أخرجه أبو داود (٥: ١٣)، والترمذي (٥: ٤٤)، من حديث العرياض بن سارية رضي الله عنه.
- والحديث صحَّحه الألباني في صحيح «الجامع الصغير» (٢: ٣٤٦).
- (٣٩) باقر شريف القرشي، الفقه الإسلامي: تأسيسه، أصالته، مداركه: ٢٣، إيران، المؤسسة الإسلامية للبحوث والمعلومات، ط١، دون تاريخ.
- (٤٠) شوقي أبو خليل، قراءة علمية للقراءات المعاصرة: ٢٢، سوريا، دار الفكر، ط١، ١٩٩٩.
- (٤١) يوسف القرضاوي، الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد: ٣٥، القاهرة، مكتبة وهبة، ط٢، ١٩٩٩.
- (٤٢) المصدر السابق: ٨٩.
- (٤٣) محمد سعيد رمضان البوطي، هذه مشكلاتهم: ٢٤٥.
- (٤٤) باقر شريف القرشي، الفقه الإسلامي: تأسيسه، أصالته، مداركه: ٣٧.

عقلانية أو عدم عقلانية التعبد الديني

تقييم نقدي لأدلة مصطفى ملكيان

د. آرش جمشيد پور^(*)

ترجمة: وسيم حيدر

«إن العلاقة بين التعقل والتدين، والارتباط بين الإيمان والعقل، والصلة بين التعبد والاستدلال، تمثل - من وجهة نظري - أهمّ مشاكلنا»^(١).

مصطفى ملكيان

لقد تدرّج مصطفى ملكيان عبر خمس مراحل فكرية. فطبقاً لما قاله بنفسه: إنه منذ عام ١٣٨٠هـ.ش فما بعد قد توصل إلى ما يعبر عنه بـ (العقلانية والمعنوية)^(٢)، حيث بدأ مشواره الفكري من الأصولية الإسلامية، ثم التقليدية، إلى التنوير الديني (أو التجديد الإسلامي)، والوجودية الإلهية، ليصل إلى ما هو عليه الآن، حيث أقام على نحوٍ مؤقتٍ في المرحلة الخامسة، التي هي من بنات أفكاره^(٣). إن من الأسئلة الهامة حول انتقال (ملكيان) من هذه المراحل الفكرية هو السؤال القائل: ما الذي أزعج ملكيان من «التنوير الديني»، ودفعه - بمعزل عن المرحلة الرابعة «الوجودية الإلهية» - نحو مشروع «العقلانية المعنوية»^(٤). إن الإجابة عن هذا السؤال هو ما يدعوه الدكتور مصطفى ملكيان بعدم التناغم بين التعبد الديني وبين العقلانية. يرى ملكيان «أن قوام التنوير بالعقلانية، وقوام التدين بالتعبد، والتعبد والعقلانية لا يتناغمان، وبالتالي فإن التنوير الديني ينطوي على نوعٍ من التناقض الداخلي»^(٥). إن مسألة عدم التناغم بين التعبد الديني والعقلانية تُعدّ أحد الأبحاث الرئيسة في مشروع

(*) أستاذ جامعيّ، حائزٌ على شهادة الدكتوراه في الفلسفة الغربية من جامعة الشهيد بهشتي.

العقلانية والمعنوية، واستدعت إجاباتٍ من قِبَل تيارين في منظومة الفكر الديني، وهما: تيار الحوزة العلمية؛ وتيار التنوير الديني^(٦). وفي هذا المقال سنبحث في مدعى الدكتور مصطفى ملكيان، وأدلته. والنتيجة التي سوف نصل إليها هي أن الأدلة التي يسوقها ملكيان على إثبات عدم عقلانية التعبد الديني غير قاطعة. ومن الواضح أني لا أردّ مدعى ملكيان، غاية ما هنالك أني لا أرى كفاية الأدلة التي يسوقها على هذا المدعى. وعلى هذا الأساس فإنني أبقى الباب في مسألة عدم التناغم بين التعبد الديني والعقلانية مفتوحاً، وأكتفي بتقييم وانتقاد أدلة ملكيان فقط. والمراد من «الانتقاد» هنا ليس مجرد بيان مواطن الإشكال في رأي الدكتور ملكيان فقط، بل سنعمل في الوقت نفسه على بيان نقاط القوة في أبحاثه أيضاً.

ومن الضروري قبل كل شيء التذكير بهذه النقطة، وهي أن الدكتور ملكيان قد ذكر مسألة عدم التناغم بين التعبد الديني والعقلانية في مواضع متعددة. وقد ورد ذكر هذه المسألة في طيفٍ واسع من مؤلفاته ومحاوراته وكلماته ومقترحاته وندواته ودروسه. وهذا التشّت يعقد الأمر على الباحثين والناقدين لأفكاره. ولست أدعي أني قرأت جميع الأمور المرتبطة بهذه المسألة، وإنما اكتفيتُ بقراءة خمسة من كتب مصطفى ملكيان^(٧)، وبعض كلماته والحوارات التي أجريت معه في ما يتعلّق بمسألة التعبد والعقلانية. وعليه فإن التفسير الذي أقدمه عن موقف الدكتور مصطفى ملكيان يقوم على ثلاث مجموعات من مؤلفاته، وهي: الكتب، والحوارات، والكلمات التي ألقاها في الأوساط العامة^(٨).

في البداية يجب أن نعمل على تقرير مدعى ملكيان. ويجدر بنا أن نميّز هنا بين مسألتين؛ إذ قد يتم الخلط بينهما، الأمر الذي يتسبّب ببعض الغموض والإبهام. يتحدث الدكتور ملكيان من حينٍ لآخر عن مسألة إثبات (الحجية المعرفية للوحي)^(٩). ويبدو أن مراد الدكتور مصطفى ملكيان هو: هل المسائل المطروحة في النصوص المقدسة تقدّم لنا معرفة عن عالم الواقع أم لا؟ يرى ملكيان أن الحسّ والعقل والشهود والعلوم التاريخية «تضع بين أيدينا معرفةً عن عالم الواقع»^(١٠). في حين أن سؤال مصطفى ملكيان يقول: «هل يقدم الوحي لنا صورة معرفية عن عالم الواقع؟ إذ لربما عرضنا الوحي إلى الوهم، ولربما دفع بنا إلى مجرد الخيالات والأوهام، ولا يقرّبنا من الوقائع

قيد أنملة»^(١١). يذهب الدكتور مصطفى ملكيان إلى الاعتقاد بأن الوحي «نوعٌ من الشهود»، وأنه من أقسام التجربة الدينية^(١٢). وعليه يمكن طرح تساؤل الدكتور ملكيان على النحو التالي: هل تحظى التجارب العرفانية أو التجارب الدينية أو التجارب القائمة على الكشف والشهود بالاعتبار المعرفي؟ وهنا يوجد غموض؛ إذ يمكن تفسير هذا التساؤل على شكلين. وعلى أساس أحد التفسيرين يمكن بيان السؤال الأول على النحو التالي: هل يحظى هذا النوع من التجارب بالاعتبار المعرفي لدى أصحاب هذه التجارب أنفسهم أم لا؟ بمعنى: هل يحقُّ للأنبياء والعرفاء - من الناحية المعرفية - أن يعتمدوا على تجاربهم الدينية - العرفانية، واعتبار هذه التجارب مخبرةً عن الواقع؟ وهذا السؤال يرتبط بمجال فلسفة الدين وفلسفة العرفان. وعلى أساس التفسير الآخر يقول السؤال الثاني: هل تكون تجارب الأنبياء والعرفاء حجة على الآخرين أم لا؟ أرى أن هذين السؤالين مختلفان. فعندما نسأل عن عقلانية التعبد الديني لا يكون سؤالنا عما إذا كانت التجربة الدينية للأنبياء معتبرةً بالنسبة إليهم أنفسهم أم لا؟ وإنما السؤال يقول: هَبْ أن الأنبياء كانوا على حقٍّ في اعتمادهم على تجاربهم الدينية، ولكن هل يحقُّ للآخرين، الذين لم يعيشوا هذه التجارب، أن يعتمدوا على كلام الأنبياء - من الناحية المعرفية -، ويؤمنوا بمحتوى كشفهم وشهودهم؟ وعلى الرغم من ارتباط هذين السؤالين ببعضهما فإنه يمكن القول بوجود الفرق بينهما. وإن الدكتور ملكيان يطرح هذا السؤال الأول أحياناً^(١٣)، بيد أن جلَّ أبحاثه تدور حول محور السؤال الثاني. وأنا في هذا المقال أبحث في السؤال الثاني، وسوف أكتفي في نهاية المقال بإثارة بعض المسائل حول السؤال الأول.

ما هو سبب عدم انسجام العقلانية مع التعبد الديني؟ «إن قوام التنوير بالعقلانية، وقوام التدين بالتعبد؛ وعليه فإن التعبد والعقلانية لا يتناغمان... إن العقلانية تقتضي أنني إذا ادَّعيت أن (أ) هي (ب)، وطالبنني شخصٌ بالدليل، قلتُ: إن (أ) هي (ب)؛ لأن (أ) هي (ج)، و(ج) هي (ب)». أما مقتضى التعبد فهو أن أقول: «إن (أ) هي (ب)؛ لأن فلاناً قال: إن (أ) هي (ب)». ومن الواضح أن هذين النمطين من الاستدلال لا يتطابقان مع بعضهما، فإنك لا تستطيع أن تدين بدينٍ إلا إذا كنت تؤمن مطلقاً بكلام شخصٍ أو أشخاص أسَّسوا لذلك الدين، أو كانوا من أئمتِّه»^(١٤). لقد استعملت

في هذا المقال عبارة «التعبّد الديني» في أكثر من موضع. وإن ذكرني لصفة «الديني» بعد «التعبّد» يأتي من باب إمكان الحديث عن «التعبّد» في غير الدائرة الدينية أيضاً. وسوف نرى أن بنية التعبّد في مجال العقائد الدينية يشبه التعبّد في المجالات غير الدينية في الكثير من الجهات. وهذا الأمر هو الذي يزيد من استعارة جذوة النقاش بين الدكتور مصطفى ملكيان والمخالفين له.

ما الذي يمكن لنا قوله في مورد نقل الكلام المتقدّم؟ من الواضح أن الدكتور ملكيان يستعمل العقلانية بمعنى المعيارية. ومن هنا يندرج بحثه في دائرة أخلاق المعتقد. وطبقاً لتعاليم هذه الدائرة علينا أن نراعي سلسلة من الأصول والقواعد في ما يتعلّق بفعل الإيمان النفساني. إن أخلاق المعتقد تفرض علينا وظائف وتكاليف معرفية، ومن بين تلك الوظائف أن لا نقبل أيّ عقيدة من دون دليل، أو بعبارة أخرى - ربما كانت أقلّ إثارة للجدل -: أن لا نقبل بأيّ أمر غير بديهي من دون دليل. يبدو من كلام مصطفى ملكيان المتقدّم أنه يرى أن الإيمان بشيء بلا دليل فعل غير أخلاقي، بمعنى أن القبول بمعتقد من دون دليل عمل لا أخلاقي، تماماً كما هو الكذب بوصفه فعلاً غير أخلاقي. وهنا لا بُدّ من دراسة مسألتين:

المسألة الأولى: هل قوام التدين يكمن في التعبّد حقيقة؟

والإجابة عن هذا السؤال رهنٌ بماهية المتدينين المأخوذين بنظر الاعتبار. فلو أخذنا عرفاء المسلمين بنظر الاعتبار ربما لم يكن للحديث عن التعبّد محلٌّ من الإعراب؛ إذ يدّعي العرفاء أنهم من خلال اتباعهم لتعاليم النبيّ توصّلوا إلى تجارب روحية مماثلة، وأنهم قد عاشوا تجربة التعاليم القرآنية بأنفسهم. وربما قال شخص: إن العرفاء في الحد الأدنى قد قبلوا كلام الأنبياء في بداية الأمر من دون دليل، ثم حصلوا على تلك المقامات والتجارب لاحقاً.

وعلى الرغم من صحة هذا الكلام، لا يمكن اعتبار مثل هذا الإيمان عملاً غير عقلاني؛ لأننا نرى ما يماثله في غير المجالات الدينية أيضاً. فعلى سبيل المثال: إن الذين يمارسون عملية التحقيق في العلوم التجريبية والطبيعية يؤمنون في بداية الأمر بالكثير من المعطيات والمعلومات التي يأخذونها من أساتذتهم أخذ المسلمات^(١٥). كما أن الدكتور مصطفى ملكيان نفسه يذعن بأن العقلانية «لا تعني عدم التعلّم من

• عقلانية أو عدم عقلانية التعبد الديني، تقييم نقدي لأدلة مصطفى ملكيان

الآخرين، وعدم الجلوس بين يدي الأساتذة؛ للاستفادة منهم، وعدم الاستعانة بتجارب الآخرين، أو عدم الاهتمام بمعطيات العلوم البشرية^(١٦). ومن ناحية أخرى لو نظرنا إلى عامة المتدينين عبر تاريخ الأديان نرى أنهم قد آمنوا بكلام الأنبياء بشكل مطلق، دون أن يتوصلوا إلى تجارب مماثلة، وبقوا على إيمانهم النظري بتعاليم الأنبياء حتى آخر لحظة من حياتهم. فما الذي يمكن أن نستنتجه من هذا البحث؟ إن النتيجة التي أصل إليها هي أن البنية التعبدية في العقائد الدينية لا تختلف كثيراً عن بنية التعبد في غير العقائد الدينية. أجل، إن العرفاء في بداية سيرهم وسلوكهم يقبلون بالتعبد بكلمات أئمة الدين، بيد أن هذا السنخ من التعبد - كما أسلفنا - موجود حتى في غير مجالات الدين، مثل: العلم، أيضاً.

المسألة الثانية: لو افترضنا أن قوام الدين بالنسبة إلى جميع المتدينين في الحقيقة والواقع إنما يكون بالتعبد، وأنه ليس هناك متدين يمكنه الوصول إلى مرحلة الكشف والشهود الشخصي أبداً، فالسؤال الذي يطرح نفسه في هذا المقام هو: هل التعبد منحصر بمجال العقائد الدينية فقط؟ وهل نحصل على عقائدنا الدينية على أساس التعبد بكلام شخص أو عدد من الأشخاص الآخرين؟ وهل أن مخزون العقائد والمنتبئات العلمية والتاريخية والرياضية والفلسفية وما إلى ذلك من العلوم الأخرى هي بآجمعها حصيلة التحقيق والدراسات الشخصية لنا؟ هذه هي المسألة التي تدور حولها عامة أبحاث الدكتور مصطفى ملكيان ومخالفه، ولا سيما من المنتسبين إلى الحوزة العلمية.

وحقيقة الأمر هي أننا نحصل على الكثير من عقائدنا من طريق الشهود، ويصطلح علماء المعرفة على هذا النوع من المعرفة بـ «المعرفة من طريق الشهادة»^(١٧). والنقطة الهامة في البين هي أن المعرفة من طريق الشهادة إذا اقترنت ببعض القيود ستكون مبررة من الناحية المعرفية، ولا يمكن من الناحية الأخلاقية مؤاخذه شخص على ما يؤمن به من طريق الشهادة. فإذا قبلنا بأن التعبد في غير المجال الديني له ما يبرره يجب في مثل هذه الحالة إعادة النظر في حكم أخلاق الإيمان الذي ذكرناه سابقاً. إن أخلاق الإيمان لا ترى في القبول بالمدعى تعبدًا عملاً غير أخلاقي. فإذا لم نعتبر قبول العقائد على أساس التعبد عملاً غير أخلاقي أمكن للمتدين أن يدعي أن

الاجتهاد والتجديد - العدد الخامس والأربعون، السنة الثانية عشرة، شتاء ٢٠١٨م - ١٤٣٩هـ - ١٠٣

اعتماده على كلام أئمة الدين هو من سنخ الرجوع إلى المتخصص.

إن الدكتور مصطفى ملكيان مدركٌ لهذه المسألة، وقال في تأييدها: «...إن على الشخص في المجالات الأخرى، غير مجال تخصصه، أن يتخذ موقف المتعبد في حضرة جميع المختصين في تلك المجالات»^(١٨). وعليه يمكن لنا أن نتساءل (كما تسأل ملكيان نفسه ذات السؤال): «كيف نقول من جهة: إن التعبد بالنسبة إلى الإنسان العصري يُعدّ عملاً غير مقبول، ونقول في الوقت نفسه: إن ضرورات تطوّر العلوم تلزمنا بأن نتعبد بالرجوع إلى المتخصص؟»^(١٩).

يمكن لنا أن نحدد جواب الدكتور ملكيان عن هذا السؤال على النحو التالي: «إن الرجوع إلى المتخصص هو رجوعٌ مبرّر؛ وذلك لأحد الطرق التالية: **الطريق الأول**: إن الأمر الذي يبيح لنا الرجوع إلى المتخصص هو عُرف أصحاب ذلك التخصص. فعندما يجمع كافة علماء الفيزياء على اعتبار أنشتاين عالماً في مجال الفيزياء فإننا إذا رجعنا إليه بدورنا إنما نكون في الواقع قد رجعنا إلى إجماع علماء الفيزياء الذين يعتبرون أنشتاين فيزيائياً. يوجد هنا نوعٌ من الاتجاه العام، والاتجاه العام في الكثير من الموارد - ومنها: هذا المورد - يبدو مُجدياً... **والطريق الثاني**: أن نرجع أحياناً إلى عالم في مجالٍ علميٍّ معيّن...؛ وذلك لأنه أثبت في مقام العمل أن كلّ ما قام به على أساس علمه كان موفقاً وناجحاً... وفي هذا الرجوع ليس لدينا تجربة شخصية، بيد أن تجارب الآخرين تثبت أن هذا الشخص يتمتع بخبرة شخصية استثنائية... وأما **الطريق الثالث**: أن نرجع إلى شخصٍ دون أن يكون لرجوعنا في الوهلة الأولى ما يبرّره، ولكننا بعد هذا الرجوع الأولي ندرك أن رجوعنا إليه كان موفقاً ومبرراً»^(٢٠). وعلى هذا الأساس فإن للرجوع إلى المتخصص في غير العقائد الدينية شروطاً لا تتوفر في مجال التعبد الديني.

فهل الأمر كذلك حقاً؟

لنبدأ قبل كل شيء من الطريق الأول. إننا نؤمن بالآراء والنظريات الفيزيائية لـ (ألبرت أنشتاين)؛ لأن سائر علماء الفيزياء يعترفون بأنه مرجعٌ بارز في علم الفيزياء. وعليه ألا يمكن للمتدينين العاديين أن يقولوا: إنهم إنما تعبدوا بكلام أئمة الدين؛ لأن الكثير من العرفاء والفلاسفة والمفكرين قد اعترفوا بأن هؤلاء الأئمة في الدين

يمثلون مرجعية هامة وبارزة في مجال الأمور الروحانية؟ يمكن لنا أن نأخذ - على سبيل المثال - شخصاً مسلماً يتعبد بكلام النبي؛ لأنه وجد الكثير من أصحاب البصائر الثاقبة، من أمثال: مولانا جلال الدين الرومي، ومحيي الدين ابن عربي، وصدر المتألهين، وشيخ الإشراق السهروردي، ومنصور الحلاج، وبايزيد البسطامي، وعين القضاة، والكثير غيرهم، قد اعتبروه مرجعاً موثقاً، ويعترفون بقدره وقيمته، أو صحة كشفه وشهوده. فهل هناك بين هذين السنخين من الإيمان بكلام ألبرت أنشتاين والنبي فجوة لا يمكن سدّها؟ وما هو الفرق بين أن نؤمن بكلام أنشتاين، اعتماداً على ثقة الفيزيائيين به، وبين الإيمان بكلام النبي، اعتماداً على ثقة هذا العدد الكبير من الفلاسفة والمتكلمين والمفكرين به؟

ولو قال شخص: ليس جميع العرفاء في التاريخ يؤمنون بشأن ومنزلة النبي الأكرم، قلنا له في المقابل: وهل جميع علماء الفيزياء يؤمنون بجميع آراء ونظريات ألبرت أنشتاين في علم الفيزياء؟ يُضاف إلى ذلك أننا إذا رجعنا إلى العلوم الأخرى - ولا سيما العلوم الإنسانية - سوف نجد أن دائرة الاختلاف والتفاوت بين التعبد في الدائرة الدينية والدائرة غير الدينية سوف تضيق أكثر. فعلى سبيل المثال: هناك الكثير من علماء النفس الذين يؤمنون تعبدًا بآراء ونظريات (سيغموند فرويد) والفرويديين في مجال علم النفس، ولكن هذا لا يعني أن جميع العلماء والمختصين في علم النفس طوال القرن المنصرم كانوا يقبلون بآراء فرويد ونظرياته في هذا المجال^(٣١).

إن هذه الأمور تثبت أن التفاوت بين التعبد في الدائرة الدينية والتعبد في غير الدائرة الدينية ليس بهذا الحجم الكبير، كما يبدو.

كما يمكن لنا أن نذكر ذات هذا الشيء بالنسبة إلى الطريق الثاني أيضاً. ألا يمكن للمتدينين الادّعاء بأن تجارب المتقدمين منهم تثبت إمكانية الإيمان بتعاليم إمام الدين على أساس التعبد؟ لننصوّر مرةً أخرى - مثلاً - مسلماً يصل من خلال التعويل على الحياة الروحية والأخلاقية لأشخاص من أمثال: جلال الدين الرومي، ومنصور الحلاج، وعين القضاة، وسائر العرفاء وعلماء الأخلاق في العصور المتقدمة، يصل من خلال ذلك إلى نتيجة مفادها إمكان الاعتماد على تعاليم النبي الأكرم.

وطبقاً للطريق الثالث يمكن للمتدينين الادّعاء بأنهم حيث التزموا بالتعاليم

الاعتقادية والأخلاقية لأئمة الدين فإنهم يعيشون تجربة آثار هذا الالتزام والتعهد بالحياة الروحية - الدينية أيضاً.

يبدو أن الشروط التي يفترضها ملكيان في تجويز الرجوع إلى المتخصص متوفرة في دائرة التعبد الديني أيضاً.

بيد أن هذا الأمر لا يمثل نهاية للمطاف؛ إذ هناك أدلة أخرى لدى الأستاذ ملكيان أيضاً. ومن بين الأدلة الكثيرة والهامة التي يسوقها ملكيان في إثبات عدم عقلانية التعبد الديني: إننا لا نستطيع أن نحرز صحة بعض العقائد الدينية قبل الموت. وإن الإيمان بالمعاد وعالم ما بعد الموت في الأديان الإبراهيمية هو من بين مصاديق هذا النوع من المعتقدات. إن مراد الأستاذ ملكيان من هذا الكلام هو أننا في ما يتعلق بالأمور غير الدينية عندما نرجع إلى المختص يمكن لنا أن ندرك صحة رأيه من خلال الآثار المترتبة على رأيه. فإننا - على سبيل المثال - وإن كنا في بداية الأمر نؤمن بكلام الأطباء تعبدًا، ولكن عندما نستعيد عافيتنا ونبرأ من المرض بعد تناول الدواء نحرز صحة رأيهم في هذا العالم. ومن الواضح أن مثل هذا الأمر لا يصدق على الإيمان بالمعاد وعالم ما بعد الموت، فإننا من خلال الاعتماد على كلام الأنبياء لا نستطيع الوصول إلى صحة آرائهم في هذه الدنيا أبدًا، وإنما يمكن لنا التثبت من صحة كلام الأنبياء عندما تقوم القيامة في العالم الآخر.

وعلى هذا الأساس فإن ملكيان يفرق بين التعبد في الأمور الدينية والتعبد في غير الأمور الدينية؛ فالأول من وجهة نظره غير عقلائي؛ وأما الثاني فهو عقلائي.

ولكن توجد هنا بعض النقاط الجديرة بالتأمل. يبدو أن الأمثلة التي يسوقها ملكيان لإثبات الفرق بين التعبد الديني والتعبد غير الديني أمثلة انتقائية. ولا بأس بذكر مثال لتوضيح الأمر. لنفترض أن شخصاً لا يمتلك أي استعداد لفهم المسائل الفيزيائية، كما أنه لا يمتلك حتى معلومات بسيطة ومستهلكة في هذا العلم، ثم يذهب إلى متخصص بارز في الفيزياء، ويطلب منه أن يشرح له نظرية النسبية العامة والخاصة. من الواضح أن جهود هذا الفيزيائي في إفهام معنى النظريات النسبية لهذا الشخص ستبوء بالفشل. ومن الواضح أن هذا الشخص لن يتمكن من فهم هذه النظريات حتى آخر لحظة من حياته. وعندها يمكن لهذا الشخص أن يقوم بأحد

• عقلانية أو عدم عقلانية التعبد الديني، تقييم نقدي لأدلة مصطفى ملكيان

أمريين؛ فإما أن يتخلى عن جهوده في فهم النظرية النسبية؛ أو أن يؤمن بها تعبدًا. ولو افترضنا أن هذا الشخص آمن بالنظرية النسبية لا يمكن أن نعتبر إيمانه التعبدية عملاً غير عقلاني، حتى إذا بقي على جهله بالنظرية النسبية إلى آخر حياته.

وهكذا فإن المتدينين إذا صدّقوا بكلام الأنبياء في بعض الموارد، دون أن يتمكنوا من تبين صدقها قبل الموت، لا يمكن القول بأن تعبدهم غير عقلاني. ثم إنه يمكن أن نفترض متدينًا لم يتوصل إلى نتيجة حاسمة بشأن الإيمان باليوم الآخر، يمكن لهذا أن يعلّق الحكم أو يؤمن بوجود اليوم الآخر والقيامة بعد الموت تعبدًا. فهل إذا آمن باليوم الآخر في مثل هذه الحالة يكون عمله غير عقلاني؟ يبدو أنه طبقاً لآراء ملكيان نفسه لا يمكن اعتبار الإيمان بوجود الآخرة تعبدًا في مثل هذه الحالة عملاً غير عقلاني. يرى الأستاذ ملكيان أننا عندما نتعاطى مع موردٍ لا عقلاني^(٢٢)، بحيث يتساوى هو ونقيضه من حيث النفي والإثبات، «يجب علينا الإيمان بتلك القضية التي تكون الآثار والنتائج المترتبة على الاعتقاد بها أكثر ضماناً وتلبية لسلامتنا النفسية»، بمعنى أننا من الناحية الواقعية^(٢٣). أو بعبارة أخرى: من الناحية المعرفية^(٢٤). لا يمكن لنا الانحياز إلى أيّ واحدةٍ من القضيتين. بيداً أننا هذه المرة ننظر إلى القضية بشيءٍ من البراغماتية^(٢٥)، وبرؤية ذرائعية تبحث في الآثار المترتبة على الإيمان بها على مستوى السلامة النفسية، فنختار تلك القضية التي تضمن سلامتنا الروحية والنفسية بشكل أكبر. وهذا الأمر لا يحدث في الدين والمذهب فقط. فعلى سبيل المثال: ما هو الدليل الذي تملكه على إثبات أن العالم الخارجي مستقلّ عن ذهنك ونفسك؟ ليس هناك أيّ دليل على ذلك. كما أنه لا يوجد هناك أيّ دليل على أن هذا العالم الخارجي ليس مستقلاً عن ذهنك ونفسك. ومع ذلك عندما تعتبر العالم الخارجي مستقلاً عن ذهنك ونفسك ستجد ذلك أضمن لسلامتك الروحية والنفسية. وهنا يأتي دور بحث ملاكات سلامة النفس والروح، وسيُتخذ البحث من الآن فصاعداً منحىً نفسياً، ومنحىً إنسانياً^(٢٦). وعلى هذا الأساس، فإنه طبقاً لرأي الأستاذ مصطفى ملكيان نفسه لن يكون الإيمان بالله أو الآخرة - شريطة أن يضمن لنا سلامتنا الروحية والنفسية - عملاً غير معقول.

تتخذ انتقادات الأستاذ ملكيان - من حينٍ لآخر - شكلاً آخر أيضاً. يقول

المخالفون للملكيان: إن لديهم دليلاً عقلياً على تعبدهم. ويجب الأستاذ ملكيان عن ذلك بقوله: «أولاً: هاتوا دليلكم العقلي على التعبد بشخصٍ خاص. وثانياً: إن التعبد إذا استند إلى دليلٍ سوف يخرج عن كونه تعبداً»^(٢٧).

ولنتجاوز الآن النقطة الثانية؛ لكونها أشبه بالنزاع اللفظي الذي لا ينطوي على أهمية كبيرة؛ إذ إن إطلاق عنوان التعبد أو التعلُّق على التعبد المستند إلى الدليل لن يغيّر شيئاً.

أما الدليل الأول للملكيان فإنه مثيرٌ للتأمل جداً. حقاً ما هو الدليل على التعبد بشخصٍ خاص؟ في الحقيقة إن الأستاذ ملكيان يطالب خصومه بأن يأتوا بدليل على تعبدهم بشخصٍ بعينه. وخصومه بدورهم يمتلكون أدلةً على مثل هذا التعبد. وإن التمسك بوحائية تجربة الأنبياء، والتشبُّث بالمعجزات الصادرة على الأنبياء، من بين الأدلة التي يسوقونها على التعبد بالأنبياء.

يبحث الأستاذ مصطفى ملكيان، في مقالٍ له بعنوان: «ملاك أحقية كلِّ دين»، في ملاكات تمييز الدين الحق من الدين الباطل. إن ذكر جميع المسائل المتعلقة بمقال الأستاذ ملكيان تطيل البحث دون طائل، ولذلك سأكتفي بالإشارة إلى إحدى النقاط الهامة. فكما تقدّم أن ذكرنا إن أحد أهم أدلة خصوم ملكيان لتبرير التعبد بشخصٍ هو التمسك بالمعاجز. ومن بين الأمور التي يذكرها الأستاذ ملكيان في مقاله أن الكرامة والموهبة والفيض أو الاستعدادات الربانية لا يمكنها أن تكون «دليلاً على صدق أحكام وتعاليم الدين»^(٢٨).

يقول الأستاذ مصطفى ملكيان: لا بُدَّ أن يكون هناك نوعٌ من التناسب بين الدليل والمدعى. وهنا يذكر الأستاذ ملكيان مثاله البديع؛ إذ يقول: «إن الذي يدّعي أن مجموع زوايا المثلث تعدل ١٨٠ درجة لن يستطيع إثبات ذلك من خلال حمل سلسلة جبال الهمالايا وإرسالها إلى أمريكا اللاتينية؛ إذ إن غاية ما نستطيع أن نفهمه من ذلك هو أن لديه قدرةً خارقة أو علماً يستطيع معه اجترار مثل هذا الأمر المعجز، الذي لا يمكن لغيره أن يفعله»^(٢٩). وعلى هذا الأساس فإن فلق البحر أو إحياء الموتى - على فرض تحققه - لا يثبت أحقية تعاليم الشخص.

إن استدلال الأستاذ ملكيان يدعو إلى التأمل. ولكن قد يمكن للمتدينين أن

يأتوا بتوضيح معقول في هذا الشأن؛ إذ يمكن لهم أن يدّعوا أن اجترح مثل هذه الأمور الخارقة لا تحصل في التاريخ إلا نادراً، ولذلك يجب في بيان أسباب حدوث مثل هذه الأمور أن نفترض أن الذين يستطيعون اجترح مثل هذه الخوارق مسددون ومؤيدون بنصر الله. لا أقول: إن هذا الكلام يمكن له أن يكون جواباً مقنعاً عن إشكال الأستاذ مصطفى ملكيان، إلا أنه يمكن للمتدينين أن يدّعوا أن خير بيان لمثل هذه الأحداث الخارقة هو التمسك بالمدد أو النصر الإلهي. ومن ناحية أخرى فإن التعبد في غير الأمور الدينية هو من هذا القبيل أيضاً. فلو تساءلنا: لماذا يجب الاعتماد والتعويل على إجماع العلماء في مجال علمي بعينه؟ قد يكون الجواب: إن العلماء المتخصصين في ذلك العلم قد أفنوا سنين طويلة من حياتهم، وأوقفوا حياتهم على البحث والتحقيق في مسائل ذلك العلم، وعليه تكون نتائج تحقيقهم موثوقة، ويمكن الاعتماد عليها. فهنا أيضاً لا يوجد تناسب متين بين المدعى العلمي الخاص وأدلتنا على الإيمان والقبول به.

خلاصة الكلام

إن انتقادات الأستاذ ملكيان بشأن عقلانية التعبد الديني قوية وجادة. بيد أنه يمكن القول في الوقت نفسه: إن الإجابات التي يقدمها خصومه مقنعة إلى حد ما. إن بعض أدلة الأستاذ مصطفى ملكيان تبدو للوهلة الأولى حاسمة، وتحمل معها فصل الخطاب، ولكن يمكن في المقابل تصوّر إجابات لا تخلو من القوة الاستدلالية. وعلى أي حال يبدو أن ملف البحث يبقى مفتوحاً على حاله.

وربما كانت النقطة الرئيسة في إجابات المخالفين لملكيان تكمن في أن صيغة وبنية التعبد في الأمور الدينية لا يختلف عن بنية التعبد في غير الأمور الدينية كثيراً، وإن الاختلافات القائمة بين هذين التعبدتين لا يضر بعقلانية التعبد الديني.

ولو نظرنا إلى نقاش الطرفين بنظرة حيادية ومتجردة يبدو أن الكفة لا تميل لصالح أحد الطرفين. ولا بأس هنا بإعادة النقطة المنطقية التي افترضنا بها هذا المقال، وهي أنني قد استعرضت الأدلة التي أقامها الأستاذ ملكيان على مدّعه، واستنتجت أن هذه الأدلة ليست قاطعة، كما يبدو. ولكن كما نعلم فإن رد أدلة المدعى لا يمكنه

أن يردّ ذات المدعى. فلكي نثبت بطلان المدعى من الضروري أن نثبت نقيض المدعى. وأنا لم أتعرض إلا إلى ردّ أدلة الأستاذ ملكيان في مؤلفاته وحواراته وكلماته العامة، وتركت ملف البحث في مسألة التناهي بين التعبد الديني والعقلانية مفتوحاً.

وفي الختام لا بدّ من التذكير ببعض النقاط:

النقطة الأولى: لا شكّ في أن جميع المسائل التي أثارها الأستاذ ملكيان في باب عدم الانسجام بين العقلانية والتعبد الديني دقيقة، وتدعو إلى التأمل. لقد فتح الأستاذ مصطفى ملكيان من خلال أسئلته الجديدة وإثاراته الفكرية أعيننا على آفاق جديدة. إن مفهوم التعبد يُعدّ اليوم واحداً من أهم المسائل النظرية والعملية. وقد تحدّث (هانا آرنت) في بعض كتاباته أن القضاء على جميع أنواع التعبد التقليدي يُعدّ واحداً من الخصائص المبهرة للعالم الحديث^(٣٠). إن مسألة التعبد تمثّل تحدياً كبيراً لعلماء المعرفة وفلاسفة السياسة، فقد أخذ علماء المعرفة يواجهون البُعد الاجتماعي لمسار المعرفة أكثر من ذي قبل^(٣١)، وبدأ الليبراليون من فلاسفة السياسة يسعون للدفاع عن مشروعية الحاكمية السياسية في مواجهة الفوضويين^(٣٢). لقد تسبّب الاستقلال الذاتي، والمطالبة بالمساواة، بمعضلة كبيرة للمؤسسات المعرفية والسياسية التقليدية. ومن الواضح أن المجتمع الذي تعمل فيه المؤسسات غير الجماهيرية (أي تلك التي لا تخضع للرقابة، ولا تتحمّل المسؤولية) على انتهاك الحقوق السياسية للناس، وتقضي على كافّة فرص التنمية السياسية والاقتصادية، تكتسب فيه مسألة التعبد - سواء على المستوى المعرفي أو السياسي - أهميّة مضاعفة. إن جانباً من مشاكلنا الاجتماعية ناتج عن أن بعض الأشخاص والمؤسسات تطالب بتعبد لا يحظى بأيّ مكانة في ذهن العاملين في الوسط الثقافي الحديث. وللإنصاف فإن الأستاذ ملكيان هو الذي عرفنا - من خلال إثارته للأسئلة النازرة إلى الحجّية المعرفية للوحي، والقول بعدم التناغم بين العقلانية والتعبد الديني - إلى أحد أهمّ الأبحاث النظرية والسياسية الحديثة. وقد لا تكون إجاباتنا عن تلك الأسئلة هي ذات إجابات الأستاذ ملكيان عنها، بيدّ أن الأمر الذي لا يمكن إنكاره هو أننا بعد التعمّق في آثاره لا نستطيع النظر إلى المسائل بنفس النظرة القديمة. ومن هذه الناحية فإن الأبحاث المتنوّعة التي يثيرها الأستاذ ملكيان ترفع من مستوى البحث والتأمّل النقدي في مجال المسائل المعرفية والدينية إلى الحدود

القصوى.

النقطة الأخرى: إن النقاش والبحث بين الأستاذ ملكيان وخصومه من الحوزويين نقاشٌ غير متكافئ. ولسنا نرى حاجةً إلى القول بأن الأستاذ ملكيان - لأسباب لا تخفى على اللبيب - لا يستطيع الإدلاء بكلِّ ما يجول في ذهنه، خلافاً لخصومه الذين يتمنَّعون بهامشٍ كبيرٍ من الحرِّية، يسمح لهم بقول كلِّ ما يريدون. إن الأمر بين ملكيان وخصومه من هذه الناحية يشبه إلى حدٍّ كبير منافسة في مباراة بين فريقين لكرة القدم، يسمح فيها لأعضاء أحد الفريقين باستعمال أيديهم مع أرجلهم، في حين لا يسمح لأعضاء الفريق الآخر باستخدام أيديهم. ومثل هذا الامتياز هو الذي حُرِّم منه الأستاذ ملكيان، دون خصومه. إن هذا البحث والحوار غير المتكافئ، الذي هو نتاج الفضاء الفكري المغلق، ينتهك قواعد اللعبة، ويسدل الستار دون مواصلة الحوار الحرِّ. ومن هنا فإن البرم والشكوى الصادرة عن الأستاذ ملكيان بقوله: «إن البحث والتحقيق الفلسفي لا ينسجم مع التكفير» لها ما يبرِّرها. وعليه نأمل من الذين يدعون الآخرين إلى البحث والنقاش أن يعملوا على منح خصومهم فرصةً متكافئة من حرِّية التعبير، وهامشاً واسعاً في الحوار.

وفي الختام لا بُدَّ من الإشارة إلى نقطة في مجال «الحجِّية المعرفية للوحي». سبق لنا أن ذكرنا أن هذه المسألة هي غير مسألة عقلانية التعبد الديني. فعلى الرغم من وجود الارتباط بين هاتين المسألتين، يبيدُ أن بالإمكان التفكيك بينهما. والذي يبدو لي هو أن النقطة الرئيسة في الأبحاث التي يطرحها الأستاذ ملكيان تكمن في البحث عن الحجِّية المعرفية للوحي؛ إذ إن الذي ينكر الحجِّية المعرفية للوحي - أو يشكِّك فيها على أحسن التقادير - تكون مسألة التعبد الديني مرتفعةً بالنسبة إليه من تلقائها. وربما أمكن تبويب مسألة الأستاذ مصطفى ملكيان على النحو التالي: «ما الذي تعنيه النصوص الدينية المقدَّسة المجرَّدة عن التعبد؟ وما هي منزلتها وآليتها؟». لا شكَّ في أن الأستاذ مصطفى ملكيان قد أثار في مؤلفاته العديد من الأسئلة الجادة في هذا الشأن. إن الأسئلة الثلاثة التي يثيرها الأستاذ ملكيان، وهي:

أ. الحجِّية المعرفية للوحي.

ب. وثاقة النصوص الدينية المقدَّسة من الناحية التاريخية.

ج. المنهجية والاعتبار الهرمنيوطيقي لتفسيرنا للنصوص المقدسة^(٣٣).
هي من الأسئلة الهامة جداً. ومن ذا الذي لم يطلع على الأبحاث الجديدة في هذا المجال، ولا يدري أن دراساتها الدينية في هذه المحاور الثلاثة لا تعدو أن تكون مجرد شكليات بحثية؟ والذي يبدو أن هذه المسائل الثلاث هي التي أوصلت الأستاذ ملكيان إلى ما هو عليه الآن، وليس البحث في عقلانية التعبد الديني. وإن دراسة لقاءه المرتبطين بـ «ضرورات البحث القرآني» واستفهامات حول المعنوية يمكن لها أن تسلط ضوءاً كاشفاً من هذه الناحية. وأرى أن على الراغبين في الاطلاع على مشروع العقلانية والمعنوية، وعلى الشغوفين بتيار التنوير الديني، أن يتابعوا البحث بشأن المسائل الثلاث المتقدمة بشكلٍ جاد؛ إذ يمكن لهذا المشروع التحقيقي أن ينطوي على الكثير من الثمار النظرية والعلمية^(٣٤).

الهوامش

- (١) مصطفى ملكيان، راهي به رهائي، جستارهاي در عقلانيت ومعنويت: ٥١ - ٥٢، نشر نه معاصر، طهران، ١٣٨٧ هـ.ش.
- (٢) انظر: مصطفى ملكيان، مهنامه، العدد ٢: ٥٣، بتاريخ: شهر آذر، سنة ١٣٩٢ هـ.ش.
- (٣) يقول مصطفى ملكيان: «منذ عام ١٣٨٠ هـ.ش توصلت إلى ما أسميته بالمرحلة الخامسة، وهو ما صنعتة بنفسه. وهو ما أعبر عنه بالعقلانية والمعنوية. فأنا منذ عام ١٣٨٠ هـ.ش إلى اليوم [عام ١٣٩٢ هـ.ش] أراوح على مدى اثني عشر عاماً في هذه العقلانية والمعنوية، ثم إنني إذا وجدت ما أنا عليه غير قابل للدفاع أيضاً قد أنتقل إلى المرحلة السادسة والسابعة أيضاً، ولن أبالي بتغيير قناعاتي من وقتي لآخر». مصطفى ملكيان، مهنامه، العدد ٢: ٥٢ - ٥٣، بتاريخ: شهر آذر، سنة ١٣٩٢ هـ.ش.
- (٤) إن (مشروع العقلانية والمعنوية) هو العنوان الذي أطلقه الآخرون على نظرية (الدكتور مصطفى ملكيان)، وإن ملكيان نفسه تحدث عن (مشروع الجمع بين العقلانية والمعنوية). وعلى أي حال فإن عنوان (مشروع العقلانية والمعنوية) أصبح هو المتداول، وقد سمحتُ لنفسه باستعمال ذات هذا العنوان في نصّ المقال. انظر إلى العبارات الأولى من كلمة الدكتور ملكيان على الرابط التالي: <http://neeloofar.org/thinker/mostafamalekian/lecture/288-2012-02-10-08-44.html>
- ومن الواضح أنه يمكن لنا أن نطرح سؤالاً مشابهاً آخر، وهو: ما هو السبب أو الأسباب التي دفعت الدكتور مصطفى ملكيان إلى الإعراض عن الأصولية الدينية والتراث الديني والوجودية الإلهية؟
- (٥) انظر: مقال (روح نا آرام يك روشنفكر): السيرة الفكرية لمصطفى ملكيان في حوار معه، منشور

- في مجلة (أنديشه بويا): ٢٦، بتاريخ: أردبهبشت وخرداد، عام ١٣٩١هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (٦) إن الدكتور عبد الكريم سروش، وسروش دباغ، وحسين أشكوري، وهادي صادقي، هم من بين المفكرين الذين أجابوا عن مدعى عدم التناغم بين التعبد الديني والعقلانية.
- (٧) وهذه الكتب هي كالتالي: راهي به رهائي، وجستارهاي در عقلانيت ومعنويت (١٣٨٠هـ.ش)، وستت وسكولاريسم (١٣٨١هـ.ش)، ومهر ماندگار، ومقالاتي در أخلاق شناسي (١٣٨٥هـ.ش)، ومشتاقي ومهجوري: حوار في مجال الثقافة والسياسة (١٣٨٥هـ.ش)، وحديث آرزومندي، وجستارهاي در عقلانيت ومعنويت (١٣٨٩هـ.ش). وبطبيعة الحال فقد اشتمل كتاب (ستت وسكولاريسم) على مقالات ل: عبد الكريم سروش، ومحمد مجتهد شبستري، ومحسن كديور، أيضاً.
- (٨) لقد صرح الدكتور مصطفى ملكيان نفسه قائلاً: «إن من يحصل على المقاطع الصوتية أو النصوص المكتوبة للحوارات واللقاءات والمحاضرات والاجتماعات والكلمات، ويقوم بنقدها، فكأنه يقوم بنقد تراثي المكتوب، دون أن يكون هناك فرق في ذلك». انظر: مقال (روح نا آرام يك روشنفكر): السيرة الفكرية لمصطفى ملكيان في حوار معه، منشور في مجلة (أنديشه بويا): ٢٦، بتاريخ: أردبهبشت وخرداد، عام ١٣٩١هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (٩) انظر: مصطفى ملكيان، ستت وسكولاريسم (پرسشهاي پيرامون معنويت): ٣٥٦ - ٣٥٨. وانظر أيضاً: مجلة (أخبار أديان)، التي تصدر كل شهرين، العدد ١٣: ٦٧، (أردبهبشت وخرداد، سنة ١٣٨٤هـ.ش). وفي كتابه (ستت وسكولاريسم) أضاف الدكتور ملكيان النزعة الانطوائية أيضاً.
- (١٠) انظر: مجلة (أخبار أديان)، العدد ١٣: ٦٧ (أردبهبشت وخرداد، سنة ١٣٨٤هـ.ش)، وفي كتابه (ستت وسكولاريسم) أضاف الدكتور ملكيان النزعة الانطوائية أيضاً.
- (١١) انظر: المصدر السابق، العدد ١١: ٦٧.
- (١٢) انظر: المصدر السابق، العدد ١١: ٧١.
- (١٣) يسأل الدكتور مصطفى ملكيان في كتابه (راهي به رهائي) عن (الحجّة المعرفية لشخص أو أشخاص تتسبب إليهم الكتب الدينية المقدسة). انظر: مصطفى ملكيان، راهي به رهائي، جستارهاي در عقلانيت ومعنويت: ١٢٦. وفي حدود علمي فإن الدكتور ملكيان في مؤلفاته وحواراته وكلماته لم ينكر الحجّة والاعتبار المعرفي للتجارب الدينية - العرفانية بالنسبة إلى أصحاب تلك التجارب، وإن كان يبدو من كلماته أنه يشكك في حجّة واعتبار تلك التجارب. فإنه عندما يتحدث عن المصادر المعرفية - على سبيل المثال - يأتي على ذكر الحس والعقل والشهود والاستبطان والذاكرة والشهادة، ولم أجده يدرج التجارب الدينية - العرفانية ضمن قائمة المصادر المعرفية.
- (١٤) مقال (روح نا آرام يك روشنفكر): السيرة الفكرية لمصطفى ملكيان في حوار معه، منشور في مجلة (أنديشه بويا): ٢٦، بتاريخ: أردبهبشت وخرداد، عام ١٣٩١هـ.ش. وانظر أيضاً: مصطفى ملكيان، مشتاقي ومهجوري: حوار في مجال الثقافة والسياسة: ٢١ - ٣٢٠، نشر نگاه معاصر، طهران، ١٣٨٥. (مصدر فارسي).
- (١٥) كان (مايكل بولاني) و(كارل بوبر) من أوائل الذين أكدوا على دور التقليد العلمي. فقد ذهب بولاني وبوبر إلى القول بأن من الأفضل للمبتدئين في مجال العلم أن يقبلوا بما يمليه عليهم الأساتذة

المخضرمون من دون دليل؛ كي يغدو بإمكانهم التقدم بقافلة العلم خطوة نحو الأمام. انظر في هذا الشأن الكتابين التاليين لمايكل بولاني وكارل بوبر:

- Polanyi, M. 1946. Science, Faith and Society. Oxford University Press.

- كارل بوبر، حدس ها وإبطال ها: رشد شناخت علمي، مقال (به طرف نظريه إي دربارہ سنت): ١٤٨ - ١٦٦، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أحمد آرام، نشر شرکت سهامي انتشار، ط٣، طهران، ١٣٧٥هـ.ش. (مصدر فارسي).

(١٦) انظر إلى الحوار الذي أجري مع الدكتور مصطفى ملكيان، تحت عنوان (سازگاري معنويت ومدرنيته)، الموجود على الرابط التالي:

<http://neeloofar.org/thinker/mostafamalekian/lecture/288-2012-02-10-08-44.html>

(17) Knowledge by Testimony.

(١٨) انظر: مصطفى ملكيان، مقال (إنسان سنّتي، إنسان مدرن ومسألة تعبد)، مجلة آيين، العددان ١٧ - ١٨: ١٠١، آذر ودي. (مصدر فارسي).

(١٩) مقال (روح نا آرام يك روشنفكر): السيرة الفكرية لمصطفى ملكيان في حوار معه، منشور في مجلة (أنديشه پويا): ١٠٠١، بتاريخ: أردیبهشت و خرداد، عام ١٣٩١هـ.ش. وانظر أيضاً: مصطفى ملكيان، مشتاقی ومهجوري: حوار في مجال الثقافة والسياسة: ٢١ - ٣٢٠، نشر نگاه معاصر، طهران، ١٣٨٥. (مصدر فارسي).

(٢٠) انظر: روح نا آرام: ١٠٠٢.

(٢١) للوقوف على النقد المدمر والحاسم لآراء فرويد انظر، على سبيل المثال: هانس آيسنك، أفول إمبراطوري فرويدي (أقول الإمبراطورية الفرويدية)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: يوسف كريمي، انتشارات سمت، طهران، ١٣٧٩هـ.ش. ومما يقوله في الختام في معرض تقييم ونقد موقع فرويد: «لا شك في أنه [أي فرويد] كان عبقرياً، ولكن عبقريته لا تكمن في علمه، وإنما في الدعاية والتسويق فقط! إنه لم يكن عبقرياً في عرض الوثائق الدقيقة، بل كانت عبقريته تكمن في القدرة على الإقناع! لم تكن عبقريته في إنشاء المختبرات، وإنما في عرض الكلام ضمن الإطار الأدبي والفني. لم يكن فرويد يتمتع بذات المكانة التي كان يتمتع بها كوبرنيك ودارون، وإنما يمكن تصنيفه في عداد (هانس كريستيان أندرسن) والإخوة غرايم، من رواة القصص الأسطورية. قد يبدو هذا الكلام قاسياً جداً، ولكن المستقبل كفيل بإثبات صحته... إن علم النفس في أحسن حالاته إنما هو تبلور مبكر للقوانين الوضعية، وهو في أسوأ حالاته دينٌ شبيه بالعلم، أحدث صدمة مروعة في علم النفس والطب النفسي، كما أضرّ بالكثير من المرضى الذين عقدوا الكثير من الآمال عليه. وقد حان الوقت لكي نتعامل معه بوصفه فضولاً وتطفلاً تاريخياً لا أكثر...». انظر: المصدر السابق: ٣ - ٢٥٢.

(22) irrational.

(23) realism.

(24) epistemology.

(25) pragmatism.

(٢٦) انظر: الحوار الذي أجري مع الدكتور مصطفى ملكيان، تحت عنوان: (سازگاري معنویت ومدرنیته)، الموجود على الرابط التالي:

<http://neeloofar.org/thinker/mostafamalekian/lecture/288-2012-02-10-08-44.html>

وقال ملكيان في موضع آخر: «في خصوص العقائد الدينية اللاعقلانية في شقي A و C ... يمكن القول: إن مجرد التأثير الإيجابي للالتزام بالعقيدة على النفس يبرر الإنحياز إلى تلك العقيدة». انظر: مصطفى ملكيان، مهر ماندگار: مقالات في فلسفة الأخلاق: ٤٢١، نشر نگاه معاصر، طهران، ١٣٨٥هـ.ش. (مصدر فارسي).

(٢٧) انظر: مقال (روح نا آرام يك روشنفكر): السيرة الفكرية لمصطفى ملكيان في حوار معه، منشور في مجلة (أنديشه پويا): ٢٦، بتاريخ: أردبهبشت وخرداد، عام ١٣٩١هـ.ش. (مصدر فارسي).

(٢٨) انظر: مصطفى ملكيان، حديث آرزومندي: جستاري در عقلانيت ومعنويت: ١٠٣، نشر نگاه معاصر، طهران، ١٣٨٩هـ.ش. (مصدر فارسي).

(٢٩) انظر: المصدر السابق: ١٠٣.

(30) See: Arendt, H. 1961. Between Past and Future, Six Exercises in Political Thought, New York: The Viking Press. P. 100.

(٣١) منذ عقد الثمانينيات من القرن العشرين أضحت المعرفة الاجتماعية مجالاً رئيساً في الفلسفة الإنجليزية - الأمريكية. للمزيد من الاطلاع حول أبحاث (المعرفة الاجتماعية) انظر المصدر التالي:

- Encyclopedia of Philosophy, 2006. Second edition, edited by Donald M. Borchert, Vol. 9, pp. 83 - 7.

كما يمثل الكتاب الجديد للدكتورة (ليندا زاكزيسكي)، بعنوان: (الحجة المعرفية، نظرية في مجال الاعتماد)، حجّة واستقلالية ذاتية في الاعتقاد الراسخ للدفاع عن الحجّة المعرفية والاستقلال المعرفي والتفسير الصحيح لهذه المفاهيم. انظر المصدر التالي:

Zagzebski, L. T. 2012. Epistemic Authority: A Theory of Trust, Authority and Autonomy in Belief, Oxford University Press.

(٣٢) لقد استنتج بعض المفكرين الفوضويين عدم إمكان الدفاع عن هذا الانصياع [أو الامتثال السياسي]، واعتباره أمراً مشروعاً، وانتقدوا الرؤية الفلسفية التي تعتبر السلطة السياسية أمراً بديهياً، ومبرراً من الناحية الأخلاقية. يصرّ هؤلاء الفوضويون على أن الصيغة الوحيدة للاجتماع الإنساني، والتي يمكن الدفاع عنها، هو التجمع الإنساني الذي لا يكون فيه لأحدٍ أو منظومة سلطة على أحدٍ، بحيث تفرض رأيها على الآخرين بالقوة. انظر المصدر التالي:

- جين همبتن، فلسفه سياسي: ٦ - ٢٥، ترجمه إلى الفارسية: خشايار ديهيمي، انتشارات طرح نو، طهران، ١٣٨٥هـ.ش. (مصدر فارسي).

وعلى حدّ تعبير - الخبير بـ (كانت) والفوضوي الأمريكي المعروف - (روبرت بول وولف): «إن الدولة المشروعة من الناحية الأخلاقية، مفهوم مستحيل». انظر المصدر التالي:

Paul Wolff, R. 1998. In Defense of Anarchism, University of California Press. P. vii.

(٣٣) انظر: مصطفى ملكيان، سنّت وسكولاريسم (پرسشهای پيرامون معنويت): ٨ - ٣٥٦. وانظر أيضاً: مجلة (أخبار أديان)، العدد ١٣: ٦٧ (أردبیهشت وخرداد، سنة ١٣٨٤هـ.ش)، وفي كتابه (سنّت وسكولاريسم) أضاف الدكتور ملكيان النزعة الانطوائية أيضاً.

(٣٤) انظر: مصطفى ملكيان، راهي به رهائي، جستارهایی در عقلانيّت ومعنويت: ٤٩٥ - ٥٠٤ (ولا سيما المضامين الواردة ما بين صفحتي ٤٩٨ - ٥٠٠)؛ وانظر أيضاً: مصطفى ملكيان، سنّت وسكولاريسم (پرسشهای پيرامون معنويت): ٨ - ٣٥٦.

أصول الفقه المقارن

محاولةً للتأصيل النظري

الشيخ أحمد بن عبد الجبار السمين^(*)

عرف العلماء المسلمون قديماً الدراسات المقارنة في العلوم الإسلامية على مستوى الممارسة؛ فالمنتبّع للتراث الإسلامي منذ بداياته سيلاحظ هذا الأمر، ولو بصورته وشكله البسيطين. وقد شملت هذه المقارنة علوماً متعدّدة، كالفقه وأصوله، وتفسير وعلوم القرآن، وعلوم الحديث، وغيرها.

ولكنّ على مستوى النظرية لم نجدُ بحثاً تحاول أن تؤصّل للبحث المقارن في العلوم الإسلامية؛ لتعطي المعايير والضوابط والأطر للبحث المقارن، حتّى يسير الباحث والطالب على هديها، كسائر البحوث غير المقارنة.

ففي مجال علم أصول الفقه - وبعد متابعة متواضعة - لم أجدُ عند الإمامية، على سبيل المثال، محاولات للتأصيل النظري للبحث الأصولي المقارن، سوى بعض التجارب، والتي تتصدّرها تجربة السيد محمد تقي الحكيم، في كتابه المهم (الأصول العامة للفقه المقارن)، الذي كان حصيلة محاضرات كان الحكيم قد ألقاها على طلابه في كلية الفقه في النجف، بالإضافة إلى تجارب ومحاولات أخرى لا تتعدّى هذه التجربة الرائدة.

أمّا في الوسط السنّي فلم أجدُ في حدود تتبّعي أيّ محاولة تأصيلية نظرية لهذا الفرع من أصول الفقه، وخصوصاً بالمعنى الذي نقصده هنا، على ما سيأتيك لاحقاً بحول الله تعالى.

في هذه الأوراق الماثلة أحاول أن أتممّص دور الباحث الأصولي المقارن؛ للتأصيل

(*) أستاذ في الحوزة العلميّة، من المملكة العربيّة السعوديّة.

النظري لأصول الفقه المقارن؛ لأساهم في وضع الأطر العامة لهذا الفرع المهم من علم أصول الفقه.

وسيتّم البحث من خلال المحاول التالية:

١- تمهيد حول فلسفة أصول الفقه المقارن.

٢- التعريف والهوية.

٣- الموضوع ومحور البحث.

٤- الغايات، والفوائد.

٥- بين أصول الفقه المذهبي والمقارن والعامّ.

١- تمهيد حول فلسفة أصول الفقه المقارن

بدايةً، وقبل الدخول في هذه المقدمات التمهيدية لأصول الفقه المقارن، ينبغي مواجهة سؤال أساسي في إطار هذا البحث، من شأنه أن يشرعن أصل دخولنا في بحث بعنوان أصول الفقه المقارن، وهذا السؤال هو: هل توجد حاجة لبحث بعنوان أصول الفقه المقارن؟

وبتعبير آخر: هل توجد مادة علمية يمكن أن نصنّفها ضمن زاوية ورؤية محدّدة يُطلق عليها اسم أصول الفقه المقارن؟ ثم إن كانت لماذا وجد؟ وإن لم تكن هل ينبغي أن توجد؟

وبغية الإجابة عن هذا السؤال الأساسي وفروعه لا بدّ من النظرة التحليلية إلى موضوع علم أصول الفقه الموجود بين أيدينا، ومحاولة فرز مسأله أو موضوعاته الجزئية؛ حتّى يتّضح المشهد كاملاً.

هنا لا بدّ من التنبيه إلى أن الحديث والبحث أعمّ من إطاره المذهبي الخاص، إنما هو شاملٌ لعلم أصول الفقه عند المسلمين جميعاً، سنّة وشيعة؛ من أجل التعرف على الأفق الذي أسّس عليه علماء المسلمين علم أصول الفقه الذي بين أيدينا.

وسيكون تركيزنا على المذهب الإمامي من المذاهب الشيعية، وعلى الجامع المشترك بين المذاهب السنية، إلّا في بعض الحالات التي قد نضطرّ إلى التفصيل بينها.

وسينقسم البحث على مستويين: الأول: على المستوى النظري؛ والآخر: المستوى

التطبيقي.

أولاً: موضوع علم أصول الفقه في مستواه النظري

١. في الجانب الإمامي: يحدّد الشيخ محمد رضا المظفر (١٣٨٠هـ) مثلاً موضوع علم الأصول بقوله: (إن هذا العلم غير متكفّل للبحث عن موضوع خاص، بل يبحث عن موضوعات شتّى، تشترك كلّها في غرضنا المهمّ منه، وهو استنباط الحكم الشرعي)^(١)، كما يذهب السيد الشهيد الصدر (١٤٠٠هـ) إلى أن موضوعه (الأدلة المشتركة في الاستدلال الفقهي)^(٢).

هذان أنموذجان لتحديد موضوع علم الأصول. وقد اتّفقا - كما نرى - على تحديده في مركز واحد، وهو (الأدلة المشتركة). والملاحظ فيهما أيضاً أنهما لم يقيّدا هذه الأدلة بالدائرة المذهبية الخاصة، إنما أطلقا الأدلة لتشمل الأدلة المتفق عليها والمختلف فيها، ليكون أصول الفقه شاملاً لكلّ دليل ومصدر يُترقّب منه إنتاج حكم شرعي. فموضوع علم الأصول كما يشمل البحث حول حجّة القرآن والسنة النبوية، يشمل أيضاً البحث حول حجّة المصالح المرسلّة ومقاصد الشريعة، التي هي من الأدلة المبحوث فيها عند المذاهب السنيّة. فعلم الأصول بحسب هذا التحديد لموضوعه محايدٌ من الجهة المذهبية، فلا يعنيه الانتماء المذهبي للدليل والمصدر، إنما عمدة البحث فيه حول مشروعية الرجوع إليه، واعتماده في الاستنباط، حسب ما تقوده أدوات البحث العلمي المعتمدة.

ولهذا نَقَدَ أعلامُ الأصول الإمامي المحقّق القمّي (١٢٣١هـ)، وغيره من الذين قَصَرُوا الأدلة التي يبحثها علم الأصول بمجموعةٍ من الأدلة الخاصة، كالأدلة الأربعة. قال في (القوانين): (أدلة الفقه هي الكتاب والسنة والإجماع والعقل. وأمّا الاستصحاب فإن أخذ من الأخبار فيدخل في السنة، وإلاّ فيدخل في العقل. وأمّا القياس فليس من مذهبنا)^(٣).

٢. وفي الجانب السنيّ: قد حدّد موضوعه الشيخ محمد العثيمين (١٤٢١هـ) بقوله: (يبحث عن أدلة الفقه الإجمالية)^(٤). وحدّده الدكتور وهبة الزحيلي (١٤٣٦هـ) بـ (الأدلة الشرعية الكلّية من حيث ما يثبت بها من الأحكام الكلّية، والأحكام الشرعية من

حيث ثبوتها بالأدلة^(٥). والدكتور عبد الكريم النملة (١٤٣٥هـ) يقول في تحديد موضوعه: (الأدلة الإجمالية الموصلة إلى الأحكام الشرعية العملية وأقسامها واختلاف مراتبها وكيفية أخذ الأحكام الشرعية على وجه كلي^(٦)). والملاحظ، وبشكل واضح، أنها كلها أيضاً لم تُحدَّ الأدلة التي يبحث عنها أصول الفقه في دائرة معينة، بل أطلقت في التحديد لكل ما يمكن أن يُنتج أحكاماً شرعية، سواء كانت هذه الأدلة من الأدلة المعتبرة في الوسط الأصولي السنّي أو خارج هذه الدائرة المذهبية الخاصة، لتشمل حتى الأدلة المعتبرة عند المذاهب الإسلامية الأخرى. إذن، على المستوى النظري يتناول علم أصول الفقه الإسلامي كلّ الأدلة والمصادر التي من شأنها أن تنتج أحكاماً شرعية، ولا فرق بين هذه الأدلة والمصادر في انتمائها المذهبي الخاص. ووفقاً لهذه التحديدات لدائرة علم أصول الفقه ينبغي على الأصولي أن يتناول في بحثه عن الحجّة والمشروعية كلّ تلك الأدلة المنتجة أو المترقّب إنتاجها للحكم الشرعي. هذا كلّ في الجانب النظري الذي حدّده علماء أصول الفقه الإسلامي.

ثانياً: موضوع علم أصول الفقه على مستواه التطبيقي

والمقصود من هذه الخطوة الثانية هو تتبّع كتب أصول الفقه والمدوّنات الأصولية، وتحديد الأدلة والمصادر التي بحث أصول الفقه الإمامي والسنّي حجّيتها ومشروعية الرجوع إليها، وإلى أيّ مدى تطابق تحديدهم النظري لموضوع علم أصول الفقه مع البحوث التي تناولوها في كتبهم ومدوّناتهم.

١. في المدوّنات الأصولية الشيعية الإمامية: يمكننا ملاحظة المشهد بتجزئته إلى

جزئين:

الجزء الأوّل: الملاحظ في المدوّنات الأصولية الإمامية الأولى الحضور البارز للبحث في حجّة بعض المصادر الخلافية التي يترقّب إنتاجها للحكم الشرعي، وبالتحديد موضوع القياس؛ فنجد البحوث حول حجّة القرآن والسنة والإجماع وبجانبها البحث حول القياس. ففي كتاب (الذريعة إلى أصول الشريعة)، للسيد المرتضى (١٤٣٦هـ)، باب بعنوان: (الكلام في القياس وما يقابله ويلحق به)^(٧). وكذلك

• أصول الفقه المقارن، محاولة للتأصيل النظري

في كتاب (العدة في أصول الفقه)، للشيخ الطوسي (٤٦٠هـ)، عقد هو الآخر باباً بعنوان: (الكلام في القياس)^(٨). وكذلك مَنْ جاء بعدهما، كالمحقق الحلي (٦٧٦هـ) في كتابه (معارج الأصول)^(٩)، والعلامة الحلي (٧٢٦هـ) في كتابه (مبادئ الوصول إلى علم الأصول)^(١٠)، إلى الشيخ حسن (١٠١١هـ) في كتابه (معالم الدين وملاذ المجتهدين)^(١١).

فإلى بدايات القرن الحادي عشر كان هناك توافقٌ والتزام. ولو في الحد الأدنى - بين التحديد النظري لموضوع علم أصول الفقه والبحث التطبيقي في مدوّناته. ويمكن القول: إن هذا التوافق كان قريباً من مستوى الظاهرة العلمية، بغض النظر عن الدافع لهذا الاستحضار للموضوعات الخلافية الجدلية، بجانب الأصول المثق عليها.

الجزء الثاني: ويمكن ملاحظته من خلال مدوّنات الثلث الثاني من القرن الحادي عشر الهجري إلى الفترة المعاصرة، والتي نجد فيها تراجعاً ملحوظاً للبحث في موضوعات أصول الفقه الخلافية إلى حدّ الانحسار لصالح موضوعاتٍ خاصة بكلّ مذهب ومدرسة أصولية.

وفي هذا الجزء من المشهد وقعت المفارقة المنهجية في موضوع علم أصول الفقه؛ فمن الجهة النظرية نجد أنهم حدّوا الموضوع بما يشمل كلّ ما يترقّب إنتاجه للأحكام الشرعية؛ ولكن من الجهة التطبيقية حصروا أنفسهم في موضوعات راجت في الأوساط المذهبية الخاصة، فلم نُعدْ نجد نقاشاً حول مشروعية القياس الموضوع الذي كان له حضوره الأساسي في مصادر الفترة الأولى.

وهنا يحقّ التساؤل عن سبب حدوث هذه المفارقة بين التحديد النظري لموضوعات الأصولية والممارسة التطبيقية في البحث الأصولي؟

ربما يرجع هذا إلى تأريخ التأليف الأصولي عند الإمامية؛ فالمدوّنات الأولى لهذا العلم جاءت محاكيةً للمصادر الأصولية السنيّة على مستويي الموضوع والمنهج؛ وذلك بسبب ندرة المدوّنات الأصولية الكاملة عند الإمامية في تلك الفترة الزمانية، والتي من المفترض أن تشكّل المصادر الأساسية لأصول الفقه. فاضطرّ أصوليو الإمامية أن يعتمدوا على مصادر الأصول السنيّة، فوقع التأثير والانجرار لبحث الأصول الخلافية. وقد استمرّ الأمر على هذه الوتيرة إلى صاحب المعالم، الذي تشكّلت بعد

عصره المصادر الأصولية الإمامية، فبدأت مدوناتهم تستقلّ في التأليف عن المصادر السنّية، فأثر هذا على استحضار الأصول غير المذهبية^(١٢). ويمكن القول تلخيصاً: إن ما لاحظناه من التوسّع في البحث الأصولي في الجزء الأوّل من المشهد لم يكن ناتج قناعة بالشمولية في البحث الأصولي، إنما بسبب ظرف تاريخي أجبر الباحث الأصولي لخوضه.

٢. أمّا في الجانب السنّي: فكان الاهتمام بالبحث المقارن بين المذاهب أكثر حضوراً من الوسط الإمامي. وهذا يرجع إلى تعدّد المذاهب داخل الوسط السنّي، فالأصولي السنّي يجد أمامه آراء متعدّدة حول الموضوع الواحد، فيستحضرها ويناقشها؛ فإن التركة الأصولية عنده كبيرة تساعد على خوض هذا الميدان. إلّا أن المؤاخذ على هذه المصادر أنها لم تستوعب المذاهب الإسلامية من غير السنّة، سوى بعض المذاهب، وفي بعض الموضوعات. فلا نجد استحضاراً لأصول الفقه الشيعي بكلّ مدارس وتوجّهاته، وربما يكون سبب هذا هو كون الشيعة أقلّيّة في مقابل أكثرية المذاهب السنّية، وكأنّ الأصولي السنّي لا يجد نفسه معنياً بملاحظة أصول هذه الأقلّيات.

وبناءً على ما تقدّم فالمصادر والأدلة التي يبحثها أصول الفقه الإسلامي العامّ الشامل للأصول الشيعي الإمامي والأصول عند السنّي يمكن تصنيفها صنفين: الأوّل: المصادر والأدلة المتفق عليها في الأصولين السنّي والإمامي على السواء، والتي نجدها مبحوثة عند علماء المذهبين، مثل: مصدريّة القرآن الكريم وحجّيته، ومصدريّة السنّة النبوية وحجّيتها، وكذلك الإجماع، وغيرها.

وهذا يشمل تفاصيل البحوث في هذه المصادر والأدلة المتفق عليها؛ فهناك بعض البحوث التفصيلية حول مصدر معيّن تناولها الأصول الإمامي لم يتناولها الأصول السنّي، وكذلك العكس. فكثير من تفاصيل البحث عن الدليل العقلي مثلاً بحثت عند الإمامية، ولم يتناولها السنّة.

الثاني: المصادر والأدلة المختصّة بأصول مذهب دون آخر، أو المختلّف فيها بين الأصولين السنّي والإمامي، والتي نجد بعضها مبحوثة في الأصول الإمامي، دون السنّي، كمصدريّة سنّة أهل البيت (عليه السلام) وحجّيتها، وبعضها الآخر مبحوثة في الأصول

● أصول الفقه المقارن، محاولة للتأصيل النظري

السني، دون الإمامي، كمصدرية القياس أو مذهب الصحابي وحجيتهما. ووفقاً للتحديد النظري لموضوع علم أصول الفقه، والذي اتفقوا فيه على أن أصول الفقه يتناول المصادر والأدلة التي يترقب إنتاجها للحكم الشرعي، وبغض النظر عن انتمائها للأصول المذهبية، فالواجب أن تُبحث كلّ هذه المصادر والأدلة في الصنفين السابقين في علم الأصول، ويكون لدينا علم أصول إسلامي عام، يشمل بالبحث كلّ تلك الموضوعات المتفق عليها أو المختلف فيها والمختصة بمذهب ما. ولكن، حيث إن واقع علم الأصول عند المسلمين - كما رأينا - يميز بين الأصول المذهبية وغيرها، هذا الواقع يدعونا إلى جمع هذه المصادر والأدلة المختصة أو المختلف فيها ضمن إطار واحد، تُستعرض فيه جميع الآراء بجانب بعضها البعض، وبغض النظر عن انتمائها المذهبي. هذا الإطار هو ما يُطلق عليه (أصول الفقه المقارن).

٢- التعريف والهوية

عند تعريفنا لـ (أصول الفقه المقارن) يمكننا ملاحظة هذا التركيب اللغوي من لحاظين، ومن خلال كلّ لحاظ يمكن استعراض تعريف خاص به.

التعريف الأول

وفيه يُلاحظ قيد (المقارن) قيداً للفقه، فتكون قراءة العنوان هكذا (أصول الفقه المقارن) وبهذا التقييد سيكون الحديث هنا عن أصول خاصة بالفقه المقارن أو أصول المقارنة الفقهية. وبهذا اللحاظ جاء هذا التعريف الأول. ولقلة وندرة مصادر أصول الفقه المقارن فإن تعريف السيد محمد تقى الحكيم (١٤٢٣هـ) في كتابه (الأصول العامة للفقه المقارن) يُعدّ أقدم تعريف للأصول المقارن بهذا اللحاظ، فعرفه بأنه (القواعد التي يرتكز عليها قياس استنباط الفقهاء للأحكام الشرعية الفرعية الكلية، أو الوظائف المجعولة من قبل الشارع أو العقل عند اليأس من تحصيلها من حيث الموازنة والتقييم)^(١٣).

وقد اعتمد السيد الحكيم في تعريفه هذا على تحليل المفردات الواردة في العنوان الرئيس للبحث، وهو (أصول الفقه المقارن). وهذه المصطلحات هي: (الأصول،

الفقه، المقارنة). ولهذا جاء تعريفه موازياً للمصطلحات الثلاثة.

وهنا سنوضح هذه المصطلحات؛ حتى يتّضح التعريف أكثر:

١. الأصل: وهو في اللغة الأساس الذي يقوم عليه الشيء، ومنشأه الذي يُبنى عليه^(١٤).

و(الأصل) كمصطلح علمي يُطلق على مجموعة من المعاني^(١٥)، منها: (ما يقابل الفرع)، كما في بحث القياس، على ما سيأتيك؛ ومنها: (الدليل)، أي الكاشف عن الشيء؛ ومنها: (ما يقابل الدليل المحرز)، الذي يحدّد للمكلف وظيفته العملية في بعض الظروف.

ولكن المقصود من (الأصل) هنا بمعنى (القاعدة)، وهي أساس الشيء، والأمر الكلّي المنطبق على جزئياته^(١٦).

فقوله: (القواعد التي يركز عليها...) إشارة إلى مفردة (أصول).

٢. الفقه: ويُراد به في المدلول اللغوي الفهم والفطنة؛ ففقه الشيء فهمه، وفطن إلى ما فيه^(١٧).

وللفقه في الاصطلاح تعريفات كثيرة. استنسب السيد الحكيم منها التعريف القائل بأنه (مجموعة الأحكام الشرعية الفرعية الكلية، أو الوظائف المجعولة من قبل الشارع أو العقل عند عدمها)^(١٨).

فقوله في التعريف: (الأحكام الشرعية الفرعية الكلية...) إشارة إلى مفردة (الفقه).

٣. المقارنة: ولها معنيان: الأول: الموازنة بين الشيئين أو الأشياء؛ والثاني: الاقتران والمصاحبة، فيقال: أمران مقارنان^(١٩).

والمقصود هنا المعنى الأول، وهو الموازنة.

فقوله في التعريف: (من حيث الموازنة والتقييم) إشارة إلى (المقارن) في اصطلاح (أصول الفقه المقارن).

وبعد هذا التبيين للمصطلحات يمكن إعادة صياغة التعريف بما يوضحه أكثر، وبالتالي:

أصول الفقه المقارن: هي القواعد التي يتمّ من خلالها موازنة وتقييم استنباط

الفقهاء للأحكام الشرعية الفرعية الكلية، أو الوظائف المجعولة شرعاً أو عقلاً.

التعريف الثاني

ويمكن ملاحظة قيد (المقارن) بلحاظ آخر، بأن يكون قيداً للمركب الإضافي (أصول الفقه)؛ فيقرأ العنوان ((أصول الفقه) المقارن)، فلا يكون قيد المقارنة خاصاً بالفقه، كما في اللحاظ الأول، وإنما هو لكل المركب.

وبتوضيح أكثر: اتضح من خلال الاستعراض في التمهيد أن ثمة أدلة ومصادر تشريعية مشتركة بين المذاهب، ومصادر تختص بها بعض المذاهب دون الأخرى تُبحث في إطار أصول الفقه المذهبي.

يحاول أصول الفقه المقارن أن يأتي على المصادر والأدلة المختصة بكل مذهب، ويبحثها بحسب المباني الأصولية المذهبية الأخرى؛ ليعطي التصور العام لكل مذهب تجاه تلك المصادر والأصول.

كما يتناول المصادر والأصول المتفق عليها، فيبحث طريقة تناول كل مذهب لهذه المصادر؛ فأصول الفقه السني عالج بعض الموضوعات المرتبطة بالمصادر المتفق عليها، ولعل الأصول الإمامي يتناولها بأسلوب وطريقة ومنهج مختلف.

فالأصولي المقارن يبحث مثلاً في مدى أهلية وقابلية (القياس) أو (سنة أهل البيت) لأن تكون مصدراً لاستنباط الحكم الشرعي، وفقاً للمباني الأصولية العامة لكل مذهب.

كما يبحث المقارن مثلاً مصدرة القرآن الكريم بوصفها مصدراً مشتركاً، ولكن من زاوية أصول كل مذهب إسلامي بحسب ما يواجهه من مسائل وعوائق مانعة من الحجية.

فأصول الفقه المقارن يبحث في تلك المصادر أو الأدلة الاجتهادية المختلف فيها مادة أو منهجاً، ومدى أهليتها لتكون مصدراً أو دليلاً مشتركاً لاستنباط الحكم الشرعي منها.

فأصول الفقه المقارن هو: البحث في مصادر الأحكام الشرعية المتفق عليها من جهة كيفية اعتبارها، والمختلف فيها من جهة اعتبارها وعدم اعتبارها بين المذاهب

٣- الموضوع ومحور البحوث

اتّضح من تعريف الأصول المقارن أن الموضوع الذي تدور حوله مسأله هو المصادر الخلافية والمتوافق عليها بين المذاهب الإسلامية في علمية استنباط الأحكام الشرعية.

فمن المعلوم أن المذاهب الإسلامية تتّحد في مجموعة من مصادر التشريعات الفقهية، وهي على العموم: القرآن الكريم وسنة النبي ﷺ والإجماع والعقل، مع خلاف بينهم في تفاصيل هذه المصادر، وطرق اعتبارها، وحقيقة بعضها.

وبجانب الاتفاق على هذه المصادر، فقد امتازت المذاهب عن بعضها البعض بمصادر أخرى، كاعتبار سنة الصحابة عند بعض المذاهب وعدم اعتبارها عند أخرى، وكاعتبار سنة أهل البيت عند مذاهب أخرى وعدم اعتبارها عند آخرين.

في دراستنا للأصول المقارن نحن نبحت وندرس مدى اعتبار ومشروعية هذه المصادر المذهبية الخاصة في عملية استنباط الأحكام الشرعية، وكيفية اعتبار المصادر المتفق عليها منهجاً وأسلوباً.

٤- الغايات والفوائد

قد يكون الانطباع عن البحوث المقارنة بشكل عامّ، والأصول المقارن بشكل خاصّ، أنها من البحوث الترفيية، التي لا يُرتجى منها فائدة علمية أساسية، ولا يترتب عليها أثر عملي.

وفي أحسن الانطباعات ما يعتقده البعض من أن فائدة هذا البحث تنحصر في مقام المحاجة والجدل المذهبيين. فالبحث المقارن يؤمن لهذا الفريق التعرف على المباني الفكرية للخصم المذهبي؛ للكشف عن الثغرات المنهجية في مذهبه، وبالتالي إثبات عدم صحة بناءاته، وإلزامه بلوازمها.

إلا أن الاطلاع التفصيلي على البحوث المقارنة وممارستها العملية تكشف عن أهمية علمية جادة تؤثر في بعض الأحيان على سير البحث العلمي ونتائجه.

ويمكن هنا ذكر مجموعة من الفوائد لأمثال هذه البحوث المقارنة، وهي:

الفائدة الأولى: إبراء الذمة في تبني أو رفض بعض المصادر والأدلة التي من شأنها أن تُنتج أحكاماً شرعية. فينبغي على الشيعي دراسة المصادر التشريعية التي يتبناها المذهب السنّي والبحث فيها، فإذا أسلمه البحث إلى رفض هذه المصادر أو بعضها فسيكون رفضه وعدم اعتماده عليها قائماً على مبررات علمية، وبهذا سيخلي ذمته من أي مسؤولية تجاه هذه المصادر والأدلة التي ثبت له عدم صلاحية الاعتماد عليها. وكذلك في الجانب السنّي في ما يرتبط ببعض المصادر والأدلة التي يعتمد عليها المذهب الشيعي في استنباط الحكم الشرعي.

فالبحث المقارن في مصادر التشريع ضرورة دينية لإبراء الذمة أمام الله عز وجل وأمام الحقيقة.

الفائدة الثانية: تحديد مركز الخلاف والوفاق المذهبي، وحدودهما. فقد يبحث الأصولي المقارن في مصادر الخلاف، ولا يقوده بحثه إلى تبني أو مشروعية الاعتماد على هذه المصادر، ولكن الباحث سيخرج بفائدة، وهي أنه تعرّف على مواطن الخلاف مع الآخر؛ فالسني عندما يبحث في حجة سنة أهل البيت عليهم السلام سيتضح مركز خلافه مع الآخر الشيعي في دائرة هذا المصدر، فهل أصل مصدرية سنة أهل البيت لم تثبت بدليل حجة عنده، أو أن هناك تفصيلاً في الحجّة والمشروعية، وإنها حجة على المستوى النظري، إلا أن الخلاف الشيعي - السنّي في مصداقية الموجود من سنة أهل البيت؟ وغيرها من دوائر الخلاف.

وكذلك عند الأصولي المقارن الشيعي عندما يبحث في حجة القياس مثلاً، فقد يتبين له عدم حجة القياس كلّ، وقد يظهر له أن خلافه مع السنّي فيه محدّد في نقطة معيّنة، أو نوع معيّن منه، وهكذا.

فالبحث الأصولي المقارن سيحدّد من النظرة الشمولية لمصادر التشريع عند الآخر، والتي لها دور في تشكيل الصورة النمطية عن الآخر المذهبي.

الفائدة الثالثة: التعرف على أسس وأسباب الخلافات الفقهية المذهبية، والتماس الأعذار لهذا الخلاف. وهذا الأمر أيضاً ممّا يؤمّنه البحث المقارن؛ إذ قد يكون هناك خلاف بين المذاهب الإسلامية حول موضوع فقهي ما، ومن خلال التعرف على مصادر

التشريع عند المذاهب وأدلة حجّية هذه المصادر سيقف الباحث على أهمّ المناشئ لهذا الخلاف الذي قد يرجع إلى أن يكون خلافاً مبنائياً، كأن يعتمد الفقيه السنّي في حكم مسألة ما على (سدّ الذرائع) مثلاً، فيفتي بحكم إيجابيّ في المسألة؛ وفقهه شيعي يفتي بحكم سلبيّ في نفس المسألة؛ لتوفّر نصٍّ عن أهل البيت في المسألة، هنا سنكون على بينة بسبب الخلاف في الفتوى بين الفقيهين الشيعي والسنّي.

ولأنّ الباحث قد تعرّف على أدلة السنّي في قبول (سدّ الذرائع)، وعلى أدلة الشيعي في حجّية (سنة أهل البيت)، سنعدّر للاثنتين نتيجهما الفقهية. فكما أن هناك خلافات فقهية بين فقهاء المذهب الواحد يرجع بعضها لاعتبار حجّية ومشروعية مصدر ما لدى فقيه دون آخر، فكذلك الخلاف الفقهي بين فقهاء المذاهب قد يرجع بعضه إلى نفس السبب.

فالبحث المقارن إذن سيقوم بدور التخفيف من حدة الخلاف المذهبي، لا أقلّ في إطاره الفقهي.

الفائدة الرابعة: تربية النفس على الموضوعية في البحث العلمي. فالموضوعية لها دورٌ كبير في جودة البحث بشكلٍ عامّ، وحاجة الباحث المقارن لها أجلى وأوضح؛ لأنّ المواضيع التي يبحثها ذات طابع حسّاس؛ لارتباطها بالجانب المذهبي، وهنا تزداد معاناته في الاتصاف بالموضوعية.

فالواجب أن تكون لدى الباحث المقارن اللياقة النفسية والعلمية لتسليم عنان البحث لأدوات البحث العلمي، والقبول بالنتائج التي سوف تخلص إليها.

إن امتلاك الموضوعية البحثية واللياقة النفسية للقبول بالنتائج يحتاج من الباحث السعي الحثيث لاكتساب هذه الصفة، وذلك من خلال دراسة آراء الآخرين، وبذل الجهد في إنصافهم فهماً ونقداً.

ويعتبر الدرس الأصولي المقارن من البيئات العلمية الهامة المساهمة في بناء هذه الموضوعية.

الفائدة الخامسة: المساهمة في تطوير الدرس الأصولي العامّ. فالأصوليّ المقارن خلال تجربته في دراسة المصادر الخلافية سوف يكتسب عناصر جديدة، بعضها غير متوافر في بيئته البحثية، وهذا سيفيده في تطوير الأدوات البحثية المعتمدة في أصوله،

فلعلّ منهجاً أو أسلوباً أو أداة عرفتھا المذاهب الأخرى لم يعرفھا علماء مذهبه. هذه مجموعة من الفوائد يمكن أن يخرج بها الباحث المقارن من هذا النوع من البحث. وثمة فوائد أخرى تظهر من ثنايا البحث، وتراكم التجربة في هذا الميدان.

٥- بين أصول الفقه المذهبي والمقارن والعامّ

انّضح من المقدّمة التمهيدية أن موضوع أصول الفقه عند المذاهب الإسلامية على المستوى النظري يشمل كلّ الأدلة ومصادر التشريع التي من شأنها أن تُنتج أحكاماً شرعية؛ ولكنّ على المستوى التطبيقي لم يلتزم أصول الفقه عند المذاهب بهذه الشمولية، وإنما تضيّقت دائرته على مجموعة من الأصول العامة والأصول المذهبية. فلا نجد في الدرس الأصولي السنّي بحثاً مرتبطاً ببعض الأدلة المبحوثة في أصول الفقه الإمامي مثلاً؛ وكذلك العكس، فلا وجود في الدرس الأصولي الإمامي لبحوثٍ مرتبطة ببعض الأدلة المبحوثة في أصول الفقه السنّي، لا أقلّ في الأصول المعاصر.

وعلى هذا يمكن تقسيم علم أصول الفقه إلى فرعين:

الأوّل: نطلق عليه أصول الفقه المذهبي، وهو أصول الفقه الخاصّ بكلّ مذهب من مذاهب المسلمين، كأصول الفقه الإمامي وأصول الفقه الحنفي وأصول الفقه الرّيدي وأصول الفقه الإباضي وغيرها. وفيه يتمّ تناول الأصول الاجتهادية العامة بين عموم المسلمين والأصول الاجتهادية الخاصّة بهذا المذهب، والتي قد يقع الخلاف فيها بين علماء هذا المذهب في جزئيات هذه الأصول والمصادر.

الثاني: نطلق عليه أصول الفقه المقارن، وهو الذي يهتمّ بدراسة الأصول الخلافية بين المذاهب الإسلامية، بالمقارنة بين أدلّة قبولها ورفضها، بالتفصيل المذكور سابقاً.

ففي هذا الفرع من أصول الفقه تُدرّس كلّ تلك الأصول بجانب بعضها البعض، من دون ملاحظة انتمائها المذهبي، فيتمّ استعراض أدلّة الطرفين أو ما يمكن أن يساق من أدلّة وفقاً لمباني كلّ مذهب، فتُناقش هذه الأدلة، وتُعطى النتيجة المتوقّعة وفقاً للمباني.

وينبغي الملاحظة هنا أن بعض الأصول لم تُناقش بعنوانها المستقل، ولكن يمكن أن تكون قد نوقشت ضمن موضوع آخر، ولو على نحو الإشارة والاختصار. فبجولة في أصول الفقه الإسلامي نلاحظ أن ثمة موضوعات تمت مناقشتها وبحثها في أصول الفقه الإمامي أو السنّي، وهي موجودة في أصول فقه المذاهب الإسلامية الأخرى، لكنّها ليست بعنوانها، وإنما بُحِثت بعنوان آخر، أو أن روح البحث وجوهره تمّ بحثه ضمن بحث آخر أو بعنوان آخر. فقد ذهب بعض إلى أصول الفقه الإمامي يبحث موضوع (سدّ وفتح الذرائع) بعنوان آخر، وهو (مقدّمة الواجب). وإنّ بحث (إجماع أهل المدينة) يرجع في روحه إلى ما بحثه أصول فقه الإمامية بعنوان (عمل المشهور وإعراضهم).

فمادّة أصول الفقه المقارن يمكن الحصول على كثير من موادّها في ثنايا أصول الفقه المذهبي.

وإذا قدّر أن جُمع الفرعان الأصوليان ضمن درسٍ وبحث واحد فسيكون الإطار العامّ الجامع هو (أصول الفقه الإسلامي) أو (أصول الفقه العام)، الجامع بين طيّاته الأصول الاجتهادية المتفق عليها بين علماء المسلمين، ومناقشتها من كل المذاهب، كالبحث حول مصدرية القرآن الكريم، وتذكر كل المناقشات التي سجّلها علماء المسلمين، الإمامية والزيدية والإباضية والأحناف والشافعية وغيرها، وكذلك بقيّة المصادر.

كما يتناول الأصول الخلافية بين المذاهب باستعراض أدلّة كلّ الأطراف، ومناقشتها، والموازنة بينها. فنُستعرض أدلّة الإمامية في حجّة سنّة أهل البيت (عليه السلام)، ومناقشات علماء أهل السنّة لهذه الأدلّة، وكذلك بقيّة المصادر.

وبتعبير آخر: أصول الفقه العامّ يتناول الموادّ الأصولية التي بحثها علماء المسلمين، مع تجاوز حاجز الانتماء المذهبي للمادّة الأصولية ومصدرها. ويتمّ التعامل معها وفق المنهج الأصولي المتبنّى عند الباحث. كلّ هذا ليصل علم أصول الفقه إلى نضجه في مساهمته لاستنباط الحكم الشرعي الحجّة عند الله عزّ وجلّ.

خاتمة

عرفنا بعد هذه المحاولة المتواضعة للتأصيل النظري لأصول الفقه المقارن حجم

• أصول الفقه المقارن، محاولة للتأصيل النظري

الفراغ الموجود في هذا الفرع من علم أصول الفقه، والذي يتطلب من العلماء والباحثين المهتمين بأمثال هذه البحوث والدراسات المزيد من الاهتمام به؛ للوصول به إلى المستوى المطلوب في حوزاتنا العلمية وجامعاتنا الأكاديمية، فبأخذ طريقه في النظام التعليمي والممارسة الاجتهادية، والتأثير على واقعنا الذي يحتاج إلى نهضة جادة.

الهوامش

- (١) الشيخ محمد رضا المظفر، أصول الفقه: ٢١، تحقيق: الشيخ عباس الزارعي، منشورات مكتب الإعلام الإسلامي في الحوزة العلمية بقم، ط٥، ١٤٢٩هـ.
- (٢) دروس في علم الأصول ٣: ١٩، إعداد وتحقيق: لجنة التحقيق التابعة للمؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر، ط٥، ١٤٢٧هـ.
- (٣) القوانين المحكمة في الأصول ١: ٤٧ - ٤٨، شرح وتعليق: رضا حسين صبح، دار المرتضى، ط١، ١٤٣٠هـ. وكأنموذج لهذه الانتقادات لاحظ مثلاً: الشيخ محمد كاظم الخراساني (الآخوند)، كفاية الأصول ١: ١٩ وما بعدها، تحقيق وتعليق: الشيخ عباس الزارعي، مؤسسة النشر الإسلامي، ط٨، ١٤٣٢هـ؛ الشيخ محمد حسين النائيني، أجود التقريرات (بقلم: السيد أبو القاسم الخوئي) ١: ١٣، تحقيق ونشر: مؤسسة صاحب الأمر، ط٢، ١٤٣٠هـ؛ وغيرهما.
- (٤) شرح الأصول من علم الأصول: ٣١، اعتنى به وعلّق عليه: نشأت بن كمال المصري، دار البصيرة.
- (٥) أصول الفقه الإسلامي: ٢٧، دار الفكر، ط١، ١٤٠٦هـ.
- (٦) الجامع لمسائل أصول الفقه وتطبيقاتها على المذهب الصحيح: ١٣، مكتبة الرشد، ط١، ١٤٢٠هـ.
- (٧) السيد المرتضى، الذريعة إلى أصول الشريعة: ٤٥٣ - ٥٣٦، تحقيق: مؤسسة الإمام جعفر الصادق، مؤسسة التاريخ العربي، ط١، ١٤٣٣هـ.
- (٨) الشيخ الطوسي، العدة في أصول الفقه: ٦٦٥ - ٧٣٩، تحقيق: الشيخ محمد رضا الأنصاري، مؤسسة بوستان كتاب، ط١، ١٤٢٢هـ.
- (٩) المحقق الحلّي، معارج الأصول: ٢٥٧، مؤسسة الإمام عليّ عليه السلام، ط١، ١٤٢٣هـ.
- (١٠) العلامة الحلّي، مبادئ الوصول إلى علم الأصول: ٢١٤، تحقيق: عبد الحسين البقّال، المطبعة العلمية، ط١.
- (١١) الشيخ حسن، معالم الدين وملاذ المجتهدين: ٢٢٦، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم، ط١٢، ١٤١٧هـ.
- (١٢) للتفصيل لاحظ: الشيخ عبد الهادي الفضلي، دروس في أصول فقه الإمامية ١: ٧٢ - ٧٣، مراجعة وتصحيح: لجنة مؤلفات العلامة الفضلي، مركز الغدير، ط٢، ١٤٢٧هـ.

الاجتهاد والتجديد - العدد الخامس والأربعون، السنة الثانية عشرة، شتاء ٢٠١٨م - ١٤٣٩هـ - ١٣١

- (١٣) السيد محمد تقي الحكيم، الأصول العامة للفقهاء المقارن: ٤١، ١٤٢٦هـ.
(١٤) المعجم الوسيط: ٢٠، ط٥، ١٤٢٦هـ.
(١٥) السيد محمد تقي الحكيم، الأصول العامة للفقهاء المقارن: ٣٩.
(١٦) المعجم الوسيط: ٧٤٨.
(١٧) المصدر السابق: ٦٩٨.
(١٨) السيد محمد تقي الحكيم، الأصول العامة للفقهاء المقارن: ٤٠.
(١٩) المعجم الوسيط: ٧٣٠.

الردّ في الإرث في ضوء القرآن الكريم

دراسة تحليلية تقويمية تكميلية لرؤية المحقق الخوئي

د. الشيخ خالد الغضوري الحسني^(*)

المقدمة

في البدء ينبغي أن نعرف حالات قسمة التركة؛ فإنّ للوارث عدّة حالات؛ فهو تارةً ينفرد؛ وأخرى يتعدّد:

ففي حالة الانفراد إنّ كان الوارث يرث بغير فرضٍ [= بالقربة] فإنّه يحوز جميع التركة، كالابن؛ وأمّا إنّ كان الوارث يرث بالفرض؛ فإنّ كان من ذوي الأنساب فيأخذ الباقي بالردّ، طبقاً للأدلة، كالبنات الواحدة؛ وأمّا إنّ كان من ذوي الأسباب - كالزوج أو الزوجة - فإنّما أن يُقال بالردّ عليه؛ وإمّا يعود الزائد إلى الإمام، وحينئذٍ لا تبقى أيّ زيادة.

وأمّا في حالة تعدّد الوارث فلذلك عدّة أقسام:

أ. إمّا أن يرث كلّ واحدٍ منهم بالقربة، دون الفرض، فالمال بينهم، ولا يفضل شيءٌ من التركة، كاجتماع ابن وبنت.

ب. وإمّا أن يرث بعضهم بالفرض، والآخر بالقربة، فيأخذ ذو الفرض فرضه، والباقي للوارث بالقربة، فلا يفضل شيءٌ من التركة، كاجتماع الأب والابن.

ج. وإمّا أن يرث جميع الورثة بالفرض، وفيه عدّة صور، تبعاً لنوع النسبة بين التركة والسهام^(١):

الصورة الأولى: وهي الصورة التي يستوي فيها مالها وفروضها، وذلك فيما إذا

(*) عضو الهيئة العلميّة في جامعة المصطفى (عليه السلام) العالميّة، ورئيس تحرير مجلّة فقه أهل البيت (عليه السلام) من العراق.

كان الورثة أصحابَ فروض، وكانت فروضهم مساويةً للتركة^(٢)، فيقع التساوي بين التركة والسهم. وسُميت هذه المسألة بالعدالة، كالزوج والأخت.

الصورة الثانية: وهي الصورة التي تزيد فروضها على مالها، وسُميت بالعدالة، كبنتين وأب وأمّ وزوج، أي تنقص التركة عن السهام، وذلك لا يتحقق إلا بمزاحمة الزوج أو الزوجة إمّا للبنت أو البنات، أو للأخت أو الأخوات من قبيل الأبوين أو الأب. والقول بالَعَوْل ناظرٌ إلى هذه الصورة^(٣).

وأما ما هو الموقف في معالجة هذا النقص؟

المعروف لدى المذاهب السنية هو القول بالَعَوْل؛ والمعروف عن أهل البيت (عليه السلام) القول بعدم العَوْل، وورود النقص على البنت أو البنات.

الصورة الثالثة: وهي التي يزيد مالها على فروضها، وسُميت بالقاصرة^(٤) أو العادلة^(٥) أو الرد^(٦)، بل قد يُطلق عليها الناقصة^(٧).

مثال (١): أبوان، وبنت^(٨).

للأبوين الثلث $= \frac{1}{3} = \frac{2}{6}$ ، وللبنت النصف $= \frac{1}{2} = \frac{3}{6}$ ، والإخوة لا شيء لهم. فهنا تكون التركة زائدةً على السهام، كالتالي:

$$\frac{5}{6} = \frac{3}{6} + \frac{2}{6} = \frac{1}{2} + \frac{1}{3}$$

$$\frac{1}{6} = \frac{5}{6} - \frac{4}{6} = \text{زيادة التركة}$$

مثال (٢): زوجة، وبنت.

للزوجة الثمن $= \frac{1}{8}$ ، وللبنت النصف $= \frac{1}{2} = \frac{4}{8}$ ، فهنا تكون التركة زائدةً على السهام كالتالي:

$$\frac{5}{8} = \frac{4}{8} + \frac{1}{8}$$

$$\frac{3}{8} = \frac{5}{8} - \frac{2}{8} = \text{زيادة التركة}$$

مثال (٣): زوجة، وبنتان فصاعداً.

$$\frac{16}{24} = \frac{2}{3} = \frac{3}{24} = \frac{1}{8} = \text{للزوجة الثمن}$$

$$\frac{3}{24} = \frac{16}{24} - \frac{13}{24} = \text{وللبنتين الثلثان}$$

فهنا تكون التركة زائدة على السهام كالتالي:

$$\frac{19}{24} = \frac{16}{24} + \frac{3}{24}$$
$$\frac{5}{24} = \frac{19}{24} - \frac{24}{24} = \text{زيادة التركة}$$

وليُعلم أنه في صورة زيادة التركة على الفروض فإنّ هذا المقدار الزائد عن

الفروض له ثلاث حالات:

الحالة الأولى: إذا كان ثمة مَنْ يتّصل بالميت بأنثى، وهي طبقة أولي الأرحام بحسب ما هو المصطلح في الفقه السنّي، كما لو كان الوارث أختين مع خالٍ. وهذه الحالة تُبحث مُفصّلاً في بحث (إرث أولي الأرحام) المختلف فيه بين الفقهاء.

الحالة الثانية: إذا لم يكن ثمة وارث غير أهل الفروض. وهذا الزائد هل يُردّ عليهم أو لا؟ وهذه الحالة تُبحث في بحث (الردّ). وهو من المسائل الخلافية أيضاً أصلاً وفروعاً.

الحالة الثالثة: إذا كان ثمة عاصبٌ - أو عَصَبَةٌ - بحسب اصطلاح الفقه السنّي. وهذا هو المراد بحثه هنا بالدرجة الأولى. وتجدر الإشارة إلى أنّهم ذكروا للعَصَبَةِ بعض التعاريف، منها: إنّها الوارث بغير تقدير^(٩)؛ أو كلّ ذكر ليس بينه وبين الميت أنثى، وهم الأب والابن ومَنْ يُدلي بهما^(١٠)؛ أو كلّ ذكر لا يُدلي إلى الميت بأنثى^(١١)؛ أو إنّهم القرابة الذكور الذين يُدلّون بالذكور^(١٢). كما أنّ البحث هنا ينصبّ على نوع واحد من أنواع العَصَبَةِ، وهو العَصَبَةُ بنفسه.

مفاصل البحث

الموقف تجاه مشكلة زيادة التركة عن السهام

وأما ما هو الموقف تجاه زيادة التركة عن سهام الورثة؟

لقد اختلف موقف الفقه الإمامي عن موقف الفقه السنّي تجاه هذه الزيادة:

المعروف عند المذاهب السنّية القول بالتعصيب. فالعَصَبَةُ يرثون هذه الزيادة.

والمعروف عن أهل البيت عليهم السلام عدم القول بالتعصيب، بل يُردّ الفاضل على الورثة

الذين يرثون بالفرض، كلاً أو بعضاً.

إذن، حُلَّتْ هذه المشكلة بشككين، وهما: التعصيب؛ والردّ. والشكل الأوّل في تقسيم الزائد من التركة هو ما اختاره أهل السنّة من إعطاء الباقي للطبقات أو الدرجات المتأخّرة إذا كانوا من العَصَبَة. ومن هنا جاء اسم التعصيب، أي دفع المال للعَصَبَة. والشكل الثاني في تقسيم الزائد من التركة هو ما اختاره فقهاء الإمامية من ردّ الفاضل من التركة على ذوي الفروض النسبيين من تلك الطبقة، دون سائر الطبقات أو الدرجات التالية؛ لأنّهم أقرب إلى الميت. نعم، لا يُردّ على الزوجين مع اجتماعهما مع الأنساب، وأمّا مع انفادهما عن الأنساب - كما لو انحصر الوارث بالزوج فقط أو بالزوجة فقط - ففي ذلك اختلافٌ وتفصيل، كما هو مُبيّن في بحث الردّ.

أدلة الإمامية

لقد استدلّ الإمامية على ردّ الزيادة على الوارث ذي الفرض في هذه الحالة وعدم إعطائها للعاصب بعدّة وجوه. وغاية ما يمكن استفادته من كلمات الفقهاء واستدلالاتهم سبعة أو ثمانية وجوه. ولكنّ الوجه الذي أفاده المحقّق الخوئي رحمته الله هو: إنّ أدلّة الإرث الدالّة على تعيين الفروض هي بذاتها يُستفاد منها توزيع كلّ التركة على ذوي الفروض، بحيث لا يبقى باقٍ كي نحار في كيفية التعامل معه ولمن يُعطى، بل لا زائد ثمة. وهذا الوجه في إثبات الردّ وإبطال التعصيب هو الذي ابتكره المحقّق الخوئي رحمته الله.

وهي وجهة نظر جديدة وقيّمة، وتمثّل قراءة خاصّة وتفسيراً تجديدياً للنصّ القرآني؛ فإنّنا لو ألقينا نظرة على الوجوه التي يُستدلّ بها عادةً، أو يُمكن انتزاعها من كلمات الفقهاء، فإنّها تخلو من ذكر هذا الوجه أو الإشارة إليه.

ونحن في هذه المقالة نتصدّى لتسليط الضوء على هذه الرؤية، وبيانها، وعرض أدلّتها أولاً، ثمّ تحليلها وتقويمها وتكميلها.

تبين رؤية المحقّق الخوئي رحمته الله

لقد استدلّ المحقّق الخوئي رحمته الله على إبطال التعصيب السنّي، وإثبات الردّ

الإمامي، بهذه الآيات، وهي: قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ الْإُنثَىٰ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِلْمُتَّحِدِ الثُّلُثُ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِلْمُتَّحِدِ السُّدُسُ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ﴾ (النساء: ١١)، وقوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمُ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكَنَّ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَلَهُنَّ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكَنَّ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكَنَّ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورِثُ كَاللَّاتِ أَوْ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرِ مُضَارٍّ﴾ (النساء: ١٢)، وقوله تعالى: ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكُلَالَةِ إِنْ أَمَرْتُ هَكَذَا لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ وَهُوَ يَرِثُهَا إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ فَإِنْ كَانَتَا اثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا الثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ﴾ (النساء: ١٧٦)، حيث ادّعى أنّ ظاهر الآيات يُستفاد منه كون تقسيم الحصص في الإرث تقسيماً بالنسبة، لا على الإطلاق.

وهذا البيان هو أحد الجوابين اللذين قدّمهما المحقق الخوئي رحمته الله لما قد يتوجّه من الإشكال على تعيين سهام الإرث في الشريعة الإسلامية، من أنّ بعض السهام لا مصداق لها، كالبنات التي عُيِّنَ سهمها، وهو النصف، بيد أنّه لا توجد صورة واحدة ترث فيها البنت الواحدة النصف^(١٣).

ثمّ قال رحمته الله: «ولهذا التقسيم بابٌ في علم الحساب، ومنه: ما تُسبب إلى أمير المؤمنين عليه السلام حينما أوصى رجلٌ له سبعة عشر بغيراً بأن يُعطى أحد أولاده نصفاً والآخر ثلثاً والثالث تسعاً، فأضاف عليه السلام إليها بغيراً، فصارت ثمانية عشر، فقسمها بينهم: لصاحب النصف تسعة، ولصاحب الثلث ستّة، ولصاحب التسع اثنان، فبقي واحد فأخذه عليه السلام. وهذا التقسيم هو التقسيم الصحيح بحسب موازين القسمة بالنسبة»^(١٤).

الفرق بين التقسيم المطلق والتقسيم بالنسبة

لقد ذكر تقريباً لكلام المحقق الخوئي في بيان الفرق بين التقسيم المطلق

والتقسيم بالنسبة:

التقريب الأول لرؤية المحقق الخوئي رحمته الله

وهو ما يظهر من تقارير بحثه المطبوع. وقد أوضح رحمته الله الفرق بين التقسيم المطلق والتقسيم بالنسبة بأنّ للمال الواحد إذا جُعل لأشخاصٍ على حَسَبِ الحصص المشاعة بينهم، فكان المال زائداً على حصصهم؛ فإمّا أن لا يكون من الأول لهم، بل لهم الحصص فقط؛ وإمّا أن يكون المال من الأول لهم، ثمّ تبين كيفية التقسيم على الحصص المذكورة. إذن هنا حالتان.

ومثال ذلك في باب الوصية؛ فإنّه تارةً يوصي الميّت بأنّ لولده الأكبر نصف الأغنام، ولولده الأوسط ربعها، ولولده الأصغر ثمنها، فيبقى حينئذٍ ثمن الأغنام خارجاً عن مورد الوصية، فينتقل إلى الورثة.

وأخرى يُوصي أن تكون جميع الأغنام لهم، ثمّ يبيّن كيفية القسمة، كما لو قال: ما أتركه من الأغنام كلّها لولدي الثلاثة، نصفها للأكبر، وربعها للأوسط، وثلثها للأصغر، فإذا قسّم المال بينهم يزيد ثمناً، وهذا الثمن أيضاً داخلٌ في الوصية، فنصفه للأكبر، وربعه للأوسط، وثلثه للأصغر، ويبقى ثمن الثمن أيضاً، فيقسّم هكذا، وهكذا إلى أن تستوفي التركة.

ومورد التقسيم بالنسبة إنّما هو الثاني، لا الأول. والمستفاد من آيات الإرث أنّ الوارث هم أولو الأرحام والأقربون. فما تأخذه البنت إذا اجتمعت مع الأبوين - أو مع أحدهما - النصف بالنسبة إلى التركة.

فلو ترك الميّت (٣٠) ديناراً كان لها (١٥)، ولكل واحدٍ من أبويها (٥)، والباقي (٥) أيضاً من التركة، فتأخذ البنت نصفه والأبوان سُدُسَيه، ويبقى سُدُسُ السدس، وهكذا إلى أن تستوفي التركة.

وكذا لو انفردت البنت، فلها النصف (١٥)، ونصف النصف الباقي، وهو (٧,٥)، ونصف النصف الباقي، وهو (٣,٧٥)، إلى أن تستوفي الفريضة. فلا تتصوّر هنا زيادةً أبداً؛ لأنّ التقسيم كما هو ظاهر الآيات المباركة تقسيمٌ بالنسبة، لا على الإطلاق^(١٥).

• الرد في الإرث في ضوء القرآن الكريم، دراسة تحليلية تقويمية تكميلية لرؤية المحقق الخوئي

وبهذا البيان الفني والصناعي استطاع المحقق الخوئي رحمته الله أن ينتصر لموقف الفقه الإمامي، ويؤكد صحته، قال: «وبهذا يتضح صحة ما ذهب إليه فقهاؤنا الأعلام، تبعاً لما ورد عن أئمتنا المعصومين، من بطلان التعصيب...»^(١٦)؛ فإنه لا يتصور على هذا في الخارج مورد تكون فيه الزيادة على التركة؛ كي يُبحث عنه. فما ورد من أن العصبية في فيه التراب^(١٧) هو الموافق لظاهر الآيات المباركة^(١٨). وقد جعل رحمته الله هذا الوجه أول الوجوه في إبطال التعصيب^(١٩).

تعليق وتعميق وتكميل

أقول: لدينا بعض التعليقات على ما أفاده رحمته الله:

أولاً: إن المثال الذي أورده رحمته الله، وهو المحكي عن الإمام أمير المؤمنين عليه السلام في قسمة الإبل الموصى بها، لا ينطبق على المقام من كون القسمة بحسب النسبة؛ وذلك لأن كل واحد من هؤلاء الثلاثة الموصى إليهم قد أخذ أكثر من الحصّة المعيّنة له بلحاظ كل المال، أي لا يصدق النصف على ما أخذه الأول، ولا الثلث على ما أخذه الثاني، ولا التسع على ما أخذه الثالث؛ فالأول أخذ أكثر من النصف كثيراً، والثاني أخذ أكثر من الثلث قليلاً، والثالث أخذ أكثر من التسع، وهذا يتضح جلياً لو بدلنا الإبل بالقيمة، أي نبذلها إلى دنانير؛ تخلّصاً من الكسور.

وبيان ذلك: إننا نفترض كون قيمة كل بغير (٥٤) ديناراً، فيكون مجموع التركة = قيمة البغير الواحد (٥٤) ديناراً × (١٧) بغيراً = ٩١٨ ديناراً.

أ- فلو كانت القسمة بالإطلاق لوجب تعيين الحصص كما يلي:

للاول (النصف) = ٤٥٩ ديناراً، وللثاني (الثلث) = ٣٠٦ دنانير، وللثالث (التسع) = ١٠٢ ديناراً.

والباقي (١٧)، لا يُعطى لأحد من الموصى لهم.

ب- ولو كانت القسمة بالنسبة لوجب تعيين الحصص كما يلي:

للاول = ٤٥٩ ديناراً، ونصف الباقي (٨,٥)، وهكذا، وهو لا يتجاوز (٤٦٩) ديناراً.

وللثاني = ٣٠٦ ديناراً، وثالث الباقي (٥,٦٦٦)، وهكذا، وهو لا يتجاوز (٣١٣)

الإجتهاـد والتجديد - العدد الخامس والأربعون، السنة الثانية عشرة، شتاء ٢٠١٨ م - ١٤٣٩ هـ ١٣٩

ديناراً.

وللثالث = ١٠٢ ديناراً، وتسع الباقي (١,٨٨٨)، وهكذا، وهو لا يتجاوز (١٠٥)

دنانير.

ج. ولكن بحسب ما ذكر في المثال المنقول كان ما أخذه كما يلي:

للاول (٩) = $٩ \times ٥٤ = ٤٨٦$ ديناراً، وهو أكثر من النصف النسبي بما يزيد عن

(١٧) ديناراً.

وللثاني (٦) = $٦ \times ٥٤ = ٣٢٤$ ديناراً، وهو أكثر من الثلث النسبي بما يزيد عن

(١١) ديناراً.

وللثالث (٢) = $٢ \times ٥٤ = ١٠٨$ دنانير، وهو أكثر من التسع النسبي بما يزيد عن

(٣) دنانير.

وأما بلحاظ الحصص المطلقة (وهي: النصف والثلث والتسع) فهي تفوق على

الحصص المطلقة أيضاً. وهذه الزيادات استوفوها من الفائض من مجموع المبلغ، وهو

(١٧).

وهذا ما يكشف عن وجود نكتة في القسمة المذكورة في النصّ المأثور عن

أمير المؤمنين عليه السلام، وهي عبارة عن وجود قرينة خاصة في المورد.

ثانياً: لا يخفى بأن هذا الوجه. الذي أفاده المحقق الخوئي رحمته الله للاستدلال على ردّ

الفاضل لأصحاب الفروض دون العصبية. لو تمّ فإنّما يتمّ في صورة اجتماع ذوي

الفروض، وأما في صورة انفراد ذي الفرض بالإرث فلا يمكن الإفادة من هذا الوجه.

فلو كان الوارث بنتاً فلها النصف بالفرض، وأما ردّ الباقي عليها فهو بحاجة إلى دليل

آخر، كالتمسك بآية أولي الأرحام. وعليه فإنّ الآيات المعيّنة للسهام لوحدها لا تدلّ

على ردّ الزائد على الورثة.

ثالثاً: قد اتضح ممّا ذكرناه في النقطة الأولى أنّ للقسمة أكثر من معنى؛ فتارة

يُراد القسمة العُرفية؛ وأخرى يُراد القسمة على الإطلاق؛ وثالثة يُراد القسمة بالنسبة.

ونحن إذا دققنا النظر يتّضح عدم كون هذه الأقسام في عرض واحد؛ لعدم

كونها أقساماً لمقسم واحد. لذا فالأدقّ القول: تنقسم القسمة إلى قسمين: قسمة على

الإطلاق؛ وقسمة بالنسبة.

• الرد في الإرث في ضوء القرآن الكريم، دراسة تحليلية تقويمية تكميلية لرؤية المحقق الخوئي

وكلُّ منهما تارةً يُلحَظ بالمنظار العُرْفِيّ المسامحي؛ وأخرى يُلحَظ بالمنظار الرياضي الدقيّ. وإنْ شئتَ قلتَ: إنّها تنقسم بلحاظٍ آخر إلى: قسمة عُرْفِيّة مسامحية؛ وقسمة رياضية دقيّة.

فالقسمة الملحوظة باللحاظ العُرْفِيّ المسامحي من قبيل: قوله تعالى: ﴿إِنْ رِيكَ يَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدْنَى مِنْ ثُلُثِي اللَّيْلِ وَنِصْفَهُ وَثُلُثُهُ وَطَائِفَةٌ مِنَ الَّذِينَ مَعَكَ وَاللَّهُ يُقَدِّرُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ عَلِمَ أَنْ لَنْ تُحْصَوْهُ فَتَأَبَّ عَلَيْهِمْ...﴾ (المزمل: ٢٠)، وهي هنا قسمة عُرْفِيّة مسامحية؛ فإنّ المراد من قيام ثلثي الليل أو نصفه أو ثلثه قيام هذه الأزمنة على وجه التقريب، لا الدقة والتحقيق، كما هو صريح الآية.

وأما القسمة الملحوظة باللحاظ الرياضي الدقيق فهي من قبيل: قوله تعالى: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّ مَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ...﴾ (الأنفال: ٤١)؛ فإنّ المراد استقطاع (الخمس) من المال كلّ، وحساب المال بصورة دقيقة، من دون ترك شيء منه، ولو كان يسيراً؛ إذ مع ترك شيء لا يصدق عليه أنّه أخرج الخمس من جميع ماله. وكذا في حساب الأنصبة في الخمس والزكاة.

وأما القسمة بالنسبة - لا على الإطلاق - فهي من قبيل: قسمة المال المشاع بين الشركاء، وقسمة الربح في المضاربة؛ فإنّ الملحوظ هنا المال كلّ وتقسيمه على أربابه بحسب حصصهم.

وأما القسمة على الإطلاق فهي من قبيل: أغلب موارد الوصية السائدة، فحينما يُوصي الموصي بأنّ لزيد الثلث، ولبكر الربع، ولعمرو الخمس، فيُلحَظ إعطاؤهم النسب المذكورة من المال فقط، من دون أيّ زيادة، وأما الفاضل فيُدفع للورثة.

وهنا يبرز سؤال: كيف يمكن معرفة النحو المراد من القسمة في الأدلّة في ما

نحن فيه - أي في باب الإرث - ما دامت كلّ هذه الأنحاء واللاحاظات ممكنة وواقعة؟

الجواب: إنّ الظاهر من بيانات المحقق الخوئي رحمته الله في المقام أنّ المقصود هنا من تعيين السهام هو النوع الثاني من التقسيم، وهو التقسيم بالنسبة. قال رحمته الله: «...إنّ ظاهرها - أي الآيات - كون التقسيم تقسيماً بالنسبة، لا على الإطلاق»^(٢٠).

الإجتاهد والتجديد - العدد الخامس والأربعون، السنة الثانية عشرة، شتاء ٢٠١٨م - ١٤٣٩هـ - ١٤١

المناقشة

إنّ هذه مجرد دعوى غير بيّنة، ولا مبيّنة، فتفتقر إلى الدليل. فالصحيح هو أنّنا لو خُلينا نحن والآيات التي عيّنت الفرائض لاستفدنا منها التقسيم بنحو الإطلاق. وهذا مقتضى الظهور الأوّلي، كما هو واضح. وهذا المعنى هو الذي يتبادر إلى الذهن، كما فهمه الجُلّ أو الكلّ من فقهاء ومفسّرين، على اختلاف مذاهبهم.

وليس هذا من باب التمسك بمفهوم العدد^(٢١)؛ لعدم حجّيته، بل لكون المقام مقام القسمة، فيُشكّل هذا قرينةً حالية على إرادة الاختصار على الحصص المذكورة، دون زيادة عليها.

وأيضاً المتبادر من تعيين السهام عند الإطلاق هو اللحاظ الرياضي والدقي، لا العُرفي المسامحي؛ فإنّه المعنى الحقيقي لهذه الكسور، كالنصف والثلث والربع وغيرها.

وأما إرادة النوع الثاني من القسمة، وهو التقسيم بالنسبة - وكذا إرادة اللحاظ العُرفي المسامحي -، فهو بحاجة إلى نصب قرينة تدلّ عليهما.

وهنا يدعى أنّه في باب الإرث قد قامت القرينة اللفظية المنفصلة على إرادة التقسيم بالنسبة، وهذه القرينة تتمثّل بالكتاب والسنة. أمّا الكتاب فأية أولي الأرحام^(٢٢)، أو ما دلّ على توريث الأقرب^(٢٣). وأمّا السنة فالمتواتر من الأخبار الواردة عن أئمّتنا^(٢٤) تواتراً معنوياً^(٢٥). فنرفع اليد عن ذلك الظهور الأوّلي، وينعقد ظهور ثانوي؛ بسبب القرينة التي تفيد انحصار الورثة بالأقرب. ومع وجوده لا تصل النوبة إلى توريث الذي يليه من الورثة. ومقتضاه استثناء الأقرب بالتركة، لكنّ بنسبة سهمه منها من جميع المال.

ثمّ إنّّه لا مجال للتشكيك في هذه القرينة، ولا في ما تقتضيه من ظهور؛ لأنّه على أساس التسليم بهذه القرينة ثبت القول بالردّ، وعلى أساس التسليم بما تقتضيه من ظهور ثبت القول بكون الردّ يكون على أساس السهام بالنسبة. أجل، لم تقم القرينة هنا على إرادة اللحاظ العُرفي المسامحي.

رابعاً: إنّ التفاوت بين اللحاظ الرياضي الدقيق وبين اللحاظ العُرفي المسامحي

• الرد في الإرث في ضوء القرآن الكريم، دراسة تحليلية تقويمية تكملية لرؤية المحقق الخوئي

واضح دائماً؛ حيث يُغضّ عن الزيادة فيه أو النقيصة منه إذا كانتا قليلتين.
وأما التفاوت بين القسمة على الإطلاق والقسمة بالنسبة فهو إنّما يتّضح فيما لو تعدّدت الكسور والنسب المئوية، وإلاّ لو اتّحدت فلا تفاوت بينهما حينئذٍ. فصاحب النصف إذا انفرد فله نصف المال، والقسمة هنا لها صورة واحدة لا أكثر، ولكن إذا تعدّد أصحاب الحصص، كما لو كان لأحدهم نصف ولآخر ثلث، أو كان لأحدهم ثلث وللآخر ربع وللثالث خمس، فهنا تختلف النتيجة بحسب اختلاف القسمة المقصودة. فلو كان المقصود القسمة على الإطلاق فيبقى فاضلٌ عن المال المقسوم، وأما لو كان المقصود القسمة بالنسبة فلا يبقى باق، بل تتكرّر القسمة بحسب الحصص عدّة مرّات حتّى يفنى المال حقيقةً أو تقريباً، أي يبقى منه شيءٌ حقير لا اعتداد به لدى العقلاء.

خامساً: وأما في المثال المأثور عن أمير المؤمنين عليه السلام فإنّ نوع القسمة بحسب القاعدة هي القسمة على الإطلاق، لا القسمة بالنسبة. وأيضاً لا بدّ أن تكون ملحوظةً باللاحظ الرياضي الدقي.

ومن هنا ينبغي أن تُحمّل فتوى أمير المؤمنين عليه السلام على وجود قرينة لفظية أو حالية تفيد إرادة الموصي في تلك الوصية بالذات القسمة بالنسبة، لا القسمة على الإطلاق، هذا أولاً. وثانياً: ينبغي افتراض وجود قرينة دالة على أنّ الموصي قصد قسمة الإبل سالمةً، لا قسمة لحمها؛ فإنّ ما قصده الموصي ليس هو تقسيم الإبل ولو بتقطيع لحمها إلى أجزاء، بل قصد التوزيع مع حفظ سلامة الإبل؛ لينتفع بها الموصى له بما هي إبلٌ، لا بما هي لحمٌ وعظم. ولو فرض أنّ الموصي لم يكن يقصد ذلك لتمتّ القسمة بنحو آخر، ولوجب التقسيم بحسب القيمة تقسيماً دقيقاً، من دون تسامح بالكسور والأعشار. وبحكم هذه القرينة يصحّ القول بأنّها كانت قسمةً عرفيةً مبنية على التسامح والتقريب، ولم يُردّ القسمة الرياضية والعقلية الصّرفة، وإلاّ فإنّه من البعيد جداً افتراض تساوى الإبل في القيمة والسنّ وفي الخصائص كافّة.

ومن الطريف أنّ الرواية التي عثرنا عليها تشتمل على هذه القرينة، وأنّ المشكلة بين الأشخاص الثلاثة تتعلّق بانكسار الحصص، كما سوف تطلّع عليه.

سادساً: إنّنا لم نعثر على الرواية المأثورة عن أمير المؤمنين عليه السلام، التي أشار إليها

المحقق الخوئي من أنها كانت واردة في تقسيم مالٍ موصى به. والذي عثرنا عليه هو رواية أخرى تشتمل على نفس الأعداد والحصص، لكن لم يُذكر كونها في الوصية، بل ذكر نزاع ثلاثة أشخاص في المال. ونصّ الرواية كما يلي: «عن شرح بديعية ابن المقرئ: إنه جاءه عليه السلام ثلاثة رجالٍ يختصمون في سبعة عشر بغيراً، أولهم يدّعي نصفها، وثانيهم ثلثها، وثالثهم تسعها، وكان يردُّ على كلٍّ منهم الكسرُ. فقال عليه السلام لهم: «أترضون أن أضع بغيراً مني فوقها وأقسمها بينكم؟»، قالوا: نعم، فوضع واحداً فوقها من نفسه، فصارت ثمانية عشر، فأعطى الأول نصفها تسعة، والثاني ثلثها ستة، والثالث تسعها اثنين، وبقي بغيره له عليه السلام»^(٣٦).

أقول:

١. لم أعر على المصدر الأصلي الذي نقل منه تستري هذه الرواية. ومن المستبعد تمامية سندها.
٢. إنَّ المحقق الخوئي عليه السلام لم يستند إلى هذه الرواية في رأيه التي أفادها، بل اعتبر الرواية شاهداً ومؤيداً، ولذا لا يضرّ إرسالها أو عدم حجيتها؛ فإنَّ مستنده كان هو ظهور الآيات.
٣. الظاهر بحسب هذا النقل أنَّ النزاع والخصومة بين أولئك الرجال الثلاثة لم تكن في أصل الشراكة، بل كانت المشكلة في انكسار الحصص بسبب القسمة. **سابعاً: قد يُقال:** إنه بناءً على اعتبار السهام بالنسبة يلزم القول بصحة العول. فكما تُقسَّم الزيادة على الورثة بنسبة سهامهم إلى أن يفي الزائد فكذلك لو فرض زيادة السهام على التركة يتم تقسيم النقص على الورثة بنسبة سهامهم إلى أن تُجبر النقيصة. ومن الواضح أنَّ الالتزام بالعول لا ينسجم مع ما هو الثابت عند الإمامية من بطلانه.

محاولة للدفاع

لكن يُمكن أن يُقال: إنَّ هذا التوهم غير صحيح؛ لأنَّ حالة كون السهام بمقدار التركة أو دونها أمرٌ معقول، وأمّا افتراض كون السهام أكثر من التركة فهو أمرٌ غير معقول في نفسه؛ كي نحتاج إلى علاجه. كما لو كان لدي دينار،

• الرد في الإرث في ضوء القرآن الكريم، دراسة تحليلية تقويمية تكميلية لرؤية المحقق الخوئي

وأردتُ أن أهب زيدا نصفه وبكراً ثلثيه، فهنا لا يُعقَل هذا النحو من الهبة، لا أنه معقول، والمشكلة كامنة في عملية التقسيم خارجاً.

التقريب الثاني لرؤية المحقق الخوئي رحمته الله

وهو ما يظهر من أحد تقارير بحثه غير المطبوع^(٢٧). والفرق بين هذا التقريب والتقريب السابق يكمن في تصوير (القسمة بالنسبة)، وأن المراد بها هو القسمة بلحاظ نسبة كل حصّة إلى الحصص الأخرى، لا نسبتها إلى جميع المال، وبعبارة أخرى: القسمة بحسب نسبة الكسر إلى الكسر، أي نسبة سهم كل من الشركاء من المال إلى غيره نسبة الكسر إلى الكسر من الواحد، فنسبة الثلث إلى النصف نسبة الثلثين إلى الكل، فيكون لصاحب الثلث ما يساوي ثلثي ما لصاحب النصف. ففي المثال الوارد في الخبر المأثور عن أمير المؤمنين علي عليه السلام؛ حيث اجتمع فيه سهام النصف والثلث والتسع في سبعة عشر بغيراً، يكون لصاحب الثلث ستة، وهي ثلثا التسعة التي هي لصاحب النصف، كما أنّ نسبة التسع إلى الثلث نسبة الثلث إلى الكل، فلصاحب التسع ثلث ما لصاحب الثلث، وهو اثنان. [إلى هنا انتهى بيان المقرّر الفاضل، بتصرّف يسير في العبارة].

المناقشة

إن كان هذا هو المقصود من (القسمة بالنسبة) فيردّ عليه ما يلي:

١. إنه لو لوحظت نسبة كل من الثلث والتسع بالقياس إلى النصف فنسأل في المقام عن المقيس عليه، وهو النصف: إلى أيّ شيء يُقاس هذا النصف؟ والجواب: لا شك بأنّ النصف يُقاس بلحاظ الأصل، وهو (١٧)؛ لأنّ النصف هو كسر، والكسر هو عبارة عن نسبة، وفي المثال المأثور لا تكون التسعة من الإبل مساوية لنصف الأصل، بل هي أكثر من النصف. وهذا التفاوت في المقدار سوف يؤثر على نتيجة الكسرين الآخرين، أي الثلث والتسع، فلا يكون مقدارهما مطابقاً مع النسبتين الواقعتين، إلّا إذا أريد النسبة والقسمة التقريبية المسامحية، لا الدقيقة.

٢. إنّ الكسر - أي كسر كان - دائماً يُمثّل نسبةً إلى شيء ما؛ باعتبار أنّ

الكسر يتشكّل من بسط (= صورة) ومقام (= مخرج)، فالبسط يُمثّل السهم والحصّة والجزء، والمقام يُمثّل الكلّ، فكلّما كان كسرٌ كانت هناك نسبةً مفترضة، أي نسبة الجزء إلى الكلّ، والقسم إلى المقسّم. وهنا نسأل: ما هو المقسّم في هذه الكسور؟

والجواب: إنّ المقسّم الملحوظ هو الأصل (= الكلّ) لا غير، وهو (١٧)، ويكون مقسماً لجميع الكسور، وهي النصف والثلث والتسع، فتنسب كلّها إلى (١٧).
وأما الفرضيات الأخرى:

كافتراض لحاظ الأصل مقسماً لبعض الكسور، والكسور الأخرى يُلحظ فيها الباقي بعد فرز الكسر الأوّل، فهذا في حقيقته يعود إلى تعدّد القسمة، وهو بحاجة إلى بيان زائد.

أو افتراض لحاظ نسبة كلّ كسر إلى الكسر الآخر فهذا لا يحتاج إلى لحاظ، فإنّه أمر واقعي، ككون الكلّ أكبر من الجزء، فإنّ أيّ ثلثٍ نفترضه هو دائماً يُمثّل ثلثي النصف، ولا يصحّ جعل أحد الكسور مقسماً إلّا إذا تعدّدت عملية القسمة لأكثر من مرّة؛ إذ مع تعدّد القسمة يمكن اختلاف المقسّم حينئذٍ. والظاهر من القسمة في الإرث أو في الوصية وغيرهما إرادة اتحاد القسمة، لا تعدّدها؛ فإنّ التعدّد يحتاج إلى بيان زائد، وليس موجوداً.

٣. لو فرض إرادة هذا التفسير للتقسيم بالنسبة فنقول: إنّهُ إنْ أمكن تصوير القسمة بحسب الكسور المذكورة في المثال المأثور عن عليّ عليه السلام، وهي: النصف والثلث والتسع، فما هو الحال لو افترضنا كسوراً أخرى غير ذلك؟ كما لو كانت الكسور كالتالي: نصف وسبع وتسع، فبحسب هذا البيان سوف يكون لصاحب النصف (٩) من (١٧)، ولصاحب السبع ما يُعادل نسبة السبع إلى النصف، ولصاحب التسع ما يعادل نسبة التسع إلى السبع، فبما تُرى ما هي نسبة السبع إلى النصف؟ وما هي نسبة التسع إلى السبع؟

٤. لو فرض إرادة هذا التفسير للتقسيم بالنسبة فنقول أيضاً: لو افترضنا تبديل المقسّم المذكور في المثال المأثور بعددٍ آخر، مع إبقاء الكسور على حالها، كما لو كان الأصل (١٨)، فلصاحب النصف (٩)، ولصاحب الثلث ثلثا النصف، وهو (٦)،

• الرد في الإرث في ضوء القرآن الكريم، دراسة تحليلية تقويمية تكميلية لرؤية المحقق الخوئي

ولصاحب التسع ثلث الثلث، وهو (٢)، فيبقى واحد، لمن يكون حينئذٍ؟ ولو افترضنا الأصل (١٦)، فلصاحب النصف (٨)، ولصاحب الثلث ثلث النصف، ولصاحب التسع ثلث الثلث، فبما تُرى كيف يتم تحديد الكسرين الآخرين؟ فإمّا أن يُتوسَّل بالحيلة السابقة، فنضيف (٢)، فيصبح المجموع (١٨)، ويكون التقسيم كالتالي: (٩) و(٦) و(٢)، وحينئذٍ يكون المجموع (١٧)، وهو أكثر من الأصل بواحد، فمن أين لنا به؟ فهذا الطريق مسدودٌ أمامنا. وإمّا أن نعطي (٨) للأول، ثم نضيف واحداً إلى (٨)، وهو النصف، فيصبح (٩) ونقسّمه، فنُعطي للثاني (٦)، وللثالث (٢)، وهنا لا تكون مشكلة؛ إذ لا زيادة ولا نقصان عن الأصل. بيد أن هذا يستلزم تعدد القسمة لأكثر من مرّة. وهذا ما يؤكد ما قلناه من أن هذا النحو من التقسيم يستبطن تعدد القسمة، وهو بحاجة إلى بيان زائد.

المقارنة بين رؤيتي العَلَمين المحقّق النجفي رحمته الله والمحقّق الخوئي رحمته الله

إنّه من المحتمل العثور على جذور هذه الرؤية في كلمات بعض السابقين، ومنهم: المحقّق النجفي رحمته الله في جواهره، حيث قال - شارحاً لقول المحقّق الحلّي: (وان كان بعيداً لم يرث، وردّ الفاضل على ذوي الفروض، عدا الزوج والزوجة، مثل: أبوين أو أحدهما وبنت وأخ أو عم)^(٢٨) -: «بل قد يُقال: في كلّ مقام تُبقي الفريضة شيئاً إنَّما يرث ذو الفرض فرضه وغير الفرض بالقرابة، كما يُومئ إليه جملةً من النصوص. وتكون فائدة ذكر الفرض بيان مقدار إرثهم - كما في مثال المتن -، الذي يُراد منه أن المال يُقسم بين البنت والأبوين أخماساً: ثلاثة للبنت وخمسان للأبوين. ومن ذلك يُعلم الوجه في ذكر الفرض، لا أن المراد منه عدم إرثه أصلاً، الذي هو مقتضى مفهوم اللقب، المفروغ من عدم حجّيته في الأصول، ومن الخروج عنه هنا - بعد تسليمه في خصوص المقام، ولو للقرائن الظاهرة في إرادة القيدية منه - بالمتواتر من الأخبار عن أئمّتنا عليهم السلام، التي هي عمدة أدلّة الشيعة في إثبات ذلك، وإن ذكر بعضهم زيادة عليه من طريق المجادلة مع الخصم»^(٢٩).

وصدر العبارة ناظراً إلى تفسير نصوص السهام، وهي الآيات الكريمة، بأنّ المراد بالسهام فيها ليس استحقاق السهم فحسب، حتّى لو بقي شيء من التركة، بل

المراد أخذ السهام، واقتسام الفاضل بحسب السهام أيضاً؛ أمّا أخذ السهام فبمقتضى الآيات، وأمّا اقتسام الفاضل وفقاً للسهام فبمقتضى المتواتر من الأخبار الواردة عن أئمتنا عليه السلام. ومراده بالتواتر: التواتر المعنوي، لا اللفظي، كما هو واضح. والمتحصّل من مجموع ما أفاده أنّ آيات السهام تدلّ على أنّ القسمة تكون لجميع المال بحسب السهام، ومرجعه إلى القسمة بالنسبة، لا النسبة على الإطلاق.

أقول: إذن، فرؤيتنا كلا العلمين متّحدتان في النتيجة، وهي كون مفاد آيات السهام القسمة بالنسبة. بيد أنّ المحقّق الخوئي رحمته الله يرى أنّ هذا هو المعنى الظاهر منها حسب ما أورده المقرّر لبحثه، في حين أنّ المحقّق النجفي رحمته الله يرى أنّه مستفاد من المتواتر من الروايات، كما هو صريح ذيل عبارته المتقدمة.

وبهذا يتّضح الفرق بين رؤيتيهما ورؤية مشهور الإمامية، الذين يعتبرون الردّ ثابتاً بأدلة مستقلة، ألا وهي: الإجماع، وضرورة المذهب، وآية أولى الأرحام، والروايات^(٣٠).

أهميّة رؤية المحقّق الخوئي رحمته الله

إنّ هذه الرؤية التي طرحها المحقّق الخوئي رحمته الله مهمةٌ وجديرة بالبحث؛ وذلك:

١. لكونها رؤية جديدة، بالتقريب الذي أفاده، لم يسبق إليها أحدٌ من قبل، بحسب الظاهر.
٢. لكونها من حيث الجغرافيا الفقهية تقع في باب الإرث، وهو بابٌ محدود يصعب المناورة فيه، ومجال التجديد فيه يكاد يكون مُنعماً أو نادراً جداً.
٣. قلّة البحوث الاجتهادية في باب الإرث بشكلٍ عامٍّ إذا ما قيسَت بسائر الأبواب الفقهية، كالطهارة والصلاة، بل سائر المعاملات.
٤. لقد اعتاد الفقهاء غالباً في المسائل الخلافية القديمة بين الإمامية وبين السنّة تكرار الأجوبة والدفاعات التي ذكرها السابقون بحذاقها، أو مع تعديل في العبارة، أو إضافات جزئية، في حين أنّ المحقّق الخوئي حاول طرح دليلٍ جديد، وهو الاستناد إلى الظهور القرآني. ولا يخفى مدى أهميّة الاستدلال بالكتاب في المسائل الخلافية بين الشيعة والسنّة.
٥. إنّ هذه الرؤية التي طرحها المحقّق الخوئي رحمته الله تُعبّر عن قراءةٍ جديدة للنصّ

● الرد في الإرث في ضوء القرآن الكريم، دراسة تحليلية تقويمية تكميلية لرؤية المحقق الخوئي

القرآني. ومن الواضح أنّ النصّ القرآني لم يأخذ نصيبه الكافي في البحوث الفقهية، ولم يلقَ الاهتمام الكبير، فهذه الرؤية محاولة لتفعيل دور الكتاب الكريم في مجال الاستنباط الفقهي.

٦. ومن الطريف أنّ هذا البحث قد طرحه المحقق الخوئي رحمته الله في المراحل الأخيرة من عمره الشريف، الذي قضاه بالبحث والتحقيق والتدريس. ومقتضى ذلك أنّها تمثّل آخر ما توصّل إليه بعد تلك الرحلة البحثية الطويلة من عمره العلمي، وبعد إشرافه وتسلّطه على البحث الفقهي وطريقة الاستنباط فيه. فالتقرير المطبوع لأبحاثه رحمته الله في الإرث مؤرّخ بـ (١٤١٣ - ١٤١٧ هـ).

ورغم أهميّة هذه الرؤية القرآنية ودقّتها، لكنّ مع الأسف الشديد لم يُلتفت إلى هذه الرؤية المهمّة، ولم تُعطَ حقّها من البحث والدرس، ولم أعتثر على بحثٍ مدوّن تناولها أو أشار إليها.

أهمّ نتائج البحث

١. عرَضْنَا رؤية قرآنية فقهية مهمّة مطروحة من قِبَل المحقق الخوئي رحمته الله، ومفادها أنّ آيات سهام الإرث لوحدها كافية لإثبات ردّ الفاضل عن السهام على الورثة. وقد سلّطنا الضوء عليها، وشرحناها.
٢. لقد ذكرنا تقرّيبين لبيان رؤية المحقق الخوئي، مقرونة بالإيضاح والتحليل.
٣. إنّ الرؤية القرآنية التي قدّمها المحقق الخوئي تدعم موقف الفقه الإمامي القائل بردّ الزائد عن سهام الإرث على الورثة أنفسهم، من دون حاجة إلى رواية؛ لتبيين الموقف تجاه الزائد.
٤. إنّ الرؤية القرآنية التي قدّمها المحقق الخوئي تثبت بطلان التعصيب، الذي يتبنّاه الفقه السنّي، القائل بإعطاء الزائد عن سهام الإرث للعصبة.
٥. ذكرنا بعض التعليقات التوضيحية على هذه الرؤية، وبعض التعليقات التكميلية، من قبيل: بيان أنواع القسمة ولحظاتها، من كونها قسمة رياضية دقيقة أو عرفية مسامحية، وكونها قسمة على الإطلاق أو بالنسبة.
٦. اعترضنا على الاستدلال بالرواية التي أوردها المحقق الخوئي عن أمير

الاجتهاد والتجديد - العدد الخامس والأربعون، السنة الثانية عشرة، شتاء ٢٠١٨ م - ١٤٣٩ هـ - ١٤٩

- المؤمنين عليه السلام كمؤيد للقسمة بالنسبة، وذكرنا عدم انطباقها على محلّ البحث.
٧. حاولنا تحليل هذه الرؤية التي قدّمها المحقّق الخوئي، وبيان ما تستند إليه من أدلّة اجتهادية، وهي حجّة الظهور القرآني.
٨. تصدّينا لتقويم هذه الرؤية ونقدّها، وبيان عدم تمامية الدليل عليها، وأنّ المفهوم عُرِفاً من الآيات المحدّدة لسهام الإرث القسمة على الإطلاق، لا القسمة بالنسبة.
٩. قارنّا أولاً بين رؤية المحقّق الخوئي وبين رؤية المحقّق النجفي. وأيضاً قارنّا بين الرؤيتين من جهة وبين رؤية مشهور الإمامية من جهة أخرى. وبيّنا التفاوت بين هذه الرؤى.
١٠. بيّنا مدى أهميّة الرؤية الجديدة التي قدّمها المحقّق الخوئي، من حيث كونها قراءةً تجديدية للنصّ القرآني.
١١. إنّ هذه الدراسة للرؤية الجديدة التي قدّمها المحقّق الخوئي تعكس مدى إمكانية تفعيل الدليل القرآني في مجال الاستنباط الفقهي.

الهوامش

- (١) ابن قدامة، المغني ٧: ٣٢.
- (٢) انظر: النجفي، جواهر الكلام ٣٩: ١٢.
- (٣) انظر: المصدر السابق: ١٠٩ - ١١٠، وانظر أيضاً: ١٣، ١١٠.
- (٤) انظر: محمد الجواهري، موسوعة الإمام الخوئي / مجمع الرسائل ٤٩: ١٤ - ١٧؛ السرخسي، المبسوط ٢٩: ١٦٠.
- (٥) انظر: علاء الدين، تكملة حاشية ردّ المحتار ١: ٣٨٠. وفسّر العاذلة بأنّها المسألة المنقسمة مع الردّ.
- (٦) انظر: ابن قدامة، المغني ٧: ٣١.
- (٧) وهذا ما ربّما يُستفاد من بعضهم. انظر: البهوتي، كشّاف القناع ٤: ٥٢١.
- (٨) النجفي، جواهر الكلام ٣٩: ١٣.
- (٩) ابن قدامة، المغني ٧: ٦.
- (١٠) النووي، المجموع ١٦: ٩٧.

- (١١) المصدر السابق: ١٠٠.
- (١٢) المصدر نفسه.
- (١٣) موسوعة الإمام الخوئي، مجمع الرسائل ٤٩: ٨ - ٩.
- (١٤) موسوعة الإمام الخوئي، مجمع الرسائل ٤٩: ٩.
- (١٥) موسوعة الإمام الخوئي، مجمع الرسائل ٤٩: ٩ - ١٠.
- (١٦) موسوعة الإمام الخوئي، مجمع الرسائل ٤٩: ١٠.
- (١٧) انظر: الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٦: ٨٥، باب ٨ من موجبات الإرث، ح ١.
- (١٨) موسوعة الإمام الخوئي، مجمع الرسائل ٤٩: ١٥.
- (١٩) المصدر نفسه.
- (٢٠) موسوعة الإمام الخوئي، مجمع الرسائل ٤٩: ٩.
- (٢١) مفهوم العدد هو نفي الحكم عمّا زاد عليه أو نقص عنه. محمد حسين الحائري، الفصول الغروية في الأصول الفقهية: ١٥٧.
- (٢٢) الأنفال: ٧٥. الأحزاب: ٦.
- (٢٣) النساء: ٧، ٣٣.
- (٢٤) انظر: النجفي، جواهر الكلام ٣٩: ١٠١.
- (٢٥) انظر: وسائل الشيعة ٢٦: ٨٥ - ٨٩، باب ٨ من موجبات الإرث: ٩١، باب ١ من ميراث الأبوين والأولاد: ١٠٠، باب ٤: ١٠٣، باب ٥: ١١٤، باب ٨: ١٢٨، باب ١٧: ١٣٤، باب ١٩: وغيرها.
- (٢٦) التستري، قضاء أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (عليه السلام): ١٢١.
- (٢٧) لقد نبهنا على ذلك سماحة الشيخ محمد القائيني، أحد تلامذة المحقق الخوئي، وتفضل علينا بمراجعة ما كتبناه، وأخبرنا شفويّاً بوجود تقرير لبحثه يتضمّن تقريباً آخر، وأضاف بعض التعليقات، وقد أدرجناها في المقالة.
- (٢٨) المحقق الحلّي، شرائع الإسلام ٤: ٨٢٣.
- (٢٩) النجفي، جواهر الكلام ٣٩: ١٠١ - ١٠٢.
- (٣٠) انظر: علي الطباطبائي، رياض المسائل ١٢: ٤٩٣؛ النراقي، مستند الشيعة ١٩: ١٤٣.

نقد الصوفية

قراءة في الروايات النبوية

د. الشيخ محمد عيسى الجعفري^(*)
ترجمة: حسن علي الهاشمي

يعتبر الاستناد إلى الروايات ضمن الدائرة الدينية من السبل الأقل مؤنة (من حيث القدرة على الإقناع)، والأمضى تأثيراً - في الوقت ذاته - في نقد وتخطئة الخصوم من قبل المخالفين لهم. والصوفية هم من أولئك الذين أتقن خصومهم استخدام سلاح الروايات ضدّهم. وفي هذا الإطار نسعى في هذا المقال - من خلال دراسة طائفة من الروايات (النبوية) - إلى الإجابة عن هذا السؤال القائل: هل يمكن من الناحية الروائية أن نعثر على مكانة وصورة للصوفية غير تلك التي صوّرها المخالفون عنها؟ ولا بُدّ من التذكير هنا بأن العثور على رؤية إيجابية في معرض الجواب عن هذا السؤال لا يعني تجاهل الانحرافات والأخطاء الجزئية التي تعاني منها الصوفية. فلا يمكن إنكار وجود بعض الأخطاء عند هذه الجماعة - كما هو الحال بالنسبة إلى الكثير من الفرق والمذاهب الإسلامية الأخرى -، إلا أن وجود هذه الأخطاء يجب أن لا يؤدي إلى إصدار الأحكام المجحفة في حقهم، وذبح جميع المنتسبين إلى هذه الطائفة بمقصلة واحدة. إن هذه الدراسة - بطبيعة الحال - لا تسعى إلى تطهير وتنزيه شامل للتصوّف والصوفية؛ إذ إن هذا المسعى، مضافاً إلى استحالته على صاحب هذه السطور، لا يمثل غاية له؛ إذ إن الأوضاع السابقة والراهنة، ونوع السلوك غير المناسب لبعض الفرق وأعيان الأشخاص، لم يترك مجالاً لذلك. إنما نروم في هذا المقال الحصول - من خلال دراسة الروايات النبوية في هذا الشأن - على صورة واضحة

(*) متخصص في مجال التصوّف والعرفان، وفي مجال علم الاقتصاد النظريّ.

وحقيقية عن هذه الطائفة.

وفي إطار هذه الدراسة سوف نعمل أولاً على البحث في الروايات المذكورة في مصادر أعداء الصوفية وخصومهم؛ لأن ذلك أدعى لاستقصاء كامل الروايات ذات الصلة بموضوعنا. وإن عدم إسقاط أيّ واحدٍ منها يمثل المنهج الأوثق في البحث المتقن. وبعد الفراغ من هذه العملية الاستقصائية نعيد البحث عن الروايات التي عثرنا عليها مرةً ثانية في المصادر الروائية الأخرى، فإذا وجدناها هناك أيضاً نأخذ في دراستها من الناحية السندية، لننتقل بعد ذلك إلى البحث في مضامينها. ولا بُدَّ هنا من التذكير بأن الخوض في مضامين الروايات، حتّى بعد إثبات ضعف السند، لا يعني تجاهل ضعف أسانيدها، بل يعود السبب في ذلك إلى أن ضعف السند، رغم تقييده الاستفادة من الرواية، ولكن يبقى احتمال صدور الرواية عن المعصوم عليه السلام قائماً (مهما كان ضئيلاً)، ومن هنا يكون بحث مضامين الروايات مُجدياً على كلّ حال.

١- رواية الرهبانية

عن رسول الله ﷺ أنه نهى عن الترهّب، قال: «لا رهبانية في الإسلام. تزوّجوا؛ فإنّي مكاثّر بكم الأمم». ونهى عن التبتّل، ونهى النساء أن يتبتّلن، ويقطعن أنفسهنّ من الأزواج^(١).

أ- دراسة السند

على الرغم من شهرة هذا الحديث، إلّا أن المصدر الشيعي الوحيد الذي ينقله هو (دعائم الإسلام)، لمؤلفه القاضي أبي حنيفة النعمان بن محمد التميمي المغربي، دون أن يذكر سنده. ويبدو أن التميمي قد رواه من مصادر أهل السنّة. فهو ينقل الرواية بشكلٍ غير مباشر، ويمكن لهذا أن يكون علامةً على أنه مثل ابن سعد^(٢) في نقله رواية عثمان بن مظعون على هذه الشاكلة. ثم إنه لا أثر لهذه الرواية في المصادر الروائية الأولى لأهل السنّة، من قبيل: الصحاح السنّة، والمستدرک على الصحيحين، والموطأ لابن مالك أيضاً؛ إذ لم يعثر عليه إلّا عند غير المحدثين، من أمثال: الحريري والزمخشري وابن الأثير، من الذين عاشوا في القرنين السادس والسابع الهجريين^(٣).

إن ذكرنا لهذه الرواية هنا يأتي من أن عامة المسلمين - بمن فيهم الشيعة - قد نظروا إليها بوصفها روايةً معتبرة في نفي الرهبانية؛ فقد استند إليها الإمام الخميني رحمته الله - على سبيل المثال - في كتابه «شرح حديث جنود العقل والجهل» (وإن كان هذا الكتاب بصدد ترسيخ الرهبانية الإيجابية والمقبولة)^(٤).

والذي يبدو من تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي في «تاريخ التصوف» أن هذا الحديث كان في الأصل بصيغة أخرى، وأنه نُقل لاحقاً بالمعنى، وكان ابن سعد هو أول من رواه في مصادر أهل السنة بهذا المعنى عن رواية أخرى^(٥). وقد نُقلت هذه الرواية بهذا المضمون، ولكن بعبارة مختلفة، في قضية عثمان بن مظعون. ويبدو أن هذا هو النص الأول لهذه الرواية أيضاً. وعلى أي حال فإن هذه الرواية تُعدّ ضعيفة من الناحية السندية.

ب - دراسة المضمون

في معرض دراسة مضمون هذه الرواية يجب التذكير بأن المصادر الشيعية تشتمل على طائفتين من الروايات بشأن الرهبانية: طائفة منها تنفي الرهبانية وتبطلها؛ والطائفة الأخرى تثبتها وتؤيدها.

١- الروايات النازرة لنفي الرهبانية

١- عن الكليني، في رواية، عن ابن القدّاح، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «جاءت امرأة عثمان بن مظعون إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم، فقالت: يا رسول الله، إن عثمان يصوم النهار ويقوم الليل، فخرج رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم مغضباً يحمل نعليه، حتّى جاء إلى عثمان، فوجده يصلي، فانصرف عثمان حين رأى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فقال له: يا عثمان، لم يرسلني الله تعالى بالرهبانية، ولكن بعثني بالحنيفية السهلة السمحة، أصوم وأصلي وأمس أهلي، فمن أحب فطرني فليستن بسنتي، ومن سنّتي النكاح»^(٦).

٢- وفي رواية أخرى نجد مشهداً آخر لهذه الحادثة؛ إذ تقول: «توفي ابن لعثمان بن مظعون عليه السلام، فاشتدّ حزنه عليه، حتّى اتخذ من داره مسجداً يتعبّد فيه، فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال له: يا عثمان، إن الله - تبارك وتعالى - لم يكتب علينا الرهبانية،

إنما رهبانية أمتي الجهاد في سبيل الله»^(٧).

٣. وفي رواية أخرى، عن عثمان بن مظعون قال: «قلتُ لرسول الله ﷺ: يا رسول الله، أردتُ أن أسألك عن أشياء، فقال: وما هي يا عثمان؟ قال: قلتُ: إني أردتُ أترهب؛ قال: لا تفعلْ يا عثمان؛ فإنَّ ترهبُ أمتي القعود في المساجد وانتظار الصلاة بعد الصلاة، قال: فأبى أردتُ يا رسول الله أن أختصي؟ قال: لا تفعلْ يا عثمان، فإن اختصاء أمتي الصيام»^(٨).

٤. عن عثمان بن مظعون قال: «قلتُ لرسول الله ﷺ: إن نفسي تحدّثني بالسياحة وأن ألحق بالجبال، قال: يا عثمان لا تفعلْ؛ فإن سياحة أمتي الغزو والجهاد»^(٩).

ويبدو أن الرواية الثالثة والرواية الرابعة رواية واحدة؛ لأن هاتين الروايتين قد وردتا - مع اختلاف في بعض العبارات، وبعض الإضافات - في «دعائم الإسلام» على النحو التالي: جاء عثمان بن مظعون إلى رسول الله ﷺ، فقال: «يا رسول الله، قد غلبني حديث النفس، ولم أحدث شيئاً حتى أستمرك، قال: يم حدّثتك نفسك يا عثمان؟ قال: هممتُ أن أسبح في الأرض، قال: فلا تسبح في الأرض؛ فإن سياحة أمتي المساجد»^(١٠).... إلى أن قال: وهممتُ أن أجب نفسي، قال: يا عثمان، ليس منّا من فعل ذلك بنفسه، ولا بأحدٍ، إنّ وجأ أمتي الصيام»^(١١). قال: وهممتُ أن أحرّم خولة على نفسي (يعني امرأته)، قال ﷺ: لا تفعلْ يا عثمان؛ فإن العبد المؤمن إذا اتّخذ بيد زوجته كتب الله - عز وجل - له عشر حسنات، ومحا عنه عشر سيئات...، ثم ضرب رسول الله ﷺ بيده على صدر عثمان، وقال: يا عثمان، لا ترغب عن سنّتي، فإنّ من رغب عن سنّتي عرضت له الملائكة يوم القيامة فصرفت وجهه عن حوضي»^(١٢).

٥. وفي رواية أخرى تمت إضافة «الهجرة»، و«الصلاة»، و«الصيام»، و«الحج»، و«العمرة» إلى «الجهاد»^(١٣).

٦. وفي رواية أخرى عن الإمام الصادق عليه السلام قال: «إنَّ الله - تبارك وتعالى - أعطى مُحَمَّدًا ﷺ شَرَائِعَ نُوحٍ وإِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى عليهما السلام، التَّوْحِيدَ وَالْإِخْلَاصَ وَخَلَعَ الْأَنْدَادَ، وَالْفِطْرَةَ الْحَنِيفِيَّةَ السَّمْحَةَ، وَلَا رَهْبَانِيَّةَ، وَلَا سِيَاحَةَ، أَحَلَّ فِيهَا الطَّيِّبَاتِ، وَحَرَّمَ فِيهَا الْخَبَائِثَ»^(١٤).

٧. وفي موضع آخر: عَنِ السَّكُونِيِّ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: قَالَ رَسُولُ

• د. الشيخ محمد عيسى الجعفري

اللَّهُ ﷻ: «الْتَكَاؤُ فِي الْمَسْجِدِ رَهْبَانِيَّةُ الْعَرَبِ، إِنَّ الْمُؤْمِنَ مَجْلِسُهُ مَسْجِدُهُ، وَصَوْمَعَتُهُ بَيْتُهُ»^(١٥).

٨. عن عليّ عليه السلام قال: «قال رسول الله ﷺ: ليس في أمّتي رهبانية، ولا سياحة، ولا زَمٌّ - يعني السكوت»^(١٦).

٩. قال رجلٌ لرسول الله ﷺ: يا رسول الله، أَوْصِنِي، قال: «أوصيك بتقوى الله؛ فإنه رأس أمرِك كله»... قلتُ: يا رسول الله، زدني، قال: «عليك بالجهاد؛ فإنه رهبانية أمّتي»^(١٧).

يتضح من مجموع هذه الروايات أن النبي الأكرم ﷺ قد أبطل الرهبانية. وطبقاً لأكثر الروايات تمّ التعريف بالجهاد بوصفه رهبانية الإسلام؛ وفي بعضها الآخر اعتبرت رهبانية الإسلام في الصلاة والصيام والحجّ والعمرة.

٢- الروايات النازرة إلى تأييد الرهبانية

وفي الطرف المقابل للروايات المتقدمة هناك طائفة أخرى من الروايات تؤيد الرهبانية، وهي:

١. عن الإمام الباقر عليه السلام في وصف شيعة أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام: «إِنَّمَا شِيعَةُ عَلِيٍّ الْحُلَمَاءُ الْعُلَمَاءُ، الذُّبُلُ الشِّفَاءُ، تُعْرِفُ الرَّهْبَانِيَّةَ عَلَى وُجُوهِهِمْ»^(١٨).

٢. روى الإمام جعفر الصادق عليه السلام عن النبي الأكرم ﷺ أنه قال لعليّ بن أبي طالب عليه السلام: «يا عليّ، إخوانك شيعةك وأنصارك ذبل الشفاء، تعرف الرهبانية في وجوههم»^(١٩). وقد تمّ نقل هذه الرواية بسندين مختلفين^(٢٠).

٣. وقال أمير المؤمنين عليه السلام، يصف شيعة لنوف البكالي: «يا نوف، شيعتي الذبل الشفاء، الخمص البطون، الذين تعرف الرهبانية والربانية في وجوههم، رهبان بالليل، أُسَدٌ بالنهار، الذين إذا جَنَّهُم الليل اتَّزَرَوْا على أوساطهم، وارتدوا على أطرافهم، وصفوا أقدامهم، وافترشوا جباههم، تجري دموعهم على خدودهم، يجأرون إلى الله في فكاك رقابهم، وأما النهار فحلمااء علماء كرام نجباء أبرار أتقياء»^(٢١).

٤. قال الإمام الصادق عليه السلام في وصف الذين يوالون أهل البيت عليه السلام: «...الطبقة الثالثة النمط الأوسط، أحبونا في السرّ، ولم يحبونا في العلانية. ولعمري لئن كانوا

أحبونا في السرّ، دون العلانية، فهم الصوّامون بالنهار، القوّامون بالليل، ترى أثر الرهبانية في وجوههم»^(٢٣).

٥. «رؤينا عن عليّ عليه السلام أن قوماً أتوه في أمرٍ من أمور الدنيا يسألونه في الدين، فتوسّلوا إليه بأن قالوا: نحن من شيعتك يا أمير المؤمنين، فنظر إليهم طويلاً، ثم قال: ما أعرفكم، وما أرى عليكم أثراً مما تقولون. إنما شيعتنا من آمن بالله ورسوله، وعمل بطاعته، واجتنب معاصيه، وأطاعنا في ما أمرنا ودعونا إليه شيعتنا، رعاة الشمس والقمر والنجوم - يعني التحفّظ من مواقيت الصلاة .. شيعتنا ذبل شفاهم، خمص بطونهم، تعرف الرهبانية في وجوههم»^(٢٤).

٦. «اللهم صلّ على محمد وآل محمد، واجعلنا من الذين رتّعوا في زهرة ربيع الفهم حتّى تسامى بهم السموّ إلى أعلى عليّين، فرسموا ذكر هيبتك في قلوبهم، حتّى ناجتكَ ألسنة القلوب الخفية بطول استغفار الوحدة في محارب قدس رهبانية الخاشعين»^(٢٥).

٧. وقال أمير المؤمنين عليه السلام في وصف الشيعة: «ذبل الشفاه من العطش، خمص البطون من الجوع، عمش العيون من السهر، الرهبانية عليهم لائحة، والخشية لهم لازمة»^(٢٥).

٨. عن سلمان الفارسي قال: «خطبنا أمير المؤمنين (صلوات الله عليه) بالمدينة، فذكر الفتنة وقربها، ثم ذكر قيام القائم من ولده، وأنه يملأها عدلاً كما ملئت جوراً... ثم لبعد الفراغ من خطبته انضجع، ووضع يده تحت رأسه، يقول: شعار الرهبانية القناعة»^(٢٦).

إن هذه الروايات تثبت أن الرهبانية ليست غير مذمومة فحسب، بل هي من العلامات البارزة لشيعة الإمام عليّ عليه السلام أيضاً.

وعلى هذا الأساس فإننا نواجه طائفتين من الروايات: طائفة ترفض الرهبانية؛ وطائفة تقرّها. والشيء نفسه يسود الروايات الواردة في مصادر أهل السنة أيضاً.

وقد عمد الدكتور عبد الرحمن بدوي إلى مقارنة هذه الروايات بما جاء في القرآن الكريم من الآيات الخاصة بالرهبانية؛ ليستنتج من ذلك وجود نوعين من الرهبانية: نوع مطلوب وممدوح، كما هو وراود في الآية ٢٧ من سورة الحديد؛ ونوع آخر

مذموم، من قبيل: الرهبانية المسيحية القائمة على التنكّر للدنيا والامتناع من التمتع بملذّاتها، والاتجاه نحو الزهد والتقشّف واعتزال الناس والمبالغة في الارتياض، حتّى أنهم كانوا يعملون على إخصاء أنفسهم، ويضعون الأغلال في أعناقهم، إلى غير ذلك من تحمّل أنواع العقوبات الجسدية الأخرى. وقد أبطل النبيّ الأكرم هذا النوع من الرهبانية في الإسلام، ومنع المسلمين منها، قائلاً: «عليكم الجهاد. رهبانية أمّتي في الجهاد»^(٢٧).

ومن هنا يمكن القول: إن الروايات النازرة إلى إبطال الرهبانية إنما تنفي هذا النوع الثاني من الرهبانية. كما تصرّح بعض الروايات المتعلّقة بقضية عثمان بن مظعون بأنّه إنما تعرّض لعتاب رسول الله ﷺ؛ لأنّه هجر زوجته، وانشغل عن شؤونه وشؤون أسرته بالعبادة، وفي بعضها الآخر أن النبيّ الأكرم قد منعه من حبّ نفسه وهجران أهله وما إلى ذلك. وفي لسان أكثر هذه الروايات عدّ هجران الأهل أبرز مظاهر الرهبانية الباطلة، وفي بعضها الآخر عدّ اجتتاب أكل اللحم وترك الطيب من أبرز خصائص هذا النوع من الرهبانية.

وأما بالنسبة إلى الروايات النازرة إلى تأييد الرهبانية. والتي ورد في أكثرها أن الرهبانية من علامات الشيعة. فتعتبر التقوى والزهد هو الميزة الأبرز في هذا النوع من الرهبانية. إن هذا النوع من الرهبانية التي تدعو إليها الروايات المذكورة لا تنفي إلى اعتزال النساء أو ترك الطيب وبعض المتع المحلّة الأخرى، وإنما تدعو إلى نوع من اعتزال الناس. ومن هذا النوع الاعتزال الخاصّ الذي كان النبيّ الأكرم ﷺ يقوم به قبل البعثة في غار حراء، والتي أدّت في نهاية المطاف إلى نزول الوحي عليه، وتحمل أعباء الرسالة السماوية.

وقد قال الإمام الخميني رحمه الله في الفصل بين هذين النوعين من الرهبانية: «الرهبانية بهذا المعنى - أي ترك المجتمع وترك النساء ومنع القوى الإلهية الشريفة التي أعطاه الله تعالى للإنسان عن العمل - هي من غاية الجهل، وتترتّب عليها مفسد كثيرة.. والخوف من الله تعالى، الذي هو من جنود العقل ومن مصلحات النفس، ومقابله الجرأة على الله، وهي من جنود الجهل، لا يلزم الرهبانية بذلك المعنى الذي تقدّم ذكره. بل إن الخلوة في عُرف أهل المعرفة لا تعني اعتزال الخلق وتجنّبهم، وإن

كانت الخلوة في مصطلحهم عبارة عن ترك اشتغال القلب بغير الله تعالى، وقد لا تحصل أحياناً إلا من خلال اعتزال الناس والاختلاط بهم لفترة محدّدة، وهي بهذا المعنى ليست رهبانية بالمعنى المتقدم، بل هي راجعة شرعاً وعقلاً^(٢٨). إن كلام أمير المؤمنين عليه السلام في وصفه الشيعة لـ «نوف البكالي»، أو وصفه المتقين لـ «همام»^(٢٩)، يقدم صورة واضحة للرهبانية الجائزة والمدوحة في الإسلام. وقال أمير المؤمنين في كلام آخر له في هذا الشأن: «طوبى للزاهدين في الدنيا، الراغبين في الآخرة، أولئك قوم اتّخذوا أرض الله مهاداً، وترابها وساداً، وماءها طيباً، وجعلوا الكتاب شعاراً، والدعاء دثاراً»^(٣٠). وهناك الكثير من هذا النوع من الروايات التي تشي على الزهد والإعراض عن الدنيا في المصادر الروائية لدى الشيعة، وهي من الكثرة بحيث لا يمكن ذكرها بأكملها في هذا المقال المختصر. وعلى أي حال فإنّ الذي يمكن قوله هو أن الإسلام لم يشجّب الرهبانية بالمطلق، بل المنهيّ منها هو المذموم في لسان الروايات، وأما الممدوح منها فهو جائز، بل هناك حتّى عليه.

٢- رواية التنبؤ بالمستقبل

ورد عن النبي الأكرم ﷺ أنه قال: «لا تقوم الساعة على أمّتي حتّى يخرج قوم من أمّتي يحلقون للدّكر رؤوسهم، ويرفعون أصواتهم بالدّكر، يظنون أنّهم على طريق إبراهيم عليه السلام، بل هم أضلّ من الكفار، لهم شهقة كشهقة الحمار، وقولهم كقول الفجار، وعملهم عمل الجهّال، وهم ينازعون العلماء، ليس لهم إيمان، وهم معجبون بأعمالهم، ليس لهم من عملهم إلاّ التعب»^(٣١).

أ- مناقشة السند

لم تردّ هذه الرواية في المصادر الروائية الشيعية المتقدّمة. وأوّل مصدر وردت فيه هو كتاب «الاثني عشرية». وهو مصدر غير روائي، وإنما هو كتاب في الردّ على الصوفية. وأما المصدر الروائي الأول الذي أورد هذه الرواية فهو كتاب «سفينة البحار»، الذي هو من المصادر المتأخّرة، معتمداً على أساس روايات بحار الأنوار. وقد

نقل صاحب سفينة البحار هذه الرواية عن كتاب «نفثة المصدور»، لمحمد بن ميرزا عبد النبي النيسابوري (١٢٣٢هـ)، وهو كتابٌ في النقض على الصوفية. وقد نقل الرواية صاحب «نفثة المصدور»، وكذلك صاحب «روضات الجنات»، عن «الكشكول»، للشيخ البهائي. كما نقلها الميرزا حبيب الله الخوئي (١٣٦١هـ) في «شرح نهج البلاغة» دون ذكر السند. وإلى هنا يمكن القول: إن هذه الرواية لا سند لها، وبذلك تُعدّ من الروايات الضعيفة.

وفي ما يتعلق بالمصدر الرئيس لهذه الرواية يجب القول: إن هذه الرواية تنسب إلى «الكشكول»، للشيخ البهائي (١٠١٣هـ). يبيّن أن هذه الرواية لا وجود لها في جميع النسخ المطبوعة والمتوفرة بين أيدينا لهذا الكتاب. ففي حدود بحثنا في طبعة الكشكول ذات الأجزاء الثلاثة الصادرة عن دار نشر الفراهاني، وطبعة الكشكول بمجلدين الصادرة عن دار نشر شركة الطباعة والنشر، وطبعة الكشكول بمجلدين الصادرة عن دار إحياء الكتب العربية، وكذلك الطبعة الحجرية للكشكول المتوفرة في بعض المكتبات، لم نعثر على أثر لهذه الرواية. وزيادة في الاطمئنان راجعنا المخطوطة المحفوظة في مكتبة السيد الكلبيكاني (برقم ١١٤ / ٣٢) ومع ذلك لم نعثر عليها هناك. وقد سبق لبعض الأشخاص، الذين توفر لديهم الداعي الكافي، أن بحثوا عن هذه الرواية في هذا المصدر^(٣٢)، ولكنهم مع ذلك لم يحققوا نجاحاً، واكتفوا بالاعتراف بعدم وجود هذه الرواية في النسخ المطبوعة والمتوفرة حالياً من نسخة الكشكول. يُضاف إلى ذلك أن نظرة عابرة على هذا الكتاب تثبت أن لا وجود لأرضية تساعد على نقل هذه الرواية في ذلك الكتاب؛ إذ على الرغم من تسمية هذا الكتاب بـ «الكشكول»؛ وبذلك يمكنه أن يذكر فيه الموضوعات من شتى المطالب، إلا أن هذا الكتاب يغلب عليه الطابع الأخلاقي والعرفاني، حيث قدّم النصائح التربوية الخاصة في إطار مختلف الوصايا العملية. ولهذه الغاية أكثر من نقل الأقوال عن الشخصيات الكبيرة والمؤثرة. وفي هذا الشأن نجد الاستفادة من كلمات كبار العرفان والتصوّف حاضرة بقوة. وقد استعمل في معرض الاستناد إلى كلام هؤلاء الأشخاص صفات وألقاب، من قبيل: «الشيخ العارف»^(٣٣)، و«الشيخ العارف العامل»^(٣٤)، و«العارف الكامل»^(٣٥)، و«العارف الرباني»^(٣٦)، و«العارف الصمداني»^(٣٧)،

● نقد الصوفية، قراءة في الروايات النبوية

و«جمال العارفين»^(٣٨)، و«مولانا»^(٣٩)، و«العلامة»^(٤٠)، و«حشره الله مع محبيه»^(٤١)، و«قدس الله روحه»^(٤٢)، و«رحمه الله»^(٤٣)، و«عطر الله مرقده بالرضوان»^(٤٤)، و«طاب ثراه»^(٤٥). وهذه الألقاب تفوق نقل الأقوال العادية، فهي تعبّر عن نوع من التعلّق والارتباط الروحي الخاصّ من قِبَل المؤلّف تجاه هؤلاء الأشخاص. كما أن سعة هذا النقل للأقوال^(٤٦)، المصحوب بهذه الألقاب والعناوين المذكورة، تثبت النظرة الإيجابية تجاه أفكار وآراء هؤلاء الأشخاص. وعلى هذا الأساس يمكن القول: إن أجواء الكتاب لا تساعد أبداً على ذكر رواية صريحة في تخطئة الصوفية، وإن الذين أسندوا الرواية إلى هذا الكتاب أرادوا بذلك في الحقيقة إنكار تعلّق المؤلّف - الذي هو من مشاهير علماء الشيعة - بالاتجاه الصوفي والعرفاني، وإظهاره واقفاً على الطرف النقيض من الصوفية. الأمر الآخر الذي يجب ذكره هو أن هذا الكتاب زاخرٌ بالروايات ذات الصبغة العرفانية، الأمر الذي ينفي نسبة أيّ رواية مخالفة للعرفان إلى هذا الكتاب^(٤٧).

ومع عدم وجود هذه الرواية في المصادر الروائية فإن الشيء الوحيد الذي يمكننا قوله هو أن نقل هذه الرواية في المصادر المناوئة للصوفية كان لدوافع غير علمية. وعلى أيّ حال مع وجود التشكيك الجادّ في أصل وجود هذه الرواية - بل والاطمئنان إلى عدم وجودها - لا يبقى هناك من داعٍ لمناقشة مضمونها ومحتواها.

٣-رواية أبي ذرّ الغفاري

«يا أبا ذرّ، يكون في آخر الزمان قومٌ يلبسون الصوف في صيفهم وشتائهم، يروّون الفضل لهم بذلك على غيرهم، أولئك تلعنهم ملائكة السماوات والأرض»^(٤٨).

أ- مناقشة السند

إن السند المذكور لهذه الرواية في كتاب وسائل الشيعة أكمل من سائر المصادر الأخرى؛ فقد ذكر السند هناك على النحو التالي: محمد بن الحسن [الشيخ الطوسي]، في المجالس والأخبار، عن جماعة [معتبر]، عن أبي المفضل، عن رجاء بن يحيى العبرتي، عن محمد بن الحسن بن شمون، عن عبد الله بن عبد الرحمن

الأصمّ، عن الفضيل بن يسار، عن وهب بن عبد الله الهمداني، عن أبي حرب بن أبي الأسود الدؤلي، عن أبيه، عن أبي ذرّ، عن رسول الله ﷺ، في وصيته له، قال: يا أبا ذرّ... الحديث.

وهذا السند وقع في بدايته أبو الفضل محمد بن عبد الله بن المطلب الشيباني. وقد ضعفه ابن الغضائري^(٤٩)، والنجاشي^(٥٠)، وابن داوود الحلّي^(٥١)، والشيخ الطوسي^(٥٢).

وأما الراوي الثاني، وهو رجاء بن يحيى العبرتي الكاتب، فهو من أصحاب الإمام الهادي عليه السلام، ولم يرد فيه توثيق^(٥٣).

وأما الراوي الثالث في هذا السند فهو أبو يعقوب محمد بن الحسن بن شمون البصري. ذهب الكشي والشيخ الطوسي إلى اعتباره غالباً، بل اعتبراه من رؤساء الغلاة^(٥٤)، وضعفه النجاشي والعلامة^(٥٥)، واتّهماه بفساد المذهب، بينما اكتفى ابن الغضائري بتضعيفه أيضاً^(٥٦).

وأما الراوي الرابع في هذه السلسلة فهو أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن الأصمّ البصري. ذكرت في حقّه أوصاف من قبيل: الغلوّ وما إلى ذلك^(٥٧).

وأما الراوي الخامس في هذا السند فهو الفضيل بن يسار التّهدي الكوفي البصري الإمامي، وهو ثقة جليل من أصحاب الإجماع^(٥٨).

وأما الراوي السادس فهو أبو حرب بن أبي الأسود الدؤلي، وهو مجهول. وقد ذهب الشيخ الطوسي إلى اعتباره من أصحاب أبي عبد الله الحسين عليه السلام^(٥٩)، وذهب البرقي إلى القول بأنه من أصحاب أبي محمد الحسن بن علي عليه السلام، وأنه كذلك من أصحاب أبي عبد الله الحسين عليه السلام أيضاً^(٦٠). ولم يرد فيه أكثر من هذا. ولا بدّ من الالتفات إلى أن مجرد الصحبة لا تكفي دليلاً على وثاقة أو مدح الراوي.

وفي آخر هذه السلسلة من السند يقع (ظالم) أبو الأسود الدؤلي، وهو من أصحاب أمير المؤمنين عليه السلام، والإمام الحسن المجتبي عليه السلام، والإمام الحسين عليه السلام، والإمام السّجاد عليه السلام^(٦١). وهو، مثل نجله (الذي يروي عنه)، مجهول. فلم يرد في حقّه أيّ توصيف أو توثيق غير ما ذكر.

وعلى هذا الأساس تُعدّ هذه الرواية - بلحاظ أوصاف الرواة - ضعيفة.

كما أن سند ورام إلى ابن أبي الأسود مقطوع. وقد عمد الطبرسي بدوره في كتاب «مكارم الأخلاق» إلى نقل سند الوسائل الذي يصل إلى الشيخ الطوسي^(٦٢). وأما صاحب كتاب «أعلام الدين» الذي أورد هذه الرواية فإنه لا يذكر سندها، مكتفياً بذكر أبي الأسود الدؤلي فقط، مما يوحي أنه قد اعتمد على سند الشيخ الطوسي. وأما سائر أصحاب المصادر الأخرى المتأخرة عن عصر الشيخ الطوسي فقد نسجوا على ذات المنوال أيضاً.

ب - مناقشة المحتوى

إن هذه الرواية تُعدّ واحدةً من أطول الروايات؛ إذ تشتمل على أكثر من ثلاثين ألف كلمة. وإذا استثنينا الأدعية المأثورة فقلماً نجد لها مثيلاً في الطول بين الروايات. وهذه الرواية تشتمل على الكثير من المعارف القيّمة في محلّها^(٦٣). إلّا أن الذي يرتبط من هذه الرواية بمحلّ بحثنا هو خصوص الفقرة المذكورة آنفاً. إن هذه الفقرة ذات بيان عامّ يشمل كلّ جماعة تتّصف بالأوصاف المذكورة فيها. ولا شكّ في أن الصوفية تعرف بلبس الصوف، بيّد أن تخصيص هذا النوع من الملبس بهذه الجماعة فيه تجاهلٌ لجماعاتٍ أخرى من أفراد المسلمين؛ فإن هذا الملبس يعكس نوعاً من الزهد، وإن الزهاد من غير الصوفيين يستعملون هذا الملبس كثيراً. والمهمّ في هذا القسم من الرواية هو التذكير برياء أصحاب هذا الملبس. وقد أدّى هذا اللحن إلى توظيف البعض له في ذمّ جماعةٍ بعينها. ومن الطبيعي أن يوجد هذا النوع من الأشخاص في كافّة الجماعات. ومن هنا فإن إسقاط الرواية على جماعةٍ بعينها يعتبر نوعاً من التصرّف في منطوق الرواية، وتضييق دائرة شمولها. ولا يمكن العثور على وجهٍ مقبول لهذا التصرّف. ومع هذا التصرّف لو عثرنا من بين سائر الفئات الإسلامية على أشخاصٍ من هذا النمط - وبطبيعة الحال يمكن العثور عليهم، ولا يستطيع أحدٌ أن ينكر ذلك - لا يمكن اعتباره مشمولاً لهذه الرواية. وهذا حكمٌ لا يمكن الالتزام به بسهولة. فكل شخص أو جماعة تباهي بهذا الملبس تكون مشمولةً لهذه الرواية، سواء أكان من الصوفية أم من غيرهم. وأما إذا لم يكن اتخاذ هذا الملبس من أجل التباهي، وإنما للتواضع والخضوع، فإنه لن يكون غير مذموم فحسب، بل سيكون ممدوحاً أيضاً.

وبالمناسبة فإن هذه الناحية من اللبس المذكور قد ورد الاهتمام بها من قبل النبي الأكرم ﷺ في ذات هذه الرواية (الوصية لأبي ذر الغفاري)؛ وذلك إذ يقول ﷺ لأبي ذر: «يا أبا ذر، أكثر مَنْ يدخل النار المستكبرون، فقال رجلٌ: وهل ينجو من الكبُر أحدٌ يا رسول الله؟ قال: نعم، مَنْ لبس الصوف، وركب الحمار، وحلب العنز، وجالس المساكين»^(٦٤).

وقال النبي في موضع آخر من هذه الرواية في وصيته لأبي ذر الغفاري: «يا أبا ذر، إني ألبس الغليظ، وأجلس على الأرض، وألحق أصابعي، وأركب الحمار بغير سرج، وأرْدِف خلفي، فمَنْ رغب عن سنّتي فليس مِنّي... يا أبا ذر، البسُ الخشن من اللباس، والصفيق من الثياب، لئلا يجد الفخر فيك مسلِكاً»^(٦٥).

إن هذه الكلمات تفسّر القسم السابق من الرواية بشكلٍ صريح. وبذلك يثبت أن الفهم السابق كان بمعزلٍ عن ملاحظة الجوانب الأخرى من الرواية، وهو لذلك فهم خاطئ، ولا يمكن الاعتماد عليه.

يضاف إلى ذلك وجود روايات أخرى تعمل على تفسير الكلام المذكور بشكلٍ ما. فهذه الروايات لا ترفض ارتداء الصوف، بل تحكم برجحانه أيضاً. فقد رُوِيَ عن الإمام الكاظم عليه السلام أن أبا ذر كان يقول: «جزى الله الدنيا عني مِذْمَةً بعد رغيفين من الشعير، أتغدي بأحدهما وأتعشى بالآخر، وبعد شملتَي الصوف، أتزر بإحدهما وأرتدي بالأخرى»^(٦٦).

إن هذه الرواية - وجميع رواياتها ثقات - تثبت أن أبا ذر بدوره لم يفهم الذمّ المطلق للبس الصوف الوارد في هذه الوصية. وقد قال العلامة المجلسي في توضيح هذه الرواية، والجمع بينها وبين الروايات الناهية عن لبس الصوف: «[إن هذا الحديث] يدلّ على جواز لبس الصوف، بل استحبابه. وما ورد بالنهي والذمّ محمولٌ على المداومة عليه، أو على ما إذا لم يكن للقناعة، بل لإظهار الزهد والفضل، كما ورد في وصية النبي ﷺ لأبي ذر رضي الله عنه»^(٦٧).

ومن الجدير بالذكر أن هذا القسم من بحار الأنوار - الذي يمثل المجلد الخامس عشر بحسب تنظيم العلامة المجلسي نفسه - لا يحتوي على تاريخ كتابته. ولعل السبب في ذلك يعود إلى أن المجلسي قد أعاد النظر في هذا المجلد بعد الفراغ من المشروع

برمته، وعمد إلى تقسيمه ضمن مجلدين^(٦٨). وقد تمّ الفراغ من تنظيم المجلد الرابع عشر سنة ١١٠٤هـ؛ وعليه - طبقاً للترتيب المعمول - يجب أن يكون هذا المجلد قد كتب بعد هذا التاريخ. وفي مثل هذا الحال يمكن القول بأن هذا القسم من بحار الأنوار هو من الأقسام الأخيرة من هذه الموسوعة؛ لأن العلامة المجلسي قد فرغ من تأليف البحار في هذه الفترة الزمنية تقريباً^(٦٩). ويمكن لهذا أن يعني أن ما كتبه قبل هذا التاريخ بشأن لبس الصوف في كتاب «عين الحياة»^(٧٠) قد أعاد النظر فيه هنا.

وفي رواية أخرى عن النبي الأكرم ﷺ أنه قال: «خمس لا أدعهنّ حتى الممات: الأكل على الحضيض مع العبيد، وركوبي الحمار مؤكفاً، وحلبي العنز بيدي، ولبس الصوف، والتسليم على الصبيان؛ لتكون سنة من بعدي»^(٧١).

وعن محمد بن الحسين بن كثير الخراز، عن أبيه قال: «رأيتُ أبا عبد الله ﷺ وعليه قميصٌ غليظ خشن تحت ثيابه، وفوقه جبة صوف، وفوقها قميص غليظ، فمسستُها، فقلت: جعلت فداك، إنّ الناس يكرهون لباس الصوف، فقال: كلا، كان أبي محمد بن عليّ ﷺ يلبسها، وكان عليّ بن الحسين ﷺ يلبسها، وكانوا ﷺ يلبسون أغلظ ثيابهم إذا قاموا إلى الصلاة، ونحن نفعل ذلك»^(٧٢).

وفي بعض هذه الروايات كلامٌ عن لبس الصوف من قبل الأنبياء ﷺ بشكل عامّ، ومن دون ذكر أسمائهم^(٧٣)، ومع ذكر أسمائهم في بعض الموارد الأخرى^(٧٤). وهناك روايات تتحدّث عن لبس الأئمة ﷺ والسيدة فاطمة الزهراء ﷺ لهذا النوع من الثياب^(٧٥). وهناك مجموعة أخرى من الروايات تحدّثت عن شيوع وفضل هذا النوع من الثياب بين الأمم السابقة^(٧٦)، وبين أمّة خاتم الأنبياء^(٧٧)، وأصحابه^(٧٨). وفي بعض الموارد تمّ اعتبار لبس الصوف جزءاً من النبوة^(٧٩). وفي بعض هذه الروايات تمّ اعتبار لبس الصوف موجباً لإدراك لدّة الإيمان^(٨٠)، ومقدّمة لدخول ملكوت السماوات^(٨١).

وعليه فبالنظر إلى وجود كلّ هذه الروايات في فضيلة لبس الصوف، وأن أبا ذرّ كان يعتبر نفسه من أولئك الذين يرتدون هذا النوع من الثياب، وأن الأنبياء وأئمة الهدى ﷺ كانوا يتخذونه لباساً لهم، وبالالتفات إلى ما جاء في موردين - في الحدّ الأدنى - من ذات هذه الوصيّة لأبي ذرّ في اعتبار لبس الصوف دليلاً على فضيلة التواضع، كيف يمكن أن يستفاد من هذا القسم الخاصّ من الرواية - الوارد في ذمّ

أشخاص بعينهم. ذلك الفهم العام بشأن جماعة أو طائفة محدّدة؟
وقد ذهب بعض المفسّرين في تفسير قوله تعالى: ﴿لِبَاسُ التَّقْوَى﴾ (الأعراف: ٢٦)
إلى القول: «هو الذي يقتصر عليه مَنْ أراد التواضع والنسك في العبادة من لبس الصوف
والشعر والوبر والخشن من الثياب»^(٨٢).

وعليه فإن غاية ما يمكن قوله: إن لبس الصوف أو أي نوع آخر من الثياب؛
بداعي الفخر والتباهي، هو المذموم، من أي شخص أو جماعة صدر. من هنا إذا أراد
شخص أن يسقط هذه الرواية على شخص بعينه، أو طائفة بعينها، تعيّن عليه قبل كل
شيء أن يثبت أن هذا الشخص أو هذه الطائفة إنما تتخذ لبس الصوف للفخر
والمباهاة، عندها فقط يمكنه أن يجري عليها الحكم الوارد في هذه الرواية. ولا شكّ
في أن كلّ مرحلة زمنية قد شهدت وجود بعض الأشخاص - سواء من الصوفية أو
غيرهم - قد اتّخذوا من هذا النوع من الثياب وسيلةً للفخر والتباهي، والإغراء بالناس،
وهذه مسألة لا يمكن إنكارها من أي منصفٍ، إلّا أن إثباتها في حق شخص بعينه،
أو جماعة أو طائفة بعينها، أو تعميمها على جميع أفراد فئة خاصّة، دونه خطر القتاد.
ولا بأس في الإشارة إلى أن بعض الروايات قد ربطت لبس الصوف بالحاجة^(٨٣).
وبذلك يقع التعارض بينها وبين الروايات المتقدّمة. وقد سبق لنا أن ذكرنا رأي العلامة
المجلسي في رفع التعارض بين هذه الروايات. وكانت نتيجة جمعه ترجيح كفة لبس
الصوف. وأما صاحب الوسائل فقد قال في رفع هذا التعارض: «ويحتمل الحمل على
نفي التحريم؛ ويحتمل التخصيص بوقت الصلاة، كما يفهم من آخره؛ ويحتمل التقييد
بوجود العلة، كما مرّ»^(٨٤).

وقال في موضع آخر: «وللحمل لأي حمل الروايات التي تجيز لبس الصوف على
النسخ لبعنى أن الروايات الناضرة لسنة لبس الصوف ناسخة للروايات التي تدم لبس
الصوف، وللتخصيص لأي حمل روايات الجواز على التخصيص بلبس العباء؛ فإنه لم
ينقل أنه كان يلبس غيرها من الصوف، بل نقل أن لباسه كان من القطن»^(٨٥).

يستنتج ممّا قيل حتّى الآن أن لبس الصوف في حدّ ذاته لا ينطوي على إشكالٍ،
بل هو مرغوب إذا كان للتواضع والزهد والتسكُّ، وأمّا إذا تحوّل لبس الصوف إلى
وسيلة للتفاخر والتفضّل فلن يكون غير مرغوب فحسب، بل سيكون مذموماً، وإنّ

كل شخص أو جماعة تتخذ هذه الغاية سيشملها الذمّ المذكور في هذه الرواية (وصية الرسول ﷺ لأبي ذر الغفاري). بيد أننا لا نستطيع أن نشير بإصبع الاتهام إلى جماعة خاصة، واعتبار الرواية نازرة إليها بعينها، إلا إذا كانت تلك الجماعة متّصفة بالملاكات المذكورة في تلك الرواية. وعليه إذا وجدنا مصاديق في سلوك أو آثار الصوفية تدلّ على اتّخاذهم الصوف شعاراً للتباهي والتفاخر والتفضّل على الآخرين فإنهم سيكونون مشمولين لحكم الرواية بلا تردّد، وأما إذا لم يمكن العثور على مثل هذا الشيء فإنّ الحكم في هذا المورد على أساس هذه الرواية لن يكون له من دافع سوى النوايا المبيّنة.

الاستنتاج

إن الذي يمكن الخروج به كنتيجة نهائية، بعد دراسة الروايات المتقدّمة، هو أننا لا نستطيع الحصول من مضامين الروايات النبويّة على ما يمكن به نقد وتخطئة الصوفية. أما الرهبانية التي تمثّل نوعاً من السلوك الخاص بالصوفية، والذي ينكره عليهم المخالف لهم، فهي لا تنطوي على سابقة سلبية بين المسلمين، بل يمكن العثور على شواهد تشير إلى الترغيب والحثّ عليها باعتبارها أمراً مطلوباً. إنما الذي ينبغي الالتفات إليه هو نبذ الإسلام لنوع خاص من الرهبانية المتطرّفة، حيث ينهى الإسلام عنها، وفي المقابل هناك دعوة وانحياز إلى الزهد والرهبانية المعتدلة. إن الفهم الأحادي والشمولي لرواية الرهبانية، والإحجام عن بيان الروايات الأخرى التي تبين حدود شمول الرواية المذكورة، يمهّد الأرضية لتوظيف هذه الرواية بشكل خاطئ. ومن خلال الجمع بين مختلف الروايات ينقشع الضباب عن حدود الدائرة الاستيعابية لرواية الرهبانية.

كما أن روايات لبس الصوف (التي اعتبرت مثلاً للصوفية) لا تعتبر هذا الأمر ظاهرة سلبية، بل تنظر إلى لبس الصوف بوصفه مثلاً للزهد والإعراض عن الدنيا، وأنه يمثّل الأسلوب المتبع من قبل الأنبياء السابقين والأئمة الكبار في الدين الإسلامي أيضاً. وإنما الذي اعتبر مذموماً هو التفاخر والكبرياء في لبس هذا النوع من الثياب. إن تكثير المصادر الروائية في نقد الصوفية يُعدّ من الأساليب التي عمدت الآثار

المناهضة للصوفية إلى اتباعها من أجل التأثير على المخاطبين. وهذا في حد ذاته يشكل ضربة كبيرة لمصداقية الروايات المتعلقة بزم الصوفية، كما يضر بمصداقية الناقدين للصوفيين أيضاً. وفي هذا المقال عمدنا إلى التعريف بمصادر الروايات المذكورة. وقد أثبتنا من خلال الشواهد أنها في بعض الموارد (كما هو الحال بالنسبة إلى الرواية الثانية) تنتهي بأجمعها إلى مصدر واحد، وعند الرجوع إلى ذلك المصدر وجدناه خالياً من الرواية المذكورة.

وفي بعض الموارد تمّ تضليل المخاطب من خلال نقل بعض الرواية، وتعمد تجاهل الأجزاء الأخرى من الرواية التي تفسّر الجزء الذي يمثل المدعى المذكور (كما حصل ذلك بالنسبة إلى الرواية الثالثة)، الأمر الذي يوفر الأرضية للتضليل والفهم والاستدلال الخاطئ. وبالتالي يمكن القول: لا شيء من الروايات المذكورة في المستوى الذي يمكن من خلالها تخطئة ونقد الصوفية، وعليه لا بدّ في نقد الصوفية من البحث عن شواهد أخرى أفضل من هذه الشواهد.

الشواهد

- (١) النعمان بن محمد التميمي المغربي، دعائم الإسلام ٢: ١٩٣، دار المعارف، ط٢، مصر، ١٣٨٥هـ.
- (٢) انظر: محمد بن سعد، الطبقات الكبرى، تصحيح: سهيل، دار الفكر، بيروت، ١٤١٤هـ.
- (٣) انظر: عبد الرحمن بدوي، تاريخ تصوّف إسلامي (من بداية إلى نهاية القرن الهجري الثاني): ١٢٤، ترجمه إلى الفارسية: محمد رضا افتخار زاده، دفتر نشر معارف إسلامي، ط١، قم، ١٣٧٥هـ.ش (مصدر فارسي).
- (٤) انظر: روح الله الموسوي الخميني، شرح حديث جنود العقل والجهل: ٣٢٥، مؤسسة تنظيم ونشر آثار إمام خميني، ط٥، طهران، ١٣٨٠هـ.ش (مصدر فارسي).
- (٥) انظر: بدوي، تاريخ تصوّف إسلامي (من بداية إلى نهاية القرن الهجري الثاني): ١٢٤.
- (٦) محمد بن يعقوب الكليني، أصول الكافي ٥: ٤٩٦، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٦٥هـ.ش.
- وقد نقل الكليني هذا الحديث بسندين. والسند الأول صحيح؛ أما السند الثاني فضعيف؛ ب (محمد بن حسن بن شمون)، و(عبد الله بن عبد الرحمن).
- (٧) محمد بن علي بن بابويه القمي (الصدوق)، الأمالي أو المجالس: ٦٣ (المجلس السادس عشر)، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط٥، بيروت، ١٩٩٠م. وهذه الرواية ضعيفة؛ للجهل ب (عبد الله بن

- وهب)، و(ثوابة بن مسعود)، وكذلك هو الحال بالنسبة إلى (أنس بن مالك).
- (٨) محمد بن الحسن الطوسي، تهذيب الأحكام ٤: ١٩٠، دار الكتب الإسلامية، ط٤، طهران - قم، ١٣٦٥هـ. ش؛ محمد بن الحسن الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٤: ١١٧؛ ١٠: ٤١٠، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم، ١٤٠٩هـ. وهذه الرواية ضعيفة؛ للجهل بـ (عبد الله بن جابر)، ونفس (عبد الله بن مطعون).
- (٩) الطوسي، تهذيب الأحكام ٦: ١٢٢؛ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١٥: ١٧. وهذه الرواية ضعيفة؛ للجهل بـ (ضرار بن عمرو الشمشاطي)، و(سعد بن مسعود الكناني)، و(عثمان بن مطعون).
- (١٠) في التهذيب والوسائل وردت كلمة (الرهبانية)، بدلاً من (السياحة)، وهناك اعتبر النبي الأكرم ﷺ السياحة جهاداً.
- (١١) إلى هنا تنتهي عبارة التهذيب والوسائل.
- (١٢) النعمان المغربي، دعائم الإسلام ٢: ١٩٠.
- (١٣) انظر: محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار ١٤: ٢٧٧، مؤسسة الوفاء، بيروت، ١٤٠٤هـ.
- (١٤) المجلسي، بحار الأنوار ٦٥: ٣١٧؛ الكليني، أصول الكافي ٢: ١٧.
- (١٥) الكليني، أصول الكافي ٢: ٦٦٢؛ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٥: ٢٣٦.
- (١٦) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١٠: ٥٢٤؛ الصدوق، معاني الأخبار: ١٧٣، انتشارات إسلامي التابعة لجامعة المدرّسين في الحوزة العلمية، قم، ١٣٦١هـ. ش.
- (١٧) الطوسي، الأمالي: ٥٣٩؛ انتشارات دار الثقافة، قم، ١٤١٤هـ؛ الحسن الديلمي، إرشاد القلوب ١: ١٤٠، انتشارات الشريف الرضي، ١٤١٢هـ؛ ابن أبي الحديد المعتزلي، شرح نهج البلاغة ١١: ١٨٥، انتشارات مكتبة المرعشي النجفي، قم، ١٤٠٤هـ.
- (١٨) الكليني، أصول الكافي ٢: ٢٣٥.
- (١٩) المجلسي، بحار الأنوار ٦٥: ٤٠؛ تفسير فرات الكوفي: ٢٤٥، مؤسسة الطباعة والنشر، ١٤١٠هـ؛ النعمان المغربي، دعائم الإسلام ١: ٥٦.
- (٢٠) انظر: المجلسي، بحار الأنوار ٦٥: ٤٠، ٤٥.
- (٢١) الطوسي، الأمالي: ٥٧٦؛ المجلسي، بحار الأنوار ٦٥: ١٧٧.
- (٢٢) ابن شعبة الحرّاني، تحف العقول عن آل الرسول: ٣٢٥، ١٤٠٤هـ.
- (٢٣) حسين النوري، مستدرك الوسائل ١: ١٢٨، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم، ١٤٠٨هـ.
- (٢٤) المجلسي، بحار الأنوار ٩١: ١٢٦.
- (٢٥) المصدر السابق ٧٥: ٢٦.
- (٢٦) أبو جعفر محمد بن جرير بن رستم الطبري، دلائل الإمامة: ١٣٢ - ١٣٣، دار الذخائر للمطبوعات، قم.
- (٢٧) انظر: بدوي، تاريخ تصوّف إسلامي (من بداية إلى نهاية القرن الهجري الثاني): ١٣٢ - ١٣٣.
- (٢٨) الخميني، شرح حديث جنود العقل والجهل: ٣٢٦.
- (٢٩) انظر: المجلسي، بحار الأنوار ٧٥: ٢٨ - ٣٠.

- (٣٠) المصدر السابق ٧٥: ٢٧.
- (٣١) الحرّ العاملي، الرسالة الاثني عشرية في الردّ على الصوفية: ٣٤، مكتبة المحلاتي بالتعاون مع دفتر نشر فرهنگ أهل البيت، ط٣، ١٤٢٣هـ - ١٣٨١هـ.ش؛ عباس القمي، سفينة البحار ومدينة الحكم والآثار ٥: ٢٠٠، دار الأسوة للطباعة والنشر، ط٣، قم، ١٤٢٢هـ - ١٣٨٠هـ.ش؛ محمد باقر الموسوي الخوانساري، روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات ٦: ١٣٥، نشر إسماعيليان، قم، ١٣٩٠هـ؛ حبيب الله الهاشمي الخوئي، منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة ٦: ٢٩٨، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.
- (٣٢) انظر: الحرّ العاملي، الرسالة الاثني عشرية في الردّ على الصوفية: ١٥١، الهامش رقم ٢؛ القمي، سفينة البحار ومدينة الحكم والآثار ٥: ٢٠٠؛ علي أكبر ذاکري، درستي انتساب حديقة الشيعة به مقدّس أردبيلي (صحة انتساب كتاب حديقة الشيعة إلى المقدّس الأردبيلي): ١٨٦، مجلة حوزة، العدد ٧٥، ١٣٧٥هـ.ش (مصدر فارسي).
- (٣٣) انظر: محمد العاملي البهائي، الكشكول (٣ مجلدات) ٢: ٣٣؛ ٣: ٥١، ٢٢٦، ٣١٦.
- (٣٤) انظر: المصدر السابق ٢: ٣٨١.
- (٣٥) انظر: المصدر السابق ٣: ٤٧٠.
- (٣٦) انظر: المصدر السابق ٢: ٢٠.
- (٣٧) انظر: المصدر السابق ٢: ٣٦٥.
- (٣٨) انظر: المصدر السابق ١: ٤٢؛ ٢: ٣٨٢؛ ٣: ٢٢٧.
- (٣٩) انظر: المصدر السابق ٢: ٣٨١.
- (٤٠) انظر: المصدر السابق ٣: ١٣٤.
- (٤١) انظر: المصدر السابق ٢: ٣٦٥.
- (٤٢) انظر: المصدر السابق ١: ٢١٧.
- (٤٣) انظر: المصدر السابق ١: ٢٨٨؛ ٢: ٣٨١؛ ٣: ٢٢٨، ٢٢٧.
- (٤٤) انظر: المصدر السابق ١: ٨.
- (٤٥) انظر: المصدر السابق ١: ١٠٨.
- (٤٦) يصل عدد هذا النقل للأقوال إلى أكثر من مئتي مورد.
- (٤٧) انظر: محمد العاملي البهائي، الكشكول (٢ مجلد، مع فهرسة كاملة للروايات) ٢: ٨٣، ١٤١، ٣٧٩، ٤١٧؛ ٣: ١٤، تصحيح وتعليق: محمد صادق نصيري. انتشارات شركة طبع ونشر، [قم].
- (٤٨) الطوسي، الأمالي: ٥٣٧؛ المجلسي، بحار الأنوار ٧٤: ٩٣؛ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٥: ٣٥؛ الحسن الديلمي، أعلام الدين: ٢٠٣، انتشارات الشريف الرضي، ١٤١٢هـ؛ ورام بن أبي فراس، مجموعة ورام ٢: ٦٦، انتشارات مكتبة الفقيه، قم؛ الحسن بن الفضل الطبرسي، مكارم الأخلاق: ٤٧١، انتشارات الشريف الرضي، ط٤، قم، ١٤١٢هـ؛ الخوانساري، روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات ٣: ١٣٦؛ نعمة الله الجزائري، الأنوار النعمانية، ٢: ٢٩٥، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط٤، بيروت، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م؛ أحمد بن محمد الأردبيلي (المعروف بالمقدّس الأردبيلي)، حديقة الشيعة:

- ٧٤٨، تصحيح: صادق حسن زادة وعلي أكبر زماني نجاد، انتشارات أنصاريان بالتعاون مع مؤتمر المقدّس الأردبيلي، ط٣، قم، ١٣٨٣هـ.
- (٤٩) انظر: رجال ابن الفضائري ١: ٩٩، مؤسسة إسماعيليان، ط٢، قم، ١٣٦٤هـ.
- (٥٠) انظر: رجال النجاشي: ٣٩٦، انتشارات جماعة المدرسين، قم، ١٤٠٧هـ.
- (٥١) انظر: رجال ابن داود الحلّي: ٥٠٥، انتشارات دانشگاه، طهران، ١٣٨٣هـ.
- (٥٢) انظر: محمد بن الحسن الطوسي، الفهرست: ٤٠٢، المكتبة المرتضوية، النجف الأشرف: رجال الطوسي: ٤٤٧، انتشارات إسلامي جماعة المدرسين، قم، ١٤١٥هـ.
- (٥٣) انظر: رجال النجاشي: ١٦٦؛ رجال العلامة الحلّي: ٧٢، دار الذخائر، قم، ١٤١١هـ.
- (٥٤) انظر: رجال الكشي: ٣٢٢، انتشارات دانشگاه مشهد، ١٣٤٨هـ؛ رجال الطوسي: ٤٠٢.
- (٥٥) انظر: رجال النجاشي: ٣٣٥؛ رجال العلامة الحلّي: ٢٥٢.
- (٥٦) انظر: رجال ابن الفضائري ١: ٩٥.
- (٥٧) انظر: المصدر السابق ١: ٧٧؛ رجال النجاشي: ٢١٧؛ رجال العلامة الحلّي: ٢٣٨.
- (٥٨) انظر: رجال العلامة الحلّي: ١٥٩، ١٣٢؛ رجال النجاشي: ٣٠٩، ٣٦٢؛ رجال الكشي: ١٤٣.
- (٥٩) انظر: رجال الطوسي: ١٠٦.
- (٦٠) انظر: رجال البرقي: ٨، انتشارات دانشگاه، طهران، ١٣٨٣هـ.
- (٦١) انظر: رجال الطوسي: ٧٠، ٩٤، ١٠٢، ١١٦؛ رجال ابن داود الحلّي: ١٩١، ٣٩٢.
- (٦٢) انظر: الطبرسي، مكارم الأخلاق: ٤٥٨.
- (٦٣) لا بُدَّ من التذكير في ما يتعلّق بتصحيح الروايات - بناءً على تطبيقاتها - أن هناك أسلوبين: ففي الفقه وأحكام الفروع والمسائل المماثلة (من قبيل: ما نحن فيه) يتمّ تصحيح الرواية على أساس السند والراوي؛ وأما في المعتقدات والأصول فيتمّ تصحيح الرواية على أساس المحتوى ومتمن الرواية، بمعنى أنه إذا كان المحتوى يلحظ الكليات الاعتقادية والمباني المتقنة متّخذاً من محكمات القرآن والروايات الصحيحة والمتواترة (الأعمّ من التواتر المعنوي واللفظي) عملنا بتلك الرواية، حتّى إذا كانت ضعيفة السند؛ وأما إذا كانت مخالفة لتلك الكليات لم يعمل بها، حتّى إذا كانت صحيحة السند. ويمثل الرجوع إلى الكتب الفقهية والاعتقادية خير شاهدٍ على تأييد هذا المدعى. وعلى هذا الأساس فإن هذه الرواية وإن كانت صحيحة من حيث المحتوى، إلّا أنها يلحظ الاستناد إلى الأمور التي لا تُعدّ من العقائد المتقنة (من قبيل: موردنا) تحتاج إلى دراسة السند. ويعتبر هذا هو الملاك في التصحيح السندي.
- (٦٤) الطبرسي، مكارم الأخلاق: ١١٠، ١١٥، ٤٧١؛ المجلسي، بحار الأنوار ٧٤: ٩٢؛ الديلمي، إرشاد القلوب: ٢٠٣؛ مجموعة ورّام ٢: ٦٦؛ الطوسي، الأمالي: ٥٣٧؛ النوري، مستدرك الوسائل ٣: ٢٥٤.
- (٦٥) الطبرسي، مكارم الأخلاق: ١١٥؛ المجلسي، بحار الأنوار ٧٤: ٩٣.
- (٦٦) الطوسي، الأمالي: ٧٠٢؛ الكليني، الكافي ٢: ١٣٤.
- (٦٧) المجلسي، بحار الأنوار ٧٠: ٦٥.
- (٦٨) انظر: المصدر السابق ٦٤: ١.

- (٦٩) لقد بدأ بتأليف بحار الأنوار سنة ١٠٧٠هـ، وتم الفراغ منه سنة ١١٠٦هـ.
- (٧٠) انظر: محمد باقر المجلسي، عين الحياة: ٦٤٥ - ٦٥٢، تصحيح: حسن علمي، انتشارات أمير كبير، طهران.
- (٧١) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١٢: ٦٢؛ ٢٤: ٢٥٦؛ الصدوق، الأمالي أو المجالس: ٧١؛ الصدوق، الخصال ١: ٢٧١، انتشارات جماعة المدرسين، قم، ١٤٠٣هـ.
- (٧٢) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٤: ٤٥٤؛ الكليني، الكافي ٦: ٤٥٠.
- (٧٣) انظر: النوري، مستدرك الوسائل ٣: ٢٥٤؛ ١٦: ٢٣٤؛ المجلسي، بحار الأنوار ١١: ٣٥٧؛ ٦٧: ٣٢١؛ الطوسي، تهذيب الأحكام ٣: ٢٥٥؛ قطب الدين الراوندي، فقه القرآن: ٨٩، انتشارات مكتبة المرعشي النجفي، قم، ١٤٠٥هـ.
- (٧٤) نهج البلاغة، الخطبة المعروفة ب (القاصعة).
- (٧٥) انظر: الطبرسي، مكارم الأخلاق: ١٤١، ٢٣٥.
- (٧٦) انظر: تفسير العياشي ٢: ١٣٦، المطبعة العلمية في طهران، طهران، ١٣٨٠هـ. ش (مجلدان).
- (٧٧) انظر: المصدر نفسه؛ أبو الفضل عليّ بن الحسن الطبرسي، مشكاة الأنوار: ٢٠٣، المكتبة الحيدرية، قم، ١٣٨٥هـ. ش؛ ابن أبي الحديد المعتزلي، شرح نهج البلاغة ٨: ١٤.
- (٧٨) انظر: المجلسي، بحار الأنوار ٢: ٦٩.
- (٧٩) انظر: الطبرسي، مكارم الأخلاق: ١١٥.
- (٨٠) الطوسي، تهذيب الأحكام ٢: ٣٠٥.
- (٨١) انظر: المصدر السابق ٣: ٣٣١؛ ٢: ٣٠٥.
- (٨٢) الراوندي، فقه القرآن ١: ٩٥.
- (٨٣) انظر: الكليني، الكافي ٦: ٤٥٠؛ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٥: ٣٤ - ٣٥.
- (٨٤) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٥: ٣٥.
- (٨٥) المصدر السابق ٥: ٣٦؛ ١٢: ٦٢.

بين تراث دعاء السَّمات والتلمود البابلي

د. محمد هادي كرامي (*)

ترجمة وتنسيق وتعليق: عماد الهاللي

مقدمة

في هذا المقال نسعى للبحث عن مصادر تراث دعاء السَّمات - وليس السَّمات - في التراث الشيعي، وجذوره في التلمود البابلي. ومضافاً إلى ذلك سعينا في هذا التحقيق أن نتناول هذا الدعاء في التراث الشيعي الإمامي.

أهمية مقدّمة الدعاء

في خصوص دعاء السَّمات هناك الكثير من الكتب والبحوث والرسائل الجامعية التي دوّنت باللغتين العربية والفارسية. ولكن بحسب علمي كل هذه الدراسات والبحوث لن تبحث ما أصبو إليه من التحقيق في جذور مقدّمة الدعاء، حيث فيها الكثير من المعلومات المهمة. بحسب ما جاء في مقدّمة الدعاء، الذي ينقل في بعض الأحيان عن المفضّل بن عمر الجعفي (في حدود ١٨٠هـ)، والنقل الثاني والأشهر عن محمد بن عثمان العمري (٣٠٤هـ)، نائب الإمام المهدي عليه السلام، الإمام الغائب الثاني عشر لدى الشيعة الإمامية. وبحسب ما جاء في المقدّمة فإنّ هذا الدعاء كان متداولاً لدى اليهود، وكان لتلاوة هذا الدعاء دورٌ واسع في انتصار يوشع بن نون في حربه على العمّالقة. وبحسب التصحيح والتحقيق والتقديم للدعاء الذي قمّت به مؤخراً شاهدت أنّ هذه العلاقة الوثيقة بدأت من المقطع الثاني إلى الثامن من هذا الدعاء. وإليكم هذا النص: «قَالَ: حَضَرْتُ مَجْلِسَ الشَّيْخِ أَبِي جَعْفَرٍ مُحَمَّدَ بْنَ عُثْمَانَ بْنِ سَعِيدٍ الْعُمَرِيِّ قَدَّسَ

(*) أستاذ جامعي، متخصص في مجال الحديث والتراث.

اللَّهُ رُوحَهُ، فَقَالَ بَعْضُنَا لَهُ: يَا سَيِّدِي، مَا بَالُنَا نَرَى كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ يَصَدِّقُونَ شُبُورَ الْيَهُودِ عَلَى مَنْ سَرَقَ مِنْهُمْ وَهُمْ مَلْعُونُونَ عَلَى لِسَانِ عِيسَى بْنِ مَرْيَمَ وَمُحَمَّدٍ رَسُولِ اللَّهِ؟ فَقَالَ: لِهَذَا عِلَّتَانِ: ظَاهِرَةٌ: وَبَاطِنَةٌ. فَأَمَّا الظَّاهِرَةُ فَإِنَّهَا أَسْمَاءُ اللَّهِ وَمَدَائِحُهَا، إِلَّا أَنَّهَا عِنْدَهُمْ مَبْتُورَةٌ، وَعِنْدَنَا صَحِيحَةٌ مَوْفُورَةٌ عَنْ سَادَتِنَا أَهْلِ الذِّكْرِ، نَقَلَهَا لَنَا خَلْفٌ عَنْ سَلَفٍ حَتَّى وَصَلَتْ إِلَيْنَا. وَأَمَّا الْبَاطِنَةُ فَإِنَّا رَوَيْنَا عَنْ الْعَالِمِ أَنَّهُ قَالَ: إِذَا دَعَا الْمُؤْمِنُ يَقُولُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: صَوْتُ أَحَبُّ أَنْ أَسْمَعَهُ، اقْضُوا حَاجَتَهُ، وَاجْعَلُوهَا مُعَلَّقَةً بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ حَتَّى يَكْثُرَ دُعَاؤُهُ شَوْقًا مِنِّي إِلَيْهِ، وَإِذَا دَعَا الْكَافِرُ يَقُولُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: صَوْتُ أَكْرَهُ سَمَاعَهُ، اقْضُوا حَاجَتَهُ، وَاجْعَلُوهَا لَهُ، حَتَّى لَا أَسْمَعَ صَوْتَهُ، وَيَشْتَغِلَ بِمَا طَلَبَهُ عَنْ خُشُوعِهِ. قَالُوا: فَتَحْنُ نَحِبُ أَنْ تُمْلِيَ عَلَيْنَا دُعَاءَ السَّمَاتِ، الَّذِي هُوَ لِلشُّبُورِ حَتَّى نَدْعُو بِهِ عَلَى ظَالِمِنَا وَمُضْطَهِّدِنَا وَالْمُخَاتِلِينَ لَنَا وَالْمُتَعَزِّزِينَ عَلَيْنَا....

ثُمَّ قَالَ ﷺ: إِنَّ يَوْشَعَ بْنَ نُونٍ وَصِيَّ مُوسَى ﷺ لَمَّا حَارَبَ الْعَمَالِقَةَ، وَكَانُوا فِي صُورٍ هَائِلَةٍ، ضَعُفَتْ نُفُوسُ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَنْهُمْ، فَشَكُوا إِلَى اللَّهِ تَعَالَى، فَأَمَرَ اللَّهُ تَعَالَى يَوْشَعَ ﷺ أَنْ يَأْمُرَ الْخَوَاصَّ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنْ يَأْخُذَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ جَرَّةً مِنْ خَزَفٍ - فَارِغَةً - عَلَى كَتِفِهِ الْأَيْسَرِ بِاسْمِ عَمَلِيقَ، وَيَأْخُذَ بِيَمِينِهِ قَرْنًا مَثْقُوبًا مِنْ قُرُونِ الْغَنَمِ، وَيَقْرَأُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ فِي قَرْنِ هَذَا الدُّعَاءِ سِرًّا: لَيْلًا يَسْتَرْقِي السَّمْعَ بَعْضُ شَيَاطِينِ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ فَيَتَعَلَّمُونَهُ. ثُمَّ يَأْتُونَ لِبَا الْجَرَارِ فِي عَسْكَرِ الْعَمَالِيقِ آخِرَ اللَّيْلِ وَيَكْسِرُونَهَا، فَفَعَلُوا ذَلِكَ فَأَصْبَحَ الْعَمَالِيقُ كَأَنَّهُمْ أَعْجَازُ نَخْلٍ خَاوِيَةٍ، مُنْتَفِخِي الْأَجَوَافِ، مَوْتَى. فَاتَّخَذُوهُ عَلَى مَنْ اضْطَهَّدَكُمْ مِنْ سَائِرِ النَّاسِ. ثُمَّ قَالَ: هَذَا هُوَ مِنْ (عميق) مَكْنُونِ الْعِلْمِ وَمَخْزُونِ الْمَسَائِلِ الْمُجَابَةِ عِنْدَ اللَّهِ تَعَالَى (فَادْعُوا بِهِ لِلْحَاجَةِ عِنْدَ اللَّهِ، وَلَا تَبْذُلُوهُ لِلنِّسَاءِ وَالسُّفَهَاءِ وَالصَّبِيَّانِ وَالظَّالِمِينَ وَالْمُنَافِقِينَ).

الدراسات القديمة والحديثة للدعاء

مع الأسف لم نلاحظ أو لم نجد في اللغة العربية أو الفارسية بحثاً أو دراسة جادة في النقد الداخلي^(١) للجذور اليهودية التي تنسب لهذا الدعاء. وأغلب الكتابات والبحوث، وحتى بعض الرسائل الجامعية، تدور في فلك التحقيقات الكلاسيكية الرائجة، أو اللجان التي تقوم بتحقيق النصوص من منظارٍ داخل - إسلامي. وكل ما

تفعله أن تجمع وتبويب المعلومات القرآنية والحديثية، ومن ثمّ صبّها على النصّ.

الشرارة الأولى

لا شكّ أنّ أوّل مَنْ قام بإعطائنا معلومات عن هذه الجذور الخارج - دينية لهذا الدعاء هو الأستاذ الفاضل الدكتور حسين المدرّسي الطباطبائي، الذي ندين له بالفضل على هذه المعلومة الثمينة والقيمة. ذكر الأستاذ المدرّسي في كتابه:

Tradition and Survival: a Bibliographical Survey of Early Shi'ite Literature

في أثناء حديثه عن التراث المخطوط المنسوب للمفضّل بن عمر الجعفي، أحد أبرز تلامذة الإمام الصادق (عليه السلام): ومن هذا التراث المنسوب للمفضّل هو نصّ دعاء السمات، الذي وصل إلينا. وأشار الأستاذ المدرّسي في الهامش على الشبه الموجود بين هذا الدعاء وقسم «موعد كتان» من التلمود البابلي. الهامش المختصر للأستاذ المدرّسي في الحقيقة يتكئ على التحليل اللغوي، ويستند على علم فقه اللغة المقارن للكلمة العبرية «שמות»، التي ترجمت في أغلب الأماكن إلى الإنجليزية بـ «Shammetha». ومع الأسف في الترجمة العربية للتلمود التي نشرت في الأردن مؤخراً حذف قسم «موعد كتان» من هذه الترجمة^(٢).

على العموم يؤمن الأستاذ المدرّسي أن كلمة «سمات» عُرِبت من كلمة «شاماتا» العبرية. ومضافاً إلى الأستاذ المدرّسي هناك البروفسور استيفن لمبدن، الذي نشر في موقعه المسمّى (هورقليا) مقالين عن دعاء السمات، ومقالاً لأحد شروح دعاء السمات للسيّد كاظم الرشتي (١٢٥٩هـ). ومع أنّ السيّد لمبدن سعى لترجمة أكثر نصوص الدعاء إلى اللغة الإنجليزية، وكذلك جهد في السعي المحمود والجاد أثناء رجوعه لبعض المصطلحات مثل: «بئر شيع»، «جبل فاران»، وغيرها، إلى الكتاب المقدّس، ولكن لم يوفّق في (الرد) أو (إثبات) ما جاء في مقدّمة الدعاء، التي تشير إلى الصلة بينه وبين التراث اليهودي. وما عدا هذين الباحثين لم نجد أيّ بحثٍ أكاديمي آخر تطرّق للنقد الخارج - ديني لهذا الدعاء.

جذور الدعاء في التلمود

مع كلّ ذلك سأسعى في هذا المقال أن أبحث عن جذور دعاء السّمات في التلمود البابلي، طبقاً لنظريّة فقه اللغة أو علم اللغة المقارن وتاريخانيته^(٣). وإنّ أيّ شخص لديه ولو خبرة بسيطة باللغة العبريّة سيجد نظريّة المدرّسي في العلاقة الظاهرانيّة بين كلمة «سّمات» و«شاماتا» أقرب إلى الواقع، ولكنّ ليست الحقيقة كلّها. وبعد البحث والتحقيق في قسم «موعد كتان» للتلمود البابلي، والتوضيحات التاريخيّة لبعض الشّراح عن كلمة «شاماتا» العبريّة، سنتوقّف عند نقطتين أساسيّتين:

الأولى: مع وجود العلاقة القويّة بين مفهوم «شاماتا» أو «ساماتا» ومفهوم «سمات» فإنّ هذا النصّ يعتبر من النصوص الدعائيّة في التراث الشيعي. في حين لم نجد في التلمود البابلي نصّاً دعائياً بهذا الشكل، لكنّ سنجد في التلمود مفهوماً باسم «شاماتا».

الثانية: طبقاً لبعض التوضيحات التي أشار إليها شارحي الكتاب المقدّس فإنّ كلمة أو مصطلح «شاماتا» هي سنّة اجتماعيّة يهوديّة جاءت لطرد الأفراد وتأديبهم، ولفترة محدّدة (محصورة) من الزمن، مثلاً: يومين أو ثلاثة أيّام فقط.

إذن لو نظرنا نظرة خاطفة وسريعة إلى بعض الشروح والتفاسير للكتاب المقدّس (البابليّة)، وشرح جاسترو على التلمود، سنصل إلى نتيجة سريعة أنّ مصطلح «شاماتا» يتعلّق بالتراث اليهودي الاجتماعي، وليس نصّ دعائياً. هذه إذن من أهمّ الأمور التي بحثتها. وبعد التدقيق توصّلت إلى هذه النتائج الأوّليّة. علماً أنّ البحث والتحليل الدقيق للنصّ التلمودي، وإحصاء جميع استعمالات «شاماتا»، ومطابقة بعضها مع البعض الآخر، تتطلّب بحثاً أكاديمياً دقيقاً لهذه الظاهرة التلموديّة.

أهميّة الشاماتا في التراث اليهودي

وهذه الظاهرة تدلّ على أنّ ماهيّة «شاماتا» تستخدم في التراث اليهودي لنوع من العقاب الاجتماعي، ومضافاً إلى ذلك لها أبعاد غنوصيّة مع مزيج من العلوم الغربيّة اليهوديّة. وبعبارة أخرى: التعابير التلموديّة التي تحدّثت عن الـ «شاماتا»، مثل: «قراءة الشاماتا»، و«رمي الشاماتا على بعض الأشياء»، و«كتابة الشاماتا على الورق»،

• بين تراث دعاء السمات والتلمود البابلي

وغيرها، كلّ هذه الأمور تجعلنا نميل إلى أنّ للشاماتا ماهيّة تستخدم في الأوراد أو الطلاسّم أو ما شابه ذلك. ومع كلّ ذلك، وطبقاً للمعلومات التي حصلنا عليها والاستنتاجات التي وصلنا لها، والإشكاليين السابقين، من الصعب ملاحظة علاقة أو ارتباط بين كلمة «شاماتا» وكلمة «سمات».

الشبّور بين التراث اليهودي والإسلامي

ولكنّ أهمّ وأفضل شاهد يتعلّق بفقه اللغة ويبعث الاطمئنّان لنا بهذه العلاقة - التي لم يُشِرْ إليها السيّد المدرسي - هو أهميّة مصطلح «شبّور» في التلمود البابلي، الذي استخدم بعد كلمة «شاماتا» بمسافة قليلة جداً.

النصّ الإنجليزّي للترجمة الشهير للتلمود هو:

«There was a domineering fellow who bullied a certain Collegiate. The latter came before R. Joseph [for advice]. Said he to him: 'Go and put the shammetha on him'. 'I am afraid of him', he replied. Said he to him, 'Then go and take [out] a Writ against him'. - 'I am all the more afraid to do that!' Said R. Joseph to him: 'Take that Writ, put it into a jar, take it to a graveyard and hoot into it a thousand Shipur [horn . blasts] on forty days'. He went and did so. The jar burst and the domineering bully died» (Talmud, Mo'ed Katan, 17 a - 17 b).

وطبقاً لأكثر الكتب اللغويّة، وما ذكره الدكتور محمد جواد مشكور (١٩٩٥م) في معجمه التطبيقي^(١)، فإنّ كلمة «شبّور» هي معرّبة من كلمة «شيبور» الفارسيّة. وفي نصّ التلمود ذكرت كلمة «شيبور»، ومفهومها هو نفس المفهوم والمعنى المتداول في اللغة الفارسيّة. وفي نفس الوقت علينا أن نبحث وأن نتساءل طبقاً لعلم اللغة أو فقه اللغة المقارن: هل هذه الكلمة الفارسيّة من الناحية اللغويّة والتاريخيّة هي التي دخلت إلى النصّ التلمودي أم كان لها مسيرٌ معاكسٌ؟ وعلى أيّ حال طبقاً للشواهد التاريخيّة الموجودة بين أيدينا كان هناك تفاعلٌ بين الثقافة الفارسيّة والثقافة اليهوديّة في بابل، ومن المحتمل أنّ هذا المصطلح الفارسي دخل إلى اللغة العبريّة، كما أنّ هناك الكثير من المصطلحات دخلت إلى العبريّة.

الاجتهاد والتجديد - العدد الخامس والأربعون، السنة الثانية عشرة، شتاء ٢٠١٨م - ١٤٣٩هـ - ١٧٧

في مقدمة دعاء السمات سُمِّي هذا الدعاء بدعاء «شَبَّور» أيضاً. ومن خلال المسير التاريخي الذي نقل إلينا هذا الدعاء كان اسم «شَبَّور» قريناً لـ «السمات». والنقطة الثانية المتممة التي نستدل بها تاريخياً هي موارد استعمال لفظ «شَبَّور» في نصوص الكتاب المقدس والنصوص التلمودية. من المحتمل أن بعض القراء لا يعلم ما مدى أهمية «الشَبَّور» في التراث الديني اليهودي؛ حيث تقتزن أهميته بأهمية «الناقوس» في الفكر والتراث المسيحي. وفي الواقع كما أن للناقوس مظهراً ودوراً مهماً في الإعلان عن أوقات الصلاة والمراسيم الدينية كذلك للشَبَّور أهميته في التراث اليهودي، حيث يعتبر مظهراً من مظاهر إعلان الحرب على العدو، أو للتذكير عن أوقات الصلاة، أو أمور أخرى.

في الروايات التاريخية الإسلامية

وفي الكتب التاريخية في الصدر الأول للإسلام هناك تقارير تحكي وتشير لأهمية الشَبَّور في الثقافة اليهودية، وإقبال بعض المسلمين عليه. وفي بعض الأحيان قلّد المسلمين الشَبَّور في بعض المراسيم الإسلامية. من أهم هذه الكتب التي تروي لنا تقريراً عن هذا التراث اليهودي «الشَبَّور» في التاريخ الإسلامي كتاب التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، للحافظ ابن عبد البر (٤٦٣هـ)، قال: «حدثنا عبد الله بن محمد قال: حدثنا محمد بن بكر قال: حدثنا أبو داود قال: حدثنا عباد بن موسى وزيد بن أيوب، وحديث عباد أتم، قالوا: حدثنا هشيم، عن أبي بشر، قال زياد: أخبرنا أبو بشر، عن أبي عمير بن أنس، عن عمومة له من الأنصار قالوا: اهتم النبي ﷺ للصلاة كيف يجمع الناس لها؟! فقليل له: انصب رايةً عند حضور الصلاة، فإذا رآوها أذن بعضهم بعضاً، فلم يعجبه ذلك، قال: فذكر له القنع، يعني الشَبَّور، وقال زياد: شَبَّور اليهود، فلم يعجبه ذلك، قال: هو من أمر اليهود، فذكر له الناقوس: فقال هو من أمر النصراني، فانصرف عبد الله بن زيد وهو مهتم بهم النبي، فأري الأذان في منامه، قال: فغدا على رسول الله، فأخبره، فقال: يا رسول الله، إني ليس بنائم ولا يقظان إذ أتاني فأراني الأذان!... فقال رسول الله: يا بلال، قم فانظر ما يأمرك به عبد الله بن زيد فافعله، قال: فأذن بلال»^(٥).

• بين تراث دعاء السمات والتلمود البابلي

هذه الرواية التاريخية هي نموذجٌ من روايات عدة في هذا الموضوع، والتي تدلّ على أنّ مفهوم «الشبور اليهودي» كان معروفاً في عصر النبي ﷺ. والنكته هنا أنّ أشهر لفظ لـ «شبور» هو «شوفار»، أو ألفاظ أخرى، مثل: «قرن»، المشهور في اللغة العربية، والذي يستخدم للإنذار. استعمل هذا المفهوم بحدود ٧٢ مرة في الكتاب المقدس، ولكن في كل هذه المفاهيم لم يستخدم لفظ «شبور» بشكل مباشر. وكذلك استعمل كثيراً هذا المفهوم في التلمود البابلي. في حين يتوجّه القارئ أنّ كلمة (שפור / Shipur) استعملت مرتين فقط في كل التلمود والكتاب المقدس، وفي هاتين المرتين استخدمت في سياق «شامتا». وهذه الظاهرة لا يمكن أن نعتبر أنها جاءت من باب الصدفة أو ما شابه ذلك.

نفائس الفنون، للآملي، مصدرٌ مهمول للتعرف على دعاء السمات وتداوله التاريخي

بغض النظر عن البحوث النصّية والنقود الداخليّة والخارجيّة لنصّ دعاء السمات التي تطرّقنا إليها، حيث حاولنا الكشف عن بعض الجذور التلموديّة لهذا الدعاء المتداول والمشهور لدى الشيعة الاثني عشرية، وبمعنى آخر: من الأمور المهمّة والأساسيّة في المواجهة بين تاريخيّة النصّ والكتابة التاريخيّة هناك بحثٌ عن جذور تداول هذا النصّ في تراث ما، أو مجتمع خاص، وفي وقتٍ محدّد. وهذا النوع من القراءة هو من أهمّ الدراسات التاريخيّة للأديان في الغرب. وما ذكرناه بعنوان «تاريخ التداول» أو «التداول التاريخي» بإمكاننا أن نصطلح عليه بـ «reception history». في حين أننا نشاهد عملياً أنّ هذا المصطلح يستخدم في البحوث التي تتعلّق بتاريخ تداول النصوص. ومضافاً إلى ذلك، بإمكاننا البحث عن تاريخ تداول دعاء السمات من منظور معرفي في قالب أو إطار علم الأنسنة أو الأنثروبولوجيا. في الحقيقة إحدى هموم باحثي الأنثروبولوجيا الثقافيّة مشاهدة الرؤية التداوليّة للنصّ وتتبعها، وتحليل الآداب والرسوم للظواهر الثقافيّة، مع التأكيد على آليات البحث الأنثروبولوجي. ومنذ القديم شاهدنا في تراث المستشرقين الذين يعتنون بالأنثروبولوجيا أو علم الإنسان أنهم يبحثون عن الجذور التداوليّة للأبعاد الثقافيّة والشعائريّة للمجتمع الشيعي. وإحدى

الظواهر المهمة في الثقافة الشيعية هي ثقافة قراءة الدعاء، والمجالس التي تعقد حوله. إذن طبقاً لهذا التراث الشيعي فإن ثقافة قراءة دعاء السمات، والمجالس المتعلقة به، هي إحدى الظواهر الثقافية الشيعية، وبإمكاننا أن ندرسها من حيث البعد الأنثروبولوجي الثقافي في التداول التاريخي في العصر الحاضر. وحتى الآن صدرت بعض الدراسات عن الظواهر الثقافية عن بعض الأدعية وتداولها في الثقافة الشيعية، كدعاء كميل، ولكن دعاء السمات ومجالسه - بوصفه ظاهرة ثقافية في التراث الشيعي - لم يبحث عنه، ولم تصدر أي دراسة في الشرق، بل حتى لم أشاهد أي بحث حول هذا الموضوع في الغرب.

وبعد كل هذه المقدمات التي ذكرتها أردت الإشارة إلى كتاب «نفائس الفنون في عرائس العيون»، وأهميته في البحوث التاريخية المتعلقة بتداول هذا الدعاء في التراث الشيعي. وبحسب المعلومات المتوفرة لدينا من خلال الطبعة المتداولة للكتاب، بتصحيح: الميرزا أبو الحسن الشعراني (١٩٧٤م)، وتقديم: السيد هدايت الله المسترحمي، والمدخل الذي كتبه الدكتور آذرتاش آذرنوش في دائرة المعارف الإسلامية الكبرى^(١)، فإن مؤلف الكتاب هو شمس الدين محمد بن محمود الآملي، من علماء القرن الثامن للهجرة. ولا توجد لدينا معلومات عنه في كتب التراجم، ولكن من الواضح أن المؤلف بدأ بتدوين كتابه قبل سنة ٧٣٦هـ، وأتمه بحدود سنة ٧٤٢هـ، وقدمه لأبي إسحاق بن محمود شاه في مدينة شيراز - جنوب إيران. يمتاز أسلوب الآملي ببساطته الشديدة ووضوحه ودقته المتناهية. وينتهج فيه نهج علماء القرنين السابع والثامن الهجريين، ويشبه إلى حد كبير أسلوب كل من: الخواجه نصير الدين الطوسي (٦٧٢هـ) وقطب الدين الشيرازي (٧١٠هـ). وكان المؤلف في أغلب مواضع الكتاب يوضح قصده، ولا سيما في المسائل العلمية، بلغة بسيطة ومفهومة، وحاول شرح العبارات الصعبة والغامضة من دون أي تكلف. إذن هذا الكتاب هو بمثابة دائرة معارف مهمة في قسمين (علوم الأوائل، وعلوم الأواخر) باللغة الفارسية، وكان إلى حدود ما بعيداً عن الأنظار.

من جهات متعددة يعتبر كتاب «نفائس الفنون في عرائس العيون» من المصادر المهمة للتحقيق والبحث عن أهمية دعاء السمات.

أولاً: ما عدا البحوث السالفة التي ذكرناها، بإمكاننا أن نصنّف هذا الكتاب في مصافّ المصادر غير المعروفة والمهمة لدعاء السمات. قبل ذلك عندما كانت تذكر المصادر المتعلقة بدعاء السمات وشروحاته في الغالب كانوا يذكرون كتب مثل: مصباح المتهجّد، للشيخ الطوسي (٤٦٠هـ)، وجمال الأسبوع، لابن طاووس الحلّي (٦٦٤هـ)، والبعض الآخر من تراثه، وتراث إبراهيم بن عليّ الكفعمي (٩٠٥هـ)، واختيار مصباح المتهجّد، للسيد مجد الدين بن باقي الحلّي (كان حياً ٦٥٣هـ)، وعدّة الداعي، لأحمد بن فهد الحلّي (٨٤١هـ)، و... كل هذه كانت تعتبر من أقدم المصادر لدعاء السمات وشروحاته. في حين أنّ كتاب نفائس الفنون يعتبر من المصادر المهمة في القرن الثامن الهجري، التي غُفِلَ عنها إلى الآن. وإذا أردنا البحث العلمي والأكاديمي، والنهج النقدي لدراسة النصّ، سيكون كتاب نفائس الفنون من المصادر المهمة التي ستفتح لنا بعض الأمور في ثنايا البحث والتحقيق.

ثانياً: هذا الكتاب هو المصدر الفارسي الوحيد الذي ذكر فيه النصّ الكامل لدعاء السمات، قبل كتاب زاد المعاد، لمحمد باقر المجلسي (١١١١هـ)^(٧).

ثالثاً: طبقاً للمدخل الذي كتبه الأستاذ آذرتاش آذرنوش عن نسخ الكتاب المتعدّدة والمتواجدة في مختلف المكتبات، وتداول الدعاء في القرون التي تلت تأليف الكتاب في إيران، فإنّها تدلّ على أهميّة الكتاب والاعتناء به من خلال الثقافة والتراث الشيعيين.

وإذا أخذنا النقطتين الأخيرتين بعين الاعتبار، والمقدمة القصيرة التي كتبها المؤلّف لدعاء السمات، فإنّ كل هذه الأمور ستعيننا في البحث والتحقيق عن كيفية التداول التاريخي لهذا الدعاء باعتباره نصّاً شيعيّاً، وظاهرة ثقافيّة في إيران، قبل الفترة الصفويّة.

جاء في مقدّمة المؤلّف لدعاء السمات ما يلي: «وكذلك من أفضل الأوقات لقراءة هذا الدعاء هو يوم الجمعة. والعلماء قد اختلفوا في تحديد الوقت المفضّل له. البعض قال - نقلاً عن الإمام (عليه السلام) -: إنّ الوقت المفضّل هو ما بين أن يجلس الإمام إلى أن يقضي الصلاة^(٨)؛ والبعض الآخر قال: إنّ الوقت المفضّل لقراءة هذا الدعاء هو قبل الزوال عندما ينشغل الناس بالصلاة؛ وقال البعض الآخر: إنّ الوقت المفضّل هو أن

يكون ما بين الخطبتين؛ وذكر البعض عندما يستقبل الإمام القبلة، ويتوجّه إلى المحراب؛ وقال جمع آخر: إنّ الوقت المفضلّ هو وقت الركوع الأولى؛ وذكر آخرون أنّه لا يوجد وقت مفضلّ ليوم الجمعة، ومن أراد أن يدرك هذا الوقت فعليه أن ينشغل بالدعاء والعبادة في هذا اليوم كلّهُ؛ لكي يدرك هذا الوقت المفضلّ؛ وقال البعض: إنّ هذا الوقت هو أثناء غروب الشمس من يوم الجمعة. وهذا العبد الضعيف سمع عن الكثير من علماء الشريعة وأهل التقوى بأنّهم يرجّحون هذا القول على الأقوال الأخرى^(٩). وذكر لي أحد هؤلاء العلماء أنه قد أصيب في أيّام شبابه بأمراض كثيرة، وعندما سمعتُ هذا القول بدأتُ أقرأ الدعاء المنقول، والذي يشتهر بدعاء السّمات، في كل يوم جمعة في وقت الغروب، وعندما انتهى من هذا الدعاء حيث غابت الشمس أدعو الله أن ينعم لي ببدنٍ سالم؛ لأنّ جسمي لا يستطيع تحمّل الأمراض. ومنذ ذلك الوقت وإلى يومنا الحاضر، الذي مرّ عليه بحدود ستّين عاماً، لم أدرك المرض. ورغم طول الدعاء سأذكره في نهاية هذا القسم من الكتاب إن شاء الله تعالى... يقرأ دعاء السّمات في كل يوم جمعة، أثناء الغروب. وإنّ للدعاء فوائد كثيرة، منها: الوقاية من الأمراض، كما ذكرنا سالفاً^(١٠).

من خلال هذا البحث نستكشف أنّ دعاء السّمات كان رائجاً ومتداولاً في إيران في القرن الثامن الهجري، بل كان متداولاً قبل شمس الدين الآملي، أي بسنواتٍ قبل قيام الدولة الصفويّة. وهذا الدعاء يعتبر من الأدعية المتداولة والمعمول بها. وشهرة الدعاء الأساسيّة كانت آنذاك تستخدم للشفاء والوقاية من الأمراض، مع أنّ هذه الأمور لم نجدّها اليوم عندما يذكر هذا الدعاء؛ حيث يشتهر هذا الدعاء اليوم بأنّه وسيلة للغلبة على الأعداء، والانتقام منهم^(١١).

الهوامش

(1) Higher Criticism.

(٢) صدرت الترجمة العربية الأولى للتلمود البابلي في عشرين مجلداً في عمان، عن مركز دراسات الشرق الأوسط، سنة ٢٠١١م.

(3) Philology.

علم اللغة المقارن، وهو في الأساس فقه اللغة المقارن، هو أحد فروع علم اللغة التاريخي، الذي يركز على مقارنة اللغات؛ لتحديد الصلة التاريخية بينها.

(٤) المعجم المقارن بين العربية والفارسية واللغات السامية ١: ٤٢٧، طهران، منشورات بنیاد فرهنگ ایران، ١٩٧٨م.

(٥) ابن عبد البر، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد ٢٤: ٢٠ - ٢١.

(٦) دائرة المعارف الإسلامية الكبرى ١: ٧٠١ - ٧٠٢، إشراف: كاظم الموسوي البجنوردي، (الطبعة العربية)؛ ٢: ٢١٥ - ٢١٧، (الطبعة الفارسية).

(٧) يقول المجلسي في كتابه بحار الأنوار ٩٠، البابان ١٠١ و ١٠٢، ذيل الحديث رقم ١٢: دعاء السمات، وهو المعروف بدعاء الشبّور. ويستحب الدعاء به في آخر ساعة من نهار الجمعة.

(٨) وردت هذه العبارة بالعربية في النصّ الفارسي.

(٩) الكثير من علماء الشيعة يميلون إلى هذا الرأي. وهو المشهور، كما جاء في اختيار المصباح الكبير وما أضيف إليه من الأدعية: «يُدعى به آخر ساعة من نهار الجمعة». (ابن باقي القرشي الحلّي، اختيار المصباح الكبير ١: ٤٧٥، تحقيق: مهدي دليري الكلبايكاني، ط١، قم، منشورات مكتبة العلامة المجلسي، ٢٠١١م).

(١٠) شمس الدين الآملي، نفائس الفنون في عرائس العيون ١: ٥٧٣ - ٥٩٣.

(١١) جاء في مسند الفضل بن عمر الجعفي، الذي نقل دعاء السمات: ... قالوا: فنحن نحب أن تملئ علينا دعاء السمات، الذي هو للشبّور، حتّى ندعو به على ظالمنا ومضطهدنا، والمختالين لنا والمتعزّزين علينا؟ (رسول كاظم عبد السادة، الفضل بن عمر، سيرته العلمية ومسنده عند الإمامية: ٥٤٤، ط١، العراق، ديوان الوقف الشيعي، أمانة مسجد الكوفة والمزارات المحقة به، ٢٠١٥م).

رؤية حول حمل الروايات على التقية

عند الشيخ الطوسي

السيد محمد كاظم المدي الموسوي^(*)

ترجمة: مرقال هاشم

١- التقية في المرحلة السابقة لعصر الشيخ الطوسي

في بداية المرحلة الأولى من الحضور المستقل لفقهاء الشيعة بعد عصر الأئمة، منذ منتصف القرن الهجري الثالث وصولاً إلى ظهور الشيخ الطوسي في القرن الهجري الخامس، رغم الحضور القوي لمفهوم التقية في الفقه بوصفه مسألةً فقهية هامة، إلا أننا قلماً نجد حملاً للروايات على التقية كوسيلةٍ لعلاج الأخبار المتعارضة. ففي المصادر الروائية، ولا سيما المتقدم منها، يندر أن نعثر على كتابٍ - من الكتب التي وصلتنا - يتعرض صاحبه لحمل الروايات على التقية. فإن كتباً من قبيل: «فقه الرضا»، و«مسائل علي بن جعفر»، و«قرب الإسناد»، للحميري، و«المحاسن»، للبرقي، و«النوادر»، للأشعري، و«الجعفریات»، لمحمد بن الأشعث، و«دعائم الإسلام»، للمغربي، و«كامل الزيارات»، لابن قولويه، و«معاني الأخبار»، للصدوق، هي من أهم المصادر الروائية المتقدمة، ومع ذلك لا نرى في أيٍّ منها أثراً لحمل الروايات على التقية، إلا الصدوق في نهاية القرن الهجري الرابع، حيث نجد له في كتاب «مَنْ لا يحضره الفقيه» روايتين فقط حملهما على التقية^(١)، ومع ذلك فإن البيان الذي يذكره الشيخ الصدوق لتوجيه حمل هاتين الروايتين على التقية، والموضع الذي حدث فيه التعارض، يختلف بوضوح عن مواضع وأساليب الشيخ الطوسي وغيره من المتأخرين، على ما

(*) باحثٌ في حوزة قم العلمية.

سيأتي توضيحه لاحقاً.

وفي ما يتعلق بالكتب الفقهية كذلك لا نجد الحمل على التقية يأتي بداعي السبب في عدم اختيار قول عند وجود الاختلاف. ومن هنا فإن «المقنع» و«الهداية»، للشيخ الصدوق، و«تأويل الدعائم»، للمغربي، و«المراسم»، لسلار، و«الكافي»، لأبي الصلاح، و«المهذب» و«الجواهر»، لابن البراج، و«المقنعة» و«الإعلام» و«الإشراف» و«المهر» و«النساء»، للشيخ المفيد، لم يتم التعرض في أي منها لمسألة الحمل على التقية. وحتى في موارد التعاطي مع الروايات المخالفة، والاضطرار إلى حل التعارض. كما حصل للشيخ المفيد في «المقنعة» في خصوص مسألة الحضور في المشعر الحرام. تم حمل الرواية المعارضة على الندرة، ونسبة الرواية المختارة إلى التواتر^(٢).

والمورد الوحيد في هذه المرحلة، في نهاية القرن الهجري الرابع وبداية القرن الهجري الخامس، هو للسيد المرتضى، أستاذ الشيخ الطوسي، حيث ذكر الحمل على التقية في موضعين. وعلى الرغم من ذلك فإن التمعن في مبناه في خبر الواحد يثبت أن هذا الحمل منه على التقية لم يكن من قبيل: حمل الشيخ الطوسي، وإنما كان أشبه بـ «إلزام المخالف بما يعتقد». وخير شاهد على ذلك تصريحه في مسألة ترجيح روايات العدد أو الرؤية في شهر رمضان بهذا الخصوص؛ حيث صرح بعدم وجود أثر للحمل على التقية مع القول بعدم حجية خبر الواحد. ومن هنا لا يمكن للخصم أن يتخذ دليلاً^(٣). كما أنه في موضع آخر من هذا البحث ينتقد أصل توظيف الحمل على التقية وفقاً لأي مبنى، معتبراً إياه منهجاً مفتقراً إلى ما يضمن صحته^(٤).

٢- التقية في عصر الشيخ الطوسي

بعد ظهور الشيخ الطوسي في القرن الهجري الخامس اتخذ حمل الروايات على التقية فجأة مستوى مختلفاً، وسرعان ما تحول هذا النوع من الحمل إلى أداة شائعة الاستعمال في التعاطي مع الروايات. وقد عمل في البداية على تفعيل هذا النوع من الحمل على نطاق واسع في مجموعتيه الروائيتين: «تهذيب الأحكام» و«الاستبصار». ومن ذلك، على سبيل المثال: إنه في كتاب «الاستبصار» وحده عمد إلى حمل مئتين وعشرين رواية - مما يقرب من خمسة آلاف وخمسمئة رواية - على التقية. وقد تم

استعمال هذا الحمل في بعض الأحيان بوصفه التبرير الوحيد لحلّ التعارض^(٥)، وفي بعض الموارد يذكر بوصفه احتمالاً من بين سائر الاحتمالات الأخرى^(٦).

وكان من نتائج ذلك وقوع انفرادات، وحتى ظهور عناوين جديدة في الأبواب الفقهية، تعتبر بالقياس إلى الفقه المتقدم غير مسبوقٍ من حيث الأسلوب، ومن حيث النتيجة أيضاً. ففي جميع الموارد التي حمل فيها الروايات في الفقه على التقية كانت تختلف في الموضوع أو النتيجة عن فقه المتقدمين، من قبيل: الرواية التي لم يستند إليها غير الشيخ، وفي الفقه لم يتعرض لأصل المسألة أحدٌ غيره^(٧).

كما تمّ توظيف هذا الأسلوب والمنهج من قبل المتأخرين عن الشيخ الطوسي أيضاً. وعلى الرغم من وجود بعض مراحل الأفلو، ولا سيما بسبب نبذ مباني الشيخ الطوسي في ما يتعلق بحجية خبر الواحد، فقد تمّ في الفقه بعده في نهاية المطاف القبول بموارد حمله على التقية، وتمّ توظيف وتوسيع أسلوبه ومنهجه على نطاق واسع.

٣- الفرضية الأولى بشأن سبب وجود الاختلاف بين مرحلتين

إن الفرضية السائدة بشأن بيان السبب في حدوث هذا التغيير وهذا الاختلاف المبناي تقوم على التحليل القائل بأن المتقدمين عند تأليف الكتب الروائية كانوا يذكرون مجرد الروايات المقبولة عندهم بوصفها روايات صحيحة، وفي كتبهم الفقهية لا يتعرضون لغير الروايات التي يروونها معتبرة، ويفتون على أساسها طبقاً لمبانيهم. وعليه كان من الطبيعي أن لا يتعرضوا في كتبهم إلى حمل الروايات على التقية؛ لكونهم قد حذفوا هذه الروايات في مرحلة سابقة على التأليف. ومن هؤلاء: الشيخ الصدوق، حيث صرح بوجود مثل هذا المنهج في مقدمة كتاب «من لا يحضره الفقيه»، ببيان أن مراده في هذا الكتاب لم يكن شبيهاً بمقصد سائر المؤلفين الذين يذكرون كلّ ما وصل إليهم من الروايات، وإنما الذي يريده هو ذكر مجرد الموارد التي أفتى على طبقها، وحكم بصحتها، والتي يرى أنها حجة بينه وبين الله^(٨). وهذا على خلاف منهج الشيخ الطوسي الذي كان يرمي إلى جمع كافة الروايات الصحيحة والسقيمة، وهو ما صرح به الشيخ في مقدمة كتاب «تهذيب الأحكام»، حيث يقول: إنه بعد ذكر الآيات والروايات والإجماعات المعتمدة - يذكر كذلك الروايات التي لا

• رؤية حول حمل الروايات على التقية عند الشيخ الطوسي

تتألف هذه المصادر، ثم يتعرض إلى بيان وجه هذه الروايات من التأويل الذي يؤدي إلى الجمع بينها، وصولاً إلى بيان وجه فسادها^(٩). ومن الواضح أن سبب هذا الأمر أنه لم يبقَ - في الأساس - روايات متعارضة في كتب المتقدمين؛ كي تفسر الحاجة لاحقاً إلى الحمل على التقية في علاجها، لا أنهم لم يكونوا يستفيدوا من هذا النوع من الحمل أصلاً. وفي الحقيقة إنهم قد استفادوا من الحمل على التقية قبل أن يباشروا التصنيف والتأليف، وبذلك قاموا بحذف الروايات المتعارضة وغير المعتبرة، وهكذا لم يبقَ من أثر لها في تراثهم وكتبهم.

٣- الفرضية الثانية بشأن سبب وجود الاختلاف بين مرحلتين

إن الفرضية الأولى تبدو بحسب الظاهر منسجمة مع الشواهد التاريخية المتعلقة بعمل وأسلوب الأصحاب. إلا أن ملاحظة جانب آخر من الشواهد، وإعادة قراءة المستندات التاريخية، يثبت وجود إشكالات جادة. ومن هنا يتم طرح فرضية ثانية بشكل جاد.

وترى هذه الفرضية أن عدم وجود الحمل على التقية ينشأ من عدم اعتقاد المتقدمين بهذا الأسلوب والمنهج (منهج الشيخ الطوسي) عند حصول التعارض. وطبقاً لهذه الفرضية لم يكن لدى المتقدمين حاجة للاستفادة من حمل الروايات على التقية، وإنهم في حلّ التعارض كانوا يستفيدون من أساليب أخرى. وهذا على خلاف طريقة المتأخرين، حيث كانوا يعملون على حلّ التعارض من خلال الاستناد إلى القواعد العامة، من قبيل: حمل الروايات الموافقة للعامة على التقية، بغض النظر عن خصوصيات المورد، وهي القواعد التي تمّ إنتاجها وبلورتها في إطار تكامل وازدهار علم الأصول. وقد كانت طريقة حلّ الأصحاب المتقدمين للتعارض، مع فقدان طريقة الحمل على التقية وغيرها من القواعد العامة، تكمن في دراسة كلّ رواية بشكل مستقلّ على أساس القرائن والشواهد التاريخية، من ناحية المضمون، ومن ناحية السند. وهو المنهج المنسجم مع الكلام المأثور عن الأئمة الأطهار^(عليه السلام) بشأن خصائص مواضع التقية، وكيفية التعاطي معها. ويترتب على ذلك ضبط تلك المواضع، وتناغمها مع النتيجة المترتبة على ما نشاهده من أعمال المتقدمين بالفعل. ويمكن لها أن تكون

بياناً لهذا الوضع، حيث تمّ مجرد نقل الروايات المعتمدة أيضاً. وفي موارد ذكر الروايات المتعارضة، بدلاً من الاستعانة بقاعدة عامة، تتمّ دراسة الشواهد والقرائن الموافقة والمخالفة.

وفي ما يلي نبحث في الشواهد الدالة على تأييد هذه الفرضية، وردّ الفرضية الأولى.

أ- وجود الاختلاف المبنائي في دائرة حجّية خبر الواحد

إن أهمّ شاهد على وجود الاختلاف المبنائي بين الشيخ الطوسي والمتقدمين، والذي يبيّن بوضوح اختلافهم المبنائي بشأن الحكم على الروايات، يكمن في مسألة حجّية خبر الواحد. فإن الشيخ الطوسي قد سلك طريقاً مغايراً لعمل الأصحاب. فقد كان أستاذه السيد المرتضى^(١٠)؛ بسبب عدم وجود دليل شرعي، بعد عدم إفادة العلم وإمكان التعبد العقلي، والشيخ المفيد^(١١)؛ من حيث استحالة إفادة العلم، كانا يقولان بعدم حجّية خبر الواحد. أما الشيخ الطوسي فإنه بعد ذهابه إلى القول بإمكان التعبد عقلاً؛ بسبب وجود الدليل الشرعي، على الرغم من عدم إفادة العلم ومجرد إفادة الظن، كان أول من قال صراحةً بحجّية خبر الواحد^(١٢)، وذكر الإجماع في ما ذكر من الأدلة الشرعية على حجّيته، معتبراً ذلك موضع إجماع الأصحاب^(١٣).

وقد كان لاتخاذ هذا المبنى تأثير مباشر في بحث تعارض الروايات؛ إذ في حالة القول بالحجّية التعبدية؛ بسبب وجود الدليل الشرعي، حتّى مع فرض التعارض، سيكون كلا الطرفين المتعارضين حجّة، ولا بدّ أن يكون هناك مرجع؛ كي يؤيّد صحّة مضمون أحد الخبرين. وإنّ حمل الرواية الموافقة للعامة على التقية - بدلاً من الخدش في أصل صدورها - يمثّل مرجحاً يحافظ على الحجّية وسلامة الخبر، وفي الوقت نفسه يسقطه من الاعتبار، ويحلّ التعارض.

ومن هنا فإن المتقدمين لم يقولوا بحجّية خبر الواحد انطلاقاً من عنوان الخبر، بل كانوا ينظرون إلى الخبر بما هو مفيد للعلم. وإن الروايات في الأساس لم تكن لها حجّية تعبدية، ليتمّ بعد ذلك - في حالة حصول التعارض - المحافظة على حجّيتها بواسطة الحمل على التقية، بل إن مضمون كلّ رواية عند إفادة العلم يعتبر حجّة، ومن

• رؤية حول حمل الروايات على التقية عند الشيخ الطوسي

بين الأمارات على إفادة العلم عدم كون الرواية صادرةً بداعي التقية. وبالتالي فإنهم كانوا يدرسون كلّ رواية قبل حصول التعارض بشكلٍ مستقلّ، ويعتبرونها مفيدة للعلم أو غير مفيدة له. وكان ذلك على خلاف طريقة الشيخ الطوسي، الذي لم يكن ينظر في الأساس إلى الرواية بوصفها صحيحةً وحجةً إلا بعد حصول التعارض. وعليه فإن الشيخ الطوسي؛ بسبب مبناه في حجّة خبر الواحد، كان يعمل من جهةٍ على جمع الأخبار التي لم يعمل بها الأصحاب، وكان من جهةٍ أخرى يعتمد إلى توظيف الحمل على التقية؛ للمحافظة على حجّيتها. في حين أن غيره من الأصحاب - كالسيد المرتضى -؛ حيث لم يقولوا بحجّة خبر الواحد، كانوا يتبعون ملاكات العلم في هذا الشأن، ولذلك فإنهم لم يكونوا بحاجة إلى الحمل على التقية. كما أنهم من ناحيةٍ أخرى لم يكونوا يتعرّضون في الأساس إلى أبحاث التعادل والتراجيح، بل لم يكونوا يحملون هاجس التعارض، كما ذكر السيد المرتضى هذه المسألة في بحث إمكان وعدم إمكان التعبد بخبر الواحد في فصلٍ مختصر، إذ قال: إننا حيث لا نعتقد بحجّة خبر الواحد لسنا بحاجةٍ للدخول في بحث فروع هذه المسألة، من تقسيمات الخبر إلى مسائل التعارض^(١٤). وفي المجموع فإن الاختلاف في حجّة خبر الواحد يمثل علامة هامة تبين اختلاف المتقدمين المبناي في مواجهة الروايات، وكيفية الحكم بشأنها، كما يوضّح منزلة الحمل على التقية في هذه المسألة أيضاً.

ب - الاستفادة من أساليب الآخرين أو السكوت في موارد بيان التعارض

إن دراسة موارد نقل التعارض، وكيفية تعاطي المتقدمين مع اختلاف الأقوال، من المؤشّرات الأخرى على وجود الاختلاف المبناي بينهم وبين الشيخ الطوسي. وفي أغلب الموارد التي نقلها المتقدمون بشأن وجود التعارض أو الأقوال المخالفة عمدوا إلى حلّ التعارض القائم من خلال الأساليب الأخرى النازرة إلى دراسة كلّ رواية بشكلٍ مستقلّ، بعيداً عن الحمل على التقية. كما أن هذه المسألة تجعل من صحة الفرضية الأولى أمراً مشكوكاً فيه، ولازم تلك الفرضية حذف الموارد المرتبطة بالتعارض من كلام المتقدمين، والإبقاء على مجرد أقوالهم المختارة. ولكننا في الوقت نفسه نشاهد الكثير من الموارد في آثار تلك المرحلة، حيث تعرّض فيها أصحابها إلى الروايات

المتعارضة مع الأقوال والروايات المختارة، الأمر الذي يثبت أن الأصحاب كانوا يتعرضون إلى بحث التعارض، ولم يكن الأمر كما لو أنهم كانوا قد بحثوا هذه المسائل في مرحلة سابقة على تأليف الكتب.

وفي ما يلي سنأتي على ذكر موارد معينة من التعارض في أحد كتب تلك المرحلة، وهو كتاب «المقنعة»، للشيخ المفيد، مع توضيح أسلوب حل التعارض في كل واحد من تلك الموارد:

١. «وإذا أخذ الرجل حجة ففضل منها شيء فهو له، وإن عجزت فعليه. وقد جاءت رواية أنه إن فضل ممّا أخذه فإنه يردّه إن كانت نفقته واسعة، وإن كان قثّر على نفسه لم يردّه. وعلى الأول العمل، وهو أفقه»^(١٥).

ف نجد الشيخ المفيد هنا يرجّح الرواية الثانية على الرواية الأولى؛ بمجرد ذكر «الأفقه» و«على الأول العمل»، ويرى وجوب العمل على طبقها.

٢. «فإن حضر المشعر الحرام قبل طلوع الشمس من يوم النحر فقد أدرك الحج؛ وإن لم يحضره حتى تطلع الشمس فقد فاتته الحج. وقد جاءت رواية أنه إن أدركه قبل زوال الشمس فقد أدرك الحج. غير أن هذه الرواية جاءت من نواذر الأخبار، وما ذكرناه متواترٌ ظاهر من الآثار»^(١٦).

وفي هذا المورد يصف الشيخ المفيد الرواية التي اختارها بمجرد التعبير عنها بـ «وما ذكرناه متواترٌ ظاهر من الآثار». وكذلك في رد الرواية المعارضة يكتفي بالقول: «غير أن هذه الرواية جاءت من نواذر الأخبار».

٣. «وابن السبيل، وهم المنقطع بهم في الأسفار، وقد جاءت رواية أنهم الأضياف، يُراد به مَنْ أضيف لحاجته إلى ذلك، وإن كان له في موضع آخر غنى ويسار، وذلك راجعٌ إلى ما قدّمناه»^(١٧).

وهنا ينقل الشيخ المفيد رواية أخرى تذكر لـ «ابن السبيل» معنىً مختلفاً. ولكي يحلّ تعارضها مع معنى الرواية المختارة عمد إلى حمل ذلك التعبير المختلف على ذات المعنى الموجود في الرواية الأولى.

ج - الاختلاف المبني في تعريف مخالفة العامة

المسألة الأخرى التي تبيّن وجهاً آخر من هذا الاختلاف وجود التفاوت في تعريف

• رؤية حول حمل الروايات على التقية عند الشيخ الطوسي

مخالفة الرواية للعمامة. فخلافاً لاتّجاه الشيخ الطوسي، الذي يضع فيه كل رواية تحتوي على شائبة الانفراد في مظانّ التقية بشكلٍ مطلق، يبدو من المتقدمين أنهم يتبنّون في هذا الشأن مبنىً مضيّقاً بشدّة، حيث يحصرّون روايات التقية في أبواب خاصة. إن هذه المسألة كما تشكّل دليلاً على عدم استفادة المتقدمين من القواعد العامة، فإنها تدلّ أيضاً على أنهم لم يكونوا بوارد حذف الروايات المحمولة على التقية قبل التأليف الدالّ على عدم الاستفادة من هذا الحذف. وهناك عبارة للشيخ المفيد في نهاية «الرسالة العددية» تبين هذه المسألة بوضوح. فهو في معرض ردّ الادّعاء القائل بأن الرواية موضع البحث صادرة بداعي التقية قال: إن حمل الرواية الموافقة للعمامة على التقية يرتبط في الأساس بمواضع مدح أعداء الله، والترحم على خصماء الدين، ويصرّح بأن هذه الروايات لا تشمل الروايات الفقهية^(١٨).

د - اختلاف أسلوب الحمل على التقية في الموارد المحدودة

بالالتفات إلى أن مسألة وجود الروايات الصادرة بداعي التقية، وسقوطها عن الحجّة، حقيقة تاريخية ثابتة ومسلّمة عند الشيعة في جميع المراحل يجب - على القاعدة - أن يردّ ذكرّ لموارد منها في كتب المتقدمين أيضاً. والمسألة الهامة في البين هي أن كيفية المواجهة مع هذه الظاهرة وأسلوب حلّها كانت تختلف اختلافاً ماهوياً عن مرحلة الشيخ الطوسي. ومن هنا فإن هذه الموارد المحدودة من الحمل على التقية تمثّل بدورها شاهداً مهماً آخر على وجود الاختلاف المبنائي. ففي كتاب «من لا يحضره الفقيه»، للشيخ الصدوق، الذي يمثّل المورد الوحيد بين كتب المتقدمين في حمل الروايات على التقية، نجد أن أسلوب حمل الرواية على التقية والموقف المتخذ من التعارض الحاصل يختلف بشكلٍ واضح عن أساليب الشيخ الطوسي. ففي الروايتين اللتين تمّ حملهما على التقية تذكر التقية بوصفها أمراً تمّ إحرازه بالقرائن، وأنها الوجه الوحيد الناظر إلى الواقعية الخارجية والتاريخية، خلافاً لطريقة الشيخ الطوسي، حيث يستفيد في أكثر الموارد من الحمل على التقية بوصفه طريق الحلّ المحتمل إلى جانب سائر المحامل الأخرى، من قبيل: الحمل على الاستحباب، والخدش في السند، دون أن تكون هناك أمانة بالخصوص على كون الرواية صادرة بداعي

هـ - روايات التقية في المصادر الروائية، والفتاوى المستندة إليها في الكتب الفقهية القديمة

إن من أهمّ الشواهد التي تثبت وجود الاختلاف بين مبنى المتقدمين وبين الشيخ الطوسي وجود روايات حملها الشيخ على التقية، بينما تمّ تصحيحها في كتب المتقدمين. إن أكثر الروايات التي حملها الشيخ الطوسي في كتبه - من قبيل: «التهذيب» و«الاستبصار» - على التقية قد تمّ حذفها في المصادر الروائية المتقدمة. ويمكن لهذا أن يكون دالاً على اعتقاد أصحاب تلك المصادر بصدور تلك الروايات بداعي التقية. بيد أن هناك عدداً كبيراً من الروايات المحمولة على التقية لم يتمّ حذفها، فهي مذكورة في المصادر القديمة دون أدنى إشارة إلى صدورها بداعي التقية. إلا أن هذه الروايات بالقياس إلى المحذوفات قليلة جداً. ولكن يمكن لها رغم ذلك أن تطرح شبهة جادة تجاه هذه النظرية، وهي أن المتقدمين كانوا بدورهم يحملون على التقية ما حمّله الشيخ على التقية أيضاً، ومن هنا فإنهم لم يذكروها في مصادرهم.

وفي ما يلي نذكر بعض الأمثلة من الروايات التي حملها الشيخ الطوسي في «الاستبصار» أو «تهذيب الأحكام» على التقية، وذكرها الشيخ الصدوق في كتابه «مَنْ لا يحضره الفقيه» أو «علل الشرائع»، والشيخ الكليني في كتاب «الكافي» أيضاً:

١. الشيخ الطوسي، الاستبصار ١: ٣٣١؛ الشيخ الصدوق، علل الشرائع ٢: ٣٤٢.
٢. الشيخ الطوسي، الاستبصار ١: ٣٨٧؛ الشيخ الصدوق، مَنْ لا يحضره الفقيه ١: ٢٦٢.

٣. الشيخ الطوسي، تهذيب الأحكام ٧: ٢٩٨؛ الشيخ الكليني، الكافي ٥: ٣٥٦.

٤. الشيخ الطوسي، تهذيب الأحكام ٧: ٤٨٠؛ الشيخ الكليني، الكافي ٥: ٥٣٢.

كما أن هناك روايات على مستوى آخر موجودة في المصادر الروائية الرئيسية، ومع ذلك حملها الشيخ الطوسي على التقية، الأمر الذي يثبت في الجملة وجود

• رؤية حول حمل الروايات على التقية عند الشيخ الطوسي

الاختلاف المبناي بين الشيخ وأصحاب تلك المصادر والرواة الأصليين، وهو غير اختلافه المبناي مع الجامعين لتلك الكتب الروائية. ويمكن لنا أن نذكر الأمثلة التالية على ذلك:

١. الشيخ الطوسي، الاستبصار ١: ٢١١؛ محمد بن محمد الأشعث الكوفي، الجعفریات: ٢٠٤.

٢. الشيخ الطوسي، الاستبصار ١: ٣١٣؛ مسائل علي بن جعفر: ٢٣٨.

٣. الشيخ الطوسي، تهذيب الأحكام ٨: ١٧؛ مسائل علي بن جعفر: ٢٨١.

من الممكن أن تحمل موارد الروايات الموجودة في كتب المتقدمين على الندرة واختلاف الآراء بينهم وبين الشيخ الطوسي، بيد أن هناك علامة فارقة في الكتب الفقهية للمتقدمين تُعدّ الأهم في هذا الشأن؛ فهناك في الكتب الفقهية القديمة الكثير من الموارد التي حملها الشيخ الطوسي على التقية، وحذفها المتقدمون في مصادرهم الروائية، ولكنهم عملوا بها، وأفتوا على طبقها، فهي روايات لم تُذكر في كتب المتقدمين لسبب من الأسباب، إلا أن العمل والإفتاء على طبقها يثبت بوضوح أن عدم ذكرها لم يكن بداعي التقية. وهذا الأمر يثير الشك في صحة الفرضية الأولى؛ لأنها ذكرت أن حذف تلك الروايات في كتب المتقدمين كان بداعي التقية، في حين أن هؤلاء المتقدمين قد عملوا بها في كتبهم الفقهية، وهذا يدل على اعتمادهم الموازي لنقل تلك الروايات، إن لم يكن أشد من ذلك. فهناك - على سبيل المثال - في كتاب «المقنع»، للشيخ الصدوق، روايات كثيرة نقلها على شكل فتوى، إلا أن الشيخ الطوسي وآخرين عمدوا إلى حملها لاحقاً على التقية^(٢٠)، وإن هذه الرواية عمد حتى الشيخ الصدوق نفسه في كتاب «مَنْ لا يحضره الفقيه» إلى حملها على التقية أيضاً^(٢١).

و - العناوين الفقهية غير الموجودة في تراث المتقدمين

بغض النظر عن الروايات، فإن انفراد الشيخ الطوسي، وعدم وجود سابقة لهذا المستوى من الحمل على التقية، في جميع موارد حمل الشيخ لرواية على التقية في كتبه ورسائله الفقهية - سواء في الموارد الاستدلالية أو الفتوائية -، حيث لم يكن هناك شخص قبله قد سبقه في حمل تلك الرواية على التقية - رغم أن أكثر الروايات التي

يستند إليها قد ذكرت من قبل الأصحاب .، ولم يحكم أحدٌ بكون تلك المسألة صادرةً بداعي التقية، مضافاً إلى أنه في بعض الموارد لا يكون أصل ذلك الفرع الفقهي والعنوان الذي يطرحه الشيخ موجوداً في فقه المتقدمين أساساً، إن هذا المستوى من الانفراد في الفقه الفتوائي والاستدلالي . ولا سيما في الموارد التي لا يكون أصل العنوان مطروحاً في فقه المتقدمين . يمكن أن يكون شاهداً جاداً على وجود اختلاف الرأي المبني بين الشيخ الطوسي والمتقدمين من الأصحاب في باب الحمل على التقية؛ إذ لو لم يكن مثل هذا الاختلاف المبني موجوداً لكانت هذه المسائل والعناوين موجودةً بحسب القاعدة في فقه المتقدمين أيضاً. كما كان يتعين عليهم عند ذكر هذه الروايات في موارد ذكرها حملها على التقية أيضاً. في حين أنهم لم يفعلوا ذلك. وهذا أمرٌ أدى في نهاية المطاف إلى إنتاج مسائل وعناوين جديدة في فقه الشيخ الطوسي. وفي ما يلي نذكر جميع موارد حمل الشيخ الطوسي للروايات في كتبه الفقهية على التقية، مع مقارنتها من حيث المستند الروائي والحكم الفقهي بالمصادر الفقهية السابقة له:

١. في بحث المسح استند الشيخ الطوسي إلى روايةٍ لم يذكرها أحدٌ، على الرغم من وجود رواياتٍ أخرى بضمونها، وأما في الفقه فلم يتعرض أحدٌ من العلماء المتقدمين في الفقه إلى هذه المسألة، سوى السيد المرتضى، حيث تناولها بالبحث، ولكن دون إشارةٍ منه إلى هذه الرواية. وبذلك كان الشيخ الطوسي هو أول من تعرض لها^(٢٢).

٢. في بحث الإرث^(٢٣) ذكر الشيخ المفيد هذه الرواية في كتاب «الإعلام» ضمن ما انفردت به الإمامية، دون أن يحملها على التقية^(٢٤)، وإنما حملها على تعجب وإنكار الإمام، الأمر الذي يعكس بوضوح مدى الاختلاف بين منهج الشيخ المفيد ومنهج الشيخ الطوسي. وقد تقدمت نماذج مشابهة لذلك. كما أن السيد المرتضى - بالالتفات إلى أصل مبناه في عدم حجّة خبر الواحد - يردّ هذه الرواية من الأساس، ولا يراها حجّةً^(٢٥).

٣. في بحث الصلاة^(٢٦) ذكر الشيخ الصدوق هذه الرواية في كتابه «مَنْ لَا يحضره الفقيه»، ثم حملها - بعد التوضيح - على الجواز^(٢٧). وأما في الفقه فلم يذكر

• رؤية حول حمل الروايات على التقية عند الشيخ الطوسي

السيد المرتضى^(٢٨) والصدوق^(٢٩) وأبو الصلاح سلاّر^(٣٠) وأبو الصلاح الحلبي^(٣١) سوى الحكم بعدم الجواز، دون أن يتعرّضوا إلى الرواية. وفي كتب من قبيل: «الهداية»، للشيخ الصدوق، لم يتمّ التعرّض حتّى إلى الحكم، وتمّ الاكتفاء بذكر عنوان «باب ما يجوز الصلاة فيه وما لا يجوز».

٤. في بحث الإرث^(٣٢) لا وجود لأصل هذه الرواية، حتّى في كتب الشيخ الطوسي نفسه. وإنما أقرب الروايات الموجودة بشأن نصرانيّ أسلم ثمّ عاد إلى نصرانيّته^(٣٣). وإنّ هذه الرواية ذاتها لم يتعرّض لها أحدٌ، غير الشيخ الطوسي. وفي الفقه أيضاً لم يتعرّض أحدٌ قبل الشيخ الطوسي إلى ذكر هذا الباب والعنوان.

٥. في بحث الفقاع^(٣٤) لم يذكر الرواية التي يستند إليها هذا الحكم سوى الشيخ الطوسي فقط^(٣٥). وفي الفقه - كما في المورد السابق - لم يتعرّض أحدٌ قبل الشيخ الطوسي إلى هذا العنوان.

ز - عدم وجود حمل لموضع على التقية في تراث المتقدّمين

إلى جانب الحمل على التقية، فإن من الطرق الأخرى للجمع بين الروايات المتعارضة حمل موضع إحدى الروايتين على حالة التقية، ببيان أن مراد الإمام في الرواية الأندر هي الحالة التي يكون الشخص فيها على حالة التقية، خلافاً لحمل الرواية نفسها على التقية، حيث لا يكون فيها للإمام مرادٌ جدّيّ أساساً. إن الالتفات إلى الاختلاف الماهوي بين هذين الحملين يثبت أن أسلوب المتقدّمين في اختيار وانتخاب مجرد الروايات المعتبرة كان يؤدّي إلى حذف الروايات المحمولة على التقية من الأساس. يبيّن أن هذا الأسلوب يجب - على القاعدة - أن لا يؤدّي إلى حذف الروايات الخاصّة بموضع التقية؛ لأن هذه الروايات صحيحة قطعاً، وإنّ حكمها مرتبطٌ بحالة التقية. وعليه لو كان سبب عدم مشاهدة توظيف المتقدّمين للحمل على التقية هو حذف الروايات الصادرة بداعي التقية فيجب إبقاء موارد حمل الموضع على التقية على حاله، وأن تشاهد كثرة في تراث المتقدّمين مشابهة للمتأخّرين. في حين أن الوضع على العكس من ذلك تماماً؛ إذ قلّما نشاهد في تراث المتقدّمين حملاً لموضع على التقية. ففي جميع مواطن كتاب «مَنْ لا يحضره الفقيه» - على سبيل المثال - لا نجد إلّا مورداً

واحداً من هذا الحمل^(٣٦). إن هذا الأمر، بالإضافة إلى كثرة وجود هذا الحمل في الشيخ الطوسي والمتأخرين عنه، يشكلُّ أمانةً قويةً على أن المتقدمين لم يكونوا يعتقدون بالحمل على التقية في حلّ التعارض على نطاقٍ واسع، كالذي نشهده عند المتأخرين، لا على نحو حمل ذات الرواية على التقية، ولا على نحو حمل موضع الرواية على التقية. والشاهد الآخر الذي يزيد من أهمية هذا الأمر، ويثبت وجود الاختلاف المبني في هذا الشأن، ويعمل على بيانه بمزيدٍ من الوضوح، هو أن جميع الموارد التي حمل الشيخ مواضعها على التقية قد ذكرها المتقدمون دون أيّ قيدٍ أو شرط، الأمر الذي يُثبت بوضوح - بالالتفات إلى إمكان جمعه مع حذف الروايات الصادرة بداعي التقية - أن المتقدمين لم يكونوا يعتقدون بالحمل على التقية بأيّ صورةٍ من الصور. هناك الكثير من الموارد التي تمّ حمل موضعها في بابٍ واحد من «الاستبصار» على التقية، في حين أنها ذُكرت في المصادر الروائية الأخرى دون هذا الحمل^(٣٧).

ح - كثرة الأحكام الفقهية المرتبطة بالتقية في جميع الأبواب

ربما ادّعي أن عدم أنس المتقدمين بالحمل على التقية لم يكن من جهة الاختلاف المبني في أسلوب ونهج التعاطي مع الروايات، وإنما يعود السبب في ذلك إلى أن مسألة التقية لم تكن في الأساس جزءاً من المسائل الشائعة في الفضاء العلمي لدى الشيعة، وأن الأصحاب لم يهتموا بها كثيراً. بيدَ أن هذا الإشكال سيرتفع بأدنى نظرةٍ على الكتب الفقهية لتلك الحقبة، حيث يتبيّن أن مسألة التقية في فقه تلك الفترة كانت أكثر نفوذاً وتأثيراً بالقياس إلى فقه المرحلة المتأخّرة، بحيث إن الأصحاب كانوا يتعرّضون إلى حكم افتراض التقية في أكثر الأبواب والعناوين الفرعية، وعمدوا إلى التفريع في هذا الفرض أيضاً. وهذا النهج على خلاف الفقه المتأخّر، حيث تمّ تحويل تكليف المكلف في التقية بشكلٍ عام إلى العمومات. كما أن هذا هو غير القول بأن قرب عصر المتقدمين من عصر الأئمة، وكذلك استمرار الظروف القاسية على الشيعة في تلك المرحلة، جعل التقية تمثّل مشكلةً فعليةً بالنسبة لهم، وليس كمثّل عصر المتأخرين؛ إذ كانت التقية بالنسبة لهم تمثّل مسألة تاريخية. وعليه لا يمكن في المجموع أن نستفيد من عدم توظيف الأصحاب للحمل على التقية أن

• رؤية حول حمل الروايات على التقية عند الشيخ الطوسي

مفهوم التقية كان غريباً عليهم. بيد أن عدم غرابة التقية عندهم يمكن لها أن تشكل دليلاً قوياً على أنهم إنما لم يكونوا يستفيدون من الحمل على التقية عالمين عامدين. فعلى سبيل المثال: يتم ذكر عدة فقرات من أحد الكتب الفقهية المتقدمة، ثم الحديث فيها ضمن تضاعيف الأبواب المختلفة بشأن فرض التقية مراراً وتكراراً^(٣٨).

الاستنتاج

في إطار بيان أسباب وجود الاختلاف بين العلماء المتقدمين والشيخ الطوسي يمكن التوصل - من خلال دراسة جميع الشواهد - إلى أنه؛ بسبب وجود الاختلاف المبني في كيفية التعاطي مع الروايات، لم يكن حمل الروايات الموافقة للعامة على التقية - بوصفه طريقاً لحل التعارض - طريقاً متداولاً بين المتقدمين، وإنهم في مقام اختيار الروايات وفي مقام الإفتاء لم يكونوا يستفيدون من هذه الوسيلة إلا في الموارد النادرة. وعند عدم الاستفادة من هذا الأسلوب والأساليب العامة الأخرى كان منهج المتقدمين من الأصحاب في التعاطي مع الروايات يقوم على دراسة كل رواية بشكل مستقل على أساس القرائن والشواهد التاريخية، من ناحية المضمون، ومن ناحية السند. خلافاً لرؤية المتأخرين في البناء على القواعد العامة، على أساس أصول وقواعد من قبيل: حمل الرواية الموافقة للعامة على التقية.

وبنفس النسبة لا يمكن للفرضية الأخرى، التي تعتبر عدم وجود الحمل على التقية في الكتب الفقهية والمصادر الروائية لدى المتقدمين مجرد مسألة أسلوبية ناظرة إلى حذف روايات التقية قبل مرحلة التأليف، أن تكون دقيقة.

الهوامش

- (١) انظر: محمد بن علي بن بابويه (المعروف بالشيخ الصدوق)، مَنْ لا يحضره الفقيه ١: ١٠٢؛ ٣: ٤٨، دفتر انتشارات إسلامي، قم، ١٤٠٣هـ.
- (٢) انظر: محمد بن محمد بن النعمان (المعروف بالشيخ المفيد)، المقنعة: ٤٣٢، المؤتمر العالمي للشيخ المفيد، قم، ١٤١٣هـ.
- (٣) انظر: رسائل الشريف المرتضى ٢: ٣١، دار القرآن الكريم، قم، ١٤٠٥هـ.
- (٤) انظر: المصدر السابق ٢: ٦١.
- (٥) انظر محمد بن الحسن الطوسي، الاستبصار ١: ٦٣، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٩٠هـ.
- (٦) انظر: المصدر السابق ١: ٧.
- (٧) انظر: الطوسي، الرسائل العشر: ٢٦٤، دفتر انتشارات إسلامي، قم، ١٤١٤هـ.
- (٨) انظر: الصدوق، مَنْ لا يحضره الفقيه ١: ٣، ١٤٠٣هـ.
- (٩) انظر: الطوسي، تهذيب الأحكام ١: ٣، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٤٠٧هـ.
- (١٠) انظر: المرتضى، الذريعة ٢: ٥١٩، انتشارات دانشگاه طهران، طهران، ١٣٧٦هـ.ش؛ وله أيضاً: رسائل الشريف المرتضى ١: ٢٠٣.
- (١١) انظر: المفيد، مختصر التذكرة: ٤٤، المؤتمر العالمي للشيخ المفيد، قم، ١٤١٣هـ.
- (١٢) انظر: الطوسي، تهذيب الأحكام ١: ١٠٠، ١٤١٧هـ.
- يجدر التنبيه إلى أن ابن إدريس قد نقل كلام السيد المرتضى في كتاب (السرائر) باختلافٍ يسير، حيث أثبت كلمة (دوري)، بدلاً من عبارة (قد روى)، وبذلك يختلف المعنى كلياً. انظر: ابن إدريس الحلبي، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى ١: ٥١، دفتر انتشارات إسلامي، قم، ١٤١٠هـ، نقلاً عن: وسام الخطاوي، المناهج الروائية عند الشريف المرتضى، هامش رقم ١٦٤، ١٤٢٧هـ.
- (١٣) لقد عمد المحقق الأول في نقده لنظرية الشيخ الطوسي إلى إسناد كلامه إلى رواية عن الإمام الصادق عليه السلام قال فيها: «خذوا بأبعدهما من قول العامة»، ورأى أن الشيخ الطوسي إنما أصدر تلك الفتوى على أساس هذه الرواية تعبدًا، وليس بمنأى أنها أقرب إلى الواقع بمخالفة العامة، أو وجود احتمال التقية في الموافق للعامة. انظر: علي محمدي، شرح رسائل ٧: ٢٨١، دار الفكر، ط٧، قم، ١٣٨٧هـ.ش (مصدر فارسي).
- انظر: الطوسي، تهذيب الأحكام ١: ١٢٦، ١٤١٧هـ.
- (١٤) انظر: المرتضى، الذريعة ٢: ٧٨، ١٣٧٦هـ.ش.
- (١٥) المفيد، المقنعة: ٤٤٣، ١٤١٣هـ.
- (١٦) المصدر السابق: ٤٣٢.
- (١٧) المصدر السابق: ٢٤١.
- (١٨) انظر: المفيد، الرد على أصحاب العدد: ٤٨، المؤتمر العالمي للشيخ المفيد، قم، ١٣٧١هـ.ش.

- (١٩) انظر: الصدوق، مَنْ لا يحضره الفقيه ١: ١٠٢؛ ٣: ٤٨، ١٤٠٣هـ.
- (٢٠) انظر: الصدوق، المقنع ١٤: ٤٥، ٥١، مؤسسة الإمام الهادي، قم، ١٤١٥هـ.
- (٢١) انظر: الصدوق، مَنْ لا يحضره الفقيه: ١٠١، ١٨٩، ٣٣٨، ٣٦٨.
- (٢٢) انظر: الطوسي، الخلاف ١: ٨٠، دفتر انتشارات إسلامي، ١٣٦١هـ.ش.
- (٢٣) انظر: المصدر السابق ٤: ٧٧.
- (٢٤) انظر: المفيد، الإعلام: ٦٧، المؤتمر العالمي للشيخ المفيد، قم، ١٤١٣هـ.
- (٢٥) انظر: المرتضى، الناصريات: ٤١٠، رابطة الثقافة والعلاقات الإسلامية، قم، ١٤١٧هـ؛ وله أيضاً: الانتصار: ٥٦٥، ١٤١٥هـ.
- (٢٦) انظر: الطوسي، النهاية: ٩٧، دار الفكر العربي، بيروت، ١٤٠٠هـ.
- (٢٧) انظر: الصدوق، مَنْ لا يحضره الفقيه ١: ٢٦٢، ١٤٠٣هـ.
- (٢٨) انظر: المرتضى، الناصريات: ١٣٦.
- (٢٩) انظر: الصدوق، المقنع: ٨٠، مؤسسة الإمام الهادي، قم.
- (٣٠) انظر: حمزة بن عبد العزيز (المعروف بأبي الصلاح سلاّر)، المراسم: ٦٣، منشورات الحرمين، قم، ١٤٠٤هـ.
- (٣١) انظر: تقي الدين بن نجم الدين (المعروف بأبي الصلاح الحلبي)، الكافي في الفقه: ١٤١، مكتبة أمير المؤمنين، إصفهان، ١٤٠٣هـ.
- (٣٢) انظر: الطوسي، النهاية: ٦٦٧.
- (٣٣) انظر: الطوسي، الاستبصار ٤: ١٩٣، ١٣٩٠هـ.
- (٣٤) انظر: الطوسي، الرسائل العشر: ٢٦٤.
- (٣٥) انظر: الطوسي، الاستبصار ٤: ٩٦.
- (٣٦) انظر: الصدوق ١: ٣٤١.
- (٣٧) انظر: الطوسي، الاستبصار ١: ٢٣٥، ٢٥٦، ٣٣٤، ٣٣٥، ٣٤١، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٩٠هـ.ش.
- (٣٨) انظر: النعمان بن محمد المغربي، تأويل الدعائم ١: ٣٤٩؛ ٣: ١٩، دار المعارف، القاهرة؛ المفيد، المقنعة: ٨٠، ١١٤، ١٤١٣هـ.

منهج القدماء في العمل بالأخبار ودور الفهارس فيه

الشيخ محمد باقر ملكيان^(*)

اعلم أنّه لا بُدَّ من بيان مسلك القدماء في تعاملهم مع الأخبار، حتّى يتّضح لك وجه تدوين أصحابنا الفهارس، فأقول - ومن الله عزّ وجلّ أستمّد التوفيق -: قال الشيخ حول منهج أصحابنا الإمامية في سلوكهم العلمي: إنّ واحداً منهم [أي أصحابنا] إذا أفتى بشيءٍ لا يعرفونه سألوه: من أين قلتَ هذا؟ فإذا أحالهم على كتابٍ معروف، أو أصل مشهور، وكان راويه ثقةً لا ينكر حديثه، سكتوا، وسلّموا الأمر في ذلك، وقبلوا قوله. وهذه عادتهم وسجيتهم من عهد النبيّ ومن بعده من الأئمة، ومن زمن الصادق جعفر بن محمد^(عليه السلام)، الذي انتشر العلم عنه، وكثرت الرواية من جهته^(١). وقال في موضعٍ آخر: وإذا كان أحد الراويين يروي الخبر سماعاً وقراءة، والآخر يرويه إجازةً، فينبغي أن يقدم رواية السامع على رواية المستجيز. اللهمّ إلّا أن يروي المستجيز بإجازته أصلاً معروفاً، أو مصنّفاً مشهوراً، فيسقط حينئذ الترجيح^(٢).

فالذي يظهر منه^(٣) أنّ المدار في عملهم بالأخبار ليس على كلّ خبر، بل هم عملوا بما ورد في الكتب المعروفة والأصول المشهورة، وهذا بضميمة شرطٍ آخر، أي وثاقة مؤلّف الكتاب وصاحب الأصل. فهذا إن دلّ على شيءٍ يدلّ على أنّ المناقشات السندية حول الكتب المشهورة والطرق إليها ممّا لا محلّ لها.

(*) باحثٌ ومحقّق بارز في مجال إحياء التراث الرجاليّ والحديثيّ. حقّق وصحّح كتاب جامع الرواة، للأردبيلي، ورجال النجاشي، في عدّة مجلّدات ضخمة.

● منهج القدماء في العمل بالأخبار، ودور الفهارس فيه

وقال الطبرسي: لا تأتي في أكثر ما نوره من الأخبار بإسناده...، إلا ما أوردته عن أبي محمد الحسن العسكري عليه السلام، فإنه ليس في الاشتهار على حد ما سواه...، فلأجل ذلك ذكرت إسناده في أول جزء من ذلك ^(٤).

وقال الكفعمي: وقد جمعته من كتب معتمد على صحتها، مأمور بالتمسك بوثق عروتها، لا يغيرها كالعصرين، ولا مر الملوين ^(٥).

وقال ابن الغضائري في الحسن بن محمد بن يحيى، المعروف بابن أخي طاهر: كان كذاباً، يضع الحديث مجاهرةً، ويدعي رجالاً غرباً لا يعرفون. ويعتمد مجاهيل لا يذكرون. وما تطيب الأنفس من روايته إلا في ما يرويه من كتب جدّه، الذي رواها عنه غيره، وعن علي بن أحمد بن علي العقيلي، من كتبه المصنفة المشهورة ^(٦).

وقال أيضاً في سهل بن أحمد بن عبد الله بن سهل الديباجي: كان ضعيفاً، يضع الأحاديث، ويروي عن المجاهيل. ولا بأس بما رواه من الأشعثيات، وبما يجري مجراها مما روى غيره ^(٧).

وقال أيضاً في الحسن بن أسد الطفاوي البصري: يروي عن الضعفاء، ويروون عنه، وهو فاسد المذهب، وما أعرف له شيئاً أصلح فيه إلا روايته كتاب علي بن إسماعيل بن شعيب بن ميثم، وقد رواه عنه غيره ^(٨).

وقال العلامة في أحمد بن هلال العبرتائي: توقّف ابن الغضائري في حديثه إلا في ما يرويه عن الحسن بن محبوب من كتاب المشيخة، ومحمد بن أبي عمير من نوادره، وقد سمع هذين الكتابين جلّ أصحاب الحديث، واعتمده فيها ^(٩).

فهذا يدلّ على أنّ الرجل وإن كان ضعيفاً، فاسد المذهب، وضاعاً للحديث، إلا أنّه إذا روى أحد الكتب المشهورة تقبل منه، ولم يناقش معه في هذا النقل.

نعم، هذا لا يعني عدم الاحتياج إلى البحث الرجالي على نحو القضية السالبة الكلية، فإنّ الحاجة إلى التقويم الرجالي ما زالت باقية حول صاحب الكتاب، وكذا الرواة من أصحاب الكتاب إلى الإمام عليه السلام، وكذا حول الكتب غير المشهورة.

وليس هذا إلا مثل تعاملنا مع الكتب الأربعة، فإنّها كتب مشهورة، ولأجل ذلك يختصّ البحث الرجالي في الكتب الأربعة بالرواة من أصحاب الكتاب إلى الإمام عليه السلام فقط.

والذي يشهد على ذلك أنّ الشيخ قد ينقل بعض الروايات عن الكافي، والرواية موجودة بسندين في الكافي - عن أصل أو كتاب معروف -، أحدهما: ضعيف بحسب مصطلح المتأخرين؛ والآخر: صحيح، والشيخ ينقل الخبر بالسند الضعيف^(١٠)، فلا مبرر لذلك ظاهراً إلا ما قلنا.

والذي يشهد لذلك أننا إذا سبرنا الكتاب الرجالية نجد أنّ أكثر التوثيقات والتضعيفات حول المؤلفين والمصنّفين.

هذا كتاب الرجال للشيخ الطوسي، فتجد قريباً من ٧٥٪ من نصوص الجرح والتعديل فيه للمؤلفين، بل لم تجد فيه كلمة «ثقة» قبل عهد الإمام الباقر^(عليه السلام)، وفي هذا العهد بداية نظام التحديث وشروع التأليف والتصنيف.

ومثله كتاب الرجال لابن الغضائري، فتجد أكثر من ٩٠٪ من نصوص الجرح والتعديل فيه للمؤلفين فقط.

ولأجل ذلك لم نر توثيقاً أو تضعيفاً حول كثير من الرواة الذين ليس لهم تأليف، بل شأنهم نقل الكتب والمصنّفات فحسب. وهذا مثل أحمد بن محمد بن الحسن بن الوليد، الذي أكثر الشيخ المفيد الرواية عنه، وكذا أحمد بن محمد بن يحيى العطار، الذي أكثر الشيخ الصدوق الرواية عنه، وكذا الحسين بن الحسن بن أبان.

قال صاحب المعالم: تركّ التعرّض لذكرهم في كتب الرجال ليس إشعاراً بعدم الاعتماد عليهم؛ فإنّ الأسباب في مثله كثيرة، وأظهرها أنّه لا تصنيف لهم، وأكثر الكتب المصنّفة في الرجال لمتقدمي الأصحاب اقتصرُوا فيها على ذكر المصنّفين، وبيان الطرق إلى رواية كتبهم^(١١).

وكيفما كان، تظهر ثمرة ذلك إذا كان الطريق إلى كتاب ضعيفاً بحسب المصطلح الرجالي، ولكنّ الكتاب مشهوراً، فأحاديث هذا الكتاب بحسب مصطلح المتأخرين ضعيفة، بينما الذي يظهر من قدماء الأصحاب - الذين عليهم مدار الجرح والتعديل وقبول الأحاديث وردّها - أنّها صحيحة.

قال المحقق المجلسي: لا بأس بالوجادة مع تحقّق انتساب الكتب إلى أصحابها^(١٢).

• منهج القدماء في العمل بالأخبار، ودور الفهارس فيه

وقال ولده العلامة: الأظهر في الوجداء جواز العمل بالكتب المشهورة المعروفة التي يعلم انتسابها إلى مؤلفيها، كالكتب الأربعة، وسائر الكتب المشهورة^(١٣).
وقال الفاضل الخواجوي: لا يضرّ ضعف الطريق إلى صاحب الكتاب أو الأصل؛ لاشتهارهما عند نقله عنهما^(١٤).

وقال صاحب الحقائق - في ذيل رواية رواها ابن إدريس في مستطرفات سرائره -:
رواية ابن أبي نصر صحيحة؛ لأنها منقولة من أصله المشهور بلا واسطة^(١٥).
ولأجل ذلك ترى أنّ القدماء عدّوا روايات كتبهم صحيحة، نظراً لكونها مستخرجة من الكتب المشهورة.

قال الصدوق في ديباجة كتاب مَنْ لا يحضره الفقيه: لم أقصد فيه قصد المصنّفين في إيراد جميع ما رووه، بل قصدت إلى إيراد ما أفتي به، وأحكم بصحته، وأعتقد فيه أنّه حجة فيما بيني وبين ربّي - تقدّس ذكره وتعالّت قدرته - . وجميع ما فيه مستخرج من كتب مشهورة، عليها المعول، وإليها المرجع، مثل: كتاب حريز بن عبد الله السجستاني^(١٦).

وقال في المقنع: إني صنّفت كتابي هذا، وسمّيته كتاب المقنع، لقنوع مَنْ يقرأه بما فيه. وحذفت الأسانيد منه لئلا يثقل حملة، ولا يصعب حفظه، ولا يملّ قارئه؛ إذ كان ما أبيت فيه في الكتب الأصولية موجوداً مبيناً عن المشايخ العلماء الفقهاء الثقات - رحمهم الله -^(١٧).

وهذا معنى قول كثير من علمائنا بأنّ ذكر الأسانيد والطرق للتيمن والتبرك.
قال المحقّق المجلسي: الظاهر منهم لأي القدماء النقل من الكتب المعتبرة المشهورة. فإذا كان صاحب الكتاب ثقةً يكون الخبر صحيحاً؛ لأنّ الظاهر من نقل السند إلى الكتاب المشهور المتواتر مجرد التيمن والتبرك، ولا سيّما إذا كان من الجماعة المشهورين، كالفضيل بن يسار، ومحمد بن مسلم - رضي الله عنهما -، فإنّ الظاهر أنّه لا يضرّ جهالة سنديهما^(١٨).

وقال الشيخ أحمد آل طعان البحراني: إنّ مدار القدماء، ولا سيّما أصحاب الكتب الأربعة، على الكتب المشهورة، والأصول المعتبرة، وإن ذكر السند للتيمن بذكر سلسلة الرجال، ولئلا يتوهّم في الخبر الإرسال^(١٩).

الاجتهاد والتجديد - العدد الخامس والأربعون، السنة الثانية عشرة، شتاء ٢٠١٨م - ١٤٣٩هـ - ٢٠٣

ولعلّ هذا يظهر من الشيخ الطوسي أيضاً، حيث قال في بداية المشيخة: نحن نذكر الطرق التي يتوصل بها إلى رواية هذه الأصول والمصنّفات، ونذكرها على غاية ما يمكن من الاختصار، لتخرج الأخبار بذلك عن حدّ المراسيل، وتلحق بباب المسندات^(٢٠).

وقال في خاتمتها: قد أوردتُ جملاً من الطرق إلى هذه المصنّفات والأصول. ولتفصيل ذلك شرحٌ يطول، هو مذكورٌ في الفهارس المصنّفة في هذا الباب للشيخ، مَنْ أرادَه أخذَه من هناك إن شاء الله. وقد ذكرنا نحن مستوفى في كتاب فهرست الشيعة^(٢١).

وهنا نسأل: ما معنى إحالة طريق كتاب روى عنه الشيخ إلى فهارس الأصحاب وفهرست الشيخ نفسه على حدٍّ سواء؟! ونحن نجيب بأنّ معنى ذلك أنّ الكتب التي نقل الشيخ منها مشهورة، وذكر الطرق إليها لإلحاقها بباب المسانيد فقط. ومن هنا يعرف وجه الحاجة إلى الفهارس، حيث بها نقدر على تشخيص الأصول المعروفة والكتب المشهورة.

ولكنّ هنا نسأل: كيف نميّز الأصول المعروفة والكتب المشهورة؟ وللإجابة عن هذا السؤال لا بُدّ من فهم النصوص التي ذكرها الشيخ والنجاشي في فهرستيهما. ففيهما - ولا سيّما فهرست النجاشي - تعابير يستظهر منها شهرة الكتب، بل بعضها صريحٌ في ذلك. ونحن، على سبيل المثال، نذكر بعض هذه العبارات:

أ. له كتابٌ كثير الرواة^(٢٢).

ب. له كتابٌ يرويه عنه جماعة^(٢٣).

ج. له كتابٌ يرويه عدّة من أصحابنا^(٢٤).

د. له كتابٌ بروايات كثيرة^(٢٥).

هـ. له كتابٌ قد رواه جماعاتٌ من الناس (أصحابنا)^(٢٦).

و. له كتابٌ رواه غير واحدٍ^(٢٧).

ز. رواية هذا الكتاب كثيرون^(٢٨).

● منهج القدماء في العمل بالأخبار، ودور الفهارس فيه

ح - له كتابٌ تكثُر الرواة عنه^(٢٩).

كما أنَّ هناك تعبيراتٍ يظهر منها عدم الشهرة، منها: له كتاب لم يَرَوْه إلا فلان^(٣٠).

فهارس قدماء الشيعة

وكيفما كان إنَّ لقدماء أصحابنا - قبل الشيخ والنجاشي - فهارس ثمانية^(٣١):

١- فهرست سعد بن عبد الله الأشعري (٣٠١هـ)^(٣٢).

٢- فهرست عبد الله بن جعفر الحميري (حدود ٣٠٥هـ)^(٣٣).

٣- فهرست حميد بن زياد النينوائي (٣١٠هـ)^(٣٤).

٤- فهرست محمد بن جعفر بن بطلة (حدود ٣٣٠هـ)^(٣٥).

٥- فهرست محمد بن الحسن بن الوليد (٣٤٣هـ)^(٣٦).

٦- فهرست ابن قولويه (٣٦٨هـ)^(٣٧).

٧- فهرست الشيخ الصدوق (٣٨١هـ)^(٣٨).

٨- فهرست ابن عُبْدُون (٤٢٣هـ)^(٣٩).

وهذه الفهارس - رغم اشتهاها، ومع الأسف الشديد - لم تصل إلينا^(٤٠). إلا أنَّ الشيخ والنجاشي ألَّفَا فهرستين^(٤١)، وذكرنا فيهما كثيراً من كتب قدماء أصحابنا مع ذكر الطرق إليها.

الهوامش

(١) عدَّة الأصول ١: ١٢٦ - ١٢٧.

(٢) عدَّة الأصول ١: ١٥٣.

(٣) أقول: كلامه في المقام - ولا سيَّما صدره الذي لم نذكره - حول الاعتماد على الثقات. وما استظهرنا من كلامه هو بالدلالة الالتزامية، فافهم.

(٤) الاحتجاج ١: ١٤.

(٥) المصباح: ٤.

الاجتهاد والتجديد - العدد الخامس والأربعون، السنة الثانية عشرة، شتاء ٢٠١٨م - ١٤٣٩هـ - ٢٠٥

- (٦) مجمع الرجال ٢: ١٥٤.
- (٧) مجمع الرجال ٣: ١٧٧.
- (٨) مجمع الرجال ٢: ٩٨.
- (٩) خلاصة الأقوال: ٢٠٢، الرقم ٦.
- (١٠) وعلى سبيل المثال لاحظ: أ. الكافي ٤: ٤٢٠، ح ٢، باب مَنْ طاف على غير وضوء، وقارنه مع: تهذيب الأحكام ٥: ١١٦، ح ٥١، باب الطواف. والخبر مأخوذ من مشيخة ابن محبوب ظاهراً.
- ب. الكافي ٦: ١٢٤، ح ٤، باب طلاق الصبيان، وقارنه مع: تهذيب الأحكام ٨: ٧٦، ح ١٧٦، باب أحكام الطلاق؛ والاستبصار ٣: ٣٠٢، ح ٤، باب طلاق الصبي. والخبر مأخوذ من كتاب ابن بُكَيْر.
- ج. الكافي ٧: ٢٨١، ح ٣، باب كتمان الشهادة؛ ٨: ١٢٥، ح ٩٥، وقارنه مع: تهذيب الأحكام ٦: ٢٧٦، ح ١٦٢، باب البيّنات. والخبر مأخوذ من مسائل عليّ بن سويد.
- (١١) منتقى الجمان ١: ٣٩ - ٤٠.
- (١٢) روضة المتّقين ١: ٧٣.
- (١٣) مرآة العقول ١: ١٧٩.
- (١٤) الرسائل الفقهية ١: ٨٨.
- (١٥) الحقائق الناضرة ٥: ٣٥٨.
- (١٦) مَنْ لا يحضره الفقيه ١: ٢ - ٣.
- (١٧) المقنع: ٥. وممّا ذكرنا يعلم أنّ هذه العبارة لم ترتبط - بأيّ وجه - بوثاقة أحد رجال الطرق إلى هذه الكتب، كما توهم المحدث النوري. خاتمة المستدرک ١: ١٨٩ - ١٩٠.
- (١٨) روضة المتّقين ١: ٢٩. ولاحظ أيضاً: روضة المتّقين ١: ٣٠، ١٣٣، ٢٣٨، ٢٧٩، ٢٩٧، ٤١١؛ ٢: ٣١٢، ٦٩٢؛ ١٤: ٢٩، ٧١.
- (١٩) الرسائل الأحمديّة ٢: ٩٨.
- (٢٠) تهذيب الأحكام (المشيخة) ١٠: ٥.
- (٢١) تهذيب الأحكام (المشيخة) ١٠: ٨٨.
- (٢٢) وعلى سبيل المثال لاحظ: رجال النجاشي، الرقم ٢٥: ٩٦٨.
- (٢٣) وعلى سبيل المثال لاحظ: رجال النجاشي، الرقم ٢٤: ٢٧؛ ٢٨: ٣١؛ ٣٢: ٣٦؛ ٥٠.
- (٢٤) وعلى سبيل المثال لاحظ: رجال النجاشي، الرقم ١٧٣: ٢٢٨؛ ٣٦١: ٣٦٥؛ ٣٦٦: ٣٧٣.
- (٢٥) وعلى سبيل المثال لاحظ: رجال النجاشي، الرقم ١٢٠.
- (٢٦) وعلى سبيل المثال لاحظ: رجال النجاشي، الرقم ٢٩٧: ٣٠٢؛ ٣٢٨: ٤١٨؛ ٤٢٠.
- (٢٧) وعلى سبيل المثال لاحظ: رجال النجاشي، الرقم ٤٣٢.
- (٢٨) وعلى سبيل المثال لاحظ: رجال النجاشي، الرقم ١٠٥.
- (٢٩) وعلى سبيل المثال لاحظ: رجال النجاشي، الرقم ٥٨٢.
- (٣٠) لاحظ: رجال النجاشي، الرقم ١٠: ١١٢٥.

- (٣١) ثم إنه قد عُدَّ من الفهارس فهرست ابن الجنيد وفهرست السيد المرتضى و...، حيث قال الشيخ في ترجمة ابن الجنيد: وفهرست كتبه صَنَّفَهَا هو باباً باباً. الفهرست، الرقم ٦٠٢. وقال في ترجمة السيد المرتضى: وله من التصنيف ومساائل البلدان شيء كثير، يشتمل على ذلك فهرسته المعروف. الفهرست، الرقم ٤٣٢. لاحظ: المدخل إلى موسوعة الحديث النبوي عند الإمامية: ٢٦٣. ولكن الظاهر أنه خلط بين الفهرست بمعنى قائمة الأبواب والمحتوى وبين الفهرست في ما نحن فيه؛ فإنَّ الشيخ قال في ابن قولويه - وهو أحد أصحاب الفهارس -: له فهرست ما رواه من الكتب والأصول. الفهرست، الرقم ١٤١. فالفرق بين قوله: «له فهرست ما رواه من الكتب والأصول» وقوله: «فهرست كتبه صَنَّفَهَا هو باباً باباً» واضح. أضف إلى ذلك إنَّ كان للسيد المرتضى وابن الجنيد فهرست فلماذا لم ينقل الشيخ والنجاشي في البحث عن الطرق والأسانيد عنهما، كما ينقلان عن فهرست ابن قولويه؟!
- (٣٢) الفهرست، الرقم ٣١٦، وفيه: وله فهرست كتب ما رواه.
- (٣٣) الفهرست، الرقم ٤٤٠، وفيه: فهرست كتبه.
- (٣٤) لاحظ: رجال النجاشي، الرقم ٦١٥، وفيه: قال حميد بن زياد في فهرسته: الرقم ٦٧٥، وفيه: قال حميد في فهرسته.
- (٣٥) لاحظ: رجال النجاشي، الرقم ٥٠٧، وفيه: ذكره ابن بطّة في فهرسته: الرقم ١٠١٩، وفيه: وفي فهرست ما رواه غلط كثير.
- (٣٦) لاحظ: رجال النجاشي، الرقم ٧١، وفيه: ذكره محمد بن الحسن بن الوليد في فهرسته.
- (٣٧) الفهرست، الرقم ١٤١، وفيه: وله فهرست ما رواه من الكتب والأصول.
- (٣٨) مَنْ لا يحضره الفقيه ١: ٤، وفيه: طرقي إليها معروفة في فهرس الكتب التي رويتها عن مشايخي وأسلافي - رضي الله عنهم -. ولاحظ أيضاً: الفهرست، الرقم ٣٠٠.
- (٣٩) الفهرست، الرقم ٧، وفيه: زاد أحمد بن عبدون في فهرسته.
- (٤٠) قد قام الشيخ مهدي خداميان الآراني بجمع هذه الفهارس الثمانية من مطاوي كلمات الشيخ والنجاشي، فلله درّه، وعليه أجره.
- (٤١) فهرست النجاشي، المشتهر اليوم بـ (رجال النجاشي)، هو في الحقيقة فهرست، وإنَّ عبّرنا في هذا الكتاب وغيره عنه برجال النجاشي فتسامح، وفقاً للقوم.

إرث الزوجة

محاكمات في سياق الجدل الفقهي القائم

. القسم الثاني .

الشيخ فخر الدين الصانعي^(*)
ترجمة: حسن علي الهاشمي

تقدّم ذكر أربع من الروايات التي استدّلوا بها على حرمان الزوجة من إرث الأرض والعقار (الأرض والدور)، وهي:

١- صحيحة محمد بن مسلم، عن أبي جعفر^(عليه السلام) قال: «النساء لا يرثن من الأرض، ولا من العقار شيئاً»^(١).

٢- صحيحة زرارة، عن أبي جعفر^(عليه السلام) قال: «إن المرأة لا ترث مما ترك زوجها من القرى والدور والسلاح والدواب شيئاً، وترث من المال والفرش والثياب ومتاع البيت مما ترك، وتقوم النقض والأبواب والجدوع والقصب، فتعطى حقها منه»^(٢).

٣- موثقة زرارة، عن أبي جعفر^(عليه السلام)، والتي هي مثل الصحيحة، مع فارق أنها تذكر «الرفيق» بدل الفرش، مع عدم ذكرها لـ «الأبواب»^(٣).

٤- رواية طريال بن رجاء، التي هي مثل موثقة زرارة^(٤).

كما ذكرنا الإشكال على الاستدلال بهذه الروايات. وبقي الحديث في بقية الروايات، وهي:

(*) باحثٌ وأستاذٌ في الحوزة العلميّة، من إيران. وهذا البحث مقتبسٌ من آراء المرجع الديني الشيخ يوسف الصانعي.

٥. **صحيفة الفضلاء الخمسة:** زرارة وبُكَيْرٌ وفُضَيْلٌ وبريد ومحمد بن مسلم، عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليه السلام. منهم مَنْ رواه عن أبي عبد الله عليه السلام؛ ومنهم مَنْ رواه عن أحدهما عليه السلام. قال: «إن المرأة لا تترث من تركته زوجها من تربة دارٍ أو أرض، إلا أن يقوم الطوب والخشب قيمةً، فتُعطى ربعها أو ثمنها - إن كان لها ولد - من قيمة الطوب والجدوع والخشب»^(٥).

ومن الجدير بالذكر أن عبارة «لها ولد» لم تُرد في كتاب «التهذيب»^(٦) و«الاستبصار»^(٧)، وإنما وردت في كتاب «الكافي» بعد عبارة «إن كان».

مناقشة الاستدلال بالرواية الخامسة

هناك في ما يتعلّق بمرجع الضمير في عبارة «ربعها أو ثمنها» احتمالان:

الاحتمال الأول: إن الضمير «ها» يعود إلى «المرأة»، ونتيجة لذلك يكون معنى الرواية: إن المرأة تترث الثمن أو الربع من جميع تركة الميت (الزوجة)، وذلك بأن يتم تقييم الخشب والطوب الموجود، ويدفع منه قيمة سهم المرأة من جميع التركة، بشرط أن تفي قيمة هذا الخشب والطوب بمقدار قيمة سهم المرأة من جميع تركة الميت، وإلا ففي غير هذه الحالة يُكتفى بإعطائها ما تفي به قيمة الخشب والطوب فقط.

الاحتمال الثاني: أن يكون مرجع الضمير «ها» إلى «التربة» و«الأرض»، بمعنى أن الزوجة تترث من قيمة أرض الدار، والأراضي الأخرى، ولا تترث من أعيانها. وعلى كلا الاحتمالين تُؤخذ عبارة «إن كان» بمعنى «إن كان وفي»^(٨).

وعليه يكون معنى الحديث على أساس هذين الاحتمالين هو أن المرأة لا تترث من عين الأرض، ولكنها تأخذ سهم الربع أو الثمن من قيمة الطوب والخشب إن وفّت قيمتهما بسهم إرث الزوجة. وعلى هذا الأساس إذا لم يكن في تركة الميت طوب أو خشب، أو لم تكن لهما قيمة، لم تترث الزوجة من الأرض (لا من عينها، ولا من قيمتها).

والخلاصة أنه بالالتفات إلى كون الاستثناء متصلاً يكون مضمون الحديث مخالفاً للإجماع؛ إذ لم يُفتَ أحدٌ بأن الزوجة لا تترث من عين الأرض، ولكنها تترث من قيمتها بشرط أن تدفع لها من قيمة الطوب والخشب.

الإشكال في الاحتمال الثاني

إن الإشكال الذي يُطرح في الاحتمال الثاني هو أن أساس هذا الاستدلال على مخالفة مفاد الرواية للإجماع منوطٌ بأن يكون الاستثناء متصلاً؛ إذ لو كان الاستثناء منقطعاً لن يكون هناك معنىً لاحتمال أن يكون المراد من عدم إرث الزوجة من الأرض هو عدم إرثها من عين الأرض، لا من قيمتها؛ إذ بناءً على الاستثناء المنقطع سيكون معنى الرواية ما يلي: «إن المرأة لا تراث من تركتها زوجها من تربة دار أو أرض (لا عيناً، ولا قيمة)، إلا أن يقوم الطوب والخشب قيمةً، فتُعطى ربعها أو ثمنها».

ويمكن إثبات كون الاستثناء منقطعاً بأحد وجهين:

١. أن يعود اسم «كان» - وهو الضمير المستتر - إلى «الربع» و«الثلث» معاً.

٢. أن يعود الضمير المستتر في «كان» إلى «الثلث» فقط.

دفع إشكال

لا يمكن اعتبار الاستثناء في الرواية منقطعاً؛ لعدم تمامية الوجهين المذكورين لإثباته.

أما الاحتمال الأول: إن كان مرجع الضمير إلى «الربع» أو «الثلث» فسوف تكون الجملة التالية لـ «كان» مستدركة عما قبلها، أي إن الإمام عليه السلام قال: تُعطى الزوجة الربع أو الثمن من قيمة الطوب والخشب، إن كان الربع والثلث سهمهما وحققها. وهنا يطرح هذا السؤال نفسه: هل كان الإمام عليه السلام غافلاً - والعياذ بالله - عن مقدار سهم الزوجة، حتى يعيده ثانيةً على نحو القضية الشرطية، مع شيء من التردد؟

أما الاحتمال الثاني: إذا كان مرجع الضمير إلى «الثلث» فقط كان معنى الرواية ما يلي: «تُعطى الزوجة الثمن إذا كان حقها أو سهمها». في حين أن هذا الاحتمال بعيدٌ للغاية؛ إذ لا وجه للتقييد بـ «الثلث» وحده، وترك تقييد «الربع».

وخلاصة القول: لو أردنا اعتبار الاستثناء منقطعاً نكون قد ارتكبنا ما يخالف الظاهر، وعليه نكون بحاجة إلى قرينة، ولا توجد هنا مثل هذه القرينة، أو دليل على ما يخالف الظاهر. وعليه يكون الاستثناء متصلاً. وعلى هذا الأساس يكون مفاد الرواية دالاً على مضمون لم يُفتَ به أحدٌ. وطبقاً لهذا الكلام لا تكون الرواية حجةً.

٦. صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لا ترث النساء من عقار الأرض شيئاً»^(٩).

مناقشة الاستدلال بالرواية السادسة

حيث إن هذه الرواية تقصر حرمان الزوجة على عقار الأرض - الذي هو أخص من مطلق الأرض؛ بسبب إضافتها إلى العقار -، من هنا فإنها تعارض الرواية الأولى والخامسة والحادية عشرة، الدالة على عدم إرث الزوجة من مطلق الأرض. دليلنا على هذا الاختصاص هو أن الإمام المعصوم عليه السلام كان في مقام بيان استثناءات حكم توريث الزوجة، وإذا كان المتكلم في مقام بيان استثناء موارد من الحكم الثابت كان ذلك معبراً عن أن لهذا الاستثناء مفهوماً وانحصاراً في الموارد المذكورة. وعليه يكون مفهوم اللقب والموضوع هنا حجة؛ لكون الرواية في مقام البيان.

٧. رواية عبد الملك بن أعين، عن أحدهما عليه السلام قال: «ليس للنساء من الدور والعقار شيء»^(١٠).

مناقشة سند الرواية السابعة

تعاني هذه الرواية من ضعف السند؛ بسبب وجود شخص في سندها باسم «مثنى»، وهو مشترك بين مجاهيل، أو أنه مشترك بين أشخاص مجهولين وآخرين ورد الكلام في تحسينهم، دون تمييز من هو المقصود من بينهم. وبذلك تكون ضعيفة من هذه الناحية، ولا يمكن الاستدلال بها.

٨. رواية يزيد الصائغ، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سألتُه عن النساء هل يرثن من الأرض؟ فقال: «لا، ولكن يرثن قيمة البناء»، قال: قلتُ: إن الناس لا يرضون بذا، قال: «إذا ولينا فلم يرضوا ضربناهم بالسوط، فإن لم يستقيموا ضربناهم بالسيف»^(١١).

٩. رواية يزيد الصائغ قال: سمعتُ أبا جعفر عليه السلام يقول: «إن النساء لا يرثن من رباح الأرض شيئاً، ولكن لهن قيمة الطوب والخشب، قال: فقلتُ له: إن الناس لا يأخذون بهذا، فقال: إذا وليناهم ضربناهم بالسوط، فإن انتهوا وإلا ضربناهم بالسيف

الإشكال في الروايتين الثامنة والتاسعة

إن هاتين الروايتين تشتملان على إشكالٍ سندي، وإشكالٍ دلالي أيضاً. أما الإشكال السندي في الرواية فيمكن في وجود «يزيد الصائغ»^(١٣) في سلسلة السند، وهو مجهولٌ. وقد ورد ذكره في كلا سندي الرواية. كما أن وجود شخص باسم «شعيب» - وهو مجهولٌ - يضرّ بحجّة الرواية الثامنة. وهكذا فإنّ وجود رجلٍ باسم «مثنى» في الرواية التاسعة، يستوجب ضعف السند وعدم حجّة تلك الرواية؛ وذلك لذات العلة المذكورة في الرواية السابعة.

أما الإشكال الدلالي في هاتين الروايتين، فيمكن في ذيلهما، حيث تتسبان إلى المعصوم عليه السلام كلاماً لا ينسجم مع أيّ من القواعد والموازن الثابتة والمعهود من الأئمة الأطهار عليهم السلام، بل إنه لا ينسجم مع أساليبهم عندما حكموا المسلمين؛ إذ تقوم ولايتهم - عندما استلموا السلطة - على الرحمة والعدل ورعاية المصالح والإرشاد والهداية، وكانوا في إبلاغ الأحكام الشرعية والدينية يعتمدون على منهج الإقناع، مصحوباً ببيان أدلة الأحكام، لا من طريق الإكراه واستعمال السوط والسيوف؛ إذ حيث تتسجم أحكام الله مع العدل والحبّ والرحمة وموافقة الفطرة الإنسانية لا تكون هناك من حاجة إلى القسّر والإكراه. بل عندما يدرك الإنسان حقيقة الأحكام الواقعية للإسلام، البعيدة عن جميع أنواع الخرافات والتزوير، يجدون أنفسهم يميلون إلى اعتناقها تلقائياً. ومن الواضح أن الإكراه بالسوط والسيوف لا يؤدي إلى غير العداوة والبغضاء، في حين أن الدين الإسلامي الحنيف لا يقوم على غير المحبة والشغف بالدين وأولياء الدين؛ إذ ورد في الحديث عن الإمام أبي جعفر الصادق عليه السلام قوله: «وהל الدين إلا الحب»^(١٤).

١٠. صحیحة الأحول، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سمعته يقول: «لا يرثن النساء من العقار شيئاً، ولهنّ قيمة البناء والشجر والنخل»، يعني (من البناء) الدور، وإنما عنى من النساء الزوجة.

الإشكال في الرواية العاشرة

بالالتفات إلى مفاد هذه الرواية الدالّ على أن النساء لا يرثن إلا من قيمة البناء، فإنها تتعارض مع ظاهر صحيحة زرارة وابن مسلم (الرواية رقم ١٥)، الدالة على إرث النساء من عين البناء: «يرثن ذلك البناء». والقاعدة في التعارض هي التساقط وعدم الحجية.

١١. صحيحة أبان الأحمر قال: لا أعلمه إلا عن ميسر ببيع الزطي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سألتُه عن النساء، ما لهنّ من الميراث؟ قال: «لهنّ قيمة الطوب والبناء والخشب والقصب، فأما الأرض والعقارات فلا ميراث لهنّ فيه، قال: قلتُ: فالبناات؟ قال: البنات لهنّ نصيبهنّ (منه). قال: قلتُ: كيف صار ذا ولهذه الثمن ولهذه الربع مسمّى؟ قال: لأن المرأة ليس لها نسبٌ ترث به، وإنما هي دخيلٌ عليهم، إنما صار هذا كذا لئلا تتزوَّج المرأة، فيجيء زوجها أو ولدها من قومٍ آخرين فيزاحم قوماً آخرين في عقارهم»^(١٥).

الإشكال في الرواية الحادية عشرة

أولاً: إن هذه الصحيحة تدلّ على إرث الزوجة من قيمة الطوب والخشب والقصب والبناء، بينما تدل صحيحة الفضلاء الخمسة (الرواية الخامسة) على إرث الزوجة من قيمة الطوب والخشب فقط، ولا تشتمل على ذكر قيمة البناء. ومن الواضح أن قيمة البناء تختلف عن قيمة المواد المستعملة فيه. وعلى هذا الأساس تكون هاتان الصحيحتان متعارضتين، والقاعدة المتبعة في التعارض هي التساقط.

ثانياً: هناك في هذه الرواية احتمالان: الاحتمال الأول: أن يكون المراد من «الأرض» و«العقارات» في الرواية مطلق الأرض، وبطبيعة الحال فإن هذا هو ما يدلّ عليه ظاهر لفظ «الأرض» أيضاً. والاحتمال الثاني: أن يكون المراد من هذه الألفاظ - بقرينة ذكر قيمة الأشياء الخاصة بالمنازل السكنية - هو أرض الدور السكنية. وعليه يكون للرواية احتمالان، ولا يمكن الاستدلال بها.

١٢. صحيحة محمد بن مسلم قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «ترث المرأة الطوب، ولا ترث من الرباع شيئاً، قال: قلتُ: كيف ترث من الفرع، ولا ترث من الرباع شيئاً؟

فقال: ليس لها منه نسبٌ ترث به، وإنما هي دخيلٌ عليهم، فترث من الفرع، ولا ترث من الأصل، ولا يدخل عليهم داخلٌ بسببها»^(١٦).

الإشكال في الرواية الثانية عشرة

إن العلة المذكورة في هذا الحديث تشتمل على اضطراب؛ إذ إن التعليل المذكور لحرمان الزوجة من الرباع هي أن الزوجة لا ترتبط بالميت برباطٍ نسبي، إنما الرباط بينها وبينه سببي، ولذلك لا ترث من الأصل (الأرض)، وترث من الفرع (الطوب). ويمكن لهذه العلة أن تشمل إرث الزوجة من الطوب أيضاً. ولو قيل: إن المراد من الطوب قيمته.

قلنا: حيث يحتاج هذا المعنى إلى التقدير فإنه يكون مخالفاً للظاهر.

١٣. صحیحة زرارة ومحمد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا ترث النساء من عقار الدُّور شيئاً، ولكنَّ يَقُومَ البناء والطوب، وتُعْطَى ثمنها أو ربعها، قال: وإنما ذلك لئلاَّ يتزوّجنَّ، فيفسدنَّ على أهل الموارث مواريتهم»^(١٧).

الإشكال في الاستدلال بالرواية الثالثة عشرة

إن التعليل المذكور في هذه الرواية (إن النساء لا يرثن من الأرض؛ إذ قد يتزوّجنَّ بعد وفاة أزواجهنَّ بزواجٍ جديد يأتين به إلى البيت، وبذلك يعملنَّ على تضييع حقوق سائر الورثة، الأمر الذي يُثقل عليهم) لا يمكن أن يكون تاماً لحرمان النساء من عقار الدار؛ إذ إن هذا التعليل إنما يصحّ إذا قلنا بأنهن يرثن من عين الأرض، وأما إذا قلنا بأنهن يرثن من قيمتها فلا يكون هناك وجهٌ لهذا التعليل، كما ورد عن الإمام نفسه في ما يتعلّق بالبناء والطوب، قوله: «إنهن يرثن من قيمتهما. ولا فرق بين عقار الدور وأرضها من ناحية الإرث من القيمة.

١٤. صحیحة حماد بن عثمان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إنما جعل للمرأة قيمة الخشب والطوب لئلاَّ يتزوّجنَّ، فيدخل عليهم - يعني أهل الموارث - مَنْ يفسد مواريتهم»^(١٨).

الإشكال في الاستدلال بالرواية الرابعة عشرة

إن العلة المذكورة في مورد هذه الرواية يجب أن تجري في مورد البنات أيضاً؛ إذ إنهنّ بزواجهنّ قد يُحدثنّ مفسدةً ونزاعاً بين سائر الورثة. وعلى هذا الأساس فإن العلة سوف تتخلّف عن معلولها في إرث البنات. ثم إن هذه العلة إذا كانت علةً تامّةً يجب أن تجري حتّى بالنسبة إلى إرث الزوج من عين غير منقولات الزوجة أيضاً، وهو كما ترى.

١٥. صحیحة محمد بن مسلم ووزارة، عن أبي جعفر عليه السلام: «إن النساء لا يرثن من الدور ولا من الضياع شيئاً، إلا أن يكون أحدث بناءً، فيرثن ذلك البناء»^(١٩).

الإشكال في الاستدلال بالرواية الخامسة عشرة

إن هذه الرواية - كما تقدّم بشأن الرواية العاشرة -؛ حيث تدلّ على توريث الزوجة من البناء، فإنها تعارض الرواية العاشرة والرواية الثامنة الدالتين على إرث الزوجة من قيمة البناء. والقاعدة في التعارض هي التساقط.

١٦. ما رواه الشيخ في «التهذيب و«الاستبصار»، والصدوق في «من لا يحضره الفقيه» و«علل الشرائع» و«عيون أخبار الرضا»، بإسنادهما إلى محمد بن سنان، أن الرضا عليه السلام كتب إليه في ما كتب من جواب مسائله: «علة المرأة أنها لا ترث من العقار شيئاً إلا قيمة الطوب والنقض؛ لأن العقار لا يمكن تغييره وقلبه، والمرأة قد يجوز أن تقطع ما بينها وبينه من العصمة، ويجوز تغييرها وتبديلها. وليس الولد والوالد كذلك؛ لأنه لا يمكن التفصّي منهما، والمرأة يمكن الاستبدال بها. فما يجوز أن يجيء ويذهب كان ميراثه في ما يجوز تبديله وتغييره إذا أشبهه، وكان الثابت المقيم على حاله كمّن كان مثله في الثبات والقيام»^(٢٠).

الإشكال في الاستدلال بالرواية السادسة عشرة

هناك إشكالان في هذه الرواية:

١. إن العلة أو الحكمة المذكورة في هذه الرواية - كما تقدّم في الرواية الرابعة عشرة - ليست تامّةً؛ إذ إن التغيير في البيت وإدخال الغرباء فيه يصدق على البنات والأمهات أيضاً، بل يصدق حتّى على الزوج في ما يتعلّق بإرثه من غير منقولات زوجته

أيضاً. ومن الواضح أن العلة إن وجدت (وكانت تامة) تحقق المعلول. في حين لم يُفتَ أي فقيه بعدم إرث هذه الجماعات الثلاث من البيت.

ولو قيل: إن ما ذكر إنما هو حكمة، وليس علة.

قلنا في الجواب: إن الفرق الوحيد بين العلة والحكمة يكمن في أن انعدام الحكمة لا يلزم عدم الحكم (بخلاف العلة). بيد أن وجود الحكمة ملازم لإثبات الحكم.

٢. إن ظاهر ألفاظ هذه الرواية بحيث يمكن لمن كان له أدنى إلمام بألفاظ أحاديث الأئمة المعصومين (عليه السلام) أن يدرك أن هذه الألفاظ والكلمات لا يمكن أن تكون صادرة عن الأئمة. وهذا ما أكد عليه الفقيه المتتبع السيد البروجردي (رحمته الله)، وذلك في التقرير الذي كتبه عنه الشيخ الاشتهادي؛ إذ قال: «وهذه الرواية تنادي بأعلى صوتها: إنها ليست بهذه الألفاظ من الإمام (عليه السلام)، كما يعرف ذلك من كان له أدنى بصيرة في ألفاظ الأحاديث المنقولة عنهم (عليه السلام)، ولذا قلنا في أول الحديث: إنه زعم أنه سمعه من الإمام (عليه السلام)»^(٢١).

عدم تمامية الإشكال في سند الرواية

لقد ذهب السيد البروجردي إلى اعتبار هذا الحديث - طبقاً لنقل الشيخ الصدوق^(٢٢)؛ بسبب اشتمال سندها على علي بن العباس وقاسم بن الربيع الصحاف الكوفي، اللذين ضعفهما العلامة الحلي^(٢٣) - غير صحيح وضعيف.

بيد أنه بالالتفات إلى رواية هذا الحديث - مضافاً إلى نقل الشيخ الصدوق في «من لا يحضره الفقيه» - في «التهذيب» و«الاستبصار»^(٢٤) أيضاً، كما سبق أن ذكرنا، وأن سند الشيخ إلى محمد بن سنان - طبقاً لما جاء في الفهرست^(٢٥) - صحيح أيضاً، تكون هذه الرواية صحيحة من حيث السند.

١٧. **رواية موسى بن بكر الواسطي** قال: قلت لزراعة: إن بُكيراً حدثني عن أبي جعفر (عليه السلام): «إن النساء لا ترث امرأة مما ترك زوجها من تربة دار، ولا أرض، إلا أن يقوم البناء والجذوع والخشب، فتعطى نصيبها من قيمة البناء. فأما التربة فلا تعطى شيئاً من الأرض، ولا تربة دار. قال زراعة: هذا لا شك فيه»^(٢٦).

الإشكال في الاستدلال بالرواية السابعة عشرة

إن الإشكال الوارد على هذه الرواية هو ذات إشكال المعارضة الوارد على الرواية العاشرة المتقدمة.

١٨. ما رواه الصفار في (بصائر الدرجات)، بإسناده عن عبد الملك قال: دعا أبو جعفر عليه السلام بكتاب علي عليه السلام، فجاء به جعفر مثل فخذ الرجل مطوياً، فإذا فيه: «إن النساء ليس لهنّ من عقار الرجل (إذا توفّي عنهنّ) شيء»، فقال أبو جعفر عليه السلام: هذا والله خطٌ علي عليه السلام بيده، وإملاء رسول الله ﷺ»^(٢٧).

الإشكال في الاستدلال بالرواية الثامنة عشرة

أولاً: تشتمل هذه الرواية على ضعف في السند من جهة وجود «أبي مخلد»^(٢٨).
وثانياً: تشتمل هذه الرواية على حرمان الزوجة من «عقار الأرض»، وحيث إن «العقار» يشمل الأراضي العامرة والدار يكون «عقار الأرض» أخصّ منه، وبذلك سيقع التعارض بينها وبين الروايات التي تجعل من «الأرض» - الشاملة لجميع الأراضي، الأعمّ من البوار والعامرة - موضوعاً لحرمان الزوجة من الإرث. إلّا إذا قلنا: إن العقار يعني خصوص الأراضي العامرة، والتي تمّ إحيائها، سواء بالزراعة أو البناء، وفي زمن صدور الروايات كانت الأراضي المملوكة هي العامرة، والتي تمّ إحيائها، ولم تكن الأراضي البوار شيئاً يملك. وعليه فإن «العقار» في هذه الرواية يتّحد مع ما ورد في سائر الروايات الأخرى بلفظ «الأرض» من الناحية المصادقية، فلا يكون هناك تعارض في البين.

إشكال التعارض، ودفعه

ليس هناك تعارض بين هاتين المجموعتين من الروايات؛ وذلك لأمرين:
الأمر الأول: أن يُقال: إن كلتا هاتين المجموعتين من الروايات وإن كانت إحداها عامّة والأخرى خاصّة، إلّا أنها توافق نفي إرث الزوجة من قسم من أموال الزوج (أرض الدار والأراضي العامرة). وكما أن التوافق في الإثبات بين كلامين يوجب رفع التعارض، كذلك الأمر بالنسبة إلى التوافق في النفي أيضاً، من قبيل: «لا تضرب

الرجال، ولا تضرب زيدا»، حيث إن كلا الصيغتين تشتمل على عدم ضرب زيد، أو «أكرم العلماء، وأكرم زيدا العالم».

الأمر الثاني: لو قيل: لا ضرورة لذكر الخاص في مثل هذه الموارد؛ لأن الأمر بعدم ضرب زيد متحقق مع وجود العام أيضاً.

فجوابه: هناك احتمالان في ذكر الخاص، وهما:

أولاً: اشتمال الخاص على خصوصية لدى المتكلم.

وثانياً: ما يُقال من أن الخاص يخصّ العام. وفي ما نحن فيه؛ حيث تكون (الرواية الثامنة عشرة) خاصة، فإنها تخصّص الروايات الدالة على الحرمان من مطلق الأرض، ويتمّ تقديم الخاص على العام، ويتمّ رفع التعارض، والعمل بالرواية الخاصة. بيدّ أنه لا شيء من هذين الاحتمالين يمكنه رفع التعارض بين هاتين المجموعتين من الروايات.

عدم تمامية الاحتمال الأول: إن استثناء إرث الزوجة من بعض أموال الزوج - كما تقدّمت الإشارة إليه في معرض مناقشة الاستدلال ببعض الروايات - إنما هو استثناء من عموم قوله تعالى: ﴿وَلَهُنَّ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ﴾ (النساء: ١٢)، و﴿فَلَهُنَّ النُّسُ مِمَّا تَرَكْتُمْ﴾ (النساء: ١٢)، وفهّم العقلاء لمفهوم الإرث (شمول الإرث لجميع تركة الميت)، وكذلك الاستثناء من قول العامة (عدم حرمان الزوجة من جميع أموال الزوج). وعليه فإن هذا النوع من الاستثناء الصادر من جهة المشرّع والمقتنّ يدلّ على حصر المستثنى، يعني أن حرمان الزوجة من بعض أصناف الأرض (أرض الدار والأراضي العامرة) يثبت أن الشارع قد اكتفى بمجرد حرمان الزوجة من هذه الموارد المستثناة من العمومات، وستبقى سائر الموارد الأخرى من الأموال تحت شمول عمومات إرث الزوجة من جميع تركة الزوج. وإن كان مراد الشارع موارد ومصاديق أخرى أيضاً وجب عليه أن يذكرها أيضاً. من هنا لا يكون ذكر هذه الروايات من باب ذكر الخاص بعد العام؛ كي تكون من الروايات المتوافقة، بل كلتا المجموعتين من هاتين الروايات قد صدرت في عرض بعضها، فتكونان متعارضتين.

أما عدم تمامية الاحتمال الثاني فإن لازم تخصيص روايات الحرمان المطلقة بهذه الروايات هو تأخير البيان عن وقت الحاجة؛ إذ إن هذه الروايات قد صدرت في

• إرث الزوجة، محاكمات في سياق الجدل الفقهي القائم / القسم الثاني

زمن الصادقين عليه السلام. وكما سبق أن ذكرنا فإنه بالالتفات إلى ظروف وشرائط ذلك العصر، ومشقة الوصول إلى الأئمة عليهم السلام، وأنهم كانوا في مقام بيان أحكام الله، فإن بيان العام دون بيان الخاص في زمن واحد، وترك بيان الخاص إلى زمن الإمام اللاحق، يؤدي إلى تأخير البيان عن وقت الحاجة، وهو قبيح، ولا سيما إذا صدر من الشارع الحكيم والمقنن.

أدلة الأقوال الستة

المقدمة: لقد سلك الفقهاء العظام في بيان الأقوال في مسألة حرمان الزوجة من الأموال غير المنقولة للزوج طريقتين:

الطريق الأول: تبويب الأقوال من خلال دراسة الكتب الفقهية. وقد سلكنا هذا الطريق في بداية البحث.

الطريق الثاني: بالالتفات إلى اختلاف الأقوال يتم ذكر عنوانين يمكن تطبيقهما على تلك الأقوال، والعمل على بحث الأقوال والقائلين بها تحت ذينك العنوانين. وهذان العنوانان هما:

١. ما لا ترثه الزوجة من تركة الزوج.
٢. هل يختص حرمان الزوجة من بعض تركة الزوج بغير ذات الوكّد أم يشمل ذات الوكّد أيضاً؟

ولكي نكون قد سلكنا كلا هذين الطريقتين في بيان الأقوال نختار هنا سلوك الطريق الثاني في دراسة أدلة القائلين بالأقوال الستة المتقدمة.

العنوان الأول: ما هي الأمور التي لا ترثها الزوجة من تركة زوجها؟

هناك في هذه المسألة ثلاثة أقوال، بل إذا أمعنا النظر يمكن القول: هناك أربعة أقوال. وإن رابعها يظهر. كما قال صاحب كتاب «مستند الشيعة» - من خلال التتبع في آراء الفقهاء والكتب^(٢٩).

القول الأول

عدم توريث الزوجة من جميع أراضى الزوج، سواء المزروع منها وغير المزروع،

الإجتهاـ والتجديد - العدد الخامس والأربعون، السنة الثانية عشرة، شتاء ٢٠١٨م - ١٤٣٩هـ - ٢١٩

وسواء أكان المزروع منها مزروعاً بالحنطة والشعير أو غيره، وسواء تلك العامرة بوجود الشجر أو البناء وغير ذلك. وعلى أي حال لا ترث الزوجة من عين هذه الأمور، ولا من قيمتها، وإنما ترث من قيمة الأدوات المستعملة في البناء، من قبيل: الأبواب والشبابيك والآجر والخشب والطوب وما إلى ذلك، كما ترث من قيمة البناء أيضاً.

القائلون بهذا القول

لقد ذهب إلى هذا القول جماعة من الفقهاء، من أمثال: الشيخ الطوسي في «الخلافة»^(٣٠)، والقاضي ابن البراج في «المهذب»^(٣١)، وابن حمزة في «الوسيلة»^(٣٢)، وأبي الصلاح الحلبي في كتاب «الكافي في الفقه»^(٣٣). كما اختار هذا القول فقهاء آخرون، مثل: المحقق الحلبي في «شرائع الإسلام»^(٣٤)، والعلامة الحلبي في «مختلف الشيعة»^(٣٥)، وإرشاد الأذهان^(٣٦)، والشهيد الأول في «اللمعة الدمشقية»^(٣٧)، والدروس الشرعية^(٣٨)، والذي عمد الشهيد الثاني إلى تقويته في «مسالك الأفهام»^(٣٩)، والفيض الكاشاني في «مفاتيح الشرائع»^(٤٠). وهناك من الفقهاء من ادّعى اشتهار هذا القول، ومن هؤلاء: العلامة الحلبي في «تحرير الأحكام الشرعية»^(٤١)، و«قواعد الأحكام»^(٤٢)، وفخر المحققين في «إيضاح الفوائد»^(٤٣)، وصاحب كتاب «نكت الإرشاد»^(٤٤)، والصيمري في «غاية المرام»^(٤٥)، والمحقق الأردبيلي في «مجمع الفائدة والبرهان»^(٤٦)، والشهيد الثاني في «مسالك الأفهام»^(٤٧)، وصاحب كتاب «مفاتيح الشرائع»^(٤٨)، وصاحب كتاب «كفاية الأحكام»^(٤٩)، رغم أن الشيخ الطوسي ذهب في كتاب «الخلافة»^(٥٠) إلى ادّعاء الإجماع على هذا القول.

ومن الجدير بالذكر أن بعض هؤلاء الفقهاء الذين قالوا بهذا القول قد قيدت الزوجة بأن لا يكون لها ولدٌ من الزوج المتوفى، كالمحقق الحلبي في «شرائع الإسلام»^(٥١)، والعلامة الحلبي في «قواعد الأحكام»^(٥٢)، والشهيد الثاني في «مسالك الأفهام»^(٥٣)، حيث نسب هذا القول المقيّد إلى المشهور من المتأخّرين.

وظاهرُ هذا القول أن الزوجة ترث من عين الشجر؛ لأن الحرمان في هذا القول متعلّق بعين الأرض، والأرض لا تصدق على الشجر.

أدلة القائلين بهذا القول، وكيفية الاستدلال بها

لقد استند القائلون بهذا القول إلى بعض الروايات التي تقدّم ذكرها، من قبيل: الروايات الأولى، والثانية، والخامسة، والحادية عشرة، وكذلك الروايات^(٥٤) التي تقتضي عدم توريث الزوجة من الأراضي التي تحتوي على أشياء ثابتة، مثل: الدور، والنخيل، والأراضي العامرة، دون سائر الأراضي الأخرى.

قال صاحب الجواهر^(٥٥)، بشأن الاستدلال بهذه الروايات الأخيرة: إن اقتصار الروايات^(٥٦) الدالة على مجرّد حرمان الزوجة من «الرباع»، و«رباع الأرض»، و«العقار» و«عقار الدور»، لا تتنافى مع الروايات الدالة على حرمان الزوجة من مطلق الأرض؛ إذ كلا هاتين المجموعتين من الروايات يدلّ على نفي التوريث، فتكون من باب ذكر الخاصّ بعد العامّ، من قبيل: «لا تضرب الرجال، ولا تضرب زيدا».

الإشكال في سند الروايات

إن الإشكال المشترك بين جميع روايات حرمان الزوجة - كما سبق أن ذكرنا في معرض مناقشة الروايات -؛ من حيث مرجوحية هذه الروايات عند تعارضها مع الأخبار الدالة على عدم الحرمان، يكمن في مخالفتها للكتاب. وأما الإشكالات الخاصة بكلّ واحدة منها فقد تقدّم تفصيلها في الصفحات السابقة. وعليه لا نرى ضرورةً لإطالة الكلام فيها. وأما جواب صاحب الجواهر فقد اتّضح مما تقدّم في ذيل الرواية الثامنة عشرة.

القول الثاني^(٥٧)

حرمان الزوجة من عين وقيمة الأراضي ذات الأبنية، فلا ترث إلّا من قيمة الأبنية والآلات والأدوات المستعملة فيها. كما ترث من عين سائر أراضي الزوج، من قبيل: المزارع والحدائق والضياع أيضاً.

القائلون بالقول الثاني

لقد ذهب إلى هذا القول بعض الفقهاء، مثل: الشيخ المفيد في «المقنعة»^(٥٨)، وابن

● الشيخ فخر الدين الصانعي

إدريس الحلّي في «السرائر»^(٥٩)، والمحقّق الحلّي في «المختصر النافع»^(٦٠)، والفاضل الآبي في «كشف الرموز»^(٦١). هذا وقد مال العلامة الحلّي في كتاب «مختلف الشيعة»^(٦٢) إلى هذا القول. كما ذهب صاحب «كفاية الأحكام»^(٦٣) إلى عدم خلوّ هذا القول من القوّة، بعد قول السيد المرتضى.

الاستدلال على القول الثاني

لقد ذكروا لإثبات هذا القول الثاني - المعروف بأنه قول الشيخ المفيد وأتباعه - وجهين:

الوجه الأوّل

لقد تمّ بيان هذا الوجه من خلال ثلاثة أدلّة في كلام صاحب «مستند الشيعة» وصاحب «السرائر».

الدليل الأوّل: تدلّ عموم آيات وروايات الإرث على إرث الزوجة من جميع أموال الزوج. بيّد أن هناك روايات أخرى تستثني بعض الموارد من هذه العمومات. إن هذه الموارد تختلف بسبب اختلاف الروايات، بيّد أن الموارد التي تحرم الزوجة من إرث عينها وقيمتها، وتتفق جميع الروايات عليها، هي الأراضي ذات الدُّور. كما أن هذه الأخبار تحرم الزوجة من مجرد الإرث من عين الأنهار، دون قيمتها. وعلى هذا الأساس تبقى سائر تركة الزوج - التي لم تتفق الروايات بشأنها - تحت شمول العامّ.

الدليل الثاني: إن الأصل في الإرث هو الإرث من جميع تركة الميّت. وعليه ففي ما يتعلّق بالموارد التي وردت بشأنها الأدلة على خلاف هذا الأصل يجب الاقتصار على المقدار الذي تتفق عليها تلك الأدلة.

الدليل الثالث: إن الكثير من الروايات الدالّة على حرمان الزوجة من تركة الزوج تقتصر على ذكر الأراضي التي تقوم عليها الدُّور. وإذا كان هناك من موارد أخرى غير هذه الموارد المذكورة وجبت الإشارة إليها في هذه الروايات. وبعبارة أخرى: إن ذكر هذه الموارد في العديد من الروايات يدلّ على حصريّة المورد المذكور.

الإشكال على الدليل الأول

لقد أشكل صاحب «مستند الشيعة»^(٦٤) على هذه الأدلة الثلاثة، وقال: الجواب عن الأول أنه إن لم نقلُ بجواز تخصيص الكتاب بأخبار الآحاد فلا فرق فيه بين ما اتَّفقت عليه الأخبار وما ورد في بعضها بعد كون ذلك البعض حجّة. وإن قلنا به فخير الواحد يخصّصه، وإن لم يكن متكرراً. وبالجمله لا تأثير لكثرة الأخبار وعدمها بعد اشتراك الجميع في كونه خبر واحد.

الإشكال على الدليل الثاني

إن المذكور في الفقه بوصفه قاعدةً هو أن الواجب هو الاقتصار في ما خالف الأصل على موضع الدليل، دون الوفاق. والدليل على تخصيص غير الرباع أيضاً موجود.

الإشكال على الدليل الثالث

أما الدليل الثالث فلا يمكن الاستناد إليه أيضاً؛ إذ لا يلزم بيان كلّ حكم في جميع الروايات التي تبين ذلك الحكم، بل هناك في الفقه الكثير من الموارد التي تبين المصاديق المختلفة للحكم في رواياتٍ متعدّدة. ومن الجدير بالذكر أن العلامة الحليّ قد استدللّ لقول الشيخ المفيد في «مختلف الشيعة» قائلاً: يدلّ القرآن على إرث الزوجة من جميع تركة الميت، دون استثناء. وإن تخصيص عمومات الكتاب مخالفاً لظهور القرآن. وكلما كان تخصيص عمومات الكتاب أقلّ كان ذلك أفضل. وقد اتّضح الجواب على هذا الاستدلال من إشكال صاحب «مستند الشيعة» على الدليل الأول.

الوجه الثاني

في هذا الوجه، المستفاد من تقارير^(٦٥) درس الفقيه المتتبّع السيد حسين البروجردي، تمّ التمسك بأربعة أمور، على النحو التالي:

الأمر الأول: إن المراد من العقار في الروايات هو الدّور السكنية، ولا سيّما تلك

الروايات التي تذكر العقار على نحو الإضافة، من قبيل: «عقار الدور»^(٦٦)، أو التي تذكر العقار منضمّاً إلى أمور أخرى، من قبيل قول الإمام عليه السلام: «فأما الأرض والعقارات»^(٦٧).

والإشكال في هذا يكمن في أن للعقار معاني كثيرة؛ فهناك من اللغويين مَنْ قال: إن العقار يعني «مطلق الأرض»؛ وهناك مَنْ رأى للعقار معاني أخرى، من قبيل: «الضياع» و«متاع البيت»، وكلّ ما له أصل، مثل «الدار». وعلى هذا الأساس، وبالالتفات إلى تعدّد المعاني المذكورة للعقار - ومنها ما هو عامّ، ومنها ما هو خاصّ - لا يمكن القول: إن المراد من «العقار» في الروايات هو أرض الدار. وعليه نقول: «إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال».

الأمر الثاني: إن الروايات المشتملة على كلمة «الرباع» أو «عقار الدور» تدلّ على أن المراد من هذين اللفظين هو الدور السكنية.

ويشكل على ذلك بما يلي:

أولاً: إن عدم دلالة هذه الروايات على حرمان الزوجة من مطلق الأرض موقوف على قولنا بحجّة مفهوم اللقب، وقد ثبت في محله أن لا مفهوم للقب.

وثانياً: إن الخاصّ والعام الموجبين لا يتعارضان فيما بينهما؛ إذ ورد في هذه الروايات قوله: إن الزوجة لا ترث أرض الدار، وقالت الروايات الأخرى: إن الزوجة لا ترث من مطلق الأرض.

الأمر الثالث: ورد في بعض الروايات تعليل حرمان الزوجة من الإرث بإزعاجها لسائر الورثة. ومن الواضح أن هذا التعليل أنسب بحرمان الزوجة من عقار الدور، دون مطلق الأرض.

ويُشكّل على هذا الكلام بما يلي:

أولاً: إن إزعاج الزوجة للورثة ينطبق على سائر الأراضي أيضاً.

وثانياً: إن عبارة «لئلا يتزوَّجَنَّ...» ليست علّة؛ إذ يجب في هذه الحالة أن تجري بالنسبة إلى إرث الزوج من دار الزوجة، وأن يمنع الزوج من أن يرث من دور الزوجة أيضاً.

الأمر الرابع: بالالتفات إلى الاختلاف في روايات حرمان الزوجة من تركة الزوج

• إرث الزوجة، محاكمات في سياق الجدل الفقهي القائم / القسم الثاني

يجب الاكتفاء بالقدر المتيقن المستفاد من تلك الروايات، والقدر المتيقن منها هو عقار الدار، وأما في سائر الموارد الأخرى فيجب التمسك فيها بعموم آيات الإرث. والإشكال على هذا الكلام هو أن القائلين بحرمان الزوجة من مطلق الأراضي إنما يدعون ظهور الروايات في حرمان الزوجة من جميع أراضي الزوج، لا أنهم يشكّون في المراد من هذه الروايات، حتّى يُقال: لا بُدّ من التمسك في الموارد المشكوك فيها بعموم آيات الإرث.

القول الثالث^(٦٨)

لا ترث الزوجة من عين الأرض التي أقيمت عليها دار سكنية فقط، ولكنها ترث من قيمة هذه الأرض، وترث من سائر تركة الزوج عيناً وقيمةً. ويعرف هذا القول بأنه قول السيد المرتضى^(٦٩). وذهب صاحب «كفاية الأحكام»^(٧٠) إلى قوّته. وعلى الرغم من ذهاب العلامة الحلي في «مختلف الشيعة»^(٧١) إلى القول الأوّل، فإنّه عدّ هذا القول حسناً أيضاً.

أدلة القول الثالث

دليل السيد على هذا القول هو الجمع بين عموم آيات وروايات الإرث وما أجمع عليه الأصحاب، وهو حرمان الزوجة من أموال الزوج غير المنقولة، والذي تدلّ عليه روايات الحرمان أيضاً.

الإشكال على استدلال السيد ﷺ

رغم أن الجمع بين الأدلة أسلوب متعارف بين الفقهاء، بيد أن الجمع الصحيح هو الذي يحظى بشاهد معتبر من الكتاب والسنة والإجماع، وبعبارة أخرى: يجب أن لا يكون «جمعاً تبرّعياً». وفي ما نحن فيه لا يوجد على هذا الجمع أي دليل أو شاهد معتبر؛ إذ إن عموم آيات الإرث تدلّ على إرث الزوجة للربع أو الثمن من عين تركة الزوج، وإن القول بأنها في بعض الموارد تُعطى من القيمة بدلاً من العين لا يعدّ عملاً بعموم تلك الآيات، وهذا سيضّرّ بسلامة تلك العمومات؛ لأن العمومات تدلّ على إرث

الزوجة من عين التركة، لا من قيمتها.

فإن قيل: إن لازم التوريث من العين هو التوريث من القيمة أيضاً؛ لأن عين كل شيء إذا ملكها شخص ملك قيمتها أيضاً. وعليه فإن العمومات تدلّ على أن الزوجة ترث الربع أو الثمن من عين وقيمة تركة الزوج، وإن روايات الحرمان تدلّ على أن الزوجة ترث من عين بعض التركة، ولكنها ترث من قيمتها. ومن هنا فإن روايات الحرمان تعمل على تضيق وتخصيص دائرة شمول عمومات الإرث لعين بعض تركة الزوج، وإن هذا التخصيص يمثل الحد الأدنى من التخصيص في ما يتعلق بالعمومات.

نقول في الجواب: إن ما يقال من أن الشخص إذا ملك عين شيء ملك قيمته أيضاً لا تكون فيه ملكية القيمة ملكية أصيلة؛ لأن الأصل يقوم على ملكية العين، وأما ملكية القيمة فهي ملكية فرعية تابعة للملكية عين ذلك الشيء. وبعبارة أخرى: ليس الأمر بأن يجعل الشارع في ملكية الأشياء أمرين مستقلين: أمراً بالعين؛ وأمراً بالقيمة. وإذا كان لمثل هذا الوضع من وجود لوجب أن يكون بالإمكان القول: يمكن للشخص أن يمتلك قيمة شيء ولا يمتلك عين ذلك الشيء. وهو كما ترى. وعليه فإن الأصل في الملكية هو ملكية عين الأشياء، والقيمة فرع للعين. فإذا منع الشارع من عين مال منع من قيمته أيضاً، تبعاً لمنع ملكية العين؛ لأن لازم المنع من الأصل هو المنع من الفرع أيضاً.

وعليه؛ حيث اتضح أن لا وجود لشاهد أو دليل على هذا الجمع المدعى، نتقدم خطوة إلى الأمام، ونقول: مضافاً إلى عدم وجود شاهد ودليل معتبر على هذا الجمع، فإن بعض الروايات^(٧٢) الدالة على حرمان الزوجة من قيمة الأراضي تدلّ أيضاً على عدم تمامية هذا الجمع.

تقوية استدلال السيد المرتضى رحمته الله

كما سبق أن ذكرنا فإن بعضهم قد استند في عدم صحة الجمع المدعى من قبل السيد المرتضى رحمته الله إلى روايات حرمان الزوجة ومنعها حتى من قيمة الأرض. بيد أن هذا الإشكال لا يردّ على السيد المرتضى؛ لأن أخبار الحرمان المطلقة من أخبار الآحاد، والسيد المرتضى لا يؤمن بحجية خبر الواحد من الأساس. وعليه فمن وجهة

نظر السيد المرتضى لا يمكن لهذه الأخبار أن تخصّص العمومات، وإنما يعمل على تخصيص العمومات بإجماع الفقهاء، على ما تقدّم بيانه.

ردّ الجواب عن الإشكال

إن الدفاع عن استدلال السيد المرتضى غير تام؛ وذلك للأدلة الثلاثة التالية:

١- إن هذه الأخبار ليست أخبار آحاد، بل هي - كما قال بعض الفقهاء^(٧٣) - من الأخبار المتواترة معنوياً. ثم إذا سلّمنا أنها من أخبار الآحاد، إلّا أنها مقرونة ومحفوظة بقرائن تدلّ على صحّتها. وإن السيد المرتضى يعتبر هذا النوع من الأخبار حجةً ومخصّصةً للكتاب. وإن فتاوى الأصحاب على طبق أخبار الحرمان في حدّ ذاتها قرينة على صحّة هذه الأخبار وحجّيتها. وعليه فإن هذه الأخبار تخصّص عمومات الإرث، حتّى على رأي السيد المرتضى أيضاً.

٢- نحن لا نرى اقتصار إجماع الفقهاء على حرمان الزوجة من عين التركة، بل إن هذا الإجماع - كما صرّح صاحب «مسالك الأفهام»^(٧٤)، ويظهر من التتبّع في فتاوى الفقهاء^(٧٥) أيضاً - يشمل حرمان الزوجة من العين والقيمة أيضاً.

٣- كما تقدّم أن ذكرنا فإن استدلال السيد المرتضى إنما يكون صحيحاً إذا تمّ الالتفات في باب الإرث إلى أمرين، وهما: التوريث من العين؛ والتوريث من القيمة. ولذلك يمكن القول: إن الإجماع قائمٌ على عدم التوريث من العين، وإن التوريث من القيمة - الذي دلّت عليه العمومات - قائمٌ على حاله. ولكن يجب القول: في باب الإرث لا وجود لمثل هذا التقسيم في مال الإرث، بل الذي وُضع من قبَل الشارع هي الملكية على العين بواسطة التوريث. وإنّ ملكية القيمة فرعٌ عن تلك الملكية المجعولة من قبَل الشارع. ومن خلال الحكم بعدم ملكية العين من طريق الإرث يُحكّم تبعاً بعدم الملكية من القيمة أيضاً.

القول الرابع^(٧٦)

إن هذا القول على غرار القول الأوّل، مع فارق أن الزوجة - طبقاً لهذا القول - لا ترث من عين الأشجار والنخيل، وإنما ترث من قيمتها فقط.

وقد ذهب العلامة الحلّي في «قواعد الأحكام»^(٧٧)، وفخر المحققين في «إيضاح الفوائد»^(٧٨)، والشهيد الثاني في «مسالك الأفهام»^(٧٩)، إلى اعتبار هذا القول هو المشهور. وقد تلقاه فخر المحققين في «الإيضاح» بالقبول، ونسبه إلى والده العلامة الحلّي.

أدلة القول الرابع

تمّ الاستدلال لإضافة «الأشجار» إلى موارد الحرمان بالأدلة التالية:

١. **صحیحة مؤمن الطاق**، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سمعته يقول: «لا يرثن النساء من العقار شيئاً، ولهنّ قيمة البناء والشجر والنخل»^(٨٠).
- وقيل في كيفية الاستدلال بهذه الصحیحة: إن في حصر الإمام عليه السلام إرث النساء بقيمة الأشجار دلالة صريحة على حرمانهنّ من الإرث من عين الأشجار.
٢. **الأخبار الصريحة** في عدم إرث الزوجات من أعيان الجدوع^(٨١).
٣. ورد في بعض الروايات^(٨٢) تعليل حرمان الزوجة باحتمال أن تتزوَّج من رجل غريب فتدخله على سائر ورثة الزوج الأوّل، الأمر الذي يشقّ عليهم؛ أو لكي لا تستطيع الزوجة إحداث تغيير أو تبديل في الدار، بحيث تخرجه عن حيّز الانتفاع؛ أو إخراج الشجر بتقسيمه عن حيّز الانتفاع. وعليه فإن هذه الروايات تشمل الشجر أيضاً.
- ومن الجدير بالتوضيح أن الجواب عن كلّ واحدٍ من الأدلّة المتقدّمة يتّضح من المسائل المذكورة في نقد ومناقشة الروايات المتقدّمة في اختيار القول المختار.

العنوان الثاني^(٨٣): هل يقتصر حرمان الزوجة من بعض تركة الزوج على الزوجة غير ذات الولد أم يشمل ذات الولد أيضاً؟
هناك قولان في هذه المسألة، وهما:

القول الأوّل

إن الحرمان يقتصر على الزوجة التي لا يكون لها وكّد من الزوج المتوفّى. وهو مختار المحقّق الحلّي في «شرائع الإسلام»^(٨٤)، والعلامة الحلّي في «قواعد الأحكام»^(٨٥). وقال الشهيد الثاني في «مسالك الأفهام»^(٨٦): إن هذا القول هو المشهور

بين المتأخرين، ثم قال: لا إشكال في هذا القول.

كيفية الاستدلال

لقد استدلل لهذا القول أولاً بأن هذا التفصيل يستوجب تقليل التخصيص في هذه الآية الشريفة. وثانياً: إن صحيحة ابن أذينة: «إذا كُنَّ لهنَّ وَلَدٌ أُعْطِينَ من الرباع»^(٨٧) صريحة في هذا القول.

رد الاستدلال

إن هذا الاستدلال غير تام؛ وذلك لوجهين:
الوجه الأول: مع وجود المخصّص - الواقع مورداً للقبول - لا يكون هناك من مبرر لاعتبار قلة التخصيص خيراً من كثرته، بل الذي يعتبر مضرراً هو تخصيص الأكثر وندرة المخصّص، هذا أولاً.

وثانياً: لو كانت أدلة الحرمان تختصّ بالزوجة غير ذات الولد سيؤدي ذلك إلى حصول تخصيصين: الأول: تخصيص في عمومات إرث الزوجة؛ والآخر: تخصيص في روايات الحرمان، وأكثرها مطلقة وعامة. وعليه فإن هذا الاستدلال لا يؤدي إلى قلة التخصيص.

الوجه الثاني: إن هذه الرواية (صحيحة ابن أذينة) مقطوعة؛ إذ لم يتصل سندها بالإمام عليه السلام، لا تصريحاً ولا إضماراً ولا بأي شكل آخر. بل إن ظهور هذه الفقرة من الرواية يوحي بأنها كلام أو فتوى من ابن أذينة.

وإذا قال شخص: نحن نظنّ بأن هذا الكلام صادر عن الإمام عليه السلام.

قلنا في الجواب: إن مظنون الرواية لا يصلح أن يكون حجة.

دفع الإشكال السندي

لقد ذكروا وجهين لانتساب هذه الرواية إلى الإمام عليه السلام، وحجّيته، وهما:
١- إن هذه المقطوعة هي من قبيل: المرسلات والمقطوعات والمضمّرات التي قيل بشأن روايتها: إن شأنهم أرفع من أن يرووا عن غير الإمام المعصوم عليه السلام. وعليه تكون

هذه الروايات الصادرة عن مثل هؤلاء الأشخاص حجةً. وابنُ أذينة واحدٌ منهم.
٢- إن شهرة الأصحاب تجبر ضعف السند.

الجواب عن دفع الإشكال السندي

إن الجواب الأوّل غير تامٍّ؛ إذ إن ظاهر الكلام في هذه المقطوعة يبدو أنه فتوى لابن أذينة. والقاعدة الجارية في المراسيل والمضمرات والمقطوعات إنما تجري إذا لم يكن هناك علمٌ بخلاف صدورها عن الإمام المعصوم عليه السلام، في حين أن ظهور الكلام في هذه الرواية دليلٌ على عدم كون هذا الكلام روايةً.

كما أن الوجه الثاني غير تامٍّ أيضاً؛ إذ كما تقدّم - في معرض بيان الأقوال السابقة - لا وجود للشهرة القولية التي تجبر ضعف السند، بل إن تحقّق هذه الشهرة ممنوعٌ؛ إذ إن الكثير من الأصحاب لا يروّون فرقاً بين الزوجة ذات الولد وغيرها، ومن هؤلاء: ثقة الإسلام الكليني في «الكافي»^(٨٨)، والشيخ المفيد في «المقنعة»^(٨٩)، والسيد المرتضى في «الانتصار»^(٩٠)، والشيخ الطوسي في «الاستبصار»^(٩١)، وغيرهم. بل ذهب الشيخ الطوسي في «الخلاف»^(٩٢)، وابن إدريس الحلّي في «السرائر»^(٩٣)، إلى ادّعاء الإجماع على عدم الفرق.

القول الثاني

إن الزوجة مطلقاً - سواء أكانت ذات ولد أم غير ذات ولد - في ما يتعلّق بالحرمان - بالالتفات إلى اختلاف موارد الحرمان عند الفقهاء من حيث عين وقيمة الأبنية والأشجار - تحرم من الإرث.

والقائل بذلك هم: ثقة الإسلام الكليني في «الكافي»^(٩٤)، والشيخ المفيد في «المقنعة»^(٩٥)، والسيد المرتضى في «الانتصار»^(٩٦)، والشيخ الطوسي في «الاستبصار»^(٩٧)، وأبو الصلاح الحلبي في «الكافي في الفقه»^(٩٨)، وابن إدريس الحلّي في «السرائر»^(٩٩)، والمحقّق الحلّي في «المختصر النافع»^(١٠٠)، والشيخ الطوسي في «الخلاف»^(١٠١)، حيث قالوا بوجود الإجماع على ذلك.

كيفية الاستدلال

لقد ذكر لهذا القول، وهو القول الحقّ - إذا قبلنا بأصل الحرمان من الأساس -، أدلة، وهي:

١- إطلاق جميع روايات الحرمان وعموم الكثير منها، التي لم يذكر فيها قيد «ذات الولد أو عدمه». وإن هذا الإطلاق والعموم مستفاد من كلمة النساء - بصيغة الجمع - مع ترك التفصيل.

٢- التعليل الوارد في بعض روايات الحرمان، من قبيل: «لئلا يتزوّجَن»، و«لا يمكن تغييره وقلبه»، الدالّ على حرمان مطلق الزوجة.

ومن الجدير بالذكر أنّه إذا رفضنا أن تكون هذه العبارات تعليلية فلا أقلّ من إمكانية اعتبارها حكمةً، ويمكن على أساس الحكمة - كما تقدّم - القول بدلائلها على عدم تقييد الزوجة بـ «ذات الولد».

٣- صحيحة الفضلاء الخمسة (الرواية الخامسة)، وصحيحة محمد بن مسلم ووزارة (الرواية الثالثة عشرة)، حيث حكم فيهما بحرمان الزوجة من الإرث من عين الأرض، ولكنها تُعطى سهمها - سواء أكان هو الربع أو الثمن - من قيمة البناء والأدوات المستعملة في الدور. ومن الواضح أن فرض الثمن إنما يكون إذا كان للزوجة ولدٌ من الزوج المتوفى. فإذا أخذ في مسألة حرمان الزوجة من عين وقيمة الأرض قيد «عدم ذات الولد» وجب أن يذكر في هاتين الروايتين خصوص سهم الربع؛ إذ إن الزوجة ذات الولد - طبقاً لأدعائكم - لا تمنع من الإرث من مطلق الأرض (أرض الدار وسائر الأراضي الأخرى). في حين أن هاتين الروايتين - بالالتفات إلى ذكر الثمن - تؤكدان صراحةً على أن الزوجة حتّى إذا كانت ذات وكّد لا ترث إلا من قيمة البناء والأدوات والآلات، ولا ترث شيئاً من عين وقيمة الأرض. وبعبارة أخرى: إذا كان ادّعاؤكم صحيحاً سيكون ذكر سهم الثمن للزوجة في هاتين الروايتين لغواً؛ إذ بناءً على القيدية يجب أن ترث الزوجة ذات الوكّد من القيمة ومن العين أيضاً، لا من القيمة فقط، في حين تدلّ هاتان الروايتان على أن الزوجة - سواء أكانت ذات وكّد أم غير ذات وكّد - لا ترث إلا من قيمة البناء والآلات والأدوات، ولا ترث من الأرض مطلقاً.

الهوامش

- (١) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٦: ٢٠٧، الباب ٦، ح ٤.
- (٢) المصدر السابق ٢٦: ٢٠٥، الباب ٦، ح ١.
- (٣) المصدر السابق ٢٦: ٢٠٧، الباب ٦، ح ٤.
- (٤) المصدر نفسه.
- (٥) الكليني، الكافي ٧: ١٢٨، ح ٣.
- (٦) الطوسي، تهذيب الأحكام ٩: ٢٩٧، ح ٢٤.
- (٧) انظر: الطوسي، الاستبصار ٤: ١٥١، ح ١.
- (٨) هكذا في الأصل.
- (٩) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٦: ٢٠٨، الباب ٦، ح ٦.
- (١٠) المصدر السابق ٢٦: ٢٠٩، الباب ٦، ح ١٠.
- (١١) المصدر السابق ٢٦: ٢٠٨، الباب ٦، ح ٨.
- (١٢) المصدر السابق ٢٦: ٢١٠، الباب ٦، ح ١١.
- (١٣) وفي كتاب (خلاصة الأقوال): ٤١٨ جاء بشأن يزيد الصائغ: يزيد الصائغ - بالغين المعجمة - قال الكاشي: ذكر الفضل في بعض كتبه: الكذّابون المشهورون: أبو الخطّاب، ويونس بن ظبيان، ويزيد الصائغ، ومحمد بن سنان، وأبو سميئة أشهرهم.
- (١٤) الكليني، الكافي ٨: ٧٩، ح ٣٥.
- (١٥) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٦: ٢٠٦، الباب ٦، ح ٣.
- (١٦) المصدر السابق ١٦: ٢٠٦، الباب ٦، ح ٢.
- (١٧) المصدر السابق ٢٦: ٢٠٨، الباب ٦، ح ٧.
- (١٨) المصدر السابق ٢٦: ٢٠٩، الباب ٦، ح ٩.
- (١٩) المصدر السابق ٢٦: ٢١٠، الباب ٦، ح ١٣.
- (٢٠) انظر: الطوسي، تهذيب الأحكام ٩: ٣٠٠، ح ١٠٧٤؛ الاستبصار ٤: ١٥٤، ح ٥٧٩؛ الصدوق، مَنْ لا يحضره الفقيه ٤: ٢٥١، ح ٨٠٨؛ علل الشرائع ٢: ٥٧٢، الباب ٣٧٢، ح ٢، تحقيق: السيد فضل الله الطباطبائي اليزدي، ط ٢، قم، ١٣٨٤هـ.
- (٢١) الشيخ علي پناه الاشتهاردی، تقريرات ثلاثة (تقرير بحث الأستاذ السيد حسين الطباطبائي البروجردی / ميراث الأزواج): ١١١، مؤسسة النشر الإسلامي، قم المقدسة، ١٤١٦هـ.
- (٢٢) إن طريق الرواية في (علل الشرائع) إلى محمد بن سنان كما يلي: حدّثنا علي بن أحمد بن محمد (رضي الله عنه) قال: حدّثنا محمد بن أبي عبد الله الكوفي، عن محمد بن إسماعيل البرمكي، عن علي بن العباس قال: حدّثنا القاسم بن الربيع الصّحّاف، عن محمد بن سنان. (انظر: علل الشرائع ٢: ٢٣١، ح ٤).
- (٢٣) انظر: العلامة الحلي، خلاصة الأقوال في معرفة الرجال: ٣٦٧، رقم ١٤٤٤، تحقيق: جواد

- القيومي، مؤسسة النشر الإسلامي، ط ١، قم المقدسة، ١٤١٧هـ.
- (٢٤) انظر: الطوسي، تهذيب الأحكام ٩: ٢٩٨، ح ١٠٦٨؛ الاستبصار ٤: ١٥٢، ح ٥٧٤.
- (٢٥) انظر: الطوسي، الفهرست: ٢٠٦، رقم ٥٩١، ٦١٩.
- (٢٦) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٦: ٢١١، الباب ٦، ح ١٥٥.
- (٢٧) محمد بن الحسن الصفار، بصائر الدرجات في مناقب آل محمد: ٢٢٥، ح ٤، طليعة النور، ط ١، قم المقدسة، ١٣٨٤هـ. ش: الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٦: ٢٢، الباب ٦، ح ١٧.
- (٢٨) انظر: العلامة الحلّي، خلاصة الأقوال في معرفة الرجال: ٤٢٠، رقم ١٧٠٤.
- (٢٩) انظر: مهدي النراقي، مستند الشيعة ١٩: ٣٧٨.
- (٣٠) انظر: الطوسي، الخلاف ٤: ١١٦، المسألة رقم ١٣١.
- (٣١) انظر: القاضي ابن البرّاج، المهذب ٢: ١٤٠.
- (٣٢) انظر: عماد الدين الطوسي (المعروف بابن حمزة)، الوسيلة: ٣٩١.
- (٣٣) انظر: أبو الصلاح الحلبي، الكافي في الفقه: ٣٧٤.
- (٣٤) انظر: المحقق الحلّي، شرائع الإسلام ٤: ٢٨ - ٢٩.
- (٣٥) انظر: العلامة الحلّي، مختلف الشيعة ٩: ٥٦، المسألة ١٠.
- (٣٦) انظر: العلامة الحلّي، إرشاد الأذهان ٢: ١٢٥.
- (٣٧) انظر: الشهيد الأول، اللمعة الدمشقية: ٢٤٨.
- (٣٨) انظر: الشهيد الأول، الدروس الشرعية ٢: ٣٥٨.
- (٣٩) انظر: الشهيد الثاني زين الدين العاملي، مسالك الأفهام ١٣: ١٨٤.
- (٤٠) انظر: محمد محسن (المعروف بالفيض الكاشاني)، مفاتيح الشرائع ٣: ٣٢٩، تحقيق: السيد مهدي الرجائي، مجمع الذخائر الإسلامية، ط ١، ١٤٠١هـ (٣ مجلدات).
- (٤١) انظر: العلامة الحلّي، تحرير الأحكام الشرعية ٥: ٤١.
- (٤٢) انظر: العلامة الحلّي، قواعد الأحكام ٣: ٣٧٦.
- (٤٣) انظر: فخر المحققين الشيخ أبو طالب بن المطهر الحلّي، إيضاح الفوائد ٤: ٢٤٠.
- (٤٤) انظر: نكت الإرشاد ٣: ٥٨٧، ضمن: غاية المراد.
- (٤٥) انظر: مفلح الصيمري البحراني، غاية المرام في شرح شرائع الإسلام ٤: ١٨٣، تحقيق: جعفر الكوثراني العاملي، الناشر: دار الهادي، ط ١، ١٤٢٠هـ (٤ مجلدات).
- (٤٦) انظر: المقدّس الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان ١١: ٤٥٠.
- (٤٧) انظر: الشهيد الثاني، مسالك الأفهام ١٣: ١٨٤.
- (٤٨) انظر: الفيض الكاشاني، مفاتيح الشرائع ٣: ٣٢٩.
- (٤٩) انظر: محمد المؤمن (المعروف بالمحقق السبزواري)، كفاية الأحكام ٢: ٨٥٣.
- (٥٠) انظر: الطوسي، الخلاف ٤: ١١٦، المسألة رقم ١٣١.
- (٥١) انظر: المحقق الحلّي، شرائع الإسلام ٤: ٢٨ - ٢٩.
- (٥٢) انظر: العلامة الحلّي، قواعد الأحكام ٣: ٣٧٦.

- (٥٣) انظر: الشهيد الثاني، مسالك الأفهام ١٣: ١٩٠.
- (٥٤) انظر: الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٦: ٢٠٧، ٢١٠، ٢١١، الباب ٦، ح ٤، ٥، ١٢، ١٦.
- (٥٥) انظر: محمد حسن النجفي، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ٣٩: ٢١٣.
- (٥٦) هذه الروايات عبارة عن: الروايات السابعة، والتاسعة، والعاشر، والثانية عشرة، والثالثة عشرة، والتي تقدّم ذكرها في معرض البحث عن الروايات.
- (٥٧) القول الأول الذي تقدّم في صفحة سابقة.
- (٥٨) انظر: الشيخ المفيد، المقنعة: ٦٨٧.
- (٥٩) انظر: ابن إدريس الحلّي، السرائر ٣: ٢٧٥ - ٢٧٦.
- (٦٠) انظر: المحقق الحلّي، المختصر النافع: ٢٧٢.
- (٦١) انظر: الفاضل الآبي، كشف الرموز ٢: ٤٦٣.
- (٦٢) انظر: العلامة الحلّي، مختلف الشيعة ٩: ٥٤.
- (٦٣) انظر: المحقّق السبزواري، كفاية الأحكام ٢: ٨٦٠.
- (٦٤) انظر: أحمد بن محمد مهدي النراقي، مستند الشيعة ١٩: ٣٧٤ - ٣٧٥.
- (٦٥) الشيخ علي بنه الاشتهادي، تقارير ثلاثة (تقرير بحث الأستاذ السيد حسين الطباطبائي البروجردي / ميراث الأزواج): ١١٧ - ١١٨، حيث نسب حرمان الزوجة من مطلق الأراضي إلى السيد البروجردي، ولكن الشيخ الصافي الكلبايكاني في تقريراته نقل مِلّ أستاذه [السيد البروجردي] إلى قول الشيخ المفيد: إذ يقول: «وهو مختار المفيد... ومال إليه سيدنا الأستاذ الفقيه الكبير السيد البروجردي - أعلى الله في الخلد مقامه -، بل كان يفتي بذلك، إذا لم يتصالح سائر الورثة مع الزوجة». انظر: إبانة المختار، إرث الزوجة: ٢٢٢. وقد طبع هذا البحث في كتاب مستقل بعنوان: (صيانة الإبانة) أيضاً.
- (٦٦) انظر: الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٦: ٢٠٨، الباب ٦، ح ٧.
- (٦٧) انظر: المصدر السابق ٢٦: ٢٠٦، الباب ٦، ح ٣.
- (٦٨) القول الثاني المتقدّم في صفحة سابقة.
- (٦٩) انظر: علي بن الحسين الموسوي (المعروف بعلم الهدى)، الانتصار: ٥٨٥.
- (٧٠) انظر: المحقّق السبزواري، كفاية الأحكام ٢: ٨٦٠.
- (٧١) انظر: العلامة الحلّي، مختلف الشيعة ٩: ٥٤، المسألة ١٠.
- (٧٢) من قبيل: ما تقدّم من الروايات ١١ إلى ١٤. ولمزيد من الاطلاع انظر: الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٦: ٢٠٩، الباب ٦، ح ٢، ٣، ٩.
- (٧٣) انظر: السيد علي الطباطبائي، رياض المسائل ١٤: ٣٧٨.
- (٧٤) انظر: الشهيد الثاني، مسالك الأفهام ١٣: ١٨٤.
- (٧٥) مثل: القاضي ابن البرّاج في المهذب ٢: ١٤٠ - ١٤١؛ أبو الصلاح الحلبي في الكافي في الفقه: ٣٧٤.
- (٧٦) القول الثالث المتقدّم في صفحة سابقة.

- (٧٧) انظر: العلامة الحلّي، قواعد الأحكام ٣: ٣٧٦.
- (٧٨) انظر: فخر المحققين، إيضاح الفوائد ٤: ٢٤٠.
- (٧٩) انظر: الشهيد الثاني زين الدين العاملي، مسالك الأفهام ١٣: ١٨٥.
- (٨٠) انظر: الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٦: ٢١١، الباب ٦، ح ١٦.
- (٨١) انظر: المصدر السابق ٢٦: ٢١١، الباب السادس، ح ١٦.
- (٨٢) انظر: المصدر السابق، ح ١٥.
- (٨٣) العنوان الأول الذي تقدّم في صفحة سابقة.
- (٨٤) انظر: المحقّق الحلّي، شرائع الإسلام ٤: ٢٨ - ٢٩.
- (٨٥) انظر: العلامة الحلّي، قواعد الأحكام ٣: ٣٧٦.
- (٨٦) انظر: الشهيد الثاني، مسالك الأفهام ١٣: ١٩٠.
- (٨٧) انظر: الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٦: ٢١٣، الباب ٧، ح ٢.
- (٨٨) انظر: الكليني، الكافي ٧: ١٢٧.
- (٨٩) انظر: المفيد، المقنعة: ٦٧٨.
- (٩٠) انظر: المرتضى، الانتصار: ٥٨٥.
- (٩١) انظر: الطوسي، الاستبصار ٤: ١٥٤.
- (٩٢) انظر: الطوسي، الخلاف ٤: ١١٦، المسألتان ١٣٠ - ١٣١.
- (٩٣) انظر: ابن إدريس الحلّي، السرائر ٣: ٢٧٦.
- (٩٤) انظر: الكليني، الكافي ٧: ١٢٧.
- (٩٥) انظر: المفيد، المقنعة: ٦٧٨.
- (٩٦) انظر: المرتضى، الانتصار: ٥٨٥.
- (٩٧) انظر: الطوسي، الاستبصار ٤: ١٥٤.
- (٩٨) انظر: أبو الصلاح الحلبي، الكافي في الفقه: ٣٧٤.
- (٩٩) انظر: ابن إدريس الحلّي، السرائر ٣: ٢٧٦.
- (١٠٠) انظر: المحقّق الحلّي، المختصر النافع: ٢٧٢.
- (١٠١) انظر: الطوسي، الخلاف ٤: ١١٦، المسألتان ١٣٠ - ١٣١.

فلسفة الدين

وشروط الحدائفة العقلية

أ. نبيل علي صالح (*)

في كلّ الجماعات البشرية التي وُجدت على وجه الأرض كان للعامل الديني الحضور الأبرز والأعمق على مستوى الذات والموضوع. فكلنا نعلم بكتابات ورسومات البشر الأوائل على الكهوف والمغاور، ولاحقاً كتاباتهم وتدويناتهم وتنظيمهم لثلاثية «المعبد والملك والشعب»، التي ظهرت مع أولى التقسيمات الطبقية الاجتماعية لأقدم المدن البشرية المأهولة المكتشفة.

إذن في العلم المادي تقدّم لنا الحفريات «الأركيولوجية» فكرة واضحة عن أنه لم تتوجد جماعة بشرية قطّ إلّا وكان الدين عمودها الرئيس الأهمّ، بمعنى أن الدين - بقطع النظر عن تعاليمه وطقوسه وتقاليده وقناعات الناس فيه - كان لاعباً حيويّاً مهماً في عالم البشر منذ أقدم العصور التي وجد فيها الإنسان؛ حيث كان يعطي الحياة نوعاً من المعنى والامتداد الروحي والأفق المعنوي المنفتح على العوالم المجهولة، ويقدم معها بعض الإجابات الممكنة عن أسئلة الخلق الأولى، قد تشبع ظمأ الروح البشرية.

ولا يزال للدين حقيقة - شتّى أم أبيتنا - هذا الحضور الشامل الأسر، وتلك الهالة الكبيرة، في كلّ الأمم والحضارات الإنسانية المعاصرة. ففي مجتمعاتنا العربية، التي لم تتمكّن بعد من وضع الأسس الأولى لولوج عالم الحدائفة العقلية والمعرفية والعلمية، يبدو الدين وكأنّه هو المعيار والفيصل الحاكم على الناس، من خلال هيمنة ثقافته النمطية على الفرد والمجتمع ككلّ. فمن جهة المعنى والمظهر الروحي الداخلي لهذه الثقافة القديمة المهيمنة هناك تحكّم كلّّي لها بمسار هذا الفرد، يؤثّر على آلية

(*) باحث وكاتب في الفكر العربي والإسلامي. من سوريا.

وكيفية إنتاجه وعطائه العملي؛ ومن جهة المظهر المادي الخارجي هناك أشكال ومظاهر الحضارة الحديثة التي أخذت بها تلك المجتمعات دونما تعمق أو إدراك حقيقي للفلسفة والوعي العقلي الحداثي الذي أنتجها.

هذا التناقض الصارخ بين الذات والخارج، المتمثل في عدم وجود حالة تصالح واقعي بينهما على مستوى الفكر والعمل، يبقي الناس عندنا في حالة القلق والتوتر، بما يؤثّر على فاعليتها وحضورها في زمانها الراهن.

وبما أن طبيعة الحلول المقدّمة في هذا السياق - لتلك الأزمة الوجودية - لا تتدرج ضمن الحلول الواقعية المتناسبة إيجاباً مع ثقافة وفكر وطبيعة النسيج التاريخي لمجتمعاتنا، بل هي في أغلبها مفروضة بقوة القهر، وقانون الغلبة، مما يجعل استجابة الفرد العربي لها بطيئة، وحذرة، ولا تتناسب مع تطوّرات الحياة والعالم من حوله، فإن ذلك كلّه سيؤدّي على الدوام إلى توليد الانتكاسات باستمرار، بما يعني البقاء في قلب المشكلة، واجترارها دون تغيير حقيقي، والتقلّب من أزمة إلى أخرى، تخنق المواطن العربي في عيشه وحياته، وتضع مصيره المستقبل رهن المجهول.

وبالنظر إلى هذه المشاكل والتحديات الصعبة التي يواجهها الفرد والمجتمع العربي تبرز أمامنا اليوم أهميّة قصوى لتجديد البحث والتأمّل الجادّ والحيوي في تحديد المعنى الحقيقي لفلسفة الدين، والغاية منه، على صعيد الفرد أولاً؛ وإدراك وتحديد معايير حول كيفية انخراط هذا الفرد، ومن ثم المجتمع ككلّ - والثقافة الدينية المتأصلة عربياً وإسلامياً -، في شتى ميادين ومجالات الحياة المعاصرة، بتنوّعاتها وتعاييرها ومعانيها الواقعية الواسعة والشاملة.

ولكنّ هناك سؤالٌ أساس يطرح نفسه حول وجود إمكانية فكرية وعملية في داخل ثقافتنا الدينية القديمة - المهيمنة على العباد والبلاد - يمكن أن تهبّ المجال لحدوث توافقٍ ما أو انسجامٍ معين ومحدّد ومضبوط بين الدين (كفلسفة وجودية كينونية، وكهويّة حضارية تقوم على المعنى والتأويل، وتستجد بالتاريخ لمقاربة الحاضر والمستقبل)، والحداثة (كواقع اجتماعي واقتصادي متحرّك ومتغيّر، يقوم على العقل والتجربة، وينتج خطاباً ثقافياً تنويرياً متجدّداً يقترح على الوعي العربي والإسلامي عموماً رؤية للعالم والمجتمع والثقافة مغايرة للرؤية الدينية التقليدية). ألا

يمكن الجمع بين الرؤيتين في بوتقة واحدة! لا شك بأن المجتمعات العربية والإسلامية تعيش الآن حالة قسر بالمعنى العملي للكلمة، وتتوء تحت عجز تاريخي كبير وفاضح في وعيها للذات وللآخر، وفي ممارستها لدورها الطبيعي في الحياة والعصر.

ويظهر لنا أن هناك دوراً تعطيالياً تقوم به معظم المفاهيم والمعتقدات الدينية السائدة والمسيطرة على تلك المجتمعات، الفارقة في تخلف فكري واجتماعي يُعاد اجتراره وإنتاجه على الدوام، كما نقول دوماً؛ حيث إنه من المعروف - في هذا المجال - أن الفكر والمعرفة المختزنة في داخل كل فرد هي القاعدة والمحرك الأساس لتصرفاته وسلوكياته، وبالتالي لقيامه بدوره، ومشاركته في صنع أحداث ووقائع حياته اليومية الخاصة والعامة، أي إن رؤية هذا الفرد وفلسفته في تفسير الوجود الخاص والعام هي المنطلق الجوهرى لأي طموح أو رغبة لديه في بناء عالمه، وتحقيق كماله الممكن له.

ويمكننا أن نطلق على تلك الرؤية أو المعرفة بكل بساطة «فلسفة الإنسان». وهي متكوّنة من خلاصة تجاربه، وتراكم خبراته، وتجسد رؤيته، المنطلقة من ذاتيته المعرفية، المختلطة بما يحيط به من أحداث وتحولات شاركت في تكوينه وانبثاق تلك الفلسفة التي اكتسبها من وجوده في هذه الحياة، لتسمو وتتطور في سلم الوجود، عبر حواراته وتفاعلاته واحتكاكاته واتصالاته وتواصله مع باقي المكونات الإنسانية في مجتمعه، ما قد يجعل هذا الفرد مدركاً للأحداث، ومتفاعلاً معها، سلباً أو إيجاباً. وهذا الكلام لا يعني عدم وجود بديهيات فكرية عقلية، وتصوّرات أولية، أعطت المسيرة البشرية الدفع الأكبر في تطورها وترقيتها في الوجود.

من هنا كان الإسلام - كحالة في الفكر والإحساس والممارسة، وكرؤية للكون والوجود والحياة، وكفلسفة كونية، وكنزعة خلاصية - هو مصدر الديناميكية التاريخية المؤسسة لمجمل القيم والمبادئ المحركة للإنسان المسلم عموماً في كل المراحل التاريخية التي قطعها هذا الدين، منذ البواكير الأولى وحتى الآن. هذه حقيقة واضحة وصريحة، لا يمكن غض النظر عنها، أو محاولة القفز فوقها، واعتبارها شأنًا ثانوياً، لا أثر أو لا معنى لها.

وإذا كانت الغاية المقصودة في كلّ حراكنا المعرفي والعملي تهدف إلى محاولة التأثير على سلوك الفرد المسلم، من خلال دفعه إلى الحضور في عصره، أي في المشاركة الفاعلة - الطوعية الإرادية - في بناء واقعه وحاضره وتأمين مستقبل أجياله الطالعة واللاحقة، أي استثمار وجوده الحيّ على نحوٍ فاعل ومنتج ومفيد، فإن المدخل الطبيعي إلى ذلك لا بُدَّ وأن يمرّ عبر دراسة وتحليل القوى المحرّكة لهذا الفرد شبه الضائع أو شبه المغيّب حالياً - وخصوصاً في ظلّ تطورات الحياة والوجود - بين واقعه النظري المفاهيمي (الإسلام كعقيدة وانتفاء وهوية ثابتة مقبولة وجامدة على معايير نصوصية ومقدّسات صلبة) وبين واقعه العملي الخارجي المتغيّر والمتحوّل باستمرار. والقضية هنا هي أن طاقات الفرد غير مستثمرة مطلقاً، وهي مبدّدة وضائعة، مثل ثروات الأمة الطبيعية الهائلة.

وهذه القوى النظرية غير المنظورة المؤثّرة هي مجموعة القيم والمبادئ الأساسية المحرّرة للإرادة، والمحفّزة للذات، والدافعة لهذا الفرد للعمل والإنتاج والإبداع في كل حركة واقعه الخارجي. وليس هناك وسيلة لتحقيق ذلك إلاّ من خلال ممارسة النقد والتحاوّر الفكري مع النصّ والنظرية المعرفية المؤسّسة. فبهذا الثمن يمكن أن يستعيد المسلمون هويّة سابقة، كانت في لحظة تشكّلها الأولى فكرة إيجابية وقيمة معطاة ومحفّزة للعمل والنشاط الحضاري، أو يجدّدوا هوية هرمت، وفقدت بوصلتها ووعيتها الذاتي والموضوعي؛ لعلّهم يستطيعون التعرّف من خلالها على آليات الحدائفة، وألويات الاندماج في العصر، وبالتالي الارتقاء بممارستها وتطبيقها والسيطرة عليها بالعمل والإنتاج، أي أن يكون لهم دورٌ وأثرٌ محقّق من خلال إثبات فاعلية الحضور في المتن، وليس في الهامش المتجسّد من خلال اجترار التقليد والتبعية للآخر، في استجلاب ونقل حدائته إلى داخل حدودنا الجغرافية من دون وعي معاييرها وبنائها الفلسفية التحتية، ما يجعلنا نكيل لها التّهم والشتائم من دون أن نعيها وندرس طرائق وسبل تطوّرها لدى الآخر؛ ليس لأنها سلبية بحدّ ذاتها مع وجود سلبيات فيها، وإنما لأن ظروف تشكّلها ومناخات نشوئها وعملها مختلفة عن ظروفنا وسياقاتنا الحضارية بصورةٍ وبأخرى.

من هنا يمكن التأكيد على أن تقدّم مجتمعاتنا العربية الإسلامية مرهونٌ أساساً بتطوّر وتقدّم الفكر المؤسّس لإنساننا المسلم على طريق تقبّله وقناعته الكاملة

بضرورة العيش زماناً ومكاناً (عقلاً ووعياً) في عصره الراهن، العيش الحقيقي المنتج، وليس الهامشي الدوني المستلحق للآخرين، أي أن لا أن يكون حاضر الجسد مغيب العقل، ومهمش الحضور. وهذه القناعة الذاتية لن تتولد أو تثبت عند إلا بنقد الفكر المؤسس، وتجديد المعرفة والهوية؛ ليكون إنساناً قادراً على ممارسة معيشتة إنتاجاً وعملاً في زمانه، من خلال تجديد الفكر الزمني التاريخي نفسه.

نظرة تاريخية وفكرية إلى الحداثة العربية والإسلامية

تُقدّم الحداثة في عالمنا العربي والإسلامي على أساس أنها خطاب ثقافي جديد، أو رؤية مفاهيمية جديدة مختلفة عن مفاهيم الخطابات القديمة، وتهدف إلى تشكيل وتنظيم مجتمعاتنا العربية والإسلامية عموماً على معايير تأسيسية جديدة، تأخذ بعين الاعتبار أولوية وجود الإنسان الفرد الحر (بعقله وسلوكه) على أي شيء آخر، مستفيدة من أجمل ما في تراثنا وماضينا من قيم ومبادئ تلحظ تفعيل دور ونشاط الإنسان الإيجابي في الحياة.

وقد انبثقت الحداثة خلال مرحلة الزحف السياسي والعسكري الأوروبي على عالمنا العربي والإسلامي، الذي امتدّ زماناً منذ غزوة بونابرت لمصر في خواتيم القرن الثامن عشر إلى انهيار الإمبراطورية العثمانية بعد الحرب العالمية الأولى، ما رتب عند كثير من الباحثين العرب استنتاجاً يقضي بالشك في أصالة ميلاد فكرة الحداثة، وفي شرعيتها التاريخية.

وقد تمظهرت الحداثة في مجالنا الحضاري الإسلامي - بعد أن حدثت عملية التفاعل والتعرّف على حداثة الغرب - من خلال تيارين: الأول: تيار الليبرالية، والثاني: تيار الإصلاحية الدينية.

وكانت الليبرالية العلمانية في ذلك الوقت حدية وجامحة ورافضة كلياً للواقع السائد، وقد حاولت نقل الحداثة الغربية كما هي - في نسخها الأصلية التأسيسية - في عالم الغرب إلى مجالنا المعرفي والديني الإسلامي.

أما أتباع الخطاب الإصلاحي فقد خضعوا لجاذبية الحداثة، وسلموا بأهميّة النموذج الأوروبي، ودعوا إلى ضرورة الأخذ به، إلا أنهم في الوقت نفسه حذّروا من

الإذعان والتسليم لمنطقه، وأوحيته المرجعية، ورفضوا وجود أيّ تفوّق له على النموذج الإسلامي.

وفي اعتقادي إن معظم المثقّفين الرّواد الذين ذهبوا في القرن التاسع عشر إلى أوروبا، واحتكّوا مع تياراتها ونظمها الجديدة، لم يدركوا عمق هذه الحداثة الغربية، أو القطيعة التاريخية التي تمثّلها تلك الحداثة، فخلطوا بين مفهوم الحداثة وبين الثقافة الغربية التي أنتجت، وربطوا عضويّاً بينهما، فبدت في نظرهم تعبيراً عن نظام آخر، هو نظام الغرب الفكري والاجتماعي. ولا نزال نحن نعيد ونكرّر ونجتّر هذه الأفكار عندما نربط بين الحداثة والغرب، أو ثقافته وخصوصياته، ولا نفرق بينهما، مع أن الحاضنة الثقافية للحداثة العلمية الغربية كانت واضحة وظاهرة في نتاجات فلاسفة التنوير والعقلانية الغربية. وهكذا رأوا في ما هو حداثة نظاماً غريباً، وقارنوه مع نظامهم الشرقي. وبسبب ذلك لم يبحثوا في أصل هذه الحداثة، فبقي التاريخ الذي أوصل الغرب إلى ما هو عليه، تاريخ الحداثة، كلّه مغيباً عنّا جميعاً.

بعد ذلك حدثت جملة من التغيّرات السياسية والاجتماعية؛ نتيجة حصول معظم بلدان المشرق على استقلالها - ولو بصورة شكلية - عن دول الانتداب، بعد سنوات طويلة من حروب التحرير الوطنية فيها، ونجحت النخب الحاكمة (المنتصرة في معارك التحرير والاستقلال) في تكوين وإرساء أفكار غير وطنية، ذات طابع أيديولوجي شمولي، فتشكّلت نظم قمعية تسلّطية أمنية في مجتمعاتنا، تكبح الحريّات وتمنع الرأي المختلف، ما آذن بانتقال دراماتيكي في الفكر والسياسة إلى حقبة تقهقر وتراجع وانحسار، وتقدّم خطاب «الهوية» و«الأصالة» و«الثوابت» والشعارات الفحولية المنتفخة، على حساب تراجع وانكماش واضمحلال لخطاب الحداثة والعقل التجريبي، حتّى وصلنا إلى ما نحن عليه الآن من تقهقر وتخلف وانسداد في آفاق العمل والتغيير والإصلاح؛ نتيجة هيمنة شبه كاملة للتيارات الدينية والعقائد والخطابات الاصطفائية والنخب والنظم الشمولية - الكارهة للحريّة والتنوّع والتعدّد - على حياتنا العمومية، التي لم نحقق فيها أيّ حداثةٍ عصريةٍ صحيحة بالمعنى «المعرفي - العملي»، بل كلّ ما هناك لا يعدو أن يكون أكثر من مجرد حداثة قشرية، تُعنى بالشكل والمظهر أكثر من عنايتها بالمضمون والجوهر.

إن ما نعيشه لا يعبر عن كوننا لا نزال خارج الحداثة، كما يقول أكثر من مستشرق مستغرب، وإنما يجسد بالعكس عمق أزمة هذه الحداثة العربية الرثة (على حدّ تعبير برهان غليون)، أو النسخة المشوّهة منها التي وصلتنا من نخبنا الفكرية والعسكرية السياسية. وهنا مكنم العطل، وجذر الخلل. إنه في نمط الحداثة الرثة الذي اخترناه وأنتجناه، مناخ ثقافي- ديني متعصّب للنصّ على حساب الواقع.

وبالعودة إلى طبيعة فهمنا التاريخي النمطي لمقولة الحداثة، الذي لا يزال مسيطراً على التفكير والعقول العربية عموماً حتّى الآن، نؤكد على أن الحداثة ليست حالة مقولية جاهزة تفرض من علّ، وإنما هي مسار تاريخي طويل وغير مكتمل، وتطوّر متواصل، وتحولات مجتمعية كبيرة، له (لهذا المسار) بداية معينة بتواريخ وأحداث وتحولات كبيرة لم تكتمل ولم تُنجز بعد. وفي الأصل ليس المطلوب أن يكون لها حالة من الثبات والنمطية المحددة، وإنما قيمتها وأهميتها وفائدتها هي في تحوّلها وسيرورتها، تعبيراً عن التغيّر الذاتي والموضوعي للفرد والحياة والعوالم المادية والمعنوية. إنها طريقٌ مستمرّ معقّد ومركّب، يتضمّن عناصر عديدة وكثيرة، متماثلة أو متباينة، من التحوّلات التاريخية والمستويات، تتطوي على مراحل تقدّم ومراحل تراجع، على خطوات قوية وأخرى ضعيفة، على أخطاء وتراجعات، على كوارث وإبداعات فذة، في الوقت نفسه. هي تاريخٌ مليء بالتناقضات والالتقاءات، والنزاعات والتوافقات، والحروب واتفاقيات التفاهم والسلام.

وباختصار: ينبغي أن ننزع من أذهاننا تلك الفكرة المسبقة «اللينة» التي تظهر الحداثة كما لو أنها نظام أيديولوجي ثابت وكامل متكامل، ومتسق بين مستوياته العقلية ومستوياته السياسية والاجتماعية ومستوياته الاقتصادية، لنرى بأنه يوجد في عمق الحداثة رؤى وورشات تاريخية مفتوحة، أي إنها عملية بناء مستمرّ ومتواصل لا يكتمل، يمارسه الإنسان بعقلٍ مفتوح على الحياة والعالم، ليتفاعل من خلال ذلك مع عوامل متعدّدة: البيئة، البشر، التراث، الموارد، الوضع والسياق الجغرافي والسياسي، الفرص التاريخية والمعوقات، إلخ. وعندما نقول: إن الحداثة فكرٌ مفتوح فإننا نعني أنها تتطوي على عوامل تتغيّر وتتحوّل من حالٍ إلى حال، وقد تكون حركتها تقدّمية أو تراجعية على مستوى العلم، أو على المستوى التقني، أو على مستوى النظم الاجتماعية.

معايير الحداثة في السياق المعرفي التاريخي

سنحاول هنا تحديد طبيعة البناء الفكري والمعرفي للحداثة التي نشأت تاريخياً في الغرب الأوروبي، من خلال هذه المعطيات والمعايير التالية التي تبلورت ونضجت عبر زمنٍ طويل من الصراعات والسجلات والديناميات والتغييرات الهائلة التي حدثت منذ ما قبل عصر النهضة الأوروبي. ويمكن موضوعة تلك المعايير على النحو التالي:

١- أولوية العقل على النقل

من المعروف تاريخياً - بحسب ما أكّدت دراسات الباحثين التاريخيين في علم الحفريات الأثرية - أنه لم توجد جماعةً بشرية قطّ إلا وكان الدين محوراً وناظماً ومحركاً الأول، بصرف النظر عن طبيعته وخلفيته وأفكاره. ومنذ بداية الدعوات الدينية التوحيدية حضر كلُّ من النصِّ والعقل في مقابل بعضهما البعض، وارتبطت مقولة النصِّ بالنقل للنصوص الدينية، أي بكلِّ ما يتعلّق بالتراث الديني الإسلامي والمسيحي واليهودي (وبشكل خاص الأديان السماوية)؛ لأن هذه الأديان تعتمد بالدرجة الأولى على النصِّ الديني الثابت، وعلى المعرفة المرتبطة بالمعرفة الغيبية المنزلة، أي المستمدة من الوحي كوسيطٍ بين عالمي الروح والمادة.

وفي مقابل ذلك انبثقت وتطوّرت فكرة «العقل» مرتبطةً بما نسمّيه بمرحلة النهضة والإنسانية (humanism)، التي ابتدأت عندما بدأ الناس يفكّرون أن المخرج من الإحباطات الدينية والمذهبية، ومن التخبّط السياسي والانحطاط الأخلاقي والاجتماعي، ومن حالة الفوضى والجهل والتخلّف «والقذارة» الفكرية والاجتماعية، التي كانت تعيش في عمقها أوروبا في القرون الوسطى، ربما كان بالعودة إلى تراث القدماء العقلي اليوناني والروماني، أي العودة إلى تراث العقل والفلسفة، أو الحكمة العقلية التي عرفها الأوروبيون لفترةٍ طويلة من خلال الترجمات العربية، وبدأوا في لحظة من اللحظات يبحثون عن حلول لمشكلاتهم الكبرى وتطلّعاتهم في تراث الماضي، ويعكفون على قراءته، وعلى تعلّم اللغات القديمة التي كتب بها أيضاً.

لقد كان الجهد الحقيقي للنهضة (برموزها ونخبها المفكّرة) متمثلاً في الدفع باتجاه تزخيم مفهوم العقل، وتثويره إلى أقصى الحدود (إلى درجة تحوّلِهِ إلى ما يشبه الإله الأرضي)، واعتباره الحَجَر الأساس في وسائل المعرفة والتقدير والتأسيس

الوجودي الحياتي، أي فتح الإمكانية والمسارات العملية أمام الإنسان لا ليكون مجرد وعاءٍ تسقط عليه التعاليم والوصايا والأحكام والمثل والمبادئ من عالم السماوات والأديان، وإنما ليكون عقل هذا الإنسان مصدراً أساسياً للمعرفة والإبداع الفكري، الأمر الذي كان له بالغ الأثر في فتح آفاق واسعة أمام الإنسانية على كل المستويات والأصعدة، وخصوصاً على مستوى انفجار الثورة العلمية والاكتشافات العلمية.

وتتجسد الرؤية الحداثية الغربية في رؤيتها لجميع الأشياء الحقيقية، من حيث إنها تنطلق من العقل، والإنسان هو الذي يعكس تلك الأشياء والمدركات بواسطة وعبر إدراكاته المتنوعة، وخاصة الإدراك العقلي، أي العقل الذي يشكل المنطلق والقوة الأساسية الحاسمة في الرؤية والتقدير والتحليل والتوصيف، ومن ثم التقييم والحكم، بما يساعد الإنسان على كشف ماهية وجوده الذاتي أولاً، ومحاولات فهم أسرار عوالمه المتعددة ثانياً، ليصبح لديه كامل الحرية في الاختيار، وتحقيق المعرفة، والتفريق بين الخطأ والصواب. ولا تفهم العقلانية بالمعنى الاجتماعي البشري إلا من منظور البحث المستمر في المعايير التي تُقاس بها صحة الاستراتيجيات التي تصوغها الجماعات، أو تسعى إلى صياغتها، من أجل إحراز التقدم ومسايرة التاريخ، وتحسين مردودية الجهد الإنساني، ورفع فعاليته.

والعلم الحديث طبعاً تطور ونشأ على أساس منطق التفكير العقلي النسبي في بناء مناهج البحث العلمي، وتنظيم التجربة. وشيئاً فشيئاً حصلت خطوة تجريد المعرفة من بُعدها «الطوطمي» السحري والأسطوري، الذي كان يأخذ بالألباب والعقول والأفئدة. وشيئاً فشيئاً أصبحت المعرفة العلمية زمنية، مقونة، صناعية، بنائية وتراكمية، ليست مستقلة عن المعرفة الدينية أو متميزة عنها في أسس بنائها فحسب، ولكنها أيضاً مستقلة عن جميع المعارف المنقولة والمتبعة، والحكم المقدسة، والأساطير الموروثة الماضية.

٢- التغيير الجذري لمعنى الحق واكتشاف معنى القانون

حدث في الغرب تحول كبير على معنى مفهوم «الحق» و«الحقيقة»، قاد إلى إعادة اكتشاف الحق (le Droit). وقد تأسس هذا البُعد الجديد على رؤية قانونية

جديدة في سياق عملية بناء العدالة الاجتماعية، فأصبح معنى الحق مغايراً لمعنى الشريعة والعرف الديني السائد، الذي كان يطلب من أتباعه التسليم والخضوع والانصياع لأحكام منصوص عليها، أو مطلوب تطبيقها من قبل سلطة إلهية عليا فكّرت في العدالة مرةً واحدة وإلى الأبد.

ولكن مع التحوّل باتجاه نسبية الحقيقة، وإعطاء القيمة الأكبر للواقع المنظور، على حساب النصّ المخبوء والمكنوز، اختلف الوضع، وأصبح الإنسان - بحسب الرؤية الحدائفة - قادراً على بناء رؤى جديدة ونظرات فكرية متنوعة غير نهائية، بل متحوّلة وسيالة، كجزء من التفكير الدؤوب والمستمرّ في معنى العدالة الإنسانية، أي تفكير المجتمع نفسه بعدالة أسسه ونظمه، وصلاحياتها ومدى فعاليتها. إنه نابع من المجتمع المسؤول عنه وعن تطويره وتطبيقه، لا من مصدر آخر. وبالنتيجة العملية يعني ذلك أن يمارس المجتمع مسؤوليته في ضبط النظام وتوجيه مساراته من داخل صفوفه ولتحقيق غاياته كمجتمع لا على سبيل الطاعة أو التوافق مع مطالب الدين، أي الغايات التي ترسم له من خارجه، ولكن تلك التي يرسمها هو نفسه لوجوده. وبذلك تحوّل إلى مجتمع سياسي أيضاً، بعد أن كان مجتمعاً دينياً أو لاهوتياً في طبيعة السلطة والصلاحيات التي تحكم نظامه. وفي هذا المخاض استقلّ مفهوم الحق، بالمعنى المدني القانوني، وتطبيقه معاً عن مفهوم الشريعة، فصار نظاماً إجرائياً متكاملًا، يضبط نفسه من خلال آليات واضحة تعبّر عنها درجات المسؤولية ومرتباتها، ولا يعتمد في وجوده على الإيمان والورع الشخصي المتفاوت عند الأفراد بالضرورة، ولا أيضاً على مزاج أو معرفة فقيه بالدين أو عالم دين أو سلطان. كما لا يحتاج لتحصيل الحكم وتطبيقه على التأويل الذاتي بالضرورة لكتب الدين أو الحكمة.

٣- القيمة العليا للفرد

(المعيار هو الحرية، كأرضية تعيّن شرعية السلطة، وتؤكد حق الإنسان في تقرير شؤونه المدنية، دون إكراه أو قيد)، أي إعادة الاعتبار والقيمة الحقيقية للفرد بما هو ذات واعية حرة، مريدة، وبالتالي أيضاً قابلة للصياغة والتكوين والمساءلة

القانونية والأخلاقية. فأنا إنسانٌ أي ذاتٌ عاقلة وقادرة، مثل: الآخر الإنسان. وأشخاصنا يتساوون في الحقوق والواجبات. هذا يعني اعتراف الجميع ببعضهم كأنداد، لا كأسياد أو أذلام ومحاسيب. وهذا هو مظهر الاعتراف الرسمي القانوني بالمساواة المطلقة في الإنسانية. فلا أحد يملك سابقة أو أفضلية على آخر، لا بالوراثة ولا بالمعرفة ولا بالعلم ولا بالثروة ولا بالحسب والنسب (وهذه نفسها قيم دينية من جوهر الدين ذاته). فليس بين أعضاء المجتمع الحديث من هو تابع ولا إمعة ولا زلمة. هذا كله من تقاليد القرون الوسطى والثقافة التقليدية.

من هنا لا قيمة لما يقال من أن القيم السائدة في المجتمع الحديث الغربي هي قيم الفردية، بينما ما يسمّى مجتمعاتنا هو القيم الجمّعية. العكس هو الصحيح تماماً. أفرادنا لا يروّون المجتمع إطلاقاً خارج نطاق دائرة الأهل والعشيرة، وفي أحسن الحالات فئات المحرومين الذين تحلّ لهم الصدقات. فالقيم الجمّعية هنا متعلّقة بالعصبية والقربة أو الدين، لا بالمسؤولية الاجتماعية، والاهتمام بمصير المجتمع ونظامه ككل. وهذا ما يفسّر ضعف الحوافز السياسية في مجتمعاتنا إلى اليوم، على الرغم من اندراجها منذ قرنين في منطق الحداثة السياسية.

٢- الديمقراطية السياسية وحكم القانون

في مسارها التاريخي الطويل توصّلت البشرية إلى تثبيت قيم ومبادئ الديمقراطية السياسية، بدلاً عن حكم الاستبداد والديكتاتورية واحتكار الحقيقة وادّعاء الحكم المقدّس. وهذا التعميم لا يغني عن بعض التخصيص الضروري في هذا المجال؛ ذلك أنّ مبدأ فصل السلطات ربما كان أهمّ ما في الديمقراطية، بصفتها طريقة في التدبير السياسي والحاكمية. لا بل إنّ مونتسكيو رأى أنّ العلامة الفارقة للمستبدّ هي، بالضبط، أنه يدمج السلطات جميعاً، ويتولّاها بنفسه.

إنّ فصل السلطات، في شكله الحديث، هو ما عُرف أساساً عبر كتابات مونتسكيو، وخصوصاً «روح القوانين». ومؤدّى نظرية الفصل تلك أن ثمة ثلاث سلطات ينبغي أن لا تتداخل في ما بينها لدى ممارستها الحكم، هي: التشريعية والتنفيذية والقضائية. الأولى: تصوغ السياسة، وتنفّذها بوصفها قانوناً. والثانية: تتولّى تطبيقها

وتتففيذها في الحيز العملي. والثالثة: تفصُّ النزاعات، طبقاً للقانون، وتبَعاً لمعايير العدالة.

وعليه، ليست الديمقراطية هدفاً بحدِّ ذاته، وإنما هي وسيلةٌ يتمكّن من خلالها الشعب من اتخاذاً مواقفها البناءة، بما يجعله أكثر قدرةً على الإبداع والإنتاج والتشارك، عوض أن يكون أداةً للمباركة والتصفيق والتصديق على قرارات الحكام الفرديين. وليست الديمقراطية أيضاً مفهوماً غريباً ضيقاً، من شأن تبنيها الوقوع في التبعية للغرب والخضوع لوصاياها. إنها أكثر تواضعاً ممّا يعتقد البعض حولها أو ينسبها إليها أو يطالبها به، فهي أبعد من أن تكون عقيدةً شاملة، وهي أقلّ من أن تكون نظاماً اقتصادياً - اجتماعياً له مضمونٌ عقائدي ثابت.

إنّ الديمقراطية المعاصرة منهجٌ لاتخاذ القرارات العامة من قبل الملزمين بها، وهي منهجٌ ضرورةً يقتضيه التعايش السلمي بين أفراد المجتمع وجماعاته، منهجٌ يقوم على مبادئ ومؤسسات تُمكن الجماعة السياسية من إدارة أوجه الاختلاف في الآراء وتباين المصالح بشكلٍ سلمي، وتُمكن الدولة، بالتالي، من السيطرة على مصادر العنف، ومواجهة أسباب الفتن والحروب الأهلية. وتصل الديمقراطية المعاصرة إلى ذلك من خلال تقييد الممارسة الديمقراطية بدستورٍ يراعي الشروط التي تتراضى عليها القوى الفاعلة في المجتمع، وتؤسّس عليها الجماعة السياسية أكثريةً كافية. وقد تمكّنت الديمقراطية المعاصرة من ذلك عندما حرّرت منهجها في الحكم من الجمود، فتأصّلت في مجتمعاتٍ مختلفة من حيث الدين والتاريخ والثقافة.

إن الديمقراطية المعاصرة منهجٌ يبدع الحلول، ويكيّف المؤسسات، دون إخلال بالمبادئ الديمقراطية أو تعطيل المؤسسات الدستورية، التي لا تقوم للممارسة الديمقراطية قائمةٌ دون مراعاتها والعمل بها.

وفي هذا السياق فإننا نميّز بين ثلاثة مستويات للديمقراطية:

أولها: المستوى الشكلي (ديكور خارجي)، ينحصر في مجرد إقامة المؤسسات الديمقراطية، المتمثلة في المجالس النيابية والأحزاب وغير ذلك من هياكل المجتمع المدني، من دون وجود أيّ فاعلية لها في المستوى العملي، بل ينحصر عملها ساعتئذٍ في الإمضاء على توجّهات وسياسات النخب الحاكمة، من دون أيّ نقاشٍ أو مساءلة.

الاجتهاد والتجديد - العدد الخامس والأربعون، السنة الثانية عشرة، شتاء ٢٠١٨م - ١٤٣٩هـ - ٢٤٧

وثانيها: (الأداء الديمقراطي الفعّال)، يتمثّل في أداء الوظيفة الديمقراطية عبر المشاركة والمساءلة الحقيقيتين؛ لأننا تعلّمنا من تجارب عدّة - وخصوصاً في عالمنا العربي - أنه من الممكن أن تقوم المؤسسات الديمقراطية، فتنشأ أحزاب، وتُشكّل مجالس نيابية، ويُفسّح المجال لها من التعبير من خلال صحف المعارضة، ومع ذلك كلّ لا يتحقّق الأداء الديمقراطي. إنه من الممكن أن تُقام جميع الهياكل المطلوبة بينما تُعطّل الوظيفة تماماً، فلا تتوافر المشاركة في القرار السياسي، ولا يُتاح لممثلي الأمة حقّ مساءلة السلطة التنفيذية، كما هو الحال في كثير من بلداننا العربية والإسلامية.

وثالثها: (التدرب على الثقافة والقيم الديمقراطية). وهذا ينصبُّ على شيوع القيم الديمقراطية، وأهمّها: قيمة التسامح السياسي، وتداول السلطة، واحترام حقوق الإنسان؛ لأنه من الممكن أن تقوم الهياكل وتؤدي الوظيفة، بينما يفتقد المجتمع تلك القيم التي لا تستقرّ إلاّ بمضيّ الوقت، واستمرار الممارسة، وتوافر الأنموذج الذي يرسخ القيم الديمقراطية والسلوك الحضاري بين أبناء المجتمع.

نظرة إلى واقع السياسة العربية الراهنة

لقد كان لغياب الفكر التعدّدي وثقافة الاعتراف بالآخر، وضعف المشاركة السياسية، وسيطرة الأنظمة المستبدّة في اجتماعنا الديني العربي والإسلامي، آثار سلبية، تميّزت من خلال خلق وتعمّق نزعات سلطوية مدمّرة لدى النخب الحاكمة، لا تزال قائمةً ومستمرة، وخصوصاً عندما يطول وقت احتلال مَنْ يحكمون لمقاعدهم الثابتة، فتبدو رؤيتهم للأمور ورديةً ومغلوبة؛ لأنها تقوم على أساسٍ مفعّل لا يدرك الواقع، ولا يعايش نبض الجماهير، ولا يستشعر معاناتها؛ حيث باتت هناك فجوة كبيرة تفصل بين الشعوب والمجتمعات من جهة وبين الحكام والنظم القائمة من جهة أخرى. وهذه الأزمة والفجوة القائمة ليست جديدةً، بل هي تاريخيةٌ بامتياز، ولا تزال تغلّف العلاقة بين الطرفين إلى حدٍّ أدّى إلى عزلة مَنْ يحوزون السلطة عن الجماهير العريضة بآمالها وآلامها وأحلامها وتطلّعاتها وطموحاتها. وهو أمرٌ يؤكّد أن جزءاً كبيراً من الصراع المحتدم نجم عن حال الفراغ السياسي الذي يحتلّ المساحة بين القمة

والقاعدة لدى معظم الشعوب العربية.

إن الشرعية السياسية في معظم النظم العربية تعود إلى أفكار ومرجعيات يصعب الأخذ بها، أو التسليم باستمرارها وصلاحياتها. فالتغير هو الثابت الوحيد في هذا العالم، والدنيا تتغير، والأحوال تتبدل، وتبدو مع كل فترة زمنية تجليات لم تكن مطروحة، أو كانت مطروحة على استحياء من خلال مقولات صامته تتحدث عن الإصلاح والتغيير والديمقراطية. فقد أضحت الديمقراطية - على الرغم من مصدرها الغربي - مطلباً إنسانياً ونزعة تحررية من شأنها إذا توافرت شروطها الذاتية والموضوعية أن تمكن الشعوب من تحقيق استقلالها التاريخي، والتعبير عن قدراتها الحية، ومكنوناتها الهائلة.

إن إعادة بناء مفهوم الدولة داخل الفكر السياسي المعاصر، منظوراً إليها من زاوية كونها مجالاً يعكس تناقضات البنية الاجتماعية وتوازنات القوى فيها، سمحت بإعادة تمثيل مسألة الديمقراطية والنضال الديمقراطي. كما أخرجت حركات التقدم من عزلتها الاضطرارية أو الاختيارية عن الساحة الجماهيرية، ودفعتها إلى الخروج بالعمل السياسي من دائرته السرية المطلقة إلى الدائرة الجماهيرية الأوسع، وأنقذت التفكير السياسي من مصطلحات القاموس العسكري، كما قلصت من مظاهر ممارسة السياسة بمنطق الحرب.

إذن هذه المعايير الأربعة للحداثة لا تزال قائمة. وهي تتبدل باستمرار، لم ينته العمل بها بعد؛ حيث نشهد بين الفينة والأخرى صراعات ونزاعات حول العديد من الخيارات التي توجه نشاطها.

فهل يمتلك الإسلام - كدين حاكم على القلوب، ومهيمن على الأفئدة والعقول، عندنا - القدرة الفكرية والعملية للتكيف مع ما تقدم ذكره من معايير ومقتضيات ومتطلبات الحداثة، وضرورة الانخراط الجدّي العملي في عملية الإصلاح الديني والثقافي والسياسي في عالمنا العربي والإسلامي؟^{١٩}

في الواقع لا نزال نعيش حالياً في مجتمعاتنا حياةً حديثة بكل ما تعنيه هذه الكلمة من معنى، من حيث التعامل الشكلي والمظهري مع مقتضيات تلك الحداثة. فنحن نتعامل مع الإنترنت، ونسافر بالطائرات، ونعمل وفق قوانين حديثة، ونتواصل

تفاعلياً وتبادلياً مع مختلف بقاع الأرض، وتخضع كثيرٌ من حكوماتنا ونظمنا السياسية لمؤسسات وهيئات ومنظمات دولية اقتصادية وسياسية وثقافية متعددة... إلخ. إذن نحن لسنا متخلفين في أساليب الحداثة ووسائلها وطرقها. ومجتمعاتنا العربية لا تعيش حياة القرون الوسطى، بل هي مجتمعات خاضعة بشكلٍ أو بآخر لقوانين ونظم الحداثة العالمية ذاتها. ولكنَّ الخطر والخطأ في الموضوع هو أننا فهمنا الحداثة مجرد نقل لمنجزات الآخر وتقنياته واختراعاته الكبيرة، لا صنعاً واستنباطاً لها في تربتنا المحليّة، وإنما استهلاكاً وشراءً. وهذا لا شكَّ أمرٌ عظيمٌ وجيدٌ، ولكنه غير كافٍ لصنع الحضارة والحداثة العلمية. وهذا ما ندعوه بالحداثة القشرية أو الحداثة الكسيحة. إنه منطق التناقضات والتشوّهات المرتبطة بهذه الحداثة من جهتنا نحن، لا من جهة الغرب؛ فنحن لا نزال نعيش على استهلاكٍ متزايدٍ لثمرات الحداثة الناشئة والمتطورة خارج دائرتنا الحضارية الإسلامية، على الرغم من أننا ساهمنا في الماضي في التأسيس لها بصورةٍ وبأخرى، كما أننا عجزنا حتى الآن عن زرع شجرة الحداثة عندنا، وبما يناسب مجالنا وسياقنا الحضاري الإسلامي، فلم نفتح ورشات لها خاصة بنا وبشروط وجودنا، لا ورشات المعرفة الزمنية، المدنية، الإنسانية، البحث العلمي، التطور الفكري الحرّ، ولا ورشة الدولة الحديثة، دولة الحق والقانون. نحن لا زلنا إلى حدٍ كبير مجتمعات حديثة تخضع لسلطة الأعيان والأتباع، وكل مظاهر العشائرية والقبليّة البغيضة، التي حاربها الإسلام ذاته. ولم نطور أيضاً بما رُبما فيه الكفاية مسألة الفرد كذاتٍ، أو الفردية الحرّة والمسؤولة.

على مَنْ تقع مسؤولية التأخر والتقهر الحضاري؟!

في الحقيقة، وعلى الرغم من التسليم بدور ومسؤولية العامل الخارجي في ما وصل إليه حال العالم العربي من تخلف وانقسام وتجذّر الأمراض الثقافية والسياسية، إلا أن هناك وعياً متزايداً لدى الغالبية العظمى من أفراد مجتمعاتنا العربية بأن الكوارث التي تعيشها تلك المجتمعات ليست ناجمةً بكليّتها عن الأطماع والتدخلات الأجنبية وحدها، وأن الكثير منها يعود إلى عجز النخب السياسية الحاكمة (التي أوصلت مجتمعاتنا المُثَهَّكة للارتقاء في حضن الإرهاب، بعدما عانت ولعقودٍ من أنظمة

الاستبداد) عن إيجاد الحلول الملائمة لتناقضاتٍ كامنة في بنية وثقافة المجتمعات، ونظم الحكم العربية.

وقد ترتب على إهمالها وتراكمها نجاح القوى الخارجية في تعميقها واستغلالها، إلى أن وصلت إلى نقطة الانفجار، أو انفجرت بالفعل، كما هو الحال في دول عربية كثيرة.

فالعراق لا يعاني من الاحتلال الأجنبي فقط، وإنما تجتاحه في الوقت نفسه صراعات متنوعة الأبعاد والمستويات، ترشحه للدخول في نفق حرب أهلية واسعة النطاق، وتهدده بالتفتت والانقسام إلى دويلاتٍ طائفية عدة.

ولبنان كذلك الأمر لم يتمكن بعد من الانتصار لسيادته، بل تهدده على الدوام فتن طائفية، يبدو أنها لن تبقى ولن تذر إذا ما بدأت فتائلها بالاشتعال.

والأراضي الفلسطينية لا تعاني من حروبٍ مستمرة، واحتلالٍ إسرائيلي مقترن بحصار دولي، فحسب، وإنما أيضاً من صراعٍ تناحري مقيت، وصل إلى حدّ الاقتتال بين الإخوة، وما تزال جذوره حيّة، وتشكّل خطراً يهدّد بتصفية قضية كانت وما تزال من أنبل وأعدل قضايا العالم قاطبة.

والصومال لا يعاني فقط من تدخلٍ أجنبي شجّع أثيوبيا على احتلاله، وإنما أيضاً من صراعٍ قبلي ظلّ حياً لسنواتٍ طويلة، وأدى الفشل في احتوائه إلى إغراء الآخرين على التدخل، تحت دعوى ضبط الأمن وتحقيق الاستقرار.

والأمر ذاته في السودان، الذي يعاني من صراعاتٍ عرقية ومذهبية تهدده ليس فقط بتجدد الحروب الأهلية، وإنما بالتفتت والتقسيم أيضاً.

أما حال بقية الدول العربية فلا تبدو أفضل كثيراً. فهي سوريا دخلت منذ أكثر من ثلاث سنوات في نفق وجوديٍّ مجهول، يتهدّد مصيرها ووجودها كدولة وشعب ومجتمع متعدد ومتنوع الأعراق والانتماءات والمكونات التاريخية والمجتمعية.

إن البطالة وتعرُّر الإصلاح السياسي، والخلل الرهيب في توزيع الثروة والمداخل، تحولت إلى أمراض مزمنة، راحت تتخرق في عظام هذه الدول؛ لتشكّل قنابل موقوتة قابلة للانفجار في جسدها في أي لحظة. ومن هنا نؤكد على الحقائق التالية في سياق ضرورة قبولنا وتبنيها لأفكار الحدائنة التي تتسجم مع ذاتنا الحضارية:

١. إن الإصلاح الداخلي المنطلق من ترتيب أوضاع بيوتنا الداخلية أفضل وأقوى وأمتن من أي إصلاح خارجي مفروض، لن يأتي إلينا إلا نتيجة الغياب المتعمد لانطلاقة مناخ الإصلاح الطبيعي في المجتمعات والشعوب بما ينبع منها، ويتفق مع تقاليدها، ويرتبط بهويتها.

٢. الإصلاح الحقيقي المطلوب الذي يستمر ويبقى هو فقط الإصلاح الذي يتم بالطرق السلمية التسوية الحضارية، مع رفض كامل لمنطق الثورة في العملية السياسية الإصلاحية؛ لأن مفاجاتها كثيرة، وردود فعلها معقدة، ونتائجها غير مضمونة. بينما الإصلاح التدريجي المدروس، وفقاً لخطة زمنية معلنة، هو السبيل الأفضل للانتقال نحو غايات الأمم وأهداف الشعوب الكبرى في العيش الآمن والحر والمستقر وبناء الذات الفاعلة والمزدهرة. وتستطيع نظم عربية كثيرة أن تتواءم مع التطورات المقبلة، بشرط أن تستوعب حقائق العصر، وأن تمضي نحو المستقبل بخطى ثابتة، بدلاً من ترديد شعارات خادعة للاستهلاك المحلي، وتسويق التغيير، وإجهاض الإصلاح.

٣. إن المؤسسة الدينية الحاكمة - ظاهراً أم باطناً - في العالمين العربي والإسلامي مطالبة أكثر من أي وقت مضى باعتماد العقل والحوار والانفتاح على الآخر، وإطلاق خطاب ديني عصري واضح، يعتمد على عنصر النقد الفاعل البناء، وليس التلقي والقبول والتسليم الكامل.

ولكن هنا نتساءل: كيف يمكن الاتفاق في هذه الحال على مسألة النقد، وإشكاليات النصوص والتأويلات الدينية لها، والهادفة إلى تجديد الفكر والهوية؛ لتصبح منفحة مستوعبة تواصلية على مستوى تصالحها مع الذات وانفتاحها المتوازن على الآخر، من دون الاتفاق حول الغايات والقيم الأساسية التي سوف تحكم إعادة بناء المجتمعات الإسلامية المفككة أو اجتماعاتها السياسية؟

لقد انطلقت الثورة التقنية والصناعية (وما رافقها من إنجازات علمية هائلة) نتيجة انبثاق تراكم معرفي وثقافي تنويري كبير - كما ذكرنا -، قادته مجموعة كبيرة من النخب الفكرية المعرفية، من أمثال «مونتسكيو» و«ديديرو» و«فولتير». ولئن حدث هذا التحول الذي عرفته مجتمعات الغرب الأوروبي بفضل ذلك المناخ الثقافي

التويري فإننا نسأل: هل يمكن لثقافتنا العربية الإسلامية أن تتمثل (وتستفيد وتستثمر) بما أنجزته الثقافة الأوروبية؛ حتى تتمكن من إحداث النقطة النوعية المتوخاة داخل المجتمعات العربية والإسلامية؟ وإذا كان لكل أمة ثقافتها الخاصة فلا يعني هذا أن مستوى الثقافة واحد لكل الشعوب، لكن هذا المستوى يختلف من شعب إلى آخر، لتعدد درجات الثقافة في مراتب الرقي.

فعلى مستوى عالمنا العربي شاع سابقاً - في بعض المفاصل الزمنية القليلة - تأويلٌ منفتح عقلاني للدين، منسجمٌ مع ذاته، ومتفاعلٌ مع الحضارات الأخرى. ولكن بدءاً من عصر الانحطاط أخذ يسود التأويل الآخر، أي الفهم الجامد، المنغلق، المتعصب. وغني عن القول هنا: إن الثقافة العربية هي بطبيعتها ثقافةٌ جذرية تأصيلية، فيها إمكانات هائلة للنظر والوعي والنقد والبناء المعرفي الحضاري، إلا أن حاجتها للتجدد في عالم التحول والتغير والتنوّر يفرض عليها مزيداً من المساهمة الفاعلة؛ لتتمكن من أداء دورها الريادي؛ بغية تنوير المجتمعات المؤمنة عقدياً بهذه الثقافة، وترشيدها بما يكفل لها الارتقاء في سلم الرقي والتقدم، كباقي الشعوب والأمم، أي إنه لا يكفي أن نؤمن نظرياً بقدرة ثقافتنا على البناء والنمو والتصاعد، بل لا بد من الاعتقاد أن شرط النمو هنا هو في مدى قدرة ثقافتنا على الدخول في حوارٍ ونقد مع مسببات أزمة وجودنا الراهنة مع أنفسنا أولاً قبل الآخر.

ولم يعد مقبولاً أبداً اليوم أن تراوح هذه الثقافة الإسلامية في مكانها؛ ليجتر أصحابها مقولات ومفاهيم خارج نطاق الحياة والعصر والتاريخ الحديث، أو أن تكتفي بإنشاد وترديد موشحات الماضي التليد وإنجازات العصور القديمة، بل عليها أن تواكب حركات التقدم الذي وصلت إليه الثقافات الأخرى، وأن تتفاعل بشكلٍ خلاق ومبدع مع كل الانجازات العلمية والفكرية التي ساهم بها مثقفو الأمم الأخرى. وهنا نؤكد دائماً على أن تجاوز هذه الإشكالية قائمٌ على مسألةٍ نظرية بسيطة، لكن معقدة، وهي أن نعمل على الاستفادة من ثقافتنا وحضارتنا العربية بما يتلاءم ويتناسب مع حاجات مجتمعاتنا الراهنة المتغيرة، ومن دون أن نكون أسرى لقيم الماضي، ومستغرقين في مناخاته القديمة، وأن نأخذ بمعطيات الحاضر ونساهم في تطويره بما يمكننا من استشراف المستقبل. وأهم ما نحتاج إليه هو الثقافة التويرية؛

حيث لم يُعدّ مقبولاّ الاكتفاء بالنشاطات الثقافية الشكلية التي لا تمتّ إلى الجوهر، بل علينا أن نساهم في عملية البناء الفكري الذي يصوّب سهامه إلى مكان من الجهل في زوايا مجتمعاتنا، المتعطّشة إلى نور العلم والمعرفة. وهذا ما يتطلب توفير كلّ المقوّمات والإمكانات، عن طريق إيجاد مناخ يكفل حُرّيّة البحث العلمي والإنتاج الأدبي والنقد السياسي، بما يؤهّل مجتمعاتنا لأن تكون رائدة في ثقافتها منسجمة مع ماضيتها، مترقبة لمستقبلها الواعد.

وتلك هي مسيرة الثقافات عبر التاريخ وخلال العصور. فالتواصل الثقافي بين الأمم أشبه بسلسلة ذات قنوات متداخلة، كل قناة تأخذ مما قبلها، وتعطي ما بعدها. هكذا كان حال ثقافات الأمم الغابرة، من مصرية ورومانية وفارسية ويونانية وعربية إسلامية، مروراً بثقافة أوروبا في عصر النهضة والتتوير، وانتهاءً بالثقافة المعاصرة التي نعيش في رحاب نتائجها، الذي يرفد الإنسانية بعوامل الرقيّ والإبداع لما فيه خير البشرية جمعاء.

ولا بدّ لنا كعربٍ عن الانخراط في الواقع المعاصر، والاهتمام بكل أحداثه ووقائعه وأحداثه وشؤونه المختلفة. وهذا يتطلب البحث الجدّي منّا عن مضامين معرفية جديدة، بما يؤهّلنا لـ «التكيّف الإيجابي» مع معطيات ومواقع هذا العالم، وبالتالي الانخراط في مقتضياته الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية، بما يقلّل من الخسائر التي علينا دفع أثمانها نتيجة فواتنا التاريخي، ريثما تتوفّر شروطاً عامة للتحرّر والاعتناق في المستقبل.

فنحن لسنا وحدنا في هذا العالم، كما أننا لسنا مركزه، أو غايته، أو منتهاه، بل نحن أمةٌ مثل باقي الأمم والحضارات، لها ما لها وعليها ما عليها. إننا أمة من جملة أمم وثقافات، لا يمكن أن نتكوّر على أنفسنا ونتقوّع، ونعيش من دون جيران وأصدقاء، ومصالح وتوترات، ومناخات باردة أو ساخنة، وغير ذلك، ولا نستطيع أن ننعزل عن أيّ تأثيرات وتطوّرات قد تحدث في العالم الذي نعيش فيه.

طبعاً نحن عندما ندعو أهل وأتباع ثقافتنا الأصيلة إلى أهميّة الانفتاح على العصر وقيم الحداثة المعاصرة لا نقصد العرق في بحور نتائجها الغربية بلا وعي ولا إدراك؛ لأن هناك حاجات ذاتية في عمق الإنسان لا تستطيع حتّى هذه الحداثة بكلّ ما

فيها من حيوية وفاعلية ومعانٍ مادية وثقافية وفلسفية إشباعها، فمعنى الوجود والحياة والغاية والعلّة منها لا يمكن لغير الدين أن يشبعها، ويقدم إجابات «بمعانٍ وافرة» عليها. إنها أسئلة الوجود والخلق الأولى.

والقصة هنا هي بكلّ أريحية وبساطة أن أسئلة الضمير الفردي حول الوجود، وإجابات الدين حول المعنى والحياة والكون والروح، تعطينا فكرةً عن أن هذا الدين الذي نطالب معاييرهِ وأنظمتَهُ الفكرية دوماً بالانفتاح على العصر هو بالأساس رسالةً إلى الضمير الفردي، إلى الروح والنفوس الباطنية؛ للتربية والتقويم والتكامل النفسي والسلوكي على سلم الكمال المعنوي؛ لأن بناء الإنسان من الداخل هو أساس حركة الوجود الخارجي. هذا ما عبّرت عنه مختلف النصوص:

«إنما بُعث لأتمم مكارم الأخلاق».

﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾.

﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾.

«إنما بُعثت رحمةً مهداة، ولم أُبعث لغاناً».

إذن، ولتحقيق هذه النهضة الذاتية الفردية الضميرية، قبل الانتقال للخارج، تبدو الديمقراطية بأوجهها المتعددة السياسية والاجتماعية - إذا صحّ التعبير - في رأس أولويات هذا التجديد، وهذه النهضة المعرفية؛ لأن النظام الديمقراطي كآلية إجرائية للعمل السياسي والاجتماعي يسمح للذات الفردية (وهي المقموعة على طول مساراتنا التاريخية الإسلامية) بالتعبير عن وجودها الحقيقي، أي يعطي للفرد قيمته الحقيقية كذات حرة، وتشعره بأهميته كطاقةٍ خلاقةٍ تحتاج لرعايةٍ خارجية، ومن ثم لاحقاً تأتي وتتحرك مسألة التقدم الخارجي، التي تستدعي الانفتاح الكامل على مفاهيم وطروحات ومقولات جديدة باتت معروفة حالياً على نطاقٍ واسع، كالمجتمع المدني، الديمقراطية، الدولة الحديثة، المواطنة. وهذا كله يمكن اختصاره بمقولةٍ واحدة هي: الحكم الصالح.

وتبدو أهمية ذلك واضحةً إذا أدركنا أنه لن يكون باستطاعتنا حيازة أو تطوير لغة سياسية حديثة، منظّمة ومؤسّسة، في بنانا السياسية والثقافية، إذا بقينا خارج تسلسل وتاريخ الأحداث والتغيّرات الهائلة التي تعصف بالعالم المعاصر. وهذا أوّل وأهم شرطٍ من شروط الانتظام في واقع الحداثة والتتوير الحقيقي المطلوب.

أخلاق المعرفة الدينية

. القسم الثاني .

د. أبو القاسم فنائي (*)

ترجمة: وسيم حيدر

«[العقل] هو الذي يضع الشيء مواضعه»^(١). (الإمام علي عليه السلام).

وفي ما يلي ندخل في تفاصيل نقد الاستدلال المتقدم.

يمكن نقد المقدمة الأولى من هذا الدليل (أي نقصان العقل البشري) على النحو

التالي.

وإن أول مسألة ينبغي الالتفات إليها هي أن الذي يريد أن يثبت نقصان العقل قد أذعن مقدماً إلى أنه بالإمكان الاعتماد على هذا العقل الناقص (على الرغم من نقصانه)، وأن حكم هذا العقل في ما يتعلق بمعرفة التكليف وجيه ومعتبر. أوليس هذا العقل الناقص هو الذي يتم توظيفه في الوصول إلى إثبات ضرورة الوحي وإرسال الرسل وإنزال الكتب وإثبات «الوجوب» العقلي في اتباع الشريعة؟ أوليس هذا الوجوب هو وجوب أخلاقي؟

ما هو الدليل الذي يثبت أن العقل لم يخطئ في هذا الاستدلال، وفي ما يتعلق بهذا المورد قد أحاط علماً بجميع الحقائق الحاضرة والغائبة، وجميع النتائج الواضحة والكامنة، وأنه لم يكن في هذا المورد الخاص أسير الأهواء والرغبات؟ أوليس اتباع النقل في معرفة التكاليف أحد الأفعال الإرادية والاختيارية؟ هل للعقل في صدور هذا التكليف في ما يتعلق بجميع النتائج والتبعات الدنيوية والأخروية والغيبية وغير الغيبية

(*) أستاذ في جامعة المفيد، وأحد الباحثين البارزين في مجال الدين وفلسفة الأخلاق، ومن المساهمين في إطلاق عجلة علم الكلام الجديد وفلسفة الدين.

لاتتبع النقل إشراف وإحاطة علمية وقطعية وبقينية؟ ما هو الدليل الذي يثبت أن «النزعة النقلية»، بمعنى إلغاء العقل في مقابل النقل، واتباع المنقولات المخالفة للعقل، تضمن لنا كمال السعادة الدنيوية والأخروية على نحو أفضل؟ ألا يعتبر تعطيل العقل في حدود الأخلاق، وإحلال النقل محلّ الأخلاق، أهمّ أسباب انحطاط المسلمين وما حلّ بهم من المصائب؟ ألا يسعى هؤلاء الذين يدّعون نقصان العقل - من خلال التمسك بهذا الاستدلال العقلي - إلى أن يثبتوا في الحدّ الأدنى «واجباً» عقلياً ووظيفة أخلاقية تفوق الدين، ألا وهو وجوب اتباع الشريعة والوحي والنقل؟ وعليه فالسؤال الذي يتبادر إلى الذهن هو: ما هو الفرق بين هذا الوجوب العقلي وفوق الديني وهذه الوظيفة الأخلاقية وبين سائر الواجبات والمحظورات العقلية وسائر الوظائف الأخلاقية وما وراء الدينية، التي تكون طبقاً لادّعاء أصحاب هذا الاستدلال فاقدة للاعتبار؟

وعلى هذا الأساس يمكن لنا أن نستنتج أن هذا الاستدلال يشتمل على مفارقة واضحة، وأنه يناقض نفسه؛ إذ كيف يمكن للعقل الناقص والخاضع للأهواء والرغبات أن يكون معصوماً من الخطأ في ما يتعلق بإثبات حقّ الطاعة لله ووجوب اتباع الشريعة، ولا يكون معصوماً في ما يتعلق بالتعرّف على حقوق الإنسان والأخلاق الاجتماعية القائمة على هذه الحقوق، والقول بإمكان وقوعه في الخطأ، وأن مجرد هذا الاحتمال يسقطه عن الاعتبار والحجّة، فلا يحقّ للناس الاعتماد عليه في تحديد حقوقهم وواجباتهم؟ كيف يمكن للعقل المستقلّ عن الشرع أن يعجز عن فهم طبيعة الإنسان وحقوقه، ولكنّ باستطاعته أن يفهم طبيعة الله وحقّ الله؟ ومضافاً إلى ذلك ألم يختلف الناس في ضرورة اتباع الوحي والنقل؟

وثانياً: إن الرجوع إلى النقل لا يقضي على تأثير الأهواء والرغبات على العقل، ولا يزيل نقصان العقل؛ لأن وصولنا إلى الشريعة لا يكون بلا واسطة، وإنما الوصول إلى الشريعة يتمّ دائماً عبر توسيط هذا العقل المشوب والناقص والخاطئ. وربما أخطأ هذا العقل في فهم ومعرفة الشريعة من خلال قراءة النصّ، وقد يقع تحت تأثير الأهواء والرغبات النفسية أيضاً.

وثالثاً: لو أراد شخصٌ أن يستنتج من نقصان العقل ووقوعه في قبضة الأهواء إلغاءه في ما يتعلق بأخلاق البشر، واللجوء إلى الشرع والنقل بدلاً منه، لا يمتلك أيّ

دليل مقنع على السؤال القائل: «لماذا خلق الله العقل أصلاً؟». أفلا يكون خلق هذا العقل - الذي لا ينفع الإنسان في تحديد وظائفه وحقوقه، ولا يستطيع من خلاله الحكم بحسن الأشياء وقبحها، وصحتها وبطلانها، واتخاذ القرارات القائمة على تلك الأحكام - عبثاً ولغواً؟ ألم يكن من الأفضل لو أن الله خلق الإنسان فاقداً للعقل؟ ألن يكون الإنسان غير العاقل أكثر إطاعةً وانصياعاً للأوامر الإلهية، وأكثر إذعائاً وامتنالاً لأوامر أولئك الذين يدعون تمثيل الله، وأسلس خضوعاً وانقياداً للشرعية النقلية؟

إن الإجابة التي تقدّم عن هذا السؤال عادةً هي أن خلق العقل ليس لغواً، ولا عبثاً؛ إذ بإمكان العقل أن ينشط في مساحة أصول العقائد، وإن الشرع يرى حكم العقل في هذه المساحة حجةً ومعتبراً، وهذا المقدار يكفي في إخراج خلق العقل عن اللغو والعبث.

ولكن هذه الإجابة غير مقنعة، للأسف الشديد؛ إذ:

أولاً: إن القول بنقصان العقل ووقوعه في قبضة الأهواء والرغبات، وتأثره بالأمور المانعة من معرفة الحقيقة، لا يقتصر على الأحكام العملية، وإنما يجري حتى على مساحة أصول العقائد أيضاً. ومن هذه الناحية لا يوجد أدنى اختلاف بين العقل النظري والعقل العملي، أو بين أصول العقائد والفروع العملية، وخاصة إذا التفتنا إلى أن نشاط العقل في مساحة أصول العقائد هو الآخر رهنٌ بتشخيص القيم والمعايير التي تسود التفكير والتحقيق (أساليب التفكير والتحقيق)، وإن الكشف عن هذه القيم والمعايير والحكم بشأنها يتبعان أسلوباً ومنهجاً واحداً. فنحن البشر في ما يتعلق بالمساحة الأخلاقية (سواء أخلاق التفكير والتحقيق أو أخلاق السلوك) لا نمتلك غير الظنّ، وفي كلا الموردين نعاني من نقصان العقل، ونقع تحت تأثير الأهواء والرغبات النفسية، ولا نحيط علماً بجميع جوانب الموضوع، وفي كلا الموردين يكون هناك اختلاف في الآراء بين الناس. فإذا كان الدليل إلى حاجة الإنسان إلى الوحي يكمن في نقصان عقله فإن هذه المشكلة قائمة حتى في مساحة أخلاق التفكير والتحقيق أيضاً، ولا تختص بأخلاق السلوك فقط. وعليه إذا قبلنا بهذا الدليل تعيّن علينا إلغاء وتعطيل الإلهيات العقلية والطبيعية أيضاً، وأن لا نعتمد على العقل المستقل في مجال العقل النظري ومعرفة الأمور الاعتقادية.

وثانياً: إن للوحي الكثير ممّا يقوله في أصول العقيدة أيضاً، إذا لم نقل: إن التعاليم السماوية في هذا المجال أكثر وأهمّ منها في الفروع والأحكام العملية، وإن الأمور الغيبية الموجودة في أصول الدين أكثر منها في فروع الدين. والسؤال المطروح هنا: «لماذا لا يتوقّف القول بالتعاليم السماوية في مجال العقائد على إلغاء العقل ونفي الحجّة عنه؟». وإن الإجابة الصحيحة عن هذا السؤال تثبت أولاً: أن العقل حتّى في العقائد لا يستغني عن الوحي أيضاً؛ **وثانياً:** أن كلاً من العقل والوحي حجّة في هذا المجال. وفي الحقيقة فإن الفصل والتفكيك بين العقل والوحي، وتقسيم الوظائف بينهما على النحو المتقدّم، والقول باختصاص حجّة العقل بالأمور العقائدية، واختصاص حجّة الوحي بالأمور الفرعية والعملية، ليس صحيحاً.

ويبدو أن الفصل بين العقل والنقل، وتقسيم مناطق نفوذ كلّ واحد منهما على النحو المتقدّم، إنما هو ناشئ عن افتراض لا يتمّ التصريح به عادةً. وهذا الافتراض يقول: (للحيلولة دون وقوع العقل في الخطأ يجب تقييد القبول بحكمه بـ «القطع» و«اليقين»). وإن هذا القطع واليقين يمكن تحصيله في الأمور العقائدية، وأما في الفروع العملية فلا يمكن تحصيله في أغلب الموارد، ولذلك لا مندوحة في هذا المجال من الرجوع إلى الوحي).

وبعبارة أخرى: يقول السائل: ما الذي يجب فعله من أجل الحيلولة دون وقوع العقل في الخطأ، والمنع من تأثير الأهواء وسائر الأمور الأخرى، التي تحول دون إدراك العقل للحقيقة؟

إن الإجابة التي يقدمها أكثر المسلمين، من الشيعة والسنة، والعلماء وغيرهم، عن هذا السؤال ما يلي :

١. يجب اشتراط حصول «القطع» و«اليقين» لإثبات الاعتبار والحجّة لحكم العقل.

٢. في ما يتعلّق بالموارد التي لا نحتّ فيها على القطع واليقين يجب علينا الرجوع إلى الوحي من طريق النقل.

وبعبارة أخرى: إن الإجابة التي يقدمها هؤلاء عن هذا السؤال كالتالي:

١. إن الظنّ العقلي (الظنّ المستند إلى الشهود والاستدلال العقلاني) ليس حجّةً.

٢. إن الظنّ النقلّي (الظنّ المستند إلى ظاهري النصوص الدينيّة) حجّة.
٣. وعليه، عند وقوع التعارض بين الظنّ العقلي والظنّ النقلّي يكون التقديم دائماً للثاني (وإن الظنّ النقلّي لا يسقط عن الاعتبار إلا عند تعارضه مع القطع العقلي أو الظنّ النقلّي الأقوى منه).
٤. وعليه فإن علم الفقه المستند إلى الظنون النقلية مقدّم على علم الأخلاق المستند إلى الظنون العقلية، بل الأوّل هو البديل عن الثاني^(٢).
أرى أن هذا الافتراضات والأدلة الكامنة خلفها هي التي أدّت إلى إلغاء دور العقل المستقلّ عن الشرع، وزوال العقلانية، وإحلال الفقه محلّ الأخلاق في الثقافة الإسلامية؛ وأنها هي السبب الرئيس في بؤس المسلمين، والمنشأ الأساسي في انحطاط الحضارة الإسلامية، والبذرة الأولى لتخلّف المجتمعات الإسلامية عن ركّب العلم والحضارة البشرية. ولذلك فإنها تحتاج إلى دراسة عميقة وجادة^(٣). فإن كان هناك مَنْ يسعى إلى إحياء الحضارة الإسلامية، والقيام بحركة تفضي إلى إنتاج العلم، فإن الطريق إلى ذلك يتمّ عبر تحرير العقل من قيود النقل، والدعوة إلى توسيع التحقيق العقلاني الحرّ، وليس عبر فرض القيود على حرية التعبير، وتقييم نتائج التحقيق العقلاني بمقياس المنقولات. وإن أقلّ ما يقال في حقّ الافتراضات المذكورة آنفاً: إنها لا تتسجم من الأساس مع مقتضيات العقلانية. وإن مقتضى العقلانية في هذه الموارد عبارة عن:

١. إن بعض الظنون العقلية (والتجريبية) معتبرة وحجّة.
٢. إن بعض الظنون النقلية معتبرة وحجّة أيضاً.
٣. إذن، عند حصول التعارض بين الظنون يكون المقدّم هو الظنّ الأقوى، دون فرق بين أن يكون كلاهما عقلي (أو تجريبي)، أو نقلّي، أو أحدهما عقلي (أو تجريبي) والآخر نقلّي^(٤).

وهناك الكثير من الأدلة على اعتبار بعض الظنون العقلية؛ فأولاً: إن القطع واليقين المستند إلى الدليل مختصّ بمجال المنطق والرياضيات، وأما سائر مجالات المعارف الأخرى فليست في متناول العقل البشري^(٥). وعليه لو حصرنا حجّية واعتبار العقل بحصول القطع واليقين فإننا سنعمل في الحقيقة على تعطيله وإلغاء دوره، وإن

تعطيل العقل يستلزم هذا القول غير المعقول، وهو أن الله قد خلق العقل لغواً وعبثاً. هذا وإن الاستدلال مورد البحث لصالح تعطيل العقل وتقديم النقل عليه لو كان معتبراً فإنما يفيد الظن، دون القطع واليقين.

ثانياً: إن المطالبة بتحصيل القطع واليقين في موارد تعدُّهما لا تتسجم مع العقلانية؛ إذ لا تختلف هذه المطالبة عن المطالبة بصنع المستحيل! إن الطرق والمنافذ المختلفة لكسب المعرفة وتبرير الاعتقاد ما دام احتمال صوابها يغلب على احتمال الخطأ فيها، تُعدّ موثوقة ومعتبرة، وإن تحصيل الظن بصدق أمر ما يعني أن احتمال صدقه يفوق احتمال كذبه. فالعقل لا يأمرنا بالإعراض عن الظن والاحتمال بشكلٍ مطلق، وإنما الذي يريده العقل منا هو:

١. أن نقيس درجة تعويلنا وتمسكنا بالأمر أو الحكم (أ) إلى درجة ظننا المستدل به، وأن لا نلتزم أو نرتب الآثار على الأمر أو الحكم بما يفوق أو يقل عن الحد المناسب، وعندما يكون لدينا دليل ظني لصالح ما ندعيه علينا أن لا ندعي القطع واليقين، وأن لا نتعامل مع ظنوننا معاملة القطع واليقين.

٢. عند قيام التعارض بين الأمر أو الحكم (أ) وبين الأمر أو الحكم (ب)، الذي يحظى بدعامة ظنية أقوى، أو إذا عثرنا على دليل جديد يخالف الأمر أو الحكم (أ)، وكان أقوى من الدليل المؤيد لهذا الأمر أو الحكم، وجب علينا إما التخلي عن الأمر أو الحكم (أ)؛ أو أن نتصرف بشكلٍ موجه في مضمون ما نعتقده؛ حتى يتم حل هذا التعارض لصالح المعتقد والدليل الأقوى.

ثالثاً: إن حجية الظنون النقلية إنما تثبت من خلال الظن العقلي أيضاً، دون القطع العقلي؛ إذ لا ينتفي احتمال الخطأ العقلي في مقام الاستدلال على حجية الظنون النقلية. وفي الوقت نفسه لا يعقل التفريق بين الظنون العقلية (والتجريبية) والظنون النقلية؛ إذ إن المهم لدى العقل هو «احتمال» الصدق، و«الاقتراب» من الحقيقة. وهذا الاحتمال عندما يتعذر «الوصول» إلى الحقيقة تكون له قيمته، ويكون معتبراً، سواء حصل من طريق الأدلة العقلية (والتجريبية) أو من طريق الأدلة النقلية.

إن أهم دليل على حجية الظنون النقلية هو منهج أو أسلوب العقلاء، أو ما يُعبر عنه بـ (السيرة العقلائية). إلا أن هؤلاء العقلاء الذين يعملون بالظنون النقلية في ظل

ظروف معينة يعملون أيضاً بالظنون العقلية والتجريبية في ظلّ ظروف مشابهة. وهم أنفسهم يعملون على طبق الظنّ الأقوى عند حصول التعارض بين الظنون المختلفة. كما أنهم لا يعملون بذلك الخبر وذلك الظاهر عند عدم انسجام مضمون خبر الواحد وظاهر الكلام مع المعتقدات الظنية العقلية (أو التجريبية) الأقوى. وعلى مَنْ يشكّ في ذلك أن يتحرّى حقيقة الأمر بنفسه.

إن الادّعاء القائل: «إن ظاهر الكلام وخبر الواحد الصادر عن الثقة حجّة، إلّا في حالة القطع بالخلاف» لا يقبل إلّا في بعض الحوزات العلمية. أما العقل السليم والعرفي لعامة البشر فلا يُصدّر مثل هذا الحكم. فلا وجود لمثل هذه السيرة بين العقلاء خارج الحوزة العلمية. وعلى هذا الأساس نجد أن العلماء الأعلام قد أخطأوا في تشخيص حكم العقل وسيرة العقلاء بهذا الشأن. ولذلك لا يمكن أن نعثر للعقلانية الفقهية السائدة على دليل خارج الحوزات العلمية، وفي سائر المساحات المعرفية. فمن وجهة نظر العقلاء لا تكون حجّة الظهور وحجّة خبر الواحد «مطلقة»، وإنما هي مشروطة بشرائط خاصّة، ومن أكثر هذه الشروط تأثيراً أن لا يكون مضمون الخبر أو ظاهر الكلام معارضاً للظنّ الأقوى منه.

فلنُعُدْ إلى أصل الاستدلال، ولنفترض أننا آمنّا بنقصان العقل البشري في مجال الأخلاق. والادّعاء هنا أن نقصان العقل لا يكون في حدّ ذاته دليلاً صالحاً للتشكيك الأخلاقي، وإلغاء دور العقل ونفي اعتباره في دائرة الأخلاق.

يجب علينا أن نرى ما هو الطريق الذي يمكن من خلاله التقليل من نقصان العقل، أو كيفية رفع هذا النقصان إذا أمكن ذلك؟ إن نقصان العقل البشري في إدراك القيم الأخلاقية ليس ذاتياً، ولا أبدياً، بل هو أمرٌ عارض وزائل. ويمكن رفعه من طرقٍ أخرى غير الرجوع إلى الوحي والنقل أيضاً. وحيث إن طريق التعويض ومعالجة هذا النقص غير منحصرة بالرجوع إلى الوحي والنقل، بالمعنى الاصطلاحي للكلمة، فلا يمكن لنا أن نثبت أو نؤيّد من هذا الطريق تبعية الأخلاق المنطقية والمعرفية للدين. فمن الناحية الدينية هناك طرقٌ أخرى غير الوحي يمكن لله أن يوظّفها، أو قام بتوظيفها، من أجل هداية وإرشاد الناس إلى الهداية الأخلاقية والعملية. فإن الإلهام والشهود والإرشادات الأخلاقية التي يعيش الناس تجربتها في حياتهم اليومية تُعدّ من

أهمّ مصادر المعرفة الأخلاقية، وهي نوعٌ من الوحي. وقد رُوي عن الإمام عليّ عليه السلام أنه قال: «ما برح لله عزّتُ آلاؤه، في البرهة بعد البرهة، وفي أزمان الفترات، عباداً ناجاهم في فكرهم، وكلّمهم في ذات عقولهم»^(٦).

وبطبيعة الحال ليس هناك من طريقٍ أو وسيلة يمكن بواسطتها رفع نقصان العقل البشري بشكلٍ كامل، ولكن يمكن من خلال «التجربة» و«الممارسة» العمل على التخفيف من هذا النقص والتقليل منه إلى حدٍّ مقبول. وعليه فإن إلغاء دور العقل وإحلال النقل محلّه لن يحلّ المشكلة، بل سيؤدّي إلى ظهور مشاكل أخرى، أقلّها إبقاء نقصان العقل كما هو إلى الأبد (وهذا ما يسعى إليه البعض للأسف الشديد). إن مران العقل في مقام النظر رهنٌ بحريّة التفكير والبيان وما وراء البيان، كما هو متوقّف على الاعتراف بحقّ الإنسان في اختيار العقائد والأفكار. كما أن مرانه على المستوى العملي رهنٌ بحريّته في مقام اتخاذ القرار والعمل. لو كان الأمر كما يدّعي الأصوليون، من تحديد تكليف البشر في جميع المسائل العامة والخاصة، وأنه ما على الناس في معرفة وظائفهم سوى الرجوع إلى النقل، فسوف لا يبقى أيّ مجالٍ لنموّ العقل العملي لدى الناس، وهذا يتنافى مع فلسفة بعثة الأنبياء. وبطبيعة الحال فإن حريّة التفكير والاختيار لا تتنافى مع «وجود» القيم والسنن العقلانية التي تهدي التفكير والعمل، وكذلك مع «وجود» الشريعة والوحي (وإن كانت تتألف إكراه الناس على اتباع هذه القيم والتقاليد من قِبَل الحكومة والمؤسسات النافذة). وعلى هذا الأساس إذا كان الأمر بأن تكون شريعة النقل جامعةً وشاملةً، تستوعب جميع أعمال وسلوكيات الإنسان الفردية والاجتماعية من المهد إلى اللحد، بمعنى إذا كان الأمر بأن «يحلّ الفقه محلّ الأخلاق» و«النقل محلّ العقل»، وإذا كان الأمر بأن تحلّ «شريعة النقل» محلّ «شريعة العقل» و«شريعة العرف»، وإذا كان الأمر بأن يقوم الفقه على إغناء الناس عن سائر العلوم الأخلاقية، لن يبقى هناك مجالٌ لاتخاذ القرارات العقلانية، وتبعاً لذلك لن يكون هناك أرضيةٌ لتطوير الإنسان على المستوى العقلي.

ومضافاً إلى ذلك، لنفترض أن العقل البشري ناقصٌ فإن السؤال الذي يطرح نفسه هنا: هل تمّ رفع هذا النقصان من خلال جعل الأحكام الشرعية؟ وهل يمكن رفع هذا النقص أساساً؟ نحن نرى أن نقصان العقل إنما يتمّ التعويض عنه - وذلك إلى

حدّ ما . من خلال الرجوع إلى ذات العقل، وليس من خلال إلغائه وتعطيله في مقابل النقل. وإن من بين الأدلة التي يمكن إقامتها على هذا الادّعاء ما يلي:

١. لكي «نعمل» بتعاليم الوحي لا بُدَّ من «معرفة» الوحي.

٢. لا بُدَّ لـ «معرفة» الوحي من «فهمه».

٣. لا بُدَّ لـ «فهم» الوحي من «تفسيره»^(٧).

٤. لا بُدَّ لـ «تفسير» الوحي من توظيف «المعلومات» السابقة.

٥. لتوظيف المعلومات السابقة يجب قبل كلّ شيء فصل المعلومات «ذات الصلة» عن المعلومات «غير ذات الصلة»، ومن ثم العمل على فصل المعلومات ذات الصلة «المعتبرة» عن المعلومات ذات الصلة «غير المعتبرة».

٦. لكي نتمكن من فصل المعلومات ذات الصلة عن المعلومات غير ذات الصلة، والمعلومات المعتبرة عن المعلومات غير المعتبرة، يجب الاستعانة بالمعايير والقوانين «العقلانية»، أي علينا أن نستعين بـ «العقل» و«شريعة العقل» و«الشهود العقلي».

وعلى هذا الأساس فإن وصول الناس إلى الوحي وحكم الشرع لا يكون مباشرةً ومن دون واسطة، بل إنهم يتوصلون إلى الوحي وحكم الشرع من خلال هذا العقل الخاطئ، ولا يمكن حذف هذه الواسطة. إن الدين إنما يخاطب العقل، وإننا إنما نحصل على رسالة الدين، وندرك هذه الرسالة، من خلال الاستعانة بالعقل، وإن محدوديات هذا العقل حاضرة في فهم الدين وتفسير النصوص الدينية أيضاً. وإن احتمال الخطأ في المعرفة الدينية ومعرفة الشريعة (علم الفقه) ليس بأقل من احتمال الخطأ في المعرفة الأخلاقية ومعرفة القيم الأخلاقية (علم الأخلاق)^(٨). إذا لم يكن لدى العقل طريق إلى المعلومات اللازمة لتشخيص القيم والقواعد الأخلاقية بشكل كامل وقطعي سيواجه هذه المشكلة في تشخيص التعاليم الإلهية والأحكام الدينية أيضاً، هذا إذا لم نقل: إن المشكلة في هذا المورد ستكون أشد وأعمق.

هذا، مضافاً إلى أن الأنا والمصلحة وخداع الذات وخداع الآخر قد تحضر في مقام فهم وإدراك أحكام الشرع أيضاً، فتحول دون الفهم الصحيح لهذه الأحكام، بمعنى أن العوامل التي تحول دون إدراك القيم الأخلاقية بشكل صحيح إذا لم نقل: إنها تحول بالأولوية دون إدراك الأحكام الشرعية فإنها في الحد الأدنى تحول دون ذلك

بنفس الحجم والمستوى أيضاً؛ فإن المعرفة الدينية والفقهية للناس - كما هو الحال بالنسبة إلى معرفتهم الأخلاقية - عرضةٌ للتأثر بمختلف العوامل والمؤثرات، وليست بمنجى من الأهواء والرغبات والميول والنزعات النفسية والمطامع الدنيوية. ولذلك كان علم الفقه - مثل الكثير من العلوم البشرية - علماً «ظنياً». وإن فتاوى الفقهاء - في أفضل حالاتها - نتاج هذه الظنون.

وبعبارة أخرى: إن هذا الدليل، بدلاً من أن يبين تبعية الأخلاق للدين على المستوى المعرفي والمنطقي، وضرورة إحلال الفقه محلّ الأخلاق، يثبت تبعية الدين وأخلاق السلوك على المستوى المنطقي والمعرفي لأخلاق التحقيق والتفكير. إن أخلاق البحث والتحقيق والتفكير مجموعة من القواعد والقيم المعرفية التي يؤدي التمسك بها في مقام التفكير والتحقيق إلى اقتراب العقل البشري من الحقيقة، ويقلل من احتمال وقوعه في الخطأ، ويحول قدر الإمكان دون تدخّل الهوى والحرص والطمع والحبّ والبغض في حكم العقل^(٩). إن التفكير الديني والتفكير الأخلاقي بحاجة إلى أخلاق البحث والتفكير بنفس المقدار، إذا لم نقل: إن حاجة التحقيق والتفكير الديني إلى الأخلاق أكثر وأشدّ.

وعليه إنما يمكن التقليل من الخطأ في تشخيص القيم والوظائف الأخلاقية من خلال اتباع قيم وضوابط أخلاق البحث والتفكير، وتسليح الذهن بالفضائل المعرفية، وتطهيره من الرذائل المعرفية. وإن مجرد الرجوع إلى الوحي والنصوص الدينية في هذا الشأن لا يحلّ المشكلة، ولا يقلل من خطأ القوى الإدراكية. وهذا الحكم يصدق أيضاً في مورد إدراك وتشخيص الأحكام الشرعية أيضاً^(١٠).

لقد عمد فلاسفة الأخلاق؛ من أجل رفع الموانع والعقبات الماثلة في طريق تحصيل المعرفة الأخلاقية، والحيلولة دون تأثير عوامل من قبيل: التكبرُ والأنا والمصالح والتقليد وما إلى ذلك، أو الحدّ من تأثيرها في العقل العملي، إلى تقديم مختلف الأساليب. وإن آلية فلسفة الأخلاق أساساً تكمن في أنها تساعدنا في تشخيص الحكم الأخلاقي. ومن هذه الناحية لا فرق بين علم الأخلاق وسائر العلوم الأخرى، فكما أن نقصان العقل واحتمال خطأ الفرد في مجال الفلسفة والعلوم التجريبية لا يشكل دليلاً صالحاً للتشكيك الفلسفي والعلمي، وإحلال الدين واللاهوت محلّ

الفلسفة والعلوم التجريبية، كذلك الأمر في مورد علم الأخلاق وإحلال الفقه محلّه^(١١). إن لكل علم منطقته الخاص، وإن منطق الأخلاق هو فلسفة الأخلاق^(١٢). وكما أن التعاليم الدينية في باب الفلسفة والعلوم التجريبية لا تجعل الإنسان مستغنياً عن الفلسفة والعلوم التجريبية فإن التعاليم الدينية في باب الشريعة والأخلاق الاجتماعية لا تجعل الإنسان في غنى عن علم الأخلاق وفلسفة الأخلاق أيضاً. وكما يلهم الله الإنسان الحقائق الفلسفية والعلمية من طريق العقل والتجربة فإن بإمكانه أن يلهمه ويعلمه القيم الأخلاقية من طريق علم الأخلاق وفلسفة الأخلاق أيضاً.

ومضافاً إلى ذلك فإن الاستفادة من التعاليم الدينية في باب الشريعة والأخلاق تتوقف على التنظير؛ وذلك أولاً: لأن هذه التعاليم بحاجة إلى تفسير وشرح، وثانياً: لأنها تتعارض في بعض الموارد فيما بينها، وفي بعض الموارد تعارض العقل والوجدان والتجارب البشرية. وعليه فإن المؤمنين سوف يحتاجون في تفسير هذه التعاليم، ورفع التعارض فيما بينها من جهة، وفيما بينها وبين سائر المصادر المعرفية الأخرى، إلى مقدمات متنوعة، سواء أكانت دينية أو غيرها، وإلى نظريات أخلاقية وما وراءها، وإلى غير ذلك من الأمور والمقدمات. وعليه لا يمكن للوحي والنقل أن يحل محل العقل والوجدان في دائرة الأخلاق، ولا يمكن له أن يسد الفراغ الحاصل في ظل غيابهما. وعليه لا يمكن تعطيل دور العقل في دائرة الأخلاق من خلال التمسك بهذا الدليل، والعمل على إحلال علم الفقه محل علم الأخلاق. ولو أن العقل عجز عن معرفة القيم الأخلاقية، ولم يتمكن من اتخاذ القرارات على أساس المعايير الأخلاقية، لن يكون حتى بمقدور الوحي أن يحل مشكلته. ولو كان عقل الإنسان ناقصاً وواقعاً تحت تأثير الأهواء والرغبات (وهو كذلك) فإن هذا النقص والتأثر سيلازمه حتى في فهم الوحي أيضاً، وسيحول دون الفهم الصحيح والقطعي واليقيني للوحي أيضاً.

إن النصوص الدينية بحاجة إلى شرح وتفسير وتبرير، وإذا لم يتمّ درج هذه التعاليم والنصوص الدينية في دائرة السلوك ضمن نظرية أخلاقية متكاملة ومقنعة لن يكون بالإمكان توظيفها والاستفادة منها والتعويل عليها، هذا إذا لم نقل: إنها لن تكون مفهومة أصلاً. وحيث إن شرح وتفسير التعاليم الواردة في هذه النصوص رهناً بالرجوع إلى العقل والوجدان والاستناد إلى الأحكام العقلية والوجدانية في مجال

الأخلاق فإن التعاليم الشرعية الموجودة في هذه النصوص لن تلبي حاجة الإنسان إلى العقل والوجدان في دائرة الأخلاق أبداً.

رابعاً: إن هذا الادعاء لا ينسجم مع مضامين النصوص الدينية. فإن هذه النصوص الدينية تقول: إن إرشادات الله الأخلاقية تُلهم للإنسان من طريق الوجدان أو الفطرة الأخلاقية. ومن ذلك: قوله تعالى:

﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ♦ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ (الشمس: ٧ - ٨).

﴿بَلِّغِ الْإِنْسَانَ عَلَى نَفْسِهِ بَصِيرَةً ♦ وَلَوْ أَلْقَى مَعَاذِيرَهُ﴾ (القيامة: ١٤ - ١٥).

﴿وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ﴾ (القيامة: ٢).

- ورؤي عن الإمام علي عليه السلام أنه قال: «كفاك أدباً لنفسك اجتناب ما تكرهه من غيرك»^(١٣).

خامساً: إن الرجوع إلى الدين والنصوص الدينية من أجل معرفة القيم والقواعد المنظمة لسلوك الناس لم ينجح في حلّ الخلافات بين الناس على المستوى الأخلاقي، بل فاقمت من هذه الخلافات بمعنى من المعاني؛ فإن علم الفقه - مثل سائر العلوم الأخرى - كان ولا يزال وسيبقى حلقة لنزاع وجدل لا يُحسم. ومن جهة أخرى فإن إمكان معرفة القيم الأخلاقية من طريق العقل والوجدان لا يتنافى مع اختلاف الناس في هذا المجال؛ لأن الناس لا يستفيدون من عقلهم في جميع الموارد، وليست لديهم الجرأة على التفكير، وهم أكثر ما يفرّون إنما يفرّون من «الحرية» و«الوعي». وبالإضافة إلى ذلك فإن جميع الناس لا يعرفون الأساليب الضرورية للحدّ من الأهواء والرغبات النفسية والمطامع الشخصية عند تشخيص الحكم الأخلاقي، أو إنهم لا يوظفون هذه الأساليب. وعلى أي حال فإنهم يتجنبون نقد التقاليد الأخلاقية التي ورثوها من أسلافهم.

إن اختلاف الآراء الأخلاقية لا تخلو؛ فهي إما قابلة للحسم؛ أو غير قابلة للحسم. وإن الخلافات من النوع الأول تنشأ من حقيقة أن الناس في المواقف الأخلاقية التي يتخذونها يركنون التفكير والنظر العقلاني جانباً، ولا يعملون على توظيف عقلهم بالشكل المطلوب أو الصحيح. ويبدو أن اختلاف الآراء الأخلاقية - الأعمّ من تلك التي تقبل الحلّ والتي لا تقبل الحلّ - إنما تنشأ من المناشئ المختلفة التالية:

١. الاختلاف في تشخيص ومعرفة الحقائق ذات الصلة.
٢. الاختلاف في القواعد الأخلاقية ذات الصلة، وفي فصل العوامل الأخلاقية ذات الصلة عن العوامل الأخلاقية غير ذات الصلة.

٣. الميول والرغبات النفسية غير الأخلاقية، من قبيل: حبّ الأنا والذات.

إن الاختلافات من النوع الأول في الحقيقة ليست اختلافات «خالصة»، بل هي أولاً وبالذات اختلافات علمية أو فلسفية وكلامية، من قبيل: الاختلاف في الحكم الأخلاقي لإسقاط الجنين؛ بسبب الاختلاف في «الهوية» و«المنزلة الأخلاقية»^(١٤) للجنين، وتبعاً لذلك الاختلاف في أن إسقاط الجنين هل هو مصداقٌ لقتل النفس المحترمة أم لا؟ في الموارد من هذا القبيل يكون الاختلاف الأخلاقي اختلافاً بنائياً، ينشأ عن اختلافٍ أعمق في باب الفرضيات العلمية أو الفلسفية والكلامية، مما يُعدّ مؤثراً في تحديد الهوية والمنزلة الأخلاقية لموضوع البحث. وإن هذا الاختلاف لا يقبل الحلّ من خلال الرجوع إلى النصوص الدينية؛ لأن هذا الاختلاف أولاً وبالذات اختلافٌ موضوعي، وليس اختلافاً حكماً.

وأما الاختلافات من النوع الثاني فهي اختلافات أخلاقية «خالصة»، وتعود إلى الاختلاف في مجال النظرية الأخلاقية، أو الاختلاف في أسلوب تبرير الأحكام الأخلاقية. وهذا النوع من الاختلاف لا يقبل الحلّ من خلال الرجوع إلى الدين أيضاً.

إن الاختلافات الناشئة من المنشأ الثالث ليست اختلافات أخلاقية، ولا هي من الاختلاف العلمي أو الفلسفي والكلامي. وإن هذه الاختلافات أولاً وبالذات لا تندرج في دائرة الحقائق ذات الصلة، ولا في دائرة الحكم الأخلاقي المترتب على تلك الحقائق. وبعبارة أخرى: إن هذه الاختلافات تنشأ من الأهواء والميول والرغبات والنزعات النفسية التي تتجلى على شكل اختلاف أخلاقي. وفي هذه الفرضية لا يكون موقف أحد الطرفين أو كليهما موقفاً أخلاقياً بالمعنى الخاص للكلمة، بمعنى أنهما لا ينشآن من الناحية الأخلاقية. وإن هذا النوع من الاختلاف غير قابل للحلّ من خلال الرجوع إلى النصوص الدينية أيضاً.

وعلى أي حال فإن هذه الاختلافات، سواء كانت قابلة للحسم أم لا، لا يمكن حلّها من خلال الرجوع إلى الوحي والنصوص الدينية. ولذلك نجد الذين يحصلون على

قيّمهم الأخلاقية من النصوص الدينية يختلفون في الحد الأدنى حول هذا المقدار من المسائل والموضوعات والأحكام الأخلاقية^(١٥). وعلى أي حال يمكن العثور بسهولة على مثل هذه الاختلافات في دائرة الفقه أيضاً.

سادساً: يمكن لنا أن نناقش في هذا الادّعاء أيضاً، والقول بأن المرء؛ نتيجة لعدم إحاطته الكاملة بالمصالح والمفاسد والنتائج الإيجابية والسلبية المترتبة على أعماله، يعجز عن إدراك الحكم الأخلاقي لتلك الأعمال.

ويمكن شرح بعض أهم تلك المناقشات على النحو التالي:

١. إن الحكم الأخلاقي للأعمال ليس تابعاً لنتائجها على الدوام، وبشكل تام. وبطبيعة الحال فإن لفلاسفة الأخلاق بشأن السؤال عن العوامل والخصائص التي يترتب عليها الحكم الأخلاقي للأعمال إجابات متفاوتة. ولكن أولاً: إن «الاستنتاجية»^(١٦) إنما هي واحدة من تلك الإجابات والآراء؛ وثانياً: إن «الأنوية»^(١٧)، التي هي نوع خاص من «الاستنتاجية»، لا تحظى بشعبية كبيرة بالمقارنة إلى سائر أنواع الاستنتاجية. وإن الكثير من فلاسفة الأخلاق لا ينظرون إليها بوصفها نظرية أخلاقية، وإن كانت الأنوية بوصفها تفسيراً خاصاً للعقلانية العملية تتمتع بمقبولية أكبر إلى حد ما. وعلى أي حال فإن النتائج التي يشتمل عليها الفعل بالنسبة إلى شخص الفاعل إنما تحصل على أهميتها من زاوية الأخلاق الفردية والأخروية، وليس من زاوية الأخلاق الاجتماعية والدينية، بمعنى أن أهمية هذه النتائج من ناحية الأخلاق الاجتماعية تكون في الحد الأقصى بمقدار أهمية نتائج الفعل بالنسبة إلى الآخرين في هذه الحياة الدنيوية^(١٨).

٢. لنفترض أن الحكم الأخلاقي لعمل ما تابع بشكل كامل للنتائج التي يشتمل عليها ذلك العمل لشخص الفاعل. ففي هذه الحالة يمكن الادّعاء بأن الإدراك الإجمالي والظني للفرد لنتائج عمل ما كافٍ لمعرفة الحكم الأخلاقي لذلك العمل، وإن إدراك هذا الحكم لا يتوقف على الوعي والمعرفة التفصيلية اليقينية لتلك النتائج، بمعنى أن بعض نتائج العمل من الأهمية بحيث يكون احتمال وجود النتائج المضادة التي يمكنها التغلب على تلك النتائج، وتبدل الحكم الأخلاقي للعمل، ضئيلاً جداً. بالإضافة إلى ذلك فإن الحكم الأخلاقي ينقسم إلى: الحكم الأولي «في بادئ

النظر»؛ والحكم النهائي. من الممكن أن لا يدرك الفرد الحكم النهائي للعمل؛ نتيجة لعدم إدراكه التفصيلي لنتائج ذلك العمل، إلا أن عدم الإدراك التفصيلي لنتائج العمل لا تحول دون الإدراك البدوي لذلك العمل التابع للنتائج المعلومة، والتي يمكن توقعها. وإن مسؤولية الإنسان الأخلاقية تقتضي منه - عند عدم التوصل إلى الحكم النهائي -، أن يعمل على طبق الحكم البدوي الذي يتوصل إليه في بادئ الرأي والنظر.

٣. إن عدم المعرفة التفصيلية بنتائج الأعمال إنما تمنع من حصول «القطع» و«اليقين» بالحكم الأخلاقي لتلك الأعمال. ولكن كما تقدّم أن قلنا: إن القطع واليقين المستدلّ إنما يمكن الحصول عليه في مجال المنطق والرياضيات فقط. وعليه فإن الإصرار على المطالبة بتحصيل مثل هذا القطع واليقين في سائر المجالات المعرفية يعتبر مخالفاً للعقلانية؛ لأن الحصول على مثل هذا المستوى من العلم والإدراك خارج عن قدرة الإنسان وطاقته؛ فإن هذه الدرجة من العلم لا يمكن الحصول عليها حتى من خلال الرجوع إلى الوحي والنصوص الدينية أيضاً، ولذلك فإننا لا نمتلك حتى الظن بالكثرة الكاثرة من الأحكام الشرعية، فضلاً عن القطع واليقين.

٤. إن الأغلبية الغالبة من الفتاوى الفقهية إنما تستند إلى «الأحكام الظاهرية»، وكما ثبت في علم أصول الفقه فإن العمل بالحكم الظاهري إنما هو مجرد معذور ويرفع العقاب الأخروي، دون أن يغيّر في الآثار الوضعية للعمل من النتائج والمصالح والمفاسد الدنيوية والأخروية المترتبة على ذلك العمل. وعليه فإن كمال عقل الشارع وإحاطته العلمية بالنتائج الغيبية والأخروية للعمل لا ربط له من الناحية المنطقية بما نحن فيه، ولن يحلّ أيّ مشكلة؛ لأننا في نهاية المطاف نضطر إلى العمل بظننا، وإن الظنّ النقلي بالحكم الشرعي لا يحلّ مشكلتنا؛ لأننا من خلال العمل بهذا الظنّ لا نستطيع إحراز المصالح الغيبية مورد الادّعاء، وتجنّب المفاسد الغيبية مورد الادّعاء. ولكن حيث إن تحصيل القطع واليقين في هذه المساحة مستحيلٌ تكون المطالبة بتحصيله مخالفةً للعقلانية. وعلى هذا الأساس فإننا في هذه المساحة مكلّفون من الناحية العقلانية بالعمل على طبق ظنوننا. وأما إذا كان القرار على القول بأن الظنّ بالحكم الشرعي هو المعتبر فإننا نقول: إن العقل العُرْفِيّ وعُرْفُ العقلاء لا يرى أيّ فرق بين هذا الظنّ وبين الظنّ العقلي بنتائج العمل، الذي هو بحسب فرض المستدلّ مبني

لتشريع الحكم الشرعي. وعليه فإن الظنّ العقلي بنتائج العمل يتمتّع بالاعتبار المعرفي الكافي أيضاً. وعند التعارض بين هذا الظنّ والظنّ النقلّي بالحكم الشرعي يجب تقديم الظنّ الأقوى.

وبعبارة أخرى: إن العمل بمقتضى الظنّ النقلّي بالأحكام الشرعية - طبقاً للاستدلال المتقدم - ليس له ما يبرّره سوى أنه على مستوى «الاحتمال» يعزّز إحراز المصالح وتجنّب المفسدات. ولكن على هذا الأساس لا يكون هناك فرق فارق بين الظنّ النقلّي بالأحكام الشرعية وبين الظنّ العقلي بالمصالح والمفسدات أبداً. وإن دعوى أن الظنّ النقلّي لا يسقط عن الاعتبار إلاّ عند التعارض مع الدليل العقلي القطعي مجرد ادّعاء لا يستند إلى دليل؛ فإن الظنّ العقلي بالمصالح والمفسدات إذا تعارض مع الظنّ النقلّي بالحكم الشرعي المعارض لتلك المصالح والمفسدات لن يسقط عن الاعتبار، وإنما نجد عُرف العقلاء يعملون عند حصول التعارض على طبق الظنّ الأقوى، سواء أكان ذلك الظنّ الأقوى عقلياً أم نقلياً، وسواء أكان متعلق الظنّ حكماً شرعياً أم المصالح والمفسدات المترتبة على الفعل^(١٩).

وعليه فإن الأحكام الأخلاقية الظنّية التي يتمّ اكتشافها من طريق العقل والوجدان والتجربة تكون معتبرة، ولا يتوقّف اعتبارها على حصول القطع واليقين. وإن مجرد احتمال وجود النتائج التي يمكن أن تغيّر الحكم الأخلاقي للعمل لا يمنع من اعتبار وحجّة المتبنيات الأخلاقية الظنّية العقلية. وإن الاعتبار والحجّة المعرفية لهذه المعتقدات ليست بأقلّ من الاعتبار والحجّة المعرفية للمعتقدات الفقهية المستندة إلى النقل أبداً.

وخلاصة القول: إن طريق الحلّ التقليدي لرفع التعارض بين العقل والوحي من الناحية العقلانية لا يستند إلى دليل؛ فإن طريق الحلّ هذا - كما رأينا - يقول: «إن ظاهر النصوص الدينية حجة إلاّ إذا حكم العقل على خلافه بشكل قطعي ويقيني». ويدّعي أنصار هذه الرؤية أنهم يستندون في ذلك إلى حكم العقل والسيرة العقلانية. ولكنّ عرف العقلاء من وجهة نظري لا يحكم بهذا الأمر في باب حجّة الظواهر. وإنما بمقتضى العقلانية، التي يمكن اكتشافها من طريق الاتفاق النسبي بين العقلاء، هو أنه عند التعارض بين دليلين أو شاهدين وقرينتين يجب العمل على طبق

الدليل والشاهد والقرينة الأقوى، سواء أكان الدليل والشاهد والقرينة الأقوى قطعياً أو ظنياً، وسواء أكان عقلياً أم نقلياً. فمن الناحية العقلية وعرف العقلاء ليس هناك ظنٌّ يكون حجةً ومعتبراً في مقابل ظنٍّ أقوى منه.

وعلى هذا الأساس فإن العقلانية تحكم بأن نعمل في مقام تشخيص الحقوق والوظائف الأخلاقية والشرعية على الظنون التي يرى العقل العُرْفِي وعُرف العقلاء أنها معتبرة. وإن هذه الظنون لا تنحصر بالظنِّ المستند إلى خبر الواحد وظاهر الكلام فقط، وإنما يشمل حتى الظن المستند إلى الشهود العقلاني والحسِّي (التجريبي) أيضاً. وإن مساحة الأخلاق والفقه هي مساحة جمع الظنون وتفريقها.

إن أنصار الرؤية التقليدية يعتقدون بإبطال المتبنيات الأخلاقية من الناحية الفقهية، بمعنى أنه عند التعارض بين المتبنيات الفقهية والمتبنيات الأخلاقية يجب تقديم الأول على الدوام، وإسقاط الثاني عن الاعتبار، إلا إذا كان هذا الثاني قطعياً و يقينياً. أما العقلانية فتقول: عند حصول التعارض بين العقل والنقل يجب أن نرى أيهما يتمتع بقيمة واعتبار ودعماء معرفية أقوى؟ وإن الطريق الوحيد لتحديد درجة ومقدار هذا الاعتبار هو المقارنة بين المتبنيات المتعارضة والأدلة القائمة لصالحها أو ضررها.

يقوم الافتراض المعرفي للرؤية التقليدية على أن الاستنباطات الفقهية ذات قيمة ومعتبرة ما لم يكن هناك قطعٌ بخلافها، بمعنى أنه عند حصول التعارض بين الفهم الفقهى وبين القيم والقواعد الأخلاقية إنما يفقد الفهم الفقهى اعتباره إذا كان لدينا قطعٌ و يقين بالقيم أو الواجبات الأخلاقية المعارضة^(٢٠)، وفي غير هذه الصورة فإن الفهم الفقهى سيبقى محافظاً على قوة اعتباره وحجتيته، حتى إذا كانت القيمة أو الوجوب أو الحظر الأخلاقي المعارض يتمتع بدعمٍ ظنيٍّ أقوى. وحيث إن القطع واليقين - وخاصة في مجال الأخلاق - أمرٌ نادر الوجود والتحقق فإن أدنى شك أو شبهة في أمرٍ يحول دون القطع واليقين، وعليه عند وقوع التعارض بين العقل والنقل أو الأخلاق والفقه يكون التقدم من الناحية العملية للنقل والفقه.

إلا أن هذه النتيجة غير مقبولة من ناحية العقل العُرْفِي وعُرف العقلاء؛ وذلك لأن العقلانية تقتضي:

أولاً: أن نقيم توقعاتنا للمصدر المعرفي ومنهج المعرفة بحدٍّ متوسط النتائج القابلة

للتحقق من ذلك المصدر والمنهج؛ فإن كان أكثر المتبنيات العقلية والوجدانية في مجال الأخلاق ظنية سيكون اشتراط اعتبار المتبنيات الأخلاقية بالقطع واليقين مخالفاً للعقلانية، على غرار نقض القائل للعقلانية عندما يقول: إن المتبنيات الفقهية المستندة إلى القرآن والأحاديث إنما تكون معتبرة إذا كانت قطعية ويقينية.

وثانياً: لو أن النقل والعقل أديا إلى نتائج مختلفة ومتعارضة وجب تقديم تلك النتيجة التي تتمتع بدعامة معرفية أقوى. ولا فرق عند العقل العرفي وعرف العقلاء بين أن يكون الظن عقلياً أو نقلياً، أو أن يكون مستنداً إلى الشهود والتجربة أو إلى خبر الواحد أو ظاهر الكلام. فالمهم عنده هو درجة الظن والاطمئنان، وأن يكون ذلك الظن والاطمئنان منطقياً ومعرفياً، وليس ظناً نفسياً ومزاجياً. وإن الظن والاطمئنان المنطقي والمعرفي هو الظن والاطمئنان الذي يتناسب مع الشواهد والقرائن الموجودة والمتوفرة بين أيدينا^(١)، والتي تحصل للناظر الحيادي، الذي يتمتع بقوة وحواس إدراكية طبيعية، وأن لا يكون خارجاً عن حدود الاعتدال والحالة الطبيعية؛ بسبب تأثير الأساليب التعليمية والتربوية الخاطئة (كأن لا يكون مصاباً بغسيل الدماغ الأصولي). وإن هذا الظن والاطمئنان حالة ذهنية عامة، وليست فردية أو خاصة، بحيث لو تمّ عرض الشواهد والقرائن والأدلة التي يستند إليها الظن والاطمئنان على سائر العقلاء لانتجت بشكل وآخر نفس درجة الظن واليقين في أذهانهم.

إن درجة ظننا واطمئناننا بالمتبنيات الأخلاقية نوعاً ما أكثر من درجة الظن والاطمئنان الحاصل من طريق الظواهر النقلية (القرآن والسنة)، ولذلك عند حصول التعارض بين العقل والنقل، أو الأخلاق والفقه، يجب أن يتم حلّ هذا التعارض نوعاً ما لصالح العقل والأخلاق. وفي الوقت نفسه لا ينبغي جعل درجة الظن والاعتبار ملاكاً للحكم قبل إجراء المقارنة؛ لأن المعيار الصحيح للحكم والترجيح في هذا المورد يكمن في درجة الظن والاطمئنان الذي سنحصل عليه بعد إجراء المقارنة، ويخرج منها سالماً. ففرق بين أن ننظر إلى طرفي التعارض بشكل مستقلّ، وننظر إلى أحدهما دون أخذ الآخر بنظر الاعتبار، وبين أن نأخذهما معاً بنظر الاعتبار، ومن خلال سائر الأمور المحيطة بهما، والتي يكون لها دور في تحديد النتيجة المترتبة عليهما. فإن ذات المقارنة قد تقوّي أو تضعف ظننا واطمئناننا بأحد الطرفين. وإن قوّة وضعف المتنافسين

إنما يتّضح من خلال أدائهما في حلبة الصراع، وأما تقييم النتائج قبل احتدام المنافسة فهو مجرد حدّس وتخمين. وإن حكم الإسلام أو إله الإسلام سيكون لصالح الذي يُفرضه هذا التنافس، ويخرج منه منتصراً.

إن النتيجة التي نحصل عليها من هذا البحث هي أنه لا يمكن العثور على دليل «مسبق» يقول: (عند وقوع التعارض بين الأحكام الفقهية المستندة إلى النقل والأحكام الأخلاقية المستندة إلى العقل والوجدان يجب أن تكون الأحكام الفقهية هي المقدّمة دائماً، وبشكل مسبق، إلا إذا كان الحكم الأخلاقي مورد البحث قطعياً و يقينياً). في باب منهج المواءمة أو المناغمة بين المتبنيات الفقهية والمتبنيات الأخلاقية هناك في الحد الأدنى رؤيتان مختلفتان، وهما:

١- إن الرؤية الأولى تنتمي إلى الأصوليين والتقليديين (وحتى بعض الإصلاحيين في الدولة). وطبقاً لهذه الرؤية تكون المتبنيات الفقهية المستندة إلى النقل هي المقدّمة - على المستوى العملي، وفي أكثر موارد حصول التعارض - على المتبنيات الأخلاقية المستندة إلى العقل؛ وذلك لأن الأدلة العقلية والتجريبية المتوفرة لصالح المتبنيات الأخلاقية في أكثر موارد التعارض ليست قطعية، ولا يقينية؛ كي نتمكن بواسطتها من رفع اليد عن حجّة الظهور وحجّة خبر الواحد. يمكن تسمية هذه الرؤية: «الرؤية النقلية الأصولية التقليدية» في مجال المعرفة الدينية.

إن هذه هي الرؤية، التي كنّا حتى الآن منشغلين بنقدها، ونضيف هنا: إن علم الله الغيبي وكمال عقله وحكمته لا تؤدي إلى حدوث فرق في هذا المجال، بمعنى أننا من هذا الطريق لا نستطيع أن نوجد فرقاً معرفياً بين الظنّ العقلي والظنّ النقل، وأن نمنع من العمل على طبق الظنون العقلية. نعم، يجب علينا دائماً أن نرجع إلى الله، وأن نتعرّف إلى حكمه، وأن نعمل على طبق ذلك الحكم. ولكن المشكلة التي نواجهها هنا هي مشكلة معرفية، وليست مشكلة في مجال الالتزام الديني والأخلاقي. وإن هذه المشكلة لا يمكن حلّها من خلال التمسك بعلم الله الغيبي، وترجيح النقل على العقل؛ لأن العقل والنقل طريقان مختلفان للكشف عن الحقيقة وتحديد الوظيفة العملية. وإن القيمة والاعتبار المنطقي والمعرفي لهذين الطريقتين رهنٌ بدرجة الظنّ الحاصل منهما. وليس باستطاعة الله أن يمضي ظناً دون أن يمضي الظنّ الآخر الأقوى

منه؛ لأن مثل هذا الأمر يعني ترجيح المرجوح على الراجح، وإن القُبْح الأخلاقي لهذا الأمر أكثر من قُبْح الترجيح بلا مرجح. كما أن الله لا يَسَعُه أن يمضي ظناً ولا يمضي ظناً آخر مساوٍ له في الدرجة؛ لما في ذلك من الترجيح بلا مرجح.

إن القيم والمعايير الأخلاقية تنتزع من الشاهد المثالي، أو من خلال الرجوع إليه. ومن الزاوية الدينية يعتبر الله هو ذلك الشاهد المثالي. وعليه فإن بحثنا يدور حول أسلوب ومنهج معرفة وإدراك حكم الله. ولكن إذا كان البناء على معرفة حكم الله من طريق الأدلة الظنّية فأَيُّ فرق بين الظنّ العقلي والظنّ النقلي؟

لا يمكن الادّعاء «أن الله عالم بالغيب، ولذلك فهو يعلم أن الظنون المستندة إلى النقل توصلنا إلى الواقع أكثر من الظنون المستندة إلى العقل، ومن هنا فإن الله قد أمضى السيرة العقلانية في العمل بالظنون المستندة إلى النقل، ولم يُمضِ سيرتهم القائمة على العمل بالظنّ المستند إلى العقل، بل نهى المؤمنين عن العمل على طبق هذا الظنّ». إن مثل هذا الادّعاء يستلزم التناقض ومخالفة الوجدان؛ لأن الالتزام بمثل هذا الادّعاء يعني الالتزام بفرضية أن «الظنون العقلية أضعف دائماً من الظنون النقلية»، في حين أن الأمر ليس كذلك بالوجدان. هذا إذا تجاوزنا القول بأنه لا يمكن لنا أن نكون انتقائيين في ما يتعلّق بالسيرة العقلانية؛ فإن ملاك وفلسفة العمل بالظن عند العقلاء أمرٌ عامٌّ، ولا يختصّ بالظنون النقلية فقط.

ومضافاً إلى ذلك فإن هذا الأمر يستلزم نسبة اللغو إلى الله الحكيم؛ لأن هذا الكلام يعني أن الله من جهة قد خلق العقل، وأصدر من جهة أخرى الحكم بتعطيله وإلغائه. ومضافاً إلى ذلك فإن الأدلة النقلية التي تنهى عن العمل بالظنّ العقلي هي ظنية في حدّ ذاتها، فكيف يمكن الحكم من خلال الدليل الظنّي على عدم اعتبار الظنّ العقلي الأقوى منه؟!

لا يوجد أيّ دليل مقنع لصالح الادّعاء القائل: «إن الأصل يقوم على عدم حجّية واعتبار الظنون»، و«إن حجّية واعتبار الظنون رهناً بامضائها من قبل الشارع»، فإننا إذا لم نتمكن من الوصول إلى القطع الحاصل من الطرق الموثوقة مكلفون بالعمل على طبق الظنون الحاصلة من الطرق المعتمدة. وكما قلنا فإن نهى الشارع عن العمل بالظنون العقلية الأقوى من الظنون النقلية ترجيحٌ للمرجوح على الراجح، كما أن نهيه

عن العمل بالظنون العقلية المساوية والمتكافئة مع الظنون النقلية ترجيح بلا مرجح^(٢٢). لو كان باب العلم اليقيني بالأحكام الأخلاقية والشرعية مغلقاً (ومغلقاً)، ولو أن الشارع لم يأت بطريق جديد لإبلاغ أحكامه، ولا يمكنه أن يأتي بمثل هذا الطريق، ولو أنه قد أمضى سيرة العقلاء في العمل بالظنون، وجب علينا أن ننظر في كيفية عمل العقلاء في مقام العمل بمختلف الظنون. من وجهة نظرنا إن العقل العرفي وعُرف العقلاء في مقام العمل بالظنون لا يفرق بين الظنون العقلية والظنون النقلية، وفي ظل ظروف خاصة يعمل على طبق كلا هذين النوعين من الظنون، وعند التعارض يعمل على طبق الظن الأقوى، وليس على طبق الظن النقلية إلى حين حصول القطع بالخلاف. تقوم سيرة العقلاء على العمل بالظن إذا كان واصلًا إلينا من طريق معتمد، إلا إذا كان هناك ظن أقوى بالخلاف. يرى العقلاء أن تقديم الظنون النقلية على الظنون العقلية الأقوى منها، وكذلك التفريق بين الظنون النقلية والظنون العقلية في مقام العمل، قبيح، ولا يمكن نسبة مثل هذا الأمر القبيح والشنيع إلى الله الحكيم^(٢٣).

٢. أما الرؤية الثانية المطروحة لحل التعارض بين الفقه والأخلاق، أو العقل والنقل، فهي تمثل الرؤية التي نؤمن بها. تقول هذه الرؤية: عند حصول التعارض بين الأحكام الفقهية النقلية والأحكام الأخلاقية العقلية يجب تقديم الحكم الذي يتمتع بدعامة معرفية أقوى. ولا فرق في هذا الشأن بين الظنون المستندة إلى الأدلة النقلية والظنون المستندة إلى الأدلة العقلية (والحسية). ومن وجهة نظر العقل العرفي وعُرف العقلاء يتقدم الظن العقلي بعدم الحكم الشرعي على الظن النقلية الأضعف بوجود ذلك الحكم الشرعي^(٢٤).

وفي معرض حل التعارض القائم بين حكّمين أو قضيتين (أو طائفتين من الأحكام والقضايا) لا يمكن أن نحدد مسبقاً ضمن قاعدة كلية وعامة أي الطرفين هو المقدم. إنما القاعدة العامة الوحيدة الموجودة في هذا الشأن هي القاعدة القائلة: «عند حصول التعارض بين حكّمين أو قضيتين كان حقّ التقدم للحكم أو القضية التي تتمتع باعتبار معرفي أقوى». وإن هذه القاعدة غير ناظرة إلى مجرد التعارض بين الأحكام والقضايا الفقهية والأحكام والقضايا الأخلاقية فقط، وإنما تجري حتى في

مورد التعارض بين سائر الأحكام والقضايا والمتبنيات أيضاً. إن الاعتبار المعرفي للقضايا رهنٌ بالمعايير والعوامل المتعددة، والتي ربما كان الجامع بينها هو «الأقربى إلى الواقع». فكل قضية تكون أقرب إلى الواقع، وكان احتمال صدقها أكبر، كانت هي الأوجه. وأما ما هو معيار الأقربى إلى الواقع؟ فهذا بحثٌ مستقل. يمكن أخذ الظنَّ الأقوى والأكبر هنا بوصفه قاعدةً عامة، ولكن ليس على نحوٍ مطلق، وإنما من خلال إحراز الشروط التالية:

١. أن يحصل الظنُّ بعد المقارنة والمقاربة.
 ٢. أن يكون الظنُّ بنحوٍ ما عاماً، وليس شخصياً أو خاصاً، بمعنى أن يكون بمتناول عموم الناس الطبيعيين الذين يعيشون ضمن مناخ واحد.
 ٣. أن يتمَّ حصوله من الطرق المتعارفة.
 ٤. أن يكون هذا الظنُّ مستنداً وليس معللاً، بمعنى أن يستند إلى الدليل (العلة المعرفية)، وليس مستنداً إلى العلة (غير المعرفية).
 ٥. أن يكون الظنُّ متناسباً مع قوة الدليل.
- وجميع هذه الشروط من مقتضيات العقلانية.
- وأما النتائج التي توصَّلنا لها حتَّى الآن فهي:
١. إن نقصان عقل الإنسان وكمال العقل الإلهي لا يستلزم ترجيح الظنون النقلية على الظنون العقلية، بمعنى أن هذا النقص وذلك الكمال يعتبر من الناحية المعرفية من العوامل غير ذات الصلة، ولا مدخلة لها في حجّية الظنون وعدم حجّيتها، ولا يجب أن يكون لها مثل هذه المدخلة.
 ٢. إن نقصان العقل البشري لا يتمَّ تداركه من طريق الرجوع إلى الوحي، وتقديم النقل على العقل.

وعليه، فإن المقدمة الأولى والثانية من الاستدلال الذي ذكرناه في الفقرة رقم (١) لصالح إحلال الفقه محلَّ الأخلاق صادقتان، ولكنها غير ذات صلة بموضوع بحثنا. فنحن نؤمن بأن عقل البشر ناقص، وأن عقل الله كامل. وكما تقدّم فإن هذا النقصان والكمال لا يبرّر دعوى تقدّم النقل على العقل، ولا يثبت عدم حجّية الظنون العقلية، وما يستتبع ذلك من دعوى إحلال الفقه محلَّ الأخلاق.

ومن المستحسن هنا أن نتحدث قليلاً حول المقدمة الثالثة من هذا الدليل. تقول المقدمة الثالثة: «إن الأحكام الشرعية وضعت لتدارك نقصان العقل البشري في ما يتعلق بتحديد الحقوق والتكاليف». ويبدو لنا أن هذا الادعاء يمكن مناقشته من عدة جهات:

فأولاً: إن نقصان العقل البشري لا يتم تداركه بهذه الطريقة.

وثانياً: إن الكثير من الأحكام الشرعية (ربما تبلغ ٩٩٪) عبارة عن إمضاء الشارع للعرف السائد في صدر الإسلام وما قبل الإسلام. وفي الحقيقة فإن هذه الأحكام الشرعية قد انبثقت عن العقول الناقصة لأولئك الذين كانوا يعيشون في صدر الإسلام أو قبل ظهور الإسلام، لا عن عقل الله أو عقل النبي. وعليه، فإن تقديم هذه الأحكام على القوانين السائدة في العصر الحديث يتضمن دعوى غريبة وغير معقولة، تتمثل في القول بأن عقول الأعراب البدويين أكمل من عقل الإنسان المعاصر. وعلى أي حال فإن هذه الإشارة تثبت بوضوح أن فلسفة تشريع الأحكام الشرعية لم تكن تهدف إلى تدارك نقصان العقل البشري عن هذا الطريق. نحن نرى أن الوحي والنقل لا يستطيع أن يملأ الفراغ الذي يخلفه العقل في حياة البشر، وإن فلسفة إرسال الرسل وبعث الأنبياء تكمن في إثارة العقول وتحريكها وتنشيطها، لا في كبجها وإلغائها وتعطيلها. كما أن الحكمة والفلسفة من تشريع الأحكام الشرعية تشمل الكثير من الأمور المتنوعة، وإنما يمكن في مورد بعض هذه الأحكام الشرعية أن ندعي بأن هذه الأحكام تثبت عن المصالح والمفاسد الغيبية التي لا طريق للعقل البشري الناقص والمتعارف إلى اكتشافها. وفي الوقت نفسه يمكن لنا أن ندعي أيضاً أن أكثر الأحكام الشرعية - وخاصة الأحكام الشرعية غير العبادية - ليست كذلك، وإنما تنشأ من معايير وملاكات أخرى. إن دعوى أن الأحكام الشرعية قد تم تشريعها من أجل تدارك نقصان العقل البشري إنما تصدق في الموارد التي لا يكون للعقل البشري حكم بشأنها، ولا يمكن قول الشيء نفسه بالنسبة إلى الموارد التي يكون للعقل بشأنها حكمٌ مغاير لحكم الشرع؛ لأن فهمنا للحكم الشرعي في هذه الموارد سينطوي على مناهضة للعقل. وإن تقديم هذا الحكم الشرعي على حكم العقل لا يعني سوى إلغاء العقل وترجيح المرجوح على الراجح. وإذا كانت ظنية حكم

العقل دليلاً على نقصانه فإن الكثرة الكاثرة من الأحكام الشرعية ظنيّة أيضاً، وإن ظنّنا بهذه الأحكام أضعف بكثير من ظنّنا بالأحكام العقلية المعارضة لها.

٣ - الاستدلال الثاني لصالح إحلال علم الفقه محلّ علم الأخلاق

يمكن تتسيق هذا الاستدلال على النحو التالي:

١. هناك جزء كبير من النصوص الدينية (الأعمّ من الآيات والروايات) تبين الأحكام العملية.

٢. لو كان للناس من طريق غير الوحي والنقل لمعرفة الحقوق والتكاليف الأخلاقية لكان إرسال الرسل وإنزال الكتب لغواً وعبثاً، ولفقد الوحي جدارته في هداية الناس في حياتهم.

٣. وعليه يكون «علم الفقه» بديلاً عن «علم الأخلاق».

إن هذا الاستدلال يعكس هاجساً من هواجس المتدينين بشأن العلاقة بين الدين والأخلاق. فهم يتصوِّرون أنهم من خلال الاستناد إلى التشكيك الأخلاقي وتعطيل العقل والتجربة في مقابل النقل في دائرة الأخلاق، وإحلال الفقه محل الأخلاق، يقدّمون خدمة للدين وللشريعة وللوحي. في حين أن هذا من الأخطاء الكبيرة التي يرتكبها الكثير من المؤمنين والمتدينين بسذاجة. إن المضمون الصريح والمكشوف لهذا الاستدلال هو أننا لكي نعطي للوحي مكانة في حياة الإنسان لا مندوحة لنا من إلغاء العقل والتجربة البشرية أمام النقل، وأن نسلك منهج الشك في الأخلاق. ولكن من الواضح أن تعطيل العقل والتجربة في مقابل النقل والقول بالشك الأخلاقي لا يقلّ سوءاً عن تعطيل الوحي والقول بالتشكيك الفقهي، إذا لم نُقل: إنه أسوأ منه.

ومضافاً إلى ذلك لا يتم في هذا الاستدلال الفصل بين «مقام الكشف»^(٢٥)

و«مقام الحكم»^(٢٦) في الأخلاق. إذ يتم الخلط هنا بين حاجة الإنسان إلى الدين في مقام كشف بعض القيم الأخلاقية وبين حاجته إلى الدين في مقام الحكم الأخلاقي. في حين يجب علينا أن نفرّق بين «الدين بوصفه كاشفاً أخلاقياً» وبين «الدين بوصفه حكماً أو واضعاً ومشرعاً للأخلاق». لنفترض أننا لا نستطيع كشف بعض القيم الأخلاقية إلا من طريق الوحي وتعاليم الأنبياء، إلا أن اكتشاف القيم الأخلاقية من

طريق الوحي لا يستلزم مرجعية وحكم الدين في مجال الأخلاق؛ إذ يمكن الجمع بين كاشفية الوحي في دائرة الأخلاق وحكم العقل والوجدان في هذه الدائرة؛ فإن الناس إنما تعرفوا على قانون الجاذبية والنظرية النسبية للمرّة الأولى من خلال نيوتن وأنشتاين، إلّا أن معرفتهم بصدق هذه النظريات لا تعود إلى ولاية ومرجعية هذين العالمين، وإنما تقوم على الأدلة والشواهد المتوفرة لصالح هاتين النظريتين.

ولكي يلعب الوحي والتعاليم السماوية والدينية دوراً في هداية سلوك البشر ليس من الضروري أن يحكم الدين في دائرة الأخلاق. وإنما يكفي أن يكون الدين مجرد كاشف في هذه الدائرة؛ ليخرجه عن العبث واللغو. ولربما أمكن الادّعاء بأنه من الناحية التاريخية تثبت معرفة الناس الأخلاقية عن الوحي وتعاليم الأنبياء، إلّا أن تعلم المتدينين - وبتبعهم غير المتدينين - للقيم الأخلاقية من الأنبياء أو النصوص الدينية أمر، وصدق وكذب أو صحّة واعتبار هذه القيم تعبدية وتابعة لولاية ومرجعية الدين، وكونه دائراً مدار الإرادة التشريعية أو الأمر والنهي المولوي لله الشارع وبيان ذلك من طريق الوحي، أمر آخر.

يمكن اعتبار دور الأنبياء في الأخلاق (ولربما في الدين أيضاً) مصنفاً في دائرة «التذكير». كما يمكن تصنيف التعاليم الدينية في هذا الباب في إطار التعاليم الإرشادية. وفي هذه الفرضية إنما يكون للناس الحق في اتباع هذه التعاليم إذا كانت تتسجم مع العقل والتجربة والوجدان وفهمهم العقلي والتجريبي والوجداني، إلّا أن المتدينين يعملون على إحلال الشريعة «في مقام الحكم» مقام الأخلاق، وليس «في مقام الكشف»، في حين أننا لو افترضنا أن الطريق إلى «كشف» القيم الأخلاقية يكون من خلال الوحي فقط فإن هذا الأمر لن يدلّ بأيّ وجه من الوجوه على أن تبرير هذه القيم إنما يكون عبر الوحي والنقل أيضاً، وعليه فإنه لن يدلّ بالأولوية على:

١. أن الفقه بديل عن الأخلاق.

٢. أن المؤمنين من خلال تطبيق الأحكام الفقهية يستغنون عن الأخلاق.

لا شك في أن الدين يساعدنا في اكتشاف بعض القيم الأخلاقية، وأن النصوص الدينية تلعب دور المنبه للتأملات والبصائر الأخلاقية، إلّا أن الحكم بشأن صحة وخطأ أو صدق وكذب القضايا الأخلاقية وحدودها وثغورها هو على الدوام من شؤون

العقل والتجربة والوجدان البشري^(٢٧).

مضافاً إلى ذلك فإن المهم هو الدور الذي يلعبه «الله» في حياة الإنسان وسلوكه، وليس الدور الذي يلعبه «الوحي» في حياته. وإن العقل والوحي طريقتان مختلفتان لاضطلاع الله بدوره في حياة الإنسان. وإن الله الشارع (إله الفقه) لا يحلّ محلّ الشاهد المثالي (إله الأخلاق) في مقام هداية الإنسان على المستوى الأخلاقي، كما لا يمكن للوحي والنقل أن يحلّا محلّ العقل والحكمة في الأخلاق أيضاً، ولذلك لن يكون باستطاعة الفقه أن يغني الإنسان عن الرجوع إلى العقل والأخلاق أيضاً^(٢٨).

كما أن هذا الاستدلال يخلط بين «المعرفة» الأخلاقية وبين «التعليم والتربية والتزكية والتهذيب» أيضاً. ولو فصلنا هاتين المقولتين عن بعضهما فسوف يمكن لنا أن ندّعي أن الدين والوحي يلعب دوراً جوهرياً في تعليم وتربية الإنسان أخلاقياً، وليس في معرفة القيم الأخلاقية. ومع هذا كله فإن الاضطلاع بهذا الدور الهام يتوقف أيضاً على أن تكون لدى المتدينين رؤية صحيحة في باب النسبة القائمة بين الفقه والأخلاق. وفي غير هذه الصورة سوف يتحوّل الدين إلى عقبة أمام الحياة الأخلاقية للمتدينين. وإن تفشي الرذائل الأخلاقية، من قبيل: الغشّ والرياء والكذب وإخلاف الوعد وخيانة الأمانة وما إلى ذلك من الأمور التي نشاهدها في المجتمع المتدين، خير دليل على هذا الادّعاء.

لقد تعرّضنا في الفصل الخامس من كتابنا (الدين في ميزان الأخلاق) إلى خدمات الدين في مجال الأخلاق بالتفصيل. وإن أنواع الخدمات التي ذكرناها هناك للدين والوحي في مجال الأخلاق تثبت بوضوح أنه لكي يلعب الوحي دوراً مناسباً في البعد الأخلاقي من حياة الإنسان ليس من الضروري أن يعتمد إلى إلغاء وتعطيل عقله، والقول بالتشكيك والنسبية الأخلاقية، وأن يحلّ الفقه محلّ الأخلاق، والادّعاء بأن الأخلاق الإسلامية تختلف عن الأخلاق الغربية، بمعنى أن الخدمات التي يقدمها الدين في مجال الأخلاق لا تحتوي على أيّ دلالة على كون الأخلاق مقولة دينية، وليست مقولة علمانية تتخطى الحدود الدينية، كما أن علمانية الفيزياء والطبّ والفلك لا تستوجب إلغاء النصوص الدينية المشتملة على التعاليم الفيزيائية والطبية والفلكية.

ومن ناحية أخرى يمكن لنا أن ندّعي أن قسم المعاملات من الفقه، والذي

يعكس جانباً من الأخلاق الاجتماعية، ويراه التقليديون والأصوليون بديلاً للأخلاق الاجتماعية الحديثة، إنما هو بشكل عام عبارة عن إمضاء لقيم الأخلاق الاجتماعية التي كانت سائدة في مجتمع صدر الإسلام وما قبل الإسلام^(٢٩). وإن هذا الإمضاء إنما يستمر ما دامت تلك القيم باقية، دون أن تفقد قيمتها. وعليه لو تحولت تلك القيم؛ بفعل المتغيرات التاريخية والاجتماعية والفكرية والثقافية والاقتصادية، إلى ضدها أو فقدت قيمتها لن يكون هناك شيء كي يمضيه الشارع، بمعنى أن إمضاء الشارع في مثل هذا الفرض سيكون سالبة بانتفاء الموضوع.

إن هذا الادعاء لا يؤدي إلى النسبية في مجال القيم ومعايير الأخلاق الاجتماعية، وإنما يعني أن القيم والمعايير الأخلاقية تنقسم إلى: أصلية؛ وفرعية. وإن القيم الأصلية مطلقة، وتتخطى التاريخ؛ أما القيم الفرعية فهي حصرية تطبيق القيم والمعايير الأصلية على الأوضاع والأحوال والظروف الخاصة، ولذلك تكون رهناً بالزمان والمكان. إن هذه القيم والمعايير تتغير بتغير الأوضاع والظروف، وتخلي مكانها للقيم والمعايير الجديدة. يمكن لله الشارع أن يمضي القيم والمعايير من النوع الأول بشكل دائم وأبدي، وأما القيم والمعايير من النوع الثاني فإنما يتمكن من إمضائها بشكل مؤقت ومشروط. وعليه فإن إمضاء الله الشارع لا يمكنه أن يحول المعايير والقيم المؤقتة والمشروطة إلى قيم ومعايير دائمة ومطلقة؛ لأن هذه القيم والمعايير في خارج ظرفها التاريخي لا تخلو؛ إما أن تكون ذات قيمة؛ أو فاقدة للقيمة.

وعليه، إذا أردنا أن نعلم ما إذا كان الحكم الشرعي الذي تم إمضاؤه قد أمضي بشكل مؤقت أو دائم لا نستطيع الاستناد إلى ظهور الكلام وعمومه وإطلاقه الزماني أو أدلة خلود الأحكام الشرعية. وإنما علينا أن نرى عرف العقلاء في العالم، وهل ينظرون إلى الحكم الممضي - بقطع النظر عن إمضائه - بوصفه حكماً مطلقاً يتخطى التاريخ أو بوصفه حكماً مؤقتاً ومؤمراً بالتاريخ؟ لا يمكن لله الشارع أن يمضي الحكم المؤقت والمؤمّر بزمانه على نحو مطلق وأبدي؛ إذ لا وجود لهذا الحكم خارج نطاقه التاريخي. وبعبارة أخرى: في مثل هذا المورد ليس هناك أمرٌ خافٍ ومجهول ليتمكن الادعاء بأن الله الشارع يعلمه بعلمه الغيبي، وأننا نحن البشر لا نعلمه؛ بسبب نقصان عقلنا.

وعليه ففي مورد الأحكام الممضاة يكون استمرار وبقاء إمضاء الشارع تابعاً لاستمرار وبقاء ذلك الحكم، «بغض النظر عن إمضاء الشارع»، وليس العكس. ولتسرية الأحكام الشرعية الإمضائية على المجتمعات الراهنة، التي تختلف عن مجتمع صدر الإسلام اختلافاً جذرياً، علينا أن نصرف النظر عن إمضاء الشارع، لنرى ما إذا كان ذلك الحكم يبقى على قوّته لو لم يكن إمضاء الشارع موجوداً أم لا؟ وهل كان سيستمرّ أم لا؟ وبعبارة أخرى: علينا أن نرى ما إذا كانت المجتمعات غير الدينية الراهنة تعمل بذلك الحكم أم أنها قد استبدلته بحكمٍ آخر؟ وكذلك علينا أن نرى لو أن ذلك الحكم قد فقد دعمته الفقهية والدينية في المجتمعات الإسلامية هل سيواصل الناس العمل به أم لا؟

وبعبارة أخرى: إن على الفقهاء في مقام استنباط الحكم الإمضائي أن يفترضوا أنفسهم في «الحالة الأولى»^(٣٠)، وأن يتصوّروا المجتمع في أذهانهم وكأنّ الأحكام الفقهية غير سائدة بينهم، ليروا أنّه لو تُرك الناس في هذا المجتمع وشأنهم، واتّخذوا قراراتهم انطلاقاً من عقولهم وطبيعتهم العقلانية، هل كانوا يواصلون علاقاتهم على أساس ذلك الحكم أم لا؟ دون إحراز هذا الشرط لا يحقّ لفقيه أن يسري الأحكام الممضاة في صدر الإسلام إلى الأزمنة المتأخّرة، لأن مثل هذا الأمر يُعدّ نوعاً من البدعة في الدين.

فعلى سبيل المثال: لا يحقّ لأيّ فقيه في الوقت الراهن أن يقول بأن الرّق مشروع في الإسلام، وإن إباحة الاسترقاق والعبودية وشراء الإنسان وبيعه من الأحكام الإسلامية الأبدية. كما لا يحقّ لأيّ فقيه أن يستند إلى الآيات والروايات التي تعبّر عن التفريق بين الرجل والمرأة، والمسلم وغير المسلم، والشييعي والسني، والفقيه وغير الفقيه، ليدّعي أن «هذه النصوص والأحكام خالدة وأبدية، ولو أنكر شخصٌ خلود هذه الأحكام يُعدّ مرتداً ومبتدعاً»؛ لأن هذه الأحكام لو كانت (في اللوح المحفوظ) مقيّدة بحسب الواقع فإن الذي يدّعي خلود وأبدية هذه الأحكام سيكون هو المرتد والمبتدع^(٣١).

نضيف هنا أنه لا يوجد أصلٌ أولي يحدّد وظيفتنا عند الشكّ في استمرار حكمٍ إمضائي يقتضي منّا البناء على استمرارية ودوام ذلك الحكم، إلّا إذا كان لدينا قطع

ويقين بتوقيته وعدم استمراره^(٣٢). فعندما يكون لدينا علمٌ سابق بأن بعض الأحكام الشرعية مؤقتة سوف نحتاج في إثبات ادّعاءنا القائم على توقيت أو دوام كل حكم من الأحكام الشرعية إلى دليلٍ خاص؛ لأن إطلاق الأحكام المؤقتة يشتمل على ذات المحذور ومخالفة الاحتياط المترتب على تقييد الأحكام المطلقة، فإن نسبة الاحتياط إلى كلا طرفي القضية واحدٌ، ولو نسب شخصٌ أحد الطرفين إلى الشارع دون دليلٍ وجيه سيكون مبتدعاً في الدين. وكما رأينا إذا كان لدينا في موردٍ ظنٌ عقلي وتجريبي أقوى على تاريخية وتوقيت حكمٍ ما فإن أدلته النقلية الدالة على إطلاقه إما أنها ستفقد ظهورها؛ أو ستسقط عن الاعتبار. إنه لمن السذاجة أن نرى الاحتياط عند الشك في إطلاق أو تقييد الحكم في القول بإطلاقه. مضافاً إلى ذلك لا نستطيع تحديد ما هو الحكم المطلق؟ وما هو الحكم المؤقت؟ قبل العمل على ترجمة النصوص الدينية ثقافياً.

يتصور الكثير من المتدينين أن «ثبات» الحكم الشرعي يعتبر مزيةً له، ولذلك تراهم يؤكدون في كلماتهم وكتاباتهم - بشأن القوانين الشرعية وتقدمها على القوانين البشرية - على أن القوانين البشرية في تغيرٍ مستمر، بينما القوانين الشرعية ثابتة لا تتغير^(٣٣). وحجتهم في ذلك أن الإنسان لا يستطيع وضع قوانين ثابتة وأبدية، بينما يمكن لله فعل ذلك.

ولكن أولاً: إن أصل هذا الادّعاء موضع شكٍّ وترديد. فهل هناك من إحصاء حيادي يثبت أن القوانين البشرية في حالة تغيرٍ وتبدلٍ مستمرٍ وثانياً: إن هؤلاء الأفراد لا يدركون هذه الحقيقة الهامة، وهي أن ثبات وتغير القوانين والتشريعات إنما ينشأ عن «طبيعة» القوانين نفسها، وليس عن «إرادة» أو «علم» المقتن والمشرع. فهناك من القوانين ما يتخطى التاريخ وتكون له قابلية الثبات والبقاء، وتعطي نتائجها المطلوبة والمنشودة مهما تغير الزمن، بغض النظر عن هوية المقتن وما يتمتع به من الخصائص. ولكن سائر القوانين الأخرى ليست كذلك، فهي إنما تؤتي نتائجها المطلوبة منها في فترة زمنية ومكانية وضمن شروط محدّدة. ولكي يصل الفرد والمجتمع الإنساني إلى الكمال المطلوب فإنه بحاجة إلى قوانين ثابتة، إلا أن هذا الأمر لا يقتضي ثبات «جميع» القوانين، وإنما الأمر على العكس من ذلك تماماً؛ إذ يمكن لنا أن ندعي أن

الكمال المنشود للفرد والمجتمع الإنساني رهنً بتوليفٍ من القوانين والتشريعات الثابتة والمتغيرة. وإن الدين الخالد هو الدين الذي يراعي هذه الحقيقة، ويأخذها بنظر الاعتبار في تشريعاته^(٣٤).

٤- الاستدلال الثالث لصالح إحلال علم الفقه محلّ علم الأخلاق

أما الدليل الثالث لصالح التشكيك الأخلاقي أولاً، وإلغاء العقل في مقابل النقل في دائرة الأخلاق ثانياً، وإحلال علم الفقه محلّ علم الأخلاق، فيمكن بيانه على الشكل التالي:

- ١- إن الله أعقل العقلاء (رئيس العقلاء).
- ٢- إن من مسؤولية الله أن يناغم أحكامه مع القيم الأخلاقية.
- ٣- إن الأدلة المتقدمة على كمال عقل الله في التشريع تدلّ على ضمان التناغم والانسجام بين الأحكام الدينية والقيم الأخلاقية بشكل مسبق.
- ٤- قد يختلف حكم رئيس العقلاء عن حكم سائر العقلاء.
- ٥- وعليه فإن مجرد تناقض الأفهام الفقهية مع حكم العقل في باب الأخلاق لا يؤدي إلى سقوطها عن الحجية والاعتبار.
- ٦- لذلك عند التعارض بين حكم العقلاء وحكم رئيسهم يجب علينا اتباع حكم رئيس العقلاء^(٣٥).

أرى أن هذا الاستدلال إنما هو صورة أخرى للاستدلال الأول؛ لأن القول بأن الله أعقل العقلاء أو رئيسهم إما أن يعني أنه يعلم أشياء لا يعلمها سائر العقلاء، أو أنه خلافاً لسائر العقلاء لا يتعرض لتأثير الأهواء والوساوس الشيطانية والنفسية.

ولكن أولاً - وكما تقدّم في الاستدلال الأول - إن مجرد أن يعلم الله أموراً لا نعلمها لا يصلح دليلاً جيداً للدعاء بأن تلك الأمور تغير الحكم الأخلاقي للموضوع.

وثانياً: يقوم الادعاء على إمكان القول من الناحية الدينية: إن لله نوعين من الحكم: النوع الأول: الحكم الأخلاقي الذي يصدر عن الله بوصفه شاهداً مثالياً (الحكم الإرشادي)؛ والنوع الثاني: الحكم الصادر عن الله بوصفه شارعاً (الحكم المولوي). وعليه إذا كان هناك تعارض فإنما يكون في أحكام رئيس العقلاء، وليس

بين حكم رئيس العقلاء وحكم سائر العقلاء. وكما رأينا فإن حكم الشاهد المثالي في مقام الثبوت يتقدّم على حكم الإله الشارع. وأما في مقام الإثبات فإنه في أغلب الموارد - إذا لم نقل: في أجمعها - يتمّ الكشف عن هذين النوعين من الحكم عن طريق الأساليب والأدلة الظنّية، وليس الأدلة القطعية واليقينية. وعلى هذا الأساس فإن الطريق الوحيد الذي يمتلكه العقلاء للكشف عن حكم رئيسهم هو الجمع والتفريق بين الظنون. وفي هذه الحالة يحكم العقلاء ورئيسهم بوجوب العمل على الظنّ الأقوى. وفي ما يتعلّق بالتأثّر بالأهواء - كما رأينا - فإن هذا الأمر لا يختصّ بدائرة الأخلاق ومعرفة حكم الشاهد المثالي فقط، وإنما نواجه هذا الإشكال حتّى في دائرة الفقه ومعرفة حكم رئيس العقلاء وحكم الإله الشارع أيضاً. ولا يمكن حلّ هذه المشكلة من خلال الرجوع إلى الوحي والنقل. وإن الطريق الوحيد للحدّ من تأثير الأهواء والرغبات النفسية على معرفة التكليف هو الرجوع إلى المنطق والمعرفة، مع مراعاة القيم والمعايير الأخلاقية في البحث والتفكير.

وعلى هذا الأساس صحيح أنّ علينا - عند التعارض بين حكم العقلاء وحكم رئيس العقلاء - اتّباع حكم رئيس العقلاء (الشاهد المثالي)، ولكنّ النزاع يدور حول ماهية حكم رئيس العقلاء، «فما هو حكم رئيس العقلاء؟» وكيف يمكن التعرّف عليه؟. يقوم ادّعاء الذين يقولون بإحلال الفقه محلّ الأخلاق على أنّ حكم رئيس العقلاء هو ما نحصل عليه من طريق الوحي والنقل، في حين أنّ هذا الادّعاء ليس له ما يبرّره، بل هو في الحقيقة نوعٌ من المصادرة على المطلوب؛ لأنّ الإدراكات العقلية والوجدانية عبارة عن إلهامات رئيس العقلاء نفسه، ولذلك فإنّ التعارض بين العقل والوحي هو تعارضٌ بين أحكام رئيس العقلاء، وليس تعارضاً بين حكم رئيس العقلاء وحكم سائر العقلاء. وبعبارة أخرى: يتمّ الحصول على حكم رئيس العقلاء من طريقين، وكلا هذين الطريقين ظنّي، وإن احتمال الخطأ والتأثّر بالأهواء واردٌ فيهما على السواء.

٥ - الاستدلال الرابع لصالح إحلال علم الفقه محلّ علم الأخلاق

يقوم الاستدلال الرابع - لصالح إحلال علم الفقه محلّ علم الأخلاق - على هذه

الفرضية ما بعد الحداثية والأصولية الحديثة، القائلة بأن القيم الأخلاقية ملطخة بالثقافة وغير شمولية. وطبقاً لهذه الرؤية لا يمكن للأخلاق الغربية وقيم مثل: الحرية والديمقراطية وحقوق الإنسان - التي تعتبر من الأصول الجذرية لهذه الأخلاق - أن تسري على المجتمعات الشرقية والإسلامية، التي تتمتع بثقافة مختلفة.

يقوم هذا الاستدلال على النسبية الثقافية في مجال العقلانية والأخلاق. وأول التبعات المترتبة على هذا الاستدلال هو أن القائل به لا يستطيع أن يدعي بأن القيم التي يؤمن بها أو الدين الذي يعتنقه شمولي، بمعنى أن الأخلاق العلمانية ليست وحدها التي تتأثر من هذا الأمر، وتسقط حجيتها واعتبارها وقابليتها على التعميم، بل إن الأخلاق الدينية (الفقه) مشمولة لهذا الحكم أيضاً، وتفقد عموميتها وشموليتها، وتتحول إلى مسألة نسبية. فإذا كانت القيم والمعايير الأخلاقية نسبية ستكون المعايير الفقهية نسبية بالأولوية. وبعد ذلك لا يبقى هناك من طريق لإثبات الاختلاف بين المجتمعات الشرقية والغربية، أو المجتمعات الدينية والمجتمعات العلمانية، من الناحية الأخلاقية. ولن يبقى هناك طريق لنقد المجتمعات الغربية أخلاقياً. ولا يبقى هناك معياراً للنقد والتقييم العقلاني لهذين النظامين الأخلاقيين، وإيجاد الحلول العقلانية للنزاع بينهما^(٣٦).

٣ - تبعية الدين المنطقية والمعرفية للأخلاق

وصلنا حتى الآن إلى إثبات أن الأخلاق غير تابعة للدين على المستوى المنطقي والمعرفي. وهنا ندخل في البحث عن السؤال القائل: «هل الدين تابع من هذه الناحية للأخلاق أم لا؟».

يمكن بيان تبعية الدين المنطقية والمعرفية للأخلاق على مستويين مختلفين.

في المستوى الأول: يدعى أن معرفة الدين وفهم المعتقدات الدينية بالمعنى العام للكلمة يقوم على الالتزام ببعض الأصول والقواعد الأخلاقية.

وفي المستوى الثاني: يدعى أن معرفة الدين بالمعنى الخاص للكلمة - بمعنى معرفة الشريعة وفهم الفتاوى الفقهية - تقوم على الالتزام بالقيم والمعايير الأخلاقية. وهنا نضطر إلى الفصل بين أخلاق البحث والتفكير وبين أخلاق السلوك، وأن

نستعرض دور وتأثير كل واحدٍ منهما في المعرفة الدينية بشكلٍ مستقلٍّ^(٣٧).

أ- دور أخلاق البحث والتفكير في المعرفة الدينية

تعتبر المعرفة الدينية نوعاً من النشاط العقلائي. وإن اعتبارها وقيمتها المعرفية رهنٌ بمراعاتنا للضوابط المنطقية والمعرفية أو المعايير العقلانية النظرية. وقد بحثنا في المواضيع السابقة من هذا الفصل بعض هذه المعايير، وسنواصل البحث بهذا الشأن في الفصول اللاحقة أيضاً. والمهم هنا على ما يبدو هو التأكيد على الأمور التالية:

١- إن النقد الأهم الذي يمكن توجيهه من الناحية المعرفية إلى الفقه التقليدي والاجتهاد المصطلح هو أنهما يقومان على فرضيات خاطئة في العقلانية أو سيرة العقلاء. وإن أحد أهم هذه الفرضيات - على ما تقدم - عبارة عن «عدم حجّة الظنون العقلية والتجريبية» في مجال الفقه والأخلاق، الأمر الذي يؤدي إلى تعطيل دور العقل المستقل عن النقل في هذين المجالين، ويؤدي تبعاً لذلك إلى إحلال «الفقه النقلي» محلّ «الأخلاق العقلية». وبطبيعة الحال فإن هذا النقد، قبل أن يكون متّجهاً إلى الفقه، إنما يتّجه إلى المباني الفقهية، بمعنى أخلاق التفكير والبحث الفقهية. يقوم الادّعاء على أن أخلاق البحث والتفكير الفقهية الراهن بعيدٌ كلّ البعد عن أخلاق التفكير والبحث الفقهية المثالي؛ فإن أخلاق التفكير والبحث الفقهية الراهن عبارة عن «مجموعة القيم والمعايير العقلانية أو العقلائية التي تعمل حالياً على توجيه البحث والتفكير في مجال الفقه». ونطلق على هذه الأخلاق تسمية «العقلانية الفقهية». ويمكن التعرف على هذه الأخلاق أو العقلانية من خلال الرجوع إلى تاريخ الفقه. وأما أخلاق التفكير والبحث الفقهية المثالي فهو عبارة عن «مجموعة القيم والمعايير العقلانية أو العقلائية التي يجدر أو يجب أن تعمل على توجيهه وهداية التفكير والبحث في مجال الفقه، وتكون القيمة والاعتبار المعرفي للفتاوى الفقهية رهنًا بمراعاتها». إن هذه القيم والمعايير عقلانية وعقلائية، وليست شرعية أو تعبدية. ومن أجل اكتشافها والتعرف عليها لا بدّ من الرجوع إلى العقل العُرْفِي وعُرْف العقلاء، لا إلى الشرع والنصوص المقدّسة. إن معايير وقيم أخلاق التفكير والبحث تحصل على اعتبارها وحجّيتها من الشهود العقلاني أو توافق العقلاء، وليس من إرادة وحكم الشارع. إن

هذه المعايير والقيَم تفوق الفقه وتفوق الدين، ومن دون افتراضها في مقام معرفة الدين والشرعية لن يكون هناك إمكانٌ للمضي قُدماً.

إن على الفقهاء والمجتهدين قبل كل شيء أن يعملوا على تصحيح وتنقيح قواعدهم المعرفية. ولا بُدَّ لهم في ذلك من الرجوع إلى عُرْف العقلاء أو علماء المعرفة وتقليدهم؛ أو أن يغدوا أنفسهم من المتخصصين والمجتهدين في هذا المجال. إن الموضوع الذي يحتاج اليوم - في الدرجة الأولى - إلى الاجتهاد وإعادة النظر بشكل جذري هو العقلانية الفقهية أو المعرفية، أو أخلاق التفكير والبحث الفقهي (أخلاق الاجتهاد). إذا أريد للفقه أن يكون «ناجعا» فيجب أن يغدو «عصرياً»، وإذا أريد له أن يكون عصرياً وجب إعادة النظر في أسسه وقواعده بشكل جوهري. وفي هذا الشأن تحظى القواعد الأخلاقية والمعرفية للفقه بأهمية زائدة على سائر القواعد والمباني الأخرى.

يمكن القول بكل جرأة: إن الفقهاء والمجتهدين في ما يتعلّق بأخلاق الاجتهاد إنما يقلّدون السلف، ولذلك لا يمكن العثور على مثيل للعقلانية السائدة في الحوزات العلمية من خارجها أبداً. إن أهمّ الفوارق بين العقلانية الحوزوية والعقلانية العرفية (العلمانية وما فوق الدينية) تكمن في الاعتبار والحجّة المعرفية بالنسبة إلى الظنون العقلية والتجريبية؛ فإن العقلانية الحوزوية تحصر الظنون العقلية في الظنّ الحاصل من «القياس الفقهي» (التمثيل المنطقي)، و«الاستحسان»، ولا تعرف مصداقاً آخر للظنّ العقلي؛ ففي هذه العقلانية تعتبر الظنون العقلية والتجريبية من باب التعبد مصداقاً لـ «الجهل» و«الشك»، في حين أنه في العقلانية العرفية تنقسم الظنون العقلية والتجريبية إلى أقسام متعدّدة، وإن بعض أقسام الظنون العقلية والتجريبية معتبرة، وتدخل في مصاديق «العلم». وإن العقلانية العرفية تصنّف الظنون العقلية والتجريبية والمتبنيات المستندة إلى هذه الظنون ضمن المتبنّيات المعتمدة والمقبولة.

تنقسم الظنون من وجهة نظر علماء المعرفة المعاصرين إلى: ظنون موثوقة ومعتبرة؛ وظنون غير موثوقة وغير معتبرة، أو إلى: ظنون عقلائية؛ وظنون غير عقلائية. وإن نسبة هذه الأقسام إلى الظنون العقلية والظنون النقلية نسبة العموم والخصوص من وجه، بمعنى أن هذين التقسيمين لا ينطبقان على بعضهما تمام الانطباق، في حين أنه في العقلانية الحوزوية أو الفقهية تكون الظنون المعتمدة والمقبولة عبارة عن مجموعة

خاصّة من الظنون النقلية فقط، وإن هذه العقلانية تقول: إن الظنون العقلية والتجريبية غير قابلة للاعتماد أبداً، وإن العمل على طبق هذه الظنون اتّباع للهوى، ولذلك فهي من الحرام. نعم، يمكن القول: عندما يمكن الحصول على القطع واليقين يُيسّر لا يكتفى بالظنّ، وعند إمكان ولزوم تحصيل الظنّ الأقوى لا يُعتنى بالظنّ الأضعف؛ لأن مثل هذا الأمر إنما يدخل في نطاق اتّباع الهوى، فيما لو وجب علينا اتّباع حكم العقل، ولكن لا فرق من هذه الناحية بين الظنّ العقلي والظنّ النقلية. إن العقلانية العرفية تطلب منا عند عدم التمكن من القطع واليقين أن نعمل بالظنون الموثوقة، والتي يمكن الاعتماد عليها. وإن العمل على طبق الظنون الموثوقة، والتي يمكن الاعتماد عليها، لا صلة له باتّباع الهوى، بل العكس هو الصحيح، بمعنى أن عدم العمل بهذه الظنون هو الذي ينطلق من اتّباع الهوى؛ لما في ذلك من مخالفة صريحة لحكم العقل.

ومضافاً إلى ذلك، فإن «التجربة الفقهية»، التي هي نوع خاص من التجربة الدينية، تُعدّ واحدة من أركان البحث والتفكير الفقهي. إن المؤمنون مكلفون باتّباع النبي، وإن اتّباع النبي في مجال الفقه لا يكون ممكناً إلا من خلال بسط التجربة الفقهية للنبي الأكرم. ولكن لا شك في تأثير الأخلاق على تحقق التجربة الدينية، وكذلك على محتواها ومضمونها أيضاً. كما أن التجربة الدينية للنبي متأثرة بأخلاقه أيضاً. ولذلك يجب على المؤمنين في مقام فهم وتفسير التجربة النبوية أن يقيموا النصوص التي تتحدّث عن تجربته بالقيم الأخلاقية.

ب - دور أخلاق السلوك في معرفة الدين

نناقش هنا دور علم الأخلاق في معرفة الشريعة، وندافع عن المكانة والمنزلة الخاصة لهذا العلم في استنباط الأحكام الشرعية. لقد أثبتنا، في الفصل الرابع من كتابنا (الدين في ميزان الأخلاق)، في الفقرة (٤ / ٣)، أن الأخلاق من الناحية الوجودية متقدّمة على الشريعة، بمعنى أن إرادة الله الشارع التي هي مصدر الأحكام الشرعية تابعة للقيم والمعايير (الضرورات والمحظورات) الأخلاقية، ولا يمكن العثور في الشريعة وفي اللوح المحفوظ وفي عالم الثبوت على حكم غير منسجم مع القيم

الأخلاقية، وإن كان بالإمكان العثور على مثل هذه الأحكام في النصوص الدينية. وإذا كان النصّ الديني مورد البحث معتبراً من الناحية السندية وجب التعاطي مع متنه بوصفه حكماً مفروضاً على الدين من الخارج، ولا يمكن اعتباره من ذاتيات الدين المطلق وما فوق التاريخي.

إن الالتزام بمثل هذه الفرضية في مجال الميتافيزيقا أو المعرفة الوجودية للفقه يضطرنا إلى الالتزام بأصل هامّ في المعرفة الفقهية أيضاً، وهذا الأصل عبارة عن «أن الاستتباط والفهم والفتوى الفقهية قابلة للإبطال من الناحية الأخلاقية»، أي إن الفتوى الفقهية إنما تكون مقبولة ومعتبرة بشرط انسجامها مع القيم الأخلاقية. وعليه فإن وظيفة الفقهاء العقلانية والمعرفية تقتضي منهم قبل إصدار الفتوى أن يختبروا فهمهم للنصوص الدينية على أساس القيم الأخلاقية، وأن يجعلوا الفتوى متماهية ومنسجمة مع تلك القيم.

وكما قرأنا في كتاب (الدين في ميزان الأخلاق) فإن الله قادرٌ على أن يصدر حكماً منافياً للقيم الأخلاقية، إلا أن أوصافه وفضائله الأخلاقية تمنع صدور هذا الحكم من قبله. ومع ذلك فإن امتناع صدور الحكم غير الأخلاقي أو المنافي للأخلاق من قبل الله شيء، وامتناع صدور الفتوى غير الأخلاقية أو المنافية للأخلاق من قبل الفقهاء شيء آخر تماماً، بمعنى أن الأول لا يستوجب في حدّ ذاته امتناع واستحالة الثاني؛ إذ يمكن للفقيه أن يخطئ في فهم حكم الله. ومن الأخطاء المحتملة والشائعة أنه قد يستنبط حكماً منافياً للقيم الأخلاقية من النصوص الدينية، وينسب استنباطه إلى الله. ولهذا السبب تماماً؛ وللحيلولة دون الوقوع في هذا الخطأ، يجب على الفقهاء أن يقيّموا فهمهم واستنباطهم من النصوص الدينية بميزان الأخلاق.

إذا لم يكن باستطاعة الله - أي إذا لم تسمح له صفاته الأخلاقية - أن يبيح على المستوى الأخلاقي أمراً محظوراً أو واجباً على المستوى الأخلاقي فلن يكون باستطاعة أيّ فقيه أن ينسب مثل هذا الحكم إلى الله^(٣٨). وحيث إن باب العلم القطعي واليقيني في علم الأخلاق - كما هو الحال في علم الفقه، وأكثر العلوم البشرية الأخرى - مسدوداً ومنسداً، ولا يمكن الحصول في هذا المجال على غير العلم الظني، سيكون الظنّ بالقيم والمعايير الأخلاقية من وجهة نظر العقل العرفي وعرف العقلاء معتبراً،

ويكون ملزماً على المستوى العقلي والأخلاقي. وعند التعارض بين المعايير الأخلاقية العقلية الظنية وبين المعايير الفقهية النقلية الظنية يجب تقديم المعيار الذي يراه العرف العقلاني هو الأقوى من الناحية المعرفية.

وحيث إن الظن الذي يمتلكه عُرْف العقلاء تجاه حقوق الإنسان أقوى بكثير من الظن الذي يمتلكه الفقهاء تجاه الفتاوى الفقهية المناهية لحقوق الإنسان تسقط هذه الفتاوى عن الحجية والاعتبار. وليس المقلدون غير ملزمين بالعمل على طبق هذه الفتاوى فحَسْب، بل لا يحقّ لهم ذلك أساساً. ولو عملوا بهذه الفتاوى فإنهم سيكونون مسؤولين، ويستحقّون المؤاخظة؛ لأن الفتوى المناهية للقيم الأخلاقية لا تسقط المسؤولية الأخلاقية عن كاهل الإنسان، ولا يحقّ لأحد أن يستند إلى الفتاوى الفقهية في تجاهل وهضم حقوق الآخرين ما وراء الفقهية والدينية. وهذا الأصل في الحقيقة يمثل أحد الأصول الأساسية في «أخلاق التقليد»^(٣٩).

ومن المناسب هنا أن نشير إلى بعض الشبهات الموجودة في أذهان بعض المتدينين، مع بيان الجواب المقنع لها، على النحو التالي:

الشبهة الأولى: إن للإنسان حقوقاً، ولله حقٌّ أيضاً. وعند التعارض بين حقّ الإنسان وحقّ الله لا شكّ في أن التقدّم سيكون لحقّ الله. وإن التعارض بين الفتاوى الفقهية وحقوق الإنسان يعود في الحقيقة إلى التعارض بين حقوق الله وحقوق الإنسان، وليس تعارضاً بين الفتاوى الفقهية وحقوق الإنسان.

إلا أن هذا الكلام ليس سوى مغالطة؛ لأن الذي يؤمن بأن الله عادلٌ عليه أن يؤمن بأن الله لا يهضم حقوق الإنسان. وعليه عندما تصل حقوق الإنسان إلى مرحلة الموضوعية والفعلية تكون حقوق الله سالبةً بانتفاء الموضوع، بمعنى أن الله العادل ليس له حكمٌ يستلزم سلب الحقّ من أحد؛ لأن مثل هذا الحكم سيكون ظالماً. (ونزاعنا يدور حول وجود وعدم حكم الله). وبذلك عندما يكون هناك حقٌّ من حقوق الإنسان فإن الله لن يصدر حكماً مخالفاً لذلك الحقّ، فيُدعى بأن حقّ الطاعة لله في هذا المورد يتعارض مع حقوق الإنسان. وبعبارة أخرى: إذا كانت حدود واعتبار حقوق الإنسان تابعةً للإرادة التشريعية للإله الشارع لن يكون هناك معنىً لاتّصاف الله بالعدالة.

إن بيان فكرة حقوق الإنسان إنما يأتي لدفع توهمٍ شائع بين المتدينين، وهو أن حقَّ الله مطلقٌ، وأن بإمكان الله استناداً إلى هذا الحق أن يتجاهل القيم الأخلاقية، وأن يصدر حكماً مخالفاً لها، أو أن يبيح لبعض عباده - استناداً إلى حكمه - تجاهل حقوق الآخرين وانتهاكها. إن حقَّ الله مقيّدٌ بقيدٍ لُبِّي، وعلى الرغم من علمنا استناداً إلى بعض الأدلة الدالة على استغناء الله وكماله الأخلاقي أن هذا القيد حاصلٌ دائماً، وهذا هو معنى قوله تعالى: ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ (الأنبياء: ٢٣)، فإن عدم إمكان سؤال الله لا يعني أن بإمكانه أن ينتهك القيم الأخلاقية، وإنما يعني أن ما يقوم به منسجمٌ على الدوام مع القيم الأخلاقية.

وبعبارةٍ أخرى: إن العقل الذي يدرك حقَّ الطاعة لله هو ذاته العقل الذي يدرك حدود وتغور هذا الحق أيضاً. وإذا كان البناء على تقييد حقوق الإنسان بحقَّ الله فعندها ستكون حقوق الإنسان لغواً وفاقدَةً للمعنى. إن حقوق الإنسان هي حكم الله بوصفه شاهداً مثالياً (إله الأخلاق)، وإن حكم إله الأخلاق يحدّد الإطار الذي يحقّ فيه للإله الشارع (إله الفقه) أن يصدر حكمه، وإن الإله الشارع يراعي هذا الإطار بإرادته ومقتضى صفاته الأخلاقية، ولا ينتهكه. إذا كان الظلم قبيحاً على المستوى الأخلاقي فإن سلب أو إلغاء حقوق الإنسان مصداقٌ واضح وبارز للظلم، وإن ساحة الله المقدّسة منزّهة عن مثل هذا الظلم. نعم، يمكن لله بطبيعة الحال أن لا يخلق الإنسان ابتداءً، أما أن يخلقه ثم يسلبه حقوقه الطبيعية أو يتجاهلها أو يحدّها منها^(٤٠) فسيكون ذلك لغواً وعَبَثاً. إن إرادة الله التشريعية تابعةٌ لإرادته التكوينية، وليس العكس. وإن خلق الإنسان هو عين الاعتراف بحقوقه الطبيعية من قبل الله.

هذا، مضافاً إلى أننا حتّى إذا قلنا بأن حقَّ الله في هذا المورد ثابتٌ، وهو يتعارض مع حقوق الإنسان، يمكن لنا مع ذلك أن ندّعي - كما يُستنبط من بعض النصوص الدينية - أن الله يرى تقدّم حقّ الناس على حقّه؛ لأن الله يمكنه يوم القيامة أن يتجاوز حقوقه، ولكنّه لا يستطيع التغاضي عن حقوق الناس؛ لأن ذلك رهنٌ برضا أصحاب الحقوق، وإن تجاوز الله عن حقوق الناس دون إذنهم يُعَبَّرَ ظلماً لهم. وهذا يعني أن الله يريد من عباده مزيداً من الاهتمام بحقوق الناس، وأن يكون اهتمامهم بها أكثر من اهتمامهم بحقوق الله. وعليه كيف يمكن أن ننسب إلى الله انتهاكاً

لحقوق الإنسان، أو أن يبيح لبعض عباده أن ينتهكوا حقوق الآخرين؛ استناداً إلى حقه، في حين إذا كان حقّ الناس تابعاً لإرادة الله فإن تغاضي الله عن هذا الحقّ لن يكون ظلماً؟!

وبعبارة أخرى: إن حقّ الله لا يكون في مرتبة حقّ الناس أبداً. وعليه لا يمكن تصوّر حصول التعارض بينهما. وإذا كان هناك تعارض فهو بين رؤيتين بشأن كيفية توزيع حقّ الناس بين الأفراد. وفي الحقيقة فإن الأصوليين الدينيين الجدد والتقليديين يسعون؛ من خلال الاستناد إلى حقّ الله، لتبرير التوزيع غير العادل لحقّ الناس (حقوق الإنسان) بين الأفراد.

ومضافاً إلى ذلك، وبالالتفات إلى ما تقدّم في الفصل السادس والسابع من كتاب (الدين في ميزان الأخلاق) في ما يتعلّق بالشاهد المثالي، يمكن لنا أن ندّعي أن التعارض بين حقوق الإنسان والفتاوى الفقهية حتّى إذا أدّى إلى التعارض بين الحقوق سيكون في الحقيقة تعارضاً بين حقّ الطاعة لله بوصفه شاهداً مثالياً (الإله الحكيم والعدل والرحيم) وحقّ الطاعة لله الشارع والمالك؛ لأن حقوق الإنسان تستند إلى إرادة واعتبار أو علم الشاهد المثالي. ويمكن الادّعاء بوضوح أن وجوب إطاعة الشاهد المثالي مقدّم على وجوب إطاعة الله الشارع؛ لأن حقّ إطاعة الله الشارع متوقّف على افتراض القيم الأخلاقية في مرتبة سابقة، وعلى تناغم وانسجام أوامر الإله الشارع مع تعاليم إله الأخلاق. وإن الضمانة العقلانية الوحيدة لحقّ الطاعة أو وجوب إطاعة الله الشارع هي الصفات الأخلاقية لله (وهي: الحكمة والعدالة والرحمة).

وبعبارة أخرى: إن التعارض بين الفتاوى الفقهية وحقوق الإنسان هو غير التعارض بين حقّ الله وحقوق الإنسان؛ إذ يجب أولاً إثبات أن الفتاوى الفقهية المعارضة لحقوق الإنسان معتبرة؛ كي يمكن لنا أن نستنتج أن اتّباع تلك الفتوى من حقّ الله، وأن تجاهلها ظلمٌ لله. ولو أن الفتوى الفقهية مورد البحث سقطت عن الاعتبار؛ بسبب تعارضها مع حقوق الإنسان، فإن اتّباع هذه الفتوى لن يكون مصداقاً لاحترام حقّ الله؛ كي يستلزم تجاهلها تضييعاً لحقّ الله. وعليه فإن هذه الشبهة تُعدّ نوعاً من المصادرة على الموضوع؛ لأن بحثنا يدور حول ما إذا كانت الفتوى الفقهية المعارضة لحقوق الإنسان معتبرة أم أنها تسقط عن الاعتبار بفعل هذا التعارض؟ إذا كانت هذه الفتوى

معتبرة فإننا سنواجه مورداً من موارد تعارض حقّ الله وحقوق الإنسان؛ وأما إذا لم تكن معتبرة فإن حقّ الله في هذا المورد لن يكون فعلياً؛ لانتفاء موضوعه. فلنكون هنا في مواجهة التعارض بين حقّ الله وحقوق الإنسان يجب أن نفترض اعتبار الفتوى الفقهية. فإذا أراد شخصٌ أن يثبت اعتبار هذه الفتوى من خلال تطبيق حقّ الله على هذا المورد يكون قد ارتكب مصادرةً على المطلوب.

الشبهة الثانية: إن حقوق الإنسان حقوقٌ فردية. وإن فعلية هذه الحقوق مقيّدة بانسجامها مع حقّ أو مصلحة المجتمع والنظام. وعند حصول التعارض بين الحقوق الفردية وحقّ أو مصلحة المجتمع والنظام تكون الحقوق الفردية ساقطةً عن الاعتبار^(١). وهناك مَنْ سعى - بالاستناد إلى تقديم مصلحة المجتمع والنظام على حقّ الفرد - إلى تبرير الفتاوى الفقهية غير المنسجمة مع حقوق الإنسان. وأحياناً يدّعى أن المجتمع بمنزلة السفينة، وأن جميع أفراد المجتمع ركّابها، ونحن لا نستطيع أن نبيح لأحدٍ تحت ذريعة حقوق الإنسان أن يثقب هذه السفينة.

إن هذا الادّعاء من وجهة نظرنا يقوم على فهم خاطئ لحقوق الإنسان؛ فأولاً: إن المجتمع والنظام ليس له من وجودٍ حقيقي، وإنما هو عبارة عن مجموعة من الأفراد، ولذلك لا يوجد لدينا حقّ باسم حقّ المجتمع والنظام. وعليه لا بدّ أن يكون المراد من حقّ المجتمع والنظام هو «حقّ الأكثرية». بيدّ أن المجتمع العادل والأخلاقي لا يعتبر حقوق الأكثرية أهمّ من حقوق الأقلية، بمعنى أن جميع الأفراد يتمتعون بحقوق متساوية، وليس للأكثرية من حق خاص. بمعنى أنه لا يوجد حقّ باسم حقّ الأكثرية كي يتمّ من خلاله انتهاك حقوق الأقلية. أجل، يحقّ للأكثرية أن تطالب بإدارة وتنظيم الأمور الاجتماعية على أساس مصلحتها، أو حتّى على أساس مذاقها، إلّا أن هذا الحقّ إنما يكون مباحاً في إطار الانسجام مع حقوق الإنسان، بمعنى أن حقوق الأقلية ليست تابعة لإرادة الأكثرية، ولذلك لا يمكن نقض حقوق الأقلية بذريعة رأي أو رغبة الأكثرية. وبعبارة أخرى: عند التعارض بين الحقّ والمصلحة يكون التقدّم للحقّ دائماً، وإن الحقّ هو الذي يرسم الحدود المسموح بها من المصلحة.

وثانياً: إن حقوق الإنسان لا تقوم على المصلحة، ولا تنبثق عن حقوق الأفراد، حتّى يقال: عند حصول التعارض بين مصلحة الفرد ومصلحة المجتمع والنظام يكون

التقدُّم لمصلحة المجتمع؛ بحكم كونه هو الأكبر. إن حقوق الإنسان هي من الحقوق. وعند التعارض بين الحقوق والمصالح يكون التقدُّم للحقوق دائماً. وأساساً فإن أحد الأدلة على عدم كفاية الاجتهاد المصطلح في الحوزات العلمية هو أنه في أفضل حالاته يدور حول فلك المصالح، في حين أن الأخلاق تدور حول فلك الحقوق. وإن الشيء الوحيد الذي يمكنه تحديد المصالح وتقييدها هو الحقوق.

ومضافاً إلى ذلك فإن هذا الادعاء لا ينسجم مع فلسفة حقوق الإنسان؛ لأن التأكيد على حقوق الإنسان إنما يأتي في سياق نفي تقدُّم المجتمع والنظام على الفرد، والحيلولة دون إساءة استغلال هذا الأمر من قِبَل الحكّام والسلطات؛ فإن الأنظمة الاستبدادية والدكتاتوريات والشمولية تعمل على سلب حقوق الأفراد تحت ذريعة الحفاظ على مصالح النظام والمجتمع، في حين أنه طبقاً لحقوق الإنسان لا يحقّ لأحد أن يسلب حقَّ فردٍ أو أقلية تحت ذريعة الحفاظ على المصلحة العامة.

نعم، عندما يكون التعارض بين الحقوق يكون المقدم هو الحقّ الأهمّ. بيدَ أن هذا الادعاء لا مصداق له في مورد الحقوق الأساسية؛ لأن الحقوق الأساسية أهمّ من سائر الحقوق الأخرى، وإن جميع الناس يتكافأون في هذه الحقوق. وإن حقوق الإنسان في الحقيقة هي حقوقه الأساسية. فلو توقّفت حياة الجماعة على قتل فردٍ بريء، أو توقّفت إنقاذ حياة الناس على تعذيب شخصٍ بريء، كان قتل ذلك الفرد وتعذيبه غير جائزٍ من الناحية الأخلاقية^(٤٢).

عند تعارض الحقوق لا تشكّل الأكثرية والأقلية معياراً للتقديم والتأخير، وإنما الملاك يكمن في أهميّة الحقّ. فلو توقّفت إنقاذ حياة شخصٍ على تجاهل حقّ الآخر في ملكيته، أو التصرّف في هذه الملكية دون إذنه، كأن يتوقّف إنقاذ شخصٍ من الغرق على اجتياز أرض شخصٍ آخر من دون إذنه، كان ذلك جائزاً من الناحية الأخلاقية. وأما إذا توقّفت إنقاذ شخصٍ على إزهاق روح شخصٍ آخر بريء لم يكن ذلك جائزاً من الناحية الأخلاقية؛ إذ إن أرواح الناس تتمتع بقيمة واحدة ومتساوية من الزاوية الأخلاقية، ولا فرق بين حقّ زيد في الحياة وحقّ عمرو فيها^(٤٣).

إن الذين يعملون على تبرير الفتاوى الفقهية غير المنسجمة مع حقوق الإنسان، من خلال الاستناد إلى حقّ المجتمع والنظام، أو حقّ الأغلبية، لا يلتفتون إلى حقيقة أنهم

في المقلب الآخر لا يرتضون تعميم هذا المعيار على المجتمعات غير الإسلامية. فلو أن حكومةً في مجتمعٍ غربي - على سبيل المثال - استندت إلى حق المجتمع والنظام أو حق الأكثرية، وعمدت إلى تحديد حرية بعض المسلمين في ممارسة فرائضهم العبادية، وحظروا عليهم ممارسة بعض تقاليدهم وأعرافهم الدينية، لاعترضوا على ذلك، وبرروا اعتراضهم في إطار الحقوق الطبيعية للإنسان. تُعدّ النزعة الفردانية أو أصالة الفرد وتقديمه على الجمع أحد الفرضيات الفلسفية لحقوق الإنسان. وإن هذه الحقوق في الحقيقة تعين الحدود والأطر لإرادة ومطالب الأكثرية والدولة المنبثقة عن آراء أغلبية المواطنين^(٤٤).

لا يحقّ لأحدٍ من الناحية الأخلاقية أن يضيّع حقوق الآخرين، سواء أكان الآخرون يمثلون الأكثرية أو الأقلية في المجتمع. كما لا يحقّ للفرد أن يضرّ بالآخرين، وإن الإضرار بالغير ممنوعٌ من الناحية الأخلاقية. إلّا أن الإضرار بالآخرين يختلف عن إزعاجهم؛ فليس هناك من كلامٍ أو فعل لا يزعج فرداً أو جماعة. ولو كان الانزعاج يمثل مبرراً لتعيين حدود حقوق الأفراد لأصبحت حقوق الإنسان لاغيةً وغير ذات مصداقية. إن عدم إزعاج الآخرين يعتبر مستحباً من الناحية الأخلاقية، بيد أن التغاضي عن الحق؛ من أجل عدم إزعاج الآخر، ليس واجباً من هذه الناحية^(٤٥).

إن للفرد والأقلية على المجتمع والنظام والأكثرية ذات الحقوق التي للمجتمع والنظام والأكثرية على الفرد والأقلية. وإن المجتمع والنظام والأكثرية لا يغضون الطرف عن حقوقهم؛ مخافة إزعاج الفرد والأقلية، أو إنهم غير ملزمين بذلك على المستوى الأخلاقي. ليس للفرد ولا للمجتمع ولا للنظام ولا للأقلية ولا للأكثرية حقّ باسم حقّ عدم الانزعاج من سلوك أو كلام الآخرين؛ كي نقول: إن مراعاة مثل هذا الحقّ يُعدّ واحداً من التكاليف الأخلاقية على الآخرين^(٤٦). إن سلب حقوق الأفراد أو الأقليات تحت ذريعة عدم استياء المجتمع والنظام أو الأكثرية يمثل في حقيقة الأمر ظلماً من قبل المجتمع والنظام أو الأكثرية بحقّ الفرد أو الأقلية. وبطبيعة الحال فإن انتهاك المقدّسات قبيحٌ من الناحية الأخلاقية، إلّا أن موضوع هذا الحكم الأخلاقي لا يقتصر على مقدّسات الأكثرية فحسب، بل كذلك لا يحقّ للأكثرية أن تنتهك مقدّسات الأقلية. إلّا أن نقد العقائد والمتبنيات والممارسات المذهبية والدينية وغير

الدينية هو غير الإساءة للمقدّسات، ويحقّ للجميع أن ينتقدوا عقائد الآخرين وتصرفاتهم، هذا إذا لم نقل: إن ذلك قد يبلغ حدّ الوجوب أحياناً.

وعلى هذا الأساس يمكن القول: إن المجتمع العادل هو الذي تتساوى فيه حقوق المتديّنين وغير المتديّنين. وليس هناك حقّ اسمه عدم إزعاج المتديّنين؛ كي يمكن القول على أساسه: إن غير المتديّنين لا يحقّ لهم قول ما من شأنه إزعاج المتديّنين. وإذا كان مثل هذا الحق موجوداً فهو ثابتٌ لجميع الأفراد - المتديّنين وغير المتديّنين - بدرجة واحدة. نعم، لا يحقّ لأحدٍ أن ينتهك أو يدنّس مقدّسات الآخرين وعقائدهم وآراءهم، إلّا أن هذا التكليف - كما سبق - لا يختصّ بغير المتديّنين، بل يشمل حتى المتديّنين أيضاً، بمعنى أن المتديّنين لا يحقّ لهم أن يدنّسوا أو ينتهكوا آراء ومعتقدات ومقدّسات غير المتديّنين أيضاً. وأما النقد المحترم لآراء الآخرين فهو حقّ مكفول لكلا الجانبين، حتّى وإن أدّى ذلك إلى استياء وانزعاج أصحاب العقيدة التي تتعرّض للنقد.

ولكنّ ما الذي يمكن قوله بشأن تشبيه المجتمع بالسفينة؟ لنفترض أننا نسلّم بهذا التشبيه، في هذه الصورة يمكن القول: إذا كان تمثّل المواطنين بحقوقهم الطبيعية بمنزلة خرق السفينة فإن سلب وتضييع هذه الحقوق - وخاصة من خلال التمسك بالدين وتوظيف الأساليب الاستبدادية - سيكون بمنزلة إغراق تلك السفينة، أي إنه إذا عمد فردٌ إلى الحيلولة دون شيءٍ يعتبره فاسداً، من خلال اللجوء إلى الاستبداد، سيكون كمن يدفع الفاسد بالأفسد، وسيكون كمن يفجّر السفينة بجميع ركبائها؛ كي يحول دون قيام أحدهم بنقبتها.

الشبهة الثالثة: يُقال أحياناً: إن حقوق الإنسان والديمقراطية تؤدّي إلى إباحة الزواج بين المثليين وشرب الخمر وما إلى ذلك. وهذا يمثّل أحد الأسباب الرئيسة لمعارضة بعض المتديّنين السطحيين لحقوق الإنسان والديمقراطية. وإن طريق الحلّ الذي يقترحه المتديّنون لهذه المشكلة يكمن في الفصل بين الحداثيّة وأخلاق الحداثيّة، أو فصل الديمقراطية عن الليبرالية، وإحداث تقابل بين الديمقراطية الدينية والليبرالية الديمقراطية، وتقييد حقوق الإنسان بتناغمها مع الأحكام الفقهية.

ولكنّ لو فرضنا وجود مثل هذه الملازمة حقّاً، وقلنا بأن الأخلاق العلمانية تشتمل على مثل هذه التّبعات، ففي هذه الصورة يمكن القول: **أولاً:** إنه قبل المقارنة

بين نظامين أخلاقيين علينا أن نصدر حكماً واضحاً بشأن قيمة وأهمية الأمور التي تشتمل على أحكام أخلاقية مختلفة في ذينك النظامين. لا شك في أن الأخلاق لا تُخْتَزَل في حرمة الممارسات الجنسية المحظورة وشرب الخمر وعدم الحجاب، بل هناك الكثير من الأمور التي هي من الناحية الأخلاقية أشدُّ قُبْحاً وفضاعة من هذه الأمور، وكما يقول الخيام، ما معناه: إذا كنتَ لا تشرب الخمر فلا تطعن في السكارى، وأنت تؤسس للمكر والخديعة. لا تغترّ بعدم شرب الخمر وأنت تخضم أنواع المحرمات، التي لا يُعدّ الخمر شيئاً بإزائها. فإن الظلم مثلاً والعنصرية والاستبداد وتضييع حقوق الآخرين والقمع وتشويه الحقائق ومحاكم التفتيش والرياء والنفاق والتظاهر بالزهد وتوظيف الدين وما إلى ذلك يعتبر من الناحية الأخلاقية أسوأ بكثير من الشذوذ الجنسي ومعاقرة الخمر. وإن السُّكْر الحاصل بسبب السلطة أشدَّ خطراً من السُّكْر الحاصل بسبب شرب الخمر. وهكذا الأمر بالنسبة إلى الاتجار بالدين (الارتزاق من خلال الدين). وإن رفع سقف السلطة والارتزاق على أعمدة الشريعة أسوأ وأقبح بالآلاف المرات من بيع الجسد (الارتزاق من خلال الفحشاء). وإن الالتزام الأخلاقي يقتضي من الشخص أن يبدي من الحساسية والانفعال تجاه الأفعال المنافية للأخلاق بما يتناسب مع حجم وأهمية الأحكام الأخلاقية المترتبة على تلك الأمور.

إن الذي يظهر حساسية مفرطة تجاه الشذوذ الجنسي وشرب الخمر، ويرتدي لامة الحرب والكفن؛ من أجل القضاء على ظاهرة التصفيق وسوء الحجاب، ولا يبدي ذات الحساسية تجاه الاستبداد والظلم السياسي وهضم حقوق الناس، لن تكون مشاعره وأحاسيسه أخلاقية. وهكذا الذي يؤكد على العدالة الاقتصادية والتوزيع العادل للثروات، ولكنه لا يبدي ذات الحساسية تجاه العدالة السياسية والتقسيم العادل للسلطة (الديمقراطية)، لا يمكنه أن يدّعي بأن القلق الذي يساوره قلق أخلاقي، أو أنه منبثق عن الهواجس الأخلاقية، بل يجب النظر إلى صدق هؤلاء الأشخاص في ما يدعون بعين الشك والريبة. وفي الحقيقة فإن المبالغة في التأكيد على القيم الأخلاقية الثانوية، أو التأكيد على مصاديق خاصّة من القيم الأخلاقية العامة، يعتبر في حدّ ذاته نوعاً من الشذوذ الأخلاقي؛ لأن مثل هذا التأكيد يؤدي بالفرد والمجتمع إلى الغفلة وعدم الاهتمام بنقض القيم الأخلاقية الأهم. ولو كان الفرد

صادقاً في هواجسه من أجل الحفاظ على القيم فإنه يجب أن لا يساوي بين الأهمية التي يوليها للقيم ونقضها، وإنما يجب أن تكون هواجسه متناسبة مع حجم تلك القيم. وعند التعارض والتزاحم بين ملاكات القيم عليه التضحية بالقيم الدنيا من أجل القيم العليا، وأن يجعل الأولوية للدفاع عن القيم الأهم، وأن لا يرتكب العشرات من المنكرات والفواحش من أجل القضاء على منكر واحد. فما هي قيمة إغلاق حانة الخمر إذا كان ذلك يؤدي إلى فتح أبواب الزيف والنفاق والرياء؟!

وثانياً: يمكن القول: إن ميول الأفراد ورغباتهم الجنسية والغذائية من زاوية الأخلاق الاجتماعية تدخل في نطاق حياتهم الخاصة، بمعنى أن الآخرين لا يحقّ لهم فرض متبئياتهم وأذواقهم أو دينهم على هؤلاء الأفراد، وإن كان التحرر من ضغوط الآخرين في مجال الحياة الخاصة لا يعني التحرر من قيود الأخلاق الفردية. بيد أن الحيلولة دون الانحرافات الأخلاقية، من خلال ممارسة الاستبداد الديني، إنما هو دفعٌ للفساد بالفسد، وارتكابٌ لمنكر أكبر من أجل منع منكر أصغر؛ لأن الإصلاح الأخلاقي لا يتم عبر الضغط والإكراه، بل إن مثل هذا الأمر هو عين الإفساد؛ حيث يقضي على القيم الأخلاقية والدينية الأسمى والأكبر^(٤٧).

وبعبارة أخرى: إننا هنا نواجه مورداً من موارد التعارض بين الأخلاق الفردية والأخلاق الاجتماعية. وعند التعارض بين هذين النوعين من الأخلاق يكون التقدم للأخلاق الاجتماعية؛ لأن هذا هو مقتضى العدالة، بمعنى الإنصاف. فلو أن الذين يتبعون نظام الأخلاق الفردية، الذي يحظر ممارسة الشذوذ الجنسي وشرب الخمر، كانوا يعيشون في مجتمع تتألف غالبية من الشاذين جنسياً والذين يشربون الخمر كان لهم كامل الحق في اجتناب هذه الموبقات. ولو حاولت الأكثرية في ذلك المجتمع حملهم على ممارسة تلك الموبقات لاعتبر ذلك مصداقاً بارزاً للظلم، ولا يُقال بوجود مثل هذا الحق الذي يبيح للأكثرية حمل الأقلية على ممارسة واتباع أخلاقهم الفردية.

٤- كلمة أخيرة

تناولنا في هذا الفصل الارتباط المنطقي والمعرفي بين الدين والأخلاق. وتعرضنا بشكلٍ محدّد بالنقد والتقييم لنظريتي «تبعية علم الأخلاق لعلم الكلام»، و«إحلال

علم الفقه محلّ علم الأخلاق».

وكما رأينا، فإن حكم العقل طبقاً للرؤية السائدة بين علماء الشيعة إنما يكون معتبراً إذا كان قطعياً وقينياً. ولكنْ حيث إن حصول القطع واليقين أمرٌ نادر التحقق لا يمكن الوصول إلى حكم الشرع من خلال حكم العقل، ولذلك لا يمكن إبطال الفتاوى الفقهية بالاستناد إلى القيم الأخلاقية. ومن جهةٍ أخرى، حيث إن حجّة الوحي من وجهة نظر هؤلاء العلماء غير متوقّفة على القطع واليقين، وإن بعض الظنون النقلية معتبرة أيضاً، يمكن الوصول إلى حكم العقل من خلال حكم الشرع، ويمكن لنا إبطال المتبنيات الأخلاقية من طريق الفتاوى الفقهية. وقد أدّى التركيب بين هاتين الدعويين إلى إحلال علم الفقه محلّ علم الأخلاق، وإلغاء دور العقل المستقلّ عن الشرع في مجال تشخيص الحقوق والوظائف وتنظيم العلاقات الاجتماعية.

كما تعاني سائر الفرق الإسلامية، بشكلٍ وبآخر، من هذا النوع من النزعة النقلية الجزمية أو ما كان على شاكلتها، رغم اختلاف الأدلة على تقديم النقل على العقل بين هذه الفرق المختلفة؛ فإن دليل تقديم النقل على العقل عند الأشاعرة التقليديين - مثلاً - يقوم على أن أحكام الشرع لا تتبع المعيار والملاك العقلاني؛ في حين أن دليل تقديم النقل على العقل عند أكثر علماء الشيعة هو القول بأن الظنون العقلية (والتجريبية) ساقطة عن الاعتبار في مواجهة الظنون النقلية^(٨).

وقد عمدنا إلى نقد القول بتقديم «النقل» على «العقل»، وإحلال «علم الفقه» محلّ «علم الأخلاق» بالتفصيل. وكان من بين النتائج التي توصّلنا إليها عدم وجود دليل يشترط حصول القطع واليقين على اعتبار وحجّة حكم العقل، ويدلّ على التقديم المنطقي والمعرفي للمتبنّيات الفقهية (المستندة إلى الوحي والنقل) على المتبنّيات الأخلاقية (المستندة إلى العقل والوجدان). وعند التعارض بين المتبنّيات الحاصلة من خلال القنوات المعرفية المختلفة يحكم العقل بضرورة مقارنة هذه المتبنّيات فيما بينها، والالتزام بالمتبنّي الذي يقوم الدليل الأقوى لصالحه. وإن الأدلة المتوفرة بين أيدينا لصالح المتبنّيات الأخلاقية غالباً ما تكون هي الأقوى من الأدلة المتوفرة لصالح المتبنّيات الفقهية المعارضة لها.

كما أن التقوى والعدالة المعرفية تقتضي ذلك أيضاً. وليس هناك فرق بين

الدليل العقلي والدليل النقلی من هذه الناحية. كما أن نسبة الاحتياط والتسليم لحكم الله في كلا طريفي القضية متكافئ.

إن النزعة النقلية القاطعة، التي تقوم على التفريق بين النقل والعقل، وتكتفي في مورد الأدلة النقلية بالوهم (الظن الذي لا يرقى إلى الخمسين بالمئة)، وتشترط في الوقت نفسه لإثبات الحجية للأدلة العقلية أن تبلغ درجة القطع واليقين، غير مبررة، ولا يمكن الدفاع عنها، بنفس المقدار الذي يكون في حالة النزعة العقلية التي لا ترى أي قيمة واعتبار للتقاليد الدينية وغير الدينية. إن المسؤولية المعرفية تقتضي من الفرد أن يمنح قيمة متساوية لكل من العقل والنقل في مقام معرفة الحقوق والتكاليف الأخلاقية والدينية. وعند حصول التعارض بين العقل والنقل يتم الانصياع للأمر الذي يحظى بدعامة معرفية أقوى.

يذهب الدكتور عبد الكريم سروش إلى القول بأن «تدخل العقل في فهم الدين يساهم في بناء النظريات العلمية والفلسفية والكلامية والعرفانية التي تساعد على فهم الدين. ولا بد من اغتنام هذا العنصر المساعد، والاستمرار في توظيفه؛ لأنه يمثل مفتاح السر الذي يفتح الطريق أمام التحول والتقدم في المعرفة الدينية»^(٤٩).

إلا أن بحوث هذا الفصل تثبت أن تدخل العقل في فهم الدين أعمق وأكثر جذراً من ذلك؛ فإن هذا التدخل يحصل أولاً من طريق المعايير العقلانية وأخلاق التفكير والتحقيق (شريعة العقل). ولو تم الاعتراف بهذا التدخل فإنه سيفتح الطريق أمام تدخل العلم والفلسفة والكلام والعرفان. وإن الذين يقفون بوجه تدخل العلم - الأعم من العلوم الطبيعية والإنسانية - والفلسفة والكلام والعرفان في فهم الدين والشريعة ليس لهم مستند غير العقلانية وأخلاق التفكير والبحث التقليدي. وإن العقلانية والأخلاق هما اللذان يحظران مثل هذا التدخل، ويعتبرانه محرماً وغير مشروع. وعليه فإن أول شيء يتعين علينا القيام به في إطار إحياء الفكر الديني يجب أن يكون إصلاح هذا النوع من العقلانية والأخلاق. وإن حل المشاكل الماثلة أمام المجتمع الديني في المرحلة الحديثة رهن بإعادة النظر في «أخلاق الاجتهاد» و«أخلاق التقليد» في ضوء التقدم الحاصل في مجال فلسفة الأخلاق وعلم المعرفة والهرمنيوطيقا.

الهوامش

- (١) نهج البلاغة، قصار الحكم، الحكمة رقم ٢٣٥.
- (٢) ولذلك يذهب بعض علماء الأصول إلى اختزال حكم العقل في (وجوب حفظ النظام) و(حرمة الإخلال بالنظام)؛ إذ يرى أن الأحكام العقلية لا تكون قطعية ولا يقينية إلا في هذين الموردين. انظر: الشيخ المظفر، أصول الفقه، ج ٢، قم انتشارات إسماعيليان. ولا يخفى أن مراد هذا البعض من «النظام» عبارة عن «النظم الاجتماعي». وعليه يكون مراده من (وجوب حفظ النظام) ليس هو وجوب حفظ نظام حكومي خاص، وإنما المراد هو وجوب حفظ النظم. كما أن مراده من (حرمة الإخلال بالنظام) هو حرمة الإخلال بالنظم الاجتماعي.
- (٣) يشكو الدكتور سروش في بعض كتاباته من إحلال «الإدارة الفقهية» محلّ «الإدارة العلمية». ومراده التأكيد على أننا في «الإدارة» نحتاج إلى شيء أكثر من الفقه، ألا وهو العلم التجريبي. انظر: سروش، سقف معيشت بر ستون شريعت، وذلك في: مدارا ومديريت: ٥٥. وهذا كلامٌ صحيح. ولكنّ تعبيره يوحي بأن التركيب والمزج المناسب بين علم الفقه والعلوم التجريبية هو كلّ ما نحتاجه في الإدارة الناجحة للمجتمعات الإسلامية في العالم المعاصر. وهذا لا يبدو صحيحاً من وجهة نظرنا؛ لأن علم الفقه ليس عاجزاً عن ملء فراغ العلوم التجريبية فحسب، بل هو كذلك عاجزٌ عن أن يسدّ الفراغ الحاصل نتيجة غياب علم الأخلاق وعلم الحقوق أيضاً. وأساساً فإن إجحاف أتباع الإدارة الفقهية بحق العلوم التجريبية ينشأ من موضوع آخر؛ فإن هؤلاء إنما لا يعيرون أهمية للعلوم التجريبية - الأعمّ من الطبيعية والإنسانية - في إدارة المجتمع؛ لأنهم يحلّون «فقه الإدارة» محلّ «أخلاق الإدارة»، أو أنهم يحلّون «الإدارة الفقهية» محلّ «الإدارة الأخلاقية». إن قيّم الأخلاق الإدارية هي التي تلزم المدراء في العالم المعاصر بتوظيف العلوم التجريبية، وإن الذين يحلّون «الفقه» محلّ «الأخلاق» في جميع المجالات لا يرون قيمة للضرورات والمحظورات والقيّم الأخلاقية في مجال الإدارة، بما في ذلك ضرورة الاستفادة من معطيات العلوم التجريبية في مسألة الإدارة، ولا يلزمون أنفسهم بضرورة اتباع تلك القيّم. هذا إذا لم نقل: إنهم لا يعلمون بوجود هذه القيّم والضرورات والمحظورات أساساً.
- وبعبارة أدقّ: إن الإدارة تقوم على مزيج من «العلم» و«القيم» أو «الوجود» و«الوجوب»، ولذلك تكون الإدارة الفقهية البحتة، والإدارة العلمية البحتة، والإدارة الأخلاقية البحتة، مفاهيم خالية من المصاديق. إن أولئك الذين لا يقيمون وزناً للعلوم التجريبية في إدارتهم في الحقيقة لا يحلّون «الإدارة الفقهية» محلّ «الإدارة العلمية»، وإنما يعمدون إلى تركيب ومزج الضرورات والمحظورات الفقهية بما لديهم من المعلومات العامة والخام والمنسوخة وغير الناضجة في مجال العلوم التجريبية، وبذلك فإنهم يحلّون «الإدارة الجاهلة» محلّ «الإدارة العلمية». وإلى جوار العلوم التجريبية هناك تأثير حيوي لـ «أخلاق الإدارة» في طريقة الإدارة، وإن الأخلاق هي التي تقول للمدراء: كيف، وأين، ومتى، يمكنهم توظيف معطيات العلوم التجريبية؟ وما إذا كانوا مكلفين بالاضطلاع بهذا الدور أم لا؟
- يفهم من كلام الدكتور سروش أن حلّ مشاكل المجتمعات الإسلامية في العالم المعاصر يكمن في اتباع العلوم التجريبية، أو بعبارة أدقّ: إن حلّ هذه المشاكل يكمن في مزج الفقه بالعلوم التجريبية، حيث

قال بهذا الشأن: «...لم يكن الأسلوب العلمي في حلّ المسائل والإدارة العلمية للمجتمع معروفاً حتّى هذه الأيام القليلة الماضية؛ فالإدارة التي كانت معروفة ومألوفة حتّى الآن هي الإدارة الفقهية، لا غير. ولكن هل يمكن لنا اليوم أن ننكر الضجيج الصناعي والتجاري الصاخب؟ وهل يمكن إخماد غبار العلاقات المتوتّرة التي تحكم السياسة العالمية؟ وهل يمكن السيطرة على مارد المشاكل البشرية المعاصرة بمجرد توظيف علم الفقه؟ إن الذي يدخل في حدود صلاحية الفقه هو رسم الحدود النهائية لدائرة نشاط الإنسان، فلا يتخطّوها، وأما في غير ذلك فلا بُدَّ من ترك الأمور إلى العلم. انظر: المصدر نفسه: ٥٤. والتأكيدات المضافة من عندنا. كما قال الدكتور سروش في موضع آخر: «فهل جميع مشاكل العالم والحياة هي مشاكل حقوقية حتّى نتوقع حلّها من الفقه؟... فالفقه على الرغم من إصداره الأحكام، وهو من هذه الناحية على مستوى الكمال، ولكنّه لا يقدّم منهجاً...». انظر: المصدر نفسه: ٥٤. والتأكيدات المضافة من عندنا. وعلى الرغم من أن بعض علماء الدين قال: «إن الفقه غنيّ بالأحكام، كما هو غنيّ بالمناهج. ويمكن لنا أن نستوعب الغنى في جانب الأحكام...، إلّا أن الأحكام هي غير المناهج». انظر: سروش، خدمات وحسنات دين، وذلك في: مدارا ومديريت: ٢٥٧. والتأكيدات المضافة من عندنا.

يُفهم من هذه التعبيرات وكأنه يرى إمكان إحلال علم الفقه محلّ علم الأخلاق (الاجتماعية) وعلم الحقوق. في حين أننا نرى **أولاً**: أن الأحكام الفقهية كما لا تحلّ محلّ المناهج العلمية، فإنها كذلك لا تحلّ محلّ القيم الأخلاقية والأحكام الحقوقية أيضاً. **وثانياً**: إن أخلاق الإدارة مقدّمة على فقه الإدارة. وينبغي لنا أن نطلب حلّ المشاكل الراهنة للمجتمعات الإسلامية في العالم المعاصر من خلال التركيب بين الفقه والحقوق والأخلاق والعلوم التجريبية. ولا يمكن لأيّ واحد من هذه العلوم أن يحلّ محلّ الآخر. ومن ناحيةٍ أخرى فإن الفقه لم يبلغ حدّ الكمال، حتّى من ناحية الأحكام؛ إذ ليس هناك دليلٌ يثبت هذا الادّعاء القائل بأنّ لله حكم في كلّ واقعةٍ وحادثةٍ ومسألة. نعم، نعم إجمالاً أن للشارع أحكاماً «ملزمة» يجب العمل بها بمقتضى الإيمان، وإن علم الفقه يتكفّل بمعرفة هذه الأحكام. وأما الادّعاء بأن هذه الأحكام شاملة، وأن علم الفقه تبعاً لذلك علمٌ «كامل» و«جامع»، وأنه لذلك يغني المسلمين عن علم الأخلاق الاجتماعية وعلم الحقوق، فهو مجرد ادّعاء لم يثبت بدليل.

نعم، إذا اعتبرنا الأصول العملية، من قبيل: أصالتي البراءة والإباحة وما تقتضيه هذه الأصول بوصفها من الأحكام الشرعية أيضاً، فعندها يكون الفقه كاملاً. ولكن **أولاً**: هذا النوع من الكمال سوف لا يختصّ بعلم الفقه فقط؛ حيث إن الأنظمة الحقوقية العلمانية الأخرى سوف تتمتع بمثل هذا الكمال أيضاً؛ لأن الأصول العملية هي أصولٌ عقلانية معترف بها في جميع الأنظمة الحقوقية، **وثانياً**: إن البراءة والإباحة في مجال الفقه إنما ترفع «الآثار التكليفية» لمخالفة الحكم الإلزامي «الشرعي» عن كاهل المكلف في ظرف الشكّ بالحكم الشرعي. ومقتضى هذه الأصول عندما يتمّ توظيفها في مجال الفقه هو أن المؤمن في ذلك المورد لا يكون مكلفاً، ولا تكون لديه وظيفة «شرعية»، ولا يكون مؤاخذاً ولا مسؤولاً «شرعاً». وهذا لا يعني عدم وجود أيّ تكليف أو وظيفة في ذلك المورد أبداً. إن تطبيق هذه الأصول في مجال الفقه لا يرفع الوظائف «العرفية» و«الأخلاقية» عن كاهل المؤمنين. ويمكن الجمع بين عدم وجود الحكم «الشرعي» الإلزامي في موردٍ وبين وجود الحكم الإلزامي «العقلي» أو «العرفي» في

ذلك المورد. وعلى هذا الأساس فإن علم الفقه لا يحلّ محلّ علم الحقوق، ولا يحلّ محلّ علم الأخلاق. بمعنى أن البراءة والإباحة الفقهية لا ترفع الواجبات والمحرمات الأخلاقية والحقوقية عن كاهل المؤمنين، ولا يحقّ لأيّ فقيه - بل لا يمكنه - أن يبيح الواجبات والمحرمات الحقوقية والأخلاقية؛ وذلك لأن سكوت الشارع أو عدم وجود دليل معتبر على وجود الحكم الشرعي الإلزامي في موردٍ إنما يعني مجرد إباحة ذلك العمل من الناحية الشرعية، وهذا لا يحمل أيّ دلالة على إباحة ذلك العمل من الناحية العرفية والأخلاقية. وإن الإباحة الشرعية تعني أيضاً سكوت الشارع، وعدم تشريع الحكم الإلزامي من قبله. قد يمكن لأمر أن يكون مباحاً من الناحية الشرعية، إلّا أنه يكون واجباً أو محرماً من الناحية العرفية أو الأخلاقية، كما أن إباحة أمر من الناحية العرفية والأخلاقية لا يستلزم إباحتها من الناحية الشرعية والفقهية. في ما يتعلق بكمال الفقه انظر: سعيدي، تأملاتي بيرامون فقه وكمال آن، كيهان فرهنگي، العدد ١.

لا يخفى أن الدكتور سروش يعمد في موضع آخر إلى نقد هذا الرأي القائل بأن «الفقه يكفي لتنظيم أمور الدنيا»، قائلاً: إن الحكم غير المنهج. وإن المشاكل الاجتماعية لا تنحصر بالمشاكل الحقوقية فقط. ومن ثم أشار إلى الرأي الذي يحلّ الفقه محلّ الأخلاق بوصفه خطأ آخر، وقال: «إن المسألة الجديرة بالاهتمام هي أن بعض الأطباء في قطرنا يجهلون دقائق الأخلاق الطبية. يعقدون مؤتمراً يناقش الفقه الطبي، متصورين أنهم من خلال حلّ المسائل الفقهية يستطيعون التغلب على المشاكل الأخلاقية أيضاً. وكأنّ الفقه حلّال المشاكل الأخلاقية. وهذا خطأ آخر». انظر: سروش، خدمات وحسنات دين، وذلك في: مدارا ومديريت: ٢٥٦. وهنا يبدو من الدكتور سروش أنه يلتزم بأن «الفقه الطبي» لا يحلّ محلّ «الأخلاق الطبية». ولكن يبدو أنه لا يزال معتقداً بإمكان أن يحلّ «الفقه الطبي» محلّ «الحقوق الطبية». وعلى أيّ حال فإن القول باختلاف الأخلاق الطبية عن الفقه الطبي، وعدم إمكان إحلال الثاني محلّ الأول، يعني أن الفقه ناقصٌ، حتّى من ناحية الأحكام. ولذلك فإنه لا يلي حاجة المجتمع الإسلامي إلى الأحكام المعيارية بشكل كامل. في حين أنه يصرح في الصفحة التالية بإمكانية القول بكمال الفقه من ناحية الأحكام.

وكما أسلفنا، يمكن وحقّ للشارع أن يوجب أو يحرمّ الفعل المباح عرفاً وأخلاقاً، وإن كان لا يستطيع إباحة ما كان واجباً أو محرماً من الناحية «الأخلاقية». كما يمكن للشارع أن يبيح ما كان واجباً أو محرماً من الناحية «العرفية». (وهذه الادعاءات بأجمعها من نتائج القول بالتقدم الوجودي والميتافيزيقي للأخلاق على الدين). ولكنّ **أولاً**: هذا الامر يحتاج أولاً إلى دليل خاص، ولا يمكن إثبات مثل هذا الترخيص من خلال أصل البراءة والإباحة، وهذا يعني أن علم الفقه لا يغني المسلمين عن علم الحقوق، ولا عن علم الأخلاق، ولا يمكنه أن يسدّ الفراغ الحاصل؛ بسبب غيابهما. **وثانياً**: إن الدليل الدالّ على الحكم الشرعي المخالف للعرف يجب أن يدلّ على حكم تأسيسي، لا على إمضاء العرف السابق. فمن خلال إمضاء الشارع للعرف السابق لا يمكن مخالفة الأحكام العرفية المتأخرة عن زمن الشارع؛ إذ مع تغيير العرف يصبح إمضاء الشارع من قبيل: السالبة بانتفاء الموضوع.

(٤) إن الظنّ - سواء حصل من طريق العقل أو من طريق النقل - لا يسقط عن الحجّة إلّا عند التعارض مع ظنّ أقوى منه. وإن مفاد قوله تعالى: ﴿وَأَنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾ (النجم:

(٢٨) لا يعني أن الظنّ ساقطٌ عن الحجّة مطلقاً، وإنما هذه الآيّة تسقط الحجّة عن الظنّ فيما لو كان الحقّ واضحاً ولاحقاً، وهذا عين العقلانية. فالعقلانية تقول أيضاً: عندما يكون «الوصول إلى الحقيقة» سهلاً ويسيراً لا يحلّ محلّه «التقرّب من الحقيقة». وأما إذا قلنا بأن هذه الآيّة تنفي حجية الظنّ مطلقاً وجب الالتزام بها في نفي الحجّة عن الظنون النقلية أيضاً؛ لأنّ لسان الآيّة يأبى التخصيص، وإن عدم حجية النقل الظني سوف يشمل هذه الآيّة نفسها أيضاً. ولا يخفى أن العلماء يقسمون الظنون إلى: «ظنون معتبرة»؛ و«ظنون غير معتبرة». ومن وجهة نظر الغالبية العظمى من العلماء الشيعة، وبعض علماء السنّة، لا تثبت الحجّة إلّا للظنون المستندة إلى «ظاهر الكلام» و«خبر الواحد»، وأما سائر الظنون فهي ساقطة عن الاعتبار، ولا يجوز الاعتماد عليها في مقام استنباط الحكم الشرعي. وإن الظنّ العقلي من وجهة نظر هؤلاء العلماء عبارة عن الظنّ الحاصل من القياس الفقهي (التمثيل المنطقي)، والاستحسان، والمصالح المرسلة. إن هؤلاء العلماء غير مطلعين على الشهود العقلاني وسائر الأساليب العقلية المنتجة للظنّ، والتي تُعدّ معتبرة من وجهة نظر العقلاء وفي علم المعرفة الحديث.

(٥) مرادنا من القطع واليقين هنا هو القطع واليقين المستدلّ، و«المستند» إلى الدليل، و«المتناسب» مع الأدلة والشواهد والقرائن، دون القطع واليقين المعلل والمستند إلى العلة، أو الذي لا يقوم على أساس وقاعدة، أو غير المتناسب مع الأدلة والشواهد والقرائن؛ لأنّ القطع واليقين المستند إلى الدليل والمتناسب مع الدليل المعتبر من الناحية المعرفية هو وحده الموثوق والمعتبر. وإن مثل هذا القطع واليقين لا يمكن الحصول عليه إلّا في مجال المنطق والرياضيات؛ إذ إن القرائن والشواهد والأدلة المتوفرة في هذا المجال هي وحدها التي تتناسب مع القطع واليقين بالنسبة إلى المدعى.

(٦) الشريف الرضي، نهج البلاغة، الخطبة رقم ٢٢٢. وقد ورد في كلام بعض أصحاب الشأن: «اقرأ القرآن وكأنّه قد أوحى إليك». إلّا أنني لا أستطيع الجزم بما إذا كان هذا الكلام مضمون رواية أم لا.

(٧) إن توقّف الاستدلال على هذه المقدمة إنما يكون ضرورياً على قول من يقول بأن «التفسير» غير «الفهم». وبطبيعة الحال هناك قول آخر يرى الفهم والتفسير أمراً واحداً. وفي هذا الاستدلال هناك شيء من التسامح في التعبير بـ «معرفة الوحي»؛ لأنّ الوحي من سنخ النصّ (شيء دالّ)، ويقع متعلقاً للفهم، في حين أن المعرفة تتعلّق بالأشياء التي هي ليست من سنخ النصّ (أشياء غير دالّة). ومراد المؤلف هو أن العمل على طبق إرادة الله (مدلول الوحي) يتوقّف على معرفة هذه الإرادة، ولكي نعرف هذه الإرادة يجب أن نفهم الوحي. أشكر الأستاذ العزيز السيد مصطفى ملكيان على تذكيره بإيّاه بهاتين المسألتين.

(٨) قد يدعى شخصٌ أن احتمال الخطأ في المعرفة الدينية أقلّ من احتمال الخطأ في المعرفة الأخلاقية؛ لأنّ المعرفة الدينية من سنخ فهم النصوص والأمور الدالّة، في حين أن المعرفة الأخلاقية من سنخ التعرّف على الأمور غير الدالّة، وإن احتمال الخطأ في «الفهم» أقلّ من احتمال الخطأ في «المعرفة». إلّا أن هذا التقرير لا يؤدّي إلى شيء؛ لأنّ صاحبه لا يستطيع أن يبين لنا الفرق الفارق بين الفهم والمعرفة، والذي يسوّغ ويصحّ مثل هذا الادّعاء. هذا وقد تقدّم أن فهم النصّ يقوم دائماً على

المعرفة، وأن الفهم بلا معرفة مفهوم بلا مصداق. مع الشكر الجزيل للأستاذ مصطفى ملكيان على طرح هذا الإشكال، والإجابة عنه.

(٩) إن المعايير والضوابط المنطقية تشكل جزءاً صغيراً من قواعد وقيم أخلاق التفكير. في ما يتعلق بأخلاق البحث والتفكير انظر: الدين في ميزان الأخلاق، الفصل الثاني، الفقرة ٢ / ٣ / ٢.

(١٠) قال الله تعالى في القرآن الكريم:

﴿وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا﴾ (الإسراء: ٨٢).

﴿لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾ (الواقعة: ٧٩).

ومن الجدير ذكره أن للفضائل والبرذائل الأخلاقية دوراً معرفياً أيضاً.

(١١) إنه لمن المثير للعجب أن الذين يتمسكون بهذا النوع من الاستدلال لتعطيل العقل في دائرة الأخلاق، ويحلون النقل محلّه، لا يقومون بالشيء ذاته في دائرة الفلسفة والعلوم التجريبية، في حين أنه من الناحية المعرفية لا يوجد أي فرق بين هذين الموردين.

(١٢) إن المراد من فلسفة الأخلاق هنا هو المعنى الخاص للكلمة، بمعنى خصوص «ما فوق الأخلاق» (metaethics). وإن مفردة (ethics) بالمعنى العام للكلمة في فلسفة الغرب تمثل عنواناً لكل «الأخلاق المعرفية»، الشاملة لعلم الأخلاق أيضاً.

(١٣) الشريف الرضي، نهج البلاغة، قصار الحكم، الحكمة رقم ٤١٢.

(14) moral status.

(١٥) من الجدير هنا التذكير بأننا لا نخالف الرجوع إلى الوحي والنقل في دائرة الأخلاق، ونرى ذلك عين العقلانية. وإنما الكلام في «طريقة» هذا الرجوع و«كيفية» الاستفادة من الوحي والنقل في هذا المجال. ويقوم الاتعاء على أن الأحكام الفردية والاجتماعية للشريعة إنما يمكن الدفاع عنها إذا لم تنقض القواعد والقيم الأخلاقية. فلا الشريعة يمكنها أن تملأ الفراغ الذي تخلفه الأخلاق في حياة الناس الفردية والاجتماعية، ولا الوحي والنقل يمكنه أنه يغني الناس عن الرجوع إلى عقلهم العملي.

(16) consequentialism.

(17) egoism.

(١٨) إن السؤال القائل: «ما هي العناصر التي يكون الحكم الأخلاقي تابعاً لها؟» مشابهة تماماً للسؤال عن الأوصاف والخصائص التي تعمل على صياغة ما هو «حسن» أو «قبيح» أو «صحيح» أو «خاطئ» على المستوى الأخلاقي. إن هذا السؤال في الحقيقة هو من أهم المواضيع - وربما هو الموضوع الوحيد - التي تدرس في «الأخلاق المعيارية» (normative ethics)، التي هي فرع أو جزء من فلسفة الأخلاق، وإن نظريات الأخلاق المعيارية إنما هي في الحقيقة إجابات مختلفة عن هذا السؤال. وإن النظرية الصحيحة في هذا الشأن هي النظرية التي تكون أكثر انسجاماً مع الشهود الأخلاقي وما وراء الشهود الأخلاقي، والأقرب أيضاً من المعتقدات المبنائية ذات الصلة. ومن وجهة نظري إن هذه النظرية مزيّج من نفعية ومسؤولية (كانت) ومسؤولية (راسي). وقد ذكرت الشرح التفصيلي لهذه النظرية في كتاب (أخلاق التفكير الأخلاقي). وللمزيد من البحث التفصيلي بشأن الأوصاف والخصائص التي تلعب دوراً في حكم العمل الأخلاقي انظر إلى كتاب:

- Kagan, S. (1997) Normative Ethics (Oxford: Westview).

(١٩) هذا إذا كان منشأ استنباط القيم الأخلاقية والأحكام الشرعية هو المصالح والمفاسد الغيبية والأخروية، في حين هناك تشكيكٌ جادٌ في هاتين الدعويين. فقد تقدّم الحديث بشأن الاستقلال النسبي للقيم والواجبات والمحظورات الأخلاقية لنتائج العمل، وخاصة بالنسبة إلى شخص الفاعل. وأما بشأن تبعية الأحكام الشرعية للمصالح والمفاسد الغيبية بشكل مطلق فسوف نتناوله.

(٢٠) لا يخفى أن الأمثلة التي تذكر للقيم القطعية واليقينية الأخلاقية ليست يقينية وقطعية بالمعنى الدقيق للكلمة. فعلى سبيل المثال: لو أن «التكليف بما لا يطاق» و«كفران نعمة المنعم» كان مشتملاً على مصلحة غيبية وأخروية أقوى من مفسدتها، ومن القبح الناشئ من تلك المفسدة، لا تقوم على دليل أبداً. وعليه فإن قبح التكليف بما لا يطاق ووجوب شكر المنعم، وإن كان بديهياً، ولكنه ليس يقينياً.

(٢١) يتم تعريف العقلانية النظرية بـ «التناسب بين الدليل والمدعى».

(٢٢) يأتي الحديث عن «الظن النقلى» هنا من باب المجازة، وإلا فإن العالمين بتاريخ الحديث وكيفية جمعه، ومقدار ما تعرضت له كتب الحديث من التحريف المتعمد وغير المتعمد، يدركون أنه في الكثير من الموارد لا نحصل حتى من الأحاديث المعتبرة سنداً على ظنٍّ معتبر، فضلاً عن سائر الأحاديث الأخرى. وإن التبرير المعرفي الوحيد الذي يمكن ذكره للاهتمام بمثل هذه الأحاديث هو العلم الإجمالي بصدور بعضها عن النبي أو الإمام المعصوم. إلا أن هذا العلم الإجمالي لا يقتضي أن نعمل حتى بالأحاديث التي يخالف مضمونها حكم العقل والعرف أيضاً؛ إذ لا يمكن العثور على عاقلٍ يرتضي العمل بمثل هذه الأحاديث انطلاقاً من حكم عقله أو من أجل سيرة العقلاء وبنائهم. وفي فهم ومعرفة سيرة العقلاء في مقام العمل بخبر الواحد لا يمكن لنا العمل بشكل انتزاعي، بل لا بُدَّ من عرض مجموع الأخبار والأحاديث الموجودة، مع تاريخ الحديث ومسار تكوينه وتدوينه وجمعه في الكتب الروائية، على العقلاء؛ لنرى ما إذا كانوا يعملون بمثل هذه الأخبار والأحاديث أم لا؟ وإذا كانوا يعملون بها فكيف يعملون بها؟ وما هي حدود العمل بها؟ لا يمكن العثور على أي عاقلٍ يتعارض عنده مضمون رواية أو ظاهر آية مع حكم عقلي يتمتع بدعامة أقوى، ودليل أكثر إحكاماً، ومع ذلك يرى الاعتبار والحجية لمضمون تلك الرواية أو ظاهر تلك الآية. إن سيرة العقلاء في العمل بخبر الواحد وظاهر الكلام ليس مطلقاً، ولا انتزاعياً، وإن العقلاء في معرض العمل بخبر الواحد وظاهر الكلام يأخذون المضمون والظهور بنظر الاعتبار أيضاً، فإذا كان مضمون الخبر أو ظاهر الآية غير منسجم مع الظنّ العقلي الأقوى منه أو المساوي له لا يقبلون العمل بذلك المضمون والظهور. وعلى هذا الأساس في ما يتعلق بالعمل بسيرة العقلاء لا يمكن فصل هذه السيرة عن قيود وشرائط الفلسفة وأطرها الخاصة. فليس لدى العقلاء سيرة تقضي بدراسة سند رواية بشكل مستقلٍّ وبمعزل عن الاهتمام بمضمونها، كما أنها لم تقم على العمل بذلك المضمون بعد إحراز اعتبار السند، حتى إذا كان ذلك المضمون معارضاً للظنون العقلية والتجريبية.

(٢٣) لا يمكن اعتبار حجّة الظنون العقلية بمعنى حجّة مطلق الظن. وإن مرادنا أن الظنون الخاصة التي تعتبر حجّة من الناحية العقلية والشرعية لا تنحصر بالظنون الحاصلة من أخبار الأحاد وظواهر

الكلام فقط، وإنما تشمل بعض الظنون الأخرى، أي الظنون العقلية والتجريبية والشهودية أيضاً. وإن علم المعرفة الحديث يبرر مثل هذه الظنون؛ حيث ترى المعرفة الحديثة أن الظنّ الحاصل من التجربة والشهود الحسّي والعقلاني يكون في بعض الظروف الخاصة معتبراً، وأن هذا الظنّ ليس من قبيل: الظنّ الحاصل من القياس والاستحسان، وإنما هو أعمّ منه. ومضافاً إلى ذلك فإن المعرفة الحديثة ترى الظنّ الحاصل من القياس والاستحسان في بعض الظروف الخاصة معتبراً أيضاً. فإن الظنّ المعتبر من الناحية المعرفية هو الظنّ المستند إلى الدليل المناسب، أما الظنّ المستند إلى العلة، وكذلك الظنّ المستند إلى الدليل الفاقد للاعتبار والقيمة، فيعتبر مفتقراً إلى القيمة والاعتبار. يضاف إلى ذلك أن شروط اعتبار الظنون النقلية في علم المعرفة الحديث تختلف عن شروط اعتبارها في علم أصول الفقه. وإن هذه الشروط تخضع للبحث والتحقيق تحت عنوان العلم من طريق الشهادة والبيّنة (knowledge by testimony).

(٢٤) يمكن لنا أن ندعي أن المتبنيّات الأخلاقية على المستوى المرحلي تستند إلى القواعد والأسس، بمعنى أنها تتمتع بدرجة من التبرير الابتدائي الحاصل من الشهود والتجربة الأخلاقية والعقلانية. إلا أن هذا التبرير يعتبر تبريراً مرحلياً وأنيماً، بمعنى أنه يقبل التعزيز والتضعيف، وإن أساسية المتبنيّ بهذا المعنى لا ينفي القابلية على إعادة النظر في ذلك. وعلى هذا الأساس فإننا في سياق العمل على المواءمة بين المتبنيّات الأخلاقية والمتبنيّات الفقهية قد تقتضي المسؤولية العقلانية والمعرفية منا أن نحلّ التعارض من خلال التصرف في المتبنيّ الأخلاقي لصالح المتبنيّ الفقهي أحياناً. وهذا الأمر بطبيعة الحال مشروط بأن تكون الأدلة المتوفرة لصالح ذلك المتبنيّ الفقهي أقوى من الأدلة المتوفرة لصالح المتبنيّ الأخلاقي، بمعنى أننا في هذه الحالة فقط نكون ملزمين من الناحية العقلانية بحلّ التعارض لصالح المتبنيّ الفقهي، رغم أننا نرى هذا مجرد افتراض لا مصداق له على أرض الواقع. إن هذه النظرية تعتبر نوعاً من الأصولية المعرفية المعتدلة التي لا تختلف كثيراً عن التناغمية المعرفية المعتدلة.

(25) context of discovery.

(26) context of justification.

(٢٧) إنه لما يستحق التدبّر والتأمّل أن الله يقول في القرآن بشأن الكثير من الأنبياء: إنه قد أعطاهم الحكمة، بالإضافة إلى الكتاب. في حين أنه لو كانت النصوص الدينية تغني الإنسان عن الأخلاق كان تعليم الأنبياء الحكمة من اللغو والعبث، وإذا كان الرجوع إلى العقل في مقام تشخيص الوظيفة يؤدي إلى لغوية النصوص الدينية لكان تعليم الأنبياء الحكمة مشتملاً على هذه الخصوصية أيضاً. هذا، وإن القرآن الكريم قد صرّح بأن رسالة نبيّ الإسلام لا تنحصر بتعليم الكتاب، وإنما تشمل تعليم الحكمة أيضاً. والحكمة على قسمين: نظرية؛ وعملية. والحكمة العملية تدلّ على معنيين مختلفين، وفي الوقت نفسه مرتبطين ببعضهما. والحكمة بالمعنى الأول فضيلة يتمكّن الفرد من خلالها من إدراك الحسن والقبح والصواب والخطأ وما ينبغي وما لا ينبغي من الأعمال. وأما بالمعنى الثاني فهي عبارة عن القيم والمعايير التي تُعدّ نتيجتها وثمرتها فضيلة، قال الله في القرآن الكريم: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ

مُبين ﴿ (الجمعة: ٢). ولكن لو كان البناء على اشتغال الكتاب على حكم جميع الأشياء لكان الأنبياء والمؤمنون في غنى عن الحكمة.

(٢٨) انظر في هذا الشأن إلى كتابنا (الدين في ميزان الأخلاق).

(٢٩) تنقسم الأبواب الفقهية إلى قسمين، وهما: العبادات؛ والمعاملات. والمراد من المعاملات هنا هي الأحكام غير العبادية، التي تتكفل نوعاً ما بتنظيم العلاقات الاجتماعية، وليس خصوص المعاملات التجارية فقط.

(30) original position.

(٣١) إن القول بتوقيف بعض أحكام الدين - مثل القول بخلود بعض الأحكام الدينية الأخرى - يُعدّ من بديهيات وضروريات ومقومات خلود الدين. وعليه فإن الذين ينكرون وجود الأحكام المؤقتة في الدين إنما ينكرون في الحقيقة ضرورياً من ضروريات الدين. ونحن كما نعلم إجمالاً بإطلاق بعض الأحكام الشرعية، نعلم إجمالاً ببعض الأحكام الشرعية الأخرى المؤقتة والمقيدة أيضاً، ولذلك فإن نسبة أصل الاحتياط تجاه كلا طرفي القضية متكافئ، ولا يوجد أي أصل أولي يقتضي حمل الحكم على الدوام والخلود عند الشك في خلوده أو توقيته.

(٣٢) انظر في هذا الشأن: كديور: ٤٢٨ - ٤٢٩؛ أز إسلام تاريخي به إسلام معنوي، سنّت وسكولاريسم: ٤٠٥ - ٤٣١، طهران، مؤسسه فرهنگي صراط.

(٣٣) على سبيل المثال: يقول الشيخ المنتظري في هذا الشأن: «إن الإنسان لم يخلق عبثاً؛ لتنزّه ساحة الله الحكيم عن ذلك. بل إن الهدف من خلق الإنسان يكمن في حصوله على الفضائل والكمالات واكتساب الدرجات وبلوغ المراتب المعنوية. وإن الوصول إلى هذه الأهداف يفتقر إلى برنامج كامل وأحكام شاملة وقوانين جامعة، تنظّم حياته وتضمن حقوقه وحرّيته ورخاءه، وتمنحه الطمأنينة والاستقرار، وترشده إلى طريق التكامل والصراط المستقيم، وتعلّمه أساليب الحصول على الكمالات والوصول إلى السعادة الأبدية. ومثل هذا البرنامج لا يمكن أن تصوغه العقول البشرية الناقصة؛ وذلك أولاً: لأن العلوم البشرية ناقصة ومحدودة، ولا يمكن للإنسان أن يلبي احتياجاته المادية والمعنوية المتنوّعة كما يستطيع صانعه وخالقه تلبيتها، كما أنه لا يعرف سبل الوصول إلى الغاية كما يعرفها خالقه. ولذلك نجد الإنسان في كلّ يوم يأتي بقانون جديد يلغي به القانون الذي صاغه بالأمس. إن المشرّعين من بني البشر لا يدركون جميع الفضائل والكمالات والاحتياجات المعنوية والحقيقية للإنسان وطرق الحصول على السعادة في الدنيا والآخرة، وغالباً ما يحصرّون سعادة الإنسان في تلبية أموره المادية والدينيّة، في حين هناك ارتباط وثيق بين حاجة الإنسان المادية وحياته الدينيّة، وحاجته المعنوية وحياته الأخروية. وثانياً: إن إدراك جهات الخير والشرّ عند البشر غالباً ما تقتصر بالأهواء والأطماع والأنانية، وعليه لا يَسع الإنسان أن يرى مصالح الإنسانية بأجمعها، وفي جميع الأزمنة، دون الإغضاء عن مصالحه الشخصية أو مصالح الحلقة الضيقة المحيطة به، ليضع القوانين الجامعة والشاملة على هذا الأساس. فعلى هذا الأساس يجب على الله أن يبعث الرسل لهداية الإنسان، ولا ينبغي بالله الحكيم واللطيف والمحيط الكامل بحاجة مخلوقاته ويعلم الطريق إلى سعادتهم، مع ما له من الرحمة بالإنسان، حتّى كرّمه على جميع مخلوقاته، أن يتركه وشأنه، وأن يترك المجتمع البشري

دون مرشدٍ ولا هادٍ من شاكرتهم، يصلحون من جميع الجهات لحمل أعباء رسالة الهداية، ويتمكّنون من أخذ الحقائق عن الله وإبلاغها إلى البشر، وأن يكونوا وسطاء بين الخالق ومخلوقاته. ومن هنا يأتي احترامنا لجميع الأنبياء، البالغ عددهم أربعمئة وألف نبيٍّ، سيّما أولي العزم منهم، وهم: النبي نوح، والنبي إبراهيم، والنبي موسى، والنبي عيسى عليه السلام، وخاتم الرسل سيّدنا محمد ﷺ. ونعتقد بعصمتهم من الذنوب والأخطاء. ولما كان النبي محمد ﷺ خاتم الأنبياء، ومكمل الأديان السابقة، ومؤيد ما كان حقاً منها من جهة، وكانت تشريعاته وقوانينه أفضل القوانين والتشريعات وأكملها، فإننا نأخذ التشريعات والقوانين النهائية من دينه». عن رسالة للشيخ المنتظري على شبكة الإنترنت، وإضافة التأكيدات من قبلنا.

إن هذا النوع من الاستدلال إنما يثبت مجرد «وجوب» الرجوع إلى الشاهد المثالي، ولا تبين «كيفية» الرجوع إليه. في حين أن نزاع أتباع الأخلاق الدينية والأخلاق العلمانية ليس في الرجوع إلى الشاهد المثالي وعدم الرجوع له، وإنما يدور النزاع بينهما حول كيفية هذا الرجوع و«أسلوب» كشف أحكام الشاهد المثالي. إن هذا الدليل لا يقتضى منا إحلال إله الفقه محلّ إله الأخلاق أبداً. وبهذا الدليل لا نستطيع إثبات الدعوى القائلة بأن الظنون المستندة إلى الوحي والنقل تبقى على اعتبارها وحجيتها حتّى عند تعارضها مع الظنون العقلية الأقوى منها. فالواجب على الله - لقاعدة اللطف - هو هداية الناس. وأما أن تكون هذه الهداية من طريق الوحي والنقل والتعبّد، وليس من طريق العقل والتفكير والتجربة، ولا من خلال التوفيق بين العقل والتجربة والوحي، فهذا ما لا يمكن إثباته بهذا الدليل. وعليه لو اضطرّ الفرد لإدراك الإرشاد والهداية الإلهية إلى العمل بظنونه ففي هذه الحالة لن يكون هناك فرق بين الظنون العقلية والتجريبية وبين الظنون النقلية أبداً.

هذا، مضافاً إلى أننا نسأله ونقول أيضاً: أفلا تكون الفتاوى الفقهية نفسها عرضةً للتغيير والتحوّل؟ وهل عدم إمكان التفاوضي عن المصالح الشخصية خاصٌّ بمقام «الوضع» و«جعل» الحكم فقط؟ وهل يمكن للفرد أن يتفاوض ببساطة عن مصالحه ومصالح الحلقة الضيقة المحيطة به في مقام فهم الحكم الشرعي، عندما ينظر إلى مصلحة الإنسانية بأسرها؟ إن لازم هذا الاستدلال أن يكون رواية الحديث والفقهاء ومقلّدهم من المعصومين أيضاً، على شاكلة الأنبياء والأئمة أيضاً؛ كي يصل الحكم الواقعي إلى الناس كما هو في اللوح المحفوظ، وأن لا يحصل أيّ خطأ في فهم الحكم الشرعي. من وجهة نظرنا إن هذا الكلام يقوم على فهم خاطئ للعقلانية، كما يقوم على فرضيات خاطئة بشأن مناهج وشروط نجاة الناس وفلاحهم. إن سعادة الإنسان رهناً بصدقه وجدّيته في مقام الكشف عن التكليف والعمل به، وليست رهناً بنتائج العمل.

(٢٤) يعمد الدكتور سروش إلى تقسيم القيم إلى: قيمّ خادمة؛ وقيمّ مخدومة. ويرى أن القيمّ الخادمة هي القيمّ التي تكون من أجل الحياة، وأما القيمّ المخدومة فهي القيمّ التي تكون الحياة من أجلها. ويمكن القول: إن هذا التقسيم هو تعبير آخر عن هذا الادّعاء تقريباً. انظر في هذا الشأن: سروش، «خاتمة پیامبر - ١»، وذلك في: بسط تجربه نبوي: ١٦١ - ١٧٩.

(٢٥) يستفاد هذا الدليل من كلمات الشهيد السيد محمد باقر الصدر في بحث قاعدة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع. انظر: الصدر، بحوث في علم الأصول، قم، مؤسسة دائرة معارف الفقه

الإسلامي.

(٢٦) للوقوف على النقد التفصيلي لادّعاء النسبية الثقافية في مجال حقوق الإنسان انظر: المقال التوضيحي والممتع «حقوق بشر ومسئله نسبيت كرائي فرهنگي» (حقوق الإنسان ومسألة النسبية الثقافية)، بقلم: د. آرشي نراقي، على الرابط التالي:

http://www.uweb.ucsb.edu/~anaraghi/articles_f.htm

وذلك في: أخلاق حقوق بشر، طهران، نشر نگاه معاصر، ١٣٨٨هـ.ش.

(٢٧) في ما يتعلق بكيفية ارتباط المعرفة الدينية بالمعنى العام للكلمة بسائر الفروع المعرفية انظر: سروس، قبض وبسط تتوريك شريعت «نظرية تكامل المعرفة الدينية»، طهران، مؤسسه فرهنگي صراط.

وفي ما يتعلق بالطرق المتنوعة للجمع بين العقل والوحي انظر: ملكيان، «داده هاي وحياني ويافته هاي إنساني»، وذلك في: راهي به رهائي: جستارهاي در عقلانيت ومعنويت: ٣٥ - ٥٢، طهران، نشر نگاه معاصر.

(٢٨) المراد أن الله لا يستطيع أن يرفع عن كاهل الإنسان مسؤولية ألقّتها الأخلاق على كاهله، لا أن الله معنيّ بأن يصدر حكماً شرعياً متناظراً مع الحكم الأخلاقي. والمسألة هنا أن سكوت الله الشارع في هذه الموارد يعني مجرد عدم وجود حكم إلزامي شرعي في هذه الموارد، وليس بمعنى عدم وجود الحكم الأخلاقي الملزم. إن أصل البراءة أو قاعدة قبح العقاب بلا بيان إنما تقول: «إن المكلف غير مسؤول تجاه الحكم الإلزامي المجهول له، ولن يكون مؤاخذاً بسببه». وهذا الأصل لا يقول: «إن المكلف غير مسؤول عن الحكم الأخلاقي المعلوم له أيضاً، إلا إذا دل الدليل النقلي على وجود حكم إلزامي شرعي في ذلك المورد». وحيث إن وجود الحكم الإلزامي الأخلاقي غير مرتبط بإرادة الله الشارع فإن رفع مثل هذا الحكم لا يمكن أن يكون دائراً مدار إرادته أيضاً. وعليه لا يمكن لنا أن نستنتج من سكوت الله الشارع في هذه الموارد ضرورة أن يكون ذلك العمل مباحاً ومجازاً على المستوى الأخلاقي أيضاً. وإنما النتيجة الوحيدة المعقولة والمقبولة، التي يمكن أن نستنبطها من سكوت الشارع، هي عدم وجود حكم شرعي إلزامي في هذا المورد، أو إذا كان موجوداً لا يكون المكلف مسؤولاً تجاهه. إلا أن عدم وجود الحكم الإلزامي الشرعي لا يستلزم عدم وجود الحكم الإلزامي العقلي، وإن أصل البراءة لا يرفع مسؤولية المكلف تجاه الحكم الإلزامي العقلي إذا كان موجوداً.

(٢٩) إن أخلاق التقليد موضوع فصل من فصول كتاب آخر لنا، تحت عنوان: (أخلاق دينداري).

(٤٠) كما ذكرنا فإن حقوق الإنسان تعبّر عن حقوقه الطبيعية. بمعنى أن هذه الحقوق هي من قبيل: الصفات الطبيعية للأشياء المادية. إن بإمكان الله أن لا يخلق الهيدروجين أو الذهب، ولكن لا يمكنه أن يخلق الهيدروجين ويسلب عنه ميله التركيبي بالأوكسجين، أو أن يخلق الذهب ويسلب عنه عدم ميله التركيبي بالأوكسجين؛ إذ في هذه الصورة لن يكون الذهب ذهباً، ولا الهيدروجين هو الهيدروجين. أشكر الأستاذ مصطفى ملكيان على طرحه لهذا الاستدلال.

(٤١) انظر في هذا الشأن: المنتظري، «در باب تراحم»، كيان: ٤٥، ١٥٠ - ١٥١؛ موحّدي ساوجي، «فقه گويا وراهگشا»، كيان: ٤٩، ٢٤ - ٣٣.

(٤٢) بطبيعة الحال فإنه على أساس النتائج العامة والفوائد الخاصة لا يكون هذا الكلام صحيحاً؛ فإن عدم تناغم النزعة الاستنتاجية والنزعة المصلحية مع هذا الشهود الأخلاقي من الأمور التي يستثمرها الموظفون في نقد الاستنتاجيين. مع الشكر الجزيل للأستاذ مصطفى ملكيان على التذكير بهذه المسألة.

(٤٣) وهذا الادعاء موافق لمضمون الآية الشريفة: «مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا...» (المائدة: ٣٢). ولا يُستثنى من هذا الحكم الأخلاقي غير حالة الدفاع عن النفس. فلو هاجم شخص شخصاً بريئاً، وتوقف دفع المجرم على قتله، جاز قتله من الناحية الأخلاقية. وأما إذا أمكن دفعه بغير القتل كان قتله ممنوعاً من الناحية الأخلاقية. وكما سنرى في الفصول القادمة فإن أصل المقابلة بالمثل يتناغم مع أصل العدالة بوصفها أسس القيم الأخلاقية الاجتماعية في حدّها الأدنى. وعلى هذا الأساس على الشخص أن لا يتجاوز حدود العدالة، حتّى إذا كان في مقام الدفاع عن النفس. وإن العدوان لا يصلح مسوّغاً للظلم من الناحية الأخلاقية. قال الله تعالى في القرآن الكريم: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاَنُ قَوْمٍ عَلَى أَنْ لَا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ» (المائدة: ٨).

(٤٤) سوف نشرح جوهر الأخلاق الديمقراطية في كتاب (أخلاق ديناري). وسوف نرى هناك أن الديمقراطية لا تعني مجرد حكم الأغلبية، أو حكم الشعب من قبل الشعب، وأن مجرد رأي الأكثرية وإن كان يمثل الشرط الضروري للديمقراطية، إلا أنه لا يحقق الديمقراطية.

(٤٥) ربما كان التعبير الأصح أن نقول: إن إزعاج الآخرين من حيث هو هو وفي حد ذاته خاطئ أو غير صحيح من الناحية الأخلاقية، بل هو غير صحيح إذا لم يكن ضرورياً أو منافياً للعدالة؛ وأما إذا كان ضرورياً وعادلاً فهو صحيح. مع الشكر للأستاذ مصطفى ملكيان على تذكيره بهذه المسألة.

(٤٦) بغض النظر عن عدم وجود حق للفرد والمجتمع أو النظام أو الأقلية أو الأكثرية في الانزعاج، فحتّى لو كان لهم مثل هذا الحق فإن هذا الحق لا يستتبع تكليفاً على المجتمع أو الفرد أو الأكثرية أو الأقلية؛ لأن الحق لا يستلزم التكليف دائماً. فهل يمكن لأحدنا أن يقول للآخر مثلاً: «إن من حقّي أن أكون محبوباً فيجب عليك أن تحبني»، أو أن يقول لفتاة: «إن من حقّي أن أتزوج فيجب عليك أن تقبلي بي زوجاً لك». وأساساً إن استلزام الحق للتكليف يتوقف على شروط، ولا يمكنه أن يكون حكماً مطلقاً. وفي فلسفة الحقوق الحديثة هناك في الحد الأدنى أربعة أنواع من الحقوق، وليس من بينها ما يستلزم التكليف سوى نوع واحد منها فقط. (لمزيد من التوضيح انظر:

- Wenar, L. (2007), «Rights», The Stanford Encyclopedia of Philosophy, <http://plato.stanford.edu/entries/rights/#1>.

مع الشكر الجزيل للأستاذ مصطفى ملكيان على توضيح هذه المسألة.

(٤٧) انظر في هذا الشأن: سروش، «آزادي چون روشن»، وذلك في: أخلاق خدايان: ٦٩ - ٩١؛ سروش، «أخلاق خدايان»، وذلك في: أخلاق خدايان: ١١ - ٣٩.

(٤٨) على الرغم من أن الأصوليين - وهم جماعة خاصة من علماء الشيعة - يذهبون إلى القول بأن

للأحكام الشرعية ملاكات ومعايير عقلية، ولكنهم يدعون أيضاً بأن هذه الملاكات والمعايير عبارة عن مصالح ومفاسد غيبية ليست بمتناول العقل العرفي للبشر، ولذلك لا يمكن لنا أن نكتشف حكم الشرع من طريق الحكم العقلي الأخلاقي.

(٤٩) سروش، قبض وبسط تشريك شريعت «نظرية تكامل المعرفة الدينية»: ٣١٥، طهران، مؤسسه فرهنگي صراط.

أصول فقه الإمامية

رصدٌ للتكوين والنشأة على ضوء الوثائق التاريخية

. القسم الثاني .

الشيخ أحمد بن عبد الجبار السمين (*)

أولاً: مصنّفات القرن الثاني الهجري

قلنا فيما مضى إنه لم يصلنا الكثير من المدونات الشيعية في القرون الأولى؛ لذا سيكون المنهج هنا هو تتبع آثار المدونات في كتب الفهارس والرجال، التي تُعدّ المصدر الأساس لإعطائنا الصورة العامة للتأليفات الشيعية آنذاك.

١- كتاب من الأصول في الرواية على مذاهب الشيعة، لأبان بن تغلب الكوفي (١٤١هـ)

صحب أبان الأئمة زين العابدين والباقر والصادق عليهم السلام، وله عندهم منزلة وقرب؛ فلما بلغ خبر وفاته الإمام الصادق عليه السلام قال: (أما والله لقد أوجع قلبي موت أبان). ويُعدّ من أعيان الشيعة الإمامية.

كان علماً بالقرآن والفقه والحديث والأدب واللغة والنحو^(١).

ذكر له ابن النديم (٤٣٨هـ) في فهرسته مجموعة من الكتب، منها: هذا الكتاب^(٢)، والذي يبدو من عنوانه أنّه ذكّر فيه القواعد العامة للرواية عند الشيعة بمذاهبهم، ولم يذكر الشيخان النجاشي (٤٥٠هـ) والطوسي (٤٦٠هـ) لأبان كتاباً بهذا

(*) أستاذ في الحوزة العلميّة، من المملكة العربيّة السعوديّة. وهذا البحث في عُمدته عبارة عن مجموعة من سلسلة محاضرات ألقاها سماحة الشيخ حيدر حبّ الله في الحوزة العلميّة في قم عام ٢٠٠٤م.

العنوان، وإنما ذكر الطوسي في (الفهرست) أن لأبان (أصلاً)^(٣)، وقد عرّف النجاشي أبان بأنه من أشهر الرواة، وروى بإسناده عن الصادق عليه السلام، مخاطباً أحد الرواة، قائلاً: (إن أبان بن تغلب روى عني ثلاثين ألف حديث، فأروها عنه)^(٤)، وهذا يعني أنه عُرِف في الأوساط العلمية بكونه أحد أكبر الرواة؛ بشهادة الإمام، ولا متلاكه أصلاً روائياً. لهذا ذهب كلٌّ من: السيد حسين المدرّسي الطباطبائي^(٥) والشيخ عبد الهادي الفضلي^(٦) (١٤٣٤هـ) إلى أن هذا الكتاب الذي نسبته ابن النديم هو نفس الأصل الذي ذكره الطوسي لأبان^(٧). ولعلّهما ذهبا إلى هذا من عنوان الكتاب، الذي هو أقرب لأصول الرواية منه إلى أصول الفقه. ويبقى احتمال انتماء الكتاب لأصول الفقه وارداً.

٢- هشام بن الحكم الكوفي (١٩٩هـ) بين دائرتي أصول الفقه والكلام

كان هشام بن الحكم من خواصّ الإمام الكاظم عليه السلام، وعُرِف ببراعته في علم الكلام والمناظرات المذهبية^(٨). وقد ذكر له علماء الفهارس والمصنّفات مجموعة من الكتاب، منها:

أ- كتاب الألفاظ، وحديث الانتماء الأصولي

ذكر الشيخان النجاشي والطوسي^(٩) هذا الكتاب لهشام. وذهب كثيرون إلى أن الكتاب مصنّفٌ أصولي^(١٠). وهو وإن لم يصلنا حتّى نعرف محتوياته، إلّا أن عنوانه واضحٌ في ذلك؛ فمباحث الألفاظ من الموضوعات الأولى والأساسية في هذا العلم. ولكن مع هذا، فمجرّد توافق عنوان الكتاب مع مباحث الألفاظ التي تُبحث في أصول الفقه لا يبرّر عدّ الكتاب ضمن المدوّنات الأصولية. وقد شكّك مجموعة من العلماء في انتماء الكتاب إلى أصول الفقه، ومنهم: السيد محسن الأمين العاملي (١٣٧٠هـ)^(١١)، والشيخ عبد الهادي الفضلي (١٤٣٤هـ)^(١٢) والسيد حسين المدرّسي الطباطبائي^(١٣).

إن هذا العنوان لم يُذكر في الكتب الأصولية المتقدّمة، والتي من المفترض أن ينتمي إليها (كتاب الألفاظ). ولو رجعنا إلى كتاب (الرسالة)، للإمام

● أصول فقه الإمامية، رصد للتكون والنشأة على ضوء الوثائق التاريخية / القسم الثاني

الشافعي (٢٠٤هـ)، وهي من أقدم ما وصلنا أصولياً من تلك الفترة، لن نجد فيها عنوان (مباحث الألفاظ) أو ما يقرب من هذا العنوان، وكذلك الكتب الأصولية القديمة من بعده، ككتاب (التذكرة بأصول الفقه) للشيخ المفيد (٤١٣هـ)، و(الذريعة إلى أصول الشريعة) للسيد المرتضى (٤٣٦هـ)، و(العدة في أصول الفقه) للشيخ الطوسي (٤٦٠هـ)، وغيرها. ولعلنا لن نجد عنوان (مباحث الألفاظ) إلا في القرن السابع الهجري أو قبله بقليل.

كما أن هناك محاولات تحتمل اندراج (كتاب الألفاظ) في علوم أخرى غير أصول الفقه، ومنها:

١. محاولة الدكتور حسين المدرّسي الطباطبائي، الذي يرى أن عنوان (الألفاظ) جاء مصحّفاً من (الألطف). فبمراجعة فهرست الشيخ الطوسي لا نجده يذكر لهشام كتاباً بعنوان (الألفاظ)، بل يذكر كتاباً بعنوان (كتاب الألفاظ)^(١٤). وهذا العنوان مناسب لمباحث علم الكلام الذي عُرف به هشام، وخصوصاً في مجال المناظرات مع المعتزلة.

كما يذكر المدرّسي احتمالاً آخر يمكن حمل عنوان (كتاب الألفاظ) عليه، ليصنّفه ضمن المدونات الكلامية. فبحث الألفاظ مرتبط بجذور معرفة الألفاظ، وهذا بحث كلامي، ولا علاقة له بالجانب اللفظي الذي يهتم الأصولي. ويضيف المدرّسي الطباطبائي إلى ذلك: إننا لا نجد أي إشارة لهذا الكتاب عند متقدّمي أصوليّ الشيعة الذين وصلتنا كتبهم، فضلاً عن النقل عنه، ولا حتى نسبة بعض الآراء الأصولية لهشام من هذا الكتاب^(١٥)!

٢. محاولة العلامة الفضلي، الذي استبعد أن يكون هذا الكتاب منتمياً إلى أصول الفقه؛ فعنوان (الألفاظ) من العناوين المستعملة قديماً في مدونات علمي المنطق والفلسفة، كمدخل لتحديد مصطلحات العلم قبل الدخول في مباحثه. ولأن هشاماً عُرف بتخصّصه في الحكمة استقرب الفضلي أن يكون الكتاب في مصطلحات الحكمة.

إذن، لا توجد مؤشرات جزميّة لاعتبار (كتاب الألفاظ) لهشام بن الحكم أحد المدونات الأصولية. وتبقى كلّ الاحتمالات مفتوحة للأخذ والردّ. ويُحتمل أن يكون

الاجتهاد والتجديد - العدد الخامس والأربعون، السنة الثانية عشرة، شتاء ٢٠١٨م - ١٤٣٩هـ - ٣١٧

• الشيخ أحمد بن عبد الجبار السمين

الكتاب في مسألة اللفظ الإلهي والكلام الإلهي؛ لمناسبة ما عُرف به هشام بن الحكم من تخصصه في علم الكلام الإسلامي.

ب - كتاب الأخبار وكيف تصحّ؟

وهو الكتاب الآخر لهشام. وقد ذكره ابن النديم في فهرسته^(١٦). وأما الشيخان الطوسي والنجاشي فقد ذكرا لهشام كتاباً بعنوان (الأخبار)^(١٧). ولا يبعد أن يكون العنوانان لكتاب واحد، وهو كما ذكره ابن النديم الذي عرف بدقته في الفهرست؛ لأنه كان يعمل ورّاقاً.

وعنوان الكتاب يزيد من احتمال أن يكون حديثه في موضوعات أصول الفقه. فلعلّ حديثه حول المعايير في تصحيح الأخبار.

وما يؤكّد هذا الاحتمال ما نقله السيد المدرّسي الطباطبائي، من أن السيد الشريف المرتضى (٤٣٦هـ) نقل عن هشام رأياً في (حجية الخبر المتواتر)^(١٨). ومن المناسب أن يكون النقل من هذا الكتاب دون بقية كتب هشام؛ لمناسبة المنقول لعنوان الكتاب.

٣- كتاب اختلاف الحديث، ليونس بن عبد الرحمان (٢٠٨هـ-)

صحب الإمامين موسى الكاظم وابنه عليّ الرضا (عليه السلام)، وكان مميّزاً عند الإمام الرضا (عليه السلام)، ويشير إليه في العلم والفتيا. وفي حديث أن الإمام وصفه بأنه ممن يؤخذ عنه معالم الدين^(١٩).

ذكر له الشيخ الطوسي هذا الكتاب^(٢٠). والعنوان يجعله في أصول الفقه؛ إذ يبدو أن موضوعه تعارض الأحاديث، والذي هو من مهمات أصول الفقه.

واحتمل بعضهم أن يكون عنوان الكتاب: (كتاب اختلاف الحديث ومسائله عن أبي الحسن موسى بن جعفر (عليه السلام))، فيكون الكتاب عبارة عن مسائل في اختلاف الحديث، دونها يونس عن الإمام الكاظم (عليه السلام).

ما هو أوّل تصنيف في أصول الفقه الإسلامي؟

وقع هذا الموضوع مورداً للبحث بين المؤرّخين لأصول الفقه الإسلامي عموماً،

● أصول فقه الإمامية، رصد للتمكن والنشأة على ضوء الوثائق التاريخية / القسم الثاني

وتضاربت الآراء ووجهات النظر فيه. ونحاول هنا أن نضيء على الموضوع من خلال استعراض الاتجاهات في تحديد أول مدوّن لأصول الفقه عند المسلمين.

وأبرز هذه الاتجاهات التي يمكن استعراضها، هي:

الاتجاه الأول: أو اتجاه المدرسة الشيعية الإمامية، والذي يرى أن الشيعة هم الرواد الأوائل في التصنيف في أصول الفقه.

وهذا الاتجاه انقسم إلى رأيين أساسيين في تحديد هذا المصنّف الأول:

الرأي الأول: الذي يذهب إلى أن (كتاب الألفاظ) لهشام بن الحكم هو أول مؤلف في أصول الفقه.

صحيح أننا لا نعلم متى كان تصنيف الكتاب؟ ولكن من المؤكّد أنه دُوّن قبل سنة (١٩٩هـ)، وهي السنة التي توفي فيها هشام.

ويبدو أن أول مَنْ رأى هذا الرأي هو السيد حسن الصدر (١٣٥٤هـ)^(٢١)، وتبعه فيه مجموعة، منهم: السيد علي نقى الحيدري (١٤٠٣هـ)^(٢٢)، الشيخ محمد مهدي شمس الدين (١٤٢١هـ)^(٢٣)، السيد علي الموسوي الجزائري^(٢٤)، السيد محمد صادق الروحاني^(٢٥)، وغيرهم.

ومن الواضح أن أصحاب هذا الرأي يقولون بأن هذا الكتاب أول مصنّف في بعض مباحث أصول الفقه، لا أنه أول مصنّف جامع لمباحث هذا العلم، بل هذا ما نصّ عليه السيد الصدر بقوله: (وأول مَنْ أفرد بعض مباحثه بالتصنيف هشام بن الحكم...) (٢٦).

الرأي الثاني: يرى أن كتاب (اختلاف الحديث ومسائله)، ليونس بن عبد الرحمان (٢٠٨هـ)، هو أول مؤلف صنّف في أصول الفقه.

ومستنده هو أن صاحب هذا الرأي، وهو السيد محسن الأمين العاملي (١٣٧١هـ)، شكّك في كون (كتاب الألفاظ) المؤلّف قبل سنة (١٩٩هـ) في موضوعات أصول الفقه^(٢٧). فعليه يكون كتاب (اختلاف الحديث ومسائله) قد أُلّف قبل سنة وفاة يونس، وهي (٢٠٨هـ).

ويعزّز هذا الرأي ما ذكره بعض الباحثين، من أن عنوان الكتاب هو (اختلاف الحديث ومسائله عن أبي الحسن موسى^(عليه السلام))، فيكون الكتاب قد دُوّن في حياة

الاجتهاد والتجديد - العدد الخامس والأربعون، السنة الثانية عشرة، شتاء ٢٠١٨م - ١٤٣٩هـ - ٣١٩

الإمام الكاظم، أي قبل (١٨٢هـ)، وهي سنة شهادة الإمام^(٢٨).

الاتجاه الثاني: أو اتجاه المدرسة السنّية، والذي يرى أن السنّة هم السابقون في التصنيف في أصول الفقه.

وانقسم هذا الاتجاه إلى الآراء الأربعة التالية:

الرأي الأوّل: الذي يرى أن كتاب (الرسالة)، للإمام محمد بن إدريس الشافعي (٢٠٤هـ)، هو أوّل مصنّف إسلامي في أصول الفقه.

فالمرويّ في سبب تأليفها هو أن الحافظ عبد الرحمان بن المهديّ (١٩٢هـ) أو (١٩٨هـ) التمس من الشافعي، وهو شابّ، أن يضع له كتاباً يذكر فيه شرائط الاستدلال بالقرآن والسنّة والإجماع والقياس، وبيان الناسخ والمنسوخ، ومراتب العموم والخصوص؛ فوضع الشافعي له كتاب (الرسالة)^(٢٩).

وكان تأليفه لها أوّل مرّة في مكّة، عندما كان شابّاً^(٣٠)؛ وقيل: إنه ألّفها في بغداد^(٣١)، أي بين سنتي (١٩٥هـ و ١٩٧هـ)؛ لأنهما السنتان اللتان أقام فيهما الشافعي في بغداد^(٣٢). إلّا إن هذا مستبعد؛ بملاحظة وفاة عبد الرحمان بن المهدي.

ثم أعاد تأليفها في مصر^(٣٣)، أي في سنة (١٩٩هـ) أو في سنة (٢٠١هـ) وما بعدهما؛ لأنه في إحدى هاتين السنتين وصل إلى مصر^(٣٤).

وهذا الرأي هو الغالب في الوسط العلمي السنّي، كالفخر الرازي من المتقدمين، الذي عبّر بـ(اتّفق الناس على أن أوّل مَنْ صنّف في هذا العلم هو الشافعي)^(٣٥)؛ والزرّكشي في (البحر المحيط في أصول الفقه)؛ وابن خلدون في (المقدمة)؛ وأبو حامد الغزالي في (المنخول من تعليقات الأصول)؛ ومن المتأخّرين: عبد الغني الدقري في (الإمام الشافعي فقيه السنّة الأكبر)؛ والشيخ محمد سليمان الأشقر في (الواضح في علم أصول الفقه)؛ والشيخ عبد الوهّاب خلاّف في (علم أصول الفقه)؛ الشيخ محمد العثيمين في (شرح الأصول من علم الأصول)؛ والأستاذ أحمد محمد شاكر في (تقديم رسالة الشافعي)^(٣٦)؛ وغيرهم.

الرأي الثاني: ويرى أصحابه أن ما صنّفه أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم (١٨٢هـ)، صاحب أبي حنيفة، هو أوّل مصنّف في أصول الفقه، وإن لم يذكروا عنوان الكتاب

● أصول فقه الإمامية، رصد للتكون والنشأة على ضوء الوثائق التاريخية / القسم الثاني

الذي صنّفه. ولكنّ ابن خلكان ذكّر أنّ أبا يوسف هو أوّل مَنْ صنّف في أصول الفقه على مذهب أبي حنيفة^(٣٧).

واحتمل هذا الرأي كلّ من: الشيخ مصطفى عبد الرزاق^(٣٨)؛ والدكتور محمود الشهابي^(٣٩)، الذي اعتمد على كلام لابن خلكان السابق، بالإضافة إلى أن وفاة أبي يوسف متقدّمة على وفاة الشافعي، وهذا يعني أن تصنيفه للكتاب المنسوب إليه كان قبل سنة (١٨٢هـ).

الرأي الثالث: الذي يرى أن مصنّفات محمد بن الحسن الشيباني (١٨٢هـ أو ١٨٩هـ) هي أولى المصنّفات الأصولية، وهي - كما نسبها له ابن النديم -: (أصول الفقه) و(كتاب الاستحان) و(كتاب اجتهاد الرأي)^(٤٠). وقد كانت وفاته سابقة على وفاة الشافعي بأكثر من عشر سنين. وذهب لهذا الرأي الدكتور محمود الشهابي^(٤١).

الرأي الرابع: هو أن أوّل مصنّف في أصول الفقه هو ما صنّفه أبو حنيفة النعمان (١٥٠هـ)؛ فقد ذكر السيوطي (٩١١هـ) أن أوّل مَنْ صنّف في أصول الفقه هو أبو حنيفة^(٤٢)، وتبعه على هذا أبو الوفا الأفغاني^(٤٣)، ولم يذكر أحدٌ - بحسب التتبع - ما هي طبيعة هذا المصنّف الأصولي لأبي حنيفة. هذه أبرز الآراء في تحديد أوّل مصنّف في أصول الفقه على مستوى الاتجاهين الشيعي والسني.

مداخلات وملاحظات

١. إن كون (كتاب الألفاظ) لهشام بن الحكم هو أوّل مصنّف في أصول الفقه متوقّف على أن يكون موضوع الكتاب في أصول الفقه. وهذا ما تمّت مناقشته فيما سبق. فليس هناك ما يدلّ بشكل واضح على انتماء الكتاب للمصنّفات الأصولية، فلا يمكن اعتباره المؤلّف الرائد.

٢. وأما كون (كتاب اختلاف الحديث)، ليونس بن عبد الرحمان، المصنّف الأوّل فهو بهذا العنوان لا يكون الكتاب السابق في هذا المجال؛ إذ الآراء الآتية تُنبت تقدّم غيره عليه؛ بملاحظة سنوات الوفيات.

الاجتهاد والتجديد - العدد الخامس والأربعون، السنة الثانية عشرة، شتاء ٢٠١٨م - ١٤٣٩هـ - ٣٢١

وبخصوص الصيغة الثانية لعنوان لكتاب، وهي: (كتاب اختلاف الحديث ومسائله عن أبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام)، فهي وإن كانت محتملة؛ إلا أنه بالرجوع إلى نسخة فهرست الطوسي المحققة نجدها ذكرت هذا العنوان كعنوانين مستقلين: الأول: (اختلاف الحديث)؛ والآخر: (مسائله عن أبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام)^(٤٤).

ومع هذا، حتى لو كان عنوان الكتاب بالصياغة الثانية فلعلّ يونس قد سمع هذه المسائل من الإمام الكاظم عليه السلام في حياته، وألف الكتاب بعد شهادته؛ فيكون تأليف الكتاب بعد سنة (١٨٣هـ).

فهذا الرأي مستبعد أيضاً.

٣. من الواضح أن الرأي المشهور بين علماء أهل السنة أن كتاب (الرسالة) هو أول مصنف أصولي. ولكن؛ بملاحظة الرسالة، سوف نرصد ظاهرتين لا يمكن بعدهما تصحيح هذا الرأي والقبول به:

الظاهرة الأولى: القارئ لكتاب (الرسالة) سيلاحظ في أولها قوله: (أخبرنا أبو عبد الله محمد بن إدريس...) ^(٤٥)، بل وتكرر عبارة (قال الشافعي) في كثير من مقاطعها ^(٤٦)، وهذا يعني أن الكتاب من إملاءات الشافعي، لا من مدوناته. وإلى هذا ذهب محقق (الرسالة) الأستاذ أحمد محمد شاكر ^(٤٧).

فإذا كانت كذلك - أي إنها من إملاء الشافعي - فحق أن نعتبر الإمامين الباقر (١١٤هـ) والصادق (١٤٨هـ) هما أول من دوناً في أصول الفقه؛ فقد أمليا على طلابهما الكثير من النصوص الأصولية. وقد جمعت في أكثر من كتاب، ككتاب (الأصول المهمة في أصول الأئمة) للشيخ الحرّ العاملي، وكتاب (أصول آل الرسول) للسيد هاشم بن زين العابدين الخوانساري، وكتاب (الأصول الأصيلة) للشيخ الفيض الكاشاني، وكتاب (الأصول الأصلية) للسيد عبد الله شبر.

ولكن تبقى ملاحظة في هذا السياق، وهي: إن هذه الإملاءات من الإمامين الباقر والصادق عليهما السلام لم يتم تدوينها في القرن الثاني الهجري، أي لم تجمع أقوالهما في عصرهما، إنما تم ذلك بعد القرن الثاني بقرون، وكلامنا في التدوين.

الظاهرة الثانية: من الملاحظ أن (الرسالة) حوت موضوعات غير الموضوعات

● أصول فقه الإمامية، رصد للتكون والنشأة على ضوء الوثائق التاريخية / القسم الثاني

الأصولية، مثل: (باب فرض الصلاة التي دلّ الكتاب ثم السنّة على مَنْ تزول عنه بالعدر وعلى مَنْ لا تُكتب صلاته بالمعصية)، و(باب الفرائض التي أنزل الله نصّاً)، و(جملة الفرائض: الزكاة والحجّ والعِدَد ومحرمات النساء و...) ^(٤٨)، فورود أمثال هذه الموضوعات في (الرسالة) لن يجعلها مدوّناً خالصاً في أصول الفقه، وإنْ اعتُبرتْ من أصول الفقه بالمعنى القديم، وقبل أن تتبلور القواعد الأصولية كما نعرفها اليوم.

ومع الأهميّة المميّزة لرسالة الإمام الشافعي؛ لكونها أحد أقدم النصوص الواصلة إلينا في الفكر الإسلامي، ولكنْ؛ بحسَب ما بأيدينا من معطيات، لا يمكن أن تكون هي المدوّن الأوّل في أصول الفقه الإسلامي.

٣. إذا صحَّ ما ذكره العلامة السيوطي، من أن أبا حنيفة النعمان هو أوّل مَنْ صنّف في أصول الفقه، فبالتأكيد سيكون هو السابق؛ إذ إن وفاته سنة (١٥٠هـ) متقدّمة على جميع مَنْ ذُكر.

إلا أن السيوطي لم يذكر لنا ما هو عنوان المصنّف، ولم يصلنا - مع شديد الأسف - المصنّف؛ ليُلاحظ ويُدرَس؛ فلعلّ هذه النسبة كنسبة سبَق التصنيف إلى رسالة الشافعي.

ولو كان مقصود السيوطي من أسبقية أبي حنيفة في التصنيف الأصولي هو ما أثار عنه من قواعد استنباطية كان يمارسها فهذا خارجٌ عن بحثنا؛ فبحثنا - كما ذكرنا - حول بدء التصنيف، لا المساهمة في التأسيس، التي تجاوزناها.

لهذا لا يمكن الاطمئنان بما ذكره العلامة السيوطي، من أن أبا حنيفة هو الرائد في التصنيف الأصولي.

٤. والملاحظة السابقة تأتي على ما ذكره ابن خلكان، من أن أبا يوسف هو أوّل مَنْ صنّف في أصول الفقه؛ فلم يذكر لنا ما هو عنوان هذا المصنّف؛ ولم يصلنا شيءٌ من هذا التصنيف. ولو صحّت هذه النسبة لأبي يوسف فلا يضرّ أن يكون تصنيفه على وفق مذهب أستاذه أبي حنيفة. فالهمّ أن ما ذكره من قواعد وموضوعات تصبّ في حريم أصول الفقه، ولو لم تُقبَل آراؤه عند آخرين.

وعليه فليس من الواضح أن أبا يوسف هو رائد التصنيف الأصولي.

٥. يبقى الرأي الأقوى من بين الآراء المطروحة من الاتجاهين هو الرأي القائل بأن

الاجتهاد والتجديد - العدد الخامس والأربعون، السنة الثانية عشرة، شتاء ٢٠١٨م - ١٤٣٩هـ - ٣٢٣

• الشيخ أحمد بن عبد الجبار السمين

الشييباني هو أول مَنْ صَنَّفَ في أصول الفقه؛ فعناوين الكتب التي ذكرها له ابن النديم واضحة الانتماء إلى دائرة العلم، ووفاء الرجل متقدِّمة على غيره ممَّنْ يُحْتَمَلُ في حقِّهم السبق في التدوين.

إلا أن ثمة احتمالاً يمكن أن يُطْرَحَ سيُّبَعِدُ الشييباني عن الصدارة، وهو أن يكون كتاب أبان بن تغلب المعنون بـ (كتاب من الأصول في الرواية على مذاهب الشيعة) هو المصنَّفُ الأصولي الأول؛ فالعنوان - كما ذكرنا آنفاً - يناسب أن يكون موضوعاً أصولياً - مع تجاوز ما احتمله الدكتوران الفضلي والمدرسي -، ووفاته كانت في سنة (١٤١هـ)، وهي متقدِّمة على وفاة الشييباني.

٦- ويمكن هنا طرح رأي آخر غير ما طُرِحَ سابقاً، وهو أن يكون (كتاب الأخبار وكيف تصحّ)؛ لهشام بن الحكم، هو أول تصنيف في أصول الفقه عند المسلمين؛ فعنوان الكتاب لا تَرِدُ عليه تلك الملاحظات المسجَّلة على غيره من الكتب التي احْتُمِلَ في حقِّها أن تكون المصنَّفُ الرائد؛ لوضوح عنوان الكتاب في انتمائه إلى الدائرة الأصولية؛ إما في البحث عن حجّية الأخبار؛ أو في البحث عن تعارض الأخبار. ويؤكد هذا ما نقله الدكتور المدرسي، فراجع.

وكانت وفاة هشام في أواخر القرن الثاني الهجري في سنة (١٩٩هـ)، فهو متقدِّم على كثيرين ممَّنْ قيل: إنهم روّاد التصنيف الأصولي.

ثانياً: مصنّفات القرن الثالث الهجري

٤- كتاب اختلاف الحديث، لمحمد بن أبي عُمَيْرٍ (٢١٧هـ)

وهو ممَّنْ صحب وروى عن الإمامين الكاظم والرضا عليهما السلام. وصفه الشيخ النجاشي بأنه (جليل القدر، عظيم المنزلة فينا وعند مخالفيها)^(٤٩). وذكر له هذا الكتاب في (الفهرست)^(٥٠).

والكتاب وإن لم يصلنا، إلا أن عنوانه يناسب مباحث تعارض الأحاديث، وهو من الموضوعات الأساسية في أصول الفقه.

٥- كتاب الناسخ والمنسوخ، للحسن بن علي بن فضال (٢٢٤هـ)

كان من القائلين بإمامة عبد الله الأفطح ابن الإمام جعفر الصادق عليه السلام، ثم أقرّ

● أصول فقه الإمامية، رصد للتكون والنشأة على ضوء الوثائق التاريخية / القسم الثاني

بإمامة الإمام الكاظم عليه السلام. روى عن الإمام الرضا عليه السلام. وكان ثقةً، ووُصف بأنه جليل القدر، عظيم المنزلة^(٥١).

ذكر له النجاشي هذا الكتاب^(٥٢).

وعنوان الناسخ والمنسوخ وإن كان من موضوعات علوم القرآن الكريم، إلا أنه يُعدّ من موضوعات أصول الفقه أيضاً. ولنا أن نراجع الكتب الأصولية المتقدمة الواصلة إلينا، كتذكرة الشيخ المفيد^(٥٣) وذريعة السيد المرتضى^(٥٤)، وعدّة الطوسي^(٥٥)، وغيرها، لنرى أنها كانت تناقش هذا الموضوع ضمن أصول الفقه. فعُدّ الكتاب من أصول الفقه وجيهٌ جداً.

٦- أبو يوسف يعقوب بن إسحاق السكّيت (٢٤٦هـ)، والانتماء إلى علماء أصول الفقه؟

ذكر الشيخ النجاشي أن السكّيت من أصحاب الإمامين الجواد والهادي عليهما السلام، وممن روى عن الإمام الجواد عليه السلام، وعدّه من الثقات الذين لا يطعن عليهم^(٥٦).

ذكر له المفهرسون مجموعةً من الكتب، منها: (كتاب الألفاظ)^(٥٧)، و(كتاب ما اتفق لفظه واختلف معناه)^(٥٨). وقد اعتبرهما الأستاذ محمد رضا ضميري، في كتابه (دانشنامه أصولیان شیعه)، من المصنّفات الأصولية للسكّيت، فقال ما ترجمته: (...وقد كتب في الأصول كتاب الألفاظ؛ وكتاب ما اتفق لفظه واختلف معناه. والكتابان غير موجودين)^(٥٩).

ولنا وقفةً مع الأستاذ ضميري في اعتباره السكّيت من الأصوليين، وعدّه الكتابين من المدوّنات الأصولية:

١. أما في ما يخصّ (كتاب الألفاظ) فقد وصلتنا نسخةً من الكتاب، وهو مطبوعٌ بتحقيق: الدكتور فخر الدين قباوة.

ومن خلال مطالعة الكتاب لم نجد أيّ ارتباط للكتاب بعلم أصول الفقه، وإنما هو في (معاجم المعاني)، ومن أقدم المصادر الواصلة إلينا في هذا المجال^(٦٠). فهو مقسّم إلى مائة وسبعة وأربعين باباً؛ مثلاً: باب الفقر والجذب، باب الجماعة من الإبل، باب جدّة الفؤاد والذكاء، باب رفعك الصوت بالوقية في الرجل والشئ له، باب

أسماء القمر وصفته، و...

فالكتاب بالتأكيد ليس في أصول الفقه، وإنما في علم اللغة.

٢. وأما كتابه الآخر (كتاب ما اتفق لفظه واختلف معناه) فالكتاب لم يصلنا حتى نتعرف على مضمونه، ومن ثم الحكم عليه؛ لإدخاله ضمن الدائرة الأصولية أو إخراجها منها. ولكن يمكننا ملاحظة مجموع القرائن التالية؛ للخروج بنتيجة عامة حول الكتاب:

القرينة الأولى: لم نجد، بحسب ما بأيدينا من عناوين للكتب الأصولية، مع التركيز على الفترة التي عاصرها السكيت وما بعدها، أي كتاب أصولي بهذا العنوان؛ حتى يمكن أن نستقرب أن يكون هذا الكتاب للسكيت كتاباً في أصول الفقه.

القرينة الثانية: الملاحظ أن مجموعة من الكتب حملت نفس هذا العنوان، وكلها تنتمي إلى المجال اللغوي، أو أن مؤلفيها من اللغوين المعروفين. مثلاً: أبو العميثل عبد الله بن خليل له كتاب بنفس العنوان^(٦١)، الأصمعي (٢١٣هـ) الشاعر العربي المعروف له كتاب بنفس العنوان^(٦٢)، المبرد اللغوي البارز (٢٨٥هـ) له كتاب (ما اتفقت ألفاظه واختلفت معانيه في القرآن الكريم)^(٦٣)، الأحول بن العباس من علماء اللغة والشعر له كتاب بنفس العنوان^(٦٤)، وغيرهم. وهذا أيضاً مما يزيد احتمال أن يكون كتاب السكيت هذا في اللغة، لا في أصول الفقه.

القرينة الثالثة: عرفت شخصية ابن السكيت في الأوساط العلمية والثقافية كشخصية لغوية؛ فقال عنه الشيخ النجاشي: (...وكان وجهاً في علم العربية واللغة...) ^(٦٥)؛ وعبر عنه ابن النديم: (...وكان يعقوب يكتني بأبي يوسف، من علماء بغداد ممن أخذ عن الكوفيين... وكان عالماً بنحو الكوفيين وعلم القرآن والشعر، وقد لقي فصحاء الأعراب، وأخذ عنهم، وحكى في كتبه ما سمعه منهم...) ^(٦٦)؛ وعده أبو بكر محمد بن الحسن الزبيدي الأندلسي من علماء اللغة، وذكره في كتابه (طبقات النحويين واللغوين) وترجم له ^(٦٧).

مجموع هذه القرائن الثلاث يسلمنا إلى الاطمئنان - أو على الأقل إلى الاحتمال القوي - بأن (كتاب ما اتفق لفظه واختلف معناه) كتاب في اللغة، لا ما ذهب إليه

● أصول فقه الإمامية، رصد للتكون والنشأة على ضوء الوثائق التاريخية / القسم الثاني

الأستاذ ضميري، من أنه في أصول الفقه. قد يأتي إلى الذهن هذا الاحتمال، وهو: صحيح أن هذه القرائن المتقدمة قد أنهت إلى الاطمئنان بأن الكتاب في اللغة، ولكن هذا لا يعني أن لا يكون للكتاب نحو ارتباط بأصول الفقه في مباحثه اللغوية.

ويمكن دفع هذا الاحتمال من خلال الاطلاع على نماذج من محتويات الكتب التي تتناول ما اتفق لفظه واختلف معناه، ومنها - مثلاً -: ما دونه إبراهيم بن أبي محمد يحيى اليزيدي (٢٢٥هـ)، يقول في مفردة (الدين): (واحد الأديان. والدين: الطاعة. يُقال دُئْتُ له: طُعْتُ له. والدين: الدأب، يُقال: ما زال ذلك دينه، أي دأبه ودَيْدْنُهُ...) (٦٨). فالكتب التي تحمل هذا العنوان هي معاجم في (المشترك اللفظي)، ولا يمكن عدّها من المدونات الأصولية بالمعنى الذي نقصده هنا.

٧- رسالة اجتماع الأمر والنهي، للفضل بن شاذان (٢٦٠هـ)

أحد أشهر المتكلمين الشيعة في عصره. روى عن الإمام محمد بن عليّ الجواد (عليه السلام).

ذكر له الباحث محمد رضا ضميري هذه الرسالة، وبهذا العنوان (٦٩). ولكن لم يذكر مصدراً لهذه الرسالة، ولم نجد مصدرها، بحسب التتبع.

٨- أبو سهل إسماعيل بن عليّ النوبختي (بعد ٢٦٠هـ)، والتعدد في التصنيف الأصولي

وصفه الشيخان النجاشي والطوسي بأنه شيخ المتكلمين من الشيعة (٧٠). وقد تميّز أبو سهل بوفرة مصنفاته في موضوعات أصول الفقه. وهذا ما يعطي مؤشراً عالياً على تنامي البحث الأصولي في الوسط الإمامي وبدء نضجه في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري.

ومصنّفات النوبختي في هذا المجال هي:

أ. كتاب الخصوص والعموم والأسماء والأحكام. وقد ذكر له الشيخان النجاشي (٧١) والطوسي (٧٢) هذا الكتاب. وموضوع الخصوص والعموم من الموضوعات

الاجتهاد والتجديد - العدد الخامس والأربعون، السنة الثانية عشرة، شتاء ٢٠١٨م - ١٤٣٩هـ - ٣٢٧

• الشيخ أحمد بن عبد الجبار السمين

الأصولية الأساسية، كما هو واضح.

ب - كتاب إبطال القياس. ذكره ابن النديم في (الفهرست)^(٧٣). وتصنيف كتاب بهذا العنوان يعطي الحجم الكبير الذي بدأ يأخذه موضوع القياس في الوسط الإسلامي قبولاً ورفضاً، بعد أن كانت مواجهته مقتصرة على الأحاديث المروية عن الأئمة، وخصوصاً الإمام الصادق عليه السلام.

ج - كتاب النقض على عيسى بن أبان في الاجتهاد. ذكر في فهرستي النجاشي^(٧٤) والطوسي^(٧٥).

وموضوع الاجتهاد من الموضوعات التي كان موقف الأئمة حاسماً منه؛ لأن بعض المذاهب الفقهية السنية كانت تعتبره مصدراً من مصادر التشريع في بعض الحالات. وقد تناول الأصوليون هذا الموضوع في كتبهم. وهذا ما سيقودنا إلى اعتبار هذا النقض من المدونات الأصولية.

د - كتاب نقض اجتهاد الرأي على ابن الراوندي. ذكره الطوسي^(٧٦) وابن النديم^(٧٧).

وهو كسابقه في اعتباره من مدونات أصول الفقه.

هـ - كتاب نقض رسالة الشافعي. ذكره ابن النديم في (الفهرست) بهذا العنوان^(٧٨)؛ ولكن الطوسي لم يذكر له كتاباً بهذا العنوان، وإنما ذكر كتاباً بعنوان (كتاب نقض مسألة الشافعي)^(٧٩). ومن المرجح أن يكون هو نفس الكتاب المذكور في فهرست ابن النديم مصحفاً.

ومن المظنون أن الكتب الأربعة الأخيرة جاءت في سياق السجال المذهبي بين الشيعة وخصومهم في بعض مباني التشريع واستتباط الأحكام الشرعية؛ فهذه الموضوعات كانت مادة خصبة للمناظرات المذهبية. ولكن من المؤكد أن مثل هذا النوع من الردود والنقوض كان له دور في فتح نافذة بدائية للبحث الأصولي المقارن فيما بعد. ولهذا يمكن عد هذه المرحلة مرحلة ساهمت في تأسيس أصول الفقه المقارن بين المذاهب الإسلامية فيما بعد.

٩- كتاب اختلاف الحديث، لأحمد بن محمد بن خالد البرقي (٢٧٤هـ)

وصفه الشيخان النجاشي^(٨٠) والطوسي بالوثيقة. قد ذكر له الطوسي في

• أصول فقه الإمامية، رصد للتمكن والنشأة على ضوء الوثائق التاريخية / القسم الثاني

(الفهرست) هذا الكتاب^(٨١).

١٠- كتاب ناسخ القرآن ومنسوخه ومحكمه ومتشابهه، لسعد بن عبد الله الأشعري (٢٩٩هـ)

وُصف بأنه شيخ الطائفة وفقيهها في وقته. صنّف الكثير من الكتب، ومنها: هذا الكتاب في أصول الفقه، الذي ذكره الشيخ النجاشي في (الفهرست)^(٨٢).

١١- كتاب الناسخ والمنسوخ، لدارم بن قبيصة

ممن روى عن الإمام الرضا^(عليه السلام). وقد ذكر له هذا الكتاب في فهرست الشيخ النجاشي^(٨٣).

ثالثاً: مصنّفات القرن الرابع الهجري

١٢- أبو القاسم عليّ بن أحمد الكوفي (٣٥٢هـ)، والتنوع والتعدد في التدوين الأصولي

قيل في حقّه: إنه ممن غلا في آخر حياته. صاحب مصنّفات كثيرة^(٨٤).

للكوفي مجموعة من التّأليفات في أصول الفقه، وهي:

أ. كتاب الفحص عن مناهج الاعتبار. ذكره الشيخ النجاشي في (الفهرست)^(٨٥).
وعنوان الكتاب مناسب جداً لموضوعات أصول الفقه. ولعلّه يتناول المناهج التي يمكن من خلالها اعتبار الحديث أو الأدلة. ومع هذا تبقى بقيّة الاحتمالات في مادّة الكتاب مفتوحة.

ب. كتاب معرفة ترتيب ظواهر الشريعة. ذكره الشيخ النجاشي أيضاً في (الفهرست)^(٨٦).

وعبارة (ظواهر الشريعة) توحى بأن الموضوع المتناول في هذا الكتاب موضوع أصولي؛ إذ لعلّه تناول فيه شيئاً مرتبطاً بظواهر الكلام أو الأدلة. والجزم في هذا صعب.

ج. كتاب الردّ على أهل القياس. ذكره الشيخ النجاشي في (الفهرست)^(٨٧).

الإجتهااد والتجديد - العدد الخامس والأربعون، السنة الثانية عشرة، شتاء ٢٠١٨م - ١٤٣٩هـ ٣٢٩

• الشيخ أحمد بن عبد الجبار السمين

ونستطيع أن نعتبر هذا الكتاب امتداداً لما بُدئ في القرن السابق من البحث في الأدلة الشرعية عند المذاهب الإسلامية الأخرى، والتي وجدنا بدايتها مع أبي سهل النوبختي.

د - كتاب الردّ على أصحاب الاجتهاد في الأحكام. وهذا ممّا ذكره الشيخ النجاشي في فهرسته^(٨٨).

ويمكن أن نعتبر هذا الكتاب أيضاً امتداداً لما وجدنا بدايته عند النوبختي في القرن السابق. فموضوع الاجتهاد بوصفه مصدراً للتشريع موضوع أصولي، وسنجد له حضوراً واضحاً إلى القرون المتأخرة.

١٣- كتاب الحديثين المختلفين، لمحمد بن أحمد بن داود (٣٦٨هـ)

كان شيخ الطائفة الشيعية وعالمها، وعُرف كفقيه وعالم في الحديث^(٨٩). ذكر له هذا الكتاب الشيخ النجاشي في فهرسته^(٩٠).

١٤- كتاب في إبطال القياس، لأبي منصور الصرّام (٣٧٠هـ تقريباً)

وصفه الشيخ الطوسي بأنه (من جملة المتكلمين من أهل نيسابور. وكان رئيساً مقدماً). وذكر له هذا الكتاب في (الفهرست)^(٩١).

١٥- كتاب الناسخ والمنسوخ، للشيخ أبي جعفر محمد بن عليّ الصدوق (٣٨١هـ)

أحد أهمّ أعلام المذهب الشيعي، وصاحب الكتاب الحديثي المعروف (كتاب مَنْ لا يحضره الفقيه)، وغيره من المصنّفات كثيرة، والتي منها هذا الكتاب، الذي ذكره الشيخ النجاشي في الفهرست^(٩٢).

١٦- الحسن بن موسى النوبختي (بعد ٣٠٠هـ)، وريادة التدوين في خبر الواحد

المتكلم الإمامي البارز في زمانه، وصاحب المصنّفات الكثيرة. له في أصول الفقه:

أ. كتاب في خبر الواحد والعمل به. ذكره الشيخ النجاشي في (الفهرست)^(٩٣).

• أصول فقه الإمامية، رصد للتكون والنشأة على ضوء الوثائق التاريخية / القسم الثاني

لم نجد فيما سبق من مصنّفات عنواناً مخصّصاً للبحث في خبر الواحد؛ فالكتاب يُعدّ الأوّل من نوعه في هذا المجال.

والكتاب وإن لم يصلنا؛ حتّى نتعرّف على محتوياته، وما هو موقف النوبختي من حجّية خبر الواحد تأييداً أو رفضاً؛ ولكن على مستوى المنهج من المحتمل جداً أن يكون تناوله لموضوع الخبر من الجهة العقلية وبمنهج عقلي؛ فالنوبختي كان متكلماً، وقد عبّر عنه النجاشي بقوله: (شيخنا المتكلّم المبرز على نظرائه في زمانه، قبل الثلاثمائة وبعدها)^(٩٤).

وثمة قرائن عامّة يمكن من خلالها الميل إلى أنه كان في هذا الكتاب منتصراً لحجّية الخبر، وهي:

أولاً: لو كان الكتاب في رفض خبر الواحد لعبّر عنه مثلاً. كما هو الغالب. (كتاب في ردّ خبر الواحد والعمل به).

ثانياً: قد نُسيبت إلى النوبختي - كما سيأتي قريباً - ردود على أبي جعفر بن قبة، الذي أثار موضوع (جواز التعبد بالظن) في الوسط الإمامي، وكان من القائلين - على ما نُسيب إليه - بعدم جواز التعبد بالظنون، فالردّ عليه سيكون في جواز التعبد بالظنون، والتي منها خبر الواحد.

لهاتين القرينتين يمكن الميل إلى أن الحسن النوبختي كانت منتصراً لحجّية خبر الواحد في هذا الكتاب.

ب. كتاب الخصوص والعموم، ذكره الشيخ النجاشي في (الفهرست)^(٩٥).

ج / د - مجموعتان بعنوان: جواباته لأبي جعفر بن قبة عليه السلام. ذكرهما الشيخ النجاشي في فهرسته^(٩٦). ومن المحتمل أن تكون هذه الجوابات حول الرأي المنسوب لابن قبة من عدم جواز التعبد بالظن عقلاً، وهو الموضوع الذي كان ضمن موضوعات الساعة آنذاك.

١٧ / ١٨ - كتاب الحديثين المختلفين وكتاب القياس، لعبد الله بن جعفر الحميري (٣٠٠هـ تقريباً)

ذكرهما الشيخ النجاشي في (الفهرست)^(٩٧).

الإجتاهد والتجديد - العدد الخامس والأربعون، السنة الثانية عشرة، شتاء ٢٠١٨م - ١٤٣٩هـ - ٣٣١

● الشيخ أحمد بن عبد الجبار السمين

وقد ذهب بعض الباحثين^(٩٨) إلى احتمال أن يكون عنوان الكتاب هو (كتاب ما بين هشام بن الحكم وهشام بن سالم في القياس والأرواح والجنة والنار والحديثين المختلفين)، فيكون موضوع الكتاب استعراض ما دار بين الهشامين في هذه الموضوعات، والتي منها: الموضوعان الأصوليان: القياس؛ والحديثان المختلفان. وبهذه الصيغة يمكن اعتبار الكتاب من المدونات الأصولية بالمعنى العام، من خلال وصفه للاختلاف بين هشام بن الحكم وهشام بن سالم الجوالقي. ولكن ما هو مثبت في النسخة المحققة من قبل السيد موسى الزنجاني كالتالي: كتاب ما بين هشام بن الحكم وهشام بن سالم، والقياس، والأرواح، والجنة والنار، والحديثين المختلفين^(٩٩). فهي مجموعة من الكتب، منها: (ما بين هشام بن الحكم وهشام بن سالم)؛ و(القياس)؛ و... وعليه يكون لعبد الله بن جعفر الحميري كتابان أصوليان بالمعنى الخاص للكتب الأصولية، أحدهما: بعنوان (القياس)؛ والآخر: بعنوان (الحديثان المختلفان).

١٩- كتاب الناسخ والمنسوخ، لأبي الحسن علي بن إبراهيم بن هاشم القمي (بعد ٣٠٠هـ)

المحدث المعروف بوثقته، والذي روى عنه الشيخ الكليني كثيراً في كتابه (الكافي).

ذكر له الشيخ النجاشي هذا الكتاب في (الفهرست)^(١٠٠).

٢٠- كتاب الناسخ والمنسوخ، لأبي عبد الله محمد بن العباس (ابن الحجاج) (بعد ٣٢٨هـ)

من الثقات، كثيري الحديث^(١٠١). ذكره الشيخ الطوسي في (الفهرست)^(١٠٢).

نتائج واستخلاصات

١- كانت البدايات الأولى لتأسيس علم أصول الفقه مع الممارسات العملية الأولى للاجتهاد الشرعي، والتي مورست منذ عصر حضور المعصوم، كما أكدت عليها

٣٣٢ الاجتهاد والتجديد - العدد الخامس والأربعون، السنة الثانية عشرة، شتاء ٢٠١٨م - ١٤٣٩هـ

- مجموعة من المؤشرات؛ خلافاً للرأي النافي للاجتهاد في عصر المعصوم.
٢. لا يمكن وصف أي شخصية أو جماعة بأنها هي المؤسسة لعلم أصول الفقه؛ لأن تأسيس العلم قائم على عامل التراكم التاريخي وامتداده الزمني. فالكثير من الشخصيات الإسلامية مساهماتها في التأسيس للقواعد الأصولية. فليس الشافعي هو المؤسس، كما ذهب لذلك غالبية أهل السنة وبعض الشيعة؛ وليس الإمام الباقر عليه السلام هو المؤسس. بالمعنى الذي نقصده من التأسيس.، كما ذهب إليه بعض علماء الشيعة. ولاحظنا كيف وقع بعض الباحثين في خلط بين مرحلتَي التأسيس والتدوين.
٣. من الملاحظ أن البدء بالتصنيف الأصولي بدأ متأخراً، بالمقارنة بينه والعلوم الأخرى العقلية. وأوضحنا أن هذا يرجع إلى انتماء أصول الفقه إلى العلوم النقلية، التي انتهجت منهجاً خاصاً في التصنيف، أعاق بدء وسرعة التصنيف فيها.
٤. بعد مرحلة التأسيس بدأت مرحلة التدوين أو التصنيف، والتي كانت في القرن الثاني الهجري، مع أصحاب أئمة أهل البيت عليهم السلام. ورأينا كيف كانت حركة التصنيف في تصاعد؛ فبالرصد تمّ التوصل إلى ٤ عناوين من مصنّفات القرن الثاني الهجري، أما في القرن الثالث الهجري فقد تمّ رصد ١٠ عناوين، لتتصاعد في القرن الرابع الهجري إلى ١٥ عنواناً، وجدنا أن بعضها يمكن الاطمئنان إلى انتمائه إلى دائرة أصول الفقه، وبعضها يمكن النقاش في انتمائه إلى أصول الفقه.
٥. الملاحظ من خلال الرصد عدم وجود أيّ مصنّف جامع وشامل لكل الموضوعات الأصولية المبحوثة في هذه الفترة، وإنما كانت الموضوعات متفرقة. ويمكن تحديدها في الموضوعات التالية:
- أ. الموضوعات المرتبطة بالحديث، والتي تناولت تصحيح الأخبار، والاختلاف في الحديث، والتعارض بينها، وخبر الواحد.
- ب. الموضوعات المرتبطة بالقياس، واجتهاد الرأي، والنقوض على أصول المذاهب الإسلامية الأخرى.

- ج. الموضوعات المرتبطة بالمباحث اللفظية، كالعموم والخصوص.
- د. موضوع الناسخ والمنسوخ الذي وجدنا له حضوراً بارزاً في هذه الفترة.
٦. يمكن اعتبار هذه القرون مرحلة بذر بدايات أصول الفقه المقارن بين

المسلمين، وذلك من خلال الكتب الردود على بعض مبادئ الاجتهاد عند المذاهب الإسلامية الأخرى، كنقض النوبختي على رسالة الشافعي، وغيره.

٧. لوحظ وجود العديد من الآراء حول أول مصنف في أصول الفقه الإسلامي بشكل عام. ووجدنا أن كثيراً من الآراء المطروحة لم تسلم من الملاحظات الأساسية التي لا يمكن تبنيها. ولكن تبقى الاحتمالات دائرة بين: (كتاب الأصول في الرواية على مذهب الشيعة) لأبان بن تغلب، ومجموعة كتب الشيباني، التي ذكرها له ابن النديم في (الفهرست)، و(كتاب الأخبار وكيف تصح؟) لهشام بن الحكم.

٨. الملامح العامة للبحث الأصولي في هذه المرحلة يمكن إيجازه في التالي:
أ. من المتوقع أن تكون أبحاث هذه المرحلة بسيطة وخالية من البحث المعمق. وهذه طبيعة البدايات، فهي تميل إلى بذر أسس المسائل والموضوعات التي سوف تتبلور فيما يأتي، مع علماء هذا العلم.

ب. لم تتشكل رؤية عامة لعلم أصول الفقه في هذه الفترة. فكما ذكرنا لم نجد أي كتاب جامع لمباحث موضوعات هذه المرحلة، وبالتالي لن يكون هناك قابلية لتشكيل رؤية نظرية لهذا العلم.

ج. من المحتمل جداً أن يكون أصول الفقه في هذه المرحلة متأثراً بعلم الكلام والعلوم العقلية في الموضوعات ودراساتها ومعالجها، وإن كانت عناوين البحوث ليست كذلك. وما يوجّه هذا الاحتمال هو أن الكثير من المصنفين في هذه المرحلة هم من المتكلمين، كالنوبختيين وابن الحكم وغيرهم. ولعله لهذا اعتبر السيد الشهيد محمد باقر الصدر (١٤٠٠هـ) علم الكلام أحد مصادر الإلهام للفكر الأصولي، والتي تمؤنه وتمده بالأفكار والنظريات^(١٠٣). وقد ذهب لهذا أحمد باكتجي، الذي اعتبرهم تياراً أصولياً. متكلماً، له امتداده في علم أصول الفقه^(١٠٤).

وقد خالف في هذا الدكتور أبو القاسم كرجي (١٤٣٢هـ)، الذي ذهب إلى أن المباحث الكلامية والمنطقية لم تدخل إلى أصول الفقه إلا متأخرة، وليس في البدايات^(١٠٥).

٩. لا يمكننا تحديد الأسلوب الذي سار عليه الإمامية في هذه الفترة من تاريخهم الأصولي؛ فهل اعتمدوا الأسلوب الهجومي في معالجة القضايا الخلافية

المذهبية، بمعنى أنهم يقومون - بدون الدفاع عن وجهة نظرهم - برفض الموضوعات التي اعتمدتها أغلب المذاهب السنيّة آنذاك، كالقياس واجتهاد الرأي، أم كان أسلوبهم دفاعياً؟ لا يمكننا تحديد الأسلوب الذي ساروا عليه؛ نظراً لعدم امتلاكنا هذه المصنّفات التي دوّنت في هذه الفترة.

الهوامش

- (١) أحمد بن علي النجاشي، الفهرست: ١٠ - ١١، تحقيق: السيد موسى الشبيري الزنجاني، مؤسسة النشر الإسلامي، ط٩، ١٤٢٩هـ.
- (٢) ابن النديم، الفهرست: ٢٧٦.
- (٣) محمد بن الحسن الطوسي، الفهرست: ٥٩، تحقيق: الشيخ جواد القيومي، ط٣، ١٤٢٩هـ.
- (٤) النجاشي، الفهرست: ١٢.
- (٥) السيد حسين المدرّسي الطباطبائي، ميراث مكتوب شيعه أز سه قرن نخستين هجري: ١٦٤، ترجمة: سيد علي قرائي، رسول جعفریان، نشر مؤرخ، ط١، ١٣٨٦هـ.ش.
- (٦) الشيخ عبد الهادي الفضلي، تأريخ التشريع الإسلامي: ١٤٣، مركز الغدير، ط٢، ١٤٣٢هـ.
- (٧) ذكر السيد المدرّسي الطباطبائي عنوان الكتاب: كتاب [يُعدّ] من الأصول على مذاهب الإمامية. ولكنّ النسخة المتوفرة من كتاب ابن النديم بدون ما بين [] .
- (٨) الطوسي، الفهرست: ٢٥٨ وما بعدها.
- (٩) النجاشي، الفهرست: ٤٣٣؛ الطوسي، الفهرست: ٢٥٩.
- (١٠) محمد باقر الصدر، المعالم الجديدة للأصول: ٦٥؛ الشيخ فاضل الفائني، علم الأصول: تاريخاً وتطوراً: ٧٢، دار الزهراء للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ١٣٩٩هـ، الشيخ محمد مهدي الأصفى، مقدّمة أصول المظفر: ١٤، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم، ط٥، ١٤٣٠هـ؛ الشيخ عباس الزارعي، مقدّمة أصول المظفر: ١٠، مؤسسه بوستان الكتاب (منشورات مكتب الإعلام الإسلامي في الحوزة العلمية بقم)، ط٥، ١٤٢٩هـ؛ السيد صادق الشيرازي، بيان الأصول ٣: ١٥١، دار الأنصار، ط٢، ١٤٢٧هـ؛ الشيخ محمد رضا الأنصاري، مقدّمة العدة في أصول الفقه: ٦٦، مؤسسه بوستان كتاب، ط١، ١٤٣٢هـ؛ السيد محمد جواد العلوي الطباطبائي، مدخل الحاشية على الكفاية للسيد البروجردي ١: ١٤١، أنصاريان، ط١، ١٤١٢هـ؛ الشيخ جعفر السبحاني، تقديم مناهج الوصول إلى علم الأصول ١: ١٣، مؤسّسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني، ط١، ١٤١٥هـ؛ الشيخ علي آل كاشف الغطاء، النور الساطع في الفقه النافع ١: ١٠٧، مطبعة النجف، ط١، ١٣٨١هـ، الشيخ محمد علي الأنصاري، الموسوعة الفقهية الميسرة ١: ٥٧، مجمع الفكر الإسلامي، ط٣، ١٤٢٤هـ؛ الشيخ عبد الله نعمة، هشام بن الحكم: ٦٨، ط٢، ١٤٠٥هـ؛ محمد رضا ضميري، دانشنامه أصوليان شيعه ١: ٧٣، مؤسسه بوستان كتاب، ط١، ١٣٩٣هـ.ش.
- (١١) محسن الأمين، أعيان الشيعة ١: ١٣٧، تحقيق وتخرّيج: حسن الأمين، دار التعارف للمطبوعات.

- (١٢) الفضلي، الشيخ المفيد: مؤسس المدرسة الأصولية الإمامية: ٩، بحث مقدّم إلى رئاسة مؤتمر ألفية الشيخ المفيد سنة ١٤١٣هـ.
- (١٣) المدرسي الطباطبائي، ميراث مكتوب شيعه أز سه قرن نخستين هجري: ٣٣٠.
- (١٤) بمراجعة فهرست الشيخ الطوسي المطبوع والمتداول يذكر الطوسي لهشام بن الحكم الكتابين: الألفاظ؛ والألفاظ (الفهرست: ٢٥٩). ولعل السيد المدرسي الطباطبائي اعتمد على نسخة أخرى لم يُذكر فيها سوى (كتاب الألفاظ).
- (١٥) المدرسي الطباطبائي، ميراث مكتوب شيعه أز سه قرن نخستين هجري: ٣٣٠.
- (١٦) ابن النديم، الفهرست: ٢٢٤.
- (١٧) النجاشي، الفهرست: ٤٣٣؛ الطوسي، الفهرست: ٢٥٩.
- (١٨) المدرسي الطباطبائي، ميراث مكتوب شيعه أز سه قرن نخستين هجري: ٣٣١.
- (١٩) النجاشي، الفهرست: ٤٤٦ وما بعدها.
- (٢٠) الطوسي، الفهرست: ٢٦٦.
- (٢١) الشيعة وفنون الإسلام: ٣٢٧، تحقيق: السيد مرتضى الميرسجادي، مؤسسة السبطين، ط١، ١٤٢٧هـ.
- (٢٢) أصول الاستنباط في أصول الفقه وتاريخه بأسلوب حديث: ٤١، انتشارات محلاتي، ط٤، ١٤١٧هـ.
- (٢٣) تقديم كتاب الإشارات والتنبيهات في شرح أصول الفقه ١: ١٦، دار المؤرخ العربي، ط١، ١٤١٨هـ.
- (٢٤) تحرير الأصول ١: ٦، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم، ط١، ١٤٣٠هـ.
- (٢٥) زبدة الأصول ١: ١٠، نشر حديث دل، ط٢، ١٤٢٤هـ.
- (٢٦) الشيعة وفنون الإسلام: ٣٢٨.
- (٢٧) أعيان الشيعة ١: ١٣٧؛ ٥: ٣٢٩.
- (٢٨) لاحظ: الشيخ حيدر حب الله، نظرية السنّة في الفكر الإمامي الشيعية: ٤٦ (الهامش)، دار الانتشار العربي، ط١، ٢٠٠٦م.
- (٢٩) فخر الدين الرازي، مناقب الشافعي: ١٥٣.
- (٣٠) أحمد محمد شاكر، تقديم تحقيق الرسالة: ١١، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط١، ١٣٥٧هـ.
- (٣١) فخر الدين الرازي، مناقب الشافعي: ١٥٧.
- (٣٢) لاحظ: ابن خلكان، وفيات الأعيان ٤: ١٦٥هـ.
- وقد ذهب عبد الغني الدقر إلى أن الشافعي كتب (الرسالة) وهو بمكة، وأرسلها إلى عبد الرحمان المهدي في بغداد (لاحظ: الإمام الشافعي فقيه السنّة الأكبر: ١١٩).
- (٣٣) فخر الدين الرازي، مناقب الشافعي: ١٥٧.
- (٣٤) ابن خلكان، وفيات الأعيان ٤: ١٦٥.
- (٣٥) فخر الدين الرازي، مناقب الشافعي: ١٥٣.
- (٣٦) البحر المحيط في أصول الفقه: ١٨، دار الكتبي، ط١، ١٤١٤هـ؛ المقدمة: ٢٠١؛ المنحول من تعليقات الأصول: ٦١٠، تحقيق: الدكتور محمد حسن هيتو، دار الفكر المعاصر، ط٣، ١٤١٩هـ؛ الإمام

- الشافعي فقيه السنّة الأكبر: ١١٦؛ الواضح في علم أصول الفقه: ١٣، الدار السلفية، ط٢، ١٤٠٤هـ؛
الوجيز في أصول الفقه: ١٦، مؤسسة قرطبة؛ علم أصول الفقه: ١٧، الدعوة الإسلامية، ط٨؛ شرح
الأصول من علم الأصول: ٣٥، اعتنى به وعلّق عليه: نشأت بن كمال المصري، دار البصيرة؛ تقديم
الرسالة: ١٣.
- (٣٧) ابن خلّكان، وفيات الأعيان ٦: ٣٨٢، تحقيق: الدكتور إحسان عباس، دار الصادر.
- (٣٨) تهديد لتاريخ الفلسفة الإسلامية: ٣٤٤ وما بعدها، تقديم: محمد حلمي عبد الوهّاب، مكتبة
الإسكندرية، ٢٠١١م.
- (٣٩) تقديم وقاية الأذهان: ١٤، تحقيق: مؤسّسة آل البيت لإحياء التراث، ط١، ١٤١٣هـ.
- (٤٠) ابن النديم، الفهرست: ٢٥٧ - ٢٥٨.
- (٤١) المصدر نفسه.
- (٤٢) جلال الدين السيوطي، الوسائل إلى معرفة الأوائل، نقلاً عن: الشيخ محمد إبراهيم الجناتي،
تطوّر اجتهاد در حوزه استنباط ١: ٢٢٣، انتشارات أمير كبير، ١٣٨٦هـ.ش.
- (٤٣) أبو الوفا الأفغاني، تقديم أصول السرخسي، ١: ٣، نشر لجنة إحياء المعارف النعمانية، حيدر
أباد الركن.
- (٤٤) الطوسي، الفهرست: ٢٦٦.
- (٤٥) الرسالة: ٧.
- (٤٦) لاحظ مثلاً: الصفحات: ٧، ١٤، ١٦، ٢٠ وغيرها.
- (٤٧) مقدّمة التحقيق: ١٢.
- (٤٨) الرسالة: ١٧، ١٤٧، ١٧٦ وما بعدها.
- (٤٩) النجاشي، الفهرست: ٢٢٦.
- (٥٠) المصدر السابق: ٣٢٧.
- (٥١) الطوسي، الفهرست: ٩٨.
- (٥٢) النجاشي، الفهرست: ٣٤.
- (٥٣) المفيد، التذكرة بأصول الفقه: ٤٢ وما بعدها، تحقيق: الشيخ مهدي نجف، دار المفيد، ط٢،
١٤١٤هـ.
- (٥٤) المرتضى، الذريعة إلى أصول الشريعة: ٢٩٩ وما بعدها، تحقيق: مجموعة من المحقّقين بإشراف
الشيخ جعفر السيجاني، ط١، ١٤٢٣هـ.
- (٥٥) الطوسي، العدة في أصول الفقه: ٥١٧ وما بعدها.
- (٥٦) النجاشي، الفهرست: ٤٤٩.
- (٥٧) ابن النديم، الفهرست: ٧٩؛ النجاشي، الفهرست: ٤٤٩.
- (٥٨) النجاشي، الفهرست: ٤٤٩.
- (٥٩) ضميري، دانشنامه أصوليان شيعه ١: ٨٢.
- (٦٠) مقدّمة تحقيق كتاب الألفاظ: ٣، مكتبة لبنان ناشرون، ط١، ١٩٩٨م.
- (٦١) ابن النديم، الفهرست: ٥٥.
- (٦٢) المصدر السابق: ٦١.
- (٦٣) المصدر السابق: ٦٥.

- (٦٤) المصدر السابق: ٨٧.
- (٦٥) النجاشي، فهرست: ٤٤٩.
- (٦٦) ابن النديم، فهرست: ٧٩.
- (٦٧) محمد بن الحسن الزبيدي الأندلسي، طبقات النحويين واللغويين: ٢٠٢، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، ط٢.
- (٦٨) إبراهيم بن أبي محمد يحيى اليزيدي، ما اتفق لفظه واختلف معناه: ٧، تحقيق: عبد الرحمان بن سليمان العثيمين، ط١، ١٤٠٧هـ.
- (٦٩) ضميري، دانشنامه أصوليان شيعه: ٨٢.
- (٧٠) راجع: الطوسي، فهرست: ٤٩؛ النجاشي، فهرست: ٣١.
- (٧١) النجاشي، فهرست: ٣٢.
- (٧٢) الطوسي، فهرست: ٤٩.
- (٧٣) ابن النديم، فهرست: ٢٢٥.
- (٧٤) النجاشي، فهرست: ٣٢.
- (٧٥) الطوسي، فهرست: ٤٩.
- (٧٦) المصدر السابق: ٥٠.
- (٧٧) ابن النديم، فهرست: ٢٢٥.
- (٧٨) المصدر السابق: ٢٢٥.
- (٧٩) الطوسي، فهرست: ٤٩.
- (٨٠) راجع: النجاشي، فهرست: ٧٦.
- (٨١) الطوسي، فهرست: ٦٣.
- (٨٢) النجاشي، فهرست: ١٧٧.
- (٨٣) المصدر السابق: ١٦٢.
- (٨٤) المصدر السابق: ٢٦٥.
- (٨٥) المصدر السابق: ٢٦٦.
- (٨٦) المصدر السابق: ٢٦٥.
- (٨٧) المصدر السابق: ٢٦٨.
- (٨٨) المصدر السابق: ٢٦٦.
- (٨٩) المصدر السابق: ٣٨٤.
- (٩٠) المصدر السابق: ٣٨٤.
- (٩١) الطوسي، فهرست: ٢٧٧.
- (٩٢) النجاشي، فهرست: ٣٩٢.
- (٩٣) المصدر السابق: ٦٣.
- (٩٤) المصدر نفسه.
- (٩٥) المصدر نفسه.
- (٩٦) المصدر نفسه.
- (٩٧) المصدر السابق: ٢٢٠.

- (٩٨) أحمد باكتجي، دائرة المعارف الإسلامية الكبرى ٨: ٣٥٨.
- (٩٩) النجاشي، الفهرست: ٢٢٠، طبعة مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين بقم.
- (١٠٠) المصدر السابق: ٢٦٠.
- (١٠١) النجاشي، الفهرست: ٣٧٩.
- (١٠٢) الطوسي، الفهرست: ٢٢٨.
- (١٠٣) محمد باقر الصدر، المعالم الجديدة للأصول: ١١٣.
- (١٠٤) أحمد باكتجي، دائرة المعارف الإسلامية الكبرى ٨: ٣٥٦ - ٣٥٧ (أصول فقه).
- (١٠٥) د. أبو القاسم كرجي، تاريخ فقه وفقهاء، ٢٢٠، سازمان مطالعه وتديون كتب علوم إنساني دانشگاهها (سمت)، ط ١٠، ١٣٨٨ هـ.ش.

التطرف والعنف الديني

قراءة في عوامل النشأة وسبل المواجهة

أ. د. عبد الأمير كاظم زاهد (*)

اخترتُ في البداية الوقوف على المراد من مجموعة المفاهيم المطروحة، ومنها: **الظاهرة**، وهي عددٌ من الحالات السلوكية المتكررة والمتزايدة في مجتمع ما على نسق النشأة والآثار المترتبة عليها في المجالات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية. فإذا وجدت حالة جزئية من التطرف الفكري أو السياسي أو الديني... إلخ فهي نقطة توتر اجتماعي تتقد في مكان ضيق، لكنها حين تتكرر وتتزايد نوعاً (أي أطراد التطرف)، وكماً (أي زيادة المتطرفين)، ينتقل الأمر إلى (الظاهرة)، وهي المتكرر الحاصل كسلوكٍ فردي وجمعي، يتبادلان بينهما التأثير والتأثر لتعظيم الظاهرة، فإن كانت معطياتها إيجابية، مثل: تحويل مفهوم الجهاد من معنى الحرب والقتال والغزو إلى تعظيم الجهود للبناء والتقدم والتضحية للبلد والأمة، وبذل المزيد لأجل إسعاد الناس، كانت نتائجها إيجابية. ومثاله كذلك: تعظيم ظاهرة الوقف، وتطوير أشكاله وأنواعه ومشروعاته. فالوقف وإن كان حكماً شرعياً، إلا أنه في نطاق الاستحباب، فإن تحول هذا الاستحباب إلى رغبة عامة، ومعياراً للتفاضل الاجتماعي، فتنتج عنه آثار إيجابية على مستوى الكم والنوع، وذلك بتأثير الأفراد ببعضهم، أو على مستوى النوع بابتكار مشروعات جديدة في الوقف، مثل: بيوت نقل الخبرة في مثل أوضاع بلداننا. أما إذا كانت الظاهرة عدمية سلبية فإنها تجلب لها عدداً أكبر من (متدني الوعي)، وتؤثر على المستوى المدني الحضاري للأمة، وتمتد الظاهرة السلبية

(*) رئيس قسم الدراسات العليا في كلية الفقه، ومدير مركز الدراسات، في جامعة الكوفة. من العراق.

إلى مشروع حضاري. فالأصل والنشأة هما اللذان يحددان طبيعة الظاهرة ومعطياتها وآثارها على مستوى راهن المجتمع ومستقبله.

ويُراد بالتطرف الجنوح غير المبرهن إلى اعتقادٍ ما بأفكار يعدّها النهايات الأخيرة للحقيقة. وبناء على ذلك فهو يرى أنه يمتلك الحقّ والحقيقة والحقّانية، وأن الآخرين ينطوون على الباطل والوهم.

ولا يرتبط التطرف بفكرة محدّدة. فليس من الصحيح ربط التطرف بالفكر الديني فقط، إنما كلّ الأفكار قابلةٌ لكي تكون مادةً للمتطرفين حينما يغادر أصحابها مبدأ نسبية المعرفة والبرهانية. فلقد عرف تاريخ الفكر البشري موجات من التطرف عند الماركسيين واليهود في إسرائيل^(١) والتيار الإنجيلي البروتستانتي، الذي صدرت عنهم عشرات المدونات التي تزعم أنها وصلت إلى نهاية التاريخ^(٢). بيد أن التطرف يظهر تارةً كأنه حالات فردية؛ ويتحول تارةً أخرى إلى ظاهرة اجتماعية. وقد يطول زمن استحكام الظاهرة؛ وقد يقصر؛ بحسب نوع الوعي الذي يواجه الظاهرة، والبيئة الحاضنة، ووجود أسباب موضوعية تديم الظاهرة. ولا بدّ من أن نسجّل أنه ليس كلّ تطرف يلزم أن يقترب بالعنف؛ فهناك متطرفون لا يستخدمون العنف لعرض أفكارهم. وقد تجبر الحركات المتطرفة على عدم استخدام العنف، مع رغبتها فيه، أن ظروفها قاهرة لها تمنعها. وتجربتنا في بلدان العالم الاسلامي تكشف أن ممارسة العنف الديني الناشئة عن التطرف هي من خلايا نائمة لا تظهر إلا في حالة ضعف أجهزة الدولة؛ إما لعدم وجود الكفاءات التي تدير مؤسساتها؛ أو لعوامل أخرى. ويكاد يكون موضوعياً أن التطرف رؤية فكرية لممارسة العنف. ويقابل مناخ التطرف الوسطية، وهي القدر من التوازن بين المتبنيات الفكرية وبين ما يختلف معها من أفكار، بحيث يبدأ الاعتدال من ذلك القدر من المقبولية للآخر، على أنه ليس بالضرورة أن ينتج عن المقبولية مشروعية تلك الأفكار. ولعلّ ذلك هو مفهوم التعارف الوارد في القرآن الكريم: ﴿وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ...الآية﴾، ولعلّ الوسطية التي يُراد منها أن تكون المناخ الذي يغلق الطريق على تدني الوعي المنتج للتطرف هي الاعتبار الممنوح لكلّ صاحب رأي، والسماح للاستماع له، ثم مطالبته بالبرهنة على ما يرى. فهي إذن في البداية منهج معرفي ينطوي على قدرٍ من الشمولية في الرؤية متعدّدة

الأبعاد.

إن الأزمة في غياب الوسطية في إشكالنا الراهن (التطرف والعنف) مردّها أن الإنسان الفطري يرتبط بالفكر الديني بسرعة، وبانجذاب قوي، ثم يقُدّس التعاليم الدينية، صعوداً إلى كلّ ما يرتبط أو يعبر عن فكر ديني، ويتماهى مع المقدّس، حتّى يصبح السؤال عن محتوى ديني أو التساؤل عنه (مروفاً) عن الدين. لذلك يؤكد جان بول ويليم «أن الدين عبارة عن نظام رموز يعمل ويشير لدى البشر حوافز قوية وعميقة ومستديمة ومقدّسة لا يجوز السؤال عن حقائقها»، عبر صياغة مفاهيم عن الوجود والحياة والإنسان ودوره الوظيفي، وإعطاء هذه المفاهيم تجسيدات سلوكية، يتحدّد نوعها بمقدار الوعي الحقيقي والبرهاني.

ويرى أن الدين يوحد طريقة تصرّف عبر الشعائر الدينية، وي طرح عبر جاذبية شديدة مفاهيم تفوق ما تطرحه التجربة أو الحقيقة الارتقائية^(٣). ففرصة الحوار والمراجعة والتأمّل غير كافية. لهذا يكون الجهل، وعدم إخضاع الفكر الديني للمنهج العلمي، سبباً مهماً في غياب التوازن والبرهانية وشمولية الرؤية الفكرية، وهي عوامل مهمة للتطرّف وغياب الممارسة النقدية، وغياب الاستعداد للتكيّف الإيجابي مع المتغيرات.

وفي ظني أن الوسطية حاضنة للاعتدال، وليست رديفة له؛ ذلك أن صفة الاعتدال بمعنى «وضع الأمور في مواضعها» لا تتكوّن إلّا بعد أن يتوسط العقل بين التجاهل التام لحقائق الدين وبين الغلو في اعتبار كلّ ما جاء عن طريق رجال الدين أو المتصدّين للفكر الديني هو قول الله تعالى، المعبر عن الحقيقة الدينية النهائية. فالاعتدال ناتج عن وسطية تنظر باعتبار فكريّ إلى متبنيات الآخر، بحيث لا يبقى للتشدّد داع، وتحترم ذاتها الفكرية أن أدراك مناشئ التطرّف وتداعياته التي تسبب أزمات فكرية ومجتمعية يُعدّ مقدّمة ضرورية لاكتشاف السياسات المجتمعية للمواجهة. ويعتقد الكثير أن مواجهة الظاهرة العنيفة ذات الغطاء الديني يلزم أن تنطلق من النطاق ذاته، أو من جنس الظاهرة ذاتها، بحيث تكون مواجهة «الظاهرة العقائدية» بالعقائد، والثقافية بالثقافة، والاقتصادية بالوسائل الاقتصادية. فهذا هو الأصل، ولا يمنع من أن تعضد المواجهة الأصلية بمعرّزات أخرى، بحيث ترسم سياسة

● التطرف والعنف الديني، قراءة في عوامل النشأة وسبل المواجهة

المواجهة رسماً استراتيجياً، شمولياً، يبدأ من الفكر إلى إعادة بناء المجتمع، إلى اقتصاديات ماحقة للتفاوت، إلى تطلُّع مدني للحاضر والمستقبل لا يقف من الدين موقفاً سلبياً. أما الإرهاب فلا يرادف العنف، إنما الإرهاب أن يتحوَّل من استخدام القوة لأجل نشر (فكر متطرّف) إلى سياسة مرسومة وقصدية تستهدف إشاعة أجواء الرعب، والإفادة من سايكولوجيا الخوف. فالإرهاب استخدام مرسوم وقصدي للعنف ونماذج من القوة لترسيخ قناعات «غير برهانية»، ولتعظيم الشعور بالهزيمة والوهن وعدم القدرة على الصمود أو المواجهة عند الآخر المستهدف^(١). في ما يطلق عليه بالتوحّش المراحل ثلاث: استخدام العنف الديني؛ تحويله إلى الإرهاب؛ ثم تحويله إلى التوحّش وما تقدّم.

إن التطرّف ناشئ عن أسباب ذاتية وموضوعية ونفسية. وإن الوسطية والاعتدال هما البديل الذي يواجه موجة التطرّف. وإن الأزمة إشكالية مركّبة لها آثار سلبية على الوضع العام. وإن السياسات المجتمعية عبارة عن لائحة عمل استراتيجية تشتغل عليها أجهزة الدولة ومؤسسات المجتمع المدني والأفراد. وإن الإرهاب وسيلة بدائية لغرض القناعات من خلال الخوف.

وعلى تحديد مصطلحات البحث سنعرض أسباب شيوع ظاهرة التطرّف، وأسباب انتشاره، ودواعي وأهداف استخدام الإرهاب، ومحاولة رسم استراتيجيات المواجهة ومكملاتها.

الموقف القرآني من المشروع التكفيري، إشكالية الدين والتدين

لا يختلف اثنان على أن أصل مشروعية الأفكار والمفاهيم والاجتهادات هو المستند القرآني. وقد توالى على تفسيره عشرات الأجيال من المفسّرين. فكل أمر ينتسب إلى الإسلام لا بُدَّ أن يسوغه كتاب الله المجيد... ولو وقفنا على كتاب الله فإننا نرى:

١. أنه يدعو إلى السلام، فيقول: ﴿ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً﴾.
٢. ويمنع ويحرّم أي ممارسة عدوانية: ﴿وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾.
٣. ويتحقّق الإيمان والأمان بمعرفة الله الإيمانية.

٤. ويحرّم قتل النفس إلاّ بالحقّ.
 ٥. ويكرّم الإنسان ويستخلفه.
 ٦. ويجعل للعقائد طريق العقل وحرّية الاعتقاد.
 ٧. ويمنع الناس من التفتيش عن عقائد الناس، ويختص البارئ تعالى بمحاسبة الناس على الإيمان.
 ٨. يفتح القرآن باب الإنابة والتوبة لكلّ مَنْ خرج عن الطريق القويم.
 ٩. ويغفر البارئ الذنوب جميعاً إلاّ الشرك بعنادٍ.
 ١٠. يأمر بالحكمة والجدال بالتي هي أحسن والموعظة الحسنة في الدعوة إليه.
 ١١. يخلق القرآن في نزوله المكّي إنساناً آمن طوعاً واستعدّ عقلاً لتحمل مسؤولياته، ثم يشرّع له بعد ذلك في السور المدنية نظاماً أخلاقياً للحياة.
- فهل تجربة الفكر التكفيري تجربةٌ منسجمة مع التعاليم القرآنية الوارد ذكر بعضها في ما تقدّم؟

١- الموقف القرآني من المشروع التكفيري

أعرض لنماذج قرآنية محدّدة:

١. يتفق الفهم العلمي للقرآن الكريم على أن المعتقدات الأساسية هي الإيمان بالله واليوم الآخر. والشرط التوأم للإيمان هو العمل الصالح، أي «المشروع البنائي الإنساني»، فقال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (البقرة: ٦٢).
٢. يدين القرآن الكريم الغلظة وقساوة القلب (التوحّش البربري)، فيقول: ﴿ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً﴾ (البقرة: ٧٤). ومفهوم المخالفة أن المسلم يجب أن يكون رحيماً.
٣. ويدين القرآن اتّخاذ المتشابه القرآني للفتنة، فيقول: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ﴾ (آل عمران: ٧).
٤. يحرّم القرآن إجبار الناس على الاعتقاد (بأنموذج خاص)، فيقول: ﴿لَا إِكْرَاهَ

في الدينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ».

٥. لا يفوض القرآن البشر حق التفيتش عن عقائد الناس، فقال: ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ ♦ لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ ♦ إِلَّا مَنْ تَوَلَّى وَكَفَرَ ♦ فَيُعَذِّبُهُ اللَّهُ الْعَذَابَ الْأَكْبَرَ ♦ إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابُهُمْ ♦ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ﴾ (الغاشية: ٢١ - ٢٦). وقال تعالى: ﴿وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ﴾ (آل عمران: ٣٠). وقد وردت لفظة البلاغ (١١) مرة في القرآن الكريم، تحدّد الذي يحاسب على المعتقدات، وهو الله تعالى، وأن الله لم يفوض المحاسبة إلى البشر، إلا أنه كلفه بالدعوة والنصح والإرشاد، وبوسائل الحكمة.

٦. إن المشروع الرباني الذي أرسله الله إلى البشر بواسطة الأنبياء والقادة الربانيين هو مشروع الرحمة بالإنسان مطلقاً، فقد قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ (الأنبياء: ١٠٧).

قال الزمخشري: لأن النبي جاء بما يسعدهم. ويرى البيضاوي أن الدين سبب لإسعادهم؛ لصالح معاشهم ومعادهم. وعند الرازي مباحث كلامية مهمّة في المراد من الرحمة للعالمين.

وقد روى أنهم قالوا له: ادْعُ على المشركين، قال ﷺ: «إنما بُعثت رحمةً، ولم أُبعث عذاباً».

٧. يتّضح الموقف القرآني في معالجة ظاهرة الكفر من النصوص التالية:

أ. ﴿وَمَنْ كَفَرَ فَأُمَتِّعُهُ قَلِيلًا ثُمَّ أَضْطَرُّهُ إِلَىٰ عَذَابِ النَّارِ﴾ (البقرة: ١٢٦).

ب. في آية الحج: ﴿وَمَنْ كَفَرَ فَأُمَتِّعُهُ قَلِيلًا ثُمَّ أَضْطَرُّهُ إِلَىٰ عَذَابِ النَّارِ﴾ (آل عمران: ٩٧).

ج. ﴿فَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ مِنْكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ﴾ (المائدة: ١٢).

د. ﴿مَنْ كَفَرَ فَعَلَيْهِ كُفْرُهُ وَمَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلَا نَفْسُ لَهُمْ يَمْهَدُونَ﴾ (الروم: ٤٤).

هـ. ﴿وَمَنْ كَفَرَ فَلَا يَحْزُنكَ كُفْرُهُ إِلَيْنَا مَرْجِعُهُمْ﴾ (لقمان: ٢٩).

هذه نماذج قرآنية تؤكد أن خصائص المشروع الرباني أنه يحقق مصلحة الإنسان بواسطة (العمل الصالح)، وأن القتل والقسوة والعدمية لا تتفق مع (مشروع العمل الصالح)، وأن مسألة الاعتقادات وتغييرها مسألة نظرية معرفية حوارية إقناعية، طريقها العقل والجدال والتي هي أحسن.

من السنة الشريفة

١. جاء في مسند أحمد قوله ﷺ: «لا تنزع الرحمة إلا من شقي»^(٥).
٢. جاء في مسند أحمد قوله ﷺ: «أنا محمد نبي الرحمة»^(٦).
٣. في دلائل النبوة: يقول ابن عباس تفسيراً لقوله تعالى: ﴿أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ قال: السكينة هي الرحمة^(٧).
٤. وردت مئات الأحاديث عنه ﷺ بوجوب نصيحة المسلم لأخيه المسلم، بل ورد أنها رأس الدين.
٥. جاء في مسند أحمد قوله ﷺ: «لا تُقْتَلْ نفسٌ ظلماً إلا كان على ابن آدم الأوّل كفلٌ من دمها؛ لأنه كان أول من سنّ القتل»^(٨).
٦. عن ابن عمر أنه ﷺ قال: «المسلم أخ المسلم، لا يظلمه ولا يخذله»^(٩).
٧. ورد عنه ﷺ: «إن القتل من كبائر الذنوب، وهو قرينُ الشرك بالله».

مناشئ التطرّف

نظراً لأننا معنيون بظاهرة التطرّف ونشوء الجماعات التكفيرية التي تزعم أنها حركات إسلامية فإننا ملزمون بتتبّع أسباب النشوء. ويظهر من التتبّع أن مناشئ ذلك النمط من التطرّف أربعة:

- أ. المناشئ الذاتية: «الأصول النظرية للدين».
- ب. المناشئ الموضوعية: أزمات الواقع والحدث.
- ج. المناشئ النفسية: أزمات الوضع النفسي المتوتر.
- د. المناشئ المنهجية في تلقي المعرفة الدينية.

أ- المناشئ الذاتية «الأصول النظرية للدين»

إذا أجرينا مقارنةً مضمونية بين القرآن الكريم ومحتوى التوراة والإنجيل فإننا نرى أن التوراة نصٌّ تاريخي يحكي سيرة (بني إسرائيل) كاملة، بينما يحكي الإنجيل سيرة النبي (عيسى) والرسل الذين بشرّوا بالمسيحية بعده. أمّا الخلاف الذي يقع بين الأحرار والرهبان أو بين بعضهم فهو خلافٌ في فهم حقائق التاريخ الديني^(١٠)،

المعبر عنه في العهدين. ونجد في القرآن الكريم ثلاثة محاور أساسية للدين، هي: محور آيات العقيدة، وآيات التشريع، وآيات القيم الأخلاقية. وهذه الآيات فيها ما هو محكم وفيها ما هو متشابه. والفارق بينهما أن المتشابه له أكثر من معنى وأكثر من دلالة، بينما المحكم نص في معنى واحد محدد^(١١)، وهو نص حاكم ومعيارى للمتشابه.

ولكثرة المتشابه في القرآن الكريم فقد تعددت دلالات النص المؤسس، وزاد في سعة تداعيات النص تنوع مسالك التأويل، التي كثرت بازدياد طرق تحصيل المعرفة، بحيث صار بإمكان أي اتجاه أن يلتمس لنفسه مستنداً من القرآن الكريم.

وهذا الحال يفسح المجال لتفسيرات متطرفة وراдикаلية، ولا سيما مع غياب ضوابط التأويل المتفق عليها. لذلك لا بدّ للمؤسسات الدينية المعترف بها، والتي تُعدّ مرجعيات للمسلمين، أن تعمل على نشر منهجية علمية للتغيير. ومع تعدد اتجاهات التفسير ومدارسه، والتعامل مع آراء المفسرين على أنها بمنزلة النصّ المؤسس من جهة احتوائه على الحقيقة النهائية، فإنه يزداد عدم الوصول إلى المراد. وفي ظني أن هذا العامل يُعدّ من أبرز مناشئ التطرف. ويذكر القرآن ذلك فيقول: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ﴾ (آل عمران: ٦)^(١٢).

والذي يفهم من الآية أن جماعات قاصرة تنطلق من مقولاتها الفكرية، ثم تتبع المتشابه لإسناد وجهة نظرها. والهدف تحقيق الفتنة، وتأويل النصّ على وفق مرادها الأيديولوجي.

ثم يعقب القرآن بأسلوب الدعاء فيقول: ﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا﴾ (آل عمران: ٧)، أي إن غياب «الأصول العلمية والبرهانية المقارنة» في صناعة تفسير النصّ القرآني، والتعامل مع فكر المفسر بوصفه (حقائق نهائية)، دون إجراء مقارنة مع من سبقه أو الحق به، ربما يشكل واحدة من المشكلات المعرفية التي ينمو فيها التطرف؛ لفقدان الرادع الفكري أو الضدّ النوعي له.

وقد اتفق أهل العلم على أن سيرة الرسول محمد ﷺ، قولاً وفعلًا وإقراراً، هي المصدر الثاني للفكر الديني. لكن هذا المصدر قد عانى من مجموعة من المشكلات، من أبرزها: إيقاف تدوين الحديث لقرن من الزمان، في وسطٍ ظهرت فيه

جماعات مختلفة الدوافع والأهداف عقائدياً وسياسياً، بحيث تسلل إلى مضامين الحديث «ما هو منكراً وغريب وضعيف ومرسل وموضوع». وحينما نلاحظ موازين التعرف على صحة حديث ما نصطدم باختلاف المحدثين في الموازين، بحيث أوضحت كل مشكلة تؤدي إلى متاهة فكرية أكبر. كما يتشبث المتطرفون بآراء شاذة للمفسرين، ويستندون إلى أحاديث ضعيفة. ومن أبرز مشاكل هذا المصدر أن أهل العلم بهذا التخصص لم يستكملوا صياغة المعيار الذي يفرق في الحديث النبوي بين ما هو (زمني)، أي في حدود زمن النبوة أو ما يقترب منه، وبين ما هو إطلاقي يُعمل به في كل العصور والبيئات بمختلف المجتمعات، حتى بات لباس أهل ذلك الزمن وطريقهم تعاملًا مقدساً لما يجب أن يعمل به أهل الأزمان اللاحقة. وعقائدياً انقسمت (أمة المسلمين) إلى مدارس، لها مصنفات، يعتمدها البعض؛ وغير معتمدة عند آخرين، بحيث تهاوت وحدة الأصول النظرية الحاكمة والمعارية التي نتحاكم إليها، سواء من جهة القرآن، أو من جهة السيرة النبوية، أو من حيث نصوص العقائد، أو من جهة النص الفقهي. فهناك اتساع وتباين وآراء لكل الموضوعات المستجدة، من دون أن يكون في هذا الشأن معياراً ترجيحي أو ميزان تفضيلي، مع إهمال كامل لمتطلبات الحاضر، باعتماد طريقة العيش في الأزمنة التاريخية الأولى.

لقد ظهرت في العصر الأول مدرستان تفسيريتان: إحداهما: تتوسع في تفسير النص، مستعينةً بالعقل، معتقدة أن الحقائق النهائية موجودة في النص ذاته فقط^(١٣). ولم نلاحظ قدراً من التقارب بين المدرستين. ولأن النص القرآني نصٌ معجز بلاغةً وصياغةً، نصٌ إطلاقي يتخطى الأزمنة والمدنيات، وعندما نعتمد القراءة الحرفية نكون قد وقعنا في اتجاهٍ يحول الرأي البشري إلى نصٍ مقدس، ويعجز عن التكيف مع العصور اللاحقة ومقتضياتها. ونتيجة لاصطدام الفهم المتقدم للنص مع واقع متغير فقد وضع أصحاب الاتجاه أنفسهم أمام أمرين؛ إما التحول نحو القراءة العقلانية الواقعية، وبذلك يتخلون عن اتجاه آمن بأنه مقدس ونهائي؛ أو التشدد على تلك القراءة، فيقع في التطرف الذي يدعونه، حتى جرّهم ذلك إلى أن يرووا عن النبي ﷺ أنه قال: «مَنْ قال بالقرآن برأيه وأصاب فقد أخطأ»^(١٤). وهذا الحديث، رغم مخالفة (ممنه) للاعتياد؛ إذ الوصول إلى الحقيقة أو إصابة الحق غرض شرعي لا ينسجم مع

وصفه بأنه (أخطاء)؛ لأن ذلك إقراراً بالإصابة وتوصيف بالخطأ، وهذا لا يتصور صدورهِ عن النبي ﷺ^(١٥).

ولقد ترتّب على الاعتماد على فهم الزمن الأوّل لمتلقّي النصّ أن آراء الصحابة وفهمهم صارت آثاراً ملزمة لأهل الأزمنة اللاحقة، فصار الفهم الصحابي وضعاً مرجعياً، حتّى لو وقف الحديث عليه، فقد اعتبروه مرفوعاً. وقد وضعوا لذلك قاعدة أن موقوف الصحابي كمرفوعه^(١٦)، وبرّروا ذلك أن الصحابي ربّما قد سمع ذلك من النبي ﷺ، فصار بحكم المرفوع.

مما تقدّم يتبين أن الجذر الأوّل الذي شكّل أساساً تاريخياً ودينيّاً للتطرّف هو القراءة الحرفية وأحادية الرؤية. وكان قد تأسّس في عصر الصحابة. وقد أطلق عليه بعد قرنين من الزمان مرجعية (فهم السلف)، أو عقيدة السلف. وارتبط هذا المفهوم بمبدأ عدالة الصحابي مطلقاً، حتى لو ثبت عليه ما هو خلاف العدالة، أو حتّى لو لم يكن الصحابي فقيهاً أو عنده شيء من العلم.

لقد ظهرت مرجعية السلف في فكر الإمام أحمد بن حنبل، وفي آراء تابعيه، الذين زادوا على آرائه، وسُمّي ذلك بتيار الحنابلة، الذي طوّر مفهوم البدعة حتّى شمل كلّ الاجتهادات العقلانية، وعلى رأسهم المعتزلة^(١٧)، وأسّس لمبدأ رفض تأويل النصّ، والعمل بالظاهر «الحرفي»، ممّا أوقعهم بالتجسيم؛ لأن التأويل عندهم حمل الظاهر على محتملٍ مرجوح يُراد جعله راجحاً^(١٨). وتأسّيساً عليه وصل الأمر الى تكفير المتأوّلين في القرن الرابع، فشمّل المرجئة والمعتزلة والصفوية والشيعة والأشاعرة والإسماعيلية والمتكلمين...إلخ.

وكانت نظرية الفرقة الناجية، وأطروحة الطائفة المنصورة، التي صرفت حصراً إلى أهل الحديث، من دون الناس، مستنداً على ضلال بقية الفرق والاتجاهات ما عدا أهل الحديث، الذين هم أحقّ من يتكلم بالمعرفة الدينية. وإذا كان الإمام أحمد يرى أن من خالف (المتواتر) فهو ضالٌّ فإن تيار الحنابلة اعتبره كافراً، وكان أحمد يرى أن البلاد التي تظهر فيها البدعة هي دار الكفر، تجب الهجرة عنها، ويجوز غزوها، وتقتيل أهلها. وقد حصل هذا في (ماردين).

وبذلك تأسّست المبادئ الأولى لخطاب العنف:

أ. اعتماد منهج القراءة الحرفية للنصّ الديني، والتشديد على الاجتهاد، وإسقاط البرهنة والحوار.

ب - الالتزام بمعيارية فهم أهل الزمن الأول، بحيث يتحول الدين من حقيقة كونية تستوعب الإنجاز الإنساني إلى أنموذج تاريخي سكوني.

ج - استخدام مفهوم البدعة ومفهوم الفرقة الناجية ضدّ جميع فرق المسلمين، ليتحوّل الأمر بعد ذلك إلى التكفير.

إن آراء أحمد وما زاده الحنابلة عليها أسّست لنظرية الخطاب الديني المتشدّد كمقدمة لفكر التطرّف، الذي سيصبح نظريّة عند ابن تيمية، الذي وسّع البدعة إلى التكفير، ووسم بعض تفاسير القرآن بأنها مروّجة للبدعة، وتنتقل عن (المتهمين)، وصنّف في نقض المنطق، والردّ على الفلاسفة، وطالب بإقامة الدولة على غرار (الخلافة) وأنموذج السلف، ثم كفر الأشاعرة والصفوية والمعتزلة والماتريدية والمرجئة والشيعية والإسماعيلية والدروز، وهاجم مذاهب الفقهاء، ولا سيّما مذهب أبي حنيفة^(١٩)، الذي اتّهموه بالإرجاء. وجرّاء تناسل فكر التطرّف دخل العالم الإسلامي بعد القرن الثامن الهجري في غيبوبة كاملة، وقد أغلقت عليه السلطات سبل التطوير والتنوير. وقد استمرّت الفترة المظلمة حتّى القرن الثاني عشر، فكانت الحلقة التالية لهذا التناسل ظهور (اتجاه متطرّف جديد يتبنّاه الشيخ محمد بن عبد الوهاب النجدي، صاحب النظرية الوهابية المعاصرة).

لقد قدّمت الوهابية نفسها كحركة تصحيحية للعقائد، معتمدة الوسائل العنيفة والغزو. وقد اعتنقت آراء تيار الحنابلة، ولا سيّما ابن تيمية، حتّى عاد مرجعية فكرية وحيدة للوهابية. وبناء على رأيه في تحريم البناء على القبور فقد سوّغوا هدم الأضرحة والمساجد التي فيها مقابر الصالحين، وأفوتوا بقتل من يتوسّل بالأولياء، وصرّحوا بأن من أسموهم أهل البدع والضلالات أغلظ شركاً من المشركين الأوائل^(٢٠)، واستتبّ الأمر لتجربة (دينية - قبلية)، وأعلنت الجزيرة إقليماً حصرياً لمذهب واحد، بل لرؤية داخل المذهب الواحد. واعتمدت طرقاتاً تلقينية للتعليم الديني، صنعت به عقلاً متشدّداً أحادي التوجّه، صار بعد ذلك بيئة فكرية للتطرّف والعنف. ثم انتشر هذا الوباء في عموم العالم الاسلامي، محدثاً فيه البلاء الأعظم.

هذا هو التسلسل التاريخي والفكري لظاهرة دينية - تاريخية -، تأسست من مناشئ عدة، وساعدت عليها حالات التردّي المعرفي والانحراف السياسي لدولة المسلمين. فاذا عرفنا المناشئ الذاتية فكيف ترسم المواجهة عقائدياً وفكرياً؟

ب - المناشئ الموضوعية للتطرف

يُراد بالمناشئ الموضوعية ما هو مقابل الذاتية (مكوّنات العقل الديني). أما الموضوعية فهي (الواقع الفعلي) الذي بدأ بتمرد الخوارج، إلّا أن هذا التمرد - الذي دام قرناً كاملاً - قد انتهى فكرياً وعملياً بعد النصف الثاني من القرن الثاني، حيث حصل الصدام بين السلطة وأحمد بن حنبل، وبهذا تكوّنت جماعات الحنابلة في القرن الرابع الهجري، وهو القرن الذي اعتبره آدم متز قرن الذروة الحضارية للمسلمين. بعد ذلك توالى الانتكاسات السياسية، سواء في تعدّد الدويلات أو ظهور تيارات التشدّد، ثم هجوم المغول على العالم الإسلامي. وبدل اللجوء إلى مشروع عقلاني لمواجهة التدهور الفكري وإعادة بناء المجتمع، وقع المسلمون في تداعيات الهزيمة، وكان انعكاسها في تيار ابن تيمية. وهكذا دخل العالم الإسلامي بالغيوبة الحضارية، وأوجدت شعوباً ابتلت بالفقر والجهل والخرافة وسيطرة الأساطير، وتدني طرق التعليم والتلقينية، وغاب الاجتهاد والبرهانية غياباً تاماً. فلما حلّ القرن التاسع عشر الميلادي هاجمت أوروبا بلدان العالم الإسلامي، بدءاً بالهند، ثم قامت بعد الحرب الأولى بتفكيك دولة الخلافة العثمانية، وشكل ذلك صدمةً حضارية أذهلت المسلمين، وشاهدوا الفرق الكبير بين ما حققه الغرب وبين ما هم عليه من أوضاع. وإزاء ذلك كانوا بين ثلاثة خيارات:

الأول: الاستسلام الكامل لحضارة الغرب بوصفها صانعة للتقدّم. وهذا يقتضي الإعراض التام عن التراث والدين.

الثاني: التمسك الكامل بالتراث المملوء بالتدني المنهجي والمعرفي ونتائج عصور التدهور الحضاري. وهذا يقتضي قدراً كبيراً من التشدّد الديني.

الثالث: الاتجاه المدني العقلاني، الذي يحاول مراجعة وإعادة النظر بالتراث وإحياء الأفكار الحيوية، وإعادة صياغة مشروع النهضة على أساس مبادئ الإسلام

عالية المضمون، من منهج عقلاني نقدي، منفتح على الاستفادة من تجارب الشعوب والأمم الراقية، ولديه قدرة المواءمة والتكييف بين مبادئ التراث المشرقة وإنجازات العقل البشري. لكن هذا الاتجاه تعرّض لهجمات واسعة من تيار الاغتراب المتطرّف، وهجمات أقسى وتكفير وتبديع من التيار السلفي، فلم تظهر بصماته واستراتيجياته على واقع المسلمين.

لقد انفرد العلمانيون في صنع الحدث. واستمرّ التيار العلماني باضطهاد وقمع السلفي. وجرّاء ذلك عانى المسلمون من مشكلات في فشل مشروعات التنمية المستدامة، وشيوع الفقر والمرض، وتدني الخدمات والاستبداد، وعنف الدولة وإرهابها، والهزائم العسكرية أمام (عدوان إسرائيل)، والوقوع في التخادم للأجنبي...إلخ.

من مشكلاتنا المعاصرة أن هذا الواقع، بما فيه من تدهور في صناعة الأوطان، دفع بعض المنتفعين إلى تأسيس جماعات دينية متطرّفة، أسهمت بنشر فكر متطرّف؛ لشدّها إلى طموحاته وأهدافه، فكانت هذه الجماعات تعتاش على تدهور الوضع الحضاري. ومن ذلك: شعار جماعة الإخوان المسلمين: «الإسلام هو الحل»، على الرغم من أن جماعة الخوان كانوا متقدّمين خطوة في طرح مشروع للنهضة لصالح الإنسان، في حين انشغل عموم التيار السلفي بتصحيح العقائد، التي حسبها هو (منحرفة)، مع إهمال حاجات الإنسان وتطلّعاته.

ج - المناشئ النفسية والسياسية للتطرّف

لزمان الهزيمة تداعيات، وهي التي دفعت قادة جماعات التطرّف وعناصرها إلى تحقيق «أنا» مأزومة، سحقتها عصور الانحطاط الحضاري بعد القرن الخامس الهجري حتّى القرن التاسع عشر.

فمن وجهة نفسية إن التمرد على الدولة والمجتمع، وما استقر عليه العالم المعاصر من أنموذج للتعايش، يعكس حالة ذهانية أو عصابية هدفها إرضاء الوضع النفسي المأزوم بين قيم الهزيمة وقيم النهوض.

ومن الناحية السياسية إن المتتبع لجماعات التطرّف وحركتهم من عصور

● التطرف والعنف الديني، قراءة في عوامل النشأة وسبل المواجهة

الإسلام الأولى إلى اليوم يكشف أنها تنطلق من بواعث سياسية، وتتجه إلى أهداف سياسية، موظفة الدين كوسيلة تعبوية وأيديولوجية للحصول على مغنم سياسية. فالتطرف يتشكل على خلفية سياسية بتتظير عقائدي. لذلك ترى فقه السياسة واضحاً في مدوناتهم، أكثر من فقه القيم وبناء الضمير والجانب الروحي والعبادات والمعاملات.

ومن الوجهة الأيديولوجية يقول الباقلاني عن الخوارج: «إنهم جعلوا آيات العذاب التي نزلت في حق الكافرين في أهل الإيمان والتوحيد»^(٢١). ونجد ذلك في ما تُسمّى بمحنة ابن حنبل، وصدّامات تيار الحنابلة، ودعوة محمد بن الوهّاب، وحركات الإسلام السياسي، وصولاً إلى كتابات عبد الله عزّام، الذي بشرّ بأن أفغانستان ستكون ميداناً للمهام السياسية. ففكر التطرف يسعى أولاً لإقامة الدولة، ومن ثم يُقام المجتمع؛ بينما الفكر المعتدل يخلق المجتمع أولاً، ثم المجتمع نفسه يخلق الدولة.

القسم الثاني: تصوّرات لسبل المواجهة

إن خطورة مواجهة التطرف، الذي يعتمد العنف الديني الذي أنتج (الإرهاب) بالمصطلح المعاصر، تزيد على دخول البلاد في حرب كبرى مع دولة أو عدّة دول إقليمية، من حيث استنزاف الثروة والأرواح وتعطيل الحياة المدنية، بل هناك آثار نفسية كبيرة تقع على الناس؛ بسبب احتمالات الوقوع في واحدة من عمليات الغدر بالمفخّخات والأحزمة الناسفة والعبوات العشوائية. وكلّ هذا يتطلّب اكتشاف سبل المواجهة. وتُصور أن المبادئ العامة لسبل المواجهة ما يلي:

أ. إن الدولة القوية تقلّل من فرص الإرهاب وقوى التطرف. لذلك لا بُدَّ أولاً من بناء دولة قوية.

ب. تقليل حالات الخصومة الوطنية «وإجراء عملية اندماج وطني»، وهو هدف أعلى من المصالحة.

ج. الدعوة والسعي الدؤوب إلى سياسات إقليمية تصعّر المشكلات الجيوسياسية «باتفاقيات اقتصادية وأمنية».

الإجتاهد والتجديد - العدد الخامس والأربعون، السنة الثانية عشرة، شتاء ٢٠١٨م - ١٤٣٩هـ - ٣٥٣

د - تحليل مناشئ التطرّف، ورسم الخطط على أساس فهم أسباب النشأة والتطوّر على مستوى الفكر والثقافة.

هـ - تحقيق التوافق بين المراكز الدينية في العالم؛ للتصريح بأن التطرّف ظاهرة مدانة شرعاً، وأن العنف والارهاب جريمة وانحطاط أخلاقي، بحيث يضع على الإرهابيين عاراً دينياً ووطنياً، والإعلان عن عدم استناد التطرّف على أسس دينية صحيحة، وذلك:

١- بإعادة دراسة السيرة النبوية.

٢- بدراسة سيرة الصالحين من أجيال المسلمين.

٣- بإبراز القيم السلمية المشتركة.

٤- ببيان أن العقائد والمعتقدات هي حقّ خالص لله تعالى، ولم يفوّض الباري أحداً يحاسب الناس على عقائدهم وآرائهم. فليس من حقّ أحدٍ أدانة أحدٍ، إنما حقه الإعلان عما يعتقد صحیحاً، والبرهنة عليه، والتدليل على الزلل كما يراه في ما يعتقد الآخرون، دون إقصاء أو تكفير.

٥- بإعادة النظر بوسائل التعليم الديني وطرقه، وإعلاء شأن التفكير والبرهانية، وإعمال النقل في مسالك العقل.

الخاتمة

١- يمكن القول: إن التطرف الحاضن للعنف الديني نمطاً من استجابات غير واعية لوقائع الفشل، ولأهداف سياسية تختفي وراء فكر ديني متمزمت ماضوي؛ لإثارة الضمير الديني، ونزعة انتقائية للذات، وإقصائية للآخر بواسطة البدعة والتكفير.

٢- إن للتطرّف جذوراً في التاريخ الإسلامي، من القراءة الحرفية حتّى أدبيات الحركات (الجهادي) المعاصرة. ومهما تعدّدت مراحل تطوّر موجات التطرّف فإنها متناصلة مما قبلها، وكلّ مرحلة لاحقة تضيف (فكراً متشدّداً) عما في سابقتها.

٣- يجد الباحث أن هناك علاقة طردية بين التخلف وفشل التنمية ومشروع النهضة وبين الفرص المتاحة للتطرّف.

المواش

- (١) جمال الدين البدرى، الاحزاب الدينية الإسرائيلية، النشأة والتطور: ١٧٧.
- (٢) روجيه جارودي، الأصوليات المعاصرة: ١٥.
- (٣) جان پول ويليم، الأديان في علم الاجتماع: ١٣٧.
- (٤) أبو بكر ناجي، إدارة التوحش.
- (٥) مسند أحمد بن حنبل ١٦: ٢٠١.
- (٦) المصدر السابق ١٦: ٢٠٢.
- (٧) البيهقي، دلائل النبوة ٤: ٢٥٠.
- (٨) مسند أحمد بن حنبل ٧: ٤٨٥.
- (٩) المصدر السابق ١١: ١٢٩.
- (١٠) زينو، موسوعة الأديان الحية: ١١.
- (١١) الذهبي، التفسير والمفسرون: ١٥٢.
- انظر: محمد أديب صالح، تفسير النصوص في الفقه الإسلامي ١: ١٤٤.
- (١٢) يمكن التحقق من ذلك باستعراض تفاسير (راديكالية)، مثل: (في ظلال القرآن)، لسيد قطب.
- (١٣) محمد هادي معرفت، التفسير والمفسرون: ٥٦.
- (١٤) الملائ علي القاري، المشكاة: ٢٣٥؛ سنن أبي داود ٢: ٧٩٩.
- (١٥) قال عنه أهل العلم: إنه حديثٌ ضعيفٌ وغريب.
- انظر: سنن الترمذي ١: ٣٦٠.
- (١٦) ابن الصلاح، مصطلح الحديث.
- (١٧) البدعة عند أحمد ما أحدث في الدين وليس منه، وما خالف السنّة، وما لم يؤيده سلوك الصعابة والتابعين وأتباعهم. وهي أخطر من الكفر. فأحمد لا يرى توبةً لمن دعا إلى بدعة، بينما للكافر الحق في التوبة، ويرى أن الردّ على أهل البدع أعظم من جهاد الكفار.
- (١٨) انظر: السبكي، جمع الجوامع: ١١٧.
- (١٩) ابن تيمية، منهاج السنة ٢: ٢٤١.
- انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٧: ٣٣.
- (٢٠) موسوعة مؤلفات ابن عبد الوهاب ٧: ١١١.
- (٢١) الباقلاني، الإنصاف ١: ٦٧.

دراسات في عالم الروح

قراءة في كتاب (للسفير عزت علي البحيري)^(١)

أ. مختار الأسدي^(*)

صدرت الطبعة الأولى من هذا الكتاب عام ٢٠١١م، عن دار طيبة للطباعة، في الجيزة بمصر. وقد ناشد المؤلف قراءه في كلمة الإهداء على الاقتراب من عالم الروح، والتطلع إلى المزيد من معارفه وعلومه. وأضاف: «أرجو أن يساهم هذا الكتاب في نشر الثقافة الروحية، التي ما زال الكثيرون في عالمنا العربي يترددون في مجرد التعرف عليها، في الوقت الذي قطع فيه العالم الغربي المتقدّم منذ أكثر من قرنين من الزمان شوطاً كبيراً في دراستها والاعتراف بها، بل وتخصيص درجات علمية لها في أكبر الجامعات الغربية، ومنها، على سبيل المثال، وليس الحصر: جامعة كامبردج؛ وجامعة أكسفورد»^(٢).

بعد المدخل التمهيدي للبحث يتحدث الكاتب في الباب الثاني عن تطوّر الدراسات الروحية على مرّ العصور، وعن تطوّر هذه الدراسات في الأديان السماوية، وفي العالمين العربي والإسلامي في العصور الحديثة، وكذلك في الدول الغربية، كالولايات المتحدة وكندا وأمريكا الجنوبية، مع تخصيص مبحثين كاملين لهذه الدراسات في الدول الأوروبية والاتحاد السوفياتي.

أما الباب الثالث فقد خصّصه الكاتب لعلاقة هذا البحث مع الروحية والإيمان بالله والخلود والصلاة وتعزيز هذا الإيمان، أو هذا الاعتقاد. وفي الباب الرابع تحدّث الكاتب عن الجسم الأثيري ومراكز الطاقة

(*) باحثٌ وناقد، من الوجوه الثقافية في العراق.

• دراسات في عالم الروح، قراءة في كتاب (للسفير عزت علي البحيري)

(الجاكرا) أو (الشاكرا) (chakra) في هذا الجسم الغريب، وما فيها من عجائب وغرائب توصّل إليها العلم الحديث مؤخراً، وبالأرقام والدراسات العلمية والمختبرية المتطورة.

أما الفصل الخامس والأخير فقد خصّصه الكاتب لما سمّاه (قدرات الإدراك خارج الحواس)، متحدثاً عن موهبة الحاسة السادسة، وقدرة التخاطر، وموهبتيّ الجلاء البصري والسمعي، وكذلك موهبة تحريك الأشياء عن بُعد، حسب تعبيراته.

وفي ثنايا الكتاب أشار المؤلف إلى الفرق بين الدراسات العربية والدراسات الغربية في هذا الخصوص، قائلاً: «إن معظم الدراسات التي قام بها العلماء العرب قديماً وحديثاً يغلب عليها طابع الدراسات النظرية البحتة، وليس التجارب العلمية والمعملية، كالتّي قام بها علماء الغرب، قديماً وحديثاً»^(٣).

هذا وقد أشار الكاتب أيضاً إلى بعض أسرار العقل البشري، وكيف أنه أصبح - حسب البحوث الروحية - المرشد والموجه للجسم الأثيري في عالم الروح، فقال: «الواقع أنّ العلم لم يصل إلّا إلى القليل اليسير من أسرار العقل البشري وما يحتويه. وقد أشار الدكتور محمد صادق العدوي، في كتابه (الاتصال الروحي)، إلى أنه لو أرادت البشرية استعمال كلّ ما لديها من موادّ لتبني عقلاً إلكترونياً يمكنه القيام بكّل ما يقوم به العقل البشري لاقتضى الأمر أن يعادل حجم هذا العقل الإلكتروني حجم الكرة الأرضية، وحتىّ إذا تمّ ذلك فلن يعرف أحدٌ كيف يبرمجها...»^(٤).

كما أفرد المؤلف عدّة صفحات لدراسة ظاهرة تأثير العقل على المادة، وكيف أنها تقود إلى تفسير ظاهرة العلاج الروحي التي يقوم بها من سمّاهم (معالجو الفليبين والبرازيل وغيرهم)، والذي يُطلَق عليهم (faith healers)، وكيف قام الدكتور الياباني (هيروشي موتوياما)، أستاذ جامعة ديوك الأمريكية، بثلاث زيارات للفليبين لدراسة «ظاهرة المعالجين الروحيين المذكورة، مصطحباً أحدهم إلى مختبره في طوكيو؛ لاستكمال دراساته بشكلٍ دقيق، وكيف وضع المريض في حجرٍ في أحد طوابق معهده، بينما وضع المعالج الفليبي في حجرٍ في طابقٍ آخر، وتمّ تجهيز الحجرتين بكافة الوسائل لاتّخاذ الاحتياطات اللازمة؛ لعدم نفوذ أيّ قوى من أيّ نوعٍ إلى أيّ من الحجرتين، وذلك بتغطية الجدران والسقف والأرضية بالرصاص و.. و..»، وكيف

الإجتاهد والتجديد - العدد الخامس والأربعون، السنة الثانية عشرة، شتاء ٢٠١٨م - ١٤٣٩هـ - ٣٥٧

انتهى إلى «أن الطاقة، وهي قدرة العقل الخارقة، هي التي تسيطر على المادة، وأن العقل الباطن يتجاوز بكثير العقل الواعي في توجيه حياة الإنسان في اليقظة والمنام»^(٥).

ظاهرة الموت والطرح الروحي (Out of Body Experience)

أفرد الكاتب عدّة صفحات لهاتين الظاهرتين، وأشار خلالها إلى رأي أينشتاين في ظاهرة الموت، وكيف فسّره بقوله: «إن الموت هو جواز سفر لعالمٍ آخر»، معتمداً على تفسير حالات النوم والغيوبة التي تعترى بعض الناس، وكذلك الموت المؤقت الذي يحصل لبعض الناس أيضاً، وكيف يتكلّمون حينما يعودون إلى الحياة، وما رأوه في ساعات أو دقائق طرحهم الروحي، أي خروجهم من الجسد، وكيف أن الروح تنتقل في عالم البرزخ بسرعة هائلة، قدّرها العلماء المعاصرون بأنها تعادل خمسين مرّة سرعة الضوء، مضيفاً: «وإذا استطاعت الروح أن تسير بسرعة خاطفة إلى الوراء لأمكنها قراءة أحداث الماضي ومعرفة أحوال السابقين...»^(٦).

وفي استدلال واضح على بقاء الروح بعد الموت أشار المؤلف إلى التفاتة جيدة قدّمها ابن القيم الجوزية أقرّ من خلالها ببقاء الروح، معتمداً على روايات «أشخاص ثقات بطريقة نقل سليمة، وكيف أن هؤلاء الأموات أخبروا الأحياء في الأحلام بمعلومات لا يعرفها إلا الشخص الذي مات فقط وفقط، مثل: مكان دفن كنز نقود ذهبية في مكان ما، أو صكّ أو عقد بيع مع شخص آخر، أو مكان وصيّة...؛ حيث من المستحيل - لو لم يكن هناك روح - أن تبقى المعلومات بعد فناء جسّد صاحبها، وأن تصل إلى حلم الحالم»^(٧).

بعدها راح الكاتب يثبت ما أكّده الشيخ طنطاوي جوهرى، الأستاذ بكلية دار العلوم، وكيف أن «المحافل الروحية والمجاميع النفسية في البلاد الأوروبية قد نطقت فيها الأرواح على مرأى ومسمع من مجالس شوراها، وأن الأرواح شرحت ما شاهدته في عالم البرزخ من نعيم وهناء أو بؤس وشقاء... وجاءت البشرى بالحياة الأخرى و... وبعد ذلك فهل نقف نحن المسلمون أمام هذا الحادث صامتين؟» (أي حادث كلام الأرواح)، ويجب متألماً: «إنه لعبّ فاضح وخطأ واضح»^(٨).

• دراسات في عالم الروح، قراءة في كتاب (للسفير عزت علي البحيري)

بدايات التفكير بالاتصال مع الأرواح

في الفصل الثالث من هذا الكتاب، وتحت عنوان: «الدراسات الروحية في الولايات المتحدة وكندا وأمريكا الجنوبية»، أشار المؤلف إلى بدايات الاتصال مع عالم الأرواح قائلاً: «بدأ البحث الجاد في الظواهر الروحية في العصر الحديث في الولايات المتحدة الأمريكية في منتصف القرن التاسع عشر، وبالتحديد في مارس عام ١٨٤٨م، عقب حدوث ظاهرة في قرية هيدسفيل في نيويورك، حيث ذكر رجل من سكان القرية أنه سمع صوت طرقات على أرض إحدى الغرف في بيته، فلم يجدُ بدأً من ترك البيت.

وخلفه ساكنٌ جديد يُدعى جون فوكس، فتكرّر ما حدث مع سابقه من طرقاتٍ، فصاحتُ زوجة الساكن: أيّها الطارق المجهول، اطرق عشر طرقات، ففعل، فقالت له: كم عمر ابنتي كاترينا؟ فطارق المجهول عدّة طرقات بعدد عمر ابنتها. ثم قالت له: إن كنت روحاً اطرق طرقتين فقط، ففعل، وظلّت تواصل الحديث معه عن طريق الطرّق حتّى علمت أنه روح رجل كان يسكن في ذلك البيت، وقتله جاره؛ ليسرق ماله، ودفنه فيه. واستدعتُ السيدة جيرانها، واستجوبتُ الروح أمامهم، فأجابتهم الروح بواسطة الطرّق، ممّا جعلهم في غاية الدهشة، وتمّ اتّخاذ الإجراءات القانونية، وأُخرجتُ الجثّة، وضبطتُ الشرطة الجاني، واعترف بجريمته»^(٩). وأضاف الكاتب: «هذا وقد انضمّت إلى الحركة الروحية في الولايات المتحدة الأمريكية جرائد ومجلات شتى. كما أبدى عددٌ كبير من كبار الساسة اهتماماً بهذه الحركة، ومنهم: الرئيس الأمريكي الأسبق إبراهيم لنكولن، الذي عُقدت جلسات روحية بحضوره في البيت الأبيض عام ١٨٦٢م، تلقى فيها وجهات نظر أثّرت في آرائه العامة... كما أن المخترع الكبير أديسون كان اشترك في البحث الروحي، وانضمّ إلى جمعية روحية عام ١٨٧٨م، باسم الجمعية الثيوصوفية»^(١٠).

الحرب ضدّ الروحية

هذا وقد أشار الكاتب إلى الحرب التي شنت ضدّ الروحية، وكيف تقدّم البعض في بريطانيا بطلب إلى الجمعية الجدلية بلندن، وكانت تضمّ صفوة علماء المادة

والسايكولوجي - حسب تعبيره -، لبحث هذه البدعة المسماة الروحية، والتي لا تستند - حسب وجه نظر هذه الصفوة - إلى أساس علمي. و فعلاً قامت هذه الجمعية بتشكيل لجنة عام ١٨٦٩م، تتكوّن من ٣٤ عضواً، ومهمتها القضاء نهائياً على الظواهر الروحية، التي هي من وجهة نظرهم من عمل الخيال. واستمرت اللجنة في عقد جلساتها؛ لبحث هذا الموضوع، لمدة ١٨ شهراً، إلا أنها توصّلت في النهاية إلى تقرير هامّ عام ١٨٧١م، تُسلّم فيه بصحّة هذه الظواهر تسليمًا تاماً، ممّا يُعدّ وثيقة هامة وخطيرة لصالح العلم الروحي^(١١).

مهمة الجسد الأثيري

ويقول المؤلف في ثانيا كتابه: «إن مهمة الجسد الأثيري في الإنسان والحيوان والنبات، بل وحتى الجماد، هي حفظ الجسد الفيزيقي من التبدّد؛ لأن الخلايا التي يتألف منها الجسم، وتبدو لنا متلاصقة، هي ليست كذلك. فإذا نظرنا إليها بالمجهر الإلكتروني نجد أنها متباعدة الواحدة عن الأخرى تباعداً يكاد يكون نسبياً، كتباعد النجوم بعضها عن بعض، ومع ذلك لا تتفكك ولا تتبدّد؛ لأن الجسد الأثيري يشدّها بعضها إلى بعض، ويمنع تحللها واندثارها»^(١٢).

«والجسد الأثيري - يضيف الكاتب - هو مصدر الإحساس بكلّ صور الأحاسيس والانفعالات. وهذا ما يفسّر وجود سبعة مراكز للحساسية في الجسد الأثيري، تُسمّى الجاكرا (chakras)، وتنعكس بالألوان بحزمة ضوئية المكتشف منها حتّى الآن ٣٧ مليون لون.

ولذلك يمكن القول بأن قدرة الإحساس الكائنة في الجسد المادي مستمدة من قدرة الإحساس المقابلة في الجسد الأثيري، وقدرة الإحساس هذه تنتمي في النهاية إلى الشعلة المقدّسة في الإنسان، وهي الروح حاملة العقل، ثم تنتقل هذه القدرة إلى الأعضاء المادية عن طريق الجسد الأثيري، الذي هو بمثابة حلقة الوصل بين العقل أو الروح وبين الجسد المادي.

وبعبارة أخرى: يمكن القول بأن الجسد الأثيري ينقل إلى الروح أحاسيس الجسد المادي الواردة من الحواس الخمسة، كما أن الجسد الأثيري ينقل إلى الجسد

• دراسات في عالم الروح، قراءة في كتاب (للسفير عزت علي البحيري)

المادي رغبات الروح؛ ليقوم بتنفيذها^(١٣).

وهذا ما يشير إليه أو يؤكده علماء البحث الروحي في قولهم: «لو لم يكن الجسد الأثيري حقيقة واقعة لكان من المستحيل ظهور بعض الأرواح في جلسات الاتصال الروحي في حالة تجسّد تامّ أو ناقص»^(١٤).

ويضيف الكاتب في نفس السياق: «وقد خضعت هذه الظواهر لبحوث عشرات العلماء الموثوق بهم في إنجلترا وفرنسا وألمانيا وإيطاليا والدانمارك والسويد والبرازيل وغيرها، وأمكن لبعضهم التقاط مئات الصور التي تنفي احتمال أيّ خداع أو تدليس أو إحاء، أو غير ذلك من الأمور التي اعتاد أنصار السايكولوجي التقليديون (في علم النفس) إلقاءها على عواهنها، بلا بحث ولا دراية ولا اطلاع على هذا المجال الهامّ من مجالات الباراسايكولوجي».

ويوضّح الكاتب العلاقة بين الجسد المادي والجسد الأثيري والهالة، قائلاً: «لقد توصّل بعض العلماء إلى أن كلّ إنسان يخلق مجاله المغناطيسي، الذي يكشف بدون أيّ خطأ عن نزاعته وميوله وأخلاقه وطباعه وحالته الصحيّة. وبناءً على ذلك فالهالة البشرية هي المجموع الكلّي لانفعالات وأحاسيس وأفكار الجسم الأثيري والكوكبي والعقلي والروحي للإنسان. وإن الهالة تعبّر عن نفسها بلغة الألوان، على أساس أن أفكار الإنسان وشعوره وأحاسيسه وانفعالاته تتجمّع حول جسده المادي في صورة موجات اهتزازية دقيقة من الأشعة الملوّنة»^(١٥).

هذا وقد ذكر الكاتب ببحوث العالم السويدي (روبرت كندي)، وقيامه بتصوير الجسد الأثيري للإنسان عن طريق جهاز اخترعه للاستشعار الحراري لجسم الإنسان عن بُعد، وكيف أنه وجد أن جسم الإنسان يعطي ٣٧ مليون لون، كلّ لون يمثل درجة حرارة، وكلّ درجة حرارة تنقسم في جسم الإنسان إلى مليون جزء، وكلّ جزء منها يمثل طبقة من طبقات خلايا الجسم... فوجد هذا العالم أن الـ ٣٧ مليون لون تُكوّن في النهاية سبعة ألوان تُمثّل ألوان الطيف السبعة، تمتزج كلها في النهاية لتعطي لوناً واحداً وهو الأشعة البيضاء، وهي أشعة غير مرئية...»^(١٦).

ووفقاً لما شرحه الدكتور (راؤول فلير)، في محاضرة في المعهد الدولي لما وراء الطبيعة في باريس في ١٩٢٦/٥/٩م، يمكن وصف الهالة بأنها مادّة ولا مادة في نفس

الاجتهاد والتجديد - العدد الخامس والأربعون، السنة الثانية عشرة، شتاء ٢٠١٨م - ١٤٣٩هـ ٣٦١

الوقت؛ ففيها ضوءٌ وحرارةٌ ورعشاتٌ خفيفةٌ وتياراتٌ كهربائيةٌ ومغناطيسيةٌ، وفي بعض الأحيان يكون للهالة رائحةٌ ذكيّةٌ عطّرةٌ، وهي انبثاقٌ أو فيضٌ واضحٌ المعالم للجسد الأثيري المندمج في الجسد المادي، وتُكوّن الهالة البشرية الصفات الأساسية الجوهرية لقوى الإنسان الأثيرية والنجمية والعقلية والروحية^(١٧).

وتوصّل بعض العلماء - والقول للمؤلف طبعاً - إلى أنّ كلّ إنسان يختلف مجاله المغناطيسي، الذي يكشف بدون أيّ خطأ نزعاته وميوله وأخلاقه وطباعه وحالته الصحيّة. وبناءً على ذلك - كما يستنتج المؤلف - فالهالة البشرية هي المجموع الكلّي لانفعالات وأحاسيس وأفكار الجسم الأثيري والكوكبي والعقلي والروحي للإنسان، وإن الهالة تعبّر عن نفسها بلغة الألوان، على أساس أن أفكار الإنسان وشعوره وأحاسيسه وانفعالاته تتجمّع حول جسده المادي في صورة موجاتٍ اهتزازية دقيقة من الأشعّة الملونة.

والمعروف أن الأشعّة وجميع ظواهر الكون عبارةٌ عن ذبذبات لها درجات اهتزاز مختلفة، واللون في حقيقته ذبذبات، ولكلّ لون ذبذبات معيّنة، بسرعةٍ معيّنة، خاصّة بهذا اللون^(١٨).

ولا أدري لعلّ ما توصّل إليه علماء الطبّ اليوم عما يُسمّى بفحص (الرنين) أو جهاز (المفراز) أو ما شابه ذلك هو نتيجة لما «توصّل إليه العالم السوفيياتي سيمون كيرليان (Semon Kirlian)، وقرينته فالنتينا (Valintina)، في الستينات، في اختراع كاميرا لتصوير الهالة الإنسانية والحيوانية والنباتية، والتي شاع استعمالها في دوائر الطبّ في الاتحاد السوفيياتي؛ للمساعدة على تشخيص العديد من الأمراض العضوية والنفسية»^(١٩).

والعجيب الآخر - كما يضيف المؤلف - أن هذه الهالة تكشف عن أدقّ التفاصيل حول حقيقة الإنسان الداخلية، وأمراضه النفسية، ومشاعره تجاه الآخرين، وبالتالي فإنّ عدم قدرتنا على رؤية الهالة بالعين المجردة تُعتبَر نعمةً من نعم الله تعالى علينا. فلو كانت هذه الأفكار وهذه المشاعر مرئيةً لاختلّت الكثير من العقول الساذجة والبسيطة، وما أكثرها في دنيا الناس!

ولعلّ هذا ما يفسّر حقيقةً غريبةً لاحظها الكثير من الناس في عصر الرسول

• دراسات في عالم الروح، قراءة في كتاب (للسفير عزت علي البحيري)

الأكرم ﷺ، ونقلوها لنا، وهي أنه ﷺ حينما كان يمشي لا يرى له ظلٌ يسقط على الأرض، حتى في وجود الشمس، فاستدلوا بذلك على أن هالته النورانية كانت أقوى من نور أي إنسان، بل إنها كانت أقوى من ضوء الشمس، وأقوى من نور القمر، وهو ما يؤكد من عاصره، في أنه ﷺ كانت له نورانية أعظم من أي نورانية لأي روح أخرى عاصرتة: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِداً وَمُبَشِّراً وَنَذِيراً ♦ وَدَاعِياً إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَسِرَاجاً مُنِيراً﴾ (الأحزاب: ٤٥ - ٤٦) (٢٠).

مستويات الهالة

هذا، ويرى العلماء أن هناك خمسة مستويات للهالة، وهي:

١. المستوى المادي أو الفيزيقي (physical). ولونه أحمر.

٢. المستوى الأثيري (Etheric). ولونه أزرق.

٣. المستوى العاطفي (Emotional). ولونه أخضر.

٤. المستوى العقلاني (Mental). ولونه أصفر.

٥. المستوى الروحي (Spiritual). ولونه أبيض أو بنفسجي.

فيما يرى آخرون أن هناك سبع مستويات من الهالة، وذلك على عدد الشاكرات (chakras)، أو مراكز الطاقة المعروفة، وبألوانها. وهذا لا يعني أنه ليس هناك من يستطيع رؤية بعض الهالات، وخاصة المراتب الخمسة منها، بل إن عدداً كبيراً من الناس بإمكانهم رؤية هذه المستويات الخمسة، بينما لا يوجد إلا القليل ممن اطلعوا على المرتبة السادسة. أما السابعة، وهي هالة الروح، فلم يطلع عليها أحدٌ على الإطلاق (٢١).

العقل والهالة

وعن العقل والموجات الدماغية يختتم المؤلف كتابه بقوله: «لقد ثبت أنه بإمكان العقل الاتصال بموجوداتٍ أو مخلوقاتٍ أخرى، وأنه بإمكان العقل تخطي المسافات الشاسعة، وأنه بإمكانه التأثير في حركة الجمام والحيوان...».

ويضيف: «إن الموجات الفكرية هي أساس عملية التخاطر. وإن موطن الموجات

الاجتهاد والتجديد - العدد الخامس والأربعون، السنة الثانية عشرة، شتاء ٢٠١٨م - ١٤٣٩هـ - ٣٦٣

الفكرية هو الغدّة الصنوبرية، والتي يعتبرها ديكارت مقرّ الروح. ولهذه الغدّة نشاطات بيولوجية؛ ونشاطات روحية، فهي بمثابة جهاز اتّصال لاسلكي (مرسل ومستقبل)، تعمل على إصدار الموجات والذبذبات الفكرية واستقبالها^(٢٢).

ويشبه العالم البريطاني (جوزيف ستيد) العقل البشري بجهاز الهاتف المحمول؛ فالعقل عندما يفكر يقوم بإرسال موجات فكرية، فإذا فكّرت في صديق لك مثلاً فإن العقل يقوم بإرسال موجات فكرية إلى الشخص الذي تفكر فيه. فالعقل هنا كجهاز الهاتف المحمول وصورة الشخص تمثّل رقم الهاتف^(٢٣).

وهذا هو سرُّ حديث النملة التي تبادلّت الأفكار مع النبيّ سليمان حين كان يسير بجيشه - حسب رأي الكاتب طبعاً -: «قَالَتْ نَمْلَةٌ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ» ♦ فَتَبَسَّمَ ضَاحِكاً مِنْ قَوْلِهَا...» (النمل: ١٨ - ١٩).

وهي مقارنة لقصة النبي سليمان نفسه مع الهدد وعرش بلقيس، التي سنتحدّث عنها في مواضيع لاحقة.

وهي نفس قدرة السيد المسيح ﷺ في معرفته بما في بيوت قومه؛ إذ جاء في قوله تعالى على لسانه ﷺ: «وَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدْخُرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ» (آل عمران: ٤٩).

ولا أدري هل يمكن مقارنة هذه الأمثلة مع ما ذكره الدكتور عبد الجليل راضي، في كتابه (اعرف روحك)؟ وكيف أن فتاة أمريكية ظلت مريضةً لمدة طويلة، ولم تأكل إلا بمقدار ما تأكله عصفورة - حسب تعبيره -، ولوحظ أنها ترى بدون عينيها، حيث تخطط الملابس، وتميّز الألوان، وترى ما في جيب شخص آخر، كما كانت تقرأ باللمس بغير طريقة (بريل) للمكفوفين. مضافاً إلى إشارة الدكتور المذكور إلى حالة أخرى لشخص أمريكي، يدعى (جوفري هودسون)، الذي اختبر العلماء، وعلى رأسهم الدكتور (جوزيف راين)، مقدار قدرته في الجلاء البصري، فلاحظوا أنه يرى وهو معصوب العينين^(٢٤).

ويلخص الدكتور عبد الجليل راضي تفسيره للأساس العلمي لظاهرة الجلاء البصري هذه في كتابه (العالم غير المتطوّر) بقوله: «إنّ لكلّ حاسةٍ من الحواس

• دراسات في عالم الروح، قراءة في كتاب (للسفير عزت علي البحيري)

الجسمانية الخمس حاسة تماثلها في عالم الأثير، وهذه الحاسة الأثيرية تمتاز عن زميلتها الجسمانية من حيث الحساسية، أي إن العين الأثيرية ترى على مسافات بعيدة جداً، ولا يعوقها حائطٌ، وهكذا بقيّة الحواس الأثيرية الأخرى...»^(٢٥).

الهوامش

- (١) رئيس الجمعية المصرية العلمية للدراسات الروحية بالقاهرة.
- (٢) دراسات في عالم الروح: ٣ (الإهداء).
- (٣) المصدر السابق: ١٥.
- (٤) المصدر السابق: ٣٢.
- (٥) المصدر السابق: ٣٥ - ٣٦.
- (٦) المصدر السابق: ٤٤.
- (٧) المصدر السابق: ٨٥.
- (٨) المصدر السابق: ٨٧.
- (٩) المصدر السابق: ٩٠.
- (١٠) المصدر السابق: ٩١.
- (١١) المصدر السابق: ٩٤.
- (١٢) المصدر السابق: ١٣٢.
- (١٣) المصدر السابق: ١٣٣.
- (١٤) المصدر السابق: ١٣٧.
- (١٥) المصدر السابق: ١٥٥.
- (١٦) المصدر السابق: ١٤١. هذا، وقد جاءت تفاصيل أخرى في قراءتنا لكتاب (الباراسايكولوجي - القدرات الخارقة، إعداد: يوسف علي، ط١، عام ٢٠١٣)، منها: قصة الداعية الإسلامي (أحمد ديدات)، الذي زار هذا العالم السويدي، وتمّ اكتشاف هذه الألوان على جهازه.
- (١٧) دراسات في عالم الروح: ١٥٤.
- (١٨) المصدر السابق: ١٥٥.
- (١٩) المصدر السابق: ١٥٧.
- (٢٠) المصدر السابق: ١٦٣.
- (٢١) المصدر السابق: ١٧٧.
- (٢٢) المصدر السابق: ٢١٦.
- (٢٣) المصدر السابق: ٢١٦.
- (٢٤) المصدر السابق: ٢٢٤.
- (٢٥) المصدر السابق: ٢٢٤.

فهرست مقالات الأعداد

٢٥ - ٤٤

من مجلّة «الاجتهاد والتجديد»

في سنوات خمس

٢٠١٣ - ٢٠١٧م / ١٤٣٤ - ١٤٣٩هـ

إعداد وتنظيم:

الشيخ محمد عباس دهيني

• فهرست مقالات الأعداد ٢٥ - ٤٤ من مجلة «الاجتهاد والتجديد»

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
كلمة التحرير			
٢٥	الجهاد في الدراسات الجديدة: رصد موجز، وتقييم إجمالي / الحلقة الثانية	حيدر حبّ الله	-
٢٧ - ٢٦	البدعة ومبدأ التحذّر الديني، مطالعة في زوايا جديدة للمفهوم والتطبيق / الحلقة الأولى	حيدر حبّ الله	-
٢٩ - ٢٨	البدعة ومبدأ التحذّر الديني، مطالعة في زوايا جديدة للمفهوم والتطبيق / الحلقة الثانية	حيدر حبّ الله	-
٣١ - ٣٠	دور الإعلام في العلاقات بين المذاهب الإسلامية / الحلقة الأولى	حيدر حبّ الله	-
٣٣ - ٣٢	دور الإعلام في العلاقات بين المذاهب الإسلامية / الحلقة الثانية	حيدر حبّ الله	-
٣٥ - ٣٤	خواطر حول الثابت والمتغيّر في الفقه الإسلامي / الحلقة الأولى	حيدر حبّ الله	-

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
٣٦ - ٣٧	خواطر حول الثابت والمتغيّر في الفقه الإسلامي/ الحلقة الثانية	حيدر حبّ الله	-
٣٨ - ٣٩	الأحكام التديريّة في السنّة الشريفة، بين الزمنية والتأبيد	حيدر حبّ الله	-
٤٠ - ٤١	الدين والاستيعاب التشريعيّ، جولة في بعض المنطلقات العقلانيّة والقرآنيّة لقاعدة (ما من واقعة إلاّ ولها حكم) / الحلقة الأولى	حيدر حبّ الله	-
٤٢	الدين والاستيعاب التشريعيّ، جولة في بعض المنطلقات العقلانيّة والقرآنيّة لقاعدة (ما من واقعة إلاّ ولها حكم) / الحلقة الثانية	حيدر حبّ الله	-
٤٣	الدين والاستيعاب التشريعيّ، جولة في بعض المنطلقات العقلانيّة والقرآنيّة لقاعدة (ما من واقعة إلاّ ولها حكم) /	حيدر حبّ الله	-

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
	الحلقة الثالثة		
٤٤	مفهوم التجلي الزمني في السيرة العقلانية، نحو فهم اجتهادي آخر لمركز الإمضاء في الأعراف الإنسانية العامة	حيدر حبّ الله	-
الدراسات الفقهية/الفقه القضائي والجزائي والجنائي			
٢٥	حكم الإساءة إلى السيد المسيح في الديانة المسيحية	د. الشيخ محمد رضا الجواهري	صالح البدراوي
٢٦ - ٢٧	الفساد المالي في ضوء الفقه والقوانين الإسلامية، ماهيته، وتعريفه	أ. أحمد مرتاضي / د. علي مظهر قراملكي / د. علي أصغر موسوي ركني / د. محسن ملك أفضلي	حسن علي مطر
٢٨ - ٢٩	تعزيرية العقوبات الحكومية ودور «المعصية» في ماهية التعزير	السيد محسن فتاحي	السيد حسن علي الهاشمي

● إعداد وتنظيم: الشيخ محمد عباس دهيني

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
٢٨ - ٢٩	ضمان الخسارات المالية الناشئة عن الأضرار البدنية	د. علي مظهر قراملكي / أ. فاطمة قدرتي	نظيرة غلاب
٣٢ - ٣٣	فقه العبادات والقوانين الجزائية، دراسة في الفوارق الجوهرية	الشيخ أحمد عابديني	حسن علي مطر
٣٢ - ٣٣	شرط تساوي سلامة الأعضاء في القصاص	الشيخ عبد الحميد إسكندري	حسن علي حسن
٣٤ - ٣٥	حقوق الإنسان في البلدان الإسلامية، دراسة في أسباب الفشل	د. حسن طالقاني	-
٣٦ - ٣٧	ضرب المرأة، قراءة حقوقية وأخلاقية في آية الضرب	أ. عماد الدين الباقي	السيد حسن مطر الهاشمي
٤٠ - ٤١	حكم القاضي بعلمه، قراءة فقهية	السيد محسن الموسوي الجرجاني	-
٤٢	كتاب «الفقه الجنائي في الإسلام، الردة نموذجاً»، قراءة تحليلية نقدية	الشيخ نبيل يونس	-

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
٤٣	دية العاقلة، قراءة فقهية استدلالية جديدة	الشيخ يوسف الصانعي	حسن مطر
٤٣	استئذان الولي الفقيه في القصاص، دراسة فقهية	الشيخ مسعود إمامي	حسن مطر
الدراسات الفقهية/الفقه السياسي والاجتماعي/فقه الحرية والعنف والجهاد			
٢٥	الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، دراسة نقدية في استخدام العنف	الشيخ يوسف الصانعي	السيد حسن مطر الهاشمي
٢٥	استخدام أسلحة الدمار الشامل، المواقف الفقهية	د. الشيخ علي ناصر	-
٢٦ - ٢٧	نقد السلطة، المجتمع والممارسة الدينية عند الشيخ البهائي	د. الشيخ خنجر حمية	-
٢٦ - ٢٧	أسلحة الدمار الشامل من منظور فقه إسلامي	د. الشيخ علي ناصر	-
٢٦ - ٢٧	التعذيب وعلم الأخلاق، دراسة في الفلسفة الهيديونية	د. حميد صادقي	علي الوردي
٢٨ - ٢٩	ظاهرة الاتجار بالبشر، دراسة فقهية	الشيخ مجيد شاكر سلماسي	السيد حسن علي البصري
٢٨ - ٢٩	الجهاد الابتدائي وحرية الإنسان، دراسة نقدية	د. الشيخ علي أكبر جهاني	-

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
٣٥ - ٣٤	(كتب الضلال) وحرية التعبير	الشيخ مرتضى مطهري	وسيم حيدر
٣٥ - ٣٤	المبادئ الفكرية للسلفية الجهادية / القسم الأول	د. السيد أحمد سادات	-
٣٥ - ٣٤	حقوق الإنسان في البلدان الإسلامية، دراسة في أسباب الفشل	د. حسن طالقاني	-
٣٥ - ٣٤	العنف ومنطق القوة في سيرورة تاريخية: أسباب ودوافع، نتائج وحلول	أ. نبيل علي صالح	-
٣٥ - ٣٤	فقه أهل البغي في القرآن والسنة	د. مهرانزگلي	-
٣٧ - ٣٦	الرقية والاستعباد في الإسلام/ القسم الأول	الشيخ مرتضى مطهري	حسن علي مطر
٣٧ - ٣٦	ضرب المرأة، قراءة حقوقية وأخلاقية في آية الضرب	أ. عماد الدين الباقي	السيد حسن مطر الهاشمي
٣٧ - ٣٦	التطرف الديني في العالم العربي، مقارنة تفسيرية في الفكر والمنهج والمآل/ القسم الأول	أ. نبيل علي صالح	-
٣٧ - ٣٦	المبادئ الفكرية للسلفية الجهادية/ القسم الثاني	د. السيد أحمد سادات	-

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
٣٨ - ٣٩	الرقية والاستعباد في الإسلام / القسم الثاني	الشيخ مرتضى مطهري	حسن علي مطر
٣٨ - ٣٩	التطرف الديني في العالم العربي، مقارنة تفسيرية في الفكر والمنهج والمآل / القسم الثاني	أ. نبيل علي صالح	-
٤٢	المواطنة والدين في مجتمع متنوع، «الهوية والأخلاق السياسية للاعتراف» سياق إسلامي	د. الشيخ خنجر حمية	-
٤٤	البنى المعرفية والمنهجية للفكر التكفيري، قراءة نقدية في المستند الديني	أ.د. عبد الأمير كاظم زاهد	-
٤٤	التعددية الدينية والتعددية الثقافية، المفاهيم والمرتكزات	أ. أمانة مصطفى اللواتي	-
الدراسات الفقهية/الفقه السياسي والاجتماعي/فقه المرأة			
٣٠ - ٣١	المصافحة بين الرجل والمرأة، دراسة فقهية	الشيخ أحمد طاهري نيا	نظيرة غلاب
٣٤ - ٣٥	الاتجاهات الفقهية حول أهلية المرأة لتولي السلطة، منظور تحليلي نقدي مقارنة	أ. مشتاق بن موسى اللواتي	-

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
٣٦ - ٣٧	ضرب المرأة، قراءة حقوقية وأخلاقية في آية الضرب	أ. عماد الدين الباقي	السيد حسن مطر الهاشمي
الدراسات الفقهية/الفقه السياسي والاجتماعي/فقه الفنون			
٣٠ - ٣١	الفناء في الإسلام، اختلاف الحكم باختلاف الموضوع	الشيخ كاظم قاضي زاده	نظيرة غلاب
الدراسات الفقهية/الفقه السياسي والاجتماعي/فقه التقريب			
٢٥	خطاب الدكتور القرضاوي حول التقريب والتبديع، مطالعة وتحليل ونقد / القسم الثاني	أ. مشتاق اللواتي	-
٢٦ - ٢٧	نظرات في أدبيات الفرق الناجية، منظور تحليلي ونقدي مقارنة	أ. مشتاق بن موسى اللواتي	-
٣٢ - ٣٣	الإسلام والغرب، بين منطق الحوار وواقع الصدام	أ. نبيل علي صالح	-
٣٢ - ٣٣	التقريب بين المذاهب الإسلامية في لبنان، هموم، عوائق، وتحديات	الشيخ مجيد شاكر سلماسي	حسن علي مطر

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
٣٦ - ٣٧	منصب أمير الحاج في الفقه السياسي، قراءة تقريبية	د. الشيخ محمد رحماني	وسيم حيدر
٤٢	التفاعل السني الشيعي في القرون المبكرة، انتقال أسانيد أهل السنة إلى التراث الشيعي / القسم الأول	د. بكر قوزوديشلي	ترجمته عن الإنجليزية: فاطمة زراقط
٤٣	الدعاية المذهبية المضادة، فرقة الغرابية نموذجاً	أ. محمد يسري أبو هدور	-
٤٣	التفاعل السني الشيعي في القرون المبكرة، انتقال أسانيد أهل السنة إلى التراث الشيعي / القسم الثاني	د. بكر قوزوديشلي	ترجمته عن الإنجليزية: فاطمة زراقط
الدراسات الفقهية/الفقه الاقتصادي والمالي			
٢٨ - ٢٩	الخدمات المصرفية في الفقه الإسلامي	السيد محمود الهاشمي	نظيرة غلاب
٢٨ - ٢٩	صناديق الوقف الاستثماري والبدايل الفقهية، دراسة شرعية - اقتصادية	د. محمد بن جواد الخرس	-

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
٣٠ - ٣١	الربا وآثاره الاقتصادية	د. الشيخ حسن آقا نظري / السيد باقر المبرقع	-
٣٦ - ٣٧	غسل المال السلبي والإيجابي والسياسي	د. الشيخ حسن آقا نظري / أ. علي هاشم البيضاني	-
٣٨ - ٣٩	آثار عملية غسل المال	د. الشيخ حسن آقا نظري / أ. علي هاشم البيضاني	-
٣٨ - ٣٩	التأثير الاجتماعي في التنمية الاقتصادية، قراءة إسلامية	الشيخ صادق يابري محمد / الشيخ محمد تقي سبحاني نيا	وسيم حيدر
٣٨ - ٣٩	فقه الاحتكار، دراسة استدلالية مقارنة / القسم الأول	الشيخ ذو الفقار عبد الرسول عواضة	-
٤٠ - ٤١	غسيل الأموال: المشكل؛ الآثار؛ سبل المكافحة، فقهاً وقانوناً	د. الشيخ حسن آقا نظري / أ. ماجد كماش ديوان	-

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
٤٠ - ٤١	فقه الاحتكار، دراسةً استدلاليةً مقارنة / القسم الثاني	الشيخ ذو الفقار عبد الرسول عواضة	-
٤٣	السُّنَدَاتُ الاعتبارية وتخرجها الفقهي في ضوء الجُعالة والضمان	د. سعيد نظري توكلي / السيد عباس موسويان / أ. ميثم خزائي	وسيم حيدر
٤٣	عقد التأمين الصحي، دراسة في المسوّغات الفقهية والمستند الأصولي	أ. د. عبد الأمير كاظم زاهد	-
٤٣	السُّلْعُ المهرية، دراسة في الصحة والبطالان، استناداً إلى (قاعدة لا ضرر)	د. محمد رضا غيخا / أ. زهرا گلستان فرد	-
الدراسات الفقهية/فقه الدولة			
٢٥	التأسيس الأصولي للنظرية الدستورية عند النائيين، التحديدات النظرية لفرضية البحث	أ. د. عبد الأمير كاظم زاهد	-
٢٦ - ٢٧	نظريات الدولة في فقه الشيعة، قراءة نقدية	د. صادق حقيقت	صالح البدراوي

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
٢٦ - ٢٧	الأحكام الحكومية في الفقه الإسلامي، نماذج فقهية	الشيخ محمد النجار	-
٢٨ - ٢٩	ازدواجية دور المصلحة في الفقه السياسي الشيعي	د. السيد صادق حقيقت	نظيرة غلاب
٢٨ - ٢٩	مفهوم الحاكمية عند «حاج حمد»، من النقد إلى البناء	أ. عبد العالي المتقي	-
٣٢ - ٣٣	وثيقة المدينة المنورة: المفاهيم الحضارية، وأسس الدولة المدنية	أ. د. عبد الأمير كاظم زاهد	-
٣٤ - ٣٥	تجليات الحداثة الغربيّة في الوطن العربي	د. قويدري الأخضر	-
٣٦ - ٣٧	تنظيرات الشهيد مطهري لأيديولوجيا التأسيس للحركات الإسلامية	أ. د. عبد الأمير كاظم زاهد	-
٣٦ - ٣٧	منصب أمير الحاج في الفقه السياسي، قراءة تقريبية	د. الشيخ محمد رحماني	وسيم حيدر
٣٦ - ٣٧	الدولة وولاية الفقيه، العلاقة بين التوالم والتضادّ	د. رشيد ركايبان / د. حسن رضا آريايي راد	د. نظيرة غلاب

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
٣٨ - ٣٩	موقف الفقهاء من السلطة، قراءة أصولية / القسم الأول	أ.د. عبد الأمير كاظم زاهد	-
٤٠ - ٤١	موقف الفقهاء من السلطة، قراءة أصولية / القسم الثاني	أ.د. عبد الأمير كاظم زاهد	-
٤٢	المواطنة والدين في مجتمع متنوع، «الهوية والأخلاق السياسية للاعتراف» سياق إسلامي	د. الشيخ خنجر حمية	-
٤٢	الرؤية السياسية المعاصرة في المشروع الفكري عند المطهري	د. السيد علي محمد جواد فضل الله	-
٤٣	المسلمون ومسؤولية بناء مشروع التقدم التاريخي، أسباب العجز عن بناء دولة القانون والمؤسسات والعدل	أ. نبيل علي صالح	-
٤٤	فلسفة الدولة الإسلامية عند الصدر، أبعادها ومرتكزاتها	د. السيد علي محمد جواد فضل الله	-

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
الدراسات الفقهية/ فقه العلوم ومستحدثاتها			
٢٥	الاستسناخ من وجهة نظر فقهية	د. الشيخ عبد الله أميدي فرد	-
٢٧ - ٢٦	الطرق المباشرة لإثبات الهلال	الشيخ خالد الغفوري	-
٢٧ - ٢٦	بحث حول تقدير المسافة في السفر الشرعي	الشيخ كاظم قاضي زاده	-
٢٧ - ٢٦	اتحاد القارّات الثلاث في إثبات بداية الشهر القمري	أ. مهدية فيض الإسلام / د. علي مظهر قراملكي	حسن علي الهاشمي
٢٩ - ٢٨	إثبات الشهور القمرية، إشكاليات في منهج الاستدلال	السيد جعفر محمد حسين فضل الله	-
٣٥ - ٣٤	المصلحة، بين الفقه الإسلامي وروسكو باوند	أ. د. منى أحمد أبو زيد	-
٣٥ - ٣٤	أفضلية الأطعمة النباتية في النظام الغذائي، قراءة أخلاقية	د. أحمد النراقي	وسيم حيدر
٣٩ - ٣٨	دراسة في كفاية رؤية الهلال بالأدوات المقرّبة (تطبيقاً لرأي السيد محمود الهاشمي)	الشيخ علي الإلهي الخراساني	-

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
٣٨ - ٣٩	فقه الاحتكار، دراسةً استدلاليةً مقارنة / القسم الأول	الشيخ ذو الفقار عبد الرسول عواضة	-
٣٨ - ٣٩	فكرة الأقاليم السبعة في الحديث الشريف	د. أحمد باكتجي	د. نظيرة غلاب
٤٠ - ٤١	الملكيّة الاعتباريّة للنفس، بين الاستحالة والإمكان	د. الشيخ خالد الغفوري الحسني	-
٤٠ - ٤١	فقه الاحتكار، دراسةً استدلاليةً مقارنة / القسم الثاني	الشيخ ذو الفقار عبد الرسول عواضة	-
٤٣	كتاب (صورة الأرض) لابن حوقل، نقدٌ وتعريف	السيد أحمد المدي	حسن مطر
الدراسات الفقهية/الفقه الاجتماعي والتربوي			
٢٨ - ٢٩	الجمعة شخصية المجتمع الإسلامي	الشيخ حسن بن موسى الصفار	-
٢٨ - ٢٩	معالجة منهجية لحديث «لا نورث» / القسم الأوّل	د. الشيخ خالد الغفوري	-
٣٠ - ٣١	معالجة منهجية لحديث «لا نورث» / القسم الثاني	د. الشيخ خالد الغفوري	-
٣٠ - ٣١	ذريعة الرسول ﷺ، الخيط الرفيع بين المحبة والطبقة	الشيخ حسين الخشن	-

● إعداد وتنظيم: الشيخ محمد عباس دهيني

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
٣٠ - ٣١	هل يؤسس الإلحاد مذهباً إنسانياً في الحب؟، نقاشات تموّية في فضاءات إريك فروم	أ. علي المدن	-
٣٠ - ٣١	العرب أمام ثقافة القانون والمؤسسات	أ. نبيل علي صالح	-
٣٢ - ٣٣	الدين في ميزان الأخلاق، قراءة في العلاقة بين الأخلاق الدينية والأخلاق العلمانية	د. أبو القاسم فنائي	حسن علي مطر
٣٢ - ٣٣	الفكر الإسلامي والفكر العلماني، مطالعة في مواطن الائتلاف والاختلاف	د. مخلص السبتي	-
٣٢ - ٣٣	معالجة منهجية لحديث «لا نورث» / القسم الثالث	د. الشيخ خالد الغفوري	-
٣٢ - ٣٣	نظرية (الشأن) في التراث الفقهي، تحليل وتعليق	الشيخ محمد حسين صادق زاده	الشيخ علي محسن
٣٤ - ٣٥	الفقه الإسلامي وتحديات العصر الحديث / القسم الأول	د. أبو القاسم فنائي	حسن مطر

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
٣٥ - ٣٤	قراءة جديدة للإرث بالولاء، دراسة مقارنة / القسم الأول	د. الشيخ خالد الغفوري	-
٣٥ - ٣٤	دور الرؤيا والأحلام في الثقافة الإسلامية	د. الشيخ حسين الحشن	-
٣٥ - ٣٤	مقدمة في فقه البيئة والمحيط	د. محسن عميق	د. نظيرة غلاب
٣٥ - ٣٤	أفضلية الأطعمة النباتية في النظام الغذائي، قراءة أخلاقية	د. أحمد النراقي	وسيم حيدر
٣٧ - ٣٦	الأخبار المشكوك في أمرها في المأثور الأخلاقي	الشيخ جوبا جهانبخش	حسن مطر
٣٧ - ٣٦	الفقه الإسلامي وتحديات العصر الحديث / القسم الثاني	د. أبو القاسم فنائ	حسن مطر
٣٧ - ٣٦	قراءة جديدة للإرث بالولاء، دراسة مقارنة / القسم الثاني	د. الشيخ خالد الغفوري	-
٣٩ - ٣٨	الدين والأخلاق، الهوية والتعريف	د. أبو القاسم فنائ	حسن مطر
٣٩ - ٣٨	حديث (لا وصية لوارث)، دراسة تحليلية مقارنة	د. الشيخ خالد الغفوري الحسني	-

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
٤٠ - ٤١	تبعية الدين للأخلاق	د. أبو القاسم فنائي	وسيم حيدر
٤٠ - ٤١	الملكيّة الاعتباريّة للنفس، بين الاستحالة والإمكان	د. الشيخ خالد الغفوري الحسني	-
٤٢	الشيخ محمد إسحاق الفيّاض، عمق الفقهية وسموّ الأخلاق	الشيخ حسن بن موسى الصفار	-
٤٢	المواطنة والدين في مجتمع متنوع، «الهوية والأخلاق السياسية للاعتراف» سياق إسلامي	د. الشيخ خنجر حمية	-
٤٢	تبعية الأخلاق للدين / القسم الأول	د. أبو القاسم فنائي	حسن علي مطر
٤٣	حديث (ألقوا الفرائض بأهلها)، دراسة تحليلية مقارنة	د. الشيخ خالد الغفوري الحسني	-
٤٣	تبعية الأخلاق للدين / القسم الثاني	د. أبو القاسم فنائي	حسن علي مطر
٤٤	إرث الزوجة، محاكمات في سياق الجدل الفقهي القائم / القسم الأول	الشيخ فخر الدين الصانعي	حسن علي الهاشمي

• فهرست مقالات الأعداد ٢٥ - ٤٤ من مجلة «الاجتهاد والتجديد»

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
٤٤	أخلاق المعرفة الدينية / القسم الأول	د. أبو القاسم فنائى	وسيم حيدر
٤٤	المرأة في المنظور الفلسفي للملا صدرا الشيرازي	السيد محمد الموسوي العقيقي	فرقد الجزائري
٤٤	طبيعة العلاقة بين حقوق الإنسان المعنوية والشرعية في ضوء الفقه الشيعي	د. فاطمة قدرتي	-
٤٤	وقف الوقت، مطالعة فقهية أولية في وقف المنفعة والعمل التطوعي	الشيخ حيدر حبّ الله	-
٤٤	وقف الوقت، سؤال المشروعية الفقهية وإشكالياته في الفقه الإسلامي	الشيخ محمد حسن زراقط	-
الدراسات الفقهية/فقه العبادات			
٢٥	الجهر والإخفات في قراءة الصلاة	الشيخ أحمد عابديني	-
٣٠ - ٣١	بحثٌ اجتهاديّ جديد في الطهارة والنجاسة	لم ينشر اسم الكاتب في مجلّة (نقد ونظر) الفارسية. وإننا نرجّح أنه الشيخ نعمة الله صالح	حسن علي حسن

الاجتهاد والتجديد - العدد الخامس والأربعون، السنة الثانية عشرة، شتاء ٢٠١٨م - ١٤٣٩هـ - ٣٨٥

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
		نجف آبادي	
٣١ - ٣٠	إفطار قضاء شهر رمضان وكفّارته	الشيخ أحمد عابديني	-
٣٣ - ٣٢	فقه العبادات والقوانين الجزائيّة، دراسة في الفوارق الجوهرية	الشيخ أحمد عابديني	حسن علي مطر
٣٣ - ٣٢	مفطريّة تعمّد البقاء على الجنابة حتّى الفجر، قراءة نقدية	الشيخ يوسف علي سبيتي	-
٣٩ - ٣٨	الصلاة في أجزاء حيوان لا يؤكل لحمه، قراءة نقدية	الشيخ أحمد عابديني	-
الدراسات الفقهية/الفقه القرآني			
٢٥	دور القرآن في الاستنباط الفقهي، الإمام الخميني أنموذجاً	د. الشيخ محمد رحمانى	صالح البدراوي
٢٧ - ٢٦	عتاب النبي الأكرم ﷺ في آي الكتاب المجيد	د. الشيخ محمد علوان	-
٢٩ - ٢٨	مساهمة الإمام الخوئي في التفسير القرآني	أ.د. عبد العزيز ساشادينا	هادي نعمة
٣١ - ٣٠	القرآن المصدر المعرفي الديني الوحيد، نحو تأسيس فقه قرآني	الشيخ أمين إيماني	-

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
٣٣ - ٣٢	القيَم الصوتية وآفاقها الجمالية، دراسة في ضوء النص القرآني	أ. كواكب صالح مهدي محمد / إشراف: أ.م. د. أزهار علي ياسين	-
٣٣ - ٣٢	نظريّة (النبي الأمّي) في التراث الإسلامي	أ. خالد محمد عبده	-
٣٧ - ٣٦	إنكار النسخ في القرآن الكريم، نظرة تاريخية	د. محمد تقّي دياري بيدگلي / د. عزت الله مولائي نيا / أ. محمد معظمي گودرزي	-
الدراسات الفقهيّة/الفقه المقارن (بين المذاهب أو بين الفقه والقانون)			
٢٧ - ٢٦	نظرات في أدبيات الفرقه الناجية، منظور تحليلي ونقدي مقارن	أ. مشتاق بن موسى اللواتي	-
٢٩ - ٢٨	تدوين الرسائل العمليّة، دراسة مقارنة بين المنهجين الأخباري والأصولي	السيد أمين حبيب السعيد	-

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
٣٥ - ٣٤	مصادر الاستنباط بين الفقه الإسلامي والقانون الوضعي، (مجلّة الأحكام العدليّة) أنموذجاً	د. الشيخ صاحب محمد حسين نصار	-
٣٥ - ٣٤	المصلحة، بين الفقه الإسلامي وروسكو باوند	أ. د. منى أحمد أبو زيد	-
٣٩ - ٣٨	فقه الاحتكار، دراسة استدلالية مقارنة / القسم الأول	الشيخ ذو الفقار عبد الرسول عواضة	-
٤١ - ٤٠	فقه الاحتكار، دراسة استدلالية مقارنة / القسم الثاني	الشيخ ذو الفقار عبد الرسول عواضة	-
الدراسات الفقهية/تاريخ الفقه والعلوم الشرعية			
٢٥	تاريخ الفقه الجعفري، قراءة في المراحل والأدوار المختلفة	الشيخ علي حسن خازم	-
٣٧ - ٣٦	إنكار النسخ في القرآن الكريم، نظرة تاريخية	د. محمد تقي دياري بيدگلي / د. عزت الله مولائي نيا / أ. محمد معظمي گودرزي	-

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
٤١ - ٤٠	جهود الدكتور الفضلي في التأريخ للمدارس الإسلامية في العقيدة والتشريع، قراءة في المنطلقات وخطوات العمل وسماته	أ. حسين منصور الشيخ	-
٤٤	أصول فقه الإمامية، رصد للتكوّن والنشأة على ضوء الوثائق التأريخية / القسم الأول	الشيخ أحمد بن عبد الجبار السمين	-
بحوث فقهية متفرقة			
٢٧ - ٢٦	نجاسة الكلب في الفقه الإسلامي، محاولة قراءة مختلفة	الشيخ أحمد عابديني	-
٣١ - ٣٠	من نواذر فقه الخوارج والمعتزلة	د. السيد حسين مدرسي الطباطبائي	نظيرة غلاب
٣١ - ٣٠	أحكام الذبائح في الفقه الإسلامي، نقد اشتراط التذكية بالحديد / القسم الأول	السيد علوي البلادي البحراني (تقريراً بقلم: السيد ماجد البوري)	-

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
٣٣ - ٣٢	أحكام الذبائح في الفقه الإسلامي، نقد اشتراط التذكية بالحديد / القسم الثاني	السيد علوي البلادي البحراني (بقلم: السيد ماجد البوري)	-
٣٥ - ٣٤	الذبح في منى، قراءة أخرى	الشيخ أحمد عابديني	-
علم أصول الفقه الإسلامي			
٢٥	مثاقفة الاجتهاد في الفقه الإسلامي	أ. د. زهير الحسني	-
٢٥	تواتر الحديث عند المتقدمين، مطالعة رصدية في أهم مفاصل البحث	الشيخ أحمد أبو زيد	-
٢٥	نظرية تنقيح المناط عند الإمامية	الشيخ علي دهيني	-
٢٥	شبهسـتري... من الهرمنوطيقا إلى الأنسنة / القسم الثاني	أ. عماد الهلالي	-
٢٧ - ٢٦	في حقيقة الاجتهاد، الأصول والضوابط	د. أحمد السلطان	-
٢٧ - ٢٦	تأويل الخطاب الاشتباهي عند الإمام الشاطبي	د. البشير التهالي	-

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
٢٨ - ٢٩	ازدواجية دور المصلحة في الفقه السياسي الشيعي	د. السيد صادق حقيقت	نظيرة غلاب
٢٨ - ٢٩	الحجّة الذاتية لبناء العقلاء، ودورها في علم أصول الفقه	الشيخ محمد تقي أكبر نجاد	نظيرة غلاب
٣٠ - ٣١	مناهج الاجتهاد وطرائق المحدّثين، أفكار ومقترحات	حوار مع: السيد أحمد المدي	كاظم خلف
٣٠ - ٣١	علم أصول الفقه، المباحث الجديدة والمتابعات الحديثة	الشيخ ضياء الدين المحمودي	-
٣٠ - ٣١	الهرمنوطيقا، وتغيّر الحكم الشرعي بتغيّر الزمان والمكان	د. السيد يوسف العلوي / أ. حسين اليوسف	-
٣٢ - ٣٣	من أصول الفقه إلى مناهج الاستنباط، شكليات البحث الفقهي	الشيخ الأسعد بن علي قيدارة	-
٣٢ - ٣٣	قواعد العلم بالحكم الشرعي، قراءة مختلفة	السيد علي حسن مطر الهاشمي	-

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
٣٥ - ٣٤	مصادر الاستنباط بين الفقه الإسلامي والقانون الوضعي، (مجلة الأحكام العدلية) أنموذجاً	د. الشيخ صاحب محمد حسين نصار	-
٣٥ - ٣٤	المصلحة، بين الفقه الإسلامي وروسكو باوند	أ. د. منى أحمد أبو زيد	-
٣٧ - ٣٦	نظرية الاجتهاد التفريعي والمقارن	الشيخ محمد إبراهيم الجناتي	حسن علي مطر
٣٩ - ٣٨	شمولية الشريعة، نقد نظرية الفراغ القانوني في الإسلام	تحت إشراف: الشيخ ناصر مكارم الشيرازي	حسن مطر
٣٩ - ٣٨	الفرق بين العام والمطلق، وبين التخصيص والتقييد، دراسة أصولية مختلفة	السيد علي حسن مطر الهاشمي	-
٣٩ - ٣٨	تواتر الحديث بعيون غربية	الشيخ أحمد أبو زيد	-
٤١ - ٤٠	الثابت والمتغير في الأحكام الشرعية	الشيخ حسن الصفار	-

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
٤٠ - ٤١	مرجعية الحديث الشيعي الإمامي، المصدر والحدود	د. مجيد معارف / د. عبد الهادي فقيه زاده / د. نظيرة غلاب	-
٤٢	علاقة علم الأصول بالعلوم الأخرى، ودور الشهيد الصدر في تطويرها	د. الشيخ عبد الهادي الفضلي	-
٤٢	حجية الظن في أصول الدين	د. الشيخ مهدي الكاظمي	-
٤٤	أصول فقه الإمامية، رصدًا للتكوّن والنشأة على ضوء الوثائق التأريخية / القسم الأول	الشيخ أحمد بن عبد الجبار السمين	-
دراسات في السنة والحديث الشريف			
٢٥	تواتر الحديث عند المتقدمين، مطالعة رصدية في أهم مفاصل البحث	الشيخ أحمد أبو زيد	-
٢٥	الطريق إلى مصادر «الكافي» للشيخ الكليني، مدخلٌ لدراسة فاحصة	الشيخ محمد رضا جديدي نجاد	السيد حسن علي الهاشمي

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
٢٦ - ٢٧	حديث «مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا...»، قراءة تحليلية	د. بكر قوزودشلي أوغلو	سامي خليفة
٢٦ - ٢٧	نظرات في أدبيات الفرقة الناجية، منظور تحليلي ونقدي مقارنة	أ. مشتاق بن موسى اللواتي	-
٢٨ - ٢٩	الأحاديث الموضوعة، قراءة في كتاب «الموضوعات في الآثار والأخبار»	د. زهراء إخوان صراف	نظيرة غلاب
٣٢ - ٣٣	فتح الاجتهاد في علم الجرح والتعديل، هل يمكن للمعاصرين ممارسة الاجتهاد الرجالي؟	د. يحيى رضا جاد	-
٣٦ - ٣٧	الأخبار المشكوك في أمرها في المأثور الأخلاقي	الشيخ جويها جهانبخش	حسن مطر
٣٦ - ٣٧	منهج الحاكم النيسابوري في تصحيح أحاديث الفضائل، دراسة وتقييم	د. يحيى عبد الحسن الدوخي	-
٣٨ - ٣٩	تواتر الحديث بعيون غربية	الشيخ أحمد أبو زيد	-

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
٤٠ - ٤١	الحديث الشريف بين المصادر المذهبيّة والإسلاميّة، قراءة استدلالية في مرجعيّة الحديث الإسلامي / القسم الأوّل	الشيخ حيدر حبّ الله	-
٤٠ - ٤١	مرجعيّة الحديث الشيعي الإمامي، المصدر والحدود	د. مجيد معارف / د. عبد الهادي فقيهي زاده / د. نظيرة غلاب	-
٤٠ - ٤١	سليمان بن داود المنقري وكتابه في الحديث	د. محمد كاظم رحمتي	د. نظيرة غلاب
٤٢	حوارات حول علم الرجال ودوره ومشكلاته ومآلاته	حوار مع: السيد أحمد المددي / الشيخ مسلم الداوري / الشيخ رضا مختاري / الشيخ محمد باقر ملكيان	حسن علي الهاشمي
٤٢	التفاعل السنيّ الشيعي في القرون المبكرة، انتقال أسانيد أهل السنّة إلى التراث الشيعي / القسم	د. بكر قوزوديشلي	ترجمه عن الإنجليزية: فاطمة زراقط

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
	الأول		
٤٢	الحديث الشريف بين المصادر المذهبيّة والإسلاميّة، قراءة استدلاليّة في مرجعيّة الحديث الإسلامي / القسم الثاني	الشيخ حيدر حبّ الله	-
٤٢	تأمّلات في توثيقات الشيخ المفيد	الشيخ محمد باقر ملكيان	-
٤٣	التفاعل السنّي الشيعي في القرون المبكرة، انتقال أسانيد أهل السنّة إلى التراث الشيعي / القسم الثاني	د. بكر قوزوديشلي	ترجمته عن الإنجليزيّة: فاطمة زراقط
٤٣	الحديث الشريف بين المصادر المذهبيّة والإسلاميّة، قراءة استدلاليّة في مرجعيّة الحديث الإسلامي / القسم الثالث	الشيخ حيدر حبّ الله	-

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
٤٤	قصة المعمّر المغربي (أبو الدنيا)، بين الحقيقة والخيال	د. الشيخ حسين أحمد الخشن	-
٤٤	الكتاب المشتهر بـ (نوار) أحمد بن محمد بن عيسى، رسالة في المؤلف	الشيخ محمد باقر ملكيان	-
شخصيات وفقهاء			
٢٥	الطريق إلى مصادر «الكافي» للشيخ الكليني، مدخلٌ لدراسة فاحصة	الشيخ محمد رضا جديدي نجاد	السيد حسن علي الهاشمي
٢٦ - ٢٧	المنهج الاجتهادي عند الإمام البروجردي، حوارٌ مع نخبة من المراجع والفقهاء	حوار مع: الشيخ لطف الله الصافي الكلبايكاني والشيخ حسين النوري الهمداني والشيخ أبو طالب تجليل التبريزي	كاظم خلف العزاوي
٢٦ - ٢٧	تأويل الخطاب الاشتباهي عند الإمام الشاطبي	د. البشير التهالي	-
٢٨ - ٢٩	مساهمة الإمام الخوئي في التفسير القرآني	أ. د. عبد العزيز ساشادينا	هادي نعمة

● إعداد وتنظيم: الشيخ محمد عباس دهيني

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
٢٨ - ٢٩	جدليات منهجية وتنظيرية، مقاربات في فكر السيد الصدر	أ.د. عبد الأمير كاظم زاهد	-
٣٠ - ٣١	الشيخ الفضلي، منارة أحسائية عالمية ثالثة في مجال الكتب والمؤلفين / القسم الأول	د. محمد بن جواد الخرس	-
٣٢ - ٣٣	الشيخ الفضلي، منارة أحسائية عالمية ثالثة في مجال الكتب والمؤلفين / القسم الثاني	د. محمد بن جواد الخرس	-
٣٤ - ٣٥	رسالة عدم سهو النبي ﷺ، للشيخ المفيد، قراءة وتحليل	الشيخ عمّار عبد الأمير الفهداوي	-
٣٤ - ٣٥	المصلحة، بين الفقه الإسلامي وروسكو باوند	أ.د. منى أحمد أبو زيد	-
٣٤ - ٣٥	الشهيد الثاني، جولة في بعض إبداعاته ونظريّاته الاجتهادية	د. الشيخ محمد زروندي	-
٣٤ - ٣٥	مستمسك السيد الحكيم، تقرير عن ظروف طباعته والاعتراضات عليه	الشيخ رسول جعفریان	ترجمة ونقد وتعليق: عماد الهلالي

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
٣٧ - ٣٦	المنهج الفقهي لابن أبي عقيل، ومدرسة المتكلمين المتقدمين من الإمامية	د. أحمد باكتجي	حسن مطر
٣٧ - ٣٦	منهج الحاكم النيسابوري في تصحيح أحاديث الفضائل، دراسة وتقييم	د. يحيى عبد الحسن الدوخي	-
٣٩ - ٣٨	المفضل بن عمر وكتاب التوحيد (المنسوب له)	د. محمد كاظم رحمتي	د. نظيرة غلاب
٣٩ - ٣٨	أسئلة الشيعة للعلامة الحلّي في القرن الهجري الثامن، تقرير لكتاب (مسائل ابن زهرة)	د. الشيخ رسول جعفریان	وسيم حيدر
٤١ - ٤٠	الجدور اليهودية للتشيع، دراسة نقدية لنظرية يوليوس فلهاوزن	أ. محمد يسري محمد حسن	-
٤٢	رسالة في سهو النبي ﷺ، دراسة نقدية لرسالة المفيد في نفي السهو عن النبي ﷺ	الشيخ محمد تقي التستري	تحقيق: الشيخ محمد الخاقاني

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
٤٢	الشيخ محمد إسحاق الفيّاض، عمق الفقه الفقهية وسمو الأخلاق	الشيخ حسن بن موسى الصفّار	-
٤٢	علاقة علم الأصول بالعلوم الأخرى، ودور الشهيد الصدر في تطويرها	د. الشيخ عبد الهادي الفضلي	-
٤٢	تأملات في توثيقات الشيخ المفيد	الشيخ محمد باقر ملكيان	-
٤٣	الشيخ الطوسي وتكميل كتاب الفهرست	الشيخ محمد باقر ملكيان	-
الحوزة العلمية وقضاياها			
٢٩ - ٢٨	تدوين الرسائل العملية، دراسة مقارنة بين المنهجين الأخياري والأصولي	السيد أمين حبيب السعيد	-
دراسات في المناهج والاتجاهات			
٢٧ - ٢٦	المنهج الاجتهادي عند الإمام البروجردي، حوار مع نخبة من المراجع والفقهاء	حوار مع: الشيخ لطف الله الصافي الكلبايكاني والشيخ حسين النوري الهمداني والشيخ أبو طالب	كاظم خلف العزاوي

• فهرست مقالات الأعداد ٢٥ - ٤٤ من مجلة «الاجتهاد والتجديد»

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
		تجليل التبريزي	
٢٨ - ٢٩	منهجية العلوم الشرعية في مقابل المنهجية العلمية الحديثة	أ. علي بن محمد الحمد	-
٢٨ - ٢٩	جذليات منهجية وتنظيرية، مقاربات في فكر السيد الصدر	أ. د. عبد الأمير كاظم زاهد	-
٢٨ - ٢٩	تدوين الرسائل العملية، دراسة مقارنة بين المنهجين الأخباري والأصولي	السيد أمين حبيب السعيد	-
٢٨ - ٢٩	المنهجية النقدية عند النيلي بين التطرف والاعتدال	أ. مختار الأسدي	-
٣٠ - ٣١	مناهج الاجتهاد وطرائق المحدثين، أفكار ومقترحات	حوار مع: السيد أحمد المدي	كاظم خلف
٣٦ - ٣٧	المنهج الفقهي لابن أبي عقيل، ومدرسة المتكلمين المتقدمين من الإمامية	د. أحمد باكتجي	حسن مطر

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
٣٧ - ٣٦	منهج الحاكم النيسابوري في تصحيح أحاديث الفضائل، دراسة وتقييم	د. يحيى عبد الحسن الدوخي	-
٤٢	الاتجاهات الفقهية عند الإمامية في القرنين الثاني والثالث الهجريين	د. أحمد پاكجي	د. نظيرة غلاب
دراسات في الأديان والمذاهب والفرق			
٣١ - ٣٠	من نواذر فقه الخوارج والمعتزلة	د. السيد حسين مدرسي الطباطبائي	نظيرة غلاب
٣٥ - ٣٤	الأسس الدينية للأصولية اليهودية	أ. د. عبد الأمير كاظم زاهد	-
٣٧ - ٣٦	المنهج الفقهي لابن أبي عقيل، ومدرسة المتكلمين المتقدمين من الإمامية	د. أحمد پاكجي	حسن مطر
٣٩ - ٣٨	أسئلة الشيعة للعلامة الحلي في القرن الهجري الثامن، تقرير لكتاب (مسائل ابن زهرة)	د. الشيخ رسول جعفریان	وسيم حيدر

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
٤٠ - ٤١	الجدور اليهودية للتشيع، دراسة نقدية لنظرية يوليوس فلهاوزن	أ. محمد يسري محمد حسن	-
٤٢	الاتجاهات الفقهية عند الإمامية في القرنين الثاني والثالث الهجريين	د. أحمد پاکجي	د. نظيرة غلاب
٤٣	الدعاية المذهبية المضادة، فرقة الغرابية نموذجاً	أ. محمد يسري أبو هدور	-
دراسات كلامية			
٣٤ - ٣٥	رسالة عدم سهو النبي ﷺ، للشيخ المفيد، قراءة وتحليل	الشيخ عمّار عبد الأمير الفهداوي	-
٤٢	رسالة في سهو النبي ﷺ، دراسة نقدية لرسالة المفيد في نفي السهو عن النبي ﷺ	الشيخ محمد تقي التستري	تحقيق: الشيخ محمد الخاقاني
قراءات في كتب وأعمال فكرية			
٢٥	الطريق إلى مصادر «الكافي» للشيخ الكليني، مدخل لدراسة فاحصة	الشيخ محمد رضا جديدي نجاد	السيد حسن علي الهاشمي

● إعداد وتنظيم: الشيخ محمد عباس دهيني

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
٢٥	فهرست مقالات الأعداد ١ - ٢٤ من مجلة «الاجتهاد والتجديد»، في السنوات الست الأولى، ٢٠٠٦ - ٢٠١٢ م / ١٤٢٧ - ١٤٣٣ هـ	إعداد وتنظيم: الشيخ محمد عباس دهيني	-
٢٦ - ٢٧	قراءة في كتاب «نحو نظرية جديدة في علم الاجتماع الديني»	أ.د. عبد الأمير كاظم زاهد	-
٢٨ - ٢٩	الأحاديث الموضوعة، قراءة في كتاب «الموضوعات في الآثار والأخبار»	د. زهراء إخوان صراف	نظيرة غلاب
٣٠ - ٣١	الشيخ الفضلي، منارة أحسائية عالمية ثالثة في مجال الكتب والمؤلفين / القسم الأول	د. محمد بن جواد الخرس	-
٣٢ - ٣٣	الشيخ الفضلي، منارة أحسائية عالمية ثالثة في مجال الكتب والمؤلفين / القسم الثاني	د. محمد بن جواد الخرس	-
٣٤ - ٣٥	كتاب «تحرير المجلة»، دوافع التأليف ومساراته	د. الشيخ محمد رحمانى	وسيم حيدر

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
٣٥ - ٣٤	طهارة أهل الكتاب، قراءة وتلخيص لـ عرض وتلخيص لكتاب «الكرامة الإنسانية»، دراسة في طهارة الإنسان على ضوء الفقه الإسلامي، للسيد أبو الحسن نواب (الأستاذ المساعد ورئيس جامعة الأديان والمذاهب بمدينة قم) [	أ. عماد الهلالي	-
٣٥ - ٣٤	مستمسك السيد الحكيم، تقرير عن ظروف طباعته والاعتراضات عليه	الشيخ رسول جعفریان	ترجمة ونقد وتعليق: عماد الهلالي
٣٧ - ٣٦	منهج الحاكم النيسابوري في تصحيح أحاديث الفضائل، دراسة وتقييم	د. يحيى عبد الحسن الدوخي	-
٣٩ - ٣٨	المفضل بن عمرو وكتاب التوحيد (المنسوب له)	د. محمد كاظم رحمتي	د. نظيرة غلاب

● إعداد وتنظيم: الشيخ محمد عباس دهيني

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
٣٨ - ٣٩	أسئلة الشيعة للعلامة الحلي في القرن الهجري الثامن، تقرير لكتاب (مسائل ابن زهرة)	د. الشيخ رسول جعفریان	وسيم حيدر
٣٨ - ٣٩	قراءة في كتاب (إضاءات في الفكر والدين والاجتماع)	الشيخ محمد مرادي	حسن مطر
٤٠ - ٤١	سليمان بن داود المنقري وكتابه في الحديث	د. محمد كاظم رحمتي	د. نظيرة غلاب
٤٢	عبيد الله بن أبي رافع وكتاب (الأحكام والسنن والقضايا)	د. محمد كاظم رحمتي	د. نظيرة غلاب
٤٣	الشيخ الطوسي وتكميل كتاب الفهرست	الشيخ محمد باقر ملكيان	-
٤٣	كتاب (صورة الأرض) لابن حوقل، نقد وتعريف	السيد أحمد المدي	حسن مطر
٤٤	الكتاب المشتهر بـ (نوادير أحمد بن محمد بن عيسى)، رسالة في المؤلف	الشيخ محمد باقر ملكيان	-

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 ليرة	سوريا ١٥٠ ليرة	الأردن ٢.٥ دينار	الكويت ٣ دنانير
العراق ٣٠٠٠ دينار	الإمارات العربية ٣٠ درهماً	البحرين ٣ دنانير	قطر ٣٠ ريالاً
السعودية ٣٠ ريالاً	عمان ٣ ريالات	اليمن ٤٠٠ ريال	مصر ٧ جنيهات
السودان ٢٠٠ دينار	الصومال ١٥٠ شلناً	ليبيا ٥ دنانير	الجزائر ٣٠ ديناراً
تونس ٣ دنانير	المغرب ٣٠ درهماً	موريتانيا ٥٠٠ أوقية	تركيا ٢٠٠٠٠ ليرة
قبرص ٥ جنيهات	أمريكا وأوروبا وسائر الدول الأخرى ١٠ دولارات.		

Al-Egtihad & Attagdeed

Winter 2018 - 1439

12 st Year – No. 45

Editor-in-chief:

Haidar Hobballah

Editor-in-Director:

Mohamad Dohaini

Responsible Director:

Rabie Sowaidan

Correspondence:

To the office of the Editor-in-chief

P.O.Box: 327 / 25 Beirut – Lebanon

E-mail: info@nosos.net