

نصوص معاصرة

فصلية تعنى بالفكر الديني المعاصر
العدد السابع والخمسون، السنة الخامسة عشرة،
شتاء ٢٠٢٠م، ١٤٤١هـ

البطاقة وشروط النشر

- ◀ نصوص معاصرة، مجلة فصلية تعنى - فقط - بترجمة النتاج الفكري الإسلامي إلى القارئ العربي.
- ◀ ترحب المجلة بمساهمات الباحثين في مجالات الفكر الإسلامي المعاصر، والتاريخ، والأدب، والتراث، ومراجعات الكتب، والمناقشات.
- ◀ يشترط في المادة المرسلة أن تلتزم بأصول البحث العلمي على مختلف المستويات: المنهج، المنهجية، التوثيق، وأن لا تكون قد نُشرت أو أُرسلت للنشر في كتاب أو دورية عربية أخرى.
- ◀ تخضع المادة المرسلة لمراجعة هيئة التحرير، ولا تعاد إلى صاحبها، نُشرت أم لم تنشر.
- ◀ للمجلة حق إعادة نشر المواد المنشورة، منفصلة أو ضمن كتاب.
- ◀ ما تنشره المجلة لا يعبر بالضرورة عن وجهة نظرها.
- ◀ يخضع ترتيب المواد المنشورة لاعتبارات فنية بحتة.

رئيس التحرير

حيدر حب الله

مدير التحرير

محمد عباس دهيني

الهيئة الاستشارية (أبجدياً):

زكي الميـلاد السعودية

عبد الجبار الرفاعي العراق

كامل الهاشمي البحرين

محمد حسن الأمين لبنان

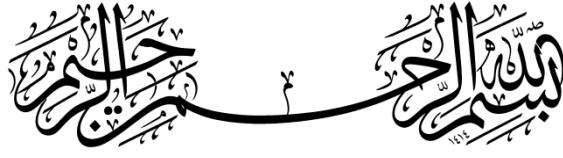
محمد خير قيرباش أوغلو تركيا

محمد سليم العوا مصر

محمد علي آذرشب إيران

تنفيذ وإخراج

papyrus



فصلية فكرية

تعنى بالفكر الديني المعاصر

□ المراسلات

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

□ التنفيذ الطباعي ومركز النشر:

مؤسسة دلتا للطباعة والنشر، لبنان، الحدث، قرب مستشفى السان تريز، مفرق ملحمة كساب، 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 سجلماسة.
- ♦ العراق: ١. دار الكتاب العربي، بغداد، شارع المتبي، هاتف: ٧٩٠١٤١٩٣٧٥ (+٩٦٤). ٢. مكتبة العين، بغداد، شارع المتبي، هاتف: ٧٧٠٠٧٢٨٨١٦ (+٩٦٤). ٣. مكتبة القائم، الكاظمية، باب المراد، خلف عمارة النواب. ٤. دار الغدير، 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 لمركز ابن فهد الحلبي، هاتف: ٧٨١١١١٠٣٤١ (+٩٦٤).
- ♦ سوريا: مكتبة دار الحسين، دمشق، السيدة زينب، الشارع العام، هاتف: ٩٣٢٨٧٠٤٢٥ (+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: ٩٨٣٤٢٨٢١ (+٢١٦).
- ♦ شبكة الإنترنت، مكتبة النيل والفرات: <http://www.neelwafurat.com>
- ♦ المكتبة الإلكترونية العربية على الإنترنت: <http://www.arabicebook.com>
- ♦ بريطانيا وأوروبا، دار الحكمة للطباعة والنشر والتوزيع: United Kingdom
London NW1 1HJ, Chalton Street 88. Tel: (+4420)73834037.

محتويات

العدد السابع والخمسين، شتاء ٢٠٢٠م - ١٤٤١هـ

أدوار النبيّ أو مقاصد الرسول، نوافذ في دراسة الشخصية النبويّة

حيدر حبّ الله ٥

ملف العدد: الدين والعدالة / ٢ /

قاعدة العدالة، ودورها في الاجتهاد الشرعي / القسم الثاني

حوارٌ مع: الشيخ يوسف الصانعي ١٥

العدالة بين التععيد الفقهي والأصولي / القسم الثاني

حوارٌ مع: الشيخ محمد تقي شهيد ٤٦

العدالة من منظور اجتهادي / القسم الثاني

حوارٌ مع: الشيخ أحمد مبلغي ٦٧

إمكانية تطبيق النموذج الإسلامي للعدالة الاقتصادية، من وجهة نظر المفكر
الإسلامي محمد رضا الحكيمي

د. محمد رضا آرمان مهر / د. محمد لشكري ١٣٣

❑ دراسات

نظريّة الاستخلاف في الإمامة في ضوء المنهج الاستقرائي

د. الشيخ صفاء الدين الخزرجي ١٦٦

معضلة تعريف الدين، بين تنوع المناهج واختلاف الملاكات

د. علي رضا شجاعى زند ١٩٠

دور علماء الشيعة في فهم وتعميق المفردات الدينيّة

د. محمد ملكي نهاوندي ٢٢٠

الله بوصفه شاهداً مثالياً

د. أبو القاسم فنائي ٢٤٣

❑ قراءات

تكوين التشيع ومسألة خلافة النبي ﷺ، قراءة في أحدث النظريات التاريخية لدى
(فان أس) و(ماديلونغ)

د. حميد عطائي نظري ٢٨٤

أدوار النبي أو مقاصد الرسول

نوافذ في دراسة الشخصية النبوية

حيدر حبّ الله

تمهيد —

تعتبر قضية الشخصية النبوية (وشخصية الإمام عند الشيعة) من المباحث المهمة التي انتبه إليها العديد من العلماء المسلمين، فقد تطرّق غير واحدٍ منهم لهذا البحث، انطلاقاً من تحديد أنواع فعاليات النبيّ وأنشطته بما يخدم عملية فهم خطابه وكلماته، من خلال فهم مقاصده وشخصياته التي يقوم من خلالها بإصدار هذا الكلام أو ذاك.

وليس هدفي هنا دراسة الموضوع على مختلف الصُّعد، بل أودُّ فقط أن أُضيء على شيء بسيط من تطوّرات هذا الموضوع وزواياه عبر أمثلة، تكشف لنا أنّ الاجتهاد الإسلامي - بجناحيه الشيعي والسني - تحدّث عن تنوّع الشخصية النبوية والدور النبوي، بما ينوّع فهم مراداته، ويساعد أكثر فأكثر على وعي غاياته من كلامه. وقد برز المقاصديّون على هذا الصعيد أكثر من غيرهم تاريخياً.

وسأكتفي هنا بالإشارة لبعض العينات القليلة؛ بهدف فتح الأفق أكثر، والتنبّه لهذا الموضوع بالغ الأهمية.

١. القرافي (٦٨٤هـ) وبدايات الحديث عن الشخصية النبوية أو مقاصد الرسول —

الإمام شهاب الدين أحمد بن إدريس بن الرحمن الصنهاجي المصري المالكي (٦٨٤هـ)، المعروف بالقرافي، شخصية علمية بارزة جداً، متّفق على مكانتها المرموقة في تاريخ الفقه الإسلامي.

يمكن تصنيف القراية على أنّه من المحطّات الأولى التي انتقلت فيها نظريّة المقاصد من الفضاء الشافعي إلى الفضاء المالكي، دون أن نجد حساسيّة من النظريّة في الوَسَط المالكي، بل رأينا أنّ تقبّلها بدأ يزداد شيئاً فشيئاً، وصولاً إلى مشيّد الصورة الأكثر اختصاراً للنظريّة، وهو الشاطبي المالكي. فهذا الانتقال مهّد لتداول نظريّة المقاصد عند سائر المذاهب، بمنّ فيهم الحنابلة. ورغم انتقالها لم يقمّ القراية بإعطائها صبغة مالكيّة خاصّة، عدا ما يمكن الحديث عنه في قضية إطلاقه فكرة فتح الذرائع وعدم الوقوف على مقولة سدّ الذرائع. والذرائعيّة فكرة مالكيّة حنبلية في الغالب، ففتح الذرائع ينسجم كثيراً مع فكرة المقاصد؛ لأنّ المقصد يُراد الوصول إليه، وفتح الذرائع يسهّل عملية الوصول هذه. وبهذا تتعاون فكرة فتح الذرائع التي أطلقها القراية مع النظريّة المقاصديّة في تعبيد السبل المفضية لتحقيق المقاصد. ورُبّما لوجود الفكر الذرائعي عند المالكيّة كان استقبالها للمقاصديّة ممكناً جداً.

لكنّ القراية، رغم تلمّذه على العزّ بن عبد السلام، لم يسلك مسلكه في السعة التي تناول فيها فكرة المقاصد والمصالح، بل وجدناه يركّز أكثر على استحضار الفكرة في باب القياس، ورأيناه - رغم تأثّره بالعزّ - تأثّر كثيراً بصيغة المقاصد التي قدّمها الغزالي، حتّى كأنّه بدا مقلّداً له في كثير من الأمور.

ترك القراية سلسلة من المصنّفات في أصول الفقه، لعلّ من أهمّها: نفائس الأصول في شرح المحصول، وتنقيح الفصول في اختصار المحصول، وشرح تنقيح الفصول، وأنوار البروق في أنواء الفروق المعروف بكتاب الفروق، والعقد المنظوم في الخصوص والعموم. وله كتاب يحظى بأهميّة بالنسبة إلينا، وهو كتاب الأحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام. وهو يفكر بذهنيّة التمييز بين أنواع القوانين والتشريعات الصادرة، تلك الفكرة التي ضمّنها القراية في كتابه الفروق.

يقرّر القراية في الفرق السادس والثلاثين من فروقه ثلاث شخصيّات للنبيّ، هي: المفتي المبلّغ، وإمام المسلمين، والقاضي الحاكم. ويعتبر أنّ الغالب في شخصيّته هو التبليغ، بينما البقية ليست هي الغالبة. ويميّز بين الشخصيّة التبليغيّة وغيرها بأنّ

ناتجها باقٍ إلى يوم القيامة، شاملٌ لكلِّ المكلفين؛ بعكس الشخصيتين الباقيتين، فهما خاصتان، والفقهاء قد يتفقون في سلوكٍ أو قولٍ نبويٍّ أنه من إحدى هذه القواعد الثلاث حسب تسمية القرائي، أي قاعدة التصرف بالقضاء، والتصرف بالتبليغ، والتصرف بالإمامة، وقد يختلفون ويلتبس الأمر. ثم يذكر القرائي - في ضمن أربع مسائل - بعض التصرفات النبوية؛ ليدرجها في واحدةٍ من هذه القواعد، مثل: قيادة الجند وصرف الأموال وقسمة الغنائم وغير ذلك، ويتحدث عن وجود خلافٍ بين الفقهاء في أن النص النبوي: «مَنْ أَحْيَا أَرْضًا فُهِيَ لَهُ» هل هو نصٌ تبليغي أو هو نصٌ سلطاني؟ ليختم بعد سلسلة توضيحات بالقول: «وعلى هذا القانون وهذه الفروق يتخرج ما يردُّ عليك من هذا الباب من تصرفاته ﷺ، فتأمل ذلك، فهو من الأصول الشرعية»^(١).

لقد فتح القرائي هنا ما يمكننا اعتباره مقاصد الرسول، وهو يعني من هذه الفكرة أن النبي لا يقول كلَّ شيءٍ بما هو مبلِّغٌ، بل قد يقوله بما هو قاضٍ أو حاكمٌ أو نحو ذلك، ومن ثمَّ فللنبي من وراء ما يصدر منه مقاصد يلزم على الفقيه معرفتها من وراء التشريع. ورغم أن القرائي لم يكن يقصد هنا تطوير نظرية المقاصد أو طرح هذه الفكرة في سياق الحديث عنها، لكنَّ هذه الفكرة التي أصلها عادت وظهرت في القرن العشرين مع ابن عاشور في مشروع المقاصد، حيث اعتبرها الأخير جزءاً من نظرية المقاصد وفهمها واستيعاب الشريعة وفقها، كما سنلمح قريباً.

بهذه الطريقة شكّل القرائي بذرةً أولى للدمج بين فكرة تنوع الشخصية النبوية، أو قلُّ: شكل من أشكال تاريخية السنّة الشريفة، وبين فكرة المقاصد، وقد رأينا أن المقاصديين فيما بعد اشتغلوا على موضوع التاريخية من زاويتهم؛ لأنَّ تحديد نوعية الحكم الصادر من النبي يترك تأثيراً على فهم المقصد من وراء هذا الحكم، والعكس صحيحٌ.

٢. الشخصية النبوية، من ثلاثية فهم القرائي إلى اثني عشرية ابن عاشور—

يطرح الشيخ محمد الطاهر بن عاشور (١٩٧٣م) فكرة تنوع الشخصية النبوية، مستشهداً بكلام القرائي الذي ذكرناه آنفاً، لكنّه لا يقف عنده، بل يذهب إلى تنوع

الدَّورَ النبويّ في ما يصدر من النبيّ إلى اثنتي عشرة شخصيّة، مطوّراً من فكرة مقاصد الرسول، كما ألمحنا من قبل، وهي:

١. التشريع، وهذا هو الغالب. ويبدو أنّ ابن عاشور يقصد منه التبليغ.
٢. الإفتاء، ويظهر أن ابن عاشور يقصد منه اجتهاد النبيّ، فالنبيّ يجتهد فيفتي على اجتهاده، مطبّقاً الكبريات على الصغريات.
٣. القضاء، وسياقه هو حال التقاضي، أو تعبير «قضى» ومشتقاته. لكنّ ابن عاشور يعتبر هذه الثلاثة راجعة إلى كليّة التشريع؛ لأنّ الإفتاء والقضاء تطبيقات لكليّة التشريع على الموارد، فالنبيّ في الإفتاء يقوم بتطبيق قاعدة كليّة، فيفتي في الحالة الجزئية، وليس هناك حكم جديد. وتظهر النتيجة عنده في أنّ خصوصيّة مورد القضاء أو الفتوى لا تكون عامّة، بل هي بملاحظة الكليّة الشرعيّة الأصليّة، ومثاله: النهي عن الانتباز في الدباء والحنتم والنقير والمزفت، فإنّ هذا النهي عند ابن عاشور فتوى، وليس تشريعاً؛ إذ النبيّ طبق القاعدة على الحالة الخارجيّة التي رأى أنّها ممّا يُسرّع فيه تحقّق المسكرية، ولهذا لو حصل الانتباز عينه في البلاد الباردة لم يكن معنى للإفتاء بالحرمة، بل الحليّة هي الأصل؛ لأنّ أصل الحكم ليس حرمة الانتباز، بل الحكم الأصليّ هو حرمة تناول المسكر.
٤. الإمارة، وهي القوانين التي يصدرها النبيّ في سياق الإدارة الحكوميّة، مثل: ما يسنّه في الحروب.
٥. الهدى والإرشاد، وهي نصوص نبويّة ليس الهدف منها التشريع الإلزامي، بل هي إرشادٌ لأمرٍ خيرٍ أو لطريقٍ خيرٍ. والظاهر أنّ ابن عاشور يريد بعض النصوص التي لا تحمل صفة قانونيّة بقدر ما تحمل توجيهاً سلوكيّاً لأمرٍ هو من مكارم الأخلاق، فليس له صفة ذاتيّة قائمة به.
٦. المصالحة بين الناس، وهو يميّزه صراحةً عن القضاء. وهي نصوصٌ تصدر عن النبيّ بهدف تحقيق الصلح والتوصلُ لصيغةٍ توافقيةٍ، فليس هو بالذي يريد بيان حكم شرعيّ إلهيٍّ، بل هو يريد حلّ المشكلة القائمة بطريق المصالحة.

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد السابع والخمسون - شتاء ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

٧. الإشارة على المستشير، فبعض المواقف والنصوص النبوية ليست سوى طلب مشورة يوجه للنبي، فيشير عليهم بحل أو برجحان فعل.

وكأن ابن عاشور يعتبر أن هذه ليست مواقف كلية؛ لأن المشورة والرأي في حالتها يتخذ في الغالب طابعاً جزئياً يتبع ملابسات الموضوع الخاص.

٨. النصيحة، وهي تشبه المشاورة، ويمثل لها بفاطمة بنت قيس لما جاءت النبي، وقالت له بأنه قد خطبها رجلان: معاوية؛ وأبو جهم، فقال لها بأن أبا جهم لا يضع عصاه عن عاتقه، وأما معاوية فصعلوك لا مال له، حيث لا يفهم ابن عاشور هنا توجيهها شرعياً في عدم التزوج بمن لا مال له، وإنما يريد أن ينصحتها هي.

٩. تكميل النفوس، وهو يرى أن النبي له كثير من النصوص والمواقف التي تتضمن تحت هذا الباب، فليس الهدف تشريعات، بل حمل مجتمعه على ما هو الأحسن والصورة الأكمل، وإلا لو حمل الناس عليها لوقعوا في حرج. وكأن ابن عاشور يريد أن يميز بين شخصيتين للنبي: شخصية لجمهور الناس؛ وشخصية لوضع خاص يُراد منه بناء مجتمع أو فرد بمستوى عال. ومن ثم فالخلط بين المقامين يوجب التشوش والوقوع في الحيرة في فهم النصوص النبوية.

١٠. تعليم الحقائق العالية، ويبدو لي شبيهاً جداً بما قبله في الروح.

١١. التأديب، بمعنى أن النبي يستخدم وسائل تأديبية، مثل: التهديد، لا يريد بيان حكم شرعي منها، بل استخدام أسلوب مؤثر دافع لتحقيق التأديب خارجاً، ومثاله: التهديد بإحراق بيوت من لم يحضروا صلاة العشاء، فإنه لا يريد منه عند ابن عاشور سوى التهويل لدفع الطرف الآخر للحضور، وليس إنشاء تشريعات كلية حتى نفتي مثلاً بحرق بيوت من لا يشاركون جماعة في صلاة العشاء.

١٢. حال التجرد عن الإرشاد، وهو السلوكيات الجبلية التي تصدر من النبي والنااتجة عن طبعه وشخصيته، أو يكون حالاً عادياً، كما لو نزل النبي في الطريق في مكان فهذا لا يعني أن هذا المكان له خصوصية، أو أنه يريد إيصال رسالة دينية حتى يجعل هذا المكان محجة، أو يُقال باستحباب النزول فيه^(٣).

بهذه الأوجه ينوع ابن عاشور أشكال تناول الشخصية النبوية، ويضيف إليها

أفكاراً علاوةً على ما طرحه القرائي من قبل.

٣. تنوع أدوار المعصوم بين ابن عاشور والسيد السيستاني —

تحليلات ابن عاشور هنا، خاصةً في الشخصية التاسعة والعاشرة، تذكرنا - وإن لم تطابق بالتأكيد - بما يطرحه المرجع المعاصر السيد علي الحسيني السيستاني، ورُبما متابعاً فيه أستاذه الميرزا مهدي الإصفهاني، من جعل النبي والأئمة يتكلمون في مقامين:

مقام الإفتاء، وهو تحديد الحكم الشرعي للمكلف بشكل قاطع وناجز، وهو مقام لا يجوز فيه - مثلاً - استخدام القرائن المنفصلة؛ لأن ذلك خلاف وظيفة هذا المقام.

ومقام التعليم، وهو أشبه بالإلقاء على المتخصّصين بهدف التثقيف وبيان الشريعة لهم بمستوى أعلى، لهذا يمكن فيه استخدام القرائن المنفصلة، تماماً كما هي حال أستاذٍ يلقي دروساً عديدة، ويقوم ببيان قيوده لاحقاً، فلا يكون كلُّ مجلسٍ تعبيراً ناجزاً عن تمام الحثيَّات والموضوعات المتّصلة بالفكرة التي يتكلّم عنها.

وقد رتب السيستاني على هذه الفكرة نتائج في تحليل أسباب التعارض بين النصوص من جهة، وكيفية حلّ هذا التعارض. فمثلاً: لو تعارض نصٌّ تعليميٌّ مع نصٍّ فتوائيٍّ عنده قدّم الفتوائي، ولو كان ظهور التعليمي بالعموم وظهور الفتوائي بالإطلاق، وغير ذلك. وتفصيل نظرية السيستاني يمكن مراجعتها في محلّها^(٣).

المهم بالنسبة لي أنّ السيد السيستاني التقط بقوة فكرة تنوع الشخصية وتغاير المقامات وتعدّد المقاصد في البيانات، بما يغيّر من طريقة فهمنا للنصوص، وينوّع بالتأكيد وعيّا بالجمال والكلمات تبعاً لخلق سياقات متعدّدة حالية للمتكلّم تتضمّن مقاصد نوعيّة له من كلامه.

٤. الشهيد الأوّل (٧٨٦هـ) وظهور مفاجئ لمقولات مقاصدية وتعليلية —

يبدو لي أنّ الشهيد الأوّل من أبرز الشخصيات الإماميّة التي تكلمت في وقت

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد السابع والخمسون - شتاء ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

مبكر - إمامياً - عن أفكار تتصل بمقاصد الشريعة وسدّ الذرائع وثنائية الوسائل والغايات وغيرها من مقولات التفكير المقاصدي في الاجتهاد الإسلامي. ونصوصه في هذا المجال عديدة، لا داعي لذكرها هنا، ويمكن مراجعتها في كتبه^(٤).

ويبدو لي أيضاً أنّ الشهيد الأوّل تأثر - في غالب الظنّ - بالقراية والعزّ بن عبد السلام، ولهذا فهو يفاجئنا في أخذه فكرة مقاصد الرسول التي كان طرحها القراية (٦٨٤هـ) من قبل، فيعقد في ذيل القاعدة الثانية والستين من كتاب القواعد والفوائد بعض المسائل والفوائد، وفي آخرها خصّص فائدة للحديث عن موضوع مقاصد الرسول، حيث قال: «تصرّف النبي ﷺ تارةً بالتبليغ، وهو الفتوى؛ وتارةً بالإمامة، كالجهاد والتصرّف في بيت المال؛ وتارةً بالقضاء، كفصل الخصومة بين المتداعيين بالبيّنة أو اليمين أو الإقرار. وكلّ تصرّف في العبادة فإنّه من باب التبليغ. وقد يقع التردّد في بعض الموارد بين القضاء والتبليغ، فمنه قوله ﷺ: «مَنْ أَحْيَا أَرْضاً مَيْتَةً فَهِيَ لَهُ»... لا رَيْبَ أَنَّ حَمْلَهُ عَلَى الْإِفْتَاءِ أَوْلَى؛ لِأَنَّ تَصَرُّفَهُ ﷺ بِالْتَّبْلِيغِ أَغْلَبَ، وَالْحَمْلُ عَلَى الْغَالِبِ أَوْلَى مِنَ النَّادِر...»^(٥).

هذا النصّ لعلّه أقدم نصّ إمامي بهذا الوضوح في مقاصد الرسول وتوُّع الشخصية النبوية. وقد رأينا بالمقارنة أنّه مأخوذٌ بعينه تقريباً من القراية، حتّى في الأمثلة التي ذكرها.

بهذا نلاحظ أنّ الشهيد الأوّل نقل للإمامية، ولأوّل مرّة، مصطلحات وتقسيمات عامّة وخاصة ولدت وثمرت وترعرعت في فضاء الاجتهاد العللي والذرائعي والمقاصدي، لكنّ السؤال: هل يمكن أن نلمس انعكاساً لهذا النمط من التفكير في اجتهاد الشهيد الأوّل في كتبه الفقهيّة أو أنّ هذه النصوص جاءت لمجرّد المواكبة والبحث التطويري العامّ، وأنّ القراءة الكلية التي تقدّمها هذه النصوص للشريعة قد استهوت الشهيد الأوّل؟

إنّ المراجع لأعمال الشهيد الأوّل الفقهيّة لا يجد حضوراً جاداً لفكرة المقاصد أو التعليل، ولا لفكرة الشخصية النبوية. لكنّ عينات من أعماله اعتبرها الأخباريون قياساً، ورُبّما يلمس الإنسان نمطاً من التفكير العفويّ في الاجتهاد عنده، لكنّ لا

يُحْسَبُ بأيّ حالٍ من الأحوال مقاصدياً، بحيث يدخل فكرة المقاصد الشرعيّة أو مقاصد الرسول في استتباط الأحكام الشرعيّة بشكلٍ استثنائي، قياساً بما عليه حال الطائفة الإماميّة.

٥. الصدر (١٩٨٠م) ومقاصد الرسول، تحوّل جدير بالاهتمام —

كانت للإمام السيد محمد باقر الصدر مساهمةً مهمّةً في موضوع الشخصية النبويّة ومقاصد الرسول ﷺ؛ فقد أكّد في «اقتصادنا» أنّ النبيّ له شخصيّةً تبليغيّةً؛ وأخرى ولائيّة حكوميّة، فقال - وهو يتحدث عن منطقة الفراغ -: «إنّ النبيّ الأعظم ﷺ قد ملأ ذلك الفراغ بما كانت تتطلّب أهداف الشريعة في المجال الاقتصاديّ، على ضوء الظروف التي كان المجتمع الإسلاميّ يعيشها، غير أنّه ﷺ حين قام بعملية ملء هذا الفراغ لم يملأه بوصفه نبياً مبلغاً للشريعة الإلهيّة، الثابتة في كلّ مكان وزمان، ليكون هذا الملء الخاصّ من سير النبيّ لذلك الفراغ... معبراً عن صيغ تشريعيّة ثابتة، وإنما ملأه بوصفه وليّ الأمر، المكلف من قبل الشريعة بملء منطقة الفراغ وفقاً للطرف... إنّ نوعيّة التشريعات التي ملأ النبيّ ﷺ بها منطقة الفراغ من المذهب بوصفه وليّ الأمر ليست أحكاماً دائميّة بطبيعتها؛ لأنّها لم تصدر من النبيّ بوصفه مبلغاً للأحكام العامّة الثابتة، بل باعتباره حاكماً وولياً للمسلمين. فهي إذن لا تعتبر جزءاً ثابتاً من المذهب الاقتصادي في الإسلام، ولكنتها تلقي ضوءاً إلى حدٍّ كبير على عمليّة ملء الفراغ التي يجب أن تمارس في كلّ حين وفقاً للظروف، وتيسّر فهم الأهداف الأساسيّة التي توخّاها الفراغ دائماً في ضوء تلك الأهداف»^(٦).

هذا التمييز الذي رأيناه سنّياً مع القرائن في صيغه الأولى، ومتطوراً في صيغة عليا مع ابن عاشور، يظهر الآن بوضوح مع السيد الصدر، بل إنّ الصدر يقدّم لنا لاحقاً عيّنات وأمثلة لمقاصد الرسول وفقاً لهذا التقسيم الثنائي.

إنّه يعتبر أنّ النبيّ نهى عن منع فضل الماء والكلأ، ويفهمه أنّه صدر منه بوصفه وليّ الأمر؛ لأنّ مجتمع المدينة كان بحاجة شديدة إلى إنماء الثروة الزراعيّة والحيوانيّة، فألزمت الدولة الأفراد ببذل ما يفضل من مائهم وكالهم للآخرين؛ تشجيعاً للثروات

الزراعية والحيوانية. وكذلك نهى النبي عن بيع الثمرة قبل نضجها كان نهياً ولاتياً؛ لمصالح تقتضيها المرحلة.

ويعتبر أيضاً أن توجيهات الإمام علي عليه السلام في عهده للأشتر بتحديد الأسعار كانت حكماً حكومياً، وهو استعمالٌ لصلاحياته في ملء منطقة الفراغ، وفقاً لمقتضيات العدالة الاجتماعية التي يتبناها الإسلام... إلى غير ذلك من النماذج^(١).

هذا التمييز الذي قدّمه الصدر في النصف الأول من العقد السادس من القرن العشرين تحوّل لاحقاً^(٢) في أدبيات الفقه السياسي الإسلامي إلى ما يُشبه الحقيقة القطعية، بل ساد في أوساط الفقهاء والباحثين من غير إطار الفكر السياسي الإسلامي، مثل: السيد علي السيستاني وغيره الكثير من العلماء، وهو اليوم أشبه بالحقيقة القطعية التي تقبلها الفكر الإمامي بشكل حاسم أو شبه حاسم. ونحن نجد أن الإمام الخميني في نصوص عديدة له، تعرّضنا لها في كتابينا: «فقه المصلحة»، و«شمول الشريعة»، يتكلّم بوضوح عالٍ عن هذه الشخصية في النبي والأئمة، بل يعتبر أنه لولا هذه الشخصية لا معنى لجعل الولاية لهم في إدارة الاجتماع السياسي.

إن الحديث في مقاصد الرسول تابعه العديد من العلماء، مثل: الشيخ المنتظري والشيخ شمس الدين والسيد فضل الله وغيرهم.

أكتفي بهذا القدر من العيّنات القليلة؛ لتأكيد ضرورة التطوير لوضع معايير في تمييز الشخصيات والمقاصد النبوية، حدّراً من الفوضى، بهدف الذهاب بالاجتهاد نحو مرحلة أكثر أهمية وعمقاً من المرحلة التي نعيش، إن شاء الله تعالى.

الهوامش

(١) انظر: القرافي، الفروق ١: ٣٤٦ - ٣٥٠، وانظر أيضاً: المصدر السابق ٤: ١١٨٠ - ١١٨٤ (الفرق ٢٢٤).

(٢) انظر: ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية: ٢٠٧ - ٢٣٠.

(٣) انظر: علي السيستاني، تعارض الأدلة واختلاف الحديث: ١٨٨ - ٢١١، بقلم: هاشم الهاشمي.

(٤) انظر: الشهيد الأوّل، القواعد والفوائد ١: ٣٣ - ٣٥، ٣٦ - ٤٠، ٦٠، ٦١ - ٦٣؛ ٢: ٨١ - ٨٣.

(٥) المصدر السابق ١: ٢١٤ - ٢١٧.

(٦) المصدر، اقتصادنا: ٣٨٠ - ٣٨١.

(٧) المصدر السابق: ٦٩٠ - ٦٩٢.

(٨) يجب أن أوكد أنّ ثمة شواهد على مبدأ قبول الفكرة عند الكثير من العلماء، ومنهم: قدماء الإمامية، لكنّها فكرة مبنوثة في التطبيقات برأبي، وليست موضوعة على بساط التنظير الكلّي، خاصّةً منه التنظير الأصولي، فانتبه.

قاعدة العدالة

ودورها في الاجتهاد الشرعي

. القسم الثاني .

حوار مع: الشيخ يوسف الصانعي (*)
ترجمة: مرقال هاشم

إشكالات على قاعدة العدالة —

ولا بُدَّ من الإجابة هنا على إشكالٍ آخر. لقد قلّتم: «يلزم من هذا الاستدلال أن لا تكون الأحكام ثابتة». فأقول: كلاً، إن الأحكام ثابتة. ففي جميع مواضع الفقه كان الفقهاء يختلفون، والأحكام الواقعية ثابتة؛ فإن ثبات الأحكام يعني أنه بعد رحيل رسول الله ﷺ إذا أراد شخص أن يبيّن حكماً عن كلام شخص آخر كان ذلك مخالفاً لخاتمية رسول الله ﷺ؛ لأن هذا يعني في حقيقته أن رسول الله ليس خاتم الأنبياء. وأما في الأفهام فيمكن لفقيه أن يقول: أنا أفهم من كلام رسول الله أن الزكاة يمكن نقلها إلى مكانٍ آخر، ويمكن لفقيه ثان أن يقول: أنا لا أفهم من كلامه هذا، ويفتي بعدم جواز نقل الزكاة إلى مكانٍ آخر. وكان الفقهاء على مدى قرونٍ يقولون: «إن ماء البئر ينفعل بملاقاة النجاسة»^(١)، أو هذا ما كان عليه المشهور في الحد الأدنى، واستمرّ الوضع على هذه الحالة إلى عصر العلامة الحلي، حيث قال: «إن ماء البئر لا ينفعل بملاقاة النجاسة»^(٢). ومع ذلك فإن الحكم ثابت هنا، بمعنى أنه لا وجود لنبي بعد رسول الله. وأما في الاستنباط من الأدلة فإن جميع الفقهاء الذين

(*) أحد مراجع التقليد في إيران اليوم. تلميذ الإمام الخميني والسيد البروجردي، وعضو سابق في مجلس خبراء القيادة. له آراء فقهية عديدة مخالفة لمشهور العلماء، ولا سيما في فقه المرأة.

يجلسون على خوان الأدلة يقولون: إن هذا ما قاله النبي، وكلام النبي لا يقبل النسخ. إذن معنى «حلال محمد حلالٌ أبداً إلى يوم القيامة، وحرامه حرامٌ أبداً إلى يوم القيامة»^(٣) هو أنه لا ناسخ لكلامه بعد رحيله، فحتّى الأئمة الأطهار^(عليهم السلام) لا يمكنهم نسخ كلام رسول الله^(صلى الله عليه وآله). ويدّعي بعضٌ - بطبيعة الحال - أن الرواية التي يروونها المعصوم عن النبي يمكن أن تعتبر ناسخة. ورُبما كان الميرزا النائيني من القائلين بهذا القول^(٤). وعلى كلّ حالٍ لم يردّ ناسخٌ بعد رسول الله لما صدر عنه في حياته، وهذا هو معنى ثبات الأحكام، وإلاّ فإن جميع مواضع فقهنّا زاخرةً بالاختلاف.

❁ هناك هاجسٌ في العدالة والظلم لا نجده في سائر العناوين الأخرى، وهو أن جميع العناوين الاجتماعية تتدرج ضمن مصاديق العدالة والظلم العُرفي؛ خلافاً لسائر الموضوعات العُرفية الأخرى، من قبيل: «المعروف».

❁ حيث يكون للشارع حكمٌ، سواء على نحو العموم أو الخصوص، يتعيّن علينا أن نرى هل حكمه - الحاصل من الدليل غير القطعي؛ لأن الدليل القطعي غير الأحكام الضرورية - مطابقٌ للعدالة أم لا؟ فإذا رأى فقيهٌ أن ذلك الحكم متطابقٌ مع العدالة العُرفية قال بأن هذا الحكم صحيحٌ، وإن لم يره متطابقاً لم يحكم بصحّته. ❁ لو لم يحدّد الشرع أيّ ضابطةٍ للعُرف، وأصدر العُرف حكمه على أساس ملاكاته، وتعيّن على الفقيه أن يقيّم الروايات على أساس هذا العُرف، كان لازم ذلك أن يكون الشرع تابِعاً للعُرف.

❁ على الفقيه نفسه أن يحدّد العُرف. وبطبيعة الحال ليس العُرف هو المضمار، ويجب على الفقيه أن يتولّى عملية تحديد العُرف بنفسه.

❁ حيث تشتمل مختلف المجتمعات على ثقافاتٍ متفاوتة يمكن أن يكون لكلّ مجتمعٍ ملاكات مختلفة للحكم بشأن العدالة والظلم.

❁ إن جميع المجتمعات تعتبر الظلم ظلماً. وقد سِرْتُ في جميع مواضع الفقه على هذا الأساس، ولم يعترضني أيُّ إشكالٍ. ويمكن لي أن أذكر لكم مورداً واحداً في هذا الشأن: أنتم تقولون: ورد في الرواية النبويّة: «الطلاق بيد مَنْ أخذ بالساق»^(٥)، وقد لا يكون لدى الرجل مالاً ليعطيه مهرًا، ومع ذلك يتذرّع بقاعدة: «الطلاق بيد مَنْ أخذ

بالساق». وقد يستدل فقيه في هذا الشأن بقوله تعالى: ﴿فَنَظَرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ﴾ (البقرة: ٢٨٠). وأما أنا فأقول: إنه لا يستطيع ذلك، وإنّ على هذا الرجل إمّا أن يحتفظ بزوجته، أو يدفع لها مهرها.

فإذا قلّتم: ليس لهذه المرأة زوج، وليس لها مهر، فأبي عاقل يمكنه أن لا يعتبر هذا ظلماً وحرَجاً على المرأة؟ وأي مجتمّع يقول: إن هذا ليس ظلماً؟ يمكن لكم أن تذكروا مثلاً لما تدّعون. وإنني أرى أن جميع المجتمعات تعرف مصاديق الظلم.

❁ إن قوانين البلدان المختلفة بشأن الإرث تختلف فيما بينها حالياً.

❁ إن الإرث ليس ظلماً، بل هو عين العدل. وأنا عندما أشرح للصحيّين فلسفة الإرث في قانون الإسلام يقتنع الجميع بعدالة الإرث في الإسلام. نحن لا نذكر مثلاً في أيّ مجالٍ إلّا وتقولون: إنني أستطيع أن أقنع العُرف. ولكنّ لنفترض أنك ترى حكماً ما عين العدل، ولكنّ العُرف يجده ظالماً، فكيف تعملون في مثل هذه الحالة؟

❁ لا يمكن إثبات شيءٍ بمجرد الافتراض. ولا يمكن لنا أن نخدش قاعدةً عامّة على أساس افتراضٍ محالٍ. ومن وجهة نظري لا أرى أن البشر سيأتي عليهم يومٌ يدرجون معه الظلم ضمن قوانينهم وتشريعاتهم.

❁ إن البشر لا يدرجون ضمن قوانينهم شيئاً بوصفه ظلماً، ولكنهم قد يدرجون شيئاً ضمن قوانينهم وتختلف نظرتهم إليه عن نظرتنا، فنحن نراه ظلماً، وهم يرونه عدلاً.

❁ يمكن لكم أن تمثّلوا بالإرث؛ فالإرث من أبرز مصاديق العدل في الإسلام.

❁ يمكن لنا أن نمثّل بأصل القصاص.

❁ وكذلك القصاص، فإنه من أسمى مصاديق العدل.

❁ هذا ما تقولونه أنتم، وإلّا فإن بعض البلدان الأخرى تراه عين الظلم.

❁ إنهم لا يلتفتون إلى فلسفة الأحكام. نعم، لو نظرتم إلى القصاص بوصفه قتلاً لإنسانٍ فإن قتل الإنسان بمجردّه يبدو في ظاهره عمليةً ظالمة، ولكننا نقول: إن

القصاص معاملةً بالمثل. وقد سبق لي أن ذكرتُ أنه لو كان هناك حكمان في غاية الجمال والرُّوعة في الإسلام فإن أحدهما هو القصاص والآخر هو الإرث. وعندما شرحتُ ذلك للصحفيين أبدوا إعجابهم واقتناعهم، وقالوا: إنهم لم يكونوا قد سمعوا بهذه التعليقات من قبل.

فلو أنكم شرحتم للعالم والمجتمعات البشرية أن القصاص يعني المقابلة بالمثل، وليس مجرد قتل لإنسان، فإن الجميع سوف يقبل بأن المقابلة بالمثل هي عين العدالة. فلو تعرّض شخصٌ إلى ظلمٍ ما يجب أن يكون بمقدوره أن يقابل مَنْ ظلمه بالمثل. فإذا قال شخصٌ: إن المقابلة بالمثل تنطوي على عنفٍ وقسوة قلنا له: لماذا تعتبر ذلك قسوة؟ فإن ذلك المسكين الذي قُطعت يده لا يرى في الاقتصاص من الذي حرّمه من نعمة يده قسوة. إن الذي يرى في القصاص قسوةً وهمجية إنما يجرد الفرد من سلطته على حياته وأعضائه. وإذا كنتم تصرّون على أن القصاص عمليةٌ قاسيةٌ أمكن لكم بناء المجتمع بحيث يعفو أولياء الدم عن قاتل أبيهم، بل ويكافئونه بإرساله إلى الحجّ والعمرة أيضاً. إن الإسلام في باب القصاص لم يسلب الفرد حقّه وسلطانه. وهذا من أرقى أنواع الديمقراطية، حيث يتم احترام السيادة الفردية. لقد جاء الإسلام بأرقى أنواع الديمقراطية في باب تشريع القصاص. إن الإسلام في باب القصاص حافظ على قانون المقابلة بالمثل؛ كي لا تنتهك حقوق صاحب الحقّ، كما سمح في الوقت نفسه لصاحب الحقّ بأن يعفو. وعليه فإن الإسلام لم يمنع من العفو، ولكنّه احترام حقّ الفرد وحاكميّته على نفسه أيضاً، ويمكن للفرد أن يقتصّ. وأما إذا سلب هذا الحقّ منه كان ذلك على خلاف الديمقراطية وتحكيم إرادة الفرد، فحيث كان المعتدي قد قطع له يده فمن حقّه أن يقتصّ منه بقطع يده.

إن الذي أشكل على هذه الأمور شخصٌ اسمه حسين باقر زاده، وهو مقيمٌ في الخارج، وقد أجبتُ عن إشكالاته وكتبتُ له: إذا كنتم تقولون: إن القصاص عملية وحشية فإن الجمع بين الوحشية التي تدعونها وبين حاكمية الفرد إنما تكون بأن تفعلوا شيئاً بحيث يتجاوز المجني عليه عن حقّه في القصاص، فهل في ذلك قسوةٌ وعنّف؟ يضاف إلى ذلك أنكم تعتبرون القصاص في الإسلام قتلاً للإنسان، في حين

أننا نقول: إنه مقابلة بالمثل، وليس في المقابلة بالمثل عنف وقسوة. إن الإسلام في قانون القتل قرن القصاص بحق سيادة الفرد على نفسه. وبطبيعة الحال يمكن لكم توجيه المجتمع وبنائه بحيث يغدو العنف فيه أمراً مرفوضاً. ويمكن لي توضيح ذلك من خلال المثال التالي: في يوم ما وفي هذا المجتمع عندما كانوا يرسمون صورة الإمام علي عليه السلام كانوا يصورونه بملامح غاضبة ومكفهرّة، وهو يمسك بمقبض سيفه، وكان هذا المشهد يروق الناس في السابق، ويبدو وحده هو المقبول بالنسبة إلى ثقافة ذلك المجتمع، وأما اليوم فهل يعرف الناس الإمام علياً بالسيف والوجه المغضب أم يعرفونه بالزهد والتقوى ونهج البلاغة؟

❁ إنكم بهذا المثال قد أقررتُم بأن العُرف قد يعتبر شيئاً ما ظلماً من الناحية العملية، ولكنّ الفقيه يمكنه أن يقول للعُرف: لقد أخطأت، وأن ما اعتبرته ظلماً ليس بظلم.

❁ الذي أقوله هو أن العُرف يفهم ذلك، وهكذا هو الحال دائماً. نعم، من باب الإرشاد واعتلاء المنبر يمكن توضيح الأمور للعُرف، ولكنّه بنفسه معذور. وأنا عندما أرى أن قانون القصاص ليس مخالفاً للعدل أبداً أعتبر نفسي معذوراً.

❁ حتى إذا كان العُرف يراه ظالماً؟

❁ يجب إرشاده.

❁ إذن يمكن تخطئة العُرف؟

❁ ليس تخطئة، بل ينبغي بيان الموضوع للعُرف، وليس العمل على تخطئته. وفرق بين الأمرين. فمثلاً: يجب أن نوضح للعُرف بأن حكم القرآن هو المقابلة بالمثل والحفاظ على حق سيادة الفرد. فهل يمكن العثور على عُرف يرى في هذا الشيء أمراً ظالماً؟ أجل، إن للعُرف جهلاً بالكثير من الموارد، فهو لا يعلم بمعاني الكلمات العربية مثلاً. وفي مثل هذه الموارد كيف يعمل الفقيه على تفهيم العُرف معاني المفردات العربية؟

❁ لأننا لا نعتبر العُرف غير العربي مرجعاً لتشخيص ظواهر الألفاظ.

❁ وكيف هو الأمر بالنسبة إلى الهيئات؟ فليس في الهيئات عُرفٌ عربيٌّ وعُرفٌ

آخر غير عربي.

❁ في الهيئات يكون العُرف معتبراً، ولا يحقُّ للفقيه تخطئة العُرف، أو يقول له: عليك أن تفهم الأمور على هذه الشاكلة.

❁ أعلم ذلك، ولكنَّ الفقيه في مسألة القصاص لا يعمل على تخطئة العُرف، وإنما يرشده.

❁ بل لا يمكن له حتّى أن يقوم بدور الإرشاد؛ لأن لفهم العُرف موضوعية.

❁ يمكن للفقيه أن يرشد، وأن يبيّن ما يفهمه، ويعمل على إزالة جهل العُرف. فلو تمّ بيان موضوع القصاص وتفسير القرآن، وتوضيح الجوانب المختلفة لجميع أنواع العُرف في العالم، فإنه سوف يفهمه ويقتنع به. غاية ما هنالك أنّي حالياً أفهم هذه الأمور، وأقول: إن العُرف يفهمها. فإذا كانت بعض أنواع العُرف ترى أن هذه الأمور ظالمةٌ وجب العمل على تفهيمها. قد يواجه العُرف في بعض الأحيان مشكلةً في فهم المسائل، ربّما يقولون له: إن القصاص يعني القتل والإعدام، وليس مقابلةً بالمثل والحفاظ على سيادة الفرد، والذي هو من أرقى أنواع الديمقراطية. وحتّى في باب العبادات نجد أن الإسلام جاء بأسمى أنواع الديمقراطية؛ إذ بيّن للناس كيف يجب أن يقوموا بالعبادات، وأنه يتعيّن عليهم أن يأتوا بها بقصد القربة. فإذا لم تكن العبادة مقرونةً بقصد القربة فهل يمكن الإتيان بها؟ كلا؛ إذ لا يمكن اعتبارها عبادةً عن إرادةٍ واختيار. وفي ذلك الإعلان الذي أطلقه أمير المؤمنين (عليه السلام) - والذي أراه على طبق الموازين الفقهية - قال الإمام لجابي الزكاة: عندما تريدون أخذ الزكاة من شخص، وقال ذلك الشخص: لا زكاة عليّ، يجب عليك أن تقبل ذلك منه. ففي العبادات وشروط النذر والعهد وفي مطلق العقود يقوم الأساس على حاكمية الفرد وسيادته على نفسه؛ إذ إن عبارة «عن تراضٍ» في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾ (النساء: ٢٩) تدلّ على حاكمية الفرد. ومن هنا إذا لم يكن هناك تراضٍ من الطرفين - سواء قبل العقد أو بعده - كان ذلك العقد باطلاً. وفي عقد الفضولي إنما يصحّ العقد بعد الرضا به. وبطبيعة الحال إن الإسلام قد وضع قيداً في بعض المواضع، كما هو الشأن في جميع

القوانين في العالم، حيث يتم وضع القيود عليها. وإن أفضل القوانين هي تلك التي يمكن لها أن تدير دفعة المجتمع، بحيث لا تعرض سيادة الفرد للانتهاك. وقانون القصاص من هذا القبيل.

وأما بشأن الحدود فإن الحدود الشرعية في الأساس محدودة جداً. وربما لا يتجاوز عدد الحدود في الفقه ستة أو سبعة أنواع، مثل: حد السرقة، وحد الأفعال المنافية للغة، وحد شرب الخمر، وحد القذف، وما إلى ذلك. والحد في ما يتعلق بالأفعال المنافية للغة يبدأ من مئة جلدة إلى الرجم. ويبدو أن حد الخمر ثمانون جلدة. وهناك في القذف جلد أيضاً، غاية ما هنالك أنه في الحدود الخاصة بهتك الأعراض والمحاربة، وهي من أقسى أنواع الحدود، ومنها: الرجم، الذي يُقال حالياً بصعوبة تطبيقه، وكذلك الأمر بالنسبة إلى حد الحراة، حيث يجب صلبه ثلاثة أيام حتى يلفظ أنفاسه، قيل: إن هذا يصعب تطبيقه في العصر الراهن أيضاً؛ لأن الصلب غير القتل، ومن هنا ورد التفريق بينهما في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَاداً أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ﴾ (المائدة: ٣٣)، وكان يتم الصلب بشد المحكوم بحبل يمرر من تحت إبطيه ويسحب إلى الأعلى، ويترك دون ماء ولا طعام حتى يموت حتف أنفه. وهذه العملية تتطوي على قسوة. ويقولون: إن قطع أصابع السارق فيها قسوة أيضاً.

ومن بين الأجوبة على هذا النوع من المسائل أولاً: إن هذه الموارد نادرة جداً، وإن أغلب العقوبات في الإسلام هي من نوع التعزيرات، وأمر التعزيرات بيد الدولة. وتارة يتم تعزير المجرم بإحضاره إلى المحكمة؛ لأنه يتمتع بمكانة مرموقة في المجتمع؛ فيكون في نفس استدعائه إلى المحكمة توبيخاً وتعزيراً له. إذن أكثر العقوبات في شريعتنا هي التعزيرات. وأما في ما يتعلق بنوع التعزيرات فيجب على المفكرين وعلماء النفس أن يحدّدوا طبيعته. والتعزير لا يكون بالجلد وضرب السياط فقط. وفي باب حد السرقة هناك من الشروط ما يصعب معه تحقيق الحد. وفي باب حد الزنا يكون تحقيق شرائط الإثبات أكثر تعقيداً وصعوبة؛ لأن إثبات الزنا لا يتحقق إلا بأحد طريقتين لا أكثر، أحدهما: أن يشهد بذلك أربعة شهود، يشهدون على أنهم رأوا عملية

الإيلاج في الزنا بحذافيرها. وقد تمّ التعبير عن ذلك في النصوص بعبارة: «كالميل في المكحلة»، ويراه «يدخل ويخرج»^(٦)، على ما ذكر ذلك العلامة في بعض كتبه^(٧). ويجب أن يكون هؤلاء الشهود الأربعة بأجمعهم من العدول، كأن يكونوا - على سبيل المثال - من أئمة الجماعة، أو مراجع التقليد والأشخاص الذين يحسب لهم المجتمع حساباً، وعليه هل يمكن تحقق مثل هذا الزنا في المجتمع الإسلامي؟ إنما يمكن تحقيق ذلك إذا بلغ المجتمع حالة من الانحطاط والانحلال بحيث يرتكب الزنا في الشوارع وأمام المساجد وبمرأى من الناس، وحتى في مثل هذه الحالة هناك إشكال في النظر إلى هذه الممارسات. ولذلك لم يتحقق إثبات الزنا في أيّ موردٍ بالشهود. وحيث كان هناك حضورٌ لثلاثة شهود، وقالوا بأن الشاهد الرابع في الطريق، أمر الإمام بجلد هؤلاء الثلاثة. وهذا الجلد يندرج ضمن عنوان المصلحة، وليس هو من الجلد حدّاً. «فليس في الحدود نظرة ساعة»^(٨). وعليه يستحبّ للشهود أن يحضروا مجتمعين، ولا يسبق بعضهم بعضاً؛ إذ ربّما انصرف أحدهم عن الشهادة في أثناء المحكمة، فيقام الحدّ على الثلاثة. وحدّ هؤلاء الثلاثة ليس من باب القذف؛ لعدم صدق القذف في المحكمة؛ لأن شهادة الشهود ليس من التطوُّع، فلا يوجد في البين حدّ للقذف، وإنما هو حدّ مصلحة؛ بمعنى أن الإسلام لا يريد للناس أن يتجسَّسوا على بعضهم في هذا النوع من الأمور.

الإشكال الآخر: كيف يمكن للعادل أن ينظر إلى عورتَي الرجل والمرأة؟ هذا ما وقف عنده العلماء مطوّلاً. وقد قال العلامة في ذلك: «للضرورة»^(٩). وأجيب عن ذلك بأنه لا ضرورة في البين؛ إذ إن الإسلام لم يوجب تكلف إثبات المعاصي. وعليه فإن إثبات الجرم في باب الحدود مشكّلٌ للغاية، وفي باب الزنا يبدو أن الإثبات مستحيلٌ. وعلى هذا الأساس فإننا نقول - على القول المعروف -: إن الزانية المحصنة يجب أن ترجم. ولكن على حدّ تعبير بعض: إن تشريعاتنا الحقوقية بحيث لا يمكن تحقيق شرائطها؛ كي تشكلوا عليها. إلّا أنني لا أتحدّث عن مرحلة التطبيق والتنفيذ، وإنما أبدي رأيي.

❁ بمعنى أن الإسلام إنما شرّع القانون ليتمّ وضعه على الرف؟!

✽ أجل، ولذلك لم يتم العمل به. ولكن يمكن التعزير. إن الإسلام لم يُرد إجراء هذا الحد وتشويه سمعة أفراد المجتمع، ولذلك كان القذف حراماً، ويجلد القاذف. قال الإسلام: إذا بلغ الأمر هذا الحد كانت العقوبة قاسيةً، ولكنه وضع من العقوبات والعراقل، بحيث يستحيل الوصول إلى تلك المرحلة. ولذلك لا يمكنكم العثور على موردٍ من هذا القبيل على طول التاريخ.

والطريق الثاني لإثبات الزنا هو إقرار الزاني على نفسه أربع مرّات. وقد ورد في تلك القضية المعروفة التي جاءت فيها امرأةٌ إلى أمير المؤمنين عليه السلام، وطلبت منه أن يطهرها من الزنا، وقالت له: «إني زنيْتُ فطهرني»، فلم يأخذ الإمام عليه السلام بكلامها حتى أقرت له أربع مرّات على نفسها بالزنا^(١٠).

وعليه يكون الإسلام قد وضع عقوباتٍ قاسيةً للردع، ولكن جعل طرق إثباتها صعبةً للغاية وشبه مستحيلة، حتى لا يكتب لها التحقق في المجتمع. وقد تقولون: إذن كيف تتم الحيلولة دون وقوع المفسد؟ نقول: يتم المنع من وقوع الجرائم بالتعزير.

✽ **إذن فإنكم على كلّ حالٍ ترون أن هذا الحكم ظالماً، وإن كان إثباته صعباً.**

✽ **كلّ ليس ظالماً.** وإنما الإسلام قد رأى أنه إذا أبقى باب الحد مفتوحاً فإنه سوف تترتب عليه مفسدات كثيرة، وربما يكون قد رأى عصرنا هذا من بعيدٍ. وأنتم الآن لا تستطيعون تقديم جوابٍ إلى العالم. ولا نستطيع وضع رؤوسنا في التراب، كما يصنع النعام. أنتم ترجمون فتاةً لم تتجاوز ربيعها السابع عشر، في حين أنني أرى أنه لا يمكن رجمها. وهكذا المشهور أيضاً. وإن الإسلام لم يشأ لهذه الحدود الرادعة للغاية أن تكون ألعوبة بيد المتلاعبين.

وإذا تجاوزنا ذلك كلّهُ فإن الميرزا القمي^(١١) والسيد أحمد الخوانساري^(١٢) يقصران إقامة الحدود على عصر الظهور، دون الغيبة. وربما تمكّن الإمام عليه السلام من إيصال المجتمع إلى وضعٍ بحيث لا تقع فيه مثل هذه الجرائم والموبقات، وتكون ثقافة المجتمع بحيث لا يكون هناك إشكالٌ في ذلك. وأما إذا أردتُم الآن أن تعتمدوا على الأمارات والقرائن في رجم امرأةٍ فإن العالم سوف يُشكّل عليكم، وعندها يجب أن

تقدّموا جواباً على ذلك. فإذا كنتم تريدون نشر الإسلام فهل يمكنكم نشره بهذه الطريقة؟

❖ لو وجدناه ظالماً فإننا لا نفتي أصلاً، لا أن نفتي ثم نقول: إن إثبات الجرم صعب.

❖ كلاً، ليس ظلماً. إن الذي أقوله هو أن قانون العقوبات من الأمور العرضية المحدودة جداً. ففي باب السرقة تمّ وضع ما يزيد على العشرين شرطاً يجب تحقيقها بأجمعها، أو أن يقرّ السارق على نفسه مرتين. وفي شرب الخمر، حيث يترتب عليه حدّ الجلد، يجب أن يتحقّق الإقرار مرتين أو أن تكون الشواهد بشكل معيّن. ليس الأمر من الظلم، فلا تكون هناك مشكلة من هذه الناحية، وإنما أقول: إن الأمر ينطوي على شيء من القسوة والغلظة. وفي هذه الموارد يمكن لنا أن نعيد كلام الميرزا القميّ أو السيد أحمد الخوانساري، بمعنى أن هؤلاء لا يتحدثون عن أن هذه الأمور ظالمة أم لا؟ وإنما يقولون: إن إقرار هذا النوع من الأحكام يناط بعصر الظهور.

أما المرتدّ فأنا في باب الارتداد أذهب إلى الاعتقاد بأنه إذا ارتدّ الشخص عن قصور فلا شيء عليه. نعم، إذا كان الشخص ممّن رأى الشيخ الصانعي، الذي يرى نفسه متولّياً ومتصدّياً لشؤون الإسلام، وبعد أن رأى أعمال وآثار الشيخ الصانعي اعتقد مع ذلك أن الإسلام ليس بحقّ - نستعيد بالله -، ثم ذهب إلى المسيحية فوجدها حقّاً من باب القصور، وليس عناداً، فهل يمكن لكم معاقبة مثل هذا الشخص، في حين أن الله سبحانه وتعالى يقول: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ (البقرة: ٢٨٦)؟ ولا شأن للإعلان في ذلك. فهذا النوع من الارتداد لم يكن عن اختيار، وفي ذلك يجب أن أكون أنا الملموم وليس هو؛ لأن هذا هو ما توصّل إليه بحسب فهمه وتفكيره، مثل: كلّ المسيحيين الذين يؤمنون بأن المسيحية هي الحقّ: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ (الإسراء: ١٥)، أي حتّى نقيم الحجّة، لا أن يتمّ ترك حجّتهم. هذا ما قاله الشيخ الأنصاري^(١٣). إنكم عندما تصلون إلى أصل البراءة تقولون: يجب أن تصل الحجّة بشكل متعارف. وإذا لم تصل جرّت أصالة البراءة. وأما إذا أعلن المرتدّ عن تنصّره، وسعى من خلال هذا الإعلان إلى العمل ضدّ الإسلام، كانت هناك عقوبة

تترتب على العمل ضد الإسلام.

✽ بمعنى أنكم تقولون: إن هذا عنوان آخر، غير عنوان الارتداد.

✽ أولاً: ليس هناك ارتداد بالمعنى المعروف أصلاً، حيث يرى الشخص أن الإسلام حق ومع ذلك ينكره. وجاء التعبير عن ذلك في الروايات بقولهم: «جحد نبوة النبي»^(١٤). فإذا كان الشخص يعلم أن الإسلام حق ومع ذلك ينكره يتضح أنه يريد العدوان، أو أن لديه - والعياذ بالله - ارتداد عملي ويستهن بالقرآن. ونرى أن عقوبته القتل. وهكذا الأمر بالنسبة إلى جميع البلدان في العالم، حيث ترصد عقوبات قاسية لمن يحرق الدستور والقانون الأساسي لكل دولة. وكذلك هناك عقوبة مشددة لمن يشتم النبي الأكرم والعياذ بالله؛ فإن الذي يعلم أن النبي مرسل من الله، ومع ذلك ينكره ويجحده «عن علم»، فهذا هو الكفر والارتداد. وليس لدينا في الروايات غير هذا النوع من الارتداد. وهذا النوع من الارتداد تترتب عليه عقوبة، أما الشخص القاصر، والذي يخطئ في فهمه، فلا يمكن معاقبته، إنما العقوبة يجب أن تقام بحق الذي يعمل على تعريف الإسلام بشكل مشوه، بحيث ينفر الناس منه. إنما العقوبة تقع على من هو مثلي، حيث أقول: إن الإسلام يبيح لك أن تتزوج من بنت الناس، وتحبسها في البيت، وتعود لها في منتصف الليل، مصطحباً معك امرأة تمارس الفاحشة، وتقول لزوجتك المحترمة: عليك أن تعدّي الفراش لهذه المرأة؛ لأن الزوجة يجب عليها أن تطيع زوجها. وإذا طالبت تلك المسكينة بالطلاق تعمل على إيذاها والتضييق عليها، حتى تضطرّها للتنازل عن مهرها. من الطبيعي لهذه المرأة أن تتساءل وتقول: لماذا أباح الإسلام للرجل أن يتزوج من أربع نساء دون رضا زوجته، ويعطى له الحق مع ذلك بأن يطلق متى شاء الطلاق؟ ومن ناحية أخرى يُجاب عن السؤال القائل: لماذا لا يمكن للرجل أن يتزوج من امرأتين من بنات السيدة فاطمة الزهراء (عليها السلام)؟ بالقول: «إن ذلك يبلغها؛ فيشق عليها» (بحسب الرواية الواردة في الحقائق الناضرة، كتاب النكاح^(١٥))، وكذلك في وسائل الشيعة أيضاً^(١٦). وهذا إنما يشق عليها لأنه يأتي بضررٍ عليها، فإذا كان في ذلك مشقة على بنات الزهراء (عليها السلام) أفلا يكون فيه مشقة على الأخريات؟ وعليه أكون بذلك قد بيّنت الإسلام بحيث يرتد السامع عنه قصوراً. إنه لا يضمن أي

عداوة للإسلام، وإنما فهمه بشكل خاطئ؛ إذ لم يُعرض عليه بشكل صحيح. وعليه أليس من الأجدر توجيه العقاب إلى مَنْ تسبّب في ارتداده؟ إذن لو كان الارتداد عن علم وعن عمدٍ، وكذلك إذا كان ارتداداً عملياً يتجلّى على شكل هتك حرمة الإسلام ورموزه، فهناك عقوبة قطعاً.

ليس هناك - من وجهة نظري - أيُّ عنفٍ أو قسوة في الإسلام، فأنا كلما راجعت الكتب، ونظرت في الإشكالات، أزداد إيماناً بالإسلام، وأتزوّد بالإجابات. وأنا أرفض ما تدّعون من أن الآخرين لا يقبلون بذلك؛ لأنني لم أتحدّث مع أحدٍ في هذا الشأن إلّا وخرج مقتنعاً بكلامي، مع أنني لا أخرج عن منهجي الفقهي. إني عندما أقارن جميع أحكام الإسلام على أساس العدالة لا أجد إشكالاً، إلّا في تلك المواضع التي أجبتُ عنها.

نقد الإشكالات على مرجعية العرف في تشخيص مصداق العدالة —

❁ في ما يتعلّق بقوله تعالى: ﴿النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾ (المائدة: ٤٥)، ذكرتم أنها آية عن التخصيص. وهناك أسئلة بشأن هذه الآية أيضاً.

❁ إن الإشكالات التي طرحتها على كلامي بشأن قوله تعالى: ﴿النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾ واضحة البطلان. ولو أنكم رجعتم إلى كلام صاحب الجواهر فسوف تجدون أن كلامكم هناك كان خاطئاً أيضاً.. هل لكم أن تقرّوا العبارة؟

❁ «ولا رَيْبَ في موافقة أخبار الموسعة للكتاب الذي عرفته في الاستدلال عليها، لا أخبار المضايقة، إذ قوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾ (طه: ١٤)، المفسّر بما سمعت، مع أنك قد عرفت تفصيل الحال فيه، ليس هو إلّا من قبيل: القسم الثاني من الكتاب، الذي قد ذكرنا أنه في الحقيقة عرض على الخبر، لا الكتاب»^(١٧).

❁ لم أكن أعني هذه العبارة... واصلوا القراءة.

❁ إن تكملة العبارة كالتالي: «بخلاف أخبار الموسعة المعروضة على الإطلاقات القرآنية، الدالة على وجوب الحاضرة على ما عرفته سابقاً»^(١٨).

❁ هذا ما أردته: «على إطلاقات الكتاب»، حيث يتمّ عرض روايات الموسعة

على الإطلاقات، فيأخذ موافقة الكتاب مع إطلاقاته، ولا شغل له بـ ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾ أصلاً. وعليه فإنكم أخطأتم في فهم العبارة، وما يوافق الإطلاق هو بحث المصداق، وليس بحث المفهوم.

كما أن إشكالكم القائل بأن ترك تشخيص مصداق العدالة إلى العرف يلزم منه أن يكون الشرع تابعاً للعرف غير تام أيضاً؛ وذلك لأن الشرع قد بيّن الحكم الكلّي والعام، والشرع نفسه هو الذي قال: إن الظلم حرام، والعدل جائز: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ﴾ (النحل: ٩٠). وبعد بيان الشرع يقوم العرف بالعثور على ما قاله القانون، لا أن يباشر هو عملية التشريع بنفسه. إن التشريع في عقيدتنا مختص بالله سبحانه لا غير: ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ يَقْصُ الْحَقُّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ﴾ (الأنعام: ٥٧). والسر في ذلك ما بيّنه من أنه يستطيع الفصل بين الحق والباطل. إن القانون الذي يضعه المشرع والمقتن تارة يكون في مورد معين، من قبيل: نصب الأئمة في منصب الإمامة، أو مثل: وجوب إطاعة رسول الله ﷺ والأئمة المعصومين عليه السلام، كما نقول: إن قوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرُّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ (النساء: ٥٩) مختص بالمعصومين؛ وتارة يكون للمشرع قانون عام، مثل: «لا ضرر»^(١٩)، و«لا حرج»^(٢٠). هذه هي القواعد العامة الموجودة لدى الشارع. أو أن الخمس يتعلق بأرباح المكاسب: «الخمسة بعد المؤونة»^(٢١)، و«الخمسة في كل ما أفاد»^(٢٢). وقال تعالى في المعاملات: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ (المائدة: ١). وهذه فيها إطلاق، وفيها عموم أيضاً. وقد ألقى الشارع تشخيص مصاديقها على عاتق العرف. وإذا رجعتم إلى باب المعاطاة سترون أن عمدة بحثنا في المعاطاة يكمن في السؤال القائل: هل المعاطاة عقد أم ليس بعقد؟ هناك من يقول: إن المعاطاة ليست عقداً، إذن لا يأتي حتى بمجرد الإباحة؛ لأن الرضا جاء بوصفه عقداً، والرضا مقيّد، وعندما يزول قيده يزول جنسه أيضاً؛ وهناك من يقول: إن المعاطاة عقد عقلائي؛ وعلى هذا الأساس فإن هذا ما يتكفل به قوله تعالى: ﴿تِجَارَةٌ عَنْ تَرَاضٍ﴾ (النساء: ٢٩)، ولا يعود بمقدورنا القول: إن عقود الشرع في القوانين قد أصبحت تابعة للعرف. ليس لدينا شيء في القوانين الاجتماعية أكثر كلفة من وجوب الوفاء بالعقد؛

إذ قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ (المائدة: ١)، بحيث يحلّ محلّ عقد النكاح والمضاربة. إن هذا القانون هو الحاكم في جميع مواطن الحقوق المدنية، إلّا إذا تمّ تقييده من قبل الشارع، أو يأتي لسانٌ بدليل ويأتي بحكومة، وتُردُّ هناك مسألة وتقف بوجه جريان هذا القانون الكلّي، من قبيل: أن يأتي خطيب الجمعة ويقول: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ﴾ (النحل: ٩٠). وإذا كان هذا مجرد مفهوم يقول: إن الله يأمر بالعدل لا يحقّ لكم أن تفهموا مصاديق العدالة، ففي مثل هذه الحالة يكون هذا كمن يقول الأنغاز، ولن تكون هناك فائدة في كلامه، في حين أنه يريد أن ينصح المجتمع بهذه الآية، بمعنى حيثما تكون هناك عدالة في المجتمع عليكم إجراء العدالة هناك، وحيثما يرى في المجتمع ظلماً وجب عليكم مراعاة ذلك، وحيث تكون هناك فحشاء عليكم أن تتركوا تلك الفحشاء، وأن تتركوا الظلم. أو يقول: «أعظكم بالتقوى»، والتقوى تعني الامتناع عن ارتكاب الذنوب. ما هو مصداق الامتناع؟ علينا أن نسأل عن المعاصي السياسية أو الاجتماعية من الشرع، وأما ماهية الامتناع عن المعاصي، وكيفية هذا الامتناع، فهذا ما يجب على العُرف أن يفهمه بنفسه. وهكذا هو الأمر في جميع قوانين العالم، حيث يتمّ عادةً بيان قوانين عامّة، وأحياناً يتمّ بيان حدوده، وأحياناً لا يتمّ بيان حدوده. غاية ما هنالك أنه لا يتمّ في فقهنّا بيان الحدود في العبادات عادةً. هناك سلسلة من القوانين في العبادات هي تحت اختيار المكلف فيما بينه وبين خالقه، يقول: إذا توصّلتَ إلى أن هذا ما يقوله العُرف فاعملْ به، وإذا توصّلتَ إلى خلاف ذلك فاتركه. وفي المسائل الحقوقية يتمّ تعيين الحدود بشكلٍ كامل؛ إذ لو لم يتمّ تعيينها بشكلٍ كامل فسوف يحصل الاختلاف. إذن لو قلنا بأن الأمر بالعدل مثل سائر الأوامر الشرعية، والحثّ على العدالة مثل الحثّ على سائر الإطلاقات والقوانين، وإن الأمر هنا جاء على الكلّي، الذي يكون تشخيص مصداقه بيد العُرف، لا يستفاد من ذلك تبعية الشرع للعُرف، بل العُرف هو التابع للشرع: «العُرف يدور ليجد مصداقاً للعدالة، ويتفحص ليجد مصداقاً للظلم. إذا وجد مصداقاً للظلم يقول: إنه حرام، والشارع نهانا عنه، وإذا وجد مصداق العدالة يقول: إنه جائز والشارع أمرنا به». وعليه

يكون الشرع هو المحور.

❖ لو قال العُرف: إن الشارع قد أمرني بالعدل، ونهاني عن الظلم، كما أمرني بالتصدي لتحديد مصداق العدل والظلم، ففي مثل هذه الحالة هل يحصل العُرف على هذه المصاديق من الشرع أم يحصل عليها بنفسه؟

❖ يحصل عليها بنفسه. وهذه المسألة ترتبط بإشكالكم الثاني، حيث أستعرضه هنا. أنتم تشكلون بأن لازم كلامي هو أن يكون الشرع تابعاً للعُرف. وأنا أقول: لا يلزم ذلك من كلامي؛ إذ حتى لو افترضنا أن الشرع يقول بأن العُرف يحصل على جميع مصاديق العدالة بنفسه، إلا أن هذا لا يستلزم أن يكون الشرع تابعاً للعُرف، وإنما يستلزم تبعية العُرف للشرع؛ وذلك لأن العُرف يكون قد استند إلى الكلّي الشرعي، ويبحث عن مصداق الكلّي الشرعي، وليس مصداق هوى نفسه، أو مصداق قانون كلّي آخر، بل العُرف يبحث عن مصداق الكلّي الشرعي. وهذا هو دأب وديدن الشارع والمقنن، حيث يترك تحديد المصداق إلى الأفراد أنفسهم، وعلى هذا المبنى تقوم الآيات القرآنية وفقهنا.

يوجد ما يشبه هذا الإشكال الذي تذكرونه في جميع المواضع. وهكذا في «لا ضرر» يوجد ما يشبه هذا الإشكال الذي تذكرونه في جميع المواضع. وهكذا في «لا ضرر» أيضاً. إن على العُرف أن يعثر على مصداق الضرر، فهل تقولون في «لا ضرر»: إن الشرع قد أصبح تابعاً للعُرف أيضاً؟! والملفت أن قاعدة «لا ضرر» مثل قاعدة العدالة أيضاً، فهي سيالة وتجري في جميع مواطن الفقه، وليس في مورد واحد فقط. ولهذا السبب يُطلق على «لا ضرر» و«لا حرج» متمم القانون الأساسي (الدستور). إن هاتين القاعدتين حاكمتان في جميع أبواب الفقه، من أول كتاب الطهارة إلى آخر كتاب الحدود والديات.

والذي التفت إلى قاعدة «اليسر» و«نفي العسر» أفضل من غيره هو المحقق الأردبيلي^(٢٣). فلم أجِدُ فقيهاً قد اهتم بهذه المسألة مثل اهتمامه. فهو لا يرى أن قاعدة «نفي العسر» وحدها هي الحاكمة، وإنما يرى أن قاعدة «اليسر» حاكمة أيضاً^(٢٤)، وهذان الأمران يختلفان عن بعضهما؛ وعليه يكون إشكالكم مندفعاً.

وأما سؤالكم القائل: لماذا يفتي الفقهاء في مصاديق العدالة؟ فنقول في جوابه:

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد السابع والخمسون - شتاء ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

إن لجميع القوانين كليات، ويتمّ فيها بيان بعض المصاديق. وإن فقهاءنا بدوّرهم قد بيّنوا سلسلة من مصاديق «لا ضرر» و«لا حرج»، ومن ذلك أنهم - على سبيل المثال - يلغون الخصوصية عن مسألة سمرة بن جندب، الذي أمر رسول الله بقطع شجرته، ويقولون: إن كلّ مالكٍ إنما يحقّ له التصرف في ملكه ما لم يؤدّ تصرفه إلى الإضرار بالآخر. إلّا أن الفقيه إنما يبيّن المصداق المذكور في الروايات، ويترك بيان بقيّة المصاديق إلى العُرف. وفقهنا زاحراً بهذه المسائل.

لا أقول: إن جميع أحكام الإسلام رهناً بالعدل، وليس له قانونٌ في أيّ واحدٍ من مصاديقه، وإنما الذي أقوله هو أن لدى الإسلام قوانين، وإن هذه القوانين قد تأسست بدوورها على قوانين كلّية أيضاً، ومن بينها: أصل العدالة. والفقيه يعثر على مصاديقها في الفقه؛ إذ ربّما لا يلتفت العُرف إلى بعض المصاديق. ومن هنا فإن الفقيه يذكر منها في رسالته العملية ما بيّنه الشارع في الروايات، ويترك بيان الباقي إلى العُرف. وهذا من أصول التشريع في الإسلام.

إن كلّ مشرّع يأخذ بعض الأصول وجانباً من مصاديقها بنظر الاعتبار. وإن دستور بلادنا يشتمل بدووره على فصلٍ باسم أصول الدستور. إن هذه الأصول هي بمنزلة الأمّ للدستور، حيث يجب أن تكون القوانين الأخرى التي سترد في هذا الدستور أو التي تتمّ المصادقة عليها في مجلس النواب منسجمة مع هذه الأصول؛ من قبيل: الأصل القائل: إن جميع القوانين يجب أن تكون متطابقة مع موازين الشرع. كما حدّد الدستور الجهة التي يجب أن تشرف على عدم مخالفة القوانين للشرع، وهذه الجهة هي مجلس صيانة الدستور. هذا أمرٌ كلّّي في الدستور، ويجب أن تعود جميع مواد الدستور إليه.

أنا لا أقول: إن الله ليس له سوى قانونٍ واحد فقط، وهو العدالة، بل أقول: إن الله في الصلاة وحدها ما لا يقلّ عن ثلاثة آلاف قانون، ألفان منها في المستحبات؛ وألف في الواجبات. وفي باب الحجّ استمرّ زارة يسأل الإمام الصادق (عليه السلام) على مدى أربعين سنة، حتّى قال للإمام أخيراً: لقد مضت أربعون سنة وأنا أسأل؟ فقال له الإمام: تريد أن تنتهي مسائل بيتٍ كان موضعاً للطواف قبل آدم (عليه السلام) بألفي سنة؟

إن الشرع هو الذي يبين القانون، ولكن يترتب على هذا القانون أمران، فأولاً: يجب على الفقيه والمستنبط أن يلتفت إلى هذا الأصل، فإذا رأى في الروايات أو الفتوى أمراً مخالفاً للعدالة وجب عليه البحث في أسباب ذلك.

ولا بأس هنا بذكر مثال على ذلك: لو أن شخصاً اشترى بيتاً من آخر، ولا يعلم أنه ليس بيته، وإنما هو لشخص ثالث، وقبض البائع ثمنه، فيكون الثمن مقبوضاً بعقد فاسد؛ بسبب جهل المشتري بفساد العقد، ثم سكن هذا المشتري في ذلك البيت ردحاً من الزمن. يقول الفقهاء هنا: يجوز لمالك البيت أن يأخذ منافع البيت المستوفاة من المشتري (ولا أعني بطبيعة الحال المنافع غير المستوفاة، وإنما خصوص المنافع المستوفاة)، ويحق للمشتري أن يرجع إلى البائع، ويطالبه بنقوده.

ولكني أقول: ما هو ذنب المشتري حتى يكون ضامناً؟ فهل اعتبار المشتري ضامناً في هذا المورد يتناسب مع العدل؟ ألا يكون في ذلك ظلمٌ عليه؟ لقد اشترتُ داراً وسكنتُ فيها عشر سنوات، ثم تبين بعد ذلك أنها لم تكن ملكاً للبائع، فلماذا أكون ضامناً لأجرة البيت على مدى هذه السنوات العشر؟ وقد أجاب الفقهاء عن ذلك بأن الضمان هنا غير مستقر عليك، وعليك أن تدفع الأجرة، ولكن يحق لك الرجوع إلى البائع وأخذ الأجرة منه. وأنا أقول: حتى هذا الرجوع إلى البائع في الكثير من الموارد يُلحق ظلماً بالمشتري، ولا سيما في الظروف الراهنة التي يتعين فيها عليه أن يقدم شكوى إلى المحكمة، وأن يثبت أن البائع قد ظلمه، وأنه هو الضامن. فحتى هذه العملية تتطوي على الكثير من العنت والحرج.

❁ إذا لم يكن المشتري الجاهل قد تسبب بظلم فاعلي ألا يكون قد تسبب بظلم فعلي؟

❁ إنه لم يظلم أحداً، لا بالظلم الفعلي ولا بالظلم الفاعلي.

❁ لم يقترب ظلماً فاعلياً، ولكنه قد ارتكب ظلماً فعلياً، بمعنى أنه سكن في بيت مملوكٍ لآخر على مدى عشر سنوات. نعم، يمكن القول: إنه لم يرتكب إثماً؛ لأنه كان جاهلاً.

❁ ما معنى الظلم الفعلي؟ لتحدث بكلام واضح ومفهوم. فسواء قلنا بالظلم

الفعلي أو لم نقل هل يعتبر ما قام به المشتري الجاهل ظلماً أم لا؟

❁ يكون قد ارتكب ظلماً فعلياً؛ لأنه سكن في دارٍ مملوكةٍ لآخر.

❁ إن الظلم لا يُنسب إلى الفعل؛ لأن الأشياء في حدّ ذاتها لا توصف بالحُسْن والقُبْح. إن الإسلام إذا كان قد ذمّ الدنيا فإنه لم يذمّ السماء والأرض؛ إذ لا عيبَ في نفس السماء والأرض، وإنما المذموم هو التعلُّق بالسماء والأرض.

أنتم تقولون: إن المشتري ضامنٌ، وأنه يجب عليه أن يدفع الأجرة للمالك، ويمكن للمشتري بعد ذلك أن يرجع إلى البائع ويستوفي منه حقّه. وأما أنا فأقول: إن هذا الحكم ينطوي على حَرَجٍ على المشتري. وإنكم بدلاً من هذا الحكم يمكن لكم القول بأن مالك البيت هو الذي يرجع إلى البائع مباشرةً، ويأخذ حقّه منه.

ولنذكر هنا مثلاً آخر: لو تعرّضت المرأة إلى ظلمٍ من قبل زوجها وجب عليها رفع أمرها إلى القاضي؛ فإن ثبت لدى القاضي أن الحياة مع هذا الرجل لا تُطاق وتشكّل حَرَجاً على المرأة فإنه يحكم بطلاقها. إلا أن العلامة رحمه الله في القواعد ^(٢٥) أو التذكرة (وكذلك الإمام الراحل رحمه الله له حكمٌ مشابه في هذه المسألة) يقول: إذا كانت الحياة مع هذا الرجل تشقّ على المرأة، وأشكل عليها الذهاب إلى المحكمة، أمكن لهذه المرأة فيما بينها وبين ربّها أن تطلّق نفسها من هذا الرجل، وتتزوّج من شخص آخر. وإذا كان لدى الزوج اعتراضٌ على ذلك أمكنه هو أن يرفع أمره إلى المحكمة. أو إذا كان الزوج غائباً ولم يكن له أثرٌ، فهنا يمكن للزوجة أيضاً أن تطلّق نفسها من زوجها. وقال الإمام رحمه الله بشأن زوجات المفقودين: إذا حصل لهنّ اطمئنانٌ بعدم عودة أزواجهنّ، وأصبحت الحياة حَرَجاً بالنسبة لهنّ، أمكن لهنّ تطليق أنفسهنّ والتزوّج من آخرين. يبيد أن هذا الحكم لم يتمّ تطبيقه على أرض الواقع؛ إذ كان لا بدّ من إدخال الطلاق رسمياً في دوائر النفوس والهويّات الشخصية.

الذي أريد قوله هو أن أصل العدالة أصلٌ أساسيٌّ، ومن الأصول الإسلامية العامّة والكلّيّة، وليس هناك مشرّعٌ يكتفي بالأصول الكلّيّة، وإنما يتعرّض لبيان بعض المصاديق أيضاً. ولو كانت الأصول الكلّيّة كافية لما كانت هناك حاجةٌ إلى إرسال أكثر من نبيٍّ واحد؛ لأن النبيّ الأوّل يقول: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ

وَأَيُّ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ» (النحل: ٩٠)، ويترك لنا مسألة العثور على المصاديق. وعليه يتضح أن المشرع يخوض في بيان المصاديق أيضاً، ومن هنا يعمل الفقيه من أجل العثور على مصاديق العدل والظلم من نفس الرواية.

وثانياً: لديّ إشكالٌ على كلامكم. إنكم إذا نظرتم في فصلٍ واحد من كتاب العروة الوثقى - وهو كتابٌ فقهيّ - سوف تجدون أنه لا يوجد هناك فقيهٌ لم يلتفت إلى أن بعض هذه الأمور داخلية في الأمور العرفية، وأنها ليست من شؤون الفقيه. إن على الفقيه أن يعيّن حدّ العرف، ولكن أصبح من دأب وديدن الفقيه أن يتدخل في الأمور العرفية. وقد قبل منه المقلدون هذا التدخل. يمكن للفقيه أن يحيل الأمور العرفية إلى العرف، بيد أن الذي ورد في الكتب الفقهية هو أن تلك الكبرى الكلية - أي أصل العدل - يجب أن تنطبق على مصاديق، وأن يتم بيان ذلك إلى الناس على طول التاريخ.

كان السيد الإمام يقول في بحث الاجتهاد والتقليد: أرى أن بحث الاجتهاد قد صدر عن أهل البيت (عليه السلام)، وأنهم في الأصل هم الذين أسسوا الاجتهاد في مذهب الشيعة؛ وذلك حيث قالوا: «علينا إلقاء الأصول، وعليكم التفريع»^(٢٦)، «فممن أخذ معالم ديني؟ قال: من زكريا ابن آدم القمي، المأمون على الدين والدنيا»^(٢٧).

وأحتمل أن الأئمة (عليهم السلام) قد فتحوا باب الاجتهاد؛ ليبقى المذهب حياً، ويعمل عددٌ من العلماء في نطاق الحوزة العلمية على بذل الجهود من أجل فهم كلام الإمام الصادق (عليه السلام)، وحلّ الروايات المتعارضة، وبذلك يتم ضمان استمرار المذهب وبقائه على قيد الحياة. فليس هناك مذهبٌ مغلقٌ تكتب له الحياة.

إذن هذا هو لازم التشريع وبقاء القانون، وهذا هو دأب وديدن الفقيه أيضاً. نعم، في الموارد التي لا تتعرض إلى بيان مصاديق العدل والظلم يمكن للفقيه الرجوع إلى العرف.

❁ لقد ذكرتم أن الشارع قد بيّن العدالة بوصفها أصلاً كلياً، وأن الفقيه في البداية يبحث عن المصاديق الواردة في تلك الروايات، ويعمل على الإفتاء في ضوءها، وحيث لا تكون هناك مصاديق في الرواية فإنه يذهب إلى العرف. وهنا نعيد السؤال

مرّة أخرى؛ زيادة في التصريح، ونقول: هل يذهب الفقيه إلى الروايات أولاً، ثمّ يعمل على ملء الفراغات بالعرف، أم يذهب أولاً إلى العرف، ثمّ يملأ الفراغات بالروايات؟ إذ هناك فرق كبير بين الأمرين.

❖ كلاً، لا نقول: إنه يذهب إلى العرف أولاً، وإنما نقول: إن العدالة من القوانين الأمّ. ولا فرق في ذلك بين تشريع الإسلام وغيره أبداً: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ﴾ (إبراهيم: ٤). لقد تمّت رعاية منهج وأسلوب التقنين والتشريع في الإسلام. يقوم دأب وأسلوب التشريع على أن يعتمد المشرّع أولاً إلى رسم الأصول الكلّية الأمّ، ثمّ يعمل على وضع سلسلة من القوانين في ضوء تلك الأصول. وقد تمّ السماح لمن ينظر في هذه القوانين العادية بأن يفتي على أساسها إذا وجد الحكم متناغماً مع القانون الأمّ، وأن لا يفتي في غير هذه الحالة. وإذا بقيت هناك موارد لم ترد في النص القانوني أحالها إلى القانون الأمّ، أو إذا كانت مرتبطة بالمسائل التجارية أحالها إلى عمومات المعاملات، من قبيل: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ (المائدة: ١)، دون إشكال.

وهذه هي طبيعة التشريع أصلاً، ولا يمكن التشريع بشكل مغلق. إن المشرّع والمقنّن يعمل على بيان كليّات؛ بغية الرجوع إليها عند الشك وعدم الفهم، ثمّ يتمّ وضع القوانين الأكثر تفصيلاً.

❖ في الحقيقة هناك ثلاثة أمور تختلف عن بعضها، فأَيّ الأمور تتحدّثون عنها؟ الأمر الأول: إن القانون العامّ والمصداق موجودان في الكتاب والسنة. وعليه لو عثرنا على مورد يخالف المصداق المذكور في الكتاب والسنة وذلك القانون العام وجب علينا طرح ذلك المصداق من الكتاب والسنة.

الأمر الثاني: أن يكون الشارع قد بيّن القانون العامّ، وبعض المصدايق الجزئية، وأحال بعض المصدايق الأخرى إلى العرف. والفقيه - في ما يتعلّق بتلك المصدايق الجزئية التي ذكرها الشارع - لا يتّجه إلى القانون العامّ، ولا إلى العدالة العرفية.

الأمر الثالث: أن يكون الشارع قد بيّن القانون العامّ، كما بيّن بعض التفاصيل أيضاً، ولكن هناك اختلاف في الفتوى في بعض تلك الجزئيات. فهنا يعمل الفقيه على ترجيح إحدى الفتاوى على الأخرى، من خلال الاستعانة بالعدالة العرفية.

إذا قلّتم بأننا نتمسك بالعدالة العرفية في جميع الموارد فهذا يعني أنكم تعتبرون العدالة العرفية في عرض الكتاب والسنة، وأن بإمكان العدالة العرفية أن تبطل الحكم الوارد في الكتاب والسنة، إذا كان من الظلم العرفي.

❖ ماذا يعني في مقابل الكتاب والسنة؟ هل تقصدون بذلك السنة القطعية من حيث السند والدلالة والجهة؟ أنا في هذه الحالة لا أقول بأن الظلم العرفي في مقابل الكتاب والسنة. أنتم بذلك تخلطون بين الثبوت والإثبات.

الذي أقوله هو أن الأصل العام في فهمنا حاكم في جميع المواضع، بمعنى أننا إذا وجدنا من ظاهر رواية ظنية السند، أو من ظاهر رواية ظنية الدلالة، أو من الإجماع، أو من العقل - ولا نعني به العقل البرهاني، وهو بطبيعة الحال مستبعد في العقل - أو من أقوال الفقهاء مسألة لا تتسجم مع العدالة عند العرف يكون هذا الحكم مخالفاً لأصل العدالة. وهنا لا بد من المقارنة؛ فإذا كانت المخالفة على نحو التباين تمّ طرح ذلك الحكم؛ وإذا لم تكن على نحو التباين تمّ الجمع بينهما.

إذن فالقول بأن هنا ثلاث مسائل غير صحيح. أنتم تقولون: «مع الكتاب والسنة»، وأنا أقول: إن لـ «مع الكتاب والسنة» معنيين، وأما في ما يتعلق بالكتاب والسنة القطعية فهو محال أصلاً.

إن أصل العدالة سيال ويجري في جميع العقود، على غرار الأصل الكلي: «لا ضرر»، و«لا حرج»، و«أوفوا بالعقود». ولذلك فإن كل حكم يتم إثباته بالأدلة الظنية وجب تقييمه مباشرة بقوله تعالى: «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ» (البقرة: ١٨٥). فهل هذا التقييم ضروري أم لا؟ إذا لم يلتفت الفقيه فهو معذور، وأما إذا احتمل فيجب عليه التقييم حتماً.

❖ إن هذا التقييم يحتاج إلى شاخص، ويجب أن يكون منضبطاً.

❖ كيف تعملون على تشخيص الموارد في الفقه؟ يقول الفقيه: إن العرف يرى أن هذين الحكمين متخالفان، أو أن العرف يرى أن هذا يشكل ضرراً.

❖ إذا أردتم القول: إننا لا نحتاج إلى بيان ضابط للتقييم وجب علينا التخلي عن علم أصول الفقه؛ لأن علم الأصول يرسم لنا الضوابط.

✽ إن علم الأصول يحتوي على هذا الإشكال. إن علم الأصول بيانٌ للفهم العُرْفِي. فيقول واحدٌ: إن العُرْف يفهم من الأمر الوجوب، ويقول آخر: إن العُرْف يفهم من الأمر الرجحان، ويقول ثالث: إن العُرْف يفهم كلا الأمرين، ويقول السيد الإمام: ليس للعُرْف ظهورٌ في أيٍّ منهما، وإن الحجّة من الناحية العُرْفِيّة في الوجوب، وليس الظاهر في الوجوب. وهذا العُرْف هو الذي يتسلّل إلى الفقه. ولذلك كلّما كان الفقيه أقرب إلى العُرْف كان فقهه أقوى. وفي الأساس إن الفقه والأصول بأجمعه عُرْفٌ، ولذلك فإني أندesh عندما تُشكّلون عليّ!

لنعدّ إلى أصل الموضوع، وهو ما ذكرتموه من «الكتاب والسنة»، أقول: لو أن فقيهاً أصدر فتوى، ثمّ وجد أن المقدّس الأردبيلي يقول: إن هذه الفتوى على خلاف العُسْر أو على خلاف «اليسر»، ألا يجدر بهذا الفقيه أن يبحث ويدقّق؛ ليرى ما إذا كانت فتواه مخالفة للعُسْر أم لا؟ أنا أقول: يجب عليه أن يدقّق. إذن من أين له أن يفهم أنه عُسْر أم لا؟ يشعل السراج ليفهم هل هو عُسْر أو عليه أن يعود إلى العُرْف؟ يتّجه إلى العُرْف بوجدانه، ويقول: إني أعرف بوجداني أن هذا الحكم ينطوي على عُسْر عُرْفاً أم لا. وجميع الفقه على هذه الشاكلة تقريباً. وإن رأي الفقيه معتبرٌ له ولمقلّديه، ولذلك فإنه يفتي.

وهكذا الأمر بالنسبة إلى قاعدة «لا ضرر» أيضاً. يُسأل الفقيه: هل يجوز رفع الجدار بحيث يمنع الشمس عن بيت الجار أم لا؟ يرجع أحدهم إلى قانون «الناس مسلّطون على أموالهم»^(٢٨)، ويرجع الآخر إلى قانون «لا ضرر». طبقاً لقانون «الناس مسلّطون» يفتي الفقيه بجواز ذلك؛ لأنه إنما يرفع جداره، والجدار ماله، وهو مسلّط عليه؛ وطبقاً لقاعدة «لا ضرر» يقول الفقيه: إن رفع الجدار يخفض قيمة بيت الجار، وهذا يؤدّي إلى الإضرار به. ما هو المعيار الذي يستند إليه الفقيه في القول بأن في ذلك إضراراً على الجار؟ هل يفهم من قاعدة «لا ضرر» أن العُرْف يقول له ذلك؟ يقول فقيه آخر: ليس في ذلك ضررٌ على الجار، وإنما هو مجرد حرمان من المنفعة، بمعنى أن الدار كانت ذات منفعة، وبعد رفع الجدار لم تعد ذات منفعة. وكلا الفقيهين يعتمد في ما يذهب إليه على العُرْف.

وفي باب الاستصحاب يقول فقيه: إن الموضوع قد تغير عرفاً، وعليه لا يكون الاستصحاب جارياً. ويقول فقيه آخر: بل لم يتغير عرفاً، وعليه يكون الاستصحاب جارياً. والمثال الواقعي على ذلك هو الماء المتغير بنفسه، من قبيل: مياه المجاري التي يتغير لونها وريحها وطعمها تلقائياً. والدليل الوحيد الذي يستند إليه الفقهاء هو وحدة الموضوع عرفاً. فهل الماء حالياً هو ذات الماء الذي كان قبل التغير أم هو ماء آخر؟ وعليه لا يمكن الاستصحاب. كلا القولين قد تمسك بالاستصحاب أو عدم الاستصحاب، ويستند كلاهما إلى العرف، ولا أحد منهما لا يتخلّى عن فهمه العرفي، وكلاهما حجة، ولا إشكال في ذلك.

هل تتصورون أننا عندما نقول: إن على الجميع أن يكونوا تابعين للعرف فهذا يعني أن على جميع الفقهاء أن يكونوا مقلدين للعرف؟ هذا هو الفقه برمته، والفقهاء يتكلمون على طبق العرف. والكثير من الاختلافات تدور حول العرف، من «لا ضرر»، و«لا حرج»، و«أوفوا بالعقود» و«اشتراط العريية». هل يمكن لكم أن تذكروا مورداً في موضع ما دون أن يعود إلى العرف. في الاختلاف بين فقيهين حول رواية يذهب أحدهما إلى القول بأن العرف يفهم من هذه الرواية هذا الشيء، ويذهب الفقيه الآخر إلى القول بأن الذي يفهمه العرف من هذه الرواية شيء آخر. لقد استخرج المقدس الأردبيلي^(٢٩) واحداً وعشرين حكماً من مقبولة عمر بن حنظلة^(٣٠)، فهل نزلت عليه هذه الأحكام وحياً؟ لا شك في أنها لم تُوح إليه، بل إنه عندما ينظر في الرواية يقول: إن العرف يفهم منها هذه الأحكام.

لنذكر مثلاً في هذا الشأن: عندما يُقال: «لا تسجد على القرطاس المكتوب» ماذا تعني هذه الجملة؟ أنا أقول: إن معناها هو: اشترتوا من أجود أنواع التمور في هجر، ولا تشتروا من رديء التمور هناك. هل يمكن لكم أن تثبتوا أنها ليست بهذا المعنى؟ أجيئوا.

❁ جوابنا هو الفهم العرفي، يند أن هذا الجواب ليس كافياً لكم؛ لأن هذا المثال للفهم العرفي في ظواهر الألفاظ، وإن ادّعاء العدالة العرفية تتجاوز فهم ظواهر الألفاظ.

❖ ها أنتم تعودون مرةً أخرى للحديث عن ظواهر الألفاظ!
❖ نحن لا ننكر الفهم العُرفي في الألفاظ؛ وعليه لا فائدة من تكثير الأمثلة في اعتبار الفهم العُرفي للألفاظ.

❖ إن جميع معاييركم - باستثناء القطعيّات - تعود إلى الفهم العُرفي، وحتى المعيار نفسه يجب التعرّف عليه بواسطة الفهم العُرفي. قال الشاعر:
يا معشر العلماء يا ملح البلد ما يُصلح الملح إذا الملح فسد
لا يمكنكم فهم جميع المعايير بواسطة الوحي. فإذا تجاوزنا قطعيّات الإسلام فإن كلّ ما يتبقى سيكون عُرفياً.

أنا أذهب إلى الاعتقاد بأن فهم المصاديق يلقي على عاتق العُرف أيضاً. هناك اختلاف بين الميرزا النائيني والمحققين، والسيد الإمام منهم. إن أحد المعايير الفقهية هو «الكتاب»، وليس هناك أيّ اختلاف في ذلك: «إني تاركٌ فيكم الثقلين»^(٣١). إن هذه الرواية التي تجعل من الكتاب معياراً لكم بأيّ فهم تألّفت؟ مَنْ الذي يقول: إن معناها هو ذلك الذي فهمتموه، ربّما كان معناها: إن الحوزة العلمية تكون يوماً في النجف الأشرف، ويوماً في قم المقدّسة. فبماذا تجيبون؟ جوابكم هو: إن هذا ما يقوله العُرف، دون إشكال.

إن الفقيه عندما يروم استنباط الأحكام الشرعية، كما يتعيّن عليه أن يرى ما إذا كانت فتواه مخالفة للإجماع أم لا، وما إذا كانت حجةً أم لا، أو مخالفةً لقاعدة نفي العُسْر وقاعدة «لا ضرر» وعمومات القرآن أم لا، يجب عليه كذلك أن يرى ما إذا كانت مخالفةً لقول الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ (النحل: ٩٠)، وقوله: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا﴾ (الأنعام: ١١٥)، أم لا أيضاً. فإن وجد أنها مخالفة لها وجب عليه التريث؛ ليرى كيف حصلت المخالفة، ومن ذلك أنه إذا أراد أن يجري العقوبة والحدّ الشرعي على مجرم - مثلاً - يجب عليه أن يرى أولاً هل كان للجاني حقٌّ على المجنيّ عليه أم لا؟ ولا يمكن القول: حيث إنه قد ارتكب جرماً لا يمكن أن يكون صاحب حقٍّ؛ إذ لا يمكن للجاني أن يتحمّل عقوبتين، والزيادة على الحدّ محظورة، وهذا هو ما يقوله الحكم العقلي والعقلاني.

إذن يتعيّن على الفقيه أن يرى هل العقوبة المرصودة للجاني تستلزم زيادةً على العقوبة الشرعية أم لا؟ كأن يتم حبس الجاني في المعتقل؛ ألا يكون في هذا الحبس زيادة على العقوبة أم لا؟ إنكم إذا حبستم القاتل في المعتقل سيكون هذا الحبس زيادة على العقوبة، غاية ما هنالك أنه ورد في الرواية أنه يجوز حبسه من ستة أيام إلى سنة. ويأتي هذا الأمر في إطار عدم تمكّن القاتل من إزالة آثار الجريمة؛ وبذلك لا تكون عقوبة زائدة. ولكن لو توصلنا إلى أنه لن يزيل آثار الجريمة؛ لأنها قد زالت مسبقاً، وأن الجاني لا يستطيع الهروب، فهل يمكن لنا الإبقاء على حبسه؟ كلا؛ لأن ذلك سيكون عقوبة زائدة حتى إذا كان قد قتل أكثر من شخص.

❖ نحن لا نقول بعدم تقييم الحكم بالعدالة، بل نقول: إن هذا التقييم يجب أن يكون على وفق الضوابط. فمثلاً: قيل في قاعدة «لا ضرر»: إن هذه القاعدة لا تثبت الحكم، وإنما تنفيه فقط. وهذا يمثل نوعاً من تنظيم قاعدة «لا ضرر»، وجعلها منضبطة. وعليه فإن الذي نريد قوله هو أن تعملوا على جعل قاعدة العدالة منضبطة؛ لكي نعلم متى يمكن أن تجري؟ ومتى لا يمكن أن تجري؟

❖ حتى هذه الضابطة التي تتحدّثون عنها في قاعدة «لا ضرر» هي عُرفية أيضاً؛ بمعنى أن العُرف يفهم من هيئة «لا ضرر في الإسلام» نفي الحكم، وليس إثبات الحكم. إنكم في ما يتعلق بالمطالبة بالضابطة عليكم أن تأتوا بمثال، فمن دون مثال لا يكون كلامكم واضحاً؛ لأنكم تريدون تأسيس مسألة من خلال مثال. لم تذكروا مسألتكم أولاً، وبقي مثالها فقط؛ لكي تقولوا لا حاجة إلى المثال. تارةً يعمد شخص - بعد إثبات تمامية مدّعاء - إلى ذكر مثال، ولا يكون مثاله صحيحاً؛ فيقال: لا بأس في ذلك؛ إذ المناقشة في المثال ليست من دأب المحصلّين، وأما إذا أردتم أن تأتوا بمثال؛ لتقيموا المبنى على أساسه، فيجب أن يكون هذا المثال صحيحاً حتماً. تقولون: إن لدى الفقهاء ضابطة في موارد الكليات، وإن كلامهم لا يخلو من ضوابط، وليس الأمر بحيث يرجعون كلّ شيء إلى العُرف. إن مثالكم في «لا ضرر» هو أن «لا ضرر» لنفي الحكم، وليس لإثبات الحكم. إن لديّ شبهة في أن الضابطة التي ذكرتموها هل هي ضابطة عُرفية أم شرعية؟ والقول بأن «لا ضرر» للنفي، دون الإثبات، يؤكد

أنها عُرْفِيَّة.

❁ الذي نريده هو أن لا يكون تقييم الأحكام بالعدالة ذوقياً ومزاجياً؛ كي لا يعمل أحدٌ على اعتبار حكم ما ظالماً أو عادلاً دون ضوابط.

❁ إن كلَّ شيء هو ذوقي وعُرْفِي. إن الفقيه مثمٌّ في حدِّسه. لا يمكن أن يكون لديكم فقهٌ دون ذوق. وإن الضابطة التي تريدون الحصول عليها موجودةٌ في الآية نفسها. والضابطة التي ذكرتموها في «لا ضرر» هي ذات الفهم العُرْفِي لـ «لا» النافية التي تمَّ تطبيقها في «لا ضرر».

لا يمكن بيان ضابطةٍ للمفاهيم. وقد سبق أن أشرتُ إلى بحث «الماء المطلق». هناك في ما يتعلّق بالمفاهيم عادةً بعض الكلّيات في أذهان العُرف، ولكن حدود هذه الكلّيات غير واضحة. والأمر رهْنٌ بما يفهمه الفقيه من العُرف. وفي مثال «الماء» نجد الأمر واضحاً جداً، حيث نجد أن العُرف يشكّ في بعض المصاديق، ويقول: هل «الماء» يصدق عليه أم لا؟ بمعنى أن الفقيه نفسه هو الذي يقول بأن العُرف يشكّ.

عليكم الاعتراف بأن للموضوعات والمواد مفاهيم، وأن المفاهيم قد تمَّ شرحها وبيانها في الكتب اللغوية. إن بعض أبحاث الفقه تتعلّق بالموادّ، من قبيل: ألفاظ العموم، ومن ذلك مثلاً أن كلمة «كلّ» من ألفاظ العموم، إلّا أن الموادّ تشتمل على معاني إجمالية، وأن جميع تعريفاتها تعود إلى تلك المعاني الإجمالية؛ وإذا أردتم أن تفسّروا وتعرّفوا لفظاً بحيث يشمل جميع مصاديقه لن يكون ذلك ممكناً. ولذلك تجدون حتّى في تعاريف العناوين الاصطلاحية، التي هي من إبداع العلماء أنفسهم، يوجد هناك اختلافٌ في وجهات النظر قطعاً، حيث يعتمد فقيه إلى تعريفها بشكلٍ، ويُشكّل فقيه آخر على هذا التعريف. يقول فقيه: «الطهارة استعمال طهورٍ مشروطٌ بالنية»، ويذهب فقيه آخر إلى الإشكال على ذلك. ومن هنا قال صاحب الكفاية: إن هذه التعاريف هي من قبيل شرح الاسم، كما هو الحال في قولهم: «سعدانة نبت»^(٣٢).

❁ حتّى الآن يبدو أن ما تذكرونه واضحٌ في حدود الإمكان. ومرادنا من هذا الحوار هو إيضاح الآراء. ونذكر هنا سؤالاً آخر: ذكرتم في كتابكم: إن قول الله تعالى: ﴿النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾ (المائدة: ٤٥) يأبى عن التخصيص.

❖ ذكرتم في أسئلتكم المكتوبة أن قوله تعالى: ﴿النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾ إنما هو لجهة بيان أنه لا يجوز الاقتصاص مما يزيد على النفس. وقد سبق لي أن أجبت عن هذا الكلام. وقد نسبتم هذا الكلام إلى الميزان أيضاً. والذي أريد قوله هو أن العلامة الطباطبائي لا يريد القول بأن الآية تبين حيثية واحدة فقط.

❖ ونحن أيضاً لم نقل: إن العلامة الطباطبائي قال هذا الشيء، ولكن لدينا الآن سؤال آخر حول إباء ﴿النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾ عن التخصيص، في حين أنكم قد أفتيتم في كتاب القصاص بما يبدو منه تخصيصاً أو تقييداً لهذه الآية، وذلك في ما يتعلق بقصاص «الأب» بـ «الابن»، فكيف قبلتم التخصيص في هذا المورد، وتقولون في الوقت نفسه: إن هذه الآية تأبى عن التخصيص؟

❖ إن الإباء عن التخصيص بحثٌ عُرِفَ. فالعُرف يرى أن عاماً يأبى التخصيص، ولا يرى ذلك في عام آخر. ويقول تارة: إن هذا العام يمكن تخصيصه بمخصّص، ولا يمكن تخصيصه بمخصّص آخر. ولا أذكر الآن هل قلتُ هناك: إن اللسان هو لسان حكومة أو تخصيص.

❖ وما هو الفرق في ذلك؟ فإن الحكومة والتخصيص كلاهما يقيد الحكم، وإنما الاختلاف بينهما في كيفية التقييد.

❖ إذا كنتم تتحدثون عن المبنى الذي أقول به فإني أرى أن هناك فرقاً بينهما. فإن العُرف في بعض الأحيان يأبى عن التخصيص، ولكنه لا يراه آبياً عن الحكومة (التي هي بحسب الواقع تخصيص)، وهذا واحدٌ من المباني. إن الإباء عن التخصيص ليس أعمّ من التخصيص الواقعي والظاهري؛ كي يشمل الحكومة أيضاً. إن الإباء عن التخصيص مبنى عُرِفَ، ومن الممكن أن يكون هناك دليلٌ يأبى عن مخصّص، ولا يأبى عن مخصّص آخر.

وفي ما يتعلق بقوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ﴾ (البقرة: ١٧٩) يدور البحث في الاقتصاص من أجل «الحياة»، بمعنى أنه إذا لم يتم القصاص تتعرّض «حياة» المجتمع إلى خطر الزوال. وهناك شبهة، وهي أن هذه الرواية قد لا تكون ناظرةً إلى قتل الولد على يد الأب؛ لأنها حالة نادرة، وقد ذكرت أن الأب لا

يعمد إلى قتل ولده، إلا إذا كان السيل قد بلغ الزبي - كما يُقال - بالنسبة إلى الأب.
 ❀ هناك الكثير من الأمثلة التاريخية التي يبادر فيها الآباء الملوك إلى قتل أبنائهم الأمراء؛ خوفاً من منافستهم على عروشهم.

❀ أنا إنما أتحدث عن الموارد العادية والمتعارفة. وعليه فإن الأب لا يقتل ولده إلا إذا كان قد بلغ أقصى حدود التماذي. وعليه هل يمكن القول في مثل هذه الحالة: إنه إذا لم يتم الاقتصاص من الأب فإن «حياة» المجتمع سوف تتعرض إلى الخطر؟ كلا؛ لأن القتل هنا إنما كان بعد بلوغ السيل الزبي كما يُقال، وحتى إذا لم يتم إعدام الأب فإن المجتمع سوف يواصل حياته، ولن يتعرض إلى أدنى تهديد أو خطر. إذن لا تتحقق كلمة «الحياة» في هذا المورد أبداً، وعليه لا يكون هناك تخصيص أصلاً، وإنما هو نوع من الخروج التخصُّصي. وأذكر أنني في كتاب القصاص قلت: إن الأم أيضاً لا يمكن الاقتصاص منها بولدها^(٣٣).

ولذلك قد يمكن لشخص القول بأن الملوك يقتصّ منهم إذا قتلوا أبنائهم؛ لأن الملوك ليسوا آباء وأمّهات عاديّين. وإذا أردت أن أفتي لأفتيتُ بأن الملك إذا عمد إلى قتل ولده؛ خوفاً من أن يزاحمه على الملك، وجب الاقتصاص منه؛ وإلا فإن كل شخص يخاف على رئاسته سوف يبادر إلى قتل ابنه؛ باعتباره مسلحاً بهذه الحصانة. فابحثوا إذن عن مثال نقضي آخر.

❀ في مسألة اشتراك عدد من الأشخاص في قتل شخص واحد ذكرتم أنه يتم الاقتصاص من جميع المشاركين في عملية قتل هذه النفس الواحدة، في حين أن الآية الشريفة تقول: ﴿النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾، أي نفس واحدة في مقابل نفس واحدة. إذن تم تخصيص الآية في هذه الحالة أيضاً.

❀ أولاً: لدينا في البين نص، وهذا يمثل عين العدالة.
 وثانياً: إن الآية لا تشتمل على بيان الأرقام والأعداد، وإنما تتحدث عن مجرد القصاص، وأن لا يكون هناك «نقود».

وثالثاً: في هذه المسألة لا يضيع أي حق، فقد اتخذ عشرة أشخاص قراراً بقتل شخص. وقد جاء في الروايات أنه يمكن لولي الدم أن يقتصّ من جميع هؤلاء العشرة:

﴿وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيَّهِ سُلْطَانًا﴾ (الإسراء: ٣٣). لقد اتخذ هؤلاء الأشخاص العشرة قراراً في أن يزهدوا روح شخص في الغد، هل يكون هؤلاء العشرة مقصّرين أم لا؟ إذا قلنا بأنه يقتل شخص واحد فقط من بين هؤلاء العشرة فإن هذا سيفتح باباً أمام الجميع ليشكّلوا فرقاً من عدة أشخاص ليشاركوا في قتل شخص واحد؛ كي يتم الاقتصاص من واحد من بينهم فقط، وينجو الآخرون بفعلتهم. بيد أن الروايات جعلت اختيار الاقتصاص من جميع المشاركين بيد ولي الدم؛ كي لا يفكر القتل بالاجتماع على قتل أحد.

إذن طبقاً لهذا الحكم سوف تتخفف نسبة جرائم القتل. وأما إذا اقتصرنا على قتل شخص واحد من بين جميع المشاركين فإن نسبة جرائم القتل الفردية سوف تتخفف، ولكن في المقابل سوف ترتفع نسبة ارتكاب جرائم القتل الجماعية. وعليه عندما يعطى الحق لولي الدم بأن يقتل من جميع المشاركين في عملية القتل سوف نصنع بذلك الحياة للمجتمع، وأما إذا قصرنا حكم القصاص على شخص واحد من بين مجموع القتلة لن نتمكن من صنع الحياة، وسوف نعرض حياة المجتمع للخطر، كما هو واضح.

إن هذه الشبهة تمثل خروجاً موضوعياً، وليس تخصيصاً. وإن هذا المبنى الذي أبدعته يهدف إلى تطوير الفقه وإثرائه.

الهوامش

- (١) انظر: المرتضى، الانتصار: ٩١؛ ابن زهرة الحلبي، غنية النزوع: ٤٧؛ المفيد، المقنعة: ٦٤؛ ابن البراج، المهذب ١: ٢١؛ ابن حمزة الطوسي، الوسيلة: ٧٤.
- (٢) انظر: العلامة الحلي، قواعد الأحكام ١: ١٨٤؛ مختلف الشيعة ١: ١٨٧؛ تحرير الأحكام ١: ٤٦.
- (٣) الكليني، أصول الكافي ١: ٥٨.
- (٤) انظر: محمد علي الكاظمي، فوائد الأصول ٤: ٣٧٥ - ٧٣٤.
- (٥) انظر: النوري، مستدرک الوسائل ١٥: ٣٠٦، الباب ٢٥ من أبواب مقدّمات الصلاة، ح ٣؛ ابن أبي جمهور الأحسائي، عوالي اللآلئ ١: ٢٣٤؛ المجلسي، بحار الأنوار ١٠٧: ١٠٨.

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد السابع والخمسون - شتاء ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

(٦) انظر: الكليني، أصول الكافي ٧: ١٨٤، ح ٤؛ ١٩٩، ح ٥؛ الحر العاملي، وسائل الشيعة ٢٨: ٩٥، ح ٤، الباب ١٢ (باب حدّ الزنا).

(٧) انظر: العلامة الحلي، قواعد الأحكام ٢: ٥٢٥.

(٨) الكليني، أصول الكافي ٧: ٢١٠.

(٩) انظر: العلامة الحلي، تحرير الأحكام الشرعية ٣: ٤١٩ (مباحث متفرقة في حدّ النكاح)؛ قواعد الأحكام ٢: ٣.

(١٠) وإليك تفصيل هذه القصة على ما ذكرها الحر العاملي في وسائل الشيعة: (أتت امرأة.. أمير المؤمنين فقالت: يا أمير المؤمنين، إني زنيته فطهرني.. فقال لها: وذات بعل أنت إذ فعلت ما فعلت أم غير ذلك؟ قالت: بل ذات بعل، فقال لها: أفحاضراً كان بعلك إذ فعلت ما فعلت أم غائباً كان عنك؟ قالت: بل حاضراً، فقال لها: انطلقني فضعي ما في بطنك، ثم ائتني أطهرك، فلما ولت عنه المرأة فصارت حيث لا تسمع كلامه، قال: اللهم إنها شهادة، فلم تلبث أن أتته فقالت: قد وضعت فطهرني.. فقال: أطهرك يا أمة الله من ماذا؟ قالت: إني زنيته فطهرني، قال: وذات بعل أنت إذ فعلت ما فعلت؟ قالت: نعم، قال: فكان زوجك حاضراً أم غائباً؟ قالت: بل حاضراً، قال: فانطلقني فأرضعيه حولين كاملين كما أمرك الله، قال: فانصرفت المرأة، فلما صارت منه حيث لا تسمع كلامه قال: اللهم إنهما شهادتان. قال: فلما مضى الحولان، أتت المرأة فقالت: قد أرضعته حولين فطهرني يا أمير المؤمنين، فتجاهل عليها، وقال: أطهرك من ماذا؟ فقالت: إني زنيته فطهرني، فقال: وذات بعل أنت إذ فعلت ما فعلت؟ فقالت: نعم، قال: وبعلك غائب عنك إذ فعلت ما فعلت؟ فقالت: بل حاضراً، قال: فانطلقني فاكفليه حتى يعقل أن يأكل ويشرب، ولا يتردى من سطح، ولا يتهوّر في بئر، قال: فانصرفت وهي تبكي، فلما ولت فصارت حيث لا تسمع كلامه قال: اللهم هذه ثلاث شهادات، قال: فاستقبلها عمرو بن حريث المخزومي فقال لها: ما يبكيك يا أمة الله؟ وقد رأيتك تختلفين إلى عليّ تسألينه أن يطهرك، فقالت: إني أتيت أمير المؤمنين عليه السلام فسألته أن يطهرني فقال: اكفلي ولدك حتى يعقل أن يأكل ويشرب، ولا يتردى من سطح، ولا يتهوّر في بئر، وقد خفت أن يأتي عليّ الموت ولم يطهرني، فقال لها عمرو بن حريث: ارجعي إليه فأنا أكفله، فرجعت فأخبرت أمير المؤمنين عليه السلام بقول عمرو بن حريث، فقال لها أمير المؤمنين، وهو متجاهل عليها؟ ولم يكفل عمرو ولدك؟ فقالت: يا أمير المؤمنين إني زنيته فطهرني، فقال: وذات بعل أنت إذ فعلت ما فعلت؟ قالت: نعم، قال: أفغائباً كان بعلك إذ فعلت ما فعلت؟ قالت: بل حاضراً، قال: فرفع رأسه إلى السماء فقال: اللهم، إنه قد ثبت عليها أربع شهادات - إلى أن قال: - فتنظر إليه عمرو بن حريث وكأتما الرمان يققاً في وجهه، فلما رأى ذلك عمرو قال: يا أمير المؤمنين، إني إنما أردت أن أكفله إذ ظننت أنك تحب ذلك، فأما إذ كرهته فاني لست أفعل، فقال أمير المؤمنين: أبعد أربع شهادات بالله! لتكفلته وأنت صاغرة. الحر العاملي، وسائل الشيعة ٢٨، باب ثبوت الزنا بالإقرار أربع مرات لا أقل منها، ح ١.

(١١) انظر: الميرزا القمي، جامع الشتات ١: ٣٩٥.

(١٢) انظر: الخوانساري، جامع المدارك ٧: ٥٧ - ٦٠.

(١٣) انظر: الأنصاري، فرائد الأصول ٢: ٢٢.

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد السابع والخمسون - شتاء ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

- (١٤) انظر: الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٨: ٣٢٣ - ٣٢٤، الباب ١ من أبواب حدّ المرتد، ح ١ و ٢ و ٣.
- (١٥) انظر: البحراني، الحقائق الناضرة ٢٣: ١٠٨، ٥٤٣.
- (١٦) انظر: الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١٤: ٣٨٧، ح ١؛ الصدوق، علل الشرائع، الباب ٣٧٥: نوادر العلل: ٥٩٠، ح ٣٨.
- (١٧) النجفي، جواهر الكلام ١٣: ٩٩.
- (١٨) المصدر نفسه.
- (١٩) انظر: الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٦: ١٤، ح ١٠، باب موانع الإرث من الكفر.
- (٢٠) قال تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ (الحج: ٧٨).
- (٢١) انظر: الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٩: ٥٠٠، الباب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ١.
- (٢٢) انظر: المصدر السابق: ٥٠٣، ح ٦.
- (٢٣) انظر: الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان ٦: ٢٢.
- (٢٤) انظر: المصدر السابق ١٢: ١٨٨.
- (٢٥) انظر: العلامة الحلي، قواعد الأحكام ٣: ١١١ - ١١٢.
- (٢٦) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٧: ٦٢، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، ح ٥٢.
- (٢٧) المصدر السابق: ١٤٦، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح ٢٧.
- (٢٨) ابن أبي جمهور الأحسائي، عوالي اللآلئ ١: ٢٢٢، ح ٩٩؛ المجلسي، بحار الأنوار ٢: ٢٧٢.
- (٢٩) انظر: الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان ١٢: ١٠ - ١٣.
- (٣٠) انظر: الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٧: ١٣، الباب ١ من أبواب صفات القاضي، ح ٤.
- (٣١) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٧: ٣٣، الباب ٥ من أبواب صفات القاضي، ح ٩.
- (٣٢) انظر: الآخوند الخراساني، كفاية الأصول: ١٨٢.
- (٣٣) انظر: يوسف صانعي، فقه الثقلين (القصاص): ٢٧٦.

العدالة بين التقعيد الفقهي والأصولي

. القسم الثاني .

حوار مع: الشيخ محمد تقي شهيدى (*)
ترجمة: مرقال هاشم

تأثير الارتكاز الجديد في إعادة النظر في موضوع الحكم —

﴿ رُبَمَا تَقُولُونَ: إِن السَّبَب فِي عَدَم تَمَكُّن الشَّارِع مِنْ إِصْدَار حُكْمَيْنِ هُوَ أَنَّ أَحْكَامَ الشَّارِع تَابِعَةٌ لِلْمَصَالِحِ وَالْمَفَاسِدِ الذَّاتِيَّةِ، وَإِنَّهُ عَالِمٌ بِجَمِيعِ الْمَفَاسِدِ وَالْمَصَالِحِ. وَأَمَّا فِي الْأَنْظُمَةِ الْحَقُوقِيَّةِ الْوَضْعِيَّةِ (الْبَشَرِيَّةِ) فَإِنَّهُمْ كَانُوا يَبِيحُونَ الْإِسْتِرْقَاقَ فِي عَصْرِ، وَلَا يَبِيحُونَهُ فِي عَصَرٍ آخَرَ؛ وَذَلِكَ لِاخْتِلَافِ الْأَزْمَنَةِ. فَإِذَا كَانَ هَذَا هُوَ دَلِيلُكُمْ رُبَّمَا قَالَ أَحَدُهُمْ - فِي مَوْضُوعَاتٍ مِنْ قَبِيلِ: الْجِهَادِ الْإِبْتِدَائِيِّ، وَالرَّدَّةِ، وَالْإِسْتِعْبَادِ - إِنَّ بَحْثَ قُبْحِ الظُّلْمِ وَحُسْنِ الْعَدْلِ يَشْكُلُ قَرِينَةً عَلَى أَنَّنا نَتَصَرَّفُ فِي مَوْضُوعِ الْحُكْمِ إِثْبَاتًا؛ بِمَعْنَى أَنَّنا كُنَّا نَظُنُّ أَنَّ مَوْضُوعَ حُكْمِ الشَّرْعِ قَائِمٌ مِنَ النَّاحِيَةِ الْإِثْبَاتِيَّةِ عَلَى الْجِهَادِ الْإِبْتِدَائِيِّ، لَوُرُودِ ذَلِكَ فِي دَلِيلِ الشَّرْعِ. وَأَمَّا قُبْحُ الظُّلْمِ فَيَشْكُلُ قَرِينَةً لِكَيْ نَقُولَ: إِنَّ الْأَمْرَ لَمْ يَكُنْ كَذَلِكَ، وَإِنَّ الْمَوْضُوعَ كَانَ بِسَبَبِ تَبَعِيَّةِ الْأَحْكَامِ لِلْمَفَاسِدِ وَالْمَصَالِحِ وَانْتِشَارِ الدِّينِ، لَا أَنَّ الْجِهَادَ الْإِبْتِدَائِيَّ كَانَتْ لَهُ مَوْضُوعِيَّةٌ وَاقِعِيَّةٌ، فَقِي مَوْرِدُ الْإِرْتِدَادِ - عَلَى سَبِيلِ الْمَثَالِ - كُنَّا نَتَصَوَّرُ إِثْبَاتًا أَنَّ الْمَوْضُوعَ هُوَ مُجَرَّدُ أَنَّ الْفَرْدَ كَانَ حَتَّى الْأَمْسِ يَنْطِقُ بِالشَّهَادَتَيْنِ، وَأَمَّا الْآنَ فَإِنَّهُ لَا يَنْطِقُهُمَا، بَلِ الْمَوْضُوعُ كَانَ عِبَارَةً عَنْ إِضْعَافِ الدِّينِ، وَعَلَيْنَا أَنْ نَرَى هَلْ كَانَ فِي ذَلِكَ إِضْعَافٌ لِلدِّينِ حَقًّا؟ وَبِعِبَارَةٍ

(*) أستاذ البحث الخارج (الدراسات العليا) في الحوزة العلمية في مدينة قم.

أخرى: إن فُبح الظلم وحُسن العدل يشكّل قرينةً على التحليل الإثباتي لهذه الموضوعات قياساً إلى الموضوعات الأخرى، وليس التحليل الثبوتي والإصرار على الموضوع السابق.

❖ لا يمكن لنا أن نعتبر حكم الموضوع الواحد مختلفاً بلحاظ اختلاف الأزمنة إلا إذا أدخلنا هذا الموضوع ضمن عنوان عامّ كان منطبقاً على هذا الموضوع سابقاً، ولكنه غير موجود حالياً، ومن ذلك مثلاً أن بيع وشراء الدم كان حراماً في السابق، وكان مصداقاً لأكل المال بالباطل، وأما اليوم فإنه بالالتفات إلى التغيّر والتحوّل الحاصل والمنافع العقلانية المحلّة أصبح بيع الدم وشراؤه جائزاً؛ لأنه قد خرج عن عنوان أكل المال بالباطل. غاية ما هنالك أن الكلام يكمن في أنه هل يمكن لنا أن نتوسّع في هذا المثال وتسريته حتّى إلى تلك المواضع التي ذكرها الشارع في خطابه بوصفها حكماً بعنوان خاصّ؛ فلو قال الشارع مثلاً: «يحرم بيع الدم» هل يمكن لنا أن نقول ذلك أيضاً؟ والمثال الواضح على ذلك بحث الشطرنج، فقد تمّ النهي في الروايات عن اللعب بالشطرنج، ولدينا عنوان عامّ يقوم بحرمة اللعب بآلات القمار، فهل يمكن القول: إن اللعب بالشطرنج الذي ورد النهي عنه في الروايات إنما يأتي من جهة كونه مصداقاً لآلات القمار. هذا هو رأي الإمام الخميني (عليه السلام). ويذهب بعض الفقهاء الآخرين - من أمثال: السيد السيستاني والشيخ التبريزي - إلى هذا الرأي أيضاً؛ حيث يقولون: إن الشطرنج إذا خرج عن كونه آلة قمار فعندها يجوز اللعب بالشطرنج إذا لم يكن بشرط الريح والخسارة؛ بمعنى أن اللعب بالشطرنج لن تكون له موضوعية، مع أن الرواية تقول: إن اللعب بالشطرنج غير جائز. إلا أن السيد الخوئي كان يرى موضوعيةً للعب بالشطرنج، ولذلك فإن اللعب بالشطرنج سيبقى محرماً من وجهة نظره حتّى لو خرج عن كونه قماراً.

إن لهذه المسألة الكثير من الموارد المشابهة. فمثلاً: في باب الديات يتمّ طرح هذه المسألة كثيراً، ومن ذلك أن الروايات تحدّد دية الجراحات في بعض الأحيان بعشرة دنانير، فهل هناك موضوعية لهذه الدنانير العشرة، أم أن المراد هو ١٪ من الدية الكاملة؟ فهل لهذا الدينار موضوعية؟ لا إشكال في عدم موضوعيته في دية القتل قطعاً؛ إذ الجاني مخيرٌ في أصناف الدية بين مئة دينار وألف درهم أو غيرهما من

الأصناف الأخرى. وأما في بعض الجراحات فقد تمّ تحديد خصوص الدينار، من قبيل: عشرة دنانير، أو مئة دينار. فهل للدينار في هذه الموارد موضوعية أم هو من باب ذكر صنفٍ من أصناف الدية، وعندها تكون الدنانير العشرة بمعنى ١٪ من الدية الكاملة، من أي صنفٍ نختاره؟ من الواضح أن تشخيص الظهور العرفي في هذه المسألة مؤثّر للغاية، بمعنى أننا نستظهر الموضوعية لهذا العنوان من الناحية العرفية، أو أن نقول: إن هذا العنوان ليس له موضوعية، وإنما هو مشيرٌ إلى عنوان آخر.

ويشبه هذا المورد ما لو قال المولى: «أكرم هذا الجالس»، فإن عبارة هذا الجالس مجرد عنوان مشير إلى مَنْ يجب إكرامه، بمعنى أنه لو قام هذا الجالس بعد ذلك بقي وجوب الإكرام شاملاً له؛ لأن الاستظهار العرفي يثبت أن هذا العنوان مشيرٌ. وأما في مثل قول المولى: «أكرم هذا العالم» فإن زال العلم عن هذا الشخص وأضحى جاهلاً، أو في مثل قوله: «أكرم هذا العادل» إن زالت عنه صفة العدل وأصبح فاسقاً أو ظالماً، لا يمكن القول: إن هذا من العنوان المشير، بل الظاهر منه هو الموضوعية.

وفي الاستظهار من الروايات علينا أن نرى هل الخطابات فيها على نحو القضية الخارجية أو القضية الحقيقية. من ذلك مثلاً أنه توجد روايتان في الباب الثاني والأربعين من أبواب الذبح في الوسائل: إحداهما: رواية محمد بن مسلم، عن الإمام الصادق (عليه السلام)، قال فيها: «إنه نهى عن إخراج الأضاحي»^(١)، فقد نهى الإمام (عليه السلام) عن إخراج لحوم الأضاحي من مَنى؛ وفي رواية أخرى عنه (عليه السلام) أنه قال: «كُنّا نقول: لا يخرج منها بشيء؛ لحاجة الناس إليه في مَنى»، فأما اليوم فقد كثر الناس فلا بأس بإخراجه»^(٢). لو أن الإمام (عليه السلام) أمر أو نهى سيكون لذلك ظهور في القضية الخارجية، أو في القضية الحقيقية، أو يكون مجملاً، وإذا كان مجملاً سيكون القدر المتيقن منه هو القضية الخارجية، وعليه لا يكون الإطلاق ثابتاً؟

وهذا بحثٌ في غاية الأهمية. جاء في الروايات: «لحوم حُمُر أهلية»^(٣) أو الحمار الداجن. لماذا ظنّ أهل السنّة أن أكل لحم الحمار محرّم؟ جاء في الرواية أن النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله) قد نهى في بعض الحروب عن ذبح «الحُمُر الأهلية»، فتصوّر الناس في ذلك العصر أنه يصدد بيان قضية حقيقية، ولم يلتفتوا إلى أنهم في ظروف الحروب

يحتاجون إلى الحُمر الأهلية في نقل البضائع والمعدّات الحربية؛ فتكون الحاجة إلى ظهورها أكثر من الحاجة إلى لحومها، وكان نهي النبيّ عن ذبحها من هذه الناحية. والرواية الأخرى ترتبط بالخضاب، وهي مذكورة في نهج البلاغة. فقد ذكر الإمام عليه السلام في تلك الرواية أن السبب الذي دعا النبيّ الأكرم ﷺ إلى أمر أصحابه بالخضاب أن عدد المسلمين في صدر الإسلام كان قليلاً، ولكي لا يظهر عليهم التقدّم في السنّ فقد أمرهم بوضع الخضاب؛ كي يتصوّر الأعداء أنهم يواجهون عدداً من الشباب الأقوياء. ثمّ استطرد الإمام بعد ذلك قائلاً: «أما الآن وقد اتّسع نطاقه وضرب بجرانه فامرؤ وما اختار»^(٤).

وعليه يتمّ طرح مسألتين هامتين في بحثنا هذا؛ إحداهما: الفصل بين العناوين التي لها ظهور في الموضوعية والعناوين التي لها ظهور في الطريقية والمشيّرية؛ والأخرى: الفصل بين الروايات التي لها ظهور في القضايا الحقيقية والروايات التي لها ظهور في القضايا الخارجية أو الروايات المجملّة. فإذا استظهرنا بعد هذه المراحل من قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾ (البقرة: ١٧٩) مثلاً أن القضية ليست خارجية عندها لا يمكن القول: إن هذه المسألة كانت تحت عنوان الردع العام عن ارتكاب الجرائم. وعليه إذا كان القصاص في يومٍ ما عنصراً للحياة فإننا نقوم بالقصاص، وأما إذا كان القصاص عنصراً للتشجيع على القتل عندها سوف يكون المجتمع بحاجة إلى نشر المحبة قطعاً، وأنه يجب معاملة حتّى القاتل بالرفق والمحبة، وبفعل هذا الأثر التربوي سوف تنخفض نسبة الجريمة في المجتمع، ونتّجه عندها إلى حظر عقوبة الإعدام. وكذلك لا يمكن القول: إن الجلد كان ذات يومٍ يشكّل عاملاً رادعاً عن الزنا، وكان الآخرون يستوعبون ذلك ويرتدعون، أما اليوم فإن جلد الفتيات والفتيان الخاطئين لا يشكّل رادعاً اجتماعياً، بل على العكس من ذلك يستوجب بُعدهم عن الدين والمعنويات؛ إذ من الواضح أن هذا الكلام غير صحيح؛ إذ يوجد هنا خطٌّ أحمر، ولا يمكننا تجاوزه.

✽ إن محور سؤالي ليس بهذه السعة. وإنما مرادي هو مجرد قرينة الظلم والعدل، بمعنى أن العدل والظلم إذا كانا على شكل القضية الحقيقية هل يمكن

لهما أن يشكّلا قرينةً على تحليل هذا الموضوع أم لا؟

✻ إن ذات ارتكاز نبذ الظلم من قبل الشارع يُشكّل قرينةً متّصلة على أن هذا الحكم ليست له موضوعيةٌ، ويقع تحت عنوانٍ عامٍّ؛ غاية ما هنالك أن سبب ذكر هذه الأمثلة هو أنه لا يمكن بحث هذه المسائل بشكلٍ تجريدي؛ إذ لا يُعلم المدى الذي سينتهي إليه هذا البحث. ويجب أن نفهم النتيجة التي سوف ينتهي لها هذا البحث. فهل نريد أن نحصل على نتيجة من هذا البحث؟ من ذلك أن حكم المرتد - على سبيل المثال كما ورد في رواياتنا ومسلّمات فقهاءنا - هو القتل، وقد سبق أن قلنا - بطبيعة الحال - بعدم جواز قتل المرتدّ الفطري الجاهل القاصر أو المشكوك القصور، إلّا أنه تجري عليه سائر أحكام الارتداد، مثل: انتقال أمواله إلى الورثة، وانفصال زوجته عنه. ولكن لا يحكم بقتله؛ لأن الظهور العُرفي للقتل هو أن القتل عقوبةٌ دنيوية للمرتدّ، والارتكاز العقلاني عندما ينظر إليه بوصفه عقاباً سيجد أن معاقبة القاصر قبيحةً عقلاً؛ لأن هذا الارتكاز العُرفي - في أن القتل عقوبةٌ وجزاء، وليس مجرد تعبُّدٍ محض - يؤدّي إلى عدم شمول قتل المرتدّ للمرتدّ الجاهل القاصر أو مشكوك القصور.

وأما إذا قلنا بأن الملاك في حكم قتل المرتدّ في عصر التشريع هو أن البعض كان يسعى إلى إضعاف روحية المسلمين؛ فيصبح مسلماً ويمسي كافراً، ومن هنا فقد أصدر الله حكم قتل هذا الصنف من المرتدّين؛ من أجل الحيلولة دون إضعاف الإسلام. عندها سيُتخذ حكم المرتدّ شرائط جديدة، وتكون الضابطة فيه هي المنع من إضعاف الإسلام. وحيث كان الطريق إلى الحيلولة دون إضعاف الإسلام في ذلك الوقت هو الإعدام فقط فقد صدر الحكم بقتل المرتدّ، وأما اليوم إذا كان قتل المرتدّ في حدّ ذاته يؤدّي إلى إضعاف الإسلام إذن لا يعود بالإمكان تطبيق هذا الحكم؛ لأن الناس بأجمعهم سوف يتّهمون الإسلام بعدم المنطق، وأنه يؤيّد القتل والإعدام.

ونحن نعتقد - بطبيعة الحال - أن ظاهر الخطابات هو من قبيل: القضية الحقيقية. فإذا ن لو ارتدّ الرجل فإنه يُقتل، وإن ارتدّت المرأة فإنها تُحبس أبداً، وإذا كان مرتدّاً عن ملة فإنه يُستتاب، ثم يُقتل إن لم يُتّب. وحكم المرتدّ الفطري هو القتل. وقد ورد في ذات هذه الروايات الأمر بحفظ هذه الأمور بالقول: «احتفظوا

بكتبكم»^(٥). وعليه يتضح أن هذه الأمور هي من القضايا الحقيقية والثابتة إلى الأبد. نعم، رُبما تكون هناك مفسدة كبيرة على تطبيق حكم المرتد في مرحلة زمنية خاصة، وهذا يدخل عندها في العنوان الثانوي، وهو بحث آخر.

✽ إن الحكم الثانوي لا يزيل الحكم، وإنما يحول دون تنفيذه.

✽ إن المراد من منع تطبيق حكم قتل المرتد هو العنوان الثانوي الذي يشكل منشأً لحرمة قتل المرتد. وعندها إذا حكم القاضي بقتل هذا المرتد، وكان متعمداً في إصدار هذا الحكم، كان حكمه حكماً بغير ما أنزل الله، كالذي يسرق مضطراً، ويحكم القاضي بقطع يده، غاية ما هنالك أن تشخيص العنوان الثانوي هو من اختصاص ولي الأمر بالتشاور مع أهل الخبرة، ولا يمكن لكل من هب ودب أن يكون مرجعاً لتشخيص العنوان الثانوي، وإلا عم المجتمع الهرج والمرج.

الخطوط الحمراء في تحليل موضوع الأحكام —

✽ لقد أشرتُ في كلامكم إلى أن بعض الأمور تمثل خطأ أحمر، ولا يمكن البحث فيها، من قبيل: القصاص والزنا. إذا كنتم تقولون في مورد الجهاد الابتدائي هناك أفهام قد تطرح نفسها حالياً، وتعدّ ظلماً بشكلٍ وآخر، فأولاً: ما هو الدليل الذي يجعل من الممكن بيان هذه الأفهام والآثار الاجتماعية في مورد تلك الخطوط الحمراء (القصاص والارتداد)، ولا يمكن بيانه في مورد الجهاد الابتدائي؟ وثانياً: هل هناك ضابطة في تشخيص القضية الحقيقية والقضية الخارجية، أم هو مجرد أمر استظهار يوكّل إلى الفقيه، أم هو شيء وسَط يتضح من خلال القرائن؟ إذا كان الأمر كذلك يتضح أن ذلك الخط الأحمر يتمثل في تلك الضوابط. ومن هنا لو أن فقيهاً توصل طبقاً لتلك الضوابط - في الدائرة الفقهية، وليس خارجها - إلى أن لهذا العنوان في الرواية موضوعية وجب عليه أن يفتي على طبقها، ولا يمكنه الاستناد هنا إلى مجموع القرائن أو الاستظهار أو طبقاً للضوابط التي أسسها لنفسه في علم الأصول، حيث يكون هنا للعنوان في الرواية طريقية، والإفتاء بذلك العنوان، وفي الحقيقة تكون هناك ضوابط لخطوطنا الحمراء، وليس ذات هذه الموارد والأمثلة.

نضيف إلى ذلك: إن عليكم أن لا تنظروا إلى أنكم تعتبرون هذه الأحكام عادلة، ويراها العُرف ظالمة، ثم تريدون بعد ذلك إدخال العُرف، وإنما نحن نفترض أن الارتكاز العقلاني للفقيه نفسه يرى ذلك ظلماً. وعليه كيف يستند الفقيه إلى ارتكازه العقلاني في اعتبار هذا الحكم ظالماً، ولكنه مع ذلك لا يقوم بشيء ولا يقول: إن هذا الموضوع كان شيئاً آخر قطعاً؟

❖ هل تقصدون أن الارتكاز العقلاني في عصر الشارع كان ظالماً؟
❖ كلاً، وإنما في العصر الراهن فقط يراه الفقيه ظلماً، وقد أفتى جميع الفقهاء على خلافه.

❖ نحن لم نقل ذلك، وإنما قلنا: إن هذا الارتكاز العقلاني المستحدث حول هذا الموضوع. الذي كان موجوداً في عصر الشارع أيضاً. لا اعتبار له، أي في موضوع واحد كان موجوداً في عصر الشارع، وهو موجود حالياً أيضاً. وإنما ذكرتُ الجهاد الابتدائي بوصفه مثلاً؛ لكونه غير مقبول عند الارتكاز العقلاني الجديد.
❖ بمعنى أن الفقيه يراه ظلماً، ولكن ارتكازه غير مقبول.

❖ حتى إذا اعتبره العقلاء ظلماً. إنهم ينظرون إلى الجهاد الابتدائي بوصفه فرضاً للرأي على الشعوب الأخرى بالإكراه وقوة السيف، وهذا ينظر إليه بوصفه مخالفاً لحرية الإنسان. وقد كان تمثيلي بالجهاد الابتدائي لأنه مرفوض في الارتكاز العقلاني الجديد.

❖ لو كان الارتكاز العقلاني للفقيه نفسه بشأن الجهاد الابتدائي في العصر الراهن هو كونه ظلماً، فكيف يفتي؟

❖ يقوم الفرض على أنه لم يكن هناك أحد في عصر الشارع يعتبر الجهاد الابتدائي بوصفه مفهوماً عقلياً عاماً أمراً ظالماً؛ وذلك لأن الاعتقاد بالله لم يكن قد اضمحل بين الناس إلى هذا المستوى، بحيث يعتبرون هذا الحكم ظالماً؛ بل كانوا يعتقدون أن لله كامل الحق في أن يرسل دينه بواسطة الأنبياء، ويبينه للناس، وبعد التعريف به يحكم بقتل مَنْ يرفضه، أو إذا كان الكفار من أهل الكتاب يجب فرض الجزية عليهم، إلا أن الناس في العصر الحاضر يعتبرون أنفسهم مستقلين، أو

يقولون: هل أنتم وكلاء عن الله عز وجل، أو يقولون: إن التكليف توأم الحق، وإذا كنّا مكلفين يجب أن يكون لنا حق الاختيار أيضاً، ولا معنى لأن يتم وضعنا أمام الأمر الواقع.

❁ بمعنى أن الفقيه الذي يذكر مثل هذا المثال يجب أن يخطئ نفسه، ويقول: **إني وقعت تحت تأثير الثقافة المعاصرة؟**

❁ حتى إذا أضحت هذه الثقافة عامّة لا يمكنها تغيير الخطابات الشرعية؛ لأن الخطابات الشرعية قد تبلورت في عصرها.

❁ **إن مثل هذا الفقيه يستظهر تكويناً أن الاجتهاد الابتدائي ليس له موضوعية، وأن الاجتهاد الابتدائي ليس واجباً.**

❁ في ما يتعلق بالاستظهار يجب القول: إنه عندما يتكلم المتكلم بكلام فإن الشرائط الزمانية والمكانية لصدور الكلام تعتبر هامة في تبلور الظهور. إنكم تأخذون هذه الشرائط الزمانية والمكانية بنظر الاعتبار، ويكون الظهور منعقدًا، وإن الارتكاز العقلائي الجديد يدخل في صراع مع ذلك الخطاب والظهور. لا يمكن للفقيه أن يقول: إن ذلك الظهور ليس مرادًا للإسلام، إلّا إذا كانت هناك قرينة وبرهان عقلي، وهذا بحث آخر. وأما إذا كان مجرد ارتكاز عقلائي قابل للردع فإن ذلك الظهور المتبلور لا يمكن أن يُستبدل بارتكاز عقلائي سوف يحدث في المستقبل؛ لأن الظهور ليس تابعاً لشرائط المستقبل الذي لا يمكن التكهن به، وإنما هو تابع للشرائط الزمنية والمكانية لذات عصر صدور الخطاب، وقد تبلور هذا الظهور في ذلك العصر. ربّما لو قدر لآية الجهاد أن تنزل في الطرف الراهن لفهم منها العُرف شيئاً آخر، وربّما فهم منها الجهاد السياسي؛ ومن ذلك مثلاً أن الظهور العُرفي لكلام الإمام الخميني، حيث دعا إلى تصدير الثورة، ليس هو الحرب وسفك الدماء وقيام بلد بالهجوم على بلد آخر، بل المراد هو التصدير السياسي للثورة، ولكن عندما صدر الحكم بالجهاد في عصر الشارع كان الظاهر منه هو الجهاد الابتدائي، ولا يمكن تبديل مصير هذا الظهور بواسطة الارتكازات التي سوف تتبلور في المستقبل. وقد ذكرتُ الجهاد الابتدائي مثلاً من هذا الباب، حيث لا يُحِلُّ الارتكاز المستقبلي

تغييراً فيه.

❁ ما هو الملاك في هذه القضية، بغض النظر عن المثال؟

❁ لدينا على الدوام مصاديق واضحة في هذه الموارد، لو تمّ التشكيك فيها بأجمعها، أو تكون لدينا - بحسب تعبيرات المعاصرين - قراءاتٌ مختلفة، فسوف يعمّ الهرج والمرج؛ كأن يُقال في بحث الرِّبَا: إن الرِّبَا ليس له خصوصيةٌ أبداً، وإنما المهمُّ هو بحث الاستغلال. فإذا كانت الدولة تأخذ الرِّبَا من المواطنين لا يكون ذلك من باب الاستغلال؛ لأن الدولة سوف تتفق هذه الأرباح على المواطنين. كما أن الرِّبَا التجاري ليس من الاستغلال أيضاً؛ لأنك عندما تأخذ ديناً من شخص وتعمل على استثماره في التجارة لماذا تتفرد بالحصول على الربح دون الدائن؟ إذن من العدل أن تشرك من أعطاك الدين في الربح أيضاً. وعندما يمكن تحليل الرِّبَا بهذا التوضيح، وهكذا الأمر بالنسبة إلى الحجاب، حيث يُقال: إن الحكم بوجوب الحجاب كان بداعي الاحترام؛ إذ كان لا بُدَّ في ذلك العصر من الفصل والتمييز بين الإماء والحرّاء؛ كي يعرف الناس أن هذه المرأة ليست أمةً، بل هي حرّة، وإذا كانت أمةً فلا يجب عليها الحجاب؛ إذ لا يجب عليها ستر شعرها، حيث لم تكن تتمتع بمكانة اجتماعية مرموقة. ومن الممكن على هذا الأساس أن نشهد في المستقبل في البلدان غير الإسلامية أو في بلدنا أو في بعض المناطق الأخرى اعتبار الحجاب ذاته - بشكل عامّ - منافياً للاحترام. وفي ما يتعلّق بالحدود قد يمكن القول أيضاً: إنها كانت مصاديق للردع عن ارتكاب الجرائم، وفي العصر الراهن يقوم علم الجريمة والحقوق بتشخيص العقوبة وما هو الجزاء الذي يتناسب مع كلّ جريمة؟ وعليه لا يعود الجلد والرجم مناسباً للزمن الحاضر، ولا يشكل رادعاً، بل ربّما كان له تأثيرٌ عكسي وسلبى. وفي مورد القصاص نقول أيضاً: إن الملاك في قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾ (البقرة: ١٧٩) هو الردع عن ارتكاب القتل، فإذا أدّى القصاص في العصر الحاضر إلى العكس من ذلك، وفقد قدرته على الردع، فيجب التخلّي عن القصاص. وفي الحقيقة إن هذا النوع من التفسير للأحكام يجعلنا نعتقد بأن الإسلام ليس عقيدةً أو أيديولوجياً، وإنما الإسلام يشتمل على مجرد مجموعة من القواعد العامة التي تدعو

إلى إقامة العدل، وأما ما هو العدل؟ هذا ما يقوم العلم بتحديدده. وحتى في صدر الإسلام ليس من الواضح أن يكون هذا هو حكم الإسلام، فربما كان هو من ثقافة الناس في ذلك العصر، وقد تمّ بيانه على لسان النبي الأكرم، وعليه لا يكون لهذه الأحكام موضوعية. لقد كان هذا هو الطريق إلى تحقيق العدالة آنذاك، وأما في الوقت الراهن فقد ظهرت طرق جديدة ومختلفة لتحقيق العدالة. وعلينا اليوم أن نتّجه إلى العلم، ولا نأخذ من الإسلام سوى الدعوة إلى أصل العدالة؛ لأن الإسلام يمثل الغاية في تحقيق العدالة؛ إذ يقول تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ﴾ (النحل: ٩٠)، وأما ما هو العدل؟ فهذا ما يجب الحصول عليه من العلم. وعليه ما الذي يمكن أن يبقى من أحكام الدين الإسلامي بعد كلّ هذه التفسيرات والقراءات؟!

❁ يُفْهَم من كلامكم أنكم تنظرون إلى النظريّات المطروحة في هذا الشأن وكأنّها لا تخلو من حالتين فقط؛ فهي إما بيضاء؛ أو سوداء، في حين أن هذه النظرة تجانب الصواب؛ إذ هناك الكثير من المساحات الرمادية في البين، وعليه لا يمكن القول: إما يجب تعطيل جميع الأحكام أو أن نبقي عليها بأجمعها كما هي دون تغيير، حتّى إذا كان العُرف يراها ظالمة. وعليه يمكن وضع ضوابط على هذه الأحكام.

❁ إذا قلنا ذلك فهذا يعني اضمحلال الدين. كما ورد في بعض الروايات أن القياس إذا استمرّ العمل به فسوف يؤدّي إلى مَحَقِّ الدين والشريعة. إن نتيجة انتهاج هذا الأسلوب سوف تؤدّي بنا في مرحلة من الزمن إلى اتّباع سياساتٍ اقتصادية متناغمة مع الأفكار الاشتراكية؛ لأن الظروف الحالية بحيث تعمّ المجتمع حالة من مكافحة الرأسمالية والاستغلال، فنعمل في مرحلة زمنية على بيان السياسات الاقتصادية للإسلام بشكل ما، وفي مرحلة زمنية أخرى نتّجه إلى تعديل الاقتصاد، وتغدو الرأسمالية نظاماً مقدّساً. وهذا يعني أن نتّخذ من الدين وسيلة؛ فتارةً يكون شعارنا هو: ﴿لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾ (النجم: ٣٩)؛ وتارةً آخر نحمل شعار: «الناس مسلّطون على أموالهم»^(١). وفي مرحلة زمنية نرفع رواية التشجيع على التجارة، وتارةً أخرى ننحاز إلى طبقة العمّال والفلاحين، ويكون شعارنا في ذلك الرواية التي تقول:

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد السابع والخمسون - شتاء ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

«الزارعون كنوز الأنام»^(٧). وهذا يعني سوء استغلال الدين.

إذن لدينا حدودٌ، وإذا لم تُراع تلك الحدود لن يبقى للدين من أكثر، ولربما تمّ التخلّي حتّى عن الصلاة أيضاً؛ لأنها تضرّ بالعمل والإنتاجية الاجتماعية. ينقل عن الرئيس التونسي الأسبق الحبيب بو رقية أنه كان يقول: إن الإسلام يشجّع على العمل، وحيث إن الصوم يقلّل من كفاءة العمال في العمل فقد دعا العمّال إلى عدم الصوم. وهكذا يمكن القول بشأن الصلاة: حيث إنها - في الظروف الراهنة - لا تضرّ بيُمن من أبعاد الحياة فلا بأس بها؛ ولكنها إذا أضرتّ في يومٍ ما بالمصالح الاقتصادية يمكن التخلّي عنها. إن هذا لا يعني سوى اضمحلال الدين. وكان دور الأئمة الأطهار عليهم السلام يتمثّل بمكافحة هذه الأفكار.

إن مذهب القياس والاستحسان يمثّل جانباً صغيراً من هذه المدرسة، حيث يميل البعض حالياً إلى الانتصار لهذه المدرسة؛ غاية ما هنالك أنني أقرّ بأن هناك سلسلة من الموارد التي تُعدّ من الشبهات المفهومية، بمعنى أنه من غير الواضح أن تكون هذه الرواية في الواقع قضية خارجية أم قضية حقيقية. وعلى هذا الأساس من الممكن في بعض الموارد أن تُشكّل على هذه الأنواع من الجمود. من ذلك مثلاً: ما يرتبط بصلاة المسافر، حيث يمكن أن نستفيد من الرواية التي تحدّد مسافة القصر بثمانية فراسخ أنها بصدد بيان مصداق لـ «مسيرة يوم»؛ لأن هذا المقدار كان هو المسار المتعارف ليوم في الأزمنة القديمة، أما في الوقت الراهن فربما أمكن قطع ألف كيلومتر في يوم واحد، فيكون هذا هو المعيار المتّبع حالياً. إن هذا النوع من المسائل قابلٌ للنقاش، ولا يدخل ضمن نطاق الخطوط الحمر وما إذ كانت من القضايا الخارجية أو من القضايا الحقيقية. ويمكن العثور على أمثال هذه الروايات في المعاملات والحدود أيضاً، ويمكن الخوض في البحث والنقاش حولها. وأما أن نعمل على الترويج لأصل مكافحة السنّة، وأن نأتي في كلّ يوم بشيء جديد، فهذا ما لا يصحّ.

لستُ بوارد تحويل هذا الحوار إلى ندوة سياسية. ها أنتم اليوم ترون أن بعض السادة قد عملوا - في هذه الحوزة - على تأصيل هذا الأسلوب، والقول بأن جعل دية المرأة نصف دية الرجل ظلمٌ. والقول في القصاص: إذا قتل رجلٌ امرأةً، وأراد أولياؤها

الاقتصاص منه، وجب عليهم دفع نصف الدية لأولياء القاتل، كان هذا من الظلم أيضاً، بل يروُن حتّى اعتبار دية المرأة نصف دية الرجل ظلماً. والذي أقوله هو أن هذه الأساليب التي يتمّ طرحها خاطئة، ولا يمكن لنا أن نوافق على هذه الأساليب، وأما تلك الموارد التي هي من الشبهات المفهومية فهي قابلة للبحث والنقاش، ويجب عدم التشدد فيها.

وفي ما يتعلّق بعدم صوابية هذه الأساليب التي يتمّ طرحها مؤخراً أشير إلى بعض الأمثلة. يقولون: إن عدم الاقتصاص من الأب إذا قتل ولده إنما هو لمناسبة الحكم والموضوع، بمعنى أن العاطفة الأبوية هي التي كانت السبب في قتل الأب لولده! وهذا أمرٌ عجيب حقاً. فهل يمكن القول في مثل: «إذا زنا والدٌ ببنته يُقتل»: إنها منصرفة إلى حيث يكون زنا الوالد بفعل العواطف الأبوية؟ إذ يرى أنه إذا لم يَزِنْ بهذه البنت فإنه سيتمّ اتّخاذها طعمة سائغة! في مورد قصاص الأب في قتل ولده تقول مناسبات الحكم والموضوع: لماذا لا يتمّ الاقتصاص من الوالد إذا قتل ولده؟ لأنه أبٌ، لا أن منشأ القتل أنه أبوه. أو قالوا: إن هذه الرواية حتّى إذا كانت مطلقة، ولكن حيث إن قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾ (البقرة: ١٧٩) يأبى عن التخصيص يكون إطلاق هذه الرواية ساقطاً. لا يُقال: حيث يقوم الأب بقتل ولده بفعل العواطف الأبوية لقمّت بتخصيص الآية؛ إذن كيف تقول: إن الآية تأبى عن التخصيص، يقول: حيث يتمّ الاقتصاص من الأب الذي يقتل ابنه من مطلق العواطف الأبوية لن يكون لهذا القصاص أيّ تأثير؛ لأن عواطف الأبوة التي تؤدّي إلى قتل الأب لولده موجودة أبداً، ولا يمكن للقصاص أن يقضي على هذه العواطف الأبوية المتأصلة. وأنا لا أدري موقع هذا الكلام من الأساليب الفقهية. وفي أيّ قسمٍ من قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ﴾ هنا إباءٌ عن التخصيص؟ وإذا كان يأبى عن التخصيص فيجب أن يتمّ نفي «لا يُقتل والدٌ بولده»^(٨)، لا أن نعمل على تبرير ذلك، ونحمله على الفرد النادر بالقول: إن الأب يقتل ولده من منطلق العواطف الأبوية. وأساساً ما هو الإشكال في أن يقول التخصيص: أيّها الناس، إن القصاص يمنحكم الحياة، ويقول بدليل آخر: «لا يُقتل الحرُّ بال عبد»^(٩)، و«لا يُقتل المسلم بالكافر»^(١٠)، و«لا يُقتل الوالد بالولد».

يبدو أن هذه الأساليب تقضي على أساس الأساليب الفقهية، وعليه لا يمكن القبول بهذه الأساليب. وعلى كل حال نعود إلى البحث السابق. إن من بين الأمور التي يجب الالتفات إليها أن موضوع الحكم هل له موضوعية أم طريقية؟ ما هو الفرق بين هذين الأمرين؟ في الحديث الشريف: «أنهى أمّتي عن الزفن والمزمار، وعن الكوبت والكبارات»^(١١)، ينهى الإمام عليه السلام عن استعمال الآلات الموسيقية، من قبيل: الناي والطبول الصغيرة والكبيرة. والإنصاف هو أن العُرف يحمل هذا النهي على أن هذه الآلات الموسيقية من آلات اللهو. فإذا لم يكن الطبل من آلات اللهو، وكان يستعمل في المناسبات العسكرية أو في مراسم العزاء، عندها لن يكون من أدوات اللهو المحرّم. إن هذا النوع من الموارد قابلٌ للنقاش، ولربّما كان استظهاركم يختلف عن استظهارى، وهذا ما نقبله، ويمكن لنا أن نبحثه. وقد كان هذا الاختلاف في أوجه النظر موجوداً على الدوام، ولا يمكن ضبط هذا المقدار، فليس هناك مسطرة يمكن لها أن تقيس هذه الأمور بدقة. وإن الاختلاف في الآراء موجودٌ حتّى في النظريات الحقوقية والطبية أيضاً.

والمسألة الثانية هي: هل هذه الروايات من القضايا الحقيقية أم من القضايا الخارجية؟ وهذه النقطة من بحثنا في غاية الأهمية أيضاً.

✽ يطرح البعض رأياً جديداً في مورد المرتكزات الجديدة والقديمة. يقول هؤلاء: إذا اعتبرنا مرتكزات عصر الشارع، وسلك المتشرّعة بدورهم وتكاملوا على أساس الشريعة، بحيث كان هذا التكامل ناشئاً عن سلوكهم الشرعي، وتبلورت لديهم مرتكزات جديدة، كانت هذه المرتكزات الجديدة مقدّمة على مرتكزات عصر الشريعة، مثل: الطالب الذي ينتقل إلى الصفوف العليا، وتكون المعارف التي يحصل عليها في الصفوف العليا أدقّ من المعارف التي كان يحصل عليها في الصفوف الدنيا، فهل ما يُقال من أنه إذا كانت مرتكزات عصر الشارع قد تمّ إمضاؤها فإنها تردع مرتكزات العصور المتأخّرة يشمل حتّى المرتكزات الناشئة عن السلوك المتشرّعي لهم أيضاً؟

✽ إن ما ذكرتموه من أن الإنسان كلّما ارتقى في المداير العلمية أصبح أكثر

فهما واستيعاباً للأمر قد ورد التأكيد عليه في الروايات أيضاً، ومن ذلك: ما ورد في الرواية من أن الله سبحانه وتعالى قد أنزل سورة التوحيد للناس في آخر الزمان. وجاء في رواية أخرى: «رُبَّ حامل فقه غير فقيه، ورُبَّ حامل فقه إلى مَنْ هو أفقه منه»^(١٢). ولكن يجب الالتفات إلى هذا الأمر أيضاً، وهو أن فهم مراد الشارع هو غير المرتكزات العقلانية للشخص نفسه، بمعنى أنه من الممكن أن تقول: إن الشارع قال كذا، ولكن هذا لا ينسجم مع مرتكزاتي.

❁ إن مراد هؤلاء هو المرتكزات التي لها دَخلٌ في ظهورات الألفاظ.

❁ إذن لو أن شخصاً رأى أن الحكم الشرعي - على أساس ارتكازه - ناقضاً لحقوق الإنسان لا يكون ذلك دليلاً على أن فهمه للخطاب الشرعي يقع تحت تأثير هذا العنصر. فليس الأمر كذلك دائماً؛ لأن فهم هذا الخطاب له إطار خاصّ بالكامل. قد يكون في نصّ القرآن - مثل: قوله تعالى: ﴿أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾ (المائدة: ٤٥) - أمرٌ لا يتناغم مع المرتكز المتبلور في العصر الحاضر، إلا أن هذا غير اختلاف فهم الخطاب. إذن فالمهم هو فهم الخطاب؛ لأننا نريد العمل بحكم الشارع، وليس لمرتكزاتنا أيّ مولويّة بالنسبة لنا.

إننا نسعى إلى كشف مراد الشارع، ولو اعتبرنا المرتكزات العقلانية معياراً فإن ذلك إنما يكون من أجل الوصول إلى مراد الشارع، وإلاّ ليس لما يقوله العقلاء أو يفكرون فيه موضوعيّة بالنسبة لنا؛ لأن فرضيتنا تقوم على إثبات أصول الدين بمقدّماتٍ أخرى، وتوصلنا إلى ضرورة الاعتقاد بما يقوله الإسلام والشارع المقدّس. فإذا كان الأمر كذلك وجب علينا أن نرى ما هو مراد الشارع المقدّس من هذه الكلمات التي قالها؟ من الطبيعي أن لا تكون أفهامنا على وتيرة واحدة، وأنها قد ترتقي في مرحلة زمنية إلى فهمٍ أعمق. وبعبارةٍ أخرى: إننا نلتفت إلى الشرائط الزمانية والمكانية لصدور هذا الخطاب بشكلٍ أكبر، ومن ذلك مثلاً أننا قد لا نكون قبل ذلك قد التفتنا إلى أن هذه القضية هي قضية خارجية، وإنما كنا نتصور أنها قضية حقيقية، في حين أنه بسبب الشرائط الاجتماعية المستحدّثة قد التفتنا إلى أن هذه القضية

يمكن أن تكون قضيةً خارجية، أو كنا في السابق نتصور أن النهي عن الشطرنج قضية حقيقية، إلا أن الشرائط الاجتماعية قد تركت بتأثيرها إلى حد ما، وقمنا بدورنا ببذل المزيد من البحث والتتبع، فتوصلنا إلى أن هذه القضية يمكن أن تكون قضية خارجية أو عنواناً مشيراً إلى ذلك العنوان العام والكلي لآلات القمار. ولا إشكال في ذلك.

ولكن قد نكون في مرحلة زمنية بصدد تحميل مرتكزاتنا المعاصرة على ذلك الخطاب، ونقول: إن الناس في ذلك العصر كانوا على خطأ. وهنا لا يمكن قول ذلك؛ لما تحويه هذه المسألة من القُبْح؛ إذ كيف يكون الشارع نفسه جزءاً من الناس في ذلك العصر، ومع ذلك يبين خطابه بحيث يوقع الناس آنذاك في الخطأ، ويغريهم بالجهل. أجل، لو أن الشارع ألقى هذا الخطاب في عصرنا هذا لفهمناه بشكل آخر؛ وذلك لاختلاف شرائط صدور الخطاب، ولكن حيث ألقاه في ذلك العصر فقد فهمه أبناء ذلك العصر بشكل آخر، وعملوا على طبق فهمهم. ولذلك لا يسعني القول: إن فهمهم لا يكشف عن مراد الشارع. فلو كان فهمهم خاطئاً لما كان على الإمام (عليه السلام) في الأساس أن يبين الحكم بحيث يوقعهم في الخطأ في الفهم. لقد توصل الرأي العام آنذاك إلى هذا الفهم، وكل من يكون ضمن تلك الشرائط سوف يتوصل إلى ذات الفهم أيضاً. ليس هناك من شك في أن المسلمين كانوا يفهمون من قوله تعالى: ﴿السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ (المائدة: ٣٨) هو قطع أربعة أصابع من اليد، فهل يمكن لأحد أن يقول: إن المراد من قطع يد السارق هنا هو كف يده عن السرقة، بمعنى توفير الظروف الخاصة له بحيث لا يعود إلى السرقة من تلقائه؟ فهل هذا هو معنى الآية؟ ولنغض الطرف هنا عن أن هذا الفهم لا ينسجم مع قوله: ﴿نَكَالاً مِنَ اللَّهِ﴾ (المائدة: ٣٨)، ولكن لو أننا فهمنا الآن من ﴿فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ مثل هذا الفهم هل هناك من قيمة لفهمنا هذا؟ في حين كان جميع أبناء ذلك العصر يفهمون من ﴿فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ القطع المادي لأصابع اليد. لقد ذكر هذا الفهم في بعض الكتب، وقد رأيتُه لبعض الكتاب المصريين، ولا أدري ما إذا كان في بلدنا من يذهب إلى مثل هذا الفهم أيضاً أم لا.

❁ هناك من علماء الشيعة مَنْ يختار هذا التفسير للآية.

❁ إن قوله تعالى: ﴿نَكَالاً مِنَ اللَّهِ﴾ يعني أنه انتقامٌ من قِبَلِ اللَّهِ، فهل يمكن القول بأن الحيلولة دون وقوع السرقة انتقامٌ من قِبَلِ اللَّهِ؟

❁ وفي ما يتعلق بقوله تعالى: ﴿وَاضْرِبُوهُنَّ﴾ (النساء: ٣٤) قالوا: إنه من قبيل: الضرب في الأرض، بمعنى أخذهن للسفر والسياحة والنزهة.

❁ هناك من التفسير ما يقف المرء عندها حائراً، لا يدري ما يقول! وأذكر شخصاً في بداية الثورة - وقد تغير لاحقاً إلى حدٍ كبير - كان يفسر آيات القرآن الكريم تفسيراً مادياً. وقد سمعتُ أنه كان يقول: إن معنى قوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ (الأنعام: ٧٢) ^(١٣) هو وطّدوا علاقاتكم الاجتماعية، وأحكموا وثاقها. وكان يفسر قوله تعالى: ﴿يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾ (البقرة: ٣) بمعنى الجهاد السري. إن هذا النوع من تفسير الآيات لا يعني - من الناحية العملية - شيئاً سوى التلاعب بالدين. وقد سئل شخصٌ عن معنى قوله تعالى: ﴿وَاضْرِبُوهُنَّ﴾ (النساء: ٣٤) فقال: إن المخاطب بهذه الآية هو المجتمع، لا أن يبادر الزوج إلى تأديب زوجته بيده كلما رأى منها تمرداً وعصياناً، وإنما ينبغي أن يرفع شكوى عليها إلى المحكمة، فإن رأى القاضي أنها تستحقّ التعزير عزّرها. فهل هذا هو معنى الآية حقاً؟

❁ من الواضح أن الذي يشكل بهذا الإشكال ينتمي إلى فئةٍ خاصّة. إن هؤلاء يفترضون بعض الأمور، ويرَوْن وجوب الإجابة عن هذه الافتراضات. يقولون: إن للشارع خطاباً، ولم يلاحظ عصره فقط. وبطبيعة الحال فإنه لاحظ أن الأشخاص يجب أن يخضعوا لتربيته، وعلى حدّ تعبير هذا المستشكل يجب أن يسلكوا سلوكاً شرعياً، وأن يخضعوا في مرحلةٍ من الزمن لتربية الأنبياء والأئمّة، وبفعل هذه التربية سوف تتغير مرتكزاتهم، وإن الشارع بعد ملاحظة أنه سوف تتحقّق مثل هذه الحالة المطلوبة يلقي خطابه. ولذلك فإن الارتكاز الجديد الناشئ عن هذه التربية الدينية سوف يكون حاكماً على الارتكاز القديم.

❁ ولكن علينا أن لا نفعل عن هذه النقطة، وهي أن الذي يحصل على ارتكازٍ جديد يجب عليه أن يعلم أن هذه الآية لم تنزل في هذا العصر. فإذا قال اليوم شخصٌ:

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد السابع والخمسون - شتاء ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

«عند زيد هاتفٌ» نفهم منه أنه يمتلك جهاز تلفون، ولكنَّ الهاتف في السابق كان يطلق على معنى آخر قبل ولادة جراهام بيل واختراع جهاز التلفون، فهل من المعقول والحال هذه أن نفهم من كلمة الهاتف الواردة في نص يرقى إلى ما قبل القرن التاسع عشر للميلاد هذا المعنى المعهود للتلفون؟! إن على السامع أن يكون عاقلاً، وأن ينتبه إلى هذه المسائل، وأن هذه المعاني المعاصرة لم تكن مقصودةً للمتكلِّم في عصر النص، وأنها تعود إلى قرونٍ سالفة. وإن الخطابات الصادرة عن الشارع المقدَّس من هذا القبيل. صحيح أن خطابات الإسلام تشمل الأجيال القادمة أيضاً، وقد جاء في الروايات: «القرآن يجري مجرى الشمس والقمر»^(١٤)، وعن أهل البيت^(عليه السلام) قولهم: «احتفظوا بكتبكم؛ فإنكم سوف تحتاجون إليها»^(١٥)، إلا أن على الأجيال القادمة أن تأخذ بنظر اعتبارها أن هذا الخطاب قد صدر في زمانٍ ومكانٍ خاصين، وأنه إذا كان الـ «من» يعني في الأزمنة السابقة ستّة كيلوغرامات لا يمكن للمعاصرين أن يفسّروه بأنه يعني ثلاثة كيلوغرامات، كما هو مصطلحٌ عندهم في الوقت الراهن.

❁ إن هذه الأمثلة ليست جواباً مناسباً لهم. وأنا - للأسف الشديد - لم أسمع أمثلة واضحة على كلامهم. وإن مدّعياتهم في الغالب ذهنية. ولو أردتُ أن أتحدّث بالنباية عنهم، ولصالحهم، لمثلّتُ بالأمر بصلاة الليل. أنتم تحملون هذا الأمر على الاستحباب؛ استناداً إلى بعض القرائن، ولكن كيف تكون صلاة الليل واجبةً على شخصية متكاملة، مثل: شخصية النبي الأكرم^(عليه السلام)؟ فهنا نقول: ربّما يأتي على الناس يوم يصلون فيه بفعل هذه التعاليم إلى مرحلةٍ من التكامل بحيث يفهمون الوجوب من هذا الخطاب أيضاً.

❁ إن القرآن الكريم حيث يقول: ﴿وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَّكَ﴾ (الإسراء: ٧٩) فإن النافلة تعني الزيادة، والزيادة ليست في مقابل عدم الوجوب، والمراد أنه لا تجب الزيادة على ما وجب من الفرائض على عموم المسلمين.

❁ أكمل كلامي على النحو التالي: من الممكن للشخص العربيّ - الذي كان يعيش في العصر الجاهليّ، والذي لم يكن بعدُ قد تلقّى تربيةً دينيةً بالمقدار الكافي - أن يفهم الاستحباب من الأمر بصلاة الليل، بيدَ أن الإنسان المتكامل، الذي خضع

لتربية الأنبياء لما يزيد على الألف سنة، عندما يواجه هذا الخطاب يفهم شيئاً آخر. فهو بالنسبة له قد تلقى تلك المرتبة العالية من التربية الدينية، بحيث عندما يطلب الله منه شيئاً مستحباً فإنه يفهم منه الوجوب، كما فهمه رسول الله، وهذا من قبيل: «حسنات الأبرار سيئات المقربين»^(١٦).

✽ بالتالي فإن ظاهر الخطاب المشتمل على أمرٍ هو الوجوب، فكيف لم يفهم المخاطبون في تلك المرحلة الزمنية الوجوب من هذا الأمر؟ لأنهم لم يتلقوا تلك التربية الخاصة. فكيف كان أن فهموا الوجوب من الأوامر في الموارد الأخرى؟ يتضح من ذلك أن ارتكاز المتشريعة يقوم على عدم الوجوب. ومن بين نماذج الارتكازات المعاصرة لخطاب الشارع، والتي كان لها تأثير في انعقاد ظهور الخطابات، هو أنه عندما كان يُقال في تلك المرحلة الزمنية: «غسل الجمعة واجبٌ أم فريضة؟» كان الناس في ذلك العصر يفهمون الاستحباب المؤكّد؛ لأن هذه المرتكزات تنشأ من مكانٍ آخر، من قبيل: أن تكون السيرة قائمة على عدم الاهتمام بغسل الجمعة، ولم يكن الأئمة يُبدون امتعاضهم تجاه هذا الإهمال، فيتضح من ذلك أن هذا الغسل لم يكن واجباً. إن هذا الارتكاز يمنع من انعقاد ظهور خطاب غسل الجمعة في الوجوب. ونحن نتفق بدورنا مع السيد الشهيد الصدر^(١٧) في أننا إذا شككنا في وجود مثل هذا الارتكاز العام في عصر صدور خطاب الشارع كان هذا شكاً في القرينة المتصلة، وهذا يساوق عدم إحراز الظهور في الخطاب. ولذلك يجب علينا في هذه الموارد رفع اليد عن الخطاب بمجرد الشك. وبشكل عام حيث نحتل في بعض الموارد وجود الارتكاز العقلائي أو المتشرع في عصر الخطاب كان ذلك بمثابة القرينة اللبّية المتصلة. وفي هذه الموارد يكون نفس هذا الاحتمال كافياً في عدم التمكن من التمسك بالإطلاق أو العموم، إلا إذا فهم العرف المعاصر معنى عاماً من هذا الخطاب. بناءً على نظرية «أصالة الثبات في الظهور»، أو بحسب القول المشهور: «أصالة عدم النقل»، نتمسك بالاستصحاب القهقرائي، ونقول: كلّ ما نفهمه اليوم كان الناس يفهمونه في عصر صدور الخطاب أيضاً، وإلا فإنه بمجرد الشك في وجود الارتكاز المتشرع أو العقلائي الذي يمنع من انعقاد الإطلاق أو العموم فإننا نواجه إشكالاً أمام هذا الخطاب. يمكن لنا أن نقول

هذا الشيء.

وأما إذا لم يكن الارتكاز العُرْفِي في عصر الشارع على خلاف العموم أو الإطلاق، وأحرزنا ذلك، إلا أنه تبلور ارتكازٌ جديد في العصر الحاضر، فإن هذا الارتكاز الجديد لا يمكنه أن يتدخل في فهم معاني ألفاظ الشارع. لنفترض أن الشارع قال: ﴿فَاقْطِعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾. إن الناس كانوا في حينها يفهمون قطع اليد، وكانوا من الناحية العملية بصدد تطبيق هذا الحكم في الحد الأدنى، ولا شأن لنا بما إذا طبقوه أم لا، فهذا بحثٌ آخر. فهل يمكن لنا أن نقول الآن: إنهم كانوا في هذا الفهم على خطأ؟ وهذا الفهم ليس فهم شخص واحد أو عددٍ من الأشخاص، وإنما هو فهم عامة الناس في ذلك العصر، وقد فهمنا اليوم من هذه الآية معنى مغايراً لما كانوا يفهمونه. إن هذا يمثل نوعاً من الهرج والمرج في القراءات. يمكن لنا أن نتقبل اختلاف القراءات إلى حدٍّ ما، ولكن ليس هناك مشرّع أو حقوقي يمكنه أن يتقبل حدوث الهرج والمرج في القراءات.

❖ يبدو أن كلامهم كان يشتمل على قيد، وذلك أولاً: إن التحول والتكامل الموجود في الارتكاز الجديد هو تكاملٌ ناشئ عن التبعّد بهذه الشريعة. وثانياً: إن هذا التكامل هو تكاملٌ عامٌّ، ولم يحصل لشخص واحد فقط.

❖ مع ذلك لا قيمة له؛ لأن شرائط صدور الخطاب هامة. إن الناس الذين كانوا يواجهون هذا الخطاب لم يفهموا بحسب مرتكزاتهم وجوب صلاة الليل، وإن هذا الخطاب لم يكتسب ظهوراً في الوجوب. غاية كلامكم هي القول: إني في الحقيقة أتوقع أن يوجب الله صلاة الليل، وهذا في الواقع يمثل نوعاً من فرض توقّعاتنا على الدين. لو أن الإمام الصادق عليه السلام سئل في موردٍ عن الرمان أو الجبن، وأجاب عن الجبن بقوله: «إنه لطعامٌ يعجبني»^(١٨)، هل هناك عُرْفٌ في ذلك الزمان يفهم من هذا الكلام أن الإسلام يشتمل على نظامٍ خاصٍّ بالتغذية العامة؟! وحالياً هناك مَنْ يريد القول: إن الإسلام يشتمل على هندسةٍ خاصّةٍ به، كما يشتمل على رياضيات وطبٍّ وغير ذلك من العلوم.

إن هذه المسألة غيرُ صحيحة. فإذا ما استثنينا الإشكالات العقلية التي ينطوي

عليها هذا الكلام، وهي أن العالم التكويني غير خاضع لتأثير العالم التشريعي، وبالتالي إن علاج هذا المرض تكويناً يتوقف على شرب الخمر مثلاً، فهل يكون شرب الخمر - في مثل هذه الحالة - حلالاً أم حراماً؟

❁ هل هناك مسألة تريدون إضافتها بشأن قاعدة العدالة؟

❁ إن المسألة الرئيسية التي يجب قولها بشأن العدالة هي تشخيص ظهور العمومات في أي نوع من أنواع العدالة؛ فهل هي ظاهرة في العدالة العرفية أم في العدالة الشرعية؟ وبطبيعة الحال لم نحصل على فرصة شرح المراد من العدالة والظلم الواقعي؛ إذ إن الإشكال الذي يطرح نفسه هنا هو أن يُقال: ليس هناك في البين ظلم واقعي أصلاً، وإن جميع أنواع الظلم نسبية. الظلم بحسب رؤية أي شخص؟ هل هو بحسب رؤية العرف أو الشرع أو العقل؟ إذن ليس لدينا ظلم واقعي أصلاً. فالظلم تابع لمختلف الآراء والتوجهات أبداً. كما لو قلنا: «بيع صحيح حقاً»، فهذا الكلام لا معنى له؛ إذ لا معنى للصحة الواقعية، وإنما الصحة مسألة اعتبارية، ولكن بحسب اعتبار أي معتبر؟ هذه الأمور في غاية الأهمية، وهذا هو الإشكال الذي أردت طرحه وأجيب عنه، ولكن الفرصة لم تسمح بذلك.

المسألة الأخرى تعود إلى قاعدة لا ضرر، حيث لها أهمية كبيرة في هذه الأبحاث. إنما نطرح قاعدة لا ضرر على أساس الرؤية الجديدة، وربما أردنا في بحثنا أن نقوم بهذا الشيء؛ كي نتمكن من الحصول على بعض الأحكام الوضعية من هذه القاعدة، وليس مجرد نفي الحكم الشرعي الذي يوجب الضرر، بل إنه بالإضافة إلى ذلك قد يمكن له أن يثبت الضمان في سلسلة من الموارد، غاية ما هنالك أنه يحتاج إلى توضيح. ومن الطبيعي أنه يجب طرح الإشكالات التي أثارها - في هذا الشأن - كبار العلماء، من أمثال: السيد الخوئي وأستاذنا الشيخ التبريزي، والإجابة عنها أيضاً.

إن ربط قاعدة لا ضرر بقاعدة العدالة يأتي من جهة أن الظلم يمثل نوعاً من أنواع الضرر وتضييع الحق، ومن الطبيعي أنه قد يمكن أن نعمل بواسطة قاعدة لا ضرر على حل المشاكل في سلسلة من الموارد التي يُنتزع منها الظلم؛ غاية ما هنالك أن لهذا البحث إطاراً خاصاً، ولم يعد الوقت يتسع لمواصلة الكلام حولها.

الهوامش

- (١) انظر: الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١: ١٥٠، كتاب الحجّ، الباب ٤٢ من أبواب الذبح، ح ١: «قال: سألتُه عن اللحم أخرج من الحرّم؟ فقال: لا يخرج منه بشيءٍ إلّا السنام بعد ثلاثة أيام».
- (٢) المصدر السابق، ح ٥.
- (٣) الصدوق، علل الشرائع ٢: ٥٦٣، الباب ٣٥٩.
- (٤) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢: ٨٧، باب استحباب خضاب الشيب...، ح ٢.
- (٥) الكليني، أصول الكافي ١: ٥٢، باب رواية الكتب والحديث، ح ١٠.
- (٦) ابن أبي جمهور الأحسائي، عوالي اللآلئ ٣: ٢٠٨.
- (٧) انظر: الكليني، أصول الكافي ٥: ٢٦١.
- (٨) الكليني، أصول الكافي ٧: ١٤١.
- (٩) انظر: المصدر السابق ٧: ٣٠٤، باب الرجل الحرّ يقتل...، ح ١ و ٣ و ٤.
- (١٠) انظر: الصدوق، مَنْ لا يحضره الفقيه ٤: ١٢٤، الهامش رقم ١؛ تهذيب الأحكام ١٠: ١٩٠، ح ٧٤٥، «قلت: رجلٌ قتل رجلاً من أهل الذمّة؟ قال: لا يقتل به، إلّا أن يكون متعوّداً للقتل».
- (١١) النوري، مستدرك الوسائل ١٣: ٢١٥، ح ١٥١٦٠، عن الجعفریات: «قال رسول الله ﷺ: أنهى أمّتي عن الزمر، والزمار، والكوبات، والكيوبات». ويبدو أن الكيوبات هي الكبرات.
- (١٢) الكليني، أصول الكافي ١: ٤٠٣، باب ما أمر النبي ﷺ بالنصيحة...، ح ١.
- (١٣) وانظر أيضاً: البقرة: ٤٣، ٨٣، ١١٠، وغيرها.
- (١٤) لم نعثَر على هذا النصّ في موضع، ولكنّه ورد في بحار الأنوار ما يأتي على معناه، على النحو التالي: «القرآن يجري أوّله على آخره ما دامت السماوات والأرض...». انظر: المجلسي، بحار الأنوار ٢٤: ٣٢٨.
- (١٥) الكليني، أصول الكافي ١: ٥٢، باب رواية الكتب والحديث، ح ١٠.
- (١٦) انظر: العجلوني، كشف الخفاء ومزيل الإلباس ١: ٣٥٧، نقلاً عن ابن عساكر، عن أبي سعيد الخراز من كبار الصوفية (٢٨٠هـ).
- (١٧) انظر: السيد محمود الهاشمي، بحوث في علم الأصول ٤: ٢٧٠.
- (١٨) انظر: الكليني، أصول الكافي ٦: ٣٣٩، كتاب الأطعمة، باب الجبن، ح ١.

العدالة من منظور اجتهادي

. القسم الثاني .

(*) حوار مع: الشيخ أحمد مبلي

ترجمة: حسن علي مطر

قرائن الرجوع إلى التوافق حيث لا نصّ للشارع —

هناك قرائن تثبت أن الناس كانوا يتعاملون مع النصوص الخاصة بالعدالة بحيث كلما كان هناك للشارع خطاب بشأن العدالة في إطار حكمٍ تقيّدوا بذلك الحكم، وحيث لا يكون للشارع خطابٌ أو كلامٌ رجعوا في إقامة العدالة إلى أنفسهم.

مساحة الحكم —

القرينة الأولى: التعزير بالجلد من قبل الحكومة. إن من بين القرائن في مجال إدارة الدولة أن الخلفاء بعد رسول الله ﷺ كانوا يستخدمون الجلد أحياناً. وهذا لا يقتصر على الخليفة الثاني فقط، فقد كان الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام في الكثير

(*) عالمُ دين في الحوزة العلمية في قم، وأستاذٌ على مستوى بحث خارج الفقه والأصول. شغل الكثير من المناصب، ومن بينها: مدير مركز التحقيقات في مجمع التقريب بين المذاهب. كما مارس التدريس في بعض الجامعات. وله من الأعمال: (موسوعة الإجماع في فقه الإمامية)، بالإضافة إلى الكثير من المقالات والدراسات.

وقد شارك في الحوار: إبراهيم شفيعي سروسطاني، وعلي شفيعي، وسيف الله صرامي، ومحمد رضا ضميري، وسعيد ضيائي فر، وحسن علي علي أكبريان.

من المواقع يحمل معه السوط في الأسواق؛ ليعاقب المجرمين عند الضرورة. ومن ذلك أنهم عندما أرادوا إقامة صلاة التراويح جماعةً بعث إليهم بالإمام الحسن عليه السلام، وأعطاه السوط؛ ليردعهم عن هذه البدعة.

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا: ألم تكن هناك حدودٌ وعقوباتٌ محدّدة، فما هي الحاجة إلى استخدام السوط؟ إن السبب في ذلك أن هناك موارد لا يُعاقب عليها بالحدّ فقط، بل يتمّ في بعض الموارد تعيين عددٍ من السياط طبقاً لتشخيص الحاكم، وكان الشارع يعتبر ذلك طريقةً لتحقيق العدالة، والحيلولة دون الظلم، من دون محاكمة العاصي. إذن فالرؤية التي كانت سائدةً آنذاك هي أنهم حيثما تكون هناك عقوبةٌ محدّدة تقيّدوا بها، ولكنهم لم يكونوا يقتصرون في تطبيق قواعد العدالة على تلك الموارد فقط. ويمكن اعتبار هذه الموارد نوعاً من التعزير. إن التعزير علامةٌ على أنه يمكن تعيين بعض العقوبات بما يتناسب مع الأوضاع والشرائط والمقتضيات، والاتّجاه نحو تحقيق العدالة على أساس تلك الآليات.

❁ إن هذه القرائن كانت بالنسبة إلى القسم الأوّل، حيث تكون الجريمة وحدها معلومين، من قبيل: الغلاء، والاحتكار، والغشّ أو التدليس. وعليه حيثما تحقّق عنوان الجرم كان الإمام عليه السلام يجري الحدّ أو التعزير؛ ولكن ليس من المعلوم أن الإمام كان يؤسّس موضوع الجرم، أو أن هذا الأمر كان لغرض تفويض العدالة. ❁ إن سؤالكم ينظر إلى هاجسٍ آخر، ولكنه خارج موضع بحثنا حالياً. إن سؤالكم يقول: هل هذا الجلد كان بعد إثبات الجرم وتحقّقه؟ إن هذا بحثٌ حقوقيٌّ جديرٌ بالدراسة.

❁ الذي أريد قوله هو أن قرينتكم أعمّ من المدعى؛ لأنها تتسجم كذلك مع احتمال أن الشارع يكون قد بيّن جميع الأحكام، وليس على الناس إلّا تطبيقها.

تأكيد وصحة قرينة التعزير —

❁ لقد ذكرتُ احتمالين: أحدهما: إن تطبيق العدالة لم يُلقَ بالضرورة على عاتق الأحكام، وفي الحقيقة لا ينبغي الاكتفاء في تحقيق العدالة بتطبيق الأحكام

فقط. إن الإسلام قد خصَّص جانباً من العدالة على الأحكام، وترك الجانب الآخر على حاله؛ لكي يتولَّى المجتمع تطبيق العدالة فيه بنفسه. وعندها تتبلور قاعدة العدالة بطبيعة الحال، بمعنى أنه حيثما تكون هناك عدالةٌ يجب عليكم تحقيقها. إذن فالعدالة التي يتمّ رصدُها في قاعدة العدالة هي العدالة التي تتمّ إحالتها وتفويضها إلى المجتمع؛ كي يعمل على تطبيقها حيثما وجدها. وهذا على خلاف العدالة التي يتمّ تعريفها وتفصيلها في ضوء الأحكام.

✽ بمعنى أنه كما يذهب أهل السنة إلى القول بأن المصالح المرسله قد تمّ تفويضها إليهم فإننا بدورنا نقول هنا: إن الله إذا قام بتعريف العدالة ضمن حكمٍ من الأحكام لا تكون هذه العدالة مفوضةً إلينا، وأما إذا لم يتمّ تعريفها أو تشريعها ضمن أيّ حكمٍ من الأحكام، نفياً أو إيجاباً، عندها يجب علينا تحقيقها بأنفسنا.

مقارنة تفويض العدالة بالمصالح المرسله —

✽ هناك في المصالح المرسله نقطةٌ رُبما تجعلها مختلفةً عن العدالة، وهي أن بعض علماء أهل السنة قالوا في تعريف المصلحة المرسله: «لم يردّ في اعتبارها ولا في إلغائها نصٌّ»، بمعنى أن الشارع ساكتٌ في هذا الموضوع. ثمّ قال آخرون: إن هذا غير ممكن أبداً؛ إذ إن جميع المصالح تدرج ضمن عنوانٍ كليّ عامٍّ، وعليه ليس هناك إرسالٌ، وإنما هناك اعتبارٌ، غاية ما هنالك أنه اعتبارٌ من طريق النصوص الكلية. ولذلك فإن بعض علماء أهل السنة يرون عدم صوابية المصالح المرسله.

✽ ألا يردّ الآن هذا الإشكال على كلامكم؟ ألا يوجد لدينا موضعٌ تركه

الشارع؟

✽ قوله تعالى: ﴿اعْبُدُوا﴾ (المائدة: ٨).

✽ هل لكم أن تذكروا لنا آياتٍ، غير قوله تعالى: ﴿اعْبُدُوا﴾، و﴿لَا تُظْلَمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾ (البقرة: ٢٧٩)، ترك الشارع فيها حكماً؛ أو تذكروا موضعاً تعرّضت فيه أدلّة الأصول العملية إلى حكمه في الحد الأدنى؟

قاعدة العدالة قبل الأصول العملية وبعد أدلة الأحكام —

❦ لا يتحدث هذا الافتراض برمته عن أصالة البراءة، وإنما هو يتضمن قاعدة العدالة أيضاً. هناك لدينا ثلاثة أمور في هذا الشأن، وهي أولاً: النصوص التي تعرف العدالة وتحدث عنها في بعض المجالات بشكل واضح. وثانياً: القاعدة العامة، من قبيل: قوله تعالى: ﴿اعْدِلُوا﴾، التي تأمر بتحقيق العدالة، دون أن تتعرض إلى تسمية مصاديقها. وثالثاً: أدلة الأصول العملية، من قبيل: البراءة، والاحتياط، والاستصحاب، والتخيير.

يجب أن تعملوا على حلّ التصادم والاحتكاك فيما بينها. وربما عمد شخص إلى حلّ هذا التصادم بالقول: حيثما يتصدى الشارع للعدالة وجب علينا تطبيقها. وبطبيعة الحال فإن قاعدة العدالة إنما تكون في موارد عدم تدخّل الشارع. وإنما إنما نعرف قاعدة العدالة في المجال الذي لم يرد فيه بيان من قبل الشارع. وعليه يتم حلّ ارتباط قاعدة العدالة بتلك الأحكام المتضمنة للعدالة. تبقى قاعدة العدالة وأدلة الأصول العملية، من قبيل: أصالة البراءة، حيث يجب - على حدّ تعبيركم - أن تتضح العلاقة بين هذه الأدلة، وأيّها هو الحاكم؟ وأيها هو الوارد؟ وهذا بحث آخر. بيد أن الذي نفترضه هنا - على كلّ حال - يكمن في الناحية التاريخية، وهو أن الناس كانوا يرون أنفسهم أمام ثنائيتين، بمعنى أن الشارع في بعض الموارد يتصدى بنفسه، وفي بعض الموارد يصدر أحكاماً، وفي بعض الموارد يختار السكوت أو يأتي بنص عام، من قبيل: قوله تعالى: ﴿اعْدِلُوا﴾. وبطبيعة الحال فإن الناس؛ حيث لم يصدر عن الشارع شيء أو يكون فهمهم قائماً على الرجوع إلى أنفسهم، فإنهم يرجعون إلى أنفسهم من الناحية العملية.

التأكيد مجدداً على صحة قرينة التعزير —

إن القرينة التي ذكرتها في ما يتعلق بالتعامل مع المجرمين كذلك أيضاً، حيث نرى أن الشارع قد حدّد بعض العقوبات، وأن الناس في ذلك العصر، ضمن علمهم الدقيق بحكم شارب الخمر على طبق النصّ، فإنهم حيث لا يكون هناك نص ولا

تدخل من قبل الشارع، وحيث يرؤن تفويض تحديد عدد السياط في الجلد إليهم، كانوا يتوجهون إلى تطبيق العدالة بأنفسهم. وعلى هذا الأساس فإن الفهم والرؤية التي كانت سائدة في ذلك العصر هي أنهم لم يكونوا يعتبرون النصوص الصادرة والمحددة من قبل الشارع هي القناة الوحيدة لتحقيق العدالة، بل كانت هناك طرق أخرى تتبثق من صلب التقاليد والأعراف الاجتماعية أيضاً.

صحة قرينة التعزير حتى مع عدم وجود القاعدة —

لا فرق في إثبات هذا الأمر بين إدراج الجلد تحت قاعدة كلية وعامة، بأن يقال: «يحق للحاكم أن يعمل على تطبيق العقوبات في بعض الموارد»، أم لا يتم إدراجها تحت قاعدة كلية. وعلى كل حال فإنه من الممكن إثبات أن الناس كانوا يرجعون إلى أنفسهم ومقتضيات عصرهم في إقامة العدالة، وكانوا يحدّدون لكل مجرم عقوبة بما يتناسب مع وضعه وحالته الجسدية. وهذه القرينة في مورد إدارة الحكم.

الظلم في بعض التعزيرات —

وبطبيعة الحال لو أن الحاكم أو الأمير تهادى في رفع عدد السياط كانوا يعدّون ذلك ظلماً أيضاً، ومن ذلك - على سبيل المثال - أن شخصاً جاء إلى عمر بن الخطّاب، وقال له: إن أبا موسى الأشعري قد جلده ظلماً، وأثبت مدّعا بالأدلة، فحكم الخليفة على أبي موسى الأشعري بالقصاص.

دائرة القضاء —

القرينة الثانية: تعدد أساليب القضاء. إن قوانين القضاء تمثّل جزءاً من العدالة. وإن قوانين العدالة يمكن أن تكون عادلة، ويمكن أن تكون ظالمة. وفي السابق كنا نشهد ممارسة قوانين قضائية مختلفة كانت تتبثق من صلب المجتمع، وكان بإمكان الناس الرجوع إلى عدّة محاكم لإحقاق حقوقهم، ومن بينها: «دكة القضاء»، و«تجميع القرائن». إن القصص المنقولة بشأن عجائب قضاء الإمام علي عليه السلام تثبت أن

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد السابع والخمسون - شتاء ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

الإمام كان يمتلك أساليب خاصة للكشف عن الجرائم، والتعرّف على المجرمين، وإثبات الجريمة. وكان هؤلاء في جميع الموارد يعتبرون الإمام عادلاً. وعليه فإن هذا يثبت أن الأمور قد تمّ تفويضها، وهي تعتمد على كفاءة ودقّة وفطنة القاضي. وإن جميع هذه الموارد تدرج ضمن العدالة بنحوٍ من الأنحاء، ولا يمكن القول: إنها ليست جزءاً من العدالة، ولا ربط لها بها. يُقال أحياناً: إن القضاء في الدولة الفلانية أكثر عدلاً؛ لأنه يجيز للمتهم أن يدافع عن نفسه، ويعطيه الحق في الكلام. إن الأساليب بدورها من مصاديق العدالة. وإن عدالة الأسلوب تعني أنه يستطيع تحقيق العدالة بشكل أفضل. إن الأسلوب الظالم يمكن أن ينطوي على نتائج ظالمة.

الفصل بين الإمام علي عليه السلام بوصفه شارعاً وبوصفه حاكماً —

❁ إن قضاء الإمام علي عليه السلام بوصفه إماماً وشارعاً يختلف كثيراً عن كونه حاكماً اعتيادياً. لقد كان الناس يمنحون الإمام حق التشريع بوصفه خليفة النبي الأكرم ويعتبرونه مشرعاً. كان من الأفضل أن تذكروا هنا مثلاً عن قضاء الحكّام الاعتياديين؛ كي يتمّ تنقيح البحث أكثر. ليس هناك كلام في حجّية فعل وقضاء الإمام علي عليه السلام، ونحن إنما نستند إليه لأنه يمثل دائرة الشرع التي ترسم حدود العدل. ❁ لقد تنبّهت إلى هذا الإشكال. وجوابه أن ذات السلوك الذي يقوم به الإمام بوصفه حاكماً ينطوي على واقع يثبت أنه لا يشير إلى تدخل خاص من قبل الشارع، ومن ذلك - مثلاً - أنه كان يكتفي في بعض الموارد بضرب المذنب جلدين فقط، وتارة أخرى أربع جلادات. ولم يكن الناس يفهمون من ذلك أن حكم الله في المورد الأول جلديتان، وفي المورد الثاني أربع جلادات، بل مهما بلغ عدد السياط التي يقررها الإمام يمكن القول: إنها بحق، ولكن لا يمكن التعبير عن قراره بالنسبة إلى عدد السياط بأنه ثابت في اللوح المحفوظ؛ فقد كان الإمام يمارس هذا السلوك بوصفه حاكماً.

❁ لو كانت هناك قرينة على أن ما قام به الإمام كان من جهة كونه حاكماً، أو كانت هناك قرينة على أنه كان بصدد بيان الحكم من جهة كونه شارعاً، كان التكليف واضحاً. ولكن حيث لا تكون هناك أي قرينة في البين فإن

الأصل الأولي في أفعال وأقوال أهل البيت عليه السلام هو أنها بيانٌ لأحكام الله سبحانه وتعالى.

المنازل المختلفة للأئمة عليهم السلام —

✽ أرى أن الأئمة كانت لهم منازل ومواقع عديدة، وعليه يجب أولاً أن نتعرف على تلك المنازل؛ لنرى بعد ذلك ما هو الأصل الأولي. فمن بين منازلهم بيان الأحكام؛ ومن منازلهم الأخرى أنهم بشرٌ مثل سائر الناس، فإنهم يأكلون ويشربون ويعيشون حياتهم. فلم يكن الأمر بحيث لو اكتفى أحدهم بتناول خمس لقيمات كان هذا هو حكم الله في اللوح المحفوظ، وأن الإمام في تناول هذه اللقيمات كان بصدد تطبيق حكم الله. إن الناحية البشرية من الإمام لا ربط لها بحكم الله. كما أن مشيه البطيء أو السريع يأتي بهذا المعنى أيضاً. وبطبيعة الحال يمكن ربط هذه الأمور بالأصول العامة والكلية. وما أن يتم ربطها بالأصول الكلية حتى يثبت ما ندّعيه. إننا ندّعي أن بعض الأمور قد تمّ تفويضها. كما أن لهم شأناً ومنزلاً ثالثاً. نحن ننظر إلى الرؤية العامة التي كانت تنظر إلى الإمام بوصفه حاكماً يحمل على عاتقه تقويم الانحراف من خلال فرض بعض العقوبات، كما كان يفعل الخليفة الثاني والخليفة الثالث والخليفة الرابع. يمكن لنا أن نناقش ونقول: إن الخليفتين الثاني والثالث؛ حيث لم يكونا شرعيين، لم يكن لهما الحق في إقامة التعزير على الناس أصلاً، ولكن لا يمكن القول: إن هذا كان هو الفهم العام أيضاً. إن الكثير من الأشخاص الذين كانوا يحملون السياط يثبتون أن هذا الأمر كان خارجاً عن دائرة الحكم الشرعي، وإنما كان هذا الأمر مركزاً في الفهم العام، وهو أن الحاكم يريد تطبيق العدالة، حتى إذا رأى في مورد رجلاً يظلم زوجته عاقبه دون تشكيل محكمة. في ذلك التقرير التاريخي نجد أن الإمام يرفع الرجل، فيدرك الرجل أنه أمير المؤمنين، فيعتذر. فهل يوجد في اللوح المحفوظ أن رفع الرجل من حدود الله؟! وبطبيعة الحال يمكن القول: حيث إن الشارع لم يكن يريد خروج شيء من مداره فإنه كان في بعض الموارد يبين عدد السياط بشكلٍ محدد، وفي بعض الموارد يعتمد إلى تفويض ذلك إلى الحاكم؛

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد السابع والخمسون - شتاء ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

كي يعمل على تحديده طبقاً لمقتضيات العصر، فيبين عدد السياط، ونوعها، وما إذا كان يجب أن تكون في الخفاء أو على مرأى من الناس. وهذا جزء من ادعائنا؛ حيث نقول بتفويض جزء من العدالة.

تفويض التعزير حتى إذا كان تحت الضابطة —

إذا كنتم تريدون تشريع هذا الموضوع يمكن القول: إنه داخل تحت الأصول الكلية. وإن الأمر لكذلك في الواقع. ونحن نعتقد أن تدخل الشارع يكون في بعض الموارد بشكل مباشر؛ وفي بعض الموارد الأخرى بشكل غير مباشر. ولدينا رواية تقول: ليس هناك شيء إلا وله أصل في القرآن.

دائرة الاقتصاد —

القرينة الثالثة: فهم الإنصاف من العدالة الاقتصادية. كما نرى أن فهم الناس في المسائل الاقتصادية يتجه إلى وجوب رعاية الإنصاف أيضاً. كان هذا هو فهم الناس للعدالة في الفيء وبيت المال والغنائم، ولم يكونوا يحملون رؤية طبقية من هذه الناحية. وقال الإمام علي عليه السلام في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ (النحل: ٩٠): «العدل الإنصاف، والإحسان التفضل»^(١). فكان الفهم العام - بالالتفات إلى التعاليم الشرعية والاتجاهات العريضة - يقوم على أن العدل عبارة عن المساواة. وبطبيعة الحال فإن هذا المعنى يختلف عن العدالة الفلسفية؛ إذ لا معنى للمساواة في العدالة الفلسفية. وفي المجتمع الطبقي لا يتم توزيع الحصص بالتساوي؛ لأن التساوي لا يتطابق مع المقامات الطبيعية للأشخاص.

كيفية فهم الإنصاف بوصفه قرينة —

إن العدالة بمعنى الإنصاف إنما يمكن لها أن تكون قرينة إذا قلنا: إن الشارع لم يتحدث عن الإنصاف بشكل خاص، وإنما أمر بمراعاة العدالة فقط، وعندها حيث يتجه الناس إلى تطبيق العدالة فإنهم يرجعون إلى فهمهم، وفهمهم للعدالة يدور

حول محور الإنصاف والمساواة.

إنصاف الإمام علي عليه السلام على أساس العدالة التوافقية —

إن النقطة التي يجب التذكير بها هنا هي أن بعض الأمراء وأفراد جيش الإمام علي قد تركوه والتحقوا بجيش معاوية في أصعب الظروف التي واجهها الإمام في فترة حكمه، فعمد بعض الشخصيات من نُخبة ذلك المجتمع أو المؤمنين المحيطين بالإمام علي عليه السلام. من أمثال: مالك الأشتر. إلى تقديم مقترح على الإمام يقضي بإعطاء المعارضين سهماً أكبر من العطاء. والسؤال الذي يطرح نفسه هنا: هل كان هذا الاقتراح منهم يعبر عن تحقيق للعدالة أم هو نوع من الرضوخ للظلم؟ لا شك في أنهم - بطبيعة الحال - لم يكونوا ينشدون الظلم، وإنما كانوا يرون أن الأحجى في حالة تأزم ظروف العدالة هو زيادة أسهم البعض، وإنقاص أسهم البعض. وكأنهم كانوا يرون العدالة في بسط يد الحاكم. ولكننا مع ذلك نجد الإمام يرفض هذا المقترح. قد يقول شخص: بالالتفات إلى هذا الموقف: إن الإمام علياً عليه السلام لم يكن يؤمن بالعدالة التوافقية؛ لأن توافق هذه الجماعة من أجل حل المشكلة كان يقوم على أساس رفع أسهم البعض، وكان يجب على الإمام أن يرضخ لهذا التوافق، ولكنه لم يفعل.

وفي الجواب عن ذلك يجب القول: إن الإمام كان يؤمن بالعدالة التوافقية - إذا كان هناك من توافق في البين -، ولكنه إنما يؤمن بهذه العدالة التوافقية إذا انبثقت من صلب المجتمع، وليس تلك التي يتقدم بها عدد من الناصحين والمستشارين بتأثير من مواجهتهم لبعض مشاكل الدولة، في حين تتجه أنظار عامة الناس إلى الإنصاف والمساواة. فإذا كان هذا الجواب صحيحاً لا يكون الإمام قد رضخ إلى التوافق، بل كان هذا هو التوافق في تلك المرحلة القصيرة من الزمن. وبطبيعة الحال لو أن جميع أفراد المجتمع قد اتفقوا على أن العدالة لا تعني المساواة دائماً، وكان هذا التوافق منبثقاً من صلب تقاليدهم وأعرافهم، أمكن القول: إن الإمام لم يكن يرى العدالة توافقية، ولكننا لا نعلم تحقق مثل هذا التوافق في تلك المرحلة.

القرينة الرابعة: عدالة الخليفة الثاني غير المنصفة في الاقتصاد. حدثت في عصر

الخليفة الثاني مجاعة في بلدة، فقام الخليفة الثاني بإرسال مساعدات إلى تلك البلدة من بيت مال المسلمين، في حين أن بيت المال يجب أن يكون للجميع بالسوية، وليس لتلك البلدة وحدها، ولكنّه قام بذلك، وتمكّن من احتواء المجاعة. وبعد انتهاء الأزمة صرّح الخليفة قائلاً: لو لم يتمّ القضاء على المجاعة لأخذت من الأشخاص أموالهم الخاصة وقسمتها على ذوي الحاجة بالتنصيف. وهنا علينا أن نرى هل كانت رؤية المجتمع متطابقة مع رؤية الخليفة؟ فإن كان الأمر كذلك كانت هذه العدالة توافقية، وأما إذا كانت هذه الرؤية مجرد اجتهاد من الخليفة الثاني فلا تثبت العدالة التوافقية.

ظهور الخوارج —

القرينة الخامسة: ظهور الخوارج قرينة على تفويض العدالة. أذكر هنا قرينة أخرى أيضاً، وربما أمكن فتح باب البحث بشأنها لاحقاً. وتتمثل هذه القرينة بظهور تيار الخوارج، وقد كان لهذا التيار أفكاره وأدائه الخاص. ولم يقتصر سلوك هذا التيار على الخروج على السلطة والنظام، بل كانت حتى أفكارهم تمثل خروجاً عن أفكار المجتمع في عصرهم، وكان شعارهم يقوم على قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ﴾ (الأنعام: ٥٧)^(١). إن هذا الشعار يقوم على الافتراض الأول، وهو أن الشارع قد جعل في بعض الموارد حكماً عادلاً، وترك بعض الموارد الأخرى إلى الناس. ولم يكن مراد الخوارج من شعار ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ﴾ ما نراه نحن من الاعتقاد بإجراء حتى الحكم تحت أصل عام في مسار تطبيق هذا الشعار، بل كانوا يرون حتى التدخل غير المباشر من قبل الله منافياً لهذا الشعار، ولذلك فإنهم وجدوا حتى في التحكيم ما يخالف هذه الآية. وكانوا يقولون: إن الحكم إنما يكون لله إذا تمّ تطبيقه في كافة الموارد. ومن هنا فقد تبنّوا سلوكيات فقهية خاصة. فكانوا يقتلون الأبرياء والعزّل ويلحقون الأذى بالناس، ومع ذلك كانوا يرون هذا كله حكم الله. وعلى كلّ حال فإنهم على الرغم من تمسكهم بهذا المبنى الكلامي، إلا أن هذا المبنى قد فتح عليهم باباً إلى فقه جديد يقول: إن لله حكماً في جميع الموارد، ويجب العمل على تطبيق

الأحكام في جميع هذه الموارد. وأما كيف كانوا يعملون على تسرية هذا الحكم على جميع الموارد؟ فهو بحث آخر، يجب التعرُّض له في محله. في هذه الموارد كانوا يستندون من الناحية العملية إلى هذه القواعد العامة، كما كان الأخباريون كذلك أيضاً. ومن هنا كانت دائرة القواعد لدى الأخباريين أوسع بكثير من قواعدنا، ومن ذلك مثلاً أن قاعدة التقيّة عند الأخباريين غير قاعدة التقيّة عندنا.

إنكار الخوارج لتفويض العدالة —

وعلى كلّ حالٍ إن النقطة الرئيسة في البحث بشأن الخوارج هو أنهم كانوا يرفضون فكرة التفويض في جميع الأفعال. وكانوا يقولون: عندما يأتي الحاكم فإنه يأتي معه بتدخله. وتدخل الحاكم لم يكن شيئاً مفهوماً بالنسبة إلى الخوارج؛ لأنهم إنما كانوا يرون حكومة عمر والإمام عليّ عليه السلام والآخرين. ولذلك قام بعض الخوارج - من أجل تحقيق العدالة، وبعضهم لغاياتٍ أخرى - بنفي جميع أنواع التفويض، كما أبطلوا الإمارات والحكم والتحكيم أيضاً.

قضية الخوارج هي الخروج على الفهم العام —

وعليه فإن الخوارج كانوا قد خرجوا على الفهم العام الذي كان سائداً في حينها. وإن الإمام علياً عليه السلام لم يوافقهم على هذا الرأي، وقد دافع عن الفهم العام غاية ما هنالك أن رؤية الإمام ربّما كانت تختلف عن الفهم العام في أنه كان يقول: إن على كلّ من الحاكم والحكم أن يعملوا ضمن أطر الأمر الإلهي والقواعد العامة والكلية، وأن يعملوا على مراعاة الموارد التي تدخل فيها الشارع، إلا أن الآخرين ربّما لا يقولون ذلك، وإنما كانوا يرون وجوب أن يكون هناك حاكم، وأن يكون هناك حكم أيضاً. وعلى كلّ حالٍ فإن الإمام علياً عليه السلام قد دافع عن أصل هذا الفهم العام، ووقف في وجه الخوارج.

وعليه فإن قضية الخوارج تدلّ على وجود هذا الفهم، وإلاّ لم يكن هناك معنى لظهور تيارٍ جديد باسم الخوارج، فنفسُ ظهور هذا التيار يُنبئ عن وجود مثل هذا

الفهم.

— خلاصة واستنتاج —

— تعريف العدالة الفلسفية —

طبقاً لما تقدّم حتّى الآن يمكن تقسيم العدالة بلحاظ المعنى إلى عدّة أقسام. والقسم الأوّل منها: أن يكون للعدل وضعٌ ومعايير سابقة. وإن العادل هو الذي يراعي تلك المعايير بشكلٍ دقيق. إن هذا التعريف إنما هو في الحقيقة انعكاسٌ لذلك التعريف المعروف الذي يعرفُ العدل بأنه عبارةٌ عن وضع كلّ شيءٍ في موضعه. فإنّ تمّ تعريف العدل بهذا التعريف عندها لن يكون بمقدور عامّة الناس تشخيص مصاديق العدل، بل يجب الرجوع في ذلك إلى أهل العلم والفلاسفة؛ لأنهم هم الذين يستطيعون تحديد هذه المواضع بشكلٍ دقيق؛ ليضعوها بعد ذلك تحت تصرّف الآخرين؛ كي يقيموا سلوكياتهم وقوانينهم على أساس تلك المعايير، وأن يضعوا كلّ شيءٍ في موضعه الذي حدّده الفيلسوف.

— تعريف العدالة التوافقية —

وأما في القسم الثاني من أقسام العدل فليس هناك حالة سابقة محدّدة، وإنما يتمّ تعيين العدل من خلال الوجدان العامّ. صحيحٌ أنه يمكن تعريف العدل هنا بأنه عبارةٌ عن وضع كلّ شيءٍ في موضعه، ولكن لا وجود هنا لموضع ثابت ولا يتغيّر. بل المواضع هنا في تغيّرٍ دائمٍ ومستمرّ؛ لأن أنواع الوجدان هي التي تعمل على تعريف المواضع بما يتناسب مع الأوضاع والأحوال والوقائع الحادثة. وهنا لا تعود عملية التشخيص من مهام الفيلسوف؛ إذ ليس هناك شيءٌ ثابت، وإنما الأمر متروكٌ إلى الوجدان العامّ. وكأنّ دورَ عامّة الناس يبرز على نحوٍ أكبر. إن الأمر الذي يستطيع العالم أن يضطلع به هو أن يجعل ما يفهمه الوجدان العامّ قابلاً للتعريف ضمن إطار العلم والمعرفة. ورُبّما كان تقسيم العدل إلى: العدل الفلسفي؛ والعدل التوافقي، يأتي بالنظر إلى هذين التعريفين؛ حيث ينظر تارةً إلى المواضع الثابتة السابقة التي لا تتغيّر،

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد السابع والخمسون - شتاء ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

وعندها يمكن القول في تعريف العدل: «العدل وضع كل شيء موضعه»^(٣)، ويكون هذا هو تعريف العدالة الفلسفية؛ وتارة أخرى يتمّ النظر إلى التوافقات والمعطيات التي تنبثق من صلب هذه التوافقات، ويتمّ إطلاق عنوان العدل عليها، وهذا هو الذي عبّرت عنه بالوجدان.

تناغم العدل التوافقي مع وضع الشيء في موضعه —

وعليه عندما يُقال: في العدل التوافقي لا يتمّ تعريف العدل بوضع الشيء في موضعه يكون ذلك ناظرًا إلى ذلك الموضع الفلسفي الثابت، وإلاّ ففي العدل التوافقي والعدل الوجداني هناك وضعٌ - بنحوٍ من الأنحاء - للشيء في موضعه. يُبدّ أن هذا الموضع هو الذي يحدّد الوجدان، ولذلك لا يمكن ذكر هذا التعريف هنا. إن ما ذكرنا هو معنيين أو قسمين من أقسام العدل.

العدالة الشرعية —

وهناك معنى ثالث للعدالة أيضاً، وذلك حيث يتدخلّ الشرع للإدلاء بدّلوه في تعريف العدل، غاية ما هنالك أن تدخلّ الشرع في تعريف العدل إنما يكون مقبولاً إذا اقترب من التعريف الأوّل أو من التعريف الثاني، وهذا هو موضع الخلاف والنزاع. في الأبحاث السابقة لم أبيّن هذه المسألة بشكل دقيق. وفي الحقيقة إن هذا البحث يُعدّ تكميلاً للبحث السابق، فإذا أردتم تقريب تدخلّ الشارع من العدل الفلسفي (التعريف الأوّل)، بمعنى أن يكون ثابتاً ولا يتغيّر، غاية ما هنالك أن اختلافنا نحن المتشرّعون والمؤمنون بتدخلّ الشرع في العدل يكمن في أن الفيلسوف ليس هو مَنْ يحدّد تلك المواضع. ولو قبلنا بذلك في الجملة فإننا على كلّ حال ننفي - في الحد الأدنى - أن يكون الفلاسفة أو الحقوقيون أو المفكّرون هم الذين يحدّدون تلك المواضع؛ كي يتمّ تنظيم الأفعال والسلوكيات والقوانين في ضوءها، بل الشرع هو الذي يتعيّن عليه تحديدها؛ لأن الشارع هو العالم بجميع الحقائق والواقعيات، أو أن الشارع - في الحد الأدنى - هو الذي يحدّد الكثير من الموارد، وإنه يجب رعاية تلك الحقائق الخافية في

عملية التقنين والتشريع. ولذلك فإننا نرجع في بعض المجالات إلى الشارع، ونرجع إلى الفيلسوف أيضاً. وبطبيعة الحال يوجد هناك اختلاف في القراءات؛ فهناك مَنْ يقول: يجب الرجوع إلى الشارع بالكامل في تشخيص المواضع الواقعية في السلوكيات، وإلغاء دور الفيلسوف بالمرّة، فليس من شأن الفيلسوف أن يُصدر أحكاماً في هذا الشأن؛ وقد يقول آخر بالتبعيض، ويرتضي تدخّل الله للتشخيص في بعض المواضع. فلو رضخنا لشرعية العدل، واعتبرناه قريباً من المعنى الأوّل، سوف نكون أمام هذه الحالة.

نسبة العدالة الشرعية إلى العدالة الفلسفية والعدالة التوافقية —

إن ما ذكرناه آنفاً لا ربط له باختلاف القراءات الداخلية، وإنما ذكرنا فيه مجرد نقطة الاحتكاك. وأما إذا أرجعتم المعنى الشرعي إلى المعنى الثاني، الذي يعتبر العدل أمراً وجدانياً، فالنتيجة هي تقييد الأحكام التي تنبثق من صلب الوجدان، بأن يُقال: إن العدل هو الذي يُحدّد الوجدان العام. وبعبارة أخرى: إن العدل يولد من رحم التوافقات، ولكن يجب على الدوام رعاية الحدود الشرعية، بمعنى أنه كلّما تعارض حكم وجدانيّ عام مع حكم شرعي عندها لا تجب مراعاة ذلك العدل. وبعبارة أدق: إن الوجدان الشرعي - الذي نعبر عنه في بعض الأحيان بالارتكاز المتشرعي - يمكن له أن يكون مصدراً صالحاً لتعيين مفهوم العدل بمعناه العصري (التوافقي)؛ إذ إنهم عندما يقولون: إنه يُحال إلى الوجدان فهذا يعني أن وجدان المتشرّع يحدّد العدل، وإن المتشرّع ينحاز عند التعارض إلى الشرع دائماً، ولكن حيث لا يكون هناك تعارض فإن ينبوع المتدفّق للوجدان العام سوف يكون مبيّناً لذلك العدل، وسوف يُعدّ الأرضية لتعريف وبيان مصاديق العدل.

وكما ذكرنا في الأبحاث السابقة: إن الوقائع التي كانت تحدث في صدر الإسلام تثبت أن التعريف الشرعي للعدل كان قريباً ومتوافقاً. وبعبارة أدق: إن الافتراض يقوم على أن هذا التعريف الشرعي هو الذي يبيلور التعريف الفلسفي أو إحالة العدل إلى الوجدان، وهذا أمر هامّ بطبيعة الحال. وعلى هذا الأساس ألقينا عندها نظرة إلى ما قبل الإسلام، وقلنا: إن كلّ ما كان يحدث آنذاك ما هو إلا توافق؛ إذ لم

يكن هناك من وجودٍ للفلسفة والعلم، وكلّ ما كان هو التوافقات التي كانت تتبلور. وإن هذه التوافقات هي التي كانت تحدّد مسار العدل. ثمّ جاء الإسلام وخاطب هذا المجتمع - الذي كان يتّصف بهذه الخصوصية -، قائلاً: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ (النحل: ٩٠). فينّضح من ذلك أن الملاك بالنسبة إلى الشارع في مورد العدل هو ذلك التوافق والوجدان، وليس شيئاً آخر، وإلاّ كان على الشارع أن يبذل المزيد من الجهد؛ كي ينقل إلى المجتمع مفهومه المنشود من العدل. وبعبارة أخرى: كان عليه في ما وراء العدل أن يُبين بعض المعايير والفرضيات الفلسفية لرعاية العدل. إن هذا الكلام العامّ دون بيان المعيار يشكّل قرينةً هامّةً على ما ندّعيه.

❖ يعمد القرآن الكريم في بعض الأحيان على بيان أمور عامّة وكليّة، وتكون مهمة النبيّ أو الأئمة بيان مصاديقها وجزئياتها. فإذا كان الأمر كذلك لا يكون ما افترضتموه في بحثكم تامّاً، حيث قلّتم: إن الشارع إنما يبيّن الخطوط العريضة والعامّة، وإن العدل يتمّ طرحه وتحديدّه بواسطة الوجدان العامّ لدى الناس.

بيان الخطوط العريضة في القرآن بشأن العدالة —

❖ أجل، إن منهج القرآن على الدوام أو في الكثير من الموارد كان يقوم على بيان الأمور الكليّة، ويترك تفصيل الآيات والتعاليم القرآنية إلى النبيّ الأكرم. كما أن الواقعية التاريخية تثبت أن النبيّ كان يعمل على تفصيل وبسط الكليّات وبيان الجزئيات بوصفه شارحاً ومفسّراً للقرآن. وعليه لا يمكن لنا أن نستفيد من هذه الكليّات القرآنية في مورد العدل، ولو بوصفها قرينةً على العدل الوجداني أو العدل التوافقي.

وأرى أن الجواب عن هذه المسألة يكمن أولاً في أن علينا أن نفصل مسألة العدل عن موارد الكليّات الأخرى في القرآن؛ بلحاظ أن العدل أمرٌ مرتبطٌ بجميع الأبعاد والزوايا الاجتماعية المرتبطة بالمجتمع وأبعاده وزواياه بشكلٍ عميق. ومن هنا فإن الإسلام والقرآن - من حيث الاهتمام الكبير الذي يبديانه تجاه الهداية - لا يمكنهما الاكتفاء هنا ببيان الأمور الكليّة والخطوط العريضة فقط. وإنما البيان الكليّ

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد السابع والخمسون - شتاء ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

للقرآن الكريم هنا أمرٌ عظيم جداً. وثانياً: إننا عندما ننظر إلى قالب والإطار البياني للقرآن الكريم، حيث يقول: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ﴾ (النحل: ٩٠)، فإن هذا لا يعني أنه يأمر بإجراء الأحكام الإسلامية. كما أن هناك لله سبحانه وتعالى ما يشبه هذا الإطار في مورد الإحسان للوالدين، دون أن يفصل في مصاديق الإحسان. وقال الله تعالى في آية أخرى: ﴿اعْمَلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى﴾ (المائدة: ٨). عندما يتم البحث عن الأقربية يكون هناك على الدوام عدة خيارات، حيث يمكن للإنسان أن يذهب إلى خيارات أخرى. وكأنَّ الإنسان واقعٌ في مقام الاختيار والانتخاب. وعندها يقول: إذا كنتم تريدون الوصول إلى التقوى فعليكم أن تعدلوا؛ لأن أجواء العدل أقرب إلى التقوى. وكأنَّ هناك نوعاً من التفويض في هذا الشأن.

❖ هل مفهوم التقوى هو الأوسع أم العدالة؟ فعلى الرغم من أن للتقوى مفهوماً أوسع من العدالة نرى أن الروايات قد فسرت التقوى لنا.

❖ كما أمرت الروايات بالتقوى أيضاً.

❖ كما في توصيف التقوى بأنها «حصنٌ حصين»^(٤).

الأمر بالعدالة من أجل الوصول إلى التقوى —

❖ إن هذا الكلام إرشاديٌّ. من الممكن أن يُقال: لا ترتكبوا المعاصي حتى تحافظوا على التقوى، أو ما هي طرق الوصول إلى التقوى؟ بيد أن التقوى أمرٌ واضح من الناحية المفهومية والمعنوية، وهي تشتمل على حدودٍ دنيا. في ما يتعلق بقوله تعالى: ﴿اعْمَلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى﴾ كأنَّ الإسلام يعتبر التقوى هي الملاك الأصلي والأولي، ويسعى إلى بيان الآية أو الفضاء القريب منها، ولذلك يأمر بالعدل. كما أن الأمر بالإحسان إلى الوالدين شبيهٌ بذلك أيضاً: ﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا﴾ (العنكبوت: ٨).

تبويب روايات العدل —

وأما في ما يتعلق باضطلاع الروايات ببيان الجزئيات فيجب القول: إن الروايات

على عدة أقسام؛ فمنها: ما عمد إلى بيان معنى العدل، كما نجد الإشارة إلى ذلك في كلام الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام؛ وفي ما يتعلق بالروايات المأثورة عن الإمام علي يجب أن نرى: هل المراد من العدل فيها هو العدل الفلسفي أم العدل غير الفلسفي؟ فقد روي عنه أنه قال: «العدل الإنصاف»^(٥). والإنصاف أمرٌ وجداني، أي إن تحقق وتشخيص موارد الإنصاف يحصل بالوجدان. وبطبيعة الحال فإن أنواع الإنصاف تختلف باختلاف الظروف والشرائط.

خطوط القرآن العريضة في القرآن الكريم —

يمكن للدين أن يتعاطى مع العدل الكلي المذكور في القرآن بأحد شكلين: **الشكل الأول**: أن يعمل على تحديد مفهوم العدل. وليس لدينا في هذا الشأن شيء سوى كلمة الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام الآتية: «العدل الإنصاف». **والشكل الثاني**: أن يضع الدين يده على المصاديق، وأن يملأ الفضاءات المرتبطة بالعدل بالكثير من الأحكام، حتى لا يبقى شيء آخر. ومن الطبيعي أن يقوم افتراض الشارع في هذه الحالة على وجود معايير واقعية وحقيقية.

عدم إنكار الشارع للعدالة التوافقية —

الذي أريد قوله: إنه بالالتفات إلى الدراسة التاريخية لما قبل وبعد الإسلام لا نعثر على دليل واضح على أن الشارع لم يمنح هذا التفويض إلى الوجدان، أو أنه قد أنكر إمكانية إحالة العدل إلى الوجدان بشكل قاطع، بل الأدلة قائمة على خلافه، ومن بينها: الأرضية التي ظهر الإسلام على أساسها؛ ومنها: اكتفاء القرآن الكريم بذكر الأمور العامة والكلية؛ ومن بينها: الروايات التي أخذت على عاتقها مهمة الشرح والتفسير. وعليه يبدو من خلال هذه القرائن والحقائق التاريخية أن علينا عدم نفي توافقية وإمكانية إحالة العدل إلى الوجدان.

الإشكالات المترتبة على إضائية العدالة التوافقية —

❁ لو افترضنا رقعة العدل على شكل مستطيل يحتوي على ٨٠٪ من أحكام

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد السابع والخمسون - شتاء ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

الله، وترك الباقي (٢٠٪) إلى العُرف والوجدان، عندها لا يحقّ للعُرف والوجدان أن يعترض أو يخالف المساحة المملوءة من قِبَل الشارع. ويقوم افتراضكم على أن المساحة المتبقية للعُرف والوجدان لا تزال واسعة جداً، وأن الشارع قد أمضى هذه العدالة التوافقية. ولكننا في هذه الفرضية نجد أن ٨٠٪ من رقعة العدالة قد تمّ ملؤها من قِبَل الشارع، وإنه لم يُرَدِّ للناس أن يقعوا في مشقةٍ بالنسبة إلى الموارد الأخرى. وكأنّ الله يقول: في ما يتعلّق بالعدالة التي بيّنتُ مصاديقها أنتم أحرار في الرجوع إلى توافقاتكم بالنسبة إلى ما تبقى منها. وهذا - بطبيعة الحال - لا يعني أن توافقاتكم عادلة، وإنما بمعنى أن ما نراه لازماً من أجل تحقيق العدالة هو هذا المقدار (٨٠٪)، وأنتم أحرار فيما تبقى. وعليه ليس من الواضح هنا أن الشارع قد أمضى توافق الناس في الباقي (٢٠٪) أيضاً؛ بل ربّما حتّى إذا كان المقدار الباقي ظالماً إلّا أنه لا يضرّ بمقاصد الشارع بعد تعيين مصاديق العدالة في مقدار الـ (٨٠٪).

اتساع منطقة العدالة التفويضية من قبل الشارع —

✻ طبقاً لهذا الكلام سنكون أمام منطقة ضيقة للغاية. ليس الكلام هنا فيما إذا كان المقدار الباقي يبلغ ٢٠٪ أو ٣٠٪، وإنما الكلام في تعريف العدالة. والذي نريد الوصول إليه هو أن الشارع هل افترض التعريف الفلسفي أم التعريف الوجداني للعدالة؟ وربّما أمكن حتّى في هذا المقدار المتبقي (٢٠٪) أن يفتح بابٌ يشتمل على الكثير من المصاديق من الناحية العملية. كما أن البحث هنا لا يدور حول ماهية العدالة الإسلامية، ولكن ربّما كان أحد المصاديق المعاصرة الكبرى من بين تلك الـ (٢٠٪)، وربّما أمكنها أن تفتح باباً واسعاً في هذا المجال.

✻ تقولون: إن القرآن الكريم قد تحدّث بشكلٍ كلي، واعتبرتم ذلك دليلاً على تفويض العدالة. ونحن نسأل بدورنا: كيف تحدّث القرآن بشكلٍ كلي، مع أنه جاء بالكثير من هذه الأحكام، وملاً فضاء العدالة بالمصاديق؟

✻ إن جميع هذه الأحكام التي ملأت فضاء المصاديق على قسمين، وأحد القسمين هو الذي ملأ جميع الفضاء ولم يترك شيئاً. عندها يكون كلامكم

صحيحاً.

❁ أو أنه ترك هامشاً صغيراً؟

❁ لو أبقى هامشاً صغيراً لا يُعدّ ذلك دليلاً.

❁ لماذا لا يكون دليلاً؟ ففي الكثير من الموارد يكون الملاء الغالب دليلاً،

حتى في القوانين التي يتمّ تشريعها في المجتمعات اللادينية، فليس الأمر بأن يملأ القانون جميع الوقائع. فعندما تكون الاستجابة غالبية يُقال: إنه يفي بالحاجة.

— العلاقة بين الكمية والكيفية في العدالة التفويضية —

❁ لو حدث ملء كامل، فحيث لا يبقى هناك شيء سيحدث حينها تحدّ كبير، غاية ما هنالك أن الذي نريد قوله هو أنه لم يحدث ملء كبير. يأتي بعد ذلك بحثٌ صغروي، وهو: هل تمّ ملء الفراغ أم لا؟ والمدعى في الوقت الراهن هو أنه لم يتمّ الملء بشكل كامل، وإنما أبقى حيزاً صغيراً. وفي المقدار المتبقي عليكم أن لا تنظروا إلى الكمية، فالكمية لا تُعدّ هي الملاك، إنما الملاك هو الكيفية في أحكام هذا الحيز والهامش الصغير. وعلى كلّ حال فإن الشارع في هذا المعترك يقف بين الرؤية الفلسفية والرؤية الوجدانية. وقد اختار الرؤية الوجدانية. ولكن هل ملأ جميع الفضاء؟ هذا خارج عن محلّ بحثنا، وهو ادعاءٌ يجب إثباته.

— شبهة كلامية في مقابل العدالة التوافقية —

❁ يقول المتكلمون من المسلمين: إن سبب الحاجة إلى الأنبياء يعود إلى أن الإنسان لا يعرف مصاديق العدالة. وحيث لا يعرف الإنسان مصاديق العدالة فإننا سنكون بحاجة إلى شارعٍ يبيّن لنا مصاديق العدالة. فإذا قبلنا بهذا المبنى كيف يمكن الجمع بين هذا الأمر وما ذكرتموه؟

❁ الجمع هنا يتمّ عبر القول: إن هناك - على كلّ حال - تعريفٌ شرعي، حيث إن الشارع قد عرّف العدالة.

❁ إن كلامهم يدور حول المصاديق. فقد قالوا: إن الإنسان حيث يعجز عن

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد السابع والخمسون - شتاء ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

معرفة مصاديق العدالة فإنه يكون بحاجة إلى الشارع.

نحن على كلّ حالٍ نرتضي التعريف الشرعي. إن التعريف الشرعي الوجداني يعني أن المقصود هو العدل الشرعي الوجداني. إن العدل الشرعي الوجداني قد قِيلَ بشيئين، وهما: **أولاً**: قد قِيلَ بالحدود. إذن يجب أن يكون هناك شارع؛ كي يبيّن الحدود. وهذا ما يحتاجه المجتمع. **وثانياً**: قد قِيلَ بالمصاديق. فقد عمد الشارع إلى بيان الكثير من المصاديق، وليس من اللازم أن يبيّن جميع المصاديق؛ كي يتبلور ما تقدّم من بحث المتكلمين. وهذان العنوانان العريضان يمكن إبرازهما، ويمكن لغرض المتكلمين أن يتبلور.

وفي هذا البحث أرى - بطبيعة الحال - أن الإسلام قد ملأ الفراغ، بيد أن هناك نوعين من الملء؛ فإما أن يكون الإسلام قد ملأ الفراغ بالمصاديق؛ أو أنه قد ملأها بالكلّيات.

تعريف الإمام عليّ عليه السلام بالعدالة —

في عهد الإمام عليّ عليه السلام حدث تحولٌ هامّ، وذلك أنه عليه السلام قد وضع تعريفاً للعدل. إن للإمام عليّ في نهج البلاغة كلماتٍ يتّضح منها أنه في مقام التعريف، أو أنه في مقام بيان خصائص العدل، وأنه يقوم على عددٍ من الأركان. وفي الوقت نفسه كان الإمام يتّخذ موقفاً من التيارات الظالمة. وفي حدود قراءتي يمكن مشاهدة تعريفين في كلمات الإمام.

تعريف العدالة بالإنصاف —

أحدهما: تعريف العدل بالإنصاف، وهو في مقام تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ (النحل: ٩٠)، حيث قال: «العدل الإنصاف»^(١). وقد سبق أن ذكرت أن هذا الإنصاف أمرٌ بشري. فالإنصاف ليس في مورد الله، فإن الله عادلٌ، ونحن الذين يتعيّن علينا أن نكون منصفين. وهذا يعني التفويض إلى الوجدان. وهذا التعريف ينسجم مع المدعى.

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد السابع والخمسون - شتاء ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

تعريف العدالة بوضع الشيء في موضعه —

وأما التعريف الثاني فمضمونه عبارة عن وضع كل شيء في موضعه؛ إذ يقول الإمام عليه السلام: «العدل يضع الأمور مواضعها»^(٧). وربما قال شخص: إن للإمام هنا نظرة فلسفية إلى الأمر. والجواب عن ذلك هو أن لوضع الشيء في موضعه معنى فلسفياً، يقال اليوم: إن واقعيته كانت موجودة آنذاك، ولكنه لم يُطرح على شكل بحث.

تناغم التعريف الثاني مع العدالة الطبيعية والتوافقية —

الحقيقة أن هذا التقابل بين الرأيين من الناحية البحثية والعلمية قد حدث لاحقاً، حيث أخذ مصطلح «وضع الشيء في موضعه» يستعمل بوصفه علامة واضحة للتعريف الفلسفي، هذا من جهة. ومن جهة أخرى فإن كلا التعريفين الفلسفي والتوافقي يشتمل على «وضع كل شيء في موضعه». إذن هناك في العدالة الطبيعية واقعية وبنية وترتيب منظم، وإن الفيلسوف هو الذي يتعين عليه أن يتعرف ويعرف. وأما في العدل التوافقي فإن وجدان الناس هو الذي يضع الأشياء في مواضعها. وإذا لم نقر بأن الإمام في هذا التعريف كان ناظراً إلى الوجدانيات فلا أقل من القول بأن الأمر مشتبّه ومضطرب.

موقف الإمام علي عليه السلام من الظلم —

في ما يتعلق بموقف الإمام - في سيرته العملية والسياسة - من الظلم يجب القول: إن الإمام كان يؤكد جداً على الأسوة والمساواة، وكأنه كان هناك في حكم الإمام شاخص ومعيّار بارز ومؤثر لا يمكن اجتنبه وإنكاره ولا ينضب، وهو رعاية الأسوة. إن الكثير من الاختلافات والخطب التي ألقاها الإمام علي، بل وحتى الحروب التي خاضها، تعود بأجمعها إلى هذه النقطة، وهي أن الإمام كان يصّر على الأسوة، وكان يرى ذلك في تقسيم بيت المال هو العدل. وإن الذين كانوا يطالبون بالامتيازات والمزيد من الأسهم كانوا ينشدون المحاباة لمصلحتهم على حساب عامة الناس.

❁ ما هو معنى الأسوة هنا؟

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد السابع والخمسون - شتاء ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

السيرة العملية للإمام مراعاة المساواة في العدل —

✻ إن الأسوة الاقتصادية تعني المساواة، وليس المثال والنموذج الذي يُقتدى به. لقد كان الإمام عليّ عليه السلام يؤكد على الأسوة والمساواة. ومن هنا كان يصرّ على أن يحصل طلحة والزبير على سهمٍ من بيت المال، يتساوى مع سهم العبد الذي يقبع في هامش المجتمع. لقد كان الإمام يسعى إلى تحقيق هذا المستوى من المساواة. وربما اندلعت شرارة الكثير من الحروب بسبب هذا التأكيد والإصرار.

وعليه فالسؤال المطروح هنا: هل الأسوة أمرٌ ومفهوم قرآنيّ أم هو وجدانٌ عام؟ هذا ما يجب علينا بحثه. إن قلّتم: إن الأسوة وجدانٌ عامٌّ ربّما واجه هذا الادّعاء بعض الإشكالات، ومن بينها: إن عدداً من الناس توجّهوا إلى الإمام وتنازلوا عن حقّهم؛ ليعطي سهمهم إلى أولئك الذين تركوا الإمام وذهبوا إلى معاوية، وطلبوا من الإمام أن يرجئ العمل بسياسة المساواة إلى إشعارٍ آخر. كما يتّضح من بعض الأحاديث أن الوجدان العامّ كان في الواقع يطالب بالتخلّي عن الأسوة، وهذا في حدّ ذاته يشكل دليلاً وقرينة على أن اتّخاذ الموقف بشأن الأسوة لم ينبثق عن الوجدان العامّ.

قبول الوجدان العامّ بالمساواة —

وبطبيعة الحال يجب أن نجيب عن هذا الإشكال، ونقول: إن الوجدان العامّ كان يُطالب بالأسوة، وإن هذه الأسوة كانت تنبثق عن الوجدان العامّ. ولأن مجتمع ما قبل عهد الإمام عليّ بن أبي طالب كان مجتمعاً مصاباً بالمحاباة، بحيث لم يتمّ فيه رعاية حتّى المعنى التوافقي من العدل، كان كلّ شيء يقوم على الطبقية والارستقراطية. وقد أحدث الإمام عليّ في فضاء هذا المجتمع ثورةً من أجل تغيير هذه الوضعية. إن الوجدان العامّ كان يبحث عن الأسوة، ويرى العدل على هذه الشاكلة. وعلى هذا الأساس فإن كلام الذين كانوا يقترحون ويطالبون بإعطاء أسهم أكثر لم يكن منبثقاً من الوجدان العامّ، وإنما كانوا يلاحظون مصلحة الدولة. وعلى هذا الأساس فإن مواقف الإمام في مواجهة الظالمين، من أمثال: معاوية وغيره، كانت تتبلور في الغالب على أساس معيار الأسوة؛ لأنه كان يرى في التحرك على خلاف هذا المسار

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد السابع والخمسون - شتاء ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

مخالفةً لحكم الله، وأن حكم الله هو العدل، والعدل هو ما يفهمه المجتمع ويريد به. ويُطالب به. ورُبما ذهب حتى المجتمع المعاصر إلى اعتبار الأسوة هي العدل.

العدل لا يعني المساواة دائماً —

إلا أن الإمام علياً عليه السلام - رغم تأكيد شديد على الأسوة - لم يكن يراعي المساواة في بعض الموارد؛ فكان على سبيل المثال يأمر بإعطاء القاضي من المال ما يغنيه عن قبول الرشوة. ومن هنا يتضح أن الأسوة الكاملة ليست هي الملاك دائماً. وأرى أنه لا يمكن الحصول من أحداث عصر الإمام علي عليه السلام على أي شاهد يثبت أنه عليه السلام كان يريد بلورة العدالة الشرعية القائمة على المفهوم الفلسفي، بل الاحتمال الراجح هو أن الإمام علياً عليه السلام كان ينشد تحقيق العدالة الشرعية القائمة على التوافق. والدليل على ذلك أننا نجد في عهد الإمام علي عليه السلام إلى مالك الأشرار إشارة إلى تعاقب حكام الجور والعدل^(٨)، على الرغم من أنه كان يتحدث عن المصريين الذين لم يكونوا مسلمين بآجمعهم. وهذا بدوره يشكل قرينة على وجدانية الإمام في تعيين معيار الظلم والعدل. وعليه فإن العدالة، بالإضافة إلى اشتغالها على الوجه الشرعي، كانت تشمل كذلك على واقعية عرفية تحدث حتى في المجتمعات غير المسلمة، غاية ما هنالك أن مشكلة العدالة هنا تكمن في أن وجدانهم كان منفصلاً، ولم يكن متقيداً بالحدود الشرعية.

الفرق بين العدالة العرفية المتشعبة وغير المتشعبة —

وعلى هذا الأساس فإننا نمتلك في عهد الإمام علي عليه السلام إلى مالك الأشرارين ولأه على مصر وثيقة دامغة، حيث إنها تثبت أولاً: أن فرضية الإمام في ما يتعلق بالمجتمع المصري - ذي الأغلبية غير المسلمة في حينها - أن العدالة كانت موجودة؛ لأنه يتحدث في هذا العهد عن مسألة الظلم والعدل؛ وثانياً: الإحالة إلى الوجدان أيضاً، حيث قال: إذا رأى الناس شيئاً ما حسناً فارجع إلى ذلك الشيء. وعليه فإن رؤية الإمام كانت رؤية توافقية، ولم تكن نظرة إلى الملاكات والمعايير الفلسفية الأفلاطونية والأرسطية

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد السابع والخمسون - شتاء ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

المحددة. إن القرينة الوحيدة المنسجمة مع العدالة الفلسفية هي تدخلات الشارع فقط.

منشأ تدخل الشارع في جميع المجالات —

إن مجال تدخلات الشارع أبحاثه الخاصة به. ومن بين تلك الأبحاث: هل خيئت آراء ما بعد عصر المعصومين على التاريخ، حتى أضحى الآن بإمكاننا فهم معنى ملء مساحات العدالة من قبل الشارع؟ هل حدث تحول في عصر الإمامين الباقر والصادق (عليه السلام)؟ وهذا التحول يُشكل - من وجهة نظري - منشأ للكثير من الأخطاء في الأخبار ومسألة العدالة. وفي الحقيقة هناك نصوص مأثورة عن الأئمة الأطهار (عليهم السلام) تثبت أن الأحكام الإسلامية تشمل حتى أرش الخدش^(٩)، وأن الإمامين الباقر والصادق (عليهم السلام) قد ملأ الفراغات في ذلك العصر.

معنى أن للشارع حكماً في كل شيء —

هناك جملة مأثورة عن أهل البيت (عليهم السلام) يجب تحليلها بشكل صحيح، ومفاد هذه الجملة هو أن القرآن الكريم يحتوي على بيان كل شيء. ويجب تقديم تعريف دقيق لهذا الكلام؛ إذ ليس لدينا تعريف دقيق في هذا الشأن. ويغدو تصوُّرنا شيئاً شبيهاً بالمسلك الأخباري، أو هو نوع من الأخبارية الأصولية. لقد كان هذان الإمامان في مقام المواجهة الحازمة والقاطعة في فترة تاريخية حساسة ومؤثرة على مستقبل الإسلام، وفي مقام مواجهة نمط من الاستتباط. وكان منهجهم الاستتباطي يقوم على مواجهة الرأي والقياس. إن الرأي والقياس في تلك المرحلة التاريخية كان يعني تجاهل عمومات القرآن الكريم وكتليات السنة المطهرة، أو حتى التدخل التفصيلي في السنة، وبمعنى من المعاني نفي وإبطال جوانب كبيرة من السنة القائمة عند أهل البيت؛ لأنهم كانوا يقولون: إن النبي لم يبين لكم بعض جوانب السنة، وأنه وضعها عند الأئمة، ولذلك يجب علينا الرجوع إليهم. وكان أهل السنة قد تركوا الرجوع إلى أهل البيت، وبذلك يكونون قد تنكروا للسنة نفسها. ولذلك فقد لجأوا إلى الرأي والقياس كبديل عن التكرار للسنة.

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد السابع والخمسون - شتاء ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

كانت هذه الحقيقة في طريقها إلى التبلور. ومن هنا فقد بذل الأئمة جهوداً كبيرة للحيلولة دون تحقق هذا الانحراف، الذي كان في طريقه إلى التبلور، ومنعوا من انعكاسه في تاريخ الإسلام، أو أن يكون انعكاسه محدوداً جداً. ونحن لا نستطيع تجاهل المنظور إليه في كلامهم، وحصر فهمنا على هذه الأدبيات الخاصة للأئمة فقط، وأن نفسّر كلامهم بعد مضيّ عشرة قرون، كما يصنع الأخباريون، ونقول: إن الإسلام قد جاء بالعدالة. يمكن تفسير كلام أهل البيت (عليه السلام) في أرش الخدش على نحوين: المعنى الأول: إن على الناس أن لا يتدخلوا في دائرة فهم العدل؛ لأن الإسلام قد ملأ كلّ شيء؛ والمعنى الثاني: إن الإسلام قد وضع جميع الأمور تحت غطاء من القواعد الكلية، فقد روي عن الأئمة الأطهار (عليهم السلام) أنهم قالوا: «علينا إلقاء الأصول»^(١٠). وإن هذه الأصول قد نشرت مظلتها على كلّ شيء، بحيث لا يكون هناك شيء إلا والله حكم بشأنه.

العدل واحد من تلك الأصول —

إن العدل بدوره واحد من الكليات والأصول، غاية ما هنالك أنه كلي أشمل قد أمر الله به، وهو غير الكليات في نظام التشريع. إنه شيء من قبيل: قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا﴾ (العنكبوت: ٨)، الذي هو أمر تكويني ووجداني. إن الإحسان أمر وجداني، قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ﴾ (النحل: ٩٠). إذن يمكن تفسير الكلام القائل بملء القرآن والسنة لكلّ شيء على نحوين؛ فإن كان هذا الكلام بمعنى الملاء على أساس الأصول والملاكات العامة والكليات عندها ستجدون أنفسكم أمام دائرة واسعة من الكليات، غاية ما هنالك يجب علينا أن نرى مكن مصاديق العدل، والدائرة التي لا تتعرض فيها الحدود الشرعية للضرر.

✽ بالمناسبة لو اخترنا هذا المعنى الذي ذهبتم إليه من الفضاء الذي أوجده الإمامين الباقر والصادق (عليه السلام)، حيث كانت رؤيتهما في مقابل القياس والاستحسان لدى أهل السنة، فإن هذا يثبت النقطة المقابلة لكلامكم تماماً.

الفرق بين الرأي والوجدان —

❖ كلاً، كان ذلك رأيي؛ وهذا وجدان، وهذا عدلٌ فقط. إن أهل السنة كانوا يرون القياس والاستحسان من مصادر التشريع في الأحكام الشرعية، وهذا يختلف عن بحثنا.

❖ لقد كان القياس والاستحسان والرأي عند أهل السنة حيث لا يكون لديهم نص.

❖ كلاً، إن هذا الكلام تمّ طرحه في مرحلة لاحقة ومتأخرة. إن القياس حقيقة تاريخية كاملة. وهناك مَنْ قال: إن القياس الذي تبناه أبو حنيفة، أو ادعى مساندته وإحياءه، كان من نوع القياس المفرد.

❖ هل تعني أنهم كانوا يمارسون القياس حتى في مواضع وجود النص أيضاً؟
❖ إن القياس كان بحيث يؤدي إلى تهميش النصوص. لقد كان للأئمة هدفان: أحدهما: إن القياس يجب أن لا يؤدي إلى تهميش السنن القائمة والمطروحة بينكم، وهو ما كان يحصل بالفعل؛ والآخر: ليست كل السنة عندهم، بل هي موجودة عندنا. وعليه فإن الاختلاف كان حول شيئين. إن الرجوع إلى وجدان العرف لتشخيص العدل لا يعني أن العرف يستعمل القياس أيضاً. إن الوجدانيات شيء مغاير للقياس، ومختلف عن الرأي. إنهم كانوا في مقام التشريع.

❖ كما في دية الأصابع، في تلك الرواية التي أثارت جدلاً بين الإمام وأحد أصحابه.

❖ كان هذا من موارد تدخّل الشارع.

❖ حتى هناك كان وجدان ذلك الشخص يقول: إن هذا ظلم؛ لأن الإمام جعل عشرة من الإبل دية للإصبع الواحد، وعشرين للإصبعين، وثلاثين لثلاثة أصابع، وفي ما يتعلق بأربعة أصابع عادت الدية إلى عشرين من الإبل، وهو ما لم يقبل به وجدان ذلك الشخص، واعتبره ظلماً.

❖ حيث يكون هناك كلام للشارع لا يمكن الرجوع إلى العرف والوجدان.

❖ أي إن الإحالة إلى الوجدان منوطة بعدم تدخّل الشارع؟

﴿أجل، إذا لم يكن للشارع حكمٌ عندها يكون قد ترك الأمر إلى الوجدان.﴾
 ﴿إلا أن الإمام عليه السلام قال: «يا أبان، إن دين الله لا يُصاب بالعقول»، ولم يقل: في هذا المورد الخاص فقط.

الفرق بين العقل والوجدان —

﴿إن العقل يختلف عن الوجدان؛ فإن العقل وإن كان جزءاً من الوجدانيات، إلا أن أعمال العقل ليست من قبيل: التوافق الوجداني الخالص بالضرورة. يضاف إلى ذلك أن الدية من الموارد التي تدخل فيها الشارع منذ البداية. ولكن هل حيث تدخل في الدية يجب أن يكون قد أراد بذلك جميع أبعاد العدل أيضاً؟ هذا وحده يمثل أول الكلام.

الأصول العملية لا تضمن العدالة —

أجل، إن الأصول العملية تشمل جميع المجالات، ولكن ذلك إنما يأتي في سياق رفع الحيرة، وليس إقامة العدالة.

﴿لو سمحتم لنا فسوف نذكر لكم شاهداً من عصر الإمام علي عليه السلام يخالف ما تدعون. فقبل أن تحدث تلك الحالة من الارستقراطية والطبقية الاجتماعية في عهد عثمان بن عفان، وبعد وفاة عمر بن الخطاب، تم وضع معايير في تلك الشورى، وتم عرض تلك المعايير على الإمام علي عليه السلام، فقالوا له: نبايعك على أن تعمل بالقرآن وسنة النبي وسيرة الشيخين، وهذا ما رفضه الإمام، وقال: إنما أعمل بالقرآن وسنة النبي واجتهاد رأيي، دون أن يذكر ذلك الطرف المقابل من وجدان العرف العام والعدالة التوافقية، ولا ما كان هو المعيار حتى ذلك الحين في إدارة الحكم. والذي كان يُعد في حينها من أهم مساحات العدالة - من الشرع والقرآن وسنة النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسيرة الشيخين. وعليه نرى حتى في أهم المواضيع المتمثلة في بيان المعايير لانتخاب إدارة الحكم والسلطة لا يؤتى على ذكر لهذا الوجدان والعدالة التوافقية، وإنما المذكور هو الشرع فقط، ألا يمكن لذلك أن يشكل قرينة على خلاف كلامكم؟

عدم ذكر العدالة التوافقية في شوري تعيين الخليفة الثالث —

❖ كلاً؛ وذلك لأن المطروح علينا الآن هو وضع الوجدان في موازاة الشريعة، وأما في المجتمع الذي يكون فيه الرجوع إلى التوافق واضحاً وبديهاً فإنما لا يُؤتى على ذكره لبدايته. ومن هنا عندما كانوا يقولون: تمسك بالقرآن والسنة فهذا يعني المطالبة بمراعاة الحدود في الحد الأدنى.

❖ لقد ذكرتم أن العدالة التي يقصدها الله في التشريع هي العدالة التوافقية، ومع التحفظ على مسألة أن الوجدان العرفي يجب أن لا يخالف النصوص؛ إذن لا يمكن للعدالة العرفية أن تنفي كل الرواية، ولا إطلاقها، بمعنى: إذا كانت الرواية مطلقة، وكان العرف يرى بعض مصاديقها ظالماً، دون البعض الآخر، أفلا يعمل هذا الفهم من العرف - الذي يرى بعض مصاديق هذا المطلق ظالماً - على تقييد ذلك المطلق؟

العدالة التوافقية تمنع من انعقاد الاطلاق —

❖ إذا كان هناك إطلاق فيجب الرضوخ له، وأما إذا قبلنا ببحث تدخل الوجدان على هذه الشاكلة ففي ما يتعلق بالأحكام النازرة إلى دوائر العدالة يتعين علينا التدقيق في تبلور الإطلاق بشكل أدق، بمعنى أنه من الضروري دراسة العصر الذي وردت فيه تلك الإطلاقات، والتدقيق في ماهية الوجدانيات في ذلك العصر. وحيث إن النصوص قد تبلورت بالالتفات إلى الفهم والوجدان لا ينبغي بنا أن نجلس بعيداً عن عصر الصدور، ونكون إطلاقاً من عندنا؛ فإن هذا يُعدّ في الواقع تشريعاً وانحرافاً عن منهج الشرع، حيث لا نريد فهم الشريعة كما هي، ولا نريد إدراك الشرائط الاجتماعية التي ورد فيها اللفظ بشكائها الصحيح. ومن هنا إذا كان لدى الإطلاقات نظراً إلى مجال العدالة، وكانت تتعاطى مع مجال العدالة، وجب علينا فهم الوجدانيات في ذلك العصر حتماً.

❖ لو أن وجدانيات ذلك العصر كانت ترى في بعض مصاديق هذا المطلق ظالماً هل يؤدي ذلك إلى نقض هذا الإطلاق؟

إن لوجدانيات عصر النص تدخلاً في انعقاد الظهور—

✻ أجل، بل ليس من الضروري أن ترى بعض المصاديق ظلماً حتماً؛ فإن ذلك واحدٌ من الموارد الواضحة للقضية، بل إن الرؤية إلى الوجدان في ذلك العصر هي في الأساس من أجل بلورة الإطلاق.

✻ هل الإطلاق تدخّلٌ من قبل الشارع أم لا؟

تقديم قاعدة العدالة على الإطلاق—

✻ أجل، ولكن ما الذي تصنعونه مع التعارض بين إطلاق دليلٍ ودليل العدالة؟ فعندما يكون هناك إطلاقٌ في دليلٍ لفظيٍّ فإن إطلاقه يزيد أو ينقص بالنظر إلى التعارضات أو وجود الروايات.

تجنب الإفراط والتفريط في القبول بقاعدة العدالة—

نتيجة هذا الكلام أن العدالة تُعدّ قاعدةً فقهية، ولكن لا بمعنى ما قاله البعض من أن قاعدة العدالة سوف تغيّر الفقه تماماً، وتقلبه رأساً على عقب، حيث لن يبقى حينها شيءٌ من الشرع، ولا بمعنى أن لا تغدو العدالة قاعدة أصلاً.

المعيار في اعتبار العدالة قاعدة فقهية—

✻ وصلنا من هذا البحث التاريخي إلى نتيجة مفادها أن الشارع لم يُنطَلِ فهم الناس للعدالة التوافقية بشكلٍ مطلق، ولكنّه في بعض الموارد خالف عدالتهم التوافقية. لو أردنا الاستفادة من هذا البحث التاريخي في مقام الاستنباط وجب علينا تعميمها، وإخراجها ضمن قاعدة فقهية، فهل ترون أن قاعدة العدالة معروفةٌ في فقه الشيعة بوصفها قاعدة فقهية؟ فإذا كان الأمر كذلك فما هو التعريف الذي يمكن لكم تقديمه لهذه القاعدة؟

المعيار في الحكم بوصفها قاعدة فقهية—

✻ إننا نواجه هنا مقولتين: المقولة الأولى: هل ذهب بعض الفقهاء - ولو النزر

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد السابع والخمسون - شتاء ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

القليل منهم - إلى اعتبار العدالة قاعدةً فقهية؟ **والمقولة الثانية:** هل تمتلك «العدالة» في حد ذاتها - وبغض النظر عن رؤية الفقهاء - ملاكاً ومعياراً اعتبارها قاعدة؛ كي نعدّها قاعدةً في نهاية المطاف؟ قبل كلّ شيء يجب أن نبدأ بالمقولة الثانية، وهي: هل العدل والعدالة تصلح أن تكون قاعدة؟ وفي البداية يجب تحديد المعيار في اعتبار القاعدة بالنسبة إلى حكم ما.

المعيار الأول: شمول جميع أصناف الحكم —

من الواضح أن لكلّ قضية فقهية موضوعاً ومحمولاً. وإن المحمول في الفقه هو الحكم دائماً، والحكم ينقسم من زاوية إلى قسمين، وهما: الحكم الجزئي؛ والحكم الكلي. وهي كلية خاصة، وليست كلية كما اتفق؛ إذ للكلية في الفقه أنواع متعدّدة. وإن خصوصية هذه الكلية تكمن في شموليتها لجميع أصناف الحكم. فإذا كان الحكم قابلاً لاستيعاب الأصناف كان صالحاً ليكون قاعدةً. وعليه فإن المعيار في كون الحكم قاعدةً هو اشتماله على عنصر الكلية والتعميم. وبطبيعة الحال فإن التعميم والكلية بمعنى الاشتمال على أكثر من سنخ.

المعيار الثاني: التعارض في دائرة أدلة الأحكام —

أما المعيار الآخر في القاعدة فهو التعارض مع أدلة الأحكام الأخرى، سواء في ذلك أدلة أحكام القواعد أو الأحكام الجزئية. وإن هذا التعارض إنما يكون - بطبيعة الحال - في دائرة تلك الأدلة، وليس في القدر المتيقن للموضوع.

توضيح معيار التعارض —

فإن حدث مثل هذا الوضع أمكن لنا اعتبار الحكم قاعدةً؛ لاشتماله على ملاك القاعدة. فمثلاً: لو أن أدلة الموضوع تعارضت مع أدلة لا ضرر لا يمكن لنا اعتبار دليل الموضوع قاعدةً؛ لمجرد حصول هذا الاحتكاك والتعارض؛ وذلك لأن التعارض قد وقع في دائرة الموضوع نفسها. وأما دليل «لا ضرر» فحيث تجاوز مساحة الأدلة الأخرى

وتعارض معها يمكن اعتباره قاعدةً.

وعليه فإن مجرد التعارض أو وجود نسبة التعارض مع الأدلة الأخرى لا يمكنه أن يشكل دليلاً على قاعدة حكم تعرض دليله إلى التعارض، إلا إذا حدث هذا التعارض في مساحات الأدلة الأخرى.

لقد ذكرنا حتى الآن معيارين لصيرورة الحكم قاعدةً. فإذا توفر هذان المعياران في مورد العدالة يمكن للعدالة أن تكون قاعدةً على مستوى الثبوت. إن هذين المعيارين معياران ثبوتيان، ويثبتان الإمكان الثبوتي للحكم.

توضيح معيار الشمول —

لو افترضنا أنكم حكمتم بشيء على طبق قاعدة العدالة، وحكمتم في موضع آخر وظروف أخرى بالاستناد إلى ذات القاعدة، يتضح أن لقاعدة العدالة شأنية أن تكون قاعدة؛ في حين ليس للوضوء مثل هذه الظرفية الثبوتية، من قبيل: أن يتم سكب الماء في الوضوء على الوجه من منابت شعر مقدم الرأس إلى الأسفل، فإن هذا في الأساس ليس له معيار ثبوتي وإمكان أن يكون قاعدة؛ إذ لا يوجد هنا قابلية الشمول لمختلف الأصناف.

اشتمال العدالة على معايير القاعدة الفقهية —

وأما العدالة فهي تشتمل على ملاك ومعيار التحول إلى قاعدة؛ لإمكانية تسرية العدالة إلى مختلف المجالات والأصناف، كأن تقول مثلاً: إن العدالة في موضع ما تقتضي الحكم بالتساوي، وفي موضع آخر تقتضي حكماً مغايراً.

أنواع الكلية والتعميم في الحكم —

❁ هل يجب أن تكون تلك الأحكام - الواقعة ضمن مصاديق ذلك الحكم الذي نريد أن نعلم ما إذا كانت قاعدة أم لا؟ - كلية حتماً، أم يمكن إطلاق الاسم الكلي لهذه الأفراد بوصفه قاعدة حتى إذا كانت الأحكام جزئية؟ من ذلك مثلاً أننا

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد السابع والخمسون - شتاء ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

نعلم أن كل حكم كلي يمكن أن يشتمل على مصاديق، فعندما تجب صلاة الصبح فإنه سيكون لها أصناف كثيرة، من قبيل: صلاة الصبح في المسجد، وصلاة الصبح في البيت، وصلاة الصبح فرادى أو جماعة، أو صلاة الصبح الواجبة على زيد، وصلاة الصبح الواجبة على عمرو. وحتى بعض هذه الأحكام يمكن أن تكون بدورها كلية أيضاً، مثل: صلاة الصبح جماعة أو صلاة الصبح فرادى هي كلية أيضاً، وتشمل صلاة الجماعة من كل أحد. فهل يكفي هذا المقدار لتكون صلاة الصبح قاعدة، أم يجب أن تكون هذه الأحكام تحت مجموعة مجعولة من قبيل الشارع؟

كلية الحكم بلحاظ تعدد المكلفين —

❦ يمكن لنا أن نأخذ بنظر الاعتبار عدة أنواع للكلية في مورد الأحكام: **النوع الأول:** بلحاظ تعدد المكلفين؛ بمعنى أن نقول: «هذا الحكم عام»، ويجب على جميع المكلفين». وعليه يكون لهذا الحكم عموم، وعموميته تكون بلحاظ تعدد المكلفين؛ وهناك في مقابله حكم خاص. إن حكم النبي حكم مختص به، بمعنى أن حكم النبي لا يشتمل على مثل هذا التعميم؛ لأنه خاص بالنبي الأكرم ﷺ. إن هذا النوع من التعميم لا يخلق قاعدة، وبهذا التعميم لا يمكن للحكم أن يغدو قاعدة مصطلحة، إلا إذا أردت أن تختلقوا قاعدة، وحتى في مثل هذه الحالة لن تكون هذه القاعدة هي تلك القاعدة المعروفة والسائدة.

كلية الحكم بلحاظ المصادق —

النوع الثاني هو التعدد أو التعميم بلحاظ المصادق. وهذا بدوره لا يؤسس لقاعدة؛ وذلك لأنه «ما من حكم إلا وله مصاديق». من ذلك أن الوضوء - على سبيل المثال - له العديد من المصاديق، من قبيل: الوضوء في البيت، والوضوء في المسجد، والوضوء في هذه المدينة، والوضوء في المدينة الأخرى، والوضوء في هذا اليوم، والوضوء في اليوم الآخر. وبطبيعة الحال فإن هذا النوع من التعدد موجود حتى في الحكم الخاص (مثل: حكم النبي) بلحاظ الأول أيضاً، من قبيل: صلاة الليل في هذه الليلة، وصلاة الليل

في الليلة الثانية، وهكذا. وعليه تلاحظون أن التعدد هنا بلحاظ المصداق، وليس بلحاظ المكلف.

كَلِيَّةُ الْحُكْمِ بِلِحَاطِ الْحَالَاتِ —

أما النوع الثالث فهو التعدد بلحاظ الحالات، الذي هو الإطلاق. وهذا النوع أيضاً لا نستطيع اعتباره قاعدةً مصطلحة، وإن كان رُبما أمكن في عصر الأئمة بلحاظ قولهم: «علينا إلقاء الأصول»^(١١) أن يكون شاملاً لهذا النوع أيضاً. إن الكثير من الروايات التي نُعدها اليوم من أصول الأئمة إنما تكمن عموميتها وأصالتها بلحاظ أننا نرجع إليها في مختلف الحالات. كما أن التعدد بلحاظ الحالات ليس قاعدةً فقهية مصطلحة، بمعنى أنه لا يمكن أن نعدّه مؤسساً لقاعدة طبقاً للارتكاز الفقهي الذي وُجد بعد عصر الأئمة عليهم السلام.

كَلِيَّةُ الْحُكْمِ بِلِحَاطِ الْأَصْنَافِ (المعيار المختار) —

يبقى هناك تعدد آخر يمكن له أن يجعل من الحكم قاعدةً، وذلك بأن تكون عمومية الحكم بلحاظ تعدد الأصناف. وبطبيعة الحال فإن الأصناف تظهر وتتبلور في عددٍ من المواطن:

تعدد الأصناف في ناحية المصداق: فتارةً يظهر التعدد بلحاظ مصاديق الموضوع، وهذا إنما يكون في فرضية إمكان تقسيم المصاديق إلى أصنافٍ مختلفة.

تعدد الأصناف في ناحية الحكم: وتارةً يظهر التعدد الصنفي في ناحية الحكم. وهذه مقولةٌ نادرة بطبيعة الحال. وهذا الافتراض يأتي حيث يكون هناك تنزُّل؛ كأن يُقال مثلاً: «تيمم الميت بمنزلة تيمم الحي». حيث تكون هنا أصناف متعددة من الأحكام.

تعدد الأصناف في كلتا ناحيتي الحكم والمصداق: وتارةً أخرى يكون التعدد بلحاظ كلا الأمرين معاً، أي من المحتمل أن يكون بلحاظ الموضوع ويمكن أن يكون بلحاظ الحكم أيضاً. إلا أن المتيقن هو أنه يجب أن يتحقق تعدد صنفٍ بحيث يمكن

القول: هذه قاعدةٌ كَلِيَّةٌ. فإذا كان الأمر كذلك فإننا عندها لن نعتبر الكثير من العموميات والكليات المطروحة والمتصورة في الحكم بوصفها قاعدةً. وعلى هذا الأساس هل يكون العام قاعدةً أم لا؟ إذا كان عموم العام هو من نوع العموم الصنفي فهو عامٌ وقاعدةٌ أيضاً؛ وأما إذا كان بلحاظات وموارد أخرى فهو عامٌ فقط، ولا يكون قاعدةً. وعلى هذا الأساس فإن المعيار واضحٌ وشفافٌ جداً.

✽ إن القواعد الفقهية تستعمل أحياناً في الشبهات الموضوعية فقط؛ وتارةً أخرى تستعمل في الشبهات الموضوعية والشبهات الحكمية أيضاً. إن ذلك القسم من القواعد التي تستعمل في الشبهات الموضوعية، والذي يرتبط بالتطبيق على المصاديق، فعلى أيّ أساس نطلق عنوان القاعدة على هذه المجموعة من القواعد؟

تعدد الأصناف في ناحية الموضوع —

✽ بلحاظ قبول الصنف لتلك الموضوعات؛ كأن تقول على فرضية قاعدة «أمارية اليد»: «هذا الكتاب كان بيده، فهو له»، ثم تجري ذات هذه القاعدة في مورد آخر أيضاً.

✽ بمعنى أن الكتاب والقلم صنفان؟

✽ نعم، هما صنفان؛ لأنكم تستعملونهما صنفياً، وفي فسحةٍ من أمركم.

✽ في المجموعات المندرجة تحت أيّ حكم هناك العديد من المصاديق التي يمكن لحاظ الكليات الإضافية فيها.

✽ كلاً، من ذلك أنه ما هو الفرق بين الوضوء في البيت والوضوء في المسجد على سبيل المثال؟

✽ إن الوضوء في البيت والوضوء في المسجد صنفان. والسؤال هو: ما هي الضابطة في هذه القابلية الصنفية؟

ضابطة قابلية الحكم للتصنيف —

✽ على الرغم من أن الوضوء في ظرف المكان أو الزمان أو الخصوصيات

والحالات الأخرى يكون من الأصناف، ولكتكم لا تريدون إثبات أن لهذه الأصناف المتنوعة حكماً من الناحية الشرعية؛ لأن هذه الأمور مفروغ عنها وبالغة الوضوح. وإن حكم الوضوء لا يُصبح قاعدة باعتبار هذه الحالات. إذن فالمعيار في القاعدة يكمن في «الرجوع إليها»، بمعنى أن هناك في القاعدة ارتكاز يمكن التعبير عنه بالقول: «نرجع إليها لإزالة الشبهة أو لإثبات الحكم»، في حين لا يمكن لي في الوضوء أن أقول: «إني أشك في وجوب الوضوء في المسجد، وفي وجوب الوضوء في البيت، وفي مكان آخر؛ لذلك فإني أرجع إلى دليل الوضوء». إن هذا لا يكون إلاً بلحاظ الحالات. وقد ذكرت أن الحالات أمرٌ مريب ومشتبه؛ لأن الحالات عبارة عن أصناف متنوعة، وإنكم ترجعون إليها حقيقةً. ومن خلال الرجوع إلى الأصل ترومون إثبات حكم في عدة حالات. وهذا هو التمسك بالإطلاق. وأما إذا لم يكن هناك مثل هذا الشك فلا يتم التأسيس لقاعدة. فالقاعدة هي الشيء الذي «نرجع إليه». ولذلك إذا كان هناك صنف في مثالك فإن هذا الصنف لا يندرج ضمن الحالة المشكوكة - أي متعلق الشك والشبهة - حتى يكون مرتبطاً بالقاعدة.

❁ أنتم تقولون: إذا كان في يد زيد كتاب، وفي يد عمرو قلم، يكون هناك فرق؛ ولكن ليس هناك فرق بين الوضوء في البيت والوضوء في المسجد؟
❁ أجل، وذلك لحصول الشك هنا. ويمكنكم أن تمثلوا بما هو أفضل من مثال القلم.

❁ ما هو الفرق بين مثال القلم والكتاب وبين سائر الأمور الأخرى؟
❁ لأنكم تستعملون القاعدة كثيراً، وليس الأمر هنا وضع حالة كي نقول: إن هناك شيء واحد ذا حالتين وعلى صنفين، بل هو يغطي أصنافاً وترجعون إليه وتثبتون به حكماً. ولذلك هناك مصاديق حقيقة، وإن لهذه المصاديق أولاً أصنافاً مختلفة ومتعددة. وثانياً: إن هذه الأصناف تندرج ضمن دائرة الشك أيضاً. أنت لا تقول في بعض الأحيان: «أنا أشك في وجوب الوضوء في هذا المكان أو في ذلك المكان». ولا فرق بين أن يكون الوضوء بهذا الماء أو ذاك الماء. وبطبيعة الحال قد تكون الأصناف في بعض الموارد حالات أحياناً، وهذا بحث آخر، وعلينا أن نرى ما إذا كانت تدخل في

القاعدة أم لا؟ فإن كان هناك شخصٌ يرى أن التاريخ هو الملاك والمعيار في تبلور العلم، واعتبر هذا الأمر - لا سيما في بداية تأسيس الفقه - قاعدةً، وقال: إن هذا الارتكاز الفقهي كان ناتجاً عن الجهل، حيث عمدوا إلى تحديد القاعدة، فإننا نقول له في الجواب: «علينا إلقاء الأصل». لنفترض مثلاً أن قاعدةً ما قد تبلورت في عصر الأئمة عليهم السلام، وكان المبنى في إعطاء المساحة لتعريف ما هي تلك الوضعيات الأولية للعلم، وكانت الوضعية الأولية للعلم تعتبر هذا الأمر قاعدةً. وعليه صحيح أن بإمكانكم أن تقترحوا هنا تحويل جميع المصاديق إلى أصناف، إلا أن هذه القابلية الصنفية لا رُبطَ لها بشأن القاعدة؛ فإن شأن القاعدة هو مرجعيتها بلحاظ إزالة الشك في الأصناف، وإننا في هذه الأصناف المتعلقة بالوضوء وما إلى ذلك لا نعمل على إزالة الشك، إذن لا يدخل هذا ضمن دائرة الشك.

الفرق بين القاعدة الفقهية والأصولية في الحاجة إلى الدليل الشرعي —

وعليه فإننا في القاعدة الفقهية نشعر أنها تحتوي على شمولية، إلا أن هذه الشمولية إنما تؤسس للإمكان الثبوتي للقاعدة فقط، ولكن بالالتفات إلى أن تطبيق القاعدة هو وحده الذي يكون بأيدينا، وأما أصل تشريعها فهو من قِبَل الله، يجب أن يكون لدينا دليلٌ إثباتي عليها أيضاً.

حاجة القاعدة الأصولية إلى الدليل الشرعي —

هذا هو شأن القواعد الفقهية، خلافاً للقواعد الأصولية، حيث يمكن للإنسان أن يبدعها؛ لأن القاعدة الأصولية إنما ترتبط بشأننا. على الإنسان أن يجد ويسعى من أجل الكشف عن إمضاء الشارع. وعلى كلِّ حال فإن الحاكم - طبقاً لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ﴾ (الأنعام: ٥٧)^(١٢) - هو الله فقط. ولأن القاعدة الفقهية من سنخ الحكم إذن يجب على الله أن يبيِّن القاعدة الفقهية. كما أن معنى «علينا إلقاء الأصول»^(١٣) هو أن إلقاء الأصول من مختصات الله سبحانه وتعالى أو أوليائه، وهؤلاء يجب أن يتم إلهامهم من قِبَل الله تعالى.

المعيار الثبوتي والمعيار الإثباتي للقاعدة الفقهية —

ومن هنا إذا اعتبرنا القابلية الشمولية تمثّل الناحية الثبوتية لصيرورة الحكم قاعدةً يجب في إحراز الناحية الإثباتية أن يكون هناك دليلٌ صادر من جهة الشارع يعمل على بيان القاعدة الفقهية، أو أن يتمّ تقديم دليلٍ على حجّيته؛ لأنه يمتلك شموليةً صنفيةً، ومع ضمّ اشتماله على دليل الحجّة نطلق عليه عنوان القاعدة. ولكن لا يمكن للشارع حتّى التصريح أبداً بالقول: إني جعلتُ الوضع قاعدةً؛ لأن مثل هذه القاعدة تحتوي على مشكلةٍ في المرحلة الثبوتية، ولا يمكن لها أن تكون قاعدةً. فإذا كانت هناك قاعدةٌ تحتوي على شمولية صنفية، ودلّ الشارع بنحوٍ من الأنحاء على شمولها لجميع الأصناف، عندها لا حاجة إلى تصريحه بالقول: إني أجعلها قاعدةً، فما أن يقول الشارع: «هذه حجّة»، ورأينا فيها شمولاً صنفياً - بعد ضمّ تلك الوضعية الثبوتية -، سوف ندرك أنها قاعدة.

امتلاك العدالة للمعيار الثبوتي والإثباتي للقاعدة الفقهية —

في ما يتعلّق بقاعدة العدالة هناك وجودٌ للمعيار الأوّل - الذي هو معيارٌ ثبوتي -؛ وهناك معيارٌ ثانٍ أيضاً؛ لأن قاعدة العدالة إذا واجهت أدلّة الأحكام الأخرى سيؤدّي الأمر إلى التعارض؛ إذ يمكن لشخصٍ أن يقول: يوجد هنا تساوٍ، ويقول شخصٌ آخر: لا يوجد هناك تساوٍ؛ أو يقول شخصٌ: يجب فعل كذا، ويقول شخصٌ آخر: إن العدل يقتضي خلاف ذلك. وعليه يقع التعارض، ولا يشمل مجرد الدائرة الضيقة المرتبطة به، بل إنه ينشر مظلمته ويغدو موضوعه في الحقيقة واسعاً. وهذا يعود في الواقع إلى تلك الخصوصية الأولى.

أنواع الأدلة الشرعية على القاعدة الفقهية —

لقد ثبت حتّى الآن أن العدالة تشتمل على المعايير الثبوتية لتكون قاعدةً، ولكن حيث إننا آمنّا بأن الله وحده هو الذي يستطيع أن يجعلها قاعدةً يردّ هذا السؤال القائل: هل جاء الله هنا بدليلٍ على حجّية قاعدة العدالة؟ يجب القول: هناك

سنخان من الأدلة في الشرع ليكون الشيء معتبراً، وعليه يجب أن نرى أيّ هذين السنخين موجوداً هناك كي نتمكن بواسطته من جعل ذلك الشيء قاعدة؛ فتارة يدلّ الدليل على حجّة أو جعل حكم، وهذا النوع من الدليل شائع جداً، ولا يمكن إنكاره، وغالباً ما يكون هذا القسم هو المطروح بوصفه دليلاً على القاعدة، كما يقال: «هذه قاعدة؛ لأنه تدلّ عليها هذه الآيات أو تلك الروايات». وهذا سنخ من الأدلة.

وفي السنخ الثاني من الأدلة لا ينظر الدليل إلى تلك القاعدة بشكل مباشر؛ ولكن بعد ضمّ أصل وقاعدة كلّية أخرى يشتمل عليها ذلك الدليل نحصل على هذه القاعدة، ونعدّ هذا الحكم معتبراً. لنفترض أن شخصاً تمكن من الحصول على حكم في ضوء «أصالة الإباحة» أو «أصالة الحليّة»، وهما من الأصول الكلّية، وكان لذلك الحكم أصنافاً مختلفة، فتتدرج هذه الأصناف ضمن ذلك الحكم؛ لأن مآلها إلى تلك الأصالة، وإن لتلك الأصالة دليلاً؛ وعليه يكون الدليل على تلك الأصالة دليلاً على هذا الصنف أيضاً. وهذا ما يجب القبول به أيضاً. وهذا هو شأن الكثير من القواعد. ولا يخطر الآن في ذهني موردٌ خاص من هذا القبيل، ولكن يجب القول في الجملة: إن الكثير من القواعد يتمّ الحصول عليها بالالتفات إلى قاعدة أخرى، حيث لا يوجد أيّ ذكر أو إشارة في الروايات إلى هذه القاعدة، بحيث يمكن الركون إلى اعتبارها؛ إلا أن تلك القاعدة تتدرج ضمن قاعدة كلّية تستند إلى دليل. إن لهذا الأسلوب - على كلّ حال - جدوائية في التأسيس للقواعد أو التعرف على القواعد بعبارة أفضل.

اختلاف دليل القاعدة الفقهية عن دليل القاعدة الأصولية —

الطريق الثالث لمعرفة القاعدة هو أن نعتبر دائرة الفقه منذ البداية دائرة محدودة بإطار خاص، ونعدّ ما هو أبعد منها خارجاً عن دائرة التشريع. وهذا ما تحقّق في مورد الأصول. ولذلك تُعدّ القواعد الخارجية معتبرة نوعاً ما. فمثلاً: في ما يتعلّق بالقواعد الأصولية يتمّ طرح بعض الأبحاث، ولكن حيث نقول: إن الشارع لا يستطيع التدخل هنا فإن هذه القواعد تخرج عن تدخل الشارع. وعليه تكون هذه قواعد، ولكنها

خارجة عن الفقه. والكلام هنا يكمن في أن هذا الأمر إنما يكون بشأن القواعد المرتبطة بالاستتباط، وليس بشأن الحكم؛ لأن القاعدة الفقهية حكمٌ، وليس لأحد أن يحكم سوى الشارع، إلا إذا قلّتم: إن الشارع قد ترك منطقة فراغ، وهذا هو الذي يقوله السيد الشهيد الصدر. إن منطقة الفراغ تعني أن الشارع على الرغم من تمكّنه من التدخل أثر أن يترك منطقة فارغة من الأحكام، ولم يتدخل. وهذا يعود بدوره إلى ذلك الشق الثاني أيضاً. ولدينا هنا قواعد كلية تعود إلى جعل الشارع. إذن في مورد الحكم هناك سنخان من الأدلة.

❖ من أي سنخ تكون قاعدة العدالة؟

❖ علينا أن نحدّد طرق إثبات قاعدة العدالة أولاً؛ حيث إنها على سنخين، لننتقل بعد ذلك كي نرى هل يمكن تطبيق هذين السنخين في مورد العدالة أم لا؟ فإذا كان أحد هذين السنخين قابلاً للاستدلال أمكن تأسيس قاعدة العدالة؛ وأما إذا لم يكن أي واحد من هذين السنخين ممكناً فإن قاعدة العدالة سوف تواجه مشكلة من الناحية الإثباتية؛ إذ ليس هناك دليل يدلّ عليها، وإن كان يمكن أن تصبح قاعدة من الناحية الثبوتية.

— اختلاف قاعدة العدالة عن قاعدة العدل والإنصاف —

قبل العمل على إيضاح قاعدة العدالة من الأفضل أن نقوم - من باب التعريف بالموضوع - ببيان الاختلاف بين قاعدة العدالة وقاعدة العدل والإنصاف^(١٤). إذن يجب علينا قبل الخوض في هذين السنخين من الأدلة أن ندرس الاختلاف والنسبة بينهما.

— مورد قاعدة العدل والإنصاف —

كما تمّ التعرّض لذلك العدل والإنصاف - بطبيعة الحال - بالنقد والمناقشة أيضاً، وربّما لا يكونان من القواعد، ولكن لو افترضنا أنهما من القواعد فإن قاعدة العدل والإنصاف إنما تردّ إذا كان هناك نزاع ماليّ، ولا تكون هناك أيّ مزيّة ترجّح أحد الطرفين على الآخر، وعليه يكون الطرفان متساويين؛ كأن يقع النزاع بين

شخصين حول ملكية مالية، ويقدم كل واحدٍ منهما بيّنةً، أو حلف كلاهما اليمين، في مثل هذا المورد يتم تقسيم المال المتنازع عليه بينهما منصفةً.

ارتكازية قاعدة العدل والإنصاف—

وفي مثل هذه الحالة يكون الحكم بتقسيم المال منصفةً من باب الارتكاز العقلاني. وإن الارتكاز العقلاني يعود إلى نقطةٍ مركوزة في الأذهان، وذلك بأن نقول: من باب المقدمة العلمية؛ كي نحصل على يقينٍ من أن صاحب المال الحقيقي قد وصل إلى نصف ماله في الحد الأدنى، فإننا نعمل على تقسيم المال إلى قسمين متساويين.

❁ عندها سيكون هناك في المقابل يقينٌ بحصول الظلم في النصف الآخر.

❁ ليس هناك من طريقٍ آخر.

❁ ولكن يمكن لنا أن نتخلص من الظلم القطعي واليقيني من خلال القرعة.

❁ ليبقى البحث الإثباتي. فلو افترضنا أننا نعتبر القرعة قاعدةً نقول: من الممكن لشخصٍ أن يقول: إن الله سبحانه وتعالى قد جعل القرعة في مقابل هذه القاعدة؛ كي لا تكون موجودةً منذ البداية. يمكن لشخصٍ آخر أن يقول: إن هذه القاعدة إنما تكون في مواردٍ محدودة.

وفي الحقيقة إنكم في مواجهة هذا النزاع الماليّ أمام ثلاثة خيارات، وهي:

الخيار الأول: إعطاء جميع المال إلى أحد الطرفين. وفي هذا الخيار سيكون هناك احتمال عدم حصول صاحب الحق على شيءٍ من حقه، وبذلك يكون هناك ظلم واضح.

الخيار الثاني: عدم إعطاء المال لأيٍّ منهما. وهنا يكون تحقق الظلم بيناً وقطعياً.

الخيار الثالث: تقسيم المال بين الطرفين منصفةً، وهنا نحصل على يقينٍ من حصول صاحب الحق على نصف ماله، وهذا أفضل الخيارات الثلاثة. ومن هنا فإن الارتكاز العقلاني يعمل على بيان هذه المسألة. وبطبيعة الحال يجب عدم تجاهل قيد عدم ترجيح الطرفين.

المورد الآخر الذي يكون موضعاً لجريان قاعدة العدل والإنصاف هو أن يمتزج المالان ببعضهما، بحيث يستحيل الفصل بينهما، ولذلك يتنازع صاحب المالين، ويدّعي كلُّ منهما أن المال له. وعليه يُقال هنا بتقسيم المال مناصفةً أيضاً.

لنُعُدْ إلى قاعدة العدالة. لو واصلنا البحث طبقاً للتعريف السائد للعدالة، القائل بأن العدالة تعني: «وضع الشيء في مكانه»^(١٥)، إلا أن قاعدة العدل والإنصاف إنما هي للتعاطي مع وضعٍ مشكل، بمعنى أنها على مستوى قاعدة القرعة، حيث هي مجعولة لرفع الاشتباه.

مورد قاعدة القرعة —

وبطبيعة الحال هناك في قاعدة القرعة واقعٌ، ولكنه مجهولٌ، ويحتوي على مشكلٍ إثباتي، وليس إشكالاً ثبوتياً. ولو عمدنا إلى تحليل قاعدة القرعة سوف نصل إلى نتيجة مفادها أن الوضعية الثبوتية لقاعدة القرعة واضحة ومحددة، إلا أن الفقيه الذي يواجه هذه الحالة لا يستطيع من الناحية الإثباتية أن يدرك ما إذا كان الواقع هو هذا أو ذاك، من قبيل: الخنثى المُشكّل، الذي لا نعرف ما إذا كان ذكراً في الواقع أو أنثى، ولذلك يكون إلحاق الخنثى بالذكر أو الأنثى مجهولاً ومشكلاً.

اتّحاد مورد قاعدة العدل والإنصاف وقاعدة القرعة —

إن لقاعدة العدل والإنصاف ذات الشأن أيضاً، بمعنى أن أحد هذين الشخصين هو صاحب المال، وهو واحدٌ لا غير. والأمر واضحٌ من الناحية الثبوتية والواقع. وسبق أن ذكرنا أن بالإمكان تصوّر شقين هنا: أحدهما: أن يتنازع شخصان على ملكية مالٍ واحد، بأن يقول كلٌّ واحدٍ منهما: إن المال كله لي؛ والشق الثاني: أن يكون لكلّ الشخصين حقٌّ، ويعترف كلٌّ واحدٍ منهما أن للآخر حقاً في المال، غاية ما هنالك أن المال المتنازع عليه مختلطٌ. وعليه يكون الواقع واضحاً، ولكن الإشكال هنا يكمن في الناحية الإثباتية والظاهرية. وبذلك تكون قاعد العدل والإنصاف في الواقع - مثل قاعدة القرعة - موضوعاً لكلّ أمرٍ مشكل. وبطبيعة الحال لا بُدَّ من دراسة أدلة

القرعة. هناك مَنْ يقول بعدم وجود قاعدة العدل والإنصاف، وإن معنى «القرعة لكل أمرٍ مشكل»^(١٦) هو عدم الحاجة إلى اللجوء إلى هذه الارتكازات العقلانية، وإن الشارع لم يترك إمضاء هذه الارتكازات العقلانية بسكوته فحَسَب، بل قد ردع عنها أيضاً، إلا إذا رأى الشخص أن الارتكاز العقلاني في قاعدة العدل والإنصاف متصلٌ بالدليل، وقال في إثبات هذه القاعدة: إن هناك دليلاً وارداً من قِبَل الشارع يثبت أن هذا الارتكاز العقلاني من قبيل: القرينة المتصلة به، وعندها يستنتج أن القرعة إنما تجري في غير مورد قاعدة العدل والإنصاف. وبذلك يمكن إثبات مثل هذا الدليل، يَبْدُ أن بحثنا ليس في الإثبات.

❁ أو أن يعمل على إلغاء الخصوصية من أجل إثبات قاعدة العدل والإنصاف بالأدلة الخاصة المرتبطة بهذه القاعدة.

❁ أجل، يمكنه إلغاء الخصوصية، ولكن يتعين عليه حينها حلّ مشكلة القرعة، وأيهما هو الحاكم؟ وأيهما له لسان؟ وإن كان إلغاء الخصوصية ليس له لسانٌ أصلاً. كما يجب عدم الغفلة عن هذه النقطة، وهي أن الخصوصية المحتملة لا تقبل الإلغاء، ويجب الحفاظ عليها، وهذا البحث إثباتيٌّ بطبيعة الحال.

النسبة بين قاعدة العدالة وبين قاعدة العدل والإنصاف —

وعلى كل حال فإن شأن قاعدة العدل والإنصاف - لو اعتبرنا أنها قاعدة - شأنٌ مرادف ومشابه لقاعدة القرعة. وإن هذه القاعدة - بطبيعة الحال - تختلف عن قاعدة العدالة؛ إذ إننا في قاعدة العدالة نرى أن العدالة تعني «وضع الشيء في موضعه»، إلا إذا كان هناك تسامحٌ في هذا المعنى، أي لو تمّ العمل في الموارد المشككة بقاعدة العدالة نكون هنا قد وضعنا الشيء في موضعه أيضاً، وهذا في الواقع على خلاف ذلك التعريف والمفهوم الأولي لقاعدة العدالة، وفي هذه الحال تدرج قاعدة العدل والإنصاف ضمن قاعدة العدالة، وإلاً ستكونان مختلفتين. وعليه يتمّ العمل بقاعدة العدل والإنصاف عند الاشتباه، وأما قاعدة العدالة فشيءٌ آخر. وهذا الأمر يقوم على أساس تعريف العدالة بـ «وضع الشيء في موضعه».

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد السابع والخمسون - شتاء ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

وأما إذا لم نأخذ قاعدة العدالة بمعناها الفلسفيّ هذا، وعمدنا إلى تعريفها في ضوء الأعراف والتقاليد الاجتماعية - لأن ما يقوله العقلاء هو الذي يصبح عدالةً في الواقع، وإن أسس وجذور العدالة في الواقع مرتبطة بالأواصر الاجتماعية - عندها لن يكون بإمكانك إذا لم تكن هناك أعرافٌ عقلانية أن تعمل على تعريف العدالة بوصفك فيلسوفاً أو عالماً أو فقيهاً، أو لن يكون بإمكان الشارع أن يكشف عن الوضعية السابقة، وأن نعمل بعد ذلك إلى وضع هذا الشيء غير الموضوع في موضعه. وعلى هذا الأساس تكون النسبة بين قاعدة العدل والإنصاف وبين قاعدة العدالة - في ضوء هذا التعريف - نسبة العموم والخصوص المطلق. وعلى هذا الأساس إذا تمّ افتراض واقع في التعريف الجديد فالمراد هو ذلك الذهن والارتكاز العقلاني في الأعراف والتقاليد.

❖ يمكن القول في بيان الفرق بين هاتين القاعدتين: إن قاعدة العدل والإنصاف إنما تجري في الشبهات الموضوعية فقط، ولا مجال لجريانها في الشبهات الحكيمة أبداً، وأما قاعدة العدالة فيمكن لها أن تجري في الشبهات الحكيمة أيضاً؟

❖ أجل، يوجد مثل هذا الاختلاف بين هاتين القاعدتين.

❖ هناك بعض الأسئلة المطروحة حول مباني قاعدة العدالة، ومن بينها: هل مصاديق العدالة ثابتة؟ وهل كان هناك على مدى التاريخ وفي مختلف المجتمعات مصاديق متغيرة أم أن بعض مصاديق العدالة ثابتة وبعضها الآخر متغيرة؟

تأسيسية أو إضائية نصوص العدالة —

❖ لو تطرّقنا إلى البحث من مسار آخر فإن هذه المباني سوف تعثر على أجوبتها بشكل تلقائي، أو سوف يكون هناك متسع للإجابة عنها. فعلينا قبل كلّ شيء أن نرى: هل النصوص الموجودة في باب العدالة - ولا سيّما النصوص القرآنية منها، من قبيل: قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ (النحل: ٩٠) - لها شأنية إثبات وجوب العدالة أم لا؟

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد السابع والخمسون - شتاء ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

❁ ما هو المراد من الشأنيّة هنا؟

— دراسة احتمال تأسيسية نصوص العدالة —

❁ إن المراد من الشأنيّة هو المرجعية في إثبات الحكم، وما إذا كان قاعدة أم لا؟ وفي هذا الباب هناك أمامنا احتمالان: **الاحتمال الأول**: تأسيسية النصوص الواردة في باب العدالة؛ **والاحتمال الثاني**: إمضائية وإرشادية هذه النصوص. فإذا كان قول الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ يوجب العدل في الواقع، وكان حكماً تأسيسياً، وليس له أيّ دعامة وسند غير هذا النصّ والتأسيس من قبل الشارع، فعندها من الطبيعي أن يكون بإمكاننا التمسك بإطلاق وعموم هذا النصّ التأسيسي.

— موقع العرف في تأسيسية نصوص العدالة —

غاية ما هنالك أنه من الممكن أن يفتح لنا طريقاً للرجوع إلى العرف والعقلاء. إنه مفهوم العدل، ونحن إنما ندرك هذا المفهوم ونتعرف عليه من خلال الرجوع إلى العرف والعقلاء، إلا أن أصل الحكم يتمّ إيجاده والتأسيس له من قبل الشارع. وبطبيعة الحال لو اعتبرنا قول الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ تأسيسياً فإننا سنواجه الاحتمالات التالية:

الاحتمال الأول: أن يكون العدل - في الأساس - حقيقة شرعية / متشرعية، بمعنى أنه يجب الرجوع إلى الشرع والمتشرع لنرى ما إذا كان هناك معنى ومفهوم خاص للعدل. وهذا الاحتمال خاطئ بطبيعة الحال؛ لأن العدل ليس مفهوماً وحقيقة شرعية أو متشرعية.

الاحتمال الثاني: إن كلمة العدل التي جعلت موضوعاً في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ مفهوم عرفي / شرعي، مثل: الكثير من الموضوعات الأخرى التي يعود أصلها إلى العرف، وقام الشارع بإجراء بعض التغييرات الطفيفة عليها، بمعنى أن مفهوم العدل لدى الشارع هو ذات ما يفهمه الناس، مع بعض الملاحظات من قبل الشارع بطبيعة الحال. وهذا الاحتمال الثاني بدوره غير صحيح أيضاً؛ لوجود

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد السابع والخمسون - شتاء ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

القرائن الكثيرة على خلافه.

الاحتمال الثالث: أن يكون العدل مفهوماً عُرفياً بَحْتاً، ويجب أخذ مفهومه من العُرف أيضاً. وهذا هو الاحتمال الصحيح؛ ولكن إذا كان عُرفياً بَحْتاً تَرِدُ هنا عدّة احتمالات أيضاً:

أولاً: أن يكون الشارع قد حدّد إطاراً عاماً، ولكنّ بلحاظ أن هذه المفردة تتّخذ على مرّ الزمان مصاديق متنوّعة، فإننا نشهد في كلّ مرحلة استبدال مصداقٍ بمصداقٍ آخر، كما هو الحال بالنسبة إلى مفهوم الفقر. وعليه فإن الشارع لم يُبدل من نفسه أيّ حساسية تجاه هذه المفردة، وإنما اكتفى ببيان الإطار والمفهوم الكلّي، وترك تشخيص مصاديقها إلى العُرف في كلّ زمان. ولا يمكن القول بأننا يجب أن نأخذ عصر الشارع بنظر الاعتبار، ولا نأخذ ما بعد ذلك العصر بنظر الاعتبار. وبطبيعة الحال من اللازم أخذ مفهوم الفقر في عصر الشارع بنظر الاعتبار أيضاً؛ لأن مفهوم الفقر مفهوم مرّن وقابل للتطويع، إلّا أن هذه المصاديق تتجدّد يوماً بعد يوم، وتتجلى على مرّ الزمان. وعليه إن كان العدل من هذا السنخ أيضاً لزم من ذلك أنهم وإن كانوا في عصر الشارع يفهمون منه معنى خاصاً، إلّا أن هذا المفهوم ينطوي في ذاته على قابلية الانتقال والتحوّل إلى مصاديق جديدة، ومن الطبيعي أن يكون الشيء عدلاً في زمانٍ ولا يكون عدلاً في زمانٍ آخر. وأن يكون مأموراً به في ذلك العصر وغير مأمور به في هذا العصر.

دراسة احتمال تعيين المصداق الشرعي لمفهوم العدالة العرفي —

في بعض الأحيان يقوم الشارع - مضافاً إلى بيان مفهوم العدل - ببعض التدخّلات، حيث يعمد إلى استخدام بعض العلامات والرموز التي تشير إلى مصاديق خاصّة. وهذا غير صحيح أيضاً. يبدو أن العدل مثل مفهوم الفقر، فهو وإن تمّ لحاظه في عصر الشارع، إلّا أن إطاره العامّ يثبت أنه يتقبّل مصاديق جديدة أيضاً.

إذن لو اعتبرنا العدل تأسيسياً وجب علينا العمل بهذه الآيّة، ويكون العدل - في الواقع - واجب الاتّباع، لأن الله أمرنا به، وليس لدينا ما يفوق الأمر. فإن ورد الأمر في

بعض المواطنين الأخرى بصيغة الأمر، وكان الفعل مشتقاً من مادة الأمر، ولا يخفى أن هذا من أعلى مراتب الدلالة على الوجوب، فهذا يعني أنه يجب الرضوخ للعدل والالتزام به حتماً.

الثبات في مفهوم العدالة وإمكان التغير في مصداقه —

لا بدّ لنا من القول - بطبيعة الحال -: إن فهم العدل قد يكون مختلفاً، إلا أن المفهوم اللغوي للعدل لا يتغير أبداً. فحتّى في الآراء المتنوّعة بشأن العدل يمكن ملاحظة نقطة مشتركة. وعلى كلّ حال فإن مفهوم العدل هو الملحوظ في عصر الشارع، إلا أنه يقبل المصاديق الجديدة، وإن هذه المفردة مطوّعة وشديدة المرونة. وهنا يتمّ طرح بحث آخر، وهو أننا إذا اعتبرنا العدل تأسيسياً عندها كيف ستكون علاقة هذا الدليل - المستنبط من قوله تعالى: ﴿يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ﴾ - بالأحكام الأخرى؟ بمعنى أنه إذا كانت هناك أحكام أخرى تعرّضت إلى العدل في مختلف الأبعاد فما هو سنخ علاقة العدل بها؟

بحث العدل الواقعي في مقابل العدل العرفي —

❁ إنكم لم تعتبروا العدل شرعياً ولا عرفياً / شرعياً، وإنما قلتم: إنه عرفي بحث. وعلى هذا الأساس فإن كل ما يراه العرف عدلاً يكون مأموراً به بحكم هذه الآية، ولو أن العرف اللاحق لم يعدّه عدلاً لن يكون مأموراً به. ولكن يوجد هنا احتمال آخر أيضاً، وهو أن الله تعالى قد أمر بالعدل الواقعي، سواء فهمه العرف أو لم يفهمه، وسواء حدّد العرف المصداق الصحيح للعدل أم أنه حدّد المصداق الخاطئ. وفي مثل هذه الحالة فإن قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ﴾ يعني بما هو عدل في الواقع، وليس العدل بما هو عند العرف. فهل هذا الاحتمال صحيح من وجهة نظركم أم فيه إشكال؟ وما هي نسبة هذا الاحتمال إلى الاحتمالات الأخرى؟

❁ لقد سبق أن تحدّثنا عن هذا الاحتمال، حيث قلنا: إن هناك فرضيتين:

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد السابع والخمسون - شتاء ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

الفرضية الأولى: إن العدالة هي قاعدة أصلاً؛ والفرضية الثانية: إن العدالة ليست قاعدة. وأما عدم كونها قاعدة فيعني أنه ليس المراد هنا أن تتم مراعاة العدل العرفي أو الشرعي، بل الشارع ناظر إلى العدل الذي يتم تضمينه في الأحكام الأخرى، ويكون مراده في الواقع تطبيق الأحكام الأخرى، ولكن غاية ما هنالك أنه تحدث بهذا اللسان.

— خلاصة احتمال تأسيسية العدالة —

وأما على فرضية كون العدالة قاعدة فإن ذلك ناظر إلى العدالة التي تشتمل عليها الأحكام الأخرى، أو التي تحمل العدل في مضمونها. ولذلك حيث فرغنا من تلك المرحلة قبلنا في حينها أن هذه الآية نصٌ يشتمل على عموم وإطلاق، غاية ما هنالك أنه يوجد الآن في هذا البحث الجديد فرضيتان: إحداهما: أن يكون تأسيسياً؛ والأخرى: أن لا يكون تأسيسياً. وعلى فرضية تأسيسية معنى العدل تم ذكر عدة احتمالات، ومن بينها: أن تكون هناك حقيقة شرعية / متشرعية، وهو احتمال خاطئ؛ إذ يجب أن يكون هناك دليل على الحقيقة الشرعية / المتشرعية. وإذا لم يكن هناك دليل لا نستطيع القول بوجود حقيقة شرعية / متشرعية؛ الأمر الثاني: أن يكون العدل مفهوماً عرفياً / شرعياً، من قبيل: كلمة «الجماعة»، التي هي في حقيقتها وأصلها تعني الحالة العرفية، إلا أن الشارع قد ذكر لها حدوداً وقيوداً. وعليه إذا تم الأمر بالجماعة فهذا لا يعني الدعوة إلى مجرد التجمع، بل تعني أن نقيم الصلاة جماعة. وهذا الاحتمال بدوره يحتاج إلى دليل، وما دام لم يتم إبراز دليل على تدخل الشارع لا نستطيع حمله على العرفية / الشرعية. وعليه يثبت الاحتمال الثالث، والذي يعني منهج العلماء في إحالة المفاهيم إلى العرف. ولذلك يجب الرجوع هنا إلى العرف.

— معنى العدالة في عدالة القاضي —

لقد تحدثنا في مجال العرف وقلنا: إن مفهوم العدل من المفاهيم التي ينظر إليها الناس بنظرة جادة ومحورية؛ من ذلك مثلاً أنه حينما يُقال في باب القضاء: «يجب على

القاضي أن يكون عادلاً» فإن مرادهم من ذلك أن يكون القاضي قادراً على إصدار الحكم بالالتفات إلى الجزئيات الشخصية المرتبطة بتلك الواقعة الشخصية. وعليه فإن الموجود في القضاء هي القضايا الشخصية التي تجتمع في واقعة ما.

ارتباط العدالة بالجزئيات —

وعلى هذا الأساس فإن العدالة ترتبط بالجزئيات. ومن هنا نحصل على هذا الأصل القائل بأن العدالة إنما تتبلور في الأساس في ظلّ الأعراف والظروف والخلفيات والأرضيات المختلفة، وعليه يكون مفهوم «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ» هو وجوب تنفيذ كلّ ما يُعدّ عدلاً في ضوء تلك الظروف والأعراف.

عدم ثبوت مصاديق العدالة حتّى على فرض التأسيس —

وعليه لو اعتبرنا العدل تأسيسياً لوجب علينا الرجوع إلى العُرف من أجل التعرف على مفهومه، والعُرف في كلّ ظرفٍ ومجالٍ يرى العدالة في شيء. وعليه من الممكن أن يرى العدل في شيء في زمنٍ، ولا يراه عدلاً في زمنٍ آخر، وأنه لا بُدّ من إجراء بعض التعديلات عليه بالنقيصة والزيادة حتّى يمكن عدّه من العدل. هذا على فرضية التأسيسية. وأنا - بطبيعة الحال - لا أراه صحيحاً.

خلاصة احتمال إضائية العدالة —

الافتراض الثاني أن يكون العدل إضائياً. علينا في البداية أن نعرف كيف وفي أيّ ظرف يكون النصّ إضائياً أو إرشادياً؟

الوجدان هو المعيار الأول لإضائية النصّ —

بشكلٍ عامّ يتمّ أخذ مصدرٍ واحد بنظر الاعتبار لإحراز إضائية النصّ. وهذا المصدر الواحد هو وجداننا. إذن نحن ندرك بوجداننا أن لهذا الأمر حكماً عقلياً أو حكماً عقلانياً. وبعبارة أخرى: هل هو مرتكزٌ عقلانيّ أو حكمٌ عقليّ؟ هذا ما نفهمه

وندركه نحن بوجودنا. ولكي ندرك أن الأمر ارتكازٌ عقلائيّ يجب أن تتبلور في الوجدان وضعيتان بشكل متزامن، وهما: **أولاً**: أن يكون لديكم مثل هذا الحكم؛ **وثانياً**: أن تدركوا بوجودكم أن الجميع يفكر على هذه الشاكلة. وكأنّ لدى وجدان الإنسان هذه المقدرة، وهي أنه بالإضافة إلى حكمه بشيء، أو اعتباره شيئاً ما أمراً بديهياً، يدرك في الوقت نفسه وبالتزامن معه، من خلال الرجوع إلى ذاته، أن الآخرين كذلك أيضاً. ومن هنا فإن الوجدان يمثل محكاً ومعيّاراً وأداةً صالحة للوقوف على عقلانية شيء أو عدم عقلانيته. وفي حالة الشكّ هناك - بطبيعة الحال - طرق للوقوف على الأمر الوجدانيّ، من قبيل: السؤال من الآخرين، وما إذا كانوا يقولون الشيء نفسه. ولكن يبدو أن وجدان كلّ شخص كافٍ في تشخيص إمضائية النصّ. ولكن يمكن أن نضيف إلى هذا المعيار معياراً آخر، وهو سيرة وبناء العقلاء، والذي له ظهورٌ وتبلور عمليّ في المجتمع أيضاً. فإذا كان النصّ من هذا القبيل فهو إمضائيّ حتماً. لا يمكن أن يكون هناك شيء ثمّ يقوم الشارع بتأسيسه؛ لأن التأسيس إنما يكون حيث يكون الأمر جديداً.

❖ وعليه فإن المعيار في الواقع هو حكم العقل والعقلاء، وليس الوجدان؛ فإن الوجدان إنما هو وسيلتنا، وأما المعيار فهو الحكم العقلي أو حكم العقلاء.

مرآية الوجدان لحكم العقل والعقلاء —

❖ إنما أعني الوجدان الذي هو بمثابة المرآة، حيث يظهر فيها حكم العقل والعقلاء؛ لأن الوجدان وسيلة لكشف الكثير من الأمور؛ فتارةً يكون الوجدان للكشف عن الإنصاف، ومن هنا يُقال: إن الوجدان قاضي صالح ومنصف، إلا أن هذا ليس هو مفروض بحثنا، وإنما المراد هو أنكم تجدون في وجدانكم أن للعقل هذا الحكم.

❖ إذن هناك على كلّ حال شيّتان: الأول: حكم العقل أو حكم العقلاء الذي هو المعيار؛ والثاني: هو الطريق الذي نكشف من خلاله حكم العقلاء.

❖ إن مرادي هو أن الوجدان وسيلة. وهناك من يقول: ارجعوا إلى الآخرين

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد السابع والخمسون - شتاء ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

واسألوهم - على طريقة استطلاع الآراء بحسب المصطلح المعاصر - ، فإن كان الجميع متفقاً على ذلك فاقبلوه. ولكني أقول: يمكن لكم - دون الرجوع إلى أي شخص - أن تراجعوا وجدانكم، لتجدوا أمرين: أحدهما: هو أنكم تحكمون بشيء، فإن شككتم في ما إذا كان لدى العقلاء مثل هذا الحكم أم لا عندها ستحكمون في قرارة أنفسكم بما إذا كان الآخرون كذلك أيضاً؛ وهذا ما يمكن تسميته حكم المرتكز العقلاني. إذن فالطريق إلى اكتشاف المرتكز العقلاني هو وجدان الفرد، وليس استطلاع الآراء في الخارج أو مراجعة الآخرين، حيث ربما كان البعض قائلًا بذلك.

ألفاظ الشارع هي المعيار الثاني لإمضائية النص —

بالإضافة إلى هذا المصدر هناك مصدر آخر، وهو الرجوع إلى ألفاظ الشارع. إن ألفاظ الشارع في بعض الأحيان - ولا سيما ألفاظ القرآن - يتم استعمالها لغاية خاصة، خلافاً للروايات، التي قد يستعمل الراوي فيها كلمة أو يتحدث فيها الإمام مع مراعاة فهم المخاطب، بحيث يمكن من خلال الرجوع إلى القرائن والأمارات الموجودة في النص اكتشاف ما إذا كان الحكم إمضائياً أم إرشادياً، وهذا مصدر. وعليه نقول: هل تُعدّ هذه الآية: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ (النحل: ٩٠) تأسيسية أم إمضائية؟ عندما نرجع إلى العقل والعقلاء نجد أنهم يحكمون بالعدل أيضاً. وفي هذه الحالة لا يمكن لنا أن نُعدّ هذه الآية تأسيسية.

مفردة «الأمر» ليست قرينة على التأسيس —

كما يمكن لنا أن نسلّك طريقاً آخر - بالإضافة إلى العقلاء أو الوجدان - ، وذلك بأن نعمل على تحليل ألفاظ قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾، ونقول: إن كلمة الأمر في ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ﴾ إلى التأسيس أقرب منها إلى الإمضاء؛ إذ لو كان هناك شيء لما كان هناك معنى للأمر به. وعليه نستنتج من ذلك أن الحكم هنا تأسيسية. والجواب عن ذلك أننا عندما نرجع إلى الآيات القرآنية نجد

الكثير من الموارد التي يحكم بها العقل والعقلاء، ومع ذلك يرد الأمر بشأنها، كما في قوله تعالى: ﴿وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ﴾ (طه: ١٣٢)، حيث يتم تأسيس الصلاة من قبل الله، وكذلك بالنسبة إلى الأمر بالمعروف؛ إذ يقول الله تعالى: ﴿يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ﴾ (التوبة: ٧١).

❖ هل الأمر في قوله تعالى ﴿وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ﴾ أمرٌ إرشادي، بمعنى أنه يجب عليك أن تأمرهم؟

❖ إنه إرشاد، ولكن لا بمعنى الإرشاد المصطلح الذي يستعمله الشارع. فهل عندما تأمرون بالمعروف تقومون بالتأسيس والجعل؟!

❖ إذا كان العقل والعقلاء قد حكموا بذلك، ثم كان للشارع نفس حكم العقل والعقلاء، كان الحكم إرشادياً، وإذا حكم الشارع فقط كان تأسيسياً؟

❖ كلا، في ما يتعلق بقوله تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ﴾ كان الاستدلال يقوم على أنه كلما ورد استعمال الأمر دلّ ذلك على أنه لم يكن هناك شيء في الواقع، وأنه في طريقه إلى الوجود. ليس لدينا هناك شأن بالتأسيس المصطلح، بل مرادنا هو أن الإنشاء قد تحقق للمرة الأولى. ولكنا نقول: إن هذا الاستدلال غير تام؛ لأن الكثير من الأمور موجودة بشكل فطري، كما في أمر الشيطان بالفحشاء مثلاً، ليس لكلمة الأمر معنى إنشائي، في حين يوجد لدى الإنسان ميل إلى هذا الشيء قبل أمر الشيطان به. إذن يمكن أن تكون هناك حالة سابقة بسبب الميل الفطري أو الجعل الشرعي. وعليه لا يمكن لنا أن نستنتج أن الأمر إنما يكون في مورد لا يشمل على حكم سابق، وأنه إنما يصدر للمرة الأولى.

الأمر بالإحسان قرينة على إضائية الأمر بالعدل —

والشاهد على هذا المدعى أن الأمر بالعدل في هذه الآية قد ورد في سياق الأمر بالإحسان أيضاً. فإن الله يجعل الإحسان من خلال الأمر به. إن الإحسان شيء يفهمه الإنسان، بل إن الإنسان هو المعيار في تشخيص حسن الشيء. فإذا قيل: «أحسن إلى والدك» فهذا لا يعني وجود إطار محدد للإحسان، وإن على الجميع مراعاة هذا

الإطار، بل إن دائرة حُسن السلوك متغيّرة؛ فقد يكون الوالدان شديدي التأثر، بحيث تؤلّهما أدنى نبرة في الكلام، وبذلك يخرج ولدهما عن دائرة السلوك الحُسن، ومن الممكن أحياناً أن يكون رفع الصوت أمراً مألوفاً بين الأب وولده، وبذلك لا يخرج الولد عن حدود دائرة الإحسان حتّى إذا أشكل على والده وانتقده.

❖ فعلى كلّ حال إنكم ترون الأمر هنا إرشادياً؟

❖ أجل، لا يمكن القول في مورد: «إن الله يأمر بالإحسان» بأن الله يوجد الإحسان؛ إذ إن هذا الإحسان وملاك الحُسن مودّع في طبع وجيلة كلّ إنسان. فالنتيجة هي أنه من خلال التمسك بكلمة «الأمر» لا يمكن اعتبار الأمر بالعدالة تأسيسياً، وعليه يجب أن نعدّه إمضائياً.

أشار إمضائية آيات الأمر بالعدالة —

وعليه لنر الآن ما الذي يترتب على القول بإمضائية الأمر بالعدل. أرى أن البحث الأساسي يبدأ من هذه النقطة. فلكي ندرس نتائج وتداعيات القول بإمضائية قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ علينا أن نلتفت إلى وجود مرتبتين للحكم، وهما: أولاً: أن يتمّ الحكم بكليّ العدل؛ وثانياً: الحكم بمصاديق العدل. وبعبارة أخرى: إنهم يحكمون مرّة بأن العدل لازم، ويجب إجراؤه؛ ومرّة أخرى عندما يواجهون المصاديق المندرجة تحت عنوان العدل يحكمون بلزومها.

استقلالية وانتزاعية حُسن العدل —

يدور البحث حول ما إذا كان الحكم الارتكازي الكليّ باستحسان العدل أو حُسنه، ولزوم رعايته، حكماً مستقلاً أم انتزاعياً؟ يبدو أن اتّضح هذا البحث يساعدنا على بيان النتيجة المترتبة على القول بالإمضاء.

فلو افترضنا أن العقلاء إنما يواجهون مفهوم العدالة للمرّة الأولى، وبعبارة أخرى: إن هذه أوّل تجربة للبشر بشأن العدالة، وأنهم لم يُبرزوا حتّى الآن موارد عدلهم، عندها يكون الحكم الارتكازي للعدل الكليّ ثابتاً عند العقلاء؛ لأن هذا

الحكم ليس انتزاعاً من تلك المصاديق، بل هو حكمٌ مرتكز ومستقل؛ لأن العقلاء يحكمون بهذا الحكم بغض النظر عن تلك الموارد. وحتى في حالة المواجهة مع تلك الموارد يتبلور هذا الحكم من تلقائه أيضاً.

فلو اعتبرنا الحكم الارتكازي والكلّي بلزوم التبعية للعدل حكماً مستقلاً وجب - من وجهة نظري - حمل قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ على ذلك الحكم الكلّي؛ لأنه يمثل المرحلة الأولى من ذلك الحكم الكلّي. وعليه يكون القدر المتيقّن من قوله: ﴿يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ﴾ هو الكلّي لمرتكز العدل، وعندها سيكون حمله على آحاد موارد العدل أوّل الكلام.

معنى إمضائية آيات الأمر بالعدل —

لو اعتبرنا قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ إمضائياً (بمعنى أن حدود ذلك الحكم بمقدار الحكم الارتكازي) كان الأصل الأوّلي هو أن يكون الحكم ضمن ذلك الإطار حتى إذا كان له عموم وإطلاق، بمعنى أنه يجب حمل النصّ على ذلك المرتكز. فإن قلّتم: إن هذه الآية ناظرة إلى ذلك الحكم الكلّي لا يعود بإمكانكم حملها على تلك الموارد.

❖ ألا يكون ذلك لغواً؟ لأن هذا يعني أن الشارع إنما يحكم بالعدل دون النظر إلى مصاديقه؛ لأنه يقول: إن الحكم الأوّلي لدى العقلاء هو الحكم بكلّي العدل، وكلّي العدل لا يتحقّق إلّا من خلال مصاديقه. وقد ذكرتم أن كلّ واحد من المصاديق مستقل.

العلاقة بين القانون والعدل —

❖ إن لهذا المطلب تنمّة، وبملاحظة هذه التنمّة لا يردّ هذا الإشكال؛ وذلك أن هناك رأيين بشأن العلاقة بين القانون والعدل. يقول أحد هذين الرأيين: «إن العدل حكمٌ ارتكازي مستقل للعقلاء». إن التقنين في مجال المجتمع حكمٌ ارتكازي عقلائي مستقل. وطبقاً لهذا الرأي يجب حمل قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ﴾

وَالْإِحْسَانِ ﴿ على ذلك الارتكاز الأولي، حيث يقول العقلاء بوجوب مراعاة العدل. وعليه لا يُستفاد من تشريع وتقنين الشارع ومصدريته للتشريع عدم التعرّف على العدل من غير طريق الشارع؛ لأن قول الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ ناظرٌ إلى ذلك العدل الذي يقول به العقلاء. إذن يجب عليك إمّا رفض ارتكاز العقلاء أو أن تقبله مع الالتفات إلى جميع المصاديق المنشودة لهم، غاية ما هنالك حيث يتدخل الشارع ويعمل على وضع قانونٍ قبلنا ذلك منه. وبعد ذلك تبقى هناك دائرة لقاعدة العدل.

❁ ما هو الدليل على تقديم كلام الشارع المخالف للعقلاء؟

يحقّ للشارع مخالفة العرف حتى مع القول بالإمضاء —

❁ لأننا نؤمن بحقّ الشارع في الوقوف بوجه الارتكازات؛ فإن الشارع كما يأخذ أصل الحكم من العقلاء، ويعمل على إمضائه، يمكن له أن يؤسّس المصدق أيضاً؛ وهنا نسأل: لو أخذ الشارع الحكم الأولي من العقلاء، وقال: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾، هل يستطيع القيام بالتأسيس؟ الجواب: نعم، يستطيع ذلك.

❁ هل تأسيسه مخالفٌ لحكم العقلاء أيضاً؟

تأسيس المصدق الشرعي للعدل يعني تحديد الإمضاء —

❁ ليس مخالفاً. وإنما نقول: هل هذا تأسيسٌ للمصدق أم تحديدٌ لإمضائه؟ إن المصاديق تابعة للمفاهيم دائماً. وفي الحقيقة لو أن الشارع عمل على إيجاد مصاديق جديدة غير المصاديق التي يفهمها العقلاء، على الرغم من قبوله كلّي العدل عند العقلاء، سوف تكون نتيجة ذلك أن الشارع قد أمضى ذلك الكلّي، ولكن ضمن إطارٍ خاص؛ لأن التغيير في المصدق يعود إلى التغيير في المفهوم. وإن الشارع كما يحقّ له رفض هذا المفهوم برمته يستطيع رفض بعضه وقبول بعضه الآخر. وعليه لو أن الشارع عمد إلى تأسيس مصاديق جديدة فإن هذا يعني أن الشارع لم يقدّم بالإمضاء بشكلٍ مطلق، وإنما كان إمضاه محدوداً.

❁ وبعبارة أخرى: هل تريدون القول: إن المصاديق التي حكم الشارع فيها

بالعدالة - خلافاً للعدالة العرفية - تكون حاكمة أو مخصصة لقول الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾؟

✽ عندما قلنا: إن الشارع لم يُضْ بِشَكْلٍ مطلق فإن التعبير بالتخصيص لا يكون تعبيراً جيداً؛ لأن التخصيص يعني أن الشارع قد أمضى بالمطلق، ثم قام بعد ذلك بالتقييد أو التخصيص. لست أدري ما إذا كان يمكن إطلاق التخصيص بشأن إمضاء أم لا. يبدو من ناحية اللسان في ظاهره أنه تخصيص أو ورود أو حكومة، ولكن من الناحية الإجمالية - سواء أكان إمضاء مقيداً أو تخصيصاً أو حكومة - لن تختلف النتيجة. نحن ندرك أن الشارع وإن أمضى، ولكن حيث يكون العدل موجوداً منذ البداية، فإنه من خلال تعيين المصاديق الجديدة يتضح أن إمضاء الشارع ليس مطلقاً، وإنما هو إمضاء محدود. وعليه يكون شرعياً / عرفياً، ويكون بمعنى من المعاني إمضائياً / شرعياً أو إمضائياً / تأسيسياً. إذن يمكن لنا أن نفترض وضعية تكون تأسيسية وإمضائية في وقت واحد.

أثر الرؤية الاستقلالية للقانون في مقابل العدل —

لنعدُ إلى بحث استقلالية القانون. لو اعتبرنا أن حكم العقلاء عبارة عن حكمين مستقلين عن بعضهما، وقلنا بأنهما عبارة عن: حكم ارتكازي واحد في حُسن العدل؛ وحكم ارتكازي آخر في وجوب التقنين ورعاية العمل بالقانون، ولم نربط هذين الحكمين ببعضهما، عندها سيكون القانون مع العدل حكمين مستقلين عن بعضهما. غاية ما هنالك أن القانون يجب أن يكون على الدوام مظهرًا للعدل وتجلياً للعدل. وإذا كان القانون فاقداً للعدل، وكان منقوصاً في موضع ما، يكون وجوب مراعاة العدل قائماً أيضاً. لذلك فإن العقلاء يقولون: إذا كان هناك من نقص مع ذلك يجب العمل به، وإن لذلك في حد ذاته استقلالية وأهمية خاصة. فإذا كان الأمر كذلك عندها يكون قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ ناظرًا إلى العدل العقلاني بجميع مصاديقه.

فإن قلتم: إن العقلاء يحكمون بالعدل، وأمرتم به، وجب عليكم المضي بهذا

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد السابع والخمسون - شتاء ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

الأمر مع مصاديقه حتى النهاية، غاية ما هنالك أن الشارع إذا وضع قانوناً في بعض الموارد حيث يظهر العدل وجب العمل بذلك القانون. إلا أن الشارع من خلال تشريعه لا يدعي أنه المصدر الوحيد للعدل، ولا يمكن لنا أن نستفيد من قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ﴾ (الأنعام: ٥٧)^(١٧) أنه يبين جميع موارد العدل حصراً.

أثر الرؤية الآلية للقانون بالنسبة إلى العدل —

أما الافتراض الآخر فأن نقول: إن القانون وسيلة وأداة لتحقيق العدل، وليس لدى العقلاء سوى حكم واحد، وهو أن العدل واجب، وأنه يجب تحقيقه من طريق القانون؛ كي لا تسود الفوضى والهرج والمرج. وعندها من خلال ضم هذا الأمر إلى قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾، الذي يعتبر الشارع مصدراً للتشريع، يتضح أن الشارع يأمر بذات العدل المنشود للعقلاء، غاية ما هنالك أن العدل يشتمل دائماً على هذه التتمة، وهي أنه يجب أن يتجلى في القانون، وأن الشارع يبين تلك الوسيلة. وعندها يسقط العدل عن كونه قاعدة، ويكون معنى قوله سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ هو: اعملوا بقوانيني؛ إذ إن لحكم العدل - طبقاً لهذه الرؤية الثانية - لاحقة وتتمّة، يُستفاد منها أن الشارع قد أمر من جهة بمراعاة هذا العدل الذي ينادي به العقلاء، ومن جهة أخرى، حيث قال الشارع: ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ﴾، يتضح أنه في مقام التشريع، وأن دعوته إلى «مراعاة العدل» تنصرف إلى تطبيق قوانينه.

الرأي المختار في تفسير آية الأمر بالعدل —

ولكن من وجهة نظري هناك حكمان. ولذلك فإن هذه الآية ترتبط بـ «العدل الكلّي». وفي ما يتعلّق ببحث المصاديق قلنا في معرض الجواب عن السؤال القائل: «هل يمكن تأسيس المصاديق؟»: إذا لم يؤسس الشارع يتم الرجوع إلى المصاديق العقلانية، وإن أسس فيحق له تأسيس المصاديق. ولكن لا يوجد هنا تأسيس للمصاديق، وإنما هو تأسيس إلى جوار ذلك الإمضاء.

وعلى كل حال هناك حكمان، وأحدهما الحكم الارتكازي للعقل؛ إذ حتى إذا لم يكن هناك قانون فإن العقل يحكم بشكل مستقل، غاية ما هنالك أن العقلاء قد يدركون - بفعل تغير الزمن وتعاقب المسائل الاجتماعية - أن العدل إنما يتحقق بواسطة القانون في بعض الموارد.

❖ إنكم تقولون بأن معنى قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ﴾ هو أن الله يأمر بذلك العدل الكلّي الذي يأمر به العقلاء، ثم قلتم بعد ذلك: إن العقلاء يدركون أن هذا العدل يجب أن يتجلى ضمن القانون. بالالتفات إلى هذه الأمور لماذا لا تعتبرون القانون عُرْفياً؛ إذ إن العُرْف لو خُلّي ونفسه فإنه سيعمل على تشريع القانون العادل؟

❖ في ما يتعلق بالقانون هناك حالتان: الأولى: الحكم بلزوم القانون، وهذا حكم عقلائي؛ والأخرى: ما هو القانون؟ وكيف يتم تدوينه؟ وما هو المرجع في القانون؟ نحن نقول: إنه الله، وأما هم فيقولون: هو العُرْف.

❖ هل العقلاء في ما يتعلق بالحكم الكلّي بلزوم العدل إنما يحكمون بلزوم الوجود القانوني، دون أن يكون لديهم حكم بشأن ماهية القانون؟

الفرق بين العقلاء والشرع في الحكم بالعدل —

❖ أجل، إنهم يحكمون بوجوب القانون، إلا أنه في ما يتعلق بالحصول على هذا القانون يتجه البعض منهم إلى الله؛ بينما يتجه البعض الآخر إلى العُرْف أو العقلاء. وعلى هذا الأساس يبدو أن النظم في حد ذاته شيء آخر. في بعض الأحيان يكون النظم في الحكم الاستبدادي مطلوباً من بعض الجهات، وإن لم يكن فيه عدل. وعليه فإن ضرورة النظم حكم مستقل وعقلائي.

خلاصة آثار مختلف الآراء بشأن العلاقة بين القانون والعدل —

خلاصة الكلام: إننا نربط القانون بالعدل في بعض الأحيان، ونعتبره حكماً واحداً وتتمّة للعدل. فإذا كان الأمر كذلك فعندها مع ملاحظة الأمر بالعدل من قِبَل الشارع، وكذلك مع ملاحظة قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ﴾، الذي هو في مقام

التشريع، نصل إلى نتيجة مفادها أن الشارع يدعو إلى التوجه نحو العدل، بيد أن دائرته الفذة تنحصر بي. وفي بعض الأحيان الأخرى نعتبر هذين الأمرين حكمين مستقلين، وفي هذه الحالة لا يكون لقول الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ﴾ صلة بالقانون، وإنما يرتبط بالعدل، وحيثما يقوم بالتأسيس لمصاديقه نقبل به، وحيث لا يعتمد إلى التأسيس نكون قد وضعنا اليد على قاعدة تُسمى: (قاعدة العدل)، ونتمسك بها.

صلة بحث الثابت والمتغير بالعدالة —

إذا قلنا بأن قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ﴾ قاعدة، وإن الشارع قد تدخل في بعض الموارد، عندها يطرح هذا السؤال نفسه: إذا كان الشيء عدلاً عقلاً، وكان الشارع قد تدخل فيه، فما هو تكليفنا؟ طبقاً للكلام الأول يجب التخلي عن العدل هنا؛ لأن الشارع قد تدخل. وبطبيعة الحال يجب هنا ملاحظة بحث الثابت والمتغير بشكل أكبر؛ ويجب ملاحظة عصر الشارع لنرى كيف كان عليه العدل في ذلك الحين، فقد يكون هذا التأسيس بلحاظ ذلك الوضع المضطرب للعدل في ذلك الوقت، وأما الآن، فقد اكتسب المصداق العقلاني للعدل وضعاً جديداً، ولم يعد لذلك التأسيس من قبل الشارع إمكانية التأسيس والتدخل والتخصيص.

مثال على صلة بحث الثابت والمتغير بالعدالة —

لو افترضنا أن بعض الناس أو العقلاء في عصر الشارع - على سبيل المثال - كانوا يشجبون الاستعباد (وبطبيعة الحال فإن الأمر في الواقع لم يكن كذلك، حيث كانوا في ذلك الحين يتقبلون هذه الظاهرة)، ولكن الشارع قبل بالاستعباد، فهل يمكن القول، من خلال التمسك بالنصوص النازرة إلى الاستعباد: إن الشارع قد أسس لهذا المصداق أو لا يمكن قول ذلك؟ لأن أمر عدالة الاستعباد في ذلك العصر كان يعاني واقعاً مضطرباً، وفي هذا المورد إما لم يكن هناك أي ارتكاز في هذا الشأن؛ أو إذا كان هناك ارتكاز فهو ارتكاز في الجملة. أما الآن فقد اكتسب هذا

الموضوع ارتكازاً قوياً وصارخاً، حيث يُجمع العقلاء على القول بأن الاستبعاد ظلمٌ، وأن العدل يقضي بأن لا يكون هناك استبعادٌ أصلاً. وعلى هذا الأساس لا يعود لنصوص الشارع تلك القدرة اللازمة على التأسيس.

❁ هل هذا البحث مستقلٌ بالكامل عن قاعدة العدالة؟

❁ أجل، أجل، إن هذا البحث مستقلٌ، ولا ربط له بتلك القاعدة.

— عودة إلى بحث تأسيسية أو إضائية النصوص —

❁ لقد ذكرتم أن هناك احتمالات، وأنه يستفاد من بعضها وجود قاعدة العدالة، ولا يستفاد من بعضها الآخر وجودها، فأَيُّ الاحتمالين ترجحون؟

— الرأي المختار: إضائية العدالة —

❁ لقد ذكرنا في بداية الأمر احتمالين، وهما: التأسيس؛ أو الإضاء. وأرى أن التأسيسية مرجوحة؛ لأن التأسيس إنما يكون حيث لا يكون لدى العقلاء حكمٌ. وهنا من الواضح جداً أن الجميع يحكم بالعدل. في بعض الموارد يحكم العقلاء، وفي بعض الأحيان يكون الحكم للعقل فقط، وأما هنا فيُجمع العقل والعقلاء معاً بشأن العدل؛ فيتضح أن هذا من الموارد البديهية والفطرية جداً. ومن هنا إذا قال شخصٌ بتأسيسية قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ لن يكون كلامه مقبولاً. وبطبيعة الحال فإن الإحسان، مثل العدل، أمرٌ مرتبطٌ بطبع الإنسان. وإن الحُسْنَ والجمال من الأمور التي تقبلها طباعنا.

— الرأي المختار في فروع إضائية العدالة —

وأما على افتراض الإضائية فهناك احتمالان أيضاً؛ أحدهما: أن تكون الإضائية بمعنى أن الشارع قد أمضى في الحقيقة ذلك الأمر الكلي، وبطبيعة الحال تأتي المصاديق والأحكام المصادقية تبعاً لذلك، ويتعين على الشارع التناغم مع العقلاء الذين قبلوا بالحكم حتى النهاية. غاية ما هنالك أن البحث يكمن في أنكم هل تعتبرون احتمال العدل والنظم حكماً مستقلاً، وتربطون بينهما ربطاً مفهوماً

وحكماً، أم لا؟ فإن ربطتم بينهما لن يعود بإمكانكم استتباط قاعدة العدالة من هذا النص؛ وأما إذا قلتم بأنهما حكمان مستقلان - كما هما كذلك من وجهة نظري - عندها يمكن القول: إن قوله تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ﴾ ناظرٌ إلى ذلك الحكم المستقل، وعندها لا يعود بالإمكان الاستفادة من تصدي وتولي الشارع للتشريع والتقنين أنه المصدر الحصري لضمان العدالة، ويُستنتج من ذلك إمكان الرجوع إلى الشارع حيث يتدخل، كما يمكن الرجوع إلى غيره.

✽ إذن أنتم لا ترون أي تعارض بين الموارد التي يتدخل فيها الشارع والتي يحكم العرف على خلافها أبداً، وتعتبرون الدليل الشرعي مقدماً على رأي العرف صراحةً؛ إذ تقولون: إن ذلك الحكم لا يخلو - على كل حال -؛ فإمّا أن يتم إمضاء ذلك الحكم بشكلٍ مقيّد؛ أو أن يكون مقدماً من باب التخصيص والحكومة؟

يحق للشارع ردع العقلاء في مصداق العدالة —

✽ أجل، نحن نقول بحق المنع والردع للشارع؛ لأن الشارع إنما لا يمكنه التدخل في مورد واحد من الأحكام العقلانية فقط، وباستثناء هذا المورد يحق له التدخل في جميع الموارد الأخرى. وذلك المورد يخص الأمارات اللفظية، وموارد من قبيل: خبر الواحد ونظائره. وحتى في هذه الموارد قد يمكن للشارع - بطبيعة الحال - أن يردع في بعض الأحيان أيضاً. وفي سائر الموارد الأخرى يمكن للشارع - حيث يكون الحكم ارتكازياً وعقلائياً - أن يضيق أو يوسع من دائرة هذا الحكم أو يردع عنه أو يعمل على إثباته. ومن الناحية الإثباتية ما لم نعثر على دليل على المنع يجب العمل بحكم العقلاء. فإذا عمد الشارع من جهة إلى إمضاء حكم العقلاء، وذهب من جهة أخرى إلى قول شيء آخر بشأن المصاديق المقبولة لدى نفس العقلاء، وقدم حكماً آخر مغايراً ومخالفاً لحكمهم، كان ذلك من الموارد التي يحق للشارع فيها أن يقوم بذلك، وهذا يعني أن إمضاء الشارع محدود، وليس مطلقاً.

مورد قاعدة العدالة —

✽ إذن حصيلة الكلام هي: إن لدينا قاعدة باسم قاعدة العدالة، غاية ما

هنالك أننا إنما نرجع إلى العقلاء في ذلك حيث لا يكون هناك أي دليل شرعي؛ إذ كلما كان الدليل الشرعي موجوداً كان هذا الدليل مقدماً على حكم العقلاء. ﴿ نعم، هذا صحيح.

الفرق بين العرف والعقلاء—

هل هناك فرق بين العرف والعقلاء؟

﴿ لا بُدَّ من الالتفات إلى أن الاختلاف يكمن في أن العقلاء لا يتبلور لديهم حكمٌ أبداً بوصفه ارتكازاً إلا إذا كان في غاية الوضوح والبداهة. فما لم يتبلور هذه الحالة من البداهة والوضوح بشكلٍ كاملٍ لن يكون هناك أي ارتكازٍ أصلاً.

خصائص الأمر الارتكازي—

إن الارتكاز يعني الرسوخ في الأذهان. إن من أخلص أحكام الناس هي أحكامهم العقلانية، ومن هنا فإن الأحكام العقلانية تتجاوز قيود الزمان والمكان والقوميّات والتعاليم الدينية وجميع الأشياء، ولا تقبل التقييد أبداً. لا يمكن لنا أن نفترض ارتكازاً عقلائياً حصرياً لدى الإيرانيين أو في عصر النبي الأكرم، وحشره في ذلك المكان والزمان، والقول بعدم وجود مثل هذا الارتكاز في الأماكن والأزمنة الأخرى. وبطبيعة الحال يمكن القول بهذه النقطة من الناحية الزمانية والمكانية، وهي أن العقلاء قديماً؛ حيث لم يكونوا قد واجهوا شيئاً، فإن قدرتهم الارتكازية لم تكن فاعلة، ولكن بمجرد أن يواجهوا ظاهرة ما سيحصل لديهم ارتكازٌ مع ملاحظة أبعاد الأمر، ولكن مادة هذا الارتكاز هي ذات الوضعية السابقة التي كانت لديهم. ومن هنا إذا اختلف الارتكاز يكون أحياناً في مصداق حكم كلي عقلائي، من قبيل: الحيازة - كما يضع السيد الصدر قيوداً على ذلك -، الذي هو في الواقع أصل لحكم ارتكازي، إلا أن مصاديقه قد تختلف.

خصائص الأمر العرفي—

بيد أن العرف ليس كذلك. قد يعتمد العرف إلى جعل شيء ما أمراً مرسوماً،

وتكون له مناشئ عقلائية، ولذلك يكون عقلائياً وعُرفياً في الوقت نفسه. ولكن ليس هناك ما يضمن عقلائية جميع الأحكام العُرفية؛ لأن العُرف غالباً ما يقبل أشياء غير عقلائية. ومن هنا يتم تقسيم العُرف إلى قسمين: عُرف عام؛ وعُرف خاص. لا يمكنكم القول بأن حكم العُرف العام مرتكزٌ عقلائياً إلا إذا كنتم تقولون بأن العُرف التاريخي يعني العُرف العام في جميع التاريخ. عندها يكون مرتكزاً؛ إذ لا يمكن لشيء أن يكون عُرفاً بذلك المعنى إلا إذا كان قد ارتكز على منشأ ومصدر عقلائى. أما البحث الآخر فهو: هل يمكن أن يكون لدى العقلاء مرتكزات جديدة؟

❖ هل يحصل ذلك بتبدل الموضوع أو إيجاد موضوع جديد؟

منشأ ظهور الارتكاز العقلائي الجديد —

❖ أجل، في مواجهة الأوضاع الجديدة يتحقق ارتكازٌ جديد، وإلا إذا كان الشيء ارتكازياً فإنه لن يزول، فإذا زال اتضح أننا كنا مخطئين، وأنه لم يكن هناك ارتكازٌ أصلاً. إن الارتكازية أمرٌ يمكن اكتشافه سريعاً، كما هو الحال بشأن المعادلة الرياضية القائلة بأن الواحد إذا أُضيف إلى واحدٍ سوف يساوي اثنين. وإنما في موردٍ واحد فقط يمكن أن نخطئ في كشف الارتكاز، وذلك عندما نتعرف في المدرسة على المصطلحات، ونضيع في تضاعيف هذه الدهاليز ومنعطفاتها، حتى نفقد الصلة بوجداننا العُرفي والعقلائي.

❖ لو علمنا بأن الحكم المستفاد من رواية كان من وجهة نظر العُرف وارتكاز العقلاء ظالماً، سواء في عصر صدور الرواية أو العصر الراهن، يجب أن يكون حكم الشارع بحسب القاعدة - من وجهة نظركم - مقدماً على العُرف؟

❖ إن رؤية العُرف - بطبيعة الحال - لا تُعدّ ملاكاً؛ إذ يبدو الحكم في بعض الأحيان؛ بناءً على الوضعيات التي أنشأها العُرف نفسه، حكماً ظالماً. أما العقلاء فإنهم إذا اعتبروا شيئاً ما ظالماً قطعاً، وكان ارتكازهم هذا يتمتع بمنتهى البدهاة، ورأينا في الوقت نفسه نصاً يدلّ على تطبيق ذلك الحكم، سوف يكون للدليل هنا حالتان: تارة يكون الشيء نصاً على التطبيق؛ وتارة نريد الاستفادة من إطلاقه.

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد السابع والخمسون - شتاء ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

الاختلاف بين النص والظاهر في التقدم على ارتكاز الظلم —

فإذا كان نصاً فسوف ينطوي على المزيد من الإتقان، بحيث قلما يمكن الصمود أمامه إلا بصعوبة بالغة؛ خلافاً لحالة الإطلاق؛ إذ لا يمكن جعل الإطلاق شاملاً لحال المورد بسهولة. إذن هو تقسيم بين النص والإطلاق.

اختلاف عصر الصدور والعصر الجديد في تقدم النص على ارتكاز الظلم —

التقسيم الآخر أن يكون ظلم ما يُعدّ اليوم ظالماً ظاهرة جديدة حدثت مؤخراً؛ وتارةً أخرى يُعدّ هذا الحكم ظالماً في صدر الإسلام وفي يومنا هذا أيضاً. فإن كان العقلاء قديماً يرونه ظالماً أيضاً فإن الشارع إذن كان يريد الوقوف بوجه هذا الوضع الظالم، ويرسم وضعاً جديداً، ليقول: إنهم كانوا على خطأ، وأنا أعلم منهم بواقع الأمر. فإن كان هذا الحكم ظالماً في ذلك العصر أيضاً فمن الطبيعي أننا لا نستطيع رفع اليد عن تلك الرواية. وأما إذا كان ارتكاز الظلم قد ظهر بعد عصر النص، وكان اعتبار كونه عادلاً أو غير عادل في ذلك الوضع أمراً غير محسوم، أو إذا كان من وجهة نظرنا ظالماً حتى في ذلك العصر أيضاً، إنما يكون ظالماً طبقاً لرؤيتنا الراهنة، وأما في ذلك العصر فلم يكن ظالماً أصلاً، فعندها لا يمكن التمسك بذلك النص أبداً؛ لأن ذلك النص أو الإطلاق إنما كان ناظراً إلى الوضع في ذلك الحين.

طريقة الحل ورفع التعارض —

ولكن ما هو الحل؟ هناك عدّة طرق؛ وأحدها: أن نستفيد من أسلوب ومنهج الشارع أنه كان ملتزماً بالأراء العقلائية. وهناك الكثير من الأمثلة في هذا الشأن. إن أكثر مضامين القواعد الفقهية مضامين عقلائية، وذلك بعد إجراء بعض التصرف والتدخل من قبل الشارع بطبيعة الحال. هناك في الفقه الكثير من الأبحاث في مجال التبادل التجاري تتدرج ضمن المفاهيم العقلائية. صحيح أن الشارع يحقّ له أن يردع العقلاء، ولكن هذا أسلوب يورث الاطمئنان، ونحن لا نستطيع القبول بشيء - يحدّه الجميع ظالماً - من خلال التمسك بإطلاق الدليل؛ إذ ليس للإطلاق مثل هذه الدلالة؛ لأن

الدليل يجب أن يحظى بالدلالة حقاً.

❁ نستتج من كلامكم أنه يجب الفصل بين الحكم الارتكازي الظالم الموجود في عصر الشارع وعصرنا وبين ما يحكم العقلاء اليوم - دون العُرف - بأنه ظلمٌ. وفي الحالة الثانية قلّتم: يجب أن لا نعمل بالدليل اللفظي.

تقدّم الظلم الارتكازي الجديد على الإطلاق —

❁ كان كلامي هو أنه إذا كان ينبغي أن يكون هناك من شكٍّ فإنه لا يمكن التشكيك في النصّ، ولا يمكن الوقوف بوجهه؛ ولكن يمكن الوقوف بوجه الإطلاق. فلا يمكن للإطلاق أن يقف بوجه الظلم الارتكازي، حتّى إذا كان جديداً.

❁ هل يشمل هذا الإطلاق الإطلاق الأفرادي والأحوالي والأزماني؟ إن الكثير من أحكام صدر الإسلام تجري في عصرنا أيضاً، وإنه يمكن إثباتها - في الحقيقة - بالإطلاق الأزماني. فإذا كان الأمر كذلك لن يبقى هناك نصٌّ.

❁ نحن نرى للنصوص إطلاقاً أزمانياً، إلّا في الموارد التي يوجد فيها دليلٌ خاصٌّ. وعليه لا يمكن لنا أن نثبت شيئاً عقلائياً محضاً - وجاء عليه الدليل في ذلك العصر - بسبب إطلاقه الموردي؛ لنقول الآن بواسطة الاستناد إلى ذلك الإطلاق: إن الإسلام قد قبل بهذا الظلم. هذا مستبعدٌ جداً.

ولكن لا بدّ من الالتفات إلى هذه النقطة، وهي أنه قد يحدث في بعض الأحيان أن يردّ نصٌّ في حالة تُعدّ الآن ظالمة، لا أن يكون هناك إطلاقٌ (وحيث إن الإطلاق في حالة زيادة ونقصان مستمرّ هناك تدخّل واهتمام وانصراف)؛ بيّد أنه كان له آنذاك حكمٌ حيادي أو عادل، ومن ناحيةٍ أخرى وردت نصوصٌ أخرى في تلك الدائرة تتّصف بالأدبيات الغليظة والشديدة، وفي مثل هذه الحالة لا يمكن رفع اليد عن ذلك النصّ. كما هو الحال في بحث الحدود، حيث يمكن حالياً أن يُعدّ رجم المرأة بتلك الصورة الخاصةً عمليةً ظالمة، في حين أن حكم الرجم منصوصٌ، وليس من الإطلاق. كما تمّ التأكيد في روايات باب الحدود على إجراء الحدود بشكل دقيق، وعدم التهاون فيها أو التسامح والتساهل بشأنها. قد تعتبرون هذا الحكم ظالماً حالياً، ولكنه لم يكن

كذلك في الأزمنة القديمة؛ لأنهم كانوا يمارسونها. فهل يمكن القول هنا: إننا لا نستطيع التمسك بالنص؟ لا يمكن قول هذا الشيء؛ إذ لا يمكن لنا أن ندعي الانصراف؛ لأنه نص، وليس إطلاقاً، والانصراف إنما يرد حيث يكون هناك إطلاق، ويتم المنع من الإطلاق.

❖ إنكم لم تأتوا بهذا النص الزمني من ذات أدلة الرجم، وإنما هو مستفاد من أدلة أخرى تقول بأن الحدود يجب عدم تعطيلها.

❖ أجل، هناك روايات ونصوص سواء على أهمية الحدود أو على تأييدها، وبطبيعة الحال قد يكون لبعض الأشخاص طرق أخرى، وهذا إنما يجب بحثه في علم الفقه.

❖ هل يمكن لارتكاز حكم ظالم في عصرنا أن يشكل قرينة لُبِّيَّة متصلة؛ لتحول دون انعقاد الإطلاق؟

شرائط ردع الشارع عن الارتكاز الجديد للظلم —

❖ في ما يتعلق ببحث سيرة العقلاء يجب بيان المبني. ومن بين المباني أن يكون الحكم المتعلق للإمضاء هو مجرد البناء والسيرة؛ لأن البناء يعني ذلك الارتكاز الذي تحقق على المستوى العملي، أو بأن نقول: إذا كان هناك من ارتكاز فإنه حتى إذا لم يتحقق على المستوى العملي، ولم يتخذ شكل البناء والسيرة، ولكن إذا توجه له الإمضاء والتقرير يكون معتبراً أيضاً. وأما المبني الآخر فهو أن جميع المرتكزات التي تستجد تعود إلى جذر واحد يُعدّ مصدراً لها، كأن يستجد مرتكز بعد الشارع، وكان بمقدور الشارع أن يخالفه، وأن يأتي بنص قوي في الردع عنه (إذ تعود جذوره إلى هناك). وعليه لا نستطيع هنا التمسك بالإطلاق أيضاً؛ لأن الشارع إذا كان مخالفاً له لوجب عليه الردع عنه بنص قاطع؛ لأن الفرض يقوم على أن جذور هذا الارتكاز الجديد كانت موجودة في عصر الشارع، وأن الشارع كان على علم بأنه سيأتي زمن تستحكم فيه جذور هذا الارتكاز وتقوى، فإذا لم يكن يقبل بهذا الارتكاز الجديد لوجب عليه أن يردع عنه بأدلة محكمة، لا أن يكتفي بمجرد الإطلاق.

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد السابع والخمسون - شتاء ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

الهوامش

- (١) نهج البلاغة ٤: ٥١، الحكمة رقم ٢٣١.
- (٢) وانظر أيضاً: يوسف: ٤٠، ٦٧.
- (٣) وقريب منه قول الإمام علي عليه السلام: إذ يقول: (العدل يضع الأمور مواضعها). نهج البلاغة، الحكمة رقم ٤٣٧.
- (٤) انظر: ابن شعبة الحرّاني، تحف العقول عن آل الرسول: ٢٢٣.
- (٥) نهج البلاغة، الحكمة رقم ٢٣١.
- (٦) نهج البلاغة، الحكمة رقم ٢٣١.
- (٧) نهج البلاغة، الحكمة رقم ٤٣٧.
- (٨) نهج البلاغة، الكتاب رقم ٥٣، من عهده إلى مالك الأشتر النخعي حين ولّاه على مصر.
- (٩) البحراني، الحقائق الناضرة ١: ٤٥.
- (١٠) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٧: ٦٢.
- (١١) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٧: ٦٢، كتاب القضاء، الباب ٦ من أبواب عدم جواز القضاء، ح ٥٢.
- (١٢) وانظر أيضاً: يوسف: ٤٠، ٦٧.
- (١٣) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٧: ٦٢، كتاب القضاء، الباب ٦ من أبواب عدم جواز القضاء، ح ٥٢.
- (١٤) لدراسة قاعدة العدل والإنصاف انظر: السيد محسن الحكيم، مستمسك العروة الوثقى ١٤: ٢٤٩ - ٢٥٩؛ السيد أبو القاسم الخوئي، كتاب الخمس: ١٤٩، ١٥٤؛ ومباني تكملة المنهاج ٢: ٤١٨؛ لطف الله الصافي الكلبايكاني، ثلاث رسائل فقهية: ٣٧، ٤٣، ٦٢؛ محمد صادق الروحاني، فقه الإمام الصادق عليه السلام ٧: ٤٤٣؛ ١٨: ٤٣٤؛ ٢٠: ٢٧٧؛ ١٨٩: ٢٥؛ ٢٣٤، ٢٥٥؛ السيد كاظم الحائري، القضاء في الفقه الإسلامي: ٦٠٧ - ٦٣٥؛ حسين كريمي، قاعدة القرعة: ٢٧، ٧٧.
- (١٥) (العدل يضع الأمور مواضعها). نهج البلاغة، الحكمة رقم ٤٣٧.
- (١٦) انظر: الملاء صالح المازندراني، شرح أصول الكافي ١٢: ٣٢٩؛ العلامة المجلسي، بحار الأنوار ٨٨: ٢٣٤، حيث تمّ في كلا هذين المصدرين ادعاء وجود الرواية في هذا الشأن.
- (١٧) وانظر أيضاً: يوسف: ٤٠، ٦٧.

إمكانية تطبيق النموذج الإسلامي للعدالة الاقتصادية

من وجهة نظر المفكر الإسلامي محمد رضا الحكيمي

د. محمد رضا آرمان مهر (*)

د. محمد لشكري (**)

ترجمة: مرقال هاشم

١. المقدمة —

تُعدّ دراسة المنظومة الفكرية لمختلف العلماء والمفكرين في ما يتعلق بالعدالة واحدة من طرق التعرف على العدالة بشكل أفضل؛ إذ يمكن لهذه الفكرة أن تتحقق من خلال بحث مختلف الأبعاد الفكرية لهم. وقد وقع اختيارنا في هذه المقالة - من بين الكثير من المفكرين - على المفكر الإسلامي محمد رضا الحكيمي، بوصفه منظراً في مجال العدالة الاقتصادية في الإسلام؛ وذلك بهدف البحث حول إمكانية تحقيق العدالة. إن العدالة الاقتصادية - من وجهة نظر الأستاذ محمد رضا الحكيمي - تمثل أصلاً أساسياً في بناء النظام، وعنصراً بارزاً في المنظومة الفكرية الاجتماعية. وإن المجهود الفكري لسماحة الأستاذ الحكيمي يعود إلى الدائرة الاجتماعية والتركيبية الرئيسة للمجتمع، وإن أكثر مؤلفاته قد خطتها على أساس من رؤيته بشأن العدالة الاجتماعية. فهو يرى أن أصل العدالة حاكمٌ على جميع المجالات والأبعاد الأخرى، وكأنه يرى استحالة التخلي عن المفاهيم القيمية - من قبيل: العدالة - في أي دائرة بما في ذلك دائرة العلم.

(*) أستاذ مساعد في جامعة شاهرود.

(**) أستاذ مساعد في جامعة نور.

تستند منهجية الأستاذ الحكيمي على محورية نصوص القرآن والسنة. إنه يرى أن موضوع العدالة يفوق قدرة العقول البشرية الناقصة والخاطئة، ولذلك فإن العدالة - من وجهة نظره - أكبر من أن تتناولها هذه العقول، وتطرحها على طاولة البحث والتشريح، كما أنه لا يتفاعل كثيراً مع العقد بين الأفراد من أجل تحصيل الأصول العليا للعدالة. إن الاتجاه الذي يسلكه الأستاذ الحكيمي في إطار تقديمه رؤية اقتصادية منظّمة مثيرٌ للانتباه. تبرز هذه الرؤية في اهتمامه بدور الحكّام والعلماء بشكلٍ ملحوظ. وقد عمد الأستاذ الحكيمي إلى التطوير في حدود العدالة ضمن الأطر الفكرية لبعض المفكرين والعلماء المعاصرين، من أمثال: الشهيد الشيخ مرتضى المطهري، والدكتور علي شريعتي، والسيد الشهيد محمد باقر الصدر. ومن هذه الناحية يمكن القول: إن الأستاذ الحكيمي لم يتعامل مثل الفقهاء الذين تناولوا العدالة على المستوى الفردي. وعلى الرغم من كونه فقيهاً أيضاً، إلا أن الأستاذ الحكيمي يتعاطى من العدالة من زاوية فلسفية - أخلاقية - فقهية، وبرؤية شاملة بالالتفات إلى التعاليم السماوية، وإبطال الرأسمالية الليبرالية، حيث يقدم فلسفة اجتماعية لا تعطي الأصالة لـ «الوجود»، كما لا تعطي الأصالة لـ «الماهية»، بل يرى ذلك خلعة لا تناسب إلا القامة الباسقة لـ «طريق شمس العدالة». وفي معرض بيان فلسفة عدالته يقدم رؤية شاملة. تنشأ أهمية رؤية الأستاذ الحكيمي للعدالة الاقتصادية من رؤيته ما وراء الفقهية لهذا المفهوم. إنه من خلال اتجاهاه الواسع المتمحور حول القرآن والسنة يمتلك رؤية اجتماعية منظّمة تجاه التعاليم الاقتصادية للإسلام؛ إذ إنه، بالإضافة إلى التربية، ينظر إلى السياسة أيضاً، ويرى في هذين الأمرين وجهين لعملية واحدة^(١). يذهب الأستاذ الحكيمي إلى الاعتقاد بأن القرآن، بالإضافة إلى اهتمامه الكامل ببناء الفرد القرآني، يعمل على بناء المجتمع القرآني أيضاً^(٢).

يعمد الأستاذ الحكيمي إلى تقديم معيارٍ لعدالته من خلال الأطر الدينية وعلاقة الإنسان بالله، مستنداً إلى الآيات والروايات والمنهج الفقهي والاجتهادي الخاص الذي يتبناه، ولا سيما في سلسلته القيمة بعنوان «الحياة». لقد عمد سماحته إلى تصوير علاقة المال بالإنسان، وعلاقة الإنسان بالمال، من خلال صور خمسة، وهي: الغنى

التكاثري (الكثرة)، والغنى الوفير، وغنى الكفاف (المشروع)، والفقر (قلة المال)، والمسكنة (انعدام المال). ومن بين هذه الطبقات الخمسة يركز الأستاذ الحكيمي اهتمامه على حالتَي الإفراط: (الغنى التكاثري)؛ والتفريط (المسكنة). ومن هنا فإن الشاخصين الرئيسيين اللذين يذكرهما لتحقيق العدالة هما:

١. القضاء على التكاثر.

٢. القضاء على الفقر والمسكنة.

وإنه من خلال استهداف العدالة الاقتصادية، بوصفها غاية اجتماعية سامية، يصل إلى نتيجتين رئيسيتين، وهما:

١. الحرمة الذاتية لكثرة الأموال (الثروة المتكثرة).

٢. عدم مالية المال المتكثر.

إن الهدف الغائي للنظام الإسلامي والمعيار الأوحد في الأحكام الاقتصادية للإسلام - من وجهة نظر الأستاذ الحكيمي - هو العدالة بمعنى التوازن الاقتصادي. وبطبيعة الحال فإن الأصل الأساسي والنهائي المنشود لسماحته هو أصل المساواة. إن رؤيته من بعض الجهات تتميز من أكثر الفقهاء. ومن ذلك أنه - على سبيل المثال - ينفي صفة المالية عن جميع أنواع المال المتكثر، ويذهب إلى الاعتقاد باستحالة أن يتمكن الفرد من الحصول على مال متكثّر من الطرق المشروعة والحلال، وإن هذا النوع من الأموال لا يفتقر - من وجهة نظره - إلى المشروعية فحسب، بل لا بُدَّ من أن تبادر الدولة إلى مصادرتها في أقرب فرصة. ولا شكّ في أن هذا القول يختلف اختلافاً واضحاً عن رؤية مشهور الفقهاء القائمة على الاكتفاء بأداء الواجبات (دفع الخمس والزكاة وما إليهما)، واجتتاب المحرّمات (الرّبا والقمار وما إلى ذلك). وقد تمّ التعبير في الفقه الشيعي عن العدالة غالباً بشكلٍ فردي^(٣). إن الفقهاء؛ بالالتفات إلى الغاية التي يرصدونها للفقه، لم يبحثوا عن الجهات الحقوقية والمؤسسات الاجتماعية إلا في ما ندر. هناك في علم الفقه، ضمن بحث صفات المجتهد والقاضي وإمام الجماعة والشهود، وبشكلٍ عام في الأمور الفردية، اهتمامٌ بالعدالة. كما تمّ بحث العدالة في مواضع من الفقه تحت عنوان: «قاعدة العدل والإنصاف». وجاء تعريف العدالة في

الرسائل العملية بأنها ملكة راسخة تؤدي إلى ملازمة التقوى في ترك المحرمات والقيام بالواجبات^(٤). كما أن العدالة من وجهة نظر الشيخ مرتضى الأنصاري ضدّ الفسق، بمعنى أن العادل هو الذي لا يرتكب الكبائر، ولا يصرّ على الصغائر. وقد نقل عن الشيخ الطوسي في المبسوط أن العدالة تعني أن يراعي الفرد التعادل والتساوي في حالاته وأفعاله. ونقل عن ابن حمزة في الوسيلة أن العدالة تحصل بأربعة أشياء، وهي: الورع، والأمانة، والوثوق، والتقوى^(٥). يلاحظ أن كلام الفقهاء في باب العدالة قلّمًا يتناول البعد الاجتماعي، ومن هنا فإن العدالة الاقتصادية (التي تدرج ضمن العدالة الاجتماعية) غالباً ما كانت تبحث ضمن الأبعاد الفردية. وبطبيعة الحال فإن القرون الأخيرة قد اقتصرت بتحوّل في تفكير الفقهاء في مجال العدالة الاقتصادية، إلا أن بعض الفقهاء المتأخّرين نظروا إلى العدالة برؤية أوسع من الرؤية الفقهية^(٦). وعلى هذا الأساس فإن الأستاذ الحكيمي ينظر إلى العدالة بوصفها قاعدة فقهية. وتمايزه الآخر عن التيار الفقهي الرئيس يكمن في استناده الأكبر إلى الأخبار والتجميع.

ربّما أمكن لنا تسمية منهجيته في استنباط الأحكام بـ «العدالة بوصفها قاعدة فقهية»، وبالالتفات إلى الغاية التي تشد المساواة «العدالة بمنزلة المساواة». إن هذه الدراسة ترصد إمكانية التطبيق العملي لمعيار العدالة الاقتصادية من وجهة نظر الأستاذ محمد رضا الحكيمي. ومن ذلك أنه في ما يتعلّق بوظائف الحكومة الإسلامية مثلاً يستنتج - بالالتفات إلى أن المجتمع يقوم على أساس العدل ورفع الظلم، وأن أصل إقامة القسط حاكمٌ على جميع الأصول والقوانين - أن الحكومة الإسلامية يمكن لها أن تتدخل في عملية التوزيع مباشرة لمصلحة المحرومين والمستضعفين، وتعمل على تعديل الثروات المتكثّرة.

٢. إمكانية تقييم التطبيق العملي لنموذج العدالة —

يرى الأستاذ الحكيمي أن المعرفة الصحيحة للدين تستلزم الابتعاد عن الذهنيات والخيال، والإقبال على الواقعية والعينية، كما أن تحقيق المجتمع العادل - في رؤيته - ليس مجرد تطلّع وأمنية ذهنية بعيدة المنال، بل إن القرآن الكريم يأمر

بتطبيق العدالة، وليس هناك عاقل يأمر بما لا يمكن تحقيقه، ولا يمكن للشارع أن يكلف الإنسان بما لا يطاق؛ وعليه يكون تطبيق العدالة أمراً ممكناً؛ إذ يستحيل على الله تعالى أن يجعل غاية رسالة الأنبياء (المتئمة في تطبيق العدالة) أمراً غير ممكن؛ ومن ناحية أخرى فإن تطبيق العدالة ليس ممكناً فحسب، بل إن العمل في إطار تطبيق العدالة، التي هي مقدمة للقيام بالواجب، من أهم الواجبات العقلية والشرعية^(٧). إن كيفية تعاظم الأئمة المعصومين مع مشاكل الناس كانت تتم من خلال تحقيق أهدافهم على أرض الواقع، وليس في صقع الذهن، حتى كان بعض الأئمة (عليه السلام) يحمل الطعام بنفسه إلى الفقراء. وفي الحقيقة إن لازم الواقعية هو في الحضور بين الناس، والتعرف على مشاكلهم عن كثب^(٨). إن مصداق المجتمع العادل الخالي من الفقر هو المجتمع الذي بناه الإمام علي (عليه السلام) في الفترة القصيرة من حكومته في الكوفة، والرفاه النسبي الذي حققه لسكان تلك المدينة^(٩). وعليه فإن تحقق العدالة - من وجهة نظره - ليس ممكناً فحسب، بل إنه قد تحقق بالفعل على مدى التاريخ، في فترة قصيرة، وفي مكان خاص.

تطبيق العدالة الاقتصادية غاية رسالة الأنبياء والأئمة —

يرى الأستاذ محمد رضا الحكيمي أن توزيع الأموال يمثل روح وجوهر الإسلام في تنظيم المجتمع الإنساني والتقنين العادل^(١٠). إن أصول دعوة الأنبياء في بداية الدعوة تقوم على ثلاثة أصول، وهي:

١. الدعوة إلى عبادة الله، كما في قوله تعالى: ﴿أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ...﴾ (المائدة: ١١٧)^(١١).

٢. الدعوة إلى الإصلاح الاقتصادي، ومكافحة الطغيان الاقتصادي، بالإضافة إلى مجابهة طواغيت السياسة، وبناء المجتمع على أساس الحياة الاقتصادية السالمة، الذي هو في الحقيقة مواجهة النقطة الأصلية لانطلاقة وانتشار الظلم الاقتصادي، كما في قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ﴾ (الأنعام: ١٥٢)^(١٢).

٣. قطع الارتباط مع الأثرياء الذين كانوا يسعون لرشوة الأنبياء؛ من أجل

ركوب موجة الدين؛ لتحقيق مآربهم. قال تعالى: ﴿لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مَالاً﴾ (هود: ٢٩). كيف يمكن مكافحة التضخم الاقتصادي والعمل في الوقت نفسه على فسخ المجال للمتسببين بالتضخم؟^(١٣).

لقد لجأ الأستاذ الحكيمي؛ لإثبات مدّعاء، إلى تاريخ جهاد القيادات الدينية. رُوي عن النبي الأكرم ﷺ أنه قال: «لم تُبعث لجمع المال، ولكن بُعثا لإنفاقه»^(١٤). إن النبي الأكرم، كما بُعث لمحاربة الكفار والمشركين، بُعث أيضاً لمكافحة أرسقراطية قريش، وحياتهم الباذخة وأموالهم المشبوهة أيضاً. أجل، فكما غرق فرعون الطاغوت السياسي في اليمّ كذلك خسف الله الأرض بقارون الطاغوت الاقتصادي^(١٥).

عندما يريد الإمام عليّ عليه السلام أن يبيّن نجاح حكومته الدينية يشير إلى ضمان معيشة الناس، وتوفير الرفاه النسبي والحياة الكريمة لجميع أفراد المجتمع في فترة حكمه، من تلبية الحاجة إلى الطعام والسكن لأدنى الطبقات المستضعفة في الكوفة^(١٦). وقد تحدّث الإمام عليّ عليه السلام عن حكم معاوية بن أبي سفيان قائلاً: كان معاوية يقسّم الأموال بين أفراد حاشيته، ويحرمون أصحاب الأموال الحقيقيين... وكان ينفق الأموال حتى تكون دولة بين أصحابه^(١٧).

وكان الإمام الحسين عليه السلام في حربه المفتوحة ضدّ الباطل يتعرّض للقوافل التي تحمل الأموال إلى بلاط الشام، وكان يأخذ الأموال منها ويوزّع بعضها بين المحرومين؛ ليثبت أن الحكم القائم باطلٌ وغير إسلامي^(١٨). إن الأستاذ الحكيمي؛ بالالتفات إلى اعتباره المساواة بوصفها ذروة سنام العدالة، صرّح قائلاً: «أسفاً، إننا نحن المدافعون عن القسط والعدل، والذين نكتوي بنار الحزن على حرمان المستضعفين، لا نستطيع - قبل ظهور «دولة العدل القرآني» - أن نفعل شيئاً سوى الإبقاء على جذوة العدالة مستعرةً، وإذكائها بالحديث والكتابة عنها فقط»^(١٩).

٣. العمل على تطبيق نظرية العدالة —

يذهب الأستاذ الحكيمي إلى أن تحقيق العدالة يستلزم تضافر جهود جميع

المؤسسات وطبقات المجتمع، بيد أن دور الحكّام والعلماء أكبر من أدوار الآخرين في هذا الشأن. من أجل تحقيق العدالة يبدأ الإسلام من الأعلى، وينظر إلى الحسنات والسيئات في رأس الهرم أولاً، ثم ينزل إلى القاعدة، ومن هنا يجب تحقيق العدالة على مستوى العلماء والحكّام قبل كلّ شيء^(٢٠). فلو داهن العلماء الحكّام، ولم يخشَ العلماء من الله، وانقضّ الأغنياء مثل الذئب الجائعة، ينهشون عظام المحرومين بأنبيائهم، من خلال بسط سيطرتهم على الكيل والميزان، واحتكروا الاستيراد والتصدير، ورفعوا الأسعار كما يحلو لهم، وقاموا باختلاق التضخم الكاذب، فإلى مَنْ يلجأ المستضعفون في مثل هذه الحالة؟^(٢١). يجب تطبيق العدالة على أفضل صورة، وإلاّ فإنها لن تتطوي على فائدة كبيرة. روي عن الإمام الكاظم عليه السلام أنه قال [ما معناه]: «لا يصحّ تطبيق العدالة إلّا على أفضل وجوها»^(٢٢).

بعض تدابير وأحكام الإسلام في التوزيع العادل للأرباح —

إن قوانين التوزيع في الإسلام تأتي في إطار إصلاح سوق الثروة المالية، وتعديل سوق الثروة الفيزيقية، وتعزيز سوق الثروة البشرية. وفي إطار تعديل سوق الثروة النقدية (المالية) تدخل الإسلام من خلال تحريم الربا وما إلى ذلك؛ وفي إطار تعزيز سوق الثروة البشرية أكّد الإسلام على توسيع دائرة العلاقات الحقوقية للعمل والأجور العادلة.

وبالإضافة إلى هذه الخطوات الثلاثة عمد الإسلام في المرحلة الرابعة؛ من خلال وضع الأحكام لصالح الفقراء والمحرومين والفقراء، إلى إطلاق يد الدولة في التدخل في الاقتصاد ومساعدة الطبقات المتضررة، عبر فرض الضرائب المختلفة على الأثرياء، ودفعها إلى المحرومين والفقراء، بحيث إنه من خلال التدبير الذي يقوم به الإسلام يتحوّل التنافس بين الأفراد والجماعات الذين يمارسون النشاط والعمل في أسواق الثروة إلى تنافسٍ عادل في كسب الأرباح المشروعة.

ولمكافحة العدالة ألقى الدين الإسلامي بعض المسؤوليات على عاتق عموم أفراد الشعب، وعمل على توجيه بعض الوظائف والمسؤوليات الأخرى لتلقّى في الغالب على عاتق السلطة والدولة الإسلامية.

٣.١. مسؤولية الشعب —

إن الأفراد في المجتمع الإسلامي - طبقاً لأصل الإخاء الإسلامي - مسؤولون تجاه بعضهم في ما يتعلق بتوفير الحاجات الأساسية، ومساعدة بعضهم البعض عند حدوث الكوارث الطبيعية. وإن الله سبحانه وتعالى قد هدّد الذين يقصرون في القيام بأعباء هذه المسؤولية بالفناء والهلاك^(٢٣). وقد ذهب الأستاذ الحكيمي في سياق تحقيق نظريته على أرض الواقع إلى اقتراح تأسيس حزب باسم «حزب المستضعفين»، ويشترط فيه أن لا يكون في صفوفه العليا شخص يمتلك بيتاً؛ كي يدرك ماذا يعني عدم امتلاك شخص لبيت؟! وأن يُسَمَح لهذا الحزب بأن يكون له نشاطٌ سياسي، كأن يرسل ممثلاً عنه ليكون عضواً في البرلمان^(٢٤). ومن بين الخطوات في هذا الشأن إصدار مجلة باسم «المستضعفين»، حيث تُعنى بنشر الواقع المرير لمختلف الطبقات المحرومة، وأن ترصد في الوقت نفسه مظاهر الحياة القارونية الباذخة للرأسماليين في المجتمع، على أن تكون المجلة نفسها ذات أوراق من النوع الرخيص، وغلافها منخفض الثمن^(٢٥).

أ. العلماء والحكّام —

يؤكد الأستاذ الحكيمي في تقديمه للنظام العادل على الأخلاق الاقتصادية للحكّام والعلماء، وهما الطبقتان اللتان تمثلان - طبقاً للرواية الماثورة عن النبي الأكرم ﷺ - مفتاح الصلاح والفساد في الأمة^(٢٦). لقد عبّر الأستاذ الحكيمي في كتبه عن العلماء الذين عملوا من أجل تحقيق العدالة بأفضل أشكال التعبير والتمجيد^(٢٧). إنه يرى أن هدف الجهود والتحقيقات والملاحم التي قام بها علماء الشيعة، من أمثال: السيد عبد الحسين شرف الدين، هو بناء «أصول العدالة العامة»^(٢٨).

إن من بين الأصول التي يتمّ التأكيد عليها في الإسلام هو الابتعاد عن الأغنياء بشكل عامّ، وتشجيع العلماء على عدم مجالستهم بشكل خاصّ؛ لأن مجالسة كلّ جماعة يستتبع التّبعية لهم، والاصطباغ بصبغتهم، وإن معاشرّة الأغنياء تؤدّي إلى إصابة الآخرين بعدوى فسادهم الأخلاقي، في حين أن الأخلاق المنشودة للإسلام تؤكد على نفي سيادة المال. وعلى العلماء أن يعتمدوا على سواعد المحرومين في تحقيق

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد السابع والخمسون - شتاء ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

الأهداف الدينية؛ وذلك لأن دين الله إنما قام على سواعد المحرومين ودمائهم. وهذه هي الحقيقة التي نزل القرآن في التأكيد عليها؛ إذ يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿وَيَا قَوْمِ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مَالاً﴾ (هود: ٢٩)^(٢٩). ويجب في هذا المسار أن لا يندفعوا بالنفقات التي يدفعها بعض الأغنياء على شؤون المؤسسات الدينية؛ وذلك لأن أساس دين العدل لا يقوم على يد الظالمين أبداً^(٣٠). إن بقاء الطاغوت الاقتصادي رهنٌ بجهل جمهور الناس. وعلى المفكرين والعلماء مواجهة الظلم والفساد الاقتصادي، وتوجيه الآخرين وهدايتهم في هذا الشأن. لقد نفخ الأستاذ الحكيمي الروح التنفيذية في جسد التعاليم الأخلاقية التطوعية والمفتقرة إلى الضمانة الإجرائية في الفقه الإسلامي، وحوّلها إلى أخلاق اجتماعية ملزمة، ونظر إلى الأخلاق بوصفها غايةً كبرى.

ب. سائر الطبقات —

بالإضافة إلى دور العلماء (والحكّام على ما سيأتي في القسم الآتي) في مكافحة الفساد الاقتصادي وتحقيق العدالة الاقتصادية، يجب على جميع الناس - بمن فيهم المبلّغون والأساتذة والطلاب والجامعيون والصحفيون والكتّاب والفنّانون - أن يضطلعوا بدورهم في هذه الحركة الثورية^(٣١). إن من بين الموارد التي يمكن للشعب أن يقوم بها في سياق تحقيق العدالة بشكلٍ اختياري هو الوقف والإنفاق الطوعي. إن موارد من قبيل: الكفارات والندور تقع على عاتق عامّة الناس على نحو الوجوب. ويجب على التجّار في المعاملات الاقتصادية أن يقنعوا بالربح القليل؛ وذلك لأن أخذ الأرباح الكبيرة يندرج تحت عنوان الظلم أو الغبن، وهو حرام^(٣٢). وفي ما يتعلّق بالإنفاق يذهب الأستاذ الحكيمي إلى القول بأن الإنفاق على نوعين، وهما: إنفاق طوعي؛ وإنفاق إلزامي، حيث يعمل الأشخاص من خلال إنفاق المقدار الزائد من أموالهم على تجنبّ العدوان والطغيان في الشؤون المالية^(٣٣).

٣. وظائف السيادة (الدولة) —

إن الدين ظاهرة «إلهية - اجتماعية»، يجب أن تبيّن ما تنتظره من الفرد والمجتمع

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد السابع والخمسون - شتاء ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

والدولة. وإن النظام الديني يجب أن يكون «عاملاً بالعدل»، قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ﴾ (النحل: ٩٠). كما يجب على المجتمع الدين أن يكون «قائماً بالقسط»، قال الله سبحانه وتعالى: ﴿لِيُقِيمُوا النَّاسَ بِالْقِسْطِ﴾ (الحديد: ٢٥). وإن أفراد هذا المجتمع هم من المتدينين والصالحين، قال تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ (البقرة: ٢٥)^(٣٤). إن الوالي الإسلامي من وجهة نظر الإمام الصادق عليه السلام هو الشخص الذي يقوم بتطبيق العدالة. في الحكومة التي تقوم على أساس الإسلام يكون الواجب الأول هو العمل على إقامة القسط بين الناس^(٣٥). إن الإسلام لا يرتضي التكاثر المفرط وشيوع الفقر، وإن الهدف الذي ينشده المذهب الاقتصادي في الإسلام هو إدارة المجتمع على أساس اقتصادي متوازن، ينخفض أو يختفي فيه الاختلاف بين الناس في الاستهلاك ومستوى المعيشة. ولا يكون بينهم اختلاف فاحش في الملكية^(٣٦).

إن على الدولة أن تجري إصلاحات ضمن هيكليتها على الموارد التالية: تحسين كيفية القوانين والإدارة، ومنع نفوذ الرأسماليين في أجهزة السلطة، واجتثاث الليبرالية الاقتصادية بوصفها مصدر جميع أنواع الفقر، وتجنب سقوط رجال الدولة في مستنقع حبّ الأموال، والقدرة على تشخيص الوقائع الاقتصادية الحادثة^(٣٧). عندما يظنّ الناس أن هناك تمييزاً وسرقة للأموال العامة من قبل سكّان المناطق الآمنة يتعيّن على الحاكم أن يشرح للناس، وأن يعتذر من المجتمع، ويكشف الفساد، لا أن يتسّرّ عليه^(٣٨).

الأحكام الثانوية والولائية أداة لتسهيل تطبيق العدالة من قبل الدولة —

إن العدالة الإلهية تجري في الأمور التكوينية والتشريعية، بحيث تعتبر الشريعة الإلهية أكبر داعية إلى تطبيق العدالة. وعلى هذا الأساس فإن العدالة تكون واجبة حكماً، وليست مجرد فضيلة أخلاقية فقط^(٣٩). ومن ذلك، على سبيل المثال، أن أصل «الكفاف في المعيشة» يُطرح في بعض المراتب بوصفه موضوعاً تكليفاً وحكماً، وليس مجرد موضوع أخلاقي بحث، وعلى هذا الأساس فإنه يحتوي على ضمان تنفيذية قوية^(٤٠). وعليه يكون هناك مجال واسع لتدخل الدولة والسلطة في إقامة

العدالة الاقتصادية. وفي بعض الموارد تؤدي الحاجة إلى تحقيق العدالة الاقتصادية في الإسلام بالأحكام الثانوية والولاية لتتخذ صبغة عملية، ولا سيما في الحالات التي لا يكون معها بعض الأحكام الأولية - بسبب العوامل التاريخية أو الوضعية - وافياً وكافياً لإقامة العدل والإحسان، واستتباطه وتنظيمه. ومن ذلك، على سبيل المثال، أنه لما كانت أنصبة الزكاة الظاهرية غير كافية لبناء الاقتصاد الإسلامي، من حيث الوفاء بتغطية جميع مستلزمات حياة الناس، يغدو من الضروري العمل بأحكام الزكاة الباطنية، ومكافحة طواغيت الاقتصاد على مستوى المجتمع^(٤١)، حيث تعمل الحكومة الإسلامية على تحويلها إلى تكاليف ملزمة.

التوزيع بعد الإنتاج (سهم أصحاب عناصر الإنتاج والتوزيع المجدد للأرباح)^(٤٢) —

لقد أولى النظام الاقتصادي في الإسلام أهمية خاصة لتوزيع مصادر الإنتاج والثروات الطبيعية (بحث الملكية). وإن أبحاث التوزيع قبل الإنتاج ترتبط بأبحاث الملكية وقيودها، حيث تُعدّ ملكية الدولة ركناً ثالثاً من أركان الملكية الإسلامية، بالإضافة إلى: الملكية العامة؛ والملكية الخاصة. إن دور معايير التوزيع والحاجة إلى الدولة غالباً يرد في مرحلة التوزيع بعد الإنتاج. وإن هذه المعايير يتم تعيينها في كل نظام على أساس المباني والأسس الفكرية لذلك النظام. وإن المعيار والعنصر الرئيس للربح في الإسلام هو العمل، والمعيار التوزيعي الآخر في الإسلام هو الحاجة. وإن هذين المعيارين قد ينفردان أحياناً؛ وقد يجتمعان في بعض الأحيان، ويلعب كل واحد منهما دور المكمّل للآخر^(٤٣).

توقف تطبيق العدالة على العمل الثوري —

في الحقيقة يجب على الدولة أن تقوم بعمل ثوري في مواجهة الظلم الاقتصادي. والثورة بطبيعتها لا تعرف الإمهال، وتسدد ضرباتها دون اعتبار للمناصب والمقامات. وهذه هي الحقيقة التي أشار إليها الإمام علي عليه السلام عندما اندلعت شرارة الثورة الجماهيرية ضدّ الخليفة الثالث؛ إذ في كلّ حركة غير ثورية يجد الطواغيت أن

الفرصة متاحة لهم كي يعملوا على توظيف الإمكانيات وارتباطات ما قبل الثورة؛ ليستعيدوا قوتهم، ويحققوا مقاصدهم الرجعية، ويمسكوا بمقاليد الاقتصاد وسائر شؤون المجتمع؛ ليضحكوا على ذقون الجميع من خلال ممارسة الاحتكار، وافتعال التضخم، والإسراف، ونشر الفساد. عند اندلاع الثورة تكون الطبقات المحرومة في المركز وصلب الأحداث، بينما يقف الآخرون على الهامش. فحذار من أن يحدث العكس بعد الانتصار. أجل، إن «الإصلاح التدريجي» أمرٌ ممكن، أما «الثورة التدريجية» فلا^(٤٤). تشتمل الثورة على خصوصيتين رئيسيتين، وهما: أولاً: استحالة الثورة دون تغيير ماهية الأوضاع؛ كما قام الإمام علي عليه السلام للخلافة بشجّب الأنظمة الاقتصادية في العهود السابقة، وتعهّد بإعادة العقارات التي تمّ إهداؤها إلى الأشخاص من بيت مال المسلمين من دون وجه حق^(٤٥)؛ وثانياً: ليس هناك مهلة في الثورة الحقيقية.

مراحل تطبيق نظرية العدالة لدى الحكيمي —

أصل المقاطعة والدفاع —

إن على ولاية المسلمين ورجال الدولة والسلطة أن يبدأوا في عملية الإصلاح من أنفسهم. وعليهم الالتفات إلى الأمور التالية: عدم اكتناز الثروة، وضرورة التساوي في مستوى المعيشة والحياة مع أضعف الناس، وعدم محاباة الأقارب، وعدم قبول الهدية، عدم امتلاك العقارات والأبنية^(٤٦). تتمثل الخطوة الأولى في طريق تحقيق القسط بالقضاء على عقبتين كبيرتين، وهما: التكاثر؛ والفقر. وإن تضادّ التكاثر والفقر مع القسط تضادّ متجدّر. وفي حركة الإصلاح الاجتماعي يجب العمل قبل كلّ شيء على قطع العلاقة والارتباط مع حيتان الاقتصاد، قال تعالى في محكم الكتاب: ﴿قُلْ مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ﴾ (الفرقان: ٥٧)^(٤٧)، والقيام بعد ذلك بالدفاع عن المستضعفين؛ إذ إن كلّ عملٍ لا يقترن بمقاطعة أصحاب الثروات ورؤوس الأموال سيلحق الضرر بالناس على مستوى الدين والدنيا. إن أصليّ مقاطعة الأغنياء والدفاع عن المحرومين من لوازم الإصلاح الاجتماعي^(٤٨).

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد السابع والخمسون - شتاء ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

يعمد الأستاذ الحكيمي، في إطار بيان نظريته، إلى ذكر أمثلة من التاريخ الإسلامي في ما يتعلق بضرورة أن يعمل قادة المجتمع الإسلامي في سلوكهم على ترجيح مجالسة الفقراء على مجالسة أصحاب الثروات^(٤٩). إن على الحكام المسلمين أن يقطعوا ارتباطهم مع أصحاب الثروات الطائلة، وأن يتجهوا إلى معايشة الفقراء والمساكين، كما كان النبي الأكرم ﷺ يقول للفقراء من أصحابه: «معكم المحيا، ومعكم الممات»^(٥٠)، وكما قال الإمام علي عليه السلام: لا يستطيع نشر دين الله إلا أولئك الذين لا يداهنون ولا يواكبون أهل الدنيا، ولا ينساقون مع الأهواء والمطامع^(٥١). وكذلك في مجال العدالة الاقتصادية ما لم يتم القضاء على الباطل (التكاثف والترف) لن يحل الحق (العدل والإنصاف) محلّه^(٥٢). إن أبا ذر الغفاري؛ بوصفه شيعياً حقيقياً، كان يجوب الطرق والمعابر فجراً، ويقرأ في آندية الشام بضع آيات من القرآن الكريم بشأن أموال الفقراء، ثم يتجه إلى قصور الظلم، ويرفع عقيرته بالاعتراض عليهم، وشجب أفعال حكام الجور^(٥٣).

أ. قطع الارتباط مع أصحاب الثروات الطائلة —

يرى الأستاذ الحكيمي ضرورة أن يقطع المجتمع ارتباطه وصلته بأصحاب الثروات الطائلة، وأن لا يكون المال متداولاً بين مجموعة من الأثرياء فقط؛ «كي لا يكون دولة بين الأغنياء»؛ لأن هذا يؤدي بالمال إلى أن يكتسب حالة تخالف القوامة. وفي الأساس يجب أن لا يكون للثروة في المجتمع الإسلامي ذلك النفوذ وتلك الجاذبية والسلطة الخاصة^(٥٤). في إطار تحقيق العدالة على أرض الواقع يعمل أصحاب الدنيا (أصحاب الثروات المتكثرة وغيرهم) على وضع العراقيل أمام تطبيق العدالة، وسوف يتحينون الفرص لشغل المناصب الحساسة والرئيسية، ويحوّلون المسار العادل للدين عن جهته، وفي هذه الحالة حتى إذا أراد المخلصون القيام بالأعمال الصالحة لن يتمكنوا من النجاح؛ لأنهم سوف يسيرون في إطار ترسيخ المعاليل، وينسون العلل^(٥٥).

الأصول الداعية إلى التكاثف —

يرى الأستاذ الحكيمي أن هناك أربعة أصول هي التي تدفع الناس نحو

التكاثر، وفي الوقت نفسه فإن الإسلام يعمل على مكافحتها.

وهذه الأصول الأربعة هي:

١. الأصل النفسي: حبّ المال المتجذّر والمتأصل في عمق وجود الإنسان.

٢. الأصل الاقتصادي: إن طلب المال يدعو الفرد إلى مراكمة الأموال

وتكديسها.

٣. الأصل الاجتماعي: إن المنظومة الثقافية للمجتمع تمثل النسيج الأصلي للنظام

الاقتصادي للمجتمع والفرد، وتمهد الأرضية للحصول على المال المتكثّر.

٤. الأصل السياسي: وهو الأصل المتمثل بنظرة الجهاز الحاكم للمسائل المادية

والسياسة والاقتصادية. وإذا كانت هذه الرؤية متناغمة مع الاقتصاد الحرّ وأصحاب

الثروات المتكثّرة فإنها ستفتح الطريق أمامهم على مصراعَيْه^(٥٦).

أساليب مواجهة التكاثر —

الأسلوب الأول: تقويض قيم التكاثر —

يعمل الإسلام في مواجهة هذه العناصر والقضاء على النظام التكاثري على

استخدام أسلوب تقويسي ببناء، حيث يقوم بتحطيم قيم التكاثر، حتّى أنه يصف

أشراف الناس بأنهم أسوأ المسلمين^(٥٧). فالإسلام من جهة يعمل على تقويض القيم

التكاثرية، ويذهب إلى مواجهتها؛ ومن جهة أخرى يعمل - من خلال التأسيس للقيم

النموذجية المتأصلة في فطرة الإنسان، من قبيل: ربط الاستغناء بالتوجه إلى الله،

والعمل بالقرآن، واليقين، والعلم، والتشجيع على الفناعة - على التعاطي في هذا الشأن

بشكل فعال. وحيث إنه يرى الإنسان مزيجاً من الروح والجسد، وأنه كائن يُراد له

الخلود، وليس الفناء، ويُعدّ الأحوال الروحية أشرف من الأحوال الجسدية، فإنه يمنح

المزيد من الاهتمام لموضوع الغنى والفقر الروحي، قياساً إلى الغنى والفقر المادي. وقد

رُوي عن الإمام الباقر عليه السلام قوله: «لا فقر كفقر القلب». وعلى هذا الأساس فإن الإسلام

يُتّجه إلى استئصال التكاثر واجتثاثه من جذوره، لا أن يتمّ العمل على رعايته وتنميته

والإبقاء عليه^(٥٨). وفي المقابل يرى الاستغناء في الورع والتقوى، والاعتماد على العقل

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد السابع والخمسون - شتاء ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

والعلم والقناعة وترك الأمانى والآمال، وليس في المال الكثير، ويدعو إلى عدم التواضع والتزلف للأغنياء.

الأسلوب الثاني: استخدام القوة ومصادرة الأموال —

لا يمكن استيفاء حقوق المستضعفين من المستكبرين إلا بالقوة. وبالالتفات إلى الآيات والروايات تتلخص مهمة الدولة برعاية الأمانة. فعلى الدولة أن تستوفي حقوق الضعفاء في المجتمع من الأقوياء، وأن تصدر الأموال غير المشروعة والمغتصبة، وأن تجعل الاهتمام بالمستضعفين نصب عينها^(٥٩).

في ما يتعلق بالغنى التكاثري يذهب الأستاذ الحكيمي إلى الاعتقاد بأن على الحكومة الإسلامية أن تعمل دون هوادة ولا إبطاء على مصادرة الأموال المتراكمة، وإعادتها إلى مواضعها الأصلية؛ لأن هذا النوع من الأموال لا يمكن جمعه ومراكمته بالطرق المشروعة والمحلة، ولا ينسجم مع تعريف الإسلام للثروة؛ وذلك لأن المال قوام، والتكاثر ماحق ومدمر، ولا مالية له من وجهة نظر الإسلام، وعلاجه في إبطاله، وليس مثل ما عليه حال الضرائب في العالم الرأسمالي. وبعبارة أخرى: إن الإسلام لا يؤمن بمالية هذه الأموال، لا أنه يعترف بها رسمياً، ويفرض عليها ضرائب عالية^(٦٠). إن مصادرة الأموال المتكاثرة حقيقة جسدها الإمام في اليوم الثاني من خلافته في المدينة المنورة، وهي طبقاً لكلام الإمام الباقر عليه السلام حقيقة سيكتب لها التحقق في مستقبل التاريخ: «عندما يظهر القائم من آل محمد عليه السلام فإنه يُبطل جميع ما كان قبله، ويبدأ انتهاج العدل من جديد في تعامله مع الناس»^(٦١). إن للحاكم الإسلامي وظيفتين، وهما:

١. أخذ الأموال الحرام من المستكبرين الاقتصاديين.
٢. إيصال الأموال إلى المحرومين.

وفي هذا المسار يجب وصول الأموال بشكل مباشر إلى المحرومين أنفسهم أو عوائلهم، وليس عن طريق المؤسسات والمنظمات أو بناء العمارات والوحدات الثقافية (وذلك لعدم تناغمها الكامل مع الماهية الثورية للإسلام، ولمخالفتها مع الأهداف والتطلعات الإسلامية في بناء الإنسان)، وليس من طريق الأغنياء (لأن الذين لم يذوقوا

مرارة الفقر لا يستطيعون تمثيل أصحاب العظام المطحونة من المحرومين بشكل أمين. وقد شبه الإمام السجاد عليه السلام بعض هؤلاء بالذئب، ولا يمكن للذئب أن يتولى مهمة رعي الأغنام. وعلى حدّ تعبير الإمام الحسن العسكري عليه السلام: إن هؤلاء هم الذين سرقوا أموال الفقراء. وقد ورد في الأحاديث المعتبرة نسبة «فقر الفقراء، وحرمان المحرومين، وجوع الجائعين، وعُري العراة» إلى المجرمين من الأغنياء^(٦٣). لا يجوز التسامح أبداً مع الثروات القارونية، وحياة الفساد والتّرف، والأساليب المعارضة للأهداف القرآنية التي ينتهجها أصحاب رؤوس الأموال والمترفين، ولا سيّما إذا كان أصحاب الثراء الفاحش قد حصلوا على أموالهم وثروتهم على حساب المجتمع. تحدّثنا الآية ٧٨ من سورة القصص أن الناس بعد أن قالوا لقارون: لا تفرح بما حصلت عليه من الأموال، ولا تبطر، ولا تغفل عن الإحسان إلى الناس، قال في الجواب: ﴿إِنَّمَا أُوتِيْتُهُ عَلَىٰ عِلْمٍ عِندِي﴾. يظنّ الأغنياء أنهم إنما حصلوا على الأموال الطائلة بسبب مقدرتهم ونبوغهم العلمي، في حين أن قدرتهم الفكرية إنما هي من نِعَم الله تعالى عليهم، وإن الإمكانات التي عملوا على توظيفها واستثمارها في المجتمع والتجارب العلمية إنما هي من ثمار ونتائج جهود المحققين والمتخصصين أيضاً^(٦٤).

وفي ما يتعلّق بالغنى الكثير الذي يأتي في مرتبة أدنى من الثراء الفاحش يذهب سماحة الأستاذ الحكيمي إلى الاعتقاد بضرورة الحضور الفاعل والقوي للدولة، بحيث إذا حصلت حاجة في المجتمع، ولم يقدّم الغني ببذل ماله، أمكن للدولة أن تفعل الأحكام الولائية في إطار تعديل الوضع وإعادة الأمور إلى نصابها، بل مع وجود الحرمان الواسع يصبح تدخّل الدولة واجباً وحتمياً؛ لأن الملاك الأصلي في الإسلام يكمن في إقامة القسط القرآني الحاكم على جميع القوانين الأخرى، وليس إقامة جدار حديدي حول ظاهرة الرأسمالية الرجعية (حيث ورد في نصّ الأحاديث والروايات أن كثرة المال لا يمكن جمعها بالطرق المشروعة والحلال).

ومن ناحية أخرى إن بقاء هذه الأموال يؤدّي إلى تحطيم المجتمع الإسلامي؛ وذلك لأن بقاء المجتمع الإسلامي رهناً بالمسار الصحيح للمال والإمكانات في المجتمع، وليس في تكديس ثروات المجتمع في يد بعض الأشخاص: «إن من بقاء المسلمين وبقاء الإسلام

أن تصير الأموال عند مَنْ يعرف الحقّ ويصنع المعروف...». ومع الغنى الكثير لا يبقى هناك متسعٌ لحضور العدل، ومن دون العدل لا يوجد متسعٌ لبقاء الدين: «العدل حياة الأحكام». إن الدين يحيا بالعدل، وليس بالسكوت على «المستكبرين الاقتصاديين، والمتملّقين للجباية، والذين يتحمّلون وجودهم إلى جوار المسجد ونداء الأذان والتكبير»^(٦٤). إذا اتّضحت ضرورة القيام بثورةٍ جذريةٍ في المجتمع الإسلامي يجب العمل على تعميم الحكم بمصادرة الأموال المتكثّرة بحقّ الغنى الفاحش والمتكثّر أيضاً^(٦٥).

المقايير التقريبية في تعيين الكنز والتكاثر—

هناك اختلافٌ في الروايات في تحديد مقدار اكتناز المال. وقد تراوحت المقايير ما بين أربعة عشر ألف درهم، ومئة ألف درهم، وألفي درهم، وعشرة آلاف درهم، وغير ذلك. والسبب في هذا الاختلاف يعود إلى الارتباط الوثيق بين المسائل الاقتصادية والموضوعات الخارجية والموازن الاجتماعية المتغيّرة بحسب الأشخاص والأحوال والأزمنة والمجتمعات وما إلى ذلك. ويجب أخذ هذه الحقائق في تحديد مقدار الاكتناز. بيدَ أن هذا الاختلاف لا يُسوِّغ خروج الأشخاص عن الاعتدال في ما يتعلّق بالأموال المالية^(٦٦). ويجدر بالأستاذ الحكيمي أو غيره من المحقّقين في هذا الشأن أن يقدّموا طرقيّاً لتعيين هذه الحدود بشكلٍ ملموس، كما تمّ بذل الجهود من أجل تحديد خطّ الفقر.

ب. مكافحة الفقر والدفاع عن المحرومين—

نسب النبيّ الأكرم ﷺ - في حديثٍ مأثور - شيوع الفقر بين الناس إلى كفرهم، واعتبر الدولة الإسلامية هي المقصّر الرئيس في ذلك^(٦٧). وبشكلٍ عامّ فإن نظرة الإسلام إلى الفقر نظرةٌ جذريةٌ تسعى إلى مكافحة أسبابه الفردية والجماعية والسياسية والثقافية والاقتصادية^(٦٨). وإذا ما استثنينا الأسباب الفردية فإن دور الدولة والسلطة في سائر الأسباب والعلل واضحٌ.

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد السابع والخمسون - شتاء ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

المستويات التقريبية لتحديد خط الفقر —

إن الفقير هو الذي لا يملك قوت سنته، والمسكين أسوأ حالاً منه^(٦٩). إن الفقر لا يتناسب مع كرامة الإنسان وعزة نفس المؤمن، ومن وجهة نظر الإسلام يجب تقدير حجم الحاجة والفقر على مدار السنة، وليس بالنسبة إلى اليوم بأكمله.

الجدول رقم ١: أنواع الضرائب الإسلامية —

الضرائب الثابتة	الضرائب المتغيرة
الزكاة المُعلَّنة الخمس الخراج الجزية	الزكاة الباطنية ضريبة الطسُق ^(٧٠) الإنفاق الواجب

يجب تلبية الحاجة السنوية للفقراء، وعلى حدّ تعبير الإمام عليّ عليه السلام: لا ينبغي في الإسلام أن ترى معالم العالة والعوز على الفقير^(٧١). لقد تمّ التأكيد على مشاركة الفقراء في أموال الأغنياء في الكثير من الأحاديث. وإن الملاك في تعيين حقّ الفقراء في أموال الأغنياء هو ذلك المقدار من أموالهم الذي يفي - على حدّ تعبير الإمام عليّ عليه السلام - بتغطية نفقات معيشتهم^(٧٢). قال الإمام عليّ عليه السلام في بيان وضع الناس بعد فترة حكمه القصيرة: «ما أصبح بالكوفة أحدٌ إلّا ناعماً؛ إن أدناهم منزلةً ليأكل البُرّ، ويجلس في الظلّ، ويشرب من ماء الفرات»^(٧٣). يجب أن يبلغ الفقير مستوى يمكنه من الزواج، وحتى أن يتصدّق، ويذهب إلى الحجّ^(٧٤).

بعض تدابير الإسلام في وظائف الدولة —

١. السياسات الرقابية —

مكافحة الانحصار —

ونعني به: تجنّب استبداد الأغنياء بالأموال^(٧٥).

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد السابع والخمسون - شتاء ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

مكافحة الاحتكار—

إن التعميم الموجود في عهد الأشر في قول الإمام: «واحتكاراً للمنافع» يثبت ويؤكد حرمة الاحتكار في الموارد غير المنصوصة^(٧٦).

أهمية فرض الأسعار والمنع من الغلاء—

إن فرض الأسعار من قبل الدولة ليس جائزاً فحسب، بل تجب مراعاة قدرة الناس على الشراء في وضع الأسعار على السلع من قبل الدولة^(٧٧).

الرقابة على التجارة—

إن الدين الإسلامي الحنيف يرفض العلاقات التجارية القائمة على الاقتصاد الليبرالي الحر؛ بسبب اشتغالها على المفسدات الكبيرة التي تقوّض العدالة الاجتماعية. يجب أن تشمل التجارة على قيود وضوابط، وأن تخرج عن دائرة أرباب التكاث، وأن تكون البضاعة المستوردة في إطار تلبية الاحتياجات العامة^(٧٨).

٢. السياسات الربحية—

إن أكثر سياسات الدولة في الإسلام هي سياسات ربحية ومالية، حيث تحصل الدولة على أكثر ثرواتها وأرباحها من الأغنياء (عن طريق الضرائب)، وتتفق أكثر ثرواتها على رفاه المحرومين والمستضعفين.

١.٢. أرباح الدولة—

إن الضرائب التي تحصل عليها الدولة الإسلامية من الأغنياء تنقسم إلى قسمين: ضرائب ثابتة؛ وضرائب متغيرة.

أ. الضرائب الثابتة—

إن الضرائب المالية الشرعية الثابتة أدناه تؤخذ في الغالب من الأغنياء:

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد السابع والخمسون - شتاء ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

الزكاة الواجبة: لقد عمد الإمام الحسن العسكري عليه السلام إلى تعريف الزكاة بأنها «مواساة الإخوان». وهذا يثبت أن جوهر الاقتصادي للدين يقوم على إنفاق المال وتدويره بين جميع الناس. في تشريع الزكاة، بالإضافة إلى تزكية المال، يتم الاهتمام بتزكية نفس صاحب المال أيضاً، حيث تلتقي الحياة المادية والمعنوية للإنسان. وإن هذا الحد، الذي يمثل القوام والحدّ الوَسَط في المال، يؤدّي إلى قوام الحياة المادية والروحية^(٧٩). «ليس هناك من قلق في الانتصار لتعميم الزكاة على غير الأشياء التسعة»، ولا سيّما في هذا العصر الذي انتشر فيه الفقر والبطالة من جهة، وشاع التكاثر وتراكمت الأموال والنقود الكثيرة في صناديق المصارف والبنوك من جهة أخرى، فيجب فرض نوعين من الضرائب على هذه الأموال: الخمس؛ والزكاة. وهذا هو الأنسب مع روح وجوهر الإسلام القائم على أساس القسط والعدل^(٨٠).

الخُمُس: لو اعتبر الخُمُس (سهم السادة) من أرباح الدولة الإسلامية (وليس شخص الإمام)؛ من أجل رفع حاجة المجتمع - طبقاً لفتوى بعض المجتهدين -، عندها يمكن للسادة أن يحصلوا على مستحقّاتهم من نفقات الدولة، وأخذ حقوقهم بكلّ عزّة وكرامة. كما هو الوضع بالنسبة إلى الموظّفين في الدولة الإسلامية^(٨١). وحيث يؤخذ الخُمُس من الأرباح العالية فإن ذلك يشير إلى إنفاق الضرائب على الأرباح المتدنية. **الخَرَاج:** في وضع الضرائب على الخَرَاج تؤخذ قدرة الدافعين للخَرَاج بنظر الاعتبار.

الجزية: إن الجزية تُؤخذ من أهل الكتاب فقط (حيث يُعْفَوْنَ من دفع الخُمُس والزكاة).

ب. الضرائب المتغيرة —

الزكاة الباطنة: سئل الإمام الصادق عليه السلام عن الآيات ٢٠ - ٢٤ من سورة المعارج، ومنها: قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَعْلُومٌ ♦ لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ﴾ (المعارج: ٢٤ - ٢٥)، فقال: «الحقّ المعلوم غير الزكاة، وهو شيء يفرضه الرجل على نفسه في ماله، يجب عليه أن يفرضه على قدر طاقته وسعة ماله، فيؤدّي الذي فرض على نفسه، إن

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد السابع والخمسون - شتاء ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

شاء في كل يوم، وإن شاء في كل جمعة، وإن شاء في كل شهر...»^(٨٢). وقد رصد الفقهاء المتقدمون طرقاً لمكافحة التكاثر، من قبيل: تكرار أخذ الخمس، والتأكيد على دفع الزكاة الباطنة، بحيث إن بعضهم أفتى بوجوبها. وإن بعض الفقهاء، من أمثال: الشيخ الأنصاري، ذهب إلى التصريح بأن وجوب الحقّ المعلوم والزكاة الباطنة أمرٌ يُستفاد من الكثير من الروايات^(٨٣). إن هؤلاء الفقهاء والمحققين يرون وجوب الزكاة الباطنة حتى زوال واضمحلال الفقر المطلق، إلا أن الأستاذ الحكيمي لا يكتفي بهذا المقدار، ويرى ضرورة القضاء حتى على الفقر النسبي. يرى الأستاذ الحكيمي أن الحقوق المفروضة على المسلمين لا تنحصر بالزكاة الواجبة فقط، وإنما يجب على المسلمين - ولا سيما الأغنياء منهم - أن يدفعوا الزكاة الباطنة، بالإضافة إلى الزكاة المعلوم. وإن الزكاة الباطنة أكثر من الزكاة المعلوم؛ لأن الغاية منها هي القضاء الكامل على التكاثر والفقر. إن دفع الزكاة الباطنة لم يتمّ تحديده بمقدار المال، وإنما بوجود المحرومين والمستضعفين بين الناس؛ كي يعيش الإنسان في مجتمع يحظى بالكرامة والقيم^(٨٤). وعلى هذا الأساس إذا لم يتمّ القضاء على الفقر في المجتمع من خلال دفع الضرائب الشرعية يجب على الأغنياء أن يدفعوا من باقي أموالهم مقدراً يفي برفع حاجة المحتاجين. وإن الزكاة المعلوم والمفروضة وحدها لا تكفي. كما كان أبو ذر الغفاري يحدث أهل الشام، ويقول: «لا يبيت عند أحدكم دينار ولا درهم، إلا ما يُنفقه في سبيل الله، أو يعده لغريم»^(٨٥).

ضرائب «الطُسُق»: إن هذا النوع من الضرائب يؤيد دور الدولة في استيفاء حقوق أفراد المجتمع من الثروات الطبيعية، وذلك بأن يعتمد الإمام إلى جمع هذه الضرائب؛ من أجل إقامة التوازن الاجتماعي والمحافظة على الحقوق المشتركة في المصادر الطبيعية، وأخذها من الأشخاص الذين يستثمرونها^(٨٦).

الإنفاق الإلزامي: روي عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «إن الله - تبارك وتعالى - أشرك بين الأغنياء والفقراء في الأموال، فليس لهم أن يصرفوها إلى غير شركائهم». إن لهذا البيان إلى حد ما صبغة إلزامية. إن الكثرة الغالبة من الأموال المتكدسة لدى الموسرين ليست بأموالهم، بل أموال الفقراء وأرزاقهم - بنصّ التعاليم والأحاديث -،

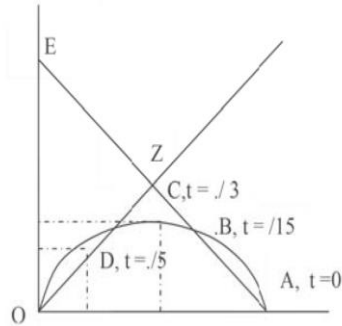
فلأَيِّ أمرٍ ندَّعِ المُوسرين يجمعون تلك الثروات الطائلة المغتصبة... ثم نلتبس منهم أن يتبرَّعوا ويتفضَّلوا بها على المحرومين. إن الذين يراكمون الأموال، وتقسو قلوبهم نتيجة لذلك، لن يعمدوا إلى إنفاقها على الفقراء طَوْعاً، ومن دون إكراه وإجبار^(٨٧). وعليه إذا لم تُكفِ الزكاة الواجبة والباطنة وسائر الضرائب لرفع الفقر أمكن للدولة أن تأخذ بعض الأموال الأخرى كضرائب أو إنفاقٍ واجبٍ من الأثرياء.

مقدار الضرائب في معيار العدل لدى الأستاذ الحكيمي —

بالالتفات إلى تأكيد الأستاذ الحكيمي على مختلف الضرائب فإن مقارنة معيار العدالة لديه في تعيين المقدار المناسب للضرائب تبدو في محلِّها. لنفترض أن لدى الشخص (H) إمكانية كبيرة لتحصيل الأرباح، وأن الشخص (L) لديه إمكانية قليلة لتحصيل الربح، ولنفترض أيضاً أنهما يحصلان على الحد الأدنى من المعيشة دون تدخل الدولة. إن الشخص (H) لديه أرباح كبيرة؛ بينما الشخص (L) ليس لديه شيء.

النموذج ١: المقدار المناسب للضرائب في معيار العدالة لرولس^(٨٨) والأستاذ الحكيمي —

أرباح الشخص (L) —



أرباح الشخص (H) بعد استقطاع الضرائب —

(النقطة: A) في حالة عدم ردة الفعل من (H) سوف تكون السياسات على

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد السابع والخمسون - شتاء ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

الخط (AE)، وفي هذه الحالة - طبقاً للنموذج أعلاه - فإن الخط ٤٥ درجة (OZ) سوف يشير إلى التوزيع المتساوي للأرباح. وإن طريقة الحل التي تنشأ المساواة سوف تتحقق في النقطة (Z).

ولكن حيث إن الشخص (H) سوف يعمل في البداية على توسيع نطاق عمله، ثم يعمل على تقليله، فإن مجموع الخيارات الممكنة سوف تبقى ضمن المنحنى (ABCD). وبالالتفات إلى تأثير التوزيع المجدد للأرباح، ووضع الضرائب على انتخاب الفرد بين الربح والفراغ، فإنه نتيجة لفرض الضرائب على الشخص (H) سوف ينخفض خالص قيمة أجرة الشخص (H). وفي البداية سيقوم الشخص (H) بزيادة عمله من أجل تغلب الأثر الربحي على الأثر البديل، ولكن بعد نقطة (C) فإن فرض أي نوع من زيادة الضرائب سوف يشجع الشخص (H) على المزيد من الفراغ، بحيث إنه من النقطة (C) فما بعد سوف تقل الأموال القابلة للنقل من الشخص (H) إلى الشخص (L). ويعتمد رولس إلى التعريف بهذه النقطة بوصفها تمثل الحد الأدنى من الرفاه الاجتماعي؛ لأنها تجعل وضع الشخص (L) زائداً. من الممكن أن تبدأ هذه النقطة قبل بلوغ مقدار الضرائب ٥٠٪ (النقطة D)، وتساوي الأرباح بالنسبة إلى كلا الشخصين. وفي هذه الحالة فإن كل جهد في إطار المساواة في الأرباح يؤدي إلى الإضرار الربحي بكلا الشخصين. ومن هنا فإن رولس يختار (النقطة C)، حيث يغدو دخل الشخص (L) زائداً. ويختار النفعيون النقطة (B) بمقدار ضريبة ١٥٪، إذ سيعتمد الشخص (H) بعد هذه النقطة إلى خفض عرض عمله. ويتجه أصحاب المساواة إلى النقطة (D) (التساوي التام)، أو يتوقفون عند موضع بين (C) و (D)^(٨٩).

وفي حالة التساوي المثالي للأستاذ الحكيمي، وبالالتفات إلى الدافع الأخروي للمزيد من العمل من قبل المؤمنين، يتم اختيار النقطة (Z) بضريبة مقدارها ٥٠٪، بمعنى عدم التغيير في عرض عمل الشخص (H)، ومن ناحية أخرى يؤدي إلى زيادة كبيرة في دخل الشخص (L). وفي هذه الحالة حتى المقدار المرتفع من الضرائب لا يقلل من جهود الأغنياء، ويزيد من قدرة الفقراء.

٢.٢. نفقات الدولة —

تعتبر الأنفال (المعادن، والمرايح، والأراضي غير المملوكة، وما إلى ذلك) من ممتلكات الدولة الإسلامية والإمام بالعنوان الأولي. إن توزيع وإنفاق الضرائب الإسلامية يتم في أغلب الأحيان لمصلحة أصحاب المداخل المتدنية، ومن ذلك، على سبيل المثال، أن جماعتي الفقراء والمساكين يندرجان ضمن الأصناف الثمانية المستحقة للزكاة (والفقير شرعاً هو الذي لا يمتلك قوت سنة له ولأسرته، والمساكين أسوأ حالاً منه). وإن دفع دين الغارمين وخفض حاجة المحتاجين من المسلمين وغير المسلمين من الفقراء العاجزين من جملة نفقات الدولة الإسلامية في إطار الحيلولة دون انتشار ظاهرة الفقر^(٩٠).

وتأتي الخدمات العامة في الدولة غالباً لتقديم المساعدة إلى الطبقة المحرومة، «يجب على الحكومة الإسلامية أن توفر لجميع الناس... الطعام والسكن والإمكانات الرفاهية بشكل مناسب، إلى المستوى الذي يمكن لأدنى شخص أن يأكل ويشرب مما يأكله كبار القوم ويشربون، وأن يكون لهم مسكن، أسوة بالآخرين»^(٩١). ويؤكد الأستاذ الحكيمي في موضع آخر على توفير الخبز والكتاب لجميع الناس: «لقد كنت منذ سنوات طويلة أعتقد بوجود توفير شيئين في المجتمع بشكل مجاني، وهما: الخبز؛ والكتاب». والمراد من الخبز هو الأنواع المعروفة حالياً في السوق، والمراد من الكتاب - بالإضافة إلى المناهج الدراسية - بعض الكتب الضرورية في الموضوعات الدينية والسياسية وما إلى ذلك^(٩٢).

ج. نقد نظرية الحكيمي من بُعد الانسجام الخارجي —

استناداً إلى رؤية سائر الفقهاء، ومن خلال دراسة مضامين الانتقادات الواردة على إمكانية تطبيق نظرية العدالة الاقتصادية للأستاذ الحكيمي، يمكن القول:

١- إن الذي يستند إليه الدين الإسلامي الحنيف هو إقامة المساواة^(٩٣)، الذي لا يعني لزوماً مفهوم التساوي^(٩٤)، بل قد يكون تعميم التساوي في بعض الموارد نوعاً من الظلم وانعدام العدل. ومن ناحية أخرى إن هذا الرأي غير حقيقي ومقيّد؛ إذ لا يوجد

هناك إمكانية لتحقيق السياسات التوزيعية المتساوية للأرباح في العالم الخارجي أبداً^(٩٥). وفي الحقيقة إن هذا النقد يعود إلى مشكلة التحفيز في نموذج الأستاذ الحكيمي، وإن الناس في الحقيقة هم هؤلاء الأشخاص العاديون، الذين يسعى الكثير منهم إلى زيادة أرباحهم، والكثير منهم مسلمون، ولكن هل أنهم قد آمنوا بآجمعهم أيضاً؟ كيف يمكن الجمع بين المثالية والتحقق العملي؟ يبدو أن مشكلة التحفيز في نموذج الأستاذ الحكيمي تحتاج إلى عملية تثقيفية واسعة وطويلة الأمد حول إيمان وعقيدة الناس؛ كي يتم الاهتمام من قبلهم تلقائياً بالآخرة إلى جانب الدنيا، وأن لا يخفضوا من جهودهم حتى مع تحقق تساوي المداخل والأرباح، وأن لا يغدو التساوي ثقيلاً عليهم، وأن تبقى روح الإنفاق والإيثار حيّة بينهم.

٢. إن نظريات التسوية مفرقة في النتائج. ربما أمكن الانتقال الثروة من الأغنياء إلى المحرومين في النظام الاقتصادي البسيط أن يحل المشكلة، وأما في الأنظمة المعقدة فإنه، بالإضافة إلى السياسات الانتقالية، يجب التوجه إلى الأسباب والعلل، ومزج النتائج بالآراء المبدئية والمالية (تساوي الفرص وما إلى ذلك). يؤيد ذلك فشل التجربة الليبرالية الاقتصادية في إيجاد التضاد الطبقي الشديد في القرن التاسع عشر للميلاد، وإصلاحه^(٩٦). يمكن الإجابة عن هذا النقد بالقول: إن الأستاذ الحكيمي - بالإضافة إلى النتائج - يهتم كذلك بمبدأ النشاطات الاقتصادية، حيث يتم الاهتمام بحقوق الملكية وقيودها أيضاً؛ ولكن يبدو من المناسب في نموذج به بذل المزيد من الاهتمام بمسارات الوصول إلى العدالة الاقتصادية.

٣. إن نظرية المساواة تؤدي إلى زيادة تضخم الدولة إلى حد كبير، وهذا لا ينسجم كثيراً مع جدوائية النماذج الاقتصادية، إلا إذا قيل في الجواب: إن أهداف العدالة السامية تستحق بعضاً من عدم الجدوائيات. أو أن تدخل الدولة بالشكل المناسب سوف يؤدي على المدى الطويل إلى رفع عدم الجدوائيات. ومن الجدير ذكره - بطبيعة الحال - أن أكثر الفقهاء يذهبون إلى عدم تدخل الدولة في فرض الأسعار، إلا في موارد الاحتكار أو المخالفات الأخرى.

٤. إن إمكانية وكيفية توزيع الأموال بين المحرومين وذوي الحاجة في المجتمع

من قِبَل الناس أنفسهم، وبشكلٍ مباشر أو من قِبَل الحاكم، دون تدخل المؤسسات المعنوية، يحتاج إلى المزيد من التأمل، وإلى تقديم طرق وآليات عملية.

٥. إن إمكانية وكيفية تحديد الأموال غير المشروعة وتمييزها من الأموال المشروعة، والعمل على مصادرتها، تحتاج إلى طرق وآليات عملية. فكيف يمكن القيام بهذه المهمة؟ وبعد المصادرة مَنْ الذي يمكن له أن يشتري هذه الأموال، بحيث لا يشمل حكم المالك السابق؟ وإلى أي حدّ يجب مراعاة الملكية الخاصة؟ إن هذه الأبحاث تحتاج إلى الكثير من الدراسة والنقاش وبيان السبل العملية. ثم إن الضرائب إنّما تُؤخذ من الذين يمتلكون شيئاً، وعليه فإن تأكيد الأستاذ الحكيمي على فرض الضرائب على الأغنياء لا ينسجم مع المطالبة بمصادرة أموالهم. إن أسلوب مصادرة الأموال يحتاج إلى وثائق ومستندات دقيقة؛ كي لا يؤدي الأمر إلى الفوضى وانعدام الأمن في المجتمع. ورُبما من الأفضل القيام بذلك من طريق مكافحة المستمرة للفساد في قطاع الدولة وفي القطاع الخاص، وأن تقوم المنظمات الرقابية من قِبَل الجماهير والدولة بهذا الأمر على نحو متواصل.

٦. طبقاً لقاعدة «الناس مسلطون على أموالهم» والملكية الخاصة لا يمكن للدولة أن تمنع الناس من التصرف في أموالهم، وليس من السهل التمييز بين المال الحلال والمال الحرام. رُبما أمكن للإمام المعصوم أن يصدر حكماً بالاعتماد على ما يتوفّر له من العلم بالغيب، ولكن لا يمكن إعطاء الموظفين في سلك الدولة مثل هذه الصلاحيات؛ لأن الفوضى والفساد الذي يترتب على ذلك سوف يزيد من ابتعاد المجتمع عن العدالة. ومن ذلك أن تعزيزات الدولة - على سبيل المثال - لا يمكن لها أن تدين شخصاً دون دليل أو بيّنة، كما لا يمكن للسلطة القضائية أن تدّعي عدم مشروعية الأموال الشخصية دون أن تقدّم سنداً أو وثيقة في هذا الشأن. من هنا فإن التطبيق والتحقيق العملي لنظرية الأستاذ الحكيمي تحتاج إلى الكثير من التوقّف والتأمل.

٤. بحث واستنتاج —

إن الأستاذ الحكيمي، بالإضافة إلى زيادة الرفاه المطلق للطبقات المحرومة،

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد السابع والخمسون - شتاء ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

يدعو إلى الاهتمام بالتوازن في مستوى الحياة والمعيشة أيضاً، بحيث إنه، بالإضافة إلى مكافحة الفقر المطلق، يدعو إلى القضاء على الفقر النسبي أيضاً. وحتى في المجتمع المثالي الذي يدعو إليه يسود التساوي في الأرباح والنفقات بين الأفراد، وإن غاية النظام الاقتصادي والأصل النهائي الذي يدعو إليه الأستاذ الحكيمي هو المساواة. إن الأستاذ الحكيمي لا يرى في تحقيق العدالة هدفاً بعيد المنال، بل يعتبره غاية مقدسة لجميع الأنبياء والأئمة، وإن الشعارات الأساسية الثلاثة التي رفعها الأنبياء من أجل تحرير الناس من براثن الطغاة هي:

١. دعوة الناس إلى عبادة الله سبحانه وتعالى، ومحاربة طواغيت السياسة.
٢. الدعوة إلى إقامة النظام الاقتصادي السليم، والمقترن بطرد طواغيت الاقتصاد.

٣. قطع العلاقة والارتباط مع أصحاب الأموال والثروات.

ويذهب الأستاذ الحكيمي إلى اعتبار التأكيدات المتزايدة من الشارع وعدم لغوية هذه التأكيدات دليلاً على إمكانية تطبيق العدالة على أرض الواقع. في التفكير الجمعي للأستاذ الحكيمي يكون تحقيق العدالة رهناً بالإرادة الجماعية، التي لا يمكن لها أن تتحقق إلا في ظل القضاء على التكاثر، والعمل الثوري على جميع المستويات. وفي هذا السياق تقع بعض المسؤوليات على عاتق الشعب، وبعض المسؤوليات الأخرى على عاتق الدولة. إن تطبيق العدالة يحتاج إلى ثورة من الهرم إلى القاعدة، ومن قبل الحاكم والعالم باتجاه جماهير الناس. وهو يدعو الحكام والعلماء إلى قطع العلاقة مع أصحاب الأموال المتكاثرة (أصل المقاطعة)، والدفاع عن المحرومين والمستضعفين (أصل الدفاع). وهو في هذا الإطار ينصح بالعمل الثوري في مواجهة التكاثر ومصادرة الأموال. وإن هواجس التوازن ومكافحة الحرمان، وكذلك إمكانية تطوير المطامح وتأجيج الثورات الاجتماعية في هذا الاتجاه إلى تحقيق العدالة الاقتصادية، جديرة بالملاحظة.

إن مساحة نشاط الدولة في رؤية الأستاذ الحكيمي واسعة جداً، بحيث يمكن للدولة أن تعمل على توظيف وسائل وأدوات ضريبية أوسع من أجل السيطرة على

الحريّات الاقتصادية. يرى الأستاذ الحكيمي أن المسؤولية الأهمّ الملقاة على عاتق الدولة هي المهمّة التوزيعية، وهي مهمّة خطيرة للغاية، وتنقسم إلى بُعدين: بُعد السياسات الرقابية؛ وبُعد المصادر والمداخل المالية. ومن المسائل الملفتة للانتباه في رؤية الأستاذ الحكيمي أنه يرى إمكانية فرض الضرائب المالية المتفاوتة من قِبَل الدولة، بالإضافة إلى الضرائب الثابتة، وهي ضرائب من قبيل: الزكاة الباطنة، والإنفاق الواجب الذي يمكن للدولة أن تفرضه على أصحاب الأموال المتكاثرة إلى حدّ القضاء الكامل على الفقر. يرى الأستاذ الحكيمي أن مسؤولية الدولة المباشرة تكمن في توفير المستوى المعيشي المناسب لأفراد المجتمع، حيث تتجاوز حدود هذه المسؤولية مستوى إشباع الحاجات الضرورية؛ إذ يجب أن يكون لدى جميع أفراد المجتمع من الثروات ما يتناسب مع مقتضيات الحياة المعاصرة. والمبنى النظري لذلك يكمن في مشاركة ومساهمة جميع أفراد المجتمع في الثروات الطبيعية^(٩٧). في حالة التساوي المنشود لسماحة الأستاذ الحكيمي، وبالالتفات إلى الدافع والحافز الأخروي للمزيد من العمل لدى المؤمنين مع ارتفاع الضرائب، فإن الثريّ المسلم لا يُحدث تغييراً في مجال عمله، ومن ناحيةٍ أخرى فإن ذلك يؤدي إلى زيادة مصادر دخل الفقراء أيضاً.

الهوامش

- (١) انظر: محمد رضا الحكيمي، گزارش دبراره الحياة (تقرير حول كتاب الحياة): ١٥، ١٣٦٩هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (٢) انظر: محمد رضا الحكيمي، جامعه سازي قرآني (بناء المجتمع القرآني): ٢٧٦، دفتر نشر فرهنگ إسلامي، ط ٢، طهران، ١٣٧٨هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (٣) انظر: محمد بن مكّي العاملي (الشهيد الأوّل)، القواعد والفوائد ١: ٢٢١.
- (٤) انظر: ياسين عيسى العاملي، الاصطلاحات الفقهية في الرسائل العملية: ١٣٩، دار البلاغة، بيروت، ١٩٩٣م.
- (٥) الشيخ مرتضى الأنصاري، رسالة في العدالة (ضمن كتاب المكاسب المحرّمة): ٣٢٦، تبريز، ١٣٧٨هـ.ش.
- (٦) انظر: مرتضى المطهري، مباني اقتصاد إسلامي (أسس الاقتصاد الإسلامي)، انتشارات حكمت،

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد السابع والخمسون - شتاء ٢٠٢٠م - ١٤٤١هـ

- ١٤٠٩هـ: محمد رضا الحكيمي، الحياة، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أحمد آرام، طهران، ١٣٧٨هـ.ش.
- (٧) انظر: محمد رضا الحكيمي، عدالت اقتصادي واجتماعي إسلام (العدالة الاقتصادية والاجتماعية في الإسلام)، مقالة منشورة في كتاب: درآمدي بر أنديشه سياسي إسلام (مدخل إلى التفكير السياسي في الإسلام): ٣٥٩ - ٢٦٠، مركز مطالعات فرهنگي بين المللي، انتشارات الهدى، طهران، ١٣٧٨هـ.ش (مصدر فارسي)
- (٨) انظر: محمد رضا الحكيمي، شرف الدين: ١٦٢ - ١٦٤، دفتر نشر فرهنگ إسلامي، طهران، ١٣٦٠هـ.ش.
- (٩) انظر: الحكيمي، عدالت اقتصادي واجتماعي إسلام (العدالة الاقتصادية والاجتماعية في الإسلام)، مقالة منشورة في كتاب: درآمدي بر أنديشه سياسي إسلام (مدخل إلى التفكير السياسي في الإسلام): ٣٥٨، ١٣٧٨هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (١٠) انظر: محمد رضا الحكيمي وآخرون، الحياة: ٩٧، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أحمد آرام، ١٣٨١هـ.ش.
- (١١) وانظر أيضاً: النحل: ٣٦؛ المؤمنون: ٣٢؛ النمل: ٤٥؛ نوح: ٣.
- (١٢) وانظر أيضاً: الأعراف: ٨٥.
- (١٣) انظر: الحكيمي، گزارش دربارہ الحياة (تقرير حول كتاب الحياة): ٤٧ - ٥١.
- (١٤) الحكيمي، الحياة: ٣: ٧٦، ١٣٨١هـ.ش. نقلاً عن: مشكاة الأنوار: ١٨٣.
- (١٥) انظر: المصدر السابق: ٩٤ - ٩٥.
- (١٦) انظر: الحكيمي، گزارش دربارہ الحياة (تقرير حول كتاب الحياة): ٥٩.
- (١٧) انظر: محمد رضا الحكيمي، إمام در عينيت جامعه (الإمام في تحقق المجتمع): ١٣٤، دفتر نشر فرهنگ إسلامي، طهران، ١٣٧٧هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (١٨) انظر: المصدر السابق: ١٩ - ٢٠.
- (١٩) محمد رضا الحكيمي، قيام جاودانه (الثورة الخالدة): ١٧٧، دفتر نشر فرهنگ إسلامي، طهران، ١٣٧٧هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (٢٠) انظر: محمد رضا الحكيمي، عقل خودبنیاد ديني (العقل الديني المتأصل)، صحيفة همشهري، العدد ٩: ٨٢، ١٣٨٠هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (٢١) انظر: محمد رضا الحكيمي، نان وكتاب (الخبز والكتاب): ٤٨، ١٣٨٤هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (٢٢) المصدر السابق: ٣٤٦.
- (٢٣) انظر: محمد: ٣٨.
- (٢٤) انظر: الحكيمي، قيام جاودانه (الثورة الخالدة): ٢٨.
- (٢٥) انظر: الحكيمي، نان وكتاب (الخبز والكتاب): ٥٠ - ٥١.
- (٢٦) انظر: الحكيمي، الحياة: ٤٧٨، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أحمد آرام، ١٣٨٠هـ.ش.
- (٢٧) انظر: محمد رضا الحكيمي، بيدارگران أقاليم قبله (هداة أقاليم القبلة)، مركز انتشارات دفتر تبليغات إسلامي حوزة علمية قم، قم، ١٣٦٢هـ.ش. (مصدر فارسي).

- (٢٨) انظر: الحكيمي، شرف الدين: ٢٣٤ - ٢٣٤.
- (٢٩) انظر: الحكيمي، الحياة: ١٣٢ - ١٤٧، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أحمد آرام، ١٣٧٨هـ.ش.
- (٣٠) انظر: الحكيمي، گزارش دربارہ الحیاة (تقرير حول كتاب الحیاة): ٦٨.
- (٣١) انظر: الحكيمي، المصدر السابق: ٦٨ - ٧٢.
- (٣٢) انظر: الحكيمي، الحياة: ٥٦٢ - ٥٦٦، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أحمد آرام، ١٣٧٧هـ.ش.
- (٣٣) انظر: الحكيمي، المصدر السابق: ٩٩ - ١٠٠، ١٣٨١هـ.ش.
- (٣٤) وانظر أيضاً الكثير من الآيات الأخرى. انظر: الحكيمي، جامعه ساذي قرآني (بناء المجتمع القرآني): ٥١.
- (٣٥) انظر: الحكيمي، الحياة: ٢٧٩ - ٢٨١، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أحمد آرام، ١٣٧٧هـ.ش.
- (٣٦) انظر: المصدر السابق: ٤٦٤ - ٤٦٦، ٦٦١، ٦٥٧.
- (٣٧) انظر: الحكيمي، گزارش دربارہ الحیاة (تقرير حول كتاب الحیاة): ٤٤.
- (٣٨) انظر: الحكيمي وآخرون، الحياة: ٥١٣، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أحمد آرام، ١٣٨٠هـ.ش.
- (٣٩) انظر: محمد رضا الحكيمي، عقل سرخ (العقل الدامي): ٦٤، انتشارات دليل ما، قم، ١٣٨٣هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (٤٠) انظر: الحكيمي، الحياة: ٣٦٨ - ٣٦٩، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أحمد آرام، ١٣٧٨هـ.ش.
- (٤١) انظر: المصدر السابق: ٦٥٠ - ٦٥١، ١٣٨٠هـ.ش.
- (٤٢) رُبما أمكنت الإشارة إلى ثلاثة أنواع من التوزيع، وهي: توزيع الثروة قبل الإنتاج؛ وتوزيع العوامل؛ والتوزيع المجدد للثروة والأرباح. وفي هذا الاتجاه ينقسم التوزيع بعد الإنتاج إلى قسمين، وهما: توزيع العوامل؛ والتوزيع المجدد. (انظر: حسين عيوضلو، نظريه إي در تبیین مباني نظري توزيع ثروت ودرآمد در نظام اقتصادي إسلامي (نظرية في بيان المباني النظرية لتوزيع الثروة والأرباح في النظام الاقتصادي الإسلامي)، پژوهشها وسياست هاي اقتصادي، العدد ٢٤: ٩٤ - ١٠٠، السنة العاشرة، شتاء عام ١٣٨١هـ.ش). ويبدو أن أول من تنبّه إلى مسألة التوزيع قبل الإنتاج وبعده هو الشهيد السيد محمد باقر الصدر. (انظر: السيد الشهيد محمد باقر الصدر، اقتصادنا: ٤٩٧، ٥٤٣، دار التعارف، ط ٢٠، بيروت، ١٤٠٨هـ).
- (٤٣) انظر: المصدر السابق: ٣٣١، ١٤٠٨هـ.
- (٤٤) انظر: الحكيمي، گزارش دربارہ الحیاة (تقرير حول كتاب الحیاة): ٦٤ - ٦٦٧.
- (٤٥) انظر: الحكيمي، الحياة: ٥٤٩ - ٥٥٠، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أحمد آرام، ١٣٨٠هـ.ش.
- (٤٦) انظر: المصدر السابق: ٤٦٨ - ٤٧٤.
- (٤٧) وانظر أيضاً: ص: ٨٦؛ الشعراء: ١٠٩، ١٢٧، ١٤٥، ١٦٤، ١٨٠؛ سبأ: ٤٧.
- (٤٨) انظر: الحكيمي، الحياة: ٣٢٧، ٣٤٦ - ٣٥٢، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أحمد آرام، ١٣٧٧هـ.ش.
- (٤٩) انظر: محمد رضا الحكيمي، معاد جسماني در حکمت متعاليه (المعاد الجسماني في الحكمة المتعالية): ٣٤، انتشارات دليل ما، ط ٢، قم، ١٣٨١هـ.ش. (مصدر فارسي).

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد السابع والخمسون - شتاء ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

- (٥٠) انظر: الحكيمي، الحياة ٤: ٥٩٦، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أحمد آرام، ١٣٧٨هـ.ش.
- (٥١) انظر: الحكيمي، گزارشي درباره الحياة (تقرير حول كتاب الحياة): ٨٢.
- (٥٢) انظر: الحكيمي، عدالت اقتصادي واجتماعي اسلام (العدالة الاقتصادية والاجتماعية في الإسلام)، مقالة منشورة في كتاب: درآمدي بر آنديشه سياسي اسلام (مدخل إلى التفكير السياسي في الإسلام): ٣٥٣.
- (٥٣) انظر: محمد رضا الحكيمي، جهش ها (القفزات): ١٤١، دفتر نشر فرهنگ إسلامي، طهران. (مصدر فارسي).
- (٥٤) انظر: الحكيمي، گزارشي درباره الحياة (تقرير حول كتاب الحياة): ٤٥.
- (٥٥) انظر: الحكيمي، عدالت اقتصادي واجتماعي اسلام (العدالة الاقتصادية والاجتماعية في الإسلام)، مقالة منشورة في كتاب: درآمدي بر آنديشه سياسي اسلام (مدخل إلى التفكير السياسي في الإسلام): ٣٥٦.
- (٥٦) انظر: الحكيمي، معاد جسماني در حكمت متعاليه (المعاد الجسماني في الحكمة المتعالية): ٣٧٦ - ٣٧٧.
- (٥٧) انظر: المصدر السابق: ٤٢٥ - ٤٢٧.
- (٥٨) انظر: المصدر السابق: ٤٦٥ - ٤٨٠.
- (٥٩) انظر: المصدر السابق: ٤٥٨ - ٤٦٠، ٥٩٤.
- (٦٠) انظر: الحكيمي، الحياة ٥: ٧٣، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أحمد آرام، ١٣٧٧هـ.ش.
- (٦١) انظر: محمد رضا الحكيمي، عقل خودبنیاد ديني (العقل الديني المتأصل)، صحيفة همشهري، العدد ٩: ٣٥٩، ١٣٨٠هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (٦٢) انظر: الحكيمي، گزارشي درباره الحياة (تقرير حول كتاب الحياة): ٣٦ - ٣٩.
- (٦٣) انظر: الحكيمي، الحياة ٣: ٣٣٠ - ٣٣٢، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أحمد آرام، ١٣٨١هـ.ش.
- (٦٤) انظر: الحكيمي، گزارشي درباره الحياة (تقرير حول كتاب الحياة): ٣١ - ٣٣.
- (٦٥) انظر: الحكيمي، الحياة ٥: ٧٣، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أحمد آرام، ١٣٧٧هـ.ش.
- (٦٦) انظر: الحكيمي، الحياة ٤: ٢٢١ - ٢٤٠، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أحمد آرام، ١٣٧٨هـ.ش.
- (٦٧) انظر: الحكيمي، گزارشي درباره الحياة (تقرير حول كتاب الحياة): ٤٤.
- (٦٨) انظر: الحكيمي، الحياة ٤: ٤٣٦ - ٤٥٢، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أحمد آرام، ١٣٧٨هـ.ش.
- (٦٩) انظر: المصدر السابق ٦: ٣٤٨ - ٣٤٩، ١٣٨٠هـ.ش.
- (٧٠) الطَّسَّقُ: ما يوضع من الخراج على الجُربان، أو شبه ضريبة معلومة، وكأنه مُؤَلَّد أو مُعَرَّب، على ما ورد في القاموس المحيط. وفي لسان العرب: الطَّسَّقُ ما يوضع على الجُربان من الخراج المقرَّر على الأرض، فارسيٌّ مُعَرَّب. وفي التهذيب: الطَّسَّقُ شبه الخراج، له مقدارٌ معلوم، وليس بعربيٍّ خالص. ورُبَّما كان منه ما ورد في التلمود بلفظ طاسقا (Tasqa)، وهي من الألفاظ الآرامية، و(Tax) بالإنجليزية. المُعَرَّب.
- (٧١) انظر: الحكيمي، الحياة ٦: ٧٢٣، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أحمد آرام.

- (٧٢) انظر: المصدر السابق ٤: ٥٥٤ - ٥٥٥، ١٣٧٨هـ.ش.
- (٧٣) انظر: المصدر السابق ٥: ٢٥١، ١٣٧٧هـ.ش.
- (٧٤) انظر: المصدر السابق ٦: ١٨١ - ١٨٢، ١٣٨٠هـ.ش.
- (٧٥) انظر: محمد رضا الحكيمي، نظريه إي در تبیین مباني نظري توزيع ثروت ودرآمد در نظام اقتصادي إسلامي (نظرية في بيان المباني النظرية لتوزيع الثروة والأرباح في النظام الاقتصادي الإسلامي): ٦٧ - ٧٦، بجوهش ها وسياست هاي اقتصادي، السنة العاشرة، العدد ٢٤، شتاء عام ١٣٨١هـ.ش.
- (٧٦) انظر: الحكيمي، الحياة ٥: ٦٦٣، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أحمد آرام، ١٣٧٧هـ.ش.
- (٧٧) انظر: المصدر السابق: ٦٦٤.
- (٧٨) انظر: المصدر السابق ٥: ٥٩٩، ١٣٧٧هـ.ش.
- (٧٩) انظر: المصدر السابق ٦: ٣٥٠ - ٣٧٢ - ٣٧٣، ١٣٨٠هـ.ش.
- (٨٠) انظر: المصدر السابق: ٣٦٠.
- (٨١) انظر: المصدر السابق: ٣٣٨.
- (٨٢) المصدر السابق ٦: ٣٩٤.
- (٨٣) انظر: المصدر السابق، الفصل الحادي والأربعون: ٤٣٥ - ٤٣٦.
- (٨٤) انظر: المصدر السابق: ٤١٦ - ٤١٧، ٤٤٦.
- (٨٥) الحكيمي، الحياة ٤: ٢١٨، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أحمد آرام، ١٣٧٨هـ.ش.
- (٨٦) انظر: حسين نمازي، نظام هاي اقتصادي (الأنظمة الاقتصادية): ٣٤٤، شركت سهامی انتشار، طهران، ١٣٨٢هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (٨٧) الحكيمي، الحياة ٦: ١٥٦، ١١٩ - ١٢١، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أحمد آرام، ١٣٨٠هـ.ش.
- (٨٨) جون رولس (١٩٢١ - ٢٠٠٢م): فيلسوف أخلاقي، وسياسي أمريكي. من منظري ومؤسسي الليبرالية الاجتماعية، حيث اهتم بالعدالة الاجتماعية. من أعماله: (العدالة كإنصاف)، (وقانون الجماعات البشرية). المغرب.
- (٨٩) انظر: ريتشاد ماسغريو وبيغي ماسغريو، ماله عمومي در تئوري وعمل (المالية العامة في النظرية والعمل) ١: ١٢٩ - ١٣١، ترجمه إلى اللغة الفارسية: مسعود محمدي ويد الله إبراهيمي فر، نشر سازمان برنامه و بودجه، طهران، ١٣٧٢هـ.ش.
- (٩٠) انظر: المصدر السابق: ٣٤٨ - ٣٤٩، ٤٥٥ - ٤٥٦.
- (٩١) انظر: المصدر السابق: ٢٥٨.
- (٩٢) انظر: الحكيمي، نان وكتاب (الخبز والكتاب): ٢١ - ٢٣.

(93) Equity.

(94) Equality.

(٩٥) انظر: فرهاد خرّمي، تحليلي أز نظريه فقرزدائي إسلامي ونظريه هاي فقرزدائي أنكلوساكسون تحليل لنظرية مكافحة الفقر الإسلامية ونظريات مكافحة الفقر الأنجلوسكسونية): ١٤٦، مؤتمر دراسة

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد السابع والخمسون - شتاء ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

ظاهرة الفقر ومكافحتها، نشر سازمان برنامه وبودجه، ط ٢، طهران، ١٣٧٥هـ.ش. (مصدر فارسي).
(٩٦) انظر: شارل جيد وشارل ريست، تاريخ عقايد اقتصادي (تاريخ الآراء الاقتصادية) ١: ٢٧٠، ترجمه إلى اللغة الفارسية: كريم سنجابي، انتشارات جامعة طهران، طهران، ١٣٧٠هـ.ش.
(٩٧) للمزيد من التفكير والتأمل في هذه الشأن انظر: البقرة: ٢٩.

نظريّة الاستخلاف في الإمامة

في ضوء المنهج الاستقرائي

د. الشيخ صفاء الدين الخزرجي (*)

المدخل —

يعتبر البحث في «نظرية الاستخلاف»، التي تبناها الفكر الكلامي الإمامي، وعديلتها «نظرية الانتخاب»، التي تبناها الفكر الكلامي السنّي، من البحوث المفتاحية في مسألة الإمامة؛ وذلك لترتّب باقي بحوث الإمامة عليه من الناحية المنطقية، فبينهما ترتّب وترابط منطقي، بحيث يعتبر القاعدة التي تنطلق منها باقي البحوث. وهذه البحوث هي:

أولاً: تعيين ماهية مبحث الإمامة، هل هو بحث كلامي أو فقهي؟

ثانياً: بيان فلسفة الإمامة والخلافة.

ثالثاً: بيان ضرورة الإمامة ووجوبها بعد النبوة على مستوى الكبرى.

رابعاً: بيان أن الإمامة بالتصويب أو الاختيار.

خامساً: بيان شروط الإمامة.

سادساً: بيان عدد الأئمة وانحصارهم بعدد معين.

سابعاً: بيان مَنْ هم الأئمة؟ على مستوى الصغرى والمصادق.

ويعتبر البحث الرابع في كون الإمامة بالاستخلاف أو الانتخاب بمنزلة المركز الذي ترجع إليه جميع هذه البحوث، وتتأثر به سلباً أو إثباتاً؛ وذلك للتراتب المنطقي

(*) أستاذ وباحث في الحوزة العلميّة في مدينة قم، وعضو هيئة تحرير مجلة فقه أهل البيت (عليه السلام).

فيما بينها. وتوضيح هذا الكلام يتمّ ضمن رسم نقاط:

النقطة الأولى: إن البحث في تحديد ماهية وهوية مبحث الإمامة، وأنه بحث كلامي أو بحث فقهي، إنما يتمّ وفقاً للنتيجة التي تنتهي إليها في بحث الاستخلاف والانتخاب. فإنه بناء على نظرية الاستخلاف التي تقول بها الإمامية سوف يصنّف بحث الإمامة ضمن الأصول والمعتقدات؛ لأنه يكون حينئذٍ من متفرّعات وتوابع بحث النبوة، وهو بحثٌ كلامي بلا شك؛ لأنها بهذا الاعتبار سوف تكون حينئذٍ منصباً إلهياً يقصد له استكمال وظائف النبوة، كتبيين حقائق الدين وحراستها، ولكن مع انقطاع الوحي عنها بالطبع. وأما بناءً على المسلك الآخر الذي اختارته مدرسة الخلافة فإن المسألة ترجع في الحقيقة إلى علم الفقه؛ لكون الانتخاب من أفعال المكلفين، فتدرج في علم الفقه، أي في الفروع، لا الأصول.

النقطة الثانية: إن البحث في تحديد فلسفة الإمامة، وهل أنها استمرارٌ وديمومة لدور النبوة وقيام بوظائفها وواجباتها - باعتبار أن النبوة وساطة إلهية مع مزية الوحي لتلقي العلم السماوي - أم لا؟ ممّا يترتب على بحث الاستخلاف والانتخاب بشكلٍ منطقي؛ فإنه بناءً على نظرية الاستخلاف وكونها بالنصب الإلهي تُعدّ واسطة أخرى بعد النبوة ضمن نظام الواسطة بين الله تعالى وبين خلقه، ولا دور فيها للبشر إطلاقاً، حتّى الرسول ﷺ؛ فإنه مبلغٌ عن الله تعالى فحسب، وليس له أيّ مدخلية في أصل التنصيب، ولا في عدد الأوصياء المنصوبين من بعده، ولا في شروط الإمامة. فالإمامة وضعٌ إلهي محض، وليس الرسول فيها سوى مبلغٍ إلهي محض بنصّ آية الإبلاغ؛ وأما بناء على نظرية الانتخاب التي ذهب إليها مدرسة الخلافة من باقي المسلمين غير الشيعة فالوضع فيها مختلفٌ تماماً؛ لأن المسألة عندهم منوطة بفعل المكلفين، الذين يجب عليهم اختيار الإمام والخليفة كحكمٍ ووظيفة شرعية، حالها حال سائر الوظائف والأحكام الشرعية الأخرى التي يتوجّب عليهم العمل بها، وليست هي من سنخ النبوة التي تحتاج إلى التنصيب أو التعيين.

النقطة الثالثة: إن البحث في تحديد شروط الإمامة مبنيٌّ أيضاً على نظرية الاستخلاف؛ فإن قلنا بها فلا بدّ من شرط العصمة التي لا يطلع عليها إلا مَنْ بيده

النصب، وهو الله سبحانه، كما أنه لا بُدَّ من شرط العلم الإلهي، ولكن لا عن طريق الوحي؛ إذ المفروض انقطاعه، بل عن طريق تعليم النبي ﷺ زمن حياته، حيث ينقل علومه لخليفته ووصيه من بعده؛ وأما بناءً على نظرية الاختيار والانتخاب فيكفي العلم البشري الحاصل بالاجتهاد، كما تكفي العدالة، دون العصمة.

النقطة الرابعة: إن البحث في تحديد عدد الأئمة مبنيٌّ أيضاً على القول بالاستخلاف؛ فإنه بناءً على نظرية الاستخلاف وكون التصيب إلهياً لا بُدَّ من تحديد العدد وضبطه، كما هو الحال في الأنبياء؛ وأما بناءً على الانتخاب فلا ضرورة لتحديد العدد أو حصره، بل لا معنى لذلك أصلاً؛ لأن المسألة بيد البشر، وهم الذين يختارون.

النقطة الخامسة: إن البحث المصداقي في تعيين أسماء وأشخاص الأئمة مبنيٌّ أيضاً على نظرية الاستخلاف؛ فإنه بناءً عليها يُعدُّ البحث المصداقي أمراً ضرورياً؛ لأن الأئمة والأوصياء لا يعرفون إلا من قبل من بيده نصبهم والأمر بطاعتهم؛ بعكسه بناءً على الانتخاب، فإنه لا معنى له. لكونه سالبةً بانتفاء الموضوع..، فضلاً عن ضرورته.

فانضحت بذلك الصلة الوثيقة بين حلقات بحث الإمامة والتأثير المتقابل بينها. نعم، البحث الوحيد الذي لا يتأثر بمسألة الاستخلاف والانتخاب هو البحث في ضرورة الإمامة (أي المستوى الثالث)؛ وذلك للإجماع على ضرورتها عند الجميع، سواء القائلين بالاستخلاف أو القائلين بالانتخاب.

وأيّاً كان فقد وقعت هذه البحوث محلّ بحثٍ ونقاش بين المسلمين، ولذا تركّزت الجهود الكلامية عليها، وأُقيمت الأدلة على هذه البحوث من قبل الاتجاهين، بين نفي وإثبات ونقض وإبرام. ولكن لما كان البحث الرابع بمنزلة المركز الذي ترجع إليه سائر البحوث الأخرى فمن الضروري التوقّف عنده؛ لإخضاعه للبحث والدراسة. وقد سلك علماء الفريقين المناهج المقررة لإثبات كل فريق مطلوبه ومختاره، ولكننا في هذا البحث نريد سلوك منهج آخر، وهو منهج تجميع القرائن وتراكم الاحتمالات، بحيث تكون القرائن يعضد بعضها بعضاً، ولا يمكن إسقاطها جملةً واحدة، حتّى لو تمّت مناقشة بعضها؛ فإن القيمة الاحتمالية لتلك القرينة المناقش فيها تبقى باقيةً وقابلة للانضمام مع غيرها، فتعتضد بها، وهذا بعكس المنهج غير

الاستقرائي الذي يتعامل مع كل دليل على حدة.

تطبيق المنهج الاستقرائي —

قبل البدء بتطبيق المنهج على مسألة الاستخلاف ينبغي تحديد خطوات هذا المنهج والتذكير بها ، وهي عبارة عن الخطوات الخمس التالية :

الخطوة الأولى: هي أن نواجه عدّة ظواهر في المجال الذي نريد تطبيق المنهج الاستقرائي فيه ، كالمجال الحسيّ مثلاً.

الخطوة الثانية: أن ننتقل بعد ملاحظة الظواهر وتجميعها إلى مرحلة تفسيرها. والمطلوب في هذه المرحلة أن نجد فرضيةً صالحةً لتفسير تلك الظواهر وتبريرها جميعاً ، ويقصد بكونها صالحةً لتفسير تلك الظواهر أنها إذا كانت ثابتةً في الواقع فهي تستبطن أو تتناسب مع وجود جميع تلك الظواهر التي هي موجودةً فعلاً.

الخطوة الثالثة: نلاحظ أن هذه الفرضية إذا لم تكن ثابتةً في الواقع ففرصة تواجد تلك الظواهر كلّها مجتمعة ضئيلة جداً ، بمعنى أنه على افتراض عدم صحة الفرضية الصالحة تكون نسبة احتمال وجودها جميعاً إلى احتمال عدمها أو عدم واحد منها على الأقلّ ضئيلة جداً ، كواحد في المائة أو واحد في الألف.

الخطوة الرابعة: نستخلص من ذلك أنّ الفرضية المطروحة صادقة ، ويكون دليلنا على صدقها وجود تلك الظواهر التي أدركنا وجودها في الخطوة الأولى.

الخطوة الخامسة: إنّ درجة إثبات تلك الظواهر للفرضية المطروحة في الخطوة الثانية تتناسب عكسياً مع نسبة احتمال وجود تلك الظواهر جميعاً إلى احتمال عدمها على افتراض كذب الفرضية ، فكلّما كانت هذه النسبة أقلّ كانت درجة الإثبات أكبر ، حتّى تبلغ في حالات اعتيادية كثيرة درجة اليقين الكامل بصحة الفرضية.

وأما القيمة المنطقية لهذا المنهج فهو اليقين الحاصل من تراكم الظنون والاحتمالات ، وتضائل الاحتمال المخالف إلى حدّ لا يلتفت إليه ولا يعتنى به عادةً ، فهو بمنزلة الصفر أو المعدوم. والمراد بهذا اليقين هو اليقين الموضوعي ، لا اليقين الذاتي والرياضي^(١).

تطبيق المنهج —

الخطوة الأولى: أن نواجه مجموعة من المعطيات والقرائن والشواهد العقلية والنقلية والظروف التاريخية والموضوعية الدالة على ضرورة أن يهتم الإسلام والنبي الأعظم ﷺ بمستقبل الرسالة ومصير الأمة في موضوع الخلافة والإمامة، بحيث لم يترك هذا الأمر سدىً، وهذه المعطيات أو القرائن تشكل كل واحدٍ منها قيمة احتمالية من الناحية المنطقية، وهي عبارة عن الأمور التالية:

الأمر الأول: حكم العقل السليم والمنطق القويم بضرورة اهتمام صاحب كل هدف أو مشروع ديني أو دنيوي - سياسياً كان أو اقتصادياً أو اجتماعياً أو غيره - بمستقبل مشروعه، والتخطيط لديمومته وحفظه وصونه وتنميته، في حياته أو بعد مماته، وذلك عن طريق الاستخلاف أو العهد لشخص بعينه أو جماعة، أو يوصي بآلية معينة لضمان ديمومة مشروعه؛ لأن خلاف ذلك يدخل في نقض الغرض، ونقض الغرض قبيحٌ عقلاً. والقيمة المنطقية لهذه القرينة هي ١٠٠٪؛ لأن الاحتمال المخالف مخالفٌ لحكم العقل القطعي.

الأمر الثاني: حكم العقل السليم أيضاً بأن الاهتمام بهذا الأمر الخطير يحفظ الأمة ويصونها من الاختلاف والتشتت، وتركه مظنة الاختلاف السياسي والديني والاجتماعي، وهو مذمومٌ عقلاً وشرعاً، ولا سيما مع إخباره ﷺ بالملاحم والفتن من بعده، وأن أمته ستفترق ثلاثاً وسبعين فرقة، فكيف لا يتخذ الإجراء المناسب لتوحيدها وتجنيبها الفرقة؟ وهل افترق أمر هذه الأمة على شيء كما افترق أمرها على الإمامة، التي يدعى أنه ﷺ ترك أمرها، كما يزعم البعض؟ والقيمة المنطقية لهذه القرينة هي ١٠٠٪؛ لأن الاحتمال المخالف مخالفٌ لحكم العقل القطعي.

قد يُقال: إن الاختلاف واقعٌ حتى مع فرض الاستخلاف الذي تدعونه، وعليه لم يكن الاستخلاف عاصماً ولا مانعاً من الاختلاف.

ويُجاب: إن الوصية بمنزلة المقتضي، والتزام الأمة بها بمنزلة الشرط، وتخلفها عنها بمنزلة المانع، ولا فاعلية للمقتضي مع فقد الشرط ووجود المانع. وعليه فإن كون الوصية عاصمةً من الاختلاف إنما هو إذا التزمت الأمة بها، وأما مع تخلفها عنها

فالاختلاف واقع لا محالة.

وقد يُقال: إذن الخلاف واقعٌ سواء استخلف أم لا، فما هي فائدته إذن؟

والجواب: فائدته إتمام الحجّة على الأمة، والعمل بمقتضيات ووظائف النبوة والرسالة. فالوصية كسائر الواجبات النبوية الأخرى التي قد تلتزم بها الأمة وقد لا تلتزم.

الأمر الثالث: إن سيرة وديّان العقلاء من المسلمين وغيرهم - وهي غير الدليل العقلي السابق - قائمةٌ على اهتمام أصحاب المشاريع الدينية والدنيوية الكبرى بمستقبل مشاريعهم، والتخطيط لاستمرارها، والحؤول دون اندثارها أو انقراضها، مهما كانت طبيعة تلك المشاريع. فنجد أصحاب المشاريع السياسية مثلاً، كرؤساء الأحزاب أو الملوك، يعملون بمنطق العقل في التخطيط لديمومة ذلك المشروع بعد حياتهم، ولا يتركون ذلك سدىً، فيضعون الآليات الكفيلة بديمومته، من نظام شورى أو انتخابات أو العهد إلى أحدٍ من بعدهم بالتوريث أو التنصيب، وهذا ما يثبته الواقع التاريخي لكافة الأنظمة السياسية في الأمم السابقة على الإسلام، كالدولة الفارسية والرومانية، أو بعد الإسلام، كالدولة الأموية والعبّاسية والعثمانية، وحتى الملكيات المعاصرة في السعودية والمغرب وغيرهما من عالمنا المعاصر تعمل بمقتضى هذه القاعدة، بل إن بعض الخلفاء الأوائل عملوا بذلك أيضاً، كما ينقل التاريخ لنا عن استخلاف أبي بكر لعمر، كما أن بعض أزواج النبي ﷺ وابن عمر كانوا يطالبون عمر بالاستخلاف بعد ضربته التي مات فيها، ممّا يعني أن السيرة العقلانية والدوق العقلاني قائمٌ على ذلك، وهكذا الأمر في أصحاب الدعوات السياسية أو الدينية، سواء كانت سماوية أو وضعية.

والقيمة المنطقية لهذه القرينة هو أيضاً ١٠٠٪.

الأمر الرابع: إن المنطق القرآني بصورة عامة يدلّ بشكلٍ لا يترك شكاً على مدى اهتمامه بمسألة الإمامة اهتماماً خاصاً، وخلاصة هذه الدلالة القرآنية هي اعتبار أمر الامامة شأنًا إلهيًا محضًا لا دُخْل للبشرية فيه، بمعنى أن القرآن قد أعلن رأيه بشأن الإمامة بشكلٍ واضح وصريح لا يترك شكاً في النفوس، فهو لم يترك أمر

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد السابع والخمسون - شتاء ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

الإمامة سدى، كما قد يُدعى، بل اعتبر أمرها شأنًا إلهيًا منحصراً بيد الله سبحانه، غير قابل للتدخل من أحد أو التفويض للأمة، حتى أن القرآن الكريم اعتبر ما هو أقل من الإمامة، كوزارة هارون أو ملك طالوت وقيادته العسكرية للجيش، بيده سبحانه، لا بيد الأمة، وهذه الآيات هي:

١. قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ فَلَا تَكُنْ فِي مِرْيَةٍ مِنْ لِقَائِهِ وَجَعَلْنَاهُ هُدًى لِبَنِي إِسْرَائِيلَ وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أُمَمَةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ﴾ (السجدة: ٢٣ - ٢٤).

٢. قوله تعالى: ﴿وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ نَافِلَةً وَكُلًّا جَعَلْنَا صَالِحِينَ وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَمَةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَةَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ وَكَانُوا لَنَا عَابِدِينَ﴾ (الأنبياء: ٧٢).

٣. قوله تعالى: ﴿وَإِذْ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ (البقرة: ١٢٤).

٤. قوله تعالى: ﴿وَاجْعَلْ لِي وَزِيرًا مِنْ أَهْلِي هَارُونَ أَخِي﴾ (طه: ٢٩ - ٣٠).

٥. ﴿وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا قَالُوا أَنَّى يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِنَ الْمَالِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ وَاللَّهُ يُؤْتِي مُلْكَهُ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ (البقرة: ٢٤٧).

إن الملاحظ لهذه الآيات يجد بينها قاسماً مشتركاً واحداً، وهو التأكيد الواضح على حصر أمر الإمامة بالله تعالى، كما في قوله: (جعلنا) و(جعلناهم) و(جاعلك) و(اصطفاه) و(عهدي). إذن هي تشترك جميعاً في إسناد أمر الإمامة إلى الله تعالى وحده على نحو الحصر، بحيث لم يسنده حتى إلى الأنبياء ﷺ، مع عظيم شأنهم ومكانتهم، فضلاً عن سائر الناس، مجتمعين أو متفرقين، بل نجد أن ما هو دون الإمامة، كالوزارة - كما قلنا - لم يختَرها موسى ﷺ لأخيه هارون ﷺ، مع معرفته التامة بأخيه وأهليته للوزارة، وإنما سألها من الله تعالى لأخيه، هذا مع عظمة مثل: موسى، وهو كليم الله، وكذلك الأمر في قصة طالوت لم يعينه نبي عصره ملكاً،

بل سأل الله ذلك، وهكذا في إبراهيم عليه السلام، مع كونه خليل الله لم يعين الإمامة لذريته، وإنما طلبها لهم، وهذا هو مقتضى أدب العبودية في الأنبياء، فإنهم لا يتجاوزون حدودهم في الإبلاغ والإنذار؛ لعلمهم بأنّ تحديد المهام والمناصب والمسؤوليات خارج عن صلاحياتهم البتّة، بل إن الرسول الأعظم لم يكن إلاّ مبلغاً لأمر الإمامة في أمير المؤمنين عليه السلام، لا أكثر: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾ (المائدة: ٦٧)، فالتعبير جاء بلفظ (بلِّغ)، وليس اجعل أو عيّن أو نصب أو اختر أو فوضنا لك ذلك، ففي لفظ (بلِّغ) عناية واضحة في إفهام أنه واسطة فقط، وأن الأمر بيد الله وحده، كما أن في اختيار لفظ «الرسول» في مقام مخاطبته عليه السلام، دون لفظ النبي أو الاسم العلمي عناية واضحة أخرى بهذه الحقيقة، بل نجد القرآن يعبر عن مثل منصب طالوت بالاصطفاء (اصطفاه)، مع أنه ولاية أو رئاسة محدودة جداً (ولاية الجيش وقيادته)، أي منصب دنيوي محض لا علاقة له بالدين بشكل مباشر، ولكنه مع ذلك لم يترك الأمر فيه لنبي ذلك الوقت، فضلاً عن أمته، فكيف بالإمامة الكبرى؟ ومن هنا فإن وزن الإمامة الكبرى في القرآن وزن النبوة من جهة إناطة الاختيار والاصطفاء فيها بالله تعالى وحده، قال تعالى في نبوة أنبيائه: ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ (آل عمران: ٣٣)، وقال في إبراهيم عليه السلام: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُنْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ شَاكِرًا لِّأَنْعَمِهِ اجْتَبَاهُ وَهَدَاهُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (النحل: ١٢٠ - ١٢١)، وقال: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا﴾ (فاطر: ٣٢)، ﴿يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ﴾ (ص: ٢٦). ومن هنا نجد أن منصب النبوة والإمامة إنما هما بالاصطفاء والاجتباء والجعل الإلهي، وليس للخلق في ذلك اختيار، هذا هو ما يقتضيه المنطق القرآني والذوق الوحياني. وعليه فمع هذا الفهم القرآني من الضروري جداً أن يحدّد الإسلام موقفه تجاه هذه القضية الهامة والخطيرة من الناحية القرآنية والحديثية بما يرفع الغموض والالتباس عنها، وأن لا يهملها بلا موقف واضح ومحدّد، سواء كان إيجابياً أو سلبياً.

والقيمة المنطقية لهذه القرينة القطعية؛ لوضوحها التام، هو ١٠٠٪.

الأمر الخامس: إن الأمة التي تركها النبي عليه السلام لم تكن مؤهلة لاختيار القرار

الحكيم من بعده بشكلٍ مستقلٍّ، فكان الاستخلاف ضرورةً حتمية. وعدم أهليتها إنما هي للأسباب التالية:

١. التركيبة القبائلية التي يتكوّن منها المجتمع العربي بطبيعته، ممّا يعني وقوع الاختلاف بين القبائل بشكلٍ تلقائي في أمرٍ هامٍّ كالرئاسة، فإنه مدعاةٌ بطبيعته لوقوع التشاح والتنازع فيه؛ والدليل على ذلك وقوع الاختلاف بينهم في السقيفة، حتّى ظهر المنطق القبلي جلياً واضحاً بقول القائل: (منا أمير؛ ومنكم أمير)، وقول الآخر في معارضته: (ولكنا الأمراء وأنثم الوزراء، هم - أي قريش - أوسط العرب داراً، وأعربهم أحساباً)^(٣). فالاحتجاج أو المعارضة لم تكن بالسابقة أو التفضيل في الدين، بل التفضيل في العرق والقبيلة.

٢. لأن الأمة لم تواجه من قبل مثل هذا الفراغ المفاجيء في الحكم، ولا مثل هذه التجربة الجديدة عليها.

٣. عظمة الصدمة برحيله ﷺ، ممّا يفقدها اختيار القرار الحكيم. ولعلّ قول عمر في بيعة أبي بكر: إنها فلتة إشارة إلى ذلك أو إشارة إلى أنها كانت متسرّعة ولم تكن بحضور الجميع ومشورتهم.

٤. عدم نضجها في نفسها داخلياً، حيث كانت ثمة تكتلات في داخلها تنذر بالانقسام، كتكتل الأنصار والمهاجرين، وقريش وغير قريش. وكان هذا الانقسام تظهر فلتاته حتّى في أثناء حياة النبي ﷺ على سطح المجتمع عندما كانت تقع بعض الخصومات والمناوشات بين المهاجرين والأنصار، وبين الأنصار أنفسهم بجناحيها: الأوس؛ والخزرج.

فهذه الأسباب تجعل الوصية والاستخلاف ضرورةً حتمية على كلّ قائمٍ حكيم، بغضّ النظر عن مسألة النبوة والغيب.

وتشكّل هذه القرينة قيمةً احتمالية بنسبة ٩٠٪، والاحتمال المخالف الوحيد في مقابل ذلك هو احتمال ترك الأمور للشورى، وسوف تأتي مناقشته؛ لكونه يمثل نسبة ضعيفة جداً هي ١٠٪.

الأمر السادس: إن المجتمع الإسلامي بالمدينة كان مجتمعاً صغيراً ومحاصراً

من قبل الروم والفرس من الخارج، ومهدداً من الداخل بوجود الطابور الخامس المتمثل بالمنافقين، وعليه فإن الفراغ السياسي في القيادة كان خطراً محدقاً يهدد الأمن الداخلي والخارجي معاً لذلك المجتمع. وعليه فإن ترك الأمة بلا تحديد للموقف بعد فراغ موقع القيادة بوفاة النبي ﷺ يُعدّ مجازفةً كبرى بمستقبل الأمة والرسالة، وهو ما لا يفعله الحكيم.

ولعل قول عمر في بيعة أبي بكر: إنها فلتة إشارة إلى مجموع هذه الأسباب أو بعضها؛ أو إشارة إلى أنها كانت متسرعة ولم تكن بحضور الجميع ومشورتهم. **قد يُقال:** إن مثل هذه الأخطار الخارجية والداخلية التي تدعونها لم يقع منها شيء على أرض الواقع بعد وفاة النبي ﷺ، حتى بناء على فرضية عدم الاستخلاف والوصية، مما يدل على عدم صحة هذه المخاوف، وبالنتيجة عدم صحة هذه القرينة. **والجواب: أولاً:** إن احتمال الخطر لا يعني وقوعه قطعاً، كما أن عدم وقوعه لا يدل على عدم التحسب له والاهتمام به، فإن الحكمة والمنطق العقلاني يملئ التحسب لدور الخطر المحتمل.

ثانياً: لا شك أن مبادرة السقيفة قطعت الطريق على من يريد سوءاً بالإسلام من الداخل أو الخارج، ولكن هذا لا يعني شرعيّتها؛ إذ لا تلازم بين الأمرين؛ لأن خيار الحاكمية غير منحصر بها؛ وذلك لوجود خيار الاستخلاف.

وعليه فصحة هذه القرينة لا غبار عليها، وتشكل نسبة احتمالية كبيرة، هي ٩٠٪.

الأمر السابع: إن ملاحظة تجارب الأنبياء السابقين والأمم السابقة وما وقع فيها من الاختلاف والتمزق بعد أنبيائها يقضي بلزوم أخذ الإجراء اللازم للابتعاد عن الوقوع في الاختلاف بعد النبي ﷺ.

والقيمة الاحتمالية لهذه القرينة هي ٨٠٪.

الأمر الثامن: إن نبوة نبينا ﷺ هي خاتمة النبوات، فلا نبي بعده حتى يصحّ الرّغ والانحراف الواقع من بعده؛ نتيجة البعد عن عصر الرسالة ووجود المغرضين والمندسين أو حصول عملية النسيان والضياع للتراث الديني؛ بسبب العوامل الطبيعية أو

غير الطبيعية، فلا بُدَّ أن يعين جهةً لحفظ الدين وصيانته وإقامته في المجتمع، وليس هم العلماء؛ لصدور الخطأ منهم ووقوع الاختلاف بينهم. والقيمة الاحتمالية لهذه القرينة هي ١٠٠٪.

الأمر التاسع: إن الحرص البالغ الذي كان يديه النبي ﷺ تجاه أمته يحتم بشكل طبيعي لزوم الوصية والاستخلاف وتحديد مصير الأمة من بعده. وقد شهد القرآن الكريم بهذا الحرص للرسول بقوله: ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُوفٌ رَحِيمٌ﴾ (التوبة: ١٢٨)، وقوله: ﴿فَإِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ فَلَا تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسْرَاتٍ﴾ (فاطر: ٨). فالنبي ﷺ رغم كفر قومه كان شديد الحرص على هدايتهم إلى حدّ ذهاب نفسه عليهم حسرات، فنهاه الله عن ذلك؛ إشفافاً عليه، فكيف لا يحرص على مستقبلهم بعد إسلامهم؟! بعد إسلامهم؟

والقيمة الاحتمالية لهذه القرينة هي ١٠٠٪.

الأمر العاشر: إن سيرة النبي ﷺ كانت قائمةً على الاستخلاف في حياته عند أسفاره وتركه للمدينة، فلم يعهد عنه أنه تركها من دون خليفة ولو لساعة، بل كان دأبه الاستخلاف، كما تقتضيه الحكمة والعقل والتدبير وسيرة العقلاء جميعاً، فإذا كان هذا شأنه في السفر القصير ففي السفر الطويل من باب أولى. والقيمة الاحتمالية لهذه القرينة هي ١٠٠٪.

الأمر الحادي عشر: إن النبي ﷺ تحدّث عن موضوع الاستخلاف في بدايات الدعوة في مواضع، منها: في حديث يوم الدار، حيث قرن بين إعلان النبوة وإعلان الخلافة من بعده، وهو أمرٌ ملفت للانتباه؛ باعتبار أن القوم بعد لم يسلموا ولم يؤمنوا بنبوته، ولكنه طرح مسألة الخلافة إلى جانب النبوة وكأنهما صنوان لا يفترقان، بغضّ النظر عن الشخص المستخلف من هو؟ والموضع الآخر عندما كانت تشترط عليه بعض القبائل أن يكون الأمر لها من بعده فكان موقفه الرفض، فقد اشترط عليه بنو عامر في إسلامهم أن يكون الأمر لهم من بعده، لكنه ﷺ لم ينف ذلك وأنه سوف لا يستخلف، بل أقرّ بمبدأ الاستخلاف، ولكنه أوكله إلى الله تعالى، لا إلى نفسه، ولا

إلى الأمة، فقال: «الأمر إلى الله يضعه حيث يشاء»^(٣)، وهذه عبارة صريحة في سلب الأمر عن نفسه، فضلاً عن الأمة من بعده.

والقيمة الاحتمالية لهذه القرينة هي ١٠٠٪.

الأمر الثاني عشر: إن الوصية في الأمم والأنبياء السابقين كانت موجودة، فلا بُدَّ أن تكون في هذه الأمة؛ لأن هذا هو ما يحكم به العقل والمنطق والحكمة. فقد أورد المؤرخون أن وصي آدم كان هبة الله، وهو شيث بالعبانية؛ وأن وصي إبراهيم كان إسماعيل عليه السلام؛ وأن وصي يعقوب كان يوسف عليه السلام؛ وأن وصي موسى كان يوشع بن نون بن أفرائيم بن يوسف عليه السلام، الذي خرجت عليه صفورا زوجة موسى عليه السلام؛ وأن وصي عيسى كان شمعون عليه السلام^(٤).

والقيمة الاحتمالية لهذه القرينة هي ٩٠٪.

الأمر الثالث عشر: إن القرآن الكريم يأمر بالوصية بالمال، فيقول: «كُتِبَ عَلَيْكُمُ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ»، فكيف للعقل أن يتصور اهتمام القرآن بأمر الوصية بالمال، التي هي حقٌّ للورثة؛ خوف أن يضيع، ويعتبرها حقًّا على المتقين، ويعبر عنها بلفظ «كتب» المفيد للوجوب، ويترك الوصية بالأهم، وهو الخلافة، التي هي حقٌّ للأمة وضمان لمستقبلها ومستقبل الرسالة؟ فمن الأعظم؟ بل هل من نسبة بين الأمرين؟ أليست هذه مفارقة واضحة تسجل على القرآن الكريم لو ترك أمر الخلافة؟

والقيمة الاحتمالية لهذه القرينة هي ٩٠٪.

الأمر الرابع عشر: الأدلة النقلية الدالة على الاستخلاف من الكتاب والسنة، مع قطع النظر عن المصداق الوارد في بعضها، كما في آية الولاية؛ وآية أولي الأمر؛ وآية الإبلاغ؛ وآية إكمال الدين؛ وحديث الثقلين؛ وحديث الأمان؛ وحديث الغدير؛ وحديث السفينة؛ وحديث الخلفاء الاثني عشر. وقد استوفينا الكلام في هذه الأدلة وطبقنا عليها المنهج الاستقرائي لإثبات إمامة الأئمة الاثني عشر عليه السلام في مقال مستقل^(٥)، فلا نعيد بحثها هنا.

والقيمة الاحتمالية لهذه القرينة هي ١٠٠٪.

الخطوة الثانية: إن الفرضية الصحيحة التي تتسجم وجميع هذه المعطيات هي فرضية الاهتمام وتحديد الموقف بالوصية والاستخلاف لا غير، فهذه الفرضية هي الفرضية الوحيدة القادرة على تفسير كل هذه المعطيات، وتحليلها تحليلًا منطقيًا صحيحًا.

الفرضية الثالثة: أن نفترض عدم صحة فرضية الاستخلاف، فلا بُدَّ أن تكون هناك حينئذٍ فرضيةً بديلة، وهي عبارة عن إحدى فرضيتين:

الفرضية الأولى: فرضية الإهمال المطلق —

أي افتراض الإهمال المطلق لموضوع الخلافة والإمامة من قِبَل الإسلام، سواء على المستوى القرآني أو المستوى الروائي، بأن نفترض أن النبي ﷺ، الذي قد تكلم عن كل صغيرة وكبيرة في الإسلام - كآداب الحمّام والخلاء والسفر والطعام وحكم الجهاد والحرب والهدنة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وغيرها من الدقائق والعضائم -، لم يتعرض على الإطلاق لأهم قضية بعد النبوة، وهي الإمامة، التي بها يحفظ أصل الإسلام وكافة الأحكام، بل إنه صمت عنها، ولم يبيّن شيئاً فيها، لا نفيًا ولا إثباتًا، ولا بطريق التعيين ولا الشورى، ولم ينبس ببنت شفة عن ذلك إطلاقًا، كما أنه لم يسأله أحد من الصحابة ولا المسلمين عن ذلك أبدًا!

وكانّ مدرسة الخلافة تريد أن تقول: إن العقل البشري قد توقّف عن العمل والإدراك لحظة وفاة النبي ﷺ، فلم يكن يدرك العقل ضرورة الوصية من بعده، بل لم يكن يرى ضرورة لإرشاد المسلمين وتوجيههم لاعتماد النظام الأمثل، كنظام الشورى أو غيرها من آليات نظام الحكم، حتّى لو لم نؤمن بفرضية الاستخلاف. فالنبي ﷺ حسب منطق مدرسة الخلافة لم يتحدّث عن موضوع الإمامة من بعده، لا بنفي ولا إثبات، لا من قريب ولا من بعيد، وكأنّها مسألة تبدو أقلّ أهميّة من مسألة الاستيائك أو آداب الطعام والحمّام ودخول بيت الخلاء وغيرها، التي تحدّث عنها في عشرات الروايات في مدّة حياته المباركة. فهل للعقل السويّ أن يقبل مثل هذه المفارقة الغريبة على مثل النبي ﷺ؟! بل كيف نقبل أن نقدّم شخصية الرسول بهذه الصورة

غير المتوازنة في تعاليمه ومعالجاته للأمور؛ أي منطق يتقبل أن العقل كان قبل وفاة الرسول يتفهم أن يوصي أي رئيس قبيلة أو عشيرة أو أسرة أو أي زعيم سياسي - مهما كان أمياً أو متخلفاً - خلفاً عنه، بل يرى ذلك أمراً ضرورياً ودالاً على حكمة ذلك الزعيم، كما أنه بعد الرسول ﷺ يتفهم العقل أيضاً أن يهتم شخصاً، كأبي بكر وعمر وعثمان لو طال به العهد، بأمر الخلافة، فيعهدوا إلى من بعدهم أو يجعلونها شوري، إلا أن هذا العقل العظيم توقف بشكل استثنائي ولأول مرة في التاريخ، ولأسباب غير مفهومة ولا معلومة، عند وصية النبي ﷺ، وخالف إدراكه السابق واللاحق على حياته، وحكم بعدم ضرورة وصية النبي ﷺ لأحد من بعده، بل إنه أهمل قضية الخلافة مطلقاً، ولم يتكلم عنها بحرف واحد؛ فكأن الجميع وفقاً لهذا المنطق له الحق - في شرعة العقل والعرف - بالوصية، بل تجب عليه الوصية في الأمور المصيرية، إلا الرسول محمداً ﷺ تعطل العقل البشري عن إدراك وظيفته الإنسانية والأخلاقية والدينية والرسالية، مع أنه كان أحرص الناس على الأمة بنص القرآن. فهل يمكن لنا لو تركنا التعصب جانباً استيعاب مثل هذا المنطق المخالف لمقتضى العقل والفطرة ولكل الثوابت والأوصاف الثابتة قرآنياً للرسول ﷺ؟

وبطلان هذه الفرضية ظاهر من وجهين:

الاول: معارضتها مع الثوابت القرآنية والروائية الدالة على تمامية الدين وكمالها في منظومتيه العقائدية والتشريعية، ومسألة الإمامة، سواء كانت تدخل في عداد المنظومة العقائدية أو التشريعية - على الخلاف المعروف فيها بين المدرستين -، لا بد أن تدرج كصغرى في الكبرى المذكورة.

الثاني: إن المتعين على أصحاب هذه الفرضية أولاً أن يفسر أو يوجه لنا كل المعطيات الثلاثة عشر السابقة المذكورة في الفرضية السابقة المفترض صحتها. ولا شك أن منطق الإهمال عاجز عن مواجهة أو تفسير أو توجيه جميع الأمور والمعطيات المتقدمة، كالمنطق العقلي والعقلاني والقرآني والتاريخي. فلا بد لإثبات فرضية الإهمال من مخالفة كل المعطيات السابقة أو تأويلها وتوجيهها، وفي ذلك ما لا يخفى من الصعوبة، بل والعجز؛ والدليل على ذلك عدم تقديمه أي جواب مقنع في هذا

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد السابع والخمسون - شتاء ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

المجال، رغم طول الفترة التي تتجاوز الألف عام على عمر هذه البحوث المطروحة للنقاش.

الثالث: وهو الأهم، ما هو الدليل الذي تستند إليه هذه الفرضية؟ وما هو المبرر العقلي أو النقلي أو التاريخي لفرضية الإهمال؟ وما هي الحكمة المتصورة من وراء إهمال النبي ﷺ لأمر الاستخلاف مع أهميته الواضحة، بل والبدئية؟ فهل من حكمة أو فلسفة تكمن وراء فرضية الإهمال؟ هنا يمكن تصوير عدة أمور للحكمة في ذلك من الناحية الثبوتية:

الأمر الأول: إن الله تعالى لم يأمر نبيه ﷺ بالاستخلاف، ولذا لم يستخلف من بعده؛ لأنه غير مأمور بذلك أساساً. ويرد عليه جملة مناقشات:

المناقشة الأولى: إنه لا شك في أهمية موضوع الإمامة في الإسلام، وكذلك من الناحية الواقعية، سواء كنا من أتباع مدرسة الإمامة أم من أتباع مدرسة الخلافة. كما لا شك في أن الدين قد تمّ وكمل ببيان جميع العقائد والتشريعات وإبلاغها إلى المكلفين. كما لا شك في جامعية القرآن وشموليته وكونه تبياناً لكل شيء. كما لا شك في أن النبي لم يترك شيئاً يقرب العباد إلى النجاة والجنة إلا وأخبرهم به، وما من شيء يوقعهم في الهلكة إلا وأنذرهم منه، بل إنه أبلغهم حتى أرش الخدش، وقد بين كل شيء يرتبط بالعقيدة والشرعية. ولا شك أن أمر الإمامة بعد النبي ﷺ هو من أهم الأمور الدينية؛ والدليل على ذلك انقسام الأمة فرقاً ومذاهب بسببه، حتى قيل: ما سئل سيف على قاعدة دينية كما سئل على الإمامة. فلولا أهمية موضوع الإمامة لما اختلفت الأمة هذا الاختلاف الشاسع وإلى عصرنا الراهن. وحينئذ كيف يمكن تبني فرضية الإهمال مع وضوح وبداهة هذه المقدمات؟! فهذه المقدمات لا تتسجم وفرضية الإهمال كنتيجة!

قد يُقال: إن أمر الإمامة أساساً ليس شأنًا دينياً، بل هو شأن مدني يرجع إلى الأمة والمجتمع، فإيران المناسب فيها، وعليه فليس من الضروري أن يحدد الدين موقفه تجاهها.

والجواب:

أولاً: إن هذا ادّعاءً صِرْفٌ لم يقم عليه دليلٌ، بل الدليل قائمٌ على عدمه؛ لأن الصحيح كون الإمامة شأنًا دينيًا إلهيًا، كما أوضحناه مفصلاً في الأمر الرابع من الأمور الثلاثة عشر المتقدمة، وسيأتي مزيدُ بيانٍ آخر له في مناقشة فرضية الشورى الآتية؛ لأن آية الشورى التي قد يستدلُّ بها لإثبات ذلك تدلُّ على أن أمرهم بينهم، ولا تثبت أن أمر الإمامة من أمورهم، إي إنها لا تثبت الصغرى، بل تثبت الكبرى فقط، وهي أن أمور المسلمين شورى بينهم، أما أن الإمامة من أمورهم أو ليست من أمورهم فهي لا تثبت. وقد تقدّم في الفرضية الأولى أن المنطق القرآني؛ استناداً للآيات الصريحة، يدلُّ على أن الإمامة شأنٌ إلهي، لا مدني.

ثانياً: إنه على فرض التسليم بكون الإمامة شأنًا بشرياً أو مدنياً فإن مثل هذه الحقيقة يجب بيانها للأمة من قبل الدين؛ دفعاً للتنازع بينها، وقطعاً لحجة من يدعي إلهيتها وكونها بالتنصيب والاستخلاف.

ثالثاً: إنه على مدّعي مدنية الإمامة الجواب عن دلالة تمام الآيات السابقة الدالة على إلهيتها وعدم مدخلية الأمة فيها.

المناقشة الثانية: إن مقتضى اللطف والحكمة الإلهيين الاستخلاف من أجل حفظ الدين من الاختلاف والأمة من التمزق، وهل يمكن تصوّر الحكمة في الوقوع في الاختلاف الملازم للإهمال قطعاً، هذا مع ذم الاختلاف عقلاً وشرعاً؟ هذا، مضافاً إلى الأدلة النقلية من الكتاب العزيز الدالة على الاستخلاف، كآية الإبلاغ، حيث لا يمكن تفسيرها بغير أمر الإمامة، وكلُّ ما قيل في تفسيرها بغيرها تمحلُّ وتكلف واضح.

إن قيل: إن حفظ الدين لا يكون بالضرورة عن طريق الاستخلاف، وإنما يمكن تصوّر ذلك بوضع ضمانات من نفس الدين، كوجود الكتاب والسنة، وكذلك وجود العلماء والفقهاء، فهذه كلها ضمانات لحفظ الدين، كما يقتضيه حديث الثقلين.

فإنه يُقال: إن الأمة قد اختلفت في فهم هذين المصدرين - الكتاب والسنة - فهماً

وتطبيقاً وتأويلاً، فكيف يكونان عاصمين من الفرقة والاختلاف؟ وإن مراجعةً بسيطةً لأدلة الفرق والمذاهب كفيلاً بإثبات ذلك؛ إذ ما من مذهبٍ أو فرقةٍ إلا وتدعم مدعاهما بذلك، بل لم يكن منشأ ظهور الفرق والمذاهب سوى التمسك بالأدلة السمعية والنقلية، هذا أولاً وثانياً: ضعف حديث الثقلين بصيغة: «وسنتي» سنداً، كما هو ثابت في محله^(٦)، ودلالةً أيضاً؛ لأن الواقع على خلاف ذلك؛ لما تقدّم من عدم كون الكتاب والسنة عاصمين لوحدهما، كما يشهد له الخلاف الواقع بين المسلمين منذ صدر الإسلام إلى يومنا هذا.

كما أن العلماء والفقهاء يكثر بينهم الاختلاف، بل تكوّنت المذاهب الكلامية والفقهية على أثر اختلافهم، فلا يمكن افتراض الضمانة التامة والعاصمة من الوقوع في الاختلاف فيهم؛ لأن وحدة الأمة إنما هي في وحدة إمامها، كما كان عليه الأمر زمن النبي ﷺ، هذا أولاً وثانياً: إن المطلوب في الإمام أن يكون مؤدياً عن النبي ﷺ بنحو لا يقع في الخطأ أو النسيان، ولذا يشترط فيه العصمة كواسطة بين الرسول والأمة، وأما وساطة العلماء فهي وساطة غير معصومة بهذا المعنى؛ لأنها اجتهادات، مهما كانوا مأجورين عليها مع توفر شروط الاجتهاد في زمن الغيبة، وإنما كانت لها المشروعية باعتبارها حالة استثنائية في الأمة وفي نظرية الإمامة؛ لأن الأصل والقاعدة هو الأخذ من الإمام مباشرة، فمع الغيبة يرجع إلى من ينصبه الإمام بالنصب الخاص أو العام.

الأمر الثاني: إن النبي ﷺ ترك الاستخلاف - مع ضرورته - مخافة وقوع الاختلاف بين المسلمين حول من يستخلفه عليهم، أي يكون الاستخلاف بنفسه باعثاً للاختلاف بدّل الوحدة. وربما اعتذر بعض الجمهور بذلك في توجيه نظريتهم بعدم الاستخلاف، وربما يتعلّق البعض برواية أخرجها البزار، عن حذيفة بن اليمان، قال: «قالوا: يا رسول الله، ألا تستخلف علينا؟ قال: إني إن أستخلف عليكم فتعصون خليفتي ينزل عليكم العذاب»^(٧).

والجواب:

أولاً: إن الاختلاف لا يتوقّع وقوعه مع التعيين، بل مع الإهمال المزعوم، الذي لا

زلنا متفرّقين بسبب زعمه ونسبته للنبي ﷺ؛ لأن الاختلاف بسبب التعيين أمرٌ حدّسي أولاً، ومستبعدٌ بحسب المنطق العقلي والواقعي، ولذا يفعله العقلاء من الملوك والرؤساء ثانياً، بينما الاختلاف بسبب الإهمال حسّي وقائمٌ بالفعل، والحس أقوى من الحدس. إن قلت: إنه حتّى على مبنى التعيين الذي تقول به الإمامية أيضاً الخلاف موجود وقائم، فلا يختصّ بفرضية الإهمال؛ بدليل أن النبي ﷺ استخلف على مبناكم، ومع ذلك الاختلاف قائمٌ بين الأمة، وعليه فالتعيين والاستخلاف أيضاً لم يحلّ المشكلة ولم يرفع الاختلاف.

قلت: تقدّم أن التعيين لوحده ليس كافٍ في دفع وقوع الاختلاف، فهو بمنزلة المقتضي، الذي يحتاج إلى الشرط، وهو قبول الأمة بالتعيين، وإلى فقدان المانع، وهو عدم الانصياع والامتثال للوصيّة، فإذا تحقّقت هذه الثلاث جميعاً حصل المطلوب. ثانياً: إن المفروض على مباني القوم عدالة الصحابة وحسن الظنّ بهم جميعاً وانقيادهم لأوامر النبي ﷺ، وهذا يقتضي عدم وقوع الاختلاف في مَنْ يعيّنهُ للخلافة، وانقيادهم لأمره والتبعية لمن يختاره لهم، فكيف يجتمع القول بعدالتهم وحسن الظنّ المطلق بهم مع عدم التزامهم بأمر النبي ﷺ وتمردهم على وصيّته ووقوع الاختلاف في ذلك؟! بل إنكم تنكرون على الشيعة دعواهم الوصيّة لعليّ عليه السلام بدليل أنه لو كان قد أوصى به لما خالف الصحابة تلك الوصيّة، ممّا يكشف حَسْبُ زعمكم انتفاء الوصيّة، فتجعلون استبعاد انقلابهم على الوصيّة كاشفاً عن عدمها، فكيف ينسجم هذا المدعى مع فرضية أن الوصيّة تكون مثاراً للاختلاف بنفسها، فلذا تركها النبي ﷺ لهذا السبب؟

ثالثاً: ضعف رواية حذيفة. قال الهيثمي، بعد نقله الرواية: «رواه البرّار. وفيه أبو اليقظان عثمان بن عمير، وهو ضعيف»^(٨).

الأمر الثالث: إنه ﷺ ترك الاستخلاف وأهمله لتساوي المصلحتين في الاستخلاف والإهمال على حدٍّ سواء؛ لأن الاختلاف واقعٌ على كلّ حال، سواء استخلف أو لم يستخلف، وقد اختار النبي ﷺ الإهمال من باب التخيير، لا الترجيح. والجوابُ هو ما تقدّم على سابقه، من أنكم تفترضون على مبانيكم انقياد

الصحابة لقوله ﷺ، فكيف يتخلفون عن وصيته بشكل جماعي؟ فهذا الاحتمال ساقطٌ على مبانيكم في الصحابة؛ لامتناعه في حقهم، فيتعين الطريق الأول، وهو الاهتمام، لا الإهمال.

الأمر الرابع: إنه ﷺ ترك الاستخلاف سهواً وغفلةً أو عمداً مع أنه مأمورٌ بها. ويردُّ عليه: إن عصمة النبي ﷺ - من الغفلة أو الترك العمدي في تبليغ الدين - التي هي موضع إجماع الفريقين تتنافى وهذا التوجيه.

الأمر الخامس: إنه ﷺ أوصى، ولكنته لم تصل إلينا وصيته، أو أنه قد نسيها الصحابة.

ويردُّ عليه: إن افتراض الوصية يستدعي بطبيعته ورود عددٍ كبير من الأدلة النقلية فيها بما يتناسب وأهميتها، وهذا ما يتنافى مع فرض صدورها وعدم وصولها أو نسيان الصحابة لها.

وهذان الاحتمالين الأخيران هما أضعف الاحتمالات، وإنما أوردناهما حتى لا يبقى احتمالٌ لم يُذكر في المقام.

والنتيجة هي عدم صحة فرضية الإهمال؛ للوجهين السابقين.

الفرضية الثانية: الشورى —

ربما يقال بأن الإسلام حدد موقفه من نظام الحكم بعد الرسول ﷺ من خلال نظام الشورى، الذي أشارت إليه الآية بقوله تعالى: ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ (الشورى: ٣٨)، وعليه فلا حاجة إلى الاستخلاف؛ فإن الأمر لا يتعين ولا ينحصر به، بل هناك مبدأ الشورى، وقد قام الصحابة بتطبيق هذا المبدأ بشكل عملي.

والجواب في تفنيد هذه الفرضية هو أنها باطلة، حلاً ونقضاً.

أمّا حلاً فلجملة أمور:

الأول: أمّا الاستدلال بآية الشورى فغير تام صغرياً؛ لأن الكلام في أصل اعتبار أمر الإمامة شأنًا بشرياً يرجع فيه إلى الأمة، فلا بد من إثبات ذلك أولاً، ثم تطبيق الآية عليه، وهو أمر غير ثابت؛ حيث إنه لم يرد نص من القرآن أو السنة على اعتبار

الشورى في الخلافة والإمامة، بل لم يرد ذلك حتّى في نصّ ضعيف واحد أو مرسل، يدلّ على أن النبي ﷺ قد اعتمد هذا الطريق للاستخلاف أو أنه أوصى به كآليّة للحكم، بل عكسه ثابت، كما في قصّة إسلام قبيلة بني عامر، التي اشترطت عليه أن يكون الأمر لها من بعده، فرفض وقال: إن الأمر في ذلك لله تعالى وحده، وليس بيده. وعليه فإن مسألة الإمامة لا تدخل من البدء في موضوع الآية، وهو (وَأْمُرْهُمْ)، بل هو أمر الهيّ، كما بيّناه في الأمر الرابع كما تقدّم، فتكون الإمامة خارجة عن الآية تخصّصاً؛ لأنّ آية الشورى تتحدّث عن الأمور الراجعة إلى المسلمين، والإمامة ليست منها.

الثاني: إن المجتمع الإسلامي كان جديد عهدٍ بالإسلام، وكانت طبيعته قبائلية، تعتمد مبدأ الزعيم الواحد، وهي ثقافة مترسّخة في نفوسهم، ولم يكونوا قد اعتادوا على مبدأ الشورى، وهذا ما يتطلّب أن يبذل النبي ﷺ جهوداً كبيرة لترسيخ هذا المبدأ الجديد، بحيث تتناسب هذه الجهود ورسوخ مبدأ الزعيم القبلي والثقافة العشائرية، وتتناسب أيضاً مع أهميّة وخطورة مسألة الخلافة أيضاً. وعليه كان من الطبيعي أن تُروى روايات كثيرة في ذلك، تتناسب وأهميّة الموضوع (الخلافة)، وليس في الروايات عند البحث فيها ما يدلّ على ذلك.

الثالث: عدم وجود القائل بهذه الفرضية أساساً، حيث لم يدّعها أحدٌ من المسلمين، ولا قائل بها. وهذا بعكس الفرضية الأولى؛ فإن ثمة قائلًا بها من الفريقين، حيث ذهبت الإمامية جميعاً إلى القول بالاستخلاف، وذهب بعض المسلمين لذلك أيضاً، خلافاً للمشهور عندهم، القائل بالنفي^(٩).

وأما نقضاً فلما يلي:

١. عدم عمل نفس النبي ﷺ بمبدأ الشورى، حيث لم ينقل عنه أنه تشاور مع أصحابه في أمر الخلافة، فيكون أوّل من نقض وخالف هذا المبدأ لو كان مبدأ قرآنياً أو روئياً.

٢. عدم عمل أحد من الخلفاء من بعد النبي ﷺ بمبدأ الشورى، فأبو بكر تمّت المشورة لبيعته في السقيفة بغياب مجموعة من الصحابة، وعلى رأسهم الإمام عليّ عليه السلام،

فلم تكن شورى كاملةً، كما هو ثابتٌ تاريخياً. كما أنه لم يكن عند البيعة في المسجد أيضاً. وأما عمر فقد جاءت خلافته بتعيين من أبي بكر. وأما عثمان فلم تكن خلافته من خلال شورى حقيقية، بل شورى شكلية؛ لأنها جاءت بتعيين الأسماء من قبل عمر مباشرةً، ولم ينتخبهم المسلمون باختيارهم، فهي شورى غير منتخبة، وإنما تعيينية. ومن جهةٍ أخرى جاءت هذا الشورى مشروطةً بشرطين من قبل عمر، ولم يكن أصحاب الشورى أحراراً في شورايم واتخاذهم القرار: **الأول**: العمل بسنة الشيخين، ومن المعلوم مسبقاً أن الامام ﷺ سوف يرفض ذلك، فكان من الواضح إلى أين ستسير الأمور؛ **والثاني**: ترجيح الكفة التي فيها عبد الرحمن بن عوف، وإلا تضرب أعناق أصحاب الشورى! وهذا معناه دوران الشورى حول رأي شخص واحد، وهو عبد الرحمن، المعلوم توجهاته السياسية، فأين هذا من الشورى؟ مضافاً إلى كونها شورى تحت ظل السيف والتهديد والضغط، وعليه لم تكن هذه الشورى حقيقية، وإنما شكلية.

الخطوة الثالثة: ملاحظة أن الفرضية الصالحة إذا لم تكن ثابتة في الواقع ففرصة تواجد تلك الظواهر الثلاثة عشر السابقة كلها مجتمعة ضئيلة جداً، بمعنى أنه على افتراض عدم صحة الفرضية الصالحة تكون نسبة احتمال وجودها جميعاً إلى احتمال عدمها أو عدم واحد منها على الأقل ضئيلة جداً، كواحد في المائة أو واحد في الألف.

الخطوة الرابعة: نستخلص من ذلك أن الفرضية الصالحة المطروحة صادقة، ويكون دليلنا على صدقها وجود تلك الظواهر التي أدركنا وجودها في الخطوة الأولى. **الخطوة الخامسة:** وهي عبارة عن النتيجة لما تقدم من الخطوات: إن درجة إثبات تلك الظواهر للفرضية الصالحة المطروحة في الخطوة الثانية تتناسب عكسياً مع نسبة احتمال وجود تلك الظواهر جميعاً إلى احتمال عدمها على افتراض كذب الفرضية، فكلما كانت هذه النسبة أقل كانت درجة الإثبات أكبر حتى تبلغ في حالات اعتيادية كثيرة درجة اليقين الكامل بصحة الفرضية.

النتيجة النهائية: وبهذا نصل إلى أن فرضية الاستخلاف يمكن التيقن بها

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد السابع والخمسون - شتاء ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

استناداً للأدلة والشواهد والقرائن السابقة، التي لا يمكن تفسيرها مجتمعة إلا بناءً على هذه الفرضية، دون غيرها من فرضية الإهمال أو فرضية الشورى.

الخاتمة —

استبان مما تقدّم من البحث ما يلي:

١. إمكانية التجديد في المنهج الكلامي على صعيد الاستدلال لإثبات واحدة من أهمّ مسائل بحث الإمامة، ألا وهي نظرية النصّ والاستخلاف.
٢. محورية نظرية الاستخلاف بالنسبة إلى باقي مباحث الإمامة الأخرى، وتأثيرها المباشر فيها.
٣. ثبوت نظرية النصّ والاستخلاف بمقتضى حساب الاحتمالات.

الهوامش

(١) انظر للمزيد: الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء: ٢٢٦؛ ومقال للكاتب تحت عنوان: «التجديد في الاستدلال الكلامي»، مجلة نصوص معاصرة، العدد ٤٦: ٢٥٥.

(٢) البخاري ٤: ١٩٤، كتاب بدء الخلق، باب مناقب المهاجرين. ونصّ الحوار ما يلي: «... واجتمع الأنصار إلى سعد بن عبادة في سقيفة بني ساعدة، فقالوا: منّا أميرٌ ومنكم أميرٌ، فذهب إليهم أبو بكر الصديق وعمر بن الخطاب وأبو عبيدة بن الجراح، فذهب عمر يتكلم فأسكنه أبو بكر، وكان عمر يقول: والله ما أردتُ بذلك إلا أنّي قد هيأتُ كلاماً قد أعجبتني خشيتُ أن لا يبلغه أبو بكر، ثم تكلم أبو بكر فتكلم أبلغ الناس، فقال في كلامه: نحن الأمراء وأنتم الوزراء، فقال حباب بن المنذر: لا والله لا نفعل، منّا أميرٌ ومنكم أميرٌ، فقال أبو بكر: لا، ولكنّا الأمراء وأنتم الوزراء، هم أوسط العرب داراً وأعربهم أحساباً».

(٣) وتفصيل الحادثة ما رواه ابن هشام في السيرة النبوية ٢: ٢٨٩، وغيره، أنه (أتى - أي النبي ﷺ - بني عامر بن صعصعة، فدعاهم إلى الله عز وجل، وعرض عليهم نفسه، فقال له رجل منهم يقال له: ببحرة بن فراس - قال ابن هشام: فراس بن عبد الله بن سلمة [الخير] بن قشير بن كعب بن ربيعة بن عامر بن صعصعة -: والله، لو أنّي أخذتُ هذا الفتى من قريش لأكلت به العرب، ثم قال له: رأيت إن نحن بايعناك على أمرك، ثم أظهرك الله على من خالفك، أ يكون لنا الأمر من بعدك؟ قال: الأمر إلى الله يضعه حيث يشاء، قال: فيقال له: أفنهدف نحورنا للعرب دونك، فإذا أظهرك الله كان الأمر

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد السابع والخمسون - شتاء ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

لغيرنا؟! لا حاجة لنا بأمرك، فأبوا عليه). وقد تكرر هذا الشرط من قبائل أخرى، فكان جواب النبي ﷺ: إن الأمر بيد الله وحده، وليس له من الأمر شيء: (وكذا قبيلة كندة اليمانية: «حدثني أبي عن أشياخ قومه أن كندة قالت له: إن ظفرت تجعل لنا الملك من بعدك؟ فقال رسول الله ﷺ: إن الملك لله يجعله حيث يشاء، فقالوا: لا حاجة لنا في ما جئنا به». (سيرة ابن كثير ٢: ١٥٩؛ ونحوه في ٤: ١١٤).

وفي التراتيب الإدارية (الفاسي) ١: ٢: «كان يطوف على القبائل في أول أمره لينصروه، فيقولون له: ويكون لنا الأمر من بعدك؟ فيقول: إني قد منعت من ذلك». وأخذ ﷺ بيعة الأنصار على حمايته وحماية أهل بيته ﷺ، وأن لا ينازعوهم الأمر. ففي المناقب ١: ٣٠٥، والمعجم الأوسط (للطبراني) ٢: ٢٠٧، عن الإمام الصادق ﷺ قال: «أشهد لقد حدثني أبي، عن أبيه، عن جده، عن الحسين بن عليّ قال: لما جاءت الأنصار تبائع رسول الله ﷺ على العقبة قال: قم يا عليّ، فقال عليّ: علام أبايهم يا رسول الله؟ قال: على أن يطاع الله فلا يعصى، وعلى أن يمتنعوا رسول الله وأهل بيته وذريته مما يمنعون منه أنفسهم وذرائعهم. ثم كان الذي كتب الكتاب بينهم».

وفي الكافي ٨: ٢٦١، عن الإمام الصادق ﷺ قال: «وأخذ عليهم عليّ أن يمتنعوا محمداً وذريته مما يمنعون منه أنفسهم وذرائعهم... نجا من نجا، وهلك من هلك». وفي مناقب ابن سليمان ٢: ١٦٥: «فالتزمتها رقاب القوم، ووفى بها من وفى». وفي شرح الأخبار ٢: ١٥٩: «عن الحسن البصري أنه قال: قاتل الله معاوية، سلب هذه الأمة أمرها، ونازع الأمر أهلها، واستعمل على المؤمنين علجاً، يعني زياداً». هذا، وقد ورد عن الأئمة ﷺ ذم الأنصار؛ لأنهم لم يَفُوا ببيعته لرسول الله ﷺ في حماية أهل بيته، وأن لا ينازعوهم الأمر بعده!

وفي تفسير الطبري ٢٨: ٥٩، عن قتادة: «بايعه ليلة العقبة اثنان وسبعون رجلاً من الأنصار، ذكر لنا أن بعضهم قال: هل تدرون علام تبائعون هذا الرجل؟ إنكم تبائعون على محاربة العرب كلها أو يسلموا. ذكر لنا أن رجلاً قال: يا نبي الله، اشترط لربك ولنفسك ما شئت، قال: اشترط لربي أن تعبدوه ولا تشركوا به شيئاً، واشترط لنفسي أن تمنعوني وأهل بيتي وذريتي مما منعتم منه أنفسكم وأبناءكم، قالوا: فإذا فعلنا ذلك فما لنا يا نبي الله؟ قال: لكم النصر في الدنيا، والجنة في الآخرة». وفي صحيح البخاري ٨: ٨٨، وموطأ مالك ٢: ٤٤٥، عن عبادة بن الصامت: «بايعنا رسول الله على السمع والطاعة في السر والعلن والمنشط والمكره، وأن لا ننازع الأمر أهلها». وفي فتح الباري ١٣: ٦، وعمدة القاري ٢٤: ١٧٩: «والمراد بالأمر الملك والإمارة».

وعلى ذلك كانت بيعة الحديبية. قال النووي في شرح مسلم ١٣: ٢: «وفي حديث ابن عمر وعبادة: بايعنا على السمع والطاعة، وأن لا ننازع الأمر أهلها». (جواهر التاريخ ١: ٤٢٣).

(٤) تاريخ الطبري ١: ١٠٢، الطبقات الكبرى ١: ٣٧، البداية والنهاية ١: ١١٠، المنتظم في تاريخ الأمم ١: ٢١٨ و٢٧٧، تاريخ يعقوبي ١: ٧، مروج الذهب ١: ٦٤. قال يعقوبي في خبر وصية آدم لشيث: «لما حضر آدم الوفاة... جعل وصيته إلى شيث». وقال الطبري: «هبة الله، وبالعبانية: شيث،

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد السابع والخمسون - شتاء ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

والله أوصى آدم... وكتب وصيته، وكان شيث في ما ذكر وصيّ أبيه آدم ﷺ. وقال المسعودي في خبر وصية آدم لشيث ثم وفاته: «ثم إن آدم حين أدى الوصية إلى شيث احتقبها واحتفظ بمكنونها، وأتت وفاة آدم...».

وقال ابن الأثير: «وتفسير شيث: هبة الله، وهو وصيّ آدم، ولما حضرت آدم الوفاة عهد إلى شيث». وقال ابن كثير: ذكر وفاة آدم ووصيته إلى ابنه شيث ﷺ: «ومعنى شيث: هبة الله... ولما حضرت آدم الوفاة عهد إلى ابنه شيث...».

(٥) تقدّم ذكره في الهامش رقم ١.

(٦) انظر: مقال للكاتب تحت عنوان: «التجديد في الاستدلال الكلامي»، مجلة نصوص معاصرة، العدد ٤٦: ٢٦٨.

(٧) انظر: مجمع الزوائد ٥: ١٧٦.

(٨) المصدر نفسه.

(٩) ذهب جماعة من أهل الحديث من أهل السنّة، خلافاً للمشهور عندهم، إلى أن النبي ﷺ قد استخلف أبا بكر من بعده، كما ورد في الجزء الخامس من شرح المقاصد في مبحث الإمامة.

معضلة تعريف الدين

بين تنوع المناهج واختلاف الملاكات

د. علي رضا شجاعى زند (*)

ترجمة: السيد خالد سيساوي

المناهج النظرية في تعريف الدين —

لقد تناولنا حتّى الآن ثلاث مجموعات من العوامل المؤثرة في تنوع تعريف الدين: العامل الأول: هو تأثير المجالات المختلفة للدراسات الدينية ووجهات النظر المتفاوتة في تنوع التعاريف الدينية وتعددها.

والعامل الثاني: هو ما أورثته عدم دقة التمييز بين الدين والمفاهيم المرادفة له والقريبة منه عن غير قصد في بروز معضلة التعدد.

وأما العامل الثالث والأخير فهو الالتفات إلى أهميّة اتخاذ المبادئ والمقاصد المختلفة، التي من شأنها تقديم أطر مختلفة لتبني تعريف ما.

وسنشير في القسم الأخير من هذا التحقيق إلى أهم عامل مؤثر في تنوع تعريف الدين وتعدده، ألا وهو «المناهج النظرية».

وتجدر الإشارة إلى أن العلاقة بين تعريف موضوع ما وبيانه النظري علاقة وثيقة ومحكمة، بحيث يمكننا بالتحليل الدقيق التوصل إلى أحدهما من خلال الآخر. ومع أن الشرط الأول لتلاقح الأفكار المختلفة واحتمال تضاربها والطعن فيها هو وجود مجموعة من المفاهيم والمبادئ المشتركة حول موضوع معيّن، والوقوف على تعريف

(*) عالم اجتماع، وأستاذ جامعي معروف في مجال الدراسات الدينية من منظور الفكرين الاجتماعي والسياسي.

متفق عليه، إلا أننا نجد كثيراً من تعاريف الدين لم تقع مورداً للاتفاق؛ لكونها في غاية الشذوذ، وتحمل بين طياتها خلفيات المعرف وذوقه الشخصي. وسنسعى في هذا القسم، ومن خلال تقديمنا لإطلالة سريعة على أهم المناهج النظرية المعروفة في الدراسات الدينية، إلى وضع اليد على محور اهتمام تلك المقاربات المنهجية، والذي كان سبباً في إيجاد الهوة بين مرحلة التعريف ومرحلة التبيين.

— المنهج الاختزالي (Reductionism)

تعدّ الاختزالية إحدى الاتجاهات الشائعة في تعريف الظواهر الاجتماعية والثقافية المعقدة وتبيينها؛ إذ يميل هذا الاتجاه إلى اعتبار موضوع البحث تجلياً ومظهراً لعوامل أساسية مسلمٌ بمعرفتها لدى العلماء، وليس كظاهرة أصيلة ومهمة. لذا تكون محاولة تعريف ظواهر كهذه وتبيينها منصبّة على إزالة كدورات الظاهرة مورد التحقيق وصورها الظاهرية؛ بغية العثور على كُنْهها وأساسها المتجدر في ظواهر أخرى، ومن ثمّ الكشف عن العلاقة الكامنة بين تلك «الجذور» وهاته «الفروع». ومن هنا يسعى الاتجاه الاختزالي في دراسته للدين نحو تفسير المعتقد الديني بإرجاعه إلى مبادئ غير دينية، من قبيل: «الحالة النفسية للأفراد»، و«الظروف الاجتماعية»، و«الظروف الاقتصادية»، و«النفوذ السلطوي»، وغيرها^(١).

تعود تعريفات المنهج الاختزالي للدين إلى بداية المرحلة الأولى للدراسات الدينية في الغرب، والتي كانت متأثرة بأفكار المدرسة «الوضعية». وبما أن الاتجاه الإثباتي لا يقيم أيّ وزنٍ واعتبار لميول الإنسان الإلهية، مستنداً في ذلك إلى الفرضيات العلمية الجافة، فإنه يرى أن أيّ شكلٍ من أشكال التوجّه الديني هو نحو من أنحاء الانحراف ورجوعٌ إلى مرحلة «طفولة الإنسان». وفي بحثه عن أسباب استمرار الاعتقاد الديني، وعلل انتشاره في المرحلة الإثباتية لحياة الإنسان، ينتهي هذا الاتجاه بأن التدين ظاهرة مَرَضِيَّة غريبة، يحسن الكشف عن أسباب تولّدها في مصادر أخرى.

إن الاختزالية قبل أن تكون مدرسةً نظرية بالمعنى الدقيق للكلمة، أو تُعرف كمقاربة ذات أصول موضوعية، وأساس مشخّص ومقبول يتبنّاه أصحابه عن وعيٍ

مسبق، لها في الواقع حكم المقوم النوعي للظواهر، مما أوعز لمتبنيها إطلاق نظرية عليها. ومن هنا لا يمكننا الظفر بأي تصريح من عالم - مهما كان المجال الذي ينتمي إليه - يدعي فيه الانتساب الطوعي للاختزاليين، أو أن يقبل إطلاق هذا الوصف على نظريته. وفي الوقت نفسه يمكننا العثور على كثير من المؤلفات التي تتهم الآخرين بانتسابهم إلى المنهج الاختزالي في تعريف ظاهرة ما وتفسيره. كما أن البعض وبتوسعه في مفهوم المنهج الاختزالي قد حمل كل اتجاه معتقد بتجذر الاعتقاد الديني بمعزل عن حاجات الإنسان الفطرية وزرّ تبني هذا المنهج. ووفقاً لهذا الطرح فإن جميع المباحث المطروحة من قبل الباحثين الدينين حول «جذور الدين»، والمشييرة إلى عوامل من قبيل: «الخوف» و«الجهل» و«الشعور بالذنب» و«العقد النفسية» و«موهبة الرمزية» لدى الإنسان، تتدرج بنحو من الأنحاء تحت هذا المنهج الاختزالي.

إن هذا التشبث في انتماء التعاريف والتفسيرات المختلفة للدين أو عدم انتمائها إلى المنهج الاختزالي ينبئ عن أن هذا الأخير منهجٌ للاتهام أكثر منه إلى التوصيف. وفي الواقع إن أصحاب هذا الاتجاه متهمون، من خلال إحالتهم تفسير ظاهرة ما على ظاهرة وعوامل أخرى، بوقوعهم في نوع من الاختزال والتحويل غير قابلين للدفاع، وبدلاً من إيجاد حل لمسألة التعريف يادروا إلى محوها.

اجتئاباً منا للاطناب أكثر في هذا المجال، وتأسياً بالديدن السائد في كتابة المقالات، سنكتفي بإلقاء نظرة على اتجاهين معروفين ينتسبان لهذا المنهج، وهما لـ «فيورباخ» و«كارل ماركس».

— الاتجاه الإسقاطي (Projectionism)

يعتقد أصحاب الاتجاه «الإسقاطي» بأن الدين في الأساس حصيلة النتاج البشري، مدعين أن حقيقة الإله والآلهة ما هي إلا أمانى الإنسان الواسعة وإحساسه بالعظمة. ووفقاً لهذا الطرح فالحقيقة الإلهية لا تمثل سوى نفس الذات الإنسانية وصفاتها التي تحررت من التقييدات الشخصية والتعيينات الجسمانية، وتسامت في موجود مستقل عن الإنسان، حتى صارت موضعاً للتبجيل والتجليل. فإبداع إله شبيه

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد السابع والخمسون - شتاء ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

بالإنسان متَّصف بالصفات البشرية النبيلة المتعالية هو في الحقيقة خلقٌ للحقيقة الإلهية بواسطة العقل البشري، الذي أطلق عليها أيضاً اسم الخالق.

يدَّعي «فويرباخ»، مؤسِّس هذا الاتجاه، أنه لا بُدَّ من البحث عن أسرار «معرفة الإله» في «معرفة الإنسان». فبعدَّه الدين أمراً وهمياً رأى أن الدين علامة لانعزال الإنسان وانفصاله عن ذاته، حيث يقول: «وجود الدين يعني اغتراب الإنسان عن ذاته، فمن خلال الدين يقع الناس تحت تأثير وتبعية ما يخلقونه في اللاوعي»^(٢). كما يدَّعن فويرباخ في الوقت نفسه بأن علة نشوء هذا الدين البشري راجعة إلى افتقار الإنسان للسند المتعالي في حياته الاجتماعية والفردية. فيقول: «الإله هو مقولة يحتاج إليها الإنسان في حياته»^(٣). وعلى الرغم من أن «فويرباخ» حاول جاهداً عرض تعريف للدين، إلا أنه اكتفى في المقام العملي بالكلام عن ماهية الجواهر والذوات التي تعرفُّها الأديان باسم «الإله»، حيث نقل عنه «مك كويير» التعريف التالي حول الدين: «الدين - على الأقل في المسيحية - هو تعلق الإنسان بنفسه، أو بتعبيرٍ أصح: هو تعلقه بذاته»^(٤).

إن الرؤية الإسقاطية لفويرباخ حول الدين تشبه إلى حد كبير نظرية «دوركايم» حول أصول الأديان البدائية، مع اختلاف بين الرؤيتين يتمثل في أن «فويرباخ» قد أشار إلى الجذور الفردية للاعتقاد الديني في الإنسان، أما «دوركايم» فقد تناول العوامل الاجتماعية لظهوره، فكانت النتيجة الطبيعية للمنهج الإسقاطي هي ظهور دعوى «موت الإله» من قِبَل «فريدريك نيتشه». وعليه تكون دعوى نيتشه في الحقيقة نحواً من التأييد الضمني لدعوى فويرباخ، القاضية بأن على الإنسان الجديد من الآن فصاعداً التفكير بنفسه لنفسه، ومن ثمَّ اختيار طريق وأسلوب حياته.

ووفقاً لهذا الطرح ينبغي أيضاً إدراج مقارنة «يونغ» النفسانية ضمن المقاربات الإسقاطية؛ لاعتقاده بأن المرجع الحقيقي والواقعي لجميع المعتقدات الدينية هو أمرٌ نفساني، والإله الموجود في عالم الماوراء ما هو إلا إسقاط على تلك الصورة الإلهية المتواجدة في نفوسنا^(٥).

مقاربة أفيونية الدين (Opium Theory) —

ترى مقاربة أفيونية الدين أو تخديرية أن الدين عبارة عن أيديولوجية وظيفتها

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد السابع والخمسون - شتاء ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

الأساسية هي تبرير الظلم والقمع الذي يمارس على الطبقات الاجتماعية الضعيفة. فالدين هو ذاك الأفيون الاجتماعي (Social Opium) الذي يحول دون ازدياد القدرات الثورية والعدوانية للمجموعات المحرومة في المجتمع، ويعمل على تخفيفها، من خلال اصطناع صورة من الانسجام الاجتماعي، في غياب التواصل المشترك بين الشرائح والطبقات المختلفة للشعب، ومن ثمّ إضفاء المشروعية على النظام الحاكم.

رفض كلٌّ من: «كارل ماركس» ومنّ سانخه فكراً «فردريك إنجلز» أن يكون للدين والمعتقد الديني أصالةً واعتباراً مستقلاً؛ وذلك لوقوعهما تحت تأثير أفكار «فويرباخ»، حيث فسّر الدين ضمن أطُر الروابط الطبقيّة الاجتماعية، واعتبراه ظاهرةً سطحية وتبعية من الدرجة الثانية^(١). كما رأى كلٌّ منهما نفسه بمنأى عن تقديم تعريف للدين. لذا عزمّا في تأليفاتهما المختلفة على النيل من شأنيّته، والخدش في أهميّته. وأما ما نقل عنهما أحياناً كتعريف للدين فيمكن حصره في التالي:

«الدين هو الوعي الذاتي والشعور الإنساني الذي لم يكتشفه الإنسان بعد أو أنه قد افتقده. الدين هو «التحقّق الخيالي» (Fantastic Realization) للذات الإنسانية؛ لأنّ الذات الإنسانية ليس لها واقعيةٌ حقيقية». ويظهر جلياً من خلال هذا التعريف خلفية النسق الاختزالي لفويرباخ. كما أننا نلاحظ في المقولة المشهورة المنقولة عن ماركس «الدين أفيون الشعوب»، والتي يصعب التعاطي معها على أساس أنها تعريف للدين، حاكمية المنهج الوظيفي. فماركس عند تعريفه الدين بأفيون الشعوب (Opium of people) كان في الواقع ناظراً لاستخدامه من قِبَل الطبقة الحاكمة بغرض الحفاظ على الوضع السائد. وعليه عدّ تفسيره الأوّلي للدين اختزالياً، حيث ذهب إلى التقييد في الظواهر الأجنبية عن الدين والعوامل الخارجة عنه، غاضاً الطرف عن تواجد أيّ شكلٍ من أشكال التعدّد والتنوّع في تعاليم الأديان العالمية المختلفة وتجاربها التاريخية، موظّفاً ذلك في دعم فكرة المادّية التاريخية وتبنيها، ومن ثمّ تبني نظرية الصراع الطبقي.

إن التعريفات الأفيونية للدين - والتي قامت في الأساس على تبني تصوّر خاصّ عن الدين [المسيحية] في فترة تاريخية معيّنة من القرن الثامن عشر؛ وضمن التطلّعات

الأوروبية - لعاجزة عن تفسير المصاديق المتعددة للاعتقاد الديني في الحقب التاريخية والمجتمعات المختلفة، التي لا تتوفر على مثل هذه الخصوصيات المشار إليها في هذا المنهج^(٧).

المنهج الوظيفي (Functionalism) —

الوظيفية هي منهج ينبغي البحث عن جذوره في «النفعية» (Utilitarianism)^(٨)، حيث يرى «راسل» أن المهد النظري لهذا الأخير يتمثل في شكاكية «بيرو» (٢٧٥ ق.م)، الذي أسرى التشكيك من واجهة «الحواس» إلى «المنطق» و«الأخلاق». ومع الأخذ بقوله عن استحالة ترجيح فعل على فعل آخر من خلال البراهين العقلية والتقييم الأخلاقي سيكون الدليل الوحيد على الترجيح والخروج من هذا الإرباك منحصراً في كشف «الفوائد» (Utilities) المترتبة على الفعل في مقام «العمل» (Practice)^(٩).

تعتبر الوظيفية من المدارس المتلازمة والمنسجمة مع تفسيرات علم الاجتماع، ممّا جعلها من وجهة نظر اجتماعية تتجاوز حدود المدرسة والمنهج النظري، حيث يمكننا اقتفاء آثارها في الخلفيات النظرية لأغلب النظريات الاجتماعية. وقد ساهم دافعان مختلفان في تشكيل نطاق المنهج الوظيفي وتوسيعه في ما يختص بالدراسات الدينية، وهما:

١. العلاقة النظرية للباحث عن الدين بالمنهج الوظيفي.

٢. ترجيح أهل الاختصاص ورغبتهم الواعية في اختيار أسئلة سهلة عن الدين، والتي قد تمّ طرحها والإجابة عنها من خلال هذا المنهج.

إن معرفة التعقيدات المتعلقة بمسألة جوهر الدين ومعناه بالنسبة إلى الباحث عن الدين، ومدى اطلاعه على المساعي التي بُذلت في هذا المجال للظفر بجواب شافٍ عن «ماهية» الدين، يقضي بكون المنهج الوظيفي ليس خياراً نظرياً فحسب، بل هو منفذٌ للانصراف عن سلوك الطرق الصعبة في هذا البحث. وضمن الإطار النظري لهذا المنهج قد طُرحت أسئلة حول الوظائف الفردية والاجتماعية للدين، وكذا أسبابه، من الأيسر تحصيل أجوبة عنها. ففي جوابهم عن السؤال الأول تطرّق أتباع المنهج الوظيفي

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد السابع والخمسون - شتاء ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

للبحث عن الآثار المترتبة عن الدين وعلاقته بالمجالات الاجتماعية الأخرى. وفي جوابهم عن التساؤل الثاني أبدوا ميلهم إلى البحث عن العلل الغائية، التي هي بمثابة العود عن بدء أو «الرجوع العكسي» إلى الوظيفة الدينية، بَدَل البحث عن منشأ الدين وعمله الموحدة.

يُعدّ كلٌّ من: «براون» و«مالينوفسكي» من علماء الأناسة الوظيفيين، الذين عارضوا البحث والتتقيب عن جذور الدين وأصوله. يقول «رادكليف براون»: «نحن لا يهتمنا البحث عن مناشيء الدين، إنما ينصبّ نظرنا فقط على وظائفه الاجتماعية، أي إننا نريد معرفة دور الدين في تشكيل النظام الاجتماعي والمحافظة عليه»^(١٠). ويمكننا رصد المصداق الواضح لمثل هذا التوجّه في كتابات بعض الباحثين التقليديين في مجال الدين. فالتلقّي القاضي بأن الدين هو نتاج بشري يُعزى في تكوينه إلى احتياجات الإنسان الاجتماعية والفردية هو منهج معروف يتعلّق بمفكرين تقليديين، من قبيل: «فويرباخ» و«ماركس» و«دوركايم» و«فرويد»، باعتبارهم الوجوه البارزة لهذا الاتجاه، حيث آثروا البحث عن علل الدين الغائية، بدلاً من السعي في كشف عله الموحدة. وعليه من الطبيعي تواجد فئة أخرى قد تبنت المنهج الوظيفي في دراستها للدين. وبدون إقحام نفسها في خوض غمار البحث عن منشأ الدين وغايته قد سلّطت الضوء على وظائفه الاجتماعية. ومن جملة هؤلاء يمكننا إدراج كلٌّ من: «ماكس فيبر» و«تالكوت بارسونز»، حيث يقول «فيبر»: ليس مهماً بالنسبة إلينا معرفة جوهر الدين، المهمّ عندنا هو دراسة الآثار المترتبة على نوع معيّن من السلوك الاجتماعي^(١١). كما يمكننا إيجاد طائفة ثالثة لها موقفٌ مختلفٌ تماماً عن الطائفة الأولى في ما يتعلّق بالبحث عن أساس الدين ومنشئه؛ مع أنهم يذعنون بالوظائف الفردية والاجتماعية للدين، ويؤكدون على أهميّتها في المحافظة على الدين^(١٢).

إن تنوع المنشأ بين القائلين بالمنهج الوظيفي للدين يمثل في حدّ ذاته تجاوز مقارنة الوظيفية لحدود المنهج والمدرسة في علم الاجتماع الديني. لذ يتعين علينا الإقرار بأنه لا يمكن عدّ التعريف والتفسير الوظيفي للدين ملاكاً شاخصاً لتمييز الاتجاهات المختلفة ضمن مجال الدراسات الدينية.

التعريفات الوظيفية للدين —

«وليام رابرتسون سميث» إناسيَّ انتقل منهجه الوظيفي في مجال الدين إلى مجال علم الاجتماع الديني عبر آراء علماء الإناسة الفرنسيين، وبالتحديد على يد «دوركاييم»، حيث شكّل في الأخير تياراً فاعلاً في مجال دراسة الدين. فكان من بيانه عن الدين قوله: «لا ينبغي لنا عدّ الدين وسيلةً لتكريم الأرواح وخلصها، بل يجب أن يكون طريقةً للحفاظ على المجتمع ورفاهيته. فالأديان القديمة كانت جزءاً من النظام العامّ للمجتمع التي كانت تتعاطى مع الإله والإنسان كتوأمين»^(١٣).

أما «أوغست كونت» فمع أنه قد رأى، من خلال مقارنته حول مراحل تطوّر المعرفة الثلاث، أن التدين والاعتقاد الديني يتعلّقان بمرحلة الطفولة الإنسانية. إلّا أنّه كان يذعن أيضاً بدور وظائف الدين الاجتماعية في تحقيق «الوفاق الجمعي» وإضفاء المشروعية على التنظيمات الاجتماعية. ولأجل ملء هذا الخلاء في المرحلة الوظيفية التي واكبت انسحاب الدين من الحياة الاجتماعية بادر إلى ابتكار دين جديد يكون أنبياءه وحملته لوائه هم العلماء. فعلى الرغم من رواج مقاربة الوظيفية للدين في وسط المفكرين قبل دوركايم، إلّا أنها بمجيئها قد رأت روثقها وعمقها، وصارت تقليداً عاماً.

لقد كشف دوركايم عن جذور الدين من خلال تمييز الإنسان بين المقدّس (Sacred) وغير المقدّس (Unsacred) أو العريق والعلماني (Secular - Profane)، ورأى أنّ افتراض قدسية بعض الأمور يبتني على «التصويب الاجتماعي». ثمّ يذهب قُدماً في تحقيقه عن أصل الدين، مثله مثل مفكّر المنهج الاختزالي، معتبراً الدين صورةً مثالية ورمزية لنفس القدسيّة التي يقول بها أفراد مجتمع ما. وحسب وجهة نظره فإن الدين لا يُعدّ ظاهرة جماعية صرفة، ولا نتاجاً اجتماعياً، بل هو عين المجتمع المقدّس الواقع مورداً للعبادة.

عمد دوركايم، مضافاً إلى سعيه في تعريف الدين على أساس حقيقته الواحدة والأصيلة وتجليّاته المتعدّدة، إلى استحكام تعريفه وفقاً لوظائف الدين الاجتماعية، بمعنى أنه إضافة إلى معالجته لـ «ما هو الدين؟» قد عالج أيضاً «لِمَ الدين؟». وفي

محاولته هذه قد أكّد على الجانب «الرمزي»^(١٤) و«النُسكي»^(١٥) للدين، جاعلاً مقاربتة «الوظيفية الاجتماعية» تقع في مقابل الاتجاهات «المعرفية» و«الفردانية» للدين.

كما يعتقد دوركايم أن التجمّعات الشعائرية والطقوس النُسكية في الفترات الفاصلة بين النشاطات العرفية لأفراد مجتمع ما من شأنها تعزيز تضامنهم وانسجامهم الاجتماعي الذي قد أخذ منحىً تنازلياً؛ بسبب الطبيعة النفعية الحاكمة على مثل هذه الأعمال، فضلاً عن سائر وظائف الدين، في ما يرتبط بتوفير الانضباط، وحفظ التراث الاجتماعي للجماعات ونشره، وإيجاد الإحساس بالسعادة بين المؤمنين^(١٦). لهذا عرّف دوركايم الدين في كتاب «الصور البدائية للحياة الدينية» كما يلي^(١٧): «الدين نظامٌ موحدٌ من المعتقدات والأعمال المتعلقة بالأمور المقدّسة - الأمور المحايدة والمقدّسة -، وهو الاعتقادات والأفعال التي توحدت في مجتمع أخلاقي واحد باسم الكنيسة، ومن ثمّ تبعها الموالون». والملاحظ على هذا التعريف المشهور لدوركايم أنه لا يمكننا العثور فيه مباشرةً على أثر لمقاربتة الوظيفية؛ إذ حاول دوركايم من خلال هذا التعريف إبراز جانبين للدين، هما من وجهة نظره أساسيان ومهمّان: أولاً: قصده من خلال الإتيان بقيد «الأمور المقدّسة» في التعريف حذف اشتراط الماورائية في الدين؛ وثانياً: تمييز الدين عن ما يشابهه، ولا سيّما السحر «جادو»، من خلال فرضه وجود مجتمع أخلاقي للدين. وعليه لا يتعيّن علينا قصر البحث في مقارنة دوركايم عن الصبغة الوظيفية في التعريف فحسب، بل علينا التحقيق أيضاً في فحوى آرائه، وخاصة التي تؤكد على «الشعائر الدينية» التي يعدّها عاملاً أساسياً في تحقيق الانسجام الاجتماعي.

لقد سلك دوركايم في تعريفه السابق منهج المفكرين الذين يسعون للظفر بتعريف شامل غير قابل للنقض؛ وذلك من خلال الكشف عن العنصر أو العناصر الأساسية المشتركة في المصاديق المختلفة لظاهرة ما^(١٨). ووفقاً لما يعتقد دوركايم يكون الأمر القدسي هو العنصر الأساسي المحدّد لماهية الدين، والذي يمكن الظفر به في جميع الصور الدينية للمجتمعات البدائية، وحتى عصرنا الحاضر. لذا أقام تعريفه للدين معتمداً على ما يحكيه هذا المفهوم في الواقع. وطبقاً لما أورده فإن التمييز

بين «الأمور المقدسة والعرفية» بعنوانها جوهرًا للتعاليم الدينية يُعدّ معياراً شاخصاً وشاملاً إذا ما قيس إلى الفارق بين الأمور «الطبيعية والماورائية» التي تختصّ فقط بتقاليد الأديان الإلهية. ومع ذلك فإن محاولة دوركايم في الوصول إلى هذا العنصر الجوهرية والشامل في تعريف الدين قد وقعت مورداً للنقد والنقض من قِبَل مفكرين، كـ «جي كودي» و«إيفانز بريشارد»؛ حيث قدّمَا مصاديق ينطبق عليها عنوان الدين، مع أنها أجنبية عن مفهوم «المقدس».

يصرّح «كودي» قائلاً: «إن تصنيف الممارسات المذهبية للإنسان، بناءً على التصوّر العالمي للأمر القدسي، ليس أكثر دقّة وصحّة من تقسيم العالم إلى مجالي: الطبيعة؛ وما وراء الطبيعة، الأمر الذي يرفضه دوركايم نفسه»^(١٩).

أما «اسبيرو» فقد ذهب، ضمن محاولته للخروج من الإشكالات الواردة على شمولية تعريف دوركايم، إلى البحث عن مفهوم بحسب تصوّره أكثر شموليةً، وهو «الكينونات الثقافية الفوق إنسانية». وعلى هذا الأساس عرّف الدين بأنه عبارة عن «كيان يشمل التفاعل الثقافى مع الكينونات الثقافية الفوق إنسانية»^(٢٠). ويعرّف «الكينونات الفوق إنسانية» (Superman Being) بالقوى الأكبر والأقوى التي يمكن أن تكون فاعلةً في خيرية الإنسان وشرّيته. وحسب «هاميلتون» فإن محاولة «اسبيرو» المشفوعة بمفهوم «الكينونات الثقافية الفوق - بشرية» لم تحلّ بعد مشكلة الجامعة في تعريف الدين؛ فضلاً عن تورّطه أيضاً في إشكالٍ جديد، وهو الخدش في مانعية التعريف^(٢١).

وهذا ما جعل «رابرتسون» يبادر إلى محاولةٍ أخرى لرفع القصور الذي يكتنف مفاهيم من قبيل: «ما وراء الطبيعة» (Supernatural) و«القدسية» (Sacredness) و«فوق بشري» (Superman)، والتي استعملها مَنْ سبقه من الباحثين الدينيين في تعريفهم لماهية الدين، وذلك من خلال الاستعانة بمفهوم محايد أكثر استساغة للفهم، بحيث يكون له صبغة ثقافية وقيمية أقلّ، وبالطبع يتمتّع بشموليةٍ أوسع، فوق اختياره على مفهوم «ما وراء التجربة» (Empirical - Super)، وكان تعريفه للدين كما يلي: «تطلق الثقافة الدينية على مجموعة من المعتقدات والمظاهر التي تتضمّن التمييز بين الأمر

التجريبي وما وراء التجريبي أو الواقعية المتعالية. وهنا تكون الأمور التجريبية أقل أهمية من الأمور غير التجريبية».

ويضيف «رابرتسون» قائلاً: «إن التفاعل الديني هو فعلٌ ينشأ من خلال الإقرار بوجود تمايز بين الأمر التجريبي وما وراء التجريبي»^(٢٢). ومن خلال مفهوم أقرب إلى ما ذهب إليه «رابرتسون» رأى «إدي» أن جوهر الدين هو: «تجاوز التجربة اليومية»^(٢٣).

لقد أبعدنا بحث مقاربات التثوين حول تعريف الدين، ومساعدتهم المتعاقبة إلى تصحيح قراءات أسلافهم وتكميلها، عن متابعة التعاريف المطروحة من قبل المفكرين المنتمين إلى المنهج الوظيفي. فلنعاودُ بحثنا بدءاً بنظرية «بارسونز»، وإن كان - وفقاً للتقليد السائد في أوساط الوضعانيين - يرى الدين محملاً بالخرافات والجهل، ومتضمناً لعناصر الرجعية وبدائية الحياة الإنسانية؛ لكنه يُقرّ في الوقت نفسه بدوره المؤثر في النظام العام للأفعال، كما أنه يقول بهيمنة الثقافة - بما فيها الدين - على نظام الفعل، ويعتقد بأن الدين يمكنه خلق «القيم»، وتقديم المعايير، وتنظيم الأدوار، والهداية العامة للأنظمة الاجتماعية، وتقويم الشخصية والسلوك^(٢٤).

حينما ننظر إلى تعريف الدين من خلال بُعد الوظائف^(٢٥) نجد أنه، فضلاً عن وظائفه الاجتماعية، من قبيل: تحقيق التكافل الاجتماعي، والمساعدة في التنمية الاجتماعية، والتعريف بالقيم والمعايير الاجتماعية، وتحقيق النظم الأخلاقي، وتشبيت العواطف المشتركة، وتقوية أسس الرقابة الاجتماعية، وإعطاء المشروعات للتنظيمات الجموعية، وتوجيه المؤسسات الاجتماعية، وتنظيم الإجراءات الاجتماعية، وأخيراً دعم المثالية في الحركات السياسية - الاجتماعية، يؤكد أيضاً على الوظائف الفردية - النفسانية للدين.

لقد أكد علماء النفس الديني على وظيفة الدين في «تسكين الآلام»^(٢٦) والتخفيف من حدة الإحباط واليأس في الحياة الاجتماعية للإنسان، و«زيادة قابلية التحمل»^(٢٧)، والانقياد المقترن بـ «طيب خاطر» و«التغلب على الخوف من الموت»^(٢٨)، وتعزيز أهلية الاعتماد على النفس والالتزام»^(٢٩)، وأخيراً الظفر بنوع من الراحة النفسية وتكوين «شخصية متوازنة»^(٣٠).

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد السابع والخمسون - شتاء ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

يرى «ماكس فيبر» - الذي يعتبر بحق من المؤسسين لعلم الاجتماع الديني - في ما يرتبط بأسس هذا المنهج أن الدين يمثل ملجأً وملأذاً للإنسان؛ إذ بإمكانه إضفاء معنى ما على حياته وتوجيه مسارها. ومن وجهة نظره بإمكان الدين تقديم المبرر والمغزى الحقيقي لما يبدو في العالم من تعسفية وتعاسة وعدم إنصاف. وباختصار: وظيفة الدين هي التبرير الإلهي (Theodicy) للشقاوة والسعادة.

أما «جون ميلتون بينغر» فقد وقع تحت تأثير هذه الفكرة، معتبراً الدين نظاماً مستمداً من الاعتقاد والسلوك؛ إذ يتم من خلاله مواجهة مجموعة من الناس للمسائل الغائبة التي تعرض حياة البشر، مثل: مسألة «الموت» و«الألم» ووجود «الشيطان والشرور»، و«فقدان العدالة» في العالم^(٣١). ويقول أيضاً: «إن الدين؛ بتقديمه تفسيراً عن العالم، يساعد الفرد في التغلب على اليأس والإحباط، والتخلص من الحيرة»^(٣٢).

إن التعاريف الوظيفية، بما في ذلك الاجتماعية والنفسية منها، تواجه باستمرار مشكلة التوسع والشمول غير المبرر، والتي تقضي إلى اندراج أنواع مختلفة من تعاريف شبه الدين في دائرتها؛ وذلك بسبب اتكائها على البعد الوظيفي للدين، بدلاً من وقوفها على جوهريته ومنشأه. يُعد «بينغر» من جملة مفكري الدين المنتمين للمنهج الوظيفي، والذين وقفوا على عدم تمكّن التعاريف الوظيفية من التمييز بين الدين وشبهه. وبدركه لهذه الحتمية توصل إلى نتيجة مفادها أن موضوع علم الاجتماع ليس مجموعة من الاعتقادات الخاصة، إنما هو عين «الايمان» (Believing)^(٣٣). والإشكالية الأخرى على التفسيرات الوظيفية هي اعتمادها وإصرارها بدون مبرر على واقعية ما يدركه المعتبر ويفسره، وقولها بخطأ الفاعل في ما يعرضه من تبريرات لتفسير أفعاله ودوافعه.

— المنهج المعرفي (Cognitive)

رتّب «إيفانز بريتشارد» (١٩٦٥م) التفسيرات المطروحة عن الدين ضمن مجموعات خاصة، من شأنها أن تكون مدخلاً مناسباً لهذا البحث؛ إذ اعتقد أنه بإمكاننا التمييز والفصل بين مجموع النظريات النفسية حول الدين من خلال تقسيمها إلى

اتجاهين: الفكري (Intellectualistic)؛ والعاطفي «الوجداني» (Emotionalistic). يُعدُّ الدين في الاتجاه المعرفي مقولةً فكرية، يتمُّ من خلالها تسليط الضوء على دائرة الإشكالات الوجودية الجوهرية، والإجابة عن أسئلة البشر الأساسية، حيث تؤيد العديد من التحقيقات في علم النفس هذا الطرح، وتصور الإنسان في حالة من الخوف والقلق جرّاء الفراغ المعرفي في تفسير الموضوعات والمسائل التي تدور في فلكه، لذا يسعى باستمرار في إيجاد وسيلة للتغلب على إبهامه وحيرته^(٣٤).

إن الاعتقاد بروحانية الأشياء «امتلاك الأشياء للروح» (Fetishism)، وروحانية المادة «الإحاطة بالأرواح» (Animism)، والإيمان بـ «وجود إله أو آلهة» (Polytheism/Monotheism)، هو في حكم الفلسفة والنظرية التي تنهض بتفسير الوجود وتبرير التدفق الكينوني. وكذا الإجابة عن التساؤلات المتعلقة بماهية العالم ومنشئه. فمفكرو هذا المنهج يعتبرون الدين أمراً يتجاوز حدود المدرسة النظرية والنحلة الفلسفية، إلا أن جوهره والقسم الأكبر من أدبياته وتعاليمه المنتزعة من ثانيا فكرته المحورية تمثله المعرفة العقدية الكونية والانسانية.

لقد اختزل أغلب الفلاسفة العقليين في عصر التنوير الدين في الاعتقاد الفلسفي بنظرية الخلقة والنظم، وبالتالي استبعدت أبعاده غير المعرفية، أو عدت أموراً كاذبة^(٣٥). وهذا ما يُفسّر انحصار الكمّ الهائل من أفكارهم حول الدين في ما يتعلّق بالأبحاث المتعلقة بالوجود ودور العلة المفيضة «الإله». ففي هذا المنهج تعتبر مقولة «الإله» فرضية لتفسير وجود الكائنات والنظم الجاري في الكون، وليست ناظرة بالضرورة لذلك الوجود المطلق الذي يجب إطاعة أوامره التشريعية والأخلاقية، وعبادته بعشق خالص من أجل الفلاح. بالطبع لم يكن هذا الدّيدن الوحيد عند العقلانيين في تفسيراتهم البرهانية عن الله والدين، كما أنهم لم يتوصلوا بشأن ذلك إلى نتائج مشتركة.

لقد بدأ هذا التيار بأفكار مَنْ يؤمن بالكتاب المقدس والكنيسة الكاثوليكية، من قبيل: غاليلو؛ وباسكال^(٣٦)؛ وديكارت؛ ونيوتن، الذين اعتقدوا بالإله الفعّال. واستمرّ إلى مفكرين جريئين، وهما: «هوبكنس»؛ و«لايب نيتز»، اللذين

نفيا «الفعلية» عن الله الخالق، وصوّراه على أنه صانع ساعة ماهر، بإمكان صنعه الاستمرار دون تلاعب فيه، والبقاء دون دخالة الغير.

لقد اهتم عقلانيو عصر التنوير، ومن خلال سبل مختلفة، بإبراز دين عقلاني لا تكليف فيه ولا تكلف، بدلاً عن الأديان السائدة، التي يعتقدون انطواءها على عناصر الخرافة. وتعدّ «الربوبية» (Deism) بعنوانها إيماناً حراً غير وحياني وفاقداً لشرعية هي النتيجة الغائية لمثل هذا المنهج.

من بين علماء الاجتماع الكلاسيكيين الذين تبّنوا المنهج المعرفي في بحثهم عن المعتقدات الدينية وسط الشعوب البدائية «كُنْتُ» و«اسبنسر»؛ إذ يرى «كُنْتُ»، وفقاً لنظرية المراحل الثلاث في تطوّر المعرفة البشرية، أن الدين يرتبط بالمرحلة «الربّانية» من حياة البشر، التي كان دورها الأساس هو تفسير الواقعيّات السائدة. فكلٌّ من: «الروحانية» و«تعدّد الآلهة» و«الوحدانية» تُعدّ صُوراً للمعتقدات الدينية التي قد تكاملت تدريجياً في هذه المرحلة. وفي الحقيقة هي تفسيرات مختلفة للكون والحوادث والمسائل الدائرة في فلك الإنسانية، والتي حاول الإنسان الوصول إليها في مسيرته المعرفية. ومن هذه الجهة - أي السعي المعرفي للإنسان - لا يوجد فرق بين التفسير الفلسفي في المرحلة «الميتافيزيقية» والتفسير العلمي في المرحلة «الوضعية»^(٣٧).

أمّا «اسبنسر» فقد رأى أن بناء الأديان البدائية على الإيمان بـ «الأرواح» و«السحر» يعتبر سعيّاً معرفياً أيضاً، وإن كان قد بُني على التوهّمات والاستنتاجات الخاطئة، باعتبار القدرات المعرفية المحدودة لدى الإنسان البدائي. فاسبنسر يفسّر مساعي الإنسان البحثية لأجل تهدئة ما يختلج في ذهنه من خلال هذا التفسير الذي قدّمه عن الأديان البدائية^(٣٨).

إن إخراج التعاريف المبتتية على البُعد المعرفي لكثير من الأديان التُسكية البدائية عن دائرة شمولها لم يقف حائلاً دون رواجها بين علماء الأنثروبولوجيا، الذين حقّقوا في دراسة الشعوب البدائية، حيث يُعدّ تايلر عالم الأنثروبولوجيا البريطاني - الذي بذل جهوداً مثمرة في سبيل التعرّف على أصول المعتقدات الدينية لدى المجتمعات البدائية، ومراحل تحوّلها - من جملة الذين تبّنوا أعمال هذا المنهج المعرفي في رؤيته

لمقولة الدين والإيمان الديني عند الإنسان البدائي. وحسب رؤية «تايلور» فإن «الأنيميسم (الأرواحية)»^(٣٩) هي أولى الصور البدائية للدين في حياة الإنسان، وبمعنى أدق: إن التصور المعرفي لإنسان ذلك العصر هو نتاج الوقائع والأحداث المحيطة به. ولتايلور في كتاب (Primitive Culture) تعريف موجز عن الدين، يبين من خلاله هذا التصور بشكل أوضح، فيقول: «الدين هو الاعتقاد بالموجودات الروحية»^(٤٠)، وبعبارة أخرى: الدين يعني الاعتقاد بوجود الأرواح.

كما قدّم «جيمز فريزر» أيضاً طرحاً آخر؛ لتوضيح تطور المعرفة البشرية انطلاقاً من المبادئ المعرفية نفسها التي استعان بها «كنت» في نظريته التطورية، وهي: «السحر» و«الدين»، و«العلم»، حيث يرى أنه بوسعنا القول: إن جذور السحر والدين - اللذين يتعلّقان بمراحل المعرفة البشرية الأكثر بدائية - يمكننا إرجاعها إلى جهل أفرادها وتفكيرهم العرّي؛ لا إلى عدم عقلانيتهما. أما «لوي برول»، فمع قبوله لدعوى «كنت» حول تعلّق الدين بالمرحلة الطفولية للإنسان، إلّا أنّه يعتبر «التفكير ما قبل المنطقي» (Aelologica Thinking) لدى الإنسان البدائي هو الموجد للدين^(٤١). وباستثناء النظرة السلبية - نوعاً ما - لهؤلاء العقلانيين الكلاسيكيين تجاه الدين، والتي تشكّلت غالباً من خلال تأثرهم بأجواء عصر التنوير، هناك مقارنة أخرى أكثر تفهماً تنتمي لهذا المنهج، وتتعلّق بالمرحلة المتأخّرة، يُعدّ سكورويسكي أحد وجوهها البارزة. وحسب اعتقاد هذا الأخير فإن المنهج المعرفي في قوّة النظرية المطروحة عن الأنظمة الثقافية، ولا سيّما تلك الأبعاد التي تظهر بدوّاً غير مألوفة وغير عقلانية، من قبيل: الأساطير والشعائر. ويرى أن هذه الصور الرمزية لن تكون غير عقلانية إن فهمت بشكل صحيح؛ إذ هي مصاديق للتفكير والعمل العقلاني، قد تجلّت في أطوار زمنية مختلفة، وابتدّت على وجوهات نظر متفاوتة، ومع ذلك فهي مرتبطة بهذا العالم^(٤٢). ويرى «رابين هورتون» - وهو من العقلانيين المعاصرين - أنه من ناحية نظرية توجد مماثلة بين الاعتقاد بالأرواح في الأديان البدائية الإفريقية وبين المعتقدات العلمية للغرب بشأن الذرّات غير المرئية^(٤٣).

وكيفما كان فالعقلانيون المتأخرون - وعلى خلاف أسلافهم الوضعانيين،

الذين وقعوا في أسر جذابية الإنجازات العملية للعلوم الحديثة، واعتقدوا بالعلاقات التعااقبية بين أنواع المعارف البشرية - ادَّعوا؛ بالاعتماد على التحقيق المعنائي للممارسات والمعتقدات الغريبة في الأنظمة الدينية، أن الدين نظامٌ نظريّ «ذو معنى» (Meaningful)، يقع في عرض النظام العلمي، ويميز العلوم المتطورة في الشكل فقط^(٤٤). ومضافاً إلى ذلك فإن هؤلاء؛ تأسياً بآراء «ليفى شتراوس»، الذي أكّد على تعقيد مفهوم الأساطير ووظائفها الفعالة جداً في المجتمعات البدائية، قد وضعوا حداً لتصورات الكلاسيكيين التي لا تتلاءم مع الإيمان الديني للإنسان البدائي، ونشؤته عن ذهنيته البدائية.

فضلاً عن انطواء المنهج المعرفي في الدراسات الدينية على الاتجاه «الفكري» (Intellectualism)، فإنه قد تجلّى أيضاً في اتجاهين آخرين؛ وهما: «الرمزية» (Symbolism)؛ و«البنوية» (Structuralism). ويتحدّد وجه التمايز الأساس بين هاتين الاتجاهات الثلاثة في ما ذهبوا إليه من نوع التركيب بين الالتزام «التبيني» و«التفسيري» للقضايا الدينية. فالاتجاه الفكري يؤكّد فقط على تبين (شرح وتوضيح) الرموز الأسطورية والقضايا الدينية، بينما يصرّ اتجاه الرمزية والبنوية على ضرورة فكّ الرموز وتفسيرها.

وفي خطوة متقدمة على الرمزيين يعتقد البنيويون بأننا، ومن خلال تفسير المعنى الأسطوري للرموز بين مجموعة من الناس، لا نسعى فقط للكشف عن كيفية بيان هؤلاء للكون، إنما نريد درك آلياتهم وفهم مقولاتهم الذهنية التي كانوا ينظرون بها إلى العالم^(٤٥).

— اللاعقلانيون (Nonrationalists)

يمكننا التعرف على عديد من المقاربات المتميزة تحت ظلّ هذا المنهج غير العقلاني، والتي تشترك في خصوصيتين أساسيتين: الأولى: القول بنحو من التنافر بين العقل والدين، بل قد يصل إلى التنافي في بعض الموارد؛ الثانية: التأكيد بدرجة أولى على الجوانب غير المعرفية للدين. وسنعرض فيما يأتي - وفقاً لتصنيف فتوي جديد

نسبياً - الأقسام المختلفة لهذا المنهج:

— اللا أدريون (Agnosticists)

ليس المراد من اصطلاح اللاأدرية الإلحاد (Atheism) كما قد يفسره البعض، إنما هو نحو من الشكّاكية والإقرار باستحالة درك المقولات والقضايا الدينية. يقع اسم إمانويل كانط على رأس قائمة اللاأدريين الدينيين؛ وذلك باعتبار عدم اعتقاده بعقلانية «ما بعد الطبيعة»، وإقامته لسد منيع بين الدين والمعرفة، حيث ادّعى أنّ المعرفة ما دامت تتعلّق بالأشياء المتحيّزة في قالب المكان والزمان فقط فلا يمكننا من خلالها اقتناص المفاهيم والمقولات الدينية التي وراء الزمان والمكان. وفي ردّه لجميع محاولات توليد إلهيات برهانية شدّد على نقطة مهمّة، وهي وجوب عزل العقل والمعرفة حتّى يتجلى الإيمان في القلب^(٤٦).

لا ينبغي للشباهة الظاهرية بين مدّعى كانط وبين ما يُعرّف بالمنهج العرفاني في أوساط أتباع الأديان المختلفة، وعلى وجه التحديد مع مشرب أوغسطين في المسيحية، أن تجعلنا نعتقد بوحدة سنخهما، فهما منهجان متعاكسان قدّر لهما الالتقاء عند نقطة تقاطع، والتقاؤهما في هذه النقطة لا يعني بتاتاً اتّحادهما في المنشأ والآثار، واشتراكهما في المسار والغاية. فما رام كانط بيانه من خلال قراءته غير المعرفية للمقولات الميتافيزيقية هو عملية استنقاذ وحفظ للنتائج العقلية من دخالة المقولات الدينية، أما ما كان يسعى إليه أمثال: أوغسطين فهو صيانة حريم العقيدة والإيمان الديني من قياسات العقل في القضايا الدينية.

على الرغم من أن اللاأدرية الدينية بدأت بآراء كانط، إلّا أن رواجها كان ببركة الوضعانيين، الذين رأوا أن كلّ قضية لاتقبل الإثبات أو الإبطال التجريبي فهي قضية لا معنى لها. ومن منظور كانط إن كمال الدين وتماमितه تختزل في المنظومة الأخلاقية، وحاجة الناس إلى التحلّي بالسلوك الأخلاقي الذي يمكنهم من معرفة الدين والإله. ومن هذا المنظور لا مكان لمفهوم العبادة، والكنيسة، والعبادة، والإلهيات، في دين كانط الأخلاقي. إلى جانب كانط هناك فلاسفة آخرون - بدون أن

يحسبوا على اللاأدريين الدينيين - قد أصرّوا على البُعد الأخلاقي المحض للدين. فتهيغل اعتبر أن غاية وروح جميع الأديان الحقيقية، ومن جملتها: المسيحية، هو التربية الأخلاقية للإنسان، وبعبارة أدق: رأى أن جميع تعاليم المسيحية تدعو لتحقيق هذه الغاية^(٤٧). كما نلمس بوضوح تأثير آراء كانط على مقاربة «ألبرت ريتشل»، الذي أكّد على تأصل المعنى الأخلاقي في المفاهيم الدينية.

— العاطفيون (Emotionalists)

إنّ النقد الذي أورده كانط على مسألة إمكان تحصيل المعرفة بـ «ما وراء الطبيعة»، وسدّ من خلاله الباب أمام العقل النظري في معرفة الأمور الخارجة عن دائرة الطبيعيات والرياضيات، قد دفع بمن يشعر بالقلق إزاء فقدان مصداقية الدين من المفكرين إلى التتقيب عن أسس أخرى لبناء أساس ديني قويّ. فمع سلب جوهر الدين المعرفي، وإنكار البنية التحتية للمعرفة الإيمانية، سيكون أفضل اختيار - لو كان هناك اختياراً أصلاً - هو العودة إلى موطن الدين الأوّل، ألا وهو القلب. ووفقاً لكثيرين إن عودة الدين والإيمان إلى مكانته الأولى وموطنه الأصلي حدّث مهمّ يرجع الفضل فيه بالدرجة الأولى إلى شكّاكية كانط^(٤٨)؛ لأنه ينبئ عن الإخفاق الذريع للمنتميين إلى أصالة العقل، وكذا نظرة الوضعانيين السلبية تماماً للدين. ومع ذلك فقد استفاد هؤلاء المفكّرون الدينيون (علماء اللاهوت الجدد) كثيراً من الظروف المواتية لكسر هاجس المنهج الأكوييني، والعودة إلى المشرب الأوغسطيني.

توجد ثلاثة اتجاهات متقاربة ومتداخلة إلى حدّ كبير، وهي: «التدين القلبي»، و«الإيمان الشهودي» و«التجربة الدينية». فعلى الرغم من انطوائها على مبانٍ مشتركة ومبادئ تدخل تحت النطاق الواسع للتيار اللاعقلاني، وتأكيداً على البُعد الفردي في الدين، إلّا أن بينها اختلافات أيضاً. فلكلّ منها وجه مائز في ارتباطه بمقولة الدين، وتعريفه بجانب به الآخر. ونحن سنحاول من خلال إطلالة على الاتجاهات الثلاث والحديث نسبياً، وبيان بعض أوجه تمايزها، الإشارة إلى تركيز كلّ منها على مسألة تعريف الدين.

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد السابع والخمسون - شتاء ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

يعرّف «إراسموس» على أنه أوّل مَنْ أوقد المصباح الذي لا يطفأ للديانة القلبية، وذلك في أوائل القرن السادس عشر. حيث دافع في كتابه «مدح الجنون» عن هذه النظرية، التي راجت أكثر في أوساط البروتستانت فيما بعد. واعتبر إراسموس أن الإلهيات قراءة زائدة عن الدين، فالديانة الحقيقية هي التي تنطلق من القلب، لا من العقل^(٤٩).

أما هيغل وبول تيليخ وكيركيجارد فيُعتَبَرُون من دعاة الدين العِشْقِي. فهیغل قد رأى أن الاعتقاد بالوجود الإلهي الذي يوصف بالمحبة والعفو، بدلاً من الغضب والقهر، كما هو إله المسيحية، من لوازم الإيمان العِشْقِي.

بينما يحيل تيليخ علاقة العشق بين الإنسان والإله إلى المرحلة الثالثة من الحياة البشرية، أي مرحلة «حاكمية الله» (Theonomy)، التي تعقب مرحلة «حاكمية الغير» (Heteranomy)، و«حاكمية الذات» (Autonomy).

واعتقد كيركيجارد بأن الإنسان يصل إلى «عالم العشق» بعد عبوره من عالمي: «الحسن» و«العقل»، وهذه هي المرحلة الدينية نفسها التي تطلّ على مراحل «معرفة الجمال» و«معرفة الأخلاق». وفي الأساس هناك أربعة جوانب للدين:

أ. العقيدة الدينية، وهي الجنبّة المعرفية للدين؛

ب. المناسك الدينية، وهي الجنبّة الشعائرية والعبادية للدين؛

ج. المؤسسات الدينية، وهي الجنبّة الاجتماعية والعضوية الكنائسية للدين؛

د. التجربة الدينية، وهي الجنبّة المعنوية والشخصية للدين.

يشير مصطلح «التجربة الدينية» إلى كلّ ما يشغل الفرد ذهنياً وروحياً في علاقته بالذات المتعالية، والأمور المقدّسة. ورغم أن هذه التجربة شخصية وخاصة، إلا أنها تكتسب لوناً اجتماعياً عندما تتجلّى في الأبعاد الأخرى للدين. وبالتأكيد فإن البُعد «المعرفي» و«الشعائري» و«الاجتماعي» للدين يُعدّ أرضية مناسبة ومهيأة لتشكّل التجربة الدينية.

يعتقد «فردريك شلايرماخر» - وهو فيلسوفٌ وعالمٌ دينٌ ذاع سيطله أوائل القرن التاسع عشر - بأن التعاليم الدينية والسلوكات تحكي وجود عنصر أصيل، واستقلال

تجربة الإنسان الذاتي وعدم قابليتها للنقل والانتقال؛ وهذا ما يجعلها تأبى الاختزال في مجرد عقيدة أو عمل؛ إذ يرى أن هذا العنصر الباطني عبارة عن «إحساس التعلق بالمطلق»، وافتقار الإنسان في اتكائه إلى ذاتٍ متعالية. وهذا الإحساس بالتعلق هو شعورٌ متفاوت لا يمكن دركه إلا بواسطة الشهود، وعن طريق الأنس والمؤانسة مع المعبود المتعالي.

يُعرف شلايرماخر في الغرب بمنقذ الدين؛ نظراً لمنهجه الشهودي حول الدين؛ وذلك لأن ما بذله في سبيل تحرير الدين من هيمنة الفلسفة والعلم، وجعله متّكناً على القلب والإحساس، بَدَل الفكر والعمل، كان سبباً في عزل مجال الدين ومعايير تشخيص حَقائِته عن باقي المجالات. وبالتالي جعل الدين في مأمنٍ من أيادي النقّاد الجريئين، الذين لم يتوانوا لحظة عن التعرّض لساحة الدين القدسية. وعلى الرغم من خلاص الدين المعرّف من قبَل شلايرماخر من الحصار المحكم المضروب عليه، والذي قد تعرّض فيه مراراً لهجمات بغيضة من قبَل الوضعانيين الملحدين، إلا أنه قد وضعه دون قصدٍ في مسارٍ يؤدي به تدريجياً إلى الزوال والاضمحلال.

إن شلايرماخر هو المؤسس للبُعد الباطني الديني، حيث برزت بعده الخلفيات الفكرية لمنهج التجربة الدينية في أوساط الباحثين الدينيين؛ إذ اعتقد أن الدين ينبغي أن يُؤخذ على أنه تجربةٌ شخصية باطنية حتّى نتمكن من فهمه. وبعد قرنٍ من شلايرماخر نجد من جملة مَنْ أيد فكرته حول الإيمان الشهودي وتجربته الشخصية كلاً من: «ويليام جيمس»؛ و«رودولف أوتو»، وقد سارا على منهجه في دراساتهم الموسّعة للتقاليد الدينية المختلفة.

إن جيمس وأوتو، اللذين وقعا تحت تأثير شلايرماخر، قد تناولوا البحوث المفصلية لمقاربة التجربة الدينية في الأديان المختلفة بالتحقيق والتفصيل؛ إلا أنهما قد توصّلا إلى نتائج مختلفة في ما يخصّ نوع «الإحساس». فجيمس، وخلافاً لما رآه شلايرماخر، قد اعتقد أن الدين رغم وقوعه موضوعاً ومتعلّقاً للإحساس، إلا أن هناك شعوراً دينياً مستقلاً ومتمايزاً. وأما أوتو فإنه - تَبَعاً لشلايرماخر - رأى أن التجربة الدينية تتطوي على عنصرٍ متمايز لا يقبل النقل والانتقال، ولا يمكن ببساطة اعتباره

نفس الشعور المتعارف^(٥٠).

الرمزيون (Symbolists) —

نعرض هنا فئةً أخرى من التعريفات التي تختصّ بالتعبير الرمزي للدين. فالرمزيون؛ باعتبار تبنيهم لمنهج تلفيقي في ما يرتبط بالدين، وأخذهم بعين الاعتبار البُعد المعرفي والعاطفي له، قد احتلّوا منزلةً وسطى بين أتباع أصالة العقل وأصالة العاطفة^(٥١). فمفهوم الرمز الذي كان في فترة سابقة مورد نظر بحوث الفلاسفة والأدباء والإناسيين هو بمثابة العنصر المختزن في داخله لمعانٍ كثيرة مترابطة ومغلقة، لا يمكن الظفر بمفادها وكُنْها إلا من خلال فكّ ذلك الرمز، ومن ثمّ تفسيره، حيث يؤكّد الرمزيون في مقاربتهم على أصلين أساسيين هما:

١. إن التعبير بالرموز آليّةٌ منحصرة في الإنسان، يتمكّن من خلالها من تشفير القيم والعلاقات والعواطف التي يحبّها في قالب رمزي.

٢. إن النظام الرمزي ليس كاشفاً بالضرورة عن الواقعيّات، إنما هو تجلٍّ غير تامّ للوضوح للمواقف النفسانية والاجتماعية في مجتمع ما.

عند هذه النقطة تبرز الاختلافات المهمّة بين الرمزيين من جهة وبين الاتجاهين المذكورين سابقاً من جهة أخرى؛ إذ ينتهج العقليون في مواجهتهم لمفاهيم الدين ومقولاته منهج «أصالة الصورة» (Literalistic)، ومن ثمّ محاولة دركها والتعامل معها بطرق تحليلية، أمّا الرمزيون فتجذبهم صيغة النصوص (text paradigm)، ويعتقدون بأن النظام الثقافي ينبغي أن يُقرأ ويُفسّر على أساس أنه نصّ.

ونظراً لتأكيدهم على المباني النظرية لعلم الكونيات الديني فإنهم في الوقت نفسه يُعزلون عن قراءة منهج أصالة العاطفة الذي ينفي أيّ جوهر نظري ومعرفي للدين؛ أو على الأقلّ لا يقول بمكانته الذاتية والأساسية. كما أنهم؛ بلحاظ تأويلهم للأمور العينية والواقعيّات إلى عناصر وأجزاء ذات معنى خاصّ ضمن نظام رمزي، يقعون في الطرف المقابل والنقيض لأتباع أصالة الاختزال، ويقترّبون في الوقت نفسه من منهج «السلوكية»؛ لاهتمامهم وتأكيدهم على «العمل» و«السلوك الشعائري» باعتبارهما

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد السابع والخمسون - شتاء ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

عناصر رمزية. بل إنَّ اهتمام بعض الرمزيين بتوظيف عنصر الرمزية في حياة الانسان، وبغض النظر عما يختزنه من معانٍ ومفاهيم، يجعلهم أيضاً قريبين من الوظيفيين. مع ذلك فإن الخصوصيات المهمة لكلٍ منهما تجعلهما متمايزين ومفصولين عن بعضهما البعض، ومن جملتها: تجاهل الوظيفيين بل تشكيكهم في معرفة الجهات الفاعلة لسلوكهم الديني، وفي المقابل تقدير الرمزيين واحترامهم - وبعبارة أخرى: أصحاب مقاربة المعنى^(٥٢) - لما تعطيه المقاربة والتفسير الاجتماعي للدين.

يُعدّ «كليفورد غيرتز» أحد أبرز المحققين الدينيين المنتمين إلى المنهج الرمزي، والذي اعتقد أن افتراض جوهر انتزاعي لمفاهيم الدين ومقولاته قد جعلنا نضطرّ إلى استخدام الوسائل الرمزية. وحسب رأيه فإن الرموز الدينية، من قبيل: الأماكن المقدسة والسلوكات الشعائرية وسيرة القديسين، عبارة عن رموز مشفرة تساعد الفرد على تفسير معنى حياته. ويرى غيرتز أن الدين عبارة عن نظام رمزي، يوجد من خلال مفاهيمه نظماً عمومياً، ويولد في الناس أخلاقاً ودوافع خالدة، يضي عليها هالة من الحقيقة كما لو أنها الواقعية الفريدة الممكنة. كما أن غيرتز قد تناول أيضاً وظيفة الرموز الدينية بالدراسة، فقام بتقييم مدى نجاح الرؤية الكونية الدينية في التغلب على ثلاث من التحديات المفضية إلى تحريف معنى الحياة:

١. التغلب على تحديّ التبيين، الذي يفضي إلى تشكيك الإنسان وحيرته في العالم.

٢. المغزى من تحمّل الآلام والصعوبات في حياة الإنسان.

٣. تبرير وجود الشيطان والظلم، والوعد بغلبة الخير والعدل وسيادتهما في العالم.

زيادةً على ذلك اعتقد غيرتز أن الرموز، وعلى الخصوص العبادية منها، بإمكانها خلق فضاء خاصّ يسمح للمؤمنين تحت ظلّه من الظفر بمعرفة أكثر عمقاً للواقع، معرفة تفوق مصداقيتها بكثير التصديقات التجريبية، وتصير أساساً متيناً في تعزيز القيم الاجتماعية.

لقد بنى الرمزيون، من أمثال: «غيرتز» و«برغر»، آراءهم على فرضيات مسبقة

حول معنائية العالم والنظم الجاري فيه، وفي الحقيقة لا يمكن تثبيت أصول الرمزية إلا على هذين الأساسين^(٥٣)؛ لذلك يقول برغر: الدين هو محاولة جريئة لجعل العالم بأسره ذا مغزى لدى الإنسان. ومن ثم يتغلب الدين على الانحرافات والعوائق، من قبيل: الموت، والألم، والظلم، والشر^(٥٤).

يوجد في أوساط الرمزيين اتجاه آخر باسم «الرمزية الواقعية»، حيث اقترن ظهوره باسم «روبرت بلا». وقع «بلا» تحت تأثير آراء جيرتز، فرأى أن الدين هو مجموعة من الصور الرمزية والأعمال التي تربط الإنسان بغايات الوجود^(٥٥). ويقول: مع أن هذه الرموز تكشف عن الواقع، إلا أنها لا تقبل الاختزال في قضايا تجريبية^(٥٦). فوفقاً لهذا الاتجاه يكون الدين واقعاً في نفسه، وأمرأً حقيقياً يحكي دور الدين، ويؤكد على أهمية الرموز والسلوك الديني في حياة الإنسان.

إن الرمزية الواقعية تُعدّ في الواقع حلاً حديثاً لتسكين مصيبة «موت الإله» التي وقعت في القرن التاسع عشر، والتي اعتبر على أساسها الدين أمراً زائفاً، مع القول بضرورته أيضاً^(٥٧). لهذا حاول «روبرت بلا» أن يطرح الدين كحقيقة وجودية بغض النظر عن حقانيته، ومن ثمّ الدفاع عن طرحه. وبشكل موجز: قد توصل إلى هذه النتيجة، وهي: «مات الإله»، «عاش الدين». فالدين لدى «بلا» يُعدّ أمراً مهماً، وفي الوقت نفسه واقعية فريدة من نوعها، ولا مثيل لها.

إنّ ارتقاء قيمة الدين الاجتماعية، والتأكيد على دوره في جلب الطمأنينة للفرد، هو وسيلة لخلاص الدين من المجادلات التي لا طائل لها، المتعلقة بصحة المعتقدات والمدّعين الدينية وسقمها. وما الرمزية الواقعية إلا مبرّر لمقولة الدين في نفسه، مع قطع النظر عن محتواه^(٥٨). كما أن العبادة والسلوك الديني في غياب المعتقدات التوحيدية بالنسبة لمن يعتقد بالرمزية الواقعية هما اللذان يخلقان حسّ التعلق الديني. وعليه يكون هذا الاتجاه شبيهاً إلى حد كبير بمقاربة «السلوكية»؛ لتركيزه على عنصر السلوك الديني، بدون النظر إلى المعتقدات.

السلوكيون (Behaviorists) —

«السلوكيون» أو «الشعائريون» فئة أخرى من الباحثين في الدين، قد اعتقدت أن

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد السابع والخمسون - شتاء ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

العنصر المميز للدين هو البُعد النُسُكيّ الشعائري، وليس أبعاده الاعتقادية والمعرفية والعاطفية. بالطبع لم يسدّ حتّى الإفراطيون منهم الباب تماماً أمام الأبعاد الأخرى للدين، بل كلُّ ما في الأمر أنهم، وأثناء تحقيقهم عن العنصر الجوهرى والمميز للدين؛ لإسناد الدّور الأساس إليه، رأوا أن الجانب السلوكي في الدين هو الأكثر أهمية. مع أنهم في الوقت نفسه قد أقرّوا بعدم انطواء جميع الثقافات الدينية على هذه الجنبه النُسُكيّة. وكما يقول «مارت»، أحد الباحثين الدينين الذين يميلون إلى هذا الاتجاه: «يتجلّى الدين لدى كثير من الثقافات في الرقص، أكثر من تجلّيه في الفكر والمعرفة»^(٥٩).

لقد شكّك السلوكيّون في تقدّم العقائد على الشعائر، واعتقدوا بأن المعتقدات هي التي تنشأ لاحقاً، فيكون لها حكمُ التدليل والتبرير للأعمال المناسبة. فتأكّد السلوكيين على دراسة النماذج الشعائرية في الأديان المختلفة دراسةً معمّقة راجعاً إلى الأصول والأولوية التي يولونها للبُعد العملي والسلوكي الديني بالقياس إلى أبعاده الأخرى. فهذا هو «سام جيل» يتوصّل أيضاً، عبر دراسته للأديان المحليّة في أمريكا، إلى هذه النتيجة، وهي: «إن هذا النوع من الإيمان يبين عادةً من خلال الرقص، والحركات، والطقوس. فالموضوعات والمقولات الدينية لم تكن يوماً وليدة التعصّب والمجادلات الكلامية»، مدّعياً أنه هكذا كان حال المسيحية الصادقة التي كانت من قبلُ تركّز على السلوك أكثر من اتّكائها على العقائد والأفكار^(٦٠).

إن الانجذاب إلى هذه الجنبه السلوكية والشعائرية للدين، وأهميّة ذلك عند الفرد المؤمن، يمكن إرجاعه إلى أسباب ومواقف ثلاثة متفاوتة:

١. تأثير رؤية كانط غير المعرفية للدين؛
٢. تعرّف علماء الأنثروبولوجيا على الأديان الشعائرية في المجتمعات المحليّة والبدائية؛
٣. محاولة المتكلّمين الجدد العودة إلى الجوهر الخالص غير اللاهوتي للمسيحية.

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد السابع والخمسون - شتاء ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

يقول «ألبرت ريتشل»، مؤسس الإلهيات العملية: «يبدأ الدين بهذا السؤال: «ماذا ينبغي أن أفعل لكي أتحصل على الخلاص؟»^(٦١). ومن هذا المنطلق يؤكد على الالتزام بالأخلاق العملية كتجلٍّ رمزيٍّ للإيمان.

الوجوديون (Existentialists) —

إن تأكيد المقاربة الوجودية على عنصر حياة المؤمنين أكثر بكثير من تأكيدها على تحقيق المعرفة العقدية، لهذا ينبغي إدراجها تحت المنهج اللاعقلاني. فالوجودية تتجاوز حدود الاتجاه نظري؛ إذ تحمل أحياناً خصوصيات مدرسة ذات اتجاهين: الحادي؛ وإلهي. فكيركيغارد - الوجه البارز لهذا الاتجاه -؛ باعتباره وجودياً مسيحياً، يعتقد بأن الله والإنسان عبارة عن تجليات للوجود، لذا لا ينبغي التعامل معهما كما نتعامل مع الأشياء الأخرى، وعليه لا يتيسر الاعتماد في دراسة الدين على المنهج السائد في العلوم، والذي على أساسه يخاض في دراسة عينية الحقائق وكتليتها بمعزل عن أي بُعد عاطفي ووجداني. ومع إنكار كيركيغارد لإدراك الحقائق حيادياً وبنحو كلي؛ أي غير مصداقي، إلا أنه ادعى أن هدف الدين الأصلي هو إلزام الإنسان بنمطٍ خاص من العيش، وسوقه نحو السعادة الأبدية والمثالية. فالحماسة والرغبة والإرادة التي وقعت مورد اهتمام كيركيغارد لا تتحقق من خلال «الوعي»، إنما تزهر من خلال «الطفرات الإيمانية» للإنسان. كما أن إزهار وجود الإنسان بالإيمان لا يتسنى بتمامه عبر اختيار الفرد المؤمن؛ بل هو موكولٌ لفيض الله وعنايته.

إن مشرب كيركيغارد الديني، ونظراً لعدم اعتماده على التفكير المحض، يوحى بنظرته السلبية تجاه الفلسفة والإلهيات النظرية، والقول بالتعارض بين البرهان والإيمان، مما جعل الكثيرين يقارنونه بقساوسة الكنيسة الأوائل، أمثال: أوريجنس وترتوليانوس، اللذين اعتقدا بضرورة تحقق الإيمان، ومن ثمّ تعلّمه؛ ليتيسر التوصل إلى حقيقة المسيحية. وبهذا الصدد يقول كيركيغارد أيضاً: «حينما نتقبل «التعليم»، ونسير في حياتنا على أساسه، ونعرض أنفسنا للخطر من أجله، عندها تثبت حقيقته... وهذا هو تحمل المخاطر، وبدون ذلك يستحيل أن يكون لنا إيمان»^(٦٢).

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد السابع والخمسون - شتاء ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

الهوامش

(١) لقد خالف ويبر، في محاولته، نظرية «الاختزاليين»، الذين رأوا أن أساس الدين في العوامل الخارجة، فقال: إن العوامل الاجتماعية، وإن كان لها تأثيرٌ نافذ على الشعائر الدينية، إلا أن هذه الأخيرة تتبع في الأساس من مشربها الديني. راجع:

Hamilton, M.B. sociology of religion P.137.

(٢) زندگي وأنديشه ماركس (فكر وحياة ماركس): ١١٥.

(٣) فردريك كابستون، فردريك نيتشه فيلسوف فرهنگ، (فردريك نيتشه فيلسوف الثقافة): ٢٩١، ترجمه إلى الفارسية: علي رضا بهباني، وعلي أصغر حلبی، طهران، بهباني، ١٣٧١هـ.ش.

(4) McGuire, p.9.

(٥) دان كيوييت، درياي إيمان (بحر الإيمان): ١٠٥، ترجمه إلى الفارسية: حسن كامشاد، طهران، طرح نو، ١٣٧٦هـ.ش.

(٦) «ماركس»، وعلى خلاف الانطباع السائد، قد رأى أن الدين كما أنه يمثل الأداة الأيديولوجية للطبقات الحاكمة، فإنه يمثل أيضاً مصدر المواساة والطمأنينة للطبقات الدنيا. وفي الوقت نفسه اعتبر ماركس أن للدين وظيفة تشكيل حركات الاحتجاج، وإن لم يعتقد بجدواها. راجع:

Hamilton, M.B. Sociology of Religion (P.84)

(٧) حول النظرة الأفينية إلى الدين، راجع:

Turner B.S. Religion and Social Theory (pp. 63 - 86).

(٨) لا يمكننا تحديد مصدر واحد للوظيفية. ونحن هنا قد أشرنا إلى جذورها من خلال تأكيد هذا المنهج على بُعد أصالة الفائدة (المنفعة)، الذي يبدو جلياً في تعريف للدين. وفي الحقيقة إن أهم أصل نظري لهذا المنهج هو «الكيونوية» (Organicism).

(٩) برتراند راسل، تاريخ فلسفة غرب (تاريخ الفلسفة الغربية): ٣٣٩، ترجمه إلى الفارسية: نجف دريابندري، طهران، بروز، ١٣٤٥هـ.ش.

(10) Hamilton, op.cit p114.

(11) Robertson, op. cit, p. 34.

(١٢) ينبغي تصنيف العديد من الكلاميين المسلمين والمسيحيين الذين ينظرون إلى الدين بالنظرة الاجتماعية ضمن هذه المجموعة. وكمثال على ذلك: إن الأستاذ مطهري قد تعرض إلى الوظائف التالية للدين: «تكوين المعرفة» و«إيجاد القيم»، و«تحديد الاتجاه»، و«الرقى الأخلاقي»، والقدرة على «التغيير السياسي والاجتماعي». للتفصيل راجع: همايون همتي، جامعة شناسي دين أز ديدگاه أستاذ مطهري ودكتور شريعتي.

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد السابع والخمسون - شتاء ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

(13) Tunner, op.cit. p.44.

(١٤) يعتقد دوركايم أن الدين يبيّن الحقائق بشكل «رمزي». للتفصيل حول الموضوع راجع:

Hamilton, M.B. op.cit. p.113.

(١٥) إن فكرة دوركايم هذه قد تبلورت من تأثره بأفكار رابرتسون اسميت، حيث اعتقد هذا الأخير أنّ «المناسك» تتقدّم في الأساس على «المعتقدات» الدينية، وما العقائد إلّا دلائل مؤيِّدة على مثل تلك السلوكات الشعائرية. راجع:

Hamilton, M.B. op. cit. p.13.

ولأجل بيان المناهج المؤكّدة على البُعد السلوكي للدين سنبسّط الكلام لاحقاً حول منهج «السلوكية». (١٦) إن التفاسير الوظيفية في علم الاجتماع وعلم النفس تميل في الأساس إلى استناد مدّعاها على الأبعاد والنتائج الخفية والبعيدة عن رؤية الفاعل الاجتماعي. ودوركايم يُحسب أيضاً على الذين يعتقدون بدور هذه الوظائف الخفية للدين في إيجاد التكافل الاجتماعي وصيانة المجتمع، كما يقول بأن الوظيفة الأساسية للشعائر الدينية ليست تلك الأهداف المعلنة من قِبَل المتدينين والمشاركين في إقامة تلك الطقوس. للتفصيل حول الموضوع راجع:

Hamilton, op.cit.pp. 3 - 102.

(١٧) نقلاً عن كتاب:

McGuire, op.cit. p 9.

(١٨) وإن كان دوركايم عبر تقديم هذا التعريف يصنّف ضمن الباحثين في مجال الدين الذين سعوا إلى تعريف الدين طبقاً لـ «ماهيته» و«جوهره»، إلّا أنه؛ بسبب تأكيده على وظائف الدين وما تقدّم من تعريفات باعتبار هذا البُعد الديني، لا يزال يُدرج ضمن زمرة الباحثين الدينيين الوظيفيين.

(19) Hamilton, op. cit. p.14.

(20) Ibid.

(21) Ibid.

(22) Robertson, op. cit. p.47.

(23) Hamilton, op. cit. p 121.

(٢٤) مرسياً إلياد، مصدر سابق ٢: ٢٦٦.

(٢٥) بصراً «نيدل» على أن يستعمل كلمة «الوظيفة» (Function) بدّل من كلمة الكفاءة (Competence)، حتّى يتجنّب الدلالات التي تفيد بأن الدين أداةً وظيفية بالذات. في هذا الخصوص يراجع:

Robertson, op. cit. p.230

(٢٦) يعتبر «مالينوفسكي» الدين منفصلاً وعامل اطمئنان ومحققاً للتكافل، راجع:

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد السابع والخمسون - شتاء ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

Hamilton, M.B. p. 49.

(٢٧) إن العديد من الموظفين لا يرون أي حقيقة وفائدة للدين، سوى مساعدته الفرد في تغلبه على الألم، وارتقاء درجة تحملته للمصاعب، ومن ثمّ الظفر بملجأ يلجأ إليه عند طلب التشافي. كما يصرّح «كيوبيت» قائلاً: «يحتاج كلّ فردٍ في تغلبه على الألم والشروع إلى تنمية مكنوناته الدينية الباطنية. فأنا أردتُ الاستجداء بمنايع الإيمان، لا للظفر بعلم الواقعيّات، بل لتجهيز قواي الباطنية في مواجهاتها... الإله ليس نظريةً تنتزع فكراً، إنه الملجأ». راجع: كيوبيت، دان درياي إيمان: ٤٩.

(٢٨) يرى مالبينوفسكي أن أساس الدين هو الخوف والاضطراب الحاصل من تذكّر الموت. راجع:

Hamilton, M.B. p.49.

(٢٩) يعتبر «رادكليف براون» الدين نوعاً من إحساس التعلّق بالقدرة الخارجة عن الذات، بينما يعتبره «شلاير ماخر» الإحساس بالتعلّق المطلق. راجع:

Hamilton, M.B., p. 114.

(٣٠) وقد أكّد «يونج» على وظيفة الدين في بناء الشخصية المتوازنة. راجع: دان كيوبيت، درياي إيمان (بالفارسية): ١٠٥.

ويُعدّ «إدي» من الموظفين المعتدلين؛ وذلك أنه ضمن عدّة الوظائف الفردية والاجتماعية للدين أبرز شكوكاً جادّة حول ضرورة وعمومية تلك الوظائف. إنه بعد بيان ثغرات هذا المنهج أشار إلى بعض الوظائف السلبية للدين نحو الفرد والمجتمع. راجع:

Hamilton, op. cit. p.120.

(31) Roberts, p.7.

(32) Ibid.

(33) Ibid.

(34) McGuire, 1981.

(٣٥) لتفصيل أكثر راجع:

Hamilton, pp. 28 - 44.

(٣٦) يعتقد «جان لوك» بأن العقائد الدينية التي تخالف العقل تفقد الحقيقة الوحيانية أيضاً، ومن القطع أنها قضايا كاذبة. راجع: همتي، دين شناسي تطبيقي عرفان (بالفارسية): ٢ - ١٢١.

(37) Hamilton, p.p.21 - 27.

(38) Ibid.

(٣٩) مذهب حيوية المادة.

(٤٠) إن «باسكال»؛ حيث يعتبر مؤمناً استثنائياً في وسط العقلايين، فهو كاثوليك ملتزم. وعلى خلاف سائر العقلايين كان يعتقد بالإدراك الشهودي والإدعان القلبي لله، وكان يدّعي أنه لا بُدّ من

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد السابع والخمسون - شتاء ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

معرفة الله بواسطة عيسى المسيح والكتاب المقدس، وكان يعترض على هؤلاء الذين يبحثون عن المعرفة الإلهية عبر البراهين الفلسفية. راجع: براون، فلسفية وإيمان مسيحي (بالفارسية): ٥٤.

(41) Ringgren and Strom, 1967:XXVI.

(42) Lawson and McCauley, 1990:33 - 4.

(43) Ibid.

(44) Ibid:35.

(45) A believe in Spiritual Beings.

Ibid: 3 - 42.

(٤٦) انظر: إمانويل كانت، نقد العقل المَحْض: ٣٩. (الطبعة الفارسية).

(٤٧) هيغل / برهام: ٧ - ٣٦، ١٣٦٩.

(٤٨) من هنا يصرح كيركيجارد، الذي يُعدّ واحداً من أبرز دعاة الإيمان الشخصي، بأن كانت من أحبّ الفلاسفة إليّ. (مرسيا إلياد، الدين والثقافة: ١٤١).

(٤٩) راسل، دريابندي: ٧١٢، ١٣٦٥.

(٥٠) لا يؤمن هنري هوبرت ومارسيل هوس بشيءٍ مستقلّ باسم الإحساس الديني، وإنما يرون أن العاطفة الدينية عبارة عن واحدة من العواطف التي تتعلّق بالدين، ليس أكثر.

(٥١) يقول هاملتون، مشيراً إلى جيرتز: لقد تشكّل هذا المذهب تحت تأثير المذهب العقلي والمذهب العاطفي. انظر:

Hamilton M. B., p.161.

(٥٢) يدرج هاملتون في كتابه علم اجتماع الدين هؤلاء الفلاسفة تحت عنوان: «فلاسفة المعنى».

(٥٣) لمزيدٍ من التفصيل انظر:

Hamilton M. B., p.p. 157 - 164..

(54) Hamilton, p.161.

(55) Robertson, 1969: 262.

(56) Hamilton, 1995: 8.

(٥٧) يُعدّ القرن التاسع عشر قرن المقابلة العقلانية مع الدين؛ وذلك أنه بعد انحسار موجة إنكار الدين، وعدم الاهتمام به، عاد جمعٌ من المفكرين واعترفوا بأن الدين أكذوبة لا مفرّ منها، وتتمتع بفوائد مهمة. فأوغست كونت مثلاً، مع إيمانه بأن الدين أمرٌ مرتبط بعهد الطفولة البشرية، إلا أنه آمن في الوقت نفسه بالحاجة إليه؛ لأنه يؤدي إلى حفظ الانسجام الاجتماعي... وهكذا رأى ماركس في الدين نوعاً من العزاء للطبقة المسحوقة. وسار فرويد ويونج على الخط نفسه تقريباً. ولكن هؤلاء جميعاً، مع هذه الاعترافات المشار إليها، لا يرون له بقاء في المستقبل الآتي من حياة الإنسانية.

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد السابع والخمسون - شتاء ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

(58) Turner, p.57 - 58.

(59) Roberts, 1969:3.

(60) Ibid, pp. 3 - 4.

(٦١) هوردرن، المصدر السابق: ٤٢.

(٦٢) براون، المصدر السابق: ١٢٩.

دور علماء الشيعة في فهم وتعميق المفردات الدينية

د. محمد ملكي نهاوندي (*)

ترجمة: حسن علي مطر الهاشمي

١. المقدمة —

لقد كان القرآن الكريم والأحاديث الشريفة وشرح مفرداتهما موضع اهتمام العلماء المسلمين على الدوام، بوصفها هاجساً أساسياً. يشهد على ذلك تأليف الكتب في غريب الحديث، وفي غريب القرآن، والتفاسير المختلفة، منذ بداية القرن الثاني للهجرة. ويعتبر دور علماء الشيعة في هذا الشأن بالغ الوضوح والأهمية، بحيث صدرت عنهم في مختلف المراحل - وإلى اليوم - مؤلفات في غاية الأهمية. ولكن للأسف الشديد لم يتم التدقيق في هذا الشأن إلى الآن، ولم يتم بيان دور علماء الشيعة بشكل جيد، إلى الحد الذي بقيت معه هوية بعض كبار علماء الشيعة من مشاهير هذا الفن طي النسيان، الأمر الذي أدّى إلى إنكار دورهم الهام في هذا الشأن. نسعى في هذا المقال الموجز - ضمن بيان ما تم القيام به في مجال شرح المفردات الدينية - إلى تحديد المكانة والدور الكبير لعلماء الشيعة في مجال شرح المفردات الدينية.

من الواضح أن المراد من المفردات الدينية هو كلمات من القرآن الكريم والأحاديث الشريفة التي تحتاج إلى الشرح والبيان، وهي الكلمات التي تتطوي؛ لسبب وآخر، على بعض الغموض والإبهام، وتم شرحها وتفسيرها من قبل العلماء العارفين بالشريعة والمختصين في علم اللغة.

كما تم السعي أيضاً - بالإضافة إلى تسليط الضوء على أولئك العلماء الذين

(*) أستاذ مساعد، وعضو الهيئة العلمية، في جامعة الأديان والمذاهب.

قاموا بدور مباشر في شرح المفردات الدينية - إلى بيان دور العلماء الذين تركوا تأثيرهم في هذا الشأن على نحو غير مباشر.

٢. الأدوار التي لعبها علماء الشيعة والسنة في شرح المفردات الدينية —

لقد كان لعلماء اللغة العربية أدوار مباشرة وغير مباشرة، على ثلاثة أشكال، في شرح المفردات الدينية، وذلك على النحو التالي:

١. تأليف المعاجم اللغوية.

٢. تأليف الكتب في موضوع غريب الحديث، وغريب القرآن، ومفردات القرآن.

٣. شرح المفردات الدينية في المصادر التفسيرية، والروائية، والفقهية، والأصولية، وغيرها.

أ. المعاجم اللغوية —

إن المعجم عبارة عن كتاب يشتمل على كلمات أو مصطلحاتٍ لعلمٍ ما على أساس ترتيبٍ خاصٍّ، حيث يتم العمل على تفسير وشرح وتفسير الكلمات والمفردات أو تعريفها من خلال بيان ما يرادفها أو ما يعارضها أو ما يشاكلها في لغةٍ أخرى^(١). وفي الحقيقة إن معاجم اللغة العربية هي كتبٌ تتكفل بجمع كافة المفردات العربية وشرحها، ولا تختص بكلماتٍ خاصة، ويتم التعبير عنها بوصفها مصادر وأمهات للمصادر الأخرى (كتب الغريب والمفردات).

ب. كتب غريب القرآن ومفردات القرآن —

إن كتب غريب القرآن من بين المصادر الغنيّة الأخرى في اللغة العربية. إن هذه الكتب تتكفل بشرح الكلمات الغامضة والمُبهمّة في القرآن الكريم^(٢). وقد ذهب بعض المحققين إلى الاعتقاد بوجود العديد من الكتب في هذا الموضوع، وقيل: إن عددها قد بلغ ٣٦٣ كتاباً، ولكنها لم تصل إلينا^(٣).

إن كتب مفردات القرآن تتكفل ببيان معاني ومفاهيم عموم الكلمات

والمفردات القرآنية، ولا تختص بالكلمات المبهمة والغامضة.

ج. كتب غريب الحديث —

كما أن كتب غريب الحديث تتكفل - مثل كتب غريب القرآن - ببيان الكلمات المبهمة والغامضة في الأحاديث والروايات. وقد كان تأليف هذا النوع من الكتب شائعاً منذ صدر الإسلام. وأول من كتب في ذلك هو ابن سلام (٢٢٣هـ)^(٤).

د. المصادر الأخرى —

هذا وقد شاع شرح المفردات الدينية في غير المصادر اللغوية، وغير غريب القرآن أيضاً. كما يعتمد المفسرون في مختلف مواضع القرآن الكريم - لمناسبة ما - إلى شرح كلمات القرآن^(٥)، أو يعمل مؤلفو الجوامع الحديثية والروائية، من أمثال: العلامة المجلسي في مختلف مواطن كتاب بحار الأنوار، على شرح مفردات الأحاديث^(٦)، أو يبدي بعض الفقهاء والأصوليين اهتماماً خاصاً في مقدمة بعض الأبحاث بشرح ألفاظ القرآن الكريم والأحاديث الشريفة.

٣. أكثر الأشخاص تأثيراً في شرح المفردات الدينية —

بعد التعرف المقتضب على المصادر الأصلية لشرح مفردات اللغة العربية تنتقل إلى التعريف بشكل مختصر بأصحاب المصادر، وحجم اهتمامهم بشرح الكلمات الدينية، لنبحث بعد ذلك مذهب كل منهم باختصار.

ينقسم الأشخاص المؤثرون في شرح المفردات الدينية إلى قسمين رئيسين، وهما:
القسم الأول: الأشخاص الذين تكفلوا - عموماً - بشرح المفردات العربية، ولم يقتصروا على بيان وشرح خصوص كلمات القرآن الكريم أو الأحاديث. ويسمى هذا الصنف من الأشخاص (اللغويون)، وأكثرهم من أصحاب المعاجم اللغوية.

القسم الثاني: الأشخاص الذين تكفلوا - بشكل مباشر - بشرح كلمات القرآن الكريم والأحاديث الشريفة. وإن كتب غريب القرآن ومفردات القرآن من الكتب

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد السابع والخمسون - شتاء ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

البارزة في هذا المجال.

القسم الأول: اللغويون —

لقد لعب اللغويون أدواراً على نحوٍ في شرح المفردات الدينية: **النحو الأول:** ذكر كلمات القرآن الكريم والأحاديث الشريفة في كتبهم، والقيام بشرحها. وهذا ما نراه في الكثير من المعاجم اللغوية، إلى الحد الذي تعتبر معه بعض المعاجم اللغوية، مثل: معجم الجيم، والمصباح المنير، أشبه بالمعاجم القرآنية منها إلى المعاجم اللغوية^(٧).

النحو الثاني: مصدريتها لشرح كلمات القرآن والحديث. إن المعاجم اللغوية هي أمّهات اللغة العربية، وتُعدّ محوريّتها في الحفاظ على اللغة العربية من البديهيّات، ويمكن الاطمئنان إلى مكانتها الخاصّة للمصادر الأخرى - دون الحاجة إلى الدراسة الميدانية -، ومن بينها: كتب الغريب، وكتب التفسير، والكتب الفقهية، وما إلى ذلك.

وللحصول على المزيد من الاطمئنان قُمنا بالبحث في بعض الكتب، وحصلنا على حجم اهتمامهم بآراء اللغويين، وذلك كما يلي: إن كتاب (النهاية في غريب الحديث والأثر) من أهمّ الكتب في غريب الحديث، حيث نشاهد في هذا الكتاب ذكر اسم الأزهري وكتابه (تهذيب اللغة) في أكثر من أربعين مورداً. كما نرى أربعين مورداً من آراء الجوهري صاحب معجم الصحاح في اللغة. وكذلك ورد الحديث عشر مرّات عن الخليل بن أحمد الفراهيدي بوصفه أوّل معجمي^(٨).

وفي كتاب (مجمع البحرين) القيم تمّت الاستفادة من آراء الخليل بن أحمد الفراهيدي تسعاً وعشرين مرّة، ومن آراء ابن دريد تسع مرّات، ومن آراء الأزهري ثلاثاً وخمسين مرّة، ومن آراء الجوهري مئة وأربعاً وخمسين مرّة، ومن آراء ابن فارس ثلاثاً وعشرين مرّة، ومن آراء الفيروزآبادي تسعاً وستين مرّة، ومن آراء الفيومي ثلاثاً وخمسين مرّة^(٩).

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد السابع والخمسون - شتاء ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

إن استناد تفسير مجمع البيان القيم سبع عشرة مرة إلى معجم الجمهرة، لابن دُرَيْد، يبين مدى اهتمام هذا المفسر الكبير بأول معجم لغوي^(١٠). كما يُشاهد الاستناد إلى تهذيب اللغة، للأزهري، في تفاسير الشيعة كثيراً، إلى الحد الذي تم الاستناد معه في كتاب مجمع البيان إلى هذا المعجم خمساً وستين مرة، وتم الاستناد إليه في تفسير الصافي ثلاث مرات، وفي تفسير الشريف المرتضى مرتين^(١١).

كما كان معجم الصحاح، للجوهري، موضع اهتمام لدى المفسرين الشيعة، إلى الحد الذي تم الاستناد إليه في تفسير الميزان أربعاً وثلاثين مرة، وفي تفسير البيان لأكثر من إحدى وثلاثين مرة^(١٢).

ومن خلال تصفح الكتب الفقهية تتكشف محورية المعاجم اللغوية بوضوح، بحيث يتجلى ذكر اسم المصباح المنير في جواهر الكلام ثمان وعشرين مرة، ويؤتى على ذكر كتاب شمس العلوم في هذا الكتاب خمس عشرة مرة.

كما أن الإشارة إلى صحاح الجوهري ستاً وثلاثين مرة، وكذلك الإحالات المتكررة إلى سائر المصادر الأخرى، من قبيل: الجمهرة لابن دريد، والمقاييس لابن فارس، في كتاب السرائر يؤكد بدوره على اهتمام هذا الفقيه الكبير بالمصادر اللغوية أيضاً^(١٣).

كما أن حضور المصادر اللغوية في المصادر الأخرى (الأعم من التفسير والفقه وأصول الفقه) بدوره جدير بالملاحظة أيضاً. من ذلك أن العلامة المجلسي - على سبيل المثال - قد استند في كتاب بحار الأنوار وفي شرح الكلمات إلى المصادر اللغوية مراراً، حيث استند إلى الجمهرة لابن دريد ثمان وعشرين مرة، كما أشار إلى الأزهري سبعين مرة^(١٤).

وبذلك يتضح أن معاجم اللغة، وإن لم تتعرض إلى شرح المفردات الدينية على نطاق واسع وبشكل مباشر، إلا أنها شكّلت محوراً رئيساً لجميع الكتب والمصادر التي تكفلت بشرح المفردات الدينية، إلى الحد الذي ذهب معه بعض علماء الدين إلى القول بحجية قول اللغوي، معتبرين أن الدليل على ذلك هو الانسداد الصغير^(١٥)، بمعنى

أنه لا مندوحة من الرجوع إلى كلام اللغوي. وسواء قبلنا بهذا الدليل أو لم نقبل به فلا شك في أن بحث حجّة قول اللغوي تشهد في حدّ ذاتها بأهميّة ومنزلة اللغويين في فهم كلمات القرآن الكريم والسنة الشريفة.

أ. أبرز اللغويين من أصحاب التصانيف —

إن أهمّ المعاجم اللغوية وأكثرها استناداً ومرجعيةً، بالالتفات إلى ما تمّ تحقيقه وإثباته في محلّه، هي كما يلي^(١٦):

١. العين، للخليل بن أحمد الفراهيدي (١٧٥هـ).
٢. جهرة اللغة، لأبي بكر محمد بن حسن الأزدي البصري، المعروف بابن دُرَيْد (٣٢١هـ).
٣. معجم تهذيب اللغة، لأبي منصور محمد بن أحمد الأزهرّي (٣٧٠هـ).
٤. المحيط، للصاحب إسماعيل بن عبّاد (٣٨٥هـ).
٥. الصّحاح (تاج اللغة وصحاح العربية)، لأبي نصر بن حمّاد الجوهري (٣٩٣هـ).
٦. معجم مقاييس اللغة، لأبي الحسن أحمد بن فارس بن زكريّا (٣٩٥هـ).
٧. مجمل اللغة، لأبي الحسن أحمد بن فارس بن زكريّا (٣٩٥هـ).
٨. المخصّص في اللغة، لعليّ بن إسماعيل، المعروف بابن سيده (٤٥٨هـ).
٩. لسان العرب، لمحمد بن مكرم، المعروف بابن منظور؛ وابن مكرم (٧١١هـ).
١٠. المصباح المنير، لأحمد بن محمد بن علي الفيّومي المقرّي (٧٧٠هـ).
١١. القاموس المحيط والقابوس الوسيط، لمحمد بن يعقوب، المعروف بالفيروزآبادي (٨١٧هـ).

ومن بين المصادر التي تمّ ذكرها هناك عددٌ من المصادر تحظى بأهميّة خاصّة. إن هذه الخصائص بحيث إن جميع مفسّري القرآن الكريم والسنة الشريفة مدينون إلى هذه المصادر اللغوية الخاصّة، ويتمّ إعطاء الدّور المحوري في شرح مفردات القرآن الكريم والأحاديث إلى هذه المصادر الخاصّة. ولتوضيح المسألة أكثر نقسّم المعاجم اللغوية - في تبويب تطبيقيّ خاصّ - إلى قسمين:

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد السابع والخمسون - شتاء ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

١. المعاجم اللغوية التي تتكفل بمهمة جمع الكلمات العربية وشرحها. وهذا هو حال أغلب المعاجم، ولا تتكفل بأي شيء غير هذه المهمة (شرح الكلمات).

٢. المعاجم التي تحظى، بالإضافة إلى هذه المهمة الأصلية (المورد الأول)؛ بسبب تمتعها بالشرائط الخاصة، والخصائص الفريدة، بمكانة ممتازة بين العرب وعلماء اللغة، وتلعب دوراً محورياً في اللغة العربية. وهذا النوع من المعاجم التي تُعدّ من أهمّها تتحصر بعدد محدود من المصادر، وهي: العين للخليل بن أحمد الفراهيدي، والجمهرة لابن دريد، وتهذيب اللغة للأزهري، ومعجم مقاييس اللغة لابن فارس.

ولا شك في أن القسم الثاني يتمتع بأهمية أكبر في اللغة العربية، وهي المصادر التي ستعطي - من خلال إثبات تشييع جميع أو أغلب مؤلفيها - الدور المحوري الأكبر في اللغة لعلماء الشيعة. وفي ما يلي سوف نعمل على بيان الأدلة على أهمية هذه المعاجم في إطار التعريف بها.

العين، للخليل بن أحمد الفراهيدي (١٧٥هـ) —

يُعدّ هذا الكتاب أول معجم كامل في اللغة العربية^(١٧). كما يُعتبر هذا المعجم هو الأقرب إلى أصلاء العرب. وإن جميع المعاجم اللغوية بعده، وجميع العلماء المختصين بالقرآن والحديث، مدينون لهذا المعجم. إن المكانة العلمية للخليل بن أحمد، وهيمنته على مختلف العلوم، ومن بينها: اللغة العربية وآدابها من جهة، وتأليف هذا الكتاب في عصر الفصاحة العربية^(١٨) من جهة أخرى، واعتماد جميع العلماء اللاحقين بعده على هذا الكتاب، يمثل الخصائص الأصلية لهذا المعجم.

جمهرة اللغة، لأبي بكر محمد بن الحسن، المعروف بابن دريد (٣٢١هـ) —

تعود الخصوصية الأهم في هذا المعجم إلى مؤلفه؛ إذ اشتهر ابن دريد من بين اللغويين بوصفه لغوياً يتمتع بآراء اجتهادية في اللغة^(١٩). إن إحاطته بأصول ومباني اللغة، وتأليفه لعدد من الكتب في هذا المجال، ومن بينها: «الاشتقاق»، جعله متميزاً من بين جميع اللغويين الآخرين^(٢٠). ومن هنا فإن قوة عارضة ابن دريد - بالإضافة إلى قرّبه من

عصر الفصاحة - قد وضعت آراءه في مكانة ممتازة بين علماء الشيعة وأهل السنة.

تهذيب اللغة، لمحمد بن أحمد الأزهري (٣٧٠هـ) —

إن أهم ما يميز هذا المعجم من سائر المصادر المعاصرة واللاحقة له هو اهتمامه بصحة الكلمات، وتمييز الكلمات العربية من غير العربية^(٢١). إن القوة العلمية^(٢٢) والدقة الكبيرة للأزهري في هذا المجال، وتواجهه الطويل بين أصلاء العرب^(٢٣) في البادية، جعل كتابه «تهذيب اللغة» - رغم وجود كتاب الصحاح للجوهري الذي تم تأليفه لهذه الغاية - أحد أهم المصادر اللغوية المعتمدة من قبل علماء الدين.

معجم مقاييس اللغة، لأحمد بن فارس بن زكريا (٣٩٥هـ) —

إن الخصوصية الأهم لهذا المعجم تكمن في ذكر جميع مواد اللغة العربية، وبيان أصول المعاني لكل مادة^(٢٤). وإذا أردنا أن ننظر إلى هذا المعجم بنظرة واقعية وجب القول: إن هذا الكتاب ليس مجرد معجم لغوي، بل هو في الحقيقة إبداع لغوي وإنجاز متين قائم على الاجتهاد، ومختلف تمام الاختلاف عن سائر المعاجم اللغوية الأخرى^(٢٥)، حيث قام عملاق لغوي، مثل: ابن فارس، من خلال دراسته الاجتهادية لجميع كلمات كل مادة ومقارنتها ببعضها، إلى تقديم النكات اللغوية الفذة إلى المحققين وعلماء اللغة والدين.

تشيع أو عدم تشيع أصحاب المعاجم اللغوية —

بعد التعرف على أهم المعاجم في اللغة العربية ننتقل إلى البحث في السؤال القائل: أي المؤلفين لهذه المعاجم كان معتقاً لمذهب التشيع؟

الخليل بن أحمد الفراهيدي (١٧٥هـ) —

كان الخليل بن أحمد قد عاش في الفترة ما بين ١٠٥ - ١٧٥هـ^(٢٦)، وبذلك يكون قد عاصر الأئمة الباقر والصادق والكاظم عليهم السلام. وتشير رواية الأحاديث عن

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد السابع والخمسون - شتاء ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

الإمام جعفر الصادق عليه السلام في بعض الكتب إلى أن الخليل كان قد استفاد الكثير من الأئمة عليهم السلام.^(٣٧) وقد ذهب ابن داود - بوصفه مختصاً بمعرفة التشيع في القرن السابع - إلى الاعتقاد بأن الخليل كان شيعياً إمامياً^(٣٨). وقد أيده في ذلك العلامة الحلي، وهو من علماء الرجال، وكان معاصراً له^(٣٩).

وقد روي عن الخليل بن أحمد أنه سئل عن سبب إمامة الإمام علي عليه السلام، فأجاب بقوله: «احتياج الكل إليه، واستغناؤه عن الكل، دليل على أنه إمام الكل»^(٤٠). كما قال الخليل في بيان سبب اختلاف الإمام علي عليه السلام عن سائر الخلفاء: «لما اجتمع له من صفات الفضل والكمال، والخصائص التي لم تكن في غيره، من سبقه إلى الإسلام، ومعرفته بالأحكام، وحسن بلائه في الجهاد»^(٤١).

قال الشيخ الصدوق في كتاب الأمالي: «عن أبي زيد النحوي الأنصاري قال: سألت الخليل ابن أحمد العروضي [الفراهيدي]، فقلت: لِمَ هجر الناس علياً عليه السلام، وقرباه من رسول الله صلى الله عليه وآله، وقرباه، وموضعه من المسلمين موضعه، وعناؤه في الإسلام عناؤه؟ فقال: بهر والله نوره أنوارهم، وغلبهم على صفو كل منهل، والناس إلى أشكالهم أميل»^(٤٢).

ونقل أيضاً عن الخليل بن أحمد في حوار مع يونس النحوي، بعد تفضيله علياً عليه السلام على الجميع، أنه طلب منه أن يكتف هذا، ولا يفشيه عنه^(٤٣).

وقد صرح كل من: ابن النديم، وياقوت الحموي، والسيوطي - من علماء أهل السنة -، بأن محمد بن جعفر المراغي الهمداني قد كتب مستدركاً على واحد من كتب الخليل بن أحمد الفراهيدي، وأن النجاشي الذي هو أقرب إلى المراغي من الناحية الزمنية قال بأن موضوع كتاب الخليل كان يدور حول الإمامة^(٤٤).

ابن دُرَيْد (٢٢١هـ) -

لم يتحدث أحد عن مذهب ابن دُرَيْد سوى القليل من العلماء. وقد أنكر السيد الخوانساري - من علماء الشيعة - أن يكون ابن دُرَيْد شيعياً^(٤٥)، إلا أن غالبية العلماء الكبار قالوا، بعد بحث الأدلة، بتشيعه. وذهب ابن شهر آشوب إلى اعتباره من شعراء

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد السابع والخمسون - شتاء ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

أهل البيت^(٣٦). ومال العلامة التستري إلى تشييع ابن دُرَيْد^(٣٧). وقال السيد جواد شبر في كتابه أدب الطف بتشيع ابن دُرَيْد^(٣٨). كما ذهب الشيخ عبد النبي الكاظمي في تكملة الرجال إلى القول بتشيع ابن دُرَيْد^(٣٩). وقد نقل السيد الخوئي في معجم رجال الحديث القول بتشيع ابن دُرَيْد، دون رده أو تأييده^(٤٠)، وقال في موضع آخر: «والظاهر أنهم تكلموا فيه بالتشييع»^(٤١)، ثم استطرد قائلاً: إن السيد المرتضى في الدرر والغرر كثيراً ما يروي.. عن ابن دُرَيْد.. وذكره القاضي نور الله التستري في مجالس المؤمنين، وأثنى عليه. وقد ذكره ابن خلكان، وذكر نسبه إلى قحطان، وأثنى عليه لكل ذلك يدل على تشييعه^(٤٢).

ابن فارس (٣٩٥هـ) —

لقد أحجم أغلب علماء أهل السنة عن الحديث حول مذهبه، ولكن علماء الشيعة يثبتون تشييعه بالأدلة. فقد ذهب الشيخ الطوسي في الفهرست إلى اعتبار ابن فارس من المؤلّفين الشيعة^(٤٣). وقد ذهب السيد محسن الأمين في أعيان الشيعة إلى القول بأن ابن فارس من علماء الشيعة^(٤٤). وقد نقل الشيخ آغا بزرك الطهراني في الذريعة، عن الشيخ الصدوق، أن ابن فارس قد اعتنق التشيع في آخر حياته، وكان بذلك من المستبصرين^(٤٥). وقال الشيخ عباس القمّي: إن جماعة من العلماء يقولون بتشيع ابن فارس، ثم ذكر في تأييد كلامهم شاهداً من شعر ابن فارس^(٤٦). وقد ذهب السيد الخوئي إلى القول بأن ابن فارس كان من أساتذة الشيخ الصدوق، وأنه كان شيعياً^(٤٧). وقد أدرج ابن شهر آشوب في معالم العلماء اسم ابن فارس ضمن علماء الشيعة^(٤٨).

ومن بين علماء أهل السنة لم يذهب سوى الصفدي في الواقي بالوفيات^(٤٩)، وياقوت الحموي في معجم الأدباء^(٥٠)، إلى القول بأن ابن فارس كان سنياً شافعياً. وقد صرح ياقوت الحموي هنالك بأن صاحب بن عبّاد - من علماء الشيعة - كان يُجلّ ابن فارس، ويثني عليه كثيراً، وكان من خاصّة تلاميذه^(٥١).

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد السابع والخمسون - شتاء ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

ب. سائر اللغويين من أصحاب المؤلفات —

عندما نتصفح أوراق التاريخ، ونبحث عن أصحاب الآراء في اللغة العربية، نواجه عدداً آخر من العلماء البارزين في علم اللغة من الذين كانوا من الشيعة، وقدموا خدمات جليةً وقيمةً في مجال اللغة العربية. وفي ما يلي نعمل على التعريف بهؤلاء العلماء الكبار، قبل الخوض في الحديث عن أصحاب كتب الغريب والمفردات.

— الصاحب بن عباد (٣٨٥هـ) —

لا خلاف في كون الصاحب بن عباد من علماء الشيعة^(٥٢)، وليس هناك من تردّد في ذلك. وقد كان له باعٌ طويل في علوم، من قبيل: علوم القرآن، والتفسير، والحديث، والكلام، واللغة، والنحو، والعروض، والنقد الأدبي، والتاريخ، والطب. وكان ابن فارس وابن العميد - وهما من كبار العلماء في الأدب العربي - من جملة أساتذته^(٥٣).

إن أهمّ كتاب له - والذي نُعنى به هنا - هو كتاب المعجم المحيط. إن قرب الصاحب بن عباد من عصر الفصاحة العربية، وتلمّذه على يد أمثال: ابن فارس، قد جعل من المعجم المحيط واحداً من أهمّ المصادر الموثوقة في اللغة العربية^(٥٤).

— ابن السكيت (٢٤٣هـ) —

يعدّ ابن السكيت واحداً من أبرز علماء اللغة من الشيعة في القرنين الثاني والثالث الهجريين. وقد ألّف كتابين معروفين في اللغة، وهما: الأضداد، وإصلاح المنطق في اللغة^(٥٥). وقال ياقوت الحموي: «كان ابن السكيت... من أعلم الناس باللغة»^(٥٦). وقد عرّف به عبد الله الأفندي في رياض العلماء بقوله: «المقتول لأجل تشيُّعه»^(٥٧)؛ وذلك لأنه قد استشهد دفاعاً عن الإمامين الحسن والحسين عليهما السلام.

— أبو عمرو الزاهد (٣٤٥هـ) —

ومن بين مشاهير اللغويين الشيعة أبو عمرو الزاهد. لقد كان أبو عمرو من

علماء الشيعة^(٥٨)، وقد ترك مؤلفات لغوية هامة، ومن أهمها: فائت العين، وغريب القرآن^(٥٩).

ابن منظور الأفرقي (٧١١هـ) —

محمد بن مكرم، المعروف بابن منظور، رجلٌ فاضل وأديب، وصاحبُ قلم قشيب، وعالمٌ بالنحو واللغة والتاريخ^(٦٠). لقد عمل ابن منظور بشكلٍ حثيثٍ في تأليف وتلخيص مختلف الكتب، ولا سيَّما منها الكتب الأدبية^(٦١)، ومن أهمها: معجم لسان العرب. لقد كان ابن منظور هو أول من تمكَّن في تاريخ اللغة العربية من جمع كتاب يعتبر فذاً من ناحية حجم وعدد المفردات، وكذلك من ناحية التبويب يحتوي على نظم تألّفي خاص.

وقد وصفه الصفدي بالشيعة غير المتعصّب^(٦٢). وقال المقرئ عنه: إنه شيعيٌّ غير رافضي^(٦٣). ومن بين علماء الشيعة ذهب آغا بزرك الطهراني إلى القول بأن ابن منظور كان واحداً من علماء الشيعة^(٦٤).

أبو هلال العسكري (٣٩٥هـ) —

حسن بن عبد الله، أبو هلال العسكري، صاحب كتاب الفروق اللغوية، واحدٌ من كبار ومشاهير اللغويين، حيث كان من أبرز علماء عصره في اللغة والأدب العربي والشعر والفقه^(٦٥). وقد وصفه السيوطي بقوله: «كان عالماً عفيفاً، يتبرَّز احترازاً من الطمع والدناءة والتبذُّل، وكان الغالب عليه الأدب والشعر»^(٦٦). ولم يتطرق أصحاب المصنَّفات من أهل السنَّة إلى مذهبه، ولكن ورد الحديث عنه في كتاب أعيان الشيعة بوصفه واحداً من علماء الشيعة^(٦٧). كما قال الأستاذ عقيقي بخشائشي بأنه من مفسري الشيعة أيضاً^(٦٨).

القسم الثاني: كتب غريب ومفردات القرآن —

إن أقصر الطرق إلى شرح المفردات الدينية يمرّ عبر الذين ألفوا في الغريب

والمفردات. ومن خلال البحث والتتقيب في ما كُتب في مجال القرآن والأحاديث النبوية يتضح أن دور الشيعة في هذا المجال بارزٌ جداً، حتى أن من بين أوائل مَنْ كتب في شرح كلمات القرآن (غريب القرآن) أبان بن تغلب^(٦٩)، وزيد بن علي^(٧٠)، وكلاهما من كبار علماء الشيعة.

غريب القرآن، لزيد بن علي (١٢٢هـ) —

يُعدّ زيد بن علي بن الحسين^(٧١) - وهو من الشخصيات الشيعية البارزة في القرن الثاني الهجري^(٧٢) - أول مَنْ شرح كلام الوحي، حيث قام بشرح المفردات الغريبة والغامضة في القرآن الكريم. وقد تمّ جمع هذا الكتاب من قِبَل تلميذه عمرو بن خالد الواسطي^(٧٣).

الغريب في القرآن، لأبان بن تغلب (١٤١هـ) —

يُعدّ أبان واحداً من الشخصيات العلمية الشيعية^(٧٤)، وهو أول عالم ألف كتاباً في غريب القرآن الكريم^(٧٥). وهذا ما أيده مشاهير علماء أهل السنة، من أمثال: ابن الأثير^(٧٦).

وقد أدرك عصر ثلاثة من الأئمة المعصومين^(٧٧)، وهم: الإمام زين العابدين علي بن الحسين^(٧٨)، والإمام محمد الباقر^(٧٩)، والإمام جعفر الصادق^(٨٠)، وأخذ عنهم العلوم السائدة في ذلك العصر، من قبيل: الحديث، والفقه، والكلام^(٨١). وكان أبان يحظى بمكانة ومنزلة سامية عند الأئمة^(٨٢).

وقد استند المؤلف في بيان وشرح المفردات الغريبة والمعقدة في القرآن إلى شواهد سمعها من العرب بنفسه^(٨٣).

كما أن كتابي: معاني القرآن وتفسير غريب القرآن من المؤلفات الأخرى التي تُقدّم أبان بن تغلب بوصفه واحداً من الشخصيات الأولى المطروحة في شرح الكلمات والمفردات القرآنية. وعلى الرغم من عدم وصول هذه الكتب إلينا، إلا أنها كانت موضع اهتمام واستفادة اللغويين والمفسرين والعلماء، الذين عاصروه والذين جاؤوا

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد السابع والخمسون - شتاء ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

(٧٨) بعده .

معجم البحرين ومطلع النيرين، لفخر الدين الطريحي (١٠٨٥هـ) —

إن الطريحي من الشخصيات العلمية الشيعية البارزة في القرن الحادي عشر الهجري. ويُقرّ العلماء المعاصرون له بتشيعه وعلمه وفضله وورعه وتفقهه^(٧٩). وكان من المنظرين في علوم مختلفة، ومنها: الفقه، والتفسير، والأدب، واللغة. وقد ترك ما يزيد على الأربعين مؤلفاً^(٨٠).

إن كتاب مجمع البحرين هو معجمٌ لشرح الكلمات الغريبة الواردة في الأحاديث وفي القرآن الكريم^(٨١). وبسبب الدقائق اللطيفة للمؤلف في دراسة اللغات فقد حظي باهتمام خاص من قبل المحافل العلمية.

معجم مفردات ألفاظ القرآن، للراغب الإصفهاني (٥٠٣هـ) —

يُعرف الراغب في الغالب بلقبه، واختلفت الآراء حول اسمه الحقيقي^(٨٢). يُعدّ الراغب من أساتذة اللغة العربية والحديث والشعر والحكمة والكلام، وكان يعيش في القرن الخامس الهجري (عصر ازدهار العلوم الإسلامية)^(٨٣). إن أقدم مصدر تحدّث عن الراغب وعلميّه وكثرة مؤلفاته هو تاريخ حكماء الإسلام، للبيهقي (٥٦٥هـ)^(٨٤). وقد اعتبره شمس الدين الذهبي (٧٤٨هـ) صاحب مؤلفات كثيرة، بالإضافة إلى كونه متكلماً ضليعاً^(٨٥).

لم يتطرّق علماء أهل السنة للحديث عن انتمائه المذهبي، سوى صفوان الداوودي، محقّق كتاب المفردات، حيث قال بعدم تشيعه. ولكنّه لم يقدم دليلاً على ذلك^(٨٦). وقد ذهب السيد محسن الأمين إلى القول بأن الراغب كان واحداً من علماء الشيعة^(٨٧). كما عدّه آغا بزرك الطهراني واحداً من حكماء الشيعة^(٨٨). وعده الأفندي - نقلاً عن بعض العلماء - من كبار الشيعة^(٨٩).

أما الأستاذ رسول جعفریان فقد اعتبر الراغب الإصفهاني عالماً معتدلاً، وأنه وسطٌ بين الشيعة وأهل السنة، وكان يقدم الإمام عليّاً عليه السلام بشكل خاص على سائر

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد السابع والخمسون - شتاء ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

الخلفاء، وعرض بعض الأدلة والوثائق التي تثبت - من وجهة نظره - أن الراغب كان شيعياً على مذهب الاعتزال^(٩٠). كما ذهب السيد محمد علي إيازي إلى الاعتقاد بأن الراغب الإصفهاني كان عالماً معتدلاً، ولم يكن ينتمي إلى مذهب بعينه^(٩١). وبالالتفات إلى ما تقدّم من كلمات كبار العلماء والمحققين، والنقاط التالية، نذهب إلى إحراز تشييع الراغب الإصفهاني:

أ. وصف الإمام علي^{عليه السلام} بأمر المؤمنين في المفردات^(٩٢)، والاكتفاء بذكر عمر بن الخطاب مجرداً من أي صفة^(٩٣).

ب. ذكر بعض الأحاديث بشأن الإمام علي^{عليه السلام} في كتاب المفردات، مثل: «أنا مدينة العلم وعلي بابها»^(٩٤)، و«أنا وأنت أبوا هذه الأمة»^(٩٥)، و«أنت أخي ووارثي»^(٩٦).

التحقيق في كلمات القرآن، للميرزا حسن المصطفوي (١٣٨٤هـ) —

المحقق المعاصر الأستاذ حسن المصطفوي من علماء الشيعة المعاصرين. وقد ألف كتاب «التحقيق في كلمات القرآن»، وهو من المؤلفات الخالدة في شرح كلمات القرآن الكريم. وإن من أهم خصائص هذا الكتاب اهتمام المؤلف بجذور معاني الكلمات. إن الاهتمام بالأصل المفهومي في تفسير الكلمات القرآنية يعدّ من الامتيازات الخاصة بهذا الكتاب، وهو ما أشار إليه المؤلف بنفسه في مقدمة هذا الكتاب^(٩٧).

القسم الثالث: الكتب الأخرى —

لقد ترك لنا كبار علماء الشيعة، منذ صدر الإسلام إلى اليوم، الكثير من المؤلفات المتنوعة في مختلف العلوم الإسلامية. وإن لبعض هذه العلوم صلة وثيقة بشرح ألفاظ القرآن والأحاديث، ومن بينها: كتب التفسير لدى الشيعة؛ إذ هي زاخرة بالشروح اللغوية الدقيقة. وكذلك الكتب الفقهية، وغيرها من الكتب المرتبطة بالعلوم الإسلامية، قد تعرّضت؛ بمقتضى الحاجة، إلى شرح كلمات القرآن والأحاديث الشريفة. ولكن بالالتفات إلى أن بيان نشاط علماء الشيعة في أمّهات

الكتب في شرح المفردات الدينية - كتب اللغة والغريب والمفردات - يكفينا في إثبات المدعى نترك ذكر نشاط علماء الشيعة في المصادر الأخرى، لنصل إلى تبويب نهائي.

٤. النتيجة —

بما تقدّم حتّى الآن تتّضح أهمّ العناصر المؤثّرة في شرح الكلمات الدينية، وتتّضح الأدوار التي تتمتع بالتأثير المباشر أو غير المباشر في هذا الشأن. بالالتفات إلى ما تعلّمناه من التاريخ يمكن لنا أن نذكر خمسة عناصر هامّة في تعيين أدوار علماء الشيعة في شرح المفردات الدينية، وهي:

١. تأليف كتب مفردات القرآن.
 ٢. تأليف كتب غريب القرآن وغريب الحديث.
 ٣. تدوين أوائل معاجم اللغة العربية، بوصفها المصادر الأولى لشرح المفردات الدينية.
 ٤. الاهتمام بخصوص الكلمات العربية، ومنها: البحث عن جذور معاني الكلمات.
 ٥. تأليف معاجم عامّة في اللغة العربية، بوصفها مصادر أصلية لشرح الكلمات الدينية.
- بالالتفات إلى ما تقدّم يتّضح أن علماء الشيعة كانوا في الطليعة في جميع الموارد. ولكي يتّضح الأمر أكثر سوف نبث في المحاور الخمسة التالية:

١. تدوين كتب مفردات القرآن —

لا شكّ في أن الراغب الإصفهاني قد ألّف أحد أكثر الأعمال القرآنية الخالدة. فحتّى عصر الراغب الإصفهاني لم يتصدّد أحدٌ لشرح جميع كلمات القرآن الكريم، ومن هنا كان الشرف في تأليف أوّل كتاب في مفردات القرآن من نصيب هذا العالم الشيعي. وكذلك كان المحقّق القدير والمعاصر الشيخ المصطفوي - وهو بدوّه من علماء الشيعة - رغم انتمائه إلى المرحلة المعاصرة والمتأخّرة، إلّا أن تدوينه لكتابه القيم

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد السابع والخمسون - شتاء ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

«التحقيق في كلمات القرآن»، وجعله الأصل المفهومي بوصفه محور شروحه، جعله من أروع كتب المفردات في العصر الحاضر.

٢. تأليف كتب غريب القرآن وغريب الحديث —

في ما يتعلّق بالكتاب الأوّل في علم غريب القرآن هناك مَنْ يذهب إلى الاعتقاد بأنّ أبان بن تغلب (١٤١ هـ) هو أوّل عالم ألف في غريب القرآن^(٩٨)؛ وهناك في المقابل مَنْ يرى زيد بن عليّ (١٢٢ هـ) هو أوّل مَنْ ألف في غريب القرآن^(٩٩)؛ ويرى آخرون أنّ عبد الله بن عباس (٦٨ هـ) هو أوّل المبادرين في هذا المجال^(١٠٠).

وعلى أيّ حال فإن هؤلاء العلماء الثلاثة كلّهم من العلماء الشيعة، ومن أصحاب الأئمة^(عليه السلام). وقد سبق أن تحدّثنا عن تشييع زيد بن عليّ وأبان بن تغلب، وأما بشأن عبد الله بن عباس فيجب القول: إنه واحدٌ من علماء الشيعة قطعاً، بل هو من خاصّة أصحاب الأئمة^(عليه السلام)^(١٠١). وقد كان لابن عباس شرف التلمذ على يد أمير المؤمنين عليّ^(عليه السلام)^(١٠٢). وقد تعرّض إلى شرح وبيان معاني ما يقرب من ٢٥٠ مفردة من القرآن الكريم، استناداً إلى الشواهد من كلام العرب^(١٠٣).

٣. تدوين أوائل معاجم اللغة العربية، بوصفها المصادر الأولى لشرح المفردات الدينية —

واضح جدّاً أنّ أوّل معجم كامل في اللغة العربية هو (معجم العين)، للخليل بن أحمد الفراهيدي. إن قُرّب الخليل من عصر الفصاحة العربية جعل من (العين) موضع اهتمام جميع العلماء من الشيعة وأهل السنّة، ونظرهم إلى هذا الكتاب بوصفه أسّ المصادر في اللغة العربية. كما أنّ تفوّق ابن دريد على عموم اللغويين، وقربه من العصر الجاهلي، جعل من كتاب جمهرة اللغة واحداً من المصادر المعتمدة، والاستناد إليه بوصفه واحداً من المصادر الأصلية في اللغة.

٤. الاهتمام بخصوص الكلمات العربية، ومنها: البحث عن جذور معاني الكلمات —

يُعتبر اللغويّ القدير ابن فارس هو اللغوي الوحيد الذي قام ببيان الأصول

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد السابع والخمسون - شتاء ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

المفهومية للكلمات. إن هذا الإنجاز منه، والذي يُعدّ فريداً في نوعه، كان موضع حاجة واهتمام العلماء الذين جاؤوا من بعده، وقد جعل ذلك منه العالم الوحيد الذي تقحّم أودية الاجتهاد في أصول معاني الكلمات.

كما قام ابن السكّيت - بالالتفات إلى أهميّة الكلمات ذات المعاني المتضادة - باتّخاذ الخطوة الأولى في تأليف كتاب جامع الأضداد. وهكذا عمد أبو هلال العسكري - بالنظر إلى الأخطاء الكثيرة لدى علماء الدين في بيان الكلمات المتقاربة في المعنى - إلى تأليف كتاب الفروق اللغوية.

٥. تأليف معاجم عامّة في اللغة العربية، بوصفها مصادر أصلية لشرح الكلمات الدينية —

من بين المعاجم الهامة في اللغة العربية - بالإضافة إلى الموارد المذكورة في هامش العنوانين الثالث والرابع - نطالع أسماء عددٍ من المعاجم اللغوية الهامة التي ألفها كبار علماء الشيعة، ومن بينها يُعدّ معجم لسان العرب، لابن منظور الأفريقي، أحد أهمّ مصادر اللغة العربية قطعاً. كما يُعدّ معجم المحيط، للصاحب بن عباد؛ وفائت العين، لأبي عمرو الزاهد، من المعاجم التي حظيت باهتمام المنظرين والعلماء إلى حدّ كبير.

وفي الختام نصل إلى النتائج التالية:

١. إن أهمّ الأعمال الأصلية في المورد الأوّل (تأليف كتب مفردات القرآن) إنما كُتبت بأقلام الشيعة، ويمثّل ما قام به الراغب الأصفهاني النموذج الأساس في هذا الشأن.
٢. إن أوّل مصدرٍ يرتبط بالمورد الثاني (تأليف كتب الغريب) يتعلّق بالشيعة أيضاً، ومن طلائعه: زيد بن عليّ؛ وأبان بن تغلب.
٣. المورد الثالث (تأليف أوّل معجم في اللغة العربية) يختصّ بعلماء الشيعة أيضاً، ويعتبر الخليل بن أحمد وابن دُرَيْد من فرسان هذا الميدان.
٤. كما أن أهمّ كتاب يخصّ المورد الرابع (تأليف الكتب المرتبطة بخصائص الكلمات) كان من نصيب ابن فارس، وهو شيعيٌّ أيضاً.
٥. لقد قام علماء الشيعة في ما يتعلّق بالمورد الخامس (تأليف المعاجم العامة)

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد السابع والخمسون - شتاء ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

بأعمال هامة، ومن أهمها: لسان العرب، لابن منظور الأفريقي.
بالالتفات إلى ما تقدّم نستنتج أن علماء الشيعة كان لهم الدور الأبرز والأهم في شرح المفردات الدينية، من ناحية تمهيد الأرضية، وتوفير المصادر للشارحين، وكان لهم قصب السبق في إبداع المصادر الجديدة، والشرح المباشر لكلمات القرآن والأحاديث الشريفة، وسطعت أسماؤهم بوصفهم الأكثر تأثيراً في تاريخ تأليف المعاجم.

الهوامش

- (١) انظر: معجم الجيم: ٤٠، تحقيق: الدكتور محمد فريد عبد الله.
- (٢) انظر: عبد العال سالم مكرم، اللغة العربية في رحاب القرآن الكريم: ٥٧.
- (٣) انظر: زيد بن علي بن الحسين عليه السلام، تفسير غريب القرآن: ٧٥، تحقيق: الحسيني الجلال، مكتب إعلام الإسلام، ط٢، ١٣٧٦هـ.ش.
- (٤) انظر: الخطّابي، غريب الحديث، مقدّمة المؤلّف، تحقيق: عبد الكريم إبراهيم الغرباوي، جامعة أم القرى، دار الفكر، دمشق، ١٤٠٣هـ.
- (٥) والمثال البارز على ذلك قسم اللغة في تفسير مجمع البيان.
- (٦) ونموذج ذلك البحث الدقيق للعلامة في: بحار الأنوار ١: ٨٢، ٨٥، ٨٩، ٩٠، ٩١، ٩٣.
- (٧) يمكن تحديد العدد المرتفع لها بعد تصفّح بضع وريقات من تلك المصادر.
- (٨) انظر: ابن الأثير الجزري، النهاية في غريب الحديث والأثر، في مادة: فوز، وصبغ، وطعم، كأمثلة لثلاثة موارد، ط٤، قم، ١٣٦٧هـ.ش.
- (٩) انظر: الطريحي، مجمع البحرين، مادّة: واي، وقرن، وعنن، ورجل، وحبل، وصلو، وصبي، تحقيق: السيد أحمد الحسيني، انتشارات كتابخانه مرتضوي، ١٣٧٥هـ.ش.
- (١٠) من الأمثلة على ذلك: الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن ١: ٢١٢؛ ٢: ٤٨٩، ٥٠٤، انتشارات ناصر خسرو، طهران، ١٣٧٢هـ.ش.
- (١١) من الأمثلة على ذلك: الفيض الكاشاني، تفسير الصافي ١: ٥٢٣؛ ٢: ٣٧٤، انتشارات الصدر، طهران، ١٤١٥هـ.
- (١٢) من الأمثلة على ذلك: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١١: ٤٣، إسماعيليان، ط٣، قم، ١٣٩٣هـ.ش؛ الطباطبائي، تفسير البيان في الموافقة بين الحديث والقرآن ٢: ٥٠٣؛ ٣: ٢١، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٤٢٧هـ.
- (١٣) انظر أمثلة ذلك في: المصدر السابق ٢: ٥٠٣؛ ٦: ٧٠٢؛ النجفي، جواهر الكلام ٤: ١٦٥؛ ابن

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد السابع والخمسون - شتاء ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

- إدريس، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي (والمستطرفات) ٢: ٣٧٣؛ ٣: ١٠٥، ١٢٩.
- (١٤) انظر أمثلة ذلك في: بحار الأنوار ١٥: ٢٤٨؛ ٣٠: ٥٩٤؛ ٥٩: ١٥٦؛ ٦٣: ٤٠٧؛ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١: ١٦٤؛ ١٧: ٧٢؛ الطوسي، تهذيب الأحكام ١: ١٨٣.
- (١٥) انظر: الآخوند الخراساني، كفاية الأصول ٢: ٢٩٨.
- (١٦) انظر: ملكي نهاوندي، آموزش مفردات قرآن: ٧٨. (مصدر فارسي).
- (١٧) انظر: السيوطي، المزهر في علوم اللغة وأنواعها ١: ٦٨، المكتبة العصرية، بيروت، ١٤٠٨هـ.
- (١٨) انظر: السيد محسن الأمين، أعيان الشيعة ٦: ٣٣٧، دار التعارف للمطبوعات، ط١، بيروت، ١٤٠٣هـ.
- (١٩) انظر: ياقوت الحموي، معجم الأدباء ٦: ٢٤٩٦.
- (٢٠) انظر: ابن النديم، الفهرست: ٦٧.
- (٢١) انظر: ياقوت الحموي، معجم الأدباء ٩: ١٦٤.
- (٢٢) انظر: المصدر نفسه.
- (٢٣) انظر: الأزهر، تهذيب اللغة ١: ٧.
- (٢٤) انظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة ١: ٣.
- (٢٥) انظر: غازي مختار طلاس، أحمد بن فارس اللغوي: دراسة في آرائه اللغوية والنحوية: ٢١١.
- (٢٦) انظر: السيد محسن الأمين، أعيان الشيعة ٦: ٣٣٧.
- (٢٧) انظر: المامقاني، تنقيح المقال ١: ٤٠٣.
- (٢٨) انظر: ابن داوود الحلّي، الرجال: ٨٩.
- (٢٩) انظر: العلامة الحلّي، الرجال: ٦٧.
- (٣٠) الشيخ عباس القمي، روضات الجنات ٣: ٣٠٠؛ سفينة البحار ١: ٤٢٦.
- (٣١) علي بن عيسى الإرزلي، كشف الغمّة في معرفة الأئمّة ١: ٤٢٦.
- (٣٢) الصدوق، الأمالي أو المجالس: ١٩٠، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، ط٥، بيروت، ١٩٩٠م.
- (٣٣) انظر: محمد بن عمران المرزباني، نور القبس المختصر من المقتبس: ٧؛ التستري، مجالس المؤمنين: ٥٥٤؛ الصدوق، الأمالي أو المجالس: ١٩٠.
- (٣٤) انظر: ابن النديم، الفهرست: ٩٤؛ ياقوت الحموي، معجم الأدباء ٦: ٢٤٧٣؛ السيوطي، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة ١: ٧٠.
- (٣٥) انظر: الخوانساري، روضات الجنان في أحوال العلماء والسادات ٧: ١٩١.
- (٣٦) انظر: ابن شهر آشوب، معالم العلماء: ١٤٨.
- (٣٧) انظر: التستري، قاموس الرجال ٩: ١٩٦.
- (٣٨) انظر: السيد جواد شبر، أدب الطف أو شعراء الحسين عليه السلام ٢: ٢٧٠.
- (٣٩) انظر: عبد النبي الكاظمي، تكملة الرجال ١: ٤١٥.
- (٤٠) انظر: الخوئي، معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة ٧: ٧٧.
- (٤١) المصدر السابق ١٦: ٢٢٨.

- (٤٢) انظر: المصدر السابق ١٦: ٢٣٨.
- (٤٣) انظر: الطوسي، فهرست كتب الشيعة وأصولهم وأسماء المصنّفين وأصحاب الأصول: ٨٥.
- (٤٤) انظر: السيد الأمين، أعيان الشيعة ٢: ٢٧٠.
- (٤٥) انظر: آغا بزرك الطهراني، الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٢٠: ٥١.
- (٤٦) انظر: الشيخ عباس القمي، الكنى والألقاب ١: ٢٧٣.
- (٤٧) انظر: الخوئي، معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة ٧: ٧٧.
- (٤٨) انظر: ابن شهر آشوب، معالم العلماء: ٢١.
- (٤٩) انظر: الصفي، الوافي بالوفيات ٧: ٢٧٨.
- (٥٠) انظر: ياقوت الحموي، معجم الأدباء ١: ٤١١.
- (٥١) انظر: المصدر نفسه.
- (٥٢) انظر: التستري، قاموس الرجال ١٢: ١٢٩.
- (٥٣) انظر: ياقوت الحموي، معجم الأدباء ٦: ١٦٨؛ ابن خلكان، وفيات الأعيان ١: ٢٠٦.
- (٥٤) انظر: ياقوت الحموي، معجم الأدباء ٦: ٢٦٠؛ السيد الأمين، أعيان الشيعة ١١: ٤٢٧ - ٤٣١.
- (٥٥) انظر: علي القفطي، أنباء الرواة ١: ٢٢٠.
- (٥٦) انظر: ياقوت الحموي، معجم الأدباء ٥: ٢٠.
- (٥٧) انظر: عبد الله الأفندي، رياض العلماء وحياض الفضلاء ٥: ٣٨١.
- (٥٨) انظر: السيد الأمين، أعيان الشيعة ٩: ٢٩٣.
- (٥٩) انظر: ابن خلكان، سير أعلام النبلاء ١٥: ٥٠٩ - ٥١٣.
- (٦٠) انظر: السيوطي، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة ١: ١٠٦ - ١٠٧.
- (٦١) انظر: الصفي، الوافي بالوفيات ٥: ٥٦.
- (٦٢) انظر: المصدر السابق ٢: ١١٤.
- (٦٣) انظر: أحمد بن علي المقرئ، المقفّى الكبير ٧: ١٥٨.
- (٦٤) انظر: الطهراني، الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٢٤: ٥١.
- (٦٥) للتعرف على الشخصية العلمية لأبي هلال العسكري يمكن الرجوع إلى المصادر الآتية الموجودة في البرامج المدمجة لتراجم نور، وهي: معجم الأدباء ٨: ٢٥٨؛ دمية القصر ١: ٥٢٥؛ بغية الوعاة ١: ٥٠٦؛ أعيان الشيعة ٢٢: ١٥٤؛ روضات الجنات: ٢١٥؛ السيوطي، طبقات المفسرين: ١٠؛ الداودي، طبقات المفسرين ١: ١٣٤.
- (٦٦) السيوطي، طبقات المفسرين: ٢٣.
- (٦٧) انظر: السيد الأمين، أعيان الشيعة ٢: ٤٤١.
- (٦٨) انظر: عبد الرحيم عقيقي بخشايشي، طبقات مفسران شيعه (طبقات المفسرين الشيعة): ٢١٣. (مصدر فارسي).
- (٦٩) ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، مقدّمة المؤلّف.
- (٧٠) انظر: الخوئي، معجم رجال الحديث ٨: ٣٥٧.

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد السابع والخمسون - شتاء ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

- (٧١) انظر: زيد بن علي بن الحسين، مقدمة المحقق.
- (٧٢) انظر: الخوئي، معجم رجال الحديث ١: ١٣١.
- (٧٣) انظر: ياقوت الحموي، معجم الأدباء ١: ١٠٨.
- (٧٤) انظر: ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، مقدمة المؤلف.
- (٧٥) انظر: الطوسي، الفهرست: ٥.
- (٧٦) انظر: الخوئي، معجم رجال الحديث ١: ١٤٣.
- (٧٧) انظر: زيد بن علي بن الحسين، مقدمة المحقق.
- (٧٨) انظر: ياقوت الحموي، معجم الأدباء ١: ١٠٨.
- (٧٩) انظر: السيد الأمين، أعيان الشيعة ١٠: ١١٥.
- (٨٠) انظر: الطريحي، مجمع البحرين ومطلع النيرين، مقدمة المحقق، تحقيق: السيد أحمد الحسيني.
- (٨١) انظر: مقدمة المؤلف على الكتاب.
- (٨٢) انظر: عبد الكريم مجاهد المرداوي، مناهج التأليف المعجمي عند العرب معاجم المعاني والمفردات: ٣٢.
- (٨٣) انظر: عقيقي بخشايشي، كتاب طبقات مفسران شيعه (طبقات المفسرين الشيعة): ١١٣. (مصدر فارسي).
- (٨٤) انظر: البيهقي، تاريخ حكماء الإسلام: ١١٢.
- (٨٥) انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء ١٣: ٥٠٦.
- (٨٦) انظر: الراغب الإصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن: ١٤.
- (٨٧) انظر: السيد الأمين، أعيان الشيعة ١: ١٢٦.
- (٨٨) انظر: الطهراني، الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٥: ٤٥.
- (٨٩) انظر: الأفندي، رياض العلماء وحياض الفضلاء ٢: ١٧٢.
- (٩٠) انظر: رسول جعفریان، مجموعه مقالات كنكره شيخ مفيد (سلسلة مقالات مؤتمر الشيخ المفيد)، العدد: ٩٥: ٧٣ - ٩٢. (مصدر فارسي).
- (٩١) انظر: السيد محمد علي إيازي، روش شناسي مطالعات ديني (منهج الدراسات الدينية)، السنة الأولى، العدد ١، ربيع وصيف عام ١٣٩٣ هـ. ش. (مصدر فارسي).
- (٩٢) انظر: الراغب الإصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن: ٨٣، ١٠٧، ١٢٧، ١٣١، ١٤٥، ١٨٥.
- (٩٣) انظر: المصدر السابق: ٢٤٧، ٢٩٦، ٤٨٤.
- (٩٤) انظر: المصدر السابق: ١٥٠.
- (٩٥) انظر: المصدر السابق: ٥٧.
- (٩٦) انظر: المصدر السابق: ٨٦٤.
- (٩٧) انظر: حسن المصطفوي، التحقيق في كلمات القرآن ١: ٦.
- (٩٨) انظر: ياقوت الحموي، معجم الأدباء ١: ١٠٨، دار صادر، بيروت.

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد السابع والخمسون - شتاء ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

- (٩٩) انظر: المصدر نفسه.
- (١٠٠) انظر: عمر أحمد مختار، لغة القرآن: دراسة توثيقية فنية: ١٠٣، مؤسسة الكويت للتقدم العلمي، ط٣، ١٤١٨هـ.
- (١٠١) انظر: العلامة الحلبي، خلاصة الأقوال في معرفة الرجال: ١٩، مؤسسة نشر الفقاهاة، ١٤٢٢هـ؛ محمد هادي معرفة، تفسير ومفسران ١: ٢٢٢؛ بهاء الدين خرّمشاهي، دانشنامه قرآن وقرآن پژوهي ١: ٦٦٠.
- (١٠٢) انظر: محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون: ٦٧.
- (١٠٣) انظر: إقبال أحمد الشرقاوي، معجم المعاجم: ٦، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٣م.

الله بوصفه شاهداً مثالياً

د. أبو القاسم فناني (*)

ترجمة: وسيم حيدر

«تَخَلَّقُوا بِأَخْلَاقِ اللَّهِ»^(١).

١. مدخلٌ —

إن صفة «الشاهد المثالي»^(٢) من أهم صفات الله. إن بعضاً من صفات الله تحظى بأهميتها على المستوى النظري (الكلامي والفلسفي)، إلا أن صفة الشاهد المثالي تحظى بأهمية قصوى على المستوى العملي والأخلاقي أيضاً، إذا لم نقل: إن أهمية هذه الصفة العملية أكبر بكثير من أهميتها النظرية. إن النزعة اللاهوتية والنزعة الإنسانية، وتبعاً لهما المفهومين الأخلاق الدينية والأخلاق العلمانية، تلتقيان في نقطة واحدة، وهي نقطة الاعتراف بالشاهد المثالي بوصفه «حكم الأخلاق». وإن اختلاف مقتضيات هاتين القناتين والمنظومتين الأخلاقيتين إنما يمكن حله بشكل مناسب من خلال الرجوع إلى الشاهد المثالي، والإذعان لحكمه.

إن الإيمان والاعتقاد بالله بوصفه شاهداً مثالياً يحظى بالنسبة لنا كمسلمين بأهمية مضاعفة؛ لأن الإسلام يعني التسليم والإذعان أمام الله سبحانه بشكل مطلق^(٣)، وإن التسليم المطلق لله سبحانه إنما يمكن تبريره من الناحية الأخلاقية والعقلانية إذا آمنّا به بوصفه شاهداً مثالياً. ولذلك فإن صفة الشاهد المثالي تمثل في

(*) أستاذ في جامعة المفيد، وأحد الباحثين البارزين في مجال الدين وفلسفة الأخلاق، ومن المساهمين في إطلاق عجلة علم الكلام الجديد وفلسفة الدين.

الحقيقة جزءاً من تعريف الإسلام، أو افتراض معقوليته من الناحية الأخلاقية. طبقاً لهذا التحليل فإن الإسلام يعني الإذعان والاستسلام لحكم الشاهد المثالي، والمسلم يعني الشخص الذي لا يستسلم في أحكامه وقراراته وفي أقواله وأفعاله إلا لحكم الشاهد المثالي. وإن الكافر أو المشرك يعني الشخص الذي يذعن في هذه الموارد لأحكام الآخرين، ويحلّهم محلّ الله، أو يجعلهم شركاء له^(٤).

كما أن نظرية الشاهد المثالي تضع بين أيدينا تفسيراً صحيحاً لطبيعة وماهية الأحكام الأخلاقية، والعلاقة القائمة بين الدين والأخلاق، أو العلاقة بين الله والأخلاق، وتحلّ مفارقة الأخلاق الدينية بالشكل المطلوب، كما ترشدنا على المستوى العملي إلى الجهة التي يجب التوجّه إليها في مقام الهداية الأخلاقية. كما تلعب هذه النظرية دوراً هاماً في شرح وتفسير بعض أهمّ التعاليم الدينية^(٥).

نرى أن من بين التغييرات الجوهرية التي يجب أن تحدث في علم الفقه وأصول الفقه هو استبدال نموذج العبد والمولى بنموذج الشاهد المثالي. إن نموذج العبد والمولى هو النموذج الذي يعمل على توجيه الفقهاء ويلهمهم في تنظيم علاقة الإنسان بالخالق، وتعيين تكليف الإنسان ومسؤوليته تجاه الخالق، واكتشاف حكمه وإرادته التشريعية. وهذا هو الأسلوب المهيمن والسائد في الأبحاث الفقهية.

وبطبيعة الحال إن هذا الاستبدال إنما يعني مجرد تقديم حكم «إله الأخلاق» على حكم «إله الفقه»، أو حكم الله بوصفه شاهداً مثالياً على حكم الله بوصفه شارعاً، وأن العقلانية الأخلاقية متقدّمة على العقلانية المصلحية. إن هذا الاستبدال لا يعني الإلغاء الكامل للعقلانية المصلحية، أو إنكار الإله الشارع، أو إنكار وجوب اتباع الأحكام الشرعية الصادرة عن إرادة الإله الشارع. إن هذا الاستبدال إنما يعني مجرد الاعتراف بالإطار الأخلاقي للشريعة.

٢. الله بوصفه شاهداً مثالياً —

يتمّ وصف الله في النصوص الدينية بصفات من قبيل: «خير الحاكمين»، و«أحكم الحاكمين»، أو الموجود الأوحد الذي يمتلك صلاحية إصدار الأحكام^(٦)،

وتأمر المؤمنين بأن يجعلوا الله رقيباً وشاهداً على أقوالهم وأفعالهم، وأن يحذروا حكمه وحسابه، وأن يجتنبوا مخالفة أوامره. كما تعمل هذه النصوص على توجيه المؤمنين إلى الرجوع في موارد الاختلاف إلى الله ورسوله^(٧). نعتقد أن جميع هذه التعبيرات تدلّ على أن الله شاهدٌ مثاليّ، ولكن حيث هناك افتقارٌ إلى نظرية واضحة وجامعة ومنسجمة في مجال توصيف الله بوصف الشاهد المثالي لا يتمّ تفسير هذه النصوص بشكلٍ صحيح، ويتمّ حمل حضور الله وإشرافه على أن نتيجة هذا الحضور والإشراف في هذه الدنيا سوف تتجلّى في عالمٍ آخر على شكل مكافآت وعقوبات، وكأنّ حضور الله في هذه الدنيا إنما يهدف إلى جمع المعلومات عن سلوكيّات الناس، تمهيداً لاستخدامها وتوظيفها كوثائق ومستندات لإصدار الأحكام العادلة من قبله في يوم القيامة. في حين أن حضور الله وإشرافه إنما يعني أولاً وبالذات إصدار الأحكام الأخلاقية الفعلية والراهنّة، ولذلك كانت التعاليم الدينية تدعو الإنسان إلى جعل الله نصب عينيه دائماً وأبداً؛ ليتعرّف من خلال ذلك على حكمه الأخلاقي في جميع حركاته وسكّاته. عندما نقول: إن الله شاهدٌ مثاليّ فإن الثمرة الأولى والأهمّ التي تترتّب على وصف الله بهذا الوصف هو القول بأنه الذي يمتلك صلاحية الحكم والتوجيه في ما يتعلّق بالموضوعات الأخلاقية، وأنه هو الذي يتعيّن علينا الرجوع إليه لتحديد الحقوق والتكاليف المترتبة علينا وعلى الآخرين. يمكن لموضوع الحكم الأخلاقي أن يكون هو السلوك الفردي والجماعي، أو الخصائص النفسية والشخصية، أو أسلوب وطريقة الحياة، أو الأهداف والغايات، أو المؤسسات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية وما إلى ذلك، أو القوانين الناظمة للعلاقات الاجتماعية، وكذلك البحث والتفكير أيضاً.

وعلى هذا الأساس فإن الثمرة الأولى والأهمّ لوصف الله بهذا الوصف تظهر قبل العمل، وفي مقام معرفة وتبرير الحكم الأخلاقي، وفي مقام اتخاذ القرار. وإن الذين تتمّ تبرئتهم يوم القيامة هم الذين أذعنوا لأحكام الشاهد المثاليّ في الدنيا (أي في وقت العمل)، وقاموا بتنظيم قراراتهم وأفعالهم على أساس أحكامه. وفي الحقيقة إن وصف الله بهذه الصفة يعني الاعتراف به بوصفه مصدراً للمعرفة الأخلاقية، والتبرير المعرفي

للمعتقدات الأخلاقية. كما أن النجاة والفلاح في الآخرة - بطبيعة الحال - رهنٌ بهذه المعرفة والتبرير أيضاً. يجب أن لا نأخذ الله - في ما يتعلق بأعمال الناس وسلوكياتهم - بوصفه قاضياً في محكمةٍ، يؤدّي دوره بعد وقوع الجريمة؛ ليحكم على طبق الأدلة وشهادات الشهود. وبطبيعة الحال فإن الله يؤدّي مثل هذا الدور، بيد أن أهميّة صفة الشاهد المثالي تأتي من أن حكمه إنما يكون قبل وقوع الفعل، وفي مقام اتخاذ القرار، وتعيين الحكم الأخلاقي للعمل، ويكون منشأً للأثر في هذا المقام.

إن التأكيد الشديد في النصوص الدينية على «التقوى»، واعتبار التقوى الإلهية أمّ الفضائل والقيّم، إنما ينشأ من هذه الحقيقة؛ إذ إن دور التقوى ليس مجرد دور «تحفيزي»، بل إن الدور الأهم هو الدور الذي تلعبه التقوى في «معرفة» القيّم الأخلاقية. وإن أهم ثمرة تترتب على التقوى هي «البصيرة الأخلاقية»^(٨). إن التقوى تعمل على تنمية الشعور والوجدان الأخلاقي لدى الفرد، وتثري تجربته الأخلاقية، وتجعله يرى ويسمع أشياء يعجز الآخرون عن رؤيتها وسماعها. وإن الثمرة الأولى للتقوى في دائرة الأخلاق تظهر في مجال «المعرفة»، لا في مجال «علم النفس»، بمعنى أن الثمرة النفسية للتقوى تترتب على ثمرتها المعرفية.

وإن تأكيد النصوص الدينية على الخشية من الله، وأن هذه الخشية مصدرٌ للحكمة، لا يمكن له أن يعني شيئاً آخر غير القول بأن إدراك القيّم والحقوق والتكاليف الأخلاقية إنما يأتي في ظل التقرب من الله، الذي هو الشاهد المثالي^(٩). مضافاً إلى ذلك، بعد القول بأنّصاف الله بصفة الشاهد المثالي يكتسب الذنب - الذي يمثل مفهوماً دينياً هاماً - معنىً ومساحة جديدة، ولا يُختزل بمخالفة أوامر الإله الشارع، وإنما يشمل مخالفة أوامر الشاهد المثالي (أي إله الأخلاق) أيضاً.

إن الله «مالكٌ» لجميع الوجود، وإن الإنسان «مملوكٌ» له. ولكن كما رأينا وسنرى فإن نموذج المولى والعبد ليس هو النموذج المناسب لتنظيم العلاقة والارتباط بين الله والإنسان؛ وذلك لأن مجرد مالكية الله ومجرد مملوكية الإنسان - التي هي من الواقعيّات العينية غير المعيارية - لا يمكن له أن يشكل قاعدةً لتبرير أمرية وحكومية الله ووجوب إطاعة أوامره بشكلٍ مطلق^(١٠). وإن الدليل الجوهري والحاسم على وجوب

إطاعتنا لأوامر الله لا يكمن في كون الله مَوْلى ومالكاً لنا، أو لأننا مملوكين وعبيداً له؛ إذ ليس هناك من دليل أخلاقي يدل على وجوب إطاعة كل عبدٍ لأوامر كل مَوْلى ومالك بشكلٍ مطلق.

إن النموذج المناسب الذي يمكن على أساسه تنظيم العلاقة بين الإنسان والخالق هو النموذج الذي يكون فيه الله شاهداً مثالياً، والإنسان خليفة له، وليس نموذج المالك والمملوك، أو نموذج المولى والعبد. إن الله إنما تجب إطاعته لأنه يمتلك صلاحية وأهلية وكفاءة إصدار الأحكام، بمعنى أنه يمتلك خصائص ومؤهلات هي التي تجعله مخوَّلاً من الناحية الأخلاقية في إصدار الأوامر والنواهي، ونحن لأجل هذه الخصائص والمؤهلات مكلفون من الناحية الأخلاقية باتباع أوامره ونواهيهِ^(١١). وإن هذا التكليف هو تكليفٌ أخلاقي.

لا شك في أن الإنسان عبدٌ لله أيضاً، بيد أن عبودية الله إنما تعني إطاعة أوامر الشاهد المثالي، ولا تعني العبودية للخالق أو المالك المفتقر إلى الفضائل الأخلاقية، والفاقد للصلاحيات اللازمة لإصدار الأحكام. إن إطاعة الله المشرع إنما تكون مقبولة ومشروعة ومسموحاً بها إذا كانت أوامره ونواهيهِ منسجمةً ومتناغمةً مع أوامر ونواهي الشاهد المثالي، بمعنى أن حكم الله بوصفه شاهداً مثالياً (إله الأخلاق) مقدّم على حكم الله الشارع (إله الفقه). وبعبارةٍ أخرى: إن الولاية التشريعية للإله الشارع على الإنسان إنما يمكن تبريرها في طول حكم الشاهد المثالي فقط، وليس من خلال إرجاع ذلك إلى كون الله من الناحية التكوينية خالقاً ومالكاً للإنسان. إن الولاية التشريعية لله لا علاقة لها بولايته التكوينية، ولا تنبثق عنها، ولا تُستنتج منها، بمعنى أن مجرد الخالقية أو المالكية لله - ما دامت غير منضمةٍ إلى حكم الشاهد المثالي - لا تكون مصححةً لولاية الله المشرع على الإنسان، وإن الذين يتمسكون بخالقية الله ومالكيته؛ لإثبات وجوب الطاعة له على الإنسان، لا يكون استدلالهم تاماً؛ لأن وجوب إطاعة الخالق ليست ضروريةً، ولا بديهية. وإن حق المالكية وإن كان حقاً أخلاقياً، إلا أن هذا الحق ليس مطلقاً، بمعنى أن الخالق - من الناحية الأخلاقية - لا يحق له أن يتصرف في مخلوقه بشكلٍ تعسفي ومزاجي، ولا يحق أن يطالبه بأي

تكليف، ولا المالك يحقّ له ذلك. من هنا فإن الولاية التشريعية لئله الشارع مقيدةٌ بالقيّم الأخلاقية.

إن التوحيد في العبادة يعني إطاعة أوامر الشاهد المثالي. وإن الناحية السلبية من التوحيد تعني نفي عبادة غير الله، ونفي إطاعة أوامر الشاهد غير المثالي. وإن الهداية الأخلاقية لله تنبثق عن هذه الحقيقة، وهي أنه شاهدٌ مثالي. وإن طلب الهداية الأخلاقية من الله ليس له من معنى غير الرجوع إلى الشاهد المثالي في مقام تشخيص الحكم الأخلاقي. إن اختصاص الله وتفردّه في صلاحية الحكم إنما يأتي لأنه المصدق الأكمل والأتمّ للشاهد المثالي، وليس لأنه الخالق والمالك لعالم الوجود من الناحية التكوينية.

كما أن وجوب إطاعة أوامر الأنبياء والأئمّة يأتي من أنهم قريبون من الله بوصفه شاهداً مثالياً. وإن قرب الإنسان من الله يظهر جلياً في معرفته وتشخيصه الأخلاقي، وفي أقواله وسلوكياته أيضاً، فكلُّ مَنْ كان أقرب من إله الأخلاق (الشاهد المثالي) كان في حكمه الأخلاقي أكثر إصاباً، وأكثر نجاحاً في تمسّكه بالقيّم الأخلاقية. إن المعيار في قرب الإنسان وبُعده من الله يكمن في معرفته والتزامه وتعهّده^(١٢) الأخلاقي. وعليه ليس للتقوى والورع من معنى غير رعاية أحكام الشاهد المثالي، واتباعه في مقام العمل. وحيث إن الله شاهدٌ مثالي فإن حلاله وحرامه الشرعي لن ينقض القيّم الأخلاقية، ولذلك لا يمكن لنا أن ننسب أيّ حكم غير أخلاقي إلى الله.

وبطبيعة الحال إن لله - بوصفه خالقاً ومالكاً ومنعماً - حقوقاً وصلاحيات من الناحية الأخلاقية. إن لكلّ من الخالق والمالك الحقّ في إصدار الأوامر والنواهي إلى مخلوقه ومملوكه، ونحن من جهتنا مكلفون بإطاعة أوامر ونواهي الله بوصفه خالقاً ومالكاً ومنعماً علينا، إلا أن كلاً من أصل أمر الله ونهيه بوصفه خالقاً ومالكاً ومنعماً، وكذلك الأسلوب والمضمون والمحتوى لذلك، في معرض تقييم الحكم الأخلاقي، كما أنه محكومٌ للقيّم والواجبات والمحظورات الأخلاقية. إن خالقية ومالكية وإنعام الله لا تثبت له الحقّ في أن ينقض أو يتجاهل القيّم والضرورات

والمحظورات الأخلاقية، كما أن الله؛ لاتصافه بالصفات الأخلاقية، يحترم هذه القيم والضرورات والمحظورات.

تنقسم أوامر الله وتعاليمه إلى نوعين، وهما: «الأوامر الأخلاقية»؛ و«الأوامر الشرعية». وإن الأوامر الأخلاقية تصدر عن إله الأخلاق أو إله الحكيم أو الله بوصفه شاهداً مثاليًا، في حين أن الأوامر الشرعية تصدر عن إله الفقه أو الله بوصفه مشرعاً أو مالكاً. وعلى هذا الأساس، من خلال القول بالرؤية الدينية، يمكن القول بتقدم الأخلاق على الدين، بمعنى أن أوامر وتعاليم «إله الأخلاق» متقدمة على أوامر وتعاليم «إله الفقه». وحيث إن الله شاهدٌ مثالي فإن أحكامه الشرعية لا تنقض أحكامه الأخلاقية، دون العكس. إن للشرعية إطاراً أخلاقياً، وإن الله لا ينقض الأحكام الأخلاقية استناداً إلى خالقيته أو مالكيته أو منعميته أو ولايته وشارعيته، ومن طريق أولى لا يجيز لغيره أن ينقض هذه الأحكام الأخلاقية.

إن للأحكام الشرعية مبادئ متنوعة، فبعضها:

١. وضع لغاية الحفاظ على القيم والالتزامات الأخلاقية. وإنما يمكن القول في خصوص هذا المورد: إن هناك ملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع. بيد أن
 ٢. بعض الأحكام الشرعية تنبثق عن المصالح والمفاسد النوعية؛
 ٣. وبعضها ينبثق عن المصالح والمفاسد الفردية؛
 ٤. وبعضها ينبثق عن المصالح والمفاسد الغيبية والأخروية؛
 ٥. وبعضها ينبثق عن المصالح والمفاسد الدنيوية.
 ٦. وأحياناً تكون المصلحة في ذات الحكم، وليس في متعلقه.
 ٧. إن الكثير من الأحكام هي مجرد إمضاء للأعراف السائدة في عصر بعينه.
 ٨. هناك من الأحكام ما يُفرض على الدين من خارجه.
- وعلى كل حال فإن الشريعة في اللوح المحفوظ خالية من الأحكام المخالفة للأخلاق.

٣. الشاهد المثالي والأخلاق الدينية والأخلاق العلمانية —

بعد القول والالتزام بنظرية الشاهد المثالي يحدث نسق جديد في الاختلاف بين

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد السابع والخمسون - شتاء ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

الأخلاق الدينية والأخلاق العلمانية أيضاً، كما يتم حلّها بالشكل المطلوب، بمعنى أنه يمكن القول بأن هذا الاختلاف يعود في حقيقته إلى كون الشاهد المثاليّ في مجال الأخلاق هو «الله» أو «الإنسان»، وأن الحكم الأخلاقيّ أو الحكم الأخلاقيّ المبرّر هل يصدر عن الله أم عن الإنسان من حيث كونه عاقلاً؟

إن لهذا الاختلاف طرفان: «أنطولوجي»؛ و«معرفي».

وإن السؤال من الناحية الأنطولوجية هو:

١. ما هي علاقة ونسبة «إرادة وحكم الشاهد المثاليّ» (إله الأخلاق) إلى إرادة وحكم الإله المشرّع (إله الفقه)؟

٢. «عند التعارض بين إرادة وحكم هذين الإلهين أيهما يكون هو المقدّم؟ فهل التقدّم يكون لحكم وإرادة إله الأخلاق أو لحكم وإرادة إله الفقه؟»
أما السؤال من الزاوية المعرفية فهو:

٣. «ما هي علاقة ونسبة معرفة وتبرير الأحكام المعبرة عن إرادة وحكم إله الأخلاق إلى معرفة وتبرير الأحكام الناضجة إلى إرادة وحكم إله الفقه؟»

٤. «عند التعارض بين هذه الأحكام أيّها يكون هو المقدّم على غيره؟»
إن السؤالين الأول والثاني يتعلّقان بالميتافيزيقا أو أنطولوجيا الأخلاق والفقه، والسؤالين الثالث والرابع يرتبطان بمعرفة الأخلاق والفقه. وبعبارة أخرى: إن السؤالين الأوّلين ينظران إلى مقام الثبوت؛ وأما السؤالان الأخيران فينظران إلى مقام الإثبات. وسوف نتناول هذه الأسئلة من خلال العناوين التالية:

أ. دور الشاهد المثاليّ في «ميتافيزيقا» الأخلاق والفقه —

إن نظرية الشاهد المثاليّ - كما هو واضح - هي أولاً وبالذات نظرية معرفية. إن هذه النظرية لا تفترض رؤية خاصة في مجال ميتافيزيقا الأخلاق أو أنطولوجيا القيم والمعايير والضرورات والمحظورات الأخلاقية، بمعنى أنها تتسجم مع «النزعة المعرفية»^(١٣)، ومع «النزعة اللامعرفية»^(١٤)، وحتى مع بعض أنواع النزعة التشكيكية في مجال الأخلاق أيضاً. يمكن القول: إن الجُمْلُ الأخلاقية جُمْلُ معرفية^(١٥)، وناظرة

إلى الواقع^(١٦)، وقابلة للصدق والكذب، إلا أن إدراك هذه الجُمْل ومعرفتها إنما يكون من خلال الرجوع إلى الشاهد المثالي. طبقاً لهذه الرؤية تكون الأحكام الأخلاقية التي يُصدرها الشاهد المثالي كاشفةً عن القيم والضرورات والمحظورات الواقعية والذاتية.

ومن ناحية أخرى يمكن القول: إن الجُمْل الأخلاقية جُمْلٌ إنشائية واعتبارية، إلا أن الإنشاء والاعتبار الأخلاقي يختلف عن الإنشاء والاعتبار غير الأخلاقي، أو أن الإنشاء والاعتبار الأخلاقي المبرر والمعتبر هو غير الإنشاء والاعتبار الأخلاقي غير المبرر وغير المعتبر. وإن مضمون ومفاد هذه الجُمْل إنما يُعدّ أخلاقياً أو مبرراً ومعتبراً إذا كانت صادرةً عن الشاهد المثالي. وعلى هذا الأساس يمكن أن نرصد دوراً للشاهد المثالي في وجود وتحقيق «الواجب» و«المحظور» والأمر والنهي والإلزام الأخلاقي، بمعنى أنه لو قال شخص بأن وجود القانون الأخلاقي يفترض وجود مشرّع خاصّ يمكن له بل لا مناص له من القول بأن هذا المشرّع والمقنّن هو الشاهد المثالي.

إن حكم الشاهد المثالي في الأخلاق حكمٌ «إرشادي»، وليس حكماً «تشريعياً» و«مولوياً». وإن الشاهد المثالي يمكنه؛ لبيان أو إبراز حكمه، أن يستعمل مختلف التعابير والقوالب اللغوية المتنوعة؛ لأن لغة الأخلاق هي في الأساس لغةً متعدّدة، ولها آليات ووظائف متنوّعة، ويمكن من خلال هذه اللغة القيام بمختلف الأفعال القولية.

تنقسم الأحكام الأخلاقية بلحاظ «المضمون» و«الآلية» إلى قسمين:

١. أحكام أخلاقية خبرية.

٢. أحكام أخلاقية إنشائية.

إن الأحكام الأخلاقية الخبرية ناظرةٌ إلى الواقع، وتكشف وتحدّث عن واقعية عينية أو ذهنية، إلا أن رؤية أو إدراك هذه الحقائق رهنٌ بحصول العديد من الشرائط، ومن أهمها:

١. النظر إلى الموضوع مورد البحث من زاوية المشهد الأخلاقي.

٢. الاتّصاف بالفضائل المعرفية والأخلاقية.

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد السابع والخمسون - شتاء ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

٣. امتلاك المعلومات الكافية بشأن الحقائق ذات الصلة.

٤. التمتع بالحكمة والبصيرة الأخلاقية.

٥. الإنصاف والحياد.

وإن هذه الخصائص هي ذات خصائص الشاهد المثالي.

إن الأوصاف والخصائص والعلاقات الأخلاقية الواقعية، برغم واقعياتها وعينييتها، لا وجود لها. إن هذه الرؤية تقتض أن «عالم الواقع» أوسع من «عالم الوجود»^(١٧)، وتقول: إن كلّ ما له «واقعية» ليس من الضروري أن يكون له «وجود»، وإن كان كلّ ما له «وجود» له «واقعية» حتماً. إن القضايا السلبية والصادقة النافذة إلى الواقع تخبر عن عالم الخارج، ويكون لمضمونها واقعية، ولكن لا وجود لها، كما هو الحال بالنسبة إلى الأعداد والمعادلات الرياضية، وكذلك المعايير المنطقية، حيث لها واقعية، بينما لا وجود لها في عالم الخارج^(١٨).

إن الجمّل والأحكام الأخلاقية الخبرية نافذة إلى الواقعيات الأخلاقية الكامنة وراءها، وإن ربط هذه الجمّل والأحكام بتلك الواقعيات دليل تبرير القول بها. وإن دور الشاهد المثالي في ما يتعلّق بهذه الأحكام هو دور «الكاشف» و«المُخبر»، وليس دور «الواضع» و«المعتبر».

إلا أن الأحكام الأخلاقية الإنشائية تبين أو تبرّر عواطف ومشاعر وميول وإرادات الشاهد المثالي، وإن اختلاف الشاهد المثالي عن غيره من هذه الناحية يكمن في أن عواطفه ومشاعره وميوله وإراداته أخلاقية وعقلانية، وليست اعتباطية وغير منضبطة ولا تخضع للمعايير ومنفصلة عن الواقعيات ذات الصلة، بل هي تابعة لتلك الواقعيات، ومنبثقة عنها.

يلعب الشاهد المثالي في هذا النوع من الأحكام الأخلاقية دور الواضع والمعتبر، وبهذا المعنى فإن الضرورات والمحظورات والإلزامات والتكاليف الأخلاقية تنبثق عن أمر ونهي الشاهد المثالي، رغم أن أمر ونهي وإنشاء الشاهد المثالي «إرشادي»، وليس «مولويًا». وإن الواقعيات التي تبرّر عواطف الشاهد المثالي ومشاعره وإراداته وأوامره ونواهيه تختلف عن الواقعيات التي تشكّل أرضية ومستنداً لإرادة الإله المشرّع في جعله

الأحكام الفقهية. ولذلك فإن الحكم الأخلاقي لا يقبل التحول أو النزول إلى مستوى الحكم الشرعي والفقه.

يمكن تقسيم الجُمْل الأخلاقية من ناحية نوع «النشاط القولي»^(١٩) الذي يمارسه المتكلم من خلال استعماله لتلك الجُمْل إلى مختلف الأقسام، إلا أن هذا التقسيم قبل أن يكون تابعاً لمضمون الألفاظ والعبارات الأخلاقية تابعٌ لقصد المتكلم^(٢٠) من استعماله لهذه المفردات والكلمات. يبدو أن الجُمْل المشتمة على الأمر والنهي إنما يمكن استعمالها لـ «الإنشاء» و«الأمر»، وإن دلالة هذا النوع من الجُمْل على الواقعيات دلالة التزامية. وأما الجُمْل المشتمة على الحُسْن والقُبْح والصواب والخطأ والوجوب والحظر فيمكن استعمالها في «الإخبار» و«الإنشاء» و«الاعتبار»، وإن خبرية أو إنشائية أو اعتبارية هذا النوع من الجُمْل تابعة لقصد المتكلم، وليست تابعة للمدلول المطابق لها.

لنأخذ جملة «الصدقُ حَسَنٌ» على سبيل المثال. إن هذه الجملة يمكن استعمالها بقصد القيام بالأنشطة القولية التالية:

١. بيان واقعية خارجية (آفاقية)، ونسبة الحُسْن - بوصفه صفةً عينية وواقعية - إلى الصدق.

٢. بيان واقعية داخلية (أنفسية)، والإعلان عن حُسْن الصدق.

٣. تحسين الصدق، والإعراب عن الميل والنزعة العاطفية والمشاعر الأخلاقية الإيجابية تجاه الصدق.

٤. اعتبار الحُسْن للصدق، وتعليق الميول والعواطف والمشاعر الداخلية على العالم الخارجي.

٥. خلق الدافع لدى المخاطب وتحفيزه نحو الصدق.

إلا أن المهم هنا هو أن القضية القائلة: «الصدقُ حَسَنٌ» إنما يمكن تبريرها واعتبارها بوصفها حكماً أخلاقياً أو حكماً أخلاقياً مبرراً إذا كان هذا الحكم:

١. صادراً عن المشهد الأخلاقي.

٢. مبيّناً أو مبرراً لحكم الشاهد المثالي^(٢١).

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد السابع والخمسون - شتاء ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

بمعنى:

١. إذا كانت جملة «الصدق حسنٌ» مستعملةً بقصد الإخبار عن الحسن الأخلاقي بوصفه صفةً واقعية وموضوعية^(٢٢) ففي هذه الحالة يكون الحسن الأخلاقي صفةً غير قابلةٍ للكشف إلا من خلال «المشهد الأخلاقي»، وإن «الشاهد المثالي» هو وحده - أو مَنْ يقف موقفه - القادر على إدراكه وتصديقه.

٢. وإذا كانت جملة «الصدق حسنٌ» قد استعملت بقصد بيان وصفٍ واقعي، ولكنه غير موضوعي^(٢٣)، من قبيل: «الحسن»، فإن هذه الجملة إنما ستكون مبيّنة للحكم الأخلاقي أو الحكم الأخلاقي المبرّر إذا كانت مبيّنةً للحسن الأخلاقي، وإن الحسن الأخلاقي هو حسنٌ «الشاهد المثالي» الذي ينظر إلى الموضوع من زاوية «المشهد الأخلاقي»، وليس حسنٌ كل شخصٍ ينظر إلى الموضوع من كلّ زاويةٍ أو مشهدٍ شاء.

٣. وإذا كانت جملة «الصدق حسنٌ» قد استعملت بقصد تحسين الصدق وبيان العواطف والمشاعر الإيجابية ففي هذه الحالة ستكون هذه الجملة مبيّنةً لحكم أخلاقيٍّ أو حكم أخلاقيٍّ مبرّرٍ إذا كان تحسين العواطف والمشاعر مورد البحث أخلاقياً، وإن تحسين العواطف والمشاعر الأخلاقية هو تحسين عواطف ومشاعر «الشاهد المثالي» الذي ينظر إلى الموضوع من زاوية «المشهد المثالي»، وليس تحسين ومشاعر وعواطف كل شخصٍ، أيّاً كانت الزاوية التي ينظر من خلالها إلى الموضوع.

٤. وإذا كانت جملة «الصدق حسنٌ» قد استعملت بقصد اعتبار الحسن للصدق ونشر العواطف والمشاعر الداخلية في عالم الخارج فإن هذه الجملة إنما ستكون أخلاقيةً بشرط أن يكون الاعتبار والنشر المذكور أخلاقياً، بمعنى أن هناك فرقاً بين الاعتبار والنشر الأخلاقي وبين الاعتبار والنشر غير الأخلاقي، وإن الاعتبار والنشر الأخلاقي هو اعتبار ونشر «الشاهد المثالي» الذي ينظر إلى الموضوع من زاوية «المشهد الأخلاقي»، وبالتالي:

٥. إذا كانت جملة «الصدق حسنٌ» قد استعملت بقصد إيجاد الدافع والحافز لدى المخاطب ودفعه إلى قول الصدق فإن هذه الجملة إنما تكون أخلاقيةً إذا كان إيجاد الحافز لدى المخاطب وتحفيزه نحو قول الصدق في ذلك المورد أخلاقياً، وإن

إيجاد الدافع لدى المخاطب وتحفيزه إلى القيام بعملٍ أو تركه إنما يكون أخلاقياً إذا صدر عن «الشاهد المثالي» الذي ينطلق في تحفيز المخاطب من دواعٍ منطلقة من «المشهد الأخلاقي».

وبهذا يتضح أن نظرية الشاهد المثالي يمكن أن تجتمع مع كافة الآراء المختلفة في باب ميتافيزيقا الأخلاق ولغة الأخلاق القائلة بنوعٍ من «العقلانية» في الأخلاق، هذا أولاً. وثانياً: إن اختلاف الرأي في ما يتعلق بميتافيزيقا ولغة الأخلاق لا تأثير له في حد ذاته على الحكم الأخلاقي للعمل، ومعرفة وتبرير ذلك الحكم. والمهم هو «هل نحن في دائرة الأخلاق قائلون وملتزمون بالعقلانية بنحوٍ من الأنحاء؟». ولكن القيم والضرورات والمحظورات الأخلاقية يمكن لها أن تكون معقولة، وفي الوقت نفسه لا يكون لها وجودٌ في الخارج، بمعنى «أن العقلانية لا تدور مدار الوجود العيني للأمر المعقول». لو اعتقد شخصٌ بالعقلانية في دائرة الأخلاق فلن يكون هناك فرقٌ بين أن يكون قائلاً بالوجود العيني أو الذهني أو ما بين الأذهان للقيم الأخلاقية أم لا، أو أن يعتبر الجُمْل الأخلاقية إخبارية (معرفية) أو إنشائية (غير معرفية)، أو أن يرى الصفات الأخلاقية حقيقية أو اعتبارية. إن العقلانية في دائرة الأخلاق تقوم على ركنين، وهما: «الشاهد المثالي»؛ و«المشهد الأخلاقي»^(٢٤). إن خصائص الشاهد المثالي وخصائص المشهد الأخلاقي تشكل معايير للنقد الأخلاقي، وإنما يمكن لنا في ظل هذه الخصائص أن ننتقد أحكامنا ومتبنياتنا الأخلاقية، وأن نصل من «الأخلاق التوصيفية» إلى «الأخلاق المعيارية».

وفي ما يلي ندخل في بحث العلاقة بين نظرية الشاهد المثالي وموضوع دراستنا الراهنة. والسؤال هنا: ما هو التأثير الذي يتركه القول بهذه النظرية على تصنيف السؤال عن العلاقة القائمة بين الدين والأخلاق؟ وكيف يمكن طبقاً لهذه النظرية حل الاختلاف بين الأخلاق الدينية والأخلاق العلمانية؟

تقول نظرية الشاهد المثالي: إن الشاهد المثالي هو الشخص الوحيد الذي يمتلك صلاحية معرفة أو إصدار الحكم الأخلاقي، إلا أن هذه النظرية لا تحدد المصدق، ولا تقول بأن هذا الشاهد المثالي هو «الله» أو «الإنسان». وعليه يمكن القول بأن النزاع

بين أنصار علمانية الأخلاق وأنصار دينية الأخلاق نزاعٌ صغروي، بمعنى أن هاتين المجموعتين تختلفان في تحديد مصداق الشاهد المثالي، وتقدمان في حقيقة الأمر إجابةً مختلفة عن السؤال القائل: «مَنْ هو الشاهد المثالي؟». وعليه فإن اختلاف الأخلاق الدينية والأخلاق العلمانية يكمن في السؤال القائل: «هل الشاهد المثالي هو إله الأديان أم هو الإنسان؟». وحيث يمكن لكل من الإله والإنسان أن يتّصفا بصفات وخصائص الشاهد المثالي فإن النزاع بين هاتين الجماعتين لن تترتب عليه ثمرة عملية، بمعنى أن القيم والضرورات والمحظورات الأخلاقية التي تصل إليها كلتا الجماعتين، من خلال قولهما بنظرية الشاهد المثالي، يمكنها على الأصول والقواعد أن تكون متطابقة مع بعضها.

والسؤال الهام هنا هو: ما هي النسبة والعلاقة بين إرادة وحكم الشاهد المثالي (الأخلاق) وإرادة وحكم الله بوصفه خالقاً أو مالِكاً أو منعماً (الشرعية)؟ وعند التعارض بين إرادة وحكم الشاهد المثالي وإرادة وحكم الله بوصفه خالقاً أو مالِكاً أو منعماً فأيهما يكون هو المقدم على الآخر؟ وبعبارة أخرى: «ما هي علاقة ونسبة إله الأخلاق إلى إله الفقه؟».

للإجابة عن هذا السؤال هناك رؤيتان: **الرؤية الأولى**: هي الرؤية التي يذهب إليها أصحاب الاتجاه الأشعري، فهؤلاء يستبدلون الأخلاق بالشرعية، ويذهبون إلى الاعتقاد بأن حكم الله بوصفه خالقاً أو منعماً أو مالِكاً ليس تابعاً لأيّ معيارٍ مُسبق، ولذلك تكون إرادته وحكمه مصدراً للقيم الأخلاقية^(٢٥). طبقاً لهذه الرؤية سيكون إله الأخلاق هو إله الفقه. **والرؤية الثانية**: هي رؤية المعتزلة، إذ يذهب المعتزلة ومن على شاكلتهم إلى الاعتقاد بأن الأخلاق متقدمة على الشرعية، وإن إرادة وحكم الله بوصفه خالقاً أو مالِكاً أو منعماً تابع للقيم الأخلاقية. وهذا ما يذهب إليه أكثر علماء الشيعة، ويتفقون فيه مع المعتزلة على المستوى النظري.

إن تعارض قيم الأخلاق العلمانية مع الأحكام الفقهية - طبقاً لهذه الرؤية - سيكون على شكل تعارض حكم إله الأخلاق (الشاهد المثالي) مع حكم إله الفقه (الإله المشرع). تقول نظرية الشاهد المثالي: إن الأخلاق متقدمة على الشرعية، وأما في

إطار الرؤية الدينية فيمكن القول: إن تقدُّم الأخلاق على الشريعة بمعنى أن إرادة وحكم الله بوصفه شاهداً مثالياً متقدِّم على إرادته وحكمه بوصفه خالقاً أو مالِكاً أو منعماً. إن هذا التقدُّم بحسب المصطلح العرفاني يعني تقدُّم اسمٍ من أسماء الله على سائر أسمائه الأخرى، ولذلك فإنه لن يتنافى مع التوحيد وإطلاق قدرة الله^(٢٦).

من هنا يمكن القول: إن دور الشاهد المثالي في ميتافيزيقا الفقه دور هام لا يقبل الإنكار. لو آمن شخص بالله بوصفه شاهداً مثالياً لا مناص له من الإيمان بما يترتب على هذا الاعتقاد، ومن بين أهم ما يترتب على هذا الاعتقاد هو أن للأحكام الشرعية أو تعاليم الإله المشرع إطاراً أخلاقياً، فهي لا تنقض القيم الأخلاقية.

ب. دور الشاهد المثالي في «معرفة» الأخلاق والفقه —

إن نظرية الشاهد المثالي منسجمة وقابلة للجمع مع الكثير من النظريات المطروحة في معرفة الأخلاق. ويمكن اعتبار هذه النظريات بوصفها تقارير وقراءات مختلفة لنظرية الشاهد المثالي. وفي هذا الفصل سوف تكون لنا إطلالة عابرة على أكثر هذه النظريات شيوعاً، وسيكون محور أبحاث هذا الفصل هو دراسة علاقة الشاهد المثالي بالأسئلة التالية:

١. هل علم الأخلاق متقدِّم على علم الفقه أم العكس هو الصحيح؟
٢. هل تبرير المتبنيات الفقهية متوقَّف على انسجامها مع المتبنيات الأخلاقية أم العكس هو الصحيح؟
٣. عند التعارض بين المتبنيات الأخلاقية والمتبنيات الفقهية فأيهما يكون هو المقدم؟

إن هذه الأسئلة هي أسئلة «معرفية»، ويجب عدم الخلط بينها وبين الأسئلة «الأنطولوجية» التي تعرّضنا إلى بحثها في الفقرة السابقة. إن السؤال عن تقدُّم وتأخُّر الأخلاق والشريعة سؤال ناظر إلى عالم الثبوت. إن هذا السؤال يختلف عن السؤال عن تقدُّم وتأخُّر علم الأخلاق وعلم الفقه، أو السؤال عن تقدُّم وتأخُّر المتبنيات الأخلاقية والمتبنيات الفقهية؛ لأن هذه الأسئلة ناظرة إلى عالم الإثبات. يُضاف إلى ذلك أن السؤال

عن علاقة «علم الأخلاق» و«علم الفقه» بوصفهما فرعين أو مجالين علميين يختلف عن السؤال عن علاقة «المتبنيات الأخلاقية» و«المتبنيات الفقهية»؛ لأن السؤال الأول يرتبط بـ «فلسفة العلم»^(٢٧)، والسؤال الثاني يرتبط بـ «نظرية المعرفة»^(٢٨).

إن الإجابات التي تقدّم عن هذه الأسئلة تندرج ضمن عنوانين، وهما: العنوان «التقليدي»؛ والعنوان «الحديث». وإن وجه اشتراك الإجابات التقليدية يكمن في أن هذه الإجابات تؤدي في نهاية المطاف إلى تقدّم علم الفقه على علم الأخلاق، أو بعبارة أدق: تؤدي إلى استبدال علم الأخلاق بعلم الفقه. وإن جميع علماء الإسلام - الأعمّ من الشيعة والسنة -، رغم اختلاف آرائهم في مجال أنطولوجيا الأخلاق، يتفقون على رأي واحد أو متشابه إلى حدّ ما بشأن معرفة الأخلاق والمنزلة المعرفية للمتبنيات الأخلاقية والمتبنيات الفقهية.

وكما رأينا من قبل فإن للمفكرين المسلمين آراء ونظريات مختلفة بشأن «أنطولوجيا» الأخلاق والعلاقة بين الأخلاق والشرعية في عالم الثبوت. وفي هذا الشأن يمكن الفصل بين منهجين أو مذهبين مختلفين، وهما:

١. منهج الأشاعرة القائلين بأن الأخلاق مقولة دينية، وإن الشريعة متقدّمة على الأخلاق.

٢. منهج المعتزلة وأكثريّة الشيعة القائلين بأن الأخلاق في ذاتها علمانية، ومتقدّمة على الشريعة.

إلا أن لهاتين الجماعتين في ما يتعلق بـ «معرفة» الأخلاق، وعلاقة «علم الأخلاق» و«علم الفقه»، وكذلك علاقة «المتبنيات الأخلاقية» و«المتبنيات الفقهية»، آراء متشابهة إلى حدّ ما^(٢٩). ويمكن بيان مدّعى تلك النظرية باختصارٍ على النحو التالي: «حلول علم الفقه محلّ علم الأخلاق».

كما تنقسم الإجابات الحديثة عن السؤال بشأن معرفة الفقه والأخلاق إلى قسمين أيضاً، وهما:

١. الإجابات القائمة على «فلسفة العلم».

٢. الإجابات القائمة على «نظرية المعرفة»^(٣٠).

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد السابع والخمسون - شتاء ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

إن الإجابات التي يمكن تقديمها عن هذه الأسئلة من زاوية فلسفة العلم تستند إلى وصف أو بيان علاقة علم الأخلاق وعلم الفقه بوصفهما «فرعين» أو «مجالين» علميين. وإن أحد أهم هذه الإجابات «نظرية القبض والبسط النظري للشريعة». إن هذه النظرية تثبت، أو يمكن على أساسها إثبات، أن العلاقة بين علم الفقه وعلم الأخلاق هي علاقة «المستهلك» و«المنتج»، بمعنى أن علم الفقه يتغذى على الفرضيات الأخلاقية، وإنه إثر تحول علم الأخلاق والنظريات الأخلاقية يتعرض لنوع من القبض والبسط. إن التوصية «المنهجية» المنبثقة عن صلب هذا البيان هي أن قيمة واعتبار علم الفقه رهناً بتنقيح مبانيه الأخلاقية، وأن علم الأخلاق وفلسفة الأخلاق يجب أن تكون من العلوم الأصلية في الاجتهاد الفقهي^(٣١).

أما المجموعة الثانية من الإجابات الحديثة النازرة إلى السؤال عن العلاقة القائمة بين الأخلاق والفقه فهي إجابات معرفية بالمعنى الدقيق للكلمة. إن هذه الإجابات تقدم وصفاً وبياناً عن علاقة «المتبنيات» أو «القضايا» الأخلاقية و«المتبنيات» أو «القضايا» الفقهية، ولا تقدم وصفاً وبياناً عن علاقة «علم الأخلاق» و«علم الفقه» بوصفهما «فرعين» أو «مجالين» علميين. وبعبارة أخرى: إن هذه الإجابات ليست ناظرة إلى «هندسة» و«جغرافيا» المعرفة، وإنما هي ناظرة إلى آحاد القضايا والمتبنيات الأخلاقية والفقهية التي تحظى بهوية شخصية، لا هوية عامة وجماعية. إن العلم في نظرية المعرفة بمعنى «الاعتقاد الصادق والمبرر»، وليس بمعنى «المجال» العلمي الذي يشكل موضوع دراسة فلسفة العلم^(٣٢). إن بحث علاقة القضايا والمتبنيات يُعتبر من موضوعات علم المعرفة، في حين أن دراسة علاقة الفروع العلمية تعتبر من موضوعات فلسفة العلم. وعلى كل حال فإن الإجابة التي يتم تقديمها عن هذا السؤال من الزاوية المعرفية تقوم على النظرية التي يتبنّاها الفرد في علم المعرفة العام بشأن بنية المعرفة وتبرير وعلاقة المتبنيات فيما بينها.

في ما يتعلق بمعرفة الأخلاق يمكن التمييز بين ثلاثة مسالك مختلفة. وهذه المسالك الثلاثة يمكن تسميتها على التوالي ب: المسلك «الشهودي»^(٣٣)؛ والمسلك «النظري»^(٣٤)؛ والمسلك «الترابطي»^(٣٥).

يذهب أنصار النزعة الشهودية إلى الاعتقاد بأن بعض المشاهدات الأخلاقية تتمتع بجزءٍ من الاعتبار المعرفي اللازم، ويمكن توظيفها بوصفها معياراً لإثبات صحة أو سُقْم النظريات والأصول الأخلاقية.

أما المسلك النظري فينكر القيمة والاعتبار المعرفي للشهود الأخلاقي بالمرّة. من هنا فإن أصحاب هذا المسلك يضطرون إلى توظيف أصلٍ غير أخلاقي (علمي أو فلسفي أو ديني) لتبرير النظرية الأخلاقية والأحكام الأخلاقية. طبقاً لهذا المسلك لا يمكن تبرير النظرية الأخلاقية من خلال جعلها متناغمةً ومرتبطة بالشهادات الأخلاقية، وإنما يتم تبريرها من خلال التمسك بالنظريات العلمية والفلسفية والكلامية في باب طبيعة الإنسان والمجتمع الإنساني وما إلى ذلك. طبقاً لهذا المسلك لا بدّ أولاً من السعي إلى اكتشاف أو إبداع أو تبرير النظرية الأخلاقية المناسبة، من خلال اللجوء إلى العلوم التجريبية والإنسانية أو الفلسفة والكلام، لنرى بعد ذلك ما هي الاقتضاءات والتداعيات التي تشتمل عليها تلك النظرية في ما يتعلق بالمسائل الأخلاقية الخاصة.

إن هذين المسلكين في ذاتهما مسلكان «أصوليان»^(٣٦)؛ إذ في المسلك الأوّل تتقدّم المشاهدات الأخلاقية على النظريات الأخلاقية تقدّماً معرفياً، وتعتبر مبرّرة بغضّ النظر عن النظرية الأخلاقية، وعند حصول التعارض مع النظرية الأخلاقية لا تخضع لإعادة النظر. وفي المسلك الثاني تتقدّم النظرية الأخلاقية على المشاهدات الأخلاقية تقدّماً معرفياً، وتعتبر مبرّرة بغضّ النظر عن المشاهدات الأخلاقية، وعند حصول التعارض مع الشهادات الأخلاقية لا تخضع لإعادة النظر.

أما المسلك الترابطي فهو ينكر كلاً من: التقدّم المعرفي للمشاهدات الأخلاقية، والتقدّم المعرفي للنظرية الأخلاقية. طبقاً لهذه الرؤية فإن المشاهدات الأخلاقية والنظرية الأخلاقية إنما تكونان مبرّرتين إذا شكّلتا جزءاً من منظومة مترابطة^(٣٧) ومنسجمة، وإن غاية التفكير والبحث الأخلاقي في الحقيقة هو الربط والمناعمة بين هذين المسلكين؛ للوصول إلى منظومة منسجمة من المتبنّيات أو القضايا^(٣٨).

وعلى هذا الأساس فإن نظرية دينية الأخلاق من الزاوية المعرفية تعتبر نوعاً من

الأصولية التقليدية، والتي على أساسها تكون تلك المتبنيات والأحكام الأخلاقية مدينةً في تبريرها للمتبنيات الدينية أو الأحكام الشرعية. إن لهذه النظرية تقريرات مختلفة ومتنوعة، سوف نبحثها في كتابنا (أخلاق المعرفة الدينية).

والآن حان الوقت كي نرى ما هو الجواب الذي يمكن لنا أن نقدمه عن هذا السؤال، طبقاً لنظرية الشاهد المثالي. قلنا: إن المعايير الأخلاقية تنبثق عن إرادة وحكم «الشاهد المثالي»، وإن المعايير الشرعية (الفقهية) تنبثق عن إرادة وحكم الله سبحانه بوصفه «مشرعاً»، وفي هذه الحالة سوف تتقدم إرادة وحكم الشاهد المثالي ثبوتاً على إرادة وحكم المشرع، وهذا يعني التقدم «الأنطولوجي» للأخلاق على الدين والشرعية. وحيث إن التقدم الأنطولوجي لموضوع على موضوع آخر يستلزم تقدم فرع علمي مرتبط بالموضوع الأول على فرع علمي مرتبط بالموضوع الثاني يمكن القول على هذا الأساس: إن «علم الأخلاق» متقدم على «علم الفقه»، بمعنى أن العلم الأول هو علم مُنتج، والعلم الثاني علم مستهلك.

وبطبيعة الحال إن هذا الارتباط بين علم الأخلاق وعلم الفقه ليس بمعنى الارتباط المنطقي والإنتاجي بين هذين الفرعين العلميين. كما أن للإنتاج والاستهلاك مراتب مختلفة. وكما رأينا فإن تبعية الفقه إلى الأخلاق هي تبعية في الحد الأدنى، بمعنى أن الفرضيات الأخلاقية عندما تستهلك في الفقه تلعب مجرد دور الإبطال، ولا يمكن من خلال التركيب البحث للمقدمات الأخلاقية إثبات حكم شرعي؛ إذ لا وجود لمثل هذه الملازمة بين حكم الأخلاق وحكم الشرع.

وعلى كل حال فإن مجرد التقدم الأنطولوجي للأخلاق على الدين والشرعية، ومجرد تقدم علم الأخلاق على علم الفقه، لا يستلزم التقدم «المعرفي» لآحاد «المتبنيات» الأخلاقية على آحاد «المتبنيات» الفقهية؛ لأن التقدم المعرفي لمعتقد أو مجموعة من المتبنيات على معتقد أو مجموعة أخرى من المتبنيات يقوم على قوة وضعف الأدلة المقامة على ذينك المعتقدين أو تلكما المجموعتين من المتبنيات، والتي تعمل على تبريرها. وعليه إنما يمكن لنا القول بأن المتبنيات الأخلاقية مقدمة على المتبنيات الفقهية عند التعارض بينهما إذا أمكن لنا أن نثبت أن الأدلة التي تبرر المتبنيات الأخلاقية أقوى

وأورث للاطمئنان من الأدلة المتوفرة لصالح المتبنيات الفقهية.

وعلى الرغم من صدق هذا الادعاء في الغالب، إلا أن صدقه الدائم والسابق مشكوك فيه؛ إذ على الرغم من أن أغلب المتبنيات الفقهية يتم تبريرها بخبر الواحد أو ظهور الآيات والروايات، وإن الظنّ الحاصل من هذا الطريق هو في الغالب أضعف من ظننا ببعض المتبنيات الأخلاقية، إلا أنه لا يمكن لنا أن نستنتج من هذه المقدمة قاعدة كلية ومطلقة، والقول بشكل مسبق بأن المتبنيات الأخلاقية هي المقدمة دائماً عند تعارضها مع المتبنيات الفقهية، رغم صحة ذلك في الغالب. كما أن القول بتقدم المتبنيات الأخلاقية النازرة إلى حقوق الإنسان عند تعارضها مع المتبنيات الفقهية الراهنة لا يخلو من وجه.

إذا كان الحكم الأخلاقي هو حكم الشاهد المثالي فإن إدراك وتشخيص هذا الحكم يتوقف على التشبه والتقرب الوجودي منه، والاتصاف بأوصافه. وبعبارة أخرى: إن اسم أو صفة الشاهد المثالي - كما هو الحال بالنسبة إلى سائر الأسماء والصفات الإلهية - له ظهورات وتجليات. وإن الأنبياء والأئمة وسائر الأولياء الربانيين هم المظهر التام والكامل لهذا الاسم وهذه الصفة، وهذا هو معنى إعطاء الحكمة لهم. إن أسلوب كشف القيم والضرورات والمحظورات الأخلاقية هو الأسلوب الذي نتقرب من خلاله إلى الشاهد المثالي، ونكون في وضع مشابه لوضعيته، وإثر التواجد في تلك الوضعية يمكن لنا إدراك الحكم الأخلاقي أو إدراك منشئه ومبناه.

إن العقلانية تطلب منا أن نسعى بـ «جد» و«صدق» إلى إدراك حكم الشاهد المثالي. ولذلك نضطر إلى جمع كافة الأمور التي تلعب بنحو من الأنحاء دوراً في تبرير المعتقد الأخلاقي، ضمن هامش نظرية، والعمل على المواءمة والمناعمة والربط بينها. ويمكن لهذه النظرية أن تكون هي نظرية «الارتباط» أو «الأصولية المعتدلة»^(٣٩). إن الأمور التي تلعب دوراً في تبرير الحكم أو المتبني الأخلاقي تنقسم إلى قسمين: **القسم الأول**: يعود إلى خصائص «الفاعل المعرف»؛ **والقسم الثاني**: يعود إلى الموضوع مورد البحث، بمعنى أن العقلانية تريد منا في مقام تبرير المتبنيات الأخلاقية أن نعمل من جهة على تطهير أذهاننا وضمائرنا من الرذائل المعرفية، ونعمل على تنمية الفضائل

المعرفية في وجودنا، وأن نحصل من ناحية أخرى على المعلومات الكافية بشأن الواقعيّات ذات الصلة، وأن ننظر إلى الموضوع من زاوية المشهد المثاليّ، وأن نعمل على تناغم ومواءمة مشاهداتنا الأخلاقية - التي هي ثمرة تجاربنا الأخلاقية - مع متبنيّاتنا العلمية والتاريخية والفلسفية والدينية^(٤٠).

إن هذه الأمور تترك بتأثيرها على الإدراك والتشخيص الأخلاقي، كما تؤثر في تبرير المتبنيّات الأخلاقية، ولذلك لا بُدَّ من أخذها بنظر الاعتبار في مقام تبرير القضايا الأخلاقية. لا يمكن تجاهل المشاهدات الأخلاقية وما فوق الأخلاقية وحكم العقل السليم والوجدان الأخلاقي في ما يتعلق بالتبرير المعرفي للمتبنيّات الأخلاقية. كما لا يمكن تجاهل السنن الأخلاقية وتاريخها. وإن التعاليم الدينية في مجال الأخلاق (الأعمّ من التعاليم الكلامية والأخلاقية) تعتبر في الحقيقة جزءاً من السنن الأخلاقية التي لا يمكن بحكم العقل والعقلانية تجاهلها وتجاوزها بشكل كامل.

إن الخصيصة الهامة لهذا النهج والأسلوب أنه - وبسبب وفائه وإخلاصه للعقل والعقلانية في الأخلاق - يهتم بالسنن الأخلاقية التي تمثّل خلاصة العقل الجمعي للأسلاف والدين، وتمثّل حصيلة العقل الإلهي والنبوي، وفي الوقت نفسه يعتبر الالتزام الاعتباطي بالسنن الأخلاقية والدينية مخالفاً للعقلانية. وبطبيعة الحال إن مثل هذا الفهم للمصادر الأخلاقية والدينية لا يتوقّف على القول بالفرضيات الكلامية. إن هذا الأسلوب يُعدّ نوعاً من النزعة العقلية الانتقادية، التي لا تتناغم مع النزعة العقلية الجُرمية والنزعة النقلية الجُرمية؛ إذ يقوم هذا الأسلوب والمنهج على مقارنة وقياس مضمون الوحي إلى مضمون العقل والتجربة. يتمّ في هذا الأسلوب تقييم معطيات الوحي ومقارنتها إلى المشاهدات والأدلة العقلانية والتجريبية، دون أن تكون النتيجة النهائية لهذا التقييم معلومةً أو محدّدة سلفاً، ودون أن يكون أحد هذين الأمرين - من الناحية المنطقية - متقدّماً على الآخر دائماً.

«إن المعيار الوحيد للتقدّم في هذا الأسلوب هو القوّة المعرفيّة للأدلة».

إن المشاهدات العقلانية في مجال الأخلاق وما وراء الأخلاق في هذا الأسلوب، والنظريّات الرئيسة المرتبطة بمجال الهوية الفردية والاجتماعية للإنسان وغيرها،

وكذلك النظريّات النفسية والاجتماعية في مجال الدوافع الأخلاقية، والتربية والتعليم، وأصناف التخلُّق، ودَوْر الأخلاق بوصفها مؤسّسة اجتماعية، وعلاقتها بسائر المؤسّسات الاجتماعية الأخرى، منسجمة ومتناغمة مع التعاليم السماوية في هذه المجالات، وبالتالي تصل في نهاية المطاف إلى التوازن المقبول والمطلوب.

إن من بين الفرضيات الهامة لهذا الأسلوب هي أن العلم المستند إلى الوحي عندما يصل إلينا يكون ظنيّاً، وليس قطعياً، ولا يقينياً. وإن قطعيته و يقينيته بالنسبة إلى النبيّ والإمام المعصوم لا يستوجب تغيير المنزلة المعرفية لمثل هذا العلم بالنسبة إلينا، بحيث تفرض علينا المسؤولية العقلانية والمعرفية تقديم الظنّ المستند إلى الوحي على الظنّ الأقوى منه، والمستند إلى العقل والتجربة البشرية^(٤١).

إن تقييم التعاليم السماوية من خلال المشاهدات العقلانية والنظريات الرئيسية الأنف ذكرها يضعنا في موقفٍ مثاليّ لإدراك أو إصدار الحكم الأخلاقي. وفي الحقيقة إننا من خلال ذلك نسعى إلى تحصيل خصائص الشاهد المثاليّ، ولو بشكل ناقص، وأن نقرب منه. ولذلك فإن لمثل هذا التقييم والمقارنة ضرورة حيوية للاعتبار والتبرير العقلاني للأحكام الأخلاقية.

إن هذا الأسلوب هو في الأساس من اقتراح الفيلسوف الأمريكي الشهير (جون راؤولز)؛ لتبرير الأحكام الأخلاقية عقلانياً^(٤٢). وقد أطلق جون راؤولز على هذا الأسلوب مصطلح «التعادل الفكري»^(٤٣). إن الأسلوب المقترح من قبل راؤولز يختلف عن الأسلوب المقترح من قبلنا في أنه على ما يبدو لا يرى التعاليم الدينية في مجال الأخلاق والأخلاقيات بوصفها جزءاً من هذا الكلّ، وبوصفها طرفاً في المقارنة والتقييم. ويبدو أن كلّ همّه وغايته تنحصر في مجرد المناغمة والمواءمة بين المشاهدات الأخلاقية ببعضها وبالأصول والقواعد الأخلاقية العامة والنظريات المبنائية، رغم أن المشاهدات الأخلاقية المنظورة لراؤولز يمكن أن تكون حصيلة التعليم والتربية الدينية.

قال بعض الناقدين لراؤولز: إنه قد تجاهل دَوْر «الفنّ» و«الأدب» في الأخلاق. يذهب هؤلاء الناقدون إلى الاعتقاد بأن الأفلام والمسرحيات والقصص والأدب بشكل عامّ والموسيقى يمكنها أن تخلق الأرضية المساعدة لتصفية وغريلة التجارب

الأخلاقية، وأن تساعد من خلال تصحيح وتعديل المشهد الأخلاقي على بلوغ الوجدان الأخلاقي لدى البشر، من هنا فإن الأسلوب الكامل والجامع لتبرير المتبنيات الأخلاقية يجب أن تترك مساحة وفسحة لهذه الأمور. ولذلك ذهب هؤلاء إلى اقتراح مصطلح «أسلوب التعادل والغريبة»^(٤٤)، بدلاً من مصطلح «التعادل الفكري» المقترح من قبل راؤولز^(٤٥). إن هذا الأسلوب في الحقيقة مكمل للأسلوب السابق؛ إذ في هذا الأسلوب تجتمع المشاهدات الأخلاقية مع القواعد والأصول الأخلاقية العامة والنظريات البنائية والفن والأدب، وتصل إلى مرحلة التعادل، وتبدأ بالتناغم والانسجام مع بعضها. نتصور أن هذا الأسلوب لا يزال بحاجة إلى تكميل؛ وذلك لأنه لا يؤكد على دور التعاليم الدينية في مجال الأخلاقيات، وكذلك السنن والتقاليد الأخلاقية وتاريخ الأخلاق بشكل عام، ويتجاهل دور هذه التعاليم في البصيرة والتشخيص الأخلاقي. ومن خلال إضافة هذه التعاليم إلى التعاليم العقلية في مجال الأخلاق وإلى الفن والأدب، ووضع الجميع ضمن كل متناغم ومنسجم، سنكون في موضع مناسب لإدراك أو إصدار الحكم الأخلاقي.

وبطبيعة الحال فإن للمواءمة والمناغمة مراتب، وستكون لكل مرتبة مراتبها درجة من التبرير. مرادنا هنا أنه بعد المناغمة بين المتبنيات الأخلاقية والمتبنيات الدينية سوف تتمتع كلتا المجموعتين من المتبنيات بمرتبة أقوى من التبرير، لا أن تكون المتبنيات الأخلاقية بغض النظر عن المتبنيات الدينية غير مبررة. إلا أن عكس هذا الادعاء صادق، بمعنى أن المتبنيات الدينية بغض النظر عن المتبنيات الأخلاقية غير مبررة. إن المتبنيات الدينية يمكن أن تنقسم من بعض النواحي إلى: متبنيات كلامية؛ ومتبنيات فقهية. إن استقلالية المتبنيات الأخلاقية عن المتبنيات الكلامية في مقام التبرير يُعزى إلى أن الكثير من المتبنيات الكلامية مدنية في تبريرها إلى الفرضيات الأخلاقية. وإذا كان مرادنا من الأخلاق هو المعنى العام للكلمة - الشامل لأخلاق التفكير والتحقيق أيضاً - يجب علينا القول: إن هذا هو شأن جميع المتبنيات الكلامية.

وأما استقلال المتبنيات الأخلاقية عن المتبنيات الفقهية في مقام التبرير فيعود

سببه إلى أن هذه المتبنيات تحصل على تبريرها الأولي من طريق التجربة والمشاهدة الأخلاقية، وإن تبريرها ليس مشروطاً بانسجامها مع المتبنيات الفقهية، في حين أن عكس هذا الادعاء ليس صادقاً؛ إذ كما رأينا فإن أحد شروط تبرير المتبنيات الفقهية هو انسجام هذه المتبنيات مع القيم الأخلاقية. وبطبيعة الحال فإن المتبنيات الفقهية تحصل على تبريرها «الإيجابي» و«الأولي» من المتبنيات الأخلاقية، بيد أنه في حالة عدم الانسجام مع المتبنيات الأخلاقية فإنها ستفقد تبريرها الإيجابي والأولي الذي حصلت عليه من طرق أخرى، في حين أن المتبنيات الأخلاقية غير المنسجمة مع المتبنيات الفقهية لا تفقد تبريرها الأولي، رغم أن انسجام المتبنيات الأخلاقية مع المتبنيات الفقهية يعمل على تعزيز تبرير كلا الأمرين.

والأمر الذي يحتاج هنا إلى مزيد من التأكيد هو اختلاف هذا الأسلوب عن الأسلوب والمنهج المعهود والمقبول في الحوزات العلمية. يمكن القول باختصار: في الأسلوب المعهود والمقبول في الحوزات العلمية يتم إحلال «الشريعة» محلّ «الأخلاق الاجتماعية»، ويحلّ «علم الفقه» محلّ «علم الأخلاق». وعند التعارض بين المتبنيات الفقهية والمتبنيات الأخلاقية يقوم الأصل على تقديم المتبنيات الفقهية على المتبنيات الأخلاقية، إلا إذا قام الدليل القطعي واليقيني لصالح المتبنيات الأخلاقية مورد البحث. وأما في أسلوبنا المقترح فإن علم الفقه لا يحلّ محلّ علم الأخلاق، وإن الفهم الفقهي للأحكام الشرعية لا يحلّ محلّ القيم والضرورات والمحظورات الأخلاقية. وفي الوقت نفسه فإن علم الأخلاق لا يحلّ محلّ علم الفقه، وإن الفقه في إطار الأخلاق يحظى بدعامة وركيزة عقلانية^(٤٦).

طبقاً للأسلوب المقترح من قبلنا يتم رفع تعارض الأحكام أو المتبنيات الأخلاقية مع الأحكام أو المتبنيات الفقهية من خلال التقييم والمقارنة، التي لا يكون الغالب الأخير فيها معلوماً بشكل مسبق. يجب تقييم هذين النوعين من الأحكام والمتبنيات مع بعضها ومع النظريات الرئيسة وسائر الأمور التي توجد وتردّد التجربة والبصيرة الأخلاقية، وإيصالها إلى مرحلة التعادل. وفي هذا التقييم والمقارنة ستكون الغلبة للحكم أو المتبني الذي يحظى بدعامة معرفية أقوى، وتكون ثقتنا المبررة والمعقولة به

أكبر. إن ملاك التقدم المعرفي يكمن في درجة الظن والاطمئنان المعقول، وبعد القيام بالمقارنة، وليس في درجة الظن والاطمئنان اللامعقول، أو قبل المقارنة. إن الظن والاطمئنان غير المعقول أو المعلل إما أن لا يكون متناسباً مع الشواهد والقرائن، وقائماً على الأوهام والتصورات أو النظريات الواهية والتي لا تقوم على أساس متين؛ أما الظن والاطمئنان المعقول فهو مستدل، ومستند إلى الدليل المناسب.

إن هذا الأسلوب ينسجم مع التقدم الأنطولوجي للقيم والضرورات والمحظورات الأخلاقية على الأحكام الشرعية؛ إذ كما رأينا فإن مجرد التقدم «الأنطولوجي» للقيم والمعايير الأخلاقية على الأحكام الشرعية لا يقتضي التقدم «المعرفي» للمتبنّيات الأخلاقية على المتبنّيات الفقهية. وبطبيعة الحال فإن الأدلة المتوفرة لصالح القيم الأخلاقية أقوى في الغالب ومن الناحية النوعية من الأدلة المتوفرة لصالح المتبنّيات الفقهية، وفي الوقت نفسه فإن مسؤوليتنا المعرفية تقتضي منا عدم الحكم المسبق وبشكل مطلق قبل تقييم المتبنّيات الأخلاقية مع المتبنّيات الفقهية في ما يتعلق بتقدمها وتأخرها المعرفي^(٤٧).

إننا لكي نفهم حكم الإله المشرّع لا مناص لنا من عرض فهمنا للظواهر النقلية على المشاهدات الأخلاقية وسائر العناصر التي تلعب دوراً في تعيين وتبرير حكم الشرع. لا يمكن اعتبار حجّة الظواهر أمراً ثابتاً ومفروضاً عنه، والقول على أساس ذلك بأن «الإسلام لا يؤمن بحقوق الإنسان»، أو القول بأن «حقوق الإنسان الإسلامية تختلف عن حقوق الإنسان الغربية». إن حجّة الظواهر النقلية رهن بتقييم مضمونها من خلال المشاهدات الأخلاقية المنبثقة عن العقل والوجدان. ومن دون هذا التقييم والمقارنة لا حجّة لأيّ ظهور، ولا يمكن نسبة مضمونه إلى الله، واعتباره حكماً إسلامياً. إن مثل هذا الأمر يعتبر بدعة في الدين، ولا يتمتع بأيّ دعامة منطقية وعقلانية^(٤٨).

٤. نظرية الشاهد المثالي وحلّ مفارقة الأخلاق الدينية —

نجد من المناسب هنا أن نشير إلى أحد الأدوار التي تلعبها نظرية الشاهد المثالي،

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد السابع والخمسون - شتاء ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

وهو الدور المتمثل بحل مفارقة الأخلاق الدينية. أرى أن نظرية الشاهد المثالي تمثل طريقة حل مقبولة لمفارقة الأخلاق الدينية، كما تعتبر وسيلة صالحة للتوفيق بين الأخلاق الدينية والأخلاق العلمانية، وحسب النزاع بين الأشاعرة والمعتزلة في مجال الحُسن والقُبْح؛ إذ يمكن حل مفارقة الأخلاق الدينية من خلال القول: إن المرجع الأول والأخير بالنسبة إلى المؤمنين في ما يتعلق بالأخلاق هو الله سبحانه، ولكن لا بوصفه «خالقاً» أو «مالكاً» أو «مشرعاً»، وإنما بوصفه «شاهداً مثالياً»؛ لأن الأمر والنهي الأخلاقي هو الحكم «الإرشادي» للشاهد المثالي، ولذلك حتى الأفعال التكوينية والتشريعية لله تخضع للأمر والنهي الأخلاقي، وإن الأمر والنهي الإرشادي لإله الأخلاق مقدّم على الأمر والنهي «المولوي» للإله المشرّع^(٩).

إلا أن الحُسن والقُبْح والصواب والخطأ الأخلاقي صفات عينية وواقعية. وحيث إن هذه الصفات عينية وواقعية تكون مقدّمة على إرادة الله، إلا أن تقدّمها على إرادة الله من بعض النواحي كتقدّم الصفات والخصائص الرياضية والمنطقية على إرادته. والفرق القائم هو أن الله قادرٌ على أن يتجاهل هذه الصفات والخصائص، ولا يراعيها، ولكنه لا يستطيع أن يستبدلها أو يغيّرها. وعليه فإن مراعاة القيم الأخلاقية ليست بالأمر الذي يفرض على الله من الخارج، بمعنى أن هذه الصفات هي ذات الفضائل والكمالات التي يتّصف بها الله تعالى، وهي التي تحول دون صدور الفعل أو الحكم غير الأخلاقي أو المخالف للأخلاق عنه تعالى.

إن الصفات والخصائص الأخلاقية ذات واقعية، ولكنها غير موجودة، وحيث إنها غير موجودة فهي ليست مخلوقة من قبل أحد، ولا تحتاج إلى خالق، ولذلك فإنها تكون مقدّمة حتى على الإرادة التكوينية لله، الذي هو منشأ ومصدر وجود الكائنات أيضاً. ولكن حتى في ما يتعلق بالصفات العينية والأخلاقية يُعتبر الله بمعنى من المعاني مرجعاً، وإن كانت مرجعيته في هذا المورد مرجعية معرفية، وليست مرجعية أنطولوجية؛ إذ كما تقدّم فإن معرفة هذه الصفات إنما تكون ممكنة للشاهد المثالي، وإن الله بالنسبة إلى المؤمنين يُعتبر المصدق الأتم والأكمل للشاهد المثالي. وفي هذا المورد يُعتبر الله مرجعاً لمعرفة الحكم الأخلاقي، ومصدراً للمعرفة

والتبرير الأخلاقي، وليس مصدرًا لوجود هذه الصفات، رغم أن طريق الوصول إلى هذا المصدر - كما تقدم أن ذكرنا -، وخلافًا للتصور السائد، لا ينحصر بالوحي والنقل، وإنما يمكن التعرف على حكم إله الأخلاق من طريق العقل والمشاهدة والتجربة البشرية أيضاً.

ويتم حل النزاع القائم بين أنصار الأخلاق الدينية والأخلاق العلمانية من خلال القول بأن كلاً من هاتين الجماعتين يمكنها - بل يجب عليها - أن تخضع لحكم العقلانية في الأخلاق، والقول بأن الحكم الأخلاقي هو الحكم الصادر عن الشاهد المثالي. إلا أن عنوان «الشاهد المثالي» عنوان عام يمكن أن يُنتزع من كل شخص تتوفر فيه الخصائص والصفات اللازمة، وتحمل عليه. ولذلك يمكن لله أن يكون شاهداً مثالياً، كما يمكن للعقل والوجدان الأخلاقي للإنسان أن يكون شاهداً مثالياً أيضاً. وهذا هو المعنى الصحيح لقاعدة الملازمة. فإذا كانت هناك من ملازمة فهي بين حكم العقل وحكم إله الأخلاق، وليست بين حكم العقل وحكم إله الشرع؛ لأن إله الأخلاق هو غير إله الفقه. إن حكم العقل مساوٍ لحكم الله بوصفه شاهداً مثالياً، إلا أن حكم العقل قد لا يساوي حكم الإله بوصفه شارعاً، وإنما هو متقدم عليه؛ لأن حكم إله الأخلاق متقدم على حكم إله الشرع.

طبقاً لهذه النظرية لا مناص لنا؛ لإدراك وإصدار الحكم الأخلاقي، من التقرب إلى موقف الشاهد المثالي، وأن نضع أنفسنا في موقف الشاهد المثالي، وأن ننظر إلى الموضوع مورد البحث من زاويته؛ لأن الحكم الأخلاقي مدينٌ في اعتباره وتبريره وأخلاقيته إلى هذه الصفات، وإن إحراز هذه الصفات لا يحتاج إلى الاعتقاد والإيمان بوجود الله.

وعلى هذا الأساس يمكن القول: إن الأخلاق دينية، بمعنى أن القيم الأخلاقية تنبثق عن علم أو إرادة الله بوصفه شاهداً مثالياً. ومن ناحية أخرى يمكن القول: إن الأخلاق علمانية، بمعنى أن القيم الأخلاقية تنبثق عن علم أو إرادة الإنسان بوصفه شاهداً مثالياً. وحيث إن حكم الشاهد المثالي في كلتا الحالتين واحد فإن حكم الله وحكم العقل والوجدان البشري سوف يكون متطابقاً، ولن يكون هناك فرق بين

الأخلاق الدينية والأخلاق العلمانية. فلو اعتبرنا الحكم الأخلاقي هو حكم الشاهد المثالي لن يكون هناك فرق بين أن يكون هذا الشاهد المثالي هو الله أو الإنسان، فكل من توفرت فيه أوصاف وخصائص الشاهد المثالي سيكون حكمه معتبراً ومُلزماً، بل يكون من الأساس أخلاقياً. إن حكم الإنسان المتَّصف بهذه الخصائص والصفات سيكون مقبولاً ومرضياً عند الله، كما سيكون حكم الله المتَّصف بهذه الخصائص مقبولاً ومرضياً عند الإنسان العاقل.

وعلى هذا الأساس يمكن للأخلاق أن تكون دينيةً وعلمانيةً في وقت واحد؛ فهي دينية لأن الضرورات والمحظورات الأخلاقية تنبثق عن إرادة وأمر الله بوصفه شاهداً مثالياً (وهذا هو المعنى المقبول لنظرية الأمر الإلهي^(٥٠))، كما أنها علمانية؛ لأن الضرورات والمحظورات الأخلاقية فيها تنبثق عن إرادة وأمر الإنسان بوصفه شاهداً مثالياً. وإن هذين النوعين من الأخلاق متطابقان؛ لأن حكم الشاهد المثالي على كل حال واحد. وإن الاختلاف النظري بين المؤمنين والملحدين بشأن وجود الله وعدمه، أو دوره في هداية الإنسان أخلاقياً أو عدم وجود دور له في هذا الشأن، لن يكون له تأثير في قيم الأخلاق الاجتماعية.

يخطئ أنصار الأخلاق الدينية إذا تصوَّروا أن الضرورات والمحظورات الأخلاقية تنبثق عن إرادة وأمر إله الفقه، لا عن إرادة وأمر إله الأخلاق. كما يخطئ أنصار الأخلاق العلمانية إذا تصوَّروا أن الضرورات والمحظورات الأخلاقية تنبثق عن إرادة وأمر الإنسان بوصفه كائناً غير مثالي، لا عن إرادة وأمر الإنسان المثالي أيضاً. إن الأنظمة الأخلاقية القائمة على هاتين الرؤيتين تخالف بعضها، ولا تتسجم فيما بينها، في العديد من الموارد. ونقطة الاشتراك بين هذه المجموعتين من الأنظمة تكمن في أنهما ينفيان العقلانية في دائرة الأخلاق. وأما إذا اعتبرنا أن منشأ الضرورات والمحظورات الأخلاقية يعود إلى إرادة وأمر الشاهد المثالي ففي مثل هذه الحالة لن يكون هناك اختلاف بين الأخلاق الدينية والأخلاق العلمانية، إنما الاختلاف ينشأ عندما نفسر دينية الأخلاق بمعنى تبعية القيم والضرورات والمحظورات الأخلاقية لإرادة الله بوصفه مشرعاً، ونعتبر علمانية الدين بمعنى تبعية هذه القيم والضرورات والمحظورات للميول

والإرادات أو الاعتبارات الوضعية الراهنة للبشر عندما لا تكون هذه الوضعية مثاليةً. خلاصة القول: إن القضية القائلة: «إن كلَّ ما يأمر به الله حسنٌ» يمكن لها أن تكون قضيةً تحليليةً^(٥١)، كما يمكن لها أن تكون قضيةً تركيبيةً^(٥٢). فإذا كان المراد من «الله» في هذه القضية هو «الشاهد المثالي» (إله الأخلاق) كانت هذه القضية تحليليةً؛ وأما إذا كان هذا الإله - على فرض المحال - يأمر بالقتل والنهب والتعذيب والسرقة فسوف تكون هذه الأمور حسنَةً. بيدَ أن هذا الفرض محالٌ؛ لأن الشاهد المثالي لا يأمر بمثل هذه الأمور أبداً. وأما إذا كان المراد من «الله» في هذه القضية هو الإله المشرع (إله الفقه) ستكون هذه القضية قضيةً تركيبيةً، وسوف يتوقف صدقها على أن تكون تعاليم وأوامر الإله المشرع منسجمةً مع القيم الأخلاقية، وفي هذه الحالة سيكون حق الإله المشرع في السيادة والسلطة مقيداً، إلا أن هذا التقييد يفرض على الله من قبله، وليس من خارجه، ولا من قبل الكائنات الأخرى، أو من قبل عقل الإنسان، بمعنى أن صفات الله الأخلاقية هي التي تقتضي تقييد سائر صفاته الأخرى، ولذلك يكون هذا التقييد منسجماً ومتناغماً مع التوحيد وإطلاق قدرة الله سبحانه بشكلٍ كامل.

وأما نزاع الأشاعرة والمعتزلة فيتمُّ حلُّه من خلال القول: إن كلتا هاتين الجماعتين على خطأ؛ وذلك لأنهما قد انطلقا في موقفهما على أساس افتراضٍ مشترك وخاطئ، بمعنى أنهما ينطلقان في تصوُّر أن الله هو «إله الفقه»، وتجاهل «إله الأخلاق» أو «الله بوصفه شاهداً مثاليًا». وطبقاً لهذا التصوُّر عن الله يكون الحق مع المعتزلة، بمعنى أن القيم والضرورات والمحظورات الأخلاقية ذاتيةٌ وعقلية، وإن معنى أو لازم ذاتيتها وعقليتها أنها متقدمةٌ على أمر إله الفقه ونهيه. وأما إذا أمكن لنا أن نتصوَّر الله بوصفه شاهداً مثاليًا لا نستطيع القول بأن القيم والضرورات والمحظورات الأخلاقية متقدمةٌ أيضاً على أمر إله الأخلاق ونهيه. وعلى هذا الأساس إذا كان مرادنا من «الله» إله الأخلاق يمكن القول: إن الحق مع الأشاعرة، ويكون كلُّ ما يقوم به الله هو الحسن؛ لأن أفعال هذا الإله بأجمعها متطابقةٌ مع الموازين الأخلاقية مئة بالمئة، وإن إرادته منشأٌ للأمر والنهي الأخلاقي.

وعلى الرغم من ذلك، إثر القول بهذه النظرية لن يكون الحُسْن والقُبْح الأخلاقي شرعياً ونقلياً، وإن كان متقدماً على إرادة إله الأخلاق وأمره ونهيه، بمعنى أنه يمكن القول: إن الحُسْن والقُبْح على نوعين: النوع الأول: ذاتي وعقلي؛ والنوع الثاني: شرعي ونقلي. والحُسْن والقُبْح الذاتي هو الذي ينبثق عن علم أو إرادة إله الأخلاق، لا عن إرادة إله الفقه. إن مثل هذا الحُسْن والقُبْح هو عقلي في الوقت نفسه، ومعنى عقليته أن عقل الإنسان - بغض النظر عن الشرع - يمكنه من خلال الحلول في موضع الشاهد المثالي أو الاقتراب منه أن يدرك هذا النوع من الحُسْن والقُبْح.

إن الحُسْن والقُبْح الشرعي هو الذي يُنتَزَع من أمر ونهي إله الفقه والإرادة التشريعية للإله المالك أو المنعم أو المشرع، ولذلك فإن التعرف عليه يتوقف على الوحي والنقل. لا توجد بين الحُسْن والقُبْح الذاتي والعقلي وبين الحُسْن والقُبْح الشرعي والنقلي أي صلة منطقية - إنتاجية، بمعنى أنه لا يمكن من خلال توظيف الحُسْن والقُبْح الذاتي والعقلي الخالص أن نتوصل إلى اكتشاف الحُسْن والقُبْح الشرعي والنقلي، وتبريره أو إثباته، رغم أنه بالإمكان من خلال الحُسْن والقُبْح الذاتي والعقلي إبطال الفهم والاستنباط الخاطئ للحُسْن والقُبْح الشرعي والنقلي.

إن الاعتقاد بوجود الحُسْن والقُبْح لا يستلزم الشُّرْك؛ إذ أولاً: إن الحُسْن والقُبْح الذاتي له عينية وواقعية، ولكن لا وجود له؛ وثانياً: إن بإمكان الله أن يتجاهل هذا الحُسْن والقُبْح، وينقضه عملياً، وإن كان لا يستطيع أن يغيّره أو يستبدله. وأما مسألة أن يراعي الله هذا الحُسْن والقُبْح بميله وإرادته واختياره دائماً فيعود سببه إلى ما يتّصف به من الصفات والخصائص، لا لأنه يُفرض عليه من قبل شخص آخر؛ فإن اتصاف الله بالعدل - مثلاً - هو الذي يمنعه من ظلم العباد. وفي مثل هذه الحالة لا يقوم غير الله بفرض شيء على الله، ولا يعمل شيء أو شخص بتقييد إرادة الله وقدرته من خارج دائرة وجوده. وأما إذا كانت عدالة الله أو رحمته أو حكمته هي التي تقيّد قدرته وإرادته فإن هذا لن يضرّ بتوحيده. هناك فرق بين أن تكون صفات الله، مثل: العلم والحكمة والعدالة والرحمة، هي التي تقيّد إرادته وقدرته وبين أن يكون الذي يقيّد إرادته وقدرته كائن أو موجود آخر؛ فالحالة الأولى منسجمة مع توحيد الله

بشكلٍ كامل. وهذه مسألة هامة لم يدركها الأشاعرة.

إن الله سبحانه هو الذي يراعي القيم الأخلاقية بإرادته واختياره، ولا يضطره أحدٌ إلى ذلك. إن أخلاقية الله وانطباق أفعاله على الأسس والضوابط الأخلاقية هي من مقتضى فضائله وكمالاته الأخلاقية، وتنشأ من ذاته، فهو الذي يفرض التكليف على ذاته، ويوجب الأمر أو يحرمه على نفسه، وليس أيّ موجودٍ آخر. وعليه فإن «عدالة» الله تتسجم مع «وحدانيته»، وإن واقعية معيار العدالة وتقدمه على إرادة الإله المشرّع، وكذلك حسنه الذاتي لا يستلزم الشُّرْكَ. إن هذا التقدم يعني تقدُّم حكم «الإله العادل» على حكم «الإله المشرّع»، أو تقدُّم صفة «عدالة» الله على صفة «شارعية» الله. لو كان «الاستقلال الذاتي»^(٥٣) شرطاً في أخلاقية الموجود لا مناص من ضرورة صدق هذا الشرط في حق الله أيضاً.

إن المعايير الأخلاقية بمعنى من المعاني تابعة لإرادة الله، كما أنها مستقلة عنها بمعنى آخر من المعاني أيضاً؛ فإن هذه المعايير تابعة لإرادة إله الأخلاق، ومستقلة عن إرادة إله الفقه. وعلى هذا الأساس فإن نوع النزاع الكبير بين فلاسفة الأخلاق والمتكلمين حول عقلية أو شرعية القيم الأخلاقية يقوم على فرضية خاطئة، وهي القول بأن هذه المعايير إما هي تابعة لإرادة الله أو مستقلة عن إرادته. في حين أننا لو آمنا بوصف الشاهد المثالي كواحد من صفات الله، ولو فصلنا حيثية «الشاهد المثالي» عن حيثية «المشرعية»، يمكن لنا القول بعدم وجود هذا التقابل، وإن المعايير الأخلاقية يمكن لها في ذات الوقت أن تكون تابعة لإرادة الله ولا تكون تابعة لها، وأن تكون علمانية وتكون في الوقت نفسه دينية؛ لأن حكم الله بوصفه شاهداً مثالياً هو ذاته حكم العقل الأخلاقي.

إن الحسن والقبح الأخلاقي ذاتي وعقلي، بمعنى أنه تابع للمعايير العينية أو تابع لإرادة أو رغبة الشاهد المثالي، وليس تابعاً للإرادة التشريعية أو رغبة الإله الخالق أو المالك أو الشارع. إلا أن عنوان الشاهد المثالي يمكن إطلاقه على الله، ويمكن إطلاقه على الإنسان العاقل أيضاً، بمعنى أن المصداق الأتم والأكمل لهذا العنوان هو الله، بيد أن بإمكان الإنسان أن يقترب من موقعية الشاهد المثالي أيضاً، وبذلك

يتمكّن من إدراك حكم الله الذي هو حكم العقل أيضاً. إن حكم الشاهد المثالي هو وحده المبرّر، والذي يجب اتّباعه في دائرة الأخلاق. ومن هذه الناحية لا فرق بين أن يكون الحُسْن والقُبْح من

١. الصفات العينية؛ أو

٢. من الصفات الانتزاعية، التي يكون منشأ انتزاعها عينياً؛ أو

٣. من الأوصاف الاعتبارية، التي يكون اعتبارها تابعاً للملاكات والمعايير

العينية؛ أو

٤. أن لا يكون وصفاً من الأساس، بل وسيلة للتعبير عن المشاعر الأخلاقية للمتكلّم، أو تحفيز المشاعر الأخلاقية للمخاطب.

طبقاً لجميع هذه الفرضيات لا مناص لنا من الرجوع إلى الشاهد المثالي؛ للتعرف على موارد ومصاديق الحُسْن والقُبْح. وبطبيعة الحال - وكما رأينا - فإن الرجوع إلى الشاهد المثالي لا يتأتى من خلال الأسلوب المتداول في الفقه؛ لأن الفقه يتكفل بمعرفة أحكام الله بوصفه مشرّعاً، والإله المشرّع هو غير إله الأخلاق. وإن لمعرفة حكم الشاهد المثالي طريقاً وأسلوباً آخر.

إن اختلاف هذه النظرية عن النظريات الأخرى واضح؛ فإن اختلاف هذه النظرية عن نظرية الأشاعرة في مجال الحُسْن والقُبْح يكمن في أنهم يروّون الحُسْن والقُبْح تابعاً لإرادة وكرهه وأمر ونهي الإله الخالق أو المالك أو المشرّع، ويُجلّون إله الفقه محلّ إله الأخلاق، ولا يروّون أيّ معيارٍ عينيٍّ ومستقلٍّ لإرادة وكرهه وأمر ونهي إله الفقه. طبقاً لهذه الرؤية ينحصر الطريق إلى معرفة الحُسْن والقُبْح بالوحي والنقل، وليس للعقل أيّ دور في هذا الشأن، إذ لو لم تكن إرادة وكرهه وأمر الله ونهيه تابعاً لأيّ ملاكٍ ومعيار فإن الوسيلة الوحيدة التي يمكن من خلالها اكتشاف أمره ونهيه وإرادته وكرهه هو بيانه الذي يبلغ البشر من قناة الوحي^(٥٤). إن الأشاعرة يقومون في الحقيقة بإحلال الإله المشرّع محلّ الشاهد المثالي، ويخفضون مستوى الأخلاق إلى مستوى الفقه. وأما طبقاً لنظرية الشاهد المثالي فيمكن اكتشاف حكم الشاهد المثالي من طريق العقل والمشاهدة والتجربة الأخلاقية؛ إذ إن لإرادة وكرهه وأمر ونهي

الشاهد المثالي ملاكاً ومعيّاراً، وإن بالإمكان اكتشاف تلك الملاكات من طريق العقل.

وأما اختلاف نظرية الشاهد المثالي عن نظرية المعتزلة في مجال الحُسن والقُبْح فيكمن في أنه طبقاً لنظرية المعتزلة لا نكون في مقام معرفة الحكم الأخلاقي بحاجة إلى الشاهد المثالي. كان المعتزلة يرون إدراك الحُسن والقُبْح أمراً بديهياً وسهل المنال، في حين أن المعايير الأخلاقية ليست بديهية دائماً، وإن الأحكام الأخلاقية ليست من جنس الحُسن والقُبْح دائماً، وإن بالإمكان إبراز المسائل الأخلاقية في إطار الواجب والمحظور والأمر والنهي أيضاً. ولو أن شخصاً آمن بالوجود العيني والواقعي للواجب والمحظور لا يمكنه أن يفترض الوجود العيني والواقعي للأمر والنهي دون افتراض وجود الأمر والنهي، وإن هذا الأمر والنهي في دائرة الأخلاق ليس غير الشاهد المثالي.

ومضافاً إلى ذلك، فإن المعتزلة كانوا بدورهم يلجأون - في مقام الكشف عن المعايير الأخلاقية الفرعية والجزئية، والكشف عن مصاديق الحُسن والقُبْح - إلى الوحي والنقل أيضاً، وكانوا - مثل الأشاعرة - يحيلون الأخلاق إلى الفقه. بيد أن اعتبار حجّة الفتاوى الفقهية - كما رأينا وسنرى - رهناً بأن تكون هذه الفتاوى منسجمة مع إرادة الشاهد المثالي، وأن لا تعمل على نقض حكمه. ولذلك لا يمكن اكتشاف حكم وإرادة الله بوصفه شاهداً مثاليًا من طريق المصادر الفقهية، ومن خلال توظيف الأساليب والمناهج التحقيقية السائدة في الفقه.

٥. كلمة أخيرة —

سَعَيْنَا للعثور على طريقة حلّ مُرضية ومقنعة للنزاع والخلاف بين الأخلاق الدينية والأخلاق العلمانية. فمن وجهة نظرنا إن هذا النزاع والخلاف إنما يمكن حله في حالة واحدة فقط، وهي أن نعتبر «الشاهد المثالي» بوصفه حَكَمًا في الأخلاق. لقد رأينا أن نظرية الشاهد المثالي هي من مقتضيات العقلانية في دائرة الأخلاق، وإن الذين لا يرون للعقل والعقلانية أيّ دورٍ في دائرة الأخلاق إنما يخفضون الأخلاق، وينزلون بها

إلى مستوى العواطف والمشاعر الراهنة والفعلية للناس، أو إلى مستوى الحكم والإرادة الاعتبارية والجزافية أو المصلحية للإله المشرع. إن مثل هذه القراءات عن الأخلاق العلمانية والأخلاق الدينية متعارضة، ولا تقبل الجمع، وليس هناك أيّ طريقٍ منطقيٍّ وعقلانيٍّ لحلّ النزاع والخلاف بين هذه القراءات.

وأما الذي يرى للعقل والعقلانية حظاً وشأناً في دائرة الأخلاق، ويقسم الأحكام الأخلاقية إلى: صادقة وكاذبة، أو حسنة وقبيحة، أو صائبة وخاطئة، أو مبررة وغير مبررة، أو معقولة وغير معقولة، ويعرضها على طاولة النقد والتقييم العقلاني، لا مناص له من فصل «الأخلاق المعيارية» عن «الأخلاق التوصيفية»، و«المشهد الأخلاقي» عن «المشهد الشخصي» و«المشهد الفقهي»، والأحكام الأخلاقية الصادقة أو المعقولة والمبررة عن الأحكام الكاذبة أو غير الأخلاقية والاعتباطية، وأن يؤمن بالشاهد المثالي بوصفه هو الموجود والكائن الأوحد الذي يمتلك صلاحية إدراك وتشخيص أو إصدار الحكم الأخلاقي. وفي هذه الحالة لن يكون هناك فرق بين أن يكون الشاهد المثالي هو الله أو العقل البشري.

وذكرنا أيضاً أن النموذج المناسب والمطلوب لتنظيم علاقة الإنسان بالله هو نموذج الشاهد المثالي، وليس نموذج المملوك والمولى. وإن حاجة الإنسان إلى الله في دائرة العمل والسلوك هي حاجته إلى الشاهد المثالي، وليس حاجته إلى موله. وبطبيعة الحال إن الإنسان هو عبد الله أيضاً، ولكنّ العبودية غير الرقبة والمملوكية؛ فإن العبودية تتسجم مع الكرامة الإنسانية، في حين أن الرقبة والمملوكية لا تتناسب مع الكرامة الإنسانية. إن العبودية تعني إطاعة الشاهد المثالي، والخضوع لحكمه، وهذا من مقتضيات الكرامة الإنسانية.

إن لنظرية الشاهد المثالي انعكاساً هاماً ومصيرياً في مجال معرفة الأخلاق والمعرفة الفقهية، وهو أن الفهم الفقهي للأحكام الشرعية إنما يكون معتبراً إذا كان منسجماً مع مقتضيات هذه النظرية؛ لأن حكم وإرادة إله الأخلاق مقدّمة على حكم وإرادة إله الفقه؛ فإن من حقّ إله الفقه بوصفه خالقاً أو مالِكاً أو منعماً أن يوجب عملاً أو يُحرّمه، إلّا أن هذا الحق ليس مطلقاً، بل هو مقيدٌ بقيود أخلاقية؛ لأن

ذات هذا الحق هو حق أخلاقي، ولا يمكن تجاهل سائر الحقوق والقيم الأخلاقية استناداً إلى حق أخلاقي واحد. وعلى هذا الأساس فإن الشيء الوحيد الذي يمكن لإله الفقه أن يوجبه أو يحرمه هو الشيء الذي يكون في حد نفسه مباحاً، وأن لا يكون إيجابه أو تحريمه محظوراً من الناحية الأخلاقية. وأما الأمور التي تكون من الناحية الأخلاقية (وبحكم الشاهد المثالي أو إله الأخلاق) واجبة أو محرمة فلا يمكن أن تكون من الناحية الشرعية (وبحكم إله الشرع) مباحة. وعلى هذا الأساس إن لازم تقدم الأخلاق على الشريعة في عالم الثبوت هو تقدم علم الأخلاق على علم الفقه في عالم الإثبات.

وقلنا أيضاً: إن المنهج والأسلوب الصحيح لمعرفة حكم الشاهد المثالي لا يتلخص في الاستناد والتعويل على العقل أو الوحي حصراً، وإنما الأسلوب الصحيح هو الموازنة بين مضمون الوحي وانسجامه مع حكم العقل. وإن الموازنة بين هذين الأمرين يجب أن تتم عبر التقييم والمقارنة والتعاطي المتبادل بينهما، لا من طريق التسليم بأحدهما والتصرف في الآخر، ولا من طريق اشتراط حجية حكم العقل بحصول القطع واليقين، الذي يساوق إلغاء العقل وتعطيله.

وقد بحثنا «أخلاق التشريع» أو «مقام التقنين». كان موضوع بحثنا يدور حول العلاقة القائمة بين الدين والأخلاق، وكانت النتيجة التي توصلنا إليها تقضي بالقول: إذا كان مراد القائلين بأن الأخلاق دينية هو أن المعايير الأخلاقية تنبثق عن إرادة إله الفقه (الإله المشرع) ففي هذه الحالة سيكون الحق مع القائلين بعلمانية الأخلاق، وليس دينية الأخلاق، بمعنى أن إرادة إله الفقه والشريعة تبعاً له - بمعنى مجموع الأحكام الشرعية - تابعة للأخلاق، وليس العكس، وأن القوانين والقرارات الشرعية ليست اعتبارية، ولا خالية من الملاكات والضوابط والمعايير، هذا أولاً. وثانياً: إنها مقيّدة بالضوابط والقيم الأخلاقية، وإن القيم الأخلاقية هي التي تحدّد وترسم إطار وحدود الشريعة في عالم الثبوت واللوح المحفوظ وصلب الواقع.

وأما إذا كان مراد القائلين بأن الأخلاق دينية هو القول بأن المعايير الأخلاقية تنبثق عن إرادة إله الأخلاق (الله بوصفه شاهداً مثاليًا) ففي مثل هذه الحالة لن يكون

هناك من فرق بين الأخلاق الدينية والأخلاق العلمانية، بمعنى أن هذين النوعين من الأخلاق - رغم اختلاف متبنياتهما - يلتقيان في مصداق الشاهد المثالي، وينتهيان إلى أخلاقٍ معياريةٍ واحدة.

الهوامش

(١) بحار الأنوار ٥٨: ١٢٩.

(2) the ideal observer.

(٣) قال الله سبحانه في القرآن بهذا الشأن: ﴿قُلْ إِنْ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (الأنعام: ١٦٢).

(٤) وإن هؤلاء الآخرين عبارة عن دائرة واسعة تضم الأنا السفلية أو النفس الأمّارة وجميع الذين لا يمتلكون صلاحية إصدار الأحكام الأخلاقية، والذي يصطلح عليه في الأدبيات الدينية بـ «الصنم».

(٥) ربما أمكن توظيف نظرية الشاهد المثالي بوصفها برهاناً على وجود الله أيضاً. وفي الحقيقة إن بعض تقريرات «البرهان الأخلاقي على وجود الله» يقوم على القول بهذه النظرية.

(٦) انظر على سبيل المثال قوله تعالى:

«وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ» (يوسف: ٨٠؛ يونس: ١٠٩؛ الأعراف: ٨٧).

«وَنَادَى نُوحٌ رَبَّهُ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي وَإِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ وَأَنْتَ أَحْكَمُ الْحَاكِمِينَ» (نوح: ٤٥).

«أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَحْكَمَ الْحَاكِمِينَ» (التين: ٨).

«وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ» (المائدة: ٥٠).

«إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ» (الأنعام: ٥٧؛ يوسف: ٤٠).

«...لَهُ الْحُكْمُ...» (الأنعام: ٦٢؛ القصص: ٧٠، ٨٨).

(٧) من قبيل: قوله تعالى:

«وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ» (الشورى: ١٠).

«فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا» (النساء: ٥٩).

(٨) يقول الله في القرآن:

«اتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ» (البقرة: ٢٨٢).

«إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا» (الأنفال: ٢٩).

«وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا» (الطلاق: ٢).

(٩) روي عن النبي الأكرم ﷺ أنه قال: «رأس الحكمة مخافة الله».

(١٠) إن استنتاج وجوب إطاعة الله بشكل مطلق من خالقيته أو مالكيته أو شارعيته إنما يُعدّ في

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد السابع والخمسون - شتاء ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

الحقيقة مصداقاً لمغالطة «الكينونة» و«الوجوب».

(١١) إن وجوب إطاعة أوامر إله الأخلاق أو الشاهد المثالي من الأمور الجذرية التي لا تحتاج إلى دليل. وبعبارة أخرى: إذا تصوّرنا الله بوصفه شاهداً مثالياً فإن السؤال القائل: «لماذا تجب إطاعة الله؟» سيكون مساوفاً للسؤال القائل: «لماذا يجب أن أكون أخلاقياً؟». وإن هذا السؤال - الذي هو في الحقيقة سؤال عن عقلانية التعمّد الأخلاقي - إما أن يكون قابلاً للطرح من غير أن يكون بحاجة إلى جواب، أو أن يكون له جواب واضح وبديهي؛ في حين أننا إذا تصوّرنا الله بوصفه شارعاً سوف يتم فصل السؤال القائل: «لماذا تجب إطاعة الله؟» عن السؤال القائل: «لماذا يجب أن أكون أخلاقياً؟». ولذلك فإن وجوب إطاعة أوامر الإله الشارح ليس حكماً جذرياً وبديهيًا.

(12) commitment.

(13) cognitivism.

(14) non-cognitivism.

(15) cognitive.

(16) factual.

(١٧) هذا ما يذهب إليه السيد الشهيد محمد باقر الصدر، وهو يختلف عن القول بـ «نفس الأمر» الوارد في كلمات القدماء؛ إذ يرون أن الواقعيات التي ليس لها وجود في عالم الخارج موجودة في نفس الأمر، في حين يذهب السيد الشهيد الصدر إلى القول بأن لبعض الأمور واقعية، ولكن ليس لها وجود، حتى في نفس الأمر، لا أنها غير موجودة في عالم الخارج، ولكنها موجودة في نفس الأمر.

(١٨) إن القول بهذه الرؤية يمكن القائلين بالواقعية الأخلاقية من الدفاع عن رؤيتهم في مواجهة بعض انتقادات الشكّاكين وأصحاب النزعة اللامعرفية؛ إذ يمكن لهؤلاء القول بأن الذهاب إلى الاعتقاد بالقيّم والضرورات والمحظورات الأخلاقية بوصفها أموراً واقعية وعينية لا يستلزم إثراء وإغناء الميتافيزيقا ورفع عدد الموجودات؛ فإن هذه القيّم والضرورات والمحظورات يمكن لها أن تكون واقعية، وفي الوقت نفسه لا تكون موجودة. وإن افتراض واقعية شيء لا يمكن استئصالها بمشروط (أو كام)؛ لأن الواقعيات الأخلاقية من الناحية البيانية ليست زائدة، ولا عبثية.

(19) speech act.

(20) intention.

(٢١) وإلا فإن هذه الجملة لن تكون مفيدة لبيان أو تبرير حكم أو أصل من أصول «الأخلاق المعيارية»، حتى وإن أمكن اعتبارها بوصفها حكماً أو أصلاً من أصول «الأخلاق التوصيفية». ليس هناك مانع من توظيف لغة الأخلاق لتوصيف أو إبراز المتبنيّات أو العواطف والمشاعر الشخصية التي تعتلج في ذاته أو لدى الآخرين أو الجماعات والقوميات والشعوب المختلفة أو أتباع الأديان والمذاهب وأصحاب الثقافات المختلفة، إلا أن هذه التوصيفات مرتبطة بالأخلاق التوصيفية، دون الأخلاق المعيارية. إن توظيف لغة الأخلاق من أجل توصيف أو إبراز الأحكام أو أصول الأخلاق المعيارية رهناً بإحراز الشرطين المذكورين، أي: أولاً: أن يكون الشخص بصدد توصيف أو إبراز الحكم أو الأصل الذي يكون صادراً عن المشهد الأخلاقي - الذي هو غير المشهد الشخصي أو الجماعي أو الفئوي أو القومي أو الديني أو

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد السابع والخمسون - شتاء ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

الثقافي ؛ وثانياً: أن يكون ذلك الحكم أو الأصل مقبولاً من قِبَل الشاهد المثاليّ.

(22) objective.

(23) subjective,

(٢٤) لم أَعَثُرْ - باستثناء النزعة الحسيّة الساذجة والقراءات السطحية لنظرية الأمر الإلهي، التي لا ترى أيّ دَوْرَ للعقل والعقلانية في الأخلاق - على أيّ نظريةٍ أخرى تعارض أو لا تتسجم مع نظرية الشاهد المثاليّ أو لا يمكن أن تجتمع معها. إن أنصار النزعة الحسيّة السطحية، من خلال التأثير بالأفكار الوضعية - وخاصة بعد ذهابهم إلى الإثبات التجريبي بوصفه معياراً للمفهومية -، كانوا يعتبرون الجُمْلَ الأخلاقية فاقدةً للمعنى وغير مفيدةٍ للمعرفة. ترى هذه الجماعة أن الجُمْلَ الأخلاقية تبرز المشاعر والأحاسيس الفعلية لشخص المتكلم. إلا أن عدم القابلية على الإثبات التجريبي للأحكام الأخلاقية إنما لا تتسجم مع نوع خاصّ من العقلانية، وهي العقلانية العلمية في دائرة الأخلاق فقط، وليس مع جميع أنواع العقلانية؛ في حين أن النزعة الحسيّة الساذجة لا تتسجم مع كلّ أنواع العقلانية في دائرة الأخلاق؛ لأن هذا النوع من النزعة الحسيّة ترى أن الجُمْلَ الأخلاقية تعمل على إبراز العواطف والمشاعر الراهنة والفعلية للأشخاص.

إن التقارير والقراءات الأكثر تعقيداً بشأن النزعة الحسيّة والنزعة اللامعرفية في الأخلاق ترى أن الجُمْلَ الأخلاقية تعمل على إبراز العواطف والمشاعر العقلانية أو المثالية للأشخاص، بمعنى العواطف والمشاعر التي تمرور في وجود الشخص إذا كان واجداً لخصائص الشاهد المثاليّ، وكان ناظراً إلى الموضوع من زاوية المشهد الأخلاقي. إن هذا النوع من النزعة الحسيّة والنزعة اللامعرفية تعمل على تقسيم العواطف والمشاعر الإنسانية إلى: عواطف ومشاعر «عقلانية» و«غير عقلانية»، أو «أخلاقية» و«غير أخلاقية»، ولذلك من الممكن أن تجتمع مع نوع من العقلانية في دائرة الأخلاق. وإن السؤال عمّا إذا كانت هذه القراءة للعقلانية نظريةً أم عملية؟ رهنٌ بالتعريف والمعيار الذي يحدده الفرد للفصل بين العواطف والمشاعر العقلانية والأخلاقية عن العواطف والمشاعر غير العقلانية وغير الأخلاقية. وهناك مزيدٌ من البحث حول هذا الموضوع يمكن للقارئ الكريم أن يجده في كتابنا (أخلاق التفكير الأخلاقي).

ومن ناحيةٍ أخرى إن القراءات الساذجة لنظرية الأمر الإلهي ترى أن الجُمْلَ الأخلاقية تبرز الإرادة الاعتبارية والجزافية أو الإرادة المصلحية للإله المشرّع. وفي الحالة الأولى لا ينسجم هذا القول مع أيّ نوع من أنواع العقلانية في دائرة الأخلاق؛ وأما في الحالة الثانية فإنها تتسجم مع العقلانية الاقتصادية أو المصلحية. إن هاتين النظريتين إنما تتفقان مع بعضهما إذا قلنا بأن إرادة الإله المشرّع تابعة لحكم الشاهد المثالي.

(٢٥) يبدو أن رؤية الأشاعرة غير منسجمة مع نظرية الشاهد المثاليّ. ولكن سيّضح قريباً أن الأدلة التي يسوقونها لتبرير ما يذهبون إليه لا يمكن لها إبطال هذه النظرية.

(٢٦) كما سيأتي فإنه حتى لو اعتبرنا الصفات الأخلاقية عينيةً وواقعية، واعتبرنا الأحكام الأخلاقية معرفيةً وناظرة إلى الواقع، مع ذلك يمكن لنا القول بأن استقلال القيم الأخلاقية عن إرادة وحكم الله بوصفه خالقاً أو مالِكاً أو منعماً ينسجم مع التوحيد؛ إذ **أولاً**: إن الواقعية لا تساوق الوجود؛

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد السابع والخمسون - شتاء ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

وثانيًا: إن صفات الله الأخلاقية هذه هي التي تفرض عليه مراعاة القيم الأخلاقية. وعليه ليس هناك شخص أو شيء يفرض على الله شيئاً من الخارج، أو أن يعمل على تقييد إرادته وقدرته. وإن تقييد بعض صفاته من قبل بعض صفاته الأخرى قابلٌ للانسجام مع ربوبية الله ووحدانيته تماماً.

(27) philosophy of science.

(28) epistemology.

وفي ما يتعلق باختلاف «نظرية المعرفة» عن «فلسفة العلم» انظر: أخلاق دين شناسي، الفصل الرابع، الفقرة رقم (٤ / ٣ / ٣).

(٢٩) لقد عمدنا إلى نقد هذه النظرية وبحثها بالتفصيل في الفصل الأول من كتابنا (أخلاق المعرفة الدينية).

(٣٠) إن مرادي من «نظرية المعرفة» هنا هو المعنى الخاص للكلمة، وهو المعنى المساق لـ (epistemic / epistemological)، والذي يقع في مقابل الفلسفة العلمية. ولزيت من التوضيح بشأن مختلف معاني هذا المصطلح انظر كتابنا أخلاق المعرفة الدينية، الفصل الرابع، الفقرة رقم (٤ / ٣ / ٣).

(٣١) ولو أخذنا الأخلاق بمعناها الأعمّ الشامل لأخلاق التفكير والبحث أيضاً ففي هذه الحالة يجب علينا إضافة «نظرية المعرفة» إلى قائمة العلوم الأصلية والعلوم المنتجة أيضاً. وقد تعرضنا لنظرية القبض والبسط في الفصل الرابع من كتابنا (أخلاق المعرفة الدينية) بتفصيل أكثر. وبطبيعة الحال إن دائرة هذه النظرية لا تنحصر بعلاقة «علم الفقه» و«علم الأخلاق»، وإنما تشمل كل المعرفة الدينية من جهة، وكل المعارف البشرية من جهة أخرى.

(٣٢) إن «الاعتقاد الصادق المبرر» تعريف تقليدي للعلم. يذهب بعض المعرفيين إلى القول بأن العلم عبارة عن «الاعتقاد الصادق»، ويعتبر قيد «المبرر» في التعريف التقليدي للعلم أمراً زائداً؛ ومن ناحية أخرى منذ نشر المقالة المقتضبة والهامة لـ (غيتيه) (Is Justified True Belief) (Gettier, E. (1963) 3. 121 – (6), 23 Knowledge?) ذهب الكثير من المعرفيين إلى الإقرار بأن هذا التعريف ليس طارداً للأغيار، وأن العلم بالإضافة إلى كونه اعتقاداً صادقاً ومبرراً يشتمل على قيد أو شرط رابع أيضاً. وقد بذل هؤلاء الكثير من الجهود لاكتشاف ذلك القيد والشرط، وتصحيح وإكمال هذا التعريف، رغم أنه لم يحصل حتى الآن على أي إجماع أو اتفاق عام في هذا المجال. وعلى كل حال لا تزال هذه المسألة صادقة، وهي أن موضوع معرفة العلم بمعنى أحاد القضايا والمتبنيات، وليس العلم بمعنى الفرع أو المجال العلمي. لمزيد من الشرح والتفصيل حول اختلاف هذين المعنيين من العلم انظر كتابنا أخلاق المعرفة الدينية، الفصل الرابع، الفقرة رقم (٤ / ٣ / ٣).

(33) intuitive.

(34) theoretical.

(35) coherentist.

(36) foundationalist.

(37) coherent.

(٣٨) لقد تعرضت لمزيد من الشرح والتفصيل بشأن مختلف نظريات التبرير في الأخلاق في كتابنا

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد السابع والخمسون - شتاء ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

(أخلاق التفكير الأخلاقي)، فراجع.
(٣٩) أرى عدم وجود فرق كبير بين الروايات المعتدلة للنزعة الأصولية والنزعة الارتباطية في مجال المعرفة. وقد أخضعنا هذا الادعاء للبحث والتحقيق التفصيلي في كتابنا «أخلاق تفكير أخلاقي» (أخلاق التفكير الأخلاقي)، فراجع.

(٤٠) لقد تناولنا هذه النظرية بالشرح والتفصيل في الفصل الثامن من كتابنا «أخلاق تفكير أخلاقي» (أخلاق التفكير الأخلاقي)، فراجع.

(٤١) في تصوُّري إن من بين أكبر الأخطاء المعرفية التي يرتكبها علماء الدين - سواء في ذلك المتقدمون منهم والمتأخرون - أنهم يعتبرون العلم المستند إلى الوحي يقينياً، والعلم المستند إلى العقل والتجربة البشرية ظنّاً؛ في حين أن الوحي إذا كان يقينياً فهو يقينيٌّ بالنسبة إلى النبي والإمام المعصوم، ولا يكون كذلك بالنسبة إلى الآخرين، الذين لا طريق لهم إلى الوحي غير طريق النقل. انظر النقد التفصيلي لهذا الرأي في كتابنا «أخلاق دين شناسي» (أخلاق المعرفة الدينية)، الفصلين الأول والثالث.

(42) Rawls, J. (1999) A Theory of Justice (Oxford: Oxford University Press). Revised edition. First published in 1971.

(43) the method of reflective equilibrium.

(44) balance and refinement.

(٤٥) انظر في هذا الشأن إلى الكتاب القيم التالي:

DePaul, M. (1993) Balance and Refinement: Beyond Coherence Method of Moral Inquiry, (London: Routledge).

(٤٦) لنقد وبحث هذه الرؤية بالتفصيل انظر كتابنا «أخلاق دين شناسي» (أخلاق المعرفة الدينية)، الفصل الأول.

(٤٧) المزية الأخرى التي يمكن ذكرها لهذا الأسلوب هي أن الفقه والأفهام الفقهية من الأحكام الشرعية طبقاً لهذا الأسلوب ليست وحدها التي تقبل التقييم والمقارنة على طبق المذهب الشيعي، بل الأفهام الفقهية لسائر الفرق والمذاهب الإسلامية، وكذلك التعاليم الأخلاقية والشرعية لسائر الأديان والتقاليد الدينية وغير الدينية، ستقع مورداً للمقارنة والتقييم أيضاً. وهذه الأمور بأجمعها من مقتضيات العقلانية. إن تجاهل التعاليم الأخلاقية للسنن والتقاليد الدينية وغير الدينية الأخرى، التي هي ثمرة تجاربها الأخلاقية، لا ينسجم مع العقلانية.

(٤٨) لقد تناولنا هذا الادعاء في الفصل الأول من كتابنا «أخلاق دين شناسي» (أخلاق المعرفة الدينية)، وشرحناه بتفصيل أكبر.

(٤٩) جاء في القرآن الكريم قوله: ﴿كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ﴾ (الأنعام: ١٢)، وقد ذكر بعض المفسرين أن معنى كلمة (كتب) في هذه الآية يعني أنه أوجب ذلك على نفسه.

(٥٠) إن خصوصية مثل هذه القراءة لنظرية الأمر الإلهي أنها تؤدي حقّ العقل والعقلانية في الأخلاق بشكل كامل ومناسب.

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد السابع والخمسون - شتاء ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

(51) analytic.

(52) synthetic.

(53) autonomy.

(٥٤) يمكن القول: إنه طبقاً لنظرية الأشاعرة لا يمكن التعرف على الحُسن والقُبْح حتّى من طريق الوحي والنقل أيضاً؛ إذ لا يمكن الوثوق والاعتماد على إله الأشاعرة، فليس هناك أيّ ضمانة في أن لا يعتمد هذا الإله الكذب وسيلةً لبيان أحكامه، والسعي للاحتيال على الناس وخداعهم؛ فإنّ الأشاعرة يصرّحون بأن الله إذا أرسل المطيعين إلى النار والعاصين إلى الجنة لن يكون قد ارتكب عملاً قبيحاً أو منافياً للأخلاق. وهذا في الحقيقة يُعدّ واحداً من لوازم نظريتهم في مجال الحُسن والقُبْح. لو أن إله الأشاعرة مارس الكذب والخداع على عباده لا يكون قد ارتكب أمراً قبيحاً. وعلى هذا الأساس لا يمكن لنا أن نكتشف الإرادة الحقيقية لله، وتبعاً لذلك الحُسن والقُبْح الأخلاقي، من خلال كلام هذا الإله وأمره ونهيه. من هنا يمكن اعتبار قراءة الأشاعرة لشرعية الحُسن والقُبْح نوعاً من التشكيك واللاأدرية الأخلاقية. وقد قال بعض المتكلمين الشيعة في نقد موقف الأشاعرة في باب الحُسن والقُبْح: «إنّ شرعية الحُسن والقُبْح تستلزم النفي والإلغاء الكامل والتأمّ للحُسن والقُبْح». ومن بين التفسيرات التي يمكن الحصول عليها من هذا النقد هو القول بأنّ الحُسن والقُبْح إذا كان شرعياً فإن معرفته من طريق الوحي والنقل لن تكون ممكنة.

تكوين التشيع ومسألة خلافة النبي ﷺ

قراءة في أحدث النظريات التاريخية لدى (فان أس) و(ماديلونغ)

د. حميد عطاني نظري (*)

ترجمة وتعليق: أ. عماد الهلالي

لا شك أن ويلفرد فريدناند ماديلونغ (Wilferd Ferdinand Madelung)، المولود عام ١٩٣٠ للميلاد، العالم والمفكر الألماني الشهير، والأستاذ المتقاعد لجامعة أكسفورد البريطانية، من أبرز المستشرقين ومن كبار الباحثين في الإسلاميات في عصرنا الحاضر. تعتبر أغلب كتبه ومقالاته العديدة التي كتبها حول التاريخ والكلام الإسلاميين، وعلى الخصوص في مجال التاريخ والفكر الإمامي والزيدي والمعتزلي، من البحوث العالمية الرصينة والمراجع الأساسية التي لعبت دوراً مهماً في تطوير وتقديم الدراسات الإسلامية في العالم^(١). وينبغي التوجه والالتفات إلى الدور الذي لعبه ماديلونغ في تربية جيل جديد من الباحثين في مجال الدراسات الإسلامية.

من آثار ماديلونغ الخالدة كتاب يبحث في مسألة مهمة، وهي خلافة محمد ﷺ^(٢)، الذي تُرجم بنفس العنوان إلى الفارسية^(٣). أقبل الكثير من الباحثين والمحققين على النظريات والتحليلات الجديدة التي طرحها ماديلونغ في كتابه، الذي يلتقي في الكثير من الأحيان مع النظريات الشيعية السائدة حول قضية الخلافة ومن خلف النبي ﷺ بعد وفاته، والتي طُرحت لأول مرة من جانب أحد كبار المستشرقين (ماديلونغ) بالاستناد إلى المصادر والمراجع القديمة الشيعية والسنية. وبعد مرور عشرين

(*) أستاذ جامعي متخصص في مجال الفلسفة وعلم الكلام الإسلاميين.

سنة تقريباً من طرح هذه النظريات حول خليفة محمد ﷺ من قبل ماديلونغ، أخيراً وفي عام ٢٠١٤م قام ماديلونغ - وباختصارٍ شديد - بطرح آرائه الجديدة، وبصرحةٍ أكثر، حول مسألة خليفة النبي محمد ﷺ ومن ينبغي أن يخلفه من بعده، والتي طرحها في كتابه خليفة محمد ﷺ، وكذلك عن مواقف الشيعة والسنة حول هذه القضية، وذلك من خلال التعريف والنقد للكتاب القيم الذي صدر أيضاً من أحد كبار الباحثين الألمان في التراث الإسلامي، وهو البروفيسور جوزيف فان أس، تحت عنوان: «هو والآخر»، أي: الله وكل الأفكار البشرية حوله: «تأملات في كتب الملل والنحل الإسلامية»^(٤). وترجمة راقم هذه السطور لنقد وتعريف (review) ماديلونغ ستأتي بعد أسطرٍ قليلة، وبشكلٍ مفصل، ولكن لأهمية الآراء والنظريات التي طرحها ماديلونغ في المقال المذكور، حول تاريخ تكوين التشيع، وموضوع خلافة النبي ﷺ، ونقده لبعض آراء جوزيف فان أس حول المسائل المذكورة، رأيتُ من المناسب أن أطرح وأبين أهم الآراء والنظريات المطروحة من قبل ماديلونغ في هذا المقال، عسى أن يكون نافعا للقراء والباحثين؛ لالتفاتهم إلى تلك النظريات الجديدة من قبل مستشرقٍ خبير. وإليكم ترجمة مقالة ماديلونغ^(٥) حول كتاب البروفيسور جوزيف فان أس، والذي نُشر بالألمانية بعنوان:

Der Eine und das Andere: Beobachtungen an islamischen häresiographischen Texten, by Josef van Ess (Studien zur Geschichte und Kultur des islamischen Orients/Beihefte zur Zeitschrift Der Islam, n.s., vol. 23. Berlin: WALTER DE GRUYTER, 2011. 2 vols. Pp. xlv + 1510.

أي: «هو والآخر»^(٦)، أي: الله وكل الأفكار البشرية حوله^(٧): «تأملات في كتب الملل والنحل الإسلامية»، تأليف: جوزيف فان أس. سيُخلد هذا الكتاب العظيم، الذي ألفه جوزيف فان أس، ووضع عنواناً فرعياً له بكل تواضع: «تأملات في كتب الملل والنحل الإسلامية»، وسيُحترم ويُقيّم هذا الكتاب من قبل أغلب القراء والباحثين كمرجعٍ أساس ومصدر هام في تاريخ المدونات الكلامية والمكتوبات حول الملل والنحل الإسلامية. هذا الكتاب هو في الحقيقة

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد السابع والخمسون - شتاء ٢٠٢٠م - ١٤٤١هـ

شفيعٌ قيّمٌ لكتابٍ آخر لفان أس لا مثيل له، هو: «علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة، تاريخ الفكر الديني في صدر الإسلام»^(٨)، والذي أصبح اليوم مصدراً ومرجعاً مهماً وأساسياً لأغلب المحققين والباحثين في مجاله، وقد اعتنى به أغلب هؤلاء في مجال تخصصهم. افتتح فان أس دراسته للكتاب بتحليل التأريخ الأولي للحديث المشهور عن تقسيم واقتراق الأمة الإسلامية إلى اثنتين وسبعين فرقة. ومن ثم يتابع فان أس ويستقرئ بكلّ جدٍ ودقّة هذا الحديث - في كتابه - في نصوص الملل والنحل الإسلامية وكتّابها بحسب الترتيب الزمني، منذ البدء وإلى عصرنا الحاضر. الكثير من هذه النصوص لم تصحّ ولم تتشرّ إلى الآن، وقد رجع فان أس إلى مخطوطات هذه المصادر، واستقى معلوماته من أمّهات كتبها، وبعض المصادر الأخرى التي ليست لدينا معلومات حولها إلى الآن. وفي القسم الأخير من الكتاب يلاحظ فان أس المدوّنات في الملل والنحل الإسلامية والعلم الموسوم بالملل والنحل كنوعٍ أدبي^(٩). وضمن التحقيق في بعض المصطلحات الفنيّة المستعملة في هذا العلم يبحث في الأرضيّة الاجتماعيّة - التّاريخيّة^(١٠) لكتب الملل والنحل الإسلاميّة.

المصادر والمراجع الأساسيّة والبحوث السابقة، والتي تتعلّق بكتابات الملل والنحل الإسلاميّة، سواءً بشكلٍ مباشر أو غير مباشر، كثيرةٌ. ومثل سائر تآليفه ودراساته السابقة هيّاً وكتّب فان أس هوامش كثيرة في صفحةٍ صفحة من هذا الكتاب، ومن جملتها: الإرجاعات الكثيرة إلى المصادر الأساسيّة والبحوث السابقة. قائمة المصادر والمراجع التي اعتمد عليها فان أس في دراسته وبحثه تجاوزت سبعين صفحةً، وبشكلٍ مضغوط، في حين لم يُدرج فيها المصادر التي استفاد منها مرّةً واحدة في كتابه، وهي كثيرةٌ أيضاً. لقد تدارك وجلب فان أس لقراءته سياحةً من دون عناء في بحرٍ من المصادر والمراجع الأساسيّة، وطرح تفاسيره وآراءه بطريقةٍ سحريةٍ وشيقةٍ ومقنعةٍ في نفس الوقت، بل ستجد هذه الطريقة الرائعة في الإقناع حتّى في المواضع والنتائج التي فيها مجالٌ للتريديد والتشكيك. والبحث والتنقيب في البحار - كما هو معروفٌ - لا ينتهي، ولا يمكن الاستقصاء التام من خلاله. وهذه البحار المتلاطمة من المصادر والمراجع والمخطوطات المتعدّدة هي دائماً في حالةٍ من الازدياد

والتوسع، لأنه بين الفينة والأخرى تكتشف مصادر جديدة ينبغي قراءتها ودراستها. وإن الناقد الحاذق الذي يريد أن يضيف إلى الكتاب «الواحد والآخر»^(١١)، أي المصادر والمراجع الأخرى، سيكتشف صعوبة الأطر التي وضعها لنقد هذا الكتاب.

ومن الأمور المهمة والملفتة للنظر في هذا الكتاب تكوّن المواضيع التي يمكن أن يناقش فيها آراء ونظريات لفان أس بكل وضوح. والقراء المطلعون على مؤلفات فان أس السابقة سيتفاجأون منه؛ لأنه أدرج في كتابه الأخير الكثير من الشخصيات الإسلامية ضمن الكتاب الشيعة، أي: الزيدية والإمامية والإسماعيلية، في حين أنه قد قطع في كتبه السابقة بسنية هؤلاء المؤلفين الكتاب والمفكرين. ومن هذه النماذج البارزة أبو القاسم البلخي الكعبي المعتزلي [٣١٩هـ]، صاحب كتاب مهم وبارز في الملل والنحل لب عنوان: «المقالات»، حيث عرفه فان أس بمقاله المطول في دائرة المعارف «إيرانيكا»^(١٢)، ووصفه كفقيه حنفي، والنائب البارز للتيار الاعتزالي في خراسان، والذي له مواساة وموالة كثيرة مع الزيدية؛ في حين وصفه فان أس في كتابه الأخير، ومرات عديدة، بأنه معتزلي زيدي، قائلاً: «إذن هو نائب عن نوع خاص من التشيع، الذين استطاعوا من خلال أجيال متعددة أن تكون لهم منزلة خاصة بين المعتزلة»^(١٣). وهذا الكلام غير صحيح ودقيق، وبإمكاننا من الوهلة الأولى أن نضعه جانباً؛ لأنّ الكلام الزيدي المتقدّم يخالف الكلام الاعتزالي بشدة، من حيث الإقرار والاعتقاد بالقدر الإلهي، ولم نعرف أي عالم زيدي متقدّم له موقع مرموق لدى المعتزلة. وأول عالم زيدي معروف قبل الكلام الاعتزالي، وعلى الخصوص (الإلهيات)، هو الكعبي، أي يحيى الهادي إلى الحق [٢٩٨هـ]، مؤسس الإمامة الزيدية في اليمن سنة ٢٨٤هـ / ٩٨٧م.

هل من الممكن أن يكون أحد العلماء الأحناف المعتزلة على مذهب الزيدية حقيقةً، أو يمكن أن يكون فقط مواسياً وموالياً للزيدية؟ بحسب الظاهر يتصور فان أس بأن هذه الفرضية ممكنة. يصف فان أس الحاكم الجشمي المعتزلي الحنفي (الذي يعرف في اليمن بـ «الجشمي») بأنه عالم زيدي، والذي اختار في أيام شبابه أساتذة من الأحناف المعتزلة^(١٤). في الحقيقة، وطبقاً لكتب التراجم التي كتبت

وأوضحت لنا، فإنَّ الحاكم الجشمي من جيل محمد بن الحنفية (الابن غير الفاطمي للإمام علي)، وقد كان هو وأجداده من السنة الأحناف في مدينة بيهق. والحاكم قد غيّر مذهبه إلى الزيدية في أواخر أيام حياته فقط. والكثير من مؤلفاته، مثل: تفسيره الكبير للقرآن^(١٥)، كتبه طبقاً للعقائد الحنفية والاعتزالية، وليس الأفكار الزيدية. وكان الزيدون اليمينيون، الذين يحفظون بشدة ويقدرّون تراث الحاكم الذي وصل إليهم تقديرًا كبيرًا، يعرفون هذه الحقائق جيدًا. فلا اعتبار بما قال فان أس^(١٦)، يظنُّ أن اليمينيين يتعجبون من أن الحاكم الجشمي، طبقاً لمعتقد الاعتزالي، وخلافًا لإجماع مدرسة الهادي إلى الحق، يعتبر الخلفاء الثلاثة، وحتى عثمان أيضاً، بمرتبة علي. وهذا الظنّ والنظرية الوهميّة التي يتبنّاها فان أس باطلة، ومن الصعب جداً قبولها.

قد أطلق فان أس تعريفاً عاماً للتشيع. وبدل أن يعرف «الشيعة» بأنه «الشخص الذي يعتقد بإمامة علي بعد وفاة النبي» قال بأنه عبارة عن كل من له «محبة وموالة قوية لعلي وأبنائه». ومن ثم وصف شخصية محمد بن يزاد الأصفهاني، الكاتب المعتزلي المغمور تقريباً، وصاحب «كتاب المصاييح»، بكونه مائلاً إلى التشيع، حيث قال عنه: «من المحتمل أن تكون هذه الشخصية شيعية، أو على الأقل محبة للتشيع»؛ لأنه تحدّث مرتين عن ثلاثة علويين بأنهم يصلحون للخلافة. والحقيقة أنه طبقاً وتأيداً للتعريف العام الذي قام به فان أس للتشيع وضع هذه الشخصية الاعتزالية في خانة التشيع. وبناءً على هذا التعريف ينبغي أن يُعدّ الخليفة عمر بن الخطاب ضمن الشخصيات الشيعية؛ لأنه عين الإمام علياً ضمن أفراد الشورى لانتخاب الخليفة من بعده. وعلى هذا المنوال، وطبقاً لهذا التعريف العام، ستدخل الكثير من الشخصيات الإسلامية في خانة التشيع؛ وذلك لأنّ القليل من المسلمين كانوا يعتبرون أنّ العلويين هم غير صالحين للخلافة. والإمام المهدي، الذي بحسب العقيدة السنية أيضاً سيظهر ليقم الحق والعدالة في العالم، الأعم الأغلب يعتبرونه من أولاد النبي، أي من أولاد علي وفاطمة (فهو من العلويين)، وليس من أولاد عمر أو جيل آخر.

المشكل الأساس والرئيس لفان أس أنه يعتقد ويصرّ على أن انفصال الشيعة

عن السنة بدأ فقط من خلال نتائج الفتنة الأولى، أي نتيجة الصراع الداخلي بين المسلمين، الذي من خلاله عزلوا الخليفة الثالث عثمان بن عفان ومن ثم قتله، أي في هذه الظروف والنتائج التي حصلت من خلالها تكوّنت الفرقة الشيعية^(١٧). ينتقد فان أس المؤرخين والكتّاب في الملل والنحل من الشيعة والسنة الذين يرجعون انفصال الشيعة عن السنة إلى زمن وفاة النبي، والأحداث الشهيرة التي وقعت في سقيفة بني ساعدة. يعتقد فان أس أنّ الإمام علياً قبل خلافة أبي بكر وعمر، ولكن هو كان وراء الثورة ضد عثمان، التي كانت سبباً في قتله والفرقة واختلاف المسلمين، وانفصال المجموعة التي تبعته (أي الشيعة) من إجماع المسلمين الكبير (الجماعة). ويعتقد فان أس أنّه فقط بعد وفاة الإمام علي بدأ أتباعه المتطرفون بإنكار خلافة أبي بكر وعمر، وسبهم، وكذلك كل من وقف وراء الخلفيتين الأولى والثاني.

هذه الرؤية التاريخية، التي تعكس آراء بعض المؤرخين، من أمثال: هنري لامنس^(١٨) وليونه أو ليوني كايثاني^(١٩) في بداية القرن العشرين، مكان ما اعتقد أهل السنة، اليوم وبعد مضي أكثر من قرن من البحوث والدراسات التاريخية لا يمكن الدفاع عنها، أو القبول بها. صحيح أن عنوان أو مصطلح «شيعة علي» في التأريخ أطلق بعد الفتنة الأولى ووصول الإمام علي إلى الخلافة^(٢٠)، وكذلك صحيح أن عنوان الفرقة المخالفة، أي «شيعة عثمان» و«العثمانية»، أطلقت بعد وفاة الخليفة عثمان بن عفان، وفي الأعم الأغلب أطلق هذين المصطلحين على أتباع معاوية بن أبي سفيان الذين ثاروا للانتقام من قتل الخليفة المقتول، ولكن أهل السنة والجماعة لا يتهمون الإمام علياً بحسب اعتقاداتهم بقتل عثمان، بل يقرّون ويعتقدون بأنّ علي بن أبي طالب هو الخليفة الرابع من الخلفاء الراشدين. ولذلك يميل أهل السنة والجماعة إلى أحقية الإمام علي في صراعه مع معاوية، الذي كان يسعى حثيثاً أن ينسب قتل الخليفة عثمان إليه؛ لكي يسيطر على الخلافة ويحبسها بيده. لذلك تشير المصادر التاريخية السنية أنّ عمرو بن العاص وعائشة وطلحة هم من أبرز الصحابة المحرّضين على القيام ضد الخليفة عثمان، وكان الإمام علي يريد أن يتوسّط بين الثوار والخليفة، الذي كان يقربه عن طريق أم حكيم البيضاء (بنت عبد المطلب وجدة عثمان و)عمته وعمّة

النبيّ، وأن يحافظ على الخليفة عثمان من الثّوار؛ لعدم وقوع أيّ أذى عليه، وكذلك عندما شعر وأحسّ الإمام عليّ أنّ الخليفة عثمان لا يأخذ بنصيحته وإرشاده، وكاد أن يتّهمه، والثّوار قد حاصروا البيت، وخرجت الوساطة من عنده، أرسل ابنه الحسن والحسين؛ للدفاع عن الخليفة عثمان، وقد أصيب الحسن جزيئاً في هذا الصراع المرير. وأيضاً صحيح أنّ الإمام عليّاً قد بايع الخلفاء الثلاثة من قبله، ولكنّه والأعم الأغلب من بني هاشم بايعوا الخليفة الأوّل أبو بكر بعد وفاة السيّد فاطمة الزهراء، أي بعد ستّة أشهر من وفاة الرسول فقط. وهذا إن دلّ على شيء فإنّه يدلّ على أنّ فاطمة الزهراء هي الذريّة الوحيدة المتبقية منه، والوريثة الوحيدة له ولخلافته، وبحسب قانون الإرث المنصوص عليه في القرآن كان ينبغي أن تأخذ (ترث) الزهراء سبعة أقسام من ثمانية من أموال وحقوق أبيها، في حين يأخذ الباقي من نساء النبيّ الأحياء - كلّهنّ - قسماً واحداً من الأقسام الثمانية. مع هذه الأوصاف التي ذكرناها لم يُعطَ للسيّدّة الزهراء حقّها من الإرث، أو من مستحقّاتها. وبما أنّ كلّ ورثة النبيّ كنّ من النساء ثقل هذا الأمر على عمر بن الخطّاب، الذي كان طمّاحاً، ولم يؤمن بحقوق النساء وبسيطرة النساء على الرجال، وعلى الخصوص في الحكم، فكان هذا الأمر يؤذيه، ولم يستطع قبوله. وهذه المخالفة أدّت إلى انتخاب أبي بكر في السقيفة للخلافة، وتهديد عمر بن الخطّاب بحرق بيت فاطمة بنت الرسول وأسرتها. لذلك فيما بعد قال عمر بن الخطّاب: إنّ انتخاب أبي بكر للخلافة كان «فلتة»^(٢١)، أي انتخاب عجالة. ومن الناحية التاريخيّة هذه «الفلتة» تعتبر انقلاباً عسكرياً بموجبه أزيلت العائلة الحاكمة، وهُدّدت حياة السيّدّة الزهراء، التي كانت تُعتبر الخليفة الشرعي للنبيّ، ورُعِزَ النظام الذي كان سائداً في المدينة، وفي المجتمع الإسلامي المبكر، حيث كانت قريش في ظلّه متساوية مع المهاجرين والأنصار، وكلاهما يعيشان تحت لواء واحد، واستلمت قريش الخلافة، والباقي من المهاجرين والأنصار صاروا أتباعاً لها، وفاقدي الرأي في المجتمع الإسلامي.

في الحقيقة حادثة السقيفة هي التي سبّبت هذا الانشقاق والانقسام الكبير والفرقة في المجتمع الإسلامي. وهذه التفرقة والانشقاق انجرت إلى قتالٍ وصراع بين

المسلمين، الذي وبحسب الظاهر لم ينته منذ حرب الردّة وإلى يومنا الحاضر. والكثير من المسلمين في ذلك الوقت استحسنوا عمل وأمر عمر بن الخطّاب القاطع في منع المرأة (فاطمة الزهراء) من تولّي الحكم على المجتمع الإسلامي، وقد هيأ المجتمع في ذلك الوقت لقبول كلام أبي بكر، الذي كان يقول: إنّ النبي محمد هو الذي منع بنته وزوجاته أمّهات المؤمنين من الإرث. وإلى الآن الكثير من المسلمين في عصرنا الحاضر يقومون ويجهرّون بمثل هذا العمل. وإلى الآن وفي عصرنا الحاضر يعتقد الكثير من المسلمين أن الأحفاد وذريّة النبي من الذكور لهم الأحقية الموروثة المشروعة للحكومة أكثر من غيرهم. سواء كانوا من قریش أو غير قریش. في ذلك. ولذلك استطاع جوزيف فان أس أن يجد متشيعين معتدلين كثيرين من بين كتّاب مسلمين، مثل: الكعبي، المسعودي، ابن النديم، المقدسي، ابن حوقل، الذين ينبغي أن يُعدّوا حسب أكثر الموازين من أهل السنّة والمعتزلة.

وفي الختام ربّما يسأل سائل نفسه: بما أننا أعطينا حقوق المرأة في العصر الحاضر، واعترف العالم بحقوقها وحكومتها عالمياً، وفي بعض الأحيان ترجّح وتفضّل على حكومة الرجال، فهل من الممكن أن يسأل أحد المسلمين السنّة المتديّنين أنّه لو اتّبع وأطاع المسلمون في المجتمع الإسلامي المبكر حكم الله في القرآن، بدلاً من حمايتهم الانقلاب المشؤوم بقائدٍ يعتقد بقيادة الرجال في المجتمع، ألم يكن حالهم أفضل ممّا عليه الآن؟.

إلى هنا تمّت ترجمة مقال ماديلونغ حول كتاب فان أس المذكور آنفاً.

والآن ندلي ببعض الملاحظات حول آراء ماديلونغ وفان أس في باب تكوين التشيع ومسألة خلافة النبي محمد ﷺ. وينبغي التذكير هنا بأنّ في بعض نظريات ماديلونغ المطروحة في هذا المقال محلّ ومجال للنقد والمناقشة، حيث سيكون مخالفاً لعقائد الشيعة وما هو مقبولٌ عندهم، أو على الأقلّ العقائد الشيعية السائدة، حيث سنوكل مناقشة ونقد هذه الآراء إلى مقالٍ آخر. ولكن ما هو مهمٌّ هنا، والذي ينبغي التأكيد عليه، هو مجموعة من آراء ماديلونغ التي ذكرت في الدفاع عن عقيدة التشيع، وهي عبارة عن الحقّ المضمون لأهل بيت النبي محمد ﷺ لخلافته من بعده،

ونقده لبعض الأعمال التي قام بها الخلفاء الأوائل، وبالأخص الخليفة الثاني، في أحداث صدر الإسلام.

أول نقد وجهه ماديلونغ لنظريات فان أس حول التشيع وتاريخ ظهوره يعود إلى التعريف الذي طرحه وانتخبه فان أس حول مصطلح «التشيع»، حيث عرّف التشيع قائلاً: «من كانت له «محبّة» وموالة قويّة لعليّ وأولاده». يعتقد ماديلونغ أن هذا التعريف للتشيع هو تعريف واسع وعام، يشمل أكثر وأغلب المسلمين، وحتى الخليفة عمر بن الخطّاب - الذي عين عليّ بن أبي طالب عليه السلام ضمن الشورى التي انتخبها وعيّن بها .. مصطلح التشيع من منظار ماديلونغ هو أضيق من ذلك، وله تعريف محدّد، وهو يطلق فقط على أشخاص اتخذوا عليّ بن أبي طالب عليه السلام الخليفة والإمام الأوّل بعد وفاة النبيّ محمد ﷺ.

النقد الآخر الذي يوجّهه ماديلونغ لآراء فان أس هو ما يتعلّق بمسألة مهمّة وحسّاسة حول تاريخ التشيع وظهوره كفرقة متميزة عن أهل السنة. كما نعلم هناك آراء متعدّدة ومختلفة حول نشأة التشيع، وبداية ظهوره كفرقة. وهنا يوجد اختلاف كبير بين فان أس وماديلونغ. يرجع فان أس تاريخ ظهور وتشكّل التشيع إلى عصر ظهور الفتنة في المجتمع الإسلامي التي وقعت في نهاية فترة خلافة عثمان بن عفّان، أي بالضبط في الوقت الذي ثار المسلمون على الخليفة الثالث وقتلوه، ومن ثمّ بايع المسلمون عليّ بن أبي طالب عليه السلام. لذلك حاول فان أس أن يردّ على النظريات التي طرحت من قبل بعض المؤرّخين، الذين يرجعون تاريخ ظهور التشيع وتشكّله وتمييزه عن أهل السنة إلى زمن وفاة النبي ﷺ، واجتماع فريق من المسلمين في سقيفة بني ساعدة، وانتخاب أبي بكر خليفة للنبيّ محمد ﷺ. في الحقيقة يعتقد فان أس أن التمايز والافتراق الذي حصل بين السنة والشيعة لم يكن من سقيفة بني ساعدة، لماذا؟ لأنّ عليّ بن أبي طالب قبل خلافة أبي بكر وعمر، بل هذا الخلاف والافتراق بدأ منذ زمن الثورة والتمرد على الخليفة عثمان، الثورة التي - طبقاً للدّعاء الخاطي لفان أس - كان عليّ بن أبي طالب عليه السلام وراءها. وفي ظلّه أنّ عليّ بن أبي طالب هو من هيأ الظروف والأسباب لقتل الخليفة عثمان بن عفّان، وكان سبباً للتفرقة التي أدّت إلى انفصال فريق تابع له (أي

الشيعية) من المجتمع الأكبر للمسلمين (أي الجماعة).
ومن وجهة نظر فان أس - التي يفترق فيها عن ماديلونغ - أنه فقط بعد وفاة الإمام علي عليه السلام بدأ أتباعه المتطرفون بإنكار خلافة أبي بكر وعمر، والتنكيل بهما، وكذلك بكل صحابة النبي الذين أيدوا الخلفيتين.
لم يوافق البروفيسور ماديلونغ الآراء والنظريات المذكورة لفان أس، وقام بنقدها.

يعتقد ماديلونغ أن التحليل الذي طرحه فان أس ينسجم ويتوافق مع رؤى المؤرخين الأوائل من القرن العشرين، مثل: هنري لامنس وليونه كيتاني. واليوم وبعد مضي أكثر من قرن من الزمن على هذه الظنون، والتوسع والتعمق في البحوث التاريخية، لم نستطع القبول والدفاع عن هذه النظريات. من وجهة نظر ماديلونغ، مع أنه يرجع ظهور المصطلحين «شيعية علي» و«شيعية عثمان» إلى عصر وقوع الفتنة وقتل الخليفة عثمان، وطبقاً لمصادر ومراجع أهل السنة أنفسهم، لم يكن لعلي بن أبي طالب عليه السلام أي دور في الانتفاضة على عثمان وقتله. يؤمن أهل السنة بأن علي بن أبي طالب عليه السلام هو الخليفة الرابع للمسلمين، لذلك أيد أهل السنة علي بن أبي طالب في صراعه مع معاوية، الذي سعى بطريقة مأكرة لإلقاء سبب قتل الخليفة عثمان على شخص علي عليه السلام؛ لكي يستولي على الخلافة. وعلى قول ماديلونغ، وطبقاً للمصادر التاريخية لأهل السنة: إن الأصحاب، مثل: عمرو بن العاص وعائشة وطلحة والزبير، كانوا على رأس المتمردين ضد الخليفة عثمان، وهم الذين مهدوا الطريق للإطاحة به. وخلافاً لفان أس، يعتقد ماديلونغ أن علي بن أبي طالب عليه السلام لم يلعب أي دور في التمرد على الخليفة عثمان، ولم يساهم في قتله أبداً، بل على العكس من ذلك، إن علي بن أبي طالب عليه السلام قدم النصيحة، وسعى للوساطة والحث على الهدوء بين المسلمين، وحاول أن يتجنب وأن يمنع المسلمين في قتل الخليفة، ولهذه الأسباب أرسل الحسنين عليهما السلام للدفاع عن الخليفة، حتى جرح الإمام الحسن المجتبي في ضمن هذه الصراعات.

من النقاط الأخرى التي ينبغي التركيز عليها، والتي طرحها ماديلونغ، وصرح بها، أحقية خلافة السيدة فاطمة الزهراء عليها السلام بعد وفاة النبي الأكرم ﷺ. من وجهة

نظر ماديلونغ إنَّ المتبقيَّ الوحيد من أولاد النبي ﷺ هي بنته فاطمة، وطبقاً لآيات الإرث الواردة في القرآن ينبغي أن تورث ابنته الزهراء ﷺ من تركة أبيها سبعة أقسام من ثمانية من ممتلكاته وحقوقه، في حين ترث زوجات النبي ﷺ بأجمعهنَّ قسماً واحداً فقط من ثمانية أقسام من حقوق وممتلكات النبي. وكذلك يعتقد ماديلونغ أنه بما أنَّ عليَّ بن أبي طالب ﷺ والأغلبية من بني هاشم بايعوا أبا بكر بعد وفاة النبي ﷺ بستة أشهر فقط، أي مباشرة بعد وفاة الزهراء ﷺ، فهذا دليلٌ جليٌّ على أنَّهم كانوا يعتقدون بأن بنته فاطمة الزهراء ﷺ هي الوريث الوحيد والأوَّل، والمتبقية لخلافة النبي ﷺ الحقَّة، ولذلك ما دامت هي على قيد الحياة لم يبايعوا أيَّ شخصٍ بعنوان خليفة النبي ﷺ. وباعتقاد ماديلونغ إنَّ الزهراء ﷺ، البنت الوحيدة للنبي ﷺ، كان من حقِّها أن تصبح خليفةً لأبيها، ولكنَّ عمر بن الخطَّاب، الذي كان رجلاً شديداً، خالف بشدَّة إعطاء قسمٍ من حقوق المرأة لها، وتولَّيها على الرجال في الحكومة، وقد منع الزهراء ﷺ البنت الوحيدة للنبي ﷺ من حقِّها وإرثها. ومن خلال هذا الأمر، وفي نهاية المطاف، انتُخب أبو بكر في سقيفة بني ساعدة للخلافة، وقد هدَّد عمر بن الخطَّاب بحرق بيت بنت النبي ﷺ وعائلتها. وقد عبَّر ماديلونغ - نظراً إلى ما قال عمر بن الخطَّاب فيما بعد في شأن انتخاب أبي بكر للخلافة، حيث عبَّر عنها بـ «الفلَّة»، أي عمل مستعجل ومن دون تخطيط، وكان قراراً مستعجلاً - عن هذه الحادثة بالانقلاب العسكري، الذي سُلِب بسببه حقُّ الخلافة من أهل بيت النبي ﷺ، وأصبحت حياة خليفته الحقَّة (أي بنته فاطمة الزهراء) مهدَّدة. وإحدى ارتدادات هذه الحادثة هو انعدام المساواة بين المسلمين، والتبعيض بينهم، واستعلاء قريش على سائر الفرق الإسلامية. وكذلك من الارتدادات الأخرى لهذه الظاهرة إيجاد الفرقة والاختلاف بين المسلمين. وكانت سبباً لانقسام وانفصال الشيعة عن أهل السنة. يصرِّح ماديلونغ بأنَّ «السقيفة هي التي كانت سبباً للفرقة والانقسام الكبيرين في الإسلام، حيث كانت فرقةٌ تسبَّبت في القتل والقتال، ومن دون هوادةٍ، وكانت الضربة القاصمة بين المسلمين، وهي منذ بداية حروب الردَّة وإلى عصرنا الحاضر»^(٢٢).

في النهاية يطرح ماديلونغ هذا السؤال المهم: لو أنَّ المسلمون الأوائل، وبدلاً من

حماية الانقلاب السيئ الذي قاده الخليفة عمر بن الخطاب في غضب الخلافة، أطاعوا الله بتنفيذ حكمه في القرآن - وهو إعطاء الإرث من أموال ومستحقّات النبي ﷺ إلى بنته فاطمة، وعلى هذا الأساس كانت خلافة النبي ﷺ من الحقوق الأساسية لبنته، ألم يكونوا في نهاية المطاف أنجح وأحسن حالاً ممّا هم عليه الآن؟

مع أنّ رؤية ماديلونغ حول أحقية السيدة فاطمة الزهراء ﷺ بعد وفاة النبي ﷺ للخلافة تخالف الرؤية الشيعية؛ لأنّه من خلال الرؤية الشيعية النبي الأكرم ﷺ، وبأمر من الله، وفي حياته، انتخب عليّ بن أبي طالب ﷺ خليفة له، وقد أعلن ذلك للجميع، هذا الرأي الذي أطلق من قبل مستشرقٍ محايد ومحقّق بارز في التأريخ الإسلامي، من أنّ الحقّ في الخلافة ومن يخلّف النبي ﷺ ينبغي أن يكون من أهل بيته، وليس من حقّ أبي بكر، وأيضاً التصريح من قبله بأنّ هذا الحقّ، أي حقّ الخلافة، قد غُصب بواسطة الانقلاب الذي قاده عمر بن الخطاب، هو رأيٌ خطيرٌ ومهمّ، وقابلٌ للتأمّل من دون شكّ. الخطأ الذي ارتكبه ماديلونغ أنّه تصوّر بأنّ خلافة المسلمين هي ضمن الحقوق والممتلكات الشخصية للنبي ﷺ، الذي ينبغي أن تنقل إلى ابنته الوحيدة بعد وفاته، طبقاً لقوانين الإرث في الإسلام؛ في حين أنّ الإمامة وخلافة المسلمين - بالمنظار الشيعي - ليست من الممتلكات الشخصية أو من أموال النبي ﷺ، بل هذا أمرٌ يجري من خلال إرادة الله، وهو من حقوق الله، ومقامٌ دينيٌّ وثقافيٌّ وسياسيٌّ، وفقط من خلال أمر وإرادة الله يفوّض لأوليائه المنتخبين. ومن الزلّات الكبيرة لماديلونغ في تحليله للنصوص التاريخية في مسألة الخلافة ومن سيخلّف النبي الأكرم ﷺ، الذي ينبغي أن تُؤخذ بعين الاعتبار، هي إهماله للنصوص والأخبار الكثيرة الذي فيها انتخب وعيّن النبيّ محمد ﷺ، وبأمر من الله، عليّ بن أبي طالب ﷺ لخلافته، وقد أعلن وأشهر هذا الأمر لعامة المسلمين. والحمد لله ربّ العالمين.

الهوامش

(١) قبل مدّة قصيرة جُمعت ودُوّنت مقالاته على يد تلميذته السيّدة زابينة اشميتكه، ونُشرت في مجلّدين بعنوان:

1- Studies in Medieval Shi'ism, Wilferd Madelung, edited by Sabine Schmidtke, Routledge, 2012, 326 pages.

2- Studies in Medieval Muslim Thought and History, Wilferd Madelung, edited by Sabine Schmidtke, 2013, 322 pages.

(2) Madelung, Wilferd, The Succession to Muhammad: A Study of the Early Caliphate, Cambridge University Press, 1997 .

(٣) تُرجم الكتاب إلى الفارسيّة من قِبَل: أحمد نمائي، جواد قاسمي، محمد جواد مهدوي، حيدر رضا ضابط، تنقيح وتوضيح: أحمد نمائي، ونُشر من قِبَل مجمع البحوث الإسلاميّة التابع للعتبة الرضويّة في مدينة مشهد.

وكذلك نُشر من قِبَل العتبة العبّاسية في مدينة كربلاء في العراق، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية / قسم الاستشراق، كُتِبَ بعنوان: خلافة محمد ﷺ، بحثٌ حول الخلافة في وقتٍ مبكر، تأليف: وفرد مادلونج، عرض وترجمة: السيّد هاشم الميلاني، ط١، ٢٠١٥م.

والكتيب عبارة عن نقدٍ لآراء ماديلونغ التي لم يستسغها المؤلّف، واعتمد السيّد الميلاني على الترجمة «الفارسيّة» لنقده «بالعربيّة» على الكتاب المدوّن أصلاً باللغة «الإنجليزيّة»، حيث كان ينبغي عليه الرجوع إلى النسخة الأصل (الإنجليزيّة): لأنّ الموضوع حسّاسٌ جداً، والناشر معلوم الحال بالنسبة إلى القضايا الشيعيّة.

ناقش السيّد الميلاني ماديلونغ في قضايا هي في الكثير من الأحيان محلّ خلافٍ ونزاع في داخل المذهب أو المدرسة الشيعيّة، بل في بعض الأحيان يناقش المؤلّف (ماديلونغ) على غير المنهج والطريقة التي اتّبعتها، ويتهّمه أحياناً بالسذاجة. (المترجم).

(4) Der Eine und das Andere: Beobachtungen an islamischen häresiographischen Texten, by Josef van Ess (Studien zur Geschichte und Kultur des islamischen Orients/Beihefte zur Zeitschrift Der Islam, n.s., vol. 23. Berlin: WALTER DE GRUYTER, 2011. 2 vols. Pp. xlv + 1510.

(5) Journal of the American Oriental Society, Vol. 134, No. 3 (July-September 2014), pp. 531 - 533.

(٦) عنوان كتاب جوزيف فان أس فيه نوعٌ من الدقّة والفدّة العلميّة. يُترجم حرفياً: الواحد والآخر، والأقرب إلى الروح العربيّة، حيث بإمكاننا ترجمته: الله والبشر. ولكن العنوان الثاني من الممكن أن يشكل عليه البعض بأنّه كيف تساوي الله مع البشر؟ لذلك ارتأيتُ أن أترجم العنوان «هو والآخر»، حيث هو برأبي أقرب إلى روح نصّ الكتاب. (المترجم).

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد السابع والخمسون - شتاء ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

(٧) في الحقيقة إنَّ العبارة الموضوعية في داخل المعقوفين عبارة عن سؤالٍ لكاتب هذه السطور للبروفيسور فان أس يطلب منه توضيحاً لعبارة «Der Eine und das Andere / الواحد (هو) والآخر»، وما هو المقصود منها؟ وبحسب ما تفضّل قائلًا: إنَّ المراد من «الواحد (هو)» الله، ويقصد من «الآخر» كلَّ الأفكار والتصورات عن الله التي تكوَّنت في الأذهان البشرية على طول التأريخ (والتي أوجدت هذه الأمور كتابة علم الملل والنحل). وعبارة فان أس هكذا:

What I mean is only «God (The One) and all the other ideas or things which grew in human minds about Him (i. e. heresiography)».

(8) Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra.

ترجم الكتاب في بداية الأمر إلى اللغة العربية تحت عنوان: «علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة، تاريخ الفكر الديني في صدر الإسلام»، وصدر منه جزءان حتى الآن. ترجمة الجزء الأول من الكتاب كانت رديئة جداً، وفي الكثير من الأحيان لم تفهم المترجمة المحترمة ولم تستوعب مفهوم المؤلف، حيث يقع الكتاب ضمن بحث علم الكلام الإسلامي، ولكن الناشر المحترم (دار الجمل) استبدل المترجمة بمتترجمين آخرين في إصداره للمجلد الثاني، حيث استدرك الكثير من الأخطاء السابقة، وقبل قليل (٢٠١٩م) أصدر الناشر (منشورات الجمل) المجلد الأول بحلّة جديدة، وبمراجعة شاملة من قِبَل الدكتور محسن الدمرداش. وإلى الآن ينتظر العالم العربي ترجمة المجلدات الأخرى من الكتاب. وبعد ذلك ترجم الكتاب إلى اللغة الإنكليزية ترجمة رائعة ودقيقة، صدر إلى الآن منه أربع مجلدات، من قِبَل مطبعة ومنشورات بريل BRILL الشهيرة في مدينة ليدن LEYDEN الهولندية. وفي الآونة الأخيرة صدر من الكتاب مجلده الأول بالفارسية، من قِبَل منشورات جامعة الأديان والمذاهب بمدينة قم، مشفوعة بمقدمة قصيرة للمؤلف، يلمح ويعاتب العالم الإسلامي، حيث بعد مرور ربع قرن من صدور الكتاب توجه الآن لترجمة الكتاب إلى الفارسية، في حين في العالم الغربي أصبحت هذه البحوث قديمة، واستُبدلت ببحوثٍ جديدة. (المترجم).

(9) literary genre.

(10) Sitz im Leben.

(11) den Einen und das Andere.

(١٢) دائرة المعارف «إيرانيكا» ١: ٣٥٩ - ٣٦٢.

(١٣) فان أس، كتابه الأخير: ٣٢٩.

(١٤) فان أس، كتابه الأخير: ٣٦٥، ٧٦١، ٧٦٢.

(١٥) نشر هذا التفسير مؤخراً في بيروت (٢٠١٩م) بعشرة أجزاء ضخمة، بعنوان: «التهديب في التفسير»، للإمام الحاكم الجشمي، بتحقيق: العماني الدكتور عبد الرحمن بن سليمان السالمي. وقد بذل المحقق جهوداً جبّارة في جمع النسخ المتناثرة والناقصة للتفسير من مختلف بلدان العالم، شرقاً وغرباً، وجهوداً مشكوراً عليها في تحقيق هذا النص المهم والدقيق والحساس، الذي فتح أبواباً في الرؤية الاعتزالية للتفسير، والذي يُنشر لأول مرة على أكثر من خمسين مخطوطاً كاملاً وناقصاً. (المترجم).

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد السابع والخمسون - شتاء ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

(١٦) فان أس، كتابه الأخير: ٣٦٣.

(١٧) فان أس، كتابه الأخير: ٩٤.

(18) Henri Lammens.

(19) Leone Caetani.

(٢٠) إنّ عبارة ماديلونغ في عقيدته بأنّ «عنوان شيعة عليّ» ظهرت في التأريخ فقط بعد الفتنة الأولى، حين وصل عليّ للخلافة، هي في الحقيقة خلافٌ للكثير من النصوص والروايات المنصوص عليها في كتب الشيعة وأهل السنّة عن لسان النبيّ الكريم ﷺ، حيث أطلق النبيّ وفي حياته عنوان ولقب «شيعة عليّ» للإشارة إلى محبّي وأتباع عليّ بن أبي طالب عليه السلام.

بالنسبة إلى هذه الروايات راجع: جعفر السبحاني، بحوث في الملل والنحل ٦: ١٠١ - ١٠٦، قم، ط٤، مؤسّسة النشر الإسلامي، ٢٠٠٣م.

(٢١) وقد ترجم فان أس هذا التعبير بشكل دقيق وصحيح إلى: «etwas überstürzt»: ٨٠٩.

(22) «It was the Saqīfa meeting that caused the great schism in Islam, which has resulted in seemingly endless Muslim bloodshed since the wars of the ridda until the present day».

قسمة الاشتراك مجلة نصوص معاصرة

☐ أفراد	☐ مؤسسات
اسم المشترك:	
العنوان الكامل:	
.....	
الهاتف:	فاكس:
مدة الاشتراك: ابتداءً من:	
المبلغ: عدد النسخ:	
نقداً إلى: شيك مصرفي:	
التاريخ: التوقيع:	

الاشتراك السنوي

سائر الدول: ☐ للأفراد ١٠٠ دولار ☐ للمؤسسات ٢٠٠ دولار (خالصة أجور البريد)

ثمن النسخة

لبنان ٥٠٠٠ ليرة - سوريا ١٥٠ ليرة - الأردن ٢٠٥ 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 شللاً - 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.

Nosos Moasera

Th 15 YEAR – NO. 57 , Winter 2020 - 1441

Editor-in-chief:

Haidar Hobballah

Editor-in-Director:

Mohamad Dohaini

Correspondence:

To the office of the Editor-in-chief

Lebanon-P.O.Box: 327 / 25 Beirut

E-mail: info@nosos.net