

الاجتهاد والتجديد

فصلية مختصة بقضايا الاجتهاد والفقہ الإسلامي
العدد الثالث والخمسون، السنة الرابعة عشرة،

شتاء ٢٠٢٠م - ١٤٤١هـ

□ شروط النشر:

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

رئيس التحرير
حيدر حبّ الله

مدير التحرير
محمد عبّاس دهبني

المدير المسؤول
ربيع سويدان

الهيئة الاستشارية (أبجدياً)

الشيخ خميس العدوي عُمان
د. محمد خير قيرباش أوغلو تركيا
د. محمد سليم العوا مصر
الشيخ محمد علي التسخيري إيران

تنضيد وإخراج
papyrus

تصميم الغلاف
Idea Creation



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

المراسلات:

باسم رئيس التحرير
لبنان - بيروت - ص.ب: ٣٢٧ / ٢٥ □ قرب مستشفى السان تريز، مفرق ملحمة كسّاب، خلف
www.nosos.net
البريد الإلكتروني info@nosos.net
التنفيذ الطباعي ومركز النشر:
مؤسسة دلتا للطباعة والنشر، لبنان - بيروت، الحدث،
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 المنتبي، هاتف: ٧٩٠١٤١٩٣٧٥ (+٩٦٤). ٢- مكتبة
العين، بغداد، شارع المنتبي، هاتف: ٧٧٠٠٧٢٨٨١٦ (+٩٦٤). ٣- مكتبة القائم، الكاظمية، باب
المراد، خلف عمارة النواب. ٤- دار الغدير، النجف، سوق الحويش، هاتف: ٧٨٠١٧٥٢٥٨١ (+٩٦٤).
٥- مؤسّسة العطار الثقافية، النجف، سوق الحويش، هاتف: ٧٥٠١٦٠٨٥٨٩ (+٩٦٤). ٦- دار الكتب
للطباعة والنشر، كربلاء، شارع قبلة الإمام الحسين عليه السلام، الفرع المقابل لمرقد ابن فهد الحلبي،
هاتف: ٧٨١١١١٠٣٤١ (+٩٦٤).
- ◆ سوريا: مكتبة دار الحسين، دمشق، السيدة زينب، الشارع العام، هاتف: ٩٣٢٨٧٠٤٣٥ (+٩٦٣).
- ◆ إيران: ١- مكتبة الهاشمي، قم، كذرخان، هاتف: ٧٧٤٣٥٤٣ (+٩٨٢٥٣). ٢- مؤسّسة البلاغ، قم،
سوق القدس، الطابق الأول. ٣- دفتر تبليغات «بستان كتاب»، قم، چهار راه شهدا، هاتف:
٧٧٤٢١٥٥ (+٩٨٢٥٣).
- ◆ تونس: دار الزهراء للتوزيع والنشر، تونس العاصمة، هاتف: ٨٨٣٤٣٨٢١ (+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.

المحتويات

□ كلمة التحرير

◀ فقه الأئمة والأشربة، إثارات تحفيزية لدراسات جادة

حيدر حبّ الله..... ٥

□ دراسات

◀ الاجتهاد وقضايا الفقه الإسلامي المعاصر

حوارٌ مع: الشيخ يوسف الصانعي ١٣

◀ المدخل إلى دراسة الفقه المقارن [الاجتهاد، التقليد، ومصدرية القرآن الكريم]
(تقريرات بحث السيد محمد تقي الحكيم) / القسم الثاني

د. الشيخ عبد الهادي الفضلي ٣٢

◀ تعدد القراءات في فهم النصّ القرآني

أ. مواهب الخطيب..... ٦٩

◀ اشتراط «الملّكة القدسية» في مفهوم الاجتهاد عند الإمامية، قراءة نقدية

د. سعيد نظري توكلّي / أ. إبراهيم العزيمي ٩٢

◀ البدعة والشهادة الثالثة عند المحقّق أحمد النراقي

أ. علي رضا صادقي..... ١١٨

◀ تفسير الإمام كعلامة للإمامة، دراسة في الروايات الإمامية / القسم الأوّل

الشيخ محمد الخراساني ١٣٠

◀ حقّ الأقليات غير المسلمة في القضاء الإسلامي العادل، من منظور فقه الإمامية

د. سيامك جعفر زاده ١٦١

◀ علاقات الإمامية في مدينة الريّ مع غيرهم، المباني والأهداف والسياسات
والمعطيات (من القرن ٤هـ إلى منتصف القرن ٧هـ)

أ. محمد زرقاني / د. علي آغا نوري..... ١٧٨

◀ الوجود المطلق اللامتناهي في نهج البلاغة، دراسة علمية موضوعية

د. يحيى عبد الحسن آل دوخي ١٩٩

◀ العلمانية والعلم الديني، في المعنى والمنهج والبنى الفكرية

أ. نبيل علي صالح ٢٢١

◀ القبض والبسط النظري للفقه / القسم الثاني

د. أبو القاسم فنائي..... ٢٤٦

◀ تأثير توحيد أئمة الفرقة الإمامية في سائر الفرق الإسلامية / القسم الثاني

الشيخ حبّ الله النجفي ٢٨٦

◀ إحياء عاشوراء (محرم) في محرك البحث جوجل (Google)

د. أحمد محمد اللويهي ٣٢٩

□ قراءات

◀ الحرّ العاملي وكتابه (وسائل الشيعة)، تعريف وخصائص

الشيخ محمد عباس دهيني..... ٣٤٣

فقه الأُطعمة والأشربة

إشارات تحفيزية لدراسات جادة

حيدر حب الله

تمهيدٌ حول الأُطعمة والأشربة في الديانات الإبراهيمية

موضوع المأكول والمشروب أو الأُطعمة والأشربة يمثّل واحداً من أهمّ جوانب الحياة عند الإنسان على هذه البسيطة، فهو معنيٌّ بهذا الجانب، ويفتّش عمّا يرضي رغبته وشهوته وحاجته من جهةٍ، وما لا يُلحق به أذىً أو ضرراً من جهةٍ ثانية.

وقد اهتمّت الشعوب المختلفة بقضايا الطعام والشراب، وكانت لها أنماطها وأعرافها وعاداتها. وفيما كانت هناك مأكولاتٌ تعتبر مشتركةً بين بني البشر تقريباً كانت لكلّ شعبٍ أو أمةٍ أو منطقةٍ مأكولاتها الخاصة التي تكوّنت عبر أوضاع مناخيةٍ أو بيئيةٍ أو غيرها فرضتها حاجة الجسم أو غير ذلك.

الأديان بدورها كانت لها مساهمات في هذا الموضوع، وشكّلت أعرافاً وعادات في ثقافة الشعوب التي انتمت إليها. ومن بين هذه الأديان يمكن التركيز على الديانتين: اليهودية؛ والإسلامية، فقد تدخّلتا - في وجودهما التاريخي - بالكثير من الجوانب التي ترتبط بالأكل والشرب عند الإنسان، ومنها جوانب تتصل بالمأكول والمشروب نفسه.

لا تعرف المسيحية نظاماً خاصاً في المأكولات والمشروبات، فهي تعتبر ذلك أمراً مباحاً، لكنّها تركّز على أن يأكل الإنسان ما ينتفع به، وهي بهذا تعلن أنّ مرحلة ما بعد المسيح والصليب تُنهي تلك المنظومات التشريعية التفصيلية. وقد جاء في الرسالة إلى العبرانيين - المنسوبة إلى بولس الرسول - النصّ التالي: «وَأَمَّا إِلَى الثَّانِي فَرَأَيْتُ الْكَهَنَةَ فَقَطُّ مَرَّةً فِي السَّنَةِ، لَيْسَ بِأَدَمٍ يُقَدِّمُهُ عَنْ نَفْسِهِ وَعَنْ جَهَالَاتِ الشَّعْبِ، مُعْلِناً

الرُّوحُ الْقُدُسُ بِهَذَا أَنَّ طَرِيقَ الْأَقْدَاسِ لَمْ يُظْهَرَ بَعْدُ مَا دَامَ الْمَسْكَنُ الْأَوَّلُ لَهُ إِقَامَةً، الَّذِي هُوَ رَمَزٌ لِلْوَقْتِ الْحَاضِرِ، الَّذِي فِيهِ تُقَدَّمُ قَرَابِينُ وَدَبَائِحُ لَا يُمَكِّنُ مِنْ جِهَةِ الضَّمِيرِ أَنْ تُكْمَلَ الَّذِي يَخْدُمُ، وَهِيَ قَائِمَةٌ بِأَطْعِمَةٍ وَأَشْرِبَةٍ وَغَسَلَاتٍ مُخْتَلِفَةٍ وَفَرَائِضَ جَسَدِيَّةٍ فَقَطْ مَوْضُوعَةٍ إِلَى وَقْتِ الْإِصْلَاحِ. وَأَمَّا الْمَسِيحُ وَهُوَ قَدْ جَاءَ رَئِيسَ كَهَنَةٍ لِلْخَيْرَاتِ الْعَتِيدَةِ، فَبِالْمَسْكَنِ الْأَعْظَمِ وَالْأَكْمَلَ غَيْرِ الْمَصْنُوعِ بَدَنٍ، أَيِ الَّذِي لَيْسَ مِنْ هَذِهِ الْخَلِيقَةِ، وَكَيْسَ بَدَنِ ثِيُوسٍ وَعُجُولٍ، بَلْ بَدَنِ نَفْسِهِ، دَخَلَ مَرَّةً وَاحِدَةً إِلَى الْأَقْدَاسِ، فَوَجَدَ فِدَاءً أَبَدِيًّا؛ لِأَنَّهُ إِنْ كَانَ دَمُ ثِيرَانٍ وَثِيُوسٍ وَرَمَادُ عَجَلَةٍ مَرَشُوشٌ عَلَى الْمُنْجَسِينَ يُقَدِّسُ إِلَى طَهَارَةِ الْجَسَدِ، فَكَمْ بِالْحَرِيِّ يَكُونُ دَمُ الْمَسِيحِ، الَّذِي بِرُوحِ أَرْزَلِي قَدَّمَ نَفْسَهُ لِلَّهِ، بِلَا عَيْبٍ، يُطَهِّرُ ضَمَائِرَكُمْ مِنْ أَعْمَالٍ مَيْتَةٍ؛ لِتَخْدُمُوا اللَّهَ الْحَيَّ»^(١).

بهذه الذهنيّة تبدأ مرحلة الإصلاح التي تتغيّر فيها قواعد الحياة، ولم يعد للشرعية والناموس من ضرورة بعد صلب المسيح، ولهذا لا نجد قوانين أطعمة أو أشربة تُذَكِّرُ فِي الْمَسِيحِيَّةِ إِلَّا بِشَكْلِ مَحْدُودٍ، كَالشُّكْرِ عَلَى الطَّعَامِ، وَالصِّيَامِ، وَمَا يُؤْكَلُ وَيُشْرَبُ فِي الْعِشَاءِ الرَّبَّانِي، وَالتَّحْذِيرِ مِنَ السُّكْرِ، وَنَحْوِ ذَلِكَ، بِاسْتِثْنَاءِ مِثْلِ كَنِيسَةِ التَّوْحِيدِ الْأَرْتُوذُكْسِيَّةِ الْأَثُويَّةِ، الْمَعْرُوفَةِ بِتَشَابُهِهَا الْكَبِيرِ مَعَ الْيَهُودِيَّةِ، وَهِيَ مِنْ الْكِنَائِسِ الْمَشْرِقِيَّةِ الَّتِي تَهْتَمُّ كَثِيرًا بِالْعَهْدِ الْقَدِيمِ، وَلَيْسَ فَقَطْ بِالْعَهْدِ الْجَدِيدِ، وَلِهَذَا نَجِدُ لَدَيْهَا اِهْتِمَامًا بِجَمَلَةٍ مِنَ الْأُمُورِ، مِنْ نَوْعِ الطَّهَارَاتِ وَالنَّجَاسَاتِ، وَكَذَلِكَ الْأَطْعِمَةُ وَالْأَشْرِبَةُ، وَكَذَلِكَ تَحْرِيمُ لَحْمِ الْخَنزِيرِ (وَهُوَ مَوْضُوعٌ مَحَلٌّ جَدَلٍ بَيْنَ الْكِنَائِسِ)، بِمَا يَقْرَبُهَا نَسْبِيًّا مِنَ التَّقْلِيدِ الْيَهُودِيِّ.

وكذلك الحال مع السبتيّين (Adventist) من البروتستانتية الأميركية، حيث يفرضون سلسلةً من القوانين المتصلة بالطعام والشراب.

وثمة تيارات محدودة أخرى هنا وهناك، لها مواقف من الخمر والتدخين والقهوة وغير ذلك، لكنّها على أيّ حالٍ أقلّيات نادرة وقليلة في العالم المسيحي.

من هنا لو تخطّينا المسيحية للرجوع خطوة نحو اليهودية فسوف نجد المشهد مختلفاً تماماً؛ ففي اليهودية نظامٌ تفصيليٌّ للأكل والشرب والذبح وغير ذلك. وقد ركّز سفر اللاويين، ومعه سفر التثنية من أسفار التوراة، على أحكام تتصل بالأطعمة والأشربة ونحوها، فيما حظيت التفاصيل باهتمام كتاب التلمود، الذي يمثّل

الصورة الواسعة لهذه المنظومة في التقليد اليهودي. ويُطلق اليهود على «الحلال» اسم: كوشر أو كوشير أو كشروت أو كشيروت. وقد تضمّن الكتاب المهمّ «شولحان عاروخ/Shulchan Aruch / 717-718» سرداً منظماً للأحكام الشرعيّة في باب الأطعمة والأشربة والمائدة والطبخ والذبايح والذبائح وغير ذلك.

ويعتبر كتاب شولحان عاروخ أو المائدة (الجدول) المنضودة المعدّة مصنّفاً فقهيّاً غير استدلالي منظماً معتمداً إلى اليوم للمتشرّعة اليهود، وهو أشبه برسالةٍ عمليّة فقهيّة للسلوك، حتى أنّ بعضهم عبّر عنه بـ (التمود الأصغر). وقد أعدّه جوزيف كارو (أو يوسف قارو المتوفّى عام 1075م)، ونشره عام 1064 أو 1065م، معتمداً فيه على عصارة التراث اليهودي من مصادره المتنوّعة.

وبالانتقال إلى الفقه الإسلامي نحن نجد نصوصاً محدودة في القرآن الكريم تتكلّم عن موضوع المأكول والمشروب، إلى جانب نصوص كثيرة في السنّة الشريفة. وبهذا وجدنا أنّ الفقهاء المسلمين بمذاهبهم فصلّوا كثيراً في كلّ ما يتعلّق بالأكل والشرب والصيد والذبايح والكفّارات والذبائح والأطعمة والأشربة، واختلفت آراؤهم في هذه الموضوعات اختلافاً كبيراً. ولعلّه يمكن القول بأنّ أكثر المذاهب تشدّداً في الأطعمة والأشربة هو المذهب الإمامي الجعفري؛ فيما أقلّها تشدّداً هو المذهب المالكي؛ ويبقى لجماعات أو شخصيّات من الأحناف مواقفهم الترخيصيّة المعروفة عبر التاريخ.

١- هل المقارنات الأديانيّة في الأطعمة والأشربة مفيدةٌ أو خطيرةٌ؟!

يهمّني جداً هذا السؤال؛ وذلك أنّ هذه المقارنات ربّما يُقال بأنّها ضروريّة على المستوى البحثي؛ إذ ثمة دعوى يجب النظر من قبيل العلماء والباحثين بجديّة في مديّات صدقها تقول بأنّ بعض فقهاء المسلمين من أهل السنّة - وربّما من الشيعة - كانوا يعتقدون بأنّه إذا لم نجد حكماً لموضوع ما في النصوص الدينيّة الإسلاميّة فإنّ علينا الرجوع إلى نصوص من قبلنا في ما لم يأت نصّ إسلاميٍّ على خلافه، بعد أن كان شرع من قبلنا حجةً علينا ما لم يثبت النسخ، كما يوحيه البحث الذي ما يزال موجوداً إلى اليوم في أصول الفقه الإسلامي، تحت عنوان: «شرع من قبلنا» تارةً، وعنوان:

«استصحاب شرع مَنْ قبلنا» أخرى، بما يجعل القضية في ثبوت هذا الشرع، وإلا فهو يشملنا ما لم نجد له ناسخاً في الإسلام.. وبهذا أدى هذا الأمر إلى نفوذ الكثير من التشريعات اليهودية في التراث الفقهي الإسلامي.

وهذه دعوى كبيرة جداً وخطيرة للغاية في الوقت عينه، ترى أنّ التشابه الكبير بين الفقه الإسلامي والفقه اليهودي رُبما يرجع لهذا الأمر، وأنّ الكثير من الأفكار اليهودية رُبما دخلت الفقه الإسلامي عبر هذا الطريق خاصة، بتوسُّط واضعي الحديث الذين لم يضعوا الحديث حُبثاً هذه المرّة، بل لأجل إلحاق شرع مَنْ قبلنا بشريعتنا. ولعلّ أصحاب هذا الاتجاه في الصدر الإسلامي والقرون الأولى كانوا ينطلقون من ثنائية أنّ القرآن مصدّقُ الذي بين يديه من التوراة وفي الوقت عينه مهيمنٌ عليه، بما قد يُفهم منه بالنسبة إليهم أنّ كلّ ما لا يقدمه القرآن فهو نوعٌ إحالةٍ على الكتب السماوية السابقة التي يصدّقها.

كما قد يستوحي الإنسان - لو أراد الانتصار لفكرةٍ من هذا القبيل - أنّ بعض النصوص الحديثية دلّت على نهي النبيّ المسلمين عن الرجوع للتوراة، ممّا يعني أنّ واضع هذا الحديث - لو فرض أنّ الحديث موضوعٌ - في القرنين الأوّل أو الثاني الهجريين كان يلاحظ ظاهرةً من هذا النوع في عصره، فجاء الحديث في مواجهتها.

وحتى مَنْ يُعتبرون من مسرّبي الإسرائيليّات في الصدر الأوّل، مثل: كعب الأحمبار وغيره، رُبما تكون هذه نزعتهم التي انطلقوا منها لنشر ثقافة الكتب السماوية السابقة في غير ما نصّ القرآن والنبيّ على عدم صحّته، لا أنّهم كانوا يريدون القيام بمؤامرةٍ ضدّ الإسلام متممّة مقصودة، بما يشبه بعض الروايات الإمامية التي تدلّ على إمكان الرجوع لمصادر أهل السنّة الحديثية عند فقدان الرواية فيها في مصادر الإمامية.

بل لعلّ الباحث قد يدّعي بأنّ الكتب الفقهية الأولى التي لا تحمل في داخلها نوعاً من الاستدلال قد يكون تسرّب إليها هذا التفكيرون أن نعرف، ولهذا لم نجد لبعض الفتاوى رواياتٍ أو آياتٍ تسندها، غير أنّها تحوّلت إلى شهرةٍ لاحقة فيما بعد، ومن الجدير أن نرصدها في تراث الأديان الإبراهيمية السابقة.

هذه الدعوى تحتاج لرصدٍ وتتبعٍ تاريخي كبيرين؛ لنعرف صحّتها من عدمها.

لكن لو غَضَضْنَا الطرف عن هذه الدعوى، التي لا أتحمَّس كثيراً لشبوتها تاريخياً؛ فإثباتها ليس سهلاً أبداً، وإن كنت متحمساً جداً لاهتمام الباحثين بها؛ فهي موضوع بالفعل يحتاج لدراسةٍ معمَّقة مستأنفة جادة لو أخذناه على كليته، بعيداً عن خصوصية بحث الأَطعمة والأَشربة...، فإن التشابه بين الفقه اليهودي والإسلامي هل يمثل عنصر قوة للأدلة الشرعية في الفقه الإسلامي أو أنه - كما قد يرى بعضٌ - يمثل عنصر ضعف؟ فالحديث الشريف مثلاً إذا دلَّ على أحكام شرعية، ووجدناها بعينها في الموروث اليهودي، هل يعني ذلك نوعاً من ضعف الوثوق به؛ على أساس احتمالية الاستعارة بشكلٍ من الأشكال والوضع من قبل الواضعين، أو لا؟ وهنا يأتي الموقف من الإسرائيليات.

والأمر المهم الذي يجب أن ننتبه له هنا أيضاً هو أن الديانة اليهودية أقرب نظرياً إلى الديانة الإسلامية، خاصة على صعيد القضية الأكثر خطورة وهي قضية التوحيد، إلى جانب قضايا فقهية عديدة؛ بينما نجد أن النص القرآني يتعامل بلينٍ عجيب ومدحٍ مهمٍّ للمسيحيين، بمن فيهم رجال دين ومتعبِّدون، بعكس تعامله مع اليهود! وهذا يؤكد - رُبما - أن شدة القرآن مع فئة دون فئة لم تكن راجعةً فقط إلى العناصر العقديَّة والفكرية بقدر رجوعها إلى نوع سلوك الآخرين تجاه الدعوة الإسلامية في العصر النبوي؛ فالمسيحيون لم يخوضوا حروباً تُذكر ضدَّ النبي، بعكس اليهود الذي واجهوا النبي في أكثر من موقعة، وخطَّطوا ضده وخانوه.

وهذا ما ينتج أن الموقف الشديد ضدَّ عقيدة ما لا يعني بالضرورة موقفاً بهذه الشدة ضدَّ حاملي هذه العقيدة، كما أن الموقف الشديد ضدَّ أبناء عقيدة ما لا يعني أو لا يلزم موقفاً بهذه الشدة ضدَّ العقيدة نفسها. ومن ثمَّ علينا أن نميِّز النصَّ القرآني في تعامله مع العقيدة ومع حاملها. وهو ما يلتقي مع الفكرة التي أكرناها أكثر من مرَّة في التمييز بين كافر العقيدة وكافر المواجهة.

ورُبما هذا ما يفسِّر أن التراث الشيعي كان ليئناً تاريخياً مع المسيحية، بينما التراث السنِّي كان مختلف الحال. ورُبما يرجع ذلك إلى أن العراق وإيران لم يحتكَّا بصدامٍ عسكري مع المسيحية، بعكس بلاد الشام وما يتصل بها، والتي نرى في موروثها الكثير من النقد على النصاري، واتهامهم بالخيانة بفعل الأقلية المسيحية التي

بقيت في تلك البلدان، أعني الحوض الشرقي للأبيض المتوسط، من مصر وحتى تركيا، خاصة بعد الحروب الصليبية.

٢- مرجعية المصلحة في فقه الأطعمة والأشربة

وبالانتقال إلى جانب آخر ثمة تصوّر واسع النطاق يرى أنّ نظام الأكل والشرب في الأديان الإبراهيمية كلها يرجع لما في المأكول والمشروب مثلاً من ضررٍ على الإنسان، بمعنى أنّ العنصر المادّي في كميّة الأكل أو زمانه أو نوع المأكول أو صفاته هي التي تؤثر على التحليل والتجريم.

وقد أثارت هذه القضية جدلاً نلاحظه اليوم في سياق الصراع بين التراث والحداثة، وكذلك بين العلم والدين. فأهل العلم يقولون اليوم بأنّ طريقة الذبح الإسلامية، التي تمنع قطع الرأس عند الذبح، لا فرق بينها وبين الطريقة الشائعة اليوم على المستوى المادّي، فالحيوان هو هو، ولا تأثيرات مادية على الإطلاق، ومن ثمّ يصبح هذا التشريع الديني بلا معنى. ومن هذا النوع اشتراط التسمية عند الذبح، أو إسلام الذابح عند بعض الفقهاء، وغير ذلك.

لست أريد هنا الدخول في جدلٍ بقدر ما أريد أن أشير إلى قضية عامّة في بحث الأطعمة والأشربة، وهي أنّ تحريم شيءٍ لا يعني أنّ المحرّم بنفسه (أعني متعلّق المتعلّق) صارت فيه مفسدة، بل قد يكون هو هو، لكنّ التحريم يأتي من أمرٍ خارج إطار المأكول المحرّم نفسه. وتكفي لنا هذه الاحتمالية لإعادة فهم الموضوع. فعدم جواز الأكل ممّا يذبحه غير المسلم لا يعني أنّ المذبوح تغيرت واقعيته المادية، بل خلف هذا التحريم قد يكون المنع عن المعاملات الاقتصادية مثلاً، أو نوع من بناء الحاجز النفسي بين المسلمين وغيرهم. فعلياً أخذ مثل هذه الاحتمالات بعين الاعتبار ونحن ندرس فقه الأطعمة والأشربة.

٣- فقه الأطعمة والأشربة وإشكالية التناقض المفترض بين الكتاب والسنة

من الجوانب المنهجية التي تعطي قيمة مضافة لفقه الأطعمة والأشربة هو جانب العلاقة بين القرآن الكريم والسنة الشريفة؛ إذ ثمة إشكالية يجب التوقّف عندها

بجدية أكبر، وهي أن المراجع للنص القرآني يلاحظ فيه أن عدد المحرّمات قليل جداً، بل يبدو القرآن مصرّاً على حصر المحرّمات وتقليلها وانتقاد توسعتها، فيما الذي نلاحظه في الحديث الشريف، وكذلك في التراث الفقهي، أن مساحة التحريم واسعة، خاصة في الفقه الجعفري.

فمن الواضح في الفقه الإسلامي أن هناك مجموعة من المأكولات والمشروبات التي حكم بحرمة تناولها، وقد قسّمها الفقهاء إلى أقسام: حيوان الماء؛ البهائم وحيوان البر؛ الطيور أو ما في الجوّ؛ الجوامد والمائعات. فتارةً يكون الكلام عن الحيوان، وأخرى عن الجماد، وثالثة عن المائعات. وفي الحيوان تارةً ننظر إلى حيوان البر من الأنعام والسباع والحشرات والهوام، وأخرى إلى حيوان البحر من الأسماك وغيرها، وثالثة إلى حيوان الجوّ، وهو الطيور بأنواعها.

وفي هذا السياق يتحدّث الفقهاء عمّا هو حرامٌ بذاته، وما يحرم بالعرض، كالحيوان الجلال والموطوء.

وقد بُني الفقه الإسلامي في موضوع الأَطعمة والأشربة على فرضية أن عدد المحرّمات ليس بالقليل، خاصة على مستوى المتداول في الفقه الإمامي. فلو أخذنا حيوان البحر فسيكون كلّهُ حراماً إلا السمك الذي له فلس خاصة، على أن يخرج من البحر حياً. وإذا أخذنا حيوان البر فسنجد أن كلّ ذي نابٍ والأرنب والحشرات والزواحف حرام إلا الحيوان الأهلي، كالإبل والبقر والغنم والخيل والبغال والحمير، وبعض الحيوانات الوحشية، كالغزلان.

ولو أخذنا الطيور فكلُّ سباعها (أو ما له مخلبٌ) حرام، كالنسور والصقور و...، وكلُّ غيرها حرامٌ، إلا ما كان دفيقه أكثر من صفيقه، إن لم نرجع هذه الخاصية إلى خصوصيات السبعية وغيرها.

وهكذا نجد أن حجم المحرّمات في المأكول ليس قليلاً في الفقه. هذا فضلاً عن حرمة الميتة والدم وكلّ النجاسات، وبعض ما في الذبيحة، والطين، والمسكرات، والمنتجّسات، وكلّ خبيث، وغير ذلك.

كيف تتسجم هذه الصورة مع العدد المحدود جداً للمحرّمات في القرآن بصيغة الحصر والتشديد بما لا يتجاوز أصابع اليد الواحدة تقريباً؟!

هذه الإشكالية تناولها الدرس الفقهي منذ زمنٍ ليس بالقريب، وقدّم فيها - ولو بشكلٍ عابر - علاجاتٍ تبلغ حوالي العشرة. وبهذا يكون هذا الموضوع في حدّ نفسه أحد تطبيقات النظرية الكلية في علاقة الكتاب بالسنة، ويمكن أن يكون مساعداً في هذا الصدد.

دعوة للباحثين في مجال الدراسات الشرعية ومقارنة الأديان

من هنا أدعو الباحثين في مجال الدراسات الشرعية ومقارنة الأديان معاً إلى الاهتمام بهذه الآثار الثلاث:

١- بين الفقه اليهودي والفقه الإسلامي في الأطعمة والأشربة (موضوع أدياني مقارن).

٢- مفهوم المصلحة في باب الأطعمة والأشربة (جدل العلم والحداثة مع الدين).

٣- العلاقة بين الكتاب والسنة في موضوع الأطعمة والأشربة (جدل المصادر

المعرفية للاجتهد الشرعي).

إنّ الاهتمام الجادّ، وليس المبتسر ولا المستعجل، والاهتمام الباحث عن الحقيقة، وليس الاهتمام الذي يحمل معه مسبقاً حقيقةً ناجزة، ضروريٌّ في هذا الملفّ الحياتي بالنسبة للفكر الديني من جهة، والإنسان المسلم من جهة ثانية. نسأل الله تعالى أن يوفّق الباحثين في هذا المجال لتقديم أفضل الأجوبة الناضجة.

الهوامش

(١) الكتاب المقدّس، العهد الجديد، الرسالة إلى العبرانيين، الإصحاح التاسع، الآيات: ٨ - ١٤.

الاجتهاد وقضايا الفقه الإسلامي المعاصر

حوار مع: الشيخ يوسف الصانعي (*)

ترجمة: مرقال هاشم

الإنسان وموقعه في الرؤية الفقهية

الاجتهاد والتجديد: قبل كل شيء أقدم لكم آخر كتاب لي في مجال الأبحاث موضع اهتمامنا، وهو بعنوان: «التجديد الديني في مسائل المرأة»، حيث أرجو منكم ملاحظته. يقوم سعينا على الاستفادة من فتاواكم وآرائكم في الفقه بأسلوبٍ تحقيقي وإنساني وتطبيقي. في المقالة التي كتبها تحت عنوان: «اتجاهات الفقه الشيعي في المجال النسوي»، والتي بلغت ثماني وثلاثين صفحة، أتينا على ذكر فتاواكم خمسة وعشرين مرة. من ذلك - على سبيل المثال -: الفتاوى الإبداعية والتجديدية لسماحتكم في مسائل من قبيل: بلوغ البنت، واتجاهاتكم الفقهية والحقوقية، وحضانة الأم، والإرث، والزكاة، والنساء الأسيرات، وإمامة الجماعة، وإمامة المرأة في صلاة الميِّت، وزواج العبد من الحرّة، وكذلك إذن الأمّ في تزويج البنت غير البالغة؛ إذ من بين الأسئلة التي نودّ طرحها عليكم هو السؤال عن المواطن التي تعملون على التجديد فيها. سبق لنا أن أحصينا ما يقرب من خمسة وعشرين مورداً. في ما يتعلّق بالعقل والإيمان الكامل الذي تتّصف به المرأة، والذي تؤمنون به، هناك انتقادٌ من سماحتكم لبعض ما رُوي في «نهج البلاغة»، وبعض الآراء الفقهية السابقة. وأنا إنما أعدّ هذه الموارد بغية استحضارها من قبلنا ومن قبلكم. لقد تحدّثتم عن الفصل بين

(*) 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 سيّما في فقه المرأة. وقد أجرت مجلة «الاجتهاد والتجديد» اللبناية هذا الحوار مع سماحته عبر كل: عبد الله الأميني؛ وأ. ربيع الله كمري (من مؤسّسة فقه الثقلين)، وأ. رضا أحمددي (من مجمع المحقّقين والمدرّسين).

الشريعة وأقوال الفقهاء، حيث قلت: ليس كل كلام يصدر من فقيه يعني بالضرورة أن كلام الشريعة بهذا المعنى أيضاً. وكان لديكم تجديد فقهي بما يتناسب مع النظام الحقوقي وروح العصر. ومن هنا فقد أطلقتم على سلسلتكم الفقهية عنوان: «الفقه والحياة»؛ إيماناً منكم بأن التجديد الفقهي يجب أن يتناسب مع روح العصر. ولكي لا نطيل الكلام نقصر على مثال التساوي بين الرجل والمرأة في القصاص. وكما تلاحظون إن الأمثلة على التجديد كثيرة جداً، وسؤالي هو: إن لدينا اليوم مدرستين بارزتين، وهما: المدرسة الإنسانية؛ والمدرسة الإلهية، فما هي نظرة سماحتكم إلى الإنسان بما هو إنسان؟ وما هو التأثير الذي تتركه هذه النظرة على استنباطاتكم؟ وكيف تنظرون إلى الإنسان من بين النزعتين: الإنسانية؛ والإلهية؟

✪ إن ما ذكرتموه كان تطفلاً منكم، وإلا فإنه لا يحتوي على شيء من الحقيقة من وجهة نظري، وإنما هو يعبر عن لطفكم وكريم أخلاقكم. وما ذكرتموه من المسائل لم يترك لنا شيئاً لتحدث عنه. فقد تناولتم المسائل على نحو الإجمال، ونسأل الله سبحانه أن تتم الاستفادة منها بالشكل الأفضل. إن نظرياتكم وأفهامكم هي ما أفهمه أنا والآخرون من كبار العلماء. وأنا أرى أن الأمرين شيء واحد؛ بمعنى أن النزعة الإنسانية والنزعة الإلهية شيء واحد، فإن الغاية التي يريد الله أن يصل إليها هي بناء الإنسان، ولا شك في أن عملية بناء الإنسان ناظرة إلى الإنسان. إذن ما ورد في الإسلام من القوانين إنما يدور حول محور الإنسان، وليس في الإسلام قانون خارج عن دائرة الإنسان، وعلى أي حال فإن الإسلام وسائر الأديان السماوية إنما نزلت من أجل أن تصنع الإنسان. وكذلك فإن الذي تقوله النزعة الإنسانية هو أن الذين يفكرون من أجل سعادة الإنسان إنما يعود تفكيرهم بالنفع على الإنسان، وعلينا أن نذعن لذلك. وعليه لا يمكن من وجهة نظري الفصل بين هذين الأمرين على المستوى الخارجي، بل الاختلاف يبقى على المستوى الذهني فقط. إن صاحب النزعة الإنسانية إنما ينظر إلى الإنسان وهو يطرح ما يراه مؤثراً في إنسانية الإنسان من وجهة نظره. وإن الإلهيين ينظرون إلى تشريع الله ويطرحون ما يرونه داخلاً في إنسانية الإنسان من وجهة نظرهم، وكلا الأمرين يعود إلى موطن واحد من الزاوية الخارجية ومن الزاوية المصادقية.

الفقه بين التكليف والحق

الاجتهاد والتجديد: إن ما يذهب إليه الإلهيون هو التكليف، وهناك شيء باسم «الحق والحقوق». فهل هناك تعريف صادر عن الله في هذا الشأن؟ في حين أن النزعة الإنسانية تقول: إن كل ما هو موجود لا يعدو الحق والحقوق، بمعنى أن لكم الحق في أن تقوموا بهذا الأمر أو أن لا تقوموا به. فهل لدينا في الشريعة تكليف أم حقوق؟

✪ كلا الأمرين موجود في الشريعة. فلو رجعتم إلى الدستور والقانون المدني الإيراني السابق، الذي هو - من وجهة نظري - أفضل قانون مدني في ذلك الوقت، ولا يزال هو القانون المدني الأفضل؛ حيث كتبه كبار علمائنا في حينها، ستجدون أنه يقول بشأن حضانة الطفل^(١): «إنه تكليف»، كما هو حق. لدينا في الإسلام تكاليف، ولدينا حقوق؛ فهناك سلسلة من الأمور التي تدرج ضمن دائرة التكاليف، وسلسلة من الأمور الأخرى التي تدرج ضمن دائرة الحقوق. وبطبيعة الحال إن التكاليف تعود إلى حقوق الله أو حقوق الآخرين، ومن ذلك أن على الولد - على سبيل المثال - أن لا يؤدي أباه وأمه؛ فإن إيذاء الأبوين حرام. إذن يتعين على الولد أن لا يأتي بما يتسبب بالأذى لأبويه. فإذا أراد الولد أن يسافر، وكان هذا السفر يؤذيها - لا أنه يتسبب بعدم رضاهما، وإنما يؤذيها فقط - يكون هذا السفر محرماً^(٢). هذا تكليف. ومن ناحية أخرى فإن للأب والأم حقاً، وإن الحق ثابت لهما بهذا المعنى. نعم، لو أردنا أن نأخذ الحق بذلك المعنى الذي يمكن لهما معه أن يتقدما بالشكوى في المحكمة والقضاء فإن الحق بهذا المعنى محدود جداً، ولا يكون إلا في موارد خاصة جداً. وأستبعد أن يقول أصحاب النزعة الإنسانية: إن كل ما هو ثابت للإنسانية هو قابل للرجوع فيه إلى المحاكم، ويمكن النزاع حوله في المحاكم، حيث يكون قابلاً للإثبات أو إثبات خلافه. ومن هنا فإني لا أرى أي فرق بينهما، إلا إذا أخذ الحق بمعنى خاص، والثابت هو أن الإسلام ينطوي على حقوق، وينطوي على تكاليف أيضاً. وإذا اعتبرنا الحق بالمعنى الخاص فإنه سيكون عندها موجوداً بذلك المعنى في جميع المواطن أيضاً.

الاجتهاد والتجديد: وهل هذه الرؤية هي التي حملتكم على الجمع بين الحق

والتكليف في استنباطاتكم الفقهية؟

✪ أجل.

بدايات الإبداع في الفقه الإسلامي

الاجتهاد والتجديد: هل ترؤن تاريخاً للإبداع والتجديد في الفقه...

✪ أجل، إن سؤالكم يرمي إلى وجود التجديد والإبداع في الفقه حتماً، ولكن متى بدأ هذا التجديد؟ في حدود ما أمكن لي الاطلاع عليه خلال هذه الأيام الثلاثة في بعض الأحيان أرى أن التجديد والإبداع قد بدأ منذ عصر الشيخ الطوسي، وذلك من خلال تأليفه لكتاب «المبسوط»، وقد صرح الشيخ الطوسي نفسه في مستهل هذا الكتاب قائلاً: «أما بعد، فإني لا أزال أسمع معاصر مخالفتنا لمن أهل السنة من المتفقهة والمنتسبين إلى علم الفروع يستحقرون فقه أصحابنا الإمامية، ويستزرونه، وينسبونهم إلى قلة الفروع وقلة المسائل... إلى أن قال: وهذا الكتاب إذا سهل الله تعالى إتمامه يكون كتاباً لا نظير له، لا في كتب أصحابنا ولا في كتب المخالفين؛ لأنني إلى الآن ما عرفت لأحد من الفقهاء كتاباً واحداً يشتمل على الأصول والفروع، مستوفياً... والمبسوط موسوعة علمية كبرى حافلة بالتحليل الدقيق والتحقيقات الثمينة في فقه الإمامية»^(٣). وقد كان تأليف كتاب المبسوط بعد تأليف كتاب «الخلافة» وكتاب «النهاية»، المشتمل على نصوص الأخبار. وعلى حد تعبير السيد البروجردي رحمته الله: كانت هناك كتب قبل «المبسوط»، وكان سماحته يعتبرها من الأصول المتلقاة، بمعنى أنها كانت نصوصاً روائية ثابتة، أو تم تناقلها عبر الصدور، وقد تم ضبطها والاستناد إليها، دون الذهاب إلى الفروع. وإن أول من قصد الفروع وتفرغ الفروع - من وجهة نظري - هو شيخ الطائفة، ثم توقف التفرغ بعد شيخ الطائفة على مدى قرن من الزمن تقريباً، على ما ذهب إليه صاحب «المعالم»^(٤) والحاج آغا بزرك الطهراني. فكل من الشيخ الطهراني وصاحب المعالم بحث في الشهرة أو بحث في الإجماع، حيث كان الفقهاء على مدى فترات طويلة من المقلدين تقريباً، ولا أعني بذلك أنهم كانوا مقلدين بالمعنى الحرفي والاصطلاحي، وإنما كانوا؛ لشدة حُسْن ظنهم بشيخ الطائفة الطوسي رحمته الله، يأخذون مبادئه أخذ المسلمات، فكانوا يكتفون باجتهاداته في هذا الشأن، ولا يضيفون إليها شيئاً من عندهم.

الاجتهاد والتجديد: من المعروف أن الكوفيين كانوا يصفون القميين بالمقلدة؛ لأنهم كانوا يعتمدون على الروايات كثيراً.

✪ إن هذا هو تعبيركم على أي حال. نعم، إنهم كانوا يقولون عنهم: «إنهم كالمقلدة»، وإلا فإنهم لم يكونوا مقلدين، ولذلك يقولون: إن المشهورات بعد الشيخ لا اعتبار بها، بمعنى أنها لم تكن تعبر عن أن الفقهاء بعد الشيخ إلى عصر ابن إدريس لم يكن لديهم كثر وفر في المسائل، أو لم يكن هناك في أبحاثهم إشكالات وأجوبة. إن هؤلاء كما كان يقول الشيخ كانوا ينظرون إلى أدلة الشيخ، وحيث كانوا على اطمئنان، وكانوا في الوقت نفسه يعظمون مكانة الشيخ، وكانوا على ثقة من أنها صحيحة ومتطابقة مع الموازين الإسلامية، كانوا في استباطاتهم لا يتجاوزون فتاوى الشيخ، حتى جاء ابن إدريس رحمته الله، وبمجيئه قدم خدمة كبيرة لفقه الشيعة؛ حيث فتح باب الاجتهاد بمعناه الخاص، أي بمعنى الرد والإيراد والإشكال، وألف كتاب «السرائر» على هذا الأساس، واستعرض هناك مباني الشيخ، واعترض على ما لم يقبله منها، وقبل بالباقي، ثم تواصلت الإبداعات بعده من جديد.

الاجتهاد والتجديد: إتماماً لهذا البحث نقول: إن الإبداع والتجديد ليس أمراً ثابتاً، فلربما تكون الفتوى في مرحلة ما تجديداً، ثم تغدو في المرحلة اللاحقة من التراث.

✪ إن الإبداع والتجديد يعود إلى تفريع الفروع، بمعنى أنهم أضافوا الفروع، وأضافوا المصاديق إلى القواعد. فنحن الآن نعيش في قطرنا - كما ترون - شحاً في المياه، ولم تكن هذه الأزمة موجودة في السابق، حيث كان الماء يجري بوفرة، وكان بالإمكان استهلاكه بكميات كبيرة. أما الآن فأزمة المياه تدفعنا إلى التفكير والتدبر، والتوصل إلى نتيجة مفادها أن استهلاك الماء بكميات كبيرة سوف يلحق ضرراً بالآخرين، بمعنى أنهم لن يتمكنوا من الحصول على الماء لغرض الاستهلاك. وعليه يكون هذا الأمر حراماً من وجهة نظر من يرى في ذلك ضرراً، ويكون معصية؛ إما من باب لا ضرر؛ أو من باب نفي الحرج.

الاجتهاد والتجديد: ألا يحدث هنا تداخل وتوارد مع الأحكام الثانوية والأحكام الولائية؟

✪ سوف أتعرض إلى الأمر، وأذكره في موضعه. إن ما ذكره هو أنه إذا كان التجديد بمعنى الإتيان بمسألة على خلاف القواعد، وعلى حد تعبير الإمام

الخميني رحمه الله: على خلاف الفقه التقليدي، فهذا ما لم ولن يكون، وإلا فإن ذلك سيؤدّي إلى اضمحلال الإسلام، كما حصل لبعض الأديان التي كانت تفتي على طبق العصر. إلا أن التجديد والإبداع بمعنى ظهور فروع في كلّ عصر وزمان فإن الإمام الخميني رحمه الله قد قال في بعض أجوبته: «إن اعتبار الأشجار والغابات وإحياء الأرض الموات من الأنفال لا يعني أن يقوم شخصٌ ويستأصل بجرّافة جميع الأشجار، ويستحوذ على جميع الأراضي. كلاً؛ فإن هذا الأمر إنما هو بالنسبة إلى عصرٍ كانت عملية الإحياء تتمّ بصعوبةٍ وبأدواتٍ بدائيةٍ وبشكلٍ محدودٍ جداً، أما الآن وعبر الوسائل الحديثة والمتطورة فإن هذا يضرّ بالدولة والمجتمع»^(٥).

لقد ثبت اليوم أن قطع الأشجار وتجريف الغابات يترك أضراراً بالغة على الطقس والبيئة. وبعبارةٍ أخرى: إن التصريح يعني ظهور موضوعاتٍ جديدةٍ لم تكن موجودةً في السابق، ولكن يتمّ التنظير حولها بنفس الضوابط والقواعد القديمة، وأما الموضوعات والأحكام التي لا تقوم على تلك الموازين فهذا ما لم يكن في الإسلام، ولن يكون.

موقع الدولة في الفقه والحكم الولائي

الاجتهاد والتجديد: لقد أشرّتم ضمن كلامكم إلى الأحكام الولائية. فما هي رؤية سماحتكم إلى موضوع الدولة والحكومة ونسبتها إلى الناس؟ وما هو التأثير الذي تتركه الحكومة على الناس في آرائكم، من وجهة نظركم؟
✎ أرى أنه ليس لذلك أيُّ تأثيرٍ. فأيّاً كانت الحكومة، وأيّاً كان الحاكم، الثابت هو أن للإسلام حكومةً ودولةً، بمعنى أن الإسلام لا يرضى بالفوضى والهرج والمرج وتضييع حقوق الناس، ويرفض أن يكون هناك مظلومون، ويرفض أن يكون هناك ظالمون.

الاجتهاد والتجديد: عفواً. أعتذر على قطع كلامكم..، إذن كيف ذهب بعض العلماء، من أمثال: صاحب «علل الشرائع»، إلى حرمة تطبيق الحدود في عصر الغيبة؟
✎ نعم، سوف أبيّن ذلك، واسمحوا لي أن أقول لكم: «شكر الله سعيكم». انظروا، لا بُدّ للإسلام من حكومةٍ لإدارة الأمور، وهذا ثابتٌ في منطقة الفراغ، وهذا

هو الجواب الذي تقدّمه منطقة الفراغ. إن للإسلام دولةً. وحيث إن هناك دولة إذن يجب القيام بكلّ ما تحتاج إليه الدولة. إن امتلاك الإسلام لدولة يأتي في إطار عدم تضييع حقوق الناس، وأن لا يتعرّض أحدٌ للظلم. وبعبارةٍ أخرى: يجب أن يكون الأمن مستتباً وشاملاً. وأن يكون هناك أمانٌ في جميع الأبعاد: أمن في الأرواح؛ وفي السكن؛ وفي الاقتصاد والثروات. ولا يخفى أن جميع أنواع الأمن تدور مدار الدولة، وإلا إذا لم تكن هناك دولة فسوف يصبح كلّ شخص دولةً برأسه، وتعمّ الفوضى، ويسود الهرج والمرج. وهذا خلاف العقل والشرع، بمعنى أننا على يقين من أن الشارع لا يرضى بالفوضى. فالشارع لا يريد للناس أن ينهش بعضهم بعضاً، وأن يقوموا بتضييع حقوق بعضهم. إن الإسلام يراعي هذه الأمور، ومن هنا فقد أمضى إقامة الحكم والدولة والنظام. نعم، من الممكن أن يكون للإسلام تحفّظٌ على بعض الأمور، ولكن هذا خارج موضوع بحثنا الراهن؛ فإن أصل إقامة الدولة والحكم أمرٌ ثابت في الإسلام. وعندما تكون الحكومة هي الأصل فإن عليها أن تقوم بكلّ ما يصبّ في مصلحة المجتمع. وأرى أن السريفي كلام الإمام الخميني عليه السلام، حيث يقول: «إن الضرائب من الأحكام الأوليّة»، يعود إلى هذا المبنى، بمعنى أن إدارة الدولة إذا توقّفت على فرض الضرائب، ولم تكن ميزانية الدولة تحتوي على المقدار الكافي من الثروات الضرورية لإدارة البلد، ولم تكن المصادر والمعادن بالمقدار الكافي، فيمكن؛ من أجل الحيلولة دون الفوضى والهرج والمرج، وتمكين الناس من الوصول إلى حقوقهم، بل يجب أن تكون هناك وزارة للعدل، ووزارة للثقافة. وهذا كلّهُ يحتاج إلى موازناتٍ مالية. وحيث تمسّ الحاجة إلى الأموال لا بدّ من فرض الضرائب. ولذلك فإنني أرى أن الضرائب إذا كانت بشكلٍ يقرّه عقلاء العالم، وكان إنفاقها إنفاقاً مقبولاً من قِبَل عقلاء العالم، وكانت الدولة بحاجة إليها، وجب على الناس دفع الضرائب، ووجب على الدولة جبايتها، كما نجد في بعض الروايات أن أمير المؤمنين عليه السلام قد فرض الزكاة في الخيل^(١). ويبدو أن هذه الرواية ناظرةٌ إلى الضرائب. أما الزكاة فهي ليست من ضمن الضرائب، وإنما هي من العبادات.

الاجتهاد والتجديد: نريد أن نستنتج: أين يكمن الظهور والتجلي الأكثر لإبداعاتكم أو تجديداتكم الفقهية، إذا وضعنا عليها عنوان التجديدات أو أيّ عنوان

آخر تفضّلونه؟

✪ ليس هناك فرق، الإبداع والتجديد أو تفريع الفروع.

الاجتهاد والتجديد: إذن لنقل: تفريع الفروع، بعد انتصار الثورة، وبعد التجارب التي حصلتم عليها، ما هي الأمور التي تحتاج إليها الحكومة الإسلامية من أجل بقائها واستمرارها؟

✪ إن الإبداع والتجديد الذي أراه ضرورياً، وقد بذلتُ بعض الجهود من أجل تحقيقه، رهناً بمدى تقيّد الحكومات بالموازن الإسلامية. وعلى هذا الأساس يجب على الدولة كلّها واجهت مشكلةً ولا تعرف حكمها أن تسأل أو تراجع الرسائل العملية. وعليها أن تعثر على الكليات، ثم تعلن الحكومة الإسلامية والثورة الإسلامية عنها. إن الحجم الذي كان مؤثراً في إبداعاتي وتجديداتي يعود إلى زيادة طرح الإشكالات بعد الثورة الإسلامية عبر المواقع الافتراضية وعبر الإذاعات والقنوات التلفزيونية والإنترنت. وأنا كنتُ ولا زلتُ أهتمُّ بهذا المواقع. وحيثُ أعتقد بأن الإسلام دينٌ كامل؛ لقوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ (المائدة: ٣)، فقد توجّهتُ إليها، وبغضّ النظر عن فوائد ثورة الإمام الخميني عليه السلام، فقد كانت لديه أهداف عالية، وكانت هذه الأهداف مؤثرة في تفريع الفروع. فليست المسألة مسألة الدولة، وقد كان تفريعي للفروع قد نتج بتأثير الإشكالات التي أثارها الآخرون، وبلغت مسامعنا. ففي السابق لم تكن الإشكالات تصل إلى مسامع أحدٍ، سواء في ذلك الذين كانوا في حوزة النجف أو في حوزة قم. كنتُ ذات يوم أتباحث مع شخصٍ في حوزة قم، وكان هناك بالقرب من الفيضية شخصٌ معروف باسم بابائي، يبيع الصحف، وكان طالب العلم إذا وقف واشترى منه صحيفة ينظر الناس إليه بتعجّب واستغراب؛ فهل يعقل لطالب العلم أن يقرأ الصحف؟! بمعنى أن الثقافة التي كانت سائدةً تعتبر حتى قراءة طالب العلم للصحف أمراً مستقبجاً!! وعليه لم تكن هذه الإشكالات موجودة، أو كانت موجودة ولم نكن نلتفت إليها؛ أما الآن فقد أخذت تصلنا. وكنتُ أعي بعضها بنفسي. وكنتُ أرى أن الإسلام يشتمل على العدالة، ويراعي حقوق الآخرين. وعليه كيف يمكن لرجلٍ أن يكون له الحق في الخروج من المنزل متى ما شاء، حتى لو كان في الساعة الثالثة بعد منتصف الليل، ثم يعود

مصطلحاً زوجةً ثانية، ويقول لزوجته الأولى: انهضي وأعدّي فراشاً لهذه الزوجة! وأدنى حالات المشروعية فيها أن يكون قد عقد عليها بعقد الزواج المنقطع. ونحن إذ نقول بجواز ذلك؛ لماذا نمنع المرأة بالمطلق من الخروج من البيت، ونمنعها من الذهاب إلى الجامعة، أو إلى مكانٍ آخر؟! هذا يعني أن المرأة يتمّ التعامل معها بوصفها أمةً تحت تصرف الرجل.

في قضايا المرأة

الاجتهاد والتجديد: ألم يكن الفقهاء قد قرأوا قوله تعالى: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْكُمْ

عَلَيْهِنَّ﴾^{١٩}

❖ في ما يتعلّق بقوله تعالى: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْكُمْ﴾ (البقرة: ٢٢٨) عليكم أن تدركوا أن الأفهام تختلف. إن العلامة الطباطبائي^{رحمته}، الذي له حقٌّ على التفسير والعرفان؛ حيث كان فيلسوفاً وعارفاً، والفلاسفة والعرفاء لا يميلون إلى التصالح مع المرأة، وحتى الملا هادي السبزواري يُنقل عنه بعض الآراء التي لا أروم التعرُّض لها في هذا المقام، إن العلامة الطباطبائي عندما يصل إلى هذا الموضوع (من الحقوق المرتبطة بالمرأة في تفسيره)، وعلى الرغم من قوله: «لقد كرّر سبحانه (المعروف) في هذه الآيات فذكره في اثني عشر موضعاً؛ اهتماماً بأن يجري هذا العمل... على سنن الفطرة والسلامة»^(٧)، عندما يصل إلى هذه الآية نجده يقول: «إن هذا في الأصل يعني إعطاء كل ذي حقٍّ حقه»، ويفسر ذلك قائلًا: «هذا يعني ثبوت الحقِّ في الأصل، دون الخصوصيات»، ويقول: «إن للرجل حقاً، كما أن للمرأة حقاً أيضاً، ولكن هذا لا يعني رعاية الحقوق في جميع الخصوصيات. وإنما هنا حقُّ لها في الجملة». وهكذا كلُّ ما تناول العلامة الطباطبائي^{رحمته} هذا الموضوع في تفسيره فإنما يتناوله بشكلٍ عابر، أو يجيب عنه بحيث لا يخالف جوهر فلسفته. بخلاف الإمام الخميني^{رحمته}، حيث يراعي حقوق النساء بما يتناسب مع روح فلسفته وعرفانه القويّ تجاههنّ، إلى الحدِّ الذي قال معه في هذا الشأن، بعد انتصار الثورة: «افتحوا لهنّ المجال؛ كي يتسنّى لهنّ الحضور في مجلس الشورى، وسمحوا لهنّ بممارسة حقهنّ في التصويت؛ فإن لهنّ رأياً محترماً ومحفوظاً»^(٨).

وعليه إن منشأً تفريعي للفروع، ودقتي في تفريع الفروع، هو وسائل الإعلام والمواقع الافتراضية، والإشكالات التي كان يتم طرحها فيها. وكان بعضها يخطر في ذهني ابتداءً. ثم ترى أن بعض الفقهاء الذين يتحدثون بمزيدٍ من الدقة يقولون الشيء ذاته، مثل: السيد أبو القاسم الخوئي، ولا أدري ما إذا كان لدى السيد علي السيستاني مثل هذا الكلام أم لا، ويبدو أن للسيد السيستاني مثل هذا الكلام أيضاً^(٩). يقول السيد الخوئي: «حقّ الزوج على الزوجة... أن لا تخرج من بيتها من دون إذنه إذا كان ذلك منافياً لحقه»^(١٠). وهذا كلامٌ صحيح؛ حيث إنهما قد تزوّجا، وأصبح للرجل بموجب عقد الزواج حقّ على المرأة، فإذا لم تُردِ المرأة أن تؤدّي ذلك الحقّ يحصل التزاحم. وهنا يكون هذا الكلام صحيحاً؛ بمعنى أنه لا يحقّ لها أن تخرج دون إذنه. بل قلتُ ما هو أكثر من ذلك، وهو أنه لا يحقّ للزوج بدوّره أن يخرج من دون إذن زوجته إذا كان خروجه يتزاحم مع حقّ المرأة عليه، وإذا كان خروجه يؤذيها؛ لأن الآية الكريمة تقول: ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ (النساء: ١٩)، ومن البديهي أن الإيذاء لا ينسجم مع المعروف. وعليه يجوز للمرأة أن تخرج من دون إذن زوجها إذا كان خروجها لا يتزاحم مع حقوق الزوج.

الاجتهاد والتجديد: المعروف عن سماحتكم أنكم تلتزمون في فقهم بمنهجية صاحب الجواهر...

✪ أجل، ونعني بذلك الفقه التقليدي.

الجمع بين الإبداع والنزعة الجواهرية

الاجتهاد والتجديد: كيف أمكن لكم إخراج هذه الآراء الجديدة من صلب الجواهر؟ وكيف لم يتمكّن الآخرون من تحقيق هذا الإبداع؟

✪ لم يكن لدى الآخرين مثل هذه الدقة. وكان العنصر الرئيس في هذا الأمر شيئين، أولاً: الكرّ والفرّ الذي كان يقوم به الإمام الخميني رحمته الله في الأبحاث الفقهية، وحيث حضرتُ درس الإمام رحمته الله لما يقرب من تسع سنوات، وكتبتُ أكثر أبحاثه، فقد تعلّمتُ الكرّ والفرّ منه. أما دروس المراجع الكبار الآخرين فلم تكن تحتوي على مثل هذا الكرّ والفرّ، وإنما كانوا يذكرون مسألةً عن الآخرين، فإن كان هناك

إشكالاً أجابوا عنه وتجاوزوه، وإن واجهوا مشكلةً قالوا: «هذا ما قاله الله»، أو «هذا حكم الله»! في حين أننا لسنا أوصياء على الله، ولم نذهب إلى داخل بيت الله، وإنما نطوف حوله فقط، فالذي يبقى لدينا هو فهمنا فقط. وهؤلاء قد خلطوا بين «فهمهم» وبين «قول الله». وهناك ما يُشبهه شرع الله في دستور الدولة. إن دستور الدولة الذي تمّ تدوينه في بداية الأمر كان قشيباً وجميلاً للغاية، ولا شأن لي بالملحقات التالية. لقد جاء في المادة ٤ من هذا الدستور ما يلي: «يجب أن تكون جميع القوانين متطابقة مع الموازين الإسلامية». والموازين الإسلامية لا تعني فتاوى الفقيه، وإنما تعني أن لا تكون مخالفةً للشرع. قد يكون الشيء مخالفاً للشرع من وجهة نظري، ولكنّه قد لا يكون مخالفاً للشرع من وجهة نظر الآخر، وعليه فإن المخالف للشرع هو الذي يكون مخالفاً له بالمطلق. على حدّ تعبير أهل العلم،، وأما الأمور التي يختلف فيها الفقهاء فلا يمكن القول: إنها مخالفة للشرع. وهذا واضحٌ في الدستور بشكلٍ كامل. وكنتُ في حينها واحداً من أعضاء مجلس صيانة الدستور، وكنتُ أعمل على طرح هذه المسائل وأتابعها.

موقف من نظرية الزمان والمكان في الاجتهاد

الاجتهاد والتجديد: كما ذكرتم فإن الكرّ والفرّ الذي كان يمارسه الإمام الخميني في دروسه كان له تأثيرٌ في توصّلكم إلى أسلوبٍ جديد في الاجتهاد (الصانعي: يعني المزيد من التدقيق)، وأما الآن فإن البحث يدور حول أن الإمام الخميني رحمته الله قد طرح نظريةً باسم نظرية الزمان والمكان، فكيف تقيّمون هذا الأمر؟

❖ لم يكن الإمام رحمته الله هو أوّل من تحدّث عن نظرية الزمان والمكان، وإنما سبقه الشهيد إلى ذلك في كتاب «القواعد»، حيث أسّس في هذا الكتاب لقاعدةً باسم (تأثير الزمان والمكان). كما كانت موجودةً قبل الشهيد، ولكن لا بوصفها قاعدةً. ويمكن لي أن أذكر بعض الأمثلة إلى ذلك: في باب الرطل كان المشهور بين الفقهاء أن الكرّ من الماء لا ينفعل [بملاقاة النجاسة]؛ وأما الماء القليل، والذي يعني الأقلّ من ماء الكرّ فهو ينفعل بملاقاة النجاسة، ويصبح نجساً. وهناك من قال: إن الأمر ليس كذلك. وهناك بحثٌ بين الفقهاء حول وزن الكرّ، وطبقاً لمرسلة ابن أبي

عمير^(١١) يتم تقدير وزن ماء الكَرِّ بألف ومئتي رطل. واحتدم البحث بين الفقهاء بشأن ما إذا كان المراد من الرطل هنا هو الرطل العراقي أو المدني أو المكي؟ والرطل المكي يبلغ ضعف الرطل العراقي، كما أن الرطل العراقي يقل عن الرطل المدني بمقدار الثلث، أي إنه ثلثا الرطل المدني. فالذين قالوا: إن المراد هو الرطل العراقي (المكان) يقولون: إن الإمام المعصوم^(ع) عندما يتحدث إلى أحد فإن القاعدة القائمة بالنسبة إلى المتكلم الحكيم هي أنه يتحدث إلى المخاطب بمصطلحات مألوفة له، وليس بمصطلحات لا يفهما، وحيث إن ابن أبي عمير شخص عراقي فيبدو أن سائر الأصحاب كانوا من العراقيين أيضاً؛ إذن عندما يقول الإمام المعصوم^(ع): إن مقدار الكَرِّ ألفان ومئتا رطل فهو يعني الرطل العراقي. وكان محمد بن مسلم^(١٢) من سكان الطائف، ومن أهل مكة، وقد روي عنه تقدير الكَرِّ بستمئة رطل. وحيث كان ابن مسلم مكيًا يظهر من هذه الرواية أن المراد هو الرطل المكي؛ وذلك باعتبار السائل. وهناك مَنْ قال: إن الإمام هو الذي كان يجيب، وقد نقل الكلام عنه ذلك الراوي العراقي. وعليه كان هذا الكلام موجوداً منذ ذلك الحين، حيث كان يتم تناول بحث المكان والسائل والعرف والزمان في أول كتاب الفقه في كتبنا، وفي أول كتاب الطهارة، كما يتم طرحه في سائر المواضع أيضاً، ولكنه لم يتبلور على شكل قاعدة.

وفي باب المهر، لو حصل الخلاف بين الزوج والزوجة، بأن قالت الزوجة: إن الزوج لم يعطني المهر، وقال الزوج: بل أعطيتها المهر؛ فهنا مَنْ الذي يستطيع أن يثبت حقيقة الأمر، ومَنْ هو المدعي منهما؟ فالرجل يقول: أعطيت، والمرأة تقول: لم تُعطني؛ فيكون الرجل مدعياً، فعليه أن يأتي بالدليل والبيّنة على كلامه، بحكم القاعدة القائلة: «البيّنة على مَنْ ادّعى، واليمين على مَنْ أنكر». ولكن الوارد في بعض الروايات أو جميعها (لست أدري) هو أن على المرأة أن تثبت. وهذا خلاف القاعدة. وهناك توجيه من قبيل الشهيد^(ع) لهذه الرواية^(١٣)، يقوم على تأثير الزمان والمكان، حيث كان يقول: إن هذه الروايات إنما كانت في زمن يُعطى فيه المهر قبل كل شيء، ولم يكن ليتم تأجيله إلى ما بعد العقد، وإنما كان المهر يُدفع نقداً إلى المرأة، وحيث كان المهر نقداً، ويتم إعطاؤه لها، فإن ظاهر الحال يقضي بأن تكون المرأة

قد حصلت على مهرها، وعليه عندما يقول الرجل: أعطيتُ المهر؛ يكون قوله موافقاً لظاهر الحال، ويكون مُكراً، وأما الزوجة؛ فحيث يكون قولها مخالفاً لظاهر الحال، تكون مدعيةً. وهذا البحث موجودٌ في باب المهر من كتاب «الوسائل»^(١٤).

أو ما جاء في دية الكلب، حيث ورد تقديرها في بعض الروايات بأربعين درهماً^(١٥). وقال بعض الفقهاء: إن دية كلب الماشية وما كان مثله أربعين درهماً. وقال بعض الفقهاء، ورُبما كان هو الشيخ الصدوق: إن الأربعين درهماً ليست ديةً، وإنما هي قيمة الكلب في ذلك العصر. ولربما يأتي زمنٌ تكون فيه قيمة الكلب مئة درهم أو خمسمائة درهم. وإن الكلاب المدربة للبحث بين الأنقاض للكشف عن مكان المحصورين تحتها، أو التي تستطيع اكتشاف المخدرات، رُبما بلغت قيمتها مئات الملايين. وعليه يُقال هنا: إن هذه القيمة إنما تعود إلى تلك المرحلة الزمنية، ولا يمكن أن تتحدّد بها إلى الأبد، وفي جميع العصور والأزمنة.

ولا بأس بأن تعلموا أن من بين المشاكل التي كنتُ أواجهها في الفقه والروايات هي المسائل التي تتعلق بطبّ الأئمة المعصومين عليهم السلام. فإذا كان البحث فيها عن الحجية فهذه الأمور ليست حجة؛ لأن الحجية إنما تكون في الأمور التكليفية والحق والقانون، وهذه المسائل خاصّة بالطبّ، ومجال الطبّ هو العلم والمختبرات العلمية. وعليه يجب البحث عنها في مظانها. وهذه مشكلة لها حلٌّ. والمشكلة الثانية أنه كيف قاموا بهذه الأمور الطيبية؟ يُقال مثلاً: الذي تؤله بطنه فليتناول المسهل، وقد يكون الشخص مبتلياً باليرقان أو الصفراء فينصحونه بتناول المسهل، وإذا بجميع أمعائه وكبدته تعرّض للتلّف، فكيف كانوا يعرفون أنه يجب عليه أن يتناول المسهل، أو ينصح المريض الآخر بأكل التفاح، أو يتمّ التأكيد على تناول الملح، أو أن يبدأ الطعام بأكل الملح والانتهاء من الطعام بأكل الملح؟ وهناك مَنْ عمد إلى تبرير ذلك بأن الابتداء بالملح يقضي على الآفات وما إلى ذلك. وقد كانت هذه الروايات تمثّل مشكلة بالنسبة لي، حتّى راجعتُ ذات مرّة كتاب «الاعتقادات»، للشيخ الصدوق، فوجدتُ هناك بحثاً بعنوان: «باب الاعتقادنا في الأخبار الواردة في الطبّ»^(١٦). وقد ذكر هناك عدّة توجيهات لهذه المسألة. ومن ذلك: قوله: إن هذه الروايات قد تكون وردتْ بشأن بعض الأصقاع الخاصة؛ حيث يكون المناخ فيها مختلفاً عن سائر البلدان الأخرى،

• حوار مع: الشيخ يوسف الصانعي

كأن يكون البرد فيها قارساً وما إلى ذلك؛ والاحتمال الآخر أن تكون هذه الروايات مما دلّسه المخالفون في الكتب؛ لتقيح صورة المذهب عند الناس. وهذا الكلام في غاية الأهمية من الشيخ الصدوق. لقد كان الشيخ الصدوق معروفاً بالنزعة الأخبارية، ونجده في بعض الأحيان يتمسك حتى بالروايتين المتعارضتين، ويقال أحياناً: إنه أفتى في «من لا يحضره الفقيه». وعلى الرغم من ذلك عندما يصل إلى هذا الموضوع يبدو الأمر مشكلاً بالنسبة له، فتراه يطرح تأثير الزمان والمكان في باب الطبّ وسائر المواضع الأخرى. وعلى أي حال لقد كان الإبداع والتجديد موجوداً أبداً، غاية ما هنالك قلماً كان هناك تدقيق، وأسأل الله أن يتقدّم البحث في هذا الشأن بشكل أكبر.

الاجتهاد والتجديد: إن لكلّ فقيه عادةً بعض التلاميذ الذين يواصلون مدرسته، فهل تمكّنتم - مع ما تتمنّون به من الدقّة والتعمّق - من إعداد تلاميذ يواصلون مدرستكم بشكل عمليّ، بحيث يتمنّون ببعد النظر، ويقومون ببعض الخطوات والتدابير المستقبلية؟

✪ هناك بعض المشاكل التي تحول دون ذلك، ولكن يتمّ تذليلها بالتدرّج، إن شاء الله.

الاجتهاد والتجديد: إن آراء سماحتكم ومدرستكم المتبلورة وطلابكم في الأصول آخذين في الازدياد (الصانعي: حسناً، هذا صحيح). ومن المعروف أيضاً أن الشيخ الصانعي متمسكٌ بفقّه صاحب الجواهر، وأن فقّهه هو فقّه صاحب الجواهر، بمعنى أن السادة الآخرين إذا أرادوا الاستنباط فما عليهم إلاّ الاستفادة من كتاب الجواهر.

✪ أجل، من كتاب الجواهر، والكلام الذي ذكره صاحب الجواهر؛ فلم أقل شيئاً من خارج الفقّه التقليدي.

ماذا تعني منطقة الفراغ؟

الاجتهاد والتجديد: ماذا تعني منطقة الفراغ؟ هل تعني عدم وجود حكم للدين الإسلامي في تلك الدائرة، خلافاً للرأي المشهور؛ إذ يقولون: إن منطقة الفراغ تعني تلك المنطقة التي تخلو من الأحكام الإسلامية؟

﴿ كَلَّا، لَقَدْ تَمَّ بَيَانُ جَمِيعِ الْمَوْضُوعَاتِ وَالْأَحْكَامِ، قَالَ تَعَالَى: ﴿وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٌ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ (الأنعام: ٥٩). وهناك مَنْ يفسّر ﴿لَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ﴾ بحيث يشمل الشرع والجغرافيا والأمور الأخرى. لقد وردت كليات ﴿وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ بوصفها دستوراً وقانوناً في القرآن الكريم. وقد بيّنها أهل البيت عليهم السلام بوصفها قانوناً عادياً، حيث قالوا ما معناه: ليس هناك مسألة لا نستطيع استخراج حكمها من القواعد والضوابط والأصول، بمعنى أنه لا يوجد موضوع بلا حكم. وقال النبي الأكرم صلى الله عليه وآله في بعض أسفاره: «يا أيها الناس، واللّه، ما من شيء يقربكم من الجنة ويباعدكم من النار إلا وقد أمرتكم به، وما من شيء يقربكم من النار ويباعدكم من الجنة إلا وقد نهيتكم عنه»^(١٧)، وجاء في صفة النبي الأكرم صلى الله عليه وآله: «يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر»^(١٨)، وهذه قاعدة ينتهجها النبي الأكرم. وعلى هذا الأساس يمكن لهذا الأمر بالمعروف أن يقوم بالكثير من الأشياء، ويقول بجوازها؛ وينهى عن المنكر ويقول بعدم جواز الكثير من الأشياء. وهكذا الأمر بالنسبة إلى قاعدة لا ضرر أو لا حرج أو قاعدة القرعة. لو تمّ التدقيق بهذا الشكل فلن نرى مورداً - في حدود قراءتي - لا يمكن العثور على جوابه وحكمه في ضوء التدقيق في الفقه الجواهري أو الكتب الفقهية للشيخ الأنصاري، (السائل: وهذا هو انفتاح باب الفقه)، ذلك الانفتاح في باب الفقه بمعناه الواسع. كان هناك عالمٌ من كبار الفقهاء، وقد حضرتُ حلقة درسه لبعض الوقت، وكان معروفاً، ويقدمُ دروساً جيّدة، ثمّ اكتشفنا أنه ليس مثل درس الإمام الخميني، حيث كنا نبحث عن الكرّ والفرّ. وكان هذا العالم الجليل يستند في الغالب إلى كتاب «الحدائق»، وكتاب «الحدائق» كتابٌ منظمٌ ومرتبٌ. وقد نقل عن الإمام الخميني أن الشيخ عبد الكريم الحائري اليزدي لم يكن في الفقه كما كان في الأصول، بمعنى أنه لم يكن قوياً في تتبع الأقوال، وحيث كان يصل إلى تتبع الأقوال في عبارات صاحب «الحدائق» كان الفقه يتجلّى بشكلٍ زاخر. وكان اتجاهه هو الانفتاح، ولكنّ انفتاحه إنما كان في الموارد الابتلائية. وإن الشيخ النائيني، الذي ألف كتاب «تبيين الأمة»، أثار بعض المسائل حتّى في الثياب المشكوكة. وإن السيد محمد كاظم اليزدي قد طرح في «العروة الوثقى» خمسين فرعاً في العلم الإجمالي. لقد

كانت هذه الأمور من الموارد الابتلائية. ولكنّ المسائل التي نواجهها اليوم لا يتمّ الالتفات لها كثيراً. أحد أصدقائنا من أساتذة الجامعة، وقد أُلّف العديد من الكتب في الحقوق باللغة الإنجليزية والفارسية، وفي آخر يومٍ من شهر رمضان دعُوناه إلى الإفطار عندنا، وسألته: ماذا تكتب الآن؟ فقال: أكتب في الحقوق، ولكنّي لا أستطيع العثور على شيءٍ في المصادر الإسلامية، وإن الحقوق في الإسلام ناقصة! فقلتُ له: كلا، ليست ناقصةً، ولكنك لا تستطيع العثور عليها، فهل لك أن تذكر لي مثلاً على ذلك؟ فقال: لو اتّفق شخصٌ - على سبيل المثال - مع آخر على طباعة كتاب، واتّفقا على السعر والقيمة ومدّة التسليم، ثم اختلّ وضع السوق، وارتفع سعر الورق، فوجد المتعاقد أنه سيلحق به ضررٌ كبير ومجحف لو سار على طبق ما تعاقد عليه، وهنا يوجد بعض البنود في الحقوق المدنية في بلدان العالم - وذكر لي أسماء عددٍ من البلدان - تضمن عدم وقوع الظلم على أحدٍ؛ حيث تجيز فسخ هذه المعاملة، في حين لا يوجد مثل هذا الشيء في الإسلام! فقلتُ له: أنتَ تقول: لا يوجد، وأنا أقول لك: بل يوجد، فقال: أين؟ فقلتُ له: في قاعدة لا ضرر ولا ضرار، فكما يتمّ التمسكُ بهذه القاعدة في خيار الغبن يمكن التمسكُ بها هنا أيضاً؛ فإن هذه القاعدة تجيز للأجير أن يفسخ المعاملة، أو يأخذ قيمة التفاوت، ولا سيّما في باب المعاملات، حيث يقوم هذا الباب من الأساس على إمضاء الشارع. هناك إجاباتٌ وحلول لو بحث المحقق المدقق عنها فإنه سوف يعثر عليها حتماً، قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَهُمْ صُبُلَنَا﴾ (العنكبوت: ٦٩).

إذا أردتُم العثور على أمرٍ فإنكم سوف تهتدون الطريق إليه؛ فإن الإسلام قد بيّن الطريق، إن الإسلام هو دين اليُسْر والسماحة.

هناك كلام للسيد أحمد الخوانساري - الذي يشيد الإمام الخميني بتقواه - يقول فيه: لا يمكن الإفتاء في الأمور الهامة اعتماداً على روايةٍ واحدة يتيمة، وإن كان راويها ثقةً^(١٩). إن الأمور الهامة يجب أن تصدر فيها العديد من الأخبار، وأن تتجاوز حدّ الاستفاضة، وأن تكون أدلّتها صحيحة. يقال: إن خبر الثقة حجّةً طبقاً لبناء العقلاء، والعقلاء لا يكتفون بخبر الواحد في ما يتعلّق بقانونٍ صارم، مثل: الإعدام، الذي يعني القضاء على وجود الإنسان، وعليه لا يمكن للعقلاء أن يكتفوا بخبرٍ واحد أو خبرين،

وإنما يجب أن يكون بحيث يورث الاطمئنان بجريان هذا القانون. وقد أصبح هذا باباً بالنسبة لي، ولكن لم تكن هناك أذن صاغية، حتى حدث في إيران أن قام سفير دولة أجنبية بالزنا بامرأة مسلمة، فقيل: حيث إن السفير غير مسلم فإن حكمه هو الإعدام، وأفتى الفقهاء بذلك، مستدين إلى موثقة حنان بن سدير، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سألته عن يهودي فجر بمسلمة؟ قال عليه السلام: «يُقتل»^(٢٠). فهل يصح أن نكتفي بهذه الرواية الوحيدة، ونقول بأن هذا السفير، الذي انتدبته بلاده ليكون تحت حمايتنا، إذا قال: «أشهد أن لا إله إلا الله» ضرب ثمانين أو مئة جلدة، وإذا لم يقل: «أشهد أن لا إله إلا الله» قُتل؟ لا يمكن إصدار مثل هذه العقوبة القاسية بمثل هذه الرواية الواحدة. نعم، هناك رواية أخرى أو روايتان عن الإمام الهادي عليه السلام، ولكنهما ضعيفتان، ولا يمكن الاعتماد عليهما. وعليه فإن الرواية المعتمدة لا تعدو أن تكون هي هذه الرواية الوحيدة والفريدة. وكيف يمكن إثبات مثل هذا الحكم القاسي بموثقة واحدة؟ وفي حينها أشكلت على هذا الحكم، وحدثت ضجة كبيرة. أو لنفترض أن طبيباً متخصصاً في جراحة القلب تدعوه من البلدان الأجنبية ليجري لك جراحة قلبية، ويصادف أن يرتكب موبقة الزنا؛ فهل نحكم عليه بالإعدام؟

وقد تمسك المقدس الأردبيلي رحمته الله في «مجمع الفائدة والبرهان» بقاعدة التسهيل في مئات الموارد. ولا أقول بقاعدة نفي العسر والحرج؛ فإن هذه القاعدة قاعدة مستقلة، وإنما الذي أعنيه هو قاعدة التسهيل. ومن ذلك مثلاً: إن البعض يشترط الترتيب في الغسل؛ فالرأس والرقبة أولاً، ثم الجانب الأيمن، ثم الجانب الأيسر؛ وهناك من لا يشترط الترتيب. فأيهما أسهل؟ الأسهل هو عدم اشتراط الترتيب في الغسل. كما تمسك المقدس الأردبيلي بقاعدة التسهيل لا في هذه القضية الجزئية فحسب، بل في مئات القضايا الأخرى. وأما نحن فقد نسينا هذه القاعدة، ونسينا أن الإسلام دين التسهيل والسماحة. روي عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله أنه قال: «لم يرسلني الله تعالى بالرهبانية، ولكن بعثني بالحنيفية السهلة السمحة»^(٢١).

الاجتهاد والتجديد: كان هناك في بحثنا أربعة موارد لعبت دوراً مؤثراً في مجال

الفقه، وهي:

١- بحث الزمان والمكان.

٢. الدولة والحكومة تساعدنا على تتبُّع المسائل المستحدثة.

٣. الأحكام الثانوية تساعدنا في مقام التطبيق.

٤. منطقة الفراغ تعني المواطن التي لم نستطع العثور فيها على الأحكام

الإسلامية.

❖ هل يمكن لكم العثور على موضوع لم يبيِّن الله حكمه؟! إن هذا على خلاف قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ (المائدة: ٣)، وخلافاً لظاهر ما روي عن النبي الأكرم ﷺ أنه قال ما معناه: «لقد بيَّنتُ لكم جميع ما نزل من الأحكام»^(٣٣)، وخلافاً لقوله تعالى: ﴿يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ (الأعراف: ١٥٧). فكلُّ شيءٍ مبينٌ، غاية ما هنالك أنه يحتاج إلى زيادةٍ في القراءة والتدقيق.

دور العقل والعرف في الاستنباط

الاجتهاد والتجديد: ما هو مدى استعمالنا للعقل والعرف في استنباطاتنا

الشرعية من وجهة نظركم؟

❖ إن العقل مهمٌ وأساسي، بمعنى أن إدراكنا أمرٌ في غاية الأهمية. وإن للأستاذ المهري رسالةً جيِّدةً حول العقل. وفي الأساس إن كلَّ شيءٍ يقوم على العقل. وإن الطاعة والمعصية إنما تكونان بالعقل. والبراءة بالعقل. وقال السيد البروجردي: «لا توجد لدينا براءة شرعية؛ لأن العقل هو الذي يحكم بالبراءة (قُبْح العقاب بلا بيان)، وإذا قال الشارع بالبراءة فهو إنما يعمل على إمضاء حكم العقل».

فلو تمسَّك شخصٌ في باب القيمي والمثلي - على سبيل المثال - بالعقل، وفي الكثير من الموارد يكون فهمنا وإدراكنا بملاحظة ما ورد من النصوص والتعاليم عن المعصومين. يكمن فرقنا في أن الآخرين يُعملون إدراكهم بمعزلٍ عمَّا ورد عن المعصومين، ولكننا نعمل فهمنا وإدراكنا مع ملاحظة ما وصلنا من تعاليم المعصومين ﷺ. ونحن نقول: إن العدل أساس الأحكام - كما يقول الشهيد المطهري^(٣٣) -، بينما هم لا يقولون بأن العقل أساسٌ للأحكام، وإنما يروُن العقل قائماً على الأحكام.

وأما أنا فأعتقد أن العدل هو الأساس. ولإنصاف إن العدل هو الأساس؛ قال الله سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ (النحل: ٩٠).

الهوامش

- (١) انظر: حقوق مدني (إمامي) ٣: ١٤٣.
- (٢) انظر: العروة الوثقى ٢: ٤٨٥، فصل في صلاة المسافر، الخامس من الشروط.
- (٣) الطوسي، المبسوط في فقه الإمامية ١: ١٤.
- (٤) انظر: معالم الدين وملاذ المجتهدين: ٤٥٣.
- (٥) انظر: الخميني، صحيفة إمام (صحيفة الإمام) ٢: ٤٠٢. (مصدر فارسي).
- (٦) الكليني، الكافي ٣: ٥٣٠، باب ما يجب عليه الصدقة من الحيوان وما لا يجب.
- (٧) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٢: ١٩٨، دار إحياء التراث العربي، ط١، بيروت، ٢٠٠٦م.
- (٨) انظر: الخميني، صحيفة إمام (صحيفة الإمام) ٥: ١٨٩، ٥٢٠؛ ٦: ٤٧١، ٥٠١؛ ١٧: ١١٣. (مصدر فارسي).
- (٩) السيستاني، منهاج الصالحين ٣: ١٠٣.
- (١٠) الخوئي، منهاج الصالحين ٢: ٢٨٩.
- (١١) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١: ١٦٧، الباب ١١ من أبواب الماء المطلق، ح١.
- (١٢) الطوسي، تهذيب الأحكام ١: ٤١٤، ح١٣٠٨.
- (١٣) القواعد والفوائد ١: ١٥١.
- (١٤) انظر: الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢١: ٢٥٨، الباب ٨ من أبواب المهر، هامش ح٨.
- (١٥) انظر على سبيل المثال: الصدوق، المقنع: ٥٣٤؛ الطوسي، النهاية: ٧٨٠.
- (١٦) انظر: الصدوق، الاعتقادات: ١١٥، اعتقادنا في الأخبار الواردة في الطبّ.
- (١٧) الكليني، أصول الكافي ٢: ٧٤، ح٢.
- (١٨) تفسير علي بن إبراهيم القميّ ٢: ٢٧١.
- (١٩) انظر: جامع المدارك ٦: ٩٩.
- (٢٠) الكليني، أصول الكافي ٧: ٢٣٩، ح٣.
- (٢١) الكليني، أصول الكافي ٢: ١٥١.
- (٢٢) انظر: الكليني، أصول الكافي ٢: ٧٤، ح٢.
- (٢٣) الشهيد المطهري، بررسي إجمالي مباني اقتصاد إسلامي (بحث إجمالي في مباني الاقتصاد الإسلامي): ٢٧، ١٥٢ - ١٥٤. (مصدر فارسي).

المدخل إلى دراسة الفقه المقارن

[الاجتهاد، التقليد، ومصدرية القرآن الكريم]

(تقارير بحث السيد محمد تقي الحكيم)

. القسم الثاني .

د. الشيخ عبد الهادي الفضلي (*)

تنظيم وتقويم وتحقيق: الشيخ أحمد عبد الجبار السمين

٩- [مراحل وأدوار التشريع]

وما دمتنا قد بلغنا من حديثنا إلى هذا الموضوع فإنّ من الحقّ أن نتعرّف، ولو على سبيل الإجمال، على المراحل والأدوار التشريعية؛ لنعرف منها ما يمكن أن ينتظم من أعلامها في بحثنا المقارن وما لا ينتظم.

ولنطّلع على وجهتي نظر من آمن بضرورة إيقاف حركة الاجتهاد بسدّ بابهِ وتحريم الرجوع إلى غير المذاهب الأربعة من الأئمة ومن آمن بضرورة إبقاء الباب مفتوحاً أمام الباحثين والمجتهدين حتى عصرنا الحاضر، وتسويغ الرجوع إلى كلّ

(*) أحد الفقهاء الشيعة البارزين. ومن أبرز مدوّني الكتب الدراسيّة في العديد من الحوزات والجامعات الدينيّة، ومن روّاد الوعي والانفتاح والتقريب، رحمه الله تعالى. له عشرات المؤلّفات في العلوم الإسلاميّة المختلفة. من المملكة العربيّة السعوديّة.

وهذه الدراسة عبارة عن محاضرات ألقاها السيد محمد تقي الحكيم رحمته الله على طلاب السنة الثالثة في كليّة الفقه بالنجف الأشرف سنة (١٣٨٠هـ - ١٩٦٠م)، تناول فيها أبحاث (الاجتهاد والتقليد ومصدرية القرآن الكريم)؛ وهي تشكّل النواة الأساسيّة لكتابه الرائد (الأصول العامّة للفقه المقارن، مدخل إلى دراسة الفقه المقارن). ومقرّرها هو الدكتور الشيخ عبد الهادي الفضلي رحمته الله من طلاب تلك الدفعة في الكليّة. تمّ تنظيمها وتقويم نصوصها بعد أن تفضّلوا بها - مشكورين - ورثه الدكتور الشيخ الفضلي. وهي تنشر لأول مرّة بعد مرور أكثر من نصف قرن على إلقائها وتقريرها. ملاحظة: كل ما بين المعقوفتين [] هي من إضافات التحقيق.

• المدخل إلى دراسة الفقه المقارن الاجتهاد...! (تقريرات بحث السيد محمد تقي الحكيم) / القسم الثاني

مجتهدي توفرت فيه شرائط التقليد، مع بيان حكم المسألة ودليله على أساس مقارن⁽¹⁾.
ويمكننا توزيع هذه المراحل، حسب ما مرت به من عهود تشريعية، إلى ثلاثة:

١- مرحلة ولادة الاجتهاد ونشأته

وهي المرحلة التي وجدت قبل أن تحدّد المفاهيم الأصولية، وتشخيص مواضيع جريانها، وأسلوب الجمع بينها عند المعارضة، وتعيين رتبها. وكل ما هنالك ألفاظٌ محدّدة لقواعد أصولية، كالقياس والرأي والاستصحاب والعموم والخصوص، كانت تجري على ألسنتهم. على شك في صحّة نسبة جريان بعضها إليهم.. وهي المرحلة التي مرّ بها الصحابة والتابعون على الأكثر، وربما استغرقت أكثر من نصف القرن الأول من الهجرة. ومثل أعلام هذا العهد لا نستطيع أن نعتمد على ما نعثر عليه من آرائهم في مجال المقارنة ما لم يصرّح بدليله، أو نعثر على ما يصلح للاستدلال له من الأدلّة؛ ليتمكن مقارنته بغيره.

٢- مرحلة تمذهب المذاهب وتأصيل الأصول

وهي المرحلة التي نضج فيها الاجتهاد، وتميّزت فيه المذاهب الأصولية على يد تلامذة الإمام الصادق^(عليه السلام)، من أمثال: (هشام بن الحكم)، و(مؤمن الطاق)، ومن في طبقتهم من أئمة المذاهب، ك (مالك)، و(أبي حنيفة)، و(أبي يوسف)، ثم (الشافعي)، و(ابن حنبل). وقد تطوّرت بعد ذلك وتشعبت على أيدي تلامذتهم حتى بلغت أواخر القرن الرابع، حيث ابتدأت:

٣- مرحلة التقليد الذي وقفت فيه حركة الاجتهاد

وتجمّد الناس، وأصبحوا يدورون في فلك السابقين من أئمة المذاهب، لا يعدّونها بحال. وقد أرجع الأستاذ (خلّاف) أسباب هذا الجمود إلى أربعة، نجلها بما يلي:
١- انقسام الدولة الإسلامية إلى عدّة ممالك، وتناحر ملوكها ووزرائها على الحكم؛ ممّا أوجب انشغالهم عن تشجيع حركة التشريع، وانشغال العلماء؛ تبعاً لذلك، بالسياسة وشؤونها.

الإجتهد والتجديد - العدد الثالث والخمسون، السنة الرابعة عشرة، شتاء ٢٠٢٠م - ١٤٤١هـ ٣٣

٢. انقسام المجتهدين إلى أحزاب، لكل حزب مدرسته التشريعية وتلامذتها، مما دعا إلى تعصب كل مدرسة إلى مبادئها الخاصة، أصولاً وفروعاً، وهدم ما عداها، (حتى صار الواحد منهم لا يرجع إلى نص قرآني أو حديث ليلتمس فيه ما يؤيد مذهب إمامه، ولو بضرب من التعسف في الفهم والتأويل. وبهذا فنيت شخصية العالم في حزيته، وماتت روح استقلالهم العقلي، وصار الخاصة كالعامّة، أتباعاً مقلّدين)^(٣).

٣. انتشار المتطفلين على الفتوى والقضاء، وعدم وجود ضوابط لهم، مما أدى إلى تقبّل سدّ باب الاجتهاد في أواخر القرن الرابع، وتقييد المفتين والقضاة بأحكام الأئمة السابقين، حيث عاجوا الفوضى بالجمود.

٤. شيوع الأمراض الخلقية بين العلماء، من التحاسد والأنانية، (فكانوا إذا طرق أحدهم باب الاجتهاد فتح على نفسه أبواب التشهير به، وحطّ أقرائه من قدره، وإذا أفتى في واقعة برأيه قصدوا إلى تسفيه رأيه، وتفنيد ما أفتى به بالباطل. فلهذا كان العالم يتقي كيد زملائه وتجريحهم بأنه مقلّد وناقلاً، لا مجتهداً ومبتكراً. وبهذا ماتت روح النبوغ، ولم تُرَفَع في الفقه رؤوس، وضعفت ثقة العلماء بأنفسهم، وثقة الناس بهم، فولّوا وجههم مذاهب الأئمة السابقين)^(٣).

وجاء بعد ذلك - كما سبق أن ذكرنا في محاضرة سابقة - (الظاهر بيبرس البندقاري)، فقصر المذاهب في مصر على الأربعة المعروفة، وحرّم الرجوع إلى غيرها.

١٠- [إشكاليات وآراء حول الاجتهاد الإمامي]

وهذه العوامل التي ذكرها الأستاذ (خلاف) لم تؤثر على الشيعة الإمامية ليسدوا على أنفسهم باب الاجتهاد، ورُبّما كان بعضها بالنسبة إليهم غير ذي موضوع، كالتحاسد والتناوب وفوضى التشريع، إذ لم نجد في النصوص الصحيحة ما يشير إلى ذلك بوجه عام.

ولكنّ عاملاً آخر كاد أن يؤثر عليهم، فيسدّ هذا الباب في القرن الخامس، وهو: عظم مكان (الشيخ الطوسي) في نفوس تلامذته؛ حيث استأثر من نفوسهم بالمقام الأسمى، حتى تركهم يؤمنون بأنّ ما كان يأتي به لا يقبل الجدّل والنقاش، وقد قيل: إنّ كتبه المعروفة في الفقه والحديث؛ لعظم مكانتها، حدّرت العقول،

وسدّت عليها منافذ التفكير في نقدها، قرابة قرن^(٤).
وقد كان لموقف سبطه (ابن إدريس) منها الفضل الأوّل في إعادة الثقة إلى النفوس، وفسح المجال أمامها؛ لتقييمها ونقدتها، والنظر في أصولها وقواعدها.
وبهذا استمرّ فتح باب الاجتهاد بعد أن كاد أن يُغلق من الأساس، وظلّ مستمرّاً إلى اليوم، حيث تطوّرت المباني الأصولية وتوسّعت وتعمّقت على يد المتأخّرين إلى حدّ لم يسبق له أيّما نظير.

[الإمامية بين الاجتهادين: المطلق؛ والمنتسب]

والغريب من الأستاذ (أبي زهرة) أن يحاول تأخير رتبة المجتهد لدى هذه الطائفة عن مرتبة الاجتهاد المطلق إلى الاجتهاد المنتسب؛ لاعتقاده بأنّه (رُسمت له المناهج من بيان أحكام النسخ والعموم وطريق الاستبطاء والتعارض بين الأخبار وحكم العقل إن لم يكن نصّ، وكلّ هذا يقتضي أن يطبّق في اجتهاده لا أن يرسم ويخطّط، فهو يسير في اجتهاده على خطّ مرسوم، لا يعدّوه، ولا يبتعد عنه يمناً أو يسرةً.
وبهذا النظر يكون في درجة المجتهد المنتسب، ولا يكون في درجة المجتهد المطلق)^(٥).

وكأنّه لاحظ استدلالهم في كتب الأصول على حجّية بعض المباحث بكلام أئمّتهم، وهو لا يريد أن يعترف لأنّمتهم بالعصمة، ولا بكونهم ملهمين، ولا بقيام الدليل لديهم على حجّية قولهم، كما قام عند غيرهم بالنسبة إلى مذهب الصحابي على الأقلّ، الذي اعتقدوه من الحجج.

بل أراد لهم أن يكونوا كسائر الأئمّة من المجتهدين، وشيعتهم مقلّدين لهم في الأصول، غافلاً عن تصريحات أئمّتهم بأنهم في أحاديثهم لا يعدّون أحاديث رسول الله ﷺ ولا يتجاوزونها بحال، فما يُستدلّ به من أقوالهم فإنّما هو من حديث رسول الله ﷺ، وبعضه بإملائه ﷺ وخطّ عليّ عليه السلام^(٦).

على أنّ أدلّة الشيعة على الحجج على اختلافها لم تقتصر على أحاديث أهل البيت عليهم السلام - وهم عدلُ الكتاب في حديث الثقلين -، بل تجاوزتها إلى الكتاب العزيز والسنة النبوية والسيرة القطعية وبناء العقلاء وحكم العقل، وغيرها ممّا أفاضت به

كتب الأصول.

والظاهر أنّ الأستاذ أبا زهرة لم يقرأ من كتب الأصول لدى الشيعة إلا ما ألف في قرونٍ سابقة، كما يشهد بذلك ما اعتمده من الكتب، ولم يستطع أن يواصل السير إلى دراسة كتب المتأخّرين، أمثال: (فرائد الأصول) و(الكفاية) وشروحهما، وكتب التقارير المتأخّرة، وربّما لم تقع بيده أو وقعت ولم يستطع فهمها؛ لدقّة مبانيها وغموض مصطلحاتها، ولو قرأها وتدبّرها لصحّ الكثير من آرائه في كتبه عن اجتهاد الشيعة، وبخاصّة في كتابيّه: (أصول الفقه الجعفري)؛ و(الإمام الصادق عليه السلام).

والذي نرجو أن يعلم هو وأمثاله من الكتاب أن مجتهدي الشيعة لا يسيغون نسبة أيّ رأي يكون وليد الاجتهاد إلى المذهب ككلّ، سواء كان في الفقه أو الأصول أو الحديث، بل يتحمّل كلُّ مجتهدٍ مسؤولية رأيه الخاصّ، بل لا يصحّ نسبة شيءٍ إلى المذهب إلا ما كان من ضروريّاته الخاصّة.

١١- [انسداد الاجتهاد... مستندات ومناقشات]

أمّا سدُّ باب الاجتهاد فلم يجد الشيعة ما يسيغه من الأدلّة الشرعية، كما لم يجدوا من الأدلّة ما يحرم الرجوع إلى غير جماعةٍ من المجتهدين مهما كان شأنهم. وربّما وجدوا في الأدلّة ما يحظر التقليد على غير الأحياء من المجتهدين، مع توفّر شرائط التقليد فيهم.

أمّا أهل السنّة فقد التمس بعضهم الأدلّة على حرمة الرجوع إلى غير الأئمّة الأربعة، كابن الصلاح، حيث ادّعى إجماع المحقّقين على عدم جواز الرجوع إلى غيرهم. يقول صاحب الأشباه: (الخامس ممّا لا ينفذ القضاء به: ما إذا قضى بشيءٍ مخالفٍ للإجماع. وهو ظاهرٌ. وما خالف الأئمّة الأربعة مخالفٌ للإجماع، وإن كان فيه خلافٌ لغيره.

فقد صرّح في التحريرات: الإجماع انعقد على عدم العمل بمذهب مخالف للأربعة؛ لانضباط مذاهبهم، وكثرة أتباعهم^(٧).

وقد رأينا في المتأخّرين من يوافق على هذا الحكم فتوىً ودليلاً، كالشيخ

محمد عبدالفتاح العناني وزملائه في لجنة الفتيا في الأزهر الشريف^(٨).
ومثل هذا الإجماع غريب في بابه. وما أحسن ما ناقشه الشيخ المراغي في رسالته
عن (الاجتهاد في الشريعة)، صغرى وكبرى!

فمن حيث الصغرى، تساءل أولاً عن إمكان تحصيل مثل هذا الإجماع؟ وقال:
(إن محققى العلماء يرون استحالة الإجماع ونقله بعد القرون الثلاثة الأولى؛ نظراً لتفرق
العلماء في مشارق الأرض ومغاربها، واستحالة الإحاطة بهم وبآرائهم عادة. وهذا رأي
واضح كل الوضوح، لا يصح لعاقلي أن ينازع فيه.
وإذا كان هذا واضحاً بالنسبة إلى إجماع المجتهدين - وهم أقل عدداً بلا ريب
من المحققين - فكيف عرف إجماع المحققين؟^(٩).

وتساءل ثانياً عن قيمة ابن الصلاح، مدعي هذا الإجماع؟ فقال: (ابن الصلاح
هذا فقيه مقلد، فكيف يؤخذ برأي فقيه مقلد ليس واحداً من الأئمة الأربعة؟
وكيف يُنسخ الإجماع برأي واحد لا يصح تقليده، ولا الأخذ بقوله؟^(١٠))، وبخاصة بعد
سد باب الاجتهاد.

ثم ناقش فيه من ناحية الكبرى بقوله: (ليس لإجماع المحققين قيمة بين الأدلة
الشرعية؛ فهي محصورة: (كتاب الله، وسنة رسوله، وإجماع المجتهدين، والقياس
على المنصوص)، ولم يعد أحد من الأدلة الشرعية لإجماع المحققين، فكيف برز هذا
الإجماع وأخذ مكانته بين الأدلة، وأصبح يقوى على نسخ إجماع المسلمين؟^(١١).
وقد أطلال في تنفيذ هذا النوع من الإجماع على نحو لم يُبق له مقاماً بين الأدلة،
فليراجع.

على أن هذا الإجماع - كما مرّ - معللٌ بعلتين: بانضباط مذاهبهم وانتشارها،
وكثرة أتباعهم.

والإجماع متى عُرف مستنده - كما يأتي - فقد حجّيته كدليل، وتحول الكلام
إلى مستنده.

وهاتان العلتان لا تُثبتان حكماً، ولا تنفيان؛ إذ متى كان انضباط المذاهب
وكثرة الأتباع من الحجج المانعة من الأخذ بقول الغير؟
وربما كان الغير أعلم، وأوصل إلى الحكم الواقعي، وفتواه موجودة محررة،

كما إذا كان معاصراً للمستفتى، يمكنه الرجوع إليه والأخذ منه.
وانضباط هذه المذاهب لو تمّ فهو لا يمنع انضباط غيرها، كما نشاهد اليوم في
الكثير من آراء الفقهاء.

فالحق ما ذهب إليه الشيعة ومن تبعهم من العلماء في فتح باب الاجتهاد،
كالشيخ المراغي وأضرابه من علماء السنّة المعاصرين.

بقي للشيخ المراغي كلام لا يلتئم مع دعواه في فتح باب الاجتهاد، والتي مهد لها
بقوله: (ليس ممّا يلائم سمعة المعاهد الدينية في مصر أن يقال عنها: إنّ ما يدرس فيها
من علوم اللغة والمنطق والكلام والأصول لا يكفي لفهم خطاب، ولا لمعرفة الدلالة
وشروطها، وإذا صحّ هذا فيا لضبيعة الأعمار والأموال التي تنفق في سبيلها^(١٢))، إلى
أن يقول: (وإنّي مع احترامي لرأي القائلين باستحالة الاجتهاد أخالفهم في رأيهم،
وأقول: إنّ في علماء المعاهد الدينية في مصر من توافرت فيهم شروط الاجتهاد، ويحرم
عليهم التقليد)^(١٣). والكلام هو قوله: (والواقع أنّه في أكثر المسائل التي عرضت
للبحث وأفتى الفقهاء فيها لم يبقَ للمجتهد إلاّ اختيار رأي من آرائهم فيها، أمّا
الحوادث التي تجدّ فهي التي تحتاج إلى آراء مُحدّثة)^(١٤).

وكأنّه فهم من (الاجتهاد) أنّه إحداث رأي جديد، وهو لا يكون إلاّ في الأمور
المستحدّثة؛ لاستيعاب الفقهاء مختلف الأقوال في المسائل المبحوثة غالباً، ووظيفة
المجتهد بالنسبة إليها اختيار واحدٍ منها. مع أنّ الاجتهاد واستنباط الأحكام من الأدلّة،
سواء وافق رأي المستنبط رأي الآخرين أم خالفه. وكونهم مستوعبين للأقوال فيها لا
يسقط عنه وظيفة أعمال ملكته في مقابلهم، حتّى ينتهي إلى ما ينتهي إليه.

ولماذا يختار رأياً من آرائهم؟! لأنّه يعتقد أنّ أولئك السابقين أوصل منه وأعرف،
وأصولهم ومبانيهم بيده وفيها ما ربّما لم يكن يرتضيه؛ لعدم نهوض الحجّة لديه
عليه؟! وهل يسوغ للمجتهد أن يقلد ويبيده أصول الاستنباط، يستطيع الرجوع إليها متى
شاء؟! وهو نفسه يلتزم بحرمة التقليد على مثله، كما هو صريح كلامه السابق!

والذي تنتهي إليه من مجموع هذا البحث أنّ الذي يدخل ضمن بحثنا المقارن من
آراء إخواننا أهل السنّة هم المجتهدون المطلقون، أعني أئمّة المذاهب الأربعة ومن
عاصروهم أو جاء بعدهم من الأئمّة إلى عهد التقليد، ومن الشيعة نأخذ آراء مجتهدتهم

على الإطلاق، شريطة أن تكون معللة.
أمّا بقية الأقسام من المنتسبين والمخرجين وغيرهم فحسبنا من اعتمادهم نقل آرائهم الحاكية عن آراء أئمتهم، وتكون مناقشتها على أساس مباني أولئك الأئمة لا غير.

١٢- [الحُجَجُ الاجتهادية... أقسامها وأنواعها]

وإذا تمّ لنا ما نريده من معرفة أقسام المجتهدين، وما ينتظم منها في مجال بحثنا المقارن، عدنا لنتساءل عن محاولات إعمالهم لهذه الملكة.
وأظنّ أنّ الإجابة عن هذا التساؤل تتوقّف على معرفة أنواع الحجج، من حيث العلم بقيامها. وهي تنقسم تبعاً لذلك إلى قسمين:

١- ضرورية.

٢- نظرية.

والمراد بالضرورية منها ما لا يحتاج في حصولها إلى كسبٍ ونظرٍ وفكرٍ، بخلاف النظرية؛ لاحتياجها إليها.

[حدود الحُجَجِ الضرورية]

والأولى منهما - وهي التي تتعلّق بضروريات الإسلام، كأصل وجوب الصوم والصلاة المفروضة والحجّ وغيرها ممّا يعتبر إنكارها إنكاراً لأصل الإسلام - خارجةٌ تخصّصاً عن نطاق الاجتهاد؛ لما أخذ في مفهومه من بذل الجهد والطاقة في تحصيل الحجّة على الحكم أو الوظيفة، والعلم بهذه الأحكام لا جُهد فيه ليدخل ضمن نطاقه وتشمله أحكامه.

[حدود الحُجَجِ النظرية]

والثانية منهما هي التي تدخل ضمن نطاقه؛ لاحتياج تحصيل العلم بها إلى كسبٍ وفكرٍ، ولا يتفاوت ذلك بين أن تكون مصادرها هي الكتاب والسنة؛ أو غيرهما.

كما لا يتفاوت أن تكون النصوص التي يستفاد منها الحكم مقطوعة الصدور، كالكتاب العزيز والسنة المتواترة، والخبر المحفوظ بقرائن توجب القطع بصدوره؛ أو مقطوعة المضمون، كما لو كانت نصاً في مدلولها أو مظنونها إذا كان القطع بها أو الظن مما يحتاج تحصيله إلى كَسْبٍ ونَظَرٍ وفكرٍ.

[إشكالية الأحكام الظاهرية المُنتجة من الأدلة القطعية]

وما يُقال من أن الاجتهاد لا يُنتج إلا حكماً ظاهرياً، وما تُنتهي إليه النصوص القطعية هو الحكم الواقعي، فكيف تدخل ضمن نطاقه؟
فليس بتام على إطلاقه؛ لعموم التعريف لهما بالنسبة إلى عمل المجتهد؛ لأن بذل الجُهد في تحصيل الحجّة على الحكم لا يفرّق بين العلم الوجداني أو العلم التعبدي.
نعم، هذا الكلام تامٌ بالنسبة إلى عمل مقلّديه، حيث إن رأيه بالنسبة إليهم لا يتعدى الحكم الظاهري؛ لجعله في حال الشك وعدم معرفة الحكم معرفة تفصيلية.
وما يُقال عن النصوص القطعية يُقال عن الإجماع إذا استوجب القطع به وبما قام عليه إلى بذل الجُهد. والكلمة المعروفة (الاجتهاد في مورد النص) أو (لا مساغ للاجتهاد في ما فيه نصٌ قطعي صريح)^(١٥) لا يُراد من كلمة (الاجتهاد) فيها الاجتهاد بمفهومه العام، وإنما يُراد منها الاجتهاد بمفهومه الخاص. أي إعمال الرأي في مقابل هذه النصوص، وهو الذي يُنتهي إليه القياس والاستحسان وغيرهما، مما سبقَت الإشارة إليه، ويأتي الحديث عنه مفصلاً؛ لجعل حجّيتها بناءً عليها في حال الشك..
وإذا تذكّرنا مراتب الأدلة السابقة عرفنا أيضاً موقع النصوص القطعية أو الإجماع القطعي منها؛ لحكومتها على بقية الأدلة؛ إذ مع القطع بالحكم الواقعي لا يبقى مجال للقطع التعبدي بواسطة الطرق والأمارات؛ لاعتبار حجّيتها في حال الشك بالحكم.

ومع وجود العلم به لا يبقى شكٌ؛ ليجيء دور هذا القسم من الاجتهاد المستند إلى الأمانة أو الأصل.

وكذا مع القطع التعبدي بواسطة الأمانة لا يبقى مجالٌ للأصل؛ لأخذ الشك في موضوعه، وقيام الأمانة يجعل المكلف غير شاكٍ تعبداً، ومع عدم الشك لا موضوع

للأصل، وهو معنى حكومة الإمارات على الأصول مطلقاً. وهكذا بقية المراتب. فما ذكره الأستاذ (خلاف) من إطلاق القول بأن النصوص القطعية والإجماع لا مجال للاجتهاد فيها، وإنما مجاله في النصوص الظنية وفي ما لا نص فيه، على أن يكون في النصوص الظنية ضمن ما يفهم من النص، لا يبدو له وجه، وبخاصة أنه يتحدث عن مجالات الاجتهاد بمفهومه العام^(١٦).

١٣- [حرمة التشريع... المعنى والمقصود]

وعلى هذه المسألة تبتني مسألة حرمة التشريع (أعني إدخال ما ليس من الشرع في الشرع). وهو لا يكون إلا مع عدم قيام الحجّة. والاجتهاد - بمعنى إعمال الرأي - في مقابل النصوص الصريحة أو الظاهرة لا حجّة عليه؛ لتأخر رتبة حجّيته - بناء عليها - عن هذه النصوص.

وكذا كلّ مرتبة بالنسبة إلى سابقتها؛ لحكومة الحجّة السابقة أو ورودها عليها. والقول بلا حجّة افتراءً على الله؛ بحكم ما هو مستفاد من المقابلة في الآية الكريمة: ﴿اللَّهُ أَزْنٌ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾ (يونس: ٥٩)؛ إذ قابلت بين الإذن والافتراء، ومقتضى ذلك أنه مع عدم الإذن؛ لعدم قيام الحجّة، يتحقّق الافتراء، وهو من أعظم الكبائر.

على أنّ حرمة التشريع تكاد تكون من الضروريات، فلا تحتاج إلى إطالة الحديث.

١٤- [أحكام المجتهد لنفسه]

وما دما قد عرفنا الاجتهاد وجملته من ملابساته الخاصّة يبقى علينا أن نبحث عن حكم من تلبّس به بالنسبة إلى نفسه.

والحديث عن ذلك يقع في مواضع ثلاثة:

١- حجّية رأيه فيما لو أعمل مملكته واستتبط حكمه الفعليّ منها، وعدمها، بالنسبة إلى عمل نفسه.

٢- جواز إفتائه على وفق ما يرتثيه، وعدمه.

٣. جواز رجوعه إلى الغير- في ما يبطل به من المسائل، مع عدم إعمال الملكة .، وعدمه.

[الحالة الأولى]

أما أولاهما فالذي يبدو لي في حدود ما رأيت أن كلمتهم تكاد تتفق على حجية رأيه ولزوم العمل به، وعدم جواز رجوعه إلى الغير، في الجملة. والسر في ذلك واضح، بعدما اتضح من بحوثنا السابقة مفهوم الحجية، وكونها من اللوازم العقلية القهرية لطريقة العلم. والمجتهد في حدود ما انتهينا إليه من مفهوم الاجتهاد - إذا عمل الاجتهاد وانتهى إلى رأي - فهو إمام عالم بالحكم الواقعي علماً وجدانياً أو علماً تعبدياً بواسطة جعل الشارع للطريقة أو الحجية؛ أو يكون عالماً بإحدى الوظيفتين الشرعية أو العقلية على نحو ترتبها السابق. ومع فرض حصول العلم لا يبقى مجالاً للتصرف الشرعي.

فلا يمكن أن يُقال للمجتهد العالم بالمسألة: إنك لا يسوغ لك أن تعمل بعلمك، وعليك الرجوع إلى الغير واستشارته في ما تراه حاصلاً لديك من الواقع! نعم، للشارع أن يرفع بعض الحجج الموقوفة على جعله أو إمضائه، فيذهب علمه المستند إليها.

أما مع بقائها وبقاء علمه المستند إليها فإن الشارع لا يقوى على التصرف فيها؛ لأنها - كما سبق أن قلنا - غير واقعة تحت تصرفه كمشرع، وإن وقعت تحت قبضته كمكونٍ وخالقٍ.

وإذا صحَّ هذا لم نعد بحاجة إلى التشكيك بشمول إطلاق جواز التقليد لمثله؛ لعدم إمكان شمولها له من الأساس.

على أن الأدلة - مع التنزل - غير شاملة له؛ لخروجه عنها على نحو التخصص، إذ هي واردة في رجوع الجاهل إلى العالم، لا العالم إلى مثله. ولقد حكى كل من: الأمدي والغزالي الاتفاق على ذلك^(١٧)؛ فني (المستصفي): (وقد اتفقوا على أنه إذا فرغ من الاجتهاد، وغلب على ظنه حكم، فلا يجوز له أن يقلد)^(١٨)؛ وفي (مصباح الأصول): (أما جواز عمله بفتواه فهو مما لا ينبغي الإشكال فيه؛ فإنه بالإضافة إلى ما استتبطه

من الحكم عالم، فلا تشمله أدلة جواز التقليد، فإن قوله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الدُّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (الأنبياء: ٧) والسيرة العقلية وغيرها إنما يدلان على لزوم رجوع الجاهل إلى العالم، لا رجوع العالم إلى مثله).

ولا يفرق في هذا الحكم بين رجوعه إلى مثله أو الأعم منه؛ لأن الألفية المفروضة إن أوجبت له تشكيكاً في صحة مستنده، كأن يكون قد اطلع على وجهة نظره فأقرها، أو أثارت لديه الشكوك، فهو خارج عن الفرض؛ لعدم وصوله إلى الحكم؛ وإن لم توجب له التشكيك، وبقي مضمراً على وجهة نظره، فهو في الحقيقة يرى نفسه أوصل منه، فكيف يسوغ له الرجوع إليه؟!

فما يوهم بالتفصيل المذكور في كلمات بعضهم لا يبدو له وجه.

[التفصيل بين الاجتهاد المطلق والمتجزئ]

نعم، هناك تفصيل رُبما يذكر بالنسبة إلى التجزيء وعدمه؛ فالذين يؤمنون بإمكان التجزيء ووقوعه اختلفوا على أنفسهم؛ فبعضهم يرى لزوم رجوع المتجزئ إلى غيره، كصاحب المعالم رحمته الله ووالده وجده، في حدود ما رُبما نستفيد من كلامهم، وخالفهم العلامة والشهيد وصاحب الكفاية وغيرهم.

وقد استدلل صاحب الكفاية بعدم اختصاص أدلة المدارك بالاجتهاد المطلق. وأضاف الشيخ الرشتي: (كيف يرفض ظنّه ويأخذ بظنّ المجتهد المطلق مع أنّه يخطئه في ظنّه؟! وهل هذا إلا رجوع العالم إلى الجاهل؟!)(^{١٩}).

والحقيقة أنّه بعد تسليم إمكان التجزيء ووقوعه لا يبقى مجالاً للقول بعدم الحجية؛ لنفس ما قلناه سابقاً، من أنّه بعد فرض الالتزام بكونه عالماً بما قامت الحجة عليه كيف يمكن أن يُقال له: إنّ علمك ليس بحجة عليك، مع أنّ الحجية من لوازم العلم القهرية؟..

هذا كلّهُ بالنسبة إلى الأوّل منهما.

[الحالة الثانية]

أمّا الثاني - أعني جواز فتواه على وفقه - فهو ممّا لا ينبغي الإشكال فيه، إذ إنّ

من اللوازم العقلية للحجّية جواز نسبة مؤدّي ما قامت عليه إلى مصدره، من شارعٍ أو عقل. وليس المراد من الفتوى إلاّ الإخبار عمّا يراه من حكمٍ أو وظيفة. والظاهر أنّ جميع ما ورد من الأدلّة على جواز الإفتاء يكون من قبيل: الإرشاد إلى هذا اللزام العقلي.

[الحالة الثالثة]

وأما الثالث - أعني ما إذا لم يُعمل مَلَكَتَه ولم يستتبط بعد حكمه - فهل يلزم إعمال مَلَكَتَه والعمل على وفقها أو يسوغ له الرجوع إلى الغير؟ هنا موضع الاختلاف؛ فالجبائي لا يسوِّغ الرجوع لغير الصحابي، ويرى أنّ تقليده مع ذلك خلاف الأولى. وبه قال الشافعي في رسالته القديمة. وزعم بعضهم الرجوع إلى الصحابة والتابعين دون مَنْ عداهم^(٢٠).
وفصل محمد بن الحسن بين الأعلم وغيره؛ فأجاز تقليد الأعلم دون غيره، ممّن هو دونه أو مثله.

كما فصل قومٌ بين ما يخصّه وما يفتي به؛ فأجازوا في الأوّل؛ ومنعوا في الثاني^(٢١).

وهناك تفصيلٌ آخر في ما يخصّه بين ما يفوت وقته لو اشتغل بالاجتهاد وما لا يفوت؛ حيث أجزى في الأوّل؛ ومنع في الثاني.
بينما أطلق الجواز كلٌّ من: أحمد بن حنبل، وإسحاق بن راهويه، والثوري. ولأبي حنيفة روايتان^(٢٢).

والعمدة في المسألة التماس أدلّة جواز التقليد، والنظر في عمومها وإطلاقها لشمول مثله. ومع عدم جواز الشمول يشكّ في حجّية قول الغير بالنسبة له.
وعند الشكّ في الحجّية يقطع بعدمها؛ لما سبق أن قلناه من أنّ صحّة احتجاج المولى على عبده أو العبد على مولاه إنّما يتمّ في خصوص الحجّة الواصلة يقيناً، ومع عدم اليقين بها يجزم العقل بعدم صحّة الاحتجاج، كما يجزم بعدم ترتيب لوازمها السابقة عليها، وهو معنى القطع بعدمها.

وأهمّ هذه الأدلّة بناء العقلاء في رجوع الجاهل إلى العالم الممضى من قبيل الشارع جرّماً؛ لبداهة أن عهدهم ﷺ ما كان بدعاً من العهود، ينفرد فيه جهّاله بالنهوض في

• المدخل إلى دراسة الفقه المقارن الاجتهاد...! (تقريرات بحث السيد محمد تقي الحكيم) / القسم الثاني

شؤونهم المعاشية والصحية وغيرهما دون استرشادٍ بعلمائهم والرجوع إليهم في ما يجهلون، ولا بُدَّ أن يكون المشرّع ﷺ قد أمضى هذا البناء. ولعلَّ من الآيات والأحاديث أمثال: سؤال (أهل الذكر) و(آية النفر)، ما يكفي في تحقيق هذا الإمضاء.

والظاهر أنّ بناء العقلاء يفرّق بين القادر على أعمال مَلَكَته لسعة الوقت وتوفّر أدوات البحث وبين غير القادر، فهو يأبى على القادر أن يرجع إلى الغير؛ لعدم تصديقه لعنوان الجاهل عليه، ويجيز لغير القادر ذلك. فالطبيب الذي يُصاب ببعض العوارض ويخشى على نفسه من فوات الفرصة فيما لو أراد أن يُعمل معارفه الخاصّة في تشخيص مرضه؛ لفقده بعض المعدّات، يرجع عادةً إلى استشارة طبيبٍ آخر. وهكذا بالنسبة إلى المتدرّج في أعمال مَلَكَته. ولنفرضه جديداً عهداً بالملّكة، فلو قدّر لمثل هذا أن لا يصدر إلاّ عن هذه الملّكة لتعدّر عليه استيعاب جميع تكاليفه.

وعليه في هذه الحال، وفي حدود بناء العقلاء، أن يرجع في ما يعجز عنه إمّا إلى الاحتياط أو تقليد الغير، إن كان يراهما في عرضٍ واحد، وكان الاحتياط غير متعدّر ولا متعسّر. أمّا مع تعدّر الاحتياط أو تعسّره أو عدم بنائه على جوازه فيتعيّن عليه الرجوع إلى الغير؛ لتحصيل المؤمن في ما يقدم عليه أو يتركه من أعمال. وممّن اختار هذا التفصيل بين الضيق وعدمه صاحب القوانين المحكمة ﷺ، حيث عرض رأي المانعين مطلقاً، وحجّتهم، وناقشها، فقال: (ودليل المانع مطلقاً وجوب العمل بظنّه، إذا كان له طريق؛ إجماعاً. خرج العامّي بالدليل، وبقي الباقي. وفيه منع الإجماع في ما نحن فيه، ومنع التمكن من الظنّ مع ضيق الوقت. فظهر أنّ الأقوى الجواز مع التضييق، واختصاص الحكم به)^(٣٣).

وإذا صحّ هذا اتّضحت أوجه المناقشة في جميع هذه الأقوال، فلا حاجة إلى الإطالة بردها.

ثانياً: التقليد الشرعي، حجّيته وشرائطه

١- [التقليد في اللغة والاصطلاح]

أمّا حجّية قوله بالنسبة إلى الغير فهو موقوفٌ على ثبوت جواز التقليد، وتوفّر

شرائط المفتي الذي يجوز تقليده فيه.

وقبل أن ندخل في تفصيل المسألة يحسن أن نتساءل عن معنى التقليد؛ تمهيداً
لالتماس الدليل بعد فرض جوازه في الشريعة الإسلامية.

أمّا التقليد فهو في اللغة: جعل القلادة في العنق.

ومنه التقليد في حجّ القرآن: أي جعل القلادة في عنق البعير.

وقد عُرّف باصطلاح الأصوليين والفقهاء بتعاريف عدّة، رُبما التقت جملة منها

في بعض الخطوط العامّة له.

ففي (المستصفى) أنّه: (قبول قول بلا حجة)^(٢٤)؛ وفي (إحكام الأحكام): (عبارة
عن العمل بقول الغير من غير حجة ملزمة)^(٢٥)؛ وفي (العروة الوثقى) هو: (الالتزام بالعمل
بقول مجتهد معيّن وإن لم يعمل بعد)^(٢٦)؛ وفي (المستمسك): (هو العمل اعتماداً على رأي
الغير)^(٢٧).

وهذه التعاريف وما يشبهها مختلفة سعةً وضيقاً؛ فبعضها أخذ فيه عدم الحجية،
كتعريف الغزالي والآمدني ومن وافقهما.

بينما أطلق البعض الآخر التعريف ليعمّ ما قامت عليه الحجة وما لم تقم.

وربما ظهر من فحوى لسان بعضها تقييدها بما قامت عليه الحجة، فيكون
مفهوم التقليد لديها مبايناً لمفهومه عند الغزالي.

على أنّ الاختلاف في هذه التعاريف لم يقتصر على هذه الناحية؛ فقد أخذ
بعضها الالتزام بقول الغير في مفهومه، بينما اكتفى البعض الآخر بالعمل اعتماداً على
رأيه، وفرّق بين الالتزام والعمل.

وقد حاول بعض الأعلام أن يجعل مرادهم من الجميع واحداً، بإرجاع بعضها إلى
بعض، واعتبار المراد منه هو خصوص العمل.

ولكنّ هذا الاعتبار غير ظاهر، ويأباه ما ذكره لاختلاف المفهومين من
ثمرات، منها:

ما لو التزم بقول مجتهد ولم يعمل بعد، ثمّ مات المجتهد، فهو على أحد
التعريفين مقلد؛ لالتزامه بالعمل على قوله؛ وعلى التعريف الثاني ليس بمقلد؛ لأنّه لم
يعمل بعد بما التزم به.

فلو كنّا نحن ممّن يقول بلزوم البقاء على تقليد الميت لكان علينا أن نلزم الأوّل بالبقاء على التقليد؛ لصدق التقليد في حقّه، ولنلزم الثاني بتقليد الحيّ؛ لعدم صدقه عليه في التزامه السابق؛ لعدم عمله على وفق ذلك الالتزام.

ولكنّ هذه الثمرة ونظائرها إنّما تترتب لو كان لفظ التقليد موضعاً من لسان الأدلّة، ولكنّ لفظ التقليد لم يردّ إلاّ في رواية ضعيفة لا تصلح أن تكون مستنداً لحكم شرعي.

والذي يُستفاد من الأدلّة هو لزوم التماس المؤمن المعدّر من قبّل جميع المكلفين في أفعالهم وتروكهم، وهو إنّما يكون بالنسبة إلى الجاهلين - بمعونة الأدلّة القاطعة - برجعهم إلى العالمين والاعتماد على قولهم، وربّما ناسبه معنى التقليد اللغوي، أي جعل مسؤولية أعماله قلادةً في عنق من يرجع إليه ويعتمده في مجالات عمله. وهذا المعنى أجنبيٌّ عن الالتزام.

ومع غضّ النظر عن هذه الجهة فالمتبادر من لفظ التقليد أنّه الدليل على صحّة العمل، لا أنّه العمل، ولذا يقال: عمل عن اجتهادٍ أو تقليدٍ.

والحاصل أنّ الذي يناسب فحوى الأدلّة هو ما أفاده في (المستمسك) في تعريفه، من أنّه: العمل اعتماداً على رأي الغير.

والأمر بعد ذلك هيّنٌ ما دامت لفظة التقليد لم تردّ إلاّ في رواية تفسير العسكري: (فللعوامّ أن يقلّدوه)، وهي ضعيفةٌ؛ لجهولية راوي هذا التفسير.

٢- [الحشوية التعليمية وتعيّن التقليد]

وإذا تمّ هذا عدنا إلى مفاهيم التقليد لديهم؛ لنلتمس الأدلّة على حجّيتها. فتقليد الغزالي والآمدي بعد أخذ عدم الحجّية في مفهومه لا يصلح أن يكون مثاراً لجدالٍ في عدم صحّة الركون إليه؛ إذ الركون إليه ركونٌ بلا حجّة، كما هو الفرض، ومع عدم الحجّة كيف يأمن العبد من غائلة العذاب؟! وما هو المعدّر له لو وقع في مخالفة التكاليف الواقعية؟!.

والغريب ما نُسب إلى الحشوية والتعليمية، من حصرهم معرفة الحقّ بهذا النوع من التقليد، (وأنّ ذلك هو الواجب، وأنّ النظر والبحث حرامٌ)^(٢٨). ومثل هؤلاء لا يُحتاج

معهم إلى كلامٍ.

والغريب من الغزالي أنه عقَدَ فصلاً لمناقشة دعاوى هؤلاء وردّها، مع تصريحهم بعدم قيام الحجّة على صحّة مثل هذا التقليد.

وبالإضافة إلى عدم قيام الحجّة عليه قامت الأدلّة القاطعة على الردع عنه. وحسبُك منها ما صرّح به الكتاب من ذمّ أولئك المقلّدين الذين اعتمدوا أقوال وأعمال آبائهم في مجال التأتُّر بهم ومحاسكاتهم، مع أنّ آباءهم لا يقلّون عنهم جهلاً: ﴿أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ (البقرة: ١٧٠)؛ ولأخذ الغزالي والآمدي عدم الحجّة في مفهومه اعتبروا رجوع المقلد إلى المفتي الجامع لشرائط الإفتاء ليس من التقليد بشيءٍ؛ لخروجه بعد قيام الحجّة عليه من طريق التخصص.

هذا، ومن حيث النتائج يتفق أصحاب التعاريف من هذه الناحية، وإن اختلفوا في وضع المصطلح وتعريفه. والأمر فيها هيّنٌ جداً.

٣- [علماء حلب وحرمة التقليد]

وإذا كان في ما نُسب إلى التعليمية من حظر الاجتهاد والنظر مبعث استغراب فإنّ ما نُسب إلى علماء حلب، من لزوم الاجتهاد عيّنًا، وحرمة التقليد، لا يقلّ غرابةً عن ذلك إذا حُمِل على ظاهره؛

لبداهة أدلّة جواز التقليد بالمعنى الثاني، لهذا أولاً.

ولما يلزم منه من اختلال النظام وشلّ الحركة الاجتماعية لو قدّر لها أن تطبّق،

لهذا ثانياً.

فضلاً عن العُسْر والحرج، والدين أيسر وأسمح من أن يكلف الأمة بمثل هذه التكاليف.

وما أدري ما يصنع الناس من قبل بلوغهم مراتب الاجتهاد في رأيهم! أيلزمون بالتقليد، وهو محظورٌ عليهم، أم يلزمون بالاحتياط، وربّما لا يعرفون موارده، أو لا يرون جوازه، أو لم يكن في حقهم، كما في دوران الأمر بين المحذورين؟!

والذي أخاله أنّ هذه الدعوى لم يُردّ بها ظاهرها، وربّما أُريد بها لزوم الاجتهاد عيّنًا على الجميع في أصل مسألة جواز التقليد، لا في جميع المسائل؛ لعدم إمكان

التقليد بها؛ للزوم الدَّور أو التسلسل. وهذا حقُّ لو صحَّ إطلاق كلمة الاجتهاد على هذه البديهية، والاجتهاد معناه (بذل الجهد)، كما سبق بيانه، والعامي لا يحتاج إلى بذل جهدٍ ليدرك لزوم رجوع الجاهل إلى العالم، وهو يعيشه في واقعه العملي كلَّ يوم.

٤- [جواز التقليد، الأدلة والمستندات]

ودليل حجّية جواز التقليد بالمعنى الثاني يكاد يكون بديهياً، كما أشرنا إليه: إمّا لكونها - أعني الحجّية - فطريةً جبليّةً، كما يعبر صاحب الكفاية^(٢٩)؛ أو لأنّ بناء العقلاء قائمٌ عليها.

ولعلّ التعبير عنها بـ (الظاهرة الاجتماعية) أوّلى من التعبير ببناء العقلاء؛ لأنّ وجودها ضرورةً لازمةً لطبيعة المجتمعات، وُجدت تبياناً أو لم يوجد، وإلّا فما أخال أنّ مجتمعاً من المجتمعات، مهما كان شأنه من الحضارة، يستطيع أن ينهض أفرادها بالاستقلال بالمعرفة التفصيلية لكلِّ ما يتصل بحياتهم، دون أن يكون فيهم علماء وجهال؛ ليرجع جهالهم إلى علمائهم، على نحوٍ يكون كلُّ منهم مثلاً عالماً بالطبِّ والهندسة وأصول الحرف والصناعات وغيرها، بحيث يستغني عن الاستعانة بالآخرين في شؤون العلم والمعرفة. وحتىّ الأمم البدائية لا يمكن أن تتخلّى عن هذه الظاهرة نسبياً.

والذي نعلمه أنّ مجتمع النبي ﷺ ما كان بدعاً من المجتمعات؛ لينفرد أفرادها بالاستقلال بالمعرفة التفصيلية لمختلف ما يحتاجونه من شؤون دينهم ودنياهم، بحيث لا يتفاوتون من حيث العلم والجهل؛ ليرجع الجهال إلى العلماء للأخذ منهم، وفيهم مَنْ كان يشغله الصَّفْق في الأسواق عن تتبُّع المعرفة من منابعها.

وإذا كانت هذه الظاهرة موجودةً على عهد الرسول ﷺ، وهي موجودةٌ حتّماً في الجملة من قبله بإقرارهم عليها، إذ لو كان له تشريعٌ على خلافها لأثر عن طريق التواتر أو الاستفاضة، وهو ما لم يُنقل حتّى من طريق الآحاد، فضلاً عنهما. وممّا يحتمل أن يكون ردّعاً، من أمثال: الآيات الناهية عن التقليد، لا يصلح لذلك ما دامت الآيات صريحةً في الردع عن رجوع الجاهل إلى الجاهل - كما سبق بيانه -، وهو أجنبيٌّ عن هذا البناء العقلاني أو هذه الظاهرة، كما أسميناها.

على أن أمثال: آيتي (النَّفْر) و(السؤال) - بناءً على ظهورهما في التقليد -، وعشرات الأحاديث التي أمرت بعض أصحاب الأئمة بالتصدي للإفتاء، أو أرجعت إلى بعضهم للاستفتاء، صريحة في إمضاء هذا البناء، ولزوم الأخذ به في الجملة. وهذه الأدلة - في ما أحال - ليست من الأحكام التأسيسية ما دام هذا البناء قائماً في ذلك العصر، فلا حاجة إلى الدخول في استعراضها، وردّ ما أُثير حول دلالتها من مناقشات.

٥- [حول شرائط مرجع التقليد]

وشرائط المقلد التي ذكروها كثيرة، وأهمها أربعة:

١- الحياة.

٢- العقل.

٣- العلمية.

٤- العدالة.

أمّا غيرها، من (الذكورية) و(الحرية) و(البلوغ) وشبهها، فقد ذُكرت أدلة على اعتبارها. وهي غير ناهضة بالدلالة، إلا فيما يحكى من الإجماع على بعضها. وهو لو تمّ وتمت حجّيته في مثل هذا المقام لكان هو الرادع عن بناء العقلاء، الذي لا يفرق بين مَنْ توفّرت فيه هذه الصفات ومَنْ لم تتوفّر.

وما عداه لم يثبت لنا ما يصلح للردع، مع الجزم بوجود مثل هذا البناء على

عهده ﷺ.

٦- [شرط الحياة في مرجع التقليد]

واعتبار الحياة في حجّية قول المفتي من الشرائط التي وقع فيها الاختلاف

كثيراً:

فالأصوليون من الشيعة اعتبروا هذا الشرط، ومنعوا من تقليد الميت ابتداءً؛

بينما أجاز الأخباريون منهم ذلك.

أمّا أهل السنّة فقد اختلفت كلمتهم في ذلك؛ فبعضهم أجازوا تقليد الميت

ابتداءً، كما سوَّغوا الرجوع إلى الحيِّ إذا توفَّرت فيه شرائط التقليد؛ ومنع البعض الآخر من تقليد الأحياء، بل قصر التقليد على الأئمة الأربعة، كابن الصلاح.

[تحرير محلّ الخلاف في التقليد]

[١١] والظاهر أنّ خلاف الأخباريين لإخوانهم الأصوليين إنّما كان لاختلافهم في وظيفة المجتهد عند الفتيا؛ فالأخباريون يعتقدون أنّ وظيفة المجتهد أن ينقل مضمون الرواية بفتياه، وليس له أن يستند في الفتيا إلى مقدّمات نظرية، فهو مُخَيَّرٌ عن المعصوم، ولا يشترط الحياة في حجّية خبر المُخَيَّر، باتّفاق الكلمة.

[١٢] بينما يرى الأصوليون وغيرهم أنّ المجتهدَ مستتبِطٌ للحكم من الأدلّة، وقد يكون بعضها نظرياً، وما دام كذلك فهو ليس بمُخَيَّرٍ حين يفتي عن المعصوم، وإنّ أخبر عن الحكم أو الوظيفة. وعلى هذا فدلّيل الحجّية بالنسبة للمُخَيَّر إنّما يتقوم بخبره، وهو غير مُنوطٍ ببقاء الحياة؛ ودلّيل الحجّية بالنسبة إلى المفتي إنّما يتقوم برأيه القابل للتطوُّر والتبدّل، وهو يمكن أن يكون منوطاً بالحياة.

فاختلاف الأخباريين مع الأصوليين اختلافٌ في أصل وظيفة المجتهد، لا في شرائط الإفتاء. فاختلافهم في هذه المسألة لا يصلح أن يكون خلافاً في موضع الكلام؛ لأنّه بالنسبة إليهم أشبه بالسالبة بانتفاء الموضوع.

[١٣] وخلاف ابن الصلاح مع إخوانه أهل السنّة، وإصراره على الاقتصار على تقليد الأئمة، وحرمة تقليد غيرهم، إنّما كان مستنده إجماع المحقّقين وبعض الأدلّة. وقد علمنا من الشيخ المراغي قيمة هذا الإجماع، كما عرفنا قيمة بقيّة الأدلّة، فيما سبق، فلا نعيد فيها الكلام.

فعمدة الخلاف إذن هو ما بين أكثرية الشيعة والسنّة من الاعتبار وعدمه؛ لأنّ الأقوال الأخر إمّا ليست ذات موضوع؛ لاختلافها في مبنى وظيفة المجتهد، أو ليست بذات أهميّة؛ لعدم ابتنائها على أساس.

[الأصل في المسألة]

وقبل أن نحص أدلّة الطرفين المتحاورين نودّ أن نتعرّف على الأصل في هذه المسألة لو اعتبرنا أنفسنا على شكٍّ من أمرها.

وأظننا إذا تذكّرنا ما قلناه من أنّ الشكّ في الحجية كافٍ للقطع بعدمها؛ لأنّ الاحتجاج لا يكون إلّا مع العلم، ومع عدم العلم لا مجال للاحتجاج، اتّضح لنا موقفنا من الرجوع إلى الحيّ الجامع للشرائط - نظراً لاتفاقهم - بإجزاء مثله وإبرائه للذمّة؛ والشكّ بالنسبة إلى الميت لاختلاف كلمتهم في ذلك.

[أدلة جواز تقليد الميت]

وقد خرج بعضهم عن هذا الأصل بأمورٍ ذُكرت أو تُذكر لهم في مقام الاستدلال، وهي:

١- التمسك بإطلاق الأدلّة اللفظية، أمثال: آيتي (التنقير) و(سؤال أهل الذكر) من الكتاب العزيز.

وطوائف من الروايات؛ كان بعضها يأمر بعض الرواة بالتصدّي للفُتيا، الدالّة بالملازمة على جواز الأخذ منهم؛ وكان بعضها يأمر بالرجوع والاستفتاء إلى بعض أصحاب الأئمّة، دون تقييدٍ بالحياة.

وقد أُجيب عن هذه الأدلّة:

أ. بأنّ طبيعة السؤال والإنذار تقتضي الرجوع إلى شخصٍ معيّن، فتتضمّن اعتبار الحياة، إذ لا معنى لسؤال غير الأحياء أو إنذارهم.

ب. ولو سلّم فإنّ هذه الأدلّة لا يعقل شمولها للمختلفين بالفتوى؛ إذ لا معنى لأن يُعبدني الشارع بالمتناقضين، ولو على سبيل البدل؛ لأنّ معنى جعل الحجية لهما تبيّهما معاً من قبّله، وكيف يمكن ذلك مع الجزم بمخالفة إحداهما للواقع؟

وموضع الخلاف هو صورة اختلاف الحيّ مع الميت بالفتوى؛ إذ مع اتفاقهما لا تبقى ثمرة لتعيين أحدهما بالذات؛ إذ لا موضوعية لهذا التعيين.

٢- قياسها على عدم اعتبار الحياة في حجية قول المُخبر؛ لأنّ العلة التي أوجبت حجية قول المُخبر هي حكايته عن الواقع، وهي متوفّرة في المفتي؛ لأنّ وظيفته الإخبار عن الحكم أيضاً.

والجواب: إنّ قياساً مع الفارق الكبير؛ فالمُخبر إنّما يستند في إخباره عن الواقعة إلى الحسّ والحدس القريب منه، وبقاء الحياة لا يبدّل في واقع ما أحسّه إذا

كان صادقاً في إخباره، ولذلك قلماً يختلف الصادقون في إخبارهم إذا أخبروا عن واقعة واحدة.

بينما يستند المفتي أحياناً إلى مقدمات نظرية، وهي تختلف باختلاف المفتين علماً بأصول الاستنباط، وذكاءً وصبراً على البحث، بل تختلف باختلاف المراحل العلمية التي يجتازها المفتي الواحد. وما أكثر ما عدل المفتون عن فتاوى سابقة؛ لتوفر الأدلة على خلافها، أو لزيادة تجاربهم في معرفة كفاءات الاستنباط! وما يدرينا لو قدر للمجتهدين من الأموات استمرار الحياة لهم ما يدخل الزمن على آرائهم وفتاواهم من التطور والتغيير! ومع هذا كيف يسلم قياسها على الإخبار مع وجود هذا الفارق الكبير؟!

هذا كله بناء على القول بحجية أصل القياس، وسيأتي لنا حديث فيه في موضعه، إن شاء الله تعالى.

٣. بناء العقلاء، حيث لا يفرق في رجوع الجاهل إلى العالم بين العالم الحي والميت، فهو مخير بينهما بحكم هذا البناء. وهذا البناء لو تم في صورة التساوي بينهما من حيث العلمية أو صورة ما إذا كان الميت أعلم، إلا أنه يحتاج إلى إضاء من الشارع المقدس، أو عدم ردع على الأقل.

والإضاء وعدم الردع إنما يتحققان إذا فرض وقوع مصداق من مصاديق هذه المسألة أمام الشارع فأقره أو لم يردع عنه؛ كأن نتصور واقعة وقعت أمام النبي ﷺ أو أحد المعصومين عليه السلام قلد فيها مكلفاً عالماً ميتاً مع وجود عالم حيٍ مساوٍ له أو دونه بالفضيلة، وهما مختلفان بالفتيا، فأقره النبي ﷺ على ذلك أو لم يردعه. ومن أين لنا تصور ذلك أو إثباته تاريخياً، ومثله نادر الوقوع عادة؛ إذ مع علمه بالاختلاف لا تصل النوبة إلى تقليده، مع إمكان سؤال النبي ﷺ عن المسألة والأخذ عنه؟!

فالقول بوجود البناء العقلاني غير المردوع عنه في خصوص هذه المسألة لا يخلو عن افتتات.

على أن هذا البناء مما يشك في وجوده مع الاختلاف حتى بين الأحياء. على أنه لو صحَّت استفادة خصوصية الحياة في الأدلة اللفظية، أو ثبت الإجماع

المدعى^(٣٠) على عدم جواز تقليد الميت ابتداءً؛ كان ذلك كافياً في الردع عن هذا البناء لو وُجد.

٤- سيرة المتشرعة التي يُدعى بلوغها إلى عصر المعصومين. وأمرها أهون من ذلك البناء؛ لبداية عدم قيامها على الرجوع الابتدائي إلى الأموات، وبخاصة في صورة الاختلاف.

٥- الاستصحاب، بتقريب أنّ هذه الحجية كانت ثابتة لقول المجتهد حال حياته، ويشك في ارتفاعها بالموت، فتستصحب.

والجواب عن ذلك: إنّ الاستصحاب تارة يكون للحجية الفعلية، وأخرى للحجية الإنشائية.

أما الحجية الفعلية فهي لم تكن ثابتة في حقه؛ لعدم ابتلائه بتقليد هذا المجتهد حال حياته؛ إما لعدم معاصرته له؛ أو لأنّ قوله لم يكن حجة عليه؛ لوجود مجتهد أعلم منه. ومع عدم اليقين بثبوتها لا تتم أركان الاستصحاب بالنسبة إليه؛ بداهة توقفه على يقين سابق وشك لاحق؛ ليكون مصداقاً لقوله لا تتقضى اليقين بالشك.

نعم، يمكن تصوير الحجية الفعلية بالاستصحاب التعليقي؛ كأن يُقال بأنّ هذا المقلد لو كان في حياة ذلك المجتهد، وكانت وظيفته الرجوع إليه، لوجب عليه تقليده، فالآن يجب بالاستصحاب. وقد قيل: إنّ إطلاق أدلة الاستصحاب لا تفرّق بين الاستصحابين التجيزي والتعليقي.

ولكنّ التحقيق أنّ الاستصحاب التعليقي ليس بحجة؛ لابتلائه غالباً بالمعارضة بالاستصحاب التجيزي؛ فالحجّة الثابتة هنا بالاستصحاب التعليقي معارضة بعدم الحجية التي كانت ثابتة له قبل بلوغه سنّ التكليف، وليس أحدهما حاكماً على الآخر، خلافاً لبعض أساتذتنا الأجلّاء.

هذا، بالإضافة إلى ما يُذكر على أصل جريان الاستصحاب التعليقي من الإشكالات، وموضعها في الأصول.

وأما الحجية الإنشائية المزعومة على نحو القضية الحقيقية فهي غير معلومة الثبوت في حقه؛ لجواز إيجادها ضيقة لا تتسع لما بعد موت صاحبها. ومع غض النظر عن هذه الجهة فهي معارضة بعدم استصحاب عدم جعل الثابت له قبل البلوغ.

وما يُقال عن الحجية يُقال عن الحكم الظاهري الثابت بها في حال حياته؛
لشكِّ في سعة المجعول وضيقة، شأن استصحاب الأحكام الثابتة في الشرائع السابقة،
بالإضافة إلى معارضتها باستصحاب عدم الجعل.

وإذا لم تتم هذه الأدلة على جواز الرجوع إليه كان شكنا بحجية قوله كافياً
لأنَّ نقطع - كما سبق أن قلنا - بعدمها، فلا حاجة إلى التماس الأدلة على عدم جواز
الرجوع، من الإجماع وغيره.

على أنَّ الأصل العقلي مع عدم الدليل الاجتهادي أو الأصل الشرعي، لو كان
هناك ما يساعد على التخيير بينهما، يقتضي تعيين الحي؛ لدوران الأمر بين التعيين
والتخيير؛ إذ الحيُّ إمَّا أن يكون معيَّناً لو كان للحياة مدخلة أو طرفاً في التخيير،
ومع احتمال التعيين في عالم الحجية يتعيَّن الأخذ بقول الحي؛ للعلم ببراءة الذمة به،
والشكُّ ببراءتها في الأخذ بالطرف الآخر.

٧- [شرط العقل في مرجع التقليد]

واشترط العقل في المفتي يكاد يكون من البديهيات، فلا مجال لإطالة
الحديث فيه؛ لبداهة لغوية قول المجنون، فلا معنى لجعل الحجية له.
اللهمَّ إلا إذا كان الجنون أدوارياً، على نحو يستكمل صحوه في آنٍ ويجنُّ في
الآن الآخر، ففي حال صحوه وتوفّر شرائط التقليد فيه لا مانع من الرجوع إليه والأخذ
بقوله؛ لشمول الأدلة له.

٨- [شرط الأعلمية في مرجع التقليد]

وأما اشتراط الأعلمية في حجية قوله لدى اختلافهم في الفتوى فقد اختلفت
كلمتهم فيه؛ (فمنهم من لا يتخيّر بينهم حتى يأخذ بقول من شاء منهم، بل يلزمه
الاجتهاد في أعيان المفتين من الأورع والأدين والأعلم، وهو مذهب أحمد بن حنبل وابن
سريج والقفال من أصحاب الشافعي وجماعة من الأصوليين)^(٣١). واختار الغزالي ذلك
حيث قال: (والأولى عندي أن يلزمه اتباع الأفضل، فمن اعتقد أنَّ الشافعي رحمه الله أعلم،
والصواب على مذهبه أغلب، فليس له أن يأخذ بمذهب مخالفه بالتشهي)^(٣٢). وهو

المشهور بين أعلام الشيعة، (بل عن المحقق الثاني الإجماع عليه، وعن ظاهر السيد في الذريعة) كونه من المسلّمات عند الشيعة^(٣٣)؛ (وذهب القاضي أبو بكر وجماعة من الأصوليين والفقهاء إلى التخيير والسؤال لمن شاء من العلماء، سواءً تساؤوا أو تفاضلوا)^(٣٤). وعن جماعة ممن تأخّر عن الشهيد الثاني من علماء الشيعة ذلك^(٣٥).

[نفي الأعلمية، المستند الشرعي]

وأهمّ ما استدلّ به لعدم اعتبار الشرط مع الاختلاف في الفتوى:

١- إطلاق الأدلة اللفظية السابقة، حيث لم تفرّق بين الأعلّم وغيره، مع اختلاف المسؤولين عادةً في العلم والمعرفة، وندرة الاتفاق في الفتوى. وحملها على صورة الاتفاق حملٌ على الأفراد النادرة.

ويُتّضح الجواب عن هذا ممّا سبق بيانه، من امتناع أن يُعبّدي الشارع بالمتناقضين، ومع هذا الامتناع لا بُدّ من حملها على صورة اتّفاقهم بالفتوى، وهو ليس بنادرٍ كما يدعى، وبخاصّة في مورد الآيتين؛ لأنّ النافرين قلّمًا يختلفون إذا كانوا ثقاتٍ في النقل، وهم أشبه بالمخبرين منهم بالمجتهدين؛ لقرب عهدهم بمصدر التشريع. فالقول بندرة اتّفاقهم لا نعرف له وجهاً.

٢- استقرار السيرة في عهد المعصومين على الأخذ بفتاوى العلماء المعاصرين لهم، مع العلم باختلاف مراتبهم بالعلم والفضيلة، وعدم ردّهم عن ذلك.

والجواب عن ذلك بالتشكيك في وجود مثل هذه السيرة مع العلم بالاختلاف، بل المتعارف في مثل هذه المواضع عادةً أن يفزع السائل مع وجود النبي ﷺ أو الإمام عليه السلام إليه؛ ليقطع على نفسه طريق التردّد والتشكيك، ولا يأخذ بأيّهما شاء.

٣- بناء العقلاء على التخيير بينهما غير المردوع عنه.

وهذا الاستدلال لا يتمُّ؛ لبداية أنّ بناء العقلاء على خلافه؛ فالتناس لا يرجعون إلى المفضول من أهل الخبرة مع وجود الأفضل، وخاصّةً في صورة اختلافهم في الرأي، ويروّن العامل على وفق رأي المفضول مقصراً إذا أخطأ الواقع. يقول الغزالي: (من مَرَضَ له طفلٌ، وهو ليس بطبيبٍ، فسقاه دواءً برأيه كان متعدّياً مقصراً ضامناً؛ ولو راجع طبيباً لم يكن مقصراً. فإن كان في البلد طبيبان، فاختلفا في الدواء، فخالف

الأفضل عدّ مقصراً^(٣٦)، بينما لا يراه العقلاء مقصراً لو قدر له استعمال دواء الأفضل، ولو أنهى بمريضه إلى الموت.

وعلام يبذل الناس أموالهم الطائلة في اختيار المهندس الأفضل لو أرادوا البناء مثلاً؟ والمعلم الأفضل؟ والطبيب الأفضل؟ وهكذا...، لو لم يكن مثل هذا البناء قائماً على الخلاف، وبخاصة في صورة اختلافهم.

وسيأتي أن أهم أدلة اعتبار هذا الشرط هو هذا البناء، الذي لم يثبت الردع عنه بشيء من هذه الأدلة.

٤- ما استدلل به (الأمدي) من (أن الصحابة كان فيهم الفاضل والمفضول من

المجتهدين، فإن الخلفاء الأربعة كانوا أعرف بطريقة الاجتهاد من غيرهم، ولهذا قال عليه السلام: (عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي، عضوا عليها بالنواجذ)،

وقال عليه السلام: (أقضاكم عليّ، وأفرضكم زيد، وأعرفكم بالحلال والحرام معاذ بن جبل)، وكان فيهم العوام ومن فرضه الاتباع للمجتهدين والأخذ بقولهم لا غير.

ومع ذلك لم يُنقل عن أحد من الصحابة والسلف تكليف العوام الاجتهاد في أعيان المجتهدين، ولا أنكر أحد منهم اتباع المفضول والاستفتاء له مع وجود الأفضل. ولو كان ذلك غير جائز لما جاز من الصحابة التطابق على عدم إنكاره والمنع منه. ويتأيد ذلك بقوله عليه السلام: (أصحابي كالنجوم، بأيهم اقتديتم اهتديتم). ولولا إجماع الصحابة على ذلك لكان القول بمذهب الخصوم أولى^(٣٧).

وهذا الاستدلال لا يتم، صغرى وكبرى.

أمّا من حيث الصغرى؛ فلأن إثبات الإجماع والتطابق لا يتم بمجرد عدم النقل؛ لما هو معروف من أن عدم الوجدان لا يدلّ على عدم الوجود، بل يحتاج إلى نصّ على عدم الخلاف من معاصريهم، أو الاطلاع على واقعهم التاريخي تفصيلاً، وهو ما لم يُدوّن أكثره.

وأمّا من حيث الكبرى؛ فلأنّ هذا الإجماع - لو تمّت حجّيته - فهو لا يعدو كونه من الأدلة اللبّية، التي لا إطلاق فيها يشمل صورة المختلفين في الحكم. وحتى لو كان هناك إطلاق فهو ليس بحجّة، كما سبق في الأدلة اللفظية في خصوص المختلفين.

والقدر المتيقّن هو صورة اتّفاقهم في الحكم، أو عدم العلم بالاختلاف على

الأقل.

على أننا نشكّ أنّ العوامّ في صدر الإسلام كانوا لا يفرّقون بين عليٍّ ومعاذ بن جبل - مثلاً - وبين أبي سفيان ومروان بن الحكم في الرجوع إلى أيّهم شأؤوا، مع علمهم في الاختلاف في الحكم.

وما يُقال عن هذا الإجماع في عدم شموله للمتناقضين يُقال عن الأدلّة اللفظية التي مرّ ذكرها، لو صحّت سنداً وتمّت دلالةً.

وسياتي الحديث عنها في حجّية قول الصحابي، واعتباره سنّةً.

٥. أدلّة العُسْر والحَرَج الرافعة لوجوب الرجوع إلى الأعلم؛ لكون تشخيصه حَرَجياً غالباً.

والمناقشة فيها أيضاً من حيث الصغرى والكبرى.

أمّا من حيث الصغرى فلعدم وجود العُسْر والحَرَج على توفّر أهل الخبرة في تعيينه، وهل يحتاج تعيينه إلى مؤنة بالنسبة إلى العامّي أكثر من تعيين المجتهدين، وبخاصّة في عصورنا هذه؟

وأما الكبرى فلما سبق بيانه من أنّ موضوع أدلّة الحَرَج هو الحَرَج الشخصي، لا النوعي، فوجود الحَرَج النوعي لا يرفع الحكم عمّن لم يتحرّج من الأشخاص، والحَرَج الشخصي لو كان فهو مقصوراً على مورده.

على أنّ مسألتنا إنّما هي فيما لو أمكن تشخيص الأعلم، وعدم الاختلاف بينه وبين غيره، وإذا كانت هذه الأدلّة لا تكفي لرفع اليد عن لزوم تقليد الأعلم فهل هناك أدلّة تعيّن اعتبار هذا الشرط؟

[الأعلمية، الأدلّة والمستندات]

ذكر العلماء عدّة أدلّة:

١. بناء العقلاء، الذي سبقت الإشارة إليه، ولم يثبت الردع من قبّل الشارع عنه مع أنّه بمرأى منه عادةً.

٢. الإجماع. وهو موضع مناقشة لوجود المخالفين من العلماء، ممّن عرضنا رأي قسمٍ منهم في بداية الحديث.

٣. بعض الأحاديث الضعيفة، التي نوقش فيها سنداً ودلالةً. وحسبنا من هذه الأدلة بناء العقلاء لتعيين هذا الشرط. ومع غض النظر عن ذلك فإن شكنا في حجية قول غير الأعم يكفي للقطع بعدمها.

وإذا تمّ الإجماع على التخيير في المختلفين، واحتملنا التعيين في جانب الأعمية، كما هو الفرض؛ إذ لا نحتمل التعيين في جانب غير الأعم، كان مقتضى دوران الأمر بين التعيين والتخيير في الحجية هو التعيين؛ فيتعين الرجوع إلى الأعم.

٩- [شرط العدالة في مرجع التقليد]

وشرط العدالة فيما يبدو أمرٌ مفروغ منه عند الجميع؛ لإرساله إرسال المسلمات في كلماتهم.

وقد استدلل له في كلماتهم بـ:

١- الإجماع: وقد حكاه غير واحدٍ من الشيعة^(٢٨) والسنة^(٢٩)، واعتبره رادعاً لبناء العقلاء. لو تمّ. على عدم اعتبار هذا القيد.

٢- بناء العقلاء: لبداهة أنّ العقلاء لا يساوون بين المستهتر في نتائج ما ينتهي إليه وما يؤمن به والمتقيّد بحرفية ما يقول، فهم أكثر وثوقاً واطمئناناً إلى العامل برأيه، في صورة تساوي أهل الخبرة، حتّى مع الوثوق في صدق ما يخبر به، من نقل رأيه وفتواه. وهذا النوع من البناء لو نوقش في وجوده بالنسبة إلى مطلق أهل الخبرة في بقية المجالات فلا أظنّ المناقشة تتمّ بالنسبة إلى عالم التعليل؛ فالتناس ترى بطبعها في المقلد موضعاً للاقتداء والمحاكاة، لا أخذ الرأي فقط. ومن الصعب تفكيكهم بين تمثّل واقعهم الناشز والإيمان بقوله، فهم في هذا الحال ينساقون إلى الأخذ عمّن توفّرت جوانب الملاءمة بين فعله وقوله وترك الآخر.

على أنّ الشارع لا يمكن أن يُعبّدي بقول الفاسق ويجعله مقتدياً؛ لعلمه أنّ العمّة أسرع إلى التأثر بواقع المقلد ومحاكاته منهم إلى الأخذ بقوله، فلو قدر لمقلد أن ينهى عن شرب الخمر لفتواه بحرمتها، وهو يعاقرها ليل نهار، لكان تأثيره على العوامّ في التسامح بشربها أكثر بكثيرٍ من ألف قولٍ يصدر عنه.

ومن هنا قيل: إنَّ وظيفة المرجع وظيفته إمامة، وفساد الإمام فساد لرعيته، وكم حدثنا التاريخ عن انهيار مجتمعاتٍ لانهايار حكّامها، الذين اتخذوا من أنفسهم أئمةً للناس يقتدونهم في أعمالهم؟! فاعتبار العدالة فيه في جواز الرجوع إليه أمرٌ لا يقتضي أن يكون موضعاً للشك عادةً.

على أنّ هذا البناء على التخيير بينهما، المدعى في السنة بعضهم، لو تمّ لكان محتاجاً إلى عدم ردع. ولست أظنُّ أنّ حادثته واحدة وقعت أمام النبي ﷺ أو أحد الأئمة اختلف فيها مجتهدان متساويان في العلم ومختلفان في الفسق والعدالة، ورُجع فيها إلى الفاسق، وتمّ إمضاؤها من قبله، أو لم يردع عنها بحال. فإثبات الإمضاء أو عدم الردع في غاية الإشكال. أمّا بقیة الأدلة التي تُذكر على التخيير بينهما، من إطلاقات الأدلة اللفظية وغيرها، فقد عرفت حالها في ما سبق، من عدم شمولها للمختلفين.

والإجماع على التخيير في المتساويين، المدعى، لو تمّ فهو في غير هذه المسألة؛ لدعوى الإجماعات من السنة والشيعه على خلافه، ولا أقلّ من دوران الأمر بين التعيين والتخيير، الذي عرفت ممّا سبق ما يقتضيه حكم العقل في عالم الحجية من التعيين. وفي (المستمسك) أنّ المرتكز عند المتشرعة (قدح المعصية في هذا المنصب على نحو لا تجدي عندهم التوبة والندم. فالعدالة المعتبرة عندهم مرتبة عالية لا تُزاحم ولا تُغلب. والإنصاف أنّه يصعب جداً بقاء العدالة للمرجع العام للفتوى، كما يتفق ذلك في كلّ عصرٍ أو جماعة، إذا لم تكن بمرتبة قوية عالية ذات (مراقبة ومحاسبة)؛ فإن ذلك مزلّة للأقدام^(٤٠).

على أنّ علماء النفس يشكّون كثيراً في سلامة استنباط الحكم الشرعي عادةً من أمثال هؤلاء؛ لتحكم عوامل التبرير في استنتاجاتهم غالباً، وهي عوامل بعضها لا شعوري.

بقيت أدلة لفظية ذكرها لاعتبار العدالة. وهي غير ناهضة سنداً، ولا دلالة، فلا حاجة إلى عرضها ومناقشتها، بعد أن كانت نتیجتها موافقة؛ لما ذكرناه من الأصل العملي لو أمكن إتمامها. وكونها حاكمة على هذا الأصل لا يزيد في ثمرات

المسألة.

[ثالثاً: القرآن الكريم مصدرٌ للتشريع]

وما دمتنا قد عرفنا الاجتهاد وبعض ملامحاته وأحكامه، التي تتصل اتصالاً مباشراً أو غير مباشر بمهمة الباحث المُقارِن، فإنَّ علينا أن نعود إلى الأصول العامة والقواعد التي ترجع إليها تلُكِّم الحجج التي أُخذت في مفهوم الاجتهاد، سواء ما يتعلَّق منها بالأحكام الشرعية أم بالوظائف الفعلية أو الشرعية. وإنَّ شئتَ أن تقول: علينا أن نعود إلى المصادر الأوليّة التي يرجع إليها المجتهد في مقام الاستنباط؛ لنضع أيدينا على مواضع الاتفاق والاختلاف منها، ولنتمس ما يُنهينا إليه الدليل القطعي؛ لنجعله أساساً للمقارنة.

وأولُّ هذه المصادر وسيدها باتِّفاق الكلمة:

الكتاب العزيز

[١- تعريفه]

والمراد بالكتاب هو كتاب الله عزَّ وجلَّ، الذي أنزله على نبيِّه محمدٍ ﷺ، ألفاظاً ومعاني وأسلوباً، دون أن يكون للنبيِّ ﷺ دخلٌ في انتقاء ألفاظه وصياغته. فليس منه ما أنزل على النبيِّ ﷺ من الأحكام وأدائها بأسلوبه الخاصِّ. كما ليس منه الحديث القدسي، وهو ما أثر نزوله على النبيِّ ﷺ، ولم يثبت نظمه من قبَله في سلك القرآن. وتفسير القرآن وترجمته ليسا من القرآن في شيءٍ، فلا تجري عليهما أحكام القرآن الخاصَّة، لا من حيث التلاوة، ولا من حيث المسِّ.

وثبوت الحجِّيَّة للتفسير إذا كان صادراً من معصومٍ إنّما هو باعتبار كونه سنَّةً، لا باعتباره من الكتاب. وهذه الأمور موضع اتِّفاق المسلمين، ولا أعرف مخالفاً في ذلك، إلا ما يبدو من أبي حنيفة، حيث جوَّز القراءة بالفارسية في الصلاة لمن لا يعرف العربية، ولا يقدر على القراءة بها^(١). والظاهر أنّ تسويغه القراءة بالفارسية لا لكونها قرآناً، بل لاعتقاده أنّه ذكَّر يُجزِي عن القرآن مع الضرورة، كما وجَّه به كلامه. وهي أقرب إلى تطبيقه لقاعدة الميسور في مثل المقام. ولكنَّ القاعدة على

خلاف الأصل، فلا يُصار إليها إلا في الموارد المنصوصة. ومقتضى القواعد في مثل المقام سقوط المشروط لتعذر شرطه، ومع وجود الدليل القائل: إن الصلاة لا تسقط بحال فإن مقتضى القاعدة سقوط شرطية القراءة مع التعذر، لا إبدالها بالترجمة؛ لعدم الدليل على لزومها.

ولقد أحصيت آيات القرآن الكريم فبلغت (٦٣٤٢)، منها خمسمائة آية تقريباً تتعلق بالأحكام، وقد انتظمت هذه الآيات في سُورٍ بلغ مجموعها (١١٤) سورة، بدأت بالفاتحة وختمت بسورة الناس، وآخر ما نزل منها قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ (المائدة: ٣)، وقد نزلت كما في كثير من الروايات في اليوم الثامن عشر من ذي الحجة، بعد أن نادى ﷺ بولاية عليٍّ عليه السلام في غدير خم^(٤٢).

[٢- حجّيته]

أما حجّيته فهي أظهر وأكبر من أن يُحدّث عنها لدى المسلمين، بعد أن ثبت تواتره الموجب للقطع بتبليغ النبي ﷺ له. وثبت بإعجازه صدورّه عن الله عزّ وجلّ. وإذا لم يُقطع بحجّية مثله فبأيّ شيء بعد ذلك يُقطع؟

وسياتي أنّه أساس أكثر الحجج الآتية؛ لانتهائها إليه؛ فما كان نصّاً في مدلوله منه كان حجّة باتّفاق المسلمين، وما احتمل الخلاف فيه، وكان ظاهراً، فحجّيته تنتظم في باب حجّية الظواهر. وقد سبق أن أشرنا إلى أنّ حجّية الظواهر أوضح من أن يُطال فيها الحديث، ما دام البشر قد جرى في تفاهمه على الأخذ بها، بل لو أمكن أن يتخلّى عنها لما استقام له التفاهم بحال.

وقلنا بأنّ عصر النبي ﷺ ما كان بدءاً من العصور؛ لينفرد الناس به في أساليب تفاهمهم. ولا كان للقرآن طريقة خاصة انفرد بها، بل نزل بلغة العرب، وعلى طريقتهم في تداول الأحاديث والأخذ بظواهرها. ولو كانت له طريقة خاصة لبيّنها القرآن للنبي ﷺ، ولبلغتنا إمّا من طريق التواتر أو الأحاد على الأقلّ. وهذا ما لم يفهُ به مؤرّخ على الإطلاق.

وبما أنّنا نعلم أنّ من طريقة الشارع المقدّس التي سار عليها الاعتماد على

القرائن المنفصلة، وأن بعضها تكفلت ببيانها السنّة . بحكم كونها مبيّنة للمراد من الكتاب وشارحة له .، كان علينا قبل أن نعتمد على أصالة الظهور الفحص عن ذلك، حتى إذا يئسنا من العثور عليه وتمّ انعقاد الظهور أخذنا به؛ نظراً لاكتمال حجّيته. ومتى عثرنا على ناسخ من الكتاب أو من السنّة المتواترة، أو عثرنا على مقيّد أو مخصّص منها، رفعنا أيدينا عن حجّية الظهور في حدود ما تقتضيه تلك الأدلّة الخاصّة.

[٣- حجّية ظواهره]

وما ورد من التشكيك في حجّية ظواهر القرآن أمرٌ لا يستقيم. وغاية ما يمكن أن يُذكر من الأسباب التي تقتضي التوقّف عن العمل بها أمورٌ، لا تخلو كلّها من مناقشة، وهي:

١- ما نُسب إلى الأخباريين من دعوى التوقّف عن العمل بها؛ لأمرين:

أ. العلم الإجمالي بطرؤ مخصّصات من السنّة أو مقيّدات على عموماته وإطلاقاته. ومثل هذا العلم يمنع من التمسك بالأصول الجارية في أطرافه، حتى اللفظية منها، كأصاليّ العموم والإطلاق.

وهذا الإشكال صحيح لو لم نُقل بلزوم الفحص في مظانّ هذه المقيّدات والمخصّصات، وحلّ العلم الإجمالي بما يعثر عليه منها وبعد اليأس من العثور على غيرها، ومع حلّ العلم الإجمالي لا مانع من جريان الأصول في ما تبقى من الأطراف؛ لتحوّل الشك فيها إلى شك بدوي.

على أنّ هذه الشبهة لا تختصّ بالكتاب، بل تعمّ حتى ظواهر السنّة، بعد العلم بأنّ الشارع المقدّس كان من طريقتة التي أتبعها في البيان الاتّكال أحياناً؛ ولمصلحة، على القرائن المنفصلة.

ب- الأحاديث الناهية عن العمل بالكتاب.

والجواب عنها: إنّ الأحاديث الواردة على قسمين:

قسمٌ منها يردع عن تفسير الكتاب بالرأي والظنون والاستحسان، وهي أجنبية عن موضع الكلام؛ لخروج العمل بالظواهر عنها تخصّصاً؛ لأنها لا تحتاج إلى تفسير، وإنّما تفسّر الغوامض والمعنيّات، لا الظواهر.

والقسم الآخر ينهى عن الاستقلال بالعمل بالظواهر دون الرجوع إلى السنّة. وهذا صحيح، وقد أخذنا به عندما ألزمتنا أنفسنا بضرورة الفحص واليأس من العثور على القرينة قبل الأخذ بالظهور.

على أنّ هناك طوائف من الروايات يرجع بعضها إلى الكتاب، ويجعله مقياساً لترجيح بعض الأحاديث على بعض، وبعضها يظهر منه الاستدلال من الأئمّة بما في الكتاب، ممّا يظهر منه المفروغية عن جواز العمل بظواهره. وعقيدتي أنّ الأخباريين لا يريدون أكثر ممّا أراه إخوانهم من الأصوليين وغيرهم من المسلمين من ضرورة الفحص عن القرائن المنفصلة، وإنّ أوهمت كلماتهم خلاف ذلك.

٢. ما تُسبب إلى المحقّق القمّي من اختصاص حجّية الظواهر بمنّ قصد إفهامه من المخاطبين^(٤٣)؛ لاحتمال الاعتماد على القرائن الحالية.

والجواب: إنّ الكتاب لا يختصّ بطائفة دون طائفة، ولا خصوصية للمخاطبين فيه بعد أن عرف بأنّه نزل لعموم البشر. وقضاياها واردة على نحو القضية الحقيقية. واحتمال القرائن الحالية يدفع بالأصول الجارية عادةً، كأصالة عدم القرينة ونظائرها ممّا يرجع إليها في أمثال هذا المقام.

على أنّ هذا الإشكال جارٍ بناءً على تماميته حتّى على السنّة؛ لاحتمال اختصاص حجّيتها بالمشافهين بها من نُقْلة الأخبار.

٣. شبهة التحريف بالنقيصة في آياته، كالذي روي في إتيان السيوطي عن الخليفة الثاني من أنّ القرآن (ألف ألف وسبعة وعشرون ألف حرف)، بينما نرى أنّ القرآن الذي بأيدينا لا يبلغ ثلث هذا المقدار^(٤٤)؛

والذي رواه عن عائشة من أنّ سورة الأحزاب كانت تُقرأ في زمن النبي ﷺ متّي آية، فلمّا كتب عثمان المصاحف لم نقدر منها إلّا على ما هو الآن؛

وما في صحيح مسلم عن عائشة أنّها قالت: (كان في ما أنزل من القرآن: عشر رضعاتٍ معلّوماتٍ يحرمُ، ثمّ نُسخنَ بخمسين معلّوماتٍ، فتوفّي رسول الله ﷺ وهنّ في ما نقرأ من القرآن)^(٤٥).

وما ذكره السيوطي عن مصاحف ابن أشتة، عن الليث بن سعد (أنّه قال: أوّل

مَنْ جمع القرآن أبو بكر، وكتبه زيد، وإنَّ عمر أتى بأية الرجم فلم يكتبه؛ لأنَّه كان وحده^(٤٦)؛

إلى أمثال هذه الروايات التي وردت على السنة الرواة في جملة من الكتب، كصحيح مسلم والإتقان ومصاحف السجستاني وغيرها من كتب أهل السنة. كما ورد في الكافي^(٤٧) وقسم من الكتب الأخرى للشيعة بعض ما أثار عن أهل البيت^(٤٨) في ذلك.

والجواب عن هذه الشبهة: إنَّها شبهة في مقابل البديهة؛ لأنَّ كل ما ورد من أخبار التحريف على تضارب مضامينه لا يعدو كونه من أخبار الآحاد، وهي لا تنهض بالوقوف أمام التواتر الموجب للقطع بأنَّ هذا القرآن الذي بين أيدينا هو القرآن الذي نزل على محمد^(ص)، دون أن يُزاد أو يُنقص فيه بأسلوبه المعجز وكلمه البليغ. وحسبك أن تعرض ما ادَّعى إسقاطه منه - كسورتي الخلع^(٤٨) والحفد^(٤٩)، المنسوبتين إلى مصحفَي زيد بن ثابت وأبي بن كعب، وآية الرجم المأثورة عن الخليفة الثاني - على آيات الله لتعرف أثر الوضع عليها؛ للفرق الكبير بينهما من حيث صنعة الأسلوب ورفعته، وسمو المضامين وسخفها.

على أنَّ هذه الزيادة في الكتاب، لو صحَّ ما أثار عن ابن مسعود من اعتقاده بزيادة المعوذتين، والنقيصة فيه لو كانتا لكان المسؤول عنهما في الدرجة الأولى الخليفة الثالث؛ لحرقه المصاحف الكاملة. ومثل هذه المسؤولية لا يمكن أن يسكت عليها المهاجرون والأنصار، وهم الذين أنكروا عليه ما لا يُقاس أعظمه فظاعةً بالتلاعب في آيات الله، ولكانت خير وثيقة بأيدي الثوار للتشنيع عليه وتهبيج الرأي العام. وهذا ما لم يحدث عنه التاريخ.

فهذه الروايات، بالإضافة إلى معارضتها بمثلها، لا تصحَّ للوقوف أمام هذه البديهة. وحسبها وهنَّها وهجرانها من قبل جميع المحققين، شيعة وسنة.

وأظننا مع هذه البديهة لا نحتاج إلى الاستدلال بأمثال: آية: ﴿إِنَّا نَحْنُ نُزِّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ (الحجر: ٩)؛ لأنَّ الاستدلال بها إنَّما يكون مع الشك، ومع الشك لا تصلح هذه الآية ونظائرها؛ للزوم الدور؛ لأنَّ دلالتها على عدم التحريف موقوفة على كونها غير محرَّفة، وكونها غير محرَّفة موقوفة على دلالتها على عدم

التحريف، والظاهر أنّ هذا الدَّور لا مدفع له مع الشكّ.
نعم، مَنْ آمَنَ بأهل البيت عليهم السلام، وآمن بإمضائهم للكتاب الموجود، يرتفع إشكال الدَّور عنه؛ لأنّ دلالتها على عدم التحريف تكون موقوفةً على حجّية ظهورها بتوسط إمضائها، لا على عدم التحريف.
والحقيقة أنّ المسلمين في غنى عن هذا الاستدلال، أخذاً وردّاً، بعد ثبوت تواتر الكتاب. وعلى هذا فحجّية ظواهر الكتاب ممّا لا مجال للمناقشة فيها بعدما ثبت تواتر ما بين الدفتين، وأنّه هو الكتاب المنزّل من السماء، دون أن يدخل عليه أيّما تحريف.
والشبهة الباقية ليس فيها ما ينهض للوقوف دون الحجّية، ولعلّها شبهةٌ في مقابل البديهة.

الهوامش

- [١] هذا المقطع وما قبله كان الشيخ المقرّر قد ذكرهما في خاتمة (مراتب الاجتهاد)، والأنسب إدراجهما تحت هذا العنوان. (المحقق)
- (٢) عبد الوهّاب خلاّف، خلاصة التشريع الإسلامي: ٣٤١.
- (٣) المصدر السابق.
- (٤) محمود الشهابي، مقدّمة فوائد الأصول.
- (٥) أبو زهرة، الإمام الصادق: ٥٤٠.
- (٦) رجال النجاشي: ٤٥٥، ترجمة محمد بن عذافر.
- (٧) المراغي، الاجتهاد في الشريعة: ٣٥٧، من مجلة (رسالة الإسلام)، السنة الأولى، العدد ٣.
- (٨) عبد المتعالى الصعيدي في كتابه (من أين نبدأ): ١١٤.
- (٩) المراغي، الاجتهاد في الشريعة: ٣٥٧، من مجلة (رسالة الإسلام)، السنة الأولى، العدد ٣.
- (١٠) المصدر نفسه.
- (١١) المصدر نفسه.
- (١٢) المصدر نفسه.
- (١٣) المصدر نفسه.
- (١٤) المصدر نفسه.
- (١٥) عبد الوهّاب خلاّف، علم أصول الفقه: ٢١٦.

- (١٦) المصدر نفسه.
- (١٧) الأمدي، إحكام الأحكام ٣: ١٥٨.
- (١٨) الغزالي، المستصفى ٢: ١٢١.
- (١٩) الشيخ الرشتي، الكفاية وشرحها ٢: ٣٥١.
- (٢٠) الأمدي، إحكام الأحكام ٣: ١٥٨.
- (٢١) الغزالي، المستصفى ٢: ١٢٢.
- (٢٢) الأمدي، إحكام الأحكام ٣: ١٥٨.
- (٢٣) القوانين المحكمة ٢: ١٦٣.
- (٢٤) المستصفى، الغزالي ٢: ١٢٣.
- (٢٥) الأمدي، إحكام الأحكام ٣: ١٦٦.
- (٢٦) مستمسك العروة الوثقى ١: ٨.
- (٢٧) المصدر نفسه.
- (٢٨) الغزالي، المستصفى ٢: ١٢٣.
- (٢٩) الكفاية ٢: ٣٥٩ (حاشية الرشتي).
- (٣٠) مستمسك العروة الوثقى ١: ١٦.
- (٣١) الأمدي، إحكام الأحكام ٣: ١٧٣.
- (٣٢) الغزالي، المستصفى ٢: ١٢٥.
- (٣٣) مستمسك العروة الوثقى ١: ١٩.
- (٣٤) الأمدي، إحكام الأحكام ٣: ١٧٣.
- (٣٥) مستمسك العروة الوثقى ١: ١٩.
- (٣٦) الغزالي، المستصفى ٢: ١٢٥.
- (٣٧) الأمدي، إحكام الأحكام ٣: ١٧٤.
- (٣٨) مستمسك العروة الوثقى ١: ٣٤.
- (٣٩) الخضري، علم أصول الفقه: ٣٧١؛ وغيره.
- (٤٠) مستمسك العروة الوثقى ١: ٣٤.
- (٤١) عبدالوهاب خلاّف، علم أصول الفقه: ٢٤.
- (٤٢) اقرأ أسانيدنا في كتاب الغدير، الجزء ١.
- (٤٣) فوائد الأصول ٣: ٤٨.
- (٤٤) الإتيان ١: ٦٠.
- (٤٥) صحيح مسلم ٤: ١٦٧.
- (٤٦) الإتيان ١: ٦٠.

(٤٧) من الغريب أن يتناول الشيخ أبو زهرة، في كتابه الإمام الصادق: ٣٣٤ وما بعدها، على الشيخ الكليني مجرد روايته لهذه الروايات؛ واستنتاج (الصافي) بأنّها من رأيه؛ لعدم تعقيبه عليها بالنفي مع

وثوقه بما يروي. حتى أنه - أعني أبا زهرة - شكَّ في كتابه هذا في أكثر من موضع بإسلام الكليني لذلك. مع أن الكليني لم يختلف عن مسلم والسجستاني وغيرهم من أعلام السنَّة الذين ردَّوا أمثالها، ولم يعقبوا عليها، وبعض كتبهم في ما يروونها من الصحاح! وأكثر ما رواه الكليني موجوداً نظيره في قسم من هذه الكتب. وليس بجديَّة دفاعه عن السيوطي بأنه ساقها لبيان أنها منسوخة تلاوةً، مع أن بعضها صريحٌ بإصرار رواتها على الإسقاط، لا النسخ، كما في روايتي عائشة وعمر السابقتين. وفهمُ (الصافي) لا يكون حجَّة إلا على نفسه. ومجرد عدم التعقيب في كتاب أخبار لم يسق لإعطاء الرأي والفتوى لا يدلُّ على إيمان صاحبه بمضمونها، وإن صرح بأنه لا يروي إلا ما يثق به. فمجرد الوثوق بصدور الرواية لا يدلُّ على الإيمان بمضمونها، ما دام باب التأويل مفتوحاً أمام الباحثين.

وفي الأخبار العلاجية للجمع بين الأخبار المتعارضة ما يلقي الكثير من الأضواء على ذلك، وإلا أفمن المعقول أن يعتقد بأن الكليني كان يؤمن باجتماع النقيضين؟! مع أنه - أعني أبا زهرة - روى أخباراً متناقضة في دلالتها في كتابه هذا، ومنها: روايته بالإضافة إلى تلك الروايات: (وكان من نذهم الكتاب أنهم أقاموا حروفه وحرَّفوا حدوده)، وهي صريحةٌ بنسبة التحريف إلى عدم العمل، لا الإسقاط. وما أغنى العلماء عن التهاتر ما دام رائد الجميع هو الوصول إلى الحقيقة!

وحسبُ الكليني وغيره من أعلام السنَّة والشيعَة أن جمعوا لنا كلَّ ما وقع بأيديهم من الأخبار على تناقض مضامين بعضها؛ ليفسحوا المجال أمام الباحثين والمستبطين للاستفادة منها. ولكلُّ اجتهاده في كيفية الاستفادة وتصحيح الحديث.

(٤٨) سورة الخلع: (اللَّهُمَّ إِنَّا نَسْتَعِينُكَ وَنَسْتَغْفِرُكَ، وَنُثْنِي عَلَيْكَ الْحَيْرَ وَلَا نَكْفُرُكَ، وَنَخْلَعُ وَنَتْرُكُ مَنْ يَفْجُرُكَ).

(٤٩) سورة الحفد: (اللَّهُمَّ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَلَكَ نُصَلِّي وَنَسْجُدُ، وَإِلَيْكَ نَسْعَى وَنَحْفِدُ، نَرْجُو رَحْمَتَكَ وَنَخْشَى عَذَابَكَ الْجِدِّ، إِنَّ عَذَابَكَ يَالْكَفَّارَ مُلْحَقٌ). (البلاغي، آء الرحمن ١: ٢٣، نقلاً عن: الإقتان؛ والدر المنثور).

تعدد القراءات في فهم النصّ القرآني

أ. مواهب الخطيب (*)

مقدمة

تحوّل النصّ الشرعي منطلقاً لكلّ الجهود الفكرية والعقدية للمسلمين، وقطب الرحى الذي تدور حوله مختلف الدراسات والبحوث. نحاول في هذه المقالة أن نطرح مشاريع القراءات الجديدة للنصّ القرآني. ونركز على الإشكال في المنهج الذي كانت تصدر منه هذه القراءات الحديثة للنصّ القرآني، والسياقات التاريخية والثقافية والحضارية التي رافقت هذه المناهج في نشأتها وتطورها، وكذا في المرجعيات الفلسفية التي منها خرجت هذه المناهج، والتي كانت توجّه هذه القراءات، وإبراز الفوارق والتقاطعات بين ما كان سائداً من مناهج في تفسير القرآن الكريم وما حملته هذه المناهج من توجّهات جديدة غير معهودة في تفسير النصوص، واختيارات حديثة في مجال قراءة وفهم النصّ القرآني.

ومما يميّز هذه المناهج في قراءتها للنصّ هو سعيها نحو إحداث قطيعة معرفية كلية مع كلّ القراءات التراثية للنصّ القرآني، والتي جسّدتها كتب المفسّرين القدماء، وجهودهم المتمثلة في خدمتهم للنصّ القرآني تحقيقاً وبيانا، والتي كانت تحتكم إلى الضوابط والمناهج العلمية، وتخضع للشروط الموضوعية للتفسير؛ من أجل التلقي السليم لمعاني القرآن الكريم.

(*) كاتبة مهتمة بمجال الدراسات القرآنية.

بيان المسألة

القراءات الحديثة للنصوص ودخلها في عملية فهم النص القرآني مطلبٌ نحاول تلمُّس أبعاده عند أصحاب القراءات الحديثة؛ لنتمكّن من الردّ على دعواهم في إخضاع القرآن لمطرفة النقد الألسني، التي استوردوها من العالم الغربي؛ ليتبين موقف العقل والشرع من مشروعهم. هذا هو الموضوع الذي نحاول مناقشته في هذه الرسالة؛ وذلك لعدم وجود علمٍ مستقلٍّ يبحث حول مسائل تعدُّد القراءات للنصّ، وخصوصاً (النصّ القرآني)، ولكن هناك قضايا ماثورة في فروع العلوم في العالم الإسلامي.

المبحث الأول: كليّات

المحور الأول: تعريف (تعدُّد القراءات للنصّ)، لغةً واصطلاحاً التعدُّد لغةً

العدُّ: إحصاءُ الشيء، عدّه يعدّه عدّاً وتعدّاداً وعدّة^(١). والتعدُّد: مصدرٌ صناعي مؤنث.

معنى التعدُّد: في معجم المعاني الجامع: تعدّد، يتعدّد، تعدُّداً، فهو مُتعدّد. تعدّدت الآراء حول الموضوع: كثرت، تنوّعت. والتعدُّد مصدرٌ تعدّد: عدّد، يعدّد، تعديداً، فهو مُعدّد. ويدلّ المصطلح على اشتراك عدّة أطراف في شيء ما^(٢).

القراءات لغةً

قرأ قرأً وقرأةً وقرّاناً، فهو مَقْرُوءٌ.

القراءة: صوت النطق بالكلام المكتوب. قرأ، يقرأ، اسمه المفعول مقروء. قراءة الكُتُب: تلاوتُها وتتبّع كلماتها، والنظر في حروفها^(٣).

مصطلح (تعدُّد القراءات) جديد؛ لذا لم نجده في كتب اللغة. استخدمه أصحاب الحداثة بمعنى وجود عدّة أنواع من الواقع والحقيقة، ووجوب قبولها جميعاً. وقد عرفها طه عبد الرحمن بأنها العلم الذي ينظر في أصول المعاني وأزمانها وأطوارها، وإن شئت قلت: تاريخها. ولم يفت اللغويين العرب والمسلمين الوعي بدور هذه الدلالة، ووضعوا لها اسم (المعنى اللغوي)^(٤).

النص لغةً

النص في اللغة معناه ظهور الشيء، نصّه أي منتهاه.
قول الفقهاء: نصُّ القرآن ونصُّ السنّة أي ما دلّ ظاهر لفظهما عليه من الأحكام^(٥).

النص اصطلاحاً

ما لا يحتمل إلا معنى واحداً؛ وقيل: ما لا يحتمل التأويل؛ وقيل: هو ما زاد وضوحاً على الظاهر لمعنى في المتكلم، وهو سوق الكلام لأجل المعنى^(٦).
النصّ الشرعي: هو الكلام الصادر من المشرّع الإسلامي؛ لبيان التشريع، كما يستخدمه الفقهاء^(٧).

تعدد القراءات للنص اصطلاحاً

علم تعدد القراءات فنُّ يرتبط بتبيين منهج وقواعد الفهم، وقد كان يهتم في بداية ظهوره بفهم النصوص المكتوبة والمعقّدة، وخاصة النصوص الدينية.
فالقراءة المعاصرة هي استخدام نظريات حديثة جديدة في قراءة النصّ الشرعي، سُمّيت بذلك تمهيداً لأن يكون في كلّ عصرٍ قراءة جديدة للنصّ الشرعي، اصطلح عليها بالهرمنوطيقا.
والمقصود بتعدد القراءات (في هذه المقالة) هو إخضاع القرآن الكريم إلى هذه المناهج، ممّا يجعله نصّاً مفتوحاً على جميع التأويلات، وتعدّد تأويلاته بتعدّد قراءاته، فما كان مفهوماً من النصّ الشرعي في القرن الأول على وجهٍ لا مانع من إعادة تأويله حسب مقتضيات البيئة الثقافية ومتغيّرات الحضارة، وعلى ضوء هذا يبدأ التشريع لدينٍ جديد في العقائد والأحكام، وإلغاء فهم السابقين للنصوص الدينية^(٨).

المحور الثاني: السياق التاريخي

في بدايات القرن العشرين، ومع احتدام التنافس بين الحضارة العربية والغربية، بدأت محاولات العلماء والمفكرين لإعادة قراءة التراث العربي الإسلامي، وطرح مشاريع

فكرية للنهوض بالأمة، والانفكاك من قيد الحضارة الغربية، ومحاولاتهم التوفيق بين النص الشرعي وبعض المنتجات الفكرية الغربية^(٩).

في أوائل الخمسينات بدأت موجة من المشاريع للتعامل مع النصّ الشرعي، ومع هذه الموجة ظهرت منهجية قراءة النصّ الشرعي بواسطة المناهج الحديثة في القرآن الكريم.

وفي أواخر الستينيات، وبعد النكسة العربية، اتّجهت جمهرة من المثقفين العرب إلى إعادة قراءة التراث، ممّا شكّل ما يشبه الظاهرة. هذه الظاهرة تتكوّن من عدة تيارات:

أ. منها ما كانت قراءته على ضفاف النصّ الديني، ولم تتعامل مع النصّ الديني مباشرة، كالجابري والعروي وحسين مروة وجورج طرابيشي.

ب. ومنها تيارات أخرى كان مجال قراءتها النصوص الدينية نفسها، وهي على قسمين^(١٠).

١. ما كانت قراءته ضمن المنهج الإسلامي المعروف، اعتماداً على التأويل.

٢. ما كانت قراءتهم تستمد آلياتها من خارج النطاق الإسلامي للاجتهد، وذلك في الاعتماد على مناهج حديثة في قراءتها للنصّ، ومنهم: محمد أركون، عبد المجيد الشرفي، حسن حنفي، نصر حامد أبو زيد، الطيب التيزيني.

المحور الثالث: دخول القراءات إلى النصّ القرآني

المرحلة الأولى: وهي التي بدأت مع الشيخ محمد عبده، حيث شهدنا ممارسة فعلية للتفسير والتأويل، مستفيدة من معطيات العصر. وكان محمد عبده قد نعى على العلماء عدم الاستفادة من العلوم الغربية الحديثة^(١١). امتداد ذلك لاحقاً مع طنطاوي جوهرى في تفسيره الجواهر^(١٢)، وهو تفسير يبرهن فيه أن كل العلوم في الغرب موجودة في القرآن^(١٣)؛ ثمّ مع أبي زيد الدمهوري في كتابه الهداية والعرفان في تفسير القرآن بالقرآن، والذي خلّص فيه إلى استتطاق القرآن بما يتلاءم مع أفكار العالم المعاصر^(١٤).

تتميّز هذه المرحلة - التي امتدّت إلى أواخر السبعينيات - بعدة خصائص:

• تعدد القراءات في فهم النص القرآني

١. فهي لم تخرج عن مناهج التفسير التقليدية، ولهذا لم تتجاوز التأويلات «الإجرائية»، التي تناولت بعض الآيات بما يتلاءم مع مقولات العصر الشائعة، حتى لو خرقت تلك التأويلات الأطر المنهجية التقليدية في التفسير. بل إننا نجد في هذه المرحلة كيف وصل التفسير إلى «مجرد» تأملات تتسم بالبساطة والسذاجة أحياناً.

٢. الاجتزاء يبدو ظاهرة واضحة، حيث لا يتم التأويل «المعاصر» إلا في تلك الآيات المتعلقة بالإشكالات الفكرية المعاصرة، أو تلك التي يشتهر بها في استتطاق الاكتشافات الحديثة!

ونظراً لاحتكام التفسير التأويل . في هذه المرحلة . إلى المناهج التقليدية في التفسير فقد ظلّ مصطلح التفسير مهيمناً كاسم لهذه العملية التأويلية. ولارتباطها بالعصر كان من الطبيعي أن يبرز مصطلح «التفسير العصري» أو «المعاصر» تعبيراً عنها.

المرحلة الثانية: بداية استخدام مصطلح القراءة نفسه، الذي يشير إلى مصادر منهجية معاصرة، هي: مناهج النقد الأدبي واللسانيات الحديثة. فنحن هنا إذن أمام استخدام لـ «مناهج» و«أدوات» جديدة في دراسة القرآن، نستطيع أن نقدّر بدايته في نهاية السبعينيات وبداية الثمانينيات، حيث كانت المناهج الأدبية واللسانية قد أخذت حضورها . إلى جانب الدراسات الأخرى . في العالم العربي، وبدأت تتسرّب إلى كلّ شيء^(١٥). وفي الثمانينيات ظهرت محاولة أركون في «قراءة» التراث الإسلامي، وتأويل النصّ الديني. ويعتبر أركون أكثر من توسّع في استخدام المناهج الحديثة، وخصوصاً اللسانية. وحاول حسن حنفي أن يؤسّس لتفسير معاصر اعتماداً على معطيات العصر المنهجية. ثم اعتمد محمد شحرور، في «الكتاب والقرآن، قراءة معاصرة»^(١٦)، على خليط من البنيوية والتاريخية. وطرح نصر حامد أبو زيد في «مفهوم النصّ» منهجه القائم على التأويلية، من خلال نقد تراث علوم القرآن... وغيرهم^(١٧).

المبحث الثاني: القراءات، وأسباب ظهورها المحور الأوّل: مفهوم القراءة عند الحدائين

لقد أصبح من الصعب الإمساك بمفهوم القراءة في الكتابات الحدائية؛ ذلك أن

هذا المصطلح، كما يقول علي حرب، وهو أحد رموز القراءات المعاصرة، «بات يشمل أيّ معطًى كان، ويتصدّر مفردات الخطاب المتعلقة بالفهم والتشخيص أو التقييم والتقدير»^(١٨). وقد احتفى الحداثيون كثيراً بهذا المصطلح، الذي حرّر فكرهم من جميع القيود المنهجية، ليحلق طليقاً في جوّ التخمينات والشطحات، وربط كل ذلك بالقرآن الكريم. لهذا كان مصطلحا (التفسير) و(التأويل) بالنسبة لعبد المجيد الشرفي لا يعبران عن الدلالات اللامتناهية للنصّ القرآني، فوجب تجاوزهما إلى مصطلح القراءة، عبّر عن هذا بقوله: «لئن آثرنا تجاوز مصطلحي التفسير والتأويل إلى استعمال مصطلح القراءة فلأن التعامل مع «النصّ التأسيسي»^(١٩) يحتمل نظرياً بحكم أزليته عدداً لا متاهياً من المعاني، فسمّة الإطلاق فيه تجعله يستوعب قراءات»^(٢٠). أما تطبيقها على نصّ ديني، كالقرآن الكريم، فيعني أنه لا يجوز أن يدرس على أنه كتاب الله، بل يجب أن ندرسه بغضّ النظر عن صاحبه، يجب أن ننسى القداسة التي يستمدّها من كونه إلهياً. والنتيجة هي مساواته بكلّ النصوص، أي أنسنته. ثم إن جعل معنى النصّ هو ما فهمه القارئ - حسّب نظرية التلقّي - يعني أن تفسير الرسول أو ابن عباس أو أيّ رجلٍ على قارعة الطريق كلُّ ذلك سواءً.

لذلك تجد أصحاب هذا الاتجاه عندما يُحاصرون بدلالات الآيات التي يقتضيها التفسير بالمنهج العلمي يقولون: هذا فهم الطبري؛ والآخر فهم القرطبي؛ وهذا تأويلي أنا. وإذا أصبح لكلّ واحدٍ فهمه صار عندنا مليار وخمسمائة تفسير للقرآن، وهذا يقتضي أنه ليس هناك مفسّر كبير وجاهل بالتفسير، كلُّ له السلطة في فهم ما يريد بالكيفية التي يريد، بمعنى أن وقت التفسير الكلاسيكي للمعنى اللغوي أو شأن النزول قد انتهى، وليس هناك في ظلّ نظرية التلقّي إلاّ القراءات.

ولقد حارب المفسّرون القدامى مثل هذه الفكرة الفوضوية؛ لأن التفسير لا يفترض تغيير ذاتية المفسّر، بل لقد ذكر السيوطي أن الشرط الخامس عشر من شروط المفسّر هو علم الموهبة^(٢١).

كما أنه ليس في الفكر الإسلامي فئةٌ تحتكر التفسير، ولكن هناك ضوابط لا يُفسّر القرآن إلاّ مَنْ امتلكها والتزمها، وشروطٌ لا يُقدم على القول في القرآن إلاّ مَنْ توفّرت فيه، وبالتالي فهناك مفسّر ومفسّر له؛ لوجود مَنْ يمتلك هذه

• تعدد القراءات في فهم النص القرآني

الضوابط ومن لا يمتلكها. مضافاً إلى الحدود المنطقية التي لا يمكن تجاوزها، بل لا بُدَّ من اعتبارها في جميع أنواع النصوص، كلغة النص^(٣٢) ومؤلفه؛ لأن أي نص. كما يقول الدكتور أحمد الريسوني - أو مفردة يختلف تفسيره ودلالته إذا ما عُرف صاحبه، فصاحب النص وسياقه، ثم ألفاظ النص وبنائه، هي أمور لا يمكن إسقاطها، وفي حال أُسقطت فإن النص يسقط^(٣٣). وقد يستند أنصار نظرية التلقي إلى دعوة القرآن إلى تدبر آياته.

المحور الثاني: أسباب ظهور القراءات

١- ظاهرة الاستشراق

الدراسات الاستشراقية ساهمت بشكل كبير في ظهور هذا النوع من القراءات؛ فالاتجاه التأويلي في نقد الكتاب المقدس تأثر بحركة الاستشراق في دعواها القائلة ببشرية النص القرآني. ومن رموز هذا التوجُّه المستشرقان: نولدكه؛ وبلاشير، اللذان عملوا في مؤلفاتهم على تحقيق هذا الهدف. وعلى الرغم من اختلاف مناهج المستشرقين في التعامل مع القرآن الكريم فإن المسعى المشترك الذي يجمعهم هو سعيهم نحو رفع مصدرية القرآن، والتعامل معه من حيث هو نتاج بشري خاضع لعاملَي الزمان والمكان، وليس هو وحياً وخطاباً ربانياً جاء للهداية البشرية.

٢- اختلاف وجهات النظر في مسألة أصالة النص أو القارئ

طُرحت آراء عديدة في تجلّي منزلة كل من: المؤلف والنص والمفسر في الفهم والتفسير؛ حيث أعطى بعضهم للمؤلف دوراً أساسياً، وجعل هدف المؤلف وشخصيته ميزاناً لفهم وتفسير النص؛ فيما ذهب آخرون إلى القول بأصالة النص ومركزيته؛ وصرح فريق ثالث بأن الأصالة والمحورية في فهم النص تعود إلى المخاطب أو مفسر النص. ولعل هذا الأمر أحد العوامل الأساسية للنزعة النسبية في تفسير النصوص^(٣٤).

٣- الاصطدام العقدي المسيحي

عند تدوين الإنجيل المنقول شفويّاً عن طريق الكتابة وُجد تباعدٌ لغوي بين

الكلمة في أصل وضعها والاستعمال الجديد. والاعتقاد بوجود معنى خفي وراء المعنى السطحي، وانعدام الثقة في القراءة الوحيدة للإنجيل^(٢٥)، أدى إلى ظهور هذا الاتجاه في الفهم والتفسير. وبذلك شعروا بحاجة ملحة لمنهج يتضمّن قواعد معيَّنة لتفسّر الكتاب المقدّس.

كانت هذه أسباب تعدّد قراءات النصوص المقدّسة عامّة. وهناك أسباب لتعدّد القراءات في النصّ القرآني خاصّة، إليك بعضها:

١- طبيعة عملية فهم النصّ القرآني

الكتاب الكريم (القرآن) عربيّ ومبين، يطرح نفسه رسالة تغطي الماضي والمستقبل حتّى نهاية التاريخ الوجودي للبشر في هذه الدنيا (يوم القيامة). وهذا يقتضي من المسلم مساءلته دائماً وأبداً؛ لأن فيه قدرة على المعاصرة، أي أن يكون له معنى رهنٌ يتطلّب من العصر ذاته مساءلته وامتحانه باستمرار؛ لأن العصر ليس إلا المعرفة الجديدة وتجلياتها. بهذا المعنى فإن المعرفة الجديدة هي التي يمكن أن تتحقّق من معاصرة القرآن، وقدرته على مواجهتها أو التفاعل معها يمكن أن يقدم تصوّرات جديدة لم نكن قادرين على رؤيتها؛ لأن أفقنا الثقافى والمعرفى كان أقلّ. من هنا تأتي أهميّة تطوّر وسائل استكشاف معاني القرآن وتأويلاته التي سألت عنها.

٢- تطوّر علم التفسير، وآلياته

إن المسار من «التفسير التقليدي» إلى «القراءة المعاصرة» مرّ عبر مرحلة وسيطة، وهي التفسير المعاصر^(٢٦).

فقد كان التفسير التقليدي يعتمد على نسق ثقافى ومعرفى ينتمي إلى الحضارة الإسلامية، فهو تفسير لا تدخله أيّ معارف جديدة. وهذا يفسّر استمرار حضور التاريخ الفكري المذهبي الذي لا يتّصل منهجياً بالمعرفة الغربية الحديثة أو المعاصرة. ثمّ صار يتطوّر بمناهجه، حتّى وصل إلى «التفسير العصري»، الذي وُلد بتأثير استعارة من نتائج المعرفة الغربية الحديثة، ويعود تاريخياً إلى المدرسة الإصلاحية (جمال الدين الأفغانى ومحمد عبده)، لكنّه ما اكتسب اسم المعاصرة حتّى جاء «مصطفى محمود» (في

• تعدد القراءات في فهم النص القرآني

مصر) بمنهج «التفسير العصري» في السبعينيات من القرن المنصرم، ثم تطوّرت التأويلات لتصل إلى «القراءة المعاصرة»، فهي شيءٌ جديد كلياً، جديد على مستوى الأدوات والمناهج؛ إذ يحلينا مصطلح «القراءة» إلى اللسانيات الحديثة، واللسانيات هي المحصلة مناهج ونظريات تمثّل بمجموعها أدوات بحث، يضاف إلى هذه الأدوات تصوّر جديد للعالم، ليس هو التصرّو الذي وُجد في «التفسير العصري»، بل هو تصوّر راهن، متأثّر بحصيلة التصرّو الغربي وحدثه للعالم، كما انتهى إليه اليوم. تعود بدايات ظهور القراءة المعاصرة إلى الأربعينيات مع «مدرسة الأمان» في مصر، وقد يكون للكاتب السوري محمد شحرور دورٌ في إيجاد مصطلح «القراءة المعاصرة»، نظراً لما أثارته قراءته من ضجيج^(٢٧).

المبحث الثالث: القراءات الحديثة

المحور الأوّل: منهج القراءات الحديثة

القراءات الحداثيّة لآيات القرآن تحقّق قطيعاً معرفية بينها وبين القراءات التراثية، التي هي على نوعين: أحدهما: القراءات التي قام بها المتقدّمون، مفسّرين كانوا أو فقهاء أو متكلّمين؛ والثاني: القراءات التجديدية الحديثة التي قام بها المتأخّرون، إصلاحيين كانوا أو أصوليين أو إسلاميين. اتّبعت القراءات المعاصرة استراتيجيات انتقادية للقراءات القديمة والمتأخّرة، تتكوّن من ثلاثة عناصر:

أ. الهدف النقدي الذي تقصد تحقيقه.

ب. الآلية التسيقية التي توصل إلى هذا الهدف.

ج. العمليات المنهجية التي يتمّ التسيق بينها للوصول إلى الهدف.

إن الهدف الذي تسعى إلى بلوغه كلّ واحدة من هذه الخطط النقدية يقتضي إزالة عائق اعتقادي معين، ونستعرض في ما يلي الخطط التي اعتمدها القراءات الحديثة للنصّ:

١- خطّة التأنيس أو الأنسنة

تجسد خطّة التأنيس (أو الأنسنة)^(٢٨) الخطّة الأولى التي تنبني عليها القراءة

الحدائية، وتستهدف رفع عائق القدسية. ويتمثل هذا العائق في الاعتقاد بأن القرآن كلام مقدس. وآلية هذه الخطّة في إزالة هذا العائق هي نقل الآيات القرآنية من الوضع الإلهي إلى الوضع البشري. ويتم هذا النقل إلى الوضع البشري بواسطة عمليات منهجية خاصّة، نذكر منها ما يلي:

- حذف عبارات التعظيم، وذلك عبر حذف العبارات التي يستعملها جمهور المؤمنين في تعظيمهم لكتاب الله، مثل: القرآن الكريم، أو القرآن العزيز،...إلخ.

- استبدال مصطلحات جديدة بأخرى مقرّرة، حيث يعمد القارئ الحدائي إلى استعمال مصطلحات يضعها من عنده مكان مصطلحات متداولة، كأن يستعمل مصطلح الخطاب النبوي مكان مصطلح الخطاب الإلهي، ومصطلح الظاهرة القرآنية مكان مصطلح نزول القرآن.

- التسوية في رتبة الاستشهاد بالقول، وذلك عبر قيام القارئ الحدائي بتنزيل الأقوال البشرية منزلة الآيات القرآنية في الاستشهاد، كأن يصدر فصول كتبه بآيات قرآنية، مقرونة بأقوال لدارسين من غير المسلمين، بل غير مؤمنين.

- التفريق بين مستويات مختلفة في الخطاب الإلهي، عبر تفريق القارئ الحدائي بين الوحي والتنزيل، ويفرق بين الوحي والمصحف، كما يفرق بين القرآن والمصحف، ويفرق بين القرآن الشفوي والقرآن المكتوب.

- المقارنة بين القرآن والنبي عيسى عليه السلام، حيث يرى القارئ الحدائي أنه كما تجسّدت كلمة الله في عيسى ابن مريم فكذلك كلام الله تجسّد في القرآن. وعلى هذا لما كان المسلمون ينفون عن السيد المسيح الطبيعة الإلهية، ويثبتون له الطبيعة الإنسانية، فقد وجب عليهم، حسّب ظنّه، أن ينفوا عن القرآن الطبيعة الإلهية، ويثبتوا له الطبيعة البشرية.

والحال أن تطبيق هكذا عمليات منهجية تأسيسية يؤدي إلى جعل القرآن نصاً لغوياً، مثله مثل أي نص بشري، فينتج ما يلي:

- السياق الثقافي للنص القرآني؛ فالنص القرآني عبارة عن نص تم إنتاجه وفقاً لقوانين الثقافة التي تنتمي إليها لغته، ولا يمكن أن يفهم أو يفسر إلا بالرجوع إلى نظام هذه الثقافة.

• تعدد القراءات في فهم النص القرآني

. الوضع الإشكالي للنصّ القرآني. ومعلومٌ أنّ النصّ القرآني نصٌّ إجمالي وإشكالي، يفتح على احتمالاتٍ متعدّدة، ويقبل تأويلاتٍ غير متناهية. ولا ميزة لتأويلٍ على غيره، فضلاً عن أن يدّعي أحدها حيازة الحقيقة أو الانفراد بها.

. استقلال النصّ القرآني عن مصدره؛ حيث يفصل النصّ القرآني عن مصدره المتعالي، ويرتبط كلياً بالقارئ الإنساني. لذلك لا يقين في إدراك المقاصد الحقيقية للمتكلم المتعالي، ولا داعي لطلب المدلول الأصلي لكلامه. وكلّ ما يقتضيه القارئ من النصّ القرآني إنما هو حصيلة الاستطاق الذي يمارسه عليه، من خلال مرجعيته الثقافية، وخلفيته المعرفية، ووضعيته الاجتماعية والسياسية.

. عدم اكتمال النصّ القرآني؛ لأنه يبدو نصّاً غير مكتمل؛ إذ إنه لا يرفع احتمال وجود نقصٍ فيه، يتمثّل في حذف كلامٍ منسوب إلى المصدر الإلهي، كما لا يرفع احتمال وجود زيادةٍ فيه، تتمثّل في إضافة كلامٍ منسوب إلى مصدرٍ غير إلهي.

٢- خطة التعقيل أو العقلنة

لهذه الخطة آلياتها، التي تقتضي هيمنة العقل، وتستهدف رفع عائق الغيبية. ويتمثّل هذا العائق في الاعتقاد بأن القرآن وحيٌّ ورد من عالم الغيب. وآلية هذه الخطة في إزالة هذا العائق هي التعامل مع الآيات القرآنية بكلّ وسائل النظر التي توفرها المنهجيات والنظريات الحديثة. ويتمّ هذا التعامل بواسطة عمليات منهجية خاصّة، نذكر منها ما يلي:

. نقد علوم القرآن، حيث اشتغل القارئ الحدائث بنقد علوم القرآن على أساس أن هذه العلوم النقلية أصبحت تشكّل وسائل معرفية متحرّرة، تصرفنا عن الرجوع إلى النصّ القرآني ذاته، كما أنها تحول دون أن نقرأ هذا النصّ قراءةً تأخذ بأسباب النظر العقلي الصريح.

. التوسّل بالمناهج المقرّرة في علوم الأديان. فقد تمّ نقل مناهج علوم الأديان التي اتّبع في تحليل ونقد التوراة والأنجيل إلى مجال الدراسات القرآنية، ومنها: علم مقارنة الأديان، وعلم تاريخ الأديان، وتاريخ التفسير، وتاريخ اللاهوت.

. التوسّل بالمناهج المقرّرة في علوم الإنسان والمجتمع، وذلك عبر إنزال مختلف

مناهج علوم الإنسان والمجتمع على النصّ القرآني، ولا سيّما اللسانيات وعلم التاريخ وعلم الاجتماع.

- استخدام كلّ النظريات النقدية والفلسفية المستحدثة، التي تسارع ظهورها في الساحة الأدبية والفكرية، متمثلة في الجدليات والبنويّات والتأويليات والحفريات والتفكيكيات.

- وأخيراً إطلاق سلطة العقل، عندما قرّر القارئ الحدائي أنه لا آية قرآنية تمتع على اجتهاد العقل، ولا آفاق مخصوصة لا يمكن أن يستطلعها. وتتلخّص تبعات عقلنة الاتجاهات الجديدة في النقد الأدبي وتحليل الخطاب في النقاط التالية:

- تغيير مفهوم الوحي، حيث يرى القارئ الحدائي أن مفهوم الوحي المتداول والموروث عن تصوّر الديني التقليدي لم يعدّ من الممكن قبوله، وينبغي أن نستبدل به مفهوماً تأويلياً يسوغه العقل، صارفاً عن الوحي ما لا يعقل من الأساطير والطقوس التي تقترن به، مكتفياً بجانبه المعنوي.

- عدم أفضلية القرآن، حيث يقرّر الحدائي أن ما ثبت من الأوصاف والأحكام والحقائق بصدد الكتابين المقدّسين، أي التوراة والإنجيل، يثبت أيضاً بصدد القرآن، بحيث لا سبيل إلى ادّعاء أفضليته عليهما.

- عدم اتّساق النصّ القرآني. فالحدائي يرى أن سور القرآن وآياته وموضوعاته وردت بترتيب يخلو من الاتّساق المنطقي، كما يخلو من الاتّساق التاريخي.

- غلبة الاستعارة في النصّ القرآني، حيث يلاحظ الحدائي أن المجازات والاستعارات تطفئ في النصّ القرآني على الأدلة والبراهين. ويستتج من ذلك أن العقل الذي ينبني عليه هذا النصّ هو أقرب إلى العقل القصصي الأسطوري منه إلى العقل الاستدلالي المنطقي، نظراً إلى أن إدراكاته العقلية لا تنفصل عن الخيال والوجدان.

- تجاوز الآيات المصادمة للعقل، حيث يقرّر الحدائي أن كلّ ما يصادم العقل في النصّ القرآني من حقائق أو وقائع لا يعدو كونه شواهد تاريخية على طورٍ من أطوار الوعي الإنساني، وقد تمّ الآن تجاوزه.

٣- خطة التأريخ أو الأرخصة

خطة التأريخ (أو الأرخصة)^(٢٩). وتستهدف رفع عائق الاعتقاد بأن القرآن جاء

• تعدد القراءات في فهم النص القرآني

بأحكام ثابتة وأزلية. وآلية هذه الخطة في إزالة هذا العائق هي وصل الآيات بظروف بيئتها وزمنها وبسياقاتها المختلفة. ويتم هذا الوصل بواسطة عمليات منهجية خاصة، نورد منها ما يلي:

- توظيف المسائل التاريخية المسلم بها في تفسير القرآن. فهناك مسائل اشغل بها قدماء المفسرين تكشف عن دخول التاريخية على آيات الأحكام، وهي مسألة أسباب النزول، ومسألة الناسخ والمنسوخ، ومسألة المحكم والمتشابه، ومسألة المكي والمدني، ومسألة التجيم. فلقد وجد أهل القراءة الحداثية في هذه المسائل أدلة واضحة وأسباباً قوية لتعميق الوعي بالبعد التاريخي الجدلي للآيات القرآنية، وتحصيل المشروعية لممارسة النقد التاريخي على هذه الآيات.

- تغميض مفهوم الحكم، عبر فصل القراء الحداثيين بين الحكم وبين القاعدة القانونية.

- تقليل عدد آيات الأحكام؛ إذ يرى القراء الحداثيون أن آيات الأحكام، التي لا تمثل إلا نسبةً محدودة من جملة الآيات القرآنية، تبقى متأثرة بالأحوال والأوقات الخاصة التي نزلت فيها، حتى أنهم دعوا إلى الاختصار على أقل عدد ممكن من هذه الآيات.

- إضفاء النسبية على آيات الأحكام، حيث يقررون أن آيات الأحكام لا تحيل على أسباب نزولها، متعلقة معانيها بهذه الأسباب فحسب، بل إنها تحيل أيضاً على تاريخ تفسيراتها المتعددة.

- تعميم الصفة التاريخية على العقيدة عندما يذهب أهل القراءة الحداثية إلى أن التاريخية لا تدخل على آيات الحدود والقصاص والمعاملات فقط، بل تدخل أيضاً على آيات العبادات. إذا كانت خطة التأسيس تسقطنا في المماثلة اللغوية، وخطة التعويل تسقطنا في المماثلة الدينية، فإننا نسقط في المماثلة التاريخية مع خطة التأريخ، عبر جعل القرآن مجرد نصوص تاريخية، مثله مثل أي نصوص تاريخية أخرى، وتترتب على هذه المماثلة النتائج التالية:

- إبطال المسلمة القائلة بأن القرآن فيه بيان كل شيء. فأهل القراءة الحداثية يرون، مضافاً إلى كون عدد آيات الأحكام ضئيلاً جداً بالمقارنة بغيرها، أن كثيراً

منها جاء خاصاً أو مقيّداً؛ إذ ارتبط بأشخاص أو بحوادث أو بأحوال أو بظروف يؤدي ذهابها إلى إسقاط العمل به.

- تصبح آيات الأحكام نازلةً منزلةً توجيهات لا إلزام معها، فلا تعدو هذه الآيات عند الحدائين كونها توصياتٍ، لا قوانين، يستعين بها المسلم في حلّ المشاكل التي تعترض سبيله أثناء ممارسته لحياته الاجتماعية.

- حصر القرآن في أخلاقيات الفرد الخاصّة، حيث تردّ التوجيهات القرآنية، عند الحدائين، في صورة مواعظ وإرشادات موجّهة بالأساس إلى ضمائر المسلمين، تحثهم على مراعاة علاقتهم بخالقهم والسلوك.

- الدعوة إلى تحديث التديّن، فالحاجة عند الحدائين تدعو إلى أن نستخلص من النصّ القرآني تديّناً ينسجم مع فلسفة الحداثة، ويقوم على الإيمان الفردي. وعلى قدر تخلّصه من أشكال التديّن الموروثة يكون نهوضه بمقتضى التحديث^(٣٠).

المحور الثاني: نقد القراءات

إن القراءات الحداثيّة للنصّ القرآني كانت أبعد عن الحداثة، بحيث لم يمارس أصحاب هذه القراءة الحداثة في معرض قراءتهم تلك، بقدر ما أعادوا إنتاج الفعل الحداثي، كما حصل في تاريخ غيرهم! ويظهر هذا التقليد من كون خطّهم الثلاثة مستمدّة من واقع الصراع الذي خاضه الأنواريون في أوروبا مع رجال الكنيسة، والذي أفضى بهم إلى تقرير مبادئ ثلاثة أنزلت منزلة قوام الواقع الحداثي الغربي.

أولها: مقتضاه أنه يجب الاشتغال بالإنسان، وترك الاشتغال بالإله. وبفضل هذا المبدأ تمّت مواجهة الوصاية الثقافية للكنيسة.

والثاني: مقتضاه أنه يجب التوسّل بالعقل، وترك التوسّل بالوحي. وبفضل هذا المبدأ تمّت مواجهة الوصاية الفكرية للكنيسة.

والثالث: مقتضاه أنه يجب التعلّق بالدنيا، وترك التعلّق بالآخرة. وبفضل هذا المبدأ تمّت مواجهة الوصاية السياسية للكنيسة.

ومن الطبيعي أن أيّ متأمّلٍ للخطط التي اتّبعتها أهل القراءة الحداثيّة بالصيغة يجد أنها مأخوذة من هذه المبادئ. فخطّتهم في التأسيس متفرّعة على المبدأ الأوّل الذي

• تعدد القراءات في فهم النص القرآني

يقضي بالاشتغال بالإنسان دون سواه؛ وخطّتهم في التعقيل متفرّعة على المبدأ الثاني الذي يقضي بالتوسُّل بالعقل دون سواه؛ وخطّتهم في التأريخ متفرّعة على المبدأ الثالث الذي يقضي بالتعلُّق بالدنيا دون سواها. ولا عجب أن يتهافت هؤلاء القراء على كلّ ما أنتجه العمل بهذه المبادئ في المجتمع الغربي من معارف وعلوم ومناهج وآليات ونظريات، فيندفعون في إسقاطها على الآيات القرآنية، معيدين إنتاج نفس النتائج التي توصل إليها علماء الغرب بصدد التوراة والأنجيل. ولا يخفي على المتتبّع الفطن ما في هذه الإسقاطات الاندفاعية من عيوب منهجية صريحة، تفقد التحليلات الحاصلة قيمتها، والنتائج المتوصل إليها مصداقيتها، ويوجزها المحاضر في خمسة عيوب: فقد القدرة على النقد؛ ضعف استعمال الآليات المنقولة؛ الإصرار على العمل بالآليات المتجاوزة؛ تهويل النتائج المتوصل إليها (لما كانوا عاجزين عن نقد الآليات المنقولة، فضلاً عن عجزهم عن ابتكار ما يضاهاها، عظمت في أعينهم وعظم صانعوها، فازدادوا استعراضاً لأنواعها، وتضخيماً لفوائدها التحليلية والنقدية)؛ ثم تعميم الشك على كلّ مستويات النصّ القرآني (لما كان دأبهم أن يسقطوا آليات مختلفة على نصّ لم توضع له في الأصل فقد أسقطوا عليه أيضاً آلية التشكيك، زاعمين أن الرغبة في كشف المجهول والاطلاع على خفايا النصّ القرآني تدعوهم إلى الابتداء بالشك، بوصفه منهجاً للاكتشاف). إن قراءة الآيات القرآنية كما مارسها هؤلاء هي تقليدٌ صريح لما أنتجه واقع الحداثة في المجتمع الغربي، متعرّضة بذلك لآفات منهجية مختلفة. فقد ظهر أن هذا التطبيق لا يعدو كونه إسقاطاً آلياً، والإسقاط لا إبداع معه، بل إن هذا التقليد جعل قراءتهم ترجع إلى زمن ما قبل الحداثة، وهو زمن الوقوع تحت الوصاية الذي ثارت عليه بالذات الحداثة. وقد رضي هؤلاء بأن يضعوا أنفسهم اختياراً تحت الوصاية الثقافية والفكرية والسياسية لصانعي الحداثة. ويلزم بالتالي أنه لا حداثة إلاّ بالتحرُّر من هذه الوصاية الشاملة، والخروج إلى فضاء الإبداع، فكيف نتحرّر إذن من وصاية المنقول ونحقّق الإبداع في قراءة الآيات القرآنية بما يجعل هذه القراءات حداثة حقاً؟ ما هي القراءة الحداثيّة الإبداعية؟

للجواب عن سؤال الخروج من الوصاية الشاملة؛ بهدف تحقيق الإبداع، يجب

الانطلاق من حقيقتين تاريخيتين:

الحقيقة الأولى تقول: إنه لا دخول للمسلمين إلى الحداثة إلا بإيجاد قراءة جديدة للقرآن الكريم، على اعتبار أن القرآن هو سرّ وجود الأمة المسلمة، وسرّ صنعها للتاريخ. فإذا كان هذا الوجود والتاريخ ابتداءً من القراءة النبوية للقرآن، باعتبارها دشنت الفعل الحداثي الإسلامي الأول، فإن استئناف هذا الوجود لعطائه، وهذا التاريخ لمساره، وكذا تدشين الفعل الحداثي الإسلامي الثاني، لا يكونان إلا بقراءة تجدد هذه القراءة النبوية.

أما **الحقيقة الثانية** فتذهب إلى أن واقع الحداثة في المجتمع الغربي قام على أساس مواجهة المؤسسات الكنسية التي مارست وصايتها على الدين، ووصاية على الثقافة والسياسة والفكر باسم هذه الوصاية الدينية، إضافة إلى أنها تسببت في حروب دينية مزقت هذا المجتمع، كل ذلك دعا إلى العمل على تحرير الإنسان الغربي وتحرير عقله وتوجيه تاريخه بما يدفع عنه شرّ الحروب المقدّسة.

يترتب على هاتين الحقيقتين التاريخيتين أن مقتضى الحداثة الإسلامية يضادّ مقتضى الحداثة الغربية. فإذا كان الفعل الحداثي الغربي قام على أصل التصارع مع الدين فإن الفعل الحداثي الإسلامي لا يقوم إلا على أصل التفاعل مع الدين، سواء في طوره النبوي الأول أو في طوره الإبداعي الثاني. وإذا ثبت هذا الأمر تبين مدى الخطأ الذي ارتكبه أهل القراءة الحداثية لما ظنّوا أنهم يحققون الفعل الحداثي المطلوب، بالحدّ من هذا التفاعل الديني، والسير به إلى نهايته، تقليداً لواقع الفعل الحداثي الغربي، الذي قضى بقطع الصلة بالدين. في حين كان ينبغي لهم أن يراعوا هذا التفاعل بما يجعله قادراً على توليد الطاقة الإبداعية لدى المسلم؛ إذ بقدر ما تعتمل في صدره القوة الإيمانية تستعدّ ملكاته للإنتاج والإبداع، ليخلص إلى أن قراءة الآيات القرآنية لا تكون قراءةً حداثية مبدعة بحق حتى تستوفي شرطين اثنين: أحدهما: ترشيد التفاعل الديني؛ **والثاني**: تجديد الفعل الحداثي (ويحصل باستبدال هدف ذي صبغة إيجابية مكان هدفه السلبي، وهذا يعني أن مبدأ البناء في القراءة المبدعة مقدّم على مبدأ الهدم، على خلاف القراءة المقلّدة، التي يتقدّم فيها مبدأ الهدم الذي يزيل الغيبية والقدسية والحكمية).

لقد رأينا كيف سعّت القراءات المعاصرة إلى (أنسنة) الدين، بإحلال القارئ

• تعدد القراءات في فهم النص القرآني

محلّ الوحي، وجعل الوحي - في النصّ الديني - هو ما توحىه القراءة الذاتية للقارئ، وما توحىه كينونة عالم القارئ إلى النصّ - بدلاً من العكس -، كما إلى إيجاد قطيعة معرفية كبرى مع الموروث، والموروث الديني على وجه الخصوص.

التأويل المادّي للوحي والنبوة يقول: إن تفسير النبوة اعتماداً على مفهوم (الخيال) معناه أن ذلك الانتقال من عالم البشر إلى عالم الملائكة انتقال يتمّ من خلال فاعلية المخيِّلة الإنسانية، التي تكون في الأنبياء - بحكم الاصطفاء والفضة - أقوى منها عند سواهم من البشر. وإذا كانت فاعلية الخيال عند البشر العاديين لا تتبدّى إلا في حالة النوم وسكون الحواس عن الانشغال بنقل الانطباعات من العالم الخارجي إلى الداخل، فإن الأنبياء والشعراء والعارفين قادرين - دون غيرهم - على استخدام فاعلية المخيِّلة في اليقظة والنوم على السواء.

وليس معنى ذلك التسوية بين هذه المستويات من حيث قدرة المخيِّلة وفعاليتها؛ فالنبيّ يأتي على رأس قمة الترتيب، يليه الصوفيّ العارف، ثم يأتي الشاعر في نهاية الترتيب. والنبوة في هذا التصوّر لا تكون ظاهرة فوقية مفارقة، ويمكن فهم الانسلاخ أو الانخلاع في ظلّ هذا التصوّر على أساس أنه تجربة خاصة، أو حالة من حالات الفعالية الخلاقة. وهذا كلّ يؤكّد أن ظاهرة الوحي - القرآن - لم تكن ظاهرة مفارقة للواقع، أو تمثّل وثباً عليه، وتجاوزاً لقوانينه، بل كانت جزءاً من مفاهيم الثقافة، ونابعة من مواضعها وتصوّراتها^(٣١). وإذا كان الأمر كذلك فإننا لا نكون بإزاء أيّ إعجاز، وإنما أمام قوّة مخيِّلة جاءت بقرآن، يمكن - بل يجب - تأويله تأويلات متعدّدة بتعدّد القراءة لنصّه؛ لأنه لا يتضمّن معنى ثابتاً، ولا خالداً، فهو - بعبارة صاحب هذا التأويل - «نصّ بشري، وخطابٌ تاريخي، لا يتضمّن معنى مفارقاً جوهرياً ثابتاً.. وليس ثمة عناصر جوهريّة ثابتة في النصوص، بل لكلّ قراءة - بالمعنى التاريخي الاجتماعي - جوهرها الذي تكشفه في النصّ. فالقرآن، في حقيقته وجوهره، منتج ثقافي، تشكّل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عاماً، ومن لغته وثقافته صيغت مفاهيمه، فالواقع أولاً، والواقع ثانياً، والواقع أخيراً^(٣٢). تذهب هذه الهرمينوطيقا المعاصرة إلى أنسنة عالم الغيب، فترى في أنباء الغيب تعبيراتٍ فنيّةً وصوراً خيالية تعبّر عن أمانى الإنسان. فأمر المعاد إنما تعبّر، على طريقتها الخاصّة، وبالأسلوب الفني

الذي يعتمد على الصور والخيال، عن أمانى الإنسان في عالم يسوده العدل والقانون. إنها تعبير عن مستقبل الإنسان في عالم أفضل^(٣٣). وبعد تأليه الإنسان، وأنسنة الله، وأنسنة النبوة والوحي وعالم الغيب، تذهب هذه الهرمينوطيقا المعاصرة إلى تأليه العقل، والاستغناء به وبالحواس عن الوحي والغيب، فتقول: إن العقل ليس بحاجة إلى عون، وليس هناك ما يند عن العقل. العقل يحسن ويقبح، وقادر على إدراك صفات الحسّن والقبّح في الأشياء، كما أن الحسّ قادرٌ على الإدراك والمشاهدة والتجريب^(٣٤). وأخيراً تعلن هذه الهرمينوطيقا المعاصرة عن أن مهمتها هي أنسنة الحضارة الإسلامية، بتحويلها عن الإلهية إلى الإنسانية؛ وأنسنة الدين الإسلامي، بإحلال (الدين الطبيعي) محلّ (الدين الإلهي).

إن هذا التأويل، الذي يحوّل الوحي إلى واقعة تاريخية، وإلى الطبيعية، وإلى خبرة بشرية، ونشاط ذهني، ويردّ الميتافيزيقي إلى الفيزيقي، ويحوّل العلم الإلهي إلى علم إنساني، وإن لم يخل من فائدة تتمثل في ما يُحدثه من خلخلة في بنية الفكر الديني المسيطر والمستقرّ، إلا أنه يكشف عن الطابع المتردد الذي يقع في (التلوين)، بدلاً من (التأويل)، ويتعارض مع تاريخية الوحي. ثم ما الهدف والغاية من استمرار الوحي، بكلّ ما يرتبط به من عقائد التوحيد والبعث والجزاء، حتّى بالمعنى المجازي - الوحي الطبيعي^(٣٥)؟ فالمطلوب - في هذا التأويل العبثي - هو إلغاء عقائد التوحيد والبعث والجزاء، حتّى ولو كانت مجرد فكر إنساني^(٣٦).

ومن خلال هذه السطور المعبرة عن مقاصد أصحاب هذا التقليد الجامد والأعمى للهرمينوطيقا الغربية ظهر جلياً أن معركتهم الكبرى والحقيقية إنما هي ضدّ الذات الإلهية، والوحي، والنبوّات والرسالات، والعقائد والمقدّسات والشرائع والقيم والأخلاق، أي ضدّ كلّ الذي حقّق ويحقّق تماسك المجتمعات المؤمنة، وتوجيهها إلى ما يحقّق الطمأنينة والسعادة في المعاش والمعاد. هذا التأويل الذي يبشّر به هؤلاء الذين مثّلوا ويمثّلون الامتدادات للغزو الفكري الغربي في عالم الإسلام.

نتائج البحث

١- وجود قراءات معاصرة للنصّ القرآني، تعتمد على الألسنيات، يتتابها قصورٌ

• تعدد القراءات في فهم النص القرآني

١. في التحقيق بمعاني التراث؛ قلةً أطلعهم على معارفه، وضعفُ استئناسهم بمقاصده.
٢. أصحاب المشاريع الحداثية توسّلوا بأدوات البحث التي اصطنعها غيرهم، واستلذّوا الاقتباسَ والتقليدَ، وتبنيّ النظريات والمفاهيم.
٣. أصحاب هذه المشاريع توسّلوا بآليات عقلانية أيديولوجية من خارج التراث الإسلامي، واهتمّوا بالمضامين، وبالنظرة الانتقائية التجزيئية، والوقوف عند نماذج تمثيلية منه.
٤. القراءات المعاصرة للنصّ القرآني تتعارض مع المنهج المفروض أتباعه في فهم القرآن.
٥. العقل والشرع يقرّ مسألة التدبّر والتعمّق والمعاصرة في الفهم، ولكنّ بضوابط وقواعد.
٦. ينتج عن القراءات الاعتبارية للنصوص المقدّسة نسبية بالمعرفة، ويتدرب على ذلك آثار معرفية واجتماعية سلبية.

خاتمة

منذ مطالع النهضة العربية الحديثة والعالم العربي يجرب قدراته الذاتية، ويسعى أن يحقق نوعاً من التكافؤ بين الشرق والغرب. وحاول أن يستمد من هويته ومن أوضاعه ومطامحه، ومن التطوّر العلمي للعصر، وضع تصوّرات تضمن له سيرورته وتوازنه في هذا الوجود.

وبمضيّ الأيام يظل طابع اللاتكافؤ هو السمة الرئيسة للعلاقات بين الشرق والغرب؛ فتزداد الوضعية تأزماً، ويزداد الغرب تغلغلاً، وتعرّض هويات الشعوب للنسف الحضاريّ المنظم. ومع مطالع الستينيات من القرن العشرين ظهر مُصلّحون جُدّد يقترحون حلولاً تضمن للعالم الإسلامي والعربي نهضةً حقيقية وتحرراً فعلياً؛ فوضعوا مخطّطات لتشريعات تحديثية، يدعون فيها إعادة قراءة التراث العربي في ضوء ما جدّ من مناهج ونظريات.

فظهرت قراءاتٌ أو مشاريع قراءات، متعدّدة المشارب والأهواء، اختلفت المرجعيات المعرفية لأصحابها، واختلفت رهاناتهم المعرفية، واصطنع أصحابها مناهج،

وقدّموا تصوّرات عن التراث، فازدادت الأزمة استفحالاً، وازداد الوجدانُ العربي تمرّقاً، والوجود الحضاري تأزّماً.

وتتمثّل هذه القراءات في ما أحدثه الصدامُ بالحضارة الغربية من انقلاب في القيم، وما ترثّب عليه من جهلٍ بفقهِ التراث، والتطاول عليه، وتشويهه بإخضاعه لمناهج خارجة عن ذاته؛ فسار أصحاب قراءات التراث في مسارٍ معكوس في تقويم التراث. وكما حدث انقلابٌ في القيم بين المشتغلين بتقويم التراث حدث «تقلب في المقاصد، وتشبّث في المسالك» فشاع التمويه والتزييف في تقويم التراث، حتّى أضحي ذلك التمويه «باطلاً مشهوراً، لا خصيمَ له» أمام هذه الوضعية الفكرية في تقويم التراث، وأمام هذا النزوع إلى الانقطاع عن التراث، ووآد الشعور به، حتّى امتدّت يد هذا التطاول إلى النصّ القرآني الكريم، وصار لزاماً على كلّ مسلمٍ الوقوف للتصدّي لهذه المشاريع، إقامةً لحقّ زاغت عنه العقول.

وعليه، إن بناء نظرية جديدة في تقويم التراث روحاً ومنهجاً يقتضي الاعتراض على تلك المشاريع التي توالّت خلال الثلاثين سنة الأخيرة؛ بتمحيصها والتحقّق منها علمياً ومنهجياً؛ وذلك بالنظر في حقائقها ووسائلها. ومن خلال مطالعتنا لكثيرٍ من الكتب حول الموضوع - التي لم نورد أجزاء منها في الرسالة؛ لعدم الإطالة - وجدناها تقدّم بعض الاقتراحات لتصحيح مسار القراءة المعاصرة. وقد أحببنا في الختام التتويه لبعضها؛ للفائدة:

١- هناك أسسٌ معرفية:

- معرفةٌ جوهرها الوحي، ومرتكزها العقيدة الإسلامية.

- معرفةٌ تصل العقل بالغيب، وتصل العلم بالعمل.

٢- هناك أسسٌ منهجية إجرائية:

- «تحصيل معرفة شاملة بمناهج المتقدّمين من علماء الإسلام ومفكرهم في

مختلف العلوم، مع تحصيل معرفة كافية بالمناهج الحديثة، تمكّن من القدرة على تجاوز طور تقليد المناهج، واقتباس النظريات، إلى طور الاجتهاد في اصطناع المناهج ووضع النظريات».

- الاحتكام إلى التراث في روحه ومنهجه، الاحتكام في قضاياها إلى مقاصده

- وأصوله: أي إلى فقه التراث.
- النظرة التكاملية للتراث، بدّل النظرة التفاضلية.
- تقديم نظرية تحصّن الهوية منهجياً، وتحميها من التشويه والذوبان.
- تقديم قراءة تضع حداً مرجعيات تحشر نفسها في كلّ قضية.
- تقديم قراءة تقصي الإحالات على السُّلْط الفكرية الغربية في توجيه البحث، قراءة تقصي الهوامش المفتعلة التي تُوهِم القارئ بجسامة الخلفيات في تلك المشاريع.
- ضرورة الاحتكام إلى رأيٍ من خارج الأصول التراثية؛ إذ لكلّ صنفٍ من المعرفة في التراث الإسلامي آلياته وقواعده المنهجية التي تقوم على ضبطه.
- تقديم رؤية جديدة لمسألة التفاعل بين الثقافات؛ وجعل المنقول يتأصل بالتقريب.
- تقديم للآليات الإنتاجية، التي ربّبت قوانينها، وبيّنت خصائصها.
- زحزحة هذا التقليد المعاصر في تقويم التراث، بالكشف عن أوهام القراءات المعاصرة للتراث، وهدم المشاريع التي وظّفت الآليات الاستهلاكية المجلوبة في قراءة التراث.
- يجب الدفاع عن الجانب الروحي في الإسلام: الجمع بين القيمة الروحية والعلم، القيمة الخلقية والواقع.
- وضع حدٍّ للرؤية التجزئية للتراث، والعقلانية المجرّدة حين تركب الأهواء، وتلقي الأمة في فوهة التشيؤ والذوبان، وخاصّة عندما تتفاحش التَّبعية والاستمداد من ثقافةٍ مجالها التداولي مختلفٌ.

الهوامش

(١) ابن منظور، لسان العرب ٣: ٢٨٢.

(٢) المعجم الوسيط.

(٣) لسان العرب ١: ١٢٩.

(٤) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: ١٣٥.

(٥) لسان العرب ٧: ٩٧ - ٩٨.

- (٦) الجرجاني، التعريفات: ٢٢٧.
- (٧) انظر: محسن الحكيم، مستمسك العروة الوثقى، ج ١.
- (٨) السيد معتمد أحمد، جذور المصطلح ودلالات المعنى، مجلة البصائر، العدد ٥٠، السنة ٢٣، ١٤٣٣هـ.
- (٩) نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني: ١٢٠.
- (١٠) انظر: عبد المجيد الشريفي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة: ٢٩ - ٣٤.
- (١١) عاطف العراقي، الشيخ محمد عبده مفكراً عربياً ورائداً للإصلاح الديني والاجتماعي (بحوث ودراسات عن حياته وأفكاره): ٣٨٩ - ٣٩٥.
- (١٢) جوهري الطنطاوي، الجواهر. انظر مقدّمة طبعته في القاهرة عام ١٩٢٣م.
- (١٣) عائشة بنت الشاطئ، القرآن والتفسير العصري: ٣٨ - ٣٩.
- (١٤) انظر: محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون: ١٩.
- (١٥) انظر: محمد أركون، إشكالية القراءة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر: ٦٠.
- (١٦) طبع في دمشق عام ١٩٩٠م، الطبعة الأولى.
- (١٧) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصّ، دراسة في علوم القرآن: ٢٤ - ٢٨.
- (١٨) علي حرب، هكذا أقرأ ما بعد التفكيك: ٩.
- (١٩) يقصد به النصّ أساس النقاش، أي القرآن الكريم. فهو حمّالٌ ذو وجوه.
- (٢٠) انظر: عبد المجيد الشريفي، قراءة النصّ الديني: ٩٤.
- (٢١) انظر: السيوطي، الإتقان في علوم القرآن ٢: ٢٩٩.
- (٢٢) محمد الكتاني، الصراع بين القديم والجديد في الأدب العربي الحديث ١: ٧٩.
- (٢٣) أحمد الريسوني، حدود فتح النصّ للتأويل وشروطه: ٨٨؛ ومجلة «المنطلق الجديد»، العدد ٩، ٢٠٠٦م.
- (٢٤) انظر: زيد عامر، جدلية التأويل المعاصر، مجلة مقاربات، العدد ٣، ٢٠٠٩م؛ وكذا: مصطفى ناصف، نظرية التأويل، النادي الأدبي الثقافي، جدة، ط ١، مارس ٢٠٠٠م؛ وكذا: يحيى رمضان، المقاربة الهرمسية للوحي: قراءة في الخطاب اللاديني لنصر حامد أبو زيد، مجلة إسلامية المعرفة، العدد ٦٣، ٢٠١١م.
- (٢٥) انظر: عصام حميدان، النهج المتوني في النظر للنصّ الديني، مجلة البصائر، العدد ٣٤، ١٤٢٥هـ.
- (٢٦) انظر: عبد الرحمن الحاج، أيديولوجيا الحداثة في القراءة المعاصرة للقرآن: ٣٠.
- (٢٧) المصدر السابق: ٤٥.
- (٢٨) مصطلح يعني تنزيل إلى المستوى البشري، يستخدم عند الحديث عن النصّ المقدّس بأنه مثل النصّ البشري.
- (٢٩) يقصد بها حدّ النصّ بالتاريخ الذي نزل فيه، وعدم امتداد أحكامه إلى باقي الأزمنة.
- (٣٠) انظر: طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث: ١٠ - ٢٥.

• تعدد القراءات في فهم النص القرآني

- (٣١) انظر: نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصّ: دراسة في علوم القرآن: ٦٥، ٥٦، ٥٩، ٣٨.
- (٣٢) انظر: نصر حامد أبو زيد، مشروع النهضة بين التوفيق والتلفيق ونقد الخطاب الديني: ٢٧.
- (٣٣) انظر: محمد عمارة، قراءة النصّ الديني بين التأويل الغربي والتأويل الإسلامي: ٧٣.
- (٣٤) انظر: حسن حنفي، تربية الجنس البشري: ١٥١.
- (٣٥) انظر: نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني: ١٧٤ - ١٧٩.
- (٣٦) انظر: محمد عمارة، قراءة النصّ الديني بين التأويل الغربي والتأويل الإسلامي: ٨٠.

اشتراط «الملكة القدسية» في مفهوم الاجتهاد عند الإمامية قراءة نقدية

د. سعيد نظري توكلي (*)

أ. إبراهيم العزيمي (**)

المدخل

الاجتهاد مصطلحٌ فقهيّ، يُعدّ مرحلةً نهائيةً للوقوف على الأحكام الشرعية، المستنبطة من الكتاب والسنة، في ما ابتلي المكلف في حياته الفردية والاجتماعية. الكلمة في وضعها اللغوي عبارة عن «بذل المجهود في طلب المراد مع المشقة؛ يُقال: اجتهد في حمل الثقل، ولا يُقال ذلك في حمل الأشياء المخففة»^(١). وهو في المصطلح الفقهي: «بذل الجُهد في استخراج الأحكام الشرعية»^(٢)؛ أو «استفراغ الوسع في تحصيل الحجّة على الحكم الشرعي»^(٣).

الاجتهاد بهذا المعنى موقوف على تحقّق عدّة مقدمات وشرائط علمية ونفسية في المجتهد؛ ليمتاز عن غيره. وقد اختلفت كلمات الفقهاء في عدد العلوم التي يتوقّف الاجتهاد عليها، ولا بُدَّ لمن تصدّى للاجتهاد من اكتسابها، من سنّة إلى اثني عشر علماً، وهي، كما ذكره بعض علمائنا الأصوليين، عبارة عن: اللغة، والأدب العربي (الصرف والنحو، والمعاني والبيان)، وأصول الفقه، والكلام، والمنطق، والتفسير، ومعرفة الحديث (دراية الحديث وعلم الرجال)، والرياضي (الحساب والهندسة

(*) أستاذٌ مساعد في كلية الإلهيات في جامعة طهران.

(**) طالبٌ على مستوى الدكتوراه في «مركز البحوث حول الإمام الخميني عليه السلام والثورة الإسلامية - قسم الفقه ومباني الحقوق».

● اشتراط «الملكة القدسية» في مفهوم الاجتهاد عند الإمامية، قراءة نقدية

والهيئة). هذا ودُكرت أيضاً أمورٌ نفسانية لمتصدّي الإفتاء، من عدم كونه جرياً على الفتوى ومستبداً بالرأي^(٤).

حينما نراجع الشروط التي ذكرها الفقهاء للاجتهاد نرى بعضهم يتخذون «الملكة القدسية» شرطاً أو مقوماً للاجتهاد؛ أي الملكة التي تحصل من الممارسة على فعل الواجبات وترك المحرمات، بل المواظبة على الإتيان بالمستحبات المهمة، كصلاة الليل، وترك المكروهات كذلك، وتحلّي النفس بالأخلاق الفاضلة، وتخليتها عن الرذائل؛ لأنّ «العلم ليس بكثرة التعلّم، بل هو نورٌ يقذفه الله في قلب من يشاء»^(٥). وبعبارة أخرى: الكُبريات في القياس الفقهي مسائل علمية يحصلها من يتعب نفسه في تحصيلها بممارسة العلوم المختلفة والجدّ في طلبها (من الفحص في الأحاديث المروية عن المعصومين وآيات الأحكام، والفحص عن أقوال الفقهاء؛ لتحصيل الإجماعات والشهرات)؛ أمّا تشخيص الصغريات وتطبيق الكبريات عليها، الذي هو المدار في استنباط الأحكام الشرعية، فلا يحصل إلا لمن نور الله قلبه بنور العلم والمعرفة بالعناية والتوفيق الربّاني، وحينئذٍ تحصل للباحث الملكة القدسية التي نحتاج إليها في البلوغ إلى الاجتهاد^(٦).

ومع غضّ النظر عن مدى اعتبار اشتراط الملكة القدسية في الاجتهاد، حيث أرسلها بعض الفقهاء إرسال المسلمات، ولم يبيّنوا مرادهم منها، وكيفية تحصيلها، وأثرها في الاستنباط الفقهي، فهذا البحث يتكفّل دراسة اشتراط هذه الملكة، وبيان المراد منها.

الملكة القدسية في السنة الفقهاء

إنّ هذا القيد لم يوجد - في ما بحثنا - في تعاريف الفقهاء الأقدمين للاجتهاد، كالفيد والطوسي ومنّ وليهما؛ فإنّ المفيد (٤١٣هـ) يرى القضاء بين الناس درجةً عالية، وأن شروطه صعبة جداً، لا ينبغي لأحدٍ أن يتعرّض له حتّى يثق من نفسه بالقيام به. ومن شروط القضاء عنده: أن يكون الرجل مجتهداً، عاقلاً، كاملاً، عالماً بالكتاب، وناسخه ومنسوخه، وعامه وخاصّه، ونُدبه وإيجابه، ومُحكّمه ومتشابهه؛ عارفاً بالسنة، وناسخها ومنسوخها؛ عالماً باللغة، وبمعاني كلام العرب، وبوجوه

الإعراب، ومع ذلك كله اشترط المفيد في القاضي الورع عن محارم الله عزَّ وجلَّ،
والزهد في الدنيا، والاجتناب من الذنوب، والحدِّ من الهوى^(٧).

وحيثما بيَّن الطوسي (٤٦٠هـ) مقومات الاجتهاد لم يذكر، بل ولم يُشير، إلى
هذا القيد. ذكر الطوسي عدَّةً من مكونات الاجتهاد، كالعلم بالتوحيد والنبوة
وصفات النبي ﷺ، والعدل، وأن يعرف ما لا يتم العلم بالكتاب إلا به، كجملة من
الخطاب العربي، وجملة من الإعراب والمعاني، ومعرفة الناسخ والمنسوخ، والعموم
والخصوص، والمطلق والمقيّد؛ ثم اشترط العلم بالسنة بتفاصيلها ومقدماتها، ومنها:
الحقيقة والمجاز، الإجماع وأحكامه، وما يصح الاحتجاج به وما لا يصح^(٨).

والاجتهاد عند ابن حمزة (٥٧٠هـ) يتم بالوقوف على الكتاب، والاطلاع على
السنة، والتوسُّط في الاختلاف الواقع في أنظار العلماء، والوقوف على الإجماع، والتبَّه
على قواعد اللسان العربي^(٩).

وعند ابن إدريس (٥٩٨هـ) لا ينبغي أن يتعرَّض للقضاء أحدٌ حتَّى يكون عالماً
بالكتاب، وناسخه ومنسوخه، وعامه وخاصه، وندبه وإيجابه، ومُحكِّمه ومتشابهه،
وأن يكون عارفاً بالسنة، وناسخها ومنسوخها، وعامها وخاصها، ومطلقها ومقيدها،
ومجملها ومبيَّنها، عالماً باللغة وبمعاني كلام العرب، بصيراً بوجوه الإعراب؛ لأنَّ
القاضي أو المفتي مبيِّنٌ عن صاحب الشريعة ﷺ، فيجب أن يعرف لغته. ثم روى ابن
إدريس قضية توضَّح مدى أهميَّة العلوم العربية، فقال: «رُوي أنَّ رغبة بن مصقلة قال
لأبي حنيفة الفقيه: ما تقول في رجل ضرب طلته بمرقاقٍ فقتلها؟ فقال أبو حنيفة: ما
أدري ما تقول! فقال له: أفتفتي ويحك في دين الله وأنت لا تعرف لغة نبيه ﷺ؟»^(١٠).

ثم عرَّف المحقِّق الحلِّي (٦٧٦هـ) الاجتهاد في عرْف الفقهاء ببذل الجُهد في
استخراج الأحكام الشرعية، وبهذا الاعتبار يكون استخراج الأحكام من أدلَّة الشرع
اجتهاداً^(١١)؛ فإن الذي يجوز له الفتوى عند المحقِّق هو العادل العالم بالعقائد الدينية
الأصولية، وبطرق الأحكام الشرعية، وكيفية استنباط الأحكام منها^(١٢).

وجعل الفاضل الآبي (٦٧٢هـ) المعرفة بالكتاب، ناسخه ومنسوخه، وعامه
وخاصه، وندبه وإيجابه، والعلم باللغة والإعراب، من شروط الاجتهاد^(١٣).

هذا، وقال العلامة الحلِّي (٧٢٦هـ) في شرائط المجتهد: تمكُّن المكلف من

● اشتراط «الملكة القدسية» في مفهوم الاجتهاد عند الإمامية، قراءة نقدية

إقامة الأدلة على المسائل الشرعية الفرعية، وإنما يتم ذلك بأمور، كمعرفة اللغة، ومعاني الألفاظ الشرعية، ومراد الله تعالى من اللفظ، وأن يكون عارفاً بالأحاديث الدالة على الأحكام؛ إما بالحفظ؛ أو بالرجوع إلى كتب الحديث وعلم الرجال؛ ليعرف صحيح الأخبار من ضعيفها؛ ويعرف أيضاً من الكتاب ما آيات الأحكام؟ ومع ذلك يكون عارفاً بالإجماع ومواقعه، ولا يفتي بما يخالفه وأن يكون له قوة استنباط الأحكام الفرعية من المسائل الأصولية^(١٤).

وكما ترى لم يذكر قيد «الملكة القدسية» في شروط الاجتهاد في كلمات أساطين الفقه، حتى العلامة الحلّي. كما لم يوجد في كتب فخر المحققين (٧٧١هـ)^(١٥) والشهيد الأوّل (٧٨٦هـ)^(١٦) أيضاً، إلى القرن الثامن الهجري.

أول من شرط الملكة القدسية

على ما وجدنا فإن المحقق الكركي، علي بن الحسن العاملي (٩٤٠هـ)، هو أول من أبدع هذه الفكرة، وذكر قيد الملكة القدسية في عداد شرائط الاجتهاد؛ حيث قال: «الثاني عشر: أن تكون له نفس قدسية وملكة نفسانية يقتدر معها على اقتناص الفروع من الأصول، وردّ الجزئيات إلى قواعدها، وتقوية القوي، وتضعيف الضعيف، والترجيح في موضع التعارض؛ فلا يكفي العلم بالأمور السالفة بدون الملكة المذكورة، وكذا لا يكفي الاطلاع على استدلال الفقهاء وفهم كلامهم من دون أن يكون موصوفاً بما ذكرنا، بحيث ينفق مما آتاه الله، ولا يكون كلاً على من سواه»^(١٧).

ثم صرح بها معاصره الشهيد الثاني (٩٦٦هـ)، حيث قال في شروط القاضي: «وفي الغيبة ينفذ قضاء الفقيه الجامع لشرائط الإفتاء، وهي: البلوغ والعقل والذكورة والإيمان والعدالة وطهارة المولد، إجماعاً، والكتابة والحرية والبصر، على الأشهر، والنطق وغلبة الذكر، والاجتهاد في الأحكام الشرعية وأصولها، ويتحقق بمعرفة المقدمات الست، وهي: الكلام، والأصول، والنحو، والتصريف، ولغة العرب، وشرائط الأدلة؛ والأصول الأربعة وهي: الكتاب، والسنة، والإجماع، ودليل العقل... نعم، يشترط مع ذلك كله أن يكون له قوة يتمكن بها من ردّ الفروع إلى أصولها

واستنباطها منها. وهذه هي العمدة في هذا الباب... وإنما تلك القوة بيد الله تعالى، يوتيها مَنْ يشاء من عباده، على وفق حكمته ومراده. ولكثرة المجاهدة والممارسة لأهلها مدخلٌ عظيم في تحصيلها»^(١٨).

وقال أيضاً: «واخترنا من كلِّ قسمٍ منهما مائة قاعدة متفرقة من أبوابه، مضافة إلى مقدّمات وفوائد ومسائل يتمُّ بها المقصود من غرضنا به؛ ليكون ذلك عوناً لطالب التفقه في تحصيل ملكة استنباط الأحكام من الموارد، وردّ الفروع إلى أصولها، المفيد للملكة القدسية، التي هي العمدة في الاجتهاد»^(١٩).

ثم انتشرت هذه الفكرة من بعدهما، فقال ابن الشهيد الثاني (١٠١١هـ) في شرائط المجتهد: «أن يعرف شرائط البرهان؛ لامتناع الاستدلال بدونه، إلا مَنْ فاز بقوة قدسية تغنيه عن ذلك، وأن يكون له ملكة مستقيمة، وقوة إدراك يقتدر بها على اقتناص الفروع من الأصول، وردّ الجزئيات إلى قواعدها، والترجيح في موضع التعارض»^(٢٠). وتبعه الفاضل التوني (١٠٧١هـ)، حيث قال، بعد كلامٍ طويل في تعريف الاجتهاد وبيان ما يشترط فيه، ما هذا لفظه: «وتصحیح الدليل لا يتمُّ بدون المنطق، إلا للنفوس القدسيّة»^(٢١).

وفي القرن الثاني عشر قال الفقيه المتجدد الوحيد البهبهاني (١٢٠٥هـ): «الاجتهاد أمرٌ خطير، وحصوله عسير، ولا يبلغ رتبته إلا مَنْ حاز علوماً شتى، وجمع شرائط أخرى، وبذل جهده في كلِّ ما لعلَّ له دخلاً في الوثوق وعدمه، واستفرغ الوسع حين يحصل الحكم بتمامه، مع قوّة قدسيّة وملكة قويّة»^(٢٢). واشتهر هذا المعنى في كلمات بعض معاصرينا، فقيل: «إنَّ وصف الأعلميّة تتحقّق بأمور: كزيادة تتبع في أخبار أهل البيت (عليه السلام)، وجودة الفهم، وأن يكون له زيادة قوّة قدسيّة بتوفيق الله الملك العلام»^(٢٣)؛ «استنباط جميع المسائل والفروع من جميع الأبواب يحصل لمن كانت له قوة قدسية»، بدعوى أن معرفة الأحكام الشرعية والنظر في الحلال والحرام غير حاصلة لغير أئمة أهل البيت (عليهم السلام)، بل وغير ممكن عادةً حصولها إلا لمن كانت له قوّة قدسية»^(٢٤).

أما المحقق الخوئي فإنه لم يصرِّح بالملكة القدسية في تعريف الاجتهاد؛ لكنه اعتقد بتأثير المصالح الإلهية في تحقُّقه؛ لصعوبة الوصول إلى الاجتهاد في الأحكام

● اشتراط «الملكة القدسية» في مفهوم الاجتهاد عند الإمامية، قراءة نقدية

الفرعية من مداركها المقررة في الشرع؛ لكثرتها، فبالتالي يصرف قومٌ أعمارهم لتحصيل ملكة الاستنباط، ومع ذلك لا تيسر إلا للأوحد منهن، حسب ما اقتضته المصالح الإلهية^(٢٥).

الملكة القدسية وماهيتها

هناك ثلاث كلمات رئيسية نحتاج إلى إيضاح معانيها قبل الدخول في صلب الموضوع.

١. **الملكة**: «الملكة» في اللغة معناها «احتواء الشيء، والقدرة على الاستبداد به»^(٢٦)؛ واصطلاحاً هي «صفة راسخة في النفس، أو استعداد عقلي خاص؛ لتناول أعمال معينة، بحدق ومهارة»^(٢٧)؛ أو «كيفية راسخة في المحل، أي متعسرة الزوال أو متعدرة»^(٢٨). هذا، ويستخدم هذا المصطلح في علم المنطق بمعنى آخر لا علاقة بينه وبين المعنى الأول؛ فإن الملكة وعدمها أمران، أحدهما: وجودي؛ والآخر: عدمي، لا يجتمعان، ويجوز أن يرتفعا في موضع لا تصح فيه الملكة^(٢٩)، كالبصر والعمى؛ فإن البصر ملكة، والعمى عدمها، فلا يطلق العمى إلا لمن له شأنية البصر، لا لما ليس كذلك، كالحجر.

وعلى ذلك لو تسامحنا عن إطلاق الملكة على الاجتهاد في الفقه بمعناه اللغوي فإن الرجل لا يحتوي الاجتهاد، بل يحوي قوة الاجتهاد؛ أما الملكة بمعنى الصفة الراسخة في النفس فلا يستقيم إطلاقها على الاجتهاد؛ فإن الاجتهاد فعلٌ من الأفعال وحدث من الأحداث، فلا يصح الاتصاف به كما يصح اتصاف الرجل بصفة. وبعبارة أخرى: الاجتهاد في وضعه اللغوي «افتعال»، وهو يطلق على نفس استنباط الحكم من دليله، فيمتنع كونه ملكة؛ لامتناع تعريف ما يكون من مقولة بمقولة أخرى؛ فلا يكون الاجتهاد ملكة حتى يتصور لاستخراج الأحكام من أدلتها أثر، كما في مثل: ملكة العدالة والسخاوة. واستخراج الأحكام من الأدلة وإن كان منوطاً بتلك القوة التي يتمكن بها من تطبيق القواعد الكلية - بعد إتقانها - على مواردّها؛ إلا أنّ الموضوع للآثار الشرعية هو العارف بالأحكام، لا مجرد من يقتدر على الاستنباط، وحيث إن الاجتهاد من مقولة الفعل، والملكة من مقولة الكيف النفساني أو غيرها،

الإجتهد والتجديد - العدد الثالث والخمسون، السنة الرابعة عشرة، شتاء ٢٠٢٠م - ١٤٤١هـ ٩٧

فلا وجه لتعريفه بالملكة^(٣٠).

٢. **القدسية: القدس**. بضمّتين، وإسكان الثاني تخفيفاً. هو الطهر^(٣١)، والبيت المقدس هو المطهر من النجاسة^(٣٢)، والأرض المقدّسة المطهّرة^(٣٣)؛ فالقدسية صفة من القدس، وياؤها للنسبة، والتاء للتأنيث.

٣. **الملكة القدسية**: بناءً على ما ذكر في تعريف الكلمتين «الملكة» و«القدسية» ف «الملكة القدسية» عبارة عن صفة نفسانية مبرأة عن الدّس؛ كما والمراد من «القوة القدسية» هو القوة المتزّهة عن الرذائل والتعلّقات^(٣٤). توضيح ذلك: إن الفكر يختلف في الكيف (أي السرعة والبطء)، وفي الكمّ (أي القلّة والكثرة)، والحدس يختلف أيضاً في الكمّ، فينتهي إلى القوة القدسية الغنية عن الفكر رأساً. ويحصل هذا بالتدرّج؛ فأول مراتب إدراك الإنسان تكون في إدراك ما ليس له بالغاً من النظريات درجة التعلّم، وحينئذ لا فكر له بنفسه، ثم يترقى إلى أن يعلم بعض الأشياء بفكره بلا معونة معلّم، ويتدرّج في ذلك، أي يترقى درجة درجة في هذه المرتبة، إلى أن يصير كاملاً يمكن أن يحصل له من النظريات الفكرية، ثم يظهر له بعض الأشياء بالحدس، ويتكرّر ذلك على التدرّج إلى أن يصير الأشياء كلّها حدسية، وهي مرتبة القوة القدسية. ولأجل ذلك قال الحكماء: هذه القوة القدسية لو وجدت لكان صاحبها نبياً أو حكيماً إلهياً^(٣٥).

أما المقصود من الملكة القدسية في تعريف الاجتهاد فقد اختلفت كلمات الفقهاء في معناها؛ فإن المحقّق الكرّكي، الذي كان بمنزلة المبدع لهذه الفكرة، فسرها بـ «القوة التي يقدر الفقيه معها على اقتناص الفروع من الأصول، وردّ الجزئيات إلى قواعدها، وتقوية القويّ، وتضعيف الضعيف، والترجيح في موضع التعارض»^(٣٦). ونسب إلى كثير من الأصوليين بأن المراد من الملكة القدسية هو «ردّ الفروع إلى الأصول، بمعنى معرفة ما اندرج في إطلاق الموضوع أو عمومها ممّا يخفى اندراجه». ومثّل كاشف الغطاء لذلك المعنى عدّة أمثلة، منها: كون الملقق من المائين النجسين كراً، وكون القادر على دفع العدو بالمال مستطيعاً للحجّ، والاختسار بما يقرب من الدهن غسلاً، والمسح بالكفّ والماء يتقاطر منها مسحاً، ومن يراوح رجليه في الصلاة مستقراً، وابتلاع النخامة أو الحصة أكلاً فيكون مفطراً، والمعاطاة بيعاً،

ونحو ذلك، لا سيّما تمييز موارد الأصول بعضها عن بعض^(٣٧).

ونقل عن بعض الأصوليين أن الملكة القدسية عبارة عن «استخراج الجزئيات من الكلّيات، بمعنى تناول الفروع من مداركها، خطاباً أو إجماعاً أو عقلاً»^(٣٨).
وأخيراً تعرف القوة القدسية بـ «قوة يتمكّن بها من ردّ الفروع الى الأصول، على وجهٍ يعتدّ به عند أهل الصناعة». والمرجع في تشخيصها أهل الخبرة^(٣٩).

وهذه التعاريف، كما هو واضح، تعاريف مشهورة للاجتهاد، ذكرها الأصوليون بعباراتٍ مختلفة. ولأجل ذلك صرّح كاشف الغطاء بأن المتأمل في كلماتهم يظهر له أن مرادهم بالملكة القدسية غير ذلك، واستدلّ على ذلك بأن كثيراً من الأصوليين ذكروا الملكة القدسية شرطاً للاجتهاد، بمعنى الملكة، فيلزم اتحاد الشرط والمشروط. وعليه إن ملكة الاجتهاد والقوة عليه القريبة تتحلّ إلى قوتين: إحداهما: المكتسبة من معرفة العلوم المذكورة؛ والثانية: عبارة عن قوّة الفهم وشدة الإدراك ومزيد فطنة بضمّ القواعد بعضها إلى بعض، وتطبيقها على صغرياتها؛ لاستفادة الحكم الشرعي منها؛ فإن نوع الأحكام الشرعية تحتاج في استفادتها من أدلتها إلى معرفة تركيب تلك القواعد تركيباً صحيحاً، ليستطيع أن يدرك الحكم الشرعي منها. فمثلاً: آية ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ تحتاج في استفادة وجوب الصلاة للظهور منها إلى القوّة والقدرة على معرفة أن هذه صيغة أمر؛ لأن الأمر من «أقام» - مع كون الخطاب للجمع - «أقيموا»؛ وأن صيغة الأمر تدلّ على الوجوب إذا لم يكن معها قرينة على الخلاف؛ وأن هذه الآية من صغريات هذه القاعدة؛ وأن لفظ الصلاة ليس مستعملاً في معناه اللغوي، وهو الدعاء؛ وأن لها إطلاقاً بالنسبة إلى الظهر؛ وليس للآية ما ينسخها ولا ما يقيدها بغير الظهر. فهذه أبسط المسائل الفقهية كان استفادتها من هذه الآية الكريمة الواضحة يحتاج إلى هذا المقدار من الفطنة والذكاء والفهم والجمع، فكيف بباقي الأحكام الفقهية التي ليس عليها الأدلة الواضحة والبراهين الجليّة؟! فلذا كان المجتهد في الفقه لا بُدَّ له من قوّة في الفهم وشدة في الإدراك ومزيد من الفطنة، يتناول فيها الفروع من الأصول، والجمع عند التعارض، حيث يمكن الجمع الدلالي، والترجيح عند عدمه، وردّ الجزئيات إلى كليّاتها، لا سيّما الخفية، كما تقدّم أمثلتها، وإجراء قواعد الأصول في الخطابات، كقواعد الأمر والنهي،

والعموم والخصوص، والإطلاق والتقييد، واستفادة الأحكام من الملازمات، كباب المقدمة ومسألة الضدّ والمفاهيم والتعريض والتلويح والكناية وغير ذلك. فهذه تحتاج إلى مزيد فطنة وحسن إدراك، وهي موهبة إلهية، ولذا وصفوها بالقوة القدسية؛ إذ ليست هي حاصلة لكلّ أحد^(٤٠).

هذا غاية ما يمكن أن يُقال في تعريف الملكة القدسية. والملكة القدسية بهذا المعنى ليست إلاّ الاجتهاد المتعارف، فكيف يمكن أن يكون الرجل فقيهاً ولا يعرف القواعد الفقهية والمسائل الأصولية، حتى يحتاج لحلّ غوامض المسائل الفقهية إلى التوفيق الربّاني والعناية الإلهية الخاصّة.

الملكة القدسية وعلاماتها

وقد تصدّى الوحيد البهبهاني، بعد تعريف الملكة القدسية، لذكر آثارها؛ لكي يمكن التمييز بين واجدها وفاقدتها، فقال: «ومن جملة الشرائط: القوة القدسيّة والملكة القويّة الإلهيّة. وهي أصل الأصل في جملة الشرائط للاجتهاد، فإنّه لو وجد عنده ينفع باقي الشرائط، وينتفع من الأدلّة والأمارات الشرعيّة والتنبيهات، بل وبأدنى إشارة يتفطن بالاختلالات وعلاجها... وهذا الشرط الأصيل يتضمّن أموراً: الأول: أن لا يكون معوجّ السليقة... وطريق معرفة الاعوجاج العرض على أفهام الفقهاء واجتهاداتهم، فإنّ وجد فهمه واجتهاده وافق طريقة الفقهاء فليحمد الله، وإنّ يجده يخالفهما فليتهم نفسه^(٤١)؛ الثاني: أن لا يكون رجلاً بحاثاً، في قلبه محبة البحث والاعتراض والميل إليه... حباً لإظهار الفضيلة، أو أنّه مَرَضٌ قلبي؛ الثالث: أن لا يكون لجوجاً عنوداً؛ الرابع: أن لا يكون في حال قصوره مستبدّاً برأيه؛ الخامس: أن لا يكون له حدّة ذهن زائدة، بحيث لا يقف ولا يجزم بشيء، مثل: أصحاب الجريزة؛ السادس: أن لا يكون بليداً لا يتفطن بالمشكلات والدقائق، ويقبل كلّ ما يسمع، ويميل مع كلّ قائل، بل لا بُدّ من فطانت، يعرف الحقّ من الباطل، ويردّ الفروع إلى الأصول؛ السابع: أن لا يكون مدّة عمره متوغلاً في الكلام أو الرياضة أو النحو أو غير ذلك من العلوم ممّا هو طريقته غير طريقة الفقه، ثمّ بعد ذلك يشرع في الفقه؛ فإنّه يخربّ الفقه؛ بسبب أنس ذهنه بغير طريقته؛ الثامن: أن لا يأنس بالتوجيه والتأويل في

● اشتراط «الملكة القدسية» في مفهوم الاجتهاد عند الإمامية، قراءة نقدية

الآية والحديث إلى حدٍ يصير المعاني المؤولة من جملة المتحملة المساوية للظاهر، المانعة عن الاطمئنان به؛ التاسع: أن لا يكون جريئاً غاية الجراءة في الفتوى، كبعض الأطباء المتجربين في الطبابة؛ العاشر: أن لا يكون مفرطاً في الاحتياط؛ فإنه أيضاً ربّما يخرب الفقه، كما شاهدنا من كثير ممن أفرط في الاحتياط»^(٤٢).

هذا، وادّعى كاشف الغطاء بأن هذه الأمور العشرة التي ذكرها الوحيد البهبهاني ترجع كلها إلى اعتبار اعتدال السليقة، واستقامة الطبيعة، وحسن الفطنة، دون بلادة في الذهن، وشذوذ في التفكير، واعوجاج في الفهم^(٤٣).

هذه العلامات، كما هو ظاهرٌ، بعضها غير مختصة بالفقه، بل وجودها في جميع أصحاب العلوم حسنٌ، كعدم اللجاجة والعناد في البحوث العلمية، والاحتياط في إظهار النظريات العلمية مع ملاحظة جميع جوانبها، والخلو عن الوسوسة الفكرية والعجز عن إظهار رأيه عند حصوله؛ وبعضها غير صحيحة، فلو كانت المطابقة مع فهم الفقهاء وطريقتهم ملاكاً ومعياراً للعلم بوجود الملكة القدسية فلا مناص من إغلاق باب الاجتهاد، حتّى لا يظهر رأيي على خلاف فهم المشهور من الفقهاء. وموافقة طريقة الفقهاء في الاستنباط ليست إلا الالتزام بقواعد الاستنباط المدونة في علم الأصول. أما عدم التوغل في سائر العلوم فلا نفهم له معنى محصلاً، ولماذا يُعدّ عيباً وسبباً لتغيير الفقيه؟! فإن إحاطة الفقيه بالعلوم المؤثرة في الاستنباط كلما كانت أكثر كان فهمه من الآيات القرآنية والأحاديث الواردة عن المعصومين أدقّ. لكنّ السؤال الأكثر أهمية هو لماذا أعرب عن هذا الادّعاء لإيضاح الدليل على إظهار هذه المطالب من ناحية الوحيد البهبهاني، فلا بدّ من ملاحظة ميزات عصره والعوامل الاجتماعية التي تشكّل أنظمة فكره وتعيّن سلوكه العلمي. ومن الواضح للمتتبع أن دور الرجل دور النزاع بين الأخباريين والأصوليين، ودفاع البهبهاني عن حريم علم الأصول يوجب سعيه لإيجاد الفصل بين علم الأصول وبين سائر العلوم الدخيلة في الاجتهاد، وتخطئة الطريقة الشائعة في استنباط الأحكام الشرعية. ولذلك نرى أنه تباعد عن كلّ ما سلكه معاصروه، وتصدّى لتأسيس رؤية منحازة لاستنباط الأحكام، فليس بغريب رفع الاجتهاد عن موقعه المتعارف في هذا العصر.

الإجتاهد والتجديد - العدد الثالث والخمسون، السنة الرابعة عشرة، شتاء ٢٠٢٠م - ١٤٤١هـ - ١٠١

المملكة القدسية وكيفية تحصيلها

لو افترضنا اعتبار المملكة القدسية في الاجتهاد فهناك سؤال هام في كيفية تحصيلها. فعندما نراجع كلمات الفقهاء نجدهم بحثوا عن عدة عناصر دخيلة في ايجاد المملكة القدسية في نفس الفقيه الذي تصدى للإفتاء.

العنصر الأول: التقوى. والمقصود منه المواظبة على فعل الواجبات وترك المحرمات، بل المواظبة على أداء بعض المستحبات المهمة وترك المكروهات^(٤٤).

العنصر الثاني: التحلية والتخلية؛ أي تحلية النفس بالأخلاق الفاضلة، وتخليتها عن الرذائل؛ لأن العلم ليس بكثرة التعلم، بل هو نور يقذفه الله في قلب من يشاء^(٤٥).

العنصر الثالث: التوسل بالله؛ فإن التوسل بالله والمجاهدة في ذات الله له مدخل عظيم في تحصيل هذه المملكة؛ فإن الله تعالى يقول: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾^(٤٦).

العنصر الرابع: التوسل بالنبى وآله الأطهار؛ فإن العلم نور يقذفه الله في قلب من يشاء^(٤٧).

العنصر الخامس: العناية الإلهية؛ لأن تلك القوة بيد الله تعالى، يؤتيها من يشاء من عباده، على وفق حكمته ومراده^(٤٨).

هذه غاية ما يمكن أن يقال في الوصول إلى المملكة القدسية. لكنها غير سديدة بأجمعها؛ فإن صفاء الباطن والعلاقة الوثيقة بالله تعالى وإن أوجبت إفاضة الصور العلمية من الله تعالى، لكنها غير مختصة بعلم الفقه ومملكة الاجتهاد، بل هي جارية في جميع العلوم. أما اختصاص ملكة الاجتهاد بالورع المتقى الذي هدب نفسه عن الرذائل وتحلى بالفضائل فمعلوم البطلان؛ لأن هذه المملكة كسائر ملكات العلوم تحصل للعادل والفاسق، بل المؤمن والكافر؛ فإن كل من له استعداد فطري، واجتهد في طلبها من طرقها المتعارفة، يحصلها. ولأجل ذلك يشترط العدالة في الحاكم والمفتي، فلو لم تحصل المملكة إلا لأهل التقوى والدعاء فاشترط العدالة فيهما يصير لغوا^(٤٩).

ومن الدعاوى العجيبة في هذا المجال مقالة الفيروزآبادي، فإنه بعد إنكار توقف ملكة الاجتهاد والفقاهة على الورع والتقى والتحلي بالفضائل القدسية قال: «إن

● اشتراط «الملكة القدسية» في مفهوم الاجتهاد عند الإمامية، قراءة نقدية

المشاهد عياناً شمول العناية الربانية والألطف الإلهية في حق مجتهدينا وفقهائنا الإمامية ممن تربى في فقه أهل البيت، الذين هم أدرى بما في البيت، حتى أنهم جعلوا قرين الكتاب في قول الرسول متواتراً، أشمل وأكمل بالنسبة إلى أرباب العلوم المتفرقة، فشدّ مَنْ تخلف عن القداسة والعنايات الإلهية والتوفيقات الربانية، بل ربّما لا يشاهد فيهم مَنْ انحرف وتزلزل عن الحق والحقيقة. ولعله من أجل تكفّلهم ما يرجع إلى سعادة غيرهم في الدارين كانت المسؤولية في حقهم أشدّ وأكد، والعناية بهم أنسب وأليق»^(٥٠). وهذا دونه خرط القتاد.

والإنصاف أنه لا فرق بين التفقه وسائر الصناعات في أنها لا تحصل إلا بشدّة الممارسة. وما ادّعاها كاشف الغطاء في ردّ هذا القياس بقوله: «أما توهم أن المراد بالملكة القدسية هي القوة المكتسبة من شدة الممارسة للاستنباط، كملكات الطبّ والتجارة ونحوهما من الحرف والصنائع والمكتسبة من ممارسة الأعمال، فهو باطل؛ لصحة الاجتهاد لأول مرة. كيف وهذه مرتبة تحصل بعد تحقّق الاجتهاد؟! فلا يعقل أن تكون شرطاً له»^(٥١)؛ ممنوع؛ فإن التفقه في الأحكام الشرعية ليس بأمر واقع دون أيّ تجربة في استنباط الأحكام، فإن الوصول إلى مرتبة الاجتهاد المطلق وفي جميع الأبواب الفقهية غير ميسر إلا بعد الاجتهاد في بعض المسائل (التجزئة في الاجتهاد) شيئاً فشيئاً. والاجتهاد في أول مرة إذا صدق عليه عنوان الاجتهاد شرعاً فهو موقوف بتمارين الفرد عمل عند حضوره في بحوث الفقه والأصول، وعند تلمذه عن الأساتذة الفقهاء.

ولأجل ذلك ادّعى الرجل نفسه، بعد قبول تأثير الأمور المعنوية في تحصيل الملكة القدسية، بأن دراسة أحد الكتب الفقهية الاستدلالية الموسّعة، والحضور على يد أحد الأساتذة المهرة، والمذاكرة في المسائل، لها أبلغ الأثر في القوّة على الاستنباط، والاطمئنان بحصول الملكة القدسية والقدرة الكاملة على الاستنتاج^(٥٢).

الملكة القدسية ومعرفة وجودها

بعد التسالم على اعتبار الملكة القدسية في الاجتهاد فالمهم لنا كيفية العلم بوجودها؛ فإن الملكة القدسية كسائر الملكات أمر نفساني لا يمكن الاطلاع عليها

إلا بوجود قرائن وشواهد تدلّ عليها.

أما النراقي فقد جعل الملكة القويّة والقريحة المستقيمة التي يقتدر بها الفقيه على ردّ الجزئيات إلى الكلّيات، واقتناص الفروع من الأصول، والترجيح في مقام التعارض، ممّا يتوقّف عليه الاجتهاد^(٥٣). وهذا العنوان ليس فيه إشارة إلى الملكة القدسية، ولكنّ الرجل جعل الاعتماد على الملكة القدسية طريقاً للتخلّص من مضيق التعارض بين قضايا العلم، واستشهد لذلك بمقالة بطلميوس، حيث قال: «إنّ استنباط الأحكام من علم النجوم لا يتيسّر إلاّ لمن حصلت له الملكة القدسيّة». وعلى ذلك يمكن لنا جعل ما ذكر في «طريق معرفة ملكة الاجتهاد» طريقاً لمعرفة الملكة القدسية. وقد ذكر النراقي طريقين لهذه المعرفة، وقال: «وأما بيان الثاني فهو أن يعرض استدلالاً من يراد اختباره وترجيحاته المخترعة على استدلالات ذوي الملكات وترجيحاتهم، فإنّ شابهتها فقد حصلت له الملكة، وإلاّ فلا. ومنّ لا يتمكّن من العرض والفهم من عند نفسه فطريق معرفته إمّا التواتر؛ أو إخبار جماعة من العلماء باستقامة طبيعته وصفاء قريحته، بحيث يحصل القطع بقلة كَبُوتِه، وندور سقطته، وعدم اعوجاجه في الغالب»^(٥٤).

الطريق الأوّل يواجه إشكالاً؛ لأنّ المراد بتلك الملكة ملكة استنباط جميع الأحكام، بحيث لا يشدّ عنها شيء. ولا ريب في أنّ حصول مثلها يتوقّف على غاية استعدادٍ للنفس، وتأييد من عند الله؛ فلا يفوز بها إلاّ أوحديّ من الأذكىاء، وعلى هذا لا يعلم ذو ملكة حتّى يعرض فتاوى من يراد اختباره على فتاواه». أمّا النراقي فيعدّ هذه الشبهة مصادفةً، واستدل عليها بأننا نعلم بديهياً أنّ المعارف من الفقهاء كانوا ذوي ملكات قويّة^(٥٥).

التأمّل في هذه الكلمات يظهر لنا أنّ الملكة القدسية؛ لإيها في معناها، تستعمل عند بعض الفقهاء مكان الملكة بمفهومها الشائع في سائر الحرف والصناعات؛ فإنّ قدرة صاحب كلّ حرفة أو صنعة في العمل تختبر تارةً بمقياس عمل الخبراء في هذا الفنّ؛ وتارةً بإخبار وشهادة عن هؤلاء. فقيّد القدسية غير دخيل في هذا المقصد طرّاً.

الملكة القدسية ونتائجها

من الغريب أنه ذكر بعض معاصرنا ثمرةً عملية خارجية لوجود هذه الملكة القدسية في نفس الفقيه، وهي أن الفقيه بوجودها ينتقل حين الاستنباط وحين النظر في الأحكام الفرعية إلى ما هو الأصل في هذا الفرع، وإلى ما هو المدرك لهذا الحكم. وهذه موهبة إلهية وعناية ربانية يهبها لمن يشاء^(٥٦). ومن البديهي أن الاستنباط في الأحكام الشرعية ليس إلا ردّ الفرع إلى أصله، والسعي لكشف الدليل لهذه الفروع، فأين القدسية؟

هذا، وادّعى النراقي، في كلامٍ طويل له، بأن ثمرة وجود هذه الملكة القدسية المفاضة من الله تعالى هي القدرة على حلّ تعارضات الأدلة، والتخلُّص منها بترجيح بعضها على البعض. وقد قال ما هذا لفظه: «إنّ الأدلة التي لها معارضات لا بُدَّ فيها من الترجيح، والتي لها لوازم غير بيّنة لا بُدَّ فيها من العلم بها، والحكم بها على ما يقتضيه ذو المقدّمة، كما إذا كان واجباً يحكم بوجوب ما يتوقّف عليه وحرمة ضده، وإن كان حراماً يحكم بحرمة ما يتوقّف عليه ووجوب ضده، وكذا يحكم بما يقتضيه مفهومه، وغير ذلك. والتي لها أفراد غير بيّنة الفرديّة لا بُدَّ فيها من الحكم بفرديّتها للكليات المذكورة فيها. وربما كان لمعارضاتها أو مقدماتها أو أضعافها أفراد غير بيّنة الفرديّة، فلا بُدَّ من الحكم بفرديّتها أيضاً. وربما وجدت أشياء ظنّ فرديّتها لها ولم تكن أفراداً، فلا بُدَّ من الحكم بإخراجها. مثلاً: في قوله ﷻ: «إذا كان الماء قدر كُرِّ لم ينجسْ شيءٌ»^(٥٧) لا بُدَّ من العلم بأنّ الكرّ الملقّ من نصفين نجسين مع عدم التغيير هل هو فردٌ له، ويندرج تحته؛ حتّى يحكم بطهارته، أو لا يندرج فيه؛ حتّى يحكم ببقائه على النجاسة؟ وكذا الحكم في اندراج الماء الممزوج بالورد في قوله: «الماء كلّهُ طاهرٌ حتّى يعلم أنّه قدرٌ»^(٥٨). وكذا اندراج الخارج من بيته قبل بلوغه حدّ الترخُّص في الحاضر أو المسافر. وقسّ عليها أمثالها. وهي في الكثرة بحيث لا تحصى.

ولا ريبَ أنّ الترجيح والعلم بالملازمة والحكم بالفرديّة أو عدمها بدون حصول هذه الملكة ممتنعٌ. والتجربة شاهدةٌ عليه. ولذا ترى كثيراً ممّنْ صرف عمره في الفقه وبلغ منه الغاية لا يقدر عند التعارض من الترجيح والخلاص، ولا يتعلّق ظنُّه بما يحصل

له الاطمئنان، ولا يتنبه على اللوازم والأفراد الخفية. وربما تنبه بعضهم ببعضها بعد نصيب ولغوب؛ وصاحب الملكة تنبه بسهولة. وربما رد بعضهم الجزئي إلى غير قاعدته، ويقتصر الفرع من غير أصله، ويحكم بلزوم ما ليس بلازمٍ وخروج ما هو لازمٌ، وبفردية ما ليس بفردٍ، وبعدم فردية ما هو فردٌ، ومثله تشبه ذي الملكة، كتشبه السوفسطائي بالحكيم.

وترى جماعة ممن انقضى عمره في تحصيل المنطق وعلم قواعده وبلغ منه الغاية ولا يقدر على ترتيب الأقيسة من عند نفسه، وترى طائفة ممن وجه همته في تحصيل النجوم، وعلم قواعده وضوابطه، لا يتمكن من استخراج حكمٍ من النظرات والعلامات التي أحكامها متناقضة، ولا يقدر على التخرج.

وترى جماعاً غفيراً ممن بيض لمة لحيته في الطب يعجز عند العمل، وإذا تعارضت علامات الأمراض لا يقدر على معرفة المرض، ولا يقدر في بعض الأمراض الخفية عن معرفة أسبابها.

ففي جميع هذه العلوم يتوقف الخلاص عن مضيق التعارض وأخذ النفس ما يحصل لها الاطمئنان على الملكة القدسية. وقد صرح بذلك عظماء سائر العلوم، حتى قال بطليموس في الثمرة: «إن استنباط الأحكام من علم النجوم لا يتيسر إلا لمن حصلت له الملكة القدسية». ولا ينبغي أن يلتفت إلى قول من قال: إنه لا حاجة إليها، ويمكن الاستنباط بدونها؛ فإن غاية الأمر أنه يمكن الاستنباط بدونها من دليل كان ظاهراً أو نصاً في معناه، ولم يكن له معارضٌ، ولا لازمٌ غير بين، ولا فردٌ خفي، كاستنباط عدم نجاسة الكرّ بملاقاة النجاسة من قوله ﷺ: «إذا بلغ الماء قدر كرّ لم ينجسه شيء». وهذا قليلٌ في المباحث الفقهية، كما لا يخفى على المتتبع^(٥٩).

هذه الكلمات من صدرها إلى ذيلها تدلّ بوضوح على أن الاجتهاد، على رأي من اعتقد أنه ملكة قدسية، غير حاصلٍ لكل من تعلم الفقه والأصول وسائر العلوم المرتبطة، إلا إذا كان في معرض العناية الإلهية الخاصة. وبالتالي يتمايز الفقهاء عن أصحاب الحرف والصناعات؛ مع أن جميع ما ذكر من الآثار للملكة القدسية ليس إلا نفس ما يتحقق به الاجتهاد؛ فإن من لم يعرف تعارضات الأحكام، ولا يكسب مهارة حلّها، لم يصبر مجتهداً قطّ، وإن كان عالماً بالفقه والأصول والرجال والحديث، لا

● اشتراط «الملكة القدسية» في مفهوم الاجتهاد عند الإمامية، قراءة نقدية

أنه مجتهد غير مشرقة عليه العناية الخاصة الإلهية. وبعبارة أخرى: فرقٌ أساسي بين كسب علم وكسب المهارة في استخدام هذا العلم، فليس كلٌّ مَنْ تعلّم علماً بقادر على حلّ مشاكل ذلك العلم. وعلى ذلك الاجتهاد كالتطباة مفتقراً إلى تحقّق قابلية الإفتاء في المجالات المختلفة من الحياة الفردية والاجتماعية حسب ما هو موجود في المنابع والمصادر، أي القرآن والسنة. والقابلية المذكورة ليست بتابعة للعناية الخاصة، بل هي رهينة العناية العامة الإلهية، في أن مَنْ مارس شيئاً بدرجة فقد حصل له المهارة في ذلك الشيء بقدرها، وقلّ خطؤه.

وبما ذكرنا يظهر ما في كلام الفقيه البارع آقا جمال الدين گلبايگاني، حيث ذكر للملكة القدسية آثاراً غريبة، أهمّها: العصمة من الخطأ في الاستنباط؛ وتمييز الحق من الباطل. وهذا نصُّ كلامه: «ولولا الملكة القدسية واستقامة الدُّوق لما أمكن تطبيق الفروع على أصولها، واستخراج الأحكام عن مداركها الواقعية الإلهية. فالإقتدار على الاستنباط وملكة الاجتهاد إنما يكون قوامه بالتطبيق، والتطبيق إنما يحصل بضمّ الصغرى إلى كبراهما، ومعرفة صغريات كلّ كبرى على وجه لا يقع الخطأ في هذا المقام موقوفة على الملكة القدسية؛ لأنه بها يعرف وبها يميز ما هو الحق عمّا هو الباطل، وبها يعصم عن الخطأ في التطبيق. وعلم المنطق وإن كان متكفلاً للعصمة عن الخطأ في تركيب القياس في الهيئة والمادة، من حيث إعمال القوة الفكرية فيهما، ولكن استنباط الأحكام الإلهية واستخراج الفروع الفقهية من أصولها خارجة عن مجرد العصمة عن الخطأ في الفكر في تركيب القياس، بل هو موقوف على تشخيص الصغريات، وتمييز كلّ واحدة من صغريات كلّ واحدة من الكبريات الواقعية النفس أمرية عن الأخرى. والانتقال إلى هذا المعنى هو الذي يحتاج إلى الملكة القدسية. وهذا هو المنشأ لوقوع الاختلافات الكثيرة في الفتاوى، وهو المنشأ للإفتاء والقضاء بغير ما أنزل الله. فلولا تلك القوة القدسية لما تمكّن من تشخيصها، وإن كان منطقياً ماهراً في فنّه. وفي هذه المرحلة لو لم يبذل المجتهد حين الإفتاء جهده في التشخيص تكون فتواه على غير حق»^(٦٠).

والمقصود من هذه الدعاوى كما ترى، ليس إلا ارتقاء منزلة الفقاهاة قياساً إلى سائر العلوم والمعارف البشرية، وجعل الفقيه تالي المعصوم^{عليه السلام}. لكنها غير سديدة

بأجمعها؛ إذ لا معنى لعصمة الفقيه في استتباطه الحكم الشرعي من الأدلة الأربعة. كما لا معنى لفتوى الحقّ والباطل؛ فإن ما أفتى به الفقيه ليس إلا الحكم الظاهري، الذي من شأنه أن يكون محتمل الخطأ، فلا يكون الفقيه دائم الإصابة للواقع حتى يصح افتراض الحقّ والباطل في رأيه، غير أنه لا يراعي الأصول الكلية الناظرة إلى الاستتباط وقواعدها المعتبرة. وعليه ما هو الرأي الحقّ في وجوب صلاة الجمعة في عصر الغيبة وحرمتها كذلك؛ وكفاية الأغسال المستحبة عن الوضوء للصلاة الواجبة وعدم كفايتها؛ ونظرية البلاد الكبيرة في تحقّق السفر شرعاً وبطلان هذه النظرية؛ وجعل كلّ الحرم مطافاً وانحصار المطاف بين حجر إسماعيل ومقام إبراهيم؛ ومشروعية الوصية باستتصال العضو بعد الموت وعدم مشروعيتها، إلى غير ذلك من الأحكام الشرعية التي تتعارض آراء الفقهاء فيها وتتضارب.

الملكة القدسية والردود عليها

ذكر كاشف الغطاء خمس إشكالات على اعتبار الملكة القدسية في الاجتهاد، وتصدّى للإجابة عنها:

الأول: إنه لا شك في اختلاف المجتهدين المعتبرين في المسائل الفقهية، ولا بُدّ من أن يكون واحدٌ منهم مصيباً، والباقون مخطئين، ولا بُدّ من كون المخطئين فاقدين للملكة القدسية في المسائل التي أخطأوا فيها، فيلزم أن يكون المجتهد هو المصيب فقط، والباقون ليسوا بمجتهدين؛ لفقدهم للملكة القدسية، التي هي شرط الاجتهاد.

الجواب: إن المعتبر هو قوّة الفهم، وليس المعتبر مطابقة الفهم للواقع. فخطأ المجتهد في المسألة لا يوجب سلب الملكة القدسية عنه؛ فإن الاختلاف بين المجتهدين غالباً ينشأ من الاختلاف في المبنى.

الثاني: إن اعتبارها ينال في القول بوجوب الاجتهاد عيناً أو كفاية؛ لأن المكلف إما أن لا تكون له تلك الملكة، فلا يجب عليه الاجتهاد؛ لعدم تمكنه منه؛ وإما أن تكون له الملكة، وهو لا يعلم بحصولها عنده، وهي شرط وجوب لا شرط وجود؛ لعدم قدرة المكلف عليها؛ لكونها موهبةً من الله تعالى، ومع عدم العلم بالشرط لا يجب المشروط؛ لعدم إحراز التمكّن منه.

● اشتراط «الملكة القدسية» في مفهوم الاجتهاد عند الإمامية، قراءة نقدية

الجواب: إن الشكَّ في القدرة على العمل والتمكُّن منه لا يُعتنى به؛ إذ ما من واجبٍ إلَّا والمكلف لا يعلم قبل الإتيان به بتمكُّنه منه واقعاً؛ لاحتمال طرؤ العجز في الأثناء أو عدم القدرة عليه. ولذا أصالة عدم القدرة على العمل عند الإتيان به أو عدم العقل غير جارية، وبناء العقلاء على وجوب العمل مع هذه الاحتمالات.

الثالث: إن اعتبار الملكة القدسية تنافي في وجوب التقليد على العامي؛ إذ لا طريق له إلى إحرازها في المدعي للاجتهاد.

الجواب: إنها نظير العدالة ومعرفة العلوم التي يتوقَّف عليها الاجتهاد؛ فإنها تُعرَف بالرجوع لأهل الخبرة وشهادتهم على ذلك. وقد تُعرَف بالاختبار والمخالطة؛ فإن العامي قد يحصل له الاطمئنان بقدرة الشخص على ذلك إذا رأى فيه قوَّة الذكاء في باقي الأمور.

الرابع: إن الاحكام الشرعية إما أن تستنبط من قواعد شرعية، كقاعدة الحلِّ والطهارة، وعدم نقض اليقين بالشكِّ، فلا تحتاج إلى الملكة المذكورة، ولذا كلَّ عامي يتمسك بها في الشبهات الموضوعية، ولم تكن لكلِّ واحدٍ من العوام تلك الملكة؛ إذ لو كانت موجودة في الجميع لما كانت شرطاً يختصُّ بها بعض الناس؛ وإما أن تستنبط من الأخبار، ولا يحتاج استفادة الأحكام منها إلى تلك الملكة، بدليل تقرير المعصومين عليهم السلام معاصريهم، من العالم والعامي، على العمل بأخبارهم بمجرد السماع لمن فهمها، من دون توقُّفٍ على حصول شرط آخر، وهو الملكة القدسية، بل ولا على حصول غيرها.

الجواب: إن استفادة الأحكام من القواعد الشرعية في الشبهات الحكمية تحتاج إلى مزيد ذكاءٍ وفطنة؛ ليفحص الأدلة، ويحرز دلالتها أو عدم دلالتها على المسألة. وهكذا هي استفادة الأحكام من الأخبار في هذا العصر، تحتاج إلى مزيد فهمٍ وفطنة وبصيرة؛ لتعارضها وتخصيصها وتقييدها وتخصُّصها وإعمال الأصول اللفظية، فلا يستغني الإنسان عن الملكة. وهذا بخلاف الملقى للعامي من الإمام عليه السلام، فإن العامي إذا ألقى إليه الإمام الحكم في مسألته يعلم أنه هو حكم مسألته؛ لعدم اختلاف الوارد مع المورد من المعصوم، فهو نظير إلقاء الفتوى من المجتهد لمقلده.

الخامس: إن مصنَّفي الكتب الأربعة مصرِّحون بجواز العمل بالأحاديث، من

دون توقُّفٍ على ملكة أو غيرها، سوى فهم الحديث. أما تصريحهم فلقول الصدوق في «مَنْ لا يحضره الفقيه» بأنه وضع هذا الكتاب لكي يرجع إليه ويعمل بما فيه مَنْ لم يكن الفقيه عنده؛ ولتصريح صاحب «الكافي» بأنه كتابٌ يرجع إليه المسترشد، ويأخذ منه مَنْ يريد علم الدين والعمل به؛ ولتصريح الطوسي أن تهذيبه يصلح أن يكون مذكوراً، يرجع إليه المبتدي في تفقُّهه، والمنتهي في تذكُّره، والمتوسط في تبجُّره.

الجواب: إنما يلزم جواز الرجوع إليها مَنْ كان يفهم الأحاديث، ومستجمعاً لشرائط الاستنباط، فلا يلزم من كلامهم عدم اعتبار شرائط الاجتهاد، التي منها الملكة^(١١).

هذه الردود والأجوبة عنها تلاعبٌ مع الكلمات؛ فإن المهمَّ لنا عدم وجود دليل على اعتبار الملكة القدسية في الاجتهاد، وعدم وجود طريق عاديٍّ للعلم بوجودها؛ فإنَّ تعلُّم المقدمات اللازمة للاستنباط الأحكام من منابعها الأربعة، والممارسة لها، كافٍ في تحقُّق ملكة الاجتهاد، نظير: جميع أصحاب العلوم. والملكَّة كما توجد في الصلحاء كذلك توجد في غيرها من الأفراد، مع أن القائلين بالملكَّة القدسية يزعمون أن وجودها هو الملاك والمائز بين الحقِّ والباطل في استنباط الأحكام، وأن واجدها يصير بها ذا مرتبة العصمة في الاستنباط، عصمة لا تحصل بتعلُّم علم المنطق وما شابهه من العلوم.

التحقيق في المقام

إذا رجعنا إلى ما قيل في تعريف الملكة القدسية وميزاتها عند مَنْ اعتبرها في مفهوم الاجتهاد نرى أنها متردِّدة بين ما يكون أمراً علمياً وخُلُقياً. وقد سبق أن الملكة القدسية قد فسرت أولاً بردِّ الفروع إلى الأصول، ثم فسرها بعضٌ باعتدال الذوق واستقامة الطبع وسلامة العقل. ومن الواضح أن اشتراطها في الاجتهاد بالمعنى المذكور لا يحتاج إلى بيانٍ ودليل؛ بل ولا يختصَّ بعلمٍ دون علم. وتفتنُّ بعض الفقهاء لهذه النقطة، واستشكل على كلام الوحيد السابق، بقوله: «إن ما ذكر من القوَّة القدسيَّة إنما ترجع إلى حدِّ الاعتدال في مقام الاستنباط، كما هو شرط لكمال

● اشتراط «الملكة القدسية» في مفهوم الاجتهاد عند الإمامية، قراءة نقدية

الاجتهاد، وهو من لوازم المجتهد في الفهم والفتوى، بل وهذا بالأخلاق أشبه من شرائط الاجتهاد، فإن هذه النصائح القيّمة تعمّ جميع طلاب العلوم، ولا تختصّ بالمجتهدين فقط في مقام الاستنباط، فكيف تكون من جملة الشرائط للاجتهاد؟^(٦٣).

فجميع ما ذكر حول الملكة القدسية للاجتهاد، بالمعنى الإشراقي والعناية الربانية، لم يسند إلى دليل، بل ولم يكن له ذكر ولا أثر في أقوال المتقدمين من الفقهاء. فالتفسير الإشراقي للاجتهاد الفقهي، بأنه لا يحصل إلا لمن طهر نفسه وقدّس باطنه من الذنوب والأقذار، لا محلّ له، ولا دليل يثبتته. وإنما تحصل ملكة الاجتهاد بمعرفة العلوم التي يتوقّف عليها الاستنباط. نعم، تزيد هذه الملكة بزيادة الاستنباط بعدما حصل وكثرة الممارسة. وما ذكر من أنّ الاجتهاد نورٌ يقذفه الله في قلب من يشاء، ونحو ذلك، فالظاهر أنّه لا يريد الاجتهاد المصطلح، بل يريد الآثار الأخروية المترتبة، أو الاجتهاد الذي يجوز رجوع العامي إليه وتقليده، وإلاّ فالاجتهاد بمعنى الاستنباط، الذي هو محلّ البحث، ممكن الحصول للعالم. فهذه الملكة تحصل دائماً بسبب معرفة العلوم التي يتوقّف عليها الاستنباط، وليست ملكة الاستنباط إلاّ تلك القوة الحاصلة من معرفة هذه العلوم، وليست بقوةٍ أخرى تسمّى بالقوة القدسيّة؛ فإنّ الاجتهاد بمعنى استنفاغ الوسع في تحصيل الحجّة على الحكم الشرعي ممكن الحصول للفاسق والعاقل، والمنافق والمؤمن، بل والكافر والمسلم، والمرائي والمخلص^(٦٣).

وأما قول بعض المعاصرين من أنه «كلّما كَمَل علم الأصول كَمَل الاقتدار على الاستنباط؛ وكلّ مَنْ دَقَّق النظر في علم الأصول، وحصلت له الإحاطة بالجهات والخصوصيات المتعلقة بالمسائل الأصولية، كان أقوى أساساً وأتقن مدركاً، وإن لم يكن كذلك كثر خطؤه في مقام الضمّ والتطبيق واستخراج الأحكام الإلهية من غير مداركها، بل لا بدّ له في هذا المقام من ملكة قدسية، لا تحصل إلاّ بالتقوى والمواظبة على ترك المحرّمات الإلهية، وهذه موهبةٌ إلهيةٌ وعنايةٌ ربانيةٌ يهبها لمن يشاء. ولولا الملكة القدسية واستقامة الذوق لما أمكن تطبيق الفروع على أصولها، واستخراج الأحكام عن مداركها الواقعية الإلهية»^(٦٤) فليس بواضح المعنى؛ فإنه فرض الاجتهاد في الفقه مشروطاً بالملكة القدسية المفاضة من جانب الربّ، المفسّرة باستقامة الذوق،

وهي لا تحصل عنده إلا بالتقوى والمواظبة على ترك المحرمات الإلهية، وعليه تنحصر السليقة والذوق المستقيم في المسلمين، بل المؤمنين منهم، ولا حظاً لغيرهم منها! وهذا خلاف الواقع المشاهد. ثم على هذا البيان الكافر الفاقد للذوق السليم - لاجتجاج طبعه - لا يفهم أدلة إثبات الصانع، ولو أراد أن يفهم، فعليه أن يؤمن أولاً، وهذا دورٌ مصرحٌ.

وأيضاً إن أريد من هذا الكلام أن الصور العلمية تفاض على النفوس بعناية ربّانية، ومن قبل الله، والتوفيق من الله بتوجيه الأسباب وتهيئتها للمتعلم، ولا بدّ في النفس من قابلية ولياقة لهذه العطايا الربّانية، فهذا حقٌّ ومَحْضُ الواقع. ولكن لا اختصاص له بعلم الفقه وملكة الاجتهاد، بل هذا هو الحال في جميع العلوم، بل الحال في جميع العطايا الإلهية.

وإن أريد أمرٌ زائد على هذا في خصوص ملكة الاجتهاد، وأنه لا تحصل هذه الملكة إلا للورع المتقي الذي هدّب نفسه عن الرذائل وتحلّى بالفضائل، فهذا معلومٌ البطلان بالوجدان؛ إذ هذه الملكة أيضاً كسائر ملكات العلوم تحصل للعادل والفاسق، بل المؤمن والكافر، فإنّ كلّ مَنْ له استعدادٌ فطري، وجدّ واجتهد في طلبها من طرقها المتعارفة، سواء أكان عادلاً أم فاسقاً، يُحصّلها، فإنّ الله لا يضيع عمل عامل. وأيضاً لو كان وجود هذه الملكة منوطاً بالورع والعدالة فاشتراط العدالة في الحاكم والمفتي يصير لغواً^(٦٥).

إذن الاجتهاد بمعنى بذل الجهد واستفراغ الوسع في استخراج الأحكام الشرعية ونحوه لا يتوقّف على قوّة قدسيّة وموهبة إلهيّة وقذف نورٍ منه - تعالى شأنه - في قلب المستنبط، وإن كان كلّ كمالٍ علمي وعملي منه تعالى. فما قد يذكر من اعتبار القوة القدسية إن أريد به مجرد ملكة الاستنباط كان في محلّه؛ وإن أريد به أمراً آخر، كإشراق الفيوضات الربّانية والأنوار المشرقة على قلب المجتهد، فلا ريبَ في عدم اعتباره في الاجتهاد أصلاً؛ لحصول ملكة الاستنباط بمجرد إتقان المبادئ الدخيلة في تحصيل الحجّة على الحكم الشرعي^(٦٦).

ويؤيد عدم اشتراطها أيضاً ما روي في التفسير المنسوب إلى الإمام العسكري عليه السلام بقوله: «فَأَمَّا مَنْ كَانَ مِنَ الْفُقَهَاءِ، صَائِئاً لِنَفْسِهِ، حَافِظاً لِدِينِهِ،

● اشتراط «الملكة القدسية» في مفهوم الاجتهاد عند الإمامية، قراءة نقدية

مُخَالَفًا لِهَوَاهُ، مُطِيعًا لِأَمْرِ مَوْلَاهُ، فَلِلْعَوَامِّ أَنْ يُقْلَدُوهُ، وَذَلِكَ لَا يَكُونُ إِلَّا فِي بَعْضِ فُقَهَاءِ الشِّيْعَةِ، لَا جَمِيعِهِمْ^(٦٧)؛ فإنه مشعرٌ بأنَّ صيانة النفس وإطاعة الإمام المعصوم عليه السلام أمرٌ خارج عن مفهوم التفقه والفقهاء، وإلا لكان اشتراطه عبثاً.

هذا، وقد ادعى بعضٌ بأن الملكة القدسية شرطٌ في تحصيل مقام الإفتاء؛ لأنه مقام خطير. فعظمة هذا المقام - لأنه مقام نيابة عن الإمام المعصوم عليه السلام - ألجأت بعض الفقهاء إلى اشتراط الموهبة الإلهية والملكة القدسية: «هذا منصبٌ خطير جداً، مجعول من الله تعالى، نيابة عن الإمام المعصوم عليه السلام، فيجب في التصدي لهذا المنصب الفقيه الجامع للشرائط. وهذه الولاية الكلية للفقيه تجعله في الواقع هو المفتي المتصرف في أمور المسلمين بالكلية، من سياساتهم وشؤونهم الاجتماعية إلى إدارة المعيشة الدنيوية والأخروية، وكلها في عهدة الفقيه المفتي الجامع لشرائط الفتوى^(٦٨). لكنه ليس الكلام في المفتي (المرجع لتقليد المكلفين)، بل في المجتهد والاجتهاد.

والحاصل: لو كنّا مصرّين على أخذ قيد «الملكة القدسية» في تعريف الاجتهاد فالمقصود منه مشمولية المكلف للألطف الإلهية، بحيث يسهل عليه تعلم العلوم الدخيلة في الاجتهاد، وتوجد له فرصة اكتساب المهارة لاستخدام هذه العلوم في طريق استنباط الأحكام الشرعية من مصادرها؛ فإن إثبات القواعد والنظريات الأصولية العامة بالبرهان، ثم استخراج الأحكام منها، يحتاج إلى جهدٍ عظيم، لا يكون الفقيه قادراً عليه، إلا إذا منحه الله تعالى قوّةً قدسيةً يتمكّن بها من استنباط الحكم من دليله الشرعي. فكم من باذل جهده، ساهر ليله، في دراسة علمي الأصول والفقه، في مدّة طويلة من الزمن، ولا يوفق لاستنباط الحكم من دليله؛ لأنه لم يمنح تلك الملكة القدسية^(٦٩).

النتائج

- ١- الملكة القدسية ليس لها سابقة في المتون الفقهية للفقهاء الأقدمين.
- ٢- الملكة القدسية، على ما هو المشهور عند الأصوليين، ليست إلا قوّة ردّ الفروع إلى الأصول. وهذه القوّة ناشئة من الممارسة في المقدمات المعدة لتحصيل الاجتهاد في علم الفقه.

٣. العلامات التي ذُكرت لوجود الملكة القدسية في الفقيه، من عدم اعوجاج السليقة، وعدم البهاثية، وعدم اللجاج والعناد، وعدم الاستبداد بالرأي، وعدم الحدة في الذهن، وعدم البلادة، وعدم التوغّل في سائر العلوم، وعدم الأُنس بالتوجيه والتأويل في الآيات والاحاديث، وعدم الجرأة في الفتوى، وعدم الإفراط في الاحتياط؛ بعضها غير مختصة بعلم الفقه والاجتهاد في الأحكام الشرعية؛ وبعضها غير صحيحة أصلاً.

٤. لا مدخلية لـ «التقوى» ومخالفة النفسانيات، و«التحلّي بالفضائل والتخلّي عن الرذائل»، و«التوسّل بالله»، و«التوسّل بالنبي وآله الأطهار» و«العناية الإلهية»، في تحقّق ملكة استنباط الأحكام؛ فإن كلّ مَنْ له استعدادٌ فطريّ، واجتهد في طلبها من طرقها المتعارفة، يحصل عليها.

٥. «عرض استدلالات مَنْ يُراد اختياره وترجيحاته المخترعة على استدلالات ذوي الملكات وترجيحاتهم»، و«التواتر»، أو «إخبار جماعة من العلماء باستقامة طبيعته، وصفاء قريحته، وندور سقطته، وعدم اعوجاجه في الغالب»، ليست إلاّ أمارات عرفية لحصول المعرفة بصلاحيّة كلّ صاحب.

٦. «ردّ الفرع إلى أصله» والقدرة على حلّ تعارضات الأدلّة، والتخلّص منها بترجيح بعضها على البعض لا يُعدّان أثراً للملكة القدسية، بل كانا نفس الاجتهاد. وأما عدّ «العصمة من الخطأ في الاستنباط» وتمييز الحق من الباطل من آثارها فغير صحيح جدّاً؛ لأن ما أفتى به الفقيه ليس إلاّ الحكم الظاهري، الذي من شأنه أن يكون محتمل الخطأ، فلا يكون الفقيه دائماً الإصابتة للواقع حتّى يصحّ افتراض الحقّ والباطل في رأيه.

٧. لو اشترطنا قيد الملكة القدسية للاجتهاد لوجب على طالبيه الجهد في كسب الفضائل والتجنّب عن الرذائل أولاً؛ ولكان لمقدار التقيّ والورع أثرٌ بيّن في جودة استنباطه ثانياً. مع أن الوجدان على خلافه.

الموامش

- (١) العسكري، الفروق في اللغة: ٦٩، دار الأفاق الجديدة، بيروت.
- (٢) المحقق الحلّي، معارج الأصول: ١٧٩، مؤسّسه آل البيت عليه السلام، قم.
- (٣) الخراساني، كفاية الأصول: ٤٦٣، مؤسّسه آل البيت عليه السلام، قم.
- (٤) الجزائري، منتهى الدراية في توضيح الكفاية ٨: ٤٢٦، مؤسّسه دار الكتاب، قم.
- (٥) المجلسي، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمّة الأطهار ١: ٢٢٥، ح ٤٨، ط ٢، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- (٦) البجنوردي، منتهى الأصول ٢: ٧٩٥ - ٧٩٤، مؤسّسه العروج، طهران.
- (٧) المفيد، المقنعة: ٧٢١، اللجنة العالمية لألفية الشيخ المفيد، قم.
- (٨) الطوسي، العُدّة في أصول الفقه ٢: ٧٢٨، محمد تقي علاقبندان، قم.
- (٩) ابن حمزة، الوسيلة إلى نيل الفضيلة: ٢٠٨، مكتبة المرعشي النجفي، قم.
- (١٠) ابن إدريس الحلّي، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ٢: ١٥٤ - ١٥٥، ط ٢، مكتب النشر الإسلامي، قم.
- (١١) المحقق الحلّي، معارج الأصول: ١٧٩.
- (١٢) المصدر السابق: ٢٠٠ - ٢٠١.
- (١٣) الفاضل الآبي، كشف الرموز في شرح المختصر النافع ٢: ٤٩٢، ط ٣، مكتب النشر الإسلامي، قم.
- (١٤) العلّامة الحلّي، تهذيب الوصول إلى علم الأصول: ٢٨٤ - ٢٨٦، مؤسّسه الإمام علي عليه السلام، لندن.
- (١٥) فخر المحقّقين، إيضاح الفوائد في شرح مشكلات القواعد ٤: ٣٠٢، مؤسّسه إسماعيليان، قم.
- (١٦) الشهيد الأوّل، الدروس الشرعية في فقه الإمامية ٢: ٦٦، ط ٢، مكتب النشر الإسلامي، قم.
- (١٧) رسائل المحقق الكركي ١: ١٦٩، مكتبة المرعشي النجفي، قم.
- (١٨) الشهيد الثاني، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية ٢: ٢٣٧، ط ٥، مكتب الإعلام الإسلامي، قم.
- (١٩) الشهيد الثاني، تمهيد القواعد الأصولية والعربية: ٢٤، مكتب الإعلام الإسلامي، قم.
- (٢٠) حسن بن زين الدين (ابن الشهيد الثاني)، معالم الدين: ٢٤٠، ط ٩، مكتب النشر الإسلامي، قم.
- (٢١) الفاضل التوني، الوافية في الأصول: ٢٥٣، ط ٢، مجمع الفكر الإسلامي، قم.
- (٢٢) الوحيد البهبهاني، الرسائل الأصولية: ٢١٨، مؤسّسه العلّامة المجدّد الوحيد البهبهاني، قم.
- (٢٣) علي پناه الاشتهاري، مدارك العروة ١: ١٢٦، دار الأسوة للطباعة والنشر، طهران.
- (٢٤) السيد محمد حسن اللنگرودي، الدرّ النضيد في الاجتهاد والاحتياط والتقليد ٢: ٢٦٣، مؤسّسه أنصاريان، قم.
- (٢٥) الخوئي، مصباح الأصول ٣: ٤٥١، ط ٥، مكتبة داوري، قم.
- (٢٦) ابن منظور، لسان العرب ١٠: ٤٩٢، ط ٣، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت.

- (٢٧) إبراهيم أنيس، المعجم الوسيط ٢: ٨٨٦، دار الدعوة.
- (٢٨) محمد علي التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ٢: ١٦٤٢، مكتبة لبنان - ناشرون، بيروت.
- (٢٩) محمد رضا المظفر، المنطق: ٤٢، جماعة المدرسين، قم.
- (٣٠) الجزائري، منتهى الدراية في توضيح الكفاية ٨: ٣٧٥.
- (٣١) الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير ٢: ٤٩٢، ط٢، مؤسّسة دار الهجرة، قم.
- (٣٢) الراغب الإصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن: ٦٦٠، دار القلم، بيروت.
- (٣٣) ابن منظور، لسان العرب ٦: ١٦٩.
- (٣٤) التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ٢: ١٢٨٦.
- (٣٥) المصدر نفسه.
- (٣٦) رسائل المحقق الكركي ١: ١٦٩.
- (٣٧) كاشف الغطاء، النور الساطع في الفقه النافع ١: ١٠٨.
- (٣٨) المصدر نفسه.
- (٣٩) صدر الدين الصدر العاملي، خلاصة الفصول في علم الأصول ٢: ٤٦: چاپخانه سنكي علمي، طهران.
- (٤٠) كاشف الغطاء، النور الساطع في الفقه النافع ١: ١٠٩ - ١١٠.
- (٤١) قال كاشف الغطاء، تأييداً لما ادّعى الوحيد في الأمر الأوّل، ما هذا لفظه: «أقول: ويناسب ذكره شاهداً على ذلك ما روي أنه في زمان الباقر عليه السلام كان رجلٌ يسرق ويتصدّق به، محتجاً بقوله تعالى: ﴿مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلُهَا﴾، معتقداً أن عشر حسناته بإزاء سيّئة سرقته، ويبقى له تسعة أعشارها، وهي تنفعه، وكان يكابر مع الإمام عليه السلام، ولا ينتهي بقوله ونهيه. وكذا الرجل الذي في زمان الصادق عليه السلام يوجب غسل دبره بخروج الريح، ومنشأ خياله ظاهرٌ، وقد بلغ اعوجاج السليقة ببعضهم دعواه طهارة النبيّ؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾. ويحكى أن بعض القضاة حكم بدفن رجلٍ حيٍّ، شهد الشهود بموته في زمن غيبته، وثبت عنده موته، وحكم به، زاعماً أنه ميت شرعاً، والميت يجب دفنه شرعاً. وطريق معرفة الاعوجاج هو العرض على أفهام الفقهاء واجتهاداتهم، فإن وجد فهمه واجتهاده وافق طريقة الفقهاء فليحمد الله ويشكره، وإن يجد مخالفتها فليتهم نفسه. كما أن من ذاق شيئاً فوجده مرّاً فقال له أهل الذوق: إنه ليس بمرّاً يجزم بأن ذائقته مؤوفاً مغشوشة. لكن ربّما يلقي الشيطان في قلبه أن موافقة الفقهاء تقليدٌ ونقص فضيلة فلا بُدَّ من المخالفة حتى يصير الإنسان مجتهداً فاضلاً، ولا يدري أن هذا غرورٌ من الشيطان. وإن حاله حينئذٍ حال ذي الذائقة المؤوفاً حينما قالوا: إنه ليس هاهنا مرارة، فيقول: أنا أراه مرّاً، ولا أقدّمكم وتكونون أفضل مني». راجع: كاشف الغطاء، النور الساطع في الفقه النافع ١: ١١٣ - ١١٤، مطبعة الآداب، النجف.

(٤٢) الوحيد البهبهاني، الفوائد الحائرية: ٣٣٧ - ٣٤١: مجمع الفكر الإسلامي، قم.

(٤٣) كاشف الغطاء، النور الساطع في الفقه النافع ١: ١١٦.

- (٤٤) الكلپايكاني، الرسائل: ٤، المطبعة الحيدرية، النجف.
- (٤٥) الفيروزآبادي، منتهى العناية في شرح الكفاية: ٢٨، نشر فيروزآبادي، قم.
- (٤٦) كاشف الغطاء، النور الساطع في الفقه النافع ١: ١١٠.
- (٤٧) المصدر السابق ١: ١١٧.
- (٤٨) المصدر السابق ١: ١١٠.
- (٤٩) الفيروزآبادي، منتهى العناية في شرح الكفاية: ٢٨ - ٢٩.
- (٥٠) المصدر السابق: ٢٩.
- (٥١) كاشف الغطاء، النور الساطع في الفقه النافع ١: ١١٠.
- (٥٢) المصدر السابق ١: ١١٧.
- (٥٣) محمد مهدي النراقي، أنيس المجتهدين في علم الأصول ٢: ٩٤٢، مؤسسه بوستان كتاب، قم.
- (٥٤) المصدر السابق ٢: ٩٤٤ - ٩٤٥.
- (٥٥) المصدر السابق ٢: ٩٤٥.
- (٥٦) الكلپايكاني، الرسائل: ٤.
- (٥٧) الكليني، الكافي ٣: ٢، ط٤، دار الكتب الإسلامية، تهران.
- (٥٨) المصدر السابق ٣: ١.
- (٥٩) النراقي، أنيس المجتهدين في علم الأصول ٢: ٩٤٤ - ٩٤٥.
- (٦٠) الكلپايكاني، الرسائل: ٤ - ٥.
- (٦١) كاشف الغطاء، النور الساطع في الفقه النافع ١: ١١٠ - ١١٢.
- (٦٢) ضياء الدين العراقي، الاجتهاد والتقليد: ٣٥٣، نويد اسلام، قم.
- (٦٣) السيد صادق الشيرازي، بيان الفقه في شرح العروة الوثقى ١: ٢١، ط٢، دار الأنصار، قم.
- (٦٤) الكلپايكاني، الرسائل: ٤.
- (٦٥) البجنوردي، منتهى الأصول ٢: ٧٩٥.
- (٦٦) الجزائري، منتهى الدراية في توضيح الكفاية ٨: ٣٧٧.
- (٦٧) التفسير المنسوب إلى الإمام الحسن العسكري عليه السلام: ٣٠٠، مدرسة الإمام المهدي، قم.
- (٦٨) العراقي، الاجتهاد والتقليد: ٣٥٥.
- (٦٩) حسين مكي العاملي، قواعد استنباط الأحكام: ٩ - ١٠، نُشر بعناية المؤلف، قم.

البدعة والشهادة الثالثة عند المحقق أحمد النراقي

أ. علي رضا صادقي (*)
ترجمة: مرقال هاشم

المقدمة

هل تجوز الشهادة بولاية أمير المؤمنين عليه السلام في الأذان؟
لقد أجاب الكثير من الفقهاء عن هذا السؤال بالقول: إذا كان ذكر الشهادة الثالثة في الأذان بقصد الجزئية كان ذلك من البدعة والتشريع، وبالتالي فهو حرام^(١).
إلا أن المولى أحمد النراقي - طبقاً للتحليل البديع الذي توصل إليه بشأن البدعة والتشريع - قال بعدم حرمة قول: «أشهد أن علياً ولي الله» في الأذان، حتى إذا كان بقصد الجزئية.

فهو يقرّ بأن البدعة في الدين والتشريع - بمعنى إدخال ما ليس من الشرع فيه - حراماً قطعاً. والحرمة هنا ليست موضع إجماع المسلمين فحسب، بل هي كذلك من ضروريات الدين أيضاً^(٢). وعليه فإن الذي يقع مورداً لتحقيقه ليس هو حكم البدعة والتشريع، وإنما هو مفهوم البدعة والتشريع^(٣)؛ إذ يرى سماحته أن مفهوم البدعة والتشريع لا يزال أمراً مشتبهاً بالنسبة إلى الكثير من العلماء الكبار.

سوف نستعرض رأي الشيخ النراقي بشأن ماهية البدعة والتشريع، وكذلك جواز الشهادة الثالثة بقصد الجزئية في الأذان، في إطار ثلاثة أسئلة، والإجابة عنها:

السؤال الأول: كيف يمكن لمن يعلم أن عبارة «أشهد أن علياً ولي الله» ليست من أجزاء الأذان أن يدرجها في الأذان بقصد الجزئية، ولا يكون مرتكباً للبدعة

(*) أستاذ في الحوزة العلمية في مشهد، وباحث على مستوى الدكتوراه في جامعة تربيت مدرس.

والتشريع؟

السؤال الثاني: إن الذي يؤمن أن عبارة «أشهد أن علياً وليّ الله» جزءٌ من الأذان كيف يتّهم بارتكاب البدعة والتشريع، وهما من الكبائر؟

السؤال الثالث: إذا كانت البدعة والتشريع حراماً فما هو الحرام بشكلٍ دقيق؟

إن التصديق بمقدّمين يساعد على تسهيل الإجابة عن هذه الأسئلة. **المقدّمة الأولى** تعمل على تقسيم الأفعال الإرادية إلى: «أفعال إرادية عنوانية»؛ و«أفعال إرادية ذاتية».

والمقدّمة الثانية تعمل على بيان آليات القيام بـ «الأفعال الإرادية العنوانية».

المقدّمة الأولى: أقسام الأفعال الإرادية، والمراحل العملية قبل القيام بها

يمكن العمل على تقسيم الأفعال الإرادية - من زاوية - إلى قسمين:

١- الأفعال الإرادية العنوانية.

٢- الأفعال الإرادية الذاتية.

إن الفعل الإرادي عنوانٌ لفعلٍ لا يوصل الفاعل إلى مراده بمجرد صدوره الإرادي، بل يجب بالإضافة إلى ذلك أن يكون ذلك الفعل معنواً بعنوانٍ خاصّ، كأن يعقد الشخص عزمًا على إكرام والده من خلال تقديم هدية له. إن تقديم الهدية فعل إرادي، إلا أن الفاعل إنما يصل إلى مراده وغايته إذا قدّم هذه الهدية إلى والده بدافع أن تكون معنونة بعنوان «الإكرام».

لذلك لو أن الوالد امتعض من الهدية التي يقدمها له الابن؛ لأنها تذكره بحادثةٍ مريرة، يحزنه استحضارها، لا تكون هذه الهدية من مصاديق الإكرام، ولن تكون معنونة بعنوانه.

إلا أن بعض الأفعال الإرادية ليست كذلك، بمعنى أن مجرد صدورها الإرادي يوصل الفاعل إلى المقصود منها، ولذلك لا يكون لدى الفاعل أي تقيّد تجاه تعنون ذلك العنوان بالعنوان الخاصّ. ومن ذلك مثلاً أن الشخص الذي يشرب الماء لرفع الظمّ لا يهّمه العنوان الذي يتعونون به هذا الشرب، فهو يروم رفع العطش، ويتوصّل إليه كيفما

اتفق، ولا يرى أي حاجة لأن يشرب الماء بحيث يتعنون بعنوان خاص^(٤).
إن تقسيم الفعل الإرادي إلى: «الفعل الإرادي العنواني» و«الفعل الإرادي الذاتي»
يقوم على أساس أن هذين القسمين من الأفعال الإرادية يختلفان عن بعضهما في
المراحل السابقة على الإرادة.

قبل تحقق الإرادة تجاه فعل إرادي عنواني تتحقق هناك خمس مراحل علمية^(٥)،

وهي:

- ١- تصوّر الفعل.
 - ٢- تصوّر العنوان الخاص.
 - ٣- تصوّر الفعل المعنون بذلك العنوان الخاص.
 - ٤- تصديق أو احتمال تعنون ذلك الفعل بذلك العنوان الخاص.
 - ٥- تصديق أو احتمال الفائدة في القيام بالفعل بذلك العنوان الخاص^(٦).
- ولكن قبل تحقق الإرادة بالنسبة إلى الفعل الإرادي الذاتي تتحقق مرحلتان
علميتان فقط، وهما:

- ١- تصوّر الفعل.
 - ٢- التصديق أو احتمال الفائدة في القيام بالفعل.
- إن الأفعال المركبة التي تنجز بقصد المشروعية تُعدّ من الأفعال الإرادية
العنوانية، وتتخطى هذه المراحل العلمية الخمسة قبل الإرادة:
- ١- تصوّر ذلك الفعل.
 - ٢- تصوّر مشروعيته.
 - ٣- تصوّر ذلك الفعل مع عنوان المشروعية.
 - ٤- تصديق أو احتمال مشروعية ذلك الفعل.
 - ٥- تصديق أو احتمال الفائدة في القيام بذلك الفعل المعلوم المشروعية أو المحتمل
المشروعية.

وكذلك الأمر بالنسبة إلى القيام بفعل بقصد الجزئية في المركب:

- ١- تصوّر ذلك الفعل.
- ٢- تصوّر الجزئية.

٣. تصوّر ذلك الفعل مع عنوان الجزئية.
 ٤. تصديق أو احتمال جزئية ذلك الفعل.
 ٥. تصديق أو احتمال الفائدة في القيام بذلك الفعل المعلوم الجزئية أو المحتمل الجزئية.
- إن أساس نظرية الشيخ النراقي في تحليل البدعة يقوم على الالتفات إلى هذه المراحل العلمية السابقة على الفعل.

المقدمة الثانية: أصل تطابق القصد والعلم في الأفعال العنوانية الإرادية

إن الفعل - أو بعبارة أدق: الحركة الجسدية -، بالإضافة إلى ما يشتمل عليه من العنوان الفيزيقي والمحسوس، يمكن له أن يتعنون بمجموعة من العناوين الانتزاعية الاجتماعية^(٧) أيضاً^(٨).

ومن ذلك مثلاً أن عنواناً خاصاً من الجلوس، الذي يصدق عليه عنوان الجلوس على أساس ماهيته المحسوسة، يمكن له أن يتعنون بعنوان انتزاعي أيضاً، من قبيل: الاحترام أو الإهانة. إن اختلاف العنوان الفيزيقي للفعل عن العنوان الانتزاعي للفعل يمكن رؤيته بوضوح من زاوية النسبية الاجتماعية.

إن انطباق أو عدم انطباق العنوان الفيزيقي لا يرتبط بالأدب والتقاليد الاجتماعية، إلا أن انطباق أو عدم انطباق العناوين الانتزاعية متفاوت في المجتمعات المختلفة.

إن «ماهية الجلوس» هي «ماهية الجلوس»، فليس الأمر بأن تكون «ماهية الجلوس» في مجتمع «ماهية جلوس» وفي مجتمع آخر «ماهية مشي» مثلاً.

وبطبيعة الحال من الممكن أن تكون «ماهية المشي» في لغة تعني «كلمة الجلوس»، وتكون «كلمة الجلوس» موضوعاً ومستعملة في «ماهية المشي»، بيد أن «ماهية المشي» في المجتمع الإنساني لا يمكن أن تكون «ماهية للجلوس»^(٩).

هذا في حين أن «طريقة خاصّة من الجلوس» يمكن أن تتمثل إهانة للآخرين في مجتمع من المجتمعات، وتمثل احتراماً لهم في مجتمع آخر.

وعلى هذا الأساس فإن العناوين الانتزاعية التي تنطبق على بعض الأفعال هي

مثل الألفاظ التي يتم وضعها على الأفعال، كلاهما نسبي.

إن العناوين الانتزاعية للفعل والعنوان الفيزيقي للفعل يتماهيان في خصوصية هامة: أصل التطابق بين القصد والعلم.

إن الفاعل الذي يعلم أن عنوان الإهانة ينطبق على فعله فإنه إنما يقوم به بقصد الإهانة بالضرورة. وإن العلم والقصد في هذه الحالة لا ينفصلان، فما يكون معلوماً يكون مقصوداً أيضاً.

وعليه فإن الفاعل الذي يكون على يقين من أن عنوان الإهانة لا ينطبق على فعله لا يمكن أن يقوم بذلك الفعل بقصد الإهانة. وفي هذه الصورة لا يتم الفصل بين العلم والقصد أيضاً، وما يكون معلوماً يكون مقصوداً أيضاً. إن عدم انطباق عنوان الإهانة معلومٌ إذن عدم الإهانة مقصودٌ؛ فلا تكون الإهانة مقصودة.

وأما الفاعل الذي يحتمل أن ينطبق عنوان الإهانة على فعله أو لا ينطبق يمكنه أن يقوم بذلك الفعل بقصد الإهانة أو دون قصد الإهانة. ففي هذه الحالة؛ حيث لا يكون هناك شيء معلوماً، ويكون كلٌّ من الانطباق وعدم الانطباق محتملاً، يمكن قصد كلا الموردين.

إن قصد العنوان الانتزاعي يمكن أن يتحقق من خلال احتمال انطباق ذلك العنوان، وأما عند العلم بعدم انطباق ذلك العنوان فلا يمكن قصد ذلك العنوان. كما أنه مع العلم بانطباق ذلك العنوان لا يمكن عدم قصد ذلك العنوان.

لو احتملت أن عنوان الإهانة ينطبق على هذا الفعل يمكن لي القيام بذلك الفعل بقصد الإهانة أو بقصد عدم الإهانة؛ وأما إذا كنت أعلم أن عنوان الإهانة لا ينطبق على هذا الفعل فلا يمكن لي الإتيان بذلك الفعل بقصد الإهانة. كما أنني لو علمت أن عنوان الإهانة ينطبق على هذا الفعل لا يمكن لي أن أقوم بذلك الفعل بقصد عدم الإهانة، أو أن لا أفعله بقصد الإهانة.

وعليه فإن القول بأن العنوان الفيزيقي والعناوين الانتزاعية متماهية فيما بينها في أصل القصد والعلم يعني:

١- أن العنوان الفيزيقي والعناوين الانتزاعية إذا كانا معلومي الانطباق سوف

يكونان مقصودين بالضرورة.

٢- إذا كان عدم انطباق العنوان الفيزيقي والعناوين الانتزاعية معلوماً فإن تلك العناوين لا يمكن أن تكون مقصودةً.

٣- إن العنوان الفيزيقي والعناوين الانتزاعية إنما يمكن أن تكون مقصودةً أو لا تكون مقصودةً إذا كانت محتملة الانطباق.

بعد بيان مقدمتين سوف نتعرض للإجابة عن الأسئلة المتقدمة:

السؤال الأول: إن الذي يعلم أن عبارة «أشهد أن علياً وليّ الله» ليست جزءاً من الأذان كيف يمكنه أن يذكر هذه العبارة بقصد الجزئية في الأذان، ويكون بذلك مرتكباً للبدعة والتشريع؟

الجواب: إن الذي يعلم أن عبارة «أشهد أن علياً وليّ الله» ليست من أجزاء الأذان لا يمكنه أن يتلفظ بهذه العبارة في الأذان بقصد الجزئية، فيرتكب بدعة وتشريعاً؛ لأن العنوان المعلوم عدم انطباقه على الفعل لا يمكن أن يكون مقصوداً.

بناءً على أصل التطابق بين القصد والعلم إذا كان عدم انطباق عنوان الجزئية في الأذان على عبارة «أشهد أن علياً وليّ الله» معلوماً لم يكن الإتيان بها بقصد الجزئية ممكناً. وكذلك إذا كان انطباق عنوان الجزئية في الأذان على عبارة «أشهد أن علياً وليّ الله» معلوماً لا يكون عدم قولها بقصد الجزئية ممكناً. إن الذي يعلم أن عبارة «أشهد أن علياً وليّ الله» ليست جزءاً من الأذان لا يمكنه أن يقصد خلاف ما يعتقد، ولا يمكنه التلفظ بتلك العبارة بقصد الجزئية. كما أنه إذا كان معتقداً بأن عبارة «أشهد أن علياً وليّ الله» جزءاً من الأذان لا مندوحة له غير الانسجام مع معتقده والتلفظ بها بقصد الجزئية.

وإنما يمكن للشخص أن يأتي بعبارة «أشهد أن علياً وليّ الله» بقصد الجزئية وبوصفها أحد أجزاء الأذان، أو لا يأتي بها أصلاً، إذا كانت جزئيتها محتملة بالنسبة إليه.

السؤال الثاني: كيف يمكن لمن يعتقد بأن التلفظ بعبارة «أشهد أن علياً وليّ الله» من أجزاء الأذان أن يكون - إذا أتى بها - مرتكباً لذنب كبير، ويكون مبتدعاً ومشرعاً؟

الجواب: إن الذي يؤمن بأن عبارة «أشهد أن علياً وليّ الله» من أجزاء الأذان لم يرتكب معصية، وإنما هو مرتكبٌ لخطأٍ علميٍّ فقط، وقد تعرّض بالنسبة إلى قضية لا واقعية لها - جزئية الشهادة الثالثة في الأذان - إلى اعتقادٍ غير صائب.

وبطبيعة الحال إذا كانت قضية «عدم جزئية الشهادة الثالثة في الأذان» تُعدّ من الضروريات والبدهيّات يمكن اعتباره في الاعتقاد بنقيض هذه القضية مقصراً، والحكم باستحقاقه للعقاب. ولكن حتى في هذه الحالة يكون استحقاقه للعقاب معلولاً لتقصيره في استيعاب البدهيّات، وليس معلولاً لقول: «أشهد أن علياً وليّ الله» بقصد الجزئية في الأذان.

السؤال الثالث: إذا كانت البدعة والتشريع حراماً فما هو الشيء الحرام على نحو الدقّة؟

لقد أخذ مفهوم «الإدخال» في تعريف التشريع والبدعة: «التشريع هو إدخال ما ليس من الشريعة فيها».

وهناك خمسة تصوّرات يمكن بيانها بشأن هذا «الإدخال»، وهي:

١. **الإدخال الخارجي:** القيام بفعل اختارت الشريعة السكوت بشأنه^(١). ومثال ذلك: قول: «أشهد أن علياً وليّ الله» في الأذان.

٢. **الإدخال التصوريّ أو تصوّر الإدخال:** تصوّر دخول شيءٍ في الشريعة، مع أنه في الواقع غير داخل في الشريعة. ومثال ذلك: تصوّر أن عبارة «أشهد أن علياً وليّ الله» جزءٌ من الأذان.

٣. **الإدخال التصديقيّ أو التصديق بالإدخال:** التصديق بدخول شيءٍ في الشريعة، وهو في الحقيقة غير داخل فيها. ومثال ذلك: التصديق والإذعان بأن عبارة «أشهد أن علياً وليّ الله» من أجزاء الأذان.

٤. **الإدخال القصديّ أو قصد الإدخال:** قصد إدخال شيءٍ في الشريعة، وهو في الحقيقة غير داخل فيها. ومثال ذلك: قول: «أشهد أن علياً وليّ الله» في الأذان بقصد أن تكون هذه العبارة جزءاً من الأذان.

٥. **الإدخال الادّعائيّ أو دعوى الإدخال:** ادّعاء دخول شيءٍ في الشريعة، وهو في الحقيقة غير داخل فيها. ومثال ذلك: قول وكتابة هذه العبارة: «إن من بين أجزاء الأذان

عبارة: أشهد أن علياً وليّ الله».

والمقصود من مفهوم «الإدخال» في تعريف البدعة والتشريع هو «الإدخال الادّعائي».

لماذا لا يكون الإدخال الخارجي محرّماً؟

إن كل فعل لم يرد فيه أيّ إلزامٍ من قبيل الشارع تجاه القيام به أو تركه يكون جائزاً في الشريعة الإسلامية، طبقاً لأصول البراءة الشرعية والعقلية.

لماذا لا يكون الإدخال التصوري محرّماً؟

لا يحرم أيّ تصوّر في الشريعة الإسلامية، حتّى تصوّر الشرك نفسه.

لماذا لا يكون الإدخال التصديقي محرّماً؟

لا يحرم أيّ تصديق في الشريعة الإسلامية؛ إذ ليس هناك أيّ تصديق يحصل للمكلف على أساس من العزم والإرادة.

لماذا لا يكون الإدخال القصدي محرّماً؟

بناءً على أصل التطابق بين القصد والعلم لا يمكن للمكلف أن يأتي بعبارة «أشهد أن علياً وليّ الله» في الأذان بقصد الجزئية إلا إذا كان على يقينٍ بجزئيتها، أو كان في الحد الأدنى يحتمل جزئيتها.

إن هذا الشخص في حالة الاعتقاد واليقين بالجزئية إنما يكون قد تعرّض إلى مجرد اعتقادٍ خاطئ؛ وفي حالة احتمال الجزئية إنما يكون محروماً من الاعتقاد الصائب. وعلى كلتا الحالتين يكون مرتكباً لفعلٍ سكت عنه الشارع.

بناءً على تفسير الإدخال بالإدخال الادّعائي تطلق البدعة والتشريع على بعض أقسام الكذب القولي^(١١)، والكذب الفعلي^(١٢)، بمعنى أن العبارات والأفعال الكاذبة التي تدلّ على سعة وضيق دائرة الشريعة يطلق عليها مصطلح البدعة والتشريع.

الخلاصة

إن الفتوى المشهورة بين الفقهاء بـ «أن ذكر الشهادة الثالثة بقصد الجزئية في الأذان بدعة وتشريع، والقول - نتيجةً لذلك - بحرمتها» غيرٌ وجيه؛ وذلك للأمر التالية:

١- بناءً على أصل التطابق بين القصد والعلم لا يمكن لمن يعلم أن الشهادة الثالثة

ليست جزءاً من الأذان أن يأتي بها في الأذان بقصد الجزئية.

٢. بناءً على أصل التطابق بين القصد والعلم فإن الذي يعلم أن الشهادة الثالثة جزءاً من الأذان لا يمكنه إلا أن يأتي بها بقصد الجزئية في الأذان. ولكنه يكون في مثل هذه الحالة عاملاً على طبق علمه ويقينه، وعليه لا يكون غير مستحق للعقاب فحسب، بل لا يكون مرتكباً لفعلٍ محرّم أصلاً؛ وإنما هو مجرد مؤمن بقضية غير حقيقية، وهي القول بجزئية الشهادة الثالثة في الأذان.

٣. بناءً على أصل التطابق بين القصد والعلم يمكن لمن يحتمل أن تكون الشهادة الثالثة جزءاً من الأذان أن يذكرها أو لا يذكرها بقصد الجزئية في الأذان، ولكن حتى إذا ذكرها بقصد الجزئية لن يكون مستحقاً للعقاب؛ لأنه إنما حُرِم من مجرد العلم بقضية حقيقية، وهي أن الشهادة الثالثة ليست جزءاً من الأذان^(١٣).

إن الذي يأتي في الأذان - بعد الشهادة بالرسالة للنبي الأكرم ﷺ - بقول: «أشهد أن علياً وليّ الله» بقصد الجزئية يذهب بالضرورة إلى تصوّر «جزئية هذه العبارة»، بعد تصوّر تلك العبارة، وتصور جزئيتها أيضاً، ثم يعمل على التصديق بجزئية تلك العبارة في الأذان؛ اعتماداً على دليل أو دون ذلك؛ أو أنه يحتمل - في الحد الأدنى - أن عبارة «أشهد أن علياً وليّ الله» من أجزاء الأذان، وفي المرحلة اللاحقة من خلال تصديقه أو احتمالها وجود الفائدة من ذكر هذه العبارة يأتي بها في الأذان بقصد الجزئية.

لا يمكن لهذا الشخص الذي لم يكن لديه سوى اعتقادٍ خاطئ - أو أنه لم يتوصّل إلى الاعتقاد الصائب -، ولم يرتكب أيّ ذنب، أن يكون مبتدعاً ومستحقاً للعقاب.

وعليه لا يمكن ذكر الشهادة الثالثة في الأذان بقصد الجزئية بالنسبة إلى الشخص الذي يعلم بعدم جزئيتها؛ وأما بالنسبة إلى الذي يعلم بجزئيتها أو يحتمل الجزئية فلا يكون ذكرها من قبلكه حراماً.

إن جميع ما تقدّم هو بيانٌ وشرح لعبارتين من عبارات المولى أحمد النراقي. وقد وردت إحداهما في كتابه «مستند الشيعة»؛ والأخرى في العائدة ٤٣ من كتابه «عوائد الأيام». وفي ما يلي تقدّم نصّ هاتين العبارتين:

١. «أمّا القول بالتحريم مطلقاً فهو ممّا لا وجه له أصلاً...، بل وكذا التحريم مع

• البدعة والشهادة الثالثة عند المحقق أحمد النراقي

اعتقاد المشروعية؛ إذ لا يتصور اعتقاد إلا مع دليل، ومعه لا إثم؛ إذ لا تكليف فوق العلم. ولو سلم تحقق الاعتقاد وحرمة فلا يوجب حرمة القول، ولا يكون ذلك القول تشريعاً وبدعة، كما حققنا في موضعه^(١٤).

٢. «إن البدعة هي كل فعل يفعل بقصد العبادة والمشروعية وإطاعة الشارع، مع عدم ثبوته من الشرع. ولا معنى محصل لذلك؛ لأن ذلك الفاعل بهذا القصد إما له دليل على مشروعية هذا الفعل، وكونه عبادة، والإتيان به طاعة، أم لا.

فعلى الأول لا بحث عليه، إجماعاً بل ضرورة، ولا عقاب، وإن لم يثبت هذا الدليل عند غيره؛ لأن كلاً مكلف بما أدّى إليه نظره. ومن هذا القبيل: اجتهادات جميع المجتهدين، مع أنهم يُؤجرون عليه ويثابون.

وعلى الثاني لا معنى لقصد العبادة والطاعة؛ إذ القصد ليس أمراً اختيارياً. والاختياري هو الإخطار بالبال والتصور، ومجرد ذلك بدون التصديق بذلك لا يثمر ثمراً، بل يكون معتقداً لعدم شرعيته، فكيف يمكن اعتقاد الشرعية! مع أنه مع عدم اعتقاد الشرعية وعدم التصديق به لم يكن مجرد تصور ذلك وإخطاره بالبال محرماً^(١٥).

العوامش

(١) لقد ذكر الشيخ رضا الأستاذي في رسالته له بعنوان: «كلمات الأعلام حول جواز الشهادة بالولاية في الأذان والأقامة مع عدم قصد الجزئية» كلمات الفقهاء في هذا الشأن، منذ عصر الشيخ الصدوق إلى يومنا هذا. انظر: الأستاذي، ده رساله (عشر رسائل)، دفتر انتشارات إسلامي، ط٢، قم، ١٣٨٠هـ.ش. (مصدر فارسي).

(٢) انظر: أحمد النراقي، عوائد الأيام: ٣١٩، مكتب الإعلام الإسلامي، ط١، قم، ١٣٧٥هـ.ش.

(٣) لقد قدّم الشيخ النراقي للبدعة في الدين والتشريع - بمعنى إدخال ما ليس من الشرع فيه - تفسيراً، وعمد فيه إلى الفصل بين هذين المفهومين، وكأنّه لم يقبل بأكثر من مصداق واحد لهذين المفهومين. وإن عطف التشريع على البدعة إنما يأتي لتفسير هذه النقطة، وهي أنه ليس الإتيان بكلّ جديدٍ يعتبر من مصاديق البدعة المحرّمة، وإنما المحرّم هو خصوص الإتيان بجديد في باب التشريع، حيث ورد النهي عن ذلك.

(٤) لا بدّ من التذكير بهذه النقطة، وهي أن تقسيم الأفعال الإرادية إلى: «أفعال إرادية عنوانية»

الإجتاهد والتجديد - العدد الثالث والخمسون، السنة الرابعة عشرة، شتاء ٢٠٢٠م - ١٤٤١هـ - ١٢٧

و«أفعال إرادية ذاتية» يختلف عن تقسيم الواجبات والمستحبات إلى: تعبدية وتوصيلية. وبطبيعة الحال فإن كل واجب ومستحب تعبدي يُعدّ فعلاً إرادياً عنوانياً، إلا أن الكثير من الواجبات والمستحبات التوصيلية ليست من الأفعال الإرادية الذاتية؛ لأنها في الأساس ليست إرادية؛ إذ هناك مطلوبة بمجرد تحققها، وليس التحقق الإرادي، ولا التحقق الإرادي العنواني. يُضاف إلى ذلك أن الفعل الإرادي العنواني أو الذاتي يمكن أن يتلبس بأيّ حكمٍ من الأحكام، إلا أن التعبدي والتوصلي يُعدّان من أقسام الواجب والمستحب.

(٥) إن المراحل العلمية تقع في مقابل المراحل الإرادية. إن تعلق الشوق، وتأكيد الشوق، وتعالى الشوق إلى الحدّ والمرتبة التي لا يمكنها التخلف عن الحركة، هي من المراحل الإرادية السابقة على الفعل. (٦) وبطبيعة الحال إذا لم يكن التصديق في المرحلة الرابعة بديهياً تضاف المرحلتان الأخريتان، المتمثلتان بمواجهة الدليل إلى هذه المراحل الخمسة، فتكون المراحل سبعة على النحو التالي:

١. تصوّر الفعل.
 ٢. تصوّر العنوان الخاصّ.
 ٣. تصوّر الفعل المعنون بذلك العنوان الخاصّ.
 ٤. مواجهة الدليل الذي يستتبع التصديق بتعنون الفعل بذلك العنوان الخاصّ.
 ٥. تصديق أو احتمال تعنون ذلك الفعل بذلك العنوان الخاصّ.
 ٦. مواجهة الدليل الذي يستتبع التصديق بالفائدة في القيام بالفعل المعنون بذلك العنوان الخاصّ.
 ٧. تصديق أو احتمال الفائدة في القيام بالفعل بذلك العنوان الخاصّ.
- (٧) إن العناوين الانتزاعية الاجتماعية تقع في مقابل العناوين الانتزاعية العقلية، والمراد منها عناوين من قبيل: الرئاسة، والاحترام، والإهانة، والمدح، والذم، والصدقة. وأما عناوين من قبيل: الفوقية، والتحتية، والعلية، والمعلولية، والإمكان الذاتي، وما إلى ذلك، فهي من العناوين الانتزاعية العقلية. وإن العناوين الانتزاعية العقلية، بالإضافة إلى الاعتبارات الفلسفية - أو المعقولات الثانية الفلسفية -، تشمل عناوين المتضايقين أيضاً. والمراد من العنوان الانتزاعي في جميع فقرات هذه المقالة هو العنوان الانتزاعي الاجتماعي، دون العقلي.
- (٨) عندما نواجه فعلاً - أو حركةً جسديّة - ترسم في الذهن صورة عن ذلك الفعل في الذهن، حيث نعمل؛ من أجل التسهيل في نقل تلك الصورة، بوضع اللفظ أو العلامة. إذن فالواقعية العينية المستقلة عن الفاعل المعرفي تختلف عن انعكاس تلك الواقعية العينية في أذهان الفاعلين المعرفيين. وهذان الأمران هما غير الألفاظ والعلامات التي يتمّ وضعها واستعمالها لذات تلك الواقعية العينية، أو من أجل انعكاس تلك الواقعية العينية، أو بالنسبة إلى تلك الواقعية العينية المنعكسة على نحو القيدية أو الظرفية. وهذه الثلاثة غير العناوين الانتزاعية الاجتماعية التي تصدق على الفعل.
- وبطبيعة الحال صحيحٌ أن ثبوت وكيفية إثبات الواقعية المستقلة عن الفاعل المعرفي يشبه معركة الآراء بين الفلاسفة، وكذلك صحيحٌ أن إثبات تشابه أذهان الفاعلين المعرفيين في الحصول على انعكاس الواقعية العينية، وتتبعها تحليل كيفية تفاهم أصحاب اللغة الواحدة فيما بينهم، ليس سهلاً، إلا أنني في هذه المقدمة قد افترضت هاتين القضيتين:

١. إن الواقعية العينية مستقلة عن الفاعل المعرفي.
٢. إن آلية تحصيل انعكاس الواقعية العينية من قِبَل أذهان الفاعلين المعرفيين واحدة.
- (٩) بمعنى أن انعكاس الواقعية الخارجية لـ «الجلوس» لا يمكن أن تكون في أذهان الذين يعيشون في مجتمع خاص «صورة للجلوس»، وفي أذهان الذين لا ينتمون إلى ذلك المجتمع «صورة للمشي». وهذه هي القضية التي افترضتها بوصفها أصلاً موضوعياً.
- (١٠) إن هذا السكوت أعمّ من السكوت الواقعي والظاهري، وهو يشمل حتّى الموارد التي أبدى فيها الشارع رأيه بشأن الفعل، إلا أن رأيه لم يصل إلى سمع المكلف المتتبع.
- (١١) الجملة الخبرية هي التي يكون أحد مداليلها مخالفاً للواقع.
- (١٢) السلوك الدالّ على واقعية أمر غير واقعي.
- (١٣) بطبيعة الحال إذا كانت قضية «عدم جزئية الشهادة الثالثة في الأذان» تُعدّ من الضروريات والبداهيات يمكن اعتبار عدم العلم بها أمانة على التقصير، والحكم باستحقاقه للعقاب. ولكن حتّى في هذه الحالة لا يكون استحقاقه للعقاب معلولاً لقوله: «أشهد أن علياً وليّ الله» بقصد الجزئية في الأذان.
- (١٤) أحمد النراقي، مستند الشيعة في أحكام الشريعة ٤: ٤٨٦ - ٤٨٧، مؤسّسة آل البيت، ط١، قم، ١٤١٥هـ.
- (١٥) أحمد النراقي، عوائد الأيام: ٣٢٠ - ٣٢١.

تفصيل الإمام كعلامة للإمامة

دراسة في الروايات الإمامية

. القسم الأول .

الشيخ محمد الخراساني (*)

المقدمة

قاعدة (غسل الإمام) من القضايا المشهورة التي نشاهدها كثيراً هنا وهناك في ثانيا الكتب الإمامية، ومفادها: «إن غسل الإمام السابق لا بُدَّ أن يكون بيد الإمام التالي فقط». وقد بلغ أمرها إلى مستوى قاعدة واضحة عند كثير من علماء الإمامية، حتى أنهم يطرحون أو يؤوِّلون بعض الروايات الصحيحة في الفقه؛ بسبب منافاتها لهذه القاعدة^(١). ومن جهة أخرى يبدو أنهم كانوا يتصوِّرون القضية كعلامة من علامات الإمامة، فحينئذٍ يجب أن نقدِّم جواباً في إثبات إمامة بعض الأئمة عليهم السلام، كالإمامين الرضا والجواد عليهما السلام، حيث إنهما كانا في المدينة حينما استشهد الإمام السابق، وكانا على مسافة شاسعة من بغداد وطوس، ولم يكونا حاضرين في التمسيل (بحسب الظاهر على أقل تقدير). فمن أجل ذلك رأيتُ أن أخوض في البحث حول القاعدة. وفي هذا الإطار بذلتُ جهداً في البحث والتتبع لأعثر على كل الأدلة والروايات حول القاعدة، وجمعتُ كل ما خطر ببالي أنه يدلُّ عليها، ولو بالإشارة. وفي هذه المقالة أخوض في دراسة ستّة من هذه الأدلة، سنداً ودلالة وتعارضاً. وسأقوم بدراسة باقي المدارك في مقالة أخرى مستقلة إن شاء الله تعالى.

منهجي في التحقيق

أعرض في هذه المقالة للبحث الدلالي في كل رواية، وأحاول أن أبين بعض

(*) باحث في الحوزة العلمية في قم. من مدينة بيرجند.

الفقرات الغامضة فيها. ومن جهةٍ أخرى أتعرض للبحث الرجالي في كلِّ سندٍ أيضاً^(٢). ومع ذلك لا أترك الرواية بمجرد ضعف أحد رواتها، بل أحاول توظيفها كقرينةٍ إلى جانب سائر القرائن. ولو كانت قرينة ضعيفة.؛ ليكون تحليلي أقرب إلى الواقع^(٣). وأقول أحياناً: إن الراوي «متَّصف بالوثاقة». وهذا لأجل الإشارة إلى بعض المباني في علم الرجال يقول بعدم كفاية نصِّ النجاشي وغيره في إثبات الوثاقة، بل يعتبره إحدى القرائن التي لا بُدَّ من إضافتها إلى قرائن أخرى. وحيث إنني لا أرى هذا المبنى بعيداً عن أرض الواقع حاولت أن أعبر بـ «المتَّصف بالوثاقة» بدل «الثقة».

وهناك مباني مختلفة في علم الرجال، ولا أريد الخوض فيها أبداً، وإنما أريد أن أشير هنا إلى القرائن الدالة على ضعف الراوي أو وثاقته وفقاً للمباني المختلفة. وأتعرض أحياناً للإشكال على كيفية تطبيق القاعدة على الراوي فقط^(٤).

وإلى جانب كل هذه المباحث أذكر ما وصلتُ إليه من القرائن المختلفة التي لم تردِّ في المصادر الرجالية، لكنها مذكورة في ثنايا المصادر المختلفة، كالتاريخ و...^(٥).

وفي هذا الإطار لم أكتفِ بالتتبع في المصادر الإمامية فقط، وحاولتُ أن أعثر على إشاراتٍ إلى أدلة القاعدة في كتب الملل والنحل ومصادر الفرق الأخرى. وهناك فرقةٌ بين فرق الشيعة كانت لها علاقة وثيقة بهذه القاعدة، وهي الواقفية. لكنهم انقروا وبادت مصادرهم برمتها، ولم يصلْ إلينا شيءٌ منها، سوى منقولات ضئيلة جداً، فلا تتوفر لدينا نصوصٌ منهم في هذه القاعدة، حتّى نستطيع أن نقوم بتحليلها.

مدارك القاعدة

الرواية الأولى: تقرير القاعدة من قِبَل الإمام الرضا عليه السلام

«قلتُ له: إنهم يحاجُّونا، يقولون: إن الإمام لا يغسلُّه إلا الإمام، قال: فقال: «ما يديهم مَنْ غسلُّه؟! فما قلتُ لهم؟»، قال: قلتُ: جعلتُ فداك، قلتُ لهم: إن قال مولاي: إنه غسلُّه تحت عرش ربي فقد صدق، وإن قال: غسلُّه في تخوم الأرض فقد صدق، قال: «لا لتقلُّ هكذا»، قال: فقلتُ: فما أقول لهم؟ قال: «قلُّ لهم: إنِّي غسلُّته». فقلتُ: أقول لهم: إنك غسلُّته؟ فقال: «نعم»^(٦).

البحث الدلالي

حينما يقول الراوي: إنهم يحتجّون علينا بهذه القضية لا يورد الإمام أيّ إشكال على أصل وجودها، وإنما يتعرّض لمصادقها، يعني الشخص الذي غسّل الإمام الكاظم عليه السلام، فكأنه يقول: إن القاعدة صحيحة، لكنهم لا يدرون أنني غسّلته. فهذا تقريرٌ من الإمام الرضا عليه السلام ودليلٌ على وجود القاعدة.

والظاهر أن الراوي يسأل عن القاعدة كعلامةٍ من علامات الإمامة أو شيء قريب منه؛ لأن المقصود من «إنهم يحاجّونا» هو الواقعة. لكنّ العلامة المجلسي يطرح هذا الاحتمال أيضاً، وهو أن يكون المقصود هو العامّة، أي إنهم حاولوا أن يُشكّلوا بهذا الشكل على إمامة أحد الإمامين، وأرادوا أن يلزمونا بما نعتقده^(٧). لكنّ الظاهر أن المراد هو الواقعة؛ لقرائن ساشير إليها في الهامش^(٨).

ويبدو من «ما يدريهم مَنْ غسّله؟» أن الإمام الرضا عليه السلام يريد أن يقول: إن الأمر اشتبه على الناس في غاسل الإمام الكاظم عليه السلام، ولا يدرون أنني غسّلته في الباطن^(٩). وتبقى نقطة، وهي: ما هي العلة من وراء عبارة: «لا هكذا؟» قال بعضهم: إن الراوي كان يجيب متردداً، فأراد الإمام الرضا عليه السلام أن يجيب بتاتاً وعلى الأكيد، من دون طرح حالات مختلفة^(١٠). ولا يبعد هذا الاحتمال^(١١).

البحث السندي

سند الحديث: «الحسين بن محمد، عن معلى بن محمد، عن الحسن بن عليّ الوشاء، عن أحمد بن عمر الحلّال أو غيره، عن الرضا عليه السلام». وأترك البحث حول الرجال الآخرين في السند؛ فإنهم متّصفون بالوثاقة في كتب الرجال^(١٢)، كالحسين بن محمد بن عامر^(١٣) والوشاء^(١٤) والحلّال^(١٥)، وأكتفي بمعلّى بن محمد البصري؛ حيث إنه ورد في كلّ أسانيد روايات الكافي في هذا الباب، فتكون معرفته هامّةً بالنسبة إلينا في دراسة القاعدة:

القرائن على ضعفه: تضعيف النجاشي^(١٦) وابن الغضائري^(١٧).

والقرائن على اعتبار الحديث من جهته:

١- رواية الأجلّاء والثقات عنه^(١٨).

واعتبره الشيخ الصدوق صاحب كتاب معتمد في مشيخته^(١٩).

٢. سياق كلام النجاشي وابن الغضائري: رغم أن النجاشي ضعفه لكنه قال: «كُتبه قريبة»، فيمكن أن نعتبره قرينةً على أن تضعيفه ناشئ من ضعف مذهبه. وكذلك ابن الغضائري؛ لأنه اكتفى في تقويم حديثه بأن يقول: «يُعرف ويُكر»، فهذا دليلٌ على أن ضعفه في رؤيته يرجع إلى محتوى أحاديثه وعدم انسجامه مع العقيدة الصحيحة.

ومن جهةٍ أخرى اتَّهمه ابن الغضائري بالنقل عن الضعفاء، لكنَّ هذا الاتهام لا يدلُّ على مشكلةٍ في نفس الرجل. وقال أيضاً: «يجوز أن يخرج شاهداً»، فهذا قرينةٌ أخرى على أن الرجل ليس ضعيفاً في رؤيته بمثابة الضعفاء الآخرين، فإن ابن الغضائري قام بتضعيف فريقٍ من الرواة بلهجةٍ عنيفة، بحيث لا يرضى بالنقل عنهم ولو كـ «شاهدٍ» فقط.

٣. إنه من مشايخ الإجازة، فإن لم تثبت وثاقته فهذا لا يضرُّ بالسند شيئاً؛ لأنَّ ذكره كان لمجرد الاتصال في الطريق إلى كتب الأصحاب، وخصوصاً لورود الوشاء في هذا السند، فإن المعلّى كان في طريق كتب الوشاء غالباً^(٢٠). لكنَّ هذا الوجه لا يفيد هنا أيضاً؛ لوجود كُتبٍ لنفس المعلّى^(٢١)، فيُحتمل أن تكون الرواية من نفس كُتبه، ولم يكن المعلّى مجرد راوٍ لكتب الآخرين. ويؤيدُه أن الراوي لكتب المعلّى هو الحسين بن عامر الأشعري غالباً^(٢٢)، وهو موجودٌ في هذا السند أيضاً. وخصوصاً أن السند في كلّ هذه الروايات الثلاث المتوالية في هذا الباب من الكافي يبدأ من ابن عامر عن المعلّى، ويختلف الرواة بعد المعلّى؛ فإنه قرينةٌ قويةٌ على أن هذه الروايات من نفس كتاب المعلّى^(٢٣).

٤. وروده في أسناد كامل الزيارات^(٢٤) وتفسير القمي^(٢٥). لكنَّ السند في التفسير يبدأ من ابن عامر الأشعري، ومن الواضح أن علي بن إبراهيم لا ينقل عنه^(٢٦).

هذا، وإن لم نقبل بوثاقة المعلّى فإننا نواجه مشكلةً كبيرةً في هذه القاعدة؛ لأن الرجل وقع في سند كلّ الروايات في هذا الباب من الكافي. كما تقدّم.. وحيث إن روايات الكافي من أهم أدلة القاعدة فمع عدم الوثوق بها يحتمل أن نفقد وثوقنا بأصل القاعدة أيضاً، إلا أن نعثر على رواياتٍ أخرى معتبرة.

لكن في خصوص هذه الرواية حتى لو قبلنا بوثاقة المعلّى تبقى مشكلة الإرسال في الرواية على حالها؛ لأن الراوي الأخير مردّد بين أحمد بن عمر وغيره. لكن يمكن أن نقول: إن رجال السند كلهم متّصفون بالوثاقة^(٢٧) - بعد التسليم بوثاقة المعلّى -، ويبقى التردّد في الراوي الأخير فقط، وهذا التردّد أيضاً إنما هو بين رجلين، أحدهما منصوصٌ على وثاقته، فتحظى الرواية بقوة في حساب الاحتمالات، رغم أنها ضعيفة. وإضافةً إلى ذلك يبدو من كلام الراوي عدم وجود شائبة من الوقف والشك فيه. فيمكن أن نستفيد من الرواية كقريئةٍ إلى جانب سائر القرائن، وإن كانت وحدها غير مُجدية.

الرواية الثانية: إنها سنة موسى بن عمران عليه السلام

«سألتُ الرضا عليه السلام عن الإمام يغسله الإمام؟ قال: سنة موسى بن عمران عليه السلام».

البحث الدلالي

يتضح من الرواية أن الإمام الرضا عليه السلام يؤيد أصل القاعدة. نعم، لا يتضح معنى القاعدة التي يؤيدها الإمام، إلا أن نقول - كما تقدّم في الرواية السابقة -: إن ذهنية طرح هذا السؤال في تلك الفترة كانت متأثرة من شبهات الواقفة، فهي بمعنى علامة الإمام، أو قريبة منه. وعليه فالمعنى الذي يقرّره الإمام الرضا عليه السلام أيضاً هو هذا المعنى. لكن هذه الرواية ربّما تنافي رواية أخرى في الإمامية تقول: «يغسل كلّ نبيٍّ وصيّه»^(٢٨)، فمعناها أن هذه السنة ليست سنة موسى بن عمران، بل هي سنة معمولٌ قبله، عبر القرون السابقة في كلّ نبيٍّ^(٢٩). ويؤيده ما ورد من تغسيل آدم عليه السلام بيد وصيّه شيث النبي عليه السلام^(٣٠). بل ورد أن آدم أوصاه بذلك^(٣١).

ويمكن أيضاً أن نقول: إن «السنة» هنا ليست بمعنى الطريقة التي أسّسها النبي موسى عليه السلام؛ لأن «سنة فلان» ليست بمعنى تأسيس الطريقة بالضرورة، بل ربّما تنسب «السنة» إلى شخص قام بإحيائها بعدما ضعفت بمرور الأيام، ففي مثل هذه الحال ربّما كانت السنة موجودة قبل ذلك الشخص أيضاً، لكنّها تُنسب إليه. لكن هذا الاحتمال ربّما لا ينسجم مع حديث «يغسل كلّ نبيٍّ وصيّه»، فيبدو منه أن هذه السنة

كان يُعمل بها دائماً وفي كل نبي، ولم تكن متروكةً في فترة من الأيام^(٣٢). ويمكن أن نقول أيضاً: إن «سنة فلان» قد تُستعمل في الأحاديث بمعنى الواقعة التي حدثت في ذلك الشخص، ولم تكن ضرورةً بمعنى الطريقة التي وظفها ذلك الشخص، كما ورد أن «خفاء المولد» سنة موسى بن عمران^(٣٣). فإذا كان بهذا المعنى فالأنسب أن يكون بمعنى تغسيل موسى بيد وصيه يوشع. لكن هذا المعنى أيضاً يناه في رواية أخرى في الإمامية - وهي مذكورة في مصادر أهل السنة أيضاً - في كيفية وفاة موسى^(٣٤)، فإنها تقول بأن موسى ودّع وصيه يوشع، ثم خرج وتوفي، ودفنته الملائكة، فيبدو منه أن يوشع لم يكن حاضراً عند غسله أصلاً^(٣٥).

وطرح العلامة المجلسي هنا عدّة احتمالاتٍ، منها: «أي غسله وصيه في التيه وحضر حين موته، أو المراد أن الملائكة غسلوه، كما هو المشهور في الكلیم وظاهر الخبر لرواية كيفية وفاة موسى^(٣٦)... ويحتمل أن يكون المراد بسنة موسى^(٣٧) أنه غسله معصوم، فلا بُدَّ أن يغسل الإمام معصوم^(٣٨)». إذا تصوّرنا الاحتمال الثاني الذي ذكره مستقلاً عن الاحتمال الثالث فلا يفيد في إثبات القاعدة شيئاً؛ إذ ما هي العلاقة بين غسل الملائكة وبين قاعدة غسل الإمام؟! وإذا تصوّرناه منضمّاً إلى الاحتمال الثالث فهو دليلٌ على القاعدة يقول: إن الملائكة قاموا بتغسيه، وهم معصومون، فالسنة أن يقوم معصومٌ بالتغسيل. لكن لا أظن أن يكون وعيٌ واستدلالٌ من هذا القبيل معروفاً في أواخر القرن الثاني الهجري. ومن جهةٍ أخرى الظاهر أن المجلسي يطرح الاحتمال الثالث كاحتمالٍ مستقلٍّ، لكنه نفس الاحتمال الأول، وليس هناك فرقٌ بينهما. ومضافاً إلى ما تقدّم هو معارضٌ برواية كيفية وفاة موسى^(٣٩).

وهناك احتمالاتٌ أخرى أيضاً مطروحة في بعض الشروح، ككون المراد أن موسى قام بتغسيل هارون^(٣٧)، أو أنه غسل شعيباً^(٣٨). لكنّها أيضاً تنافي رواية وفاة موسى بن عمران؛ لأن وفاة هارون وشعيب كانت قبل وفاة موسى، فلا بُدَّ من إجراء هذه السنة في نفس تغسيل موسى^(٣٩) أيضاً. إلّا أن نقول: إن السنة ليست بمعنى الطريقة المستمرة ضرورة، وربما استعملت أحياناً بمعنى واقعة في الحياة، كما تقدّم.

فيبدو أن الوجوه التي ذكرها الشارحون هنا ليست عُرفيّة، فإذا لم يكن بإمكاننا أن نجمع بين هذه الرواية والقرائن العكسية في مقابلتها تنخفض قيمة

البحث السندي

سند الحديث: «الحسين بن محمد، عن معلّى بن محمد، عن محمد بن جمهور قال: حدثنا أبو معمر».

محمد بن جمهور: صرح النجاشي وابن الغضائري بضعفه في الحديث والمذهب معاً^(٣٩). وفي المقابل هناك قرائن رُبما يستدل بها على وثاقة الرجل:

١. رواية كتبه من قِبَل الأجلاء^(٤٠).

٢. إن أغلب التضعيفات ناشئة من الاتهام بالغلو، كما هو واضح هنا من سياق كلام ابن الغضائري^(٤١). ومن المحتمل أن يكون النجاشي أيضاً متأثراً بابن الغضائري في تضعيفه. ورُبما كان قولهم: «ضعيف في الحديث» مشيراً إلى محتوى رواياته، ولا يدل على عدم وثاقته في نفسه بالضرورة، كما تحقّق في محله.

٣. ذكر ابن النديم أن الرجل «يُعدّ في خاصّة أصحاب الرضا^(٤٢)».

٤. ورود مدح له في بعض أسناد الرسالة الذهبية^(٤٣).

٥. ومدحه القاضي التنوخي^(٤٤).

والنتيجة أن مَنْ يقتنع بهذه القرائن، خصوصاً القريبتين الأولى والثانية^(٤٥)، يستطيع أن يعتبر الحديث صحيحاً من جهة ابن جمهور.

مَنْ هو «أبو معمر» في هذا السند؟

لم أجد مَنْ عرّف أبا معمر في هذا السند. ويحتمل - في ظنّي - أن يكون لفظ «أبو معمر» هنا تصحيفاً من كلمة «معمر». والظاهر أنه معمر بن خلاد. والقريئة عليه وجود حديث آخر بسندٍ مثل سند هذا الحديث تماماً^(٤٦)، ويروي فيه ابن جمهور، عن معمر بن خلاد، عن الرضا^(٤٧). فرواية ابن جمهور عن ابن خلاد ثابتة بذاك السند. ورواية معمر بن خلاد عن الرضا^(٤٨) أيضاً ثابتة؛ لوجود عدّة روايات عنه، عن الرضا^(٤٩).

ومن جهةٍ أخرى تتبعتُ في كثير من التراث الرجالي والحديثي في الكتب

• تغسيل الإمام كعلامة للإمامة، دراسة في الروايات الإمامية / القسم الأول

الإمامية وأهل السنّة أيضاً، وبحثتُ عن كُنَى الرواة عن الرضا عليه السلام، ولم أجد مَنْ تكتّى بهذه الكنية وهو يروي عنه عليه السلام.

ومن جهةٍ أخرى ليس من الغريب أن يضاف «أب» و«ابن» في استساخ الكتب. فإن كان «أبو معمر» مصحّفاً من «معمر» فيمكن اعتبار الرواية من جهته صحيحةً، لورود توثيق معمر بن خالد^(٤٧).

لكن هناك قرائن عكسية في المقابل: هناك عدّة أشخاص يروي عنهم ابن جمهور أحاديث قليلة، وهم أيضاً مجهولون^(٤٨). فليس كلّ مَنْ يروي عنه ابن جمهور أشخاصاً معلومي الحال حتّى نتمسك بالقرينة التي ذكرت. بل ربّما كان «أبو معمر» كنيةً لهؤلاء المجهولين. وإضافةً إلى ذلك يبعد وقوع مثل هذا التصحيف في كلّ المخطوطات الكثيرة المتنوّعة للكافي^(٤٩). ومن جهةٍ أخرى إن السند الذي ذكرته إنما يساعدنا في طرح الاحتمال، وإذا أردنا إثبات هذا الاحتمال فإن ذلك السند وحده لا يكفي، ونحتاج إلى ضمّ قرائن أخرى إليه، لكنّي لم أعتزّ على شيءٍ آخر في هذا المجال. فإنّ لا بدّ من التوقّف في أبي معمر.

ونستخلص من جميع ما تقدّم أن الرواية ضعيفة؛ بسبب جهالة أبي معمر. وفي ابن جمهور أيضاً تأمّل ونظر. وهذا كلّ مع غضّ النظر عن وجود المعلّى بن محمد في السند، وقد تقدّم ذكره.

الرواية الثالثة: إشارة إلى حضور الملائكة في التغسيل

«قلتُ للرّضا عليه السلام: إن الإمام لا يغسله إلاّ الإمام؟ فقال: «أما تدرون مَنْ حضره لعله قد حضره خيرٌ ممّن غاب عنه، الذين حضروا يوسف في الجبّ حين غاب عنه أبواه وأهل بيته»^(٥٠).

البحث الدلالي

إن جواب الإمام الرضا عليه السلام يحتمل عدّة وجوه، ولا يبدو منه أنه قد قيل بهذه القاعدة. بل ربّما نفهم عدم صحّة القاعدة من هذا الجواب، بأن نقول: إن الإمام لا يقول شيئاً في تقرير القاعدة، وإنما يُشير إلى حضور الملائكة - كاحتمالٍ - في غسل

الكاظم عليه السلام. ولا أدري كيف ذكر الشيخ الكليني عليه السلام هذه الرواية في هذا الباب؛ لإثبات القاعدة! كما أن كلَّ الوجوه التي ذكرها الشارحون حول الرواية إنما هي تأويلات في حلِّ التناهي بينها وبين القاعدة، فيبدو أن الرواية لم تكن في رؤيتهم دالةً على القاعدة.

مَنْ هو الحاضر في الجبِّ عند يوسف عليه السلام؟

في البداية لا بُدَّ أن نعرف مَنْ كان حاضراً عند يوسف عليه السلام في الجبِّ. وبحسبٍ تتبَّعي هناك روايات في مصادر الإمامية، وأيضاً عند أهل السنَّة، تدلُّ على حضور جبرئيل عليه السلام ^(٥١) أو ملكٍ ^(٥٢)، وأيضاً حضور جنيٍّ ^(٥٣). ولم أجد إشارةً إلى حضور الأئمة عليهم السلام في الجبِّ في مصادر الإمامية، فضلاً عن أهل السنَّة. ويؤيِّده أن عدداً من الشارحين أيضاً ذكروا أن الحاضر في الجبِّ هو جبرئيل أو الملائكة، ولم يشيروا إلى حضور الأئمة حتَّى بصورة الاحتمال، مع أنهم كانوا بصدد الجمع بين الرواية والقاعدة، وحاولوا كثيراً رفع التناهي بينهما ^(٥٤). وعليه لا يمكن أن نقول: ربَّما كان المراد من «الذين حضروا» هم الأئمة عليهم السلام حتَّى نستطيع أن نقول: لا تناهي بين الرواية والقاعدة.

دراسة مفردات الحديث

ولا بُدَّ أيضاً أن نبحث حول بعض المفردات في الحديث:

«لعله»: تدلُّ هذه الكلمة على عدم الجزم، لكنَّ ما هي العلة من وراء استعمال هذه الكلمة في الرواية؟ ربَّما يمكن أن نستفيد من هذا التردد في طرح احتمالات أخرى في الرواية، كالتقية و...، حتَّى نقول بأن الإمام الرضا عليه السلام كان في ظروف خاصَّة، ولم يكن بإمكانه أن يصرِّح بالحقيقة، وبالتالي نقول: إن الرواية لا تُعارض الرواية الأولى التي صرَّح فيها الإمام بحضوره، مع الجزم ومن دون أيِّ ترددٍ.

في هذا الإطار خطر ببالي احتمالٌ آخر في معنى «لعلَّ» في هذا السياق، بأن نقول: إن الكلمة ليست هنا بمعنى التردد، وإنما هي بمعنى الإثبات، كأنَّ الإمام يريد أن يقول: لماذا لا تلتفتون إلى هذا الوجه أيضاً؟ وفي توضيح الفكرة أذكر مثلاً: حينما يقول شخصٌ: «لماذا جئتَ مؤخراً؟»، ويؤيِّخنا بذلك، نقول في جوابه: «لا تدري،

لعلّ التأخير كان لأجل عُذْرٍ. في هذا الجواب ليس هناك ترديدٌ في وجود العُذْر، بل نريد أن نقول: لماذا لا تلتفت إلى هذا الوجه أيضاً، وهو أنني كنتُ معذوراً. وفي هذه الرواية أيضاً ربّما نستطيع أن نقول: ليس هناك ترديدٌ في جواب الإمام الرضا عليه السلام، وإنما يريد أن ينبّه المخاطب أن هناك وجهاً آخر ولا تلتفت إليه. ولا يبعد هذا الاحتمال هنا. ويؤيّد ما ورد في بعض الروايات بأن كلمة الترجي في سياقٍ خاصٍّ بمعنى الإيجاب^(٥٥). ويؤيّد أيضاً ما ورد في بعض نُسخ الكافي من وجود «لُعْسله» بدل «لُعْله»^(٥٦).

وعليه ليس هناك ترديدٌ في العبارة.

ومن جهةٍ أخرى إن احتمال التقية من السلطان ينافي روايات أخرى تقول بأن الإمام الرضا عليه السلام لم يكن يوظّف التقية في إبراز إمامته في زمن هارون الرشيد، بل كان يُعلنها بشكلٍ صريح، بل كان يعتبرها كعلامةٍ لإمامته أن هارون لا يستطيع أن يصل إليه بمكروه أبداً^(٥٧). وبعد موت الرشيد أيضاً انتشرت دعوى إمامته، فلم يكن معنىً للتقية فيه. واحتمل بعضهم أن التقية هنا من ضعفاء العقول من الشيعة^(٥٨).

«أما تدرّون»: توجد الألف في هذه الكلمة في كلّ مخطوطات الكافي في طبعة دار الحديث. لكن ورد في شرح المازندراني: «وفي بعضها: «ما تدرّون» بدون الهمزة، وهو الأظهر»^(٥٩). فإذا كانت الألف من نفس كلام الإمام عليه السلام يبدو أن الجملة استفهامية إنكارية، ومعناها: أحقّاً لا تدرّون الحقيقة؟! وعليه يبدو أنه كان يليق بهم أن يدروا هذا الأمر، وإلا فلا معنى لهذا الاستفهام. فإن كان الأمر كذلك فهل هو بمعنى أن القضية كانت واضحةً وجليّةً وهل هو بمعنى علوّ مقام الكاظم عليه السلام، حيث إن حضور الملائكة في غسله واضحٌ، فلماذا لا تدرّون؟ أو بمعنى آخر؟ ومن ذلك ربّما يبدو أننا نواجه إبهاماً في فهم معنى الحديث. لكن على أيّ حال ليست زيادة حرف واحد وسقوطه في المخطوطات شيئاً غريباً، فلا يمكن أن نبني عليه هذه الاستنباطات الدقيقة. لكن الظاهر أن الملائكة المازندراني كان يفهم من الألف مثل ما ذكرنا، ولأجل ذلك قال: «هو الأظهر».

«الذين حضروا...»: إن «الذين» هنا بدل عن «خير»، والمراد بهم الملائكة. والمراد ممّن غاب نفس الإمام الرضا عليه السلام، كما يبدو من السياق. والظاهر أن المراد من «مَنْ»

حضر في الجبّ» هو الملائكة. فإذن هناك دلالة في الجملة على أن مَنْ حضر غسل الإمام الكاظم عليه السلام هو الملائكة، لا الإمام الرضا عليه السلام، وخصوصاً بقريته «غاب عنه أبواه وأهل بيته». ويبدو منه أن الملائكة أفضل من الإمام الرضا عليه السلام.

لكنّ هذا الفهم من الرواية يعاني من عدّة مشاكل:

إن هذا الجواب لا يفيد في مقابل الواقفية؛ لعدم وجود إشارة إلى حضور الإمام في الغسل، إلاّ أن نقول: أن الإمام كان بصدد الإشكال على أصل هذه القاعدة. لكن لا أرى أن يكون هذا السياق مناسباً للإشكال على كبرى القاعدة أيضاً. ومن جهة أخرى إن الرواية تتناهي الروايات الأخرى للإمام الرضا عليه السلام في تقرير القاعدة وتأييدها، وخصوصاً الرواية الأولى التي تقدّم ذكرها^(٦٠).

ومن جهة أخرى إن أفضلية الملائكة على الإمام المعصوم، وأيضاً على النبيّ يعقوب عليه السلام، معارضة للروايات الأخرى الدالة على أفضليتهم على الملائكة^(٦١)، وهو بحثٌ طويل، ولا أخوض فيه. وحاول بعض الشراح رفع هذا التناهي بالقول: «يمكن دفعه بأن المراد خيرٌ منه بزعمكم، أو خير منه من حيث إنه بشرٌ»^(٦٢).

وقال بعضهم: إن الحضور لا يدلّ على الغسل ضرورة، يعني يحتمل أن يكون المراد أن الملائكة كانوا حاضرين عند الغسل، لكنهم لم يغسلوه^(٦٣). وهذا الاحتمال جيد؛ فإن لفظ الحضور لا يدلّ على الغسل بدلالته اللغوية، بل وجدت في بعض الاستعمالات إطلاقاً لفظ الحضور على مَنْ لم يتولّ من الغسل شيئاً^(٦٤). لكنّ «الحضور» في سياق الجواب عن هذا السؤال بمعنى الغسل، فإنه استعمل بحيث لا يدع للمخاطب أيّ ترديد في إرادة هذا المعنى منه. ومن جهة أخرى إن هذا الاحتمال لا ينفذ شيئاً هنا؛ لأن حضور الملائكة في هذا الحديث في مقابل غياب أهل بيت الكاظم عليه السلام في غسله، والإمام الرضا عليه السلام منهم، فإذن ليس هناك فرق بين دلالة الحضور على الغسل أو لا، فإن الحديث على أيّ حال يدلّ على عدم حضور الرضا عليه السلام.

ويحتمل - كما يبدو من وجود نوع من الغموض في العبارة - أن الإمام الرضا عليه السلام لم يكن في ظروف تسمح له بأن يجيب بصراحة؛ لأجل ملاحظات لا تتضح لدينا، وخصوصاً أن الراوي شخصٌ مجهول لا نعرف شيئاً حول اتجاهاته، فربما كان عامياً أو واقفياً أو.... لكنّ هذا الاحتمال بعيدٌ عن أرض الواقع؛ فما هي تلك الملاحظات؟!

وكان الإمام الرضا عليه السلام لا يوظف التقية من هارون في إبراز إمامته، فكيف يوظفها في مقابل شبهات الواقفية؟! مع أن المفروض وجود جولة هائلة للواقفية وشبهاتهم في أذهان الشيعة في تلك الظروف المعقدة في بدايات إمامة الرضا عليه السلام. إذن يبعد أن الإمام عليه السلام لا يجيب هنا بصراحة؛ لاقتلاع شبهاتهم. وهذا من الأسباب التي ربما تشككنا في الوثوق بأصل هذه الرواية^(٦٥). ومن جهة أخرى إن الراوي عن طلحة هنا هو يونس بن عبد الرحمن، وهو من أعظم علماء الإمامية القدماء، وورد أنه كان متشدداً في أخذ الحديث^(٦٦)، ويبعد منه أن يروي مثل هذه الرواية عن عامي أو واقفي...، فهناك دور كبير لمذهب الراوي واتجاهاته في الوثوق بمثل هذا الخبر الذي له علاقة وثيقة بأصل إمامة الإمام الرضا عليه السلام.

وقال العلامة المجلسي: «ظاهره تقيّة... وباطنه حق؛ إذ كان عليه السلام حاضراً، وهو خير ممن غاب، وحضرت الملائكة أيضاً»^(٦٧). فإذن لا نواجه الإشكالات السابقة، لكنّه مخالف لنفس سياق الرواية، حيث إن فاعل «قد حضره» هو «خير»، وقد فسّر بـ «الذين»، وهو بمعنى الملائكة. بل إن نفس كون «الذين» جمعاً مؤيِّدة لكون المراد هو الملائكة، حيث إنه لا تناسب الإمام الرضا عليه السلام؛ لأنه مفرد، إلا أن نقول بأن المراد من «الذين» هو الإمام الرضا عليه السلام والملائكة معاً. وعليه يجب أن نقول بحضور الأئمة في الجبّ، وقد تقدّم عدم وجود إشارة إلى حضورهم في رواياتنا. كما أن نفس المجلسي أيضاً ذكر أن الحاضر في الجبّ هو جبرئيل بحسب الروايات، ولم يُشير إلى حضور الأئمة^(٦٨).

وعلى أيّ حال الظاهر أن الرواية على خلاف القاعدة، ولذلك حاول بعض العلماء ذكر وجوه في رفع هذا التناهي، فإن لم تكن على خلافها فلا أقلّ من القول بإجمالها، فليست هذه الرواية من أدلة القاعدة أبداً.

البحث السندي

«عنه، عن معلّى بن محمد، عن محمد بن جمهور، عن يونس، عن طلحة». طلحة مجهول، ولم أعثر على ترجمة له. نعم، ذكر بعضهم أنه عامي^(٦٩). وليس صحيحاً لقرائن أُشْرَتْ إليها في الهامش. لكنّ يونس من أصحاب الإجماع^(٧٠)؛ فإذا قلنا

بالقاعدة الرجالية أن كلَّ مَنْ يروي عنه أصحابُ الإجماع ثقةٌ، أو بالقاعدة الحديثية أن روايتهم معتبرةٌ وإن لم تثبت وثاقة المرويِّ عنه، فيمكن تصحيح الرواية في طلحة.

الرواية الرابعة: تصريح الإمام الرضا عليه السلام بصحة القاعدة

«كتبتُ إلى أبي الحسن الرضا عليه السلام: إنا قد روينا عن أبي عبد الله عليه السلام: إن الإمام لا يغسله إلا الإمام، وقد بلغنا هذا الحديث، فما تقول فيه؟ فكتب إلي: إن الذي بلغك هو الحق. قال: فدخلتُ عليه بعد ذلك، فقلتُ له: أبوك مَنْ غسَّله، ومَنْ وكيه؟ فقال: لعلَّ الذين حضروه أفضل من الذين تخلَّفوا عنه، قلتُ: ومَنْ هم؟ قال: حضره الذين حضروا يوسف عليه السلام، ملائكة الله ورحمته»^(٧١).

البحث الدلالي

يصرِّح الإمام الرضا عليه السلام هنا في الجواب الأول بأن القاعدة صحيحة. وإن الجواب الثاني للإمام هنا شبيهٌ بسياق الرواية السابقة، ويمكن أن يبيِّن لنا بعض الغوامض الموجودة فيها. كما ورد هنا تصريحٌ بأن فاعلَ «حضره» هو الملائكة، بخلاف الرواية السابقة. وكلَّ ما تقدم فيها يأتي هنا أيضاً، كمعارضة الرواية الأولى في الكافي، حيث صرَّح الرضا عليه السلام بأنه غسَّ الإمام الكاظم، و...، فلا أكرِّره. هناك فرقٌ بين هذه الرواية والسابقة، أن «لعلَّ» في الرواية السابقة كانت تدلُّ - بحسب العبارة - على ترديدٍ في حضور الملائكة، لكنَّها هنا تدلُّ على الترديد في أفضلية الملائكة على الأئمة عليهم السلام.

والظاهر أن المراد بـ «رحمته» هو ملائكة الرحمة، فإن هذا التعبير موجودٌ في الأحاديث^(٧٢). فيبدو أن عطفَ «رحمته» على «ملائكة الله» عطفٌ تفسيري^(٧٣)، والمعنى: «ملائكة الله يعني ملائكة رحمته». لكنَّ يمكن أن يخطر بالبال أن الرحمة هنا بمعنى الأئمة عليهم السلام، فليس هناك منافاةٌ بين الرواية والقاعدة. كما أن المجلسي فسَّره بهذا المعنى^(٧٤). ويمكن أن أذكر في تأييد هذا الاحتمال أن هذا اللفظ ورد في بعض الأحاديث تعبيراً عن الأئمة عليهم السلام^(٧٥). لكنها قرينةٌ ضعيفة، كما بيَّنته في الهامش. ومن جهةٍ أخرى تقدَّم مراراً أن الحاضر في الجبِّ عند يوسف عليه السلام هو الملائكة، ولا إشارة في

المصادر إلى حضور الأئمة هناك. فهذا الاحتمال ضعيفٌ هنا. نعم، لا أريد إنكار احتمال حضور الأئمة عليهم السلام في الجبِّ، فربّما حضروا بشكلٍ باطني، وليس بعيداً عن القدرة الإلهية أن يرسلهم إلى يوسف عليه السلام، وإنما أقول: ليس هناك رواية عن أهل البيت عليهم السلام تدلُّ عليه، فإنه مجرد احتمال.

ويمكن أن نقول: إن الجواب الأوّل من الإمام كان واضحاً وصريحاً في تأييد القاعدة، لكن الجواب الثاني فيه شيءٌ من الغموض والإجمال، فلا يدلُّ على شيء. ولا دليل على سراية إجماله إلى الجواب الأوّل. فالنتيجة أن الرواية تثبت القاعدة. لكن لا أظنُّ أن يكون هذا المنهج في تفسير الرواية مطابقاً لأرض الواقع، فإن العُرف حينما يرى المنافاة بين الجوابين ربّما يشكُّ في فهمه من الجواب الأوّل أيضاً، فيمكن أن يسري الإبهام من الجواب الثاني إلى الجواب الأوّل، بأن نقول: المعنى الذي أراده الإمام الرضا من القاعدة شيءٌ آخر.

ويمكن أن نقول أيضاً: إن الإمام الرضا عليه السلام يؤيّد وجود أصل القاعدة في الجواب الأوّل، لكن لا ندري أيّ معنى وتفسير من القاعدة كان مراداً له عليه السلام. وبقرينة الجواب الثاني نعرف أن الإمام منذ البداية لم يقصد أن القاعدة علامةٌ من علامات الإمامة، بل ربّما قصده بمعنىً آخر. وسأتعرّض بالاحتمالات المختلفة في معنى القاعدة في المقالة التالية إن شاء الله تعالى.

البحث السندي

الحديث في كتاب مختصر البصائر، للحسن بن سليمان الحلّي، وهو متّخذٌ من كتاب بصائر الدرجات، لسعد بن عبد الله الأشعري^(٧٦). وهناك إبهامات في هذا الكتاب، وكيفية اتصال الحلّي بالأشعري، الأمر الذي يؤثّر مباشرة في وثوقنا بهذه الرواية أيضاً، أكتفي بذكرها في الهامش؛ خوفاً من الإطالة^(٧٧).

السند: «حدّثنا معاوية بن حكيم، عن إبراهيم بن أبي سمّال».

معاوية بن حكيم من الأجلّاء^(٧٨). وإبراهيم أيضاً متّصف بالوثاقة^(٧٩). وإضافة إلى ذلك روى كتابه بنو فضّال^(٨٠). لكنّ اللافت للنظر أنه اعتبر من الواقفة في بعض المصادر^(٨١). وهناك دورٌ هامٌ لمعرفة مذهب الراوي في حصول الوثوق لنا بالرواية في مثل

هذه القضية المرتبطة بأصل المذهب^(٨٢). فهذا الاتهام يواجهنا مع مشكلة في الوثوق بالرواية. بل يمكن أن أضيف قرينة أخرى على كون الرجل من الواقفية وهي أنه رُبما يكون سببُ شكِّ إبراهيم في إمامة الرضا^(٨٣) هو نفس هذه الرواية، فهناك تنافٍ بين الجواب الأوّل والثاني. لكنّ هذا الإشكال يمكن دفعه بعدم وثوقنا بالرواية بمجرد ذكرها في كتاب مختصر البصائر، كما تقدّم.

وفي المقابل يبدو من بعض الروايات أن الرجل لم يكن واقفياً متعصباً حتى نقول بأنه قام بجعل هذه الرواية بسبب عداوته وعناده للرضا^(٨٤)، بل الظاهر أنه كان في الحيرة بين الوقف وقبول إمامة الرضا^(٨٥)، بل كان يتكلّم بكلّ أدب واحترام مع الإمام الرضا^(٨٦). بخلاف البطائني وابن المكارم، مع أنه صرّح بأنه ما زال على شكّه في نهاية لقاءه مع الإمام^(٨٥)، بل الظاهر من ترجم النجاشي عليه أنه رجع عن الوقف في رؤيته^(٨٦). لكنّ نفس النجاشي قال في ترجمته وأخيه: «كانا من الواقفة، وذكر الكشيّ عنهما في كتاب الرجال حديثاً: شكّا ووقفنا عن القول بالوقف»^(٨٧). وقد راجعتُ رجال الكشيّ الموجود، وليس فيه ما يدلّ على ما ذكره النجاشي في رجوعهما معاً عن الوقف^(٨٨). ومن جهةٍ أخرى إن الشيخ الطوسي اعتبره من الواقفة في باب أصحاب الكاظم^(٨٩)، وهناك ملاحظات في الاتهام بالوقف في هذا الباب من رجاله^(٩٠). وعلى أيّ حال الظاهر عدم كون إبراهيم واقفياً معانداً، ولا يبعد أن يكون ثقةً أيضاً. وعلى فرض التسليم بعدم وثاقته أيضاً يجب أن لا نطرح هذه الرواية برُمّتها؛ لما تقدّم من القرائن المختلفة على عدم عناد الرجل، وتوصيفه بالوثاقة في المصادر. هذا، لكنّ الإشكالات في كتاب مختصر البصائر لا تزال باقية، وتُضعف وثوقنا بكتابه.

الرواية الخامسة: الصديق لا يغسله إلا صديق

«قلتُ لأبي عبد الله^(٩١): مَنْ غَسَلَ فاطمة^(٩٢)؟ قال: «ذاك أمير المؤمنين^(٩٣)». وكأني استعظمتُ ذلك من قوله، فقال: «كأنك ضقتُ بما أخبرتك به؟»، قال: فقلتُ: قد كان ذلك، جعلتُ فداك، قال: فقال: «لا تضيقنّ؛ فإنها صديقةٌ، ولم يكن يغسلها إلا صديق، أما علمتَ أن مريم لم يغسلها إلا عيسى؟»^(٩٠).

البحث الدلالي

هذه الرواية وإن لم يكن لها اختصاص بغسل الإمام، لكن يمكن توظيفها في إثبات القاعدة أيضاً، بأن نقول: إن الإمام المعصوم لا بُدَّ أن يكون صديقاً وفقاً لمعتقدات الإمامية، بل هو في أعلى درجات الصديقين، فنتيجة تطبيق الحديث على الإمام هي أن الإمام لا بُدَّ أن يغسله الإمام.

لكن الإشكال الذي يمكن طرحه هنا أن الحديث لا يقدم تعريفاً دقيقاً من الصديق، فبالإمكان أن يكون المراد منه مطلق الصديق، ولو كان في درجة أسفل من رتبة الإمام، مثلاً: إذا كان تغسيل الكاظم عليه السلام بيد رجل صديق في رتبة أسفل من الإمام الرضا عليه السلام فهذا كافٍ في صدق الرواية، فلا تدلُّ ضرورة على أن الذي يغسل الإمام لا بُدَّ أن يكون إماماً، بل يمكن أن يكون صديقاً آخر. خصوصاً بعدما رأيت في بعض الروايات إطلاق «الصديق» على غير الأئمة عليهم السلام، كأبي ذرٍّ أو غيره^(٩١).

لكن رُبما يبدو من سياق الرواية عدم وجود صديقٍ آخر غير أمير المؤمنين عليه السلام حين غسل السيدة الزهراء عليها السلام، فهذا دليلٌ على أن المقصود من الصديق ما يساوي رتبة المعصومين عليهم السلام.

لكن رُبما يُجاب عنه بأن الحسنين عليهم السلام كانا موجودين في ذلك العصر، ولم يُعتبر من الصديقين في الرواية، مع عدم وجود شكٍّ في إمامتهما. فهذا دليلٌ على وجود مانعٍ من الغسل فيهما، وهو صغر السن والطفولية. فحينئذٍ يمكن أن نقول: إن سلمان و... أيضاً كانوا من الصديقين. ولو في رتبة أسفل من المعصومين عليهم السلام، لكن كان مانعٌ فيهم أيضاً، وهو عدم محرميتهم للسيدة الزهراء، فلأجل ذلك لم يُذكروا في الرواية.

لكن يمكن القول بأن تعبير: «لم يكن يغسلها إلا...» يبيِّن لنا أن الإمام علياً عليه السلام هو الشخص الوحيد الذي كانت له هذه الصلاحية، وأنها لم تكن موجودة في غيره أبداً، وأن الحسنين عليهم السلام أيضاً لم يبلغا الإمامة في تلك الفترة. فالمقصود من الصديق في الرواية رتبة تساوي الإمامة والنبوة في رؤية الإمامية.

ومن وجهة نظر تاريخية أيضاً بحثت في المصادر الإسلامية لمعرفة تأريخ وفاة السيدة مريم عليها السلام، هل كانت قبل عروج المسيح عليه السلام أو بعده؟ ووجدت أن القضية محلّ

خلاف^(٩٢). ورد في بعض المصادر أنها توفيت بعد عروج المسيح ﷺ^(٩٣). لكنّه ليس رواية عن النبيّ أو أهل البيت ﷺ، بل صرّح في بعض هذه المصادر بأن هذه رؤية النصارى. ومن جهة أخرى ورد في بعض روايات الإمامية أنها توفيت قبل عروجه^(٩٤). فالظاهر عدم وجود شواهد تاريخية قويّة في هذا الإطار تضعّف وثوقنا بالرواية.

وجديرٌ بالذكر أن أطرح هذا السؤال أيضاً: لماذا اندهش الراوي ممّا ذكره الإمام الصادق ﷺ؟ هل كانت هناك روايات أخرى في تلك الفترة تحكي كيفية غسل السيدة الزهراء بشكلٍ آخر؟ بحسب ما رأيتُ من المصادر أظنّ أن العلة هي وجود روايات ترفض أن الرجل يغسل المرأة^(٩٥)، وليست العلة وجود روايات تاريخية تدلّ على خلاف ما تحكيه هذه الرواية في تغسيلها بيد أمير المؤمنين ﷺ.

البحث السندي

«عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر، عن عبد الرحمن بن سالم، عن المفضل، عن أبي عبد الله ﷺ^(٩٦). والرجلان الأولان في هذا السند من الأجلّاء، ولا شكّ في وثاقتهما^(٩٧). ويبقى الكلام في الرجلين الآخرين:

عبد الرحمن بن سالم: ضعّفه ابن الغضائري^(٩٨). لكنّ المشايخ الثلاثة^(٩٩) روى عنه، كاليزنطي^(١٠٠) وابن أبي عمير^(١٠١). كما أن الراوي عنه هنا أيضاً هو اليزنطي. ومن جهة أخرى هناك إشكالات في الاكتفاء بتضعيف ابن الغضائري، كعدم ثبوت نسبة الكتاب إليه، ونشوء تضعيفاته من تحليل المتن.

المفضل بن عمر: ضعّفه النجاشي^(١٠٢) وابن الغضائري^(١٠٣). وهناك عددٌ من الروايات في ذمّه في رجال الكشي^(١٠٤)، وبعضها صحيحة السند. وفي المقابل روى عنه بعض المشايخ الثلاثة^(١٠٥). وروى عنه جعفر بن بشير الذي يروي عن الثقات^(١٠٦). وهناك روايات في مدحه، وبعضها صحيحة السند. وعدّه المفيد أيضاً من الفقهاء الصالحين ومن خاصّة أبي عبد الله ﷺ^(١٠٧). فمن يقتنع بهذه القرائن فالرجل عنده ثقة، والأمر في تضعيفه من قبيل النجاشي و... سهل؛ فإن أغلب تضعيفاتهم مبنية على الرمي بالغلوّ بحسب رؤيتهم، كما تقدّم.

وينظر السيد الخوئي رحمته الله إن كتابه المعروف بـ (توحيد المفضل) يكفي في إثبات جلالته ^(١٠٨). وإنه رجح جانب جلاله الرجل بدليل ضعف الروايات الدائمة كلها، باستثناء ثلاث روايات صحيحة، وهذه الثلاثة أيضاً «لا بُدَّ من ردِّ علمها إلى أهلها، فإنها لا تقاوم ما تقدّم من الروايات الكثيرة المتضاربة» في مدحه. ويؤيده أن الروايات المتعارضة كلها عن الصادق عليه السلام، لكن الروايات المادحة مروية عن الكاظم والرضا عليهما السلام أيضاً، الأمر الذي يبيّن لنا أن ذمّ الصادق عليه السلام كان لأجل علّة ما ^(١٠٩)، وخصوصاً مع وجود تصريح برجوعه في إحدى الروايات الدائمة. والبحث حوله طويل، وأكتفي بهذا المقدار، فمن يقتنع بهذه القرائن فالرواية من جهته أيضاً صحيحة.

فالحلاصة أن الرواية صحيحة إذا عبّرنا من الإشكالات في وثاقة عبد الرحمن بن سالم والمفضل بن عمر.

الرواية السادسة: تصريح الصادق عليه السلام بأن الإمام لا يغسله إلا إمام

الوصية المروية عن الإمام الصادق عليه السلام لابنه الإمام الكاظم عليه السلام: «سمعتُ العبد الصالح، يعني موسى بن جعفر عليه السلام، يقول: لما وقع أبو عبد الله عليه السلام في مرضه الذي مضى فيه قال لي: يا بني، لا يلي غُسلِي غيرك؛ فإني غُسلتُ أبي، والأئمة يغسل بعضهم بعضاً» ^(١١٠). وفي الدلائل: «فإني غُسلتُ أبي، وغُسلَ أبي أباه، والحجّة يغسل الحجّة» ^(١١١). وفي المناقب: «يا بني، إذا أنا متُّ فلا يغسلني أحدٌ غيرك، فإن الإمام لا يغسله إلا إمام» ^(١١٢).

البحث الدلالي

والدلالة فيها واضحة. لكن حيث إن المخاطب في هذا الحديث هو الإمام الكاظم عليه السلام، لا جمهور الشيعة، فيحتمل أنه لم يكن بمعنى علامة الإمامة ^(١١٣). وورد مثل هذا الكلام في بعض الروايات عن الإمام الباقر عليه السلام ^(١١٤). لكن الصحيح أنه عن الصادق عليه السلام؛ لوجود قرائن، منها: اتّحاد متنتهما؛ واتّحاد الراوي فيهما، وهو أبو بصير؛ وذكر عبد الله في كليهما، مع أنه لا يوجد أخٌ للإمام الصادق بهذا الاسم يدعي الإمامة.

البحث السني

وفي دلائل الإمامة: «وروي الحسن قال: أخبرنا أحمد قال: حدثنا محمد بن علي الصيرفي، عن علي بن محمد، عن الحسن، عن أبيه، عن أبي بصير».

يحتمل أن يكون الحسن في بداية السند هو ابن متيل، من وجوه الأصحاب^(١١٥). وعلى أي حال هو يروي عن أحمد بن محمد البرقي، فيبدو أنه توفي في بداية القرن الرابع، لكن الطبري - مؤلف دلائل الإمامة - توفي بعد سنة ٤١١هـ، فالرواية مرسلّة، ولم يُذكر فيها عددٌ من الوسائط بين المؤلف والراوي الأوّل في هذا السند.

والصيرفي هو أبو سمينة^(١١٦). وقد ضُعّف في المصادر الرجالية^(١١٧). واستثناه ابن الوليد أيضاً من رواة نواذر الحكمة^(١١٨). وروي كُتبه بعض الأجلاء، لكنهم استثنوا من روايتها «ما كان فيها من تخليطٍ أو غلوٍّ أو تدليسٍ أو ينفرد به ولا يعرف من غير طريقه»^(١١٩)، الأمر الذي يبيّن عدم اعتمادهم على الرجل بشكلٍ صريح، وخصوصاً بقرينة القيد الأخير. ويحتمل أن يكون اتّهامه بالكذب ناشئاً من الرمي بالغلو، كما يبدو من سياق كلمات النجاشي وابن الغضائري. وفي رؤية بعض المحققين أنه كان في طريق كتب الأصحاب فلم تكن وثاقته هامةً لديهم؛ لأن الكتب كانت معروفة. كما تقدّم مثلها في المعلى.، وقد تقدم وجود كُتب للرجل، بل كانت كُتبه كثيرة^(١٢٠)، فربّما كان الحديث هنا من نفس كُتبه، ولم يكن الرجل في هذا الحديث مجرد طريق إلى كتب الآخرين. ومن جهةٍ أخرى لو كان الراوي للحديث هنا هو نفس ابن الوليد وأمثاله لأمكن أن نقول: إنهم روه مع القيود التي ذكروها، وبالتالي لأمكن أن نقول: إن الحديث ليس من أحاديثه المنفردة المبتلية بالمشاكل. لكن الأمر ليس كذلك، فإن الراوي عنه هنا شخصٌ آخر، وهو البرقي المتّهم بالأخذ عن الضعفاء واعتماد المراسيل.

والحسن الثاني في السند هو الحسن بن علي بن أبي حمزة، وهو أيضاً من رؤوس الواقفة، مثل أبيه. وقد ورد ذمّه وتضعيفه أيضاً في لسان كثيرين، مثل: علي بن الحسن بن فضال^(١٢١)، والحسن بن فضال^(١٢٢)، وحمدويه^(١٢٣)، والكشّي^(١٢٤).

وفي المقابل هناك قرائن عكسية ربّما يستدلّ بها على وثاقته: روى عنه البزنطي، وهو من المشايخ الثلاثة^(١٢٥). وهو موجودٌ في أسناد كامل الزيارات^(١٢٦)

وتفسير القمّي^(١٢٧). وذكره الصدوق من جملة أصحاب الأصول المعتمدة^(١٢٨). ومن جهة أخرى رُبما كانت هذه التضعيفات لأجل مذهبه^(١٢٩). ورُبما يقال: إن أخذ المشايخ عن الحسن أيضاً كان قبل وقفه. ولا أدري وجود فترة قبل الوقف للحسن. ورُبما نقول بوجود تلك الفترة بقريئة رواية بعض الأجلاء عنه، كالبنظي^(١٣٠)، وخصوصاً مع القطيعة الشديدة التي حصلت بين الإمامية والواقفية بعد ظهور الوقف، كما تقدّم. لكنه أيضاً لا يفيد هنا. تماماً مثل ما تقدّم في أبيه؛ لأن الراوي عنه هنا هو علي بن محمد، وهو مجهول، وليس من أولئك المشايخ أيضاً.

والراوي عن أبي بصير هو علي بن أبي حمزة البطائني، من رؤوس الواقفة^(١٣١)، وقد ذكر كثير من القدماء ما يدلّ على قدحه في كتبهم، كالصدوق^(١٣٢) والكشي^(١٣٣) والطوسي^(١٣٤). لكنّ بعض الرجاليين قائلون بأن أخذ المشايخ عنه كان قبل وقفه؛ بقريئة رواية بعض الأجلاء عنه، كالشايخ الثلاثة^(١٣٥)، وخصوصاً مع القطيعة الشديدة التي حصلت بين الإمامية والواقفية بعد ظهور الوقف، وبطبيعة الحال يبعد أخذ هؤلاء عنه بعد الوقف. لكنّ هذا المبني لا يفيد هنا؛ لأن الراوي عنه هنا هو ابنه الحسن، وهو واقفي، وليس من أولئك المشايخ.

وفي سند إثبات الوصية: «وروي عن علي بن أبي حمزة الثمالي، عن أبي بصير». فالرواية مرسلّة إلى ابن أبي حمزة، و«الثمالي» أيضاً مصحّف من «البطائني»^(١٣٦). والرواية مرسلّة في مناقب ابن شهرآشوب أيضاً. ويبدو من جميع ما تقدّم أن الحديث مروى من قبّل رؤوس الواقفية، فلا بُدّ من أن نكون على حدّ في الأخذ به؛ لأنه لصالحهم. وهذا كلّه بصرف النظر عن بعض الإشكالات في كتابي (إثبات الوصية) و(دلائل الإمامة)، ومؤلفيهما.

فالنّتيجة أن هذه الرواية محلّ نظر وتأمّل من جهاتٍ مختلفة، كوجود رؤوس الواقفية في سنده، واتّهام أبي سميئة بالكذب، وجهالة علي بن محمد، فلا يمكن أن يستدلّ بها على المطلوب، وخصوصاً في مثل هذا الموضوع الخطير، فإن دواعي الجعل في القضايا المرتبطة بالمذهب قويّة جداً.

هذا، وهناك قريئة خارجية، وهي: رواية إبراهيم بن أبي السمال التي تقدّم

ذكرها، فإن تلك الرواية تؤيد وجود هذه الرواية عن الصادق عليه السلام، حيث إن إبراهيم يصرّح في تلك الرواية بأن هذه القاعدة قد وصلت إليهم برواية عن الصادق عليه السلام، كما أن هذه الرواية هنا أيضاً عن الصادق عليه السلام ^(١٣٧). نعم، يحتمل أن إبراهيم سمع الرواية من نفس البطائني، لكن إبراهيم يصرّح بأن الإمام الرضا عليه السلام قام بتأييد وتقرير وجود هذه القاعدة. فيمكن أن القضية التي أيدها الرضا عليه السلام هي نفس الرواية التي يرويها أبو بصير هنا. وبالتالي ربما نقول بحصول وثوقٍ مع ضمّ رواية أبي بصير إلى رواية ابن أبي السمال. وعليه فلا بدّ أن ننظر إلى المعنى الذي وراءها، هل هو نفس المعنى الذي أراده الواقفة أو لها معنى آخر وأخطأ الواقفية في فهمها؟ وسأتعرض لذلك كلّ إن شاء الله في المقالة التالية.

- يتبع -

المواش

- (١) مواردها كثيرة. انظر على سبيل المثال: الحدائق (البحراني) ٣: ٣٩١، قم، جماعة المدرّسين، ط١، ١٤٠٥هـ؛ مستمسك العروة (الحكيم) ٤: ٨٩، قم، دار التفسير، ط١، ١٤١٦هـ؛ موسوعة الإمام الخوئي ٨: ٣٥٤، قم، إحياء آثار الإمام الخوئي، ط١، ١٤١٨هـ.
- (٢) مع أنني لا أريد الخوض في البحث حول الأشخاص هنا.
- (٣) وحينما أقول: إن الراوي «ضعيف» ألتصت إلى هذه النقطة، وهي أن كثيراً من التضعيفات في مصادرنا كانت مبنية على الرمي بالغلو، حتّى أن بعض المحقّقين قائلون بأنّ تضعيفات من هذا القبيل لا تدلّ على شيء. فلأجل ذلك إذا قلت: «ضعفه النجاشي...» ولا يوجد دليل على وثاقته أيضاً» أريد أن أعترف أن تضعيفهم يحتمل أن يكون ناشئاً من أسباب كلامية غير مرتبطة بوثاقة الراوي، وبالتالي لا يثبت ضعفه، لكنني أريد أن أشير بذلك إلى عدم وجود دليل على وثاقته أيضاً.
- (٤) مثلاً: حينما أذكر أن الراوي موجودٌ في أسناد تفسير القميّ أقول: إن السند في هذا التفسير بشكله لا يمكن أن يروي عليّ بن إبراهيم عن هذا الراوي أبداً. ولا أتعزّز للإشكال على أصل هذا المبنى كبروياً. ويجب أن أشير هنا إلى هذه النقطة أيضاً، وهي أن المباني الرجالية التي أشرت إليها في هذه المقالة ليست كلّ المباني الموجودة في علم الرجال، كما هو واضح. مثلاً: إنني لم أشير إلى مبنى صحة كلّ الروايات في الكافي أو الكتب الأربعة....

(٥) حاولتُ أيضاً أن ألتفت إلى الاختلافات بين النسخ في عبارة الحديث، فإن لها دوراً كبيراً في الاستدلال بالنصوص.

(٦) الكافي ٢: ٢٨٥، ٢٨٦؛ ولم تردّ الجملة الأخيرة من الرواية «قال: نعم» في بحار الأنوار ٢٧: ٢٩٠، بيروت، دار إحياء التراث، ط٢، ١٤٠٣هـ. وعليه فإن الجملة الأخيرة للراوي إخبارية، لا استفهامية، لكنّه لا يؤثر في الاستدلال بالرواية.

(٧) مرآة العقول (المجلسي) ٤: ٢٥٦، طهران، ط٢، ١٤٠٤هـ؛ ويبدو مثله من كلمات الملا صالح المازندراني أيضاً. شرح الكافي ٦: ٣٥٣، طهران، ط١، ١٣٨٢هـ.

(٨) مع مشاهدة سائر الروايات المتشابهة، وسائر الأسئلة حول هذه القضية، ومواجهات الواقفية والشاكّين مع الرضا عليه السلام، وأن هذه القضية كانت من شبهاتهم الرئيسية، يظهر لنا أن المراد هنا هو الواقفية، وإن كان من الممكن أيضاً أن يكون المراد أهل السنّة، ولا أريد إنكاره. والأمر سهل على أيّ حال. ولا يختلف الأمر كثيراً حتّى لو قبلنا بأن المراد هو العامّة؛ لأنّ المعنى المقصود عندهما من القاعدة واحد، وهو علامة الإمام.

(٩) ويؤيده أن «ما يدرهم» في بعض الروايات الأخرى أيضاً بمعنى أنهم لا يطلعون على أمر مختفٍ. انظر: الكافي ١: ٥٩٣، ٥٩٤، ٥٩٥.

(١٠) مرآة العقول ٤: ٢٥٦.

(١١) وجديرٌ بالذكر أيضاً أن الفيض الكاشاني قال: إن معنى «إني غسلته» أن الرضا عليه السلام قام بغسل الكاظم عليه السلام حياً في المدينة قبل خروجه إلى بغداد. الوافي ٢: ٦٦٥، إصفهان، ط١، ١٤٠٦هـ؛ كما وردت بذلك روايةٌ سأعرض لها إن شاء الله في المقالة التالية. لكنّ المجلسي لم يوافق، مع اعترافه بوجود بعض الروايات الدالة على أن الرضا عليه السلام قام بالتغسيل في بغداد في بادئ الأمر. مرآة العقول ٤: ٢٥٦.

(١٢) وإن ذكرنا أن مجرد تنصيب عالم رجالي دون ضمّ قرينة أخرى لا يكفي لإثبات الوثاقة، وفقاً لبعض المباني في علم الرجال.

(١٣) رجال النجاشي: ٦٦؛ قم، جماعة المدرّسين، ط٦، ١٣٦٥هـ.ش.

(١٤) رجال النجاشي: ٣٩.

(١٥) رجال الطوسي: ٣٥٢؛ وإن كان هناك بحث في الرجل الأخير، فإن الشيخ الطوسي قال فيه: «ردّيء الأصل».

(١٦) مضطرب الحديث والمذهب، وكُتبه قريية». رجال النجاشي: ٤١٨.

(١٧) «يعرف حديثه وينكر، ويروي عن الضعفاء، ويجوز أن يخرج شاهداً». رجال ابن الغضائري: ٩٦، قم، دار الحديث، ط١، ١٣٦٤هـ.ش.

(١٨) روى كُتبه كبار علماء الإمامية، كابن قولويه والشيخ المفيد و... من دون استثناء محتوياتها. رجال النجاشي: ٤١٨. بل قال الشيخ الطوسي: إن الراوي لكتابه جماعة. فهرست كتب الشيعة: ٤٦٠، قم، مكتبة المحقق الطباطبائي، ط١، ١٤٢٠هـ. واعتمد الشيخ الكليني عليه، حيث أورد كثيراً من رواياته برواية الثقة الحسين بن عامر الأشعري. وروى عنه مع الواسطة أحمد بن إدريس. التوحيد (الصدوق): ٤٥٩، قم، جماعة المدرّسين، ط١، ١٣٩٨هـ.

- (١٩) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيهَ ٤: ٥٢٧، قم، جماعة المدرّسين، ط١، ١٤١٣هـ.
- (٢٠) «من مشايخ الإجازة لكتاب الوشّاء غالباً، ولغيره قليلاً». روضة المتقين (المجلسي) ١٤: ٢٨٠، قم، كوشانپور، ط٢، ١٤٠٦هـ.
- (٢١) رجال النجاشي: ٤١٨؛ فهرست كتب الشيعة: ٤٦٠.
- (٢٢) انظر طريق القدماء إلى كُتُبِ المعلّى. فالأشعري موجودٌ في طريق الشيخ الصدوق في مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيهَ ٤: ٥٣٧؛ والشيخ الطوسي في فهرست كتب الشيعة: ٤٦٠؛ والنجاشي في رجال النجاشي: ٤١٨؛ وإن الكليبي أيضاً في أغلب الموارد روى عن المعلّى بواسطة الأشعري.
- (٢٣) نعم، يحتمل أيضاً أن تكون الروايات هنا من نفس كتاب ابن عامر الأشعري، بل يمكن أن يكون هذا الاحتمال أقوى؛ لأن الكليبي مذكورٌ في الطرق إلى كتاب ابن عامر، لكنه لم يُذكَر في الطرق إلى المعلّى. رجال النجاشي: ٦٦؛ تهذيب الأحكام (الطوسي): ٣٦ (المشيخة)، طهران، دار الكتب الإسلامية، ط٤، ١٤٠٧هـ، كما أن كثرة روايات الكليبي عن ابن عامر في الكافي تبين استفادته من كُتُبِهِ. لكن يبدو من سند هذه الروايات الثلاث المتتالية في الكافي أن ابن عامر أخذها من كُتُبِ المعلّى.
- (٢٤) كامل الزيارات (ابن قولويه): ١٣٥، ١٤٠، النجف، دار المرتضوية، ط١، ١٣٥٦هـ.ش.
- (٢٥) تفسير القمّي ٢: ٢٥٦، ٣٠١، ٤١٧، قم، دار الكتاب، ط٢، ١٤٠٣هـ.
- (٢٦) أكتفي بهذا المقدار هنا. ولمزيدٍ من القرائن والتوضيحات في إثبات وثاقته انظر: مستدرك الوسائل (الميرزا النوري) ٥: ٣٢٢؛ ٩: ١٣١ (الخاتمة)، قم، مؤسّسة آل البيت عليه السلام، ط١، ١٤٠٨هـ.
- (٢٧) مع غضّ النظر عن الإشكال في أحمد بن عمر، كما تقدّم.
- (٢٨) كمال الدين وتمام النعمة (الصدوق) ١: ٢٧، طهران، إسلاميه، ط٢، ١٣٩٥هـ.
- (٢٩) فلا يمكن أن نقول: إنها سنّة أحيائها النبيّ موسى عليه السلام ومن أجل ذلك نُسِبَتْ إليه.
- (٣٠) قصص الأنبياء (الراوندي): ٥٦، مشهد، معهد البحوث الإسلامية للعتبة الرضوية، ط١، ١٤٠٩هـ؛ الخرائج والجرائح (الراوندي) ٢: ٩٢٣، قم، مؤسّسة الإمام المهدي عليه السلام، ط١، ١٤٠٩هـ.
- (٣١) تفسير العياشي ١: ٣٠٧، طهران، المطبعة العلمية، ط١، ١٣٨٠هـ؛ قصص الأنبياء (الراوندي): ٦٣؛ إثبات الوصية (المسعودي): ٢٢، قم، أنصاريان، ١٤٢٦هـ.
- (٣٢) إلّا أن نقول باحتمال وجود فترةٍ قبل موسى عليه السلام خالية عن وجود الأنبياء ظاهرين، أو أن السنّة نُسِبَتْ إليه لمكانته العظيمة بين الأنبياء، أو غيرهما من الاحتمالات.
- (٣٣) «وما سنّة موسى بن عمران؟ فقال: خفاء مولده، وغيبته عن قومه». كمال الدين (الصدوق) ٢: ٣٤٠.
- (٣٤) الأمالي (الصدوق): ٢٢٢، طهران، كتابجي، ط٦، ١٣٧٦هـ.ش؛ كمال الدين ١: ١٥٣؛ المستدرك على الصحيحين (النيسابوري) ٢: ٥٨٠، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١؛ تاريخ الطبري ١: ٤٣٣، بيروت، دار التراث، ط٢، ١٣٨٧هـ؛ المنتظم (ابن الجوزي) ١: ٢٧٥، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٢هـ، عن وهب بن منبه.
- (٣٥) كما أن المجلسي أيضاً شعر بهذه التناقض، حيث قال: «لعله أيضاً محمولٌ على المصلحة؛ فإن الظاهر من الأخبار أن موسى عليه السلام غسّله الملائكة». بحار الأنوار ٢٧: ٢٩١.

- (٣٦) مرآة العقول ٤: ٢٥٧.
- (٣٧) شرح الكافي (صالح المازندراني) ٦: ٣٥٣.
- (٣٨) مرآة العقول ٤: ٢٥٨.
- (٣٩) رجال النجاشي: ٣٢٧؛ رجال ابن الفضائري: ٩٢؛ ويمكن أن أضيف إليه قرينة أخرى: نقل القاضي التنوخي حكايةً من كتاب لابن جمهور رُبما يدلُّ على مدح جعفر بن يحيى البرمكي. الفرج بعد الشدة ٤: ٢٣٦، تحقيق الشالجي، بيروت، دار صادر. مع أن البرمكي عدو الإمام الكاظم عليه السلام، بل يحتمل أنه كان سبب استشهاده. لكنها قرينةٌ ضعيفة، فربما لم تكن عداوته للكاظم واضحة عند عموم الشيعة في تلك الفترة.
- (٤٠) ذكر الشيخ الطوسي أن جماعة رووا كتابه عن الشيخ الصدوق. الفهرست: ١٤٦. والجدير بالذكر أن ابن الوليد في طريق هؤلاء إلى الكتاب، ورواه باستثناء ما ورد فيه من الغلو والتخليط. بحسب رؤيته، ولم يقيد به عدم انفراده في النقل. وإن سعد بن عبدالله الأشعري أيضاً روى بعض كتبه. رجال النجاشي: ٣٢٧. وروى ابن عامر الأشعري كتابه «الملاحم» بواسطة معلّى بن محمد. فهرست كتب الشيعة: ٤٦٠. لكن ابن عامر رُبما لا يعتبر من الأجلاء.
- (٤١) يبدو من سياق كلامه: «غال، فاسد الحديث، لا يكتب حديثه. رأيت له شعراً يحلُّ فيه محرّمات الله عزَّ وجلَّ». رجال ابن الفضائري: ٩٢. ومن جهةٍ أخرى قد أتضح أن تضعيفات ابن الفضائري مبنية على تحليل المتن.
- (٤٢) الفهرست (ابن النديم): ٣١٢، بيروت، دار المعرفة، ط١.
- (٤٣) حكى العلامة المجلسي في ذكر السند للرسالة الذهبية: «...قال: حدّثنا الحسن بن محمد بن جمهور قال: حدّثني أبي، وكان عالماً بأبي الحسن عليّ بن موسى الرضا عليه السلام، خاصّة به، ملازماً لخدمته، وكان معه حين حمل من المدينة إلى أن سار إلى خراسان، واستشهد عليه الصلاة والسلام بطوس...». بحار الأنوار ٥٩: ٣٠٧. وهذا الكلام منقولٌ عن ابنه، وهو مصرّحٌ بتوثيقه. رجال النجاشي: ٦٢. لكن المجلسي قال في بداية هذا النقل: «وجدتُ في تأليف بعض الأفاضل»، فيبدو أن روايته بطريقة الوجدادة، وصاحب التأليف أيضاً مجهول. لكنّه قرينةٌ - ولو كانت ضعيفةً -، وبضمّها إلى قرائنٍ أخرى رُبما نستطيع أن نصل إلى نتيجة.
- (٤٤) «من شيوخ أهل الأدب بالبصرة، وكثير الملازمة لأبي، وحرّر لي خطّي لما قويت على الكتابة؛ لأنّه كان جيّد الخط، حسن الترسّل، كثير المصنّفات لكتب الأدب، فكثرت ملازمتي له». نشوار المحاضرة (التنوخي) ٤: ١٠٩، تحقيق الشالجي، ١٣٩١هـ؛ معجم الأدباء (ياقوت الحموي) ٦: ٢٥٠٢، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٩٩٣م. لكن ليس في كلامه ما يدلُّ على وثاقة الرجل بالضرورة.
- (٤٥) أركّز على هاتين القرينتين، حيث إنه من أهم المباني في علم الرجال، كما أن بعض المحقّقين - ومنهم: السيد موسى الشبيري الزنجاني ونجده السيد جواد الشبيري - قد استفادوا منهما في إثبات وثاقة بعض الرواة. انظر: كتاب نكاح (الزنجاني) ١٧: ٥٥٨٠ وقد أشار غير واحدٍ إلى اعتبار القرينة الأولى، مثل: الأسترآبادي في منهج المقال ١: ١٤٤؛ والميرزا النوري في مستدرک الوسائل ٥: ٨٢ (الخاتمة).

(٤٦) «الحسين بن محمد، عن معلّى بن محمد، عن محمد بن جمهور، عن معمر بن خلاد قال: سمعتُ إسماعيل بن إبراهيم يقول للرضا عليه السلام...». الكافي ٢: ١٠٣.
(٤٧) رجال النجاشي: ٤٢١.

(٤٨) كأحمد بن أبي هراسة، أحمد بن الفضل، الحسن بن المثنى، إبراهيم الأوسي، إدريس بن يوسف، علي بن الصلت، علي بن داود الحدّاد، موسى بن بشّار الوشاء.

(٤٩) مقصودي هو المخطوطات الكثيرة التي استفاد منها المحققون في طبعة دار الحديث، فإنهم لم يذكروا اختلافاً بين النسخ هنا.
(٥٠) الكافي ٢: ٢٨٦، ٢٨٧.

(٥١) رواية في الكافي ٤: ٤٩٩؛ تفسير القمي ١: ٣٥٤؛ تفسير العياشي ٢: ١٧٠؛ ورواية أخرى في تفسير القمي ١: ٣٤٠؛ ورواية أخرى في البرهان في تفسير القرآن ٣: ١٥٨، قم، مؤسّسة البعثة، ط١، ١٣٧٤هـ.ش؛ الدر المنثور (السيوطي) ٤: ٩، قم، مكتبة المرعشي، ط١، ١٤٠٤هـ.

(٥٢) تفسير مقاتل بن سليمان ٢: ٣٢١، دار إحياء التراث العربي، ط١، ١٤٢٣هـ؛ الكامل (ابن الأثير) ١: ١٤٠، بيروت، ١٣٨٥هـ. وربما كان هو جبرائيل عليه السلام، لكن المذكور في الرواية «ملك».

(٥٣) بصائر الدرجات ١: ٩٨، قم، مكتبة المرعشي، ط٢، ١٤٠٤هـ؛ الروضة في فضائل أمير المؤمنين عليه السلام (ابن شاذان القمي): ٢١٩، قم، مكتبة الأمين، ط١، ١٤٢٣هـ؛ وفي أهل السنّة: تاريخ مدينة دمشق ٧٣: ٣٤٤، دار الفكر، ط١، ١٤١٥هـ؛ أسد الغابة ٤: ٦٠٤، دار الفكر، ط١، ١٤٠٩هـ.

(٥٤) انظر الوجوه المختلفة التي ذكروها في المقام: شرح الكافي (صالح المازندراني) ٦: ٣٥٤؛ الوافي ٣: ٦٦٦؛ مرآة العقول ٤: ٢٥٨؛ بحار الأنوار ٢٧: ٢٨٩؛ ٤٨: ٢٤٧؛ ومع كلّ اعترافي بمكانة هؤلاء العلماء الأبرار، لكنّ الوجوه التي ذكروها هنا لا تخلو من التكلّف الشديد، بحيث يأبى عنه العرف. والظاهر أن منشأ كلّ هذه التكلّفات هو الاعتقاد التامّ بهذه القاعدة، وكانوا يصدّد الدفاع عنه بكلّ ما يمكن لهم.

(٥٥) من لا يحضره الفقيه ٤: ٣٩٣، وإن كان المذكور فيه لفظ «عسى»، لكنّ معنى التريد مشترك بين «لعلّ» و«عسى».

(٥٦) انظر هامش الكافي ٢: ٢٨٧؛ لكنّ يمكن أن نقول: بقريئة ورود «لعلّه» في رواية ابن أبي السمال أيضاً. وهي الرواية التالية في هذه المقالة، واتحاد سياقها مع هذه الرواية، أن الأرجح هو «لعلّه»، خصوصاً أن «لغسله» لم يردّ في أغلب مخطوطات الكافي. لكنّها قريئة ضعيفة؛ لأنّ مخطوطات مختصر البصائر ليست في رتبة مخطوطات الكافي، كما هو واضح.

(٥٧) «ليجهد جهده، فلا سبيل له عليّ». الكافي ٢: ٥٦٨؛ «إنّ خدشني هارون خدشاً فلسْتُ بإمام» رجال الكشي: ٤٦٣، مشهد، ط١، ١٤٠٩؛ إلّا أن نقول: إن ما ورد أن هارون لم يكن باستطاعته أن يصل بسوءٍ إلى الرضا عليه السلام لا ينافي أن الإمام يجب عليه أن يؤدّي واجبه من حفظ النفس. لكنّه جواب ضعيف، فإن كان حفظ النفس والتقية واجباً على الإمام فلماذا لم يوظف التقية في تلك الروايات أيضاً؟! يعني حيث يقول: «إنّ خدشني هارون...». هذا، لكنّ احتمال التقية هنا موافقٌ لروايةٍ أخرى: «ليس له أن يتكلّم إلا بعد هارون بأربع سنين». عيون أخبار الرضا عليه السلام ١: ٢٦، طهران، نشر جهان،

ط ١، ١٣٧٨هـ. فربما كان هذا الحديث في عصر هارون، لكنها ضعيفة جداً، وسيأتي بحثها في المقالة التالية إن شاء الله.

(٥٨) مرآة العقول ٤: ٢٥٨؛ ولا أدري ما الدليل عليه سوى الإصرار على صحة القاعدة! وهذا الإصرار ناشئ عن أدلة ستأتي مناقشتها. نعم، لو ثبتت القاعدة حقاً بدليل قطعي فحينئذٍ نستطيع أن نلتفت إلى هذه الاحتمالات.

(٥٩) شرح الكافي ٦: ٣٥٤.

(٦٠) ولافت للنظر أن الكليني ذكر الرواية الأولى وهذه الرواية قريبتين من بعضهما، مع وجود التنافي الظاهر بينهما. إلا أن نقول: إن فهم الكليني من الرواية يختلف عن فهمنا.

(٦١) على سبيل المثال: «والفضل بعدي لك يا علي، وللائمة من بعدك، وإن الملائكة لخدّامنا وخدّام محبينا». عيون أخبار الرضا عليه السلام ١: ٢٦٢؛ وقد جمع العلامة المجلسي كثيراً من هذه الروايات في باب مفرد. بحار الأنوار ٢٦: ٣٣٥. وذكر فريق من القدماء أن المسألة من عقائد الطائفة الإمامية. انظر: اعتقادات الإمامية (الصدوق): ٨٩، قم، مؤتمر الشيخ المفيد، ط ٢، ١٤١٤ق؛ الأمالي (المرتضى) ٢: ٣٣٣، القاهرة، دار الفكر العربي، ط ١، ١٩٩٨م؛ متشابه القرآن ومختلفه (ابن شهر آشوب) ١: ٢٠٢، قم، بيدار، ١٣٦٩هـ.

(٦٢) شرح الكافي ٦: ٣٥٤؛ ولا يخفى ما في هذه الوجوه من التكلّف.

(٦٣) شرح الكافي (صالح المازندراني) ٦: ٣٥٤.

(٦٤) «فحضر غسل رسول الله صلى الله عليه وآله، ولم يَل من غسله شيئاً». مسند أحمد بن حنبل ٣: ٧٤، القاهرة، دار الحديث، ط ١، ١٤١٦هـ؛ وهناك استعمالات أخرى، انظر: الطبقات الكبرى (ابن سعد) ٤: ٢٤؛ ٣: ٣٣٠، بيروت، دار الكتب، ط ١، ١٤١٠هـ؛ تاريخ مدينة دمشق ٥٨: ١٧٥.

(٦٥) وذكر بعض المحققين أن هذه القضية كانت لأجل حفظ الشيعة وعدم إثارة التفرقة بينهم، وهذا الاحتمال بحاجة إلى بحثٍ وتحقيقٍ مستقل.

(٦٦) كما اعترض عليه بعض الإمامية، وقالوا له: «ما أشدك في الحديث، وأكثر إنكارك لما يرويه أصحابنا! فما الذي يملكك على ردّ الأحاديث...». رجال الكشي: ٢٢٤.

(٦٧) بحار الأنوار ٤٨: ٢٤٧.

(٦٨) «يظهر منه أن غاسله صلى الله عليه وآله كان جبرئيل مع الملائكة؛ لما ورد أنه الذي حضر يوسف في الجب». مرآة العقول ٤: ٢٥٨؛ نعم، فرّق المجلسي هنا بين ظاهر الرواية وباطنها، فيبدو منه أنه قيل بعدم انسجام الرواية مع القاعدة، فلأجل ذلك قال: «ظاهرة تقية، وباطنه حق». لكنّي أريد أن أقول: إن الباطن الذي ذكره أيضاً معارض بعدم وجود إشارة إلى حضور الأئمة في الجب.

(٦٩) كما ورد في مرآة العقول ٤: ٢٥٨؛ بحار الأنوار ٤٨: ٢٤٧؛ وقال المازندراني: إنه «بتري عامي». شرح الكافي ٦: ٣٥٤ وأظنّ أنهم - رضوان الله عليهم - تصوّروا أنه هو طلحة بن زيد البتري العامي من رجال الباقر والصادق عليهما السلام. رجال الطوسي: ١٣٨، ٢٢٨؛ رجال البرقي: ٤٥، تحقيق: حسن المصطفوي، طهران، جامعة طهران، ط ١، ١٣٤٢هـ. ش؛ رجال النجاشي: ٢٠٧؛ لكنّه كما ترى يبعد أن يروي عن الإمام الرضا عليه السلام، مع أنني لم أجد رواية يونس بن عبد الرحمن عنه في موضع آخر. وفي

ظني يحتمل أن يكون منشأ هذا الاشتباه أنهم رأوا في بعض الأسناد: «منصور بن يونس، عن طلحة بن زيد» (الكافي ١: ١٠٠؛ رجال النجاشي: ٢٠٧)، وكان في نسختهم: «منصور، عن يونس»، فتصوّروا أن الراوي عن طلحة هو يونس بن عبد الرحمن. وبالتالي تصوّروا أن طلحة هنا أيضاً هو طلحة بن زيد.

(٧٠) رجال الكشي: ٥٥٦.

(٧١) مختصر البصائر: ٧٦، قم، النشر الإسلامي، ط ١، ١٤٢١هـ.

(٧٢) الكافي ١: ١٠٢؛ ١١: ١٦١؛ كامل الزيارات: ١٤٣؛ الأمالي (الصدوق): ١٨.

(٧٣) كما ورد مثل هذا العطف في روايات أخرى، مثل: «أفضل العبادة إيمان التفكر في الله، وفي قدرته». الكافي ٣: ١٤١.

(٧٤) «الرحمة في الخبر الأوّل إشارة إلى الإمام». بحار الأنوار ٢٧: ٢٨٩.

(٧٥) «الرحمة الموصولة». مَنْ لا يحضره الفقيه ٢: ٦١٣. لكنّ استعمال هذه الكلمة هنا ليس كاسم ولقب يدلّ على أهل البيت (عليهم السلام)، وإنما هي في توصيفهم.

(٧٦) يقال: إنه قام باختيار في هذا الكتاب، وأضاف إليه بعض الروايات أيضاً. وفي رؤية بعضهم أن كتاب مختصر البصائر هو لسعد بن عبدالله الأشعري، الذي قام باختصار كتاب بصائر الدرجات، للصفار، وأخذ الحلّي كتاب المختصر، واختار منه بعض الروايات. لكنّه قد نوقش في رؤية الآخرين. وبحثه طويل. انظر: مقدّمة طبعة مختصر البصائر: ٣٠.

(٧٧) لا أظنّ أن يكون كتاب سعد بن عبد الله مشهوراً في عصر الحلّي، فلا يمكن أن نقول: لا حاجة إلى وثيقة الرجال المذكورين في الطريق. ولم أجد إشارة إلى كتاب سعد في كتاب الإجازات في البحار، فهو قرينة على عدم شهرتها في القرون التالية. وفي رؤية بعض المحقّقين إن نُسخ كتاب سعد كانت موجودة حتّى القرن السادس. وعلى أيّ حال هناك بحث في هوية كتاب الحلّي، انظر: مقالة «تفكيك وتعيين هويت پنج كتاب از حسن بن سليمان حلّي»، للدكتور حسن الأنصاري:

<http://ansari.kateban.com/post/1294>

ومن جملة ما ذكره في مقاله أن الكتاب الموجود للحلّي متّخذ من عدّة كُتب، منها: كتاب مختصر البصائر، وهو نسخة ناقصة من البصائر، لسعد الأشعري، التي لا ندري مَنْ قام باختياره.

(٧٨) رجال الكشي: ٥٦٣؛ رجال النجاشي: ٤١٢؛ وهناك روايات لسعد بن عبد الله عنه، فيثبت اتصاله بسعد.

(٧٩) رجال النجاشي: ٢١.

(٨٠) فهرست كتب الشيعة: ٢٣. وهذا دليل على اعتبار حديثه وفقاً لبعض المباني.

(٨١) رجال النجاشي: ٢١؛ رجال الطوسي: ٣٢٢.

(٨٢) فما أخوض فيه، من أن الرجل هل هو إمامي أو واقفي؟، كلّه لأجل ذلك، وليس لأجل أن نعرف هل كان الحديث صحيحاً بمصطلح المتأخّرين؛ لأن هذه الرواية ليست صحيحة على أيّ حال، فإن إبراهيم هنا في زمن هذه الرواية كان شاكاً في الإمامة، فلا يُعدّ إمامياً، وبالتالي ليس الحديث صحيحاً، إلا أن نقول: ربّما روى هذه الرواية بعد رجوعه عن الوقف....

- (٨٣) رجال الكشي: ٤٧١.
- (٨٤) رجال الكشي: ٤٧٣.
- (٨٥) فمع وجود هذا التصريح منه لا يمكن أن نقول: إن سياق كلامه يدلّ على أنه رجع عن الوقف، ولأجل ذلك كان يحترم الرضا عليه السلام.
- (٨٦) رجال النجاشي: ١٥٩. وربما كان ترحمه عليه ناشئاً من رؤيته فيه أنه رجع عن الوقف، وسيأتي ذكره آنفاً.
- (٨٧) رجال النجاشي: ٢١.
- (٨٨) هناك رواية في رجال الكشي تدلّ على حيرة إبراهيم في الوقف، لكن ليست هناك رواية تدلّ على توقّف أخيه إسماعيل عن الوقف، بخلاف ما ذكره النجاشي. نعم، يحتمل أن تكون هذه الرواية موجودة في أصل رجال الكشي، لكن الشيخ الطوسي لم يذكرها في اختياره من رجاله.
- (٨٩) مثل ما ذكره المحقّق البارع السيد جواد الشبيري، حيث يقول في بعض دروسه: إن كثيراً من المتهمين بالوقف هنا لم يردّ اتّهامهم في سائر المصادر. والظاهر أن الشيخ الطوسي ذكر كلّ مَنْ كان متّهماً بالوقف وإن رجع عن الوقف (باستثناء بعض الموارد). فلا يستطيع أن يعارض قرائن أخرى على صحّة مذهبهم. وتفصيله في محله.
- (٩٠) الكافي ٢: ٤٩٤، ٤٩٥؛ ٥: ٤٢٠ - ٤٢٢؛ علل الشرائع ١: ١٨٤، قم، مكتبة داوري، ط ١، ١٣٨٥هـ؛ تهذيب الأحكام ١: ٤٤٠؛ وليس هناك اختلافٌ معتنى به في النسخ، وورد في بعض نسخ الكافي «استفطعت» بدل «استعظمت»، والمعنى واحد. ورواه الصدوق ملخصاً في مَنْ لا يحضره الفقيه ١: ١٤٢؛ وابن شهر آشوب في مناقب آل أبي طالب ٣: ٣٦٤، نقلاً عن: أبي الحسن الخزاز القمي في الأحكام الشرعية.
- (٩١) الكافي ٣: ٧٦٤؛ ١٥: ٨٠٥؛ مَنْ لا يحضره الفقيه ٤: ٤١١؛ عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ٦٥؛ كامل الزيارات: ١٧٢؛ تحف العقول: ١٢٤؛ دعائم الإسلام ١: ٣٤٣.
- (٩٢) كما ذكره ابن الجوزي في زاد المسير في علم المسير ١: ٢٨٧، بيروت، دار الكتاب العربي، ط ١، ١٤٢٢هـ.
- (٩٣) جامع البيان، الطبري ٦: ١٠، بيروت، دار المعرفة، ط ١، ١٤١٢هـ، أخرجه عن وهب بن منبه؛ تاريخ الطبري ١: ٥٨٥؛ المستدرک على الصحيحين ٢: ٥٩٦، ذكرنا اعتقاد النصارى فيه. تفسير القرآن العظيم (الطبراني) ٢: ٥٨، الأردن، دار الكتاب الثقافي، ط ١، ٢٠٠٨م؛ الكشف والبيان (الثعلبي) ٣: ٨٠، دار إحياء التراث، ط ١، ١٤٢٢هـ، ذكرناه عن أهل التواريخ؛ المنتظم ٢: ٤٢.
- (٩٤) «أنّ عيسى عليه السلام نادى أمّه مريم بعد وفاتها، فقال: يا أمّاه كَلِّمِينِي، هل تريدان أن ترجعي إلى الدنيا...». مستدرک الوسائل ٦: ٣٢٨، نقلاً عن: الرواندي في لبّ اللباب؛ ورواية أخرى في قصص الأنبياء (الراوندي): ٢٦٤. ولا يخفى ما فيهما من الضعف والإرسال... وما ذكرته هنا ناظرٌ إلى ما ورد في المصادر الإسلامية، بصرف النظر عمّا ورد في مصادر المسيحية.
- (٩٥) مثل ما ورد: «لا يغسل الرجل المرأة إلا أن لا توجد امرأة». انظر: الاستبصار (الطوسي) ١: ١٩٩، طهران، الإسلامية، ط ١، ١٣٩٠هـ.

- (٩٦) ونقله الكليني في موضع آخر أيضاً بنفس هذا السند، لكن البنظري سقط منه. الكافي ٥: ٤٢٠. فالحديث بسند واحد في الموضعين.
- (٩٧) انظر: رجال النجاشي: ٧٥، ٨٢؛ رجال الطوسي: ٣٢٢، ٣٥١، قم، جماعة المدرّسين، ط ٣، ١٣٧٣هـ.ش.
- (٩٨) رجال ابن الغضائري: ٧٤
- (٩٩) قد يطلق مصطلح المشايخ الثلاثة على أرباب الكتب الأربعة عند الإمامية. لكن مقصودي هنا من المشايخ الثلاثة هو الذين «لا يروون ولا يرسلون إلا عمّن يوثق به». العدة في أصول الفقه (الطوسي) ١: ١٥٥، تحقيق: علاقتديان، قم، ط ١، ١٤١٧هـ؛ وإضافة إلى ذلك قال النجاشي في ابن أبي عمير: «أصحابنا يسكنون إلى مراسيله». رجال النجاشي: ٣٢٦.
- (١٠٠) في موارد قليلة منها: الكافي ٦: ٥٨. وفي سند هذه الرواية في المقالة أيضاً.
- (١٠١) في مورد واحد: الكافي ١١: ١٣٨.
- (١٠٢) رجال النجاشي: ٤١٦.
- (١٠٣) الرجال، ابن الغضائري: ٨٧.
- (١٠٤) انظر رجال الكشي: ٣٢١ - ٣٢٩، منها: الروايات رقم ٥٨٦، ٥٨٧، ٥٨٨، ٥٨٩.
- (١٠٥) الأمالي (الصدوق): ٣٩٦؛ السرائر والمستطرفات (ابن إدريس الحلّي) ٣: ٥٥٤، قم، جماعة المدرّسين، ط ٢، ١٤١٠هـ، لكن هناك مناقشة في رواية البنظري عنه هنا في السرائر.
- (١٠٦) هذه الصفة مذكورة لابن بشير في رجال النجاشي: ١١٩؛ وروايته عن المفضل موجودة في الكافي ٣: ٥٩٩.
- (١٠٧) الإرشاد (المفيد) ٢: ٢١٦، قم، مؤسّسة آل البيت، ط ١، ١٤١٣هـ.
- (١٠٨) معجم رجال الحديث (الخوئي) ١٩: ٣٢٨، ٣٢٩، ط ٥، ١٤١٣هـ.
- (١٠٩) معجم رجال الحديث ١٩: ٣٢٨.
- (١١٠) إثبات الوصية: ١٩٨.
- (١١١) دلائل الإمامة (الطبري): ٣٢٨، قم، مؤسّسة البعثة، ط ١، ١٤١٣هـ.
- (١١٢) مناقب آل أبي طالب (ابن شهر آشوب) ٤: ٢٢٤، قم، انتشارات علامه، ط ١، ١٣٧٩هـ.
- (١١٣) أشير إلى مثل هذا في مقالة «بازشناسي حديث: «الإمام لا يغسله إلا الإمام» در گفتمان واقفيه وإماميه»، مجلّة علوم حديث، العدد ٤، سنة ٢٢، وهي مقالة جيّدة، وسأتعرض لنقد ما ورد فيها في المقالة التالية إن شاء الله.
- (١١٤) مناقب آل أبي طالب ٤: ٢٢٤؛ الخرائج والجرائح ١: ٢٦٤؛ كشف الغمّة ٢: ١٣٨، تبريز، بني هاشمي، ط ١، ١٣٨١هـ.
- (١١٥) فهرست كتب الشيعة: ١٣٧؛ رجال النجاشي: ٤٩. ويحتمل أيضاً أن يكون الحسن بن عليّ بن عبد الكريم الزعفراني، وهو مجهول، لكنه احتمال ضعيف.
- (١١٦) هناك بحث في اتحاد أبي سمينة مع محمد بن عليّ الهمداني، ناشئ من ذكرهما مستقلاً في بعض المواضع، كفهرست الشيخ واستثناء ابن الوليد في نوادر الحكمة... وقال ابن بطّة: إنهما

متحدان. انظر: قاموس الرجال ٩: ٤٧٤، قم، جماعة المدرّسين، ط٢، ١٤١٠هـ، وكلّ ما ذكرته هنا مبنيّ على اتحادهما.

(١١٧) قال النجاشي: «ضعيفٌ جداً، فاسد الاعتقاد، لا يعتمد في شيء. وكان ورد قم - وقد اشتهر بالكذب بالكوفة...، ثم تشهر بالفلو، فجفي، وأخرجه أحمد بن محمد بن عيسى عن قم». رجال النجاشي: ٣٢٢؛ وقال ابن الغضائري: «كذاب، غال... وكان شهيراً في الارتفاع، لا يلتفت إليه، ولا يكتب حديثه». رجال ابن الغضائري: ٩٤؛ واعتبره الشيخ الطوسي من الضعفاء. رجال الطوسي: ٤٣٨. (١١٨) فهرست كتب الشيعة: ٤٠٨؛ رجال النجاشي: ٣٤٨.

(١١٩) فهرست كتب الشيعة: ٤١٢ والراوي هو عليّ بن بابويه وابن الوليد وماجيلويه. (١٢٠) ولم تكن كتباً قليلة، كما يبدو من عبارتهم: «له كتب، وقيل: إنها مثل كتب الحسين بن سعيد». فهرست كتب الشيعة: ٤١٢ فلم يكن له كتابٌ واحد حتّى ينخفض احتمال الأخذ من كتابه في حساب الاحتمالات.

(١٢١) «كذاب ملعون». رجال الكشي: ٥٥٢. وذكر النجاشي أيضاً، نقلاً عن الكشي، أن ابن فضال قد طعن عليه. رجال النجاشي: ٣٦.

(١٢٢) «إني لأستحيي من الله أن أروي عن الحسن بن عليّ، وحديث الرضا عليه السلام فيه مشهور». رجال ابن الغضائري: ٥١. لكن ذكر كثير من الكتب الرجالية أن الحديث المشهور عن الرضا عليه السلام هو في عليّ بن أبي حمزة، لا في ابنه الحسن. انظر: قاموس الرجال ٣: ٢٨٨.

(١٢٣) «وحكى لي أبو الحسن حمدويه بن نصير عن بعض أشياخه أنه قال: الحسن بن علي بن أبي حمزة رجل سوء». رجال الكشي: ٥٥٢.

(١٢٤) «قال أبو عمرو: ...الحسن بن عليّ بن أبي حمزة كذاب غال». رجال الكشي: ٤٤٣. واعتباره من الغلاة مع أنه كان من الواقفة محلّ تأملٍ ونظر، فإن لم يكن سهواً من الكشي فهو جديرٌ بالبحث؛ لكشف الارتباط بين مصطلح «الغالي» و«الواقفي».

(١٢٥) تهذيب الأحكام ٨: ٣١٠. لكن روايته عنه لا تثبت؛ لأن السند هكذا: عن محمد بن أحمد بن يحيى الأشعري، عن أبي عبد الله الرازي، عن البيزنطي، عن الحسن بن عليّ بن أبي حمزة. وحيث إن الراوي عن البيزنطي هو الرازي، الذي ضُعب في المصادر، ولم يرد توثيقه، فلا يمكن إثبات رواية البيزنطي عن الحسن البطانتي بهذه الرواية.

(١٢٦) كامل الزيارات: ٤٩، ٩٨، ١٠٠، ١٥٣، ٢٠٥، ٢٠٨، ٢٥١.

(١٢٧) تفسير القميّ ٢: ٤٦، ٥٥، ٣٦٠، ٣٧٠، ٤٠٨، ٤٢٢، ٤٢٣، ٤٣٤. وفي بعض هذه الموارد يبعد أن تكون من رواية عليّ بن إبراهيم.

(١٢٨) انظر: مَنْ لا يحضره الفقيه ١: ٣، بضميمة ملاحظة نفس المصدر ٤: ٥١٨.

(١٢٩) كما ذكر العلامة المجلسي الأوّل في الجمع بين القرائن المتعارضة: «الظاهر أن الطعون باعتبار مذهبه الفاسد، ولهذا روى عنه مشايخنا؛ لثقتهم في النقل». روضة المتقين ١٤: ٩٤.

(١٣٠) تهذيب الأحكام ٨: ٢٦٢، لكن إذا كانت رواية البيزنطي عنه منحصرةً بهذه الرواية فربما يمكن التشكيك فيه؛ بقرينة رواية البيزنطي عن الحسن بن عليّ بن يقطين أيضاً، بل ورد في بعض الأسناد

«البزنطي، عن الحسن بن علي»، وتردّد الأمر فيها بين البطائني وابن يقطين، فلا يبعد أن يكون المذكور هنا أيضاً في الأصل هو «الحسن بن علي»، وأضيف في ما بعد «بن أبي حمزة» للتوضيح؛ بسبب وروده من هامش مخطوط إلى مته.

(١٣١) «ثم وقف، وهو أحد عمد الواقعة». رجال النجاشي: ٢٤٩؛ وانظر: الغيبة (الطوسي): ٦٣، قم، دار المعارف، ط١، ١٤١١هـ.

(١٣٢) عيون أخبار الرضا عليه السلام (الصدوق) ١: ١١٣؛ علل الشرائع (الصدوق) ١: ٢٣٥.

(١٣٣) ذكر الكشي عدداً من الروايات في قدحه. رجال الكشي: ٤٠٤ - ٤٠٦.

(١٣٤) الغيبة (الطوسي): ٦٣.

(١٣٥) كالبزنطي، من لا يحضره الفقيه ٤: ٤٨٨؛ وصفوان بن يحيى، فهرست كتب الشيعة: ٢٨٣؛ وابن أبي عمير، رجال النجاشي: ٢٥٠؛ فهرست كتب الشيعة: ٢٨٣.

(١٣٦) كما هو الظاهر؛ بقرينة روايته هنا عن أبي بصير، ويروي البطائني عنه كثيرة جداً، ولا توجد رواية الثمالي عنه؛ وبقرينة مقارنة السند مع سند دلائل الإمامة، وفيه أيضاً يروي عن أبي بصير.

(١٣٧) نعم، إن أبا بصير يروي هنا عن الإمام الكاظم عليه السلام. لكن الكاظم عليه السلام يروي عن أبيه الصادق عليه السلام. والجملة الرئيسية، وهي أصل القاعدة، من كلام الصادق عليه السلام، فمن الطبيعي أن تُنسب القاعدة إلى الصادق عليه السلام.

حقّ الأقلّيات غير المسلمة في القضاء الإسلامي العادل من منظور فقّه الإماميّة

د. سيامك جعفر زاده^(*)
ترجمة: حسن علي مطر

المقدّمة

تُعدّ قواعد الترافع القضائي العادل من المسائل الجوهرية والأساسية في سيادة القانون وبسط العدل والحفاظ على حقوق الإنسان؛ لأنّ العدالة حقٌّ، ولا يجوز العمل على خلافها، وإلاّ سنقع في مغبّة الظلم والجور، وتجاهل حقوق المواطنة. هناك ارتباطٌ وثيق بين العدالة ومفهوم احترام الحقوق ورعايتها. وفي الحقيقة إنّ العدالة تعني السلوك المتطابق مع القانون؛ وعليه يكون الظلم هو السلوك المخالف للقانون، والمناقض لحقوق الإنسان. وفي الحقيقة إنّ القضاء العادل محكمةٌ شخصية تحت سقف القانون، واحترام حقوق المواطنة، وأرضية لبسط سيادة القانون. وقد تمّ تنظيم هذه الحقوق بواسطة المعايير الوطنية والعالمية في إطار بعض الأصول والقواعد.

لقد تمّ تأسيس المحاكم من أجل إقامة العدل وحلّ الخلافات؛ وعليه لا بُدّ لهذه المؤسّسة من أن تكون شديدة الاهتمام بأدائها والقيام بواجباتها. إنّ للمحاكم الدور الأهمّ في تحقيق أهداف وغايات السلطة القضائية، ولكي تتحقّق هذه الأهداف بشكلٍ أكبر يجب العمل على مراعاة بعض الأصول الضامنة لسلامة وصوابية الأحكام وعدالة القرارات.

«في العقود الأخيرة، حيث شاع بسط أبحاث حقوق الإنسان، ووجوب رعايتها من

(*) أستاذ مساعد في جامعة أرومية (كلية الآداب والعلوم الإنسانيّة - قسم الفقّه والحقوق الإسلاميّة).

قبل جميع الفروع الحقوقية، ومن بينها: القوانين القضائية والجنائية، نشاهد أن الأنظمة الحقوقية في طريقها إلى التخلص من مخالف الأنظمة التحقيقية، واللجوء إلى الأنظمة الاتهامية، وتصبّ جميع الجهود في تحقيق القضاء العادل، والسعي إلى مراعاة الحقوق الفردية في جميع مراحل الإجراءات القضائية. ويمكن القول باختصار: إن القضاء إنما يكون عادلاً إذا تمكّن من الحفاظ على التوازن بين مصالح المجتمع وحقوق المتهم، وأن يخضع المتهم للحاكمية في ظلّ أجواء تضمن له كامل الحرية في الدفاع عن نفسه^(١). وقد سعينا في هذا التحقيق - بعد بيان المفردات والمصطلحات الأساسية - إلى بحث قواعد القضاء ومحاكمة الكفار في القضاء الإسلامي من وجهة نظر الفقه الإمامي.

١- تعريف غير المسلم (الكافر)

قبل الدخول في صلب البحث لا بدّ من الإشارة إلى تعريف الكافر:
إن المعنى اللغوي للكافر مأخوذاً من الـ «كُفِرَ»، بمعنى نفي الشيء، أو من الـ «الكُفْر» بمعنى إخفاء وستر الشيء^(٢).
إن الكافر في المصطلح الفقهي، كما ورد في تعريف الفقهاء: «كلّ مَنْ خرج عن الإسلام، أو مَنْ انتحلّه وجد ما يعلم من الدين ضرورةً، كالخوارج والغلاة»^(٣).
وقد ذكر الفقهاء الآخرون ما يشبه هذا التعريف للكافر، ومن ذلك:
ما أورده السيد اليزدي، حيث قال: «المراد بالكافر مَنْ كان منكراً للألوهية أو التوحيد أو الرسالة أو ضرورياً من ضروريات الدين، مع الالتفات إلى كونه ضرورياً؛ بحيث يرجع إنكاره إلى إنكار الرسالة»^(٤).
وقال الإمام الخميني^(٥) في تعريف الكافر: «الكافر هو مَنْ انتحل غير الإسلام، أو انتحلّه وجد ما يعلم من الدين ضرورةً، بحيث يرجع جحوده إلى إنكار الرسالة»^(٥).

وبعد بيان مفهوم الكفر والكافر تنتقل إلى بيان القاعدة العامّة في ما يتعلّق بحقوق المواطنة بالنسبة إلى غير المسلمين، لنتقل بعد ذلك إلى حقّ القضاء العادل للكفار في مجال القضاء الإسلامي، في ضوء فقه الإمامية.

القاعدة العامة في حقوق المواطنة لغير المسلمين

لقد ذكر فقهاء الإسلام أصلاً عاماً في خصوص حقوق المواطنين من غير المسلمين. وعلى أساس هذا الأصل فإن جميع الحقوق والوظائف التي تعتبر مشروعة للمواطنين المسلمين تُعدّ كذلك مشروعةً بالنسبة إلى المواطنين من غير المسلمين، سوى عدد قليل من الموارد الجزئية. وقد اشتهر هذا الأصل في مصطلح الفقهاء بأصل: «لهم ما لنا وعليهم ما علينا». وبعبارة أخرى: إن المسلمين وغير المسلمين سواء من وجهة نظر المفتن في أكثر الموارد، وإنهم متساوون في الحقوق والتكاليف. إن الموارد التي تنفي التساوي بينهم لا تُعدّ شيئاً في مقابل موارد الاشتراك، وعليه فإن الفقهاء يرون أن الأصل في القوانين يقوم على أساس التساوي في الحقوق بين المسلمين وغيرهم.

وفي تأييد هذا الأصل هناك رواية مأثورة عن النبي الأكرم ﷺ تقول: «إِذَا قِيلُوا عَقْدَ الذِّمَّةِ فَأَعْلِمُهُمْ أَنَّ لَهُمْ مَا لِلْمُسْلِمِينَ وَعَلَيْهِمْ مَا عَلَى الْمُسْلِمِينَ»^(٦).

وروي عن الإمام عليّ عليه السلام أنه قال ما معناه: «إنهم [غير المسلمين] إنما قبلوا عقد الذمة حتى تكون أموالهم مثل أموالنا، ودماؤهم مثل دمائنا»^(٧).

إلا أن روايات هذا الباب لم ترد في المصادر الروائية المعتبرة، وما ذكر فيها يعاني من ضعف السند^(٨).

إن رواية: «لَهُمْ مَا لِلْمُسْلِمِينَ وَعَلَيْهِمْ مَا عَلَى الْمُسْلِمِينَ»، التي تم الاستناد إليها في هذا السياق، صحيحة من الناحية السنية. بيد أن طريق الاستدلال بها غير صحيح؛ بمعنى أن إرجاع الضمير إلى أهل الذمة في هذا الحديث بجميع طرقه غير صحيح؛ لأن الضمير يرجع إلى غير المسلمين الذين يعتنقون الإسلام بعد سماع ندائه ورسالته، لا أنهم يبقون على دينهم^(٩).

فلو تم إثبات هذه القاعدة بهذا النوع من الأحاديث فإنها ستكون قابلة للنقد. بيد أن استقرار الأدلة الشرعية الصحيحة والأحكام الكلية والعامة الواردة في مورد أهل الذمة تثبت بأجمعها أن أغلب أحكامهم تشبه أحكام المسلمين، وهي مسائل من قبيل: حق الحياة، والأمن، والمنع من العدوان الداخلي والخارجي، وعدم الظلم، وإقامة العدالة، وحرية المعتقد، والحصانة في السكن، والحصانة في المكاتبات والمكالمات، وحرية البيان، وحق نقد أداء الحاكم الإسلامي، والكثير من الموارد الأخرى التي

تثبت أن الأصل يقوم على التساوي في الحقوق:

- إن القوانين الإسلامية تنظر إلى الشخص الأول في الحكومة الإسلامية وأبسط مواطن من غير المسلمين بعين واحدة أمام القضاء^(١٠).
- صدر عن النبي الأكرم ﷺ تحذيرٌ شديدٌ بسبب الظلم والعدوان بحقّ الذمّي أو اتّهامه^(١١).

- يعاقب عامل الخليفة على الملأ بسبب ظلمه لشخصٍ من غير المسلمين^(١٢).
- لا يحقّ للمسلم أن يحتفظ بالأشياء المحرّمة، ولا يحقّ له شراؤها وبيعها، وأما الذمّي؛ فحيث لا يعتقد بحرمتها، يثبت له هذا الحقّ^(١٣).
والكثير من الموارد الأخرى.

كيف يمكن إسقاط أصل التساوي في الحقوق ببضعة موارد جزئية؟ وعليه يبدو أن الأصل في حقوق المواطنة بين المسلمين وغير المسلمين يقوم على أساس التساوي في الحقوق، إلا إذا تمّ تخصيص قاعدة التساوي في بعض الموارد بنصّ صريحٍ وصحيحٍ من قبل الشارع.

٢- الحقّ في القضاء العادل للكفار في المحاكم الإسلامية

إن لغير المسلم - بالإضافة إلى حقّ الحياة، وحرية الإقامة والسفر، والحصانة أو الأمن الشخصي وغيره - حقاً في الحصول على القضاء العادل، وهو ما سوف نشير إليه في البحث القادم.

أ- حقّ البراءة

إن أصل البراءة من الأصول العملية، ومضمونه البناء على عدم تحققّ الجرم. وطبقاً لهذا الأصل كلما كان ارتكاب الجرم بالنسبة إلى الفرد المتهم مشكوكاً فيه فإن أصل البراءة يقتضي عدم صدوره عنه^(١٤).

«إن أصل البراءة أو فرضية براءة المتهم تمثّل قاعدةً في المحاكم العادلة. إن هذا الأصل، الذي يردُّ في الوثائق الدولية الهامة لحقوق الإنسان ضمن سائر الحقوق الأخرى للمتهمين في القضايا الجنائية تارةً، أو بشكلٍ مستقلٍّ تارةً أخرى، يمثّل الحجر

• حق الأقليات غير المسلمة في القضاء الإسلامي العادل، من منظور فقه الإمامية

الأساس في المحاكم الجزائية الحديثة»^(١٥).

إن أصل البراءة كان موضع اهتمام الإسلام والفقهاء منذ القدم. وقد تمّ طرحه رسمياً سنة ١٧٨٩م في الإعلان الفرنسي لحقوق الإنسان، فقد ورد في المادة التاسعة من هذا الإعلان ما يلي: «المتَّهم بريءٌ حتّى تثبت إدانته». ومن بين الوثائق المعتمدة التي تطرقت إلى الإعلان عن هذا الأصل كلُّ من: الفقرة الثانية من المادة السادسة في الإعلان الأوروبي لحقوق الإنسان، والمادة السادسة والعشرين من الإعلان الأمريكي لحقوق وواجبات الإنسان، والفقرة الثانية من المادة الثامنة من الإعلان الأمريكي لحقوق الإنسان، والفقرة الأولى من المادة السابعة من الإعلان الأفريقي، والمادة السابعة من الإعلان العربي لحقوق الإنسان، والشق «أ» من الباب «ب» في الفقرة الثانية من المادة الأربعين لإعلان حقوق الطفل، حيث اختصت جميعها ببيان هذا الأصل من خلال عبارات متقاربة.

«كما جاء في الأصل السابع والثلاثين من دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية: (أصل البراءة، ولا أحد يعرف بوصفه مُداناً أمام القانون إلا إذا ثبتت إدانته بالجرم أمام المحكمة العادلة). وعلى هذا الأساس فإن الأصل السادس عشر ق. ١ فرض على المحاكم أن تقيم أحكامها على أسس الاعتدال والتوثيق بالموارد الحكمية والأصولية»^(١٦).

إن أصل البراءة يبيّن أن الأصل قائمٌ على حصانة الأشخاص، حتّى تقوم محكمةٌ صالحة وعادلة، ويتمّ إثبات جرمه من قبَل المرجع القضائي الصالح. وفي الحقيقة يجب الإذعان بأن أصل البراءة يقف سداً أمام الاستبداد وطغيان السلطة العامة.

«إن الوثيقة الرسمية الأولى التي تعبّر عن الاعتقاد ببراءة المتَّهم نجدها محفوظة في تعاليم الدين الإسلامي الحنيف قبل مئات السنين، حيث تمّ تسجيلها في إطار آيات القرآن الكريم، وكذلك في أحاديث وتعاليم الأئمة الأطهار»^(١٧).

وجديرٌ بالذكر أنه بالالتفات إلى الدراسات التاريخية للدين الإسلامي الحنيف نجد أنه أوّل مَنْ تعرّض إلى بيان هذه المسألة. وفي ما يلي نشير إلى نماذج من آيات القرآن الكريم:

الإجتاهد والتجديد - العدد الثالث والخمسون، السنة الرابعة عشرة، شتاء ٢٠٢٠م - ١٤٤١هـ - ١٦٥

١. ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ﴾ (الحجرات: ١٢).
٢. ﴿مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ﴾ (النساء: ١٥٧).
٣. ﴿وَمَا يَتَّبِعْ أَكْثُرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ (يونس: ٣٦).
٤. ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾ (الأنعام: ١١٦).
٥. ﴿إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ﴾ (الأنعام: ١٤٨).
٦. ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ (الإسراء: ٣٦).

«إن المراد من اجتناب الظن ترتيب الأثر على ذلك؛ من قبيل: أن نسيء الظن بشخص، وننسب إليه شيئاً على أساس من إساءة الظن به، أو أن نذكره في غيبته بسوء، أو أن نرتب سائر الآثار على ذلك»^(١٨). ورؤي عن ابن عباس أنه قال: «قوله: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ يقول: لا ترم أحداً بما ليس لك به علم»^(١٩).

إن أصل البراءة في الحقوق الإسلامية يحتوي على تأثيرين هاميين:

أ. وضع المتهم في موضع المنكر.

ب. إغناء المتهم عن إثبات براءته^(٢٠).

«إن النقطة الجديدة بالملاحظة هي أنه بالالتفات إلى اتساع دائرة حقوق الإنسان، وتبني هذا الأصل في قوانين الأكثرية المطلقة للبلدان، يتم طرحه في الحقيقة بوصفه معياراً عالمياً. بيد أن رعاية هذا الأصل تقتضي أن يعمل مقام الادعاء بتقديم الأدلة، بحيث يتم إثبات الدعوى، دون أن يترك مجالاً للشك أو الشبهة المعقولة»^(٢١).

ب - الحق في الحصول على محام

«إن الحق في الحصول على محام يعد من أهم أصول القضاء العادل؛ إذ ليس جميع الأفراد مختصين بالحقوق والقوانين؛ وعليه هناك حاجة ماسة إلى حضور المحامي؛ لضمان تحقق العدالة، سواء في الدعاوى المدنية أو الجزائية»^(٢٢). ويطلق على هذا الأصل مصطلح التناظر أو المرافعة القضائية.

إذن يحق للمتهم أن يدافع عن نفسه شخصياً، أو أن يوكل محامياً يدافع عنه.

• حق الأقليات غير المسلمة في القضاء الإسلامي العادل، من منظور فقه الإمامية

ويكون حضور المحامي واجباً في جميع مراحل المحاكمة الجزائية (الحقوقية)، التي تساعد على ضمان «رعاية النظام القانوني». وقد تمّ تضمين هذا الحقّ في الكثير من الوثائق الدولية والعالمية. وإن الشقّ «ب» من الفقرة الثالثة من المادة الرابعة عشرة من الميثاق الأممي لحقوق المدنية والسياسية، والشقّ «ج» من الفقرة الثالثة من المادة السادسة من الإعلان الأوروبي لحقوق الإنسان، والشقّ «ج» من الفقرة الأولى من المادة السابعة لإعلان بانجول، والشقّ «د» من الفقرة الأولى من المادة الثامنة من الإعلان الأمريكي لحقوق الإنسان، والنظام الداخلي والشقّ «ج» من الفقرة الثانية من المادة الخمسين، والشقّ «د» من الفقرة الأولى من المادة السابعة والستين، من الديوان الجزائري الدولي، من بين الوثائق الدولية التي ضمنت حقّ الوكالة والدفاع للمتهم.

وقد أعلنت لجنة حقوق الإنسان في هذا الشأن^(٢٣): إن جميع الأشخاص المعتقلين يجب أن يحصلوا على محامين فوراً. وقد صرّح الإعلان الأمريكي لحقوق الإنسان قائلاً: «إن الحقّ في الحصول على المحامي - على ما هو مثبت في المادة الثامنة من الإعلان الأمريكي - يجب تطبيقه في مستهلّ الاستجواب الأول». كما أن حقّ الوصول إلى المحامي يجب تحقيقه فوراً، وخلال مدّة لا تتجاوز الثمانية والأربعين ساعة من حين الاعتقال. وبشكل عامّ يمكن بيان أشكال حقّ الاستفادة من خدمات المحامي أو المستشار الحقوقي على النحو التالي:

١. إمكان اختيار وتعيين المحامي من قبيل المتهم منذ بداية تشكيل الملفّ الجزائري والقضائي.

٢. إذا لم تكن لدى المتهم القدرة المالية لتوكيل محام يتمّ في الجرائم الهامة انتداب محام له من قبيل المحكمة. وكذلك في الجرائم غير الخطيرة إذا طالب المتهم الفقير وجب انتداب محام معاضد له عند الضرورة، أو يمكن تهيئة الظروف للمتهم بحيث يحصل على خدمات مجانية في مجال الاستشارة الحقوقية.

٣. السماح للمحامي - الأعمّ من المعين أو المنتدب - بالاطلاع على ملفّ الادّعاء، حتّى إذا كانت في المراحل التمهيدية من الاستجواب.

٤. يمكن للمتهم المعتقل أن يحظى - عند المطالبة - بقاء سرّي مع محاميه، بعيداً عن مرأى ومراقبة الآخرين^(٢٤).

الإجتهااد والتجديد - العدد الثالث والخمسون، السنة الرابعة عشرة، شتاء ٢٠٢٠م - ١٤٤١هـ - ١٦٧

إن مشروعية توكيل المحامي في جميع مراحل المحاكمة القضائية تقوم على أساس من الأدلة الشرعية التالية:

١. الرواية المأثورة عن النبي الأكرم ﷺ: «أيها الناس، إنما أنا بشرٌ، وأنتم تختصمون، ولعلَّ بعضكم ألحن بحجته من بعضٍ، وإنما أقضي على نحو ما أسمع منه، فمن قضيتُ له من حقِّ أخيه بشيءٍ فلا يأخذنه، وإنما أقطع له قطعةً من النار»^(٢٥).

يُفهم من هذا الحديث أن الخصم الذي يرى نفسه عاجزاً عن إقامة الحجّة والدليل يمكنه الاستعانة بشخص (محام) قادر على الوفاء بإثبات حقه.

٢. قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَلَا تَكُنْ لِلْخَائِبِينَ حَصِيمًا﴾ (النساء: ١٠٥).

تفسير الآية: جواز الدفاع عن غير الخائنين. وبذلك يمكن تولّي الدفاع عن المتهمين وكالةً.

٣. إجماع فقهاء الشيعة على جواز تلقين الأدلة والحجج لكلا طرفي الدعوى من قِبَل القاضي إذا علم بتحقق الفرد. فإذا كان تلقين الأدلة والحجج من قِبَل القاضي جائزاً فإن قيام شخص ثالث (المحامي) بذلك يكون جائزاً من طريق أولى.

٤. مشروعية اختيار الوكيل في كلام وسلوك الأئمة المعصومين ﷺ: إن الدليل الأهم في مشروعية الوكالة [في الدفاع عن المتهم] الرواية الخاصة بتوكيل عبد الله بن جعفر من قِبَل الإمام عليّ ﷺ^(٢٦).

وعليه فإن من بين الضمانات المتبعة من أجل الحفاظ على حقوق المتهم في المحاكمات القضائية حضور ومشاركة المحامي في مراحل المحاكمة والقضاء. وفي مثل هذه الحالة يقوم المحامي - لمعرفته بالقوانين - بالدفاع عن المتهم؛ كي تتضح حقيقة الأمر في ظلّ التوازن بين المدعي العامّ والمحامي، ويقوم القضاء بدوره على أساس العدل في المحكمة. إن إقامة المحاكمة الجزائية العادلة تقتضي إعطاء المتهم فرصة الدفاع عن نفسه، ودفع التهمة المنسوبة إليه.

ج - حقّ علنية المحكمة

إن علنية المحاكمة تعني فتح أبواب المحكمة والمسار القضائي أمام الناس. «إن

• حق الأقليات غير المسلمة في القضاء الإسلامي العادل، من منظور فقه الإمامية

علنية المحاكمة الجزائية تمثل واحدة من الخصائص الهامة للقضاء العادل. وعلى أساس هذه القاعدة يجب على المحاكم أن تحقق في التُّهَم المنسوبة إلى المتهَم بشكلٍ علني. وبموجب ذلك يكون حضور وإشراف الأفراد على مسار المحاكمة مسموحاً به للجميع. ويمكن لوسائل الإعلام من خلال حضورها وتواجدها في جميع مراحل المحاكمة أن تعدّ تقريراً تفصيلياً عن جزئيات المحاكمة وعرضها على الرأي العام.

إن علنية المحكمة تمثل نوعاً من الإشراف العام من قِبَل الناس من أجل الحفاظ على كيفية تحقيق العدالة، وإحقاق حقوق المتضرّر بالجرم، ورعاية حقوق المتهَم في الدفاع، وكذلك ضمان مصالح المجتمع في مطاردة المجرمين والجنّة^(٢٧). إن المحاكمة العلنية تمثل ضماناً أساسية لعدالة واستقلالية المسار القضائي، وأداة حماية لجذب ثقة واعتماد عامّة الناس على النظام القضائي.

«يجب مراعاة المحاكمات العلنية، سواء في المحاكمات المدنية أو الجنائية، ولكن علنية المحاكم الكيفية تحظى بأهميّة وضرورة أكبر، بحيث لا يمكن إنكار ضرورة أن تكون بمتناول عامة الأفراد، وفي الأساس لا يمكن للمحاكمة أن تكون سرّية وخلف الأبواب المغلقة. إن أصل المحاكمة العلنية يتكفّل بمصلحتين: المصلحة الأولى: حماية المتهَم في مواجهة المحاكم السرية؛ والمصلحة الأخرى: الحصول على ثقة واعتماد عامّة الناس»^(٢٨).

كما تمّ أخذ هذه المسألة في الوثائق المتبعة لحقوق الإنسان بنظر الاعتبار أيضاً. ومن بين هذه الوثائق يمكن الإشارة إلى المادة العاشرة من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، والفقرة الأولى من المادة الرابعة عشرة من ميثاق الحقوق المدنية السياسية، والفقرة الأولى من المادة السياسية من إعلان الحقوق الأوروبية، والفقرة الخامسة من المادة الثامنة من إعلان الحقوق الأمريكية.

وفي هذا الإطار يمكن القول بأن الطريقة الإسلامية تؤيد على الدوام علنية المحاكمات القضائية. كان الإمام عليّ عليه السلام يقيم جلسات المحاكمة في مسجد جامع الكوفة. وقد استنبط مؤلّفو النظام القضائي أن فلسفة إقامة المحاكمات القضائية في المسجد تعني أن الأصل يقوم على علنية إجراء المحاكمات وتسهيل حضور عامّة الناس في جلسات المحكمة. ومن هنا فقد ذهب فقهاء الإمامية إلى كراهية اتخاذ القاضي

للحجّاب؛ من أجل الرعاية الكاملة لهذا الأصل^(٢٩).
إن شرط علنية المحاكمة لا يتّبع في جميع مراحل القضاء، وإنما يُراعى في خصوص مرحلة الاستماع إلى الطرفين، أي المتابعة الشفهية لأدلتهم وحججهم.

د - حقّ المتّهم في الاطلاع على تهمته

«إن كلّ شخص يتمّ اعتقاله وإلقاء القبض عليه يجب إعلامه بالأسباب التي دعت إلى اعتقاله وتقييد حرّيته. إن الهدف الرئيس من إيجاب إعلام المعتقل بسبب اعتقاله هو تمكينه من الاعتراف قانونياً بالنظر إلى اعتبار الاعتقال. ويجب أن يكون ذلك معلوماً له، وأن يشمل توضيحاً كاملاً للأساس القانوني والواقعي لإلقاء القبض أو الاعتقال. وبعبارة أخرى: إن حقّ إعلام المتّهم بتهمته، والأدلة على ذلك، يمثّل احتراماً لحقّ دفاعه عن نفسه، وإقامة توازن بينه وبين المدّعي العام؛ لأن جهل المتّهم بالتهمة المنسوبة إليه يستوجب تضييعاً لحقه في الدفاع، وانتهاكاً لحرّيته الفردية»^(٣٠).

وفي هذا الشأن جاء في الشقّ (أ) من الفقرة الأولى من المادة ١١٧ من قانون المحاكم الجزائية العالمية ما يلي: «يجب إعلام المتّهم بسبب ومضمون اتهامه فوراً، وبشكل واضح ودقيق، ولغة يفهمها ويتحدّث بها. كما ورد هذا المضمون في الفقرة الثانية من المادة التاسعة من ميثاق الحقوق السياسية أيضاً. وفي هذا الشأن «ذكرت المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان أن الفقرة الثانية من المادة الخامسة للإعلان الأوروبي لحقوق الإنسان تعني أنه يجب إعلام المعتقل بسبب اعتقاله، مع بيان النقاط الحقوقية الأساسية والواقعية، بلغة بسيطة وقابلة للفهم، وليس بلغة فنية ومعقدة، بحيث إذا لم يجد اعتقاله قانونياً أمكنه الاعتراض على ذلك»^(٣١).

إن الصورة التي يتمّ تقديمها في النصوص الفقهية لـ «تفهم الاتّهام عبارة عن: أ. هناك اختلاف بين الفقهاء في أنه هل يجوز للقاضي أن يستجوب المتّهم (المدّعي عليه) ويحقّق معه فيما إذا طلب الشاكي (والمدّعي) ذلك، أم يجوز للقاضي ذلك حتّى من دون مطالبة المدّعي؟ هناك مَنْ ذهب إلى جواز ذلك، وهناك مَنْ ذهب إلى عدم الجواز إلّا بطلب من المدّعي. وبغضّ النظر عن أحقية إحداهما تذهب الجماعتان إلى التأكيد على أن القاضي إنما يجوز له التحقيق والاستجواب بعد تحرير الدعوى.

• حق الأقليات غير المسلمة في القضاء الإسلامي العادل، من منظور فقه الإمامية

وعلى هذا الأساس فإنه طبقاً للمنهج الذي تبينته النصوص الفقهية لا يجوز استجواب المتهم والتحقيق معه في الأساس دون حضور المدعي، وقبل عرض الادعاء وأدلة الاتهام عليه من قبل المدعي.

ب - إن المسائل التي يذكرها الفقهاء في خصوص طريقة دخول المدعي (الشاكي) والمتهم على القاضي، وكيفية استماع القاضي إلى إفادتهما، تشهد على هذا المدعي.

ج - الاعتقاد بوجود تقدم طرح ادعاء المدعي (الشاكي) على دفاع المتهم (المنكر).

وعلى هذا الأساس فإنه في الأسلوب الذي تقدمه النصوص الفقهية يتضح أن موضوع إعلام المتهم بالاتهام يقوم به شخص المدعي بشكل دقيق، وليس شخص القاضي. كما أن تأكيد الفقهاء على أن القاضي لا يمكنه استجواب المتهم قبل عرض الادعاء يتضمن التأكيد على وجوب بيان الاتهام للمتهم. ومن هنا ذهب بعض الفقهاء إلى التصريح بأنه ما لم يتم إعلام المتهم بموضوع الدعوى والاتهام لا يمكن إصدار أي حكم أو قرار بحقه^(٣٢).

هـ - حق المساواة في الميل القلبي

تؤكد المفاهيم الفقهية على وجوب أن يراعي القاضي العدالة في إصدار الحكم، وأن يقضي على أساس الحق؛ كي لا يظلم أحد، حتى إذا كان الحكم لصالح الكافر على المسلم؛ وذلك لأن إطلاق الآيات يأمر بوجوب القضاء العادل.

قال الله تبارك وتعالى في محكم كتابه الكريم: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ (النساء: ٥٨).

إن الذي يُستفاد من آيات القرآن الكريم هو صحة الحكم بالحق والعدل والقسط، حتى إذا كان المنتفع بذلك هو الكافر.

يذهب فقهاء الإمامية إلى القول بعدم ضرورة مراعاة العدالة والمساواة في الميل القلبي إلى الطرفين؛ لأن هذه الأمور ليست إرادية^(٣٣).

وفي رواية صحيحة السند يرويها أبو حمزة الثمالي عن الإمام الباقر^(عليه السلام) أنه قال:

الإجتاهد والتجديد - العدد الثالث والخمسون، السنة الرابعة عشرة، شتاء ٢٠٢٠م - ١٤٤١هـ - ١٧١

«كان في بني إسرائيل قاضٍ، وكان يقضي بالحقّ فيهم، فلما حضره الموت قال لامرأته: إذا أنا متُّ فاغسليني، وكفّني، وضعيني على سريري، وغطّي وجهي، فإنك لا ترين سوءاً، فلما مات فعلت ذلك، ثم مكثت بذلك حيناً، ثم إنها كشفت عن وجهه لتتظر إليه؛ فإذا هي بدودة تقرض منخره، ففزعته من ذلك، فلما كان الليل أتتها في منامها، فقال لها: أفزعك ما رأيت؟ قالت: أجل، فقال لها: أما لئن كنت فزعته؛ ما كان الذي رأيت إلا في أخيك فلان، أتاني ومعه خصمٌ له، فلما جلسا إليّ قلت: اللهم اجعل الحقّ له، ووجه القضاء على صاحبه، فلما اختصما إليّ كان الحقّ له، ورأيت ذلك بيناً في القضاء، فوجهت القضاء له على صاحبه، فأصابني ما رأيت لموضع هواي كان مع موافقة الحقّ»^(٣٤).

وقال صاحب الجواهر في تعليقه على هذه الرواية: «محمولٌ على ضربٍ من الحث على المراتب العالية». وعلى هذا الأساس فإن الله لا يعاقب العباد على هذا النوع من الميول البشرية، بل يقتصر في ذلك على الحرمان من الدرجات العالية^(٣٥).

وقال الشيخ جواد التبريزي في هذا الشأن: «الوجه في عدم الوجوب كون التكليف في التسوية في الميل القلبي أمراً حرجياً وشاقاً. ولا يمكن أن يُعتمد على الصحيحة في الحكم بلزوم التسوية في الميل القلبي بالإضافة إلينا، غايتها ثبوت ذلك في بني إسرائيل. وتصدّي الإمام عليه السلام لنقلها لا يدلّ على بقاء ذلك الحكم بحدّه، بل يكفي بقاء أصل مطلوبيتها. وقد كان في بني إسرائيل من التكليف الشاقّة، وليكن هذا منها»^(٣٦).

و - حقّ العدالة في السلوك

هل يجب على القاضي رعاية المساواة بين الطرفين في سلوكه أم لا؟ هناك تفصيلاً في هذا المورد بين أن يكون طرفاً الدعوى كافرين أو مسلمين، أو أحد الطرفين مسلماً والآخر كافراً.

في المورد الأوّل والثاني يذهب أغلب الفقهاء إلى القول بوجوب المساواة على القاضي في السلوك؛ لروايةٍ واردة في هذا الشأن^(٣٧).

وفي المقابل ذهب بعض الفقهاء الآخرون إلى عدم وجوب المساواة في السلوك،

• حق الأقليات غير المسلمة في القضاء الإسلامي العادل، من منظور فقه الإمامية

وإنما غايته الاستحباب؛ وذلك لأنهم يرَوُّن الروايات الواردة في هذا الباب ضعيفة من حيث السند، أو من حيث الدلالة^(٣٨).

وقد ورد في هذا الشأن روايات، نشير في ما يلي إلى بعضها:

١- رواية السكوني، عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: «مَنْ ابْتُلِيَ بالقضاء فليواس بينهم في الإشارة، وفي النظر، وفي المجلس»^(٣٩).

ظاهر الرواية يدلّ على وجوب المساواة في السلوك. وقد نقل الشيخ الصدوق ما يُشبه هذه الرواية مرسلًا عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله^(٤٠).

٢- رواية سلمة بن كهيل. وقد ورد في هذه الرواية قول أمير المؤمنين عليه السلام لشريح القاضي: «ثمّ واس بين المسلمين بوجهك ومنطقك ومجلسك، حتّى لا يطمع قريبك في حَيْفك، ولا ييأس عدوك من عدلك»^(٤١).

وفي الحالة الثالثة ورد في هذا المورد حديثٌ في مصادر أهل السنّة بشأن خلاف بين الإمام عليه السلام ويهوديٍّ، وجاء في هذه الرواية: «أنه جلس بجنب شريح في حكومة له مع يهوديٍّ في درع، وقال: لو كان خصمي مسلماً لجلستُ معه بين يديك، ولكن قد سمعتُ رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: لاتساووهم في المجلس»^(٤٢).

ويبدو أن هذه الرواية ضعيفة السند. وحتّى إذا كان عمل الفقهاء بها واعتمادهم عليها جابراً لضعف سندها، إلّا أن صدر الرواية - الذي يثبت عدم المساواة بين المسلم والكافر - لا يمكن القبول به؛ وذلك لأن الروايات التي تدلّ على وجوب رعاية المساواة تفيد العموم.

وعليه فإن مضمون الرواية واردٌ في مقام بيان الاختلاف بين الإسلام والكفر. **إن قيل:** إن الرواية تدلّ على القيمة والكرامة الدينية للمسلم على الكافر **وجب القول في مقام الجواب:** إن الكرامة والقيمة الدينية للمسلم ليس لها أيّ علاقة بتقديم المسلم على الكافر في مقام القضاء والمحاكمة.

وعلى هذا الأساس يجب على قضاة المسلمين رعاية العدالة في صدور الحكم وفي السلوك أيضاً. وقد استند الفقهاء في هذا الشأن إلى الإجماع وإلى رواية (اختلاف الإمام عليه السلام مع اليهودي)^(٤٣). وقد ورد هذا الحديث في مصادر أهل السنّة مع اختلاف في المضمون^(٤٤).

الإجتهااد والتجديد - العدد الثالث والخمسون، السنة الرابعة عشرة، شتاء ٢٠٢٠م - ١٤٤١هـ - ١٧٣

وعلى هذا الأساس فإن هذا الحديث ضعيفاً من بعض الجهات. بيد أن فقهاء الإمامية يذهبون إلى القول: إن الذي يتبادر إلى الذهن من الروايات التي تذكر المساواة بين الطرفين أنها تخصّ ما إذا كان طرفا النزاع مسلمين، وأما إذا كان أحدهما كافراً والآخر مسلماً فيتمّ العمل بهذه الرواية. وبطبيعة الحال فقد استند بعض فقهاء الإمامية - بالإضافة إلى هذه الرواية - إلى قاعدة: «الإسلام يعلو ولا يُعلَى عليه» أيضاً^(٤٥). يبدو أنه، بغضّ النظر عن الإجماع، لا يمكن القبول بالأدلة المذكورة؛ إذ لا يعلم أن تكون روايات المساواة، مثل: «مَنْ ابْتُلِيَ بالقضاء فليؤاسِ بينهم في الإشارة، وفي النظر، وفي المجلس»^(٤٦) خاصّةً بحالة ما إذا كان المتخاصمان مسلمين، بل ظاهر الروايات هو العموم والشمول لجميع الحالات؛ لأن مضمونها بيان قاعدة عامّة يجب على القضاة مراعاتها في جميع موارد القضاء، (وإن قيد المسلم المأخوذ في بعض الروايات - بالنظر إلى كون المسلمين هم الفرد الغالب - لا تكون له أيّ موضوعية في البين).

وعليه إذا كان طرفا النزاع كافرين، أو كان أحدهما كافراً والآخر مسلماً، سوف يتمّ العمل بهذه الأحاديث، ولا يمكن لرواية ضعيفة أن تخصّص هذه الروايات.

النتيجة

إن الحقّ في الحصول على القضاء والمحاكمة المنصفة والعدالة هو من بين الحقوق الأوّلية والذاتية للإنسان، وقد ورد ذكره والتصريح به في الوثائق واللوائح الدولية، من قبيل: الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، وميثاق الحقوق المدنية / السياسية، وقواعد المحاكمات الدولية، وغيرها. كما اهتمّ النظام الحقوقي للإسلام - بدوّره - بقواعد القضاء العادل أيضاً. لقد وضع الإسلام قوانينه في خصوص غير المسلمين على أساس العدالة والكرامة والحرية والمساواة ورعاية حقوق الأفراد. تقوم القاعدة العامة - في ما يتعلّق بحقوق المواطنة لغير المسلمين - على أساس القاعدة القائلة: «لهم ما لنا، وعليهم ما علينا»، بمعنى أن جميع الحقوق والتكاليف الثابتة للمواطنين المسلمين تثبت للمواطنين غير المسلمين أيضاً.

• حق الأقليات غير المسلمة في القضاء الإسلامي العادل، من منظور فقه الإمامية

ومن بين مصاديق حقوق المواطنة لغير المسلمين الحق في الحصول على قضاء عادل. وإن على القاضي المسلم بدوره أن يعمل على مراعاة العدالة والمساواة، سواء في صدور الحكم أو في السلوك، تجاه طرفي النزاع، في جميع مراحل المحاكمة، حتى وإن أدى ذلك لمصلحة الكافر.

المواش

- (١) محمود صابر، معيارها وتضمن هاي دادرسي عادلانة در مرحله تحقیقات مقدماتي (ملاکات وضمانات القضاء العادل في مرحلة التحقيقات التمهيديّة)، مجلة پژوهشهاي حقوق تطبيقي (مدرس علوم إنساني)، الدورة ١٣، العدد ٤ (٦٣): ١٤٥، شتاء عام ١٣٨٨هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (٢) انظر: الطريحي، مجمع البحرين ٣: ١٥٧٨، مكتبة المرتضوي، طهران، ١٤١٦هـ.
- (٣) المحقق الحلّي، شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام ١: ٤٥، ١٤٠٨هـ.
- (٤) الطباطبائي اليزدي، العروة الوثقى ١: ٦٧، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٤٠٩هـ.
- (٥) الإمام الخميني، تحرير الوسيلة ١: ١١٨، مؤسّسة مطبوعات دار العلم، قم، ١٣٩١هـ.ش.
- (٦) الكاساني، بدائع الصنائع ٧: ٣٤١، دار الكتاب العربي، ١٩٨٢م.
- (٧) محمد بن حسن الشيباني، الحجّة على أهل المدينة ٤: ٣٥٤ - ٣٥٥، عالم الكتب، بيروت، ١٤٠٣هـ.
- (٨) انظر: سنن الدارقطني ٣: ١٤٧، دار المعرفة، بيروت، ١٣٨٦هـ.
- (٩) انظر: الألباني، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة ٣: ٢٢٣ - ٢٢٥، دار المعارف، الرياض، ١٤١٢هـ.
- (١٠) انظر: سنن الدارقطني ٥: ٢٦٦، ١٣٨٦هـ.
- (١١) انظر: سنن أبي داود ٣: ١٣٦، دار الكتاب العربي.
- (١٢) انظر: محمد بن حسن (ابن حمدون)، التذكرة الحمدونية ٣: ٢١٠، دار صادر، بيروت، ١٤١٧هـ.
- (١٣) انظر: الجصاص، أحكام القرآن ٤: ٨٩، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٥هـ.
- (١٤) محمد جواد فخّار طوسي، حقوق متهمان، بررسي فقهي / حقوقي (حقوق المتهمين، دراسة فقهية حقوقيّة): ٥٧، پژوهشگاه علوم و فرهنگ إسلامي، قم، ١٣٩١هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (١٥) مصطفى فضائلي، دادرسي عادلانه محاکمات كيفري بين المللي (القضاء العادل في المحاکمات الدولية): ٢٩٣، شهر دانش، طهران، ١٣٨٩هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (١٦) محمد جواد فخّار طوسي، حقوق متهمان، بررسي فقهي / حقوقي (حقوق المتهمين، دراسة فقهية حقوقيّة): ٥٩. (مصدر فارسي).

الإجتاهد والتجديد - العدد الثالث والخمسون، السنة الرابعة عشرة، شتاء ٢٠٢٠م - ١٤٤١هـ - ١٧٥

- (۱۷) المصدر نفسه.
- (۱۸) انظر: المصدر السابق: ۶۱.
- (۱۹) الطبري، جامع البيان ۱۵: ۱۱۰.
- (۲۰) فخار طوسي، حقوق متهمان، بررسی فقهی / حقوقي (حقوق المتهمين، دراسة فقهية حقوقية): ۷۷. (مصدر فارسي).
- (۲۱) محمود صابر، معيارها وتضمن هاي دادرسي عادلانه در مرحله تحقيقات مقدماتي (ملاکات وضمانات القضاء العادل في مرحلة التحقيقات التمهيدية)، مجلة پژوهشهاي حقوق تطبيقي (مدرس علوم إنساني)، الدورة ۱۳، العدد ۴ (۶۳): ۱۶۶ - ۱۶۷، شتاء عام ۱۳۸۸هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (۲۲) راضية صياد، دادرسي عادلانه در برتو هنجارهاي ملي وبين المللي (القضاء العادل في ضوء المعايير الوطنية والعالمية)، ۱۳۹۵هـ.ش. (مصدر فارسي).
- www. International law. Persian blog. ir/tag
- (۲۳) مصطفى فضائلي، دادرسي عادلانه محاكمات كيفري بين المللي (القضاء العادل في المحاكمات الدولية): ۴۳۶، شهر دانش، طهران، ۱۳۸۹هـ.ش.
- (۲۴) محمود صابر، معيارها وتضمن هاي دادرسي عادلانه در مرحله تحقيقات مقدماتي (ملاکات وضمانات القضاء العادل في مرحلة التحقيقات التمهيدية)، مجلة پژوهشهاي حقوق تطبيقي (مدرس علوم إنساني)، الدورة ۱۳، العدد ۴ (۶۳): ۱۶۲، شتاء عام ۱۳۸۸هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (۲۵) الحرّ العاملي، وسائل الشريعة ۲۷: ۲۲۳.
- (۲۶) محمد جواد فخّار طوسي، حقوق متهمان، بررسی فقهی / حقوقي (حقوق المتهمين، دراسة فقهية حقوقية): ۴۰۳. (مصدر فارسي).
- (۲۷) حسن علي مؤذن زادگان، حقّ دفاع متهم در آيين دادرسي كيفري ومطالعه تطبيقي آن (حق الدفاع عن المتهم في القضاء والمحاكمات الجزائية ودراستها المقارنة)، رسالة على مستوى الدكتوراه: ۲۷۹، جامعة تربيت مدرّس، طهران، ۱۳۷۳هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (۲۸) مصطفى فضائلي، دادرسي عادلانه محاكمات كيفري بين المللي (القضاء العادل في المحاكمات الدولية): ۳۱۴، طهران، ۱۳۸۹هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (۲۹) مؤذن زادگان، حقّ دفاع متهم در آيين دادرسي كيفري ومطالعه تطبيقي آن (حقّ الدفاع عن المتهم في القضاء والمحاكمات الجزائية ودراستها المقارنة)، رسالة على مستوى الدكتوراه: ۲۷۹، جامعة تربيت مدرّس، طهران، ۱۳۷۳هـ.ش. (مصدر فارسي).

www.nashreedalt.ir

- (۳۰) إبراهيم رجبی، پلیس و حقوق شهروندی (الشرطة وحقوق المواطنة)، أطروحة على مستوى الماجستير، جامعة المفید، قم، ۱۳۸۲هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (۳۱) محمود صابر، معيارها وتضمن هاي دادرسي عادلانه در مرحله تحقيقات مقدماتي (ملاکات وضمانات القضاء العادل في مرحلة التحقيقات التمهيدية)، مجلة پژوهشهاي حقوق تطبيقي (مدرس علوم إنساني)، الدورة ۱۳، العدد ۴ (۶۳): ۱۵۲، شتاء عام ۱۳۸۸هـ.ش. (مصدر فارسي).

- (٣٢) محمد جواد فخّار طوسي، حقوق متهمان، بررسي فقهي / حقوقي (حقوق المتهمين، دراسة فقهية حقوقية): ٣١١ - ٣١٢. (مصدر فارسي).
- (٣٣) انظر: الطوسي، المبسوط في فقه الإمامية ٨: ١٤٩، المكتبة الرضوية لإحياء الآثار الجعفرية، طهران، ١٣٨٧هـ.ش؛ الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان ١٢: ٥٣، دفتر انتشارات إسلامي، قم، ١٤٠٣هـ؛ النجفي، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ٤٠: ١٤٢، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٤هـ.
- (٣٤) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٧: ٢٢٥، الباب ٩ من أبواب آداب القاضي، ح ٢، مؤسّسة آل البيت، قم، ١٤٠٩هـ.
- (٣٥) انظر: النجفي، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ٤٠: ١١٦.
- (٣٦) التبريزي، أسس القضاء والشهادة: ١١٩، مكتب المؤلّف، قم.
- (٣٧) انظر: الطوسي، المبسوط في فقه الإمامية ٨: ١٤٩؛ السيد علي الطباطبائي، رياض المسائل ١٥: ٥٥، مؤسّسة آل البيت، قم، ١٤١٨هـ؛ الإمام الخميني، تحرير الوسيلة ٢: ٤٠٩.
- (٣٨) انظر: سلّار الديلمي، المراسم العلوية والأحكام النبوية: ٢٣٠، منشورات الحرمين، قم، ١٤٠٤هـ؛ العلامة الحلّي، مختلف الشيعة في أحكام الشريعة: ٤٢١، دفتر انتشارات إسلامي، قم، ١٤١٣هـ؛ النجفي، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ٤٠: ١١٦؛ التبريزي، أسس القضاء والشهادة: ١١٩.
- (٣٩) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٧: ٢٢٥، الباب ٩ من أبواب آداب القاضي، ح ١.
- (٤٠) انظر: الصدوق، مَنْ لا يحضره الفقيه ٣: ١٤، دفتر انتشارات إسلامي، قم، ١٤١٣هـ.
- (٤١) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٧: ٢٢٥، الباب ٩ من أبواب آداب القاضي، ح ٢.
- (٤٢) ابن حجر العسقلاني، تلخيص الحبير ٤: ١٩٣، إعداد: عبد الله هاشم اليماني، المدينة المنورة، ١٣٨٤هـ؛ ابن قدامة، المغني ١١: ٤٤٤، دار الكتب العلمية، بيروت؛ البيهقي، السنن الكبرى ١٠: ١٣٦، إعداد: محمد عبد القادر عطا، مكّة المكرمة، ١٤١٤هـ.
- (٤٣) انظر: ابن قدامة، المغني ١١: ٤٤٤؛ البيهقي، السنن الكبرى ١٠: ١٣٦.
- (٤٤) انظر: أبو نعيم الإصفهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء ٤، دار الحديث، القاهرة - مصر، ١٤٣٠هـ؛ ابن حجر العسقلاني، تلخيص الحبير ٤: ١٩٣؛ ابن قدامة، المغني ١١: ٤٤٤.
- (٤٥) النجفي، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ٤٠: ١٤٣.
- (٤٦) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٧: ٢٢٥، الباب ٩ من أبواب آداب القاضي، ح ١.

علاقات الإمامية في مدينة الريّ مع غيرهم

المباني والأهداف والسياسات والمعطيات

(من القرن ٤هـ إلى منتصف القرن ٧هـ)

أ. محمد زرقاني (*)

د. علي آغا نوري (**)

ترجمة: وسيم حيدر

المقدّمة

كانت مدينة الريّ في المرحلة الزمنية الممتدّة من القرن الهجري الرابع إلى منتصف القرن السابع الهجري (٣٢٨ - ٦٥٦هـ)، أي من ظهور دولة البويهيين إلى هجمة المغول، تضمّ مختلف المذاهب والفرق - الأعمّ من بعض الأقليات الدينية والمذاهب الإسلامية، من قبيل: الإمامية، والإسماعيلية، والزيدية، والمعتزلة، والأشاعرة، والشافعية، والحنفية، وغيرهم .. ومن هنا فقد كان أتباع الإمامية في هذه الحقبة الزمنية - حيث كانوا يشكّلون أقلية نسبية - يعيشون مع أتباع سائر الأقليات الدينية والفرق والمذاهب الإسلامية. وكان من الطبيعي أن تحدث بينهم نزاعات وخلافات متواصلة. وقد أدّى بعضها إلى حمل السلاح وإراقة الدماء وإزهاق الأنفس. وقد بلغت هذه الخلافات والنزاعات في بعض الموارد حدّاً يُنذر بزوال أصل ووجود الإمامية في تلك المدينة. ومن هنا فقد كان الإمامية على طول هذه المرحلة يعمدون؛ من أجل الحفاظ على وجودهم وبقائهم والدفاع عن حدود عقائدهم، إلى اتّخاذ مواقف من قبيل: التعايش والتعامل أو المواجهة بحسب الظروف السياسية القائمة، وبحسب إمكانياتهم

(*) طالبٌ على مستوى الدكتوراه في مجال تاريخ التشيع الاثني عشري في جامعة الأديان والمذاهب.

(**) أستاذٌ مساعدٌ في مجال تاريخ التشيع في كلية شيعه شناسي في جامعة الأديان والمذاهب.

في كلّ مرحلة. ولكنّ حيث إن اتخاذاً المواقف وإقامة مختلف أنواع العلاقات مع الآخرين في الرؤية الإمامية تستند إلى سلسلة من المباني الفكرية والعقائدية، فإن الإمامية في مدينة الريّ بدورهم قد توصّلوا - في تلك المرحلة الزمنية، وبالاستناد إلى تلك المباني، والتمسُّك بالأهداف والسياسات الاستراتيجية المعتمدة على بُعد النظر - إلى معطياتٍ جديرة بالملاحظة. ومن هنا سوف نعمل في هذه المقالة - ضمن الإشارة إلى بعض أهمّ المباني والعلاقات في فكر الإمامية - على استعراض نماذج من الأهداف والمواقف الاستراتيجية في هذا الشأن. وفي الختام سوف نذكر موارد من النتائج والمعطيات التي تمكّن الإمامية من الوصول إليها في هذا الخصوص.

١- المباني الفكرية والاعتقادية

هناك في كلّ مذهبٍ سلسلة من المباني الفكرية والاعتقادية التي تشكّل الأساس العقائدي والسلوكي لأتباع ذلك المذهب. وهناك في الدين الإسلامي الحنيف - ولا سيّما عند الإمامية - سلسلة من المباني الفكرية والعقائدية المتّخذة من المصادر الدينية، تحكم - بوصفها من المباني والأصول الحاكمة - على جميع الأمور العقائدية والتفكير والسلوك الفردي والاجتماعي. ومن هنا، حيث إن أتباع المذهب الإمامي في الريّ يشكّلون جزءاً من أتباع المدرسة الإمامية، فإن جميع سلوكياتهم، ومن بينها: مواقفهم وعلاقاتهم مع الآخرين، سوف تدور بالضرورة حول هذه المباني العقائدية. وإن من بين أهمّ هذه المباني الفكرية العقائدية الموارد التالية:

أ- القيمة والكرامة الذاتية للإنسان

وعلى هذا الأساس يتمنّع الإنسان بالقيمة والحرمة الذاتية والاكتسابية^(١). وعلى الرغم من أن استمرار هذه الكرامة في المراحل اللاحقة رهناً بعمله وسلوكه، ولكنه على كلّ حال، وفي أصل الخلقة والخصائص الخاصة التي يتّصف بها، يمتلك حقوقاً وتكاليف يجب احترامها لذات السبب. وبناءً على هذا الأصل الأوّلي فإن جميع مواقف وعلاقات الإمامية مع الآخرين يجب أن تشتمل على قيم العزّة والكرامة الإنسانية. ومن هنا فإن كلّ موقفٍ أو مناسبة تؤدي إلى الإضرار بقيمة وكرامة الإنسان أو تستوجب

عدم احترامه تُعدّ باطلةً ومرفوضة.

ب - العزّة والكرامة الواقعية للإنسان رهناً بتقوى الله وعبادته

يُقال: إن للإنسان كرامة ذاتية؛ ومكتسبة، ويجب رعايتها في المرحلة الأولى من قبَل الفرد نفسه، وفي المراحل التالية من قبَل الآخرين. ولكن ينبغي أن لا نغفل عن أصل أهمّ، وهو أن القيمة والعزّة الواقعية للإنسان تكمن في تقوى الله وإخلاص العبادة له^(٢)؛ لأنه في ظلّ هذه العبادة الخالصة لله يتحرّر من قيود الجهالة والطاغوت والشياطين، ومن خلال ضمان السعادة الدنيوية والأخروية يصل إلى الكمال والمكانة الحقيقية المتمثّلة بالقرب من الله سبحانه وتعالى. وعليه يجب على الإنسان أن يبتعد عن جميع أنواع القيود والخضوع لغير الله عزّ وجلّ. ومن هنا يجب على المؤمن - في مواقفه وعلاقاته مع الآخرين - أن يراعي هذا الأصل، بالإضافة إلى مراعاته سائر الأصول الأخرى؛ إذ من طريق الارتباط مع الآخرين يتمّ تعزيز أصل العبودية لله، وهذا بدوّه يُعدّ لموجبات الخلاص من عبودية غير الله. وطبقاً لهذا الأصل فإن كلّ علاقة تُؤدّي إلى الابتعاد عن الله، وأتباع غير الله، والخضوع للطاغوت، تُعدّ من وجهة نظر الإسلام مرفوضةً وباطلة.

ج - العدالة ومواجهة الظلم وعدم المساواة

إن الله سبحانه وتعالى - طبقاً للأصول والتعاليم العقائدية التي ندين بها كمسلمين - إنما يحكم على أساس العدل، وإن أحد أهمّ فلسفات إرسال الرسل هو إقامة العدالة الاجتماعية، ومكافحة الظلم وعدم المساواة^(٣). إن من بين أهمّ مصاديق وموضوعات العدالة الاجتماعية هو التعاطي العادل مع الناس على أساس مقتضيات الكرامة الذاتية والمكتسبة. توضيح ذلك: إن الإنسان، بالإضافة إلى الاحترام والقيمة الذاتية، يمكنه من خلال ممارسة التقوى والعبودية لربّ العالمين أن يحصل على العزّة والكرامة الاكتسابية العالية أيضاً. ومن هنا فإنه يتمتّع بسلسلةٍ من الحقوق والتكاليف الأولى والذاتية بما هو إنسان، كما يتمتّع بسلسلةٍ من الحقوق والتكاليف الثانوية والمكتسبة بما هو إنسان مؤمن وعبد لله (من قبيل: حقّ الحياة،

وحقّ الانتخاب والاختيار، وحقّ العبادة، وما إلى ذلك من الحقوق الأخرى)، تجاه نفسه وتجاه الآخرين. ومن الواضح أن احترام الحقوق والتكاليف الأولية والذاتية، والعمل على تحصيل وتوفير الأرضية لتحصيل الحقوق والتكاليف الثانوية من قبل الفرد والآخرين، هو عين العدالة. كما أن العكس من ذلك، أي عدم احترام الحقوق والتكاليف الأولية، والتهاون ووضع العراقيل في مسار الحصول على الحقوق والتكاليف الثانوية، هو عين الظلم. ومن هنا فإن جميع مواقف وعلاقات المؤمنين مع الآخرين يجب أن تصبّ في إطار ضمان العدالة الفردية والاجتماعية، وفي سياق المساعدة على توفير الأرضية للوصول إلى الحقوق والتكاليف الأولية والثانوية؛ من أجل إقامة العدالة ومحاربة الظلم. وعلى هذا الأساس فإن كلّ نوعٍ من أنواع العلاقات والمواقف التي تؤدي إلى الظلم وعدم العدل تُعدّ باطلةً ومرفوضة.

د - حاكمية الله والتمسك باتباع الله واجتناب الطاغوت

إن المعبود الحقيقي - طبقاً لمعتقداتنا وتعاليمنا الإسلامية - هو الله وحده؛ لأنه هو وحده خالق الكون والوجود ومالكه^(٤)، وليس هناك غيره مَنْ يستحقّ العبادة^(٥). وعلى هذا الأساس إنما يجب اتباع الله وحده أو مَنْ أذن الله باتباعه^(٦). ومن هنا فإن التبعية لغير الله ما هي إلاّ تبعية للطاغوت الذي يجب اجتنابه^(٧). وبطبيعة الحال فإن لهذه التبعية لله واجتناب التبعية للطاغوت نتائج وثماراً أيضاً، ومن أهمّ الثمار والنتائج المترتبة على اتباع الله هو الخروج من الظلمات والضلال إلى النور والهداية والكمال؛ كما أن اتباع الطاغوت سيؤدي إلى السقوط في الضلالة والضياع والظلمات ودخول الجحيم^(٨). ومن هنا فإن المنشأ الذاتي لمشروعية جميع أنواع الحكومات والأنظمة - من وجهة نظر الإسلام - هو الله وحده، وإن مشروعية حكومة النبي الأكرم ﷺ والأئمة الأطهار عليهم السلام والفقهاء في عصر الغيبة إنما تكون بإذن من الله سبحانه وتعالى. وعلى هذا الأساس فإن الإنسان - في التفكير السياسي للإسلام - إذا لم يكن ضمن دائرة الولاية الإلهية فإنه سيكون حتماً ضمن سيطرة ولاية الطاغوت، وليس هناك حالة وسط بين هذين الأمرين.

وعليه فإن جميع أنواع المواقف والعلاقات التي يقيمها المسلمون مع الآخرين على

المستوى الوطني والعالمي يجب أن تقوم على محور الحكومة الإلهية والتبعية لله، وتجنّب جميع أنواع التبعية لغير الله والاعتماد على الطاغوت، بمعنى أنه في ما يتعلق بكيفية الارتباط وإقامة العلاقات مع الآخرين واتخاذ المواقف منهم يجب مراعاة هذا المبدأ، وعدم خروج المسلمين عن دائرة الحاكمية الإلهية. وهذا بطبيعة الحال لا يعني عدم الارتباط أو الالتزام بالعلاقات الصّرفة مع الملحدين والمشركين، بل إن كلّ نوع من أنواع العلاقة مع الآخرين يجب - طبقاً لهذا الأصل - أن تقوم أولاً وبالذات على أساس إعلاء كلمة التوحيد، وترسيخ مبدأ الحاكمية المطلقة لله وأتباعه، وتجنّب جميع أنواع التبعية للطاغوت، أو أن لا تكون في الحد الأدنى مخالفة لأصل التوحيد وعبادة الله والتوكّل عليه. وعلى هذا الأساس فإن كلّ علاقة تؤدي إلى اتباع غير الله، أو تقضي - في الحد الأدنى - إلى التبعية والاعتماد على الطاغوت، ستكون مرفوضة وباطلة.

هـ - الرأفة والمدارة مع المخالفين من غير المعاندين

لقد تمّ التأكيد في الدين الإسلامي الحنيف على أصل المدارة والرأفة - لا بمعنى الاستسلام والرضوخ - كثيراً، بحيث يمكن وصف الدين الإسلامي ونبى الإسلام بحق أنه دين المحبة ونبى الرحمة^(٩). ومن هنا ورد في التعاليم الإسلامية الأخلاقية التأكيد على التعاطي اللين والهادئ مع المخالفين من غير المعاندين^(١٠). وبطبيعة الحال لا بُدّ من الاعتراف والإقرار بأن هذا الأصل الهامّ كان له دور رئيس سواء في أصل التبلور والظهور أو في اجتذاب الأتباع وفي انتشار الأتباع وتمددهم في الأصقاع والأمصار. وعلى هذا الأساس يجب أخذ هذا الأصل - بالإضافة إلى سائر الأصول الأخرى في إقامة العلاقات والتواصل - بنظر الاعتبار أيضاً.

و - الغلظة والشدة في المواجهة مع المشركين والكفار والمخالفين المعاندين

إن الإسلام في الوقت الذي يتّصف بكونه دين السلام والصدقة والمودة والحفاظ على الحقوق والقيم الإنسانية، هو يخالف الكفر^(١١)، والشرك^(١٢)، والنفاق^(١٣)، والفتنة^(١٤)، والعدوان^(١٥)، والظلم والجور^(١٦)، ويدعو إلى الوقوف بوجه هذه

المفاهيم بشدّة وقوّة. ومن هنا فإن فلسفة الجهاد والقتال من وجهة نظر القرآن والمصادر الدينية والإسلامية هي إقامة العدل وضمان المصالح الحقيقية والحريّات الواقعية للمجتمع والأمة على أساس القيم الإنسانية والدينية؛ بغية تحقيق الفلاح والكمال والسعادة البشرية. وعلى هذا الأساس فإن مواجهة وجهاد كلّ مَنْ يقف عقبةً دون تحقيق هذا الهدف، ويحول دون الوصول إلى هذا التكامل الإنسانيّ، جائزٌ، بل ويكون في بعض الموارد فرضاً وواجباً. وعلى هذا الأساس فإن وصف الدين الإسلامي الحنيف بالمحبّة والرأفة والصلح والسلام تجاه المؤمنين، بل وحتى المخالفين غير المعاندين، لا يتنافى مع هذا الأصل القائل بوجود الغلظة والشدة تجاه المشركين والكفّار والمعتدين المعاندين، الذين يعتقدون على الدين، ويسلبون الناس حريّاتهم وأمنهم وطمأنينتهم. ومن هنا فإن الإسلام يقف بشدّة في مواجهة المشركين والكفّار وجميع المخالفين والمعاندين والمعتدين، ولا يتسامح مع أعمالهم وتصرفاتهم العدوانية. وإن هذه المواجهة للمخالفين المعاندين والمتجاوزين تشمل حتى المخالفين من المسلمين، وما يُصطلح عليهم إخواننا في الدين^(١٧).

ولا شكّ في طبيعة الحال بأن بعض الأصول والتعاليم الاعتقادية للدين الإسلامي الحنيف من شأنها أن تكون مباني للعلاقات، ولكنّ بسبب الدوّر الرئيس والركن الأساس الذي تلعبه الأصول المتقدّمة في هذا الاتجاه فإننا نكتفي بما تقدّم؛ رعاية للاختصار.

٢- أهداف وسياسات الإمامية في توجيه العلاقات

إن التكامل الإنساني والوصول إلى القرب الإلهي من أهمّ أهداف خلق الإنسان. وإن الوصول إلى هذا المقام والمنزلة لا يكون إلاّ من طريق العبودية لله سبحانه وتعالى، وذلك في ظلّ هدايته وتوفيقه. وإن أرضية وشروط هذه الهداية إنما تكون من طريق إرسال الرسل ونزول الوحي الإلهي ممثلاً بالدين الإسلامي الحنيف بوصفه أكمل وآخر الأديان السماوية، حيث منّ الله به على البشرية بواسطة النبيّ الأكرم وخاتم الرسل إلى الأبد. ولكنّ كان هناك على الدوام في كلّ مرحلة زمنية شخص أو جماعة من الناس الضالّين والمتّصفين بكونهم من شياطين الإنس، يعملون على

تحريف النصوص والمصادر الدينية، وتوجيه الاتهامات، وإثارة الشبهات تجاه الحقائق، وتأجيج النعرات والعصبيات والمواجهات العنيفة ضدّ المخالفين وغيرهم، يسعونُ بجهلهم في إطار المواجهة مع الدين والهداية، على حساب حرمان أنفسهم والآخرين من نعمة الهداية والحقائق الدينية. وفي هذه المرحلة الزمنية بشكلٍ خاصّ كان هناك بعض الأشخاص والقوى التي تختلق الذرائع والعقبات في مسار الهداية وبلوغ الإنسان مرحلة الكمال. ومن هنا فإن الإمامية، الذين يمثلون الأتباع الحقيقيين للدين الإسلامي الحنيف، عمدوا من خلال تحديد ورسم الأهداف التمهيدية، واتخاذ المواقف والسياسات، إلى الحيلولة دون خلق العراقيل، وعملوا على رفع الشبهات والتحريف عن المسار الحقيقي للإسلام، تمهيداً للاستفادة الكاملة والصحيحة من نعم الدين الإسلامي؛ من أجل إيصال البشرية إلى سعادتها وكمالها الحقيقي، الذي يمثل الهدف الأوّل والأخير من إرسال الأنبياء وإنزال الكتب السماوية.

أ- الأهداف

يبدو - من خلال دراسة وضع المجتمع الإسلامي والتشيعُ في مدينة الريّ في الفترة الزمنية ما بين القرن الرابع ومنتصف القرن السابع الهجريين - أن الإمامية كانوا من خلال إقامة العلاقات البناءة مع الآخرين يسعونُ إلى تحقيق الأهداف التالية:

أ. الحفاظ على هويّة الدين الإسلامي المبين، ولا سيّما المذهب الشيعي والكيان الإسلامي.

ب - التعريف والتحديد العقائدي لمذهب التشيعُ عبر الحوارات والمباحثات والمناظرات والمقابلات مع الجماعات المختلفة والمخالفة.

ج - الحدّ والحيلولة دون إثارة الفرق الأخرى للمزيد من الانحرافات والتحريفات، من خلال التفاهم والتعاون المشترك معها.

د - إقامة العدالة، والحيلولة دون وقوع الحيف والظلم.

هـ - ازدهار وتطور ثقافة العلوم والحضارة الإسلامية والشيعية.

ب - السياسات

لقد كان الإمامية في تحقيق هذه الأهداف بحاجةٍ إلى اتخاذ سلسلةٍ من

السياسات والمواقف:

أ. السياسات الاستراتيجية (التماهي)^(١٨) والاختلاف^(١٩): لقد سلك الإمامية في المرحلة الزمنية المنظورة سلسلة من السياسات، واتخذوا بعض المواقف؛ للوصول إلى الأهداف والخطط المنشودة. في هذه السياسة هناك - بالإضافة إلى الاهتمام بتطبيقها مع المباني والأصول الاعتقادية - عينٌ ونظرة إلى الظروف الاجتماعية والسياسية للمجتمع وشرائطه في تلك المرحلة الزمنية. ومن هنا فإننا نعبر عن هذا النوع من السياسات بعنوان: السياسات الاستراتيجية. ومن الجدير ذكره - بطبيعة الحال - أن اتّخاذ هذا النوع من السياسات، بالإضافة إلى الشرائط المذكورة، يجب أن يراعي في المقابل شرائط الطرف الآخر أيضاً؛ بمعنى أن وضع السياسات بشأن نوع التعاطي مع الأشخاص الذين لا يشتركون معنا في سلسلة من الأصول والعقائد (حتى وإن لم يكونوا من مذهبنا)، أو الذين لا يمتلكون مشتركات أصولية وعقائدية معنا ولكنتهم في الحد الأدنى يحترمون أصولنا ومعتقداتنا، سيكون مختلفاً بالقياس إلى التعاطي مع أولئك الذين لا يؤمنون بهذه الأصول من الأساس، ولا يحترمونها أيضاً. ويمكن لهذا الاختلاف في اتّخاذ السياسات والمواقف أن يتجلّى على شكل التماهي على مستوى الاتحاد والوفاق الكامل، إلى الاختلاف على مستوى خوض الحرب والقتال. وعلى هذا الأساس يمكن إدراج السياسات الاستراتيجية للإمامية في إقامة العلاقات وإيجاد الروابط مع الآخرين بشكل عامّ في إطار نوعين من التماهي والاختلاف، والتي يمكن تنفيذها وتطبيقها من خلال السياسات التطبيقية التالية:

ب. السياسات التطبيقية: لقد كان الإمامية في سلوكهم وكيفية إقامة العلاقات والروابط مع الآخرين يعملون على توظيف سلسلة من السياسات. إن هذا النوع من السياسات يُسمّى بـ (السياسات التطبيقية)، والذي يمكن تعريفه في مختلف المجالات على النحو التالي:

١. المجال السياسي الاجتماعي.

٢. التعايش السلمي على محور المشتركات مع المخالفين.

هناك مشتركات بين جميع أتباع المذاهب والأديان الإلهية، من قبيل: أصل ضرورة الدين والشريعة، والتوحيد، والصلاة، والمعاد، وما إلى ذلك. يمكن لهذه

المشتركات أن تكون محوراً للتعايش السلمي بين الأديان السماوية. ومن هنا فإن الدين الإسلامي الحنيف يدعو في القرآن الكريم أتباع هذه الأديان - من خلال الإعلان عن بعض المشتركات بين الأديان التوحيدية، مثل: الصلاة وغيرها - إلى التعايش السلمي والاتحاد حول المشتركات وتجنب الاختلافات^(٢٠). وقد كان النبي الأكرم ﷺ والأئمة الأطهار^(ع) في دعوتهم وحواراتهم ومناظراتهم مع سائر الأديان والفرق التوحيدية الأخرى يؤكدون على الأصول المشتركة. ومن ذلك، على سبيل المثال، أن النبي الأكرم ﷺ في إرسال كتبه إلى قيصر الروم يؤكد على هذه المسألة بوضوح، وعندما يدعوهم إلى الإسلام يشير إلى الأصول المشتركة بين الأنبياء والثقافات والأديان السماوية، ويقول: «من محمد رسول الله ﷺ إلى هرقل عظيم الروم، سلامٌ على من أتبع الهدى. أما بعد، فإني أدعوك بداعية الإسلام، فأسلمْ تسلمْ، ويؤتكَ اللهُ أجرَكَ مرتين... ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ (آل عمران: ٦٤)»^(٢١).

وإن الإمامية - كما سبق أن ذكرنا -؛ من خلال التأسّي بمنهج القرآن الكريم وسيرة أئمة الدين، قد اتخذوا سياسة التعايش السلمي حول محور المشتركات وإيجاد العلاقات والروابط المتناسبة من نوع التعاطي مع المخالفين، والسعي إلى التماهي والتعايش مع المخالفين وأتباع المذاهب والأديان السماوية.

٣- التعاون والتعاطي مع المخالفين بغية المواجهة مع الظلم والطغيان: إن الإسلام يعمل على ضمان الحرية والكرامة للبشرية جمعاء، ويعارض جميع أنواع الظلم والطغيان، ويسعى إلى رفع جميع أشكال الحيّف والجور والعدوان. ومن هنا فإنه في الخطوة الأولى لا يسمح بالمواجهة الشديدة مع الطاغية، ويوصي باللين والكلمة الطيبة في دعوة الطاغية إلى الطريق القويم، عسى أن ينفع ذلك في هدايته وعودته إلى جادة الصواب^(٢٢). ومن هنا كان الإمامية في هذه المرحلة التاريخية؛ وبالنظر إلى جميع الشروط، يسعون - كما سبق أن ذكرنا - إلى التعاطي السلمي والمواجهة اللينة مع الطغاة والظالمين، وكانوا من خلال انتهاج سياساتٍ من قبيل: التعاون والتعامل مع الخصوم بصدد تعديل أو خفض الممارسات الظالمة من قبلهم، والحيلولة دون المزيد من

الظلم والجور تجاه المظلومين.

التقريب والاتّحاد بين المذاهب الإسلامية

إن الذي يُظهر الشهادتين مسلّم، وتجري عليه أحكام المسلمين^(٢٣). ومن هنا لا يجوز لنا تكفير سائر المسلمين (حتّى إذا اختلفوا معنا في المذهب). وعلى هذا الأساس فإن من أهمّ تعاليم الدين الإسلامي الحنيف التأكيد على أصل الاتّحاد والتلاحم بين أبناء الأمة الإسلامية والتقريب بين المذاهب حول محور المشتركات. هناك الكثير من المشتركات التي يمكن للمسلمين أن يتّحدوا فيما بينهم على أساسها، من قبيل: التوحيد^(٢٤)، والنبوة^(٢٥)، والصلاة، والزكاة^(٢٦)، والمعاد، والقرآن، وما إلى ذلك. ومن هنا فإن الله سبحانه وتعالى، ضمن اعتباره المسلمين أمة واحدة^(٢٧)، وأنهم إخوة، أمرهم بإقامة الصلح والصدقة فيما بينهم^(٢٨)، ونهاهم عن جميع أنواع الاختلاف والفرقة^(٢٩)؛ وذلك لأن الخلاف والنزاع يؤدي إلى الضعف والفسل^(٣٠). وهذا الأمر بدوّه يفضي إلى العزلة والسقوط فريسة سهلة بين مخالب الشيطان^(٣١)، وسوف يؤدي إلى الخسران في نهاية المطاف^(٣٢). وإن الإمامية كانوا في هذه المرحلة التاريخية يقومون على الدوام بانتهاج هذه السياسة في السلوك والعمل تجاه الآخرين.

الاعتدال وتجنّب التطرّف حتّى في محاربة الأعداء والمعاندين

إن الإسلام دينٌ عدلٍ، وإن القرآن الكريم حتّى في الموارد التي يأذن فيها بالجهاد، بل ويوجب فيها المواجهة مع الأعداء والمعاندين، يمنع المؤمنين والمسلمين منعاً شديداً من التطرّف وتجاوز الحدود، والقيام بالأعمال التي تتنافى مع الحقوق والقيم الإنسانية، بل ويمنعهم حتّى من الاعتداء على حقوق الحيوانات والنباتات، ويأمرهم بالحفاظ على البيئة أيضاً^(٣٣). وإن النبيّ الأكرم والأئمة الأطهار، ضمن تمسّكهم بهذا الأمر الهامّ في سيرتهم العملية، قد عملوا في الكثير من الروايات المأثورة عنهم على توجيه أتباعهم وشيعتهم إلى هذا الأمر^(٣٤). إن الإمامية؛ في التأسّي بالدين الإسلامي الحنيف وأتباع سيرة الأئمة الأطهار، قد تمسّكوا في هذه المرحلة التاريخية - كما في سائر المراحل التاريخية الأخرى - بهذه السياسة الهامة بالكامل. وقد تقدّمت الإشارة

ضمن الأبحاث السابقة إلى موارد من هذه السياسات والسلوكيات والتطبيقات التي قام بها الإمامية.

في مجال الثقافة العقائدية

١- بيان عقائد الإمامية، وتمييزهم من الجماعات الشيعية الغالية والمنحرفة

في المرحلة التاريخية موضع البحث، بالإضافة إلى مختلف الفرق الإسلامية، كانت هناك فرقٌ شيعية أيضاً، من قبيل: الغلاة، والأخبارية، والحشوية، وكان بعضها يذهب إلى القول بعقائد تتراوح ما بين الإفراط والتفريط في مقام الأئمة، ومكانة العقل، ومنزلة القرآن والحديث، وكان هناك من يقع - عن قصدٍ أو غفلة - في الخلط بين هذه العقائد المنحرفة والمعتدلة للإمامية، وكان يتم طرح الشبهات والإشكالات في هذا الشأن، ومن هناك كان يفترض بالإمامية أن يبيّنوا ويميّزوا بين العقائد الحقّة للإمامية وبين العقائد الخاطئة والمتطرّفة والمفرطة؛ من أجل الحفاظ على العقائد الصحيحة، وأن يجيبوا عن الشبهات والإشكالات المطروحة في هذا الشأن. ومن هنا عندما صدر كتاب «بعض فضائح الروافض» ضدّ الشيعة الاثني عشرية في هذه الفترة الزمنية - على سبيل المثال -، وتمّ الخلط فيه بين آراء الغلاة والأخبارية والحشوية وبين الآراء الأصولية لدى الشيعة الاثني عشرية، وأثار ذلك زوبعةً من الإشكالات والشبهات حول عقائد الإمامية، رأى السيد المرتضى - بوصفه زعيم الشيعة - هذا الكتاب، فقال: يجب على عبد الجليل القزويني أن يتصدّى للإجابة عن هذا الكتاب بحق، وأن يرفده بأدلة لا يمكن الردّ عليها وإنكارها^(٣٥).

٢- البحث والحوار على أساس الحكمة والجدال والتي هي أحسن

كما سبق أن ذكرنا فإن جميع المذاهب والأديان السماوية والتوحيدية تجمع بينها بعض المشتركات، وهناك بعض الاختلافات أيضاً. وإنه طبقاً لتعاليم الإسلام يجب تجنّب إثارة موارد الخلاف، والتسامح بشأنها، والتركيز على المشتركات، والحفاظ على التماهي والانسجام، وأن نعمل على التحاور بشأن موارد الاختلاف من خلال الجدل والتي هي أحسن^(٣٦). وإن النبي الأكرم ﷺ كان - بالإضافة إلى التزامه

في سيرته العملية بهذا الأمر - يوصي بعض أصحابه عندما يرسلهم إلى الأقطار في بعض المهام أو الدعوة وتبليغ الدين بأن يتساهلوا مع الناس، وأن يعملوا على تبشيرهم. من ذلك مثلاً أنه قال للطفيل بن عمرو الدوسي، الذي أرسله لهداية قومه: «ارجع إلى قومك فادعهم، وارفق بهم»^(٣٧).

وكان الإمامية في هذه المرحلة التاريخية بدورهم؛ على أساس الأصول وتعاليم الدين الإسلامي الحنيف. ضمن تحملهم وتعاملهم مع أتباع الأديان والمذاهب المختلفة، يؤكدون على المشتركات. وفي ما يتعلق بالأمور الخلافية يحاورون الخصوم على أساس الحكمة والجدال والتي هي أحسن. وقد تمّ بيان نماذج من هذا الحوار للإمامية والجدال والتي هي أحسن في هذه المرحلة التاريخية تحت عنوان المناظرة وغيرها.

٣- الدعوة إلى الحق بأسلوب لين

إن الإسلام دينٌ محبّةٍ ورافةٍ. وضمن تأكّيده في تعاليمه على هذا الأصل يدعو المسلمين إلى التعامل مع المخالفين (حتى إذا كانوا من المخالفين في الدين والمذهب) بالمحبة والاحترام، وأن يتمّ التعامل معهم باللين، عند الحديث معهم ودعوتهم إلى الحق^(٣٨). وقد شهدنا نماذج كثيرة من هذا النوع من السياسات في سلوك وسيرة الإمامية في هذه المرحلة التاريخية، وقد تقدّم أن أشرنا إلى بعضها.

٤- تجنّب التطرّف وإهانة المخالفين

إن الإنسان بما هو إنسانٌ يتمنّع - طبقاً للتعاليم الإسلامية - بالقيمة والكرامة الذاتية. ولم يُسمح لنا بسبّ وشتم وإهانة الخصوم ومقدّساتهم. وكانت هذه الصفة من كريم صفات النبي الأكرم ﷺ، التي جعلته أهلاً للتأصاف بعنوان «رحمة للعالمين»^(٣٩). وإنه في الكثير من الروايات المأثورة عنه قد منع من الشتم وسبّ الآخرين، بل ونهى حتى عن سبّ الطبيعة، والرياح، والدّهْر، والموتى، وغيرهم^(٤٠). وعلى هذا الأساس فإن هذا الأصل وسياسة احترام الآخرين ومقدّساتهم كانت على الدوام محلّ اعتبار من قبل المسلمين في علاقاتهم مع الآخرين. وفي هذه المرحلة الزمنية كان الإمامية يسعون بمختلف الأساليب والطرق إلى احترام الآخرين، وتجنّب سبّهم وهتك

مقدّساتهم، وكانت لهم سياسات وأساليب عملية متعدّدة في هذا الشأن، وقد تقدّمت الإشارة إلى بعضها.

٥- المقاومة والشدة ضدّ المشركين والكفّار والمعاندين

قد يذهب البعض إلى تصوّر أن الحرب والعنف لا ينسجمان مع الصلح والسلام والرفقة الإسلامية؛ في حين أن الأمر على العكس من ذلك تماماً، وأن خصائص الصلح والسلام والمحبة والمودة تحافظ على الحقوق والقيّم الإنسانية في الإسلام، حيث إن هذه الخصائص تتنافى مع جميع أنواع الفتنة^(٤١)، والكفر^(٤٢)، والقتل^(٤٣)، والجريمة، والظلم، والاستكبار، واستعباد الناس من قبيل أيّ شخصٍ أو جماعة. وقد صدر الأمر بمواجهة جميع أنواع هذه الأمور. ومن هنا فإن فلسفة الحرب والجهاد من وجهة نظر القرآن الكريم والمصادر الدينية هي ضمان جميع أنواع الأمن والعدل، وضمان المصالح الواقعية والحريّات الحقيقية للبشر من جميع أنواع العبودية لغير الله سبحانه وتعالى؛ لأنّ الفلاح والكمال والسعادة الحقيقية للإنسان إنما هي رهنٌ بعبادة الله فقط. وعلى هذا الأساس فإنّ المواجهة والجهاد ضدّ كلّ مفهومٍ أو شخصٍ يحول دون تحقّق هذه الأهداف والوصول إلى كمال الإنسان يُعدّ أمراً جائزاً، بل ربّما بلغ حدّ الفرض والوجوب في بعض الموارد.

٣- المعطيات والنتائج الإيجابية

لقد حقّق إماميّة الرّيّ في هذه المرحلة التاريخية - من خلال إقامة العلاقات المناسبة والبنّاءة مع الآخرين - الكثير من النتائج والمعطيات الإيجابية التي مهّدت الأرضية أمامهم لتحقيق المزيد من الأهداف المتعالية والمنشودة. وفي ما يلي سوف نشير إلى بعض هذه المعطيات في مختلف المجالات.

في المجال السياسي - الاجتماعي

١- انتشار التشيّع وتوسيع النشاط الثقافي الاجتماعي لنُخب الإمامية

في هذه المرحلة التاريخية كان عدد علماء الشيعة يأخذ في الازدياد. وقد وصف

● علاقات الإمامية في مدينة الري مع غيرهم، المباني والأهداف والسياسات والمعطيات (من القرن ٤هـ إلى منتصف القرن ٧هـ)

صاحب كتاب «بعض فضائح الروافض» الانتشار والحضور الثقافى الفاعل للإمامية قائلاً: «لم يكن لهم مثل هذه الشوكة من قبل ذلك، فما أقواهم الآن! إنهم يتكلمون بشتى اللغات. إنك لا تجد خاناً للترك إلا وفيه عشرة من الرافضة أو يزيدون، وهم الكتبة في الدواوين، وإنهم اليوم كما كانوا في عهد الخليفة المقتدر بالله»^(٤٤).
كما عبّر صاحب كتاب «راحة الصدور» عن قلقه وتدمره من حضور وتأثير الإمامية، قائلاً: «أيّ فساد أسوأ من أن ترى كاتباً رافضياً أو أشعرياً يترأس الديوان، ويثبت في السجل ممتلكات المسلمين!»^(٤٥).

٢- تأثير التشيع في جهاز الحكم وإقامة التوازن في سلوك الحكام

في هذه المرحلة التاريخية كان السلاطين من الغزنويين والسلاجقة أشدّ عداوة للشيعة من غيرهم. ومن هنا كانوا يمارسون أقصى أنواع الضغط وصنوف التعذيب بحق الشيعة، وحتى الإمامية^(٤٦). ولكن لم يمضِ طويلٌ وقتٍ حتى أعاد الإمامية بسط تأثيرهم في جهاز الحكم والسلطة^(٤٧). وقد تمكّن الإمامية بواسطة ذلك من إحداث بعض التغييرات في سلوك بعض الملوك والأمراء في التعامل مع الشيعة والإمامية. وبذلك تمّ تخفيف حدّة الضغوط على التشيع بشكلٍ تدريجي. ومن هنا فإن الملوك في هذه الحقبة من التاريخ قاموا - من خلال انتهاجهم سياسة التسامح - بتخفيف الضغط والتشدّد على الشيعة الاثني عشرية. وقد وردت في بعض المصادر أخباراً بشأن تسامح هؤلاء السلاطين مع الإمامية^(٤٨). ومن ذلك، على سبيل المثال، أن الخواجة نظام الملك كان في بداية أمره من الوزراء المتشدّدين في عصر السلاجقة، وكان يمارس الكثير من التعذيب والتكيل بحق الشيعة، ولكنّه تأثّر بعد ذلك بالتدرج بالسلوكيات المعقولة والمنطقية للإمامية، وأخذ يتعامل مع السادة الأشراف والعلماء الكبار والزهاد من الشيعة، بل وعمل على صرف رواتب لهم^(٤٩). كما أنه، بتأثير من ذلك، كان يُظهر الاحترام والتبجيل تجاه الشيخ جعفر الدورستاني الإمامي^(٥٠)، وكان لذلك يقوم بزيارات دورية لمنطقة دوريست خارج الريّ، حيث يقيم هذا العالم الجليل^(٥١).

٣- زيادة الاتحاد والتلاحم بين الإمامية

لقد عمل الإمامية على المحافظة على وجودهم ومعتقداتهم من خلال الاتحاد

والتلاحم فيما بينهم. إن هذا الأتحاد ودفاع الإمامية عن بعضهم كان من الوضوح في مجتمع الريّ آنذاك بحيث أثار إقرار المخالفين، ومما قيل في هذا الشأن: «إذا وقع الرافضي في شدّة تظاهروا فيما بينهم واستتقذوه، وإن وقع الحنفي أو الشافعي في شدّة تظاهروا فيما بينهم ليستقطوه»^(٥٢).

٤- ارتفاع شأن الإمامية عند أهل السنّة والمجتمع

إن تجنّب الإمامية عن السلوكيات المتطرّفة، وكذلك بيان العلماء الصحيح لفضائل أهل البيت ومكانتهم العلمية، دفع أهل السنّة (من الأحناف والشافعية) في عصر السلاجقة إلى إدراك عظمة ومكانة أهل البيت عليهم السلام والإمامية أكثر من ذي قبل. ومن هنا فقد أخذنا نشهد ارتفاعاً لشأن ومكانة الإمامية، ولا سيّما العلماء والنُخب منهم، لدى كبار أهل السنّة يوماً بعد يوم. ومن ذلك مثلاً أن علماء الفريقين في عصر السيد مرتضى القميّ كانوا يزورونه في كلّ جمعةٍ لتقديم واجب الاحترام، ويأخذون منه بعض الهدايا، وكان حتّى السلطان في حينها يزوره في بيته. وكان الخواجة نظام الملك - الوزير السنّي الناصبي في زمن السلاجقة - قد زار بدوّره دار السيد مرتضى القميّ؛ لتقديم الاحترام، أكثر من مرّة^(٥٣). وكان يذهب مرّة في كلّ أسبوعين من الريّ إلى دوربست، حيث يقيم الشيخ جعفر الدوربستي الإمامي؛ لغرض سماع الحديث واكتساب الفضائل^(٥٤).

٥- مشاركة أهل السنّة في الشعائر والمناسبات المذهبية لدى الشيعة

بفعل الأداء الإيجابي والمُتزن من قبل الشيعة الإمامية كان أهل السنّة في هذه المرحلة التاريخية، من خلال مشاركتهم لإخوانهم الشيعة في إقامة مراسم عاشوراء، وإبداء التكريم والاحترام لمراقدة الأئمّة الأطهار من أهل البيت عليهم السلام، يعبرون عن حبّهم ومودّتهم الخالصة لأهل بيت النبوة والرسالة^(٥٥). وحتّى السلطان محمد الغزنوي، رغم تعامله القاسي مع الشيعة - ولا سيّما في أحداث فتح الريّ -، كان في بعض الأحيان يتظاهر بالانحياز إلى كلمة الحقّ من خلال مشايعة أهل بيت النبوة والرسالة عليهم السلام^(٥٦). وقد تمّ رصد هذا التغيير في النهج والسياسة لدى السلطان طغرل السلجوقي^(٥٧)، وملك

شاه^(٥٨) أيضاً.

في المجال الثقافي / العقائدي

١- المحافظة على التشيع وبقائه واستمراره

إن الأمن والسكينة يمثّلان الشرط الأوّل في الحفاظ على وجود المذهب والنظام. ومن هنا فإن الإمامية طوال هذه المرحلة التاريخية قد عملوا من - خلال إقامة العلاقات الحسنة والبناء مع سائر المذاهب الأخرى - على بسط الأمن والهدوء في الري؛ كي يتمكنوا في ظلّ ذلك من الحفاظ والدفاع عن أصل هوية التشيع، وتحقيق سائر أهدافهم المتعالية. من هنا فإن الإمامية طوال هذه الفترة الزمنية - ولا سيّما في عصر البويهيين - قد عملوا، من خلال التركيز على الأصول المشتركة وانتهاج سياسة التسامح تجاه عقائد وأتباع مختلف المذاهب الأخرى في مدينة الري، إلى إعادة الهدوء والأمن إلى المجتمع^(٥٩). وبطبيعة الحال فقد كان إلى جوار واستمرار هذه السياسة بعض الخطوات والسياسات الأصولية والاستراتيجية المؤثرة من قبل الإمامية في الحفاظ على التشيع. وإن بعض هذه الخطوات والسياسات عبارة عن الفصل ورسم الحدود الاعتقادية مع الجماعات المتناظرة، والنشاطات العلمية والثقافية في إطار بيان وتعميق التعاليم والمباني والأصول العقائدية لدى الإمامية، ونشرها، والعمل على بسط النفوذ والتعاون والتعاطي الاجتماعي والسياسي مع السلاطين والحكّام وغيرهم.

٢- ارتفاع أعداد الإمامية

إذا ما استثنينا البويهيين (آل بويه) فقد حكم مدينة الريّ في هذه الحقبة التاريخية عددٌ من السلالات المملّكية السنيّة، من قبيل: الغزنويين؛ والسلاجقة؛ والخورزمشاهيين؛ بل وكان بعض السلاطين والوزراء المتشدّدين في المذهب الحنفي والشافعي. ومن هنا فإن الشيعة في العصور التالية للبويهيين كانوا في الغالب يبرزون تحت الضغط والتعذيب والتضييق. وعليه كان الشيعة يضطرون لاستعمال التقية في التعبير عن عقائدهم. ولكن على الرغم من ذلك؛ وبسبب الجهود والجهاد العلمي، وكذلك الكفاءة والتأثير الذي كان يتمتّع به الشيعة في الإدارة والحكم، وتسئم

المناصب والمواقع، من قبيل: الإدارات والدواوين والوزارات، فقد تمكّن الشيعة بذلك لا من الخروج تحت عباءة الصمت والتقية فحسب، بل أخذوا ينتشرون بشكل متزايد، إلى الحدّ الذي قال معه الحموي البغدادي: إن أكثر سكان مدينة الريّ في القرنين الخامس والسادس الهجريين كانوا من الشيعة^(٦٠).

٣- توسيع المراكز العلمية والدينية الإسلامية والشيوعية

على الرغم من السلطة والحكم الطويل لأهل السنّة المتشدّدين في هذه المرحلة، والضغط الكبير التي مورست بحقّ الشيعة في تلك الفترة، ولكنّ بالتزامن مع زيادة القدرة الاجتماعية للشيعة؛ بسبب جهودهم الذاتية وكفاءتهم وتأثيرهم في الجهاز الحاكم وغيره، كان يزيد عدد المساجد والمدارس وسائر المراكز العلمية والدينية الخاصة بالشيعة^(٦١).

٤- ازدهار العلم والحضارة الإسلامية

إن زيادة أعداد الشيعة، وارتفاع عدد العلماء والنُخب البارزة من الإمامية، والنشاطات والخدمات الثقافية، ودعم بعض السلاطين والوزراء - ولا سيّما في عهد البويهيين -، أدّى إلى انتعاش العلم وازدهار الحضارة الإسلامية. قال ابن مسكويه في هذا الشأن ما مضمونه: «تمّ إحياء العلوم البائدة، واجتمع رجالها بعد تفرّق، وبادر الشباب إلى التعلّم، وأنجّه الشيوخ إلى التعليم، واستثيرت القرائح، وازدهر سوق العلم بعد كساد، وكان يُنفق على ذلك من بيت المال أموال طائلة»^(٦٢). كما أن سائر السلاطين والحكّام - بعضهم لرغبة شخصية أو بتأثير من رجال الدين وعلماء الإمامية - اهتمّ ببعض الحوزات العلمية والمعرفية، وقام بدعمها. ومن ذلك أن محمود الغزنوي - على سبيل المثال - كان يحتفي بالعلماء والشعراء، وكان ينفق عليهم من المال ما قيمته ٤٠٠ دينار سنوياً^(٦٣).

النتيجة

منذ القرن الثالث الهجري وحتى منتصف القرن الهجري السابع في مدينة الريّ

كان بعض أتباع المذاهب الدينية والإسلامية يعيشون إلى جوار بعض الإمامية. ولذلك كان الإمامية بحاجة إلى إقامة العلاقات مع أتباع هذه المذاهب والأديان؛ من أجل الحفاظ على هويتهم وبقائهم. وقد كانت هذه العلاقات - بحسب الظروف الاجتماعية والسياسية الحاكمة، ومكانة الإمامية - في هذه المرحلة التاريخية تتراوح ما بين التساهل والتسامح، إلى التعامل، وصولاً إلى المواجهة. بيد أن أصل هذه العلاقات كان يقوم على سلسلة من المباني الفكرية والعقائدية الإمامية، من قبيل: الكرامة الذاتية للإنسان، والعزة الحقيقية للبشر، في ظلّ التقوى، ومواجهة المحاباة والظلم، والمدارة مع المخالفين غير المعاندين، وأصل الشدة في مواجهة المخالفين المعاندين. وقد حقّق الإمامية - من خلال اتّباعهم سياساتٍ من قبيل: رسم الحدود العقائدية مع الفرق المنحرفة، مثل: الغلاة، والتعايش السلمي مع المخالفين غير المعاندين، والحوار على أساس الحكمة والموعظة والجدال بالتي هي أحسن، والمقاومة والشدة في العمل تجاه المخالفين المعاندين - من تحقيق الأهداف والمعطيات المتقدّمة، من قبيل: الحفاظ على التشييع واستمراره ونشره، والارتقاء بموقع ومكانة الإمامية بين مجتمع أهل السنة.

الموامش

- (١) انظر: الإسراء: ٧٠.
- (٢) انظر: الحجرات: ١٣.
- (٣) انظر: النحل: ٩٠.
- (٤) انظر: الرعد: ١٦.
- (٥) انظر: الأنعام: ١٠٢.
- (٦) انظر: النساء: ٥٩.
- (٧) انظر: النحل: ٣٦.
- (٨) انظر: البقرة: ٢٥٧.
- (٩) انظر: الأنبياء: ١٠٧.
- (١٠) انظر: آل عمران: ١٥٩.
- (١١) انظر: الفتح: ٢٩.
- (١٢) انظر: التوبة: ٣٦.

- (١٣) انظر: التوبة: ٧٣.
(١٤) انظر: البقرة: ١٩٣.
(١٥) انظر: الحج: ٣٩.
(١٦) انظر: النساء: ٧٥.
(١٧) انظر: نهج البلاغة، الخطبة رقم ٥٤.

(18) Convergent.

(19) Divergent.

- (٢٠) انظر: آل عمران: ٦٤.
(٢١) تاريخ اليعقوبي ٢: ٧٧، دار صادر، بيروت.
(٢٢) انظر: البقرة: ٤٣ - ٤٤.
(٢٣) انظر: النساء: ٩٤.
(٢٤) انظر: آل عمران: ١٠٥.
(٢٥) انظر: الأنفال: ٤٦.
(٢٦) انظر: التوبة: ١١.
(٢٧) انظر: الأنبياء: ٩٢.
(٢٨) انظر: الأنبياء: ٩٢.
(٢٩) انظر: آل عمران: ١٠٣.
(٣٠) انظر: الأنفال: ٤٦.
(٣١) انظر: نهج البلاغة، الخطبة رقم ٢٧.
(٣٢) انظر: المجلسي، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار عليهم السلام ٧٤: ٣٩٧، بيروت - لبنان، ١٤٠٣هـ.
(٣٣) انظر: البقرة: ١٩٠.
(٣٤) انظر: نهج البلاغة، الكتاب رقم: ١٤.
(٣٥) انظر: عبد الجليل الرازي القزويني، بعض مثالب النواصب في نقض بعض فضائح الروافض: ٨، تصحيح وتحقيق: المحدث الأرموي، مؤسسة علمي فرهنگي دار الحديث، قم، ١٣٩١هـ.ش. (مصدر فارسي).
(٣٦) انظر: العنكبوت: ٤٦.
(٣٧) ابن هشام، السيرة النبوية ١: ٣٨٤، تصحيح: مصطفى سقا، المكتبة الإسلامية، بيروت.
(٣٨) انظر: البقرة: ٨٢.
(٣٩) انظر: الأنبياء: ١٠٧.
(٤٠) انظر: الصدوق، مَنْ لا يحضره الفقيه ٤: ٣٧٧، ح ٥٧٨١، انتشارات إسلامي، قم.
(٤١) انظر: البقرة: ١٩٣.
(٤٢) انظر: الفتح: ٢٩.

- (٤٣) انظر: البقرة: ١٩٠.
- (٤٤) الرازي القزويني، بعض مثالب النواصب في نقض بعض فضائح الروافض: ٨٦. (مصدر فارسي).
- (٤٥) محمد بن علي بن سليمان الراوندي، راحة الصدور وآية السرور در تاريخ آل سلجوق: ٣٢، تصحيح: محمد إقبال ومجتبى مینوي، نشر أمير كبير، طهران، ١٣٦٤هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (٤٦) انظر: ابن كثير الدمشقي، البداية والنهاية ١٢: ٢٦، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٧هـ.
- (٤٧) انظر: حسن بن علي بن إسحاق نظام الملك الطوسي، سير الملوك يا سياست نامه: ٢١٥، مع مقدّمة وتعليقات من إعداد: عطاء الله تدين، انتشارات طهران، طهران، ١٣٧٣هـ.ش؛ الرازي القزويني، بعض مثالب النواصب في نقض بعض فضائح الروافض: ١٢٣. (مصدران فارسيان).
- (٤٨) انظر: بازورث، تاريخ غزنويان (تاريخ الفغويين) ١: ١٩٦ - ١٩٧، ترجمه إلى اللغة الفارسية: حسن أنوشه، مؤسّسة انتشارات أمير كبير، طهران، ١٣٧٢هـ.ش.
- (٤٩) انظر: الرازي القزويني، بعض مثالب النواصب في نقض بعض فضائح الروافض: ١٥٤ - ١٥٧. (مصدر فارسي).
- (٥٠) الشيخ أبو عبد الله جعفر بن محمد بن أحمد بن العباس بن الفاخر العبسي الدورستاني: رجل دين وفقه وملكّم ومصنّف شيعي، من قداماء علماء الشيعة الاثني عشرية. من تلاميذ الشيخ المفيد، والشريف المرتضى، وابن عيّاش الجوهري، ومحمد بن الحسن الطوسي، بالإضافة إلى تتلمذه على والده. وقد لقبّ بالدورستاني نسبة إلى دورست، وهي - كما قال ياقوت الحموي - قرية من قرى الريّ، ويقال لها الآن: (دُرشت)، ويلقبّ بالعبسي نسبة إلى بني عبس؛ لكونه ينحدر من صلب الصحابي المعروف حذيفة بن اليمان العبسي. المعرب.
- (٥١) انظر: المصدر السابق: ١٥٧.
- (٥٢) انظر: المصدر نفسه.
- (٥٣) انظر: الرازي القزويني، بعض مثالب النواصب في نقض بعض فضائح الروافض: ١٥٤ - ١٥٧. (مصدر فارسي).
- (٥٤) انظر: المصدر السابق: ١٥٧.
- (٥٥) انظر: المصدر السابق: ٤٠٥، ٦٤٨.
- (٥٦) انظر: ابن الأثير، كامل تاريخ بزرگ إسلام وإيران (الكامل في التاريخ) ٩: ٤٠١، ترجمه إلى اللغة الفارسية: حميد رضا آجير، نشر أساطير، طهران، ١٣٨٢هـ.ش.
- (٥٧) انظر: علي شهابي، تاريخچه وقف در إسلام (تاريخ الوقف في الإسلام): ٧٢ - ٧٣، انتشارات دانشگاه طهران، طهران، ١٣٤٣هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (٥٨) انظر: ابن الأثير، كامل تاريخ بزرگ إسلام وإيران (الكامل في التاريخ) ٩: ١٤.
- (٥٩) انظر: ابن مسكويه الرازي، تجارب الأمم ٦: ٣٤١، ترجمه إلى الفارسية: علي نقى منزوي، نشر توس، طهران، ١٣٧٦هـ.ش.
- (٦٠) انظر: ياقوت الحموي البغدادي، معجم البلدان ٢: ٥٩٨، ترجمه إلى اللغة الفارسية: علي نقى

منزوي، پژوهشگاه سازمان ميراث فرهنگي، طهران، ١٣٨٣هـ.ش.

(٦١) انظر: المصدر السابق: ٣٩ - ٤١.

(٦٢) انظر: ابن مسكويه الرازي، تجارب الأمم ٦: ٤٨١ - ٤٨٢.

(٦٣) انظر: حمد الله المستوفي، تاريخ كزيده (التاريخ المنتخب): ٣٩١، إعداد: الدكتور عبد الحسين

نوائي، انتشارات أمير كبير، ط ٧، طهران ١٣٨٧هـ.ش. (مصدر فارسي).

الوجود المطلق اللامتناهي في نهج البلاغة دراسة علمية موضوعية

د. يحيى عبد الحسن آل دوخي (*)

المقدمة: أهمية نهج البلاغة في المعرفة الإلهية

عندما نقرأ أمير المؤمنين عليه السلام من خلال نصوصه الموثقة في كتاب نهج البلاغة نجد ذلك الحكيم المتأله العارف بدقائق وتفاصيل المعرفة الربانية والتوحيد الخالص. والإنسان المتأمل في هذه الموسوعة يجد ذلك الزاد الفكري وذلك المعين الذي لا ينضب، بل والمنهل العذب الرقراق لكل من يريد الوصول إلى المعارف الإلهية الصافية. ولعل ما نطق به العلامة الطباطبائي في وصف علي عليه السلام يؤكد لنا هذه الحقيقة، قال: «إنه عليه السلام أول من برهن واستدل في الفلسفة الإلهية في هذه الأمة، فله الفضل والمنة على كل من سواه من العلماء والباحثين في هذا العلم، فإنه هو الذي فتح باب الاستدلال البرهاني في المعارف الإلهية. وإنه عليه السلام قد أتى بمسائل في الفلسفة الإلهية لم يسبقه إلى التنبه إليها أحد، كما أنه في ما أقامه عليها من البراهين، ووضعها لها من الحلول، كان رائداً متفرداً لم يسبقه لها الأولون، ولم يتنبه لها الآخرون إلا بعد قرون وقرون، وقد بقيت روائع أنظاره العالية رهن الإبهام قروناً متتالية بعد زمانه، حتى وُقِّف لكشفها، والوقوف عليها، ثلّة من جهابذة العالم، وأفذاذ المفكرين»^(١).

نعم؛ فعلي عليه السلام هو الرائد في هذا الفن، واستدلالاته على معرفة الله ووجوده متنوّعة ومتكثّرة؛ فتارة تجد العمق المعرفي والعقلي لمن كان في طبقة عليا من الفهم؛ وتارة أخرى يُقرّب ذلك بالمادّي والمحسوس لمن هو دون تلك الطبقة، وبقدر ما يراه من وغيّ السائل ومدركاته، فيكلم الناس على قدر عقولهم. فمثلاً: عندما يُسأل: بِمَ

(*) أستاذ مساعد في جامعة المصطفى عليه السلام العالمية. من العراق.

عرفتَ ربك؟ يعطي لتلك الطبقة جواباً يناغم حواسهم، فيقول: لا تشبهه صورةً، ولا يُحسّ بالحواس، ولا يُقاس بالناس... إلخ^(٢).

ولكن مع الفهم الآخر الذي له معرفة أرقى يخاطبهم بقوله: بالعقول تعتقد معرفته، وبالتفكير تثبت حجته، معروف بالدلالات، مشهور بالبيّنات^(٣)، فأعطى العقل مساحةً كبيرة؛ لكي تتفتح مناهج المعرفة عند السائل، ويقع على فهم الحقيقة، ويميّزها ويشخصها.

فكان ﷺ مُلهماً في علم الالهيّات، وله الدور الكبير في صياغة الذهنية البشرية من أن تنحرف ضمن متاهات التشبيه والتجسيم المادّي، فلا غرو أن لكلماته الأثر الكبير في تثبيت الفكر البشري على هذا المستوى الرفيع من المعرفة بالخالق جلّ وعلا.

فعندما نراجع الفلسفة الإسلامية والفكر الكلامي نجد أن مدارس الفلسفة كلّها تنتهي إليه، فكان هو المعلم الأول للمسلمين بعد القرآن والرسول الأكرم ﷺ، وهو الذي ثبت أصول التوحيد والعقيدة وأسس الفلسفة الإسلامية الصحيحة، لذلك نجد في نهج البلاغة التأكيد على تنزيه الله تعالى، وعلى وصفه بصفات الكمال والجلال، وعلى نفي التجسيم والتحديد له^(٤).

وهكذا نجد علياً ﷺ في مجال آخر من المعارف الإلهية، فعندما نقف على عبارة ابن أبي الحديد وانبهاره وتعجبه في ما ينطق به في بعض خطبه نفهم مدى بلاغته وعظم فكره ودقّة مقولته، حيث يقول: «واني لأطيل التعجّب من رجلٍ يخطب في الحرب بكلامٍ يدلّ على أن طبعه مناسبٌ لطباع الأسود والنمور وأمثالهما من السباع الضارية، ثم يخطب في ذلك الموقف بعينه إذا أراد الموعظة بكلامٍ يدلّ على أن طبعه مشاكل لطباع الرهبان لابسٍ المسوح... وأقسم بمن تقسم الأمم كلّها به، لقد قرأت هذه الخطبة منذ خمسين سنة وإلى الآن أكثر من ألف مرّة، ما قرأتها قطّ إلا وأحدثت عندي روعةً وخوفاً وعظّةً، وأثّرت في قلبي وجيباً، وفي أعضائي رعدة... وكم قد قال الواعظون والخطباء والفصحاء في هذا المعنى؟! وكم وقفتُ على ما قالوه وتكرّر وقوفي عليه؟! فلم أجدُ لشيءٍ منه مثل تأثير هذا الكلام في نفسي»^(٥).

وعندما سئل السيد الطباطبائي عن تمتّع ابن أبي الحديد بهذه الرؤية الرفيعة

● الوجود المطلق اللامتناهي في نهج البلاغة، دراسة علمية موضوعية

والفهم الدقيق لخطب أمير المؤمنين عليه السلام قال: «لم يقل ابن أبي الحديد شططاً، فمثلاً يسجد لكلام الله يسجد لخطب علي بن أبي طالب؛ لأن محتواها قرآني، وبهذا يكون سجودهم في الحقيقة لكلام الله، لا لكلام المخلوق»^(٦).

إذن نستطيع القول: إن أهمية نهج البلاغة أخذت بُعداً شمولياً لجميع المعارف الإلهية، فلا تنحصر كلماته بساحة واحدة فقط؛ بل تجد صولاته وجولاته في ميادين ومجالات شتى. وهذا ما وقع على فهمه الشيخ محمد عبده، حيث اختزل لنا المشهد برمته في هذا المجال، حيث قال: «وبعد، فقد أوفى لي حكم القدر بالاطلاع على كتاب نهج البلاغة... فكان يخيل لي في كل مقام أن حروباً شبت، وغارات شنت، وأن للبلاغة دولة، وللصاحبة صولة... وأن مدبر تلك الدولة وباسل تلك الصولة هو حامل لوائها الغالب أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، بل كنت كلما انتقلت من موضع إلى موضع أحس بتغير المشاهد، وتحول المعاهد؛ فتارة كنت أجدني في عالم يغمره من المعاني أرواح عالية، في حلل من العبارات الزاهية، تطوف على النفوس الزاكية، وتدنو من القلوب الصافية، توحى إليها رشادها، وتقوم منها مرادها، وتفر بها عن مداحض الزلل إلى جواد الفضل والكمال...؛ وأحياناً كنت أشهد أن عقلاً نورانياً، لا يشبه خلقاً جسدياً، فصل عن الموكب الإلهي، واتصل بالروح الإنساني، فخلعه عن غاشيات الطبيعة، وسما به إلى الملكوت الأعلى، ونما به إلى مشهد النور الأجل، وسكن به إلى عمار جانب التقديس، بعد استخلاصه من شوائب التلبيس؛ وآتات كأني أسمع خطيب الحكمة، ينادي بأعلياء الكلمة، وأولياء أمر الأمة، يعرفهم مواقع الصواب، ويبصرهم مواضع الارتياب، ويحذرهم مزالق الاضطراب، ويرشدهم إلى دقائق السياسة، ويهديهم طرق الكياسة، ويرتفع بهم إلى منصات الرئاسة، ويصعدهم شرف التدبير، ويشرف بهم على حسن المصير...»^(٧).

هذا هو علي عليه السلام، شمس ساطعة في سماء العلم والمعرفة، فعندما نرمق بنظرة متفحصة وبدقة نجد أن هذا النهج الشريف معظم أبحاثه هي التوحيد، وهي بحوث عقلية عقيدة قائمة على أساس إطلاق الخالق من جميع القيود والحدود وإحاطته بجميع الوجود، وأنه مطلق بسيط لا تكثر فيه ولا تجزؤ، وإن صفات الحق عين ذاته ولا تغاير بينهما أبداً^(٨). وهذا ما نروم الخوض فيه من خلال هذا البحث.

الإجتاه والتجديد - العدد الثالث والخمسون، السنة الرابعة عشرة، شتاء ٢٠٢٠م - ١٤٤١هـ - ٢٠١

إثبات الصانع

أعطى الإمام عليّ عليه السلام للعقل مساحةً كبيرة يتحرّك فيها، ولا سيّما في عملية الاستدلال والبرهان، وفي التدليل على وجود الخالق جلّ شأنه، فهو القائل: «وبالعقول تعتقد معرفته، وبالتفكير تثبت حجّته»^(٩). وأيضاً قد رُوي عنه عليه السلام حين سُئل: «يا أمير المؤمنين، بماذا عرفت ربّك؟ قال عليه السلام: بالتمييز الذي خولّني، والعقل الذي دلّني»^(١٠). فالعقل هو المعيار في المنظومة الفكرية التي تدور حولها معرفة الله جلّ وعلا وإثبات وجوده في هذا الكتاب (نهج البلاغة).
ومن الأدلة على تلك الحقيقة ما يلي:

برهان العلة والمعلول

قال عليه السلام: «وكلّ قائمٍ في سواه معلولٌ، فاعلٌ لا باضطراب آله، مقدرٌ لا بجول فكرة...»^(١١).

فهنا نفهم من هذه المقولة أنه عليه السلام قسّم عالم الوجود الى قسمين:

١. العلة، وهو الله تعالى.

٢. المعلول، وهو عالم الخلق.

فكلّ موجودٍ أيّاً كان ومهما كان نصيبه هو موجودٌ معلول، إلاّ الله جلّ شأنه. ونقصد بالمعلول أن وجوده ليس عين ذاته؛ إذ لو كان وجوده عين ذاته لما كان له سبق ولا عدم، ولما انتهى إلى الفناء بعد ذلك. فكلّ قائمٍ في سواه معلول^(١٢)، بمعنى إن كان الشيء لا يملك وجوده يكون محتاجاً لمفيض الوجود، الذي يكون وجوده عين ذاته.. فالله تعالى هو علة العلل، وكأفة الموجودات الأخرى موجوداتٌ معلولة قائمة به، فهو الخالق وغيره مخلوق.

وبتفصيلٍ أكثر دقّة نقول: إنّ برهان العلة والمعلول مبنيّ على ركنين أساسيين:

١. إنّ العالم الذي نعيش فيه (ممكّن الوجود).

٢. كلّ موجودٍ ممكّن وحادث يجب أن ينتهي إلى واجب الوجود.

فنسال حينئذٍ: هل أن وجود هذا العالم قائمٌ بدون علة؟ فلعلّ الصدفة أوجدته؟ وهذا الفرض باطل؛ لأنّ الحادث إن لم يحتجّ إلى علة فإنّ كلّ موجودٍ يجب أن

● الوجود المطلق اللامتناهي في نهج البلاغة، دراسة علمية موضوعية

يوجد في كلّ زمان وأيّ ظرف؛ في حين نرى بوضوح أنّ الأمر ليس كذلك، حيث يحتاج كلّ حادثٍ لحدوثه إلى توفرّ الشرائط والظروف الخاصة. ويأتي السؤال الآخر: أن نفترض كون الشيء نفسه علّةً لوجوده؟ وهذا باطلٌ أيضاً؛ لأنّ العلّة يجب أن تكون قبل المعلول، ولو كان الشيء علّةً لنفسه فلا بُدّ أن يكون موجوداً قبل وجوده، وهذا ممّا يستلزم اجتماع النقيضين، الوجود والعدم في آنٍ واحد، وبالتالي نقع في الدّور. إذن لا بُدّ من انتهاء سلسلة العلل والمعلولات إلى موجودٍ مستقلٍّ وغنيٍّ، وجوده من ذاته، أزليٍّ مطلق لا مُتّناهٍ، وهو الله تعالى^(١٣).

برهان الحدوث والقَدَم

قال عليه السلام: «الحمد لله... الدالّ على قدمه بحدوث خلقه، وبحدوث خلقه على وجوده»^(١٤).

في هذا البرهان استدللّ عليه السلام بحدوث العالم، وأنه مخلوقٌ، وهذا المخلوق لا بُدّ أن يكون مُحدّثاً، وليس إلّا الله القديم الأزلي.

وتوضيحه: إنّنا نقصد من معنى الحدوث هو أنّ جميع ما هو مخلوق في هذا العالم هي أجسام، وهذه الأجسام بطبيعتها متكوّنة من أبعاد (طول وعرض وعمق)، ويلزم هذه الأبعاد أنها تحتاج إلى المكان والزمان، ومن البدهي أيضاً أن أيّ جسمٍ يحتاج إلى الحركة والسكون، ويحتاج إلى الهواء والغذاء؛ لكي يستمرّ ببقائه.. فاحتياج هذه الأجسام إلى ما ذكرناه يُطلق عليه الحدوث. والحدوث له معنيان: تارةً حدوث زمني؛ وتارةً ذاتي:

ونقصد بالزماني: مسبقية وجود الشيء بالعدم الزمني، كمسبقية اليوم بالعدم في أمس.

ونقصد بالذاتي: مسبقية وجود الشيء بالعدم في ذاته، كجميع الموجودات الممكنة التي لها الوجود بعلةٍ خارجة من ذاتها، وليس لها في ماهيتها وحدّ ذاتها إلا العدم^(١٥).

ومعلوم أنّ الأجسام المادّية حادثّة، ووجودها ليس ذاتياً لها، وكلّ أمرٍ غير ذاتي

الإجتاهد والتجديد - العدد الثالث والخمسون، السنة الرابعة عشرة، شتاء ٢٠٢٠م - ١٤٤١هـ - ٢٠٣

هو معلل، أي له علة وسبب، كما تقدّم في برهان العلة والمعلول السابق. فكل ما هو حادث لا بُدَّ له من مُحَدِّثٍ وخالقٍ، فما هو المُحَدِّثُ لحياة المادّة؟ فإما هي نفسها أو غيرها؟ والفرض الأول باطل؛ لأن المفروض أنها كانت قبل حدوث الحياة، وفاقده الشيء يستحيل أن يكون معطياً له، فلا مناص من قبول الفرض الثاني، وهو أن هناك مَنْ أفاض عليها الوجود، وليس سوى الله القديم المطلق الأزلي اللامتناهي.

برهان النّظْم

من البراهين الواضحة في نهجه المبارك هو برهان النّظْم، وهذا ما نجده في قوله ﷺ: «وظهرت في البدائع التي أحدثها آثار صنعته، وأعلام حكمته، فصار كل ما خلق حجّة له، ودليلاً عليه، وإن كان خلقاً صامتاً فحجّته بالتدبير ناطقة، ودلالته على المبدع قائمة»^(١٦).

وقوله ﷺ: «بصنع الله يستدلّ عليه، وبالعقول نعتقد معرفته، وبالتفكر تثبت حجّته»^(١٧).

ثم يعطي مثلاً تطبيقياً؛ ليقربّه للأذهان، قال ﷺ: «ألا ينظرون إلى صغير ما خلق كيف أحكم خلقه. وأتقن تركيبه، وفلق له السمع والبصر،. وسوى له العظم والبشر؟ انظروا إلى النملة في صغر جنبها ولطافة هيئتها. لا تكاد تُنال بلحظ البصر ولا بمستدرك الفكر،. كيف دبّت على أرضها، وصبّت على رزقها، تنقل الحبة إلى جحرها وتعدّها في مستقرّها... إلخ»^(١٨).

ودلالة هذه النصوص هي أن كلّ مصنوع وكلّ مخلوق جاء وفق نظام دقيق ووفق الحكمة والمصلحة؛ بحيث لو زاد على ذلك المقدار أو نقص منه لاختلت مصلحة ذلك المقدّر واختلّ النظام، فتدبيره وتقديره ولطفه بمخلوقاته كلّها حجج ناطقة وجليّة على مدبريته وخالقيته، «قدّر ما خلق فأحكم تقديره، ودبره فألطف تدبيره»^(١٩).

ومن ثم يأتي العقل المتأمل والمفكر ليكون الحاكم والناطق بكون هذه المصنوعات والمخلوقات موجدتها هو البارئ لها، وهو الله تبارك وتعالى، الفاعل الحكيم القادر العليم ذو إرادة وقصد وغاية وهدف. فهذا النظم الدقيق لا بُدَّ أن يكون له علة وسبب، وإن هذه الآثار كلّها تدلّ على أن المؤثّر واحد، وهذه القوانين

الطبيعية المحكمة ليس لها سوى مدبر واحد، وهو الله تبارك وتعالى. وعندما نتأمل في قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ (البقرة: ١٦٤) يجد الإنسان في وجدانه أن هذه الآيات المباركات كلها تشير إلى دليل عقلي هو برهان التَّظْم، الذي دلّ دلالة جلية وواضحة على وجوده تبارك وتعالى.

مفهوم الوجود المطلق اللامتناهي لله تعالى شأنه

بعدما تقدّم الكلام حول البراهين التي سبقت لوجوده جلّ وعلا نقل الكلام إلى صفاته تعالى، ونتناول صفة الوجود الإطلاقي واللامتناهي وعدم المحدودية في الزمان والمكان..

أما الوجود فمفهومه بدهيٌّ مستغنٍ عن التعريف وما قد يُقال في تعريفه: إنه الثابت العين، أو الذي يُمكن أن يُخبر عنه؛ إذ ليست بأعرف من الوجود، بل الصحيح أنه لا شيء أجلى من الوجود^(٢٠)، فلا يمكن تعريفه بكنهه، وكما قيل: مفهومه من أعرف الأشياء، وكنهه في غاية الخفاء. نعم، يمكن تعريفه بخواصّه وآثاره اللازمة له^(٢١).

وأما المطلق فعندما نراجع اللغة واللغويون نجدهم متفقين على أن الإطلاق يعني الإرسال والتخلية والتجرّد من القيد أو الترك وغير ذلك، لذا يقال: هو طليق وطلق وطاقق إذا خُلّي عنه. والتطليق: التخلية والإرسال وحلّ العقد. ويكون الإطلاق بمعنى الترك والإرسال^(٢٢). وطلاق فعيل بمعنى مفعول، وهو الأسير إذا أطلق سبيله، بمعنى فكّ قيده وأساره^(٢٣). وليلة الطلق أي ليلة يخلّي الراعي إبله إلى الماء. يقال: أطلقتها حتّى طلقت طلقاً وطلوقاً^(٢٤) إذن فالإطلاق من خلال ما تقدّم هو الإرسال وعدم التقييد.

والمطلق في الاصطلاح لا يبتعد كثيراً عمّا سبق، فهو اللفظ الذي لا يقيده قيد، ولا تمنعه حدود، ولا تحتجزه شروط، فهو جارٍ على إطلاقه. والمقيّد بعكسه تماماً، فهو الذي يقيّد بقرينة لفظية دالة على معنى معين بذاته، لا تتعدّاه إلى سواه^(٢٥)، بل

نجد أنّ الأصوليين وأهل الكلام أيضاً ليس لهم اصطلاح خاصّ في لفظي المطلق والمقيد، بل هما مستعملان بما لهما من المعنى في اللغة، فإن المطلق مأخوذ من الإطلاق، وهو الإرسال والشيوع^(٢٦).

واللامتناهي نقصد به أنّ ذات البارئ تعالى غير متناهية، بمعنى أنه لا نتصوّر للذات امتدادات معينة، فكأننا نتخيّل له طول وعرض وكتلة و... كلاً، فإنه سبحانه وتعالى ليس بذئ امتداد، بل بمعنى أن الموضوع من الأصل الذي يصدق عليه النهاية ليس بمتحقّق في حقّه سبحانه، بل الامتداد يصدق على الأمر المادّي المحدود، والذات الإلهية ليست كذلك. فاللامتناهي بعبارة مختصرة هو ما لا يمكن أن تكون له نهاية، وليس له حدود وأعراض.

قال عليه السلام: «ليس بذئ كبير امتدّت به النّهائيات فكبرته تجسيماً، ولا بذئ عظيم تنهت به الغايات فعظّمته تجسيماً، بل كبير شأنًا، وعظيم سلطانًا. ولو فكروا في عظيم القدرة، وجسيم النعمة، لرجعوا إلى الطريق»^(٢٧).

مقولة: (ليس في الأشياء بوالج، ولا عنها بخارج)

وبمعنى أدقّ: إنّنا عندما نقول: لا حدّ له ولا نهاية أي ليس ذا مقدار، ولذلك المقدار طرف ونهاية؛ لأنه لو كان ذا مقدار لكان جسمًا؛ لأن المقدار من لوازم الجسمية، ومعلوم أنّ تعالى ليس بجسم. وهذا ما أشار إليه أمير المؤمنين في قوله: «لا يوصف بشيء من الأجزاء، ولا بالجوارح والأعضاء، ولا بعرض من الأعراض، ولا بالغيرية والأبعاض، ولا يقال: له حدّ ولا نهاية، ولا انقطاع ولا غاية، ولا إنّ الأشياء تحويه، فتقله أو تهويه، أو إنّ شيئاً يحمله، فيميله أو يعدله، ليس في الأشياء بوالج، ولا عنها بخارج»^(٢٨).

فهنا يريد أن يشير عليه السلام إلى أنه لا يدخل في الأشياء، كسائر المخلوقات، ولا يخرج منها؛ لأن من لوازم ذلك الحدّ، والنهاية، والانقطاع، والغاية و..، ولا أنّ الأشياء تحويه، فتقله أو تهويه، أو أنّ شيئاً يحمله، فيميله أو يعدله، فلا تدركه الحواسّ بنحو المباشرة، ولا تلمسه وتحسّه الأيدي بنحو المماسّة، ولا يتغيّر أبداً، ولا يوصف بالغيرية والأبعاض، فصفاته لا يفاير بعضها بعضاً، وليس هو بذئ مكان يحويه،

فيرتفع بارتفاعه، وينخفض بانخفاضه، فيكون في جهة، كما أنه غير محمولٍ على شيء، فيميله إلى جانب، أو يعدله على ظهرٍ من غير ميل.

وهذا المعنى ما أشارت إليه النصوص الشريفة؛ فعندما سُئل أمير المؤمنين عليه السلام: «بِمَ عَرَفْتَ رَبَّكَ؟ فقال: بما عَرَفَنِي نَفْسُهُ، قيل: وكيف عَرَفَكَ نَفْسُهُ؟ فقال: لا تشبهه صورة، ولا يحسّ بالحواس، ولا يقاس بالناس، قريبٌ في بعده، بعيدٌ في قربه، فوق كلِّ شيءٍ ولا يقال: شيءٌ فوقه، أمام كلِّ شيءٍ ولا يُقال: له أمام، داخلٌ في الأشياء لا كشيءٍ في شيءٍ داخل، وخارجٌ من الأشياء لا كشيءٍ من شيءٍ خارج، سبحان مَنْ هو هكذا ولا هكذا غيره، ولكلِّ شيءٍ ومبتدئٍ»^(٢٩).

فمعنى (داخل في الأشياء) بالعلم والإحاطة بكليّاتها وجزئياتها وكيفياتها والتصرف كيف يشاء. ولَمَّا كان المتبادر من الدخول هو الظرفية والحلول أشار إلى تقدُّسه عن هذا المعنى، وأنه لا كشيءٍ داخل في شيء، أي لا كدخول الممكنات بعضها في بعض، كدخول الجزء مثلاً في الكلّ، ودخول الحال في المحلّ، ودخول الجسم في المكان، فإن الدخول بهذا المعنى من لواحق الإمكان، وتوابع الافتقار، وهي على واجب الوجود لذاته محالٌ.

(وخارج من الأشياء) المراد بخروجه منها مباينة ذاته المقدّسة وصفاته الكاملة عن مشابهة شيءٍ منها. ولَمَّا كان المتبادر من خروج شيءٍ من شيءٍ اختصاصه بالوضع والتحيز وخروج الجسم والجسماني من مكانه أتى بالترزيه المطلق عن جميع ما لا يليق بالتسبيح، سبحان مَنْ هو هكذا ولا هكذا غيره^(٣٠).

وَهُمُ التناقض في هذه المقولة

هناك مَنْ يرى أن هذه المقولة تنتج لنا حالةً من التناقض، حيث قال: «وكثير منهم يجمع بين القولين، ففي حال نظره وبحثه يقول بسلب الوصفين المتقابلين كليهما، فيقول: لا هو داخل العالم، ولا خارجه. وفي حال تعبُّده وتألُّهه يقول بأنه في كلِّ مكان، ولا يخلو منه شيء. وهذه المقالات فسادها معلومٌ بالضرورة»^(٣١)؛ لأنها في نظرة جمعٍ للمتناقضين، وهو محالٌ وباطل بحكم العقل.

الجواب:

يَرِدُ على هذا الكلام أن هذه القضية، وهي قولنا: الباري خارج عن الموجودات كلها، على هذا التفسير ليست مناقضةً للقضية الأولى، وهي قولنا: الباري داخل العالم، ليكون القول بخلوه عنهما قولاً بخلوه عن النقيضين. ألا ترى أنه يجوز أن تكون القضيتان كاذبتين معاً، بأن لا يكون الفلك المحيط محتوياً عليه، ولا يكون حاصلًا في جهة خارج الفلك. ولو كانت القضيتان متناقضتين لما استقام ذلك. وهذا كما تقول: زيد في الدار، زيد في المسجد، فإن هاتين القضيتين ليستا متناقضتين، لجواز أن لا يكون زيد في الدار، ولا في المسجد؛ فإن هاتين لو تناقضتا لاستحال الخروج عن النقيضين، لكن المتناقض (زيد في الدار، زيد ليس في الدار)، والذي يستشعنه العوام من قولنا: (الباري لا داخل العالم ولا خارج العالم) غلطٌ مبنيٌّ على اعتقادهم وتصوُّرهم أن القضيتين تتناقضان»^(٣٢).

وقد تعقَّب الفخر الرازي هذه المقولة بقوله: «فأيُّ استبعادٍ في وجود موجود غير حال في العالم، ولا مباين بالجهة للعالم، وإن كان الوهم والخيال لا يمكنهما إدراك هذا الموجود. وأيضاً فعمدة مذهب الحنابلة أنهم متى تمسَّكوا بآيةٍ أو بخبرٍ يوهم ظاهره شيئاً من الأعضاء والجوارح صرَّحوا بأننا نثبت هذا المعنى لله تعالى، على خلاف ما هو ثابت للخلق، فأثبتوا لله تعالى وجهاً بخلاف وجوه الخلق، وبدأ بخلاف أيدي الخلق، ومعلوم أن اليد والوجه بالمعنى الذي ذكره مما لا يقبله الخيال والوهم. فإذا عقل إثبات ذلك على خلاف الوهم والخيال فأبى استبعادٍ في القول بأنه تعالى موجودٌ وليس داخل العالم ولا خارج العالم، وإن كان الوهم والخيال قاصرين عن إدراك هذا الوجود»^(٣٣).

إذن هذه النصوص صحيحةٌ، ولا يستبعدها العقل السليم. نعم، قد يكون الوهم والخيال البشري قاصراً عن إدراك هذه المعاني الجليلة، ولكن بالتأمل والفحص الدقيق تنقشع سحابة الوهم، وتتجلي الحقيقة.

الوحدة العددية والحقيقية

الوحدة إما عددية؛ وإما حقيقية.

والعددية هي التي تتألف منها الأعداد، كالواحد الذي يلازمه الاثنين والثلاثة

وهكذا. فالاثنين مركَّب من الوجدتين، والثلاثة من الوجدات التي سبقتها، وهكذا إلى ما لا نهاية.

وهذه الوحدة أشار إليها القرآن في قوله تعالى: ﴿وَعَجِبُوا أَنْ جَاءَهُمْ مُنْذِرٌ مِنْهُمْ وَقَالَ الْكَافِرُونَ هَذَا سَاحِرٌ كَذَّابٌ﴾ ❖ أَجْعَلُ الْآلِهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عَجَابٌ ﴿ص: ٤ - ٥﴾. في هذه الآية خطابٌ لمن هو قاصرٌ في عقله عن إدراك هذه المفاهيم. وواضحٌ أن مصداق هذه الآية هم الذين كانوا يتلقون الدعوة القرآنية إلى التوحيد دعوة إلى القول بالوحدة العددية^(٣٤).

أما الوحدة الحقيقية فهي وحدةٌ ليست من سنخ الوحدة العددية حتى يلازمها التركيب، بل هي من سنخٍ آخر، فهي عبارةٌ عن كون الموجود لا ثاني له، بمعنى أنه لا يقبل الاثنية، ولا التكرُّر، ولا التكرُّر.

الوجود المطلق ينصرف إلى الوحدة الحقيقية

قال عليه السلام: «أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، الأوَّل لا شيء قبله، والآخر لا غاية له، لا تقع الأوهام له على صفة، ولا تعقد القلوب منه على كيفية، ولا تتاله التجزئة والتبعيض»^(٣٥).

في هذا النصِّ الشريف دلالةٌ واضحةٌ على أن الباري عزَّ وجلَّ وحدته وحدة حقيقية، فهنا الشهادة بكونه واحداً لا شريك له، وهو الأوَّل ولا شيء قبله، والآخر فلا غاية له، فيها إشارةٌ أنه تعالى غير متناهٍ، وأنه أبديٌّ أزليٌّ قديم، فلا انتهاء ولا انقضاء لذاته، ولا يسأل عنه بكيفٍ، فهو منزَّه عن ذلك، وأنه ليس مركَّباً ومبعضاً بجزءٍ، فلا تتناوله أوهام التجزئة؛ لأن التجزئة من شؤون الأجسام، وهو منزَّه عنها.

وقال عليه السلام: «الحمد لله الأوَّل فلا شيء قبله، والآخر فلا شيء بعده، والظاهر فلا شيء فوقه، والباطن فلا شيء دونه»^(٣٦).

أكَّد عليه السلام - كما نرى في هذا النصِّ - على الصفات الأوَّلية والآخريَّة والظاهرية والباطنية، وأكَّد أيضاً على أن كلَّ واحدٍ منها بكماله؛ فكمال الأوَّلية بسلب قبلية شيءٍ عنه، وكمال الآخريَّة بسلب بعدية كلِّ شيءٍ له، والظاهرية بسلب فوقية شيءٍ له، والباطنية بسلب شيءٍ دونه. والمراد بالظاهر هنا العالي، فلذلك حسن تأكيده

بسلب فوقية الغير له؛ وبالباطن الذي بطن خفيات الأمور علماً، وهو بهذا الاعتبار أقرب الأشياء إليها، فلذلك حسن تأكيده بسلب ما هو دونه، أي ما هو أقرب إليها منه، وحصلت حينئذٍ المقابلة بين الداني والعالى^(٣٧).

وهكذا نجد هذا المفهوم - أي الوحدة الحقيقية - في إحدى خطب أمير المؤمنين في مسجد الكوفة، قال: «الحمد لله الملهم عباده حمده، وفاطرهم على معرفة ربوبيته... الواحد بلا تأويل عدد، والخالق لا بمعنى حركة، والبصير لا بأداة، والسميع لا بتفريق آله، والشاهد لا بمماسّة، فمن وصف الله فقد حدّه، ومن حدّه فقد عدّه، ومن عدّه فقد أبطل أزلّه، ومن قال: أين؟ فقد غيّه، ومن قال: علام؟ فقد أخلى منه، ومن قال: فيم؟ فقد ضمنه»^(٣٨).

ففي هذا النصّ إشارة واضحة إلى الوحدة الحقيقية لله وخالق الكون جلّ وعلا. ومعلوم أنها مستقاة ومستوحاة من القرآن الكريم، كما في قوله تعالى ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ♦ اللَّهُ الصَّمَدُ ♦ (الإخلاص: ١ - ٢)؛ أو قوله جلّ وعلا: ﴿وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ ♦ (ص: ٦٥)؛ أو قوله تعالى: ﴿وَالْهَكْمُ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ (البقرة: ١٦٣). فليس في الوجود شيء من جنس الإله إلا إله واحد، نوعاً من الوحدة التي لا تقبل التعدّد أصلاً، فلا تعدّد للذات، ولا تعدّد للصفات، لا خارجاً ولا فرضاً، فليس هناك سوى الوحدة الحقيقية لله تبارك وتعالى.

واجب الوجود حقيقةً صرفة، لا تتثنى ولا تتكرّر ولا تتكثّر

من خلال ما تقدّم نعلم أن ذاته تعالى لا يمكن تشبثها أو تكرارها، ولا يمكن أن توصف بأوصاف يمكن أن يطرأ عليها العدّ أو الكمّ والكيف والمثل. فالأحقّ بهذه الوحدة التي هي ذات الواحد بما هو واحد أنها لا تنقسم أصلاً، لا في الكمّ ولا في الحدّ ولا بالقوّة، ولا ينفصل وجوده عن ماهيته. فواجب الوجود تعالى لا يوصف بشيء من أنحاء الوحدة غير الحقيقية، فلا شريك له في شيء من المعاني والمفهومات بالحقيقة. وإذ لا جنس له فلا مجانس له، وإذ لا نوع له فلا مشاكل له. فلا يوصف بكيف فيشابه، ولا بكم فيساوي، ولا بوضع فيطابق^(٣٩).

وبتعبير السيد الطباطبائي: إن واجب الوجود (تعالى) حقيقة الوجود الصرّف

التي لا ثاني لها، فنثبت وحدانيته (تعالى) بالوحدة الحقّة التي يستحيل معها فرض التكرّر؛ إذ كلّ ما فرض ثانياً لها عاد أوّلاً؛ لعدم الميّز، بخلاف الوحدة العددية التي إذا فرض معها ثانٍ عاد مع الأوّل اثنين، وهكذا^(٤٠).

وأما ماهيته تعالى فهي غير معقولة للبشر قطعاً، ويدلّ عليه أن الإنسان لا يتصوّر ماهية الشيء إلا إذا أدركه من نفسه على سبيل الوجدان، كاللّم واللذّة وغيرهما، أو أدركه بحسّه، كالألوان والطعوم وسائر المحسوسات. فأما ما لا يكون كذلك فيتعدّر على الإنسان أن يتصوّر ماهيته البتّة^(٤١).

وهذا ما أشارت له النصوص الروائية عن الإمام الرضا^(عليه السلام): «ولم يخلق شيئاً فرداً قائماً بنفسه دون غيره للذي أراد من الدلالة على نفسه وإثبات وجوده، والله تبارك وتعالى فرد واحد لا ثاني معه يقيمه، ولا يعضده، ولا يمسكه، والخلق يمسك بعضه بعضاً بإذن الله ومشيته، وإنما اختلف الناس في هذا الباب حتّى تاهوا وتحيروا وطلبوا الخلاص من الظلمة بالظلمة في وصفهم الله بصفة أنفسهم، فازدادوا من الحقّ بُعداً، ولو وصفوا الله عزّ وجلّ بصفاته، ووصفوا المخلوقين بصفاتهم، لقالوا بالفهم واليقين، ولما اختلفوا، فلمّا طلبوا من ذلك ما تحيروا فيه وارتبكوا، والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم^(٤٢). إذن ممّا تقدّم ثبت أن واجب الوجود حقيقة صرفة، لا يمكن أن تنقسم، أن تتركّب أو تتثنّى أو تتكرّر.

الأزلي القديم

الأزلي في اللغة هو ما ليس مسبقاً بالعدم. والموجود ثلاثة أقسام، لا رابع لها: أزلي أبدي، وهو الحقّ سبحانه وتعالى؛ ولا أزلي ولا أبدي، وهو الدنيا؛ وأبدي غير أزلي، وهو الآخرة. وعكسه محالّ، إذ ما ثبت قِدَمه استحال عَدَمه^(٤٣).

وأما القديم فهو الذي لا بدء له. والأبدي هو الدائم الذي لا نهاية له. والسرمدى هو الذي لا أوّل له ولا آخر^(٤٤).

قال^(عليه السلام): «الأوّل الذي لا غاية له فينتهي، ولا آخر له فينقضي^(٤٥).
وقال أيضاً: «وأشهد أن لا إله إلاّ الله، وحده لا شريك له، الأوّل لا شيء قبله، والآخر لا غاية له^(٤٦).

وقال أيضاً: «ليس لأوليّته ابتداء، ولا لأزليّته انقضاء. هو الأوّل ولم يزل، والباقي بلا أجل»^(٤٧).

من خلال ما تقدّم من هذه النصوص:

نفهم أن القِدَم والأزَل ما يقابل الحدث؛ إذ لو كان حادثاً لكان مفتقراً إلى موجود، فلا يكون واجباً بالذات، ولا يكون مبدأً لجميع الموجودات، ولا ينتهي إليه سلسلة الممكنات. والقِدَم أي إنه لا شيء قبله ولا شيء معه؛ إذ لو كان معه شيء في الأزَل لم يجرُ أن يكون خالقاً له؛ لأنه لم يزل معه، فكيف يكون خالقاً له؟! وإلى ذلك أشار الإمام الرضا^(عليه السلام) في بعض النصوص بقوله: «اعلم، علّمك الله الخير، أن الله تعالى قديم، والقديم صفة دلت العاقل على أنه لا شيء قبله، ولا شيء معه في ديمومته»^(٤٨).

فالوجود المطلق هو واجب الوجود لذاته، فيستحيل عليه العدم مطلقاً سابقاً ولاحقاً، وإلا كان ممكناً، وهذا خلف. وإذا استحال العدم المطلق عليه ثبت قِدَمه وأزليّته وبقاؤه وأبديّته^(٤٩). وأيضاً نحن نعلم أن العالم مخلوق له سبحانه، فهو حادث من هذه الجهة، والمحدث لا بُدَّ له من مُحدث، فإن كان ذلك المُحدث مُحدثاً عاد القول فيه كالقول في الأوّل، ويتسلسل، فلا بُدَّ من مُحدثٍ قديمٍ أزليّ، وذلك هو الله تعالى.

إشكال الدّور

ولعلّ مستشكلاً يقول: أليس الانقضاء هو الآخريّة بعينها، بمعنى انقضاء الشيء آخره، فكأنه قال: لا آخر له، فيكون له آخر، وهكذا يتكرّر السؤال فيكون دوراً، وينتج اللغوية؟

والجواب:

إن المراد من هذا النصّ (لا آخر له) أي بالإمكان والقوّة، فينقضي بالفعل فيما لا يزال، ولا هو أيضاً ممكن الوجود فيما مضى فيلزم أن يكون وجوده مسبقاً بالعدم، وهو معنى قوله: (فينتهي)، بل هو واجب الوجود في حالين: فيما مضى؛ وفي المستقبل. وهذان مفهومان متغايران، وهما العدم وإمكان العدم، فاندفع الإشكال^(٥٠).

• الوجود المطلق اللامتناهي في نهج البلاغة، دراسة علمية موضوعية

والمراد من الأولوية والآخريّة من هذه النصوص أي بحسب العلية، أي هو علّة العلل ومبدأ المبادئ، وهو الآخر أي غاية الغايات، كما هو مصطلح الحكماء، أو أنه منتهى سلسلة العلل ذهنياً، فإنك إذا فتشت عن علّة شيء ثمّ عن علّة علّته ينتهي إليه سبحانه. فأوليته عين آخريته، ولا يختلفان إلاّ بالاعتبار^(٥١). فالله تعالى أول كلّ شيء وآخر كلّ شيء، فهو مبدأ كلّ شيء ومنتهى كلّ شيء، فلا يسبقه شيء ولا يلحقه شيء، فهو محيط بكلّ شيء بأوليته التي هي عين آخريته.

المحدودية والزمانية تتنافى مع الوجود المطلق

كلّ شيء يتأطرّ بالزمان والمكان فهو محدودٌ، وهذا من خواصّ ولوازم المادّة، الموصوفة بالتحيز والتجسّم، ومتّسمة بالكيف والكمّ. فالواجب بسيطٌ لا ماهية له، فليس له حدّ، وإذا لا حدّ له فلا أجزاء له من الجنس والفصل، وإذا لا جنس ولا فصل له فلا أجزاء خارجية له من المادّة والصورة الخارجيتين.

فالله سبحانه وتعالى وجودٌ مطلق غير محدّد بالماهية؛ إذ لا ماهية له، فكما لا يحويه زمانٌ ولا مكان، بل هو المحيط بالزمان والمكان، فتكون عوامل التناهي معدومة فيه، فلا يتصوّر لوجوده حدٌّ ولا قيد، ولا يصحّ أن يوصف بكونه موجوداً في زمانٍ دون آخر أو مكان دون آخر، بل وجوده أعلى وأنبل من أن يتحدّد بشيء من عوامل التناهي؛ وذلك لأنّ فرض تعدّد اللامتناهي يستلزم أن نعتبر كلّ واحد منهما متناهيّاً من بعض الجهات، حتّى يصحّ لنا أن نقول: هذا غير ذلك. ولا يقال: هذا إلاّ إذا كان كلّ واحد متميّزاً عن الآخر، والتميّز يستلزم أن لا يوجد الأوّل حيث يوجد الثاني، وكذا العكس. وهذه هي المحدودية وعين التناهي، والمفروض أنه سبحانه غير محدود ولا متناهٍ^(٥٢).

ديمومته ليست محصورةً بالزمان والمكان

لذلك يقول ﷺ: «دائمٌ لا بأمَدٍ، وقائمٌ لا بعمَدٍ»، بمعنى أنه ليس بزمني وداخل تحت الحركة والزمان، ومعنى أنه قائم بلا عمَد أي إنه منزهٌ أيضاً عن المكان، وعمّا يتوهّمه الجهلاء من أنه مستقرٌّ على عرشه بهذه اللفظة. ومعنى القائم هاهنا ليس ما

يسبق إلى الذهن من أنه المنتصب، بل ما تفهمه من قولك: فلان قائمٌ بتدبير البلد، أو أنه قائمٌ بالقسط.

وهذا عين ما فسّره الإمام الرضا عليه السلام من أن القيام مغايرٌ للمادّة والحسّ، فقال: «وهو قائمٌ ليس على معنى انتصاب وقيام على ساق في كبد، كما قامت الأشياء، ولكن أخبر أنه قائمٌ يخبر أنه حافظٌ، كقولك: الرجل القائم بأمرنا فلان، وهو قائم على كلّ نفس بما كسبت. والقائم أيضاً في كلام الناس الباقي، والقائم أيضاً يخبر عن الكفاية، كقولك للرجل: قم بأمر فلان، أي اكفّه، والقائم منّا قائمٌ على ساق، فقد جمعنا الاسم ولم يجمعنا المعنى»^(٥٣).

الفاعل المطلق قوام كلّ الوجود

وقبل أن ننتقل للتأصيل القرآني لهذه المفاهيم نطلّ على خطبة له عليه السلام تختزل لنا مفهوم الوجود المطلق له جلّ وعلا، حيث قال: «كلّ شيء خاضع له، وكلّ شيء قائم به. غنى كلّ فقير، وعزّ كلّ ذليل، وقوّة كلّ ضعيف، ومفزع كلّ ملهوف. من تكلم سمع نطقه، ومن سكت علم سرّه، ومن عاش فعليه رزقه، ومن مات فالإله منقلبه»^(٥٤).
القيومة والخضوع والغنى هذه المفاهيم تستلزم قدرته وهيمنته وعلمه الذي هو نافذٌ في كلّ شيء. فقيومته جلّ وعلا تعني مالكيته المطلقة؛ وذلك لأن جميع الممكنات إمّا جواهر أو أعراض، وليس شيء منها يقوم بذاته في الوجود. أمّا الأعراض فظاهراً لظهور حاجتها إلى المحلّ الجوهريّ، وأمّا الجواهر فلأنّ قوامها في الوجود إنّما يكون بقيام علّها، وتنتهي إلى الفاعل الأوّل جلّت عظمته. فهو إذن الفاعل المطلق الذي به قوام كلّ موجودٍ في الوجود. وإذ ثبت أنّه تعالى غنيٌّ عن كلّ شيء في كلّ شيء، وثبت أنّ به قوام كلّ شيء، ثبت أنّه القيوم المطلق^(٥٥).

الوجود المطلق اللامتناهي في القرآن الكريم

إنّ ما تقدّم من كلماتٍ ومفرداتٍ لهذا المفهوم لا يبتعد عمّا نحته القرآن الكريم في آياته الكريمة لوجوده المطلق اللامتناهي جلّ وعلا في مواضع كثيرة، نذكر منها على سبيل المثال:

١. قوله تعالى ﴿وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ (ص: ٦٥)، وقوله تعالى: ﴿سُبْحَانَهُ هُوَ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ (الزمر: ٤)، وقوله تعالى: ﴿قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ (الرعد: ١٦).

وقد تعقّب السيد الطباطبائي مفهوم القهّارية في هذه الآيات الكريمة بقوله: «وهو القاهر فوق كلّ شيء، فليس بمحدود في شيء يرجع إليه، فهو موجود لا يشوبه عدم، وحق لا يعرضه بطلان، وهو الحي لا يخالطه موت، والعليم لا يدب إليه جهل، والقادر لا يغلبه عجز، والمالك والملك من غير أن يملك منه شيء، والعزيز الذي لا ذل له، وهكذا. فله تعالى من كلّ كمال محضه.

وإن شئت زيادة تفهّم وتفقه لهذه الحقيقة القرآنية فافرض أمراً متناهياً وآخر غير متناهٍ، تجد غير المتناهي محيطاً بالمتناهي، بحيث لا يدفعه المتناهي عن كماله المفروض أي دفع فرضته، بل غير المتناهي مسيطرٌ عليه بحيث لا يفقده المتناهي في شيء من أركان كماله، وغير المتناهي هو القائم على نفسه، الشهيد عليه، المحيط به، ثم انظر في ذلك إلى ما يفيدته قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ❖ أَلَا إِنَّهُمْ فِي مَرِئَةٍ مِنْ لِقَاءِ رَبِّهِمْ أَلَّا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ﴾^(٥٦).

٢. قوله تعالى: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (الحديد: ٣).

الوصف هنا بالأول والآخر تعبيرٌ رائع عن أزليّته وأبديته تعالى؛ لأننا نعلم أنه وجود لا متناهٍ، وأنه (واجب الوجود)، أي إن وجوده من نفس ذاته، وليس خارجاً عنه حتّى تكون له بداية ونهاية. وبناءً على هذا فإنه كان من الأزل، وسيبقى إلى الأبد. وبناءً على هذا فإن التعبير بالأول والآخر ليس له زمانٌ خاص أبداً، وليس فيه إشارة إلى مدّة زمنية معينة.

والوصف بالظاهر والباطن هو تعبيرٌ آخر عن الإحاطة الوجودية - أي وجود الله - بالنسبة لجميع الموجودات، أي إنه أظهر من كلّ شيء؛ لأن آثاره شملت جميع مخلوقاته في كلّ مكان، وهو خفيٌّ أكثر من كلّ شيء أيضاً؛ لأن كُنه ذاته لم تتضح لأحدٍ^(٥٧).

ومعلومٌ أن كونه موجوداً يعني أنه ليس معدوماً؛ والمعدوم لا يوصف بأن له أول

وآخر، ولأن القادر العالم الحيّ يستحيل أن يكون معدوماً، ويجب أن يكون تعالى قديماً بهذه الآية، وأيضاً لو كان مُحدثاً لاحتاج إلى مُحدثٍ، كالكتابة تحتاج إلى كاتب، والنساجة إلى ناسج، والبناء إلى بانٍ، فلا يخلو أن يكون مُحدثه قديماً أو مُحدثاً، فإن كان قديماً فهو ما أردناه، وإن كان مُحدثاً أدى إلى إثبات المُحدثين، ومُحدثي المُحدثين لا نهاية لها، وذلك باطلٌ. ويجب أن يكون سميعاً لأنه حيٌّ، والآفات والموانع لا تجوز عليه، ومن كان بهذه الصفة كان وجوده مطلقاً لا متناهٍ، وغير محدودٍ بزمان ومكان^(٥٨).

٣. قوله تعالى: ﴿يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾ (طه: ١١٠)؛ وقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (الشورى: ١١).

في هاتين الآيتين الكريمتين دلالة واضحة على أن الله وجوده مطلق، فليس كمثلته شيء، وليس له شبيهة ونظير، وأنه بكلّ شيء محيط.

وقد فسّر أمير المؤمنين عليه السلام لذلك الشاك في ظهور هذه الآيات المباركة بقوله: «لا يحيط الخلائق بالله عزّ وجلّ علماً؛ إذ هو تبارك وتعالى جعل على أبصار القلوب الغطاء، فلا فهم يناله بالكيف، ولا قلب يثبته بالحدود، فلا يصفه إلا كما وصف نفسه، ليس كمثلته شيء وهو السميع البصير، الأول والآخر والظاهر والباطن، الخالق البارئ المصور، خلق الأشياء، فليس من الأشياء شيء مثله تبارك وتعالى، فقال: فَرَجَّتْ عَنِّي، فَرَجَّ اللَّهُ عَنكَ، وَحَلَلْتَ عَنِّي عَقْدَةً، فَأَعْظَمَ اللَّهُ أَجْرَكَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ»^(٥٩).

٤. قوله تعالى ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ (الحديد: ٤).

المعية هنا (وهو معكم) بمعنى الإحاطة والقيومة، وتعني القدرة والإرادة والسلطان والعلم. والكينونة (أيما كنتم) تعطي هذا المعنى أيضاً. وهذا يدل على أن وجوده تعالى مطلق، لا تحدّه الحدود، فهو معنا أينما كنا وحيث وجدنا، وبتعبير ملام صدرًا: وواجب الوجود القائم بذاته من غير شائبة، فلا يسلب عنه شيء من الأشياء، إلا سلب السلوب والأعدام والنقائص والإمكانات؛ لأنها أمورٌ عَدَمِيَّة، وسلب العدم تحصيل الوجود. فهو تمام كلّ شيء، وكمال كلّ ناقص، وجبّار كلّ قصور. فالمسلوب عنه وبه ليس إلا نقائص الأشياء وقصوراتها وشروطها؛ لأنه خيرية الخيرات

وتمام الوجودات. وتمام الشيء أحقّ بذلك الشيء وأكد له من نفسه، وإليه الإشارة، في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ﴾، وقوله تعالى: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾^(١٠).

ولكن في نفس الوقت جلّ شأنه لا تحويه الأماكن لعظمته، ولا تدركه المقادير لجلالته، ممتنع عن الأوهام أن تكتته، وعن الأفهام أن تستغرقه، وعن الأذهان أن تمثله، قد يئست من استتباط الإحاطة به طوامح العقول، ونضبت عن الإشارة إليه بالاكتناه بحار العلوم: «وهو الذي لا تدركه الشواهد، ولا تحويه المشاهد، ولا تراه النواظر، ولا تحجبه السواتر، الدال على قدمه بحدوث خلقه، وبحدوث خلقه على وجوده»^(١١).

خاتمة البحث

مما تقدّم من جولتنا في هذا البحث، الذي غصنا فيه وتصيّدنا بعض الدرر التي نظمها لنا أمير الكلام عليّ بن أبي طالب^(عليه السلام) في موسوعته الرائعة (نهج البلاغة)، الحافلة بكلّ عناصر العقيدة، كواجب الوجود، والتوحيد، وتنزيه الخالق، وصفاته، والعدل، و...، وكان مصبّ بحثنا حول الوجود اللامتناهي لله جلّ وعلا، وطبيعة هذا الوجود تقتضي أن يكون وجوداً أبدياً وأزلياً ومطلقاً، جاءت الأبحاث متسلسلة مترابطة، يكمل بعضها بعضاً، فكانت خاتمته ونتيجته بما يلي:

- ١- إن كتاب نهج البلاغة هو العين الصافية للمعارف الربانية، ولا سيّما علم العقيدة، وبالذات إثبات وجود الخالق وصفاته، وأنه قديم أزلي مطلق غير متناه.
- ٢- قد تناولنا من خلال هذه الموسوعة بالأدلة الملموسة إثبات الصانع، من خلال: برهان العلة والمعلول؛ وبرهان الحدوث والقدم؛ وبرهان النظم.
- ٣- ثمّ عرضنا بعضاً من صفاته، وهي صفة الإطلاق وعدم التقييد واللامحدودية والأزلية، وحددنا مفاهيمها اللغوية والاصطلاحية، وأثبتنا أن الوحدة للواجب تعالى هي وحدة حقيقية، وليست عددية، وأنها صرفة، لا تتشظى ولا تتكرّر. وأعطينا شواهد كثيرة لهذه الحقائق المهمة والدقيقة.
- ٤- أثبتنا أيضاً أن الفاعل المطلق هو قوام كلّ الوجود.

٥. ثم قرّرنا ذلك بما أصله القرآن الكريم من خلال نصوصه، التي شرحنا دلالتها، وكيفية تبلورها وانطباقها على وجوده المطلق اللامتناهي، وأن ما نطق به أمير المؤمنين عليه السلام هو من صلب وروح هذه المفاهيم القرآنية الخالدة.

المواش

- (١) الطباطبائي، علي والفلسفة الإلهية: ٧٩ - ٨٠.
- (٢) محمد عبده، نهج البلاغة ٢: ١٠٦.
- (٣) كاشف الغطاء، مستدرک نهج البلاغة: ١٧٩.
- (٤) انظر: الشاهرودي، التفسير الموضوعي لنهج البلاغة: ٣٣.
- (٥) ابن أبي الحديد، نهج البلاغة ١١: ١٥٣.
- (٦) انظر، جوادى الأملى، الحكمة النظرية والعملية في نهج البلاغة: ٣٠.
- (٧) محمد عبده، نهج البلاغة: ٤.
- (٨) انظر: المطهري، في رحاب نهج البلاغة: ٣٦.
- (٩) كاشف الغطاء، مستدرک نهج البلاغة: ١٧٩.
- (١٠) المجلسي، بحار الأنوار ٥: ٧٥.
- (١١) محمد عبده، نهج البلاغة ٢: ١١٩.
- (١٢) انظر، جوادى الأملى، الحكمة النظرية والعملية في نهج البلاغة: ٣٦.
- (١٣) انظر، جعفر السبحاني، نفحات القرآن ٣: ٦٥.
- (١٤) ابن ميثم البحراني، شرح نهج البلاغة ٤: ١٢١.
- (١٥) انظر: السبحاني، محاضرات في الالهيات: ٣٠.
- (١٦) محمد عبده، نهج البلاغة ١: ١٦٤.
- (١٧) هادي كاشف الغطاء، مستدرک نهج البلاغة: ١٧٩.
- (١٨) البحراني، شرح نهج البلاغة ٤: ١٢٩.
- (١٩) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة ٦: ٤١٦.
- (٢٠) انظر: الأيجي، المواقف ١: ٢٢٠.
- (٢١) انظر: الخراساني، مفتاح السعادة في شرح نهج البلاغة ٦: ٤٥٤.
- (٢٢) ابن منظور، لسان العرب ١٠: ٢٢٩.
- (٢٣) ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث ٣: ١٣٦.
- (٢٤) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة ٣: ٤٢٢.
- (٢٥) انظر: محمد علي الصغير، مصطلحات في أساسية في علوم القرآن، محاضرة أُلقيت في جامعة

الكوفة.

- (٢٦) انظر: الآخوند، كفاية الأصول ٢٠٢١، المظفر، أصول الفقه ١: ٢٢٤.
- (٢٧) صبحي الصالح، نهج البلاغة: ٢٧٠.
- (٢٨) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة ١٣: ٨٢.
- (٢٩) الصدوق، التوحيد: ٢٨٥.
- (٣٠) انظر: صالح المازندراني، شرح أصول الكافي ٣: ٦٨.
- (٣١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى ١٢: ٢٩٨.
- (٣٢) شرح نهج البلاغة ١٣: ٨٤.
- (٣٣) الفخر الرازي، أساس التقديس ١: ١٩.
- (٣٤) انظر: الميزان ٦: ٨٧.
- (٣٥) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة ٦: ٣٤٥.
- (٣٦) المصدر السابق ٧: ٦٧.
- (٣٧) انظر: ابن ميثم البحراني، شرح نهج البلاغة ٢: ٤٠٠.
- (٣٨) الكليني، الكافي ١: ١٤٠.
- (٣٩) انظر: صدر الدين الشيرازي، المبدأ والمعاد، س ١٦٥.
- (٤٠) الطباطبائي، بداية الحكمة: ١٦٩.
- (٤١) انظر: الفخر الرازي، تفسير مفاتيح الغيب ٢٩: ٢١٣.
- (٤٢) الصدوق، التوحيد: ٤٣٩.
- (٤٣) انظر: محبّ الدين الزبيدي، تاج العروس ١٤: ١٦.
- (٤٤) انظر: جواد مغنية، في ظلال نهج البلاغة ٢: ٤٥٤.
- (٤٥) مغنية، في ظلال نهج البلاغة ٢: ٦١.
- (٤٦) المصدر السابق ١: ٤١٨.
- (٤٧) صبحي الصالح، نهج البلاغة: ٢٣٢.
- (٤٨) الكليني، الكافي ١: ١٢٠.
- (٤٩) انظر: عبد الهادي الفضلي، خلاصة علم الكلام: ٩٦.
- (٥٠) انظر: ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة ٧: ٦٢.
- (٥١) انظر: المجلسي، مرآة العقول ١٢: ١٤٩ (الهامش).
- (٥٢) انظر: السبجاني، الإلهيات: ٣٦٠.
- (٥٣) الفيض الكاشاني، الوافي ١: ٤٨٥.
- (٥٤) محمد عبده، نهج البلاغة ١: ٢٠٩.
- (٥٥) انظر: ابن ميثم البحراني، شرح نهج البلاغة ٣: ٥١.
- (٥٦) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٦: ٨٩.
- (٥٧) انظر: مكارم الشيرازي، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل ١٨: ١٣.

- (٥٨) انظر: الفتاى النيسابورى، روضة الواعظين: ٢٤.
(٥٩) الصدوق، التوحيد: ٢٦٤.
(٦٠) انظر: صدر المتألهين، الحكمة المتعالية ٧: ٣٧٢.
(٦١) انظر: المحمودى، نهج السعادة ٦٧: ٧؛ محمد عبده، نهج البلاغة ٢: ١١٥.

العلمانية والعلم الديني

في المعنى والمنهج والبنى الفكرية

أ. نبيل علي صالح (*)

تمهيدٌ ضروري

ما زالت تتصارعُ في حركة الفكر العربي والإسلامي ثنائيات عديدة، من أبرزها ثنائية «العلمانية والدين»، بما جعلها من أهم القضايا الفكرية والسياسية الحاضرة بقوة في مختلف النقاشات والدوائر الثقافية المتعددة، والتي لم يحسم الجدل بشأنها منذ أن اندرجت كإشكالية معرفية في فضاء الثقافة الإسلامية منذ عقود طويلة.

ولكن رغم هاجسنا الفكري كمتقنين في حسم تلك الإشكالية، وتجاوزها معرفياً لناحية القبول أو الرفض أو التبيئة، فقد ظلَّت طاغية ومهيمنة، لتتسبب بمزيد من الاستقطابات العملية الحادة بين مختلف تيارات الثقافة العربية والإسلامية، ولتفاقم من الخلافات المستحكمة القائمة أصلاً بين اتجاهات سياسية وحزبية من اليمين أو من اليسار... مستعصيةً على الحلّ الحقيقي والمعالجة العلمية الجدية في وعي نُخب فكرية وجماعات سياسية وحركية.. وقد تكلفت الأمة والمجتمعات العربية والإسلامية تكاليف كبيرة تنوء تحتها شامخات الجبال، نتيجة ترسخ حالة الاستعصاء الفكري لأزمة اللاحسم السائدة إلى يومنا هذا.

ويذهب كثيرٌ من المفكرين إلى القول بعدم وجود أي تناقضٍ للعلمانية (بكل امتداداتها) مع الدين والعلم الديني (رغم اختلاف المناخات وأرضية البناء)، بينما يقول آخرون بوجود التعارض البنيوي بينهما.. فهل يوجد عملياً ما يدلّ على أنّ هناك فعلياً

(*) باحثٌ وكاتبٌ في الفكر العربي والإسلامي. من سوريا.

تعارضٌ جزئي أو كلي (يصل حدود التناقض الأولي) بين الفكرة العلمانية والدين، وبالتالي بين السياسة والدين؟ وهل التعارض (أو التناقض) القائم واقع بين العلمانية والدين ذاته، أم بين العلمانية وسلطة النصوص الدينية المشروحة والمؤولة القائمة؟ ثم هل من إمكانية للقاء الواقعي بينهما على أرضية المصالح الجزئية الآنية، بحيث نتمكن - في بيئتنا الإسلامية - من استيعاب روح الفكرة العلمانية (القائمة على تحرير سلطة الدولة من تسلط الكهنوت، وتحرير الدين من تدخلات السياسة وتلاعب السياسيين أيضاً، كآلية للفصل بين سلطة الكنيسة وسلطة الدولة)، من دون أيّ مساس بالدين ذاته، بحيث تُبنى التسوية بينهما على أسس معرفية وعملية قوية كنوع من «تعايش الأضداد»؟ ثمّ بالأساس ما الغاية من هذا اللقاء؟ وهل هناك ضرورة موضوعية لإيجاد تكييف معرفي ما يجمع بينهما؟! وهل الحاجة كامنة في بيئة الدين وتراثه الفكري والعقدي المنصوص عليه - شرحاً وتأويلاً - بأحكام زمانية قديمة، انغلقت عليه حدود العقل الفقهي التقليدي، فلم تُعدّ تناسب حاجات عصرية كثيرة مستجدة في حركة الواقع البشري؟ ثم هل الدين (بما يمثله من خطابات مفاهيمية ونخب وحركات وتيارات وأفكار وتعاليم وتشريعات واجتهادات فكرية وسياسية) بحاجة لجسر العلمنة؛ بهدف الوصول إلى مواقع الحياة والسياسة والحدّات المعرفية والتقنية، بكل ما في حياتنا المعاصرة من متغيّرات وتحولات ومستجدّات؟... ألا يحمل الدين بذاته قابلية الانفتاح الفكري والعقدي، وخاصّة أن نصوصه - المحكمة منها بالذات - واضحة وشفافة وغير مبهمّة، بحكم كونها قائمة على معايير رصينة من الانفتاح والتيسير والإباحة، بما ينفي الحاجة إلى أيّ توسّطات فكرية تحاول الحلول محلّ الدين ذاته كنبع للقيّم الاجتماعية والرمزية والإنسانية؟...

أسئلة كثيرة تطرحها إشكالية العلمانية والدين، يمكن أن تفتح الإجابات عنها مسارات فكرية جديدة في بنية العقل «النظري»، (عقل الطبع) الرابض على تلال (ومماحكات) الرفض أو القبول، دونما حسم متوازن على شكل صياغات معرفية مقبولة.

في هذا البحث سنعمل على معالجة هذه الإشكالية المعرفية المتجدّرة في الفكر العربي الإسلامي، وتفكيك مصطلحاتها، وتحليل معانيها، وتحديد أسباب عدم

قبولها في البيئة الإسلامية، رغم الجهود الحثيثة المبذولة على هذا الصعيد... مع قناعتي المسبقة بأنّ عدم القبول ليس ناجماً عن حالة رفض وإنكار فقط، بقدر ما هو ناجم عن حالة تأصيلٍ فكري من حيث وجود اختلافٍ بنيوي نوعي بين معايير الدّين ومعناه الحقيقي ومعايير العلمانية ومعناها وماهيتها الذاتية التي كانت لها ظروف نشأة وولادة وواقع تطوّرٍ مختلف كثيراً، حيث لكلّ منهما قابلياته واشتغالاته واتجاهاته... وبالأصل لا تجوز المقارنة بينهما مع عدم وحدة الموضوع وتشابه الحالتين (التاريخ الكنسي والتاريخ الإسلامي)، وإلاّ سيبقى الشرط التاريخي مؤثراً في تحديد المصاديق.

المبحث الأول: ضبط المفاهيم النظرية، لغةً واصطلاحاً أولاً: العلمانية لغةً

جاء في تعريف (ومعنى) كلمة «علماني» في قاموس المعجم الوسيط أنها اسمٌ منسوب إلى علم، على غير قياس، بمعنى عالم غير ديني يُعنى بشؤون الدنيا فقط. ويعتقد بفصل الدّين عن الدولة. وعلمانيٌّ من (ع ل م) (نسبةً إلى علمٍ بمعنى العالم). ويُقال: رجلٌ علمانيٌّ بمعنى أنه ليسَ رجلٌ دين، وهو خلافُ الدّينيِّ أو الكهوتيِّ^(١). وهناك من يخلط بين كلمتي العلم والعلمانية، ويعتبر أنّ كلمة العلمانية ناجمةٌ أو مشتقةٌ من كلمة العلم. ولكن نشأة هذا المصطلح تدلّ على أنه لا علاقة بين الكلمة العربية المستعملة، وهي «العلمانية»، وبين كلمة «العلم». فالكلمة هي اشتقاق من كلمة «العالم» أي الدنيا والدهر والحياة الأرضية. والكلمة ترجمةٌ خاطئةٌ للكلمة الفرنسية والإنجليزية (secularisation)، المشتقةٌ بدورها من الكلمة اللاتينية الأخرى (saeculum)، ومعناها الجيل أو القرن، أي الأشياء المرتبطة بالعالم البشري وبالزمن الأرضي.

ويبدو أن الكلمة الأقرب للمعنى في المجال اللغوي العربي - إذا أردنا اشتقاق المفهوم - هي كلمة «الرّمَن» أو «الدُّنيا». وتكون العلمانية بذلك «رَمَنَّة». وهناك كلماتٌ تشابهها بالمعنى موجودة في لغاتٍ أخرى غير العربية واللاتينية؛ ذلك أنّ تفاعل وتعارض البشريّ النسبيّ مع المطلق الدينيّ والمقدّس «الإلهي» عرفته كلّ الحضارات

والثقافات التي تطوّرت فيها التصورات والانطباعات والتعبيرات الحضارية منذ القَدَم حول شؤون الذات الداخلية والموضوع الخارجي. وفي السيرورة التاريخية استعملت الكلمة الفرنسية والإنجليزية للدلالة على انتقال ملكيات المؤسسة الكنسية - في بعض الحالات - إلى أشخاصٍ أو إلى مؤسسات دنيوية وزمنية صِرْفة، وخاصةً بعد الحروب الدينية، خلال القرن السادس عشر والإصلاحات التي تَبِعَتْهَا في أوروبا^(٢).

ثانياً: العلمانية اصطلاحاً

تذكر الوثائق أنّ أوّل مَنْ ابتدع ونحت مصطلح العلمانية في التاريخ هو الكاتب البريطاني «جورج هولبيوك»، وذلك في العام ١٨٥١م، حيث قام بتوصيف الصياغات الفكرية المتصلة بفكرة العلمانية من سبقة من فلاسفة الأنوار، وعرفها بأنها نظام اجتماعي منفصل عن الدين، غير أنه لا يقف ضده، ولا يناقضه. وأنها لا تقوم بفرض مبادئها وقيودها ومحدداتها على مَنْ لا يودّ أن يلتزم بها. وأنّ المعرفة العلمانية تهتمّ بهذه الحياة (الدنيا وما فيها)، وتسعى لتحقيق التطوُّر والرفاه للبشر، وهي تختبر نتائجها في هذه الحياة^(٣).

أما الإزهاصات الأولى والتلميحات المبكرة للفكر العلماني فتعود إلى القرن الثالث عشر، حين دعا «مارسيل البدواني»، في مؤلّفه «المدافع عن السلام»، إلى الفصل بين السلطتين الزمنية والروحية، وضرورة استقلال الملك عن الكنيسة، في وقتٍ كان الصراع الديني ظاهرياً (والدنيوي باطنياً) بين بابوات روما وبابوات «أفنيون» في جنوب فرنسا على أشده^(٤). وبعد قرنين من الزمن، أي خلال عصر النهضة الأوروبية، كتب الفيلسوف وعالم اللاهوت «غيوم الأوكامي» حول أهمية فصل الزمني عن الروحي، فكما يترتب على السلطة الدينية وعلى السلطة المدنية أن تتقيداً بالمضمار الخاص بكلّ منهما، فإنّ الإيمان والعقل ليس لهما أيّ شيءٍ مشترك، وعليهما أن يحترما استقلالهما الداخلي بشكلٍ متبادل... غير أنّ العلمانية لم تنشأ - كمذهبٍ فكريٍّ وبشكلٍ مطّرد - إلاّ في القرن السابع عشر. ولعلّ الفيلسوف «سبينوزا» كان أوّل مَنْ أشار إليها؛ إذ قال: إنّ الدين يحوّل قوانين الدولة إلى مجرد قوانين تأديبية. وأشار أيضاً إلى أنّ الدولة هي كيانٌ متطوّر، وتحتاج دوماً للتطوير

والتحديث على عكس شريعة ثابتة موحاة (من الوحي). فهو يرفض اعتماد الشرائع الدينية مطلقاً، مؤكداً . في الوقت نفسه . على أن قوانين العدل الطبيعية والإخاء والحرية هي وحدها مصدر التشريع^(٥). وفي الواقع إنَّ باروخ سبينوزا عاش في هولندا، وهي من أكثر دول العالم حرية وانفتاحاً آنذاك، حيث إن الهولنديين - ومنذ استقلالها عن الإسبان - طوّروا قيماً جديدة، وحوّلوا اليهود - ومختلف الأقليات - إلى مواطنين بحقوق كاملة، وأسهم جو الحرية الذي ساد في بناء إمبراطورية تجارية مزدهرة، ونشوء نظام تعليمي متطور. فنجاح الفكرة العلمانية في هولندا، وإن لم تكتسب هذا الاسم، هو ما دفع - حسب رأي عددٍ من الباحثين، ومن بينهم: كارين أرمسترونغ - باتجاه تطوّر الفكرة العلمانية، وتبينها كإحدى صفات العالم الحديث^(٦).

وتقدّم دائرة المعارف البريطانية تعريفاً اصطلاحياً للعلمانية، وهو أنها حركة اجتماعية تتّجه نحو الاهتمام بالشؤون الدنيوية، بدلاً من الاهتمام بالشؤون الآخروية. وهي تُعتبر جزءاً من النزعة الإنسانية التي سادت منذ عصر النهضة، والتي كانت تدعو إلى إعلاء شأن الإنسان وقيمه الإنسانية، ومختلف الأمور المرتبطة به، بدلاً من إفراط الاهتمام بالعزوف عن شؤون الحياة والتأمل في الله واليوم الآخر. وقد كانت الإنجازات الثقافية البشرية المختلفة في هذا العصر (عصر النهضة) أحد أبرز منطلقاتها، فبدلاً من تحقيق غايات الإنسان من سعادة ورفاه في الحياة الآخرة، سعت العلمانية - في أحد جوانبها - إلى تحقيق ذلك في الحياة الحالية^(٧)، أي إنها الآلية القانونية لعملية فصل الدين - وكل ما يتعلّق به من منظومات عقيدية ومعتقدات دينية - عن مجمل الواقع السياسي والسياسة والحياة العامة وشؤون الاجتماع المدني، وعدم إجبار أيّ أحدٍ على اعتناق وتبني معتقد أو دين أو تقليد معين لأسباب ذاتية غير موضوعية. ينطبق نفس المفهوم على الكون والأجرام السماوية عندما يُفسّر بصورة دنيوية بحتة بعيداً عن الدين، في محاولة لإيجاد تفسير للكون ومكوناته^(٨).

ويمكن القول، بعد تحليل واقع ومناخ نشأة الفكرة العلمانية: إنها جاءت على خلفية صراعات تاريخية تمحورت حول استباحة الدين - بمعناه الإكليروسي المسيحي الكنسي القروسطي - لكلّ مواقع الحياة الخاصّة والعامة للفرد أو الإنسان الغربي...، دونما أيّ تقدير للتطوّر العقلي البشري، ولما وصل إليه الفكر الإنساني من تقدّم عقلي

وعلمي في شتى ميادين الحياة، بما انعكس انفتاحاً وازدهاراً على حياة الفرد وعلاقاته. بالعكس كان الاحتراب سيّد الموقف، وكان الصراع محتدماً بين الكنيسة والعلوم؛ إذ كانت المؤسسة الكنسيّة تلتزم بقواعد وأنظمة دينية، وتتبنّى مجموعة من النظريّات العلميّة القديمة، ربطتها مع الدّين (بنصوص مقدّسة)، وعند تطوّر العلوم ظهر أنّ الكثير من أفكار الكنيسة وآرائها لم تكن صحيحةً، تناقض العلم والمعرفة العلميّة، ممّا أدّى إلى اندلاع سجالاتٍ وحروب بين العلماء والمفكرين المتوّرين من جهةٍ والكنيسة (وجهازها الكهنوتي) من جهةٍ أخرى. وفي القرن السابع عشر للميلاد تمّ تعزيز أفكار العلمانيّة، بعد ظهور الحاجة إلى إجراء فصلٍ كامل للدولة والاجتماع المدني عن الكنيسة (وعقائدها ونصوصها) في أوروبا؛ بسبب انتشار التأثير الكنسيّ على كلّ من السياسة والاقتصاد، إضافةً إلى ظهور العديد من التأثيرات السلبية الناتجة عن الحروب بين الطوائف المسيحيّة الأوروبيّة، والتحدّي الواضح بين العلم والمعارف الدينيّة. وفي نهايات القرن العشرين للميلاد أصبحت العلمانيّة من المصطلحات والنُظُم الفكريّة المنتشرة على نطاقٍ واسعٍ^(٩)... ولاحقاً تطوّر هذا المفهوم واتّسعت مدّيات تطبيقه، ليعني الحرّيّة (السياسية والفكرية والاجتماعية)، والمساواة في الحقوق والواجبات، وعدم التفضيل، وأنّ أيّ قناعة روحية يجب أن لا تتمتع بميزات مادّية أو رمزية يسبّب وجودها تمييزاً واضحاً... ليكون المجتمع العلماني، هو نفسه المجتمع السياسي الذي يمارس الأفراد من خلاله يوميات حياتهم بناءً على قيم مدنية عقلانية مستقاة من عقد اجتماعي مدني، يستطيع جميع الناس (الخاضعين له) أن يعترفوا ببعضهم بعضاً، ويخدموا بعضهم بعضاً، وبحيث يبقى الخيار الروحي فيه شأناً خاصاً لا يفرض على الآخرين... ويمكن أن يأخذ هذا الشأن الخاصُّ بعدين اثنين: البُعد الفردي الشخصي؛ والبُعد الجماعي العمومي. وفي هذه الحالة فإنّ الجماعة التي تشكّلت بحريتها لا تستطيع الادّعاء بأنها تتحدّث باسم المجتمع كلّّه، ولا تحتلّ المحيط العامّ. ويتضمّن المثل الأعلى العلماني فكرتين أساسيتين: الأولى: الفصل بين ما هو مشترك للجميع وبين ما يتعلّق بالحرّيّة الفردية والمحيط الخاصّ، ويستهدف مثل هذا التقاسم الإجراء العادل في حقّ التشريع، ويستثني من ذلك النشاط الفكري الذي لا تطاله أيّ رقابة، والقناعات الفردية

المكتسبة من حرية المعتقد، وكذلك أخلاقية الحياة المستقلة في حدود الحق العام الذي يضمن تعايش الحريات كلها؛ والثانية: فكرة سيادة الإرادة، التي هي أساس قواعد الحياة المشتركة وقواعد الضمير والعقل الذي ينيره على حد سواء^(١٠).

ثالثاً: معنى الدين لغةً

اشتُقت مفردة «الدين» في اللغة العربية من الفعل الثلاثي «دان»، وهذا الفعل تارةً يتعدى بنفسه، وتارةً باللام، وتارةً بالياء. ويختلف المعنى باختلاف ما يتعدى به. فإذا تعدى بنفسه يكون (دانه) بمعنى ملكه، وساسه، وقهره، وحاسبه، وجازاه. وإذا تعدى باللام يكون (دان له) بمعنى خضع له، وأطاعه، والتزم بأوامره. وإذا تعدى بالياء يكون (دان به) بمعنى اتَّخذه ديناً ومذهباً واعتاده، وتخلَّق به، واعتقده. وهذه المعاني اللغوية للدين موجودة أيضاً في المعنى الاصطلاحي للدين^(١١). ويعني الدين من الناحية اللغوية: العادة والشأن. والتدين: الخضوع الذي ينبني على الدين المكافأة والجزاء، أي يجازى الإنسان بفعله، ويحسب ما عمل عن طريق الحساب. وجمع كلمة دين: أديان. فيقال: دانَ بديانته، وتدين بها، فهو متدينٌ، والتدين: إذا وكل الإنسان أموره إلى دينه. ومن كلمة الدين تأتي صفة الديان، التي يطلقها الناس على خالقهم. والديان: اسمٌ من أسماء الله عزَّ وجلَّ، معناه: الحكمُ القاضي. وسئل بعض السلف عن الإمام عليِّ بن أبي طالب عليه السلام فقال: «كان ديانَ هذه الأمة بعد نبيها»، (أي قاضيها وحاكمها). والديان: القهار، ومنه قول ذي الإصبع العدواني:

لاهِ ابنُ عمِّك لا أفضلتُ في حَسَبِنا ولا أنتَ ديانِي فتخزُونِي

أي لست بقاهر لي، فتسوس أمري.

ويقول الخليل في العين: «جمع الدين ديون، وكلَّ شيء لم يكن حاضراً فهو دين. وأدنتُ فلاناً أدينه أي أعطيتُه ديناً... والدين جمعها الأديان. والدين: الجزء الذي لا يُجمع؛ لأنه مصدر، كقولك: دانَ اللهُ العبادَ يدينهم يوم القيامة، أي يجزيهم، وهو ديان العباد. والدين: الطاعة. ودانوا لفلان أي أطاعوه. وفي المثل: كما تدين تُدان، أي كما تأتي يؤتى إليك...»^(١٢).

رابعاً: الدين (وفلسفته) في الاصطلاح الفكري والمعرفي

ليس من السهولة وضع تعريفٍ اصطلاحيّ جامع مانع للدين، نظراً لتعدد مستويات وعيه في المدارك والأفهام، والكثير منها يبدو لا علاقة له بالمعنى الذاتي للدين، الذي هو ظاهرة أصيلة في عمق فطرة وصميم ذات الإنسان، وهو يعني حصراً الخضوع النفسي والعملي لمطلق خالق الوجود (الله تعالى). بل نرى أن كل اتجاهٍ فكري أو علمي يحاول تقديم تعريفٍ ما للدين يتناسب مع أدواته ورؤيته، وما يملكه من معطيات ومنهجية فكرية وعملية. لكن بالمحصلة يمكن القول بأن الدين هو هذا الخطاب الفكري والرؤية الكونية الشاملة حول معنى الوجود وطبيعة الكون والحياة والإنسان، والغاية من خلقه ووجوده ككائنٍ عاقل له حقوقٌ وعليه واجباتٌ. ويتضمن هذا الخطاب في داخله نسقاً من التعاليم والعقائد والرموز والطقوس المقدسة التي تعمل على بناء طبائع وإنشاء أمزجة ودوافع روحية وعملية تتسم بالمتانة والرصانة والقوة وسعة الانتشار وطول الأمد في ذات الإنسان، عبر صياغة مفاهيم معيارية عن النظام العام للوجود في معناه ومبناه وغايته ومكوناته، بما يتصل بحركة الفرد، وتلبس هذه المفاهيم بهالة الحقيقة المطلقة حتى تبدو الصيغ والمفاهيم واقعية بشكلٍ فريد.

وقوام الدين وجوهره - كما قلنا - هو وجود الإله الخالق، أي الإيمان بوجود قوة مطلقة مدبرة، وإله مطلق (مفارق) لا مثيل له، ولا نظير، خلق الكون والوجود كله، وأودع فيه قوانينه وأسراره ونواميسه، وبث الحياة في كل شيء فيه إبداعاً وإتقاناً، وإليه ترجع جميع الأمور والأشياء، فهو العلة الجوهرية، هو أولها وهو منتهاها... وبالاستناد على العلة الأولى يتقوم الدين بمجموعةٍ أخرى من المقدسات والمعتقدات والطقوس، لها أساسها في الروح والنفس والعقل، تبدو كمظهرٍ لمعنىٍ جواني من معاني الدين... وهنا يأتي دور فلسفة الدين؛ لتقوم بشرح وبيان بواعث الدين ومعانيه ومنابعه، ونشأة المقدس وتجلياته في حياة الإنسان، وصورته وتحولاته في المجتمعات البشرية.

ويمكن إيجازها - بحسب عبد الجبار الرفاعي^(١٣) - بأنها التفكير الفلسفي في كل ما يتصل بالدين؛ شرحاً وتفسيراً وبياناً وتحليلاً، من دون أن تتكفل التسوية أو التبرير أو الدفاع أو التبشير... وتصنف الاتجاهات الأساسية في فلسفة الدين، حتى

● العلمانية والعلم الديني، في المعنى والمنهج والبنى الفكرية

أواخر العقد الثامن من القرن الماضي، في خمسة اتجاهات، تتناول: اتجاه الوجود - معرفة الله؛ اتجاه نقد الدين في الفلسفة التحليلية؛ الاتجاه المتأثر بالعلوم الإنسانية، وهو أيضاً على ثلاثة مسارات مهمة: المسار المتأثر بتاريخ الأديان المقارن؛ المسار المتأثر بالعلوم الاجتماعية؛ المسار المتأثر بعلم النفس بشكل عام، وبالتحليل النفسي بشكل خاص؛ اتجاه الفنون اللغوية وفعل الكلام الديني، المتأثر بـ «فيتغنشتاين» المتأخر؛ اتجاه هرمنيوطيقا لغة الدين.

وبموجب تلك الرؤية يعني الدين رؤيةً للكون والحياة، لا غنى عنها في العالم، تحكم الأفكار الشخصية والأعمال والسلوكيات الخاصة والعامة للملتزمين به. طبعاً هناك - كما قلنا - تعاريف عديدة أخرى للدين، تتحو المنحى الأكاديمي الأنثروبولوجي والسوسيولوجي والأركيولوجي، ولكنّ عموماً لا يمكن الركون كثيراً إلى تلك التعاريف الوضعية المادية، التي قال بها كثيرٌ من مفكري العلمانية، والتي بُنيت عليها مقتضيات علمية ومعرفية ثقافية، وآليات عمل اجتماعية وسياسية، كانت لها تأثيرات سلبية ضربت - في كثيرٍ من اتجاهاتها التطبيقية الأدواتية - صميم الأصول الأخلاقية الإنسانية، وليس فقط القيم والأخلاقيات الدينية...؛ حيث غدا الدين عندهم مجرد بحثٍ وتقيبٍ عن أصل فكرته بمعناه العضوي، ودراسة وتحليل الطقوس الدينية من خلال ما يكتشف من التنقيبات والحفريات الأثرية (الأركيولوجية). يعني تقلص الدين عندهم إلى مجموعة ممارسات سلوكية شكلية آلية، يمارسها معتنقو الأديان مما لا علاقة لها بموضوع البُعد المفاهيمي الروحي، والتكامل في حياة المؤمن من يومٍ إلى يوم، ومن لحظةٍ إلى لحظة، بما يعني أنهم أفقدوا تعريفهم نكهة المعنى الفكري والفلسفي والبُعد الروحي والمعنوي، وتعاطوا معه بأبعاد مادية عضوية، بعيدة عن معاني وقيم الحق والعدل والمساواة وغيرها من الأخلاقيات والفضائل الدينية الإنسانية المعروفة.

المبحث الثاني: العلمانية والدين...، تاريخٌ حافل بالخصومة والعداء

بدأت النُخب العربية ومختلف تيارات الفكر العربي والإسلامي بالجدل وإثارة النقاشات الواسعة حول المسألة الدينية والمسألة الدنيوية (السياسية) منذ زمنٍ طويل

جداً. ولعلّ الحاجة الدائمة للسلطات السياسية القائمة في مجالنا السياسي إلى غطاء ديني شرعي؛ لتقوية نفوذها بين الناس، والاستعانة بما (ومن يمثله)؛ لمعرفة الصواب للدول والمجتمعات في بحثها عن تثبيت أركان الدولة، وبناء أنظمتها القانونية الاجتماعية وتدبّر الشؤون المختلفة، كرّس هذه الثنائية التي مرّت بمراحل متباينة من العلاقة الصراعية أو الهادئة والسلمية، فكانت السلطان الدينية والسياسية هما من يقود المجتمعات والأفراد؛ فتتحالفان أحياناً؛ وتتصارعان في أحيان أخرى.

وقد ظهرت الأحكام القانونية، باعتبارها منبثقة عن الدين (المعبد - الكاهن - الرموز والطقوس)، في كلّ الحضارات القديمة، كما في الحضارات: المصرية، والعراقية، والبابلية، حيث كانت الفكرة الدينية لدى القدامى هي المبدأ الملهم والمنظم لحركة الفرد والمجتمع ككلّ، في زمن السلم كما في زمن الحرب. كان الدين هو الذي يوجّه الأعمال جميعاً، وحضوره كان كلياً، يطوّق الإنسان من كلّ جانب من جوانب شؤونه الخاصة والعامة، وكان كلّ شيء؛ الروح والجسد، والحياة الخاصة والعامة، والمآكل والأعياد، والمحافل والمحاكم والمعارك، كلّ شيء كان يخضع لسلطان ديانة الحاضرة (المدينة أو المملكة). كان الدين أهمّ ناظم لأفعال الإنسان، والمرجع الأوّل والأخير لكلّ ما يأتيه في كلّ لحظة من لحظات حياته. كان ميزان عاداته وأعرافه. وكان الدين في تحكّمه بالكائن الإنساني مطلق السلطان، فما كانت تقوم قائمةً لشيء خارج إطاره. ولم تتعتق أنظمة الحقوق في الغرب من الدين شكلاً ومضموناً إلاّ في القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين. ولا يزال القانون الإسباني والبرتغالي والإيطالي موسوماً بطابع طائفي واضح. وقد كان للمسيحية - منذ اندماجها بالإمبراطورية الرومانية وحتى قيام الثورة الفرنسية - تأثير حاسم على السلطة والقانون. لكنّ تبلور في العصر الحديث نموذج ثالث هو النموذج القانوني العلماني، الذي تقف بموجبه الدولة موقفاً محايداً تماماً وغير متحيّز على الصعيد الديني، ويكون القانون المدني على أساسه واحداً للجميع، وعلى نحو إلزامي^(١٤)...

وهكذا وصلت العلمانية المولودة في الغرب السياسي والاجتماعي بما هي نموذج فكري تاريخي وُلد ونشأ في سياق الصراع بين كنيسة قروسطية متخلّفة، وعالم اجتماعي وبشري (غربي بالتحديد) يتطوّر ويتقدّم بالعقل والمعرفة والعلم، ثمّ انطلق

لينظّم العلاقة بين الكنيسة والدولة... وهي بما هي عليه، من فصلٍ للدينيّ عن الدنيويّ، وللشأن السياسيّ عن الشأن الدينيّ (أيّاً كان هذا الدين)، لا يمكن لهذا النموذج أن يعني شيئاً لبلدانٍ لم تُعشْ مطلقاً حالة التناقض بين دينها ودولتها، بين مجالها التاريخي القيمي الحضاري وبين مجالها السياسي الاجتماعي، ولا يمكن أن يؤثر شيئاً أو يقدم شيئاً جديداً. من الناحية القيميّة المعيارية. لمجتمعاتٍ لم تُعشْ شيئاً اسمه نظام الكنيسة من الأساس، رغم أن العلمانية لم تكن تعني فقط أنها حالة إجرائية سياسية تتصل بالعلاقة بين الدين والدولة، بل كانت تقسّر وتعني أيضاً. كما عُرف لاحقاً. أنها عقيدة فكرية تتكامل (بحسب منظريها) لتعطي رؤيتها الوجودية (الكونية) حول معاني الحياة والإنسان، وقيم العيش البشري ذاتها.

وعندما وصلت فكرة العلمانية إلى بلادنا العربية والإسلامية تحوّلت هذه الرؤية والنهج الفكري من حركة فكرية إصلاحية ذات توجّهات اجتماعية عقائدية إلى شعار (صراعي) تبنته النخب السياسية والفكرية التي نشأت على خلفية مناخ النضال والكفاح ضدّ الاستعمار، والعمل على تحرّر بلداننا (رغم أنه اضطرّوا كثيراً لاستخدام مفردة «الجهاد» الدينية؛ لتزخيم وإشعال حروب الاستقلال)، حيث تحالفت هذه الفكرة (العلمانية) مع دول ما بعد الاستقلال الشكلي عن المستعمر الخارجي... لكن سرعان ما اصطدمت. بعد تغيير مضمونها الاجتماعي والإصلاحي مع تراجع الدولة الوطنية وثافتها وهشاشة تأسيسها. مع قيم المجتمعات العربية ونسيجها الحضاري الديني الإسلامي، بعد أن حوّلتها رموز تلك المرحلة، أفراداً وجماعات سياسية (ممنّ انهمكوا في صراعات على السلطة)، إلى أيديولوجية وعقيدة سياسية فوقية؛ لاستثمارها في الموضوع السياسي السلطوي، فاقتربت من حدود الاصطدام المباشر مع الدين ذاته، رغم أن نشأتها في مهدها لم تكن على هذا النحو الاستقطابي الحادّ، ممّا أسهم في تشويه صورتها، وإبرازها كقيمة مناقضة ورافضة للدين ذاته، حتّى أصبحت في نظر المجتمع (المؤمن والملتزم بالمعاني الدينية) مقترنةً بالكفر وبمفهوم الإلحاد. وهكذا تسلّحت الدولة منذ نشأتها بسلح العلمنة، الذي بات عقيدة سياسية وكفاحية مناوئة. كي لا نقول معادية. لعقيدة الأمة. هذه التحوّلات جعلت كثيراً من التيارات والنخب (التي أعطت لنفسها صفة الوطنية والتقدم والعقلانية) تضع العلمانية

خياراً وحيداً للتقدم، وممراً إجبارياً للولوج إلى جنة النهضة المنشودة، وتحقق التنمية الاجتماعية والسياسية، وأن شرط ذلك - من الناحية الفكرية والإجرائية - هو تغيير مفاهيم الدين وقيمه وطروحاته وتوجهاته القائمة. هكذا فهم أغلب حدثيي العرب فكرة العلمانية... واتخذوها منصةً للنيل من الدين، بل ومحاربه في صميم قيمه وجوهرائية وجوده، وعلى مدى زمنية طويلة من تحالفهم العضوي مع نظم الاستبداد والطغيان، فباتت في نظر الوعي الشعبي والرأي المجتمعي والجماهيري العربي والإسلامي نوعاً من الدين أو ديناً جديداً قائماً بذاته، (يواجه ويناهض) دين الأمة الأساسي، وهو الإسلام، بما ينطوي عليه (هذا الدين الوافد الجديد) من قيم ومحددات فكرية ومفاهيم ورؤى اجتماعية وكونية «مميّزة»، يمكن استثمارها لمزيد من التحكم والسيطرة على الناس، واحتكار البعد الرمزي والمعنوي للأمة، لينصب السياسيون (الطغاة) من أنفسهم خلفاء لله على الأرض، يحكمون باسمه تحت اسم (ودين) وافد جديد هو «العلمانية».

هنا تبدو خطورة موضوعة العلمانية في مجتمعاتنا العربية والإسلامية، في تحولها أولاً: إلى سلاح فعال لتشويه الدين وقيمه مجتمعاتنا الإسلامية (مع اعترافنا بكل ما فيها من أمراض مزمنة)، ووصفها بالتخلف والتعصب والتطرف (واليوم بالإرهاب)؛ وثانياً: إلى عقيدة سياسية أريد من خلالها - بعدما تبنتها السلطات القائمة - تغيير عقائد الناس، واجتثاث قيم المجتمع والأمة، ورأسمالها الرمزي والمعنوي والروحي منذ أن قدمت كفكرة خارجية المنشأ والمولد إلى عالمنا الإسلامي، الذي كان يبحث عن مواقع قوة للنهوض الفكري والاجتماعي، فقدّمت له العلمانية كخشبة إنقاذ ضمن كثير من مشاريع النهوض والتقدم... في وقت كان من المفترض فكراً وأخلاقياً - ومن باب الوفاء للفكرة العلمانية ذاتها، التي وُلدت في فضاء الغرب الثقافى - أن تكون هذه الفكرة مجرد فكرة وآلية سياسية غير عقائدية، يتمحور دورها حول إعادة توزيع السلطة الاجتماعية ذاتها على النخب المختلفة والمتنوعة في اجتماعنا الديني، لا أن تكون أداة (باطشة) لمحاربة الدين الإسلامي ذاته، والتهكم على النسيج الحضاري والتاريخي لعقيدة الناس وثوابتها التي تحظى بالاحترام والتقدير، ومحاولات تلك النخب (التي تعسّكرت سياسياً وتخذقت حزبياً وتمفصلت مع الفكر

● العلمانية والعلم الديني، في المعنى والمنهج والبنى الفكرية

الواحد والحزب الواحد) تحريف و«استبدال» الخطاب الديني بمنظومات تفكيرية «وأخلاقية جديدة»، تحارب الدين ذاته في أصل وجوده وجوهر معانيه...، بما يعني أن تلك النُخب حاولت «اصطناع» رؤى دينية أخلاقية وسلوكية تناسبها في صراعاتها المستمرة على الحكم والسلطة، فخلقت مؤسساتها الدينية الوعظية الخاصة بها والتابعة لها، والمتعيشة على فتات موائدها، شخوصاً وأجهزةً ومؤسّسات...، على عكس ألوان ثانية وأشكال أخرى من العلمانيّات الغربية التي احترمت العامل الديني والبُعد الروحي الحقيقي لمجتمعاتها (فكراً وبنية ومؤسّسات)، فامتعت عن الحَوْض والكلام في الدِّين، ولم تتدخل في الشأن العقيدي والأخلاقي الاجتماعي لأديان مجتمعاتها، بل كانَّ جوهرُ فكرتها العلمانية ذا بُعدٍ إجرائي سياسي بَحَث، وهو «الحيادية» وعدم الانحياز الديني، والتحرُّر من مراقبة أيّ دينٍ للمجال السياسي العامّ الذي هو فضاءٌ تداولي عامّ متاحٌ للجميع (أفراداً وأحزاباً وهيئات اجتماعية وغير اجتماعية)، يسمح فيها حتّى لرجال الدين بممارسة أدوار سياسية تحت سقف الحرّية والمواطنة والحكم المدني.

ورغم كلّ تلك المعالجات، وعلى رأسها أنّ العلمانية تقفُ على طرفٍ نقيضٍ من موضوع الإسلام بالذات كدين ورسالة، وكشريعة مدنية ودينية، وليست فقط أخروية مفارقة (كما يزعم العلمانيون)، يجب أن نعترف ببقاء الصراع بين الفريقين، ممّا أثر على وضع الأمة ككلّ، وعلى مستقبل استراتيجياتها التنموية والاجتماعية، حيث كان للعقم التنموي والحرمان السياسي والظلم الاجتماعي بالغ الأثر في ظهور حركات التطرّف والتكفير والإرهاب منذ عدّة عقود، واستغلالها واستخدامها من قِبَل النُخب الحاكمة لتبرير البقاء والهيمنة... وهذا كلّه ناجمٌ في تصوُّري عن بقاء كثيرٍ من القضايا المعرفية (والواقع صورته في النصّ والفكر) التي لم تُحسَم بعد في فضاء الثقافة العربية والإسلامية على مستوى الرفض المطلق أو القبول المتوازن لجهة تحوُّل تلك العناصر غير المحسومة (كإمكاناتٍ قابلة) إلى عوامل دافعة للبناء، ومحرّضة على الإنجاز والابتكار، وتفجّر شعلة التنمية العقلية والعملية، وبناء أسس التقدّم الإسلامي المنشود بمعاييره المفاهيمية والأخلاقية العملية، ومعطياته المادّية تحضُّراً وبنى علمية. وما نعينه من الحسم هنا هو بقاء «أيديولوجية التوفيق والتكليف»

مهيمنة على عقولنا وأفكارنا منذ عقود طويلة، تتعايشُ فيها الأضداد، وتتصارعُ في داخلها المتناقضات، من مختلف نظريات وثنائيات الفكر العربي والإسلامي، التي ظلَّت تاريخه منذ بدايات عصر الإحياء الديني في القرن الماضي. هذا المنطق الصراعي من اللاحسم . والقلق السلبي المستديم . أسهم عملياً في مراكمة فشلنا الحضاري وتقهقرنا التتموي كمسلمين، وزاد في مسافة ومساحة ابتعادنا عن الحضور في العصر والحياة، بل وفرغ مشاريع النهوض الإسلامية المتعددة ذاتها التي طُرِحَتْ من عناصر قوتها وزخمها الهائلة اللامنظورة الكامنة في بنية الإسلام ذاته، كدينٍ ورسالة ومشروع حضاري إنساني، يمتلك أعظم مواقع القوة الروحية الدافعة للأصالة والإنسانية. كما أنه أسهم بقوة في توفير حاضنة اجتماعية قوية لطروحات جماعات التطرف الديني، ومن يدعو لهم، ويوجه أفكارهم العقيمة المتشددة من أشباه الفقهاء والمتقفين الدينين.

ولعلَّ من أبرز تلك الثنائيات المتنايزة غير المحسومة التي فرضت نفسها وحضورها على ساحة الفكر العربي الإسلامي منذ زمنٍ طويل، وما زالت تثير النقاشات على غير صعيدٍ فكري وسياسي ونهضوي عربي وإسلامي، هي إشكالية العلمانية والدين (العلمنة والسياسة).

وما زاد من رقعة التصارع والصدام بين موضوعتي العلمنة والدين هو إصرار نُخب الحكم السياسي العربي والإسلامي كما قلنا على التدخل في الشأن الديني حتى على أضييق مستوياته ونطاقاته، من خلال استثمار (واستغلال) الدين، كمعطىٍّ وغطاءٍ شرعيٍّ مهمٍّ وحيويٍّ للغاية، في آليات حكمهم وتثبيت مواقع سلطانهم وطفغانهم، وأيضاً حرص الكثير من الجماعات الإسلامية على موضوعة السلطة والتشريع السياسي السلطوي، ورغبتهم الجامحة في الإمساك بقبضة الحكم، بقطع النظر عن الوسائل والآليات (سلميةً أو عنفية، لا فرق في نظرهم)، أكثر بكثيرٍ رُبما من حرصها على الجهاد الفكري العلمي، والبناء الثقافي والمعرفي، والاستتكاف . بقدرٍ كبير . عن استحضار شرعية السلطة (وبالأخصَّ منه مبدأ التداول والتعدُّد)، بعيداً عن مفردات التأصيل النصِّي والحاكمية الدينية التقليدية، وصولاً لقراءةٍ تجديدية حيَّة فيها، لا تناقضُ النصِّ، ولا تلغي مفاعيله وإشعاعاته الخصبية.

● العلمانية والعلم الديني، في المعنى والمنهج والبنى الفكرية

هذا مظهرٌ من مظاهر تلك الخلافات الناشئة والثنائيات الخلافية المستحكمة ضمن موضوعة العلمنة والدين، بكلّ ما يتفرّع عنها من «فكرويات نقضية»، كالإسلام والعلمنة، والأصالة والمعاصرة، والنقل والعقل، والتراث والحداثة، والهوية والعصر،... الخ. وفي اعتقادي إنّ تلك الثنائيات الفكرية - التي اجتاحت فضاءنا الثقافي والسياسي منذ عقودٍ طويلة - استهلكت مجهوداتٍ فكرية كثيرة ومشاريع نهضوية، تراكمت من خلالها طروحاتٌ نقدية ونصوص معرفية قيّمة بلا شك، ولكن دونما حدوث أيّ اختراقٍ أو تغيير - أو حتّى مجرد «حلحلة» أو انزياح بسيط، إذا صحّ التعبير - في البنية المتصرّمة للتراث التقليدي (الفقهي الأشعري بالذات) المسيطر القائم على العقول والسلوكيات، مع أنها وبمعظمها (أعني مشاريع النهوض الإسلامي) كانت تستهدف إيجاد توسّطات ونسج خيوط وجسور للعبور فيما بين تلك الثنائيات المختلفة والمتباينة.

من هنا، لم يعد من الممكن البقاء في طور التكييف، واستمرار محاولات التوفيق، بلا حسَمٍ نقديّ عملي صريح وواضح، كما قلنا؛ حيث يجب الإقرار هنا بأنّ الخلاف بنيويّ ومستحکم بين أطرافٍ ربّما ثبت أنه لا يمكن التوسّط بينها أساساً، فلكلّ ماهيّته القارّة ومجال اختصاصه واشتغاله الموضوعي، وبيئته الذاتية المناسبة التي ينمو فيها، ويتحرك من خلالها باتجاهاتٍ أخرى..

واليوم حان وقت إنهاء التوسّط بين تلك الأطراف؛ حيث لا وسيط بينها. حان الوقت لتحريك البحر الجامد الذي تعفّنت فيه أفكار الحداثة المزيّفة التوسّطية، وأفكار التطرّف الديني العنيفة... والجمود لا يحركه سوى استثمار أجواء الهزيمة المعرفية والانقطاع الفكري عن العصر منذ قرون نتيجة إغلاق باب الاجتهاد عند القسم الأكبر من المسلمين، دخولاً في طور العقل والعقلانية بمذاقها الإسلامي الأصيل المشرق الذي تحدّث عنه تراثنا نفسه: «...ليثيروا دفائن العقول»^(١٥)، كما يقول الإمام عليّ عليه السلام.

المبحث الثالث: العلمانية في الاجتماع الديني الإسلامي، احتواء أم رفض؟ مقاربة في التطبيق

لم يفتح العرب والمسلمون عموماً على مصطلح «العلمانية»، ولم تتقبّله مختلف

أوساطهم الفكرية والاجتماعية حتى اليوم، كما قلنا سابقاً، بل واعتبروه دخيلاً عليهم، ونبتاً غريباً عن تربيتهم وتاريخهم الثقافي واجتماعهم الديني الإسلامي، القائم على أنّ السيادة أولاً وأخيراً لله تعالى، وليس للإنسان، رغم معطى حرّيته وخياره المسؤول. وقد إليهم من سياقٍ آخر، من سياق اللائكية (العلمانية) الغربية التي لا يمكن أن تلتقي أبداً مع الإسلام في البنية والجوهر.

هذا التناقض البنيوي بين الإسلام والعلمانية زادت حدّته من خلال سوء ممارسات العلمانية الغربية بحق المجتمع والأمة، وهي ممارسات تطبّعت بطباع مريديها وحملتها من الديكتاتوريين والطفغاة... والعداء بينهما بات مستحكماً، والسجلات مستمرة... فالإسلام كدين ورسالة إنسانية يقوم على عنصر الوحي، وتقتضي تعاليمه الانقياد والاستسلام والإذعان لما جاء من عند الله ديناً ودنيا...، يقول تعالى: ﴿...قُلْ إِنِّي هَدَانِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قِيمًا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴾ قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿ لا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ ﴾ (الأنعام: ١٦١ - ١٦٣).. أما اللائكية (العلمانية) فتقتضي رفض المقدّس، والتمرد على الوحي، والكفر بمرجعياته في علاقة الدين بالحياة، رغم أن قسماً كبيراً من العلمانيين يعتبر أنّ العلمانية ليست ضدّ الإسلام، بدليل أنها تدافع عن حرّية الاعتقاد والعبادة لكلّ الناس والأديان والمذاهب، وهذا أمرٌ صحيح ظاهرياً، وخاطئٌ عملياً وباطنياً؛ لأنّ العلمانيين العرب أبعدوا - من جهةٍ أولى - الدين الإسلامي عن ساحة الحياة الرّحبة التي جاء إليها ليمارس دورَ هدايةٍ وتبشير وإنذار (مما يقتضي الحضور في الحياة والعصر)، وحجموه، وحبسوه في القمقم، وحدّوا دورَه ووظيفته فقط في تأييد السلاطين وتمجيدهم، والتهليل والدعاء لهم على منابر الدّين، من خلال وزارات الأوقاف وأرباب الشعائر الدينية، بينما - من جهةٍ ثانية - حاربوا هذا الدّين في جوهره القيّم والشرعي^(١٦)، من حيث إنه دينٌ في الفكر والإحساس والممارسة، دينٌ يرنو للتغيير كنظام حياة عقائدي. والأنكى من ذلك أنهم عاملوه كضيف، بينما هو في العمق صاحب الدار والمجتمع والأمة...

وبالنظر إلى عدم وجود تربةٍ وأرضية شعبية مناسبة، واحتضانٍ شعبي إسلامي لمفهوم وصيغة «العلمانية» التي حدّدت لنفسها معايير «مقدّسة» جديدة، فهُمّت على

● العلمانية والعلم الديني، في المعنى والمنهج والبنى الفكرية

أساس أنها ستكون بديلاً عن الدين الإسلامي ذاته، وتدخّلت في مختلف شؤون المتديّنين وحياتهم وتجاربهم، حتّى باتوا بالكفر والإلحاد والمروق على الدين الإسلامي...، بالنظر إلى ذلك كلّه انحصر تداول هذا المصطلح اليوم - رغم تأثيراته الجمعية - إلى حدوده الدُّنيا في كتابات ومعارك المثقّفين «النُخبويين» فقط، ولم يُعدّ كثيرٌ من المفكّرين وأصحاب مشاريع النهوض العرب التقدميين وغيرهم من أبناء التيارات العلمانية العربية يتداولونه في كتاباتهم ومجالسهم ونداوتهم، بل تراهم يتحدّثون بكثرة عن مصطلح آخر، هو «المدنية»، في محاولةٍ منهم لإيجاد بديلٍ عملي مقبول شعبياً عن مصطلح «العلمانية»، يمكن من خلاله مدّ جسور الثقة مع الناس المتديّنين بالفطرة، والرافضين عموماً لمفهوم العلمنة القادم إليهم من الخارج.

ولكن، وبالرغم من كلّ الضغوطات المجتمعية، بقي قسمٌ كبير من مثقّفينا العلمانيين متمسّكاً بفكرة «العلمانية»، ولكن مع محاولة تبيئتها وتوطئتها عريباً عبر ربطها بكلمة «مؤمنة»، فظهر مصطلحٌ جديد هو مصطلح «العلمانية المؤمنة»، التي يسمّيها البعض بالديمقراطية العقلانية، لتمثّل تياراً ثالثاً حقيقياً ومستقلاً، يصدر من قلب مشكلات العرب والمسلمين، ومن واقعهم الحضاري، وينطلق من الثقافة العربية الإسلامية، ومن تجلياتها المعاصرة في مجتمعات العرب والمسلمين.

وبالعودة إلى وجود تقاطعٍ واسع وكبير بين فكرة العلمنة أو مصطلح المدنية أو معنى العلمنة المؤمنة من حيث تطابق هُدَفيّة التنفيذ يمكن القول بأن ما يهّم الناس حالياً، بعد مباحكات المثقّفين وتصارع الأفكار، هو نجاح التطبيق وإنجاز المأمول والمنشود في إقامة دول عربيّة وإسلامية تهتمّ ببناء مواطنها الفرد على قواعد متينة من الحرّية والمساواة والعدل ورفع الظلم وإحقاق الحقّ. وهذه أهدافٌ وغايات ومقاصد كبرى، تشكّل ركائز لمنظومة الحقوق والمبادئ الإسلامية، التي كان جاء من أجلها الدين، وكان يقول عنها النبي الأكرم محمد ﷺ، في حديثٍ صحيح ومشهور: «بُعِثْتُ لأتممّ مكارم الأخلاق»^(١٧).

وشرطٌ تحقق كلّ تلك القيم الحيوية المهمّة هو أن تكون تلك الدول (بغضّ النظر عن اسمها) حياديةً تجاه أبنائها لجهة معتقداتهم وانتماءاتهم وتصوّراتهم الفكرية والثقافية والدينية والمذهبية، أي أن تكون (علمانية=مدنية) توفرّ لهم جميعاً الظروف

والعوامل الملائمة نفسها؛ لتحقيق حريّاتهم المتوّعة والمتعدّدة؛ ومن جهة ثانية أن تعمل الدولة الوطنية (المدنية) على إدماج مواطنيها طَوْعاً في عملية البناء والتنمية والفعل التاريخي، كمواطنين أحرار وكعناصر مشكّلة لقوّتها البشرية (المتوّعة على انتماءات عرقية ودينية ومذهبية وجهوية وطبقية متنافرة أو متباينة طبيعياً وتاريخياً). وفي ظلّي أنّ هذا الاندماج المطلوب لتحقق فاعلية الدولة على الوجه الأكمل والأرقى لن يتمّ إلاّ بتوفير غطاءٍ أو إطار «سياسي - مجتمعي» عادل، يساوي بين المواطنين في الحقوق والواجبات، ويرفع مبدأ «الاستحقاق والجدارة» أساساً لحيازة المواقع والمناصب والمكاسب داخل الدولة، ويجعل القانون - بقواعده العامّة المجرّدة - حكماً وفضلاً عادلاً بين الكلّ من دون تفرقة، وينحاز إلى مدنية الحكم وبناء الدولة الديمقراطية الحديثة. (وهذا برأبي أهمّ من شروط مدنية الدولة بعد توفر شرط علمانيّتها).

أي بمعنى أن تكون دولنا (المدنية المبتغاة) مؤسّسية، تظلّلها قيم الحرية والكرامة والعدالة والمساواة والعقلانية، وتحكمها سلطات مدنية منتخبة سلمياً وديمقراطياً تحت سقف الدستور، تعمل في ظلّ قوانين عادلة تصون حقّ الفرد المواطن في حرية التعبير والمعتقد والقول، وحرية الانتماء السياسي، وحرية التجمّع والتنظيم السياسي، وحرية الوصول للمعلومات، وحرية التعددية السياسية والحزبية. وباختصار شديد أن تكون دولنا المدنية محكومةً بسلطات مدنية، تتقوم بمبدأ العدل والقانون وحبّ الوطن وأهله، وهاجسها خيرهم وكرامتهم وعزّتهم وإنسانيّتهم من جانبٍ آخر. وهذه هي أهمّ تجلّيات ومعاني الدولة المدنية (العلمانية)، «دولة المواطنة الصالحة»، ودولة «المؤسسات المدنية»، دولة تكريس سلطة القانون وسيادة الدستور.

وعلى هذا الطريق اندلعت ما سُمّي بثورات الربيع العربي، وبهذه الدوافع تفجّرت - بدايةً - كثوراتٍ «مدنية» غير طائفية في كثير من بلداننا العربية، على عكس ما أرادت بعض السلطات الرسميّة العربية كثوراتٍ دينية ومذهبية؛ لمحاربتها، وبالتالي سهولة قمعها. في حين أرادها الشباب الثائر الواعي أن تكون صرخاتٍ مدوية لبناء دول مدنية ونُظُم ديمقراطية، تكون في خدمة المجتمع، وتحقق العدالة للجميع دونما تمييز، وتنظّم ممارسة الحريّات العامّة، وتسعى لإسعاد رعاياها، وتوفير العمل

● العلمانية والعلم الديني، في المعنى والمنهج والبنى الفكرية

والحياة الكريمة اللاتقة لهم، أسوةً بباقي الناس في الدول المتقدّمة، وحفظ كرامتهم، وإثبات موجوديّتهم الإنسانية كذواتٍ فاعلة ومنتجة وحاضرة في مجتمعاتها، ومستقبل دولها المدنية.

وفي النهاية المطلوب إنجازه فوراً وبلا أيّ مواردٍ هو إنتاج صيغة للحكم التعدّدي الشوروي المرتكز على قاعدة راسخة من مبادئٍ وقيمٍ «الإنسان - الفرد - المواطن» المنتج والفاعل والمأمون والحرّ في عيشه وفكره ومعتقده الديني والسياسي، والحاصل على كامل حقوقه الاقتصادية والسياسية وغيرها، من خلال إقامة مجتمعات مدنية تعدّدية حرّة محكومة بسلطاتٍ سياسية ونُظْمٍ ديمقراطية تداولية أساسها وجوهرها خدمة مصالح هذا «الفرد - المواطن» صاحب الكلمة الأولى والأخيرة في المبدأ والمنتهى، على قاعدة سلامة الوطن والدولة، وضمان حقوق الناس والحفاظ على أمنها واستقرارها. وهذه قضية لا يرفضها الإسلام ذاته، الذي يقوم على مبادئ الحقّ والحرية والعدالة وإتاحة الفرص والخيارات أمام الناس، كما قلنا. فالوطن المعافى الخير والمعطاء (والناس الحاصلون على حرّياتهم وحقوقهم المدنية، والمستقبل والحياة الكريمة العادلة) هو حلم الجميع، وهو غايتهم الأساسية.

واعتقادي أن ما تقدّم من تجليات لمعنى مفهوم الدولة المدنية هو نفسه حكم المواطنة الصالحة، حكم الإنسان المسلم المنتج، حكم الدولة المؤسساتية العادلة، التي تنصهر فيها كافة الانتماءات لصالح الوطن، ضمن أُطر قانونية دستورية ضامنة، ومن خلال الالتقاء على أرضية المصلحة الوطنية العامّة، ويتمّ ذلك بناءً على معطيات الفكر الإنساني العالمي اليوم، والتي يروّج لها في ساحاتنا الفكرية ومنتدياتنا الثقافية من خلال الأبعاد التالية:

١- الهوية الإنسانية المنفتحة الواعية.

٢- الانتماء الحرّ التعدّدي المدني.

٣- التعدّدية وقبول الآخر، وإشاعة ثقافة التسامح.

٤- الحرية والمشاركة السياسية، والتداول السلمي للسلطة.

والدولة المدنية المنشودة هي - كما قلنا وكرّرنا - دولة القانون والمؤسسات والمساواة وفصل السلطات. وهذه الدولة - بقطع النظر عن تسميتها: إسلامية أو مدنية -

الإجتاهد والتجديد - العدد الثالث والخمسون، السنة الرابعة عشرة، شتاء ٢٠٢٠م - ١٤٤١هـ - ٢٣٩

لا تتناقض مع كون الله سبحانه وتعالى هو مصدر السلطات جميعاً، باعتبارها أجل وأكبر حقيقة جاءت بها الكتب والأنبياء، ومارسوها في معركتهم من أجل تحرير الإنسان من عبودية الإنسان. وهي تعني هذه الحقيقة، أن الإنسان حر، ولا سيادة لإنسانٍ آخر أو لطبقةٍ أو لأي مجموعةٍ بشريةٍ عليه، وإنما السيادة لله وحده. وبهذا يوضع حدٌ نهائيٌّ لكل ألوان التحكُّم وأشكال الاستغلال وسيطرة الإنسان على الإنسان^(١٨).

والدين الإسلامي يتحرَّك في هذا الاتجاه نفسه؛ لتمكين الفرد المسلم (والإنسان عموماً) من ممارسة دور الخلافة الطبيعي الحقيقي، كسيّد للحياة (بحكم نظرية الاستخلاف الرباني)، جاءت الأديان كلها من أجل خدمته وتوفير ظروف تفعيل دوره وإنتاجه وإبداعه؛ ليصبح على صورة قيّم الله تعالى وصفاته في العلم والمعرفة والحضور والبناء والإثمار المدني الحضاري: ﴿...وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَهُمْ سُبُلَنَا...﴾ (العنكبوت: ٦٩): ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ...﴾ (الانشقاق: ٦). والسبل هي سبل الحق والخير والقيم الربانية الأصيلة، وتحقق اللقاء مع قيّم الله تعالى في السعي الحثيث والكدح الارتقائي إليها. وهذا كلّه يحتاج لجهاد بنائي خاصّ وعمّ في ظلّ دولة العدل.

طبعاً الدولة كظاهرة حيّة وتاريخية في حياة البشرية، حتّى لو كانت دولةً متشكّلة وفقاً لمرجعيةٍ إسلامية، أو في إطار قيّم الإسلام العليا، فهي لا تصل إلى مستوى المقدّس. هي دولة تتحمّل مسؤوليةً تاريخية في التعمير والبناء المادّي والمعنوي، وتقوم بوظائف وتنفذ مهاماً وواجباتٍ محدّدة، ويحقّ لجميع المواطنين - إلى أيّ دينٍ أو مذهبٍ أو تيارٍ انتموا، دينيٍّ أم علمانيٍّ - أن يراقبوا مؤسّسات هذه الدولة، ويحاسبوها على أيّ تقصير. فلا دولة ثيوقراطية في الإسلام. وكلُّ من يتبوأ موقع الحكم والسلطة في الدولة فهو يصل إلى هذا الموقع باختيار الناس وانتخابهم، ولا يحقّ لأيّ أحدٍ أن يدّعي أنّه يحكم باسم الحقّ الإلهي؛ لأنّه يحكم باسم الناس الذين انتخبوه لموقع المسؤولية. وعليه فإننا نعتقد أنّ إنهاء حالة الالتباس بين الإسلام كمنظومةٍ تشريعيةٍ وقيميةٍ ومفهوم الدولة المدنية، التي تتعالى على انقسامات مجتمعتها، وتكون ممثّلةً لجميع مكوّناته وتعبيراته، يستد إلى حضور الناس أفراداً وجماعات في الساحة،

لكي لا تتغول الدولة وتتحوّل إلى دولة تسلّطية، ولكي لا يتعدّى أحدٌ على موقع الشعب والمجتمع في العمل السياسي وإدارة الشأن العام؛ لأنّ إنجاز مفهوم (وحقيقة) الدولة المدنية في فضائنا العربي والإسلامي يتطلّب حضوراً وكفاحاً ومكابدة، حتّى تتعرّز قواعد الممارسة السياسية، بعيداً عن نزعات الغطرسة والهيمنة والشمولية، وحتّى يتمّ إنجاز مفهوم التداول في كلّ مؤسّسات ومستويات الدولة^(١٩). إنني وسيادة مفاهيم القانون والتداول والسلمية بحاجة لعقلانية تتحرّك في عمق الفكر المجتمعي، تتغلّب على الفكر الرغبوي والعاطفي السائد، وتضمن لنا مجتمعاً عقلانياً متسامحاً، بعيداً عن التطرّف والخرافة واللامعقول. وبالفعل انطلقت الشعوب الغربية في تقدّمها الحضاري بعد تحديد سلطة رجل الدين، فارتكزت إلى العقل بدلاً من تعاليم الكنيسة، وشقّت طريقها نحو التقدّم الحضاري الهائل. وما نقصده بالعقلانية اعتماد العقل مصدراً أساسياً للمعرفة ونقد الواقع، وتشخيص الأولويات، وترشيد الوعي والعقل الجمعي، ومحاكمة الأنساق المرجعية للعقائد والفكر والثقافة؛ في مقابل مصادر معرفية أخرى لا تنتمي للعقل، تفرض نفسها سلطة مقدّسة، لا يطالها النقد من وحي اللامعقول والخرافة والغيب. والمبرر لاختيار (العقلانية الشاملة) أنّ مجتمعاتنا عموماً هي مجتمعات دينية، تتخذ من الدين مرجعية مطلقاً لها، شاء من شاء وأبى من أبى، وهي ستبقى على هذا النحو، لا يمكن تغيير بوصلتها وشرعتها، حيث تستمدّ تلك المجتمعات من الإسلام رؤية توحيدية للوجود والكون والحياة، وتتخذ منه قاعدة معيارية لبناء منظومتها الأخلاقية الخاصة والعامّة، فلا يمكن التخلّي عن الدين مطلقاً. وهذه ليست إشكالية بطبيعة الحال، بل الإشكالية تكمن في موقع آخر، وهو ما عاش على حواشي الدين وأطرافه من اتّكالية، وما ساد تلك المجتمعات من بدع، وخرافات، وشعوذات، وسحر، وغيبيات ما أنزل الله بها من سلطان، قدّمت (وتقدّم إلى اليوم) على أساس أنها من الدين، يعني جاءت على حساب الدين وحساب العقل، والمنطق العقلي، بل بعضهم يعرض عن التبريرات العلمية، ويلجأ للتراث والمرويات الدينية (الضعيفة وغير المسندة) لتفسير الظواهر والأحداث. ولهذا ما لم تستتب النزعة العقلية في مجتمعاتنا (والدين عقل كله)، وتمارس النقد والمراجعة والمساءلة العقلية على جميع المستويات، لا يمكن التمهيد لمجتمع إسلامي متنوع،

تسوده قيم العدل والمواطنة والحرية والتسامح والتعددية، الدينية والثقافية^(٢٠). وهذه القيم الإنسانية قارة في رؤية الإسلام ذاته، كمشروعية مبادئه النظرية، منذ أن نزلت رسالته السمحاء على نبي الرحمة ﷺ، وانطلق داعياً ومبشراً ونذيراً. والإسلام في نصوصه التأسيسية وتوجيهاته العامة لا يعارض ولا يناقض حقائق ومكونات الدولة المدنية. وغياب النموذج التاريخي العملي على هذا الصعيد (مع وجود مناخات الطرح النظري) لا يعني بأي شكل من الأشكال معارضة النصوص والتوجيهات الإسلامية للالتزام بكل متطلبات بناء دولة مدنية في الاجتماع الإسلامي المعاصر، وخصوصاً أننا نعيش في أجواء سياسية واجتماعية صعبة للغاية على صعيد الإسلام والمسلمين في هذا الهجوم على الدين ووصمه بالإرهاب، وتحطيم دول ومجتمعات بأكملها تحت زعم ما يسمى بـ «مكافحة الإرهاب»، مع أن الإسلام ليس هو المسؤول عن إنتاج التطرف والإرهاب، وتوليد العنف في المجتمع^(٢١). بالعكس، العلمانيات العربية - بنماذجها المطبقة في بلداننا، قمعاً واستبداداً ومصادرةً للرأسمال الروحي الإسلامي - هي التي أنتجت نقيضها الإسلامي المتطرف والتكفيرية، حيث مارست الدولة العربية الحديثة - التي تبنت هذا الفكر العلماني (الحدائي شكلاً فقط) - شتى صنوف الإرهاب والفساد والاستبداد، بحق مواطنيها، بعدما فرضت عليهم الفكر العلماني (كوافر عقائدي غريب) بالقوة والقهر والعسف الأمني، تسبب مباشرة في الفشل السياسي والإعاقة التنموية والتخلف الحضاري، كنتيجة طبيعية لعدم مشاركة الناس بالتنمية، واستتلاف أبناء تلك المجتمعات عن الفعل والحضور في كل مواقع البناء الحضاري؛ بسبب تناقض معتقداتهم وأنسجتهم الدينية التاريخية مع ما فرض بقوة الحديد والنار عليهم سياسة واقتصاداً، فاندلعت الحروب الداخلية، واشتعلت الاحتراقات الأهلية، التي لم يخلو منها بلد عربي أو إسلامي.

تلك الصراعات لم تكن بين رجال الدين وبين نُخبة الوعي العقلاني والتنويري، بل بين مجتمعات مؤمنة بالدين كمجال للفعل الوجودي الخاص والعالم (ورؤية متكاملة للوجود) وبين نُخب عسكرية انقلابية قمعية، فسرت العلمانية كعقيدة سياسية حادة، وأتبعته مختلف أساليب الفرض على العامة، التي رأت أن العلمانية ليست سوى دين جديد يقف في مواجهة الدين السماوي، أو يرمي إلى إلغائه.

● العلمانية والعلم الديني، في المعنى والمنهج والبنى الفكرية

بل وصل الأمر ببعض المثقفين والنخبة المفكّرة (ممن يدورون حول فلك السلطات القاهرة) أن اعتقدت هي ذاتها (وهي المفترض أن تكون عقلانية ومالكة لزام التحليل المنطقي والموضوعي) بأن العلمانية مشتقة من العلم، وهي دين الدولة الجديد، ولها سلطتها الكاملة على الجسد والروح معاً، مما جعل من الدولة سلطةً دينية سيادية منافسة جديدة. وهذا هو خطرٌ كبير جعل الدولة (المؤمنة بدينها العلماني الجديد) سلطةً أوتوقراطية. وهو يماثل بالمقلب الآخر سيطرة الدين على الدولة، وتحوّلها لدولةً ثيوقراطية. وفي الحالتين الغاية تبدو واضحة في تمكين الفرد (السلطان) الواحد المتماهي ذاتياً وجسدياً مع السلطة وفق نموذج (أنا الدولة، والدولة أنا).

إنّ القيام بالتحوّلات والتجديدات للنظم الاجتماعية اللازمة للتجدد الحضاري للأمة لا تتطلب تغيير عقائد الناس، والتهكّم على تاريخها، والاستهتار بتراثها ورأسمالها الرمزي والروحي، ومحاربتة، ومحاولة إسقاطه، والطعن به على الدوام، كما جرى (ويجري) في اجتماعنا العربي والإسلامي منذ عقود على يد نخب فاقدة لشرعيتها التاريخية والجماهيرية، وكأنّ عقائد الناس والتزاماتها الدينية عائقٌ أمام التقدم والحدّثة العلمية، وتحقّق التنمية الحقيقية والازدهار التّموي للفرد والمجتمع، مع أن هذه العقائد نفسها وإيمان الناس نفسه هو الذي يفترض أن يكون منبعاً ومحركاً للسياسة وقيّم السياسة ذاتها؛ إذ كيف يمكن الحصول على الولاء والشرعية الطبيعية من دون استجابة واعية لهذه القيم ولأن يؤمن بها، وهي بذاتها أضحت هويّة للفرد والمجتمع ككلّ، بحيث إنه لا يمكن ممارسة السياسة أصلاً من دون هويّة وقيمة هوياتية صحيحة وأصيلة راسخة في معتقدات الناس ونسيجها الحضاري القيمي. فلا معنى إذن للعلمانية وفقاً لما يطرحونها، كما جاءت في الفكر الغربي، ويريدون تطبيقها بقوة في مجالنا السياسي والاجتماعي الإسلامي، من حيث إنها تحريرٌ للدولة من سيطرة رجال الدين (سلطة رجال الكنيسة)، وتحرير العقل والوعي من الاستلاب والتبعية للقيم الغيبية والسحرية؛ لأنها عندنا لا تعني سوى تحرير الدولة من سلطة الحاكم المستبد المطلق، وإحياء القيم الدينية والتراث الروحي، كإطارٍ للتجديد وتحقّق فعل التنمية الصحيحة. والخطأ الكبير الذي وقع فيه المفكّرون العلمانيون، ولا يزالون يقعون فيه، في الغرب والشرق على السواء - كما

يقول برهان غليون^(٢٢)، . هو تحويل العلمانية إلى قيمةٍ أو مصدرٍ لقيَم السياسة (بحيث يتمّ التنصُّل من قيَم المجتمع وقيَمه وتراثه)، والحال أنّ العلمانية لم تقدّم قيماً خاصةً للسياسة، وليس بإمكانها أن تقدّم القيَم الضرورية لها، ولا أن تصنع لنفسها قيماً مناقضةً أو مغايرة لقيَم المجتمع التاريخية، أو أن تكون منبعاً لقيَم جديدة متميّزة. هذه القيَم تأتي من العقل المنفتح، ومن النقل المكرّس لقيَم إنسانية دائمة وأبدية. وتشارك الأديان - بما تقدّمه من معنى وقيَم وأخلاق - في خلقها وإبداعها، وهي ليست محلّ سجالاتٍ ونزاعٍ أو موضع خلافٍ دنيوي، وليست مجال إبداعٍ وتطويرٍ واجتهادٍ، بل هي - بعكس المعارف العلمية - مبادئ رصينة ومعيارية. وكلّ ما يحصل لها - في سياق تطبيقاتها العملية - هو إعادة صياغة وتجديد؛ لأنّ منبعها الثقافة الدينية ورأسمال المجتمع الروحي الديني، ومادّتها الوحيدة هي التضامن والأخوة الإنسانية.

الهوامش

- (١) المعجم الوسيط: ٢٠٤، مجمع اللغة العربية، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط٤، ٢٠٠٤م.
- (٢) «secularism»، Cambridge Dictionary, Retrieved 7 - 4 - 2017. Edited.
- (٣) العلمانية بالإنكليزية، الموسوعة الكاثوليكية، ٢٨ نيسان ٢٠١١.
- (٤) جورج مينوا، «الكنيسة والعلم»: ٣٣٦، دار الأهالي، سوريا - دمشق، طبعة ٢٠٠٥م.
- (٥) كارين أرمسترونغ، «النزعات الأصولية في اليهودية والمسيحية والإسلام»: ٣٩، دار الكلمة، سوريا - دمشق، طبعة ٢٠٠٥م.
- (٦) النزعات الأصولية في اليهودية والمسيحية والإسلام: ١٠٢.
- (٧) العلمانية بالإنكليزية، المصدر السابق.
- (٨) موقع المعرفة، الرابط:

<https://marefa.org>

- (٩) «Secular, Secularism, Secularization», Encyclopedia.com, Retrieved 7 - 4 - 2017. Edited.

(١٠) هنري بينا - رويث، «ماهي العلمانية؟»: ١٤٤، ترجمة: ريم منصور الأطرش، سوريا - دمشق، المؤسسة العربية للتحديث الفكري، طبعة ٢٠٠٥م.

(١١) معجم المعاني الجامع، الرابط:

<https://www.almaany.com.ar.dict.ar.ar.%D8%A7%D9%84%D8%AF%D9%8A%D9>

- (١٢) الخليل بن أحمد الفراهيدي، «كتاب العين» ٢: ٦١ - ٦٢، ترتيب وتحقيق: د. عبد الحميد الهنداوي، لبنان - بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٣م.
- (١٣) عبد الجبار الرفاعي، «تمهيد لدراسة فلسفة الدين»: ١٥، مركز دراسات فلسفة الدين - بغداد، دار التنوير بيروت، ط١، ٢٠١٤م.
- (١٤) جورج قرقم، «تعدد الأديان وأنظمة الحكم»: ١٢٥، دار الفارابي، لبنان - بيروت، طبعة ٢٠١١م.
- (١٥) ابن أبي الحديد المعتزلي، «شرح نهج البلاغة»: ٤٥، الخطبة رقم ١، تحقيق: محمد إبراهيم، دار الأميرة، لبنان - بيروت، طبعة ٢٠٠٧م.
- (١٦) طبعاً علينا أن نقرّ بالمقابل أن كثيراً من هؤلاء النُخبَة الملتزمة علمانياً (ورغم قساوة بعضهم في هجومهم على الدين عموماً، والإسلام خصوصاً) لم يطالبوا (من خلال قناعتهم وإيمانهم بفكرة العلمانية) سوى بإشاعة مناخات الحرّية والديمقراطية والدعوة لإقامة حكم المواطنة الصالحة، ونبذ العنف والطائفية، واعتبار ذلك مقدّمةً لإقامة ما أسموه بالسلطة المدنية أو الحكم المدني القائم على تعميم الحرّيات، وتداول الحكم سلبياً وديمقراطياً عبر آلية الانتخابات الدورية النزيهة.
- (١٧) حديث أشهر من نار على علم، رواه البخاري في «الأدب المفرد» رقم (٢٧٢): وابن سعد في «الطبقات» ١: ١٩٢، وأحمد في المسند ٢: ٣١٨.
- (١٨) السيد محمد باقر الصدر، «الإسلام يقود الحياة»: ٩، منشورات وزارة الثقافة الإيرانية، طبعة ١٩٨٢م.
- (١٩) محمد محفوظ، «الإسلام والدولة المدنية»، مركز آفاق للدراسات والبحوث، تاريخ النشر: ١٧ - ٢٠١٢م. الرابط:
- <https://aafaqcenter.com-index.php-post-1041>
- (٢٠) ماجد الغريباوي، «الموقف من العلمانية»، صحيفة المثقف، العدد ٣٩٦٣، تاريخ: ١٢ - ٧ - ٢٠١٧م. الرابط:
- <http://ns1.almothaqaf.com-c-c1d-2-918586>
- (٢١) وبلاستتباع هناك مَنْ يحمل الدين مسؤولية الفشل التنموي الذي طال بلداننا. والحقّ يقال: إن الدين لا علاقة له بما حدث من فشل وفساد تنموي، مهما كانت بنيته الفكرية والعملية، والمسؤول هو السياسة والقيادة التي استلمت الحكم، ورهنت القرار بذاتها، أخذت على عاتقها مهام التنظيم والتوزيع والاستثمار، وإدارة مؤسّسات المجتمع ومختلف هياكله الإدارية. والسياسات الراهنة للقيادات القائمة هي نفسها المسؤولة عن هذا الحطام المادّي والخراب الروحي الهائل، وعن تدهور الأوضاع الدينية والسياسية الدينية عموماً إلى ما عليها اليوم، بما في ذلك من إعاقة حركة التجديد الديني، وحرمان الدين من إمكانيات التطوّر العقلاني والروحي.
- (٢٢) برهان غليون، «نقد السياسة... الدين والدولة»: ٤٠٩، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، لبنان - بيروت، ط٢، ١٩٩٣م.

القبض والبسط النظري للفقہ

. القسم الثاني .

د. أبو القاسم فنائي (*)
ترجمة: حسن الهاشمي

ج - أنواع المعرفة

يُفهم من كلمات الدكتور سروش في القبض والبسط أنه لا وجود إلا لنوعين من المعرفة، وهما: **أولاً:** «أنطولوجيا العلم» (المعرفة السابقة): **وثانياً:** «فلسفة العلم» (المعرفة اللاحقة).

ولكن يبدو أن حصر المعرفة بهذين النوعين إنما يأتي في سياق رفع الموانع الماثلة أمام فهم نظرية القبض والبسط، والإجابة عن بعض الانتقادات التي تتجاهل وجود المعرفة اللاحقة، واختلافها عن المعرفة السابقة. وعلى الرغم من ذلك هناك نوع ثالث من المعرفة لا نرى له ذكراً في القبض والبسط، في حين أن أهمية هذا النوع من المعرفة وارتباطها بالتحول المعرفي ليس بأقل من أهمية المعرفة اللاحقة بالمعنى المنشود للدكتور سروش. وحتى إذا لم يكن هذا النوع المعرفي متصلاً بتحول المعرفة الدينية مع ذلك كانت تجدر الإشارة إليه، ولو لمجرد بيان سبب عدم ارتباطه بها. وبطبيعة الحال فإن الدكتور سروش لا ينفي وجود هذا النوع من المعرفة صراحةً، ولكنه في الوقت نفسه لا يأتي على ذكره⁽¹⁾. يبدو بالنسبة لنا أن بيان هذا النوع من المعرفة ودورها وأهميتها في نظرية القبض والبسط ضرورياً.

وكما رأينا من قبل فإن نظرية القبض والبسط تتألف من ثلاثة أركان، وهي:

(*) أستاذ في جامعة المفيد، وأحد الباحثين البارزين في مجال الدين وفلسفة الأخلاق، ومن المساهمين في إطلاق عجلة علم الكلام الجديد وفلسفة الدين.

● القبض والبسط النظري للفقه / القسم الثاني

«التوصيف»؛ و«التفسير»؛ و«التوصية». وكما سندرك قريباً فإن الركن الأول والثاني من هذه النظرية يمثل جزءاً من مباحث فلسفة العلم، ولكن يمكن لنا أن نثبت أن الركن الثالث من هذه النظرية، والذي لم يحظ بالشرح والبسط الكافي، خلافاً للركنين الأولين، يتعلّق بنوعٍ آخر من المعرفة، أو أنه في الحد الأدنى يقتضي اتخاذ موقفٍ واضحٍ في ما يتعلّق ببعض مباحث هذا النوع من المعرفة. ومضافاً إلى ذلك فإن الكثير من الروابط التي يبحثها الدكتور سروش في القبض والبسط، ويسعى من خلالها إلى تأييد ركن التفسير من هذه النظرية، الذي يمثل قلبها النابض، إنما يتعلّق في الحقيقة بمعرفة النوع الثالث.

في الفلسفة التحليلية للغرب يتمّ تناول الأبحاث المتعلقة بالعلم والمعرفة بشكلٍ رئيسٍ ضمن ثلاثة فروعٍ في الفلسفة. حيث يُعبّر عن الفرع الأول بمصطلح (فلسفة العلم)^(٦)؛ وعن الفرع الثاني بمصطلح (علم المعرفة)^(٧) أو (نظرية المعرفة)^(٨)؛ وعن الفرع الثالث بمصطلح (فلسفة الذهن)^(٩).

إن البيان التفصيلي الذي يقدمه الدكتور سروش في مقام الفصل والتفكيك بين المعرفة السابقة والمعرفة اللاحقة يثبت أنه يرى «المعرفة اللاحقة بوصفها معادلةً لمصطلح (فلسفة العلم)^(٦)».

لا كلام في دلالة عبارة (فلسفة العلم) على نوعٍ من المعرفة، كما لا كلام في اعتبار مصطلح «علم المعرفة» مرادفاً مناسباً لهذه العبارة أيضاً (وعلى حدّ تعبير القدماء: لا مشاحة في الاصطلاح). ولكن من الأفضل - للمنع من الغموض - أن نشير إلى هذا النوع من المعرفة بعبارة «فلسفة العلم»، وأن نستخدم تعبير «علم المعرفة»، بوصفه مرادفاً لما يصطلح عليه في اللغة الإنجليزية بالـ (epistemology) أو (theory of knowledge).

إن فلسفة العلم - أو المعرفة اللاحقة، على حدّ تعبير الدكتور سروش - لا تحتاج إلى مزيدٍ من التوضيح؛ لأن خصائص هذا الفرع من الفلسفة قد أشيعت بالشرح والتفصيل في القبض والبسط وسائر مؤلّفات الدكتور سروش. إنما الذي يحتاج إلى المزيد من التوضيح هو المعرفة من النوع الثالث أو الـ (epistemology)، وفي حدود معرفتي لا يمكن العثور على بيانٍ واضحٍ لها في مؤلّفات سروش، سواء في ذلك القبض

والبسط أو سائر أعماله المطبوعة الأخرى.

إن موضوع الأبحاث المعرفية بهذا المعنى عبارة عن «العلم الموضوعي»^(٧) أو «التصديق»^(٨)، بحسب مصطلح الحكماء والفلاسفة المسلمين، والذي هو نوع خاص من «العلم الحصولي». وإن القائمة التالية تشير إلى أهم أبحاث هذا الفرع من الفلسفة:

١- تعريف وتحليل مفهوم «العلم»^(٩).

٢- تعريف وتحليل مفهوم «التبرير»^(١٠).

٣- بيان «تركيبية» المعرفة والتبرير.

٤- إمكان المعرفة والتبرير، أو دراسة ونقد التشكيك.

٥- مساحة أو موضوع المعرفة، ومصادرها.

وإن بعض الأسئلة الأساسية لهذا النوع من المعرفة عبارة عن: «ما هي المعرفة؟»،

و«ما هو التبرير؟»، و«هل نحن نعلم؟»، و«كيف نعلم؟»، و«ما هو مقدار علمنا؟».

إن هذا النوع من المعرفة هو العلم المرادف لما يُصطلح عليه في الإنجليزية بـ (knowledge)، ويوصفه صفة لبعض «القضايا» أو المتبنيات القائمة في ذهن آحاد الأفراد، لا بوصفه اسماً لـ «فرع» أو «مجال» علمي (discipline)، والذي هو حصيلة النشاط القائم والجماعي للعلماء، ويكون موضوعاً لدراسة (فلسفة العلم)^(١١). في المعرفة بهذا المعنى يدور البحث حول ما هي القضية أو المعتقد الذي يمكن عدّه علماً؟ أو ما هي القضية أو المعتقد الذي يمكن اعتباره مبرراً؟

إن أحد أهم أبحاث هذا النوع من المعرفة هو بحث التشكيك، أو إمكان

المعرفة والتبرير. وينقسم التشكيك إلى نوعين: «عام»^(١٢)؛ و«خاص»^(١٣).

وإن التشكيك العام ينكر جميع أنواع المعرفة أو التبرير، أو أنه يجيز

التشكيك فيها؛ وأما التشكيك الخاص فينكر مجرد إمكان نوع خاص من

المعرفة، أو إمكان تبرير نوع خاص من المعتقدات.

فعلى سبيل المثال: إن التشكيك في مجال وجود العالم الخارج عن الذهن ينكر

إمكان العلم بالعالم الخارجي أو إمكان تبرير المتبنيات المتعلقة بهذا العالم، وإن

التشكيك الأخلاقي ينكر إمكان العلم بالقيم والضرورات والمحظورات الأخلاقية،

أو إمكان تبرير المتبنيات الأخلاقية.

هناك بين علماء المعرفة خلافٌ بشأن ما إذا كان هذا السؤال هو من نوع المعرفة «اللاحقة» أو هو من نوع المعرفة «السابقة». ويذهب جُلُّهم إلى القول بأن المعرفة علمٌ «معياري»^(١٤) أو «قيمي»^(١٥)، يبحث فيه عن المعايير والقيَم، أو الفضائل والردائل المعرفية، أو عن معايير تقييم المعتقدات أو المتبنيّات، وهي المعايير أو القِيَم التي من الأفضل أن تكون بوصلتنا في القول بشيءٍ أو رفضه، والتي يجب علينا أو يحسن بنا اتّباعها من الناحية العقلانية، أو الفضائل والردائل التي يحسن أن نعمل على تميمتها وتطويرها في وجودنا أو أن نطهر أنفسنا من دسّها.

طبقاً لهذا التوضيح تكون المعرفة شبيهةً بفلسفة الأخلاق، مع فارق أن فلسفة الأخلاق تبحث في مجال القِيَم والمعايير (الضرورات والمحظورات) ناظرةً إلى السلوك الجسدي أو الفضائل والردائل النفسية بوصفها منشأً للسلوك الجسدي، في حين أن الموضوع المبحوث في المعرفة عبارةٌ عن القِيَم والمعايير الناظرة إلى التعقّل وكسب المعرفة وتبرير المعتقدات. وعليه فإن موضوع القِيَم والمعايير المعرفية عبارةٌ عن أنواع خاصّة من السلوكيات الذهنية والنفسية، من قبيل: التفكير والاعتقاد أو عدم الاعتقاد، أو تصديق القضايا أو تكذيبها. في فلسفة الأخلاق يتمّ البحث عن الفضائل والردائل «الأخلاقية»، وفي المعرفة يتمّ البحث عن الفضائل والردائل «العقلانية». إن فلسفة الأخلاق تقول لنا: ما هو العمل الصالح؟ وما هو العمل القبيح؟ أو ما هو العمل الصائب؟ وما هو العمل الخاطيء؟ وأنه أساساً ما هو معنى الحُسْن والقُبْح، والصحيح والخطأ؟ وما هي طبيعة هذه الأمور؟ أما المعرفة فتقول لنا: ما هو المعتقد المبرّر؟ وما هو المعتقد غير المبرّر؟ وما هي القضية التي يحقّ لنا أو يجب علينا أو يحسن بنا أن نؤمن بها أو نرفضها؟ ومن الناحية المعرفية ما هو الشيء الذي يُعدّ فضيلةً؟ وما هو الشيء الذي يُعدّ رذيلةً؟

وفي مثل هذه الحالة يمكن للمعرفة أن تكون علماً «سابقاً» أو مقدّماً على التجربة «الحسيّة»، ويكون أسلوب التحقيق فيها عبارة عن التفكير والتأمّل العقلاني حول المشاهدات المعرفية والتبويب المنهجي لهذه المشاهدات. أو بعبارةٍ أخرى: تفسير التجارب المعرفية؛ للوصول إلى نظريةٍ منسجمة ومتناغمة مع المشاهدات والتجارب الناظرة إلى العلم والتبرير والمقولات ذات الصلة. تلعب المشاهدات العقلانية في المعرفة

(وكذلك فلسفة الأخلاق) تقريباً دُور التجربة الحسيّة في العلوم التجريبية، رغم اختلاف علماء المعرفة (وفلاسفة الأخلاق) بشأن تفسير هذه المشاهدات وموقعها وقيمتها واعتبارها المعرفي، وكذلك طريقة توظيفها.

وهناك جماعة أخرى من علماء المعرفة تذهب - تبعاً لـ (كواين) - إلى التنزّل بـ «المعرفة» إلى مستوى «علم النفس المعرفي»^(١٦). وطبقاً لهذه الرؤية التي تسمّى بـ «المعرفة المستطبعة»^(١٧) تكتسب المعرفة خصوصيةً «توصيفية»^(١٨)، وتدخّل في زمرة العلوم التجريبية، وتغدو علماً «لاحقاً» ومتأخراً عن التجربة «الحسيّة». يذهب (كواين) إلى الاعتقاد بأن علم المعرفة فصلٌ من علم النفس التجريبي.

وعليه فإن تسمية المعرفة ووصفها باللاحقة أو السابقة بالمعنى الثالث رهناً بذهابنا إلى القول بأيّ واحدةٍ من هاتين الرؤيتين المذكورتين بشأن ماهية هذا الفرع. ولكن أيّ هاتين الرؤيتين نختارها سنصل إلى نوعٍ من المعرفة السابقة أو اللاحقة تختلف عمّا يقدّمه الدكتور سروش باسم المعرفة السابقة واللاحقة (أي مع «أنطولوجيا العلم» ومع «فلسفة العلم») اختلافاً كاملاً، ولا يمكن أن يندرج ضمن أيّ واحدٍ من هذين الأمرين. إن أهمّ تفاوتٍ واختلافٍ للمعرفة بهذا المعنى عن «فلسفة العلم» هو الاختلاف من حيث الموضوع. إن موضوع هذا النوع من المعرفة عبارةٌ عن آحاد القضايا أو المتبنيات التي تتمتع بهويّة «فردية» و«غير تاريخية»، في حين أن موضوع فلسفة العلم هو «الفروع» أو «المجالات» العلمية التي تتمتع بهويّة «جماعية» و«سارية» و«تاريخية».

ولا بأس من التذكير هنا بهذه النقطة، وهي أن مصطلح السابق واللاحق في القبض والبسط قد استعمل إلى حدٍّ ما بمعنى مغاير لمعناهما المتعارف؛ فإن المعنى المتعارف لهذين المصطلحين يستعمل في التقدّم على التجربة الحسيّة، والتأخّر عن التجربة الحسيّة، وتوصيف نوعين مختلفين من العلم أو الاعتقاد أو القضية والحكم. إن العلم والمعتقد والقضية والحكم السابق هو الذي لا يكون اعتباره أو تبريره المعرفي رهناً بالتجربة الحسيّة، وإنما يتمّ الحصول عليها وتبريرها من خلال مجرد «التأمّل»^(١٩) و«التدبّر»^(٢٠) والعقلانية أو «التجربة الذهنية» أو «الاختبار الخيالي»^(٢١). أما العلم والمعتقد والقضية والحكم اللاحق فهو الذي يكون في قيمته واعتباره المعرفي مديناً للتجربة الحسيّة، ويحصل على تبريره من هذه الناحية.

إلا أن هذين المصطلحين قد استُعملا في القبض والبسط بمعنىً أخصّ، وهو عبارة عن المعرفة من الدرجة الأولى (العلم)، والمعرفة من الدرجة الثانية (العلم بالعلم). ومن هذه الناحية فإن المعرفة السابقة علمٌ من الدرجة الأولى، لا يتوقّف تحققه على البسط التاريخي للعلم مورد البحث. وبمعكس ذلك المعرفة اللاحقة - التي نفضّل تسميتها بـ (فلسفة العلم) -، فهي نوعٌ علمٌ يتوقّف وجوده على التحقق الخارجي والبسط التاريخي للعلم مورد البحث. طبقاً لهذا المعنى من السابق واللاحق يجب عدُّ «علم المعرفة» نوعاً من المعرفة السابقة؛ إذ حتّى لو كان هذا النوع من المعرفة نوعاً من العلم التجريبي - كما يدّعي كواين - فإنه لا يتوقّف على البسط التاريخي للعلم ودراسة تاريخ العلم، رغم توقّفه على التجربة وتأخُّر عنها. وكما أشرنا سابقاً فإن موضوع دراسة المعرفة بهذا المعنى ليست علماً بمعنى المجال العلمي المشتمل على هوية سارية وجماعية ومستقلّة عن العلماء، بل هو آحاد القضايا والمتبنيّات الموجودة في أذهان الأفراد. وطبقاً لهذا المعنى من المعرفة السابقة واللاحقة يمكن اعتبار علم المعرفة علماً من الدرجة الثانية، الذي يكون موضوعه - أو في الحدّ الأدنى أحد موضوعاته الأصلية - عبارة عن العلم بمعنى القضية أو المتبنيّ، الذي هو حالةٌ نفسية، وليس العلم بمعنى المجال أو الفرع العلمي. وعليه يمكن أن يكون هناك نوعٌ من المعرفة التي تكون من سنخ العلوم من الدرجة الثانية، رغم كونها من المعرفة السابقة^(٢٢).

تنقسم الإبيستيمولوجيا أو علم المعرفة إلى قسمين أو نوعين، وهما: العامة؛ والخاصة. وفي المعرفة العامة يتمّ بحث مطلق المتبنيّات والقضايا، في حين أن المعرفة الخاصة تبحث نوعاً خاصاً من المتبنيّات أو القضايا.

فعلى سبيل المثال: إن معرفة الدين تبحث في قيمة واعتبار أو التبرير المعرفي للمتبنيّات والقضايا الدينية، وإمكان وأسلوب تبرير هذه المتبنيّات، وكذلك بشأن التشكيك الديني. ومعرفة الأخلاق تبحث بشأن قيم واعتبار أو التبرير المعرفي للقضايا والمتبنيّات الأخلاقية، وإمكان وأسلوب تبريرها، وكذلك في مورد خصوص التشكيك الأخلاقي. إن معرفة الدين بهذا المعنى هي غير معرفة الدين بالمعنى المنظور للدكتور سروس. فإن الدكتور سروس يشير بمعرفة الدين إلى نوع أو قسم من «فلسفة العلم»، يكون موضوعه المعرفة الدينية بوصفها «فرعاً» أو «قسماً» من المعرفة، في حين

أن المعرفة الدينية بالمعنى المتقدم ناظرةً إلى آحاد المتبنيات والقضايا الدينية الناظرة إلى مجموعة الأفهام والمدركات وتفسيرات العلماء للدين من مصادر المعرفة الدينية.

هناك في ما يتعلق بطبيعة وماهية المعايير المعرفية ثلاثة آراء جوهرية:

الرأي الأول: «النزعة الوظيفية»^(٢٣)، وهي الرؤية التي تبرر المعرفة في إطار امتثال الوظائف التي تقع في مقام اكتساب المعرفة على عاتق «المعرف»^(٢٤). وطبقاً لهذه الرؤية تكون المعايير المعرفية من سنخ الضرورات والمحظورات والأوامر والنواهي والإلزامات، وتعمل على بيان أو إبراز وظائفنا العقلانية في مقام قبول أو رفض القضايا والمتبنيات. وإن أحد أهم الممثلين لهذا المنهج الفكري في المعرفة المعاصرة هو (تشيز هولم)^(٢٥).

الرأي الثاني: هو الرأي «غير الوظيفي»^(٢٦)، وإنه ينكر إمكان تعريف التوجيه المعرفي في الإطار المذكور، ويرى أن المعايير المعرفية لا تبين «الوظائف» الناظرة إلى قبول أو تقييم المتبنيات. ويُعتبر (ألستون)^(٢٧) من أبرز المدافعين عن هذه الرؤية^(٢٨).

إن هاتين الرؤيتين «تتمحوران حول الاعتقاد»^(٢٩)، بمعنى أنهما يدعيان أن موضوع التقييمات المعرفية هو «الاعتقاد» أو «المعرفة»، وليس «المعتقد» أو «المعرف».

الرأي الثالث: «المتمحور حول الفضيلة»^(٣٠)، يقول: إن أهم مفهوم في علم المعرفة هو مفهوم «الفضيلة» و«الرديلة» المعرفية، أو في الحد الأدنى يجب على الفضائل والردائل المعرفية أن تشكل جزءاً من أبحاثها المعرفية. تسعى جماعة من علماء المعرفة، الذين ينزعون إلى الفضيلة من خلال تعريف سائر المفاهيم المعرفية، مثل: مفهوم التبرير والاعتقاد، في إطار الفضائل المعرفية، ترى هذه الجماعة أن المعرفة التي تتمحور حول الفضيلة تشكل موضوع التقييمات المعرفية أولاً وبالذات من قبل «المعتقد» أو «المعرف»، دون «الاعتقاد» أو «المعرف». وإن أحد أهم الممثلين البارزين لهذه الرؤية في المعرفة المعاصرة هي (ليندا زاغسبسكي)^(٣١).

إن هذه الآراء الثلاثة متناظرة مع الآراء المشابهة لها في فلسفة الأخلاق؛ إذ هناك بشأن ماهية المعايير الأخلاقية ثلاثة آراء أساسية في فلسفة الأخلاق أيضاً. طبقاً للرأي الأول، المعروف بـ «النزعة الوظيفية الأخلاقية»^(٣٢)، لا تكون الضرورات والمحظورات الأخلاقية تابعة لنتائج العمل دائماً، وإن النتائج الحسنة والسيئة إنما تعتبر واحدة من الملاحظات التي تُضاف إلى سائر الملاحظات الأخرى، التي تلعب دوراً في تحديد

الوظيفة الأخلاقية. ومن أبرز المدافعين عن هذا الرأي (عمانويل كانت).
والرأي الآخر، المعروف بـ «الاستنتاجية الأخلاقية»^(٣٣)، يقول: إن الضرورات
والمحظورات الأخلاقية أو صوابية وخطأ الأعمال تابعة لنتائجها الحسنة والسيئة تماماً،
وليس هناك عمل يتصف من الناحية الأخلاقية بأنه واجب أو محظور أو صائب أو
خاطئ بغض النظر عن نتائجه. إن (جيرمي بينتام) و(ستيورات ميل) من المؤسسين
لرواية خاصة عن «الاستنتاجية» باسم «مذهب المنفعة»^(٣٤).

إن كلاً من الوظائفيتين والاستنتاجيتين «يتمحوران حول العمل»، بمعنى أنهما
يذهبان إلى الاعتقاد بأن موضوع التقييم الأخلاقي هو العمل.

والرأي الثالث، المعروف بـ «أخلاق الفضيلة»^(٣٥)، يقول: إن موضوع التقييمات
الأخلاقية هي أولاً وبالذات فضائل ورتائل نفسية، وهي منشأ العمل، وليست العمل
نفسه، وإن الحكم الأخلاقي للعمل تابع للخصائص النفسية لفاعل ذلك العمل. ويُعدّ
(أرسطوطاليس) من أبرز المدافعين عن أخلاق الفضيلة.

وأما المعرفة من النوع الثالث أو الإستمولوجيا فيقع السؤال فيها عن الدور
الذي تلعبه هنا؟ في تصوّرنا إن هذا النوع من المعرفة مرتبطٌ بمحلّ بحثنا بشكلٍ
كامل. وإن بعض الأدلة التي يمكن إقامتها لصالح هذا المدعى هي:

أولاً: التحوّل العلمي، وعلى الخصوص إذا كان من نوعه الثوري، مديّنٌ إلى حدّ
كبير إلى تحوّل المعايير والقيّم المعرفية التي تعمل على توجيه التحقيق العلمي وتنظيم
سلوك العلماء. إن القيم المعرفية السائدة والمهيمنة على سلوك العلماء في دائرة البحث
والتحقيق إنما تتبلور في مسار التحقيق، وما لم تتغيّر هذه القيم فمن العبث توقّع
التغيير والتحوّل الجذري والجوهري والبنوي في العلم. وحتى إذا حصل تغيّر وتحوّل في
سائر فروع المعرفة فإن ذلك التغيّر والتحوّل إنما سيؤثر في العلم مورد البحث فيما لو
سمحت القيم المعرفية المقبولة لدى العلماء في ذلك العلم، أو أعلنت عن وجوب توظيف
معطيات ونتائج سائر العلوم في العلم مورد البحث.

أرى أن هذه مسألة في غاية الأهمية، ولكنها لم تستوف حقها بالشرح
والتفصيل في نظرية القبض والبسط كما ينبغي. وبطبيعة الحال فإن المدعى العام
لنظرية القبض والبسط، التي ترى في تحوّل المعرفة الدينية تابعاً بشكلٍ عام لتحوّل

المعارف غير الدينية، يشمل تحوُّل القِيَمِ المعرفية أيضاً؛ لأن هذه القِيَمِ بدورها تمثِّل جزءاً من المعارف غير الدينية أيضاً. إلا أن هذه القِيَمِ تلعب دوراً خاصاً وفريداً في هذا الشأن؛ إذ لو أراد التحوُّل في سائر المعارف البشرية أن يكون مؤثراً في المعارف الدينية فلا بُدَّ للمعايير المعرفية المقبولة لدى علماء الدين أن تأذن بذلك. وعلى هذا فإن مجرد التحوُّل في المعارف غير الدينية، ما دامت القِيَمِ المعرفية لعلماء الدين لم تتحوَّل بعدُ، لن يكون لها تأثيرٌ واسعٌ واختياري في تحوُّل المعرفة الدينية. وعلى المصلح الديني في الدرجة الأولى أن يركِّز همَّته على مجرد إصلاح القِيَمِ المعرفية المهيمنة على السلوك العلمي لعلماء الدين.

إن مشكلة علماء الدين لا تقتصر على مجرد عدم فهمهم لعلوم العصر فقط، بل إنهم حتَّى لو فهموا هذه العلوم لن يعملوا على توظيفها في فهم الشريعة؛ لأن القِيَمِ المعرفية التي يتبعونها في فهم الشريعة لا تسمح بتوظيف هذه العلوم في فهم الشريعة؛ فإن القِيَمِ والضرورات والمحظورات المعرفية هي التي تقول لعلماء الدين ما هي ضرورات (ومحظورات) العلوم غير الدينية التي يجب تعلُّمها؟ وما هي الضرورات (والمحظورات) التي يجب توظيفها في هذه العلوم؟ وما هي ضرورات (ومحظورات) فهمهم للنصوص الدينية، التي يجب مقارنتها مع معطيات هذه العلوم؟ وكيف يجب استهلاك تلك المعطيات إذا اقتضتْ الضرورة؟ وإن الاختلاف والاضطراب والتشويش الذي نراه في الإعلان الديني تجاه التحوُّلات الحاصلة في العلوم البشرية يعود بشكلٍ رئيس إلى اختلاف آرائهم في ما يتعلق بالقِيَمِ المعرفية.

فعلى سبيل المثال: لو أخذنا بنظر الاعتبار الرأي المعرفي القائل بأصالة أو حجِّية الظهور، والذي يقول بأن العقلاء يبنون على حجِّية ظاهر الألفاظ ما لم تقمُ قرينة «قطعية» على الخلاف، فلو ضمَّنا هذه القاعدة إلى الرأي المعرفي الآخر، الذي يرى ظنِّية العلوم التجريبية، فإن النتيجة التي سنصل إليها هي وجوب عدم وجود أيِّ دورٍ للعلوم التجريبية في فهم الشريعة، وأن علينا أن لا نرفع اليد عن ظاهر النصوص الدينية اعتماداً على نتائج العلوم التجريبية. وعليه فإن علماء الدين، حتَّى إذا كانوا متخصصين في مجال العلوم التجريبية، لا يحقُّ لهم أن يوظِّفوا معطيات هذه العلوم في فهم الشريعة. إن هذا «الحظر» المعرفي يحول دون الاهتمام الجادَّ والمناسب لعلماء الدين

بالعلوم التجريبية، كما أنه يمنع من توظيف معطيات هذه العلوم في فهم وتفسير الشريعة، حتى إذا كان العالم الديني متخصصاً وعالمياً بتلك العلوم.

وعليه ما لم يتمّ التصرف في هذه القيم المعرفية فإن مجرد التعرف على العلوم غير الدينية - مهما كان معمقاً وتخصّصياً - لن يجدي نفعاً. وهكذا يمكن لنا أن نستنتج أن المشكلة التي تواجهنا في مقام عصرنة المعرفة الدينية قبل أن تكون ناشئة عن «فلسفة العلم» تنشأ عن «علم المعرفة».

وثانياً: يمكن العثور على الكثير من علماء الدين الذين يتمتّعون بإطلاع واسع على معلومات غير دينية متنوّعة، وفي الوقت نفسه نرى معارفهم الدينية متشابهة إلى حدّ ما، أو أنها لا تختلف فيما بينها اختلافاً ملحوظاً. وهذا خير شاهد على نقض نظرية القبض والبسط؛ لأن نظرية القبض والبسط ترى أن تأثير المعرفة البشرية على المعرفة الدينية أمرٌ «قهرى» و«لا إرادي»، وتدّعي أن المعرفة البشرية إذا تحوّلت لدى شخص فإن معرفته الدينية سوف تتغيّر، شاء ذلك أم أبى. وبطبيعة الحال لا أنكر أن بعض التواصل بين المعرفة البشرية والمعرفة الدينية قهرى، ولا إرادي، وخارج عن سيطرة البشر، ولكني لا أتفق مع الرأي القائل بأن معرفة الشخص غير الدينية إذا تغيّرت فإن معرفته الدينية سوف تتغيّر لا محالة؛ إذ ليس الارتباط بين المعرفتين ترابطاً ضرورياً وقهرياً وغير اختياري دائماً. وبعبارة أخرى: من الأفضل أن تقسّم ارتباط الفروع المختلفة للمعارف البشرية إلى نوعين: اختياري؛ وغير اختياري، ومناقشة حكم كل واحد من هذين القسمين بشكل مستقلّ عن الآخر.

وعليه فإن الشيء الذي تحتاج إليه نظرية مثل: نظرية القبض والبسط ليس هو مجرد بيان تأثير المعارف البشرية على المعرفة الدينية، وإنما مضافاً إلى ذلك - أو قبل ذلك - لا بُدّ من إثبات وجود ضرورة معرفيّة تدعو علماء الدين إلى توظيف المعارف البشرية في المعرفة الدينية، أو تفرض ذلك عليهم، بمعنى أن الموضوع الذي يجب على هذه النظرية أن تثبته هو أن المعارف غير الدينية «يجب» أن تؤثّر في المعرفة الدينية، لا أن هذه المعارف تؤثّر في المعرفة الدينية «واقعا»، ولا أن تاريخ المعرفة الدينية يُثبت أن العلماء السابقين كانوا يقيمون معرفتهم الدينية على أساس معرفتهم غير الدينية. لا يمكن إثبات أو تبرير هذه «الضرورة» المعرفية من خلال مجرد دراسة تاريخ المعرفة

الدينية، وفي الحقيقة إن إثبات وجود مثل هذا المعيار هو من مهام علماء المعرفة؛ إذ تعتبر واحدة من مسائل علم المعرفة، وليست من مسائل فلسفة العلم، رغم أن اكتشاف مثل هذا المعيار وانتباه العالم المعرفي إلى وجود مثل هذا المعيار يفتقر إلى التعمق في تاريخ المعرفة الدينية. وعلى أي حال فإن نجاح نظرية القبض والبسط رهناً بنقد أخلاق الاجتهاد أو الأخلاق الحاكمة على التفكير والبحث الديني.

وثالثاً: إن فلاسفة العلم إنما يتمكنون من اكتشاف التوصيات المنهجية - التي هي من سنخ المعايير المعرفية - بمساعدة النظريات المعرفية، ويعرضونها على العلماء بوصفها المنهج الصحيح في التحقيق العلمي. وإن كون «الضرورات» المنطقية هي غير «الضرورات» الأخلاقية، وأن استنتاج «الضرورات» المنطقية إنما يمكن من «الكينونات»، رأي «معرفي»، وليس من «فلسفة العلم».

ومن هذه الناحية فإن نسبة «فلسفة العلم» إلى «علم المعرفة» هي نسبة المستهلك إلى المنتج. يضطر فلاسفة العلم إلى استهلاك النظريات المعرفية، وأن يراعوا شأن القيم المعرفية في تحقيقاتهم الفلسفية، وإلا فإن نشاطهم العلمي سيفقد تبريره العقلاني. وعليه يمكن القول من هذه الناحية بتقدم علم المعرفة على جميع العلوم والفروع الفلسفية، بما فيها فلسفة العلم أيضاً؛ إذ من دون افتراض المعايير والقيم المعرفية لا يمكن وضع حجر على حجر، حتى في فلسفة العلم نفسها.

د - شأن وآلية فلسفة العلم

إن من بين الموضوعات الهامة الدخيلة في فهم نظرية القبض والبسط، والقول بها، وفي الوقت نفسه لا نعثر على توضيح لها في نظرية القبض والبسط، ارتباطاً «فلسفة العلم» ب «تاريخ العلم»، أو شأن وآلية فلسفة العلم. والسؤال هنا: هل شأن فيلسوف العلم هو مجرد «توصيف» و«بيان» تاريخ العلم، أو يمكن لفيلسوف العلم، ويحق له من الناحية المنطقية، أن يصدر الأوامر والنواهي، ويعمل على إرشاد العلماء إلى أمر أو أسلوب معين؟

هناك اختلاف بين فلاسفة العلم في بيان شأن ومنزلة «فلسفة العلم»، واختلافها عن «تاريخ العلم». والبحث يدور حول ما إذا كان لا بد من تصنيف فلسفة العلم ضمن

● القبض والبسط النظري للفقهاء / القسم الثاني

العلوم «التوصيفية» أم ضمن العلوم «المعيارية» و«التشريعية»، وما إذا كانت مهمة الفلاسفة هي توصيف وبيان ماضي وحاضر العلم أم تقديم النصائح بالنسبة إلى مستقبل العلم. هل فلسفة العلم تبين لنا كيفية «كينونة» العلم، ولماذا هو بهذه الكيفية، أم أنها تبين لنا الكيفية التي يجب للعلم أن يكون عليها؟ بمعنى هل الموضوع الذي يبحثه فلاسفة العلم هو العلم في مقام التعريف (العلم المثالي) أم العلم في مقام التحقق (العلم الموجود)؟

ليس هناك بين التوصيف والتبيين أيّ مواجهةٍ وتخالّف، بل إنهما يكملان بعضهما. وإذا كان هناك من تقابلٍ فإنه بين التوصيف والتبيين من جهةٍ وبين التوصية من جهةٍ أخرى؛ إذ إن الأمر لا يخرج من إحدى حالتين:

فإما أن تعمل فلسفة العلم على توصيف وتبيين العلم، وفي هذه الحالة ستكون نظريات هذا العلم ناظرةً إلى العلم «الموجود»، وتستخبر وتُخبر عن وضع العلم كما «كان» و«يكون». وفلسفة العلم بهذا المعنى مرتبطةٌ تمام الارتباط بتاريخ العلم، والفرق القائم بينها وبين تاريخ العلم يكمن في أن تاريخ العلم يعمل على مجرد توصيف التحوّلات العلمية، ويعمل على تقريرها وبيانها، في حين أن فلسفة العلم، بالإضافة إلى التوصيف والتقارير، تقدّم بياناً فلسفياً متناسباً مع تاريخ العلم أيضاً. وعلى حدّ تعبير بعض فلاسفة العلم: إن فلسفة العلم تعمل على إصلاح تاريخ العلم من الناحية «العقلانية»^(٣٦).

أما الحالة الثانية التي يمكن تصوّرها بشأن ماهية فلسفة العلم فهي القول بأن فلسفة العلم عبارةٌ عن علمٍ معياريٍّ وتشريعيٍّ، من قبيل: علم المنطق والمعرفة وفلسفة الأخلاق، ممّا تكون النظريات فيه ناظرةً إلى «العلم المثالي»، وتقول لنا كيف «يجب» للعلم أن يكون؟ في هذه الحالة يشتدّ استناد فلسفة العلم على تاريخ العلم، واستنتاج «الوجوب» من «الكينونة»، والذي يعتبر من قبيل الكثير من الفلاسفة - ومنهم: الدكتور سرّوش - نوعاً من المغالطة المنطقية.

ومن بين الانتقادات التي ذكرها بعض الناقدین على نظرية القبض والبسط هو القول بأننا من خلال دراسة تاريخ علم الفقه وسلوك الفقهاء السابقين - على سبيل المثال - لا يمكن لنا أن نخرج بأيّ توصيةٍ نقدّمها للفقهاء المعاصرين، أو الذين سيأتون في

المستقبل، والقول لهم بأن عليهم سلوك هذا الطريق في استنباط الأحكام الشرعية. فلو أن الفقهاء السابقين في مقام استنباط الأحكام قد استفادوا من العلوم غير الدينية، واعتمدوا في فتاواهم على نظريات علمية أو فلسفية وكلامية، لا يكون لهذا النهج اعتبار أو حجّة بالنسبة إلى الفقهاء المتأخّرين. إن دراسة تاريخ العلم من وجهة نظر هؤلاء المنتقدين وإن كان يمكن أن تشمل على بعض الفوائد العرضية التي تتطوي على العبر، ولكن لا يمكن لها من الناحية المنطقية أن تحمل أيّ توصية و«ضرورة» أو «محذور» للعلماء المعاصرين أو الآتين في المستقبل. وعليه لا يمكن لكشف منطلق العلم من الاستناد إلى تاريخ العلم وسلوك العلماء السابقين؛ لما ينطوي عليه ذلك من المغالطة.

يستنتج هؤلاء الناقدون، من خلال دراستهم، أن كشف منطلق علم الفقه أو الضرورات والمحظورات والقيّم التي يجب أن تعمل على توجيه دفة الأبحاث الفقهية يجب أن يضطلع بها كلّ فقيه اعتماداً على «تحقيقاته الفقهية» الخاصّة، وإنه من خلال التحقيقات الفقهية الخاصّة يمكن لكلّ فقيه أن يكتشف لنفسه الضرورات والمحظورات المنطقية والمعرفية الحاكمة على تحقيقاته الفقهية.

وفي معرض الجواب عن هذا النقد يمكن لنا أن نتساءل: ما هو الفرق الفارق بين تاريخ علم الفقه وبين الفقه الذي هو حصيلة استنباط الشخص، بحيث يمكن التوصل من خلال الثاني إلى توصيات معرفيّة لا يمكن التوصل إليها من خلال الأوّل؟ فلو أن تاريخ الفقه لم يكن يحمل أيّ توصية للفقهاء اللاحقين فإن فقههم نفسه لن يحتوي على أيّ توصية في هذا المجال.

لن يكون كلام أيّ فيلسوف فقهّي حجّة بالنسبة إلى سائر فلاسفة الفقه، كما لا تكون هناك حجّة لكلام أيّ فقيه بالنسبة إلى الفقهاء الآخرين. وأما إذا لم يكن الفقيه المتخصّص في الفقه متخصّصاً في فلسفة الفقه، كما هو الحال في الغالب، لن يكون هناك أمام هذا الفقيه من طريق سوى الرجوع في هذا المجال إلى فلاسفة الفقه، وسيكون رأي هؤلاء الفلاسفة حجّة في حقه. صحيح أن فتوى الفقيه ومنهجه ليس حجّة بالنسبة إلى الفقيه الآخر، إلا أن فتوى فيلسوف علم الفقه حجّة في حقّ الفقيه الذي هو ليس بفيلسوف في علم الفقه، كما يكون تشخيص الطبيب في

دائرة علاج الأمراض حجّة في حقّ الفقيه غير المتخصّص في علم الطبّ، وكما يكون رأي المتخصّص في الموضوعات حجّة في حقّ الفقهاء غير المتخصّصين في مجال موضوعات الأحكام. إن أهمّ دليل على حجّية فتاوى الفقهاء في حقّ المقلّدين هو السيرة العقلائية القائمة على وجوب رجوع الجاهل إلى العالم، ولا خصوصية في ذلك لعلم الفقه من وجهة نظر العقلاء، بل تشمل رجوع كلّ جاهل إلى أيّ عالم متخصّص في سائر العلوم، ومن بينها: فلسفة الفقه، وفلسفة علم الدين أيضاً.

قد يُدعى بأن فلسفة الفقه من المقدمات الضرورية لعلم الفقه، والذي لا يكون متبحراً أو متخصّصاً في فلسفة الفقه لا يمكن أن يكون فقيهاً.

وجوابنا: إنه لا يوجد أيّ تلازم بين هذين الأمرين، كما هو الحال بين العلوم الأخرى وفلسفة تلك العلوم، في حين أن فلسفة كلّ علم من مبادئ ذلك العلم. إن مهمّة العلماء عبارة عن تطبيق قواعد فلسفة العلم، واتباع تلك القواعد في مقام التحقيق العلميّ، وليس إثبات وتأييد ونقض وإبرام تلك القاعدة ذاتها. وبطبيعة الحال فإن الاطلاع على فلسفة علم من العلوم تمنح العالم فهماً أكثر عمقاً لذلك العلم. يمكن القول: إن الفقيه الذي لا يكون فيلسوفاً في الفقه لا يكون فقيهاً ضليعاً ومثالياً، ولكن لا يمكن القول: إن الذي لا يكون فيلسوفاً في الفقه لا يمكن أن يكون فقيهاً، كما لا يمكن القول: إن غير الفقيه لا يمكن أن يكون فيلسوفاً في الفقه. فلا ملازمة بين هذين القولين. لا يمكن اعتبار الفقه المثالي وفلسفة الفقه المثالية أمراً مساوياً للفقه الراهن وفلسفة الفقه الراهنة. فالكمال المنشود يكمن في أن يكون الفقيه فيلسوفاً في الفقه أيضاً، وأن يكون لفلسفة الفقه اضطلاعاً في الفقه أيضاً، ولكن لا يمكن إنكار إمكانية الفصل بين هاتين المقولتين.

الإشكال الآخر الذي يمكن إيرادها على هذا القول هو أن هذا الاستدلال لو كان تاماً فإن النتيجة التي يمكن الحصول عليها لا تكمن في أن الوصول إلى «فلسفة الفقه» يتوقّف من الناحية العملية على التحقيق في «الفقه». فلو كان ذلك الاستدلال تاماً فإنه سيدلّ على هذه النتيجة، وهي أن الوصول إلى «فلسفة الفقه» يتوقّف من الناحية العملية على التحقيق في «فلسفة الفقه»، ولكن من الواضح أن الشخص الذي يريد التحقيق في مجال فلسفة الفقه لا مندوحة له من الرجوع إلى «تاريخ

الفقه».

يُضاف إلى ذلك أن فلسفة الفقه إذا كانت من مقدمات ومبادئ الفقه - وهي كذلك - فإن البحث فيها لا محالة سيكون متقدماً على التحقيق في الفقه. إن نسبة فلسفة الفقه إلى الفقه كنسبة علم أصول الفقه إلى علم الفقه. وعليه كيف يمكن الخوض في الفقه قبل العمل على تنقيح المبادئ والمقدمات الفلسفية للفقه؟! وكيف يمكن القول بأن فلسفة فقه كل شخص هي نتيجة تحقيقاته الفقهية؟! إن كل فقيه لا يدخل حلبة الفقه إلا من خلال افتراض بعض الآراء والنظريات الخاصة في باب فلسفة الفقه، ومن دون افتراض هذه المقدمات والفرضيات في الفقه لا يمكن وضع حجرٍ على حجر. إن فلسفة الفقه وإن كانت متأخرة عن تاريخ الفقه، بيد أن فلسفة الفقه لدى كل فقيه متقدمة على فقهه. وعليه كيف يمكن القول بأن على كل فقيه أن يسعى إلى التحقيق الفقهي؛ من أجل التحقيق في فلسفة الفقه؟! إن مثل هذا الأمر مستحيل التحقق.

وعلى أي حال يبدو أن هذا الإشكال واردٌ على نظرية القبض والبسط، وإن كان المنتقدون لم يستخدموا تعبيراً وتسيقاً واضحاً أو دليلاً مناسباً لبيانه وتوجيهه. فقد عمد المنتقدون لتقريب إشكالهم إلى التمسك باحتمال خطأ العلماء السابقين، في حين أن احتمال الخطأ واردٌ في حق الشخص نفسه أيضاً، بل احتمال الخطأ بالنسبة إليه أقوى. فالمشكلة لا تكمن في أن العلماء السابقين يجوز عليهم الخطأ في هذا المورد، ولذلك لا يكون قولهم ورأيهم حجةً بالنسبة لنا؛ إذ من الممكن أن نقع نحن في الخطأ بالنسبة إلى هذا المورد أيضاً. وإنما المشكلة تكمن في «كيف يمكن تبرير الضرورات والمحظورات المعرفية من خلال دراسة تاريخ العلم وسلوك العلماء السابقين؟». «هل الذي يقوم بهذا الأمر لا يرتكب مغالطة «الوجوب» و«الكيونة»؟». وعلى كل حال فإن الارتباط والنسبة بين فلسفة العلم وتاريخ العلم بحاجة إلى توضيح. والسؤال المطروح هو: كيف يمكن لنا أن نستنبط من صلب توصيف وبيان ما حصل حتى الآن في علم من العلوم توصيةً لتوجيه العلماء اللاحقين؟ وكيف يمكن للماضي أن يكون منارةً تضيء لنا طريق المستقبل؟ ألا يكون هذا الأمر من قبيل: التقليد الأعمى لما كان عليه الأسلاف والأجداد، الأمر الذي يؤدي إلى التخلف والركود

العلمي؟

والمشكلة القائمة هنا هي أن المشاهدات التي لدينا في ما يتعلق بشأن وآلية فلسفة العلم يبدو أنها غير منسجمة فيما بينها؛ فإن فلسفة العلم من جهة إذا أرادت أن تكون فلسفة علمٍ فعليها أن تكون لها نظرةٌ على تاريخ العلم، وإن فلسفة العلم المتعارضة مع تاريخ علمٍ من الأساس لا يمكن أن تكون فلسفةً لذلك العلم. من هنا لا يمكن لأيّ فيلسوف علمٍ أن يتجاهل تاريخ العلم تماماً. وإن عدم انسجام نظرية فلاسفة العلم مع النماذج العلمية يشكل دليلاً على بطلان تلك النظريات. يؤيد ذلك كلام بعض الفقهاء في ردّ بعض النظريات والأفهام الفقهية الحديثة وغير المسبوقه، وذلك حيث يقال: «يلزم من ذلك فقهٌ جديد». إن معنى هذا الكلام هو أنه لا يمكن لأيّ فقيهٍ أن يستدلّ بشكلٍ يُعدُّ معه استدلاله مؤدياً إلى فقهٍ يخالف جميع ما يطلق عليه حتى الآن تسمية الفقه؛ فإن مثل هذا الشيء، أيّاً كان، ليس فقهاً، ولا يمكن إطلاق تسمية الفقه عليه.

إن تسمية وتوصيف وإطلاق العناوين والمفاهيم على المصاديق الجديدة يتبع معايير وقواعد خاصّة. وإن أعضاء المجتمع اللغوي؛ لأنسهم ومعرفتهم بالمصاديق السابقة (أي تاريخ ذلك الموضوع)، والتأمل في تلك المصاديق، يتعرفون على تلك القواعد والمعايير، ويأمنون بها بطريقة ارتكازية، ويكتسبون مهارةً في التسمية والتوصيف، واستعمال العناوين. وهذه المسألة تصدق في باب العلم وأسماء العلوم أيضاً. وعلى هذا الأساس فإن فلسفة العلم إذا أرادت أن تكون فلسفة علمٍ لا مناص لها من الاهتمام بتاريخ العلم بشكلٍ جادّ. ومن دون الاهتمام الجادّ بتاريخ العلم لا يمكن أن تكون لدينا فلسفة علم. وبطبيعة الحال إن الاهتمام بتاريخ العلم، وأخذه بجديّة، لا يعني تأييد كلّ ما حصل في تاريخ العلم، والمصادقة عليه.

ومن جهةٍ أخرى إذا أرادت فلسفة العلم أن تؤيد كلّ ما حصل في تاريخ العلم، وتصادق عليه، وتأخذه بوصفه أمراً مسلماً ولا غبار عليه، وتنصح العلماء به وباقتفاء آثار السابقين في هذا المجال، فإنها ستفقد شأنها وآليتها بوصفها فلسفة علمٍ، ولن تلبّي توقّعاتنا من فلسفة العلم. إننا نريد من فلسفة العلم أن تعلمنا كيف نعصم أنفسنا من ارتكاب الأخطاء التي ارتكبتها العلماء السابقون. إن شأن فلسفة العلم وما نتوقّعه

منها لا يُختزل بتوصيف وبيان تاريخ العلم، وإنما هذا التوصيف والبيان يعلمنا كيف نحصن أنفسنا من ارتكاب الأخطاء التي ارتكبتها السابقون، فلا نكرّر أخطاءهم، وكيف نتقدّم خطوةً بركب العلم، ونجعله أقرب إلى الكمال المنشود. ومن هنا تُعدُّ فلسفة كلِّ علمٍ من مبادئ ذلك العلم. ويبدو بديهياً أن هناك شرخاً بين العلم «الراهن» والعلم «المثالي»، يشهد تاريخ العلم على أن النظريات العلمية للعلماء تتأثر أحياناً بأمور غير علمية وغير عقلانية. يمكن لفلسفة العلم، بل يجب عليها، أن تقول لنا: لماذا وأين ولأيّ دليل يحدث هذا الشرخ؟ وكيف يمكن لنا أن نردم هذه الهوة؛ لنكون أقرب من العلم المثالي؟

وباختصار فإن المجموعة الثانية من المشاهدات التي نمتلكها بشأن فلسفة العلم تدلّ على أن فلسفة العلم هي علمٌ «معياريٌّ» يعلمنا ما الذي «يجب» علينا فعله للوصول إلى العلم المثالي؟ وكيف يتعيّن علينا تنظيم تحقيقاتنا العلمية؛ كي نكون أقرب إلى الحقيقة، وأبعد من ارتكاب أخطاء السابقين؟ وهذا يحتمّ على فيلسوف العلم أن يتّخذ بإزاء تاريخ العلم موقفاً «انتقادياً»، وأن يتّخذ من سلوك العلماء موقف «الحكم»، وأن يعمل على إصلاح تاريخ العلم عقلانياً، وإلاّ فإن فلسفة العلم لن تلعب أيّ دورٍ في تحوّل وتكامل العلم، في حين أن بيان التحوّلات الحاصلة في تاريخ العلم يُثبت أن تلك التحوّلات إلى حدٍّ ما رهنٌ بالتحوّلات التي تحدث في الفرضيات الفلسفية للعلماء بالنسبة إلى أسلوب العلم. إن العلم الأرسطي والعائد إلى العصور الوسطى يقوم على فلسفة العلم الأرسطي والعصور الوسطى، والعلم الجديد يقوم على فلسفة العلم الجديد.

وعلى هذا الأساس فإن المجموعة الثانية من المشاهدات التي نمتلكها في ما يتعلّق بشأن ومنزلة وآلية فلسفة العلم تقول لنا بأن فلسفة العلم علمٌ معياريٌّ وتشريعيٌّ، وإن الهدف منه عبارة عن كشف وتصحيح أخطاء العلماء السابقين. وعليه فإن تاريخ العلم إذا كان مشتملاً على توصيةٍ - وهو كذلك - فإن تلك التوصية لا تتصحّ ب «اتباع آثار الأولين واقتفاء خطواتهم». فلو اقتصرتم مهمة فلسفة العلم على توجيه العلماء المتأخّرين بالحدّو حدّو العلماء السابقين، والعمل على تقليدهم واتباعهم، فإنها ستفقد قيمتها، ولن تستحق عنوان فلسفة العلم. تقول لنا هذه المشاهدات: إن فلسفة العلم تختلف عن

تاريخ العلم، في حين أن المشاهدات من المجموعة الأولى كانت تقول لنا: إن فلسفة العلم عبارة عن توصيف وبيان تاريخ العلم. ويبدو أن هاتين المجموعتين من المشاهدات غير متناغمة فيما بينها.

ذهب بعضُ فلاسفة العلم إلى حلّ هذا التعارض القائم بين هاتين المجموعتين من المشاهدات من خلال القول بأن فلسفة العلم بمنزلة «علم النحو»، بمعنى أن هاتين المجموعتين من المشاهدات المتنافية في ظاهرها موجودة في مورد شأن ومنزلة علم النحو أيضاً. فإن القواعد النحوية في كل لغة تتوقّف من جهة على تاريخ تلك اللغة، وإن علماء اللغة لا مندوحة لهم في اكتشاف وتدوين قواعد اللغة من الرجوع إلى تاريخ تلك اللغة، وأولئك الذين تحدّثوا ولا يزالون يتحدّثون بتلك اللغة. فلو أراد لغويّ تدوين قواعد اللغة العربية دون الرجوع إلى تاريخ هذه اللغة فإن القواعد التي سيكتبها، أيّاً كانت، لن تكون قواعد للغة العربية. ومن جهة أخرى نعلم أن بعض الناطقين باللغة العربية مهما تضلّعوا في استعمال قواعد النحو العربي، إلا أنهم قد يرتكبون بعض الأخطاء النحوية عند التكلّم أو الكتابة بهذه اللغة. من هنا يأتي تدوين القواعد النحوية لتصحيح الأخطاء، أو المنع من تكرارها عند استعمال اللغة العربية وممارستها. وعليه فإن لعلم النحو في آن واحد وظيفة «توصيفية»، ووظيفة «توجيهية»، إلا أن قواعد اللغة لا تدّعي أن كل ما حصل في تاريخ اللغة ولا يزال صحيحاً مئة بالمئة، ويمكن اتّباعه دائماً، بل على العكس من ذلك، هي تردعنا عن مثل هذه التّبعية. إن قواعد اللغة تحكم بشأن تاريخ اللغة، بمعنى أن القواعد التي يكتشفها اللغوي من خلال الرجوع إلى تاريخ اللغة ليست منسجمة مع تاريخ اللغة، وإن كانت في الوقت نفسه غير أجنبية عنها تماماً.

وعلى هذا الأساس، كما يكتشف اللغويون المعايير والقواعد النحوية من خلال الرجوع إلى تاريخ اللغة، ويحكمون طبقاً لذلك على تاريخ اللغة، ويخطئون جانباً من تاريخ اللغة، ويحظرون علينا اتّباعه، كذلك يمكن لفلاسفة العلم من خلال الرجوع إلى تاريخ العلم من اكتشاف المنطق وأسلوب التحقيق العلمي، وتبريره أيضاً. إن هذا المنطق والمنهج يبيّن أخطاء العلماء السابقين، ويضعها بين أيدي العلماء اللاحقين الذين يريدون اتّباع ذلك المنطق، ويبين لهم سبل الحيلولة دون تكرار تلك الأخطاء.

كما يصدق هذا الأمر بشأن علم المنطق أيضاً، حيث تمّ اكتشاف القواعد

المنطقية من خلال الرجوع إلى تاريخ الاستدلال، وملاحظة ودراسة استدلاليات المتقدمين، بيد أن هذه القواعد لا تأمرنا باتباع الأساليب الاستدلالية للقدماء بشكل كامل؛ إذ إن استدلالاتهم لم تكن صائبة دائماً، حيث كانوا يرتكبون بعض الأخطاء في استدلالاتهم أحياناً.

من خلال هذا البيان يتضح ارتباط تاريخ العلم وفلسفة العلم، وكذلك ارتباط البعد التوصيفي من فلسفة العلم بالبُعد المعياري منها. إن هذا الارتباط ليس ارتباطاً منطقياً واستنتاجياً؛ كي يمكن اعتباره مصداقاً لمغالطة «الوجوب» و«الكينونة»، هذا إذا تجاوزنا التشكيك الجاد في اعتبار مثل هذا الاستنتاج من قبيل: مغالطة «الوجوب» و«الكينونة». إن الطريق الذي يتم سلوكه هنا هو أن فيلسوف العلم - من خلال الرجوع إلى تاريخ العلم - يعمل على اكتشاف القيم والمعايير (الضرورات والمحظورات) الحاكمة على سلوك العلماء، ثم يسعى إلى رفع التناقض القائم بين القيم والمعايير وبين سائر المتبنيات المقبولة لديه؛ ليصل بذلك إلى نظرية معيارية يمكن الدفاع عنها. قد تكون كيفية هذا الاكتشاف خافية علينا، ولكن لا يمكن التشكيك في اعتبار وأصالة وصحة هذا الأسلوب، وإن أمكن النقاش في نتيجة توظيف هذا الأسلوب في بعض الموارد الخاصة. وهذا هو أسلوب اكتشاف منطق ومعرفة العلم. إن الرجوع إلى تاريخ العلم لا يعني تقليد العلماء السابقين والتعبد لكلماتهم، بل إن هذا الرجوع ضروري للوصول إلى المشاهدات العقلانية الناضرة إلى السلوك العلمي للعلماء، وإن هذه المشاهدات إذا توفرت على الشروط اللازمة تُعد من وجهة النظر المعرفية معتبرة ومبررة. وسوف تكون حجة بالنسبة إلى فيلسوف العلم ومن يقلده.

وبعبارة أخرى: إن فلاسفة العلم يتمكنون من خلال دراسة العلم الموجود (تاريخ العلم) من اكتشاف خصائص «العلم المثالي»، وسبل الاقتراب منه. وعلى هذا الأساس فإن فلسفة العلم تعمل على توصيف «العلم الموجود» (العلم في مقام التحقق)، و«العلم المثالي» (العلم في مقام التعريف) أيضاً. إن فيلسوف العلم، من خلال مقارنة هذين العلمين، يمكنه اكتشاف المعايير والقيم التي يجب مراعاتها من أجل الاقتراب من العلم المثالي، ويحق له أن «يوصي» الآخرين بهذه المعايير والقيم. وفي الوقت نفسه فإن

الطريق الوحيد لكشف خصوصيات العلم المثالي، وإن الطريق الوحيد للوصول إليه أو الاقتراب منه، عبارة عن دراسة ومناقشة العلم الموجود كما قد تبلور في تاريخ العلم. يؤكد بعض المنتقدين لنظرية القبض والبسط على أن العلماء السابقين قد يكونون مخطئين. ويستتج هؤلاء الناقدون من هذا الاحتمال أن تاريخ العلم لا يحتوي على أي اعتبار أو حجّة بالنسبة إلى فيلسوف العلم. بيد أن هذا الادعاء في حد ذاته يقوم على الكثير من الفرضيات المعرفية، ومن بينها: إن العلم مساوق أو مرادف لـ «اليقين»، وإن «احتمال» الخطأ يقضي على الحجّة والاعتبار المعرفي. إلا أن الذي يؤمن بمثل هذا الرأي لن يتمكن من الوثوق والاعتماد حتى على تحقيقاته؛ إذ إن احتمال الخطأ يصدق في حقه أيضاً. وعليه فإن الأمر دائرٌ بين شدة ضعف احتمال الخطأ، وليس بين الخطأ وعدمه. وحيث إن الأمر كذلك يمكن القول بأن الرجوع إلى تاريخ العلم يقلل من احتمال وقوع الإنسان في الخطأ. إن فائدة الرجوع إلى تاريخ العلم لا تكمن في الاعتبار أو التقليد الأعمى لمناهج المتقدمين^(٣٧). إن الرجوع إلى تاريخ العلم لا يتوقف على حجّة آراء وأقوال وأساليب المتقدمين. إن رجوع العالم المعرفي وفيلسوف العلم إلى التاريخ إنما يكون من أجل اكتشاف منطق العلم، والذي يبدو بحسب الظاهر عدم وجود غير هذا الطريق. كما أن علم الأصول، الذي هو طبقاً لادعاء الفقهاء، يعمل على اكتشاف منطق الفقه يستند إلى تاريخ الفقه، رغم عدم إمكان اعتبار هذا الاستناد مورداً من موارد استنتاج «الوجوب» من «الكيونة»، أو اعتبار قيمته متوقفة على حجّة آراء الفقهاء السابقين في حق الفقهاء اللاحقين.

هـ - إثبات نظرية القبض والبسط

كما تقدّم فإن الدكتور سرّوش يسعى لإثبات نظرية القبض والبسط بمختلف الأدلة. وإن هذا الأمر - بالإضافة إلى الغموض في كلماته حول المنزلة الفلسفية أو العلمية لهذه النظرية، وكذلك فصل العلم عن الفلسفة - أضاف غموضاً جديداً في باب أسلوب إثبات وتقييم هذه النظرية. وفي ما يلي سنعمل على رفع هذا الغموض. يمكن القول بشكل صريح: إن نظرية القبض والبسط نظرية فلسفية، وليست نظرية علمية - تجريبية. وعليه لا بدّ في تقييم وتأيد أو إبطال هذه النظرية من توظيف

أسلوب خاص بالفلسفة، وليس أسلوباً خاصاً بالعلوم التجريبية. ولكن السؤال يقول: أين يكمن الفرق بين أسلوب العلم وأسلوب الفلسفة؟ هناك الكثير من الإجابات المختلفة عن هذا السؤال، إلا أن مناقشتها ونقدها بأجمعها خارج عن القدرة الاستيعابية هنا، ولكن لا بدُّ مع ذلك من الاكتفاء ولو بالإشارة إلى بعض الأمور.

يُدعى في الفلسفة الإسلامية أن أسلوب الفلسفة يقوم على «البرهان»، ويعرّف المسلمون البرهان بأنه «القياس المنتج لليقين». يقول هؤلاء الفلاسفة: إن غاية الفلسفة تكمن في تحصيل اليقين المنطقي، واليقين المنطقي لا يمكن تحصيله إلا من طريق القياس البرهاني. وإن البرهان قياسٌ تكون مقدماته (أي مادة الاستدلال) يقينية، ويكون شكله (أي صورة الاستدلال فيه) منتجةً لليقين أيضاً. وعلى هذا الأساس لو تتبعنا سلسلة الاستدلال القياسي من بدايته يجب أن نصل إلى مقدمات تتصف بأنها يقينية وبديهية أيضاً، وإن معرفتها اليقينية لا تتوقف على الاستدلال. طبقاً لهذه الرؤية في باب أسلوب التحقيق في الفلسفة يجب على الفلاسفة أن لا يوظفوا الشعر والخطابة والمشاهدة والتشبيه والتمثيل في الفلسفة.

بيد أن هذا الاتجاه في الفلسفة لا يجد له اليوم أنصاراً، حيث يمكن لنا بسهولة أن نثبت أن الكثير من البراهين التي تذكر في الفلسفة الإسلامية تفتقر إلى خصائص القياس البرهاني، فهي غير منتجة لليقين، بمعنى أن ادعاء اليقين المنطقي والمستند إلى الدليل في تلك الموارد مخالفٌ للعقلانية^(٣٨). وعلى أي حال لا يمكن بهذا المعيار أن نثبت أي شيءٍ لصالح نظرية القبض والبسط أو ضدها.

إلا أن المعيار الذي يقدمه لنا الاتجاه الغالب في الفلسفة التحليلية؛ لنقد وتقييم وتأييد أو إبطال النظريات الفلسفية، هو عبارة عن «البديهة العقلانية»^(٣٩). وطبقاً لهذه الرؤية يكون لبديهة العقلانية في مجال الفلسفة ذات المنزلة التي تتمتع بها التجربة الحسية في مجال العلم. يرى الكثير من الفلاسفة التحليليين أن شأن الفلسفة يقوم على مواءمة وتنسيق^(٤٠) البديهيّات التي لدينا بشأن الموضوع مورد البحث. وبطبيعة الحال يختلف هؤلاء الفلاسفة حول مساحة وحدود البديهيّات المعتبرة، والتي يمكن توظيفها. فهناك من يرى أن هذه البديهيّات إنما تكون معتبرة إذا كانت لغوية، وتعدُّ من المرتكزات اللغوية^(٤١). وهناك من يرى أن البديهيّات المعتبرة والمعتدّ بها هي أعمّ من

البديهيات اللغوية وغير اللغوية. إن هؤلاء الفلاسفة كذلك يختلفون فيما بينهم حول أسلوب تنسيق ومواءمة هذه البديهيات، وحول الشأن والمنزلة المعرفية لهذه البديهيات، ولكن يمكن القول: إن في صلب كل استدلال فلسفي يُقام لصالح أو ضد نظرية ما هناك بديهية أو عددٌ من البديهيات العقلانية أو الفلسفية. طبقاً لما تقدّم فإن شأن الاستدلال في الفلسفة لا يكمن في إثبات أو إبطال الآراء والنظريات على نحو القطع واليقين، وإنما شأن الفلسفة هو أن تضع ذهن المخاطب ضمن أجواء تمكّنه من مشاهدة صحّة أو خطأ المدعى مورد البحث. يمكن الحصول على هذه المشاهدات من مختلف الطرق، ولذلك فإن توظيف الشعر والخطابة والتشبيه والتمثيل في الفلسفة جائزٌ، بل واجبٌ؛ لأن هذه الأمور إما أن تُوجد القدرة على المشاهدة العقلانية لدى الشخص، أو أنها توصلها إلى مرحلة الفعلية. وهذا ما نجده شائعاً بشكل خاص في توظيف الأمثلة الحقيقية والافتراضية في أدلة الفلاسفة التحليليين بشكل كامل^(٤٢).

إن البديهيات المنشودة للفلاسفة التحليليين تختلف عن البديهيات الإفلاطونية. إن هذه البديهيات لا تستند إلى فرضيات ميتافيزيقية أو نفسية منسوخة، وإنما تُعدّ واحدة من آليات القوة العاقلة. وعليه فإن الشخص الذي يتمسك بالبديهة العقلانية ليس مضطراً إلى افتراض وجود قوّة خاصّة ومبهمه ليس لها من آليّة سوى المشاهدة. ثم إن الموضوع الذي يُكتشف أو يتمّ التعرف عليه أولاً وبالذات من طريق المشاهدة العقلانية (المعلوم بالذات) هو «المفهوم» أو «القضية» (التصور والتصديق)، وليس الواقعية العينية والخارجية؛ فإن الواقعية الخارجية في هذا المورد معلومٌ بالعرض. وعليه فإن هذه البديهية، من حيث ارتباطها ونسبتها إلى الواقعية الخارجية، ومن حيث الدور الذي تلعبه في معرفة هذه الواقعية، هي من سنخ «العلم الحسولي»، وليست من سنخ «العلم الحضورى»؛ لأن العلم الذي يحصل من خلال هذه البديهية بشأن الواقعية الخارجية إنما يحصل ب «واسطة» المفهوم. يسعى الفلاسفة من خلال تحليل المفاهيم إلى اكتشاف حقيقة ما بشأن مصداق تلك المفاهيم أو ارتباط ونسبة مصاديق تلك المفاهيم.

فعلى سبيل المثال: إن الكلام والنقاش القائم في التعريف التقليدي للعلم (knowledge) إنما يكمن في السؤال القائل: هل كل ما كان مصداقاً لـ «الاعتقاد الصادق والثابت» هو مصداق لـ «العلم» أيضاً أم لا؟ وعليه فإن الموضوع الحقيقي مورد

البحث هنا عبارة عن ارتباط ونسبة مصاديق هذين المفهومين، رغم أن الفلاسفة يسعون إلى المضي بهذا البحث قُدماً من خلال دراسة ربط ونسبة هذين المفهومين. إن التحليل المفهومي هنا وسيلة لكشف الحقيقة بشأن المصداق، وإن بديهياتنا بهذا الشأن إنما هي بشأن مصداق هذه المفاهيم، وليس بشأن المفاهيم ذاتها. ومن خلال هذه البديهيات يمكن اكتشاف صحة أو خطأ التعريف (وكذلك ما إذا كان إيجاد المعادلة المفهومية بين شيئين أمراً ثابتاً أو غير ثابت).

قد تتعارض هذه المشاهدات فيما بينها، وقد تتعارض مع المعلومات التي نحصل عليها من سائر القنوات المعرفية، وهو أمرٌ يحصل عادةً. وفي مثل هذه الحالة يجب قبل التمسُّك بها العمل على رفع التعارض القائم بينها. ومن هنا فإن جزءاً من مسار التنظير في الفلسفة ينفق في الحقيقة من أجل رفع هذه التعارضات.

إن الذين يتمسِّكون في الفلسفة بالبديهيات ليس من الضروري أن يكونوا من القائلين بـ «الحدسية»^(٤٣). إن النزعة الحدسية نظرية خاصة في الفلسفة، ترى شأنها ومنزلة معرفية خاصة للبديهيات والمشاهدات. وبطبيعة الحال فإن للنزعة الحدسية روايات وقراءات مختلفة. وإن القراءة المتطرفة لها عبارة عن نوع من الأصولية المقرونة بنوع من الحتمية الجازمة، التي تعتبر المتبنيات الشهودية «يقينية»، ولا تقبل التشكيك» أو «الإبطال»، وغنية عن (أو غير قابلة لـ) «الإثبات الاستنتاجي». أما الروايات المعتدلة للنزعة الحدسية فلا تذهب إلى مثل هذه الادعاءات الكبيرة، والتي تتطوي على الكثير من المبالغات. إن هذه الروايات تتطوي على ادعاءات متواضعة، وتقول: إن المتبنيات البديهية «ظنية». وفي هذا التوجه تعتبر المشاهدات العقلانية في ظل بعض الظروف الخاصة ذات قيمة. وتعتبر طريقاً موثقاً لكسب المعرفة، وهو طريق ينتهي إلى الظن، دون اليقين. إن التبرير والإثبات الحاصل من هذا الطريق ليس تبريراً استنتاجياً وفي بادئ النظر، ويمكن لهذا التبرير أن يقوى أو يضعف من طريق آخر (أي بمساعدة التبرير والإثبات الاستنتاجي).

إن هذا النوع من «النزعة الحدسية» ليست «أصولية» بالضرورة، ويمكن أن تجتمع مع الترابط المنطقي^(٤٤). إن النزعة الحسية المعتدلة تعتبر القضايا والمتبنيات الشهودية انسيابية، بمعنى أنها تتضمن القول بأن القضايا والمتبنيات الشهودية هي

● القبض والبسط النظري للفقه / القسم الثاني

بديهيةً وثابتةً على نحوٍ مؤقت، بمعنى أنها قد تتحوّل بالنسبة إلى أشخاص آخرين، أو في ظلّ ظروف أخرى، أو في عالمٍ آخر إلى قضايا ومتبنيّات نظريّة، وتترك مواقعها إلى قضايا ومتبنيّات أخرى. وعلى أساس هذا الأصل قد تقتضي مسؤوليتنا المعرفية منّا، في مسار رفع التعارض وإثبات القضايا والمتبنيّات، أن نتصرّف في معتقدٍ رئيس أو عددٍ من المعتقدات الرئيسيّة.

إن من بين النتائج الهامّة التي يمكن استخلاصها من هذا البحث هو أن معيار فصل العلم عن الفلسفة ليس هو «القابلية على الإبطال»، وإنما هو خصوص «القابلية الحسيّة على الإبطال»^(٤٥)، بمعنى أن هناك معياراً واحداً في دائرة العلم والفلسفة، وهو معيار التجربة، وإن اختلاف هاتين الدائرتين يكمن في نوع التجربة التي يتمّ تقييم النظريات من خلالها، وليس في أصل الرجوع إلى التجربة. في العلوم التجريبية تعتبر التجربة الحسيّة معياراً للحكم والتقييم، وفي دائرة الفلسفة يكون المعيار هو التجربة الذهنية أو المشاهدة العقلانية. كما أن هذه الخصوصية لا تقتصر على العلم والفلسفة، فإن هذا الأمر يجري في سائر مجالات المعرفة. فعلى سبيل المثال: يمكن القول: إن الفرضيات والنظريات العرفانية من الناحية التجريبية «قابلةٌ للإبطال»، ولكن لا من خلال التجربة الحسيّة أو الفلسفيّة، بل من خلال التجربة والشهود العرفاني، وهكذا الأمر بالنسبة إلى مجال الرياضيات أيضاً^(٤٦).

وعلى هذا الأساس فإن الفرضيات في دائرة العلم، أو في دائرة الفلسفة، وفي سائر الدوائر الأخرى، يتمّ اختبارها وتقييمها من خلال «التجربة»، ويتمّ إثبات الأمثلة المؤيدة لفرضيةٍ ما بشكلٍ مؤقت. وإن الأمثلة المبطلّة تُبطل تلك الفرضيات أو تضعفها. وفي الكثير من هذه الدوائر لا تكون الأمثلة مفيدةً لليقين. وإن معنى عدم الاستقراء هو أن الاستقراء لا يُفيد اليقين، لا أنه لا يمكن من خلال الاستقراء إثبات أو تأييد فرضيةٍ علمية، حتّى على نحوٍ ظنيّ^(٤٧). إن الاستقراء على نوعين: أحدهما: «استقراء عددي»^(٤٨)؛ والثاني: «استقراء حدسي»^(٤٩). أما الاستقراء العددي فهو الشائع في العلوم التجريبية، واليوم يتمّ، من خلال تطوّر الأساليب الرياضية والإحصائية، يتمّ تعيين عدد الأمثلة التي نفتقر إليها لتعميم النتيجة إلى جمعيّة إحصائيّة، كما يتمّ تعيين النسبة المئويّة لاحتمال الخطأ في هذا النوع من الاستقراء بشكلٍ دقيق. وأما «الاستقراء

الحدسي» فهو عبارة عن نشاطٍ ذهنيٍّ وعقلانيٍّ يتوصَّل الإنسان من خلاله، عبر التأمُّل والتعمُّق الفكري حول مثالٍ أو عدَّة أمثلةٍ في مختبره الذهني، إلى «مشاهدة» صدق نتيجةٍ عامَّة، وشمولها للأفراد المتناظرين والمشابهين لهذه الأمثلة.

في كلا نوعي الاستقراء يسعى الفرد من هذا الطريق إلى اكتشاف «الفرد بالذات» أو «الفرد الخالص»، والتعرُّف عليه، إلَّا أننا في الاستقراء العددي إنما نكتشف الفرد بالذات على نحوٍ «ظنيٍّ»، في حين أننا في الاستقراء الشهودي قد نكتشف الفرد بالذات على نحو القطع واليقين، رغم ارتباط هذا الأمر بالمورد والمساحة المنشودة. يذهب اليوم عموم علماء المعرفة إلى إمكان اكتشاف الفرد بالذات في دائرة «المنطق» و«الرياضيات» على نحو القطع واليقين، وأما في مجال الفلسفة فلا. إن عدد الأمثلة والنماذج التي يحتاجها الفرد للوصول إلى الشهود وحصول الظنِّ المقبول يرتبط بعوامل مختلفة، ومن بينها: الحالة الروحية والنفسية لهذا الفرد، وموروثه الذهني والمعرفي، وإلى الموضوع مورد البحث، وما إلى ذلك. ولكن تكفي أحياناً ملاحظة نموذج واحد لإدراك النتيجة شهودياً. فعلى سبيل المثال: نجد في مجال الرياضيات كفاية دراسة مثلثٍ واحد لتعميم حكمه على جميع المثلثات الأخرى؛ أو في مجال المنطق يكفي بحث موردٍ خاصٍّ من موارد الاستدلال لمشاهدة أن شكلاً خاصاً من الاستدلال منتجٌ أو عقيم. ولكن في الكثير من الحالات نحتاج إلى مقارنة نماذج وأمثلة متعدِّدة لإدراك النتيجة على المستوى الشهودي.

ولا بُدَّ من إضافة هذه المسألة، وهي أن أساليب التحقيق - في حدود معرفتي -، وكذلك الإثبات والتأييد أو إبطال النظريات، أو ترجيح نظريةٍ على نظرياتٍ أخرى، في مجال «فلسفة الأخلاق» و«المعرفة» المعاصرة متشابهة ومتناظرة، بمعنى أن الفرد في كلا الموردين يسعى من طريق الاستقراء الشهودي إلى الحصول على الفرد الخالص أو الفرد بالذات، الذي هو موضوع المعيار الأخلاقي أو المعرفي، وبذلك يعمل على تأييد نظريةٍ، ويضعف النظريات الأخرى. وبطبيعة الحال فإن نتيجة ذلك على كلا الموردين لن تتجاوز الظنِّ، ولكنَّه ظنٌّ معتبر، ويمكن الاعتماد والتعويل عليه. وإذا كان الاستقراء الشهودي في واحدٍ من هذين الفرعين أو المجالين من الفلسفة معتبراً سيكون معتبراً في الآخر أيضاً؛ إذ لا يوجد أيُّ فرقٍ بينهما من حيث أسلوب التحقيق.

من هنا فإن القول بالشك في واحد من هذين المجالين من الفلسفة والواقعية في الآخر يُعدُّ نوعاً من التناقض^(٥٠).

وهكذا إذا كانت المعايير مورد البحث في واحد من هذين العلمين اعتبارية كانت في العلم الآخر اعتبارية أيضاً، وإذا كانت اعتبارية المفاهيم المبحوث عنها في علم ما متنافية مع الواقعية، وتؤدي إلى عدم كون قضايا ذلك العلم معرفية وقابلة للصدق والكذب، فلن يكون هناك أيُّ فرق بين فلسفة الأخلاق وعلم المعرفة، وإن هذين الفرعين من المعرفة الفلسفية يتمتَّعان بخصائص منهجية ومعرفية ومنطقية واحدة. وعليه فإن الاستفادة من الاستقراء الشهودي (الذي هو أسلوبٌ لكشف الحقيقة والاقتراب منها) في علم المعرفة، ونفي إمكان الاستفادة منه في فلسفة الأخلاق، يخلو من الوجه، ويُعدُّ ترجيحاً بلا مرجح.

الأمر الآخر: إن فصل «مقام الكشف» عن «مقام الحكم» يعني فقط أن طرق ومصادر «كشف» النظريات أعمّ من طريق ومصدر «إثباتها»، وليس بمعنى أن طريق كشف نظرية ما هو حتماً غير طريق إثباته؛ إذ يمكن لنظرية ما أن تكتشف من طريق التجربة أو الشهود، ويمكن إثباتها من ذات الطريق أيضاً.

وفي ضوء هذا يمكن القول: إن نظرية القبض والبسط ليست استثناءً من هذه القاعدة؛ فإن الأدلة التي يقيمها الدكتور سروش لصالح هذه النظرية تستند في الحقيقة إلى المشاهدات المعرفية، وإن نتيجة تلك الأدلة ليست سوى الشهود أيضاً. إن هذه النظرية، كسائر النظريات الفلسفية، قابلة للإبطال، وإن الطريق الوحيد لإثباته أو إبطاله عبارة عن وزنه بميزان المشاهدات المعرفية التي نمتلكها بشأن الموضوع مورد البحث، الذي هو ارتباط ونسبة مختلف فروع المعرفة إلى بعضها. فإذا كانت هذه النظرية أفضل من سائر النظريات الأخرى في انسجامها مع تلك المشاهدات، واستوعبت أكبر عددٍ من المشاهدات، وكانت موارد النقض عليها أقلّ بالمقارنة إلى النظريات الأخرى، وكانت في المجموع تقدّم بياناً أفضل وأشمل لتلك المشاهدات، فإن مسؤوليتنا العقلانية سوف تحتم علينا العمل على طبق هذه النظرية؛ بوصفها أفضل النظريات المتاحة، ما لم نحصل على نظرية أخرى أفضل منها.

نرى أن النقد الذي يمكن إيرادَه على التفسير المقدم في نظرية القبض والبسط

هو أن هذا التفسير **أولاً**: لا يفصل بين حكم الأنواع المختلفة للربط من بعضها، ويخفض جميع أنواع الربط المعرفي إلى نوعٍ خاصٍّ، بمعنى ربط جميع فروع المعرفة؛ **وثانياً**: لا يستوعب سوى نوعٍ خاصٍّ من تحوُّل المعرفة الدينية. إن هذا النوع من المعرفة هو الذي يحصل بشكلٍ تلقائيٍّ وغير إراديٍّ، وبمجرد الإطلاع على التحوُّلات والتطوُّرات الحاصلة في سائر فروع المعرفة في المعرفة الدينية. ولكنَّ تقدُّم أنَّ هناك نوعاً آخر من التحوُّل والتكامل في المعرفة الدينية، وهو إراديٌّ، وإن هذا النوع من التحوُّل رهنٌ بتغيير الفرضيات المعرفية التي تجيز توظيف المعلومات البشرية في مقام فهم الدين، وتوجيه على علماء الدين والباحثين في الشأن الديني.

وفي ما يلي نستعرض الأدلة والشواهد المذكورة في نظرية القبض والبسط. فقد رأينا أن الدكتور سرورس يسعى إلى تأييد نظرية القبض والبسط من خلال التمسُّك **أولاً**: بالقواعد المنطقية، **وثانياً**: بالأمثلة والنماذج التاريخية - الاستقرائية. وإن مراد الدكتور سرورس من التأييد المنطقي في الحقيقة هو التمسُّك بالربط المنطقي القائم بين الأجزاء المختلفة من المعرفة. إلا أن هذا الربط والعلاقة إنما تقوم في الحقيقة بين القضايا الموجودة، وليس بين مختلف فروع المعرفة. وعلى أيِّ حال فإن مدعى نظرية القبض والبسط هو أن كلَّ اكتشافٍ جديد في فرع من فروع المعرفة البشرية يؤثِّر على نحوٍ مباشر أو غير مباشر في سائر فروع المعرفة الأخرى. يقول الدكتور سرورس في تأييد هذا المدعى: إن النسبة المنطقية بين المعلومات الجديدة التي تدخل إلى الذهن والمعلومات السابقة لا تخرج من ثلاث حالات؛ فإن هذه المعلومات إما أن «تؤيِّد» المعلومات السابقة؛ أو «تبطلها»؛ أو أن تلزم «الحياد» بحسب الظاهر. وينتقل بعد ذلك من خلال مفارقة التأييد ومفارقة الرهان إلى إثبات أن المعلومات الجديدة إما مؤيِّدة لها أو مبطللة لها، وأن المعلومات التي تبدو بحسب الظاهر حياديةً غير حياديةً حقيقةً.

في ما يتعلَّق بمفارقة التأييد يمكن القول: إن اختصاص هذه العلاقة بالعلوم التجريبية يقوم على فرضيةٍ خاصةٍ في باب معيار فصل العلم عن الفلسفة، والقضايا العلمية عن القضايا الفلسفية. وتلك الفرضية بشأن تعريف القضية العلمية والقضية الفلسفية. إن القضية العلمية - طبقاً لهذه الرؤية - هي التي تكون قابلةً للتأييد أو الإبطال من طريق التجربة (الحسية)، والقضية الفلسفية (العقلية) هي التي لا تقبل

التأييد أو الإبطال من هذا الطريق. ولكن رُبما أمكن القول: إن جوهر مفارقة التأييد، أي القاعدة المنطقية التي تقوم عليها هذه المفارقة، لا تختص بالقضايا العلمية التجريبية، وإن العلاقة المنطقية مورد البحث قائمة بين كل قضية وعكس نقيضها. وإذا كان هناك من اختلاف في البين فهو في كيفية العثور على الأمثلة والنماذج المؤيدة، أو المبطله، أو التي تبدو في ظاهرها محايدة. ونحصل على هذه النماذج في العلوم التجريبية من طريق التجربة الحسية. ولكن يمكن القول: إن الأمر كذلك في مجال الفلسفة أيضاً، مع فارق أن النماذج المؤيدة أو المعارضة هنا يتم الحصول عليها من طريق التجربة الذهنية والمشاهدة العقلانية. ومن هذه الناحية لا فرق بين العلم والفلسفة. وإذا كان هناك من اختلاف فهو في نوع التجربة، وليس في أصل الاستفادة وعدم الاستفادة من التجربة، لا في اعتبار وعدم اعتبار التجربة.

وعلى فرض المحال لو اكتشف فيلسوف من طريق الشهود العقلاني مورداً يكون فيه الشيء «حادثاً» أو «ممكناً»، وفي الوقت نفسه لا تكون له «علة»، لا مندوحة له من اعتبار مشاهدته مورد نقض لهذه القاعدة الفلسفية القائلة: «لكل حادث أو ممكن علة».

أو على فرض المحال لو شاهد في مورد ما اجتماعاً للوجود والعدم سيكون ذلك مورد نقض لأصل امتناع النقيضين، وهكذا. إن القضية القائلة: «كل ممكن مفتقر إلى علة» تعادل (أو في قوة) القضية القائلة: «كل غني عن علة غير ممكن أو واجب»، ولذلك فإن تأييد وإثبات وإبطال إحداهما يعادل تأييد وإثبات وإبطال الأخرى.

إن أحداث العالم الخارجي بالنسبة إلى القضايا الفلسفية (غير العلمية) ليست حيادية. فلو أمطرت السماء غداً ولم تمطر ستبطل القضية القائلة: «إما أن تمطر السماء غداً أو لا تمطر»، بل يمكن القول أيضاً: إن القدرة على التنبؤ بأحداث العالم ليست صفة خاصة بالنظريات والقضايا العلمية، وإن النظريات والقضايا الفلسفية الناظرة إلى عالم الخارج تحتوي على نوع من التنبؤ بمسار الأحداث، رغم اختلاف التنبؤ العلمي عن التنبؤ الفلسفي. صحيح أننا من خلال التمسك بالقاعدة الفلسفية القائلة: «كل معلول له علة» لا نستطيع التنبؤ بالأحداث التي ستقع غداً، وما هي عليها؛ بيد أنه يمكن التنبؤ بأن أي حادث ستقع غداً لا بُد لها من علة حتماً. ولذلك -

على فرض المحال - لو وقعت حادثةٌ دون علّةٍ فإنها ستبطل ذلك التنبؤ والتكهن الفلسفي.

ومضافاً إلى ذلك إذا نظرنا من زاوية العلية سنجد جميع أحداث وظواهر وموجودات العالم مترابطةً ببعضها، وليست الأحداث والظواهر الطبيعية والقابلة للتجربة الحسية فقط. وعليه فإن دعوى اختصاص الترابط المنطقي القائم بين قضية وعكس نقيضها بمجال العلوم التجريبية تبدو غيرَ وجيهة؛ فإذا كان هذا الارتباط قائماً بين القضايا فهو قائمٌ بين جميع القضايا وعكس نقيضها، وليس بين القضايا العلمية - التجريبية فقط.

وعلى أيّ حال فإن السؤال الجوهرية هنا يقول: «هل يوجد مثل هذا الربط بين جميع القضايا؟». يذعن الدكتور سروش بأن الربط أمرٌ «معقول» و«تنظيري»، وليس أمراً «محسوساً»، وإنما تمكن رؤيته في ظلّ النظرية. وحيث إن الموضوع مورد البحث هنا هو الربط «المعريف» فإن النظرية مورد البحث ستكون نظريةً معرفية أيضاً. وعلى هذا الأساس فإن تأييد نظرية القبض والبسط من هذا الطريق رهنٌ بقبول نظرية معرفية يمكن في ظلّها مشاهدة ربط مختلف فروع المعرفة. إلا أن التمسك بنظرية معرفية لتأييد نظرية القبض والبسط، التي هي بدورها نظريةً معرفية، يبدو أنه نوعٌ من المصادرة على المطلوب؛ لأن مضمون تلك النظرية لا يعدو شيئاً آخر غير الذي تدعيه نظرية القبض والبسط.

إن الصحيح من وجهة نظرنا هو القول بأن للربط أنواعاً وأقساماً، وإن الربط مورد البحث هنا هو أمرٌ «مشهود»، وليس أمراً «محسوساً»، لا يمكن لنا أن نراه إلا من طريق الشهود المعرفية⁽⁵⁾. إن هذه المشاهدات تساعدنا على اكتشاف النظرية، كما تساعدنا على تأييدها أيضاً. وإن كثرة هذه المشاهدات للنظرية لا يُشكك في قيمتها واعتبارها المعرفية. إن النظرية المعرفية التي يتحدث عنها الدكتور سروش، ويسعى من خلالها إلى تأييد شمولية مدعى نظرية القبض والبسط، تحتاج - مثل سائر النظريات الفلسفية الأخرى - إلى إثبات، وإن الدليل الوحيد المتوفر لإثباتها هو هذه المشاهدات المعرفية. وعليه فإن السؤال هنا يقول: «هل مشاهداتنا المعرفية تؤيد وجود مثل هذا الربط؟». إن الطريق الوحيد الذي نراه للإجابة عن هذا السؤال هو البحث في الشواهد

التاريخية - الاستقرائية، أي إن علينا أن نرى:

١- هل التأمل والتفكير العميق في تلك الشواهد يوصلنا إلى الإدراك الشهودي

لهذا الربط أم لا؟ وإذا كان الجواب بالإيجاب

٢- هل يوجد لهذا الشهود معارض أقوى منه أم لا؟

وعليه يمكن أن نستنتج بأن الدليل الوحيد الذي يمكن من خلاله تأييد نظرية

القبض والبسط هو هذه النماذج والأمثلة التاريخية - الاستقرائية التي تؤدي إلى الشهود

المعرفي^(٥٢).

كما لا بد من التفكيك بين أنواع الربط الأربعة التالية:

١- ارتباط «بعض» القضايا والمتبنيات ببعضها.

٢- ارتباط «جميع» القضايا والمتبنيات ببعضها.

٣- ارتباط «بعض» فروع المعرفة ببعضها.

٤- ارتباط «جميع» فروع المعرفة ببعضها.

إن هذه الأنواع من الفصل لا نراها في نظرية القبض والبسط، ونرى أن جانباً

من الغموض الموجود في هذه النظرية يأتي من هذه الناحية. إن هذه الأنواع من الفصل

تشتمل على نتائج هامة في مجال التوصيات المعرفية، سنأتي على ذكرها لاحقاً. إن

بعض الأمثلة والنماذج التاريخية - الاستقرائية الواردة في نظرية القبض والبسط تؤيد

ارتباط «بعض» القضايا والمتبنيات، وبعضها يؤيد «جميع» القضايا والمتبنيات، وبعضها

يؤيد ارتباط «بعض» فروع المعرفة ببعضها الآخر، وبالتالي فإن بعضها الآخر يؤيد

ارتباط «جميع» فروع المعرفة ببعضها. وبطبيعة الحال فإن هذه الأنواع الأربعة من

الروابط مترابطة فيما بينها، ولكنا بحاجة إلى شواهد مستقلة لتأييد هذا الادعاء.

وعلى كل حال فإن هذه الأنواع الأربعة من الروابط ليست عين بعضها، ولا يمكن

الانتقال من أحدها وجعله جسراً للوصول إلى الآخر، ولربما أمكن القول: إن هذه

الأنواع الأربعة من الارتباط تخضع للبحث والدراسة في فرعين مختلفين من فروع

الفلسفة، بمعنى أن النوعين الأول والثاني من هذه الأنواع الأربعة يبحثان في «علم

المعرفة»، في حين يتم بحث النوعين الثالث والرابع منها في «فلسفة العلم».

يؤكد الدكتور سروش على أن موضوع علم المعرفة وموضوع نظرية القبض

والبسط عبارة عن ارتباط قائم بين مختلف فروع المعرفة. ولكننا لا نرى ذلك؛ لأن علم المعرفة الحديث لا يخوض في مجرد «هندسة» و«جغرافيا» المعرفة فقط، وإن ارتباط القضايا والمتبنيات يحظى بنفس الأهمية من الناحية المعرفية. وبالمناسبة فإن بعض أنواع الارتباط المبحوثة في نظرية القبض والبسط هي حالة ارتباط القضايا والمتبنيات، وليست حالة ارتباط مختلف فروع المعرفة، ونحن لا نخوض في «هندسة» و«جغرافيا» المعرفة دائماً.

كما يحسن لتوضيح المدعى بشكل أفضل أن نقسم الربط مورد البحث إلى نوعين: «منطقي»؛ و«معرفي»، وأن نبحت كل واحد من هذين القسمين على انفراد. إن المراد من الربط المنطقي في هذا المقام هو الربط القياسي والاستدلالي. وإن هذا النوع من الربط ينقسم بدوره إلى نوعين: «إنتاجي»؛ و«غير إنتاجي». وإن الربط الإنتاجي على سبيل المثال هو أن نحصل من تركيب قضية أو عدد من القضايا «الفلسفية» الخالصة على نتيجة علمية أو إثباتها، والعكس صحيح أيضاً، أو أن نحصل من خلال تركيب قضية أو عدد من القضايا «الفيزيائية» الخالصة على نتيجة «أحيائية» أو إثباتها، والعكس صحيح أيضاً. إن مثل هذا الربط لا يقوم بين القضايا وبين مختلف فروع المعرفة؛ لأن القول بوجود مثل هذا الربط لا يعني رفع الحواجز المنطقية القائمة بين مختلف فروع المعرفة. إن هذا الحاجز المنطقي لا يقتصر على العلوم الحقيقية والاعتبارية، ولا يقتصر على مجرد الفصل بين القضايا المشتملة على «الوجوب» عن القضايا المشتملة على «الكينونة»، وإنما يوجد مثل هذا الحاجز بين «الكينونة الفلسفية» و«الكينونة العلمية»، وبين «الكينونة الفيزيائية» و«الكينونة الأحيائية» أيضاً، وإن تجاهل أو رفع هذه الحواجز يُعدُّ نوعاً من المغالطة أيضاً، بمعنى أن الأدلة القائمة على مثل هذه المقدمات يكون عقيماً وفاقداً للاعتبار من الناحية المنطقية.

إن النتيجة التي نحصل عليها من هذا البحث عبارة عن معيار منطقي ومعرفي يقول: «يجب أن لا يقوم مثل هذا الارتباط بين مختلف القضايا والفروع المعرفية»، أو «يحظر إقامة مثل هذا الارتباط بين القضايا أو مختلف فروع المعرفة».

وهنا لا بدُّ من الالتفات إلى هذه المسألة، وهي أن «المنطق» علمٌ «معياري» و«دستوري»، وعندما يُقال بعدم وجود هذا الارتباط من الناحية المنطقية يعني لا يجوز

لنا أو لا يحقّ لنا من الناحية المنطقية أن نقيم مثل هذا الارتباط بين قضيتين أو فرعين مختلفين من فروع المعرفة. إن مضمون هذه القاعدة المنطقية عبارة عن «حظر» وحكم ودستور، وليس بيان واقعية وحقيقة عينية. وسوف تأتي على هذه المسألة في المستقبل بمزيد من الشرح والتفصيل.

والمراد من الارتباط المنطقي غير الإنتاجي نوع آخر من الارتباط القياسي والاستدلالي الذي يمكن على أساسه - مثلاً - أن نستنتج أو نثبت نتيجة علمية أو فلسفية من طريق تركيب قضايا علمية وقضايا فلسفية. إن مثل هذا الارتباط قائم بين الكثير من القضايا والكثير من الفروع المعرفية، أو يمكن أن يكون قائماً، ويبدو وجوده أو جوازه بديهياً. إن لكل علم فرضيات هي من مسائل سائر العلوم. ومضافاً إلى ذلك يمكن لوجود هذا الارتباط تقسيم العلوم إلى قسمين: علوم «منتجة»؛ وعلوم «مستهلكة». وبطبيعة الحال فإن مثل هذا الارتباط محكوم وخاضع للقواعد المنطقية، بمعنى أنه لا يمكن استنتاج أو إثبات كل نتيجة من خلال تركيب أيّ مقدّمة بأيّ مقدّمة أخرى. وإن هذا التحليل ينطوي بدوره على توصية و«وجوب» منطقي أو معرّف يقول: «يجب إقامة مثل هذا الارتباط بين القضايا ومختلف الفروع العلمية»، أو «يجوز قيام مثل هذا الارتباط بين القضايا أو مختلف فروع المعرفة».

إن مرادنا من الارتباط المعرّف هو الارتباط الذي يحظى بأهمية على المستوى المعرّف، وإن لهذا النوع من الارتباط تداعيات معرفية، ولكنها غير منطقيّة. كما أن للارتباط المعرّف أنواعاً وأقساماً مختلفة. يمكن القول بأن ارتباط مختلف فروع المعرفة يحصل بنحو عام من طريق النظريات المعرفية «الموحدة». إن النظريات الموحدة ناظرة إلى تقسيم مصادر المعرفة، وإثبات وتفسير ارتباط هذه المصادر ببعضها، فإن تقسيم العلوم - على سبيل المثال - طبقاً لأسلوب التحقيق إلى ثلاثة أقسام: «عقلية»؛ و«نقلية»؛ و«تجريبية»، الوارد في نظرية القبض والبسط، وبيان الارتباط بين هذه الأقسام الثلاثة، يُعدّ واحداً من هذه النظريات. إن هذه النظرية تخوض في منزلة وموقع «العقل» و«التجربة الحسية» و«النقل» بوصفها ثلاثة مصادر معرفية مختلفة، وتتنظر إلى القيمة والاعتبار المعرّف لهذه المصادر الثلاثة والمعلومات الناتجة عنها وطريقة الارتباط القائمة بين هذه المصادر، وتعمل على «تفسير» أو «تنظيم» كيفية التلّيق وتركيب

المعطيات الحاصلة من هذه المصادر. ولو تخلّت هذه النظرية عن موقعها لصالح نظرية أخرى ستكون هناك نسبةً جديدةً بين مختلف فروع المعرفة، بمعنى أن الأشخاص الذين يمتلكون نظريات معرفيةً مختلفة سيقومون ارتباطاً بشكلٍ متفاوتٍ بين مختلف فروع المعرفة، وسوف يحلّون التعارض القائم بين القضايا والمتبنيات المستدّة إلى مختلف مصادر المعرفة بأساليب متفاوتة.

فعلى سبيل المثال: لو التزم شخصٌ بالنظرية المعرفية للأخباريين، والتي يكون لـ «النقل» فيها، بالقياس إلى «العقل»، منزلةً واعتباراً معرفياً أعلى وأقوى، ففي هذه الحالة ستكون رؤيته لنسبة وارتباط العلوم العقلية والعلوم النقلية، ومقدار أهميّة هذه العلوم، وكذلك أسلوب حلّ تعارض نتائج التحقيقات الحاصلة في هذه العلوم، مختلفةً أيضاً.

وعلى هذا القياس لو التزم شخصٌ بالرؤية المعرفية للوجوديين المنطقيين. والتي على طبقها تختزل المعرفة في العلم التجريبي، وتعتبر القضايا غير العلمية مهمةً وفاقدة للمعنى، وتكون القابلية على الاختبار التجريبي معياراً لوجود المعنى والمفهوم. سوف يقيم نسبةً جديدةً بين العقل والنقل والتجربة.

كما أن نزاع الفلاسفة «العقلانيين» والفلاسفة «الحسيين» في فلسفة الغرب مثالٌ آخر يمكن أن نسوقه في هذا المجال أيضاً.

إن شأن النظريات المعرفية الموحّدة لا يقتصر على مجرد كشف الارتباط أو طريقة الارتباط بين مختلف فروع المعرفة، أي إن الأمر ليس كما لو أن هذه النظريات حاضرة في ذهن المعرفيين فقط، وأن العلماء الذين يشتغلون بالعلوم من الدرجة الأولى لا يستفيدون من هذه النظريات. إن هذه النظريات حاضرة أيضاً في أذهان العلماء أنفسهم بشكلٍ عمليّ، وتشكّل جزءاً من الأرضية اللازمة لتحصيل المعرفة. وفي ضوء حضور هذه النظريات يقوم ارتباطاً خاصاً بين مختلف فروع المعرفة، ويحصل بينها تناغمٌ وتوازنٌ خاصٌ، حتّى وإن كان هؤلاء العلماء قد لا يلتفتون إلى وجود هذه النظريات وتأثيرها بشكلٍ تفصيليٍّ⁽⁵³⁾.

وعلى أيّ حالٍ يمكن القول: إن التأثير الذي تتركه أنواع التحوّل والتكامل الأخرى في فرعٍ علميٍّ على سائر الفروع الأخرى ليس «بلا واسطة»، بل إن هذا التأثير

يحصل من طريق نظرية معرفية تعمل على بيان أو تنظيم ارتباط مختلف الفروع العلمية، وتقول للعلماء كيف ومتى يحقّ لهم أو يجب عليهم إقامة الارتباط بين مختلف فروع المعرفة؟ وكيف يعملون على حلّ التعارض القائم بين الآراء والنظريات المطروحة في هذه الفروع؟ وكيف يستفيدون من معطيات سائر الفروع العلمية؟ وهكذا.

وبالإضافة إلى النظريات المعرفية الموحّدة هناك نظريات معرفية أدقّ، تنظر إلى بيان وتنظيم ارتباط العلوم التي تتدرج في واحدةٍ من تلك المجموعات الثلاثة. فإن فلسفة العلم بالمعنى العامّ للكلمة - على سبيل المثال - ناظرةٌ إلى العلوم التجريبية، وتبحث في مجال المنزلة والاعتبار المعرفي للتجربة الحسية، وارتباط الفرضية والمشاهدة، وارتباط هذه العلوم ببعضها، ومنشأ الثورات العلمية، ومنطق وأسلوب العلم. وتغدو هذه النظريات أدقّ أحياناً، وتحصر دائرة بحثها وتحقيقها بالعلوم الطبيعية أو العلوم الإنسانية، مثل: فلسفة العلوم الاجتماعية، التي تبحث بشأن المبادئ المعرفية للعلوم الإنسانية، و«المعرفة من طريق الشهادة»^(٥٤)، التي تتكفّل بدراسة المعارف «النقلية» من الزاوية المعرفية.

وهناك أيضاً نظريات معرفية أشدّ دقّة تختصّ بمجموعةٍ أو فرعٍ علميٍّ واحدٍ، وتحقّق في أسلوب التحقيق، وأسلوب إثبات النظريات والقضايا المطروحة في تلك المجموعة أو ذلك الفرع العلميّ الخاصّ، من قبيل: فلسفة الفيزياء، وفلسفة علم النفس، وفلسفة الاقتصاد، ومعرفة الأخلاق، التي تُعدّ جزءاً من فلسفة الأخلاق. وعليه يمكن تقسيم الروابط المعرفية القائمة بين مختلف فروع المعرفة إلى قسمين: «عامّة»؛ و«خاصّة»، أو إلى: «كلية»؛ و«جزئية»، والعمل على تنمية أو القول بنظريةٍ خاصّةٍ في باب كلّ واحدٍ من هذه الروابط. ولكن لا ينبغي اعتبار هذين النوعين من الارتباط شيئاً واحداً، أو اتّخاذ أحدهما جسراً للعبور إلى الآخر.

إن هذه النظريات «معياريّة»^(٥٥)، بمعنى أنها تفسّر أو تنصح وتجزئ أخلاق التفكير والتحقيق التي يجب اتّباعها في فرعٍ أو عددٍ من الفروع المعرفية الخاصّة. إن شأن النظريات المعرفية هو توجيه العلماء، والقول لهم: كيف يُثبتون فرضياتهم؟ وكيف يعملون على نقد وتقييم الفرضيات الأخرى؟ وكيف يعملون على حلّ التعارضات؟ ومتى وأين وكيف يحقّ لهم أن يتوصّلوا إلى نتائج من تحقيقاتهم العلمية

في خارج إطار ذلك العلم؟ ومتى وأين وكيف يحقّ لهم الانتفاع من التقدّم الحاصل في سائر الفروع المعرفيّة؟ وهكذا. إلاّ أن كشف وإثبات هذه النظريّات إنما يمكن من خلال المشاهدات المعرفيّة فقط، ولا بُدّ للوصول إلى هذه المشاهدات من الرجوع إلى تاريخ وسنّة المعرفة ذات الصلة، والعمل على إصلاح ذلك التاريخ وتلك السنّة عقلاً.

إن النتيجة العامّة التي يمكن أن نستخلصها من هذا البحث هي أننا نتعامل هنا مع طيفٍ من الروابط في غاية التنوّع، وهي بأجمعها هامّة، وتستحقّ الاهتمام من الناحية المعرفيّة. لا يمكن، بل لا يجب، خفض هذه الروابط، وتحويلها إلى مجرد ارتباط واحد. إن بعض هذه الروابط تقوم بين مجموعتين من القضايا فقط، أو يمكن ويجب إقامتها بينها؛ وبعضها الآخر يقوم بين فرعين علميّين؛ وبعضها بين مجموعتين من العلوم التي يشتمل كلّ واحدٍ منها على مختلف الأفراد، وبالتالي هناك أيضاً نوعٌ خاصّ من الارتباط القائم بين جميع فروع المعرفة. إننا لبيان كلّ واحدٍ من هذه الروابط نحتاج إلى نظريّة مستقلّة، وإن كلّ واحدةٍ من هذه النظريّات تتألّف من ثلاثة أركان، وهي: التوصيف؛ والتفسير؛ والتوصية. إن الشواهد المتوّعة للغاية، والتي ذُكرت في نظرية القبض والبسط، يمكن تقسيمها إلى عدّة مجموعاتٍ مختلفة، وإن كلّ واحدةٍ من هذه المجموعات إنما تؤيّد بعض هذه الروابط والنظريّات فقط، ولا تؤيّدُها بأجمعها. وفي الحقيقة فإن نظريّة القبض والبسط ليست نظريّةً واحدة، بل هي تركيبٌ وتلفيقٌ من عدّة نظريّاتٍ مختلفة، وفي الحدّ الأدنى فإن طرحها على عدّة نظريّاتٍ يساعد على فهمها بشكلٍ أفضل، كما سيساعد على نقدها وتقييمها بشكلٍ أوضح.

وبالتالي فإن إدراج أو إقحام جميع فروع المعرفة تحت مظلة نظريّة معرفيّة موحّدة لن يستلزم سراية كلّ اكتشاف يحدث في إحدى الفروع المعرفيّة من طريق تلك النظرية إلى سائر الفروع الأخرى أيضاً؛ إذ **أولاً**: إن كلّ اكتشاف يحدث في المعارف من الدرجة الأولى لا يستوجب تغيير وتحوّل المعرفة من الدرجة الثانية الناضرة إلى تلك المعرفة من الدرجة الأولى، وسائر المعارف الأخرى من الدرجة الأولى أيضاً. **وثانياً**: لكي يؤثّر التحوّل الحاصل في فرعٍ معرفيٍّ على الفروع الأخرى يجب أن تكون هناك إمكانية لإثبات أن هذا التأثير جائزٌ ومسموح به من الزاوية المنطقية والمعرفية.

وعلى هذا الأساس فإننا نوافق على أصل وجود الارتباط بين جميع الفروع العلمية، ولكننا لا نستطيع الموافقة على تبويب هذا الارتباط في إطار التعبير القائل: «إن كل اكتشاف جديد يحصل في علم يؤدي إلى حدوث التغيير والتحول في جميع الفروع العلمية»، وبالتالي «يتعين على كل عالم للقول بقضية أو عقيدة خاصة وإثباتها أن يعمل على تنقيح جميع قضاياها ومعتقداته الأخرى أيضاً». وبطبيعة الحال فإننا لا أنسب مثل هذا القول إلى الدكتور سروش بضررٍ قاطع، إلا أن بعض كلماته يُوهم هذا الأمر والفهم لعلاقة العلوم؛ فإن القول بأن «بعض» الاكتشافات أو الفرضيات العلمية، من قبيل: نظرية تطوُّر الأنواع، لدارون، أو نظرية مركزية الشمس، قد تركزت تداعياتها الواسعة وطويلة الأمد على الفلسفة والعلوم الاجتماعية والكلام والمعرفة الدينية وغيرها، ليس دليلاً صالحاً للموافقة على القول بأن «جميع» الاكتشافات أو الفرضيات العلمية لها ذات التأثير والخصوصية. أجل، لا ننفي احتمال أن تحصل سائر الاكتشافات العلمية في المستقبل على هذا التأثير، وليس لدينا في الوقت الراهن دليلٌ ضده، إلا أن هذا الاحتمال مجرد احتمالٍ عقليٍّ بحث، وليس بالمستوى الذي تحتم علينا مسؤوليتنا العقلانية والمعرفية أن نرتب الأثر على مثل هذا الاحتمال في تفكيرنا وتحقيقنا بشأن فرعٍ معرفيٍّ خاص. إن العقلانية في مجال المعرفة الدينية تقتضي منا في مقام معرفة الدين وإثبات المتبنيات والأحكام الدينية أن نعمل على تنقيح وتصحيح القواعد ما فوق الدينية في المعرفة الدينية، وعلى رأسها الفرضيات الناظرة إلى المعايير العقلانية لهذا النوع من المعرفة. وليس من الضروري؛ لكي نثبت مثل هذه التوصية، أن نثبت أن «جميع» الفروع المعرفية مرتبطة ببعضها.

- يتبع -

الهوامش

(١) يقول الدكتور سروش في مقدمة المبادئ ما بعد الطبيعية للعلوم الحديثة (سروش، «بيشگفتار»، مبادي ما بعد الطبيعي علوم نوبن: ١٠ (طهران، انتشارات صدرا): إن فلسفة العلم من فروع المعرفة.

الإجتاهد والتجديد - العدد الثالث والخمسون، السنة الرابعة عشرة، شتاء ٢٠٢٠م - ١٤٤١هـ - ٢٨١

وهي على قسمين: سابقة؛ ولاحقة. وإن المعرفة اللاحقة تنقسم بدورها إلى ثلاثة أقسام، وهي: التحقيق التاريخي في المبادئ غير العلمية للعلم؛ **والآخر**: الإصلاح العقلائي لتاريخ العلم والتحليل المنطقي لأجزائه وأعضائه الداخلية؛ **والثالث والأخير**: البيان المعرفي والنفسي والاجتماعي لسلوك العلماء الجماعي.

- (2) philosophy of science.
- (3) epistemology.
- (4) theory of knowledge.
- (5) philosophy of mind.
- (6) philosophy of science.
- (7) propositional knowledge or knowledge that.
- (8) assertion.
- (9) knowledge.
- (10) justification.

(١١) إن العلم في مجال المعرفة يرادف ما يُصطلح عليه في الإنجليزية بـ (knowledge)، وفي فلسفة العلم يُرادف ما يُصطلح عليه في الإنجليزية بـ (science).

- (12) global.
- (13) local.
- (14) normative.
- (15) evaluative.
- (16) cognitive psychology.
- (17) naturalized epistemology.
- (18) descriptive.
- (19) reflection.
- (20) deliration.
- (21) thought experiment.

(٢٢) إن معنى العلم أو المعرفة من الدرجة أو المرتبة الأولى والثانية في كلمات الدكتور سروش مغير للمعنى المتعارف لهذه الأمور في الثقافة الفلسفية الغربية. ففي هذه الثقافة المعرفية إنما يُعتبر العلم من الدرجة الثانية إذا كان ناظراً إلى فرع علمي (discipline)، وإلا سيكون من الدرجة أو المرتبة الأولى، حتى إذا كان ناظراً إلى فقرة من العلم أو المعرفة (knowledge). وعليه فإن الذي يقع مورداً للبحث في الفيزياء أو الرياضيات هو المعرفة أو العلم من الدرجة أو المرتبة الأولى، والذي يقال بشأن الفيزياء أو الرياضيات هو المعرفة أو العلم من الدرجة أو المرتبة الثانية. إلا أنه إذا كان الشخص يعلم بأن حاصل ضرب ٢ في ٢ يساوي ٤، ويعلم بعلمه هذا (يعني أنه يعلم ويعلم أنه يعلم)، فإن هذا العلم بالعلم لا يُعتبر في عُرْف الثقافة الفلسفية الغربية علماً من الدرجة أو المرتبة الثانية، في حين

يذهب الدكتور سروش إلى اعتبار هذا العلم بالعلم معرفة أو علماً من الدرجة أو المرتبة الثانية أيضاً. مع الشكر الجزيل لسماحة الأستاذ مصطفى ملكيان على هذا التنويه الدقيق.

(23) deontic / deontological.

(24) cogniser / epistemic agent.

(٢٥) R. M. Chisholm (١٩١٦ - ١٩٩٩م): فيلسوفٌ معرفي أمريكي، كسب شهرته من خلال تحقيقاته وأبحاثه في مجال الميتافيزيقا وحرية الإرادة والمعرفة وفلسفة الإدراك الحسي. وقد تَمَّت ترجمة كتابه (نظرية المعرفة) إلى اللغة الفارسية.

(26) non-deontologic.

(٢٧) W. P. Alston (١٩٢١ - ٢٠٠٩م): فيلسوفٌ مسيحيّ بارز ترك الكثير من البحوث والدراسات الهامة والمؤثرة في فلسفة اللغة والمعرفة وفلسفة الدين والفلسفة المسيحية.

(٢٨) للوقوف على انتقادات ألتون للنزعة الوظيفية والمعرفة أو المعرفة الوظيفية انظر:

- Alston, W. P. (1988) «The Deontological Conception of Epistemic Justification», in J. Tomberline (ed.) Philosophical Perspectives, p. 2, 275 - 299.

وقد عمد الدكتور الإيراني المعاصر وحيد دستجردي فيلسوف العلم والمعرفة في مقالة له إلى نقد أدلة الستون ضد النزعة الوظيفية والمعرفية، انظر:

- Vahid, H. (1998) «Deontic vs. Non-deontic Conceptions of Epistemic Justification», Erkenntnis, p. 48, 285 - 301.

(29) doxastic / belief-oriented.

(30) virtue-oriented.

(٣١) L. T. Zagzebski (١٩٤٦ - ٩): فيلسوف في الدين والأخلاق والمعرفة. تعود شهرته إلى شرحه وتنسيقه لإحدى الصيغتين والروايتين الشهيرتين في باب المعرفة المتمحورة حول الفضيلة.

(32) moral deontologism.

(33) moral consequentialism.

(34) utilitarianism.

(35) virtue ethics.

(36) rational reconstruction.

(٣٧) مضافاً إلى ذلك هل الاعتبار بتاريخ العلم - الذي يعتبره منتقده بوصفه الفائدة المترتبة على الرجوع إلى تاريخ العلم - هو شيء آخر غير اكتشاف الأخطاء التي ارتكبتها السابقون واكتشاف المعايير والقواعد التي يحول اتباعها دون تكرار تلك الأخطاء؟

(٣٨) انظر - على سبيل المثال - أدلة صدر المتألهين لصالح أصالة الوجود، وضد أصالة الماهية في المجلد الأول من الأسفار، واستدلال ابن سينا في كتاب الشفاء على إثبات تجرد النفس، وهو الاستدلال المعروف بـ «الإنسان المعلق في الفضاء»، وكذلك استدلاله على بدهة القضايا المعيارية في منطق المشركين.

(39) rational intuition.

(40) systematization.

(41) platitudes.

(٤٢) إن هذا الأسلوب، أي الاستفادة من التمثيل والعمل على توظيف الاستدلال التمثيلي والشهودي الخاص بالفلسفة التحليلية الغربية، وفي كتبنا العرفانية، وكتابات بعض الفلاسفة المسلمين من ذوي المشارب العرفانية، شائع على نطاق واسع، انظر، على سبيل المثال: مثنوي معنوي، وشرح المنظومة للسبزواري، وتعليقات الملا هادي السبزواري على الأسفار الأربعة.

(٤٣) الحدسية (intuitionism): نظرية تقول بأن الحقائق الأساسية تدرك بالحدس، أو أن القيم والواجبات الأخلاقية يمكن إدراكها بالبدهة. انظر: منير البعلبكي، المورد الحديث، معجم إنجليزي - عربي.

(44) coherentism.

(٤٥) وهذا الادعاء مقبول من قبل الدكتور سروش أيضاً، فإنه يقول: «يمكن توظيف المشاهدات التجريبية في إبطال المدعيات التجريبية، كما يمكن توظيف المشاهدات المعرفية في إبطال المدعيات المعرفية». (سروش، قبض وبسط تتوريك شريعت، نظريه تكامل معرفت ديني: ٥١٨، طهران، مؤسسه فرهنگي صراط).

(٤٦) كما رأينا في الفصل الثالث، فإن هذا الأمر من مقتضيات العقلانية النظرية.

(٤٧) وبطبيعة الحال لا بُد من استثناء بوبر وأتباعه من هذه القاعدة؛ لأن هؤلاء يذهبون إلى استحالة حتى ما كان من قبيل: التأييد الظني للنظريات العلمية من قناة التجربة والاستقراء أيضاً.

(48) numerical induction.

(49) intuitive induction.

(٥٠) إن معنى هذا الكلام هو أن الشك «الموضعي» (local) في الأخلاق غير معقول، بمعنى أن الفرد لا يستطيع إثبات موقفه المشكك في مجال الأخلاق من خلال القول بالواقعية في مجال المعرفة؛ لأن المعايير المعرفية لا تختلف كثيراً عن المعايير الأخلاقية. وقد ذكرنا مزيداً من الشرح والتفصيل بشأن الاستدلال ضد الشك الأخلاقي الموضوعي في كتابنا (أخلاق تفكر أخلاقي).

(٥١) وبطبيعة الحال، حيث إن الشهود مورد بحثنا هو من فعل العقل، يمكن القول: إن ربط المشهود معقول أيضاً، ويبدو أن هذا الادعاء صادق في مورد جميع الروابط، بما في ذلك الروابط القائمة بين الظواهر الطبيعية أيضاً، بمعنى أن الربط أمر معقول دائماً. إننا ندرك من خلال التجربة أن الماء كلما بلغت درجة حرارته مئة درجة سانتيفراد فإنه سيبلغ مرحلة الغليان، ولكننا لا ندرك أن هذا الغليان «مرتبط» بتلك الدرجة المثوية. مع الشكر الجزيل لسماحة الأستاذ مصطفى ملكيان على تصحيحه الخطأ الذي ارتكبه في مورد اعتبار الربط أمراً معقولاً على الدوام.

(٥٢) يقول الدكتور سروش في نقد بعض كلمات المنتقدين في باب مفارقة التأييد: «إن الخطأ الآخر الذي ارتكبه هو أنه توهم أننا نريد من مفارقة التأييد تأييدها، ولم يدرك أننا إنما أردنا ربطها، دون تأييدها. فإننا إذا حصلنا على نتيجة من مفارقة التأييد فهي أن القضايا التي تبدو في ظاهرها غير

مرتبطة ليست كذلك، وأنها مترابطة في مقام الإثبات. وإن هذا الارتباط مهما كان ضعيفاً يبقى داخلاً في دائرة الارتباط، وهذا هو المطلوب». (سروش، قبض وبسط تتوريك شريعت، نظريه تكامل معرفت ديني: ٦٠٤، طهران، مؤسسّه فرهنگي صراط). ولكننا نرى أن دلالة مفارقة التأييد على الربط دلالة شهودية، وليست دلالة قياسية واستدلالية، بمعنى أن الالتفات إلى هذه المفارقة يؤدي بنا إلى مشاهدة الربط القائم.

(٥٣) لا بُدَّ من الإشارة هنا إلى أن تقدُّم المعرفة أو أخلاق التفكير والتحقيق على العلوم الأخرى يعني تقدُّم العقل العملي على العقل النظري، أو تقدُّم الأيديولوجيا على العقيدة.

(54) knowledge by testimony.

(55) normative.

تأثير توحيد أئمة الفرقة الإمامية

في سائر الفرق الإسلامية

. القسم الثاني .

الشيخ حب الله النجفي (*)

٨- التوحيد الأفعالي

«أجمعت كتب العقائد الإسلامية على أن معبداً الجهنى هو أول من تكلم في القدر من المسلمين»^(١).

«أجمعت كتب العقائد الإسلامية على أنه أول من تكلم في القدر من المسلمين»^(٢).

تصريحان صحيحان، صادقان صائبان، يحملان مدلولاً عظيماً جسيماً في تأريخ الكلام والإسلام:

«كل» ما ورد عن النبي أو علي في «القدرية»، نفاة القدر، فهو موضوع مكذوبٌ عليهما . صلوات الله عليهما ..

لذلك نرى الصحيحين خاليتين عاريين من مثل هذه الروايات «النبوية»!

ولله درُّ شارح العقيدة الطحاوية، السلفي، علي بن علي؛ إذ أعلن بأن «كل أحاديث القدرية المرفوعة ضعيفة»^(٣).

ما اكتفى الوضعون بالافتراء على النبي، بل قاموا بالافتراء على علي؛ موقنين بأن كلام علي ككلام النبي؛ ومن أبرز المفتريات على علي: «لو وجدت رجلاً من أهل القدر لأخذت بعنقه ولا أزال أضربه حتى أكسر عنقه؛ فإنهم يهود هذه الأمة»^(٤). وقد

(*) باحث في الحوزة العلمية في قم. من العراق.

نقدنا هذا النصّ، ودحضنا قول المحقّق المدقّق د. النشار فيه، فيما سبق، فلا نعيد. المعتزلة، حينما شاهدوا الوضعّين يضعون الأحاديث النبوية والعلوية في ذمّهم، بدأوا يضعون كما وضعوا؛ ومن أبرز مفترياتهم على عليّ: «تلك مقالة إخوان الشيطان وعبد الأوثان... وهم قدرية هذه الأمة ومجوسها»^(٥). قال المحقّق المدقّق د. النشار، تعليقا على هذا النصّ: «نحن نرى أنه إذا كان هذا النصّ حقاً فعليّ إذن كان معتزلياً قبل المعتزلة؛ فقد ورد فيه جميع المصطلحات المعتزلية التي ظهرت بعد عصر عليّ بزمنٍ طويل...»^(٦).

ولقد أجاد في ما أفاد حقاً وصدقاً، لكنّه غفل عن أهمّ عنصرٍ دالّ على الوضع، وهو وجود كلمة «القدرية»؛ نسأل: كيف غفل النشار عن حقيقة تاريخية ذكرها هو بنفسه في المجلد نفسه مرّتين؟! ما اكتفى وضاعوهم بالافتراء على عليّ، بل قاموا بالافتراء على النبيّ؛ ومن أبرز هذه الروايات «النبويّة»:

- «سيكون في أمتي رجلٌ يُقال له: واصل، ليفصل بين الحقّ والباطل»^(٧).

- «واصل! وما واصل؟! يصلُ الله به الدّين»^(٨).

تكلّم معبد^(٨٠هـ) في القدر الإلهي لأوّل مرّة في تأريخ الإسلام؛ قال: «لا قدر، والأمر أنف»، فتبعه ناسٌ، «يقراءون القرآن»^(٩) ولا يعونه، يتلونه ولا يعقلونه، كالخوارج تماماً؛ ماذا كان موقف أئمّتنا أمام هذا الانحراف؟ أفتى إمامنا الباقر: «فمن رأيتهم منهم إماماً يصلّي بالناس فلا تصلّوا وراءه... من مات منهم فلا تصلّوا عليه»^(١٠).

هذه الفتوى الإمامية الكلامية، الخالدة الرائدة، إنما رواها وذكرها أهل السنّة فقط؛ مقلّدين لها، مقتدين بها. المستفتي من إمامنا الباقر هو «حرب بن سريح»، وقد أخطأ علماء وعظماء الشيعة فكتبوا: «حرب بن سريح»^(١١).

وجاءه رجلٌ بصريّ فقال: «يا سيّدي، إني وافدُ أهل البصرة إليك؛ وذلك أن القدر قد نشأ في البصرة، وقد ارتدّ أكثر الناس، وأريد أن أسألك عنه... الخير؟» فأجابه: «اكتب: علم وقضى وقدر، وشاء وأراد، وأحبّ ورضي»، ثمّ سأله: «الشرّ؟» فأجابه: «اكتب: علم وقضى وقدر، وشاء وأراد، ولم يرضَ ولم يحبّ». قال الرجل:

«فرجعتُ إلى البصرة، فنصب لي منبرٌ في مسجد الجامع، فاجتمع الناس، فقرأتُ عليهم ما كتبتُ، فرجع أكثر الناس»^(١٢).

نَسأل: ما معنى رجوع «أكثر الناس» عن عقيدتهم؟ أوليس هذا أدلّ دليلٍ على خضوع وخنوع أمتنا لأئمتنا؟!

وممّا يؤيّد ويؤكد، بشدّةٍ وحِدّةٍ بالغتين، هذا الخضوع والخنوع، هو أن إمامنا كان في سنٍّ «كأنه ما بلغ بعد»^(١٣).

مضتْ على الهدّة المعبدية في تأريخ الكلام والإسلام أعوام، وإذا بالأمة الإسلامية تُفاجأ باعتقادٍ معاكس: «الجبر»، جاء به جهّم (١٢٨هـ). هذا الجبر كان مختلفاً تماماً عن الجبر الذي كان يدعو إليه طغاة بني أمية؛ قلنا سابقاً: إن جهّم غلا في التوحيد الصفاتي، ونقول الآن: ما اكتفى بذلك، بل غلا في التوحيد الأفعالي أيضاً؛ قال: «لا يجوز أن يوصف البارئ سبحانه وتعالى بصفةٍ يُوصَف بها خلقه؛ لأن ذلك يقتضي تشبيهاً»، لكنّه وصف الله سبحانه وتعالى بـ:

«القدرة» و«الفاعل» و«الخلق»؛ لِمَ؟ «لأنه لا يُوصَف شيءٌ من خلقه بـ القدرة، والفاعل، والخلق»^(١٤). فالخلق كلّهم

لا «قادرون»، ولا «فاعلون»، ولا «خالقون»، بل هم «مُجَبَّرون»، «مفعولٌ بهم»، «مخلوقٌ فيهم». هذا هو جبر جهّم.

ماذا حدث؟ قدّم هذا الاعتقاد أعظم خدمةٍ لعرش الطغاة، لذلك تصدّى له أئمتنا بكلّ ما لديهم من قوّة؛ نادوا: «لا جبر ولا تفويض، بل أمرٌ بين أمرين»^(١٥). نادوا بالتوسّط في التوحيد الأفعالي، كما في التوحيد الصفاتي.

أول شخصيّة إسلامية تأثرت بهذا النداء الإمامي - الكلامي هو أبو حنيفة؛ سئل عن القدر فأجاب بما نصّه: «هذه مسألة قد استصعبت على الناس؛ فأنى يطيقونها؟! هذه مسألة قد ضلّ مفتاحها... ولن تفتح إلاّ بـ «مخبرٍ عن الله سبحانه وتعالى يأتي بما عنده»، وقد فات ذلك.

والذي نقول... قولاً متوسّطاً بين القولين؛ أينما مال ملتٌ معه؛ كما قال محمد بن عليّ رضي الله عنهما: لا جبر، ولا تفويض»^(١٦).

هذا التصريح الأعظم من الفقيه الأعظم له مدلولٌ أعظم: التوسّط بين القولين

هو «الصِّرَاطُ الْمُسْتَقِيمُ»؛ لذا «أينما مال ملت معه»؛ هذا تسليمٌ مطلقٌ؛ دون أي قيدٍ أو شرطٍ. وكيف لا يسلم المسلم للصراط المستقيم؟! نقرأ ما سطره فخر الأمة: «قد ذكرنا مراراً أن «الصِّرَاطُ الْمُسْتَقِيمُ» هو بين الجبر والقدر، وهو الطريقة الوسطى». أضاف مباشرةً: «اللَّهُ سبحانه وتعالى في كلِّ موضعٍ ذكر ما يتمسك به المجبرة ذكر عقبيه ما يتمسك به القدرية، وبالعكس»^(١٧).

فالقُرآن هو أوَّل المنادين بالتوسط: في التوحيد الصفاتي، والتوحيد الأفعالي، و.... هذا أعظم تفسيرٍ للقُرآن.

وقال الطحاوي: «دين الله في الأرض والسماء... بين الجبر والقدر... فهذا ديننا واعتقادنا؛ ظاهراً وباطناً»^(١٨).

أبو حنيفة ما اكتفى بنفي الجبر والتفويض، بل نسبه إلى أئمتنا. والشافعي كذلك^(١٩). أما مالكٌ فقال أحد أتباعه: «ما شبهت تصرف المجتهدين... في الأحكام الشرعية إلا بتصرفهم في الأفعال الوجودية: لا جبر، ولا تفويض»^(٢٠). فنفي الجبر والتفويض في الأفعال الوجودية مما يضرب به المثل؛ فهو مسلمٌ عند جميع المالكية.

وأما أحمد وأهل الحديث فيدلنا على رأيهم في المسألة كلاماً جامع مانع، من أعظم أعظم السلفية؛ قال: «أهل السنة لا يقولون بالتفويض كما تقول القدرية، ولا بالجبر كما تقول الجهمية، بل أئمة السنة، كالأوزاعي، والثوري، وعبد الرحمن بن مهدي، وأحمد بن حنبل، وغيرهم، متفقون على إنكار قول الجبرية...»^(٢١). وقرّر التفتازاني رأي الأشاعرة؛ قال: «المحققون من أهل السنة على نفي الجبر والقدر، وإثبات أمر بين الأمرين»^(٢٢).

نعم، قال رأس الأشاعرة: «الرافضة... ثلاث فرق... الفرقة الثانية... يزعمون أنه: لا جبر... ولا تفويض...؛ لأن الرواية عن الأئمة، زعموا، جاءت بذلك، ولم يتكلفوا أن يقولوا في أعمال العباد «هل هي مخلوقة أم لا؟» شيئاً»^(٢٣).

ينبهاً هذا المتكلم الرائد الخالد، بكلامه الرائد الخالد، على أن أئمتنا ما اكتفوا بنفي الجبر والتفويض، بل تكلفوا أن يقولوا في أعمال العباد «هل هي مخلوقة أم لا؟» شيئاً، وعلى كل إمامي أن يتبعهم في قولهم هذا.

نسأل أئمتنا عن أعمال العباد: هل هي مخلوقة أم لا؟ نراهم يجيبون عن هذا السؤال قبل نفيهم للجبر والتفويض: «أفعال العباد مخلوقة... ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾، ولا نقول بالجبر ولا بالتفويض»^(٢٤). السند صحيح، والمتن صريح بأن نفي الجبر والتفويض إنما جاء دعماً وإسناداً للقول بخلق أعمال العباد؛ تنبيهاً للأمة الإسلامية على نُكْتَةٍ في غاية الأهمية؛ وهي أن القول بخلق أعمال العباد لا يستلزم الجبر، بل إنما يستلزم نفي التفويض.

أئمتنا - صلوات الله وصلوات ملائكته ورسله أجمعين عليهم أجمعين، إلى قيام يوم الدين :-

تكلفوا أن يقولوا، بل يعيدوا ويكرروا، أن أعمال العباد «مخلوقة»،
وتكلفوا أن يقولوا، بل يعيدوا ويكرروا، أن القول بخلق الأعمال اعتقادٌ
مستتبطٌ من القرآن،

وتكلفوا أن يقولوا، بل يعيدوا ويكرروا، أن القول بخلق الأعمال معناه نفي
الجبر والتفويض في آن واحدٍ.

الأشعريُّ يخاطب الفرقة الثانية من الشيعة: أنتم تزعمون أنكم إماميون،
فتكلفوا ما تكلفوا، وقولوا بما قالوا.

الأشعريُّ يخاطب الفرقة الثانية من الشيعة: أنا لا أزعم أنني إماميٌّ، لكنني
تكلفتُ ما تكلفوا، وقلتُ بما قالوا.

المعتزلة لم يدركوا ولم يفهموا هذا الكلام، لذلك رفضوه أشدَّ الرفض،
وردّوه أشدَّ الردِّ؛ أولهم رأسهم؛ صرخ في وجه إمامنا الصادق: «...نهى عن القبيح ولم
يقضه، وحثَّ على الجميل ولم يحلُّ بينه وبين خلقه»^(٢٥). والمعتزلة بعده، كلهم قلّدوا
رأسهم؛ ف«أجمعوا أن الله... لا يخلق أعمال العباد»^(٢٦).

الأمة الإسلامية صدّقت أئمتنا، وكذّبت المعتزلة؛ بحيث نبزتهم بلقب
«القدرية»، بمعنى «المفوضة».

لا يُقال: إن الأمة الإسلامية إنما تأثرت بما صحَّ عن النبي ﷺ: «إن الله خالق
كلِّ صانعٍ وصنعتة»^(٢٧).

لأنه يُقال: الحديث النبويُّ ما صرَّح بخلق الأفعال نفسها، بل بخلق نتيجة وثمرة

أفعال الصنّاع، وهي: الصنّاع.

ولأنه يُقال: الحديث النبويّ ما دلّ الأئمة الإسلامية على دليل قرآنيّ على كون أفعال العباد مخلوقةً.

ولأنه يُقال: الحديث النبويّ ما صرّح بأن القول بخلق أفعال العباد هو القول بالتوسط في التوحيد الأفعالي.

أئمتنا أعلنوا التوحيد الأفعالي منذ عهد الرسول، وأمام الرسول: «إنما أنفسنا بيد الله، فإذا شاء أن يبعثنا بعثنا»^(٢٨).

لم يكتفِ أئمتنا بالقول بخلق أفعال العباد، بل قالوا بـ «الاكتساب»، وجعلوه مرادفاً لـ «الاختيار»؛ نقرأ: «إن المعرفة من صنع الله في القلب مخلوقة، والجحود صنع الله... مخلوق، وليس للعباد فيهما من صنع، ولهم فيهما «الاختيار» من «الاكتساب»... فبـ «الاختيار» و«الاكتساب» عاقبهم الله وأثابهم»^(٢٩).

اختر إمامنا من أفعال العباد كلّها فعلين مصيريين، معينين مسير الإنسان في الدنيا ومصيره في العقبى؛ وهما: الإيمان والكفر، سمّاهما: «المعرفة» و«الجحود»، والمشكلة الكلامية منصبةً على هذين الفعلين قبل غيرهما.

الله سبحانه وتعالى هو الذي خلق الإيمان في المؤمن، والكفر في الكافر؛ فكيف يثيب ويعاقب على فعلين هو خلقهما؟! قبل أن يجيب الإمام عن هذه الشبهة الكلامية يؤكّد بضررٍ قاطعٍ بأن «خلق» و«صنع» الإيمان والكفر لله فقط؛ لا شريك له في ذلك. بهذا الكلام ينادي بصوت عالٍ خالدٍ رائدٍ بالتوحيد الأفعالي، بعد ذلك يجيب عن الشبهة: ليس معنى عبارة «ليس للعباد فيهما من صنع» أن الإنسان في إيمانه وكفره كالجما، لا إرادة له ولا اختيار، بل الأفعال الإنسانية على نوعين: إرادية؛ وغير إرادية.

النوع الثاني كضربان القلب، يخلقه الله في الإنسان؛ شاء أم لم يشأ، «اختاره» و«اكتسبه» أم لا؛ فالقلب جماد.

النوع الأوّل لا يمكن أن يوجد بمجرد الخلق والصنع، إلّا إذا أَرادَه، شاءه، اشتهاه، «اختاره»، «اكتسبه» الإنسان.

العباد إنّما يثابون ويعاقبون على النوع الأوّل، لا الثاني؛ فلا أحد يثاب أو يعاقب

على ضربان قلبه!

العباد إنما يُثابون ويعاقبون على إرادتهم، مشيئتهم، «اختيارهم»، «اكتسابهم»، لا على خلقهم وصنعهم.

خالقٌ وصانعٌ، صفتان لا يوصف بها إلا الله، و«فاعلٌ... ومكتسبٌ، ومستطيعٌ، صفاتٌ يوصف بها الإنسان»^(٣٠).

هذه هي عقيدةُ الاكتسابِ الإمامية - الكلامية، على حقيقتها. جاء الأشعري بعد حوالي قرنين فقال بها، لكنّه:

ما فهمها كما فهمناها، بل حسب أن معنى عبارة «ليس للعباد فيهما من صنعٍ» أن الإنسان فيهما كالجماد؛

لِمَ لم يفهمها؟ لأنّه «لم يتكلف» أن يقرأ ما بعدها، وهو نصُّ الإمام عليٍّ أن «فاعل» إنما هي صفة الإنسان، فقال: «فإن قال قائلٌ: فلم لا دلّ وقوع الفعل، الذي هو كسبٌ، على أنه لا «فاعل» له إلا الله...؟ قيل له: كذلك نقول»^(٣١).

وقال مؤكِّداً: «الله سبحانه وتعالى هو «الفاعل»؛ ألا ترى أن حركة الاضطرار تدلّ على أن الله سبحانه وتعالى هو «الفاعل» لها؟»^(٣٢).

العبارة الأشعرية الأخيرة تدلّ دلالةً قاطعةً على أن رأس الأشاعرة لم يميّز بين النوعين من الأفعال الإنسانية؛ حسب أن «ليس للعباد فيهما من صنعٍ» معناه أنهما كضربان القلب، حركتان اضطراريّتان، لا «اختياريتان»!

لم يكتفِ أئمّتنا بالقول بخلق أفعال العباد وبالاكتساب، بل قالوا بـ «مقارنة الاستطاعة للفعل»؛ نقرأ:

«...فإذا أراد الفعل وفعل كان مع الاستطاعة والحركة؛ فمن ثمّ قيل للعبد: مستطيعٌ، متحرِّكٌ»^(٣٣).

«إن الله خلق خلقاً فجعل فيهم آلة الاستطاعة، ثمّ لم يفوض إليهم؛ فهم مستطيعون للفعل وقت الفعل مع الفعل إذا فعلوا ذلك الفعل، فإذا لم يفعلوه... لم يكونوا مستطيعين»^(٣٤).

العبارة الأخيرة تنادي بأعلى صوتها: إن مقارنة الاستطاعة للفعل هو التفسير الإمامي لنفي التفويض.

جاء الأشعري فصرّح بأن الاستطاعة «يستحيل تقدّمها لل فعل»، بل هي «مع الفعل لل فعل»^(٣٥).

هذا التشابه العجيب بين الرأيين لم يَنل إعجاب غوّاص بحار الأنوار، بل نال سخطه؛ إذ قال: «ما ورد في هذا الخبر، من عدم تقدّم الاستطاعة على الفعل، موافقاً لأخبار أوردها الكليني في ذلك، يحتمل وجوهاً: الأول: التقية؛ لموافقتها لما ذهب إليه الأشاعرة...؛ الثاني:...؛ الثالث:... والأول أظهر»^(٣٦). وهذه أعظم زلة وقع فيها؛ فالأشاعرة في زمن أئمتنا لم يوجدوا ولم يولدوا بعد؛ بل رأسهم إنما وُلد في عام غاب فيه آخر أئمتنا (٢٦٠هـ)؛ فكيف يتّقي إمامنا المتوفى عام ١٤٨هـ فرقة ليس لها وجود على وجه الكرة الأرضية؟!

بل كيف أعجب غوّاص البحار بهذا التوجيه غير الوجيه، فراه «أظهر» من سائر التوجيهات والتأويلات؟!

أما نحن فلا نعجب أبداً بهذا التأويل العليل، بل نعجب تماماً بهذا التشابه العجيب بين الأئمة والأشاعرة.

ولا نكتفي بهذا الإعجاب، بل نعجب بتشابه آخر بينهما، في تفسير قوله عزّ وجلّ: ﴿مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾:

قال إمامنا عليه السلام: «إنما يعني بـ «الاستطاعة» الزاد والراحلة؛ ليس استطاعة البدن»^(٣٧).

قال رأس الأشاعرة: «إن الله سبحانه وتعالى أراد المال، وهو الزاد والراحلة، ولم يُرد استطاعة البدن»^(٣٨).

لكن مع كلّ ذلك ما طابق موقف الأشعري موقف أئمتنا تماماً، إنما طابقه تماماً موقف ابن تيمية والسلفية:

«أما القدرية فيزعمون أن القدرة لا تكون إلا قبل الفعل، ومن قابلهم من المثبتة يقولون: لا تكون إلا مع الفعل؛

وقول الأئمة والجمهور هو: الوسط؛ إنها لا بُدّ أن تكون معه، وقد تكون مع ذلك قبله»^(٣٩). هذا هو التوسط الإمامي.

من أروع المواقف الكلامية - الإمامية إثبات التوحيد الأفعالي بواسطة سورة

الحمد؛ قال فخر الأمة: «ورد الشام معتزلياً، فكتب هشام بن عبد الملك إلى أبي جعفر الباقر؛ ليحضر ويتكلم معه، فقال: إني كبير، والآن ابني جعفر ينوب عني في المناظرة، فجاء جعفر الصادق وقال للقدري: اقرأ الفاتحة، فقرأ، فلما بلغ ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ قال له جعفر الصادق: على ماذا تستعين بالله، وعندك أن الفعل منك؟! وجميع ما يتعلّق بالإقذار: بالتمكين والألطف، قد حصلت وتمت. فانقطع القدري بهذا الحرف الواحد»^(٤٠). ونقله التفتازاني بعينه^(٤١). لكنّ «الإقذار بالتمكين والألطف» بحث متأخّر، لما يطرح في زمن الإمام الباقر، فهو ليس من كلام الإمام. هذان العلّمان العظيمان تأثرا بهذا الموقف، ونقلاه عن الإمام^(٤٢). وهناك من تأثر به فقط؛ مثلاً:

قال ابن جزري: «﴿إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾... دليل على بطلان قول القدريّة والجبريّة، وأن الحقّ بين ذلك»^(٤٣).

عدّ ابن قيمّ الجوزية القدريّة ممن يطبّق ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾، ولا يطبّق ﴿إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾^(٤٤).

وهناك موقفٌ كلاميّ - إمامي ما نسبه إلى أئمّتنا أحدٌ من أهل السنّة، إلاّ فخر الأمة الإسلامية؛ قال مستدلاً:

١- على إثبات الصانع: «سئل عليّ... رضي الله عنه... فقال: الدليل عليه: نقص العزائم، وفسخ الهمم»^(٤٥).

٢- على نفي التفويض: «وهذه الدلالة أخذتها من قول أمير المؤمنين عليّ رضي الله عنه: عرفْتُ ربِّي بنقص...»^(٤٦).

وهذا معناه أن القائل بالتفويض إنما يفي دليلاً قاطعاً على وجود الله؛ فهو، شاء أم أبى، يحارب الله.

مسك الختام كلام الإمام^(٤٧)، كما رواه عنه الشهرستاني: «إن الله - تعالى - أراد بنا شيئاً، وأراد منا شيئاً؛ فما أراد بنا طواه عنّا، وما أراد منا أظهره لنا؛ فما بالنّا نشتغل بما أراد بنا عمّا أراد منا؟»^(٤٨).

هذا النصّ العظيم علم أئمّتنا أن تميّز بين الإرادتين: التكوينية؛ والتشريعية؛ وأن تكفّ عن البحث في الأولى.

• تأثير توحيد أئمة الضيقة الإمامية في سائر الفرق الإسلامية / القسم الثاني

الشهرستاني حمل «سائر الآيات في الإرادة» على هذه العبارة^(٤٧)، ففسر كلام الله عز وجل بكلام الإمام عليه السلام.

ابن تيمية قال: «الإرادة نوعان...: التحقيق إثبات النوعين؛ كما أثبت ذلك السلف والأئمة؛ ولهذا قال جعفر...»^(٤٨).

ابن تيمية، بعبارته هذه، الجامعة المانعة، يؤكد قوله بأن «جعفر بن محمد من أئمة الدين باتفاق أهل السنة»^(٤٩).

نكتة ببليوغرافية

روى البيهقي (٣٨٤ - ٤٥٨هـ) وابن عساكر (٤٩٩ - ٥٧١هـ)، عن أبي نعيم الأصبهاني أنه قال: «حدثنا...: حدثنا أحمد بن يحيى ابن الوزير: حدثنا محمد بن إدريس الشافعي، عن يحيى بن سليم، عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن عبد الله بن جعفر، عن علي بن أبي طالب، أنه خطب الناس يوماً، فقال في خطبته: وأعجب ما في الإنسان قلبه، وله: مواد من الحكمة، وأضداد من خلافتها؛ فإن سرح له الرجاء أوله الطمع، وإن هاج به الطمع أهلكه الحرص، وإن ملكه اليأس قتله الأسف، وإن عرض له الغضب اشتد به الغيظ، وإن أسعد بالرضا نسي التحفظ، وإن ناله الخوف شغله الحزن، وإن أصابته مصيبة قصمه الجوع، وإن أفاد مالا أطفاه الغنى، وإن عضته فاقة شغله البلاء، وإن أجهدته الجوع فند به الضعف؛ فكل تقصير به مضر، وكل إفراط له مفسد».

فقام إليه رجل ممن كان شهد معه الجمل، فقال: يا أمير المؤمنين، أخبرنا عن القدر، فقال: بحر عميق، فلا تلجئه، قال: يا أمير المؤمنين، أخبرنا عن القدر، قال: بيت مظلم، فلا تدخله. قال: يا أمير المؤمنين، أخبرنا عن القدر، قال: سر الله، فلا تتكلفه. قال: يا أمير المؤمنين، أخبرنا...، قال: أما إذا أبيت فإنه أمر بين أمرين؛ لا جبر ولا تفويض».

قال: يا أمير المؤمنين، إن فلاناً يقول بالاستطاعة وهو حاضر، فقال: علي به، فأقاموه، فلما رآه سلاً من سيفه قدر أربع أصابع، فقال: الاستطاعة؛ تملكها مع الله، أو من دون الله؟ وإياك أن تقول أحدهما، فترتد، فأضرب عنقك، قال: فما أقول يا

أمير المؤمنين؟ قال: قُل: «أملكها بالله الذي إن شاء مَلَكْنِيهَا»^(٥٠).
هذا النصّ الإمامي - الكلامي، الخالد الرائد، هل ذكره أبو نعيم الأصبهاني
نفسه في مصنّفاته؟
هذا ما لم يُشِرْ إليه العَلَمَان العَظِيمَان المذكوران، لكن أشار إليه، بل صرّح
به عَلَمَان عَظِيمَان آخَرَان، هما:

- ١- برهان الدين أبو الحسن إبراهيم بن عمر البقاعي الرباط (٨٠٩ - ٨٨٥هـ).
- ٢- علاء الدين ابن قاضي خان علي بن عبد الملك المتقي الهندي (٨٨٨ - ٩٧٥هـ).
سطر الأول ما نصّه: «روي أبو نعيم في الحلية، في ترجمة إمامنا الشافعي،
بسندِه إليه، ثم إلى عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه، أنه خطب الناس يوماً، فقال في
خطبته: وأعجب ما في الإنسان... إن شاء مَلَكْنِيهَا»^(٥١).
سطر الثاني ما نصّه: «عن محمد بن إدريس الشافعي، عن يحيى... عن جعفر بن
محمد، عن... عليّ بن أبي طالب، أنه خطب الناس يوماً، فقال في خطبته: وأعجب ما
في الإنسان... إن شاء مَلَكْنِيهَا (حل)»^(٥٢). حل: حلية الأولياء.
لكننا بحثنا «حلية الأولياء» المطبوع فلم نعثر على هذا النصّ، وهذا معناه أن
المطبوع قد سقط منه هذا النصّ.

موقفٌ مختلفٌ ← تأثيرٌ مختلفٌ

انفردت مصادرنا بذكر موقفِ إمامنا الكاظم عليه السلام يُنكر فيه خلق المعاصي،
ويتأثر به أبو حنيفة:
أما الكليني فما ذكره، أبداً وبتاتاً، لكن جاء الصدوق فرواه مسنداً في ثلاثة
من مصنّفاته؛ وهو:

«خرج أبو حنيفة ذات يومٍ من عند الصادق عليه السلام، فاستقبله موسى بن جعفر عليه السلام،
فقال له: يا غلام؛ ممّن المعصية؟ فقال: لا تخلو من ثلاث: إمّا أن تكون من الله عزّ
وجلّ، وليست منه، فلا ينبغي للكريم أن يعدّب عبده بما لم يكسبه؛ وإما أن تكون
من الله عزّ وجلّ ومن العبد، فلا ينبغي للشريك القويّ أن يظلم الشريك الضعيف؛ وإما
أن تكون من العبد، وهي منه، فإن عاقبه الله فبذنبه، وإن عفا عنه فبكرمه

وجوده»^(٥٣).

جاء المفيد فقال: «الصحيح عن آل محمد عليهم السلام أن أفعال العباد غير مخلوقة لله سبحانه وتعالى»، ثم ذكر هذا الموقف^(٥٤).

لكن: هل هذا الموقف الدالّ على «أن أفعال العباد غير مخلوقة لله سبحانه وتعالى» هو «الصحيح عن آل محمد عليهم السلام»؟

أما المفيد فلم يذكرُ سنده، أبداً وبتاتاً؛ فكيف يدّعي بخرسٍ قاطعٍ أنه هو «الصحيح عن آل محمد عليهم السلام»؟

وأما الصدوق فذكر رجال سنده كلهم:

وهو أولهم، ولا شك في كونه ثقةً «صدوقاً»؛

وثانيهم شخصيةٌ مجهولةٌ؛ اسماً ونسباً: في «الأمالى»: أحمد بن محمد بن أحمد،

وفي غيره: محمد بن أحمد!

أما لقبه ففي «التوحيد»: الشيباني، وفي غيره: السناني! ومع ذلك كله يروي

عنه الصدوق مترضياً عليه!

فهل يكفي ترضّي الصدوق عليه في أن نعدّه ثقةً «صدوقاً»؟! يحتمل؛ فهو

«محمّل الوثوق»، لا «صدوق».

ثالث رجال السند: محمد بن أبي عبد الله الكوفي، المتّحد مع «محمد بن جعفر

الأسدي» الثقة.

رابع رجال السند سهل بن زياد الأدمي؛ قال النجاشي الرجالي فيه: «كان

ضعيفاً في الحديث، غير معتمدٍ فيه. وكان أحمد بن محمد بن عيسى يشهد عليه

بالغلوّ والكذب، وأخرجه من قم إلى الريّ، وكان يسكنها»^(٥٥).

فالسند غير صحيح؛ فكيف حكم المفيد عليه بالصحة؟ هل وجد له سنداً

آخر؟ فلم لم يذكره؟

قال ابن تيمية: «...كيف والكذب عليها ظاهر؛ فإن أبا حنيفة من المقرّين

بالقدر؛ باتّفاق أهل المعرفة به وبمذهبه... فكيف يحكي عن أبي حنيفة أنه استصوب

قول من يقول: إن الله لم يخلق أفعال العباد؟! وأيضاً فموسى بن جعفرٍ وسائر علماء

أهل البيت متفقون على إثبات القدر، والنقل بذلك عنهم ظاهرٌ معروفٌ. وأيضاً فهذا

الكلام المحكي... يقوله أصاغر القدرية وصبيانهم، وهو معروفٌ من حين حدثت القدرية؛ قبل أن يولد موسى بن جعفر...»^(٥٦).

٩- التوحيد العبادي

أمر أمير المؤمنين عليه السلام قائد جيشه؛ قائلاً: «ألا أبعثك على ما بعثني عليه رسول الله!... أن: لا تدع تمثالاً إلا طمسته، ولا قبراً مشرفاً إلا سويته». صححه مسلم^(٥٧)، محدثٌ سنِّي في القرن الثالث الهجري.

عاصر هذا المحدث السنِّي محدثٌ شيعي، إمامي، اثنا عشري، فروى مسنداً: - «عن أبي عبد الله، عن آبائه عليهم السلام، عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: بعثني رسول الله فقال: لا تدع قبراً إلا سويته».

- «عن أبي عبد الله، عن آبائه عليهم السلام، عن علي عليه السلام قال: أرسلني رسول الله في هدم القبور، وكسر الصور»^(٥٨).

خلف هذين العَلمين العَظيمين المتعاصرين عَلمان عَظيمان متعاصران: البيهقي السنِّي، والطوسي الشيعي؛

روى الأوّل ما رواه سلفه مسلم، عن أمير المؤمنين عليه السلام^(٥٩).

وروى الثاني ما رواه سلفه أيضاً، بل وزاد عليه^(٦٠).

مَنْ أراد أن يعبد الله وجب عليه إزالة وإزاحة أيّ أثرٍ لمن كان يعبد غير الله؛ سواءً كان تمثالاً أو قبراً أو...

مَنْ أراد أن يعبد الله وجب عليه بناء وإعلاء كلّ أثرٍ لمن كان لا يعبد غير الله؛ سواءً كان تمثالاً أو قبراً أو...

ما اكتفى إمام الكلام عليه السلام بالأمر بتسوية القبور، بل أضاف إلى هذا الأمر موقفاً عملياً خالداً رائداً؛

قال مالك: «بلغني أن عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه كان يتوسّد القبور، ويضطجع عليها؛ تأكيداً عملياً على تسويتها؛

قال شارح كلام مالك: «بلاغه صحيحٌ، وقد أخرج الطحاوي رجال ثقاتٍ عن عليّ؛ لكنّ:

• تأثير توحيد أئمة الضيقة الإمامية في سائر الفرق الإسلامية / القسم الثاني

وردت أحاديث نبوية ناهية عن القعود على القبور، صحيحة السند^(٦١)، فكيف نجمع بينها وبين هذا الموقف؟

قال مالك: «وإنما نهى عن القعود على القبور، فيما نرى، للمذاهب»^(٦٢). نجمع بينهما بتخصيص النهي بال «مذاهب»؛

قال شارح كلام مالك: «للمذاهب» يريد حاجة الإنسان؛ خصص مالك النهي النبوي بقضاء الحاجة؛ لكن:

كيف أباح مالك لنفسه أن يؤول هذه الأحاديث النبوية الصحيحة؟ أجاب شارح كلامه: «بدليل فعل علي»^(٦٣).

فمالك إنما خصص وأول السنة النبوية بالسنة العلوية، وكذلك فعل أبو حنيفة والشافعي^(٦٤)؛ تسليمًا مطلقاً لعلي.

من أخطر المواقف العملية الكلامية - الإمامية إحراق علي من عبده؛ دفاعاً خالداً عن التوحيد العبادي:

روى الكليني، بسندين صحيحين، عن إمامنا الصادق: «أتى قوم أمير المؤمنين فقالوا: السلام عليك يا ربنا، فاستتابهم، فلم يتوبوا، فحضر لهم حفيرة، وأوقد فيها ناراً، وحضر حفيرة أخرى إلى جانبها، وأفضى ما بينهما، فلما لم يتوبوا ألقاهم في الحفيرة، وأوقد في الحفيرة الأخرى (ناراً) حتى ماتوا»^(٦٥).

هذا هو التقرير الصحيح الدقيق للواقعة؛ ليس فيه ذكر ل «عبد الله بن سبأ» المختلق، ولا لأي شخص آخر.

صحح البخاري أنه «أتى علي رضي الله عنه بزنادقة فأحرقهم، فبلغ ذلك ابن عباس، فقال: لو كنت أنا لم أحرقهم؛ لنهي رسول الله: لا تعدبوا بعذاب الله، ولقتلهم؛ لقول رسول الله: من بدل دينه فاقتلوه»^(٦٦).

سؤال يطرح نفسه: من المخطئ؟ المخطئ هو الذي نقل الخبر إلى ابن عباس نقلاً غير دقيق؛ من جهتين:

الأولى: كون القوم «بدلوا دينهم» إلى دين آخر، والدقيق هو أن القوم «أحدثوا» ديناً جديداً: عبادة علي.

الثانية: إن علياً أحرقهم، والدقيق هو ما ذكره إمامنا الصادق: «أوقد في

الحفيرة الأخرى (ناراً) حتى ماتوا».

قال ابن قتيبة (٢١٣ - ٢٧٦هـ): «ولا نعلم في أهل البدع والأهواء أحداً ادعى الربوبية لبشر غيرهم؛ فإن عبد الله بن سبأ ادعى الربوبية لعلي فأحرق علي أصحابه بالنار، وقال:

لما رأيت الأمر أمراً منكراً أججت ناري ودعوت قنبراً»^(٦٧)

قال ابن أبي الحديد، مسنداً: «إن علياً عليه السلام مرّ بقوم وهم يأكلون في شهر رمضان نهاراً، فقال: أسفّر أم مرضى؟ قالوا: لا...، قال: فمن أهل الكتاب أنتم فتعصمكم الذمة والجزية؟ قالوا: لا، قال: فما بال الأكل في نهار رمضان؟ فقاموا إليه فقالوا: أنت أنت، يومئذ إلى ربوبيته، فنزل عليه عن فرسه، فألصق خده بالأرض، وقال: ويلكم، إنما أنا عبدٌ من عبيد الله، فاتقوا الله، وارجعوا إلى الإسلام، فأبوا، فدعاهم مراراً، فأقاموا على كفرهم، فنهض إليهم، وقال: شدوهم وثاقاً، وعلي بالفعلة والنار والحطب، ثم أمر بحضر بئرين، فحضرتا: إحداهما سرياً، والأخرى مكشوفة، وألقى الحطب في المكشوفة، وفتح بينهما فتحاً، وألقى النار في الحطب، فدخن عليهم، وجعل يهتف بهم ويناشدهم ليرجعوا إلى الإسلام، فأبوا، فأمر بالحطب والنار، فألقي عليهم، فأحرقوا»^(٦٨). الفقرة الأخيرة غير مطابقة للتقرير الدقيق.

قال ابن طاهر المقدسي (٣٥٥هـ): «السبئية قالوا لعلي: أنت إله العالمين...؛ فاستعظم علي ذلك...، وأمر بهم فأحرقوا بالنار، فدخلوا النار وهم يضحكون ويقولون: الآن صح لنا أنك إله؛ إذ «لا يعدب بالنار إلا رب النار»^(٦٩).

قال ابن عساکر (٤٩٩ - ٥٧١هـ): «قامت إليه طائفة، وهم السبئية، وكانوا أحد عشر رجلاً، فقال: ارجعوا؛ فإني علي بن أبي طالب، أبي مشهور وأمي مشهورة، وأنا ابن عم محمد؛ فقالوا: لا نرجع، دغ داعيك؛ فأحرقهم بالنار، وقبورهم في صحراء، أحد عشر مشهورة، فقال من بقي... منهم: علمنا أنه إله؛ واحتجوا بقول ابن عباس: لا يعدب بالنار إلا خالقها... فقال ابن عباس: قد عدب أبو بكر بالنار، فاعبدوه أيضاً»^(٧٠). هذان النصان عكس نص البخاري.

أضاف ابن عساکر، بسند آخر: «جاء أناس إلى علي بن أبي طالب، من الشيعة، فقالوا: يا أمير المؤمنين، أنت هو؛ قال: من أنا؟ قالوا: أنت هو، قال: ويلكم،

• تأثير توحيد أئمة الضيقة الإمامية في سائر الفرق الإسلامية / القسم الثاني

مَنْ أَنَا؟ قالوا: أَنْتَ رَبُّنَا أَنْتَ رَبُّنَا، قال: ارجعوا، فَأَبَوْا، فضرب أعناقهم، ثم خدَّ لهم في الأرض، ثم قال: يا قنبر، اتتني بحزم الحطب، فأحرقهم بالنار، ثم قال: لَمَّا رَأَيْتُ الأَمْرَ أمراً منكراً...»^(٧١).

قال ابن تيمية (٦٦١ - ٧٢٨هـ): «أمر (علي رضي الله عنه) بإحراق أولئك الذين ادَّعوا فيه الإلهية؛ فإنه خرج ذات يوم، فسجدوا له، فقال لهم: ما هذا؟ فقالوا: أنت هو، قال: مَنْ أَنَا؟ قالوا: أَنْتَ اللهُ الذي لا إله إلا هو، فقال: ويحكم؛ هذا كفر، ارجعوا عنه وإلا ضربت أعناقكم، فصنعوا به في اليوم الثاني والثالث كذلك، فأخَّروهم ثلاثة أيام؛ لأن المرتد يُستتاب ثلاثة أيام، فلمَّا لم يرجعوا أمر بأخاديد من نارٍ فخدَّت عند باب كندة، وقذفهم في تلك النار»^(٧٢).

حسن الحافظ ابن حجر العسقلاني (٧٧٣ - ٨٥٢هـ) أنه «قيل لعلي: إن هنا قوماً... يدعون أنك ربهم،... فقال لهم: ويلكم؛ ما تقولون؟ قالوا: أنت ربنا وخالقنا ورازقنا، فقال: ويلكم؛ إنما أنا عبدٌ مثلكم؛ آكل الطعام كما تأكلون، وأشرب كما تشربون، إن أطعت الله أتأبني إن شاء، وإن عصيته خشيت أن يعذبني، فاتَّقوا الله وارجعوا، فَأَبَوْا، فلما كان الغد غدواً عليه، فجاء قنبر، فقال: قد والله رجعوا يقولون ذلك الكلام، فقال: أدخلهم، فقالوا كذلك، فلما كان الثالث قال: لئن قلتم ذلك لأقتلنكم بأخبث فتلة، فَأَبَوْا إلا ذلك، قال: يا قنبر، اتتني بفضلة معهم مرورهم، فخدَّ لهم أخدوداً بين باب المسجد والقصر، وقال: احضروا فأبعدوا في الأرض، وجاء بالحطب فطرحة بالنار في الأخدود، وقال: إني طارحكم فيها أو ترجعوا، فَأَبَوْا أن يرجعوا، فقذف بهم فيها، حتَّى إذا احترقوا قال:...»^(٧٣).

هذا الموقف العملي العلوي من أحسم وأحكم المواقف الكلامية - الإمامية في الدفاع عن التوحيد العبادي.

نعيد ثانية: إمامنا عليه السلام ما أحرقهم بالنار، أبداً وبتاتاً، بل كما صحَّ عن صادقنا عليه السلام: خنقهم بدخان النار.

هذا أمرٌ لم يلتفت إليه علماء وعظماء الأمة الإسلامية، حتَّى ابن عباسٍ، مع أنه عاصر إمامنا عليه السلام!

نعيد ثانية: القوم ما «بدلوا» دينهم، بل «أحدثوا» ديناً جديداً، فـ «أحدث» إمامنا

الإجتهاذ والتجديد - العدد الثالث والخمسون، السنة الرابعة عشرة، شتاء ٢٠٢٠م - ١٤٤١هـ - ٣٠١

● الشيخ حب الله النجفي

فيهم عقاباً جديداً: الدخان.

من أخطر المواقف العملية الكلامية - الإمامية موقف إمامنا الباقر عليه السلام؛ دفاعاً خالداً عن التوحيد العبادي: «بيان بن سمعان التميمي... من الغلاة القائلين بألوهية أمير المؤمنين علي رضي الله عنه؛ قال:

حلّ في علي جزء إلهي، واتّحد بجسده؛ فيه كان يعلم الغيب؛ إذ:

أخبر عن الملاحم وصحّ الخبر، وبه كان يحارب الكفار وله النصره والظفر، وبه قلع باب خيبر؛ وعن هذا قال: واللّه ما قلعْتُ باب خيبر بقوة جسدانية...، غذائية، ولكن قلعته بقوة رحمانية ملكوتية؛ بنور ربّها مضيئة؛ فد: القوة الملكوتية في نفسه كالمصباح في المشكاة، والنور الإلهي كانور في المصباح؛ قال: ورُبما يظهر عليّ في بعض الأزمان. وقال في تفسير قوله سبحانه وتعالى: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ﴾؛ أراد به: علياً؛ فهو الذي يأتي في الظل، والرعد صوته، والبرق تبسّمه.

ثم ادّعى بيان أنه قد انتقل إليه الجزء الإلهي؛ بنوع من التناسخ، ولذلك استحقّ أن يكون إماماً وخليفة!...

ومع هذا الخزّي الفاحش كتب إلى محمد بن علي بن الحسين الباقر - رضي الله عنهم -، ودعاه إلى نفسه؛ وفي كتابه: «أسلم تسلم، ويرتقي من سلم؛ فإنك لا تدري حيث يجعل الله النبوة». فأمر الباقر أن: يأكل الرسول قرطاسه الذي جاء به، فأكله، فمات في الحال، وكان اسم ذلك الرسول عمر بن أبي عفيف^(٧٤).

«البيانية: أصحاب بيان النهدي، وقالوا:... «بيان» نبي؛ وتأولوا في ذلك قول الله عزّ وجلّ: ﴿هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَهُدًى﴾، وادّعى بيان النبوة، وكتب إلى أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين عليه السلام، يدعو به إلى نفسه، والإقرار بنبوته، ويقول له: «أسلم تسلم، وترتقي في سلم، وتتج وتغنم؛ فإنك لا تدري أين يجعل الله النبوة والرسالة؟ ﴿مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ﴾، وقد أعذر من أنذر»، فأمر أبو جعفر عليه السلام... رسول بيان؛ فأكل قرطاسه الذي جاء به... وكان اسم رسوله: عمر بن عفيف الأزدي^(٧٥).

هذا الموقف العملي، الإمامي - الكلامي، أمام غلاة الشيعة موافق مطابق للموقف العلوي أمام غلاة الشيعة؛

• تأثير توحيد أئمة الفرقة الإمامية في سائر الفرق الإسلامية / القسم الثاني

أولئك الغلاة ما «بدّلوا» دينهم، بل «أحدثوا» ديناً جديداً، ف «أحدث» إمامنا فيهم عقاباً جديداً: الدّخان؛

هؤلاء الغلاة ما «بدّلوا» دينهم، بل «أحدثوا» ديناً جديداً، ف «أحدث» إمامنا فيهم عقاباً جديداً: أكّل قرطاسهم.

ابن عبّاسٍ عارض إمامنا؛ لأنه خلط وخبط بين حكمين، ولم يميّز بينهما: تبديل الدين، وإحداث دين؛

ابن عبّاسٍ عارض إمامنا؛ لأنه سمع أن إمامنا «أحرقهم بالنار»؛ خلافاً لنهي النبي، وكان الواقع غير ذلك.

إمامنا الباقر أيّد وأكّد بموقفه الخالد الرائد موقف إمامنا عليّ؛ إذ «أحدث» عقاباً جديداً في حقّ الغلاة.

علماء وعظماء الأمة الإسلامية، كلّهم، أيّدوا وأكّدوا؛ بسكوتهم وثبوتهم، هذا الموقف التاريخي - الكلامي.

التوحيد العبادي هو أوّل مضامين الرسالة النبوية والشريعة المحمدية: «قولوا: لا إله إلا الله» تفلحوا».

التوحيد العبادي هو أوّل مضامين الذكر الحكيم والقرآن الكريم: تکرّر ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ ٣٠ مرة؛ لكن:

قال عزّ وجلّ: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾؛

سألت الأمة الإسلامية: لم تکرّر ذكر التوحيد العبادي في آيةٍ واحدةٍ مرتين؟ قال الثعلبي (٤٢٧هـ): «قال جعفرُ الصادق: الأولى وصفٌ وتوحيدٌ؛ والثانية رسمٌ وتعليمٌ؛ يعني قولوا:...»^(٧٦).

قال ابن الجوزي (٥٠٨ - ٥٩٧هـ): «قال جعفرُ الصادق: وإنما كرّر... لأن الأولى وصفٌ وتوحيدٌ؛ والثانية...»^(٧٧).

قال القرطبي (٦٠٠ - ٦٧١هـ): «قال جعفرُ الصادق: الأولى وصفٌ وتوحيدٌ؛ والثانية رسمٌ وتعليمٌ؛ يعني قولوا:...»^(٧٨).

قال ابن تيميّة (٦٦١ - ٧٢٨هـ): «ذكر عن جعفر بن محمد أنه قال: الأولى وصفٌ

الإجتاهد والتجديد - العدد الثالث والخمسون، السنة الرابعة عشرة، شتاء ٢٠٢٠م - ١٤٤١هـ ٣٠٣

● الشيخ حب الله النجفي

وتوحيد؛ والثانية رسم وتعليم. ومعنى هذا أن الأولى هو ذكر أن الله شهد بها... والتالي للقرآن إنما يذكر أن الله شهد بها هو والملائكة وأولو العلم، وليس في ذلك شهادة من التالي نفسه بها، فذكرها الله مجردة ليقولها التالي؛ فيكون التالي قد شهد بها أنه لا إله إلا هو»^(٧٩).

هذا الشرح الرائع اللامع لكلام إمامنا الصادق عليه السلام كرره وقرره تلميذه ابن القيم في تفسيره القيم؛ لكن: من أعجب العجائب، بل وأغرب الغرائب، أنه بدل اسم «جعفر بن محمد» باسم «محمد بن جرير الطبري»!^(٨٠).

ونحن لو راجعنا تفسير الطبري وبحثنا فيه، من ألفه إلى يائه، لما وجدنا لهذه العبارة عيناً ولا أثراً!

كأن ابن القيم التفت إلى هذا الأمر، في مصنّفه الآخر، فجاء باسم جديد، وهو: «محمد بن جعفر»!^(٨١).

قال الخازن (٦٧٨ - ٧٤١هـ): «قيل: إن الأوّل وصف وتوحيد؛ والثاني رسم وتعليم؛ أي: قولوا...»^(٨٢).

لو قارنا بين هذه النصوص المتعاصرة لوجدنا بوضوح امتياز ابن تيمية في إكرامه وإعظامه لإمامنا الصادق، بل لو قارنا بين جميع النصوص الواردة لوجدنا بوضوح امتياز ابن تيمية في إكرامه وإعظامه لإمامنا الصادق؛

فاق ابن تيمية معاصريه، ابن القيم والخازن، بأن ذكر اسم إمامنا الصادق واسم أبيه الباقر وبصورة صحيحة،

فاق ابن تيمية سابقيه، الثعلبي وابن الجوزي والقرطبي، بأن شرح كلام إمامنا شرحاً مفصلاً، لا ملخصاً.

نقول: ابن تيمية فهم كلام الإمام عليه السلام على أحسن ما يُرام، وأفضل ما تستوعبه الأفهام.

التوحيد العبادي جاء به النبي، وتلقته الأمة بالقبول؛ لكن بعد وفاة الرسول هل بقيت الأمة ثابتة عليه؟

أجاب ابن مالك، مسنداً: «دخل ناسٌ من اليهود على علي بن أبي طالب، فقالوا له: ما صبرتم بعد نبيكم إلا ٢٥ سنة حتى قتل بعضكم بعضاً، فقال علي: قد كان

صبرٌ وخيرٌ (فذكر خيراً)، ولكن ما جفّت أقدامكم من البحر حتى قلتم: ﴿يَا مُوسَى اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ﴾^(٨٣).

أجاب ابن الجوزي: «قال رجلٌ من اليهود لعلّي بن أبي طالب: ما دفنتم نبيكم حتى قالت الأنصار: منّا أميرٌ؛ ومنكم أميرٌ، فقال له عليٌّ عليه السلام: أنتم ما جفّت أقدامكم من ماء البحر حتى قلتم: ﴿اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ﴾»^(٨٤).

أجاب أبو طالب المكي: «عارض عليٌّ - كرم الله وجهه - رأس الجالوت لما قال له: لم تلبثوا بعد نبيكم إلا ٣٠ سنةً حتى ضرب بعضكم رقاب بعض بالسيف، فقال: أنتم لم تجفّ أقدامكم من ماء البحر حتى قلتم لموسى:...»^(٨٥).

أجاب الزمخشري: «عن عليٍّ رضي الله عنه أن يهودياً قال له: اختلفتم بعد نبيكم قبل أن يجفّ ماؤه، فقال: قلتم: ﴿اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا﴾ قبل أن تجفّ أقدامكم»^(٨٦).
وأجاب النسفي بهذا الجواب بعينه^(٨٧).

أجاب الفخر: «قال بعض اليهود لعلّي عليه السلام: ما دفنتم نبيكم حتى اختلفتم، فقال: إنما اختلفنا عنه، وما اختلفنا فيه، وأنتم ما جفّت أقدامكم من ماء البحر حتى قلتم لنبيكم: ﴿اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ﴾»^(٨٨).

أجاب ابن عادل الحنبلي بمثل ما أجاب به فخر الأئمة الإسلامية؛ غير أنه بدّل «عليٌّ» بـ «رضي الله عنه»^(٨٩).

أجاب النظم النيسابوري بمثل جواب الزمخشري، وأضاف إليه عبارة الفخر: «اختلفنا عنه، لا فيه»^(٩٠).

أجاب الياضي: «من الأجوبة المعجبة المقحمة ما روي أنه... لما قال له بعض اليهود: ... قال له عليٌّ رضي الله عنه: فإنكم ما جفّت أقدامكم من البحر حتى قلتم معشر اليهود: ﴿يَا مُوسَى اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ﴾»^(٩١).

صرّح إمام الكلام عليه السلام بأفضل بيان، أمام العالم كلّه، بأن الأئمة الإسلامية بقيت ثابتة على التوحيد العبادي.

وبما أنها بقيت ثابتة راسخة على التوحيد العبادي وقف الإمام عليه السلام منها موقفاً ناصراً مؤازراً، معيناً لا مهيناً؛

«روي أن رجلاً قال لعلّي: ما بال خلافة أبي بكرٍ وعمر كانت صافيةً،

• الشيخ حب الله النجفي

وخلافتك أنت وعثمان متكدرّة؟ فقال: إن أبا بكرٍ وعمر كنتُ أنا وعثمان من أعوانهما، وكنتَ أنت وأمثالك من أعواني وأعوان عثمان»^(٩٢).

أعانهما، نصرهما، أزرها في سبيل نشر التوحيد العبادي في أرجاء الكرة الأرضية، ولم يكتفِ بذلك، بل:

صحَّ البخاري أن ابنه سأله: «أيُّ الناس خيرٌ بعد رسول الله؟ قال: أبو بكرٍ... ثمَّ عمر»^(٩٣). بل صرَّح ابن تيمية:

«خير هذه الأمة بعد نبيها: أبو بكرٍ، ثمَّ عمر؛ كما تواتر ذلك عن أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب؛ موقوفاً ومرفوعاً»^(٩٤).

هذان الموقفان التاريخيان الإماميان - الكلاميان أثرا أكبر وأكثر تأثير في تأريخ حياة الأمة الإسلامية.

جمهور الأمة الإسلامية تأثر كامل التأثر بهذين الموقفين العظيمين الجسيمين، الخالدين الرائدتين؛ لكن:

إن كان إمامنا عليه السلام يرى أبا بكرٍ خير الناس بعد الرسول فلمَ توقّف في بيعته، وما بايعه إلا بعد مدّة؟

إن كان أبو بكرٍ خير الناس بعد الرسول فلمَ هجرته فاطمة، «فلم تزل مهاجرته حتى توفيت»؟^(٩٥).

إن كان أبو بكرٍ خير الناس بعد الرسول فلمَ اجتمع الأنصار في سقيفة بني ساعدة؟

الجواب الصحيح عن هذه الأسئلة الثلاثة هو: التوحيد العبادي؛ توضيحه أن الأمة سألت: مَنْ الخليفة؟

إمامنا عليه السلام ما كان يُقاس به أحدٌ في الدفاع عن التوحيد العبادي؛ لذا قال: «نرى لنا في هذا الأمر نصيباً»^(٩٦).

سيدة نساء أهل الجنة رأت الرأي نفسه، فعدت أبا بكرٍ غاصباً حقّ أوّل وأفضل المدافعين عن التوحيد.

الأنصار رأوا أنه لولا موقفهم في الدفاع عن التوحيد العبادي لما بقي للتوحيد العبادي عينٌ ولا أثرٌ.

فالكل كانوا متفقين على أن المناط في الخلافة هو: التوحيد العبادي، والدفاع عنه، والتضحية من أجله.

انقضت الأيام وتوفيت سيّدة نساء أهل الجنّة، ثابتة راسخة على عقيدتها؛ في عليّ وأبي بكرٍ ومنّ بايعه.

تأثرت شيعة فاطمة وعليّ بهذا الموقف العلويّ - الفاطميّ، وبقيت ثابتة راسخة على عقيدتها فيهم.

انقضت الشهور والدهور وإذا بعليّ - إن صحّ النقل عنه - يرى أن خير الناس بعد رسول الله أبو بكرٍ، ثمّ عمر! إن إمامنا عليه السلام بموقفه هذا أفنى نفسه؛ خدمة خالصة خالدة لتوحيد المسلمين تحت راية التوحيد العبادي.

التوحيد العبادي هو هو هدف خلق الجنّ والإنس: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾.

فسرّها إمام الكلام عليه السلام: «إلا ل: أمرهم أن يعبدوني، وأدعوهم إلى عبادتي». اعتمد الزجاج^(٩٧)؛ والماتريدي^(٩٨)؛ والطبراني^(٩٩)؛ والواحدي^(١٠٠)؛ وابن المنير^(١٠١)؛ وابن كثير^(١٠٢)، هذا التفسير؛ مثلاً:

صرّح رأس الماتريديّة: «دلّ قوله: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ﴾ على أن تأويل قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ على إضمار «الأمر»: أي: إلاّ ليأمرهم بالعبادة على كلّ حال؛ لأنه لو خلقهم للعبادة ما قدروا على غيره».

علق الشهاب على كلام الماتريدي: «وهو كلام حسن دقيق»^(١٠٣).

جاء ابن تيميّة، فسجّل أروع ما يمكن تسجيله: «على هذا فيجوز أن يُقال: إن الله إنما خلق الجنّ والإنس ليعبدوه؛ فإنه هذا هو الغاية التي أرادها منهم بأمره، وبها يحصل محبوبه، وبها تحصل سعادتهم ونجاتهم، وإن كان منهم من لم يعبدّه، ولم يجعله عابداً له؛ إذ كان في ذلك جعل تقويت محبوباتٍ آخر، هي أحبّ إليه من عبادة أولئك، وحصول مفاصدٍ آخر هي أبغض إليه من معصية أولئك».

ويجوز أيضاً أن يُقال: ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ❖ إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ فإنه أراد بخلقهم: (ما هم) صائرون إليه؛ من الرحمة والاختلاف.

ففي تلك الآية ذكر الغاية التي أمروا بها، وهنا ذكر الغاية التي إليها

● الشيخ حب الله النجفي

يصيرون، وكلاهما مرادة له؛ تلك مرادة بأمره، والموجود منها مرادٌ بخلقه وأمره؛ وهذه مرادةٌ بخلقه، والمأمور منها مرادٌ بخلقه وأمره؛ وهذا معنى ما يُروى عن عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه في قوله: ﴿إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ قال: معناه: إلّا لأمرهم أن يعبدوني، و...

واعتمد الزجّاج هذا القول؛

فرواه ابن أبي نجیح عن مجاهدٍ: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾؛ قال: لأمرهم وأنهم»^(١٠٤).

لِمَ لا يحقّ لنا أن نعبد غير الله؟ لأن غيره غير قادرٍ على «البداء»، بل الله وحده هو القادر على «البداء»؛

ما هو البداء؟ أحد مصاديقه هو ما رواه الترمذي، وحسنه هو والألباني، عن النبي: «لا يردّ القضاء إلّا الدعاء»^(١٠٥).

فتبيناً، بل ربناً، هو أوّل مَنْ قال بأحد مصاديق البداء: ﴿ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾، فأغيّر القضاء لأجل الدعاء.

فلو قيل بعدم إمكان البداء؛ أي بعدم إمكان تغيير القضاء، فما هي فائدة، ثمرة، نتيجة الدعاء؟

فكلّ مَنْ يدعو الله عزّ وجلّ فهو، شاء أم أبى، مؤمنٌ بأحد مصاديق البداء؛ بتغيير القضاء نتيجة الدعاء.

فكلّ المسلمين، بل كلّ المتديّنين، بما أنهم متفقون على الدعاء، على فائدة الدعاء، متفقون على البداء.

لكنّ يُشكّل: البداء في اللغة العربية هو الظهور، لا التغيير؛ فمعنى البداء لله هو الظهور لله؛ لا تغيير الله قضاءه!

هذا الإشكال ناشئ من قلّة العلم والإلمام باللغة العربية؛ إذ فرق بين: «بدا الأمر لفلان» و«بدا لفلان في الأمر»؛ البداء بمعنى «بدا الأمر لله» معناه أن الأمر ما كان بادياً ظاهراً لله، ثمّ بدا وظهر له؛ هذا ما لا يعتقده مسلمٌ.

البداء بمعنى «بدا لله في الأمر» معناه أن الله كان قد قضى أمراً، ثمّ أُضرب عن ذلك القضاء.

• تأثير توحيد أئمة الضيقة الإمامية في سائر الفرق الإسلامية / القسم الثاني

قال أحد الصادقين عليه السلام: «ما عبد الله بشيءٍ مثل البداء»^(١٠٦). إنما يستحقّ العبادة لكونه قادراً على تغيير القضاء.

قال إمامنا الصادق عليه السلام: «ما عظم الله بمثل البداء»^(١٠٧)، بمثل الاعتقاد بقدرته التامة على تغيير القضاء.

فسرّ إمامنا قوله عزّ وجلّ: ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُنْبِئُ﴾: «وهل يمحي إلا ما كان ثابتاً؟ وهل يثبت إلا ما لم يكن؟»^(١٠٨).

يمحو الله ما يشاء ممّا كان ثابتاً في القضاء، ويثبت ما يشاء ممّا لم يكن في القضاء.

صرّح إمامنا عليه السلام: «ما بعث الله نبياً حتى يأخذ عليه... أن الله يقدم ما يشاء، ويؤخر ما يشاء»^(١٠٩).

يقدم الله ما يشاء ممّا كان مؤخراً في القضاء، ويؤخر ما يشاء ممّا كان مقدماً في القضاء.

نعم، صرّح إمامنا عليه السلام: «إن لله علمين: علمٌ مكنونٌ مخزونٌ؛ لا يعلمه إلا هو؛ من ذلك يكون البداء»؛ لكنّه صرح: «ما بدا لله في شيءٍ إلا كان في علمه قبل أن يبدو له»، وصرّح: «إن الله لم يبد له من جهل»^(١١٠).

هذان التصريحان يفسران المراد من «العلم» في التصريح السابق؛ وأنه «القضاء»، لا العلم الذاتي.

الاعتقاد بالبداء إنما هو اعتقادٌ إسلاميٌّ؛ من شأنه أن يوحد الأمة الإسلامية تحت راية التوحيد العبادي.

أئمّتنا كانوا يعبدون الله وحده؛ لذلك كانوا عند الشدائد يفتزعون إلى الله وحده؛ قال إمامنا الصادق عليه السلام: «كان أبي إذا حزبه أمرٌ قام فتوضأً، وصلى ركعتين، ثم قال في دبر صلاته: اللهم، أنت تقتي في كلّ كربٍ، وأنت رجائي في كلّ شدةٍ، وأنت لي في كلّ أمرٍ نزل بي ثقةٌ وعدةٌ؛ فكم من كربٍ قد يضعف عنه الفؤاد، وتقلّ فيه الحيلة، ويرغب عنه الصديق، ويشمت به العدو؛ أنزلتّه بك وشكوته إليك ففرجته وكشفته؛ فأنت صاحبٌ كلّ حاجةٍ، ووليُّ كلّ نعمةٍ، وأنت الذي حفظت الغلام بصلاح أبويّه، فاحفظني بما حفظته به، ...، اللهم، وأسألك بكلّ اسمٍ هو لك، سمّيته

الإجتهد والتجديد - العدد الثالث والخمسون، السنة الرابعة عشرة، شتاء ٢٠٢٠م - ١٤٤١هـ - ٣٠٩

في كتابك، أو علمته أحداً من خلقك، أو استأثرت به... عندك، وأسألك بالاسم الأعظم الأعظم الأعظم، الذي إذا سُئِلَ به كان حقاً عليك أن تجيب؛ أن: تصلي على محمدٍ وعلى آل محمدٍ، وأن تقضي حاجتي»^(١١١).

هذا هو دعاء أئمتنا، طبق ما نقله لأئمتنا «الإمام، الحافظ، الثقة، الرحال، الجوال، محدث الإسلام، علم المعمرين»^(١١٢).

يؤكد أئمتنا، تأكيداً حاسماً صارماً، على التوحيد العبادي، وبعد هذا التأكيد الوحيد الفريد الذي لا نظير له، لا يطلبون قضاء حاجتهم من الله مباشرة، أبداً وبتاتاً، بل بواسطة الصلاة «على محمدٍ وعلى آل محمدٍ»؛ لِمَ؟ لأن محمداً وآل محمدٍ هم قمة التوحيد العبادي، وهذا ما يدعن له جمهور المسلمين، ومن خالفه شاذٌ نادرٌ.

تقديم هذه القمة التوحيدية - العبادية أمام الحوائج في الدعاء جاء في كتب جمهور العلماء والعظماء؛ مثلاً:

روى أبو نعيم الأصبهاني، بسنده، عن وهيب: «إن من الدعاء الذي لا يرد أن يصلي العبد ١٢ ركعة... فإذا فرغ خراً ساجداً، ثم قال: سبحان الذي... لا ينبغي التسبيح إلا له...، أسألك اللهم... باسمك الأعظم، وجدك الأعلى...، أن تصلي على محمدٍ وعلى آل محمدٍ، ثم يسأل الله سبحانه وتعالى ما ليس بمعصية؛ قال وهيب: وبلغنا أنه كان يُقال: لا تعلموها سفهاءكم؛ فیتعاونوا على معصية الله عز وجل»^(١١٣).

الغزالي أكد على المواظبة على هذه الصلاة، داعياً إياها: «صلاة الحاجة»^(١١٤). جاء الحافظ السلفي، عبد الغني المقدسي، فروى بسنده عن عبد الله بن عمرو بن العاص أنه قال: «من كانت له إلى الله حاجة فليصم الأربعاء والخميس والجمعة، فإذا كان يوم الجمعة تطهر وراح إلى الجمعة، فتصدق صدقة...، فإذا صلى الجمعة قال: اللهم إني أسألك باسمك... أن تصلي على محمدٍ وعلى آل محمدٍ وأن تعطيني حاجتي»^(١١٥).

أئمتنا علموا أئمتنا كيف يفرعون إلى الله وحده؛ روى الصدوق بسند صحيح عن الصادق عليه السلام: «عجبت لمن فرغ من أربع كيف لا يفرغ إلى أربع؟»

عجبتُ مَنْ خَافَ كَيْفَ لَا يَفْزَعُ إِلَى قَوْلِهِ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ﴾؟
فَإِنِّي سَمِعْتُ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ بَعْقِبِهَا: ﴿فَانْقَلِبُوا بِنِعْمَةٍ مِنَ اللَّهِ وَفَضْلٍ لَمْ يَمَسْسَنَّهُمْ
سُوءٌ﴾؛

وعجبتُ مَنْ اغْتَمَّ كَيْفَ لَا يَفْزَعُ إِلَى قَوْلِهِ - تَعَالَى -: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي
كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ﴾؟ فَإِنِّي سَمِعْتُ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ بَعْقِبِهَا: ﴿فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَجِئْنَاهُ
مِنَ الْعَمِّ وَكَذَلِكَ نُنْجِي الْمُؤْمِنِينَ﴾؛

وعجبتُ مَنْ مُكْرَبٌ بِهِ كَيْفَ لَا يَفْزَعُ إِلَى قَوْلِهِ - تَعَالَى -: ﴿وَأَفْوُضُ أَمْرِي إِلَى اللَّهِ
إِنَّ اللَّهَ بِصِيرٍ بِالْعِبَادِ﴾؟ فَإِنِّي سَمِعْتُ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ بَعْقِبِهَا: ﴿فَوْقَاهُ اللَّهُ سَيِّئَاتٍ مَا
مَكْرُوا﴾؛

وعجبتُ مَنْ أَرَادَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا كَيْفَ لَا يَفْزَعُ إِلَى قَوْلِهِ - تَعَالَى -: ﴿مَا شَاءَ اللَّهُ لَا
قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ﴾؟ فَإِنِّي سَمِعْتُ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ بَعْقِبِهَا: ﴿فَعَسَى رَبِّي أَنْ يُؤْتِيَنِي خَيْرًا مِنْ
جَنَّتِكَ﴾، و«عسى» موجبة^(١١٦).

هذه العبارات الصادقة الناطقة، التي تربط حياة الإنسان كلها بكلام الله عزَّ
وجلَّ في التوحيد، بل الإخلاص، رواها:

الحافظ أبو القاسم ابن بشكوال (٤٩٤ - ٥٧٨ هـ) في كتابه «المستغيثين بالله -
تعالى - عند المهمات والحاجات»: «أخبرنا أبو محمد ابن عتاب، عن أبيه قال: حدثنا ابن
نبات، عن أبي زكريا يحيى بن مالك قال: حدثنا أبو بكر السلمي قال: أملى علينا أبو
بكر ابن دريد قال: أخبرنا عبد الأول بن مزيد: حدثنا جماعة، عن حدثهم عن أبي
عبد الله جعفر بن محمد رضي الله عنه أنه قال: عجبتُ مَنْ بلي بأربع كيف يغفل عن
أربع؟»

عجبتُ مَنْ ابْتَلَى بِالْغَمِّ كَيْفَ لَا يَقُولُ: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ
الظَّالِمِينَ﴾؟ وَاللَّهُ يَقُولُ: ﴿فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَجِئْنَاهُ مِنَ الْعَمِّ وَكَذَلِكَ نُنْجِي الْمُؤْمِنِينَ﴾،
وعجبتُ مَنْ ابْتَلَى بِالْخَوْفِ كَيْفَ لَا يَقُولُ: ﴿حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ﴾؟ وَاللَّهُ
عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ: ﴿فَانْقَلِبُوا بِنِعْمَةٍ مِنَ اللَّهِ وَفَضْلٍ لَمْ يَمَسْسَنَّهُمْ سُوءٌ﴾،
وعجبتُ مَنْ مُكْرَبٌ بِهِ كَيْفَ لَا يَقُولُ: ﴿وَأَفْوُضُ أَمْرِي إِلَى اللَّهِ﴾؟ وَاللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ
يَقُولُ: ﴿فَوْقَاهُ اللَّهُ سَيِّئَاتٍ مَا مَكْرُوا﴾،

وعجبتُ مَنْ رَغِبَ فِي شَيْءٍ كَيْفَ لَا يَقُولُ: ﴿مَا شَاءَ اللَّهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ﴾؟ وَاللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ: ﴿وَكُلًّا إِذْ دَخَلْتَ جَنَّتَكَ قُلْتَ مَا شَاءَ اللَّهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ﴾^(١١٧).
 أَنْمَتْنَا هُمْ قَمَّةَ التَّوْحِيدِ الْعِبَادِي، وَالنَّصُوصِ، شَيْعِيَّةً وَسُنِّيَّةً، مُتَوَافِقَةً مُتَطَابِقَةً عَلَى ذَلِكَ؛ مَثَلًا:

قال ابن الجوزي: «حجَّ عليُّ بن الحسين، فلما أحرم واستوتت به راحلته اصفرَّ لونه وارتعد، ولم يستطع أن يلبي؛ فقليل: ما لك لا تلبي؟ قال: أخشى أن يقول لي: لا لبيك، ولا سعديك! فلما لبي غشي عليه!
 ولما حج جعفرُ الصادق فأراد أن يلبي تغيَّر وجهه؛ فقليل له: ما لك يا بن عمِّ رسول الله؟ فقال:

أريد أن أَلبي، فأخاف أن أسمع غير الجواب!»^(١١٨).
 أضاف: «حجَّ الحسن ١٥ حجةً ماشياً، وإن النجائب لثُقَاد بين يديه! وخرج من ماله لله مرَّتين!»^(١١٩).

أضاف: «كان عليُّ بن الحسين إذا توضَّأ اصفرَّ؛ فيقول له أهله...: فيقول: تدرُونَ بين يدي مَنْ أريد أن أقوم؟!»^(١٢٠).

أضاف: «جعفر بن محمد... كان مشغولاً بالعبادة عن حبِّ الرياسة!»^(١٢١).
 أضاف: «عن الليث بن سعدٍ قال: حججتُ سنة ١١٣، فأتيتُ مكةَ، فلما أن صليتُ العصر رقيتُ أبا قبيسٍ، فإذا أنا برجلٍ جالسٍ وهو يدعو، فقال: ثمَّ قال: اللهمَّ إني أشتهي من هذا العنب فأطعمنيه، اللهمَّ إن بردي قد أخلقا؛ قال الليث: فوالله ما استتمَّ كلامه حتَّى نظرتُ إلى سلَّةٍ مملوءةٍ عنباً، وليس على الأرض يومئذٍ عنبٌ، وبردين موضوعين، فأراد أن يأكل... فقال لي: تقدِّم... فأكلتُ حتَّى شبعتُ، والسلة بحالها!... مَنْ هذا؟... جعفر بن محمد»^(١٢٢).

أضاف: «موسى بن جعفر... كان يُدعى «العبد الصالح»؛ لأجل عبادته واجتهاده وقيامه بالليل»^(١٢٣).

أضاف الخطيب البغدادي، والحافظ المرِّي، وشمس الدين الذهبي، إلى النصِّ الأخير لابن الجوزي:

«روى أصحابنا أنه دخل مسجد رسول الله ﷺ، فسجد سجدةً في أول الليل،

• تأثير توحيد أئمة الضيقة الإمامية في سائر الفرق الإسلامية / القسم الثاني

فَسَمِعَ وهو يقول في سجوده: عظم الذنب (من) عندي، فليحسن العفو من عندك؛ يا أهل التقوى، ويا أهل المغفرة.

فجعل يرددّها حتّى أصبح! (١٢٤).

هذا ما رواه علماء وعظماء أهل السنّة في إمامنا الكاظم عليه السلام.

هذه المواقف الإمامية - العبادية، الخالدة الرائدة الرافدة، أثّرت في جميع الأمة الإسلامية؛ شيعيّةً وسنيّةً.

١٠- ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ﴾

كيف فسّر أنّمتنا، وأمّتنا، هذه الجملة الإلهية؟

مَنْ هو الكاشف؟ وما هو المكشوف؟ وما هو المكشوف عنه؟

تفسير القرآن بالقرآن يقتضي تفسير قوله عزّ وجلّ: ﴿يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ﴾ بقوله عزّ وجلّ: ﴿كَشَفْتُ عَنْ سَاقَيْهَا﴾: في الجملة المفسّرة الكاشف بلقيس؛ في الجملة المفسّرة الكاشف مالك يوم القيامة: ﴿اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾.

في الجملة المفسّرة المكشوف هو الإزار؛ في الجملة المفسّرة المكشوف هو الإزار

نفسه؟

في الجملة المفسّرة المكشوف عنه ساقا بلقيس؛ في الجملة المفسّرة المكشوف

عنه هو ساق الله؟

لا شكّ ولا ريبَ في جواب السؤال الأوّل؛ ففي ذلك اليوم الأمور والأفعال كلّها

بيد الله؛ فالكاشف هو الله.

كلّ الشكوك والمشاكل إنما هي منصبّة على السؤالين الأخيرين؛ فما هو

جوابهما؟

أجاب النبي صلى الله عليه وآله عن السؤال الثالث: «يكشف ربُّنا عن ساقه»، وصحّحه

البخاري، (١٢٥). فالمكشوف عنه ساق الله.

أجاب صادق آل محمد عليهم السلام عن السؤال الثاني، مرّتين، في موقفين عمليين، لا

لفظيين؛ تثبيتاً لهما في الأذهان: «أشار إلى ساقه فكشف عنها الإزار»، و«كشف إزاره

عن ساقه» (١٢٦). فالمكشوف هو «الإزار»، لا أيّ شيءٍ آخر.

الإجتاهد والتجديد - العدد الثالث والخمسون، السنة الرابعة عشرة، شتاء ٢٠٢٠م - ١٤٤١هـ - ٣١٣

بهذه المواقف النبوية - الصادقية، الخالدة الرائدة، حصلت الأمة الإسلامية على تفسير العبارة القرآنية.

لكن طُرح هنا سؤال آخر: ما هو جنس الإزار الذي يرتديه ربُّ العزة والعظمة؟
أجاب عن هذا السؤال إمامنا الرضا عليه السلام: «حجابٌ من نورٍ يكشف، فيقع المؤمنون سجداً»^(١٢٧).

فالمكشوف هو: إزارٌ نوراني، لا إزارٌ جسماني ظلماني؛ فالمكشوف عنه أيضاً: ساقٌ نورانية، لا جسمانية.

﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾، فساقه التي يكشف عنها يوم القيامة: نورٌ، لا سبيل لظلمة الأجسام إليها.

ولذلك قال كليمُ الله: ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾؛ أنظرُ إلى ﴿نُورِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾، إلى النور المطلق.

صرَّح إمام الكلام عليه السلام: «فقال الله سبحانه وتعالى: ﴿لَنْ تَرَانِي﴾ في الدنيا، حتَّى تموت، فتراني في الآخرة»^(١٢٨). لكن:

ما هو الفرق بين العالمين؛ بحيث ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ في هذا العالم، وتراه في ذلك العالم؟ الجواب واضح:

الدنيا عالم الأجسام، والأجسام ظلامٌ، فالأبصار في هذا العالم أجسامٌ، فلا تدرك إلا نوراً قد خالطه ظلامٌ؛

الآخرة عالم الأنوار، فالأبصار فيه أنوارٌ، لا أجسامٌ؛ ﴿فَبَصُرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾ أي: نورٌ، يرى النور المطلق.

ما اكتفى أئممتنا، أبداً وبتاتاً، بتأييد وتأكيد ما صرَّح به النبي، وصحَّحه البخاري، حول رؤية الله في الآخرة، بل علّموا أممتنا درساً إمامياً - كلامياً، لا غاية لمتانته ولا نهاية لرزانته؛ ألا وهو رؤية الله في عالم الدنيا قبل الآخرة. روى أبو بكر الدينوري (٣٣٣هـ) وابن عساكر (٤٩٩ - ٥٧١هـ)، عن أبي الحسن المدائني (١٣٥ - ٢٢٥هـ): «بينما محمد بن علي بن الحسين في فناء الكعبة فإذا أعرابيٌّ، فقال له: هل رأيت الله حيث عبدته؟ فأطرق وأطرق من كان حوله، ثم رفع رأسه إليه، فقال: ما كنت لأعبد شيئاً لم أره»^(١٢٩).

معناه أن مَنْ لا يُرى ليس من حقه أن يطلب منِّي أن أعبدَه؛ لأن مَنْ لا يُرى ليس لائقاً للعبادة، أبداً وبتاتاً. لكن قال الله عزَّ وجلَّ: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾.

نتيجة القولين هي أن الله خلق الجنَّ والإنس كلَّهم بحيث يروُّه، وإلا فليس من حقه أن يعبد، أبداً وبتاتاً.

من هنا نفهم استغراب الأنبياء من تكذيب الأغبياء: ﴿أَفِي اللَّهِ شَكٌّ؟﴾ وأنتم تروُّه بكلِّ وضوح!

فالله سبحانه وتعالى لم يدعْ أيَّ مجالٍ، لأيِّ جنِّي أو إنسي، لأيِّ شكٍّ في وجوده، وفي وجوب عبادته، أبداً وبتاتاً.

هذا هو ربُّنا وإلهنا وسيِّدنا، حسب ما علَّمنا وعلمَّ أمَّتنا أئمَّتنا. هذا منتهى الرحمة والرأفة والعطف واللفظ بنا؛ هذه هي الرحمة المضاعفة التي أرادها الله لنا، ولذلك أمرنا أن نصف الله في صلواتنا بـ ﴿الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾.

سأل الأعرابيُّ إمامنا: «وكيف رأيتَه؟» هل بعينك الجسمانية الظلمانية؟ وهو نورٌ مطلقٌ، لا يناله ظلام الأجسام!

أجاب إمامنا: «لم تره الأبصار» الجسمانية الظلمانية، ولن تراه ما دامت جسمانيةً ظلمانيةً؛ لأن هذا أمرٌ محالٌ، أجاب إمامنا: «ولكن رأته القلوب»، وهي نورانيةٌ، ترى النور المطلق، رؤيةً لا شكَّ فيها، أبداً وبتاتاً.

فحتى المجنون المطبق يرى الله سبحانه وتعالى رؤيةً واضحةً لائحةً لا شكَّ فيها، بل حتى الطفل الوليد؛ والدليل هو ما قاله إمامنا الباقر عليه السلام نفسه: «فطهرهم الله على المعرفة به... أخرج من ظهر آدم ذريته إلى يوم القيامة، فخرجوا كالذرِّ، فعرفهم وأراهم نفسه، ولولا ذلك لم يعرف أحدٌ ربَّه؛ قال رسول الله: «كلُّ مولودٍ يولد على الفطرة»، يعني المعرفة بأن الله عزَّ وجلَّ خالقه»^(١٢٠). المتن صريحٌ، والسند صحيحٌ، وفي صدر السند زارة.

كلُّ مولودٍ، وكلُّ مجنونٍ، وكلُّ جنِّي، وكلُّ إنسي، خلق الله له قلباً يرى الله به في هذه الدنيا قبل الآخرة.

في نهاية الأمر قال الأعرابي في وصف الإمام: ﴿اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ﴾.

في نهاية الأمر قالت الأمة الإسلامية، الشيعية والسنية، في وصف الإمام: ﴿اللَّهُ
أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ﴾.

الرؤية غير الرواية

رُبَمَا يُقَالُ: صحيحٌ أن الصدوق روى عن أئمتنا موقفين عمليين، ثبتا وأثبتا أن
المكشوف هو إزار الله؛ لكنَّ الصدوق بنفسه فسَّر هذين الموقفين العمليين الإماميين -
الكلاميين؛ فلمَ ذكركم ما رواه، وأهملتم ما رآه؟!
الجواب واضحٌ: نحن إنما نبحت في رسالتنا عن تأثير تراث أئمتنا؛ وتراثهم هو ما
رواه عنهم، لا ما رآه هو.

أول ما رواه أنهم قالوا في قوله عزَّ وجلَّ: ﴿يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ﴾: «تبارك الجبار».
والظاهر منه: تباركت ساقه سبحانه وتعالى. لم يكتفِ أئمتنا بهذا التصريح القولي،
بل أضافوا إليه التصريح الفعلي: «ثمَّ أشار إلى ساقه فكشف عنها الإزار».
هذا الموقف الخالد الرائد، الإمامي - الكلامي، صريحٌ بأن المكشوف عنه
ساق الله، والمكشوف إزار الله سبحانه وتعالى. لم يكتفِ أئمتنا بكلِّ ذلك، بل
استدلُّوا بالآية نفسها: ﴿وَيُذْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ﴾ لساق الله، ﴿فَلَا يَسْتَطِيعُونَ﴾؛ لم لا
يستطيعون السجود؟ قالوا: «أفحم القوم ودخلتهم الهيبة» بانكشاف الساق، «وشخصت
الأبصار» برؤيتها.

هذا هو أول ما رواه عنهم، حَسَبَ ما نراه نحن، بل ويراه كلُّ إنسانٍ عربيٍّ، بل
كلِّ إنسانٍ موضوعيٍّ.

ما رآه الصدوق هو: «قوله ﷺ: «تبارك الجبار»... يعني به: تبارك الجبار أن
يوصف بالساق الذي هذا صفته».

ما رآه الصدوق ناشئٌ عن عدم فهمه الدقيق لقوله ﷺ: «تبارك الجبار»،
ولفعله ﷺ: «أشار إلى ساقه»؛ نقول:

أما فعله ﷺ فهو صريحٌ في وصفه عزَّ وجلَّ بالساق، وأما قوله ﷺ فهو تنزيهٌ له
عزَّ وجلَّ عن التشبيه، لا عن الساق.

ثاني ما رواه هو أنهم سُئِلُوا عن قوله عزَّ وجلَّ: ﴿يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ﴾ فبدأوا

• تأثير توحيد أئمة الفرقة الإمامية في سائر الفرق الإسلامية / القسم الثاني

بالتصريح الفعلي قبل القول؛ احترازاً: «كشفت إزاره عن ساقه»، معلناً عملاً أن المكشوف إزار الله، وأن المكشوف عنه ساق الله، إعلاناً لا شك فيه، ثم سجد إمامنا لساق الله، «ويده الأخرى على رأسه، فقال: «سبحان ربّي الأعلى»، وهذا هو ذكر السجود.

هذا هو ثاني ما رواه عنهم، حسب ما نراه نحن، بل ويراها كل عربي، شريطة كونه موضوعياً حيادياً.

ما رآه الصدوق هو: «معنى قوله: «سبحان ربّي الأعلى» تنزيه لله عز وجل أن يكون له ساق»^(١٣١).

ما رآه الصدوق ناشئاً عن عدم تلاوته: «ويُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ»، فما قاله الإمام إنما هو ذكر السجود فقط.

إمامنا، بهذا الموقف العملي الخالد الرائد، سجّل لأول مرة في التاريخ سجدة لساق الله في الدنيا قبل الآخرة.

أتمننا أيّدوا وأكّدوا ما قاله النبي، وصحّحه البخاري، في رؤية ساق الله في عالم الآخرة؛ صرح الصدوق: «ولو أوردت الأخبار التي رُويت في معنى الرؤية لطلال الكتاب بذكرها وشرحها وإثبات صحّتها. ومَنْ وفقه الله - تعالى ذكره - للرشاد آمن بجميع ما يرد عن الأئمة بالأسانيد الصحيحة، وسلّم لهم»^(١٣٢). صدق الصدوق.

١١- السكوت

أفتى إمامنا الباقر عليه السلام: «تكلّموا في ما دون العرش، ولا تكلّموا في ما فوق العرش»^(١٣٣). السند موثّق.

أفتى إمامنا الصادق عليه السلام: «إذا انتهى الكلام إلى الله فأمسكوا»^(١٣٤). السند صحيح، والمتن صريح.

أول شخصية إسلامية عملت بهذه الفتوى الإمامية - الكلامية هو أعظم عظماء أهل السنّة على الإطلاق؛ قال: «لا ينبغي لأحد أن ينطق في الله بشيء من ذاته، بل يصفه بما وصف به نفسه، ولا يقول برأيه شيئاً»^(١٣٥).

الإجتهد والتجديد - العدد الثالث والخمسون، السنة الرابعة عشرة، شتاء ٢٠٢٠م - ١٤٤١هـ - ٣١٧

● الشيخ حب الله النجفي

وسُئِلَ الأوزاعي وسفيان الثوري ومالك بن أنسٍ والليث بن سعدٍ عن الأحاديث في الصفات والرؤية ... فقالوا: «اقرؤوها كما جاءت، بلا كيفٍ»^(١٣٦). لا تتكلموا فيما وراءها، اسكتوا عنه ولا تتطقوا، أبدأً وبتاتاً.

قال سفيان بن عيينة: «ما وصف الله به نفسه في كتابه فقراءته تفسيره؛ ليس لأحدٍ أن يفسره بالعربية، ولا بالفارسية»^(١٣٧).

سُئِلَ «إمام الأئمة» ابن خزيمة عن الكلام في الأسماء والصفات فقال: «بدعةٌ ابتدعوها، ولم يكن أئمة المسلمين؛ من الصحابة والتابعين وأئمة الدين وأرباب المذاهب؛ مثل: مالك بن أنسٍ وسفيان الثوري والأوزاعي وأبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد بن الحسن والشافعي وأحمد بن حنبلٍ وإسحاق الحنظلي ويحيى بن يحيى وعبد الله بن المبارك ومحمد بن يحيى؛ لم يكونوا يتكلمون في ذلك، وينهون عن الخوض فيه والنظر في كتبهم بحالٍ. والله أسأل أن يعيدنا من مضلات الفتن؛ ما ظهر منها وما بطن»^(١٣٨). أئمتنا وقوا أئمتنا «من مضلات الفتن» بفتواهم الخالدة الرائدة. روى «شيخ الإسلام» الهروي الفتويين مسندتين، بل وزاد فتوىً ثالثةً صادقةً: «لا تتجاوز ما في القرآن»^(١٣٩).

قال أبو القاسم الأصبهاني: «فالذي يعتمد عليه أرباب الدين والسنة ويعوّلون عليه أصلاً:

أحدهما: أن يعلم ويعتقد أن في الدين أموراً يلزمنا الإيمان بجملتها، ولا يصحّ وصولنا إلى تفصيل حقائقها،

وسبيلنا: أن ننتهي إلى ما حدّ لنا فيه، وأن نردّ الأمر إلى ما ورد من التوقيف من أحكامها؛

قال بعض العلماء: إذا انتهى الكلام إلى الله وإلى ما تفرّد به من العلم فليس إلاّ الانتهاء والتوقيف»^(١٤٠).

«أرباب الدين والسنة» يعتمدون ويعوّلون على أصلٍ أسسه لهم أئمتنا؛ بفتويين إماميتين - كلاميتين.

من الأمور التي «يلزمنا الإيمان بجملتها، ولا يصحّ وصولنا إلى تفصيل حقائقها» هو القدر الإلهي؛

• تأثير توحيد أئمة الضيقة الإمامية في سائر الفرق الإسلامية / القسم الثاني

أفتى إمامنا عليه السلام بأنه «طريقٌ مظلمٌ فلا تسلكه، بحرٌ عميقٌ فلا تلجّه، سرٌّ الله فلا تكلفه»^(١٤١).

علّق الأجرى على هذه الفتوى الإمامية - الكلامية بأن مَنْ خالفها «خولف به عن طريق الحق»^(١٤٢).

الشافعي ما اكتفى بتقليد هذه الفتوى واتباعها، بل رواها عن إمامنا عليه السلام مسندةً^(١٤٣).

قال أحمد بن حنبل: «أصل القدر سرُّ الله - تعالى - في خلقه؛ لم يطلع على ذلك ملكٌ مقربٌ، ولا نبيٌّ مرسلٌ. والتعمُّق والنظر في ذلك ذريعة الخذلان، وسلّم الحرمان، ودرجة الطغيان. فالحذر كلَّ الحذر من ذلك؛ نظراً أو فكراً؛ فإن الله سبحانه وتعالى طوى علم القدر عن أنامه، ونهاهم عن مرامه؛ كما قال سبحانه وتعالى في كتابه: ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾»^(١٤٤).

أعاد الطحاوي كلام أحمد بن حنبل بعينه؛ مقررّاً به مذهب أبي حنيفة والأحناف^(١٤٥).

انتصر أبو المظفر السمعاني بهذه الفتوى العلوية لـ «أصحاب الحديث»^(١٤٦).
انتصر ابن أبي الخير العمراني بهذه الفتوى العلوية على «المعتزلة القدرية الأشرار»، حسب تعبيره^(١٤٧).

قال مقرر مالك: «جملة القول في القدر أنه سرُّ الله؛ لا يدرك بجِدالٍ ولا نَظَرٍ، ولا تشفي منه خصومةٌ ولا احتجاجٌ»^(١٤٨).

أبو حنيفة ما اكتفى بما روي عن النبي، بل استفاد واستفاض مباشرةً من باقر العلم بعد النبي، فأعلن للأمة: «أقول كما قال أبو جعفر محمد بن علي رضي الله عنه: لا جبر، ولا تفويض، ولا كره ولا تسليط، والله لا يكلف العباد ما لا يطيقون، ولا يرضى لهم بالخوض في ما ليس لهم به علم»^(١٤٩).

الشهرستاني مدح إمامنا الصادق عليه السلام، ثم قال: «هذا قوله في الإرادة: إن الله سبحانه وتعالى أراد بنا شيئاً وأراد منا شيئاً، فما أراد بنا طواه عنّا، وما أراد منا أظهره لنا؛ فما بالنّا نشغل بما أراد بنا عما أراد منا!»^(١٥٠).

أمّتنا قلّدت أمّتنا، فنطقت بما نطق الله به ورسوله، وسكّنت عما سكّنت الله

الاجتهاد والتجديد - العدد الثالث والخمسون، السنة الرابعة عشرة، شتاء ٢٠٢٠م - ١٤٤١هـ - ٣١٩

• الشيخ حب الله النجفي

عنه ورسوله.

١٢- وجه الله

ما هو المراد بوجه الله؟ لقد تكرر هذا التعبير في القرآن الكريم؛ دون بيان المراد منه.

أول مَنْ فسّر هذا التعبير القرآني، في العالم الإسلامي، هو إمام الكلام عليه السلام؛ ضمن موقف خالدٍ رائدٍ رافدٍ:

قال الحكيم الترمذي (نحو ٣٢٠هـ): «سأل رجلٌ عليّ بن أبي طالبٍ رضي الله عنه شيئاً، فلم يُعطه، فقال: أسألك بوجه الله سبحانه وتعالى، فقال له: كذبت؛ ليس بوجه الله سألتني؛ إنما وجه الله: الحقّ، ولكن سألت بوجهك الخلق»^(١٥١).

قال المفسّر الثعلبي (٤٢٧هـ): «عن صالح، عن سليمان بن عمرو، عن سالم الأبطس، عن الحسن وسعيد بن جبير، عن عليّ بن أبي طالبٍ رضي الله عنه، أن رجلاً سأله، فلم يُعطه شيئاً، فقال: أسألك بوجه الله، فقال له عليّ: كذبت؛ ليس بوجه الله سألتني؛ إنما وجه الله: الحقّ؛ ألا ترى قوله سبحانه وتعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾؟ يعني: «الحقّ»، ولكن سألتني بوجهك الخلق»^(١٥٢).

وجه الله معناه: الحقّ؛ فما هو هذا الحقّ؟ الحقّ أن هذا السؤال له أجوبةٌ ثلاثة، كلّها صحيحةٌ:

قال المفسّر الثعلبي: «هو؛ عن مجاهد، الصادق: دينه؛ أبو العالية: ما أريد به وجهه»^(١٥٣).

قال المفسّر القرطبي: «قال مجاهدٌ: معناه... هو؛ وقال الصادق: دينه؛ وقال أبو العالية وسفيان: ... ما أريد به وجهه»^(١٥٤).

جاء ابن تيمية فسطر أروع ما يمكن أن يسطر: «فإنّ ذكره ذلك بعد نهيهِ عن الإشراف وأن يدعو معه إلهاً آخر، وقوله: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾، يقتضي أظهر الوجهين؛ وهو: أن ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا﴾ ما كان لـ ﴿وَجْهَهُ﴾؛ من: الإيمان، والأعمال، وغيرهما.

رُوي عن أبي العالية قال: إلّا ما أُريد به وجهه؛ وعن جعفر الصادق: إلّا دينه،

ومعناهما واحدٌ....

وقد رُوِيَ عن عليٍّ ما يعمُّ: ففي تفسير الثعلبي: عن... عليٍّ بن أبي طالبٍ: ...إنما وجه الله: الحق...»^(١٥٥).

وجه الله هو «الحق»، لا خلاف في ذلك أبداً؛ بل الاختلاف في اللحاظ:

مجاهدٌ لاحظ الحق بعينه، ولم يلحظ معه شيئاً آخر، فوجد أن الحق هو: الله،

فقال: وجه الله هو الله.

إمامنا لاحظ ما يصدر من الحق، فوجد أن ما يصدر منه هو: دينه، فقال: وجه

الله دين الله.

أبو العالية لاحظ ما يصدر إلى الحق، فوجد أن ما يصدر إليه هو: ما أريد به

وجهه، ففسَّرَه به.

استخلاص النتائج واقتطاف الثمار

اتبعت أمتنا الإسلامية، بكافة فرقها الفقهية والكلامية، مواقف أئمتنا

التوحيدية؛ مثلاً:

١- التصريح بماهية التوحيد والعدل. الأمة الإسلامية، جلُّها أو كلُّها، إمامية في

التوحيد والعدل.

٢- طرد الأوهام والأفهام عن بلوغها إلى الإحاطة والإمام بالملك العلام.

٣- التصريح بأن الله عزَّ وجلَّ «لا يدرك بالحواسِّ، ولا يقاس بالناس».

٤- تأييد وتأكيد تصريح النبيِّ بأن ثمرة التوحيد هي الجنة، وإن دخلها الموحد

بعد جزائه على سيئاته.

٥- تعليم الأمة الإسلامية أن تبدأ كلامها بتوحيد مضاعفٍ: «الحمد لله، الواحد

الأحد».

٦- نفي العددية عن التوحيد. ابن حنبل وأبو حنيفة وضعوا هذا التعليم في صدر

كلامهما في العقيدة.

٧- تعليم الأمة الإسلامية الاستدلال على التوحيد بالعلم والفكر، لا بالسيف

والفتك.

• الشيخ حب الله النجفي

٨. التوسُّطُ في التوحيد: «لا نفي، ولا تشبيه». والتوسُّطُ في كلام الله: «لا خالق، ولا مخلوق».

يبدو أن الأشعري أخذ من النصِّ الأخير أن صفات الله لا هو، ولا غيره، ونفسانية الكلام، وأزليَّة الإرادة.

٩. التصريح بالتنزيه المكاني، بتعابيرٍ مختلفةٍ؛ وبأزليَّة التنزيه المكاني، بتعبير: «كان ولا مكان».

١٠. التصريح بالتوحيد الأفعالي: «أفعال العباد مخلوقة» أولاً، وبالتوسُّط فيه: «لا جبر ولا تفويض» ثانياً.

١١. التصريح بنظرية الكسب، وبمقارنة الاستطاعة للفعل، وتفسير استطاعة الحاجِّ بالزاد والراحلة.

١٢. استنباط التوحيد الأفعالي من سورة الحمد، والاستدلال على وجود الله بواسطة التوحيد الأفعالي.

١٣. تقسيم الإرادة الإلهية إلى: تكوينية؛ وتشريعية. والحثُّ على بذل الجهد في استنباط الإرادة الثانية.

١٤. تصريح عليٍّ: «بعثني... رسول الله... أن: لا تدع تمثلاً إلا طمسته، ولا قبراً مشرفاً إلا سويته».

١٥. الموقف الحاسم الصارم أمام مَنْ أحدث عبادة عليٍّ: أحدث أئمتنا في حقهم عقوبةً جديدةً.

١٦. ذكر فلسفة ورود ذكر التوحيد العبادي: «لا إله إلا الله» في آية «آل عمران: ١٨» مرتين.

١٧. التصريح أمام العالم كُله بأن الأمة الإسلامية بقيت ثابتةً على التوحيد العبادي.

١٨. الدفاع عن الأمة الإسلامية، وعن حكَّامها وأمرائها؛ لدفاعهم عن التوحيد العبادي.

١٩. تفسير قوله تعالى: ﴿إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾: «إلا لأمرهم أن يعبدوني، وأدعوهم إلى عبادتي».

٢٠. بدء الدعاء بالصلاة على محمد وآل محمد؛ لأنهم قمة التوحيد العبادي.
٢١. التأييد والتأكيد العملي للحديث النبوي، الذي صحَّحه البخاري: «يكشف ربنا عن ساقه».
٢٢. الإفتاء بالسكوت والإمساك وعدم الكلام في ذات الله، والتصريح بأن وجه الله هو «الحق».

الهوامش

- (١) د. علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ١: ٣١٨.
- (٢) المصدر السابق ١: ٢٣٢.
- (٣) ابن أبي العزّ الدمشقي، شرح العقيدة الطحاوية: ٣٥٨.
- (٤) الإسفراييني، التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين: ٩٤.
- (٥) ابن المرتضى، طبقات المعتزلة: ١٠.
- (٦) د. علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ١: ٤١١.
- (٧) عبد الجبار الهمداني، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة: ٢٣٤.
- (٨) المصدر السابق: ٢٤١.
- (٩) السجستاني، سنن أبي داود: ٥١٢؛ جامع الترمذي: ٤٢٣ - ٤٢٤.
- (١٠) أبو بكر الأجرى، الشريعة: ٢٣٦؛ ابن بطّة العكبري، الإبانة ٢: ٢٨.
- (١١) تفسير فرات الكوفي: ٥٧١؛ رجال الطوسي: ١٣٢.
- (١٢) هبة الله... اللالكائي، اعتقاد أهل السنة والجماعة ٤: ٧٥٨؛ يحيى بن أبي الخير... العمراني، الانتصار في الرد على... الأشرار ٢: ٥٢٠.
- (١٣) اللالكائي، اعتقاد أهل السنة والجماعة ٤: ٧٥٨.
- (١٤) الشهرستاني، الملل والنحل: ٦٩؛ عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق: ١٩٤ - ١٩٥.
- (١٥) من الشيعة: الكليني في الكافي، والصدوق في التوحيد وعيون أخبار الرضا... وأبو منصور الطبرسي في الاحتجاج.
- من السنة: الشهرستاني، الملل والنحل: ١٣٤، محمد بن يوسف أطفيش، شرح (كتاب) النيل ١٧: ١٦٨.
- (١٦) أبو المؤيد المكي، مناقب أبي حنيفة: ٣٦٣؛ ابن البزازي الكردي، مناقب أبي حنيفة: ٣٥٨.
- (١٧) الفخر الرازي، مفاتيح الغيب ١٥: ٦٧ - ٦٨.
- (١٨) الطحاوي، العقيدة الطحاوية: ٧٧.

- (١٩) أبو بكر البيهقي، مناقب الشافعي ١: ٤١٦. ابن عساكر الدمشقي، تأريخ مدينة دمشق ٥١: ١٨٢.
- (٢٠) بدر الدين الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه ٤: ٢٥.
- (٢١) ابن تيمية الحرّاني، منهاج السنّة النبوية ٢: ٣٠١.
- (٢٢) سعد الدين التفتازاني، شرح التلويح على «التوضيح لمتن التنقيح» ١: ٣٤٩.
- (٢٣) أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين ١: ١١٤ - ١١٥.
- (٢٤) الصدوق، الخصال ٢: ٦٠٨؛ التوحيد: ٤٤٥؛ عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ١٢٥ و ١٢٧.
- (٢٥) عبد الجبار الهمداني، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة: ٢٣٩.
- (٢٦) أبو القاسم البلخي الكعبي، مقالات الإسلاميين: ٦٣.
- (٢٧) الحاكم النيسابوري، المستدرک على الصحيحين ١: ٨٥.
- (٢٨) صحيح البخاري: ٢١١ و ١٣٢٨ و ١٣٥٠.
- (٢٩) الصدوق، التوحيد: ٢٤٨ - ٢٤٩.
- (٣٠) المصدر السابق: ٢٥٠.
- (٣١) أبو الحسن الأشعري، (كتاب) اللع في الردّ على أهل الزيغ والبدع: ٧٢.
- (٣٢) المصدر السابق: ٧٣.
- (٣٣) الصدوق، التوحيد: ٢٤٩ - ٢٥٠.
- (٣٤) الكليني، الكافي ١: ٣٩٢.
- (٣٥) أبو الحسن الأشعري، (كتاب) اللع في الرد على أهل الزيغ والبدع: ٩٢.
- (٣٦) المجلسي، بحار الأنوار ٥: ٤٣.
- (٣٧) الكليني، الكافي ٨: ٢٢١.
- (٣٨) أبو الحسن الأشعري، (كتاب) اللع في الرد على أهل الزيغ والبدع: ١٠٤.
- (٣٩) ابن تيمية الحرّاني، منهاج السنّة النبوية ٣: ٤١.
- (٤٠) الفخر الرازي، القضاء والقدر: ٢١٩؛ المطالب العالية ٩: ٢٥٠.
- (٤١) سعد الدين التفتازاني، شرح المقاصد ٣: ١٩٨.
- (٤٢) ابن جزي الكلبي، التسهيل لعلوم التنزيل (تفسير ابن جزي) ١: ٨٨.
- (٤٣) ابن قيم الجوزية، التفسير القيم: ٧١.
- (٤٤) الفخر الرازي، المطالب العالية ١: ٢٤٤.
- (٤٥) الفخر الرازي، القضاء والقدر: ٩٣؛ المطالب العالية ٩: ٩٨.
- (٤٦) أبو الفتح الشهرستاني، الملل والنحل: ١٣٤.
- (٤٧) أبو الفتح الشهرستاني، نهاية الإقدام: ١٤٨.
- (٤٨) ابن تيمية الحرّاني، منهاج السنّة النبوية ٣: ١٦٨ - ١٦٩.
- (٤٩) المصدر السابق ٢: ٢٤٥.
- (٥٠) أبو بكر البيهقي، مناقب الشافعي ١: ٤١٦؛ ابن عساكر الدمشقي، تأريخ مدينة دمشق ٥١: ١٨٢.

. ١٨٣ -

- (٥١) أبو الحسن البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور ٤: ٧٣.
- (٥٢) المتقي الهندي، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال ١: ٣٤٨ - ٣٤٩.
- (٥٣) الصدوق، التوحيد: ١٠٣ - ١٠٤؛ الأمالي: ٣٣٥؛ عيون أخبار الرضا عليه السلام ١: ١٣٨.
- (٥٤) المفيد، تصحيح اعتقادات الإمامية: ٤٢ - ٤٤.
- (٥٥) رجال النجاشي: ١٨٥.
- (٥٦) ابن تيمية الحرّاني، منهاج السنّة النبوية ٢: ١٣٨ - ١٤٠.
- (٥٧) صحيح مسلم: ٣٧٤.
- (٥٨) البرقي، المحاسن ٢: ٤٥٢ - ٤٥٣.
- (٥٩) أبو بكر البيهقي، السنن الصغير ١: ٣٠٥.
- (٦٠) الطوسي، تهذيب الأحكام ١: ٤٥٩ - ٤٦١.
- (٦١) السجستاني، سنن أبي داود: ٣٦٣؛ صحيح ابن جبان: ٦٩٣؛ صحيح مسلم: ٣٧٥.
- (٦٢) مالك بن أنس الأصبحي، الموطأ ٢: ٣٢٦.
- (٦٣) الزرقاني، شرح الزرقاني على «موطأ» الإمام مالك ٢: ١٠١.
- (٦٤) ابن رشد القرطبي، بداية المجتهد ونهاية المقتصد ١: ٢٥٨.
- (٦٥) الكليني، الكافي ١٤: ٢٣٢، ٢٣٧ - ٢٣٨.
- (٦٦) صحيح البخاري: ١٢٥٦.
- (٦٧) ابن قتيبة الدينوري، تأويل مختلف الحديث: ١٢٥.
- (٦٨) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة ٨: ١١٩ - ١٢٠.
- (٦٩) المقدسي، البدء والتاريخ ٥: ١٢٥.
- (٧٠) ابن عساكر الدمشقي، تأريخ مدينة دمشق ٢٩: ١٠.
- (٧١) المصدر السابق ٤٢: ٤٧٥.
- (٧٢) ابن تيمية الحرّاني، منهاج السنّة النبوية ١: ٣٠٦ - ٣٠٧.
- (٧٣) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري ٣: ٦١٩.
- (٧٤) أبو الفتح الشهرستاني، الملل والنحل: ١٢٢ - ١٢٣.
- (٧٥) أبو محمد النوبختي، فرق الشيعة: ٣٤.
- (٧٦) الثعلبي، الكشف والبيان (تفسير الثعلبي) ٣: ٣٤.
- (٧٧) ابن الجوزي، زاد المسير: ١٨٣.
- (٧٨) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن ١ (المجلد الثاني): ٣١٣.
- (٧٩) ابن تيمية الحرّاني، مجموع الفتاوى ١٤: ٨٤.
- (٨٠) ابن قيم الجوزية، التفسير القيم: ١٨٤.
- (٨١) ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين بين منازل «إياك نعبد وإياك نستعين» ٣: ٤٢٧.
- (٨٢) أبو الحسن الشيعي المعروف بـ «الخازن»، لباب التأويل في معاني التنزيل (تفسير الخازن) ١:

٢٣٤.

- (٨٣) أحمد بن حنبل، فضائل الصحابة ٢: ٩٠٤.
- (٨٤) ابن الجوزي، أخبار الأذكىاء: ١٢٨؛ أخبار الطراف والمتماجنين: ٥٤.
- (٨٥) أبو طالب المكي، قوت القلوب في معاملة المحبوب ٢: ٦٠٣.
- (٨٦) الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل ٢: ١٥٠.
- (٨٧) أبو البركات النسفي، مدارك التنزيل (تفسير النسفي): ٣٨٣.
- (٨٨) الفخر الرازي، مفاتيح الغيب ٢٢: ١٠٥.
- (٨٩) ابن عادل الحنبلي، اللباب في علوم الكتاب ١٣: ٣٦٠.
- (٩٠) الحسن بن محمد نظام الدين النيسابوري، غرائب القرآن و رغائب الفرقان ٣: ٣١٠.
- (٩١) عبد الله بن أسعد اليافعي، مرآة الجنان وعبرة اليقظان ١: ٩٥ - ٩٦.
- (٩٢) ابن العماد العكري، شذرات الذهب ١: ٢٢٦؛ عبد الله بن أسعد اليافعي، مرآة الجنان وعبرة اليقظان ١: ٩٥.
- (٩٣) صحيح البخاري: ٦٦٩.
- (٩٤) ابن تيمية الحراني، مجموع الفتاوى ١١: ٢٨.
- (٩٥) المصدر السابق: ٥٦٧.
- (٩٦) المصدر السابق: ٧٦٦.
- (٩٧) الثعلبي، الكشف والبيان (تفسير الثعلبي) ٩: ١٢٠؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن ٣ (المجلد التاسع): ٣٧.
- (٩٨) أبو منصور الماتريدي، تأويلات أهل السنة (تفسير الماتريدي) ١٠: ٥٩١.
- (٩٩) أبو القاسم الطبراني، التفسير الكبير (تفسير القرآن العظيم) ٦: ١١٩.
- (١٠٠) أبو الحسن الواحدي النيسابوري، الوجيز في تفسير الكتاب العزيز: ١٠٣٢.
- (١٠١) أحمد بن محمد ابن عجيبة، البحر المديد ٧: ٢١٦.
- (١٠٢) ابن كثير دمشقي، تفسير ابن كثير ٦: ٤٨.
- (١٠٣) أحمد بن محمد شهاب الدين الخفاجي، حاشية الشهاب على «تفسير البيضاوي» ٨: ٣٨٥.
- (١٠٤) ابن تيمية الحراني، درء تعارض العقل والنقل ٤: ٣٢٢.
- (١٠٥) جامع الترمذي: ٣٥٦.
- (١٠٦) محمد باقر البهبودي، صحيح الكافي ١: ١٧.
- (١٠٧) المصدر نفسه.
- (١٠٨) المصدر نفسه.
- (١٠٩) المصدر السابق ١: ١٨.
- (١١٠) المصدر نفسه.
- (١١١) أبو القاسم الطبراني، كتاب الدعاء: ٣١٦.
- (١١٢) الذهبي، سير أعلام النبلاء ١٦: ١١٩.

- (١١٣) أبو نعيم الأصبهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء ٨: ١٥٨ - ١٥٩.
- (١١٤) أبو حامد الغزالي، سرّ العالمين وكشف ما في الدارين: ٥٩.
- (١١٥) ضياء الدين المقدسي، العدة للكرب والشدة: ٨٦.
- (١١٦) الصدوق، مَنْ لا يحضره الفقيه ٤: ٣٩٢ - ٣٩٣؛ الأمالي: ١٥؛ الخصال ١: ٢١٨.
- (١١٧) ابن بشكوال الخزرجي، المستغيثين بالله . تعالى: ٤٤.
- (١١٨) ابن الجوزي، مثير الغرام الساكن إلى أشرف الأماكن: ١٦٤.
- (١١٩) ابن الجوزي، صفة الصفوة ١: ٣٤٢ - ٣٤٣.
- (١٢٠) المصدر السابق ٢: ٥٤.
- (١٢١) المصدر السابق ٢: ٩٨.
- (١٢٢) المصدر السابق ٢: ١٠١ - ١٠٢.
- (١٢٣) المصدر السابق ٢: ١٠٧.
- (١٢٤) الخطيب البغدادي، تأريخ بغداد أو مدينة السلام ١٣: ٢٧؛ المزّي، تهذيب الكمال في أسماء الرجال ١٨: ٤٥٣؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء ٦: ٢٧١.
- (١٢٥) صحيح البخاري: ٩٢٢.
- (١٢٦) الصدوق، التوحيد: ١٦٦.
- (١٢٧) المصدر نفسه.
- (١٢٨) المصدر السابق: ٢٨٨.
- (١٢٩) أبو بكر الدينوري، المجالسة وجواهر العلم ٥: ٣٩٥؛ ابن عساكر الدمشقي، تأريخ مدينة دمشق ٥٤: ٢٨٢؛ أسامة بن مرشد أبو المظفر ابن منقذ، لباب الآداب: ٣٤٧.
- (١٣٠) الكليني، الكافي ٣: ٣٥؛ محمد بن مسعود العياشي، التفسير ٢: ١٧٣ - ١٧٤؛ الصدوق، التوحيد: ٣٦٣.
- (١٣١) الصدوق، التوحيد: ١٦٦ - ١٦٧.
- (١٣٢) المصدر السابق: ١٣١ - ١٣٢.
- (١٣٣) البرقي، المحاسن ١: ٣٧١.
- (١٣٤) تفسير عليّ بن إبراهيم القميّ ١: ٢٥ - ٢٦.
- (١٣٥) صاعد بن محمد النيسابوري، (كتاب) الاعتقاد: ١٢٢ - ١٢٤.
- (١٣٦) المصدر السابق: ١٩٩ - ٢٠٠.
- (١٣٧) المصدر السابق: ٢٠٠ - ٢٠١.
- (١٣٨) المصدر السابق: ٢٠٧.
- (١٣٩) أبو إسماعيل الهروي، ذمّ الكلام وأهله ٤: ١٣٥ - ١٣٦.
- (١٤٠) أبو القاسم التيمي الأصبهاني، الحجّة في بيان المحجّة ٢: ٦٦.
- (١٤١) أبو بكر الأجري، الشريعة: ٢١١، ٢٥٣ - ٢٥٤؛ ابن بطة العكبري، الإبانة ١: ٥٢٠.
- (١٤٢) أبو بكر الأجري، الشريعة: ٢١١.

- (١٤٣) أبو بكر البيهقي، مناقب الشافعي ١: ٤١٦؛ ابن عساكر الدمشقي، تأريخ مدينة دمشق ٥١: ١٨٢.
- (١٤٤) أحمد بن حنبل، الورع: ٢٠٠. لهذا الكتاب طبعتين أخريين، لا يوجد هذا الكلام فيهما؛ لم؟!
- (١٤٥) أبو جعفر الطحاوي، العقيدة الطحاوية: ٤١.
- (١٤٦) أبو المظفر السمعاني، الانتصار لأصحاب الحديث: ١٩.
- (١٤٧) أبو الحسين العمري، الانتصار في الردّ على المعتزلة القدرية الأشرار ٢: ٥٣٧.
- (١٤٨) ابن عبد البر، التمهيد لما في «الموطأ» من المعاني والأسانيد ٢: ٨٦.
- (١٤٩) صاعد بن محمد النيسابوري، (كتاب) الاعتقاد: ١٥٠؛ أبو المؤيد المكي، مناقب أبي حنيفة: ٣٦٣.
- (١٥٠) أبو الفتح الشهرستاني، الملل والنحل: ١٣٤.
- (١٥١) أبو عبد الله الحكيم الترمذي، نوادر الأصول في معرفة أحاديث الرسول ٢: ٩٣.
- (١٥٢) أبو إسحاق الثعلبي، الكشف والبيان (تفسير الثعلبي) ٧: ٢٦٧ - ٢٦٨.
- (١٥٣) المصدر السابق ١: ٢٦٧.
- (١٥٤) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن ٣ (المجلد السابع): ٢١٤.
- (١٥٥) ابن تيمية الحراني، مجموع الفتاوى ٢: ٢٢٢ - ٢٢٣.

إحياء عاشوراء (محرم) في محرك البحث جوجل (Google)

د. أحمد محمد اللويمي (*)

ملخص الدراسة

يعتبر الإمام الحسين بن عليؑ شخصية إسلامية مقدّسة؛ لما تمثّل من حضورٍ وجدانيّ عند كافّة المسلمين. تحاول هذه الدراسة إيجاد سبل المقارنة بين ما يحمله المسلمون بشكلٍ عامّ، والشيعية بشكلٍ خاصّ، من مفاهيم حول نهضة الحسينؑ في دَوْرها الإصلاحي والإحيائي وبين ما هو معروضٌ في محرّك البحث (جوجل) باللغات العربية والإنجليزية والفارسية. لقد أظهرت الكلمات المفتاحية ان الجلّ الأعظم من المادّة المتاحة في محرّك البحث جوجل تمحورت حول التاريخ وأشكال الإحياء والشعائر واختلاف المجالس حسب الشعوب التي تقوم بالإحياء. كما أظهر البحث كثافةً في شرح العوامل والأسباب التي دفعت الإمام الحسينؑ للقيام بالنهضة؛ حيث شكّل مفهوما: الثورة ومطلب الحرّية الدائرة المركزية للنهضة. وقد تمّت معالجة اللغة والمنهج الذي كتبت به المادّة المستخرجة من جوجل، والتي تبين أن اللغة الاصطلاحية الشيعية يغلب عليها، ممّا يشكّل عائقاً في إمكانية بيان قيم ومفاهيم النهضة للدائرة الإسلامية العامّة والإنسانية. وفي الختام عالجت الدراسة مفهوم الحرّية التي يكثر طرحها كغايةٍ من غايات النهضة، واختتم البحث بالتوصيات والاقتراحات، أملاً في تحسين المادّة المعروضة حول إحياء عاشوراء.

(*) أكاديميٌّ وباحثٌ في القضايا الثقافية والفكرية. من المملكة العربية السعودية.

محتويات الدراسة

١. مقدّمة.
٢. قضية البحث.
٣. مشكلة البحث.
٤. ما هو محرّك البحث جوجل Google.
٥. الكلمات المفتاحية للبحث باللغات العربية والإنجليزية والفارسية.
٦. تقييم المادة المعروضة في محرّك البحث.
٧. تحديد حجم الفراغ وأشكاله.
٨. مفهوم الحرّية في محرّك البحث جوجل Google.

١- مقدّمة

محرّك البحث هو برنامج متخصّص للإبحار في شبكة المعلومات العالمية (الإنترنت)؛ لاستخراج البيانات المطلوبة بناءً على الكلمات المفتاحية. وتستند محرّكات البحث على أسس مختلفة في عملية التقييم. ومن أشهر تلك الأسس اللوغاريتمات التي يعتمدها محرّك البحث جوجل. وقد اهتمّ علماء تقنية المعلومات بمحرّكات البحث منذ ظهور الشبكة العالمية عام ١٩٩٠. ويمثّل محرك البحث جوجل Google، الذي ظهر في عام ١٩٩٨، أرقى وأكثر محرّكات البحث تطوراً، وأسرعها تطويراً، وأكثرها استخداماً.

أبدى العلماء اهتماماً بالسلوك البحثي لمستخدمي محرّكات البحث من خلال التعرف على اهتماماتهم البحثية والمجالات التي يبحث فيها. وتعتبر من أوائل هذه الدراسات الدراسة التي أجراها فريق في الولايات المتحدة على السلوك البحثي لمستخدمي الجوّالات الذكية في عام ٢٠٠٦^(١)، والذي أظهر سعة وتنوّع مجالات البحث والاهتمامات البحثية. وقد أظهر التقرير السنوي لجوجل الاهتمامات البحثية المختلفة للمجتمع، ولبعض الدول، كالاهتمام بالقضايا العلمية أو الترفيهية أو غلبة البحث عن القضايا الماجنة، ممّا يعكس المستوى الثقافي والأخلاقي لبعض الشعوب، من خلال اهتماماتها البحثية في محرّكات البحث. ونظراً لما يعكسه سلوك واهتمامات الأفراد

● إحياء عاشوراء (محرم) في محرك البحث جوجل (Google)

على محرّكات البحث أصبح هذا الأمر من أهمّ الاهتمامات التي توليها الشركات المختلفة لتطوير الأدوات والوسائل التي من خلالها تستطيع توجيه المستخدمين لمحرّكات البحث، والتلاعب برغباتهم واتجاهاتهم. ويمثّل مجال التأثير على سلوك مستخدمي محرّكات البحث أهمّ المجالات في مجال الدراسات النفسية، وتعمل محرّكات البحث من خلال هذه المعلومات على الاستفادة القصوى بحثياً وتجارياً. ونظراً للأهمية الفائقة لتأثير محرّكات البحث على مستخدميها أضحت مهمّة تطوير الاهتمام بالمنهج اللازم اتّباعه لإمكانية تقديم أفضل النتائج وأفضل البيانات للقضايا الإسلامية في شتى المجالات لمستخدمي محرّك البحث جوجل Google، الذي يُعدّ من أهمّ النواخذ التقنية في التعريف بالقضايا الإسلامية الراهنة. واستناداً إلى ما تبين من أهميّة محرّكات البحث في الكشف عن البيانات والمعارف كان اهتمام هذه الدراسة الكشف عمّا يسطّده محرّك البحث جوجل Google عن قضية إحياء عاشوراء، في دوافعها وتأثيرها على المجتمع، والرسائل التي تحتويها، من خلال أحداث الذكرى ومفاهيمها المختلفة وشخصها المقدّسة.

٢- قضية البحث

نهضة الإمام الحسين عليه السلام ذات حضور مركزي في وجدان المسلمين، فهي أيضاً في ما طرّحت وما رفّعت من شعاراتٍ قضية ذات بُعدٍ إنساني. ففي بُعدها الإسلامي هي نهضةٌ تشتمل على الأمور التالية:

أ. اصلاح ما اعترى الأمة من انحرافٍ عن منهج النبي صلى الله عليه وآله في البُعد السياسي والأخلاقي والاجتماعي.

ب. معالجة أمر الأمة من خلال إعادة معايير العدل والإنصاف.

ج. اصلاح القيم والمبادئ من تبعات استئثار الثقافة النفعية والانتهازية.

د. إرساء نموذج المثل الأعلى والقُدوة والأسوة للمسلمين، كمرجعيةٍ لخلاصهم من أوضاعهم الراهنة.

هـ. إرجاع الدين إلى منبعه الأصيل ومنهجه الصحيح.

وأمّا في البُعد الإنساني فقضية الإمام الحسين أرسّت قواعد إنسانية مهمّة،

الإجتاهد والتجديد - العدد الثالث والخمسون، السنة الرابعة عشرة، شتاء ٢٠٢٠م - ١٤٤١هـ - ٣٣١

منها:

- أ. كرامة الإنسان وحقه في الوجود حرّاً.
- ب. حقوق الإنسان في التعبير والعقيدة والمشاركة في صناعة المجتمع.
- ج. التأكيد على سلامة البعد المعنوي للإنسان، فهو قرين سلامة حياته المعاشية، والكفة الأخرى من ميزان الحياة الكريمة.
- د. النقاط المشار إليها أعلاه يتفق عليها كافة المسلمين، وتؤكد عليها الفطرة الإنسانية السليمة، وهي تمثل مبررات للإحياء الذي يقوم به الشيعة بالدرجة الأولى.

٣- مشكلة البحث

يمكن إجمال مشكلة البحث في الأمور التالية:

- أ. هل تعكس المادة العلمية والإعلامية التي يرصدها محرك البحث جوجل Google مبررات الإحياء، وتفسّر لمن هم خارج الدائرة الشيعية المفهوم والشعائر التي يستند عليها الإحياء؟
- ب. هل يأخذ المقيمين على إحياء محرّم بنظر الاعتبار أهميّة توضيح هذه القيم والمبادئ، وتوضيح الأساليب الاحتفالية والخطابة التي تهيم على هذا الإحياء، من خلال آثارها ونتائج تطبيقها؟
- ج. محاولة رصد وتحديد طبيعة المادة العلمية والإعلامية في محرك البحث جوجل Google، وتحديد حجم الفراغ ما بين ما يفترضه الشيعة - المحتفلون الرئيسيون بالإحياء - وبين ما هو متاح للاطلاع عليه من قبل:
 - مسلمي السنّة، ولا سيّما أولئك الذين يقطنون في أجزاء من العالم لا يعيش الشيعة معهم.
 - المسيحيين الذين يعيشون في العالم الإسلامي.
 - العالم الغربي والشرقي، الذي يستقبل رسائل الإحياء من خلال وسائل الإعلام الفضائية، ومن خلال الإنترنت، وما يقوم به الشيعة من مراسم في هذه البلدان.

٤- ما هو محرك البحث جوجل Google؟

أحد أهم محركات البحث التابعة لشركة جوجل Google، التي تأسست عام

● إحياء عاشوراء (محرم) في محرك البحث جوجل (Google)

١٩٩٨، من قبل لاري بيج وسيرجي برين. ويجري على محرك البحث ما يقارب ٤.٥ مليار بحث، ويمكن البحث بـ ١٤٩ لغة. ومن أساليب البحث ما يعرف بالبحث الشامل (universal search)، والذي يشمل الدمج في نتائج البحث بين النصّ والصور والفيديو.

٥- الكلمات المفتاحية

أ- اللغة الإنجليزية

- The facts and factors for celebrating Ashura

الحقائق والعوامل للاحتفال بعاشوراء

- Significances of Immam Hussein martyrdom

دلالات على شهادة الإمام الحسين عليه السلام

- Values and morals of Immam Hussein

قيم ومبادئ الإمام الحسين عليه السلام

- Messages from commemorating Ashura

رسائل من ذكرى إحياء عاشوراء

ب - اللغة العربية

- البُعد الإنساني لإحياء عاشوراء.

- رسائل من مراسم إحياء عاشوراء.

- شعائر عاشوراء ومفهومها.

ج - اللغة الفارسية

تُعدّ اللغة الفارسية اللغة الأمّ لأغلب دول آسيا الصغرى وأفغانستان، وتمثّل اللغة الثانية في باكستان وبعض الشعوب في الهند. وتحتضن اللغة الفارسية ميراثاً علمياً وأدبياً لكثير من هذه الشعوب. كما تمثّل مصدراً مهماً لتثقيف شعوب آسيا الصغرى، التي عانت من عملية المحقّ الثقافى إبان فترة الاتحاد السوفياتي^(٢).

- درسهائى أز مراسم عاشوراء (دروس من مراسم عاشوراء).

- أرزشهائى إحياء عاشوراء (قيم إحياء عاشوراء).

- چرا إمام حسين نهضت كرد؟ (لماذا نهض الإمام الحسين؟).

الإجتهاذ والتجديد - العدد الثالث والخمسون، السنة الرابعة عشرة، شتاء ٢٠٢٠م - ١٤٤١هـ - ٣٣٣

٦- تقييم المادة المعروضة في محرك البحث

أظهرت النتائج في محرك البحث جوجل Google لأغلب الكلمات المفتاحية المستخدمة المواد والمواقع التالية:

أ- موسوعة الويكيبيديا

تعدّ موسوعة الويكيبيديا Wikipedia من أهمّ المراجع التي تزوّد القارئ والباحث بالمعلومات الأساسية حول إحياء عاشوراء. وتتميّز المادة المعروضة لعاشوراء بالشمولية والتنوّع في تغطية إحياء المناسبة، حيث تشتمل المادة على الجانب التاريخي لحركة الحسين عليه السلام، وأنواع الإحياء وأشكال المجالس، بالإضافة إلى الإشارة إلى الأدب الحسيني الذي ينشد في المجالس. ومن خلال استعراض المصادر التي تمّ الاعتماد عليها لوحظ أنها مصادر شيعية بالدرجة الأساس، فلا عَجَب أن نجد اللغة الغالبة على المادة المكتوبة ذات طبيعة تقديس، وفيها الكثير من الرمزية والاصطلاحات الشيعية الدارجة في التعبير عن المناسبة.

ب - وصف للمجالس وشكل الإحياء

وصف للمجالس وهيئة الإحياء، وما يُلقى في المجالس من حديث، وما يمارس من شعائر. كما يشمل شكل الإحياء في دول العالم المختلفة، والشعائر التي يعبرّ المحتفلون من خلالها عن هذه المناسبة.

ج - مبررات الثورة

هناك كثافة في المواد المصطادة في محرك البحث التي تبرّر وتشرح قيام الإمام الحسين عليه السلام. وتشمل هذه المواد خطبة الإمام الحسين عليه السلام يوم عاشوراء، وخطبه المختلفة التي ألقاها في خلال حركته، بالإضافة إلى ترجمة لخطب زينب عليها السلام والإمام علي بن الحسين عليه السلام. ويمكن ملاحظة كمّ من المقالات توضّح الثورة وأسبابها ومبرراتها الشرعية والتاريخية، والقراءات المستقبلية التي يستند عليها كمبرر في سلامة قرار القيام. ويلاحظ في هذه المقالات قراءات لا تخلو من الخلط بين مفاهيم غريبة عن

● إحياء عاشوراء (محرم) في محرك البحث جوجل (Google)

الحرية وحقوق الإنسان وأشكال النظام العادل وغيره، مما يخلق الكثير من الالتباس عند القارئ عن شكل المفاهيم الإسلامية التي أرادها الإمام الحسين عليه السلام عن المفاهيم الغربية الرائجة في الخطاب الثقافي اليوم. ولعل من أبرز ما يظهره محرك البحث جوجل باللغة الإنجليزية كثافة المادة المعروضة عن مشروع whoishussain.org (من هو الحسين؟)، وهو مشروع يجمع بين المشاريع الاجتماعية والإعلامية للتعريف بشخصية الإمام الحسين في بريطانيا وأمريكا.

د - الصور

النمط الغالب للصور المصطادة في جوجل هي صور مواكب العزاء. ومن أكثرها انتشاراً اللطم والتطبير والسلاسل والتجمعات البشرية الكثيفة في كربلاء والبلدان المختلفة، بالإضافة إلى أشكال اللوحات والعبارات التي تغطي جدران المجالس الحسينية.

المادة المنتزعة من محرك البحث جوجل Google بالدرجة الأساس كُتبت من قِبل كتاب شيعية، ويغلب عليها الطابع الاصطلاحي الشيعي. الطابع العام للمادة المعروضة تقع في دائرة الخطاب المغلق بين الشيعي والشيعي، وأما الخطاب البيئي مع السنة أو الخطاب مع غير المسلمين فهو خطاب مُبهم، ولا تتضح منه بشكل كبير الأغراض والأهداف والمبررات من هذا الإحياء الدائم في كل عام، وأسباب الإصرار على مسألة الإحياء كشعيرة يلتزم بها الشيعة.

المادة المعروضة بالنسبة لخارج الدائرة الشيعية يشوبها التالي:

أ. النقص الواضح في مخاطبة الآخر، من حيث طبيعة اللغة التي كُتبت بها المادة، والتي يغلب عليها المصطلح الشيعي الداخلي، مما يجعل فهم وإدراك القيم والمبادئ التي يُراد من خلال الإحياء توضيحها للآخر متعذراً.

ب. يعاني الخطاب الشيعي من استغراق في الوصف الذاتي، الغائب عن الدائرة المحيطة، مما يجعله معزولاً عن اهتمام من يرغب بالأطلاع على دوافع هذا الإحياء، كما هو الحال الذي نشاهده جلياً في ما تبثه الفضائيات الشيعية من مادة إعلامية.

ج. نوع المادة التي يكشف عنها محرك البحث جوجل Google تتركز على

الاجتهاد والتجديد - العدد الثالث والخمسون، السنة الرابعة عشرة، شتاء ٢٠٢٠م - ١٤٤١هـ - ٣٣٥

المادة التاريخية والحديث والروايات. وتمثّل الموادّ التحليلية تركيزاً مستفيضاً على التحليل السياسي للثورة الحسينية، ويركّز التحليل على أن مبررات الثورة تتمركز حول تحرير الأمة من نير الطاغية يزيد، وإشاعة الحرّيات، وإعطاء الحقوق، وإعادة توزيع الثروة، وإصلاح البُعد القيميّ للأمة، التي عمل على تحريفه الأمويّون.

٧- تحديد حجم الفراغ وأشكاله

ما هي الفراغات التي تعاني منها المادة المصطادة في محرّك البحث جوجل Google على ضوء الأسئلة التالية؟

أ. لماذا نحبي عاشوراء؟

١. قيمة الإحياء وتأثيراته الأخلاقية والسلوكية.

٢. رسائل الإحياء في البُعد المعنوي والنفسي.

٣. أبعاد الإحياء على القيم التربوية والعلاقات في الأسرة والمجتمع (تجارب،

دراسات، إحصاءات).

من أهمّ الفراغات الأساسية التي تمّ رصدها في المادة المصطادة في محرّك

البحث جوجل Google هي:

أ. ندرة أو عدم وجود إشارات لانعكاس الإحياء على تطوّر المجتمع في البُعد

المدني والعلمي والخدمي، من دراسات تحليلية أو دراسات ميدانية تعتمد الأرقام

والتحليل الإحصائي.

ب. ضعف وجود خطابٍ منهجي واضح المعالم يأخذ بنظر الاعتبار الخطاب

الإنساني العامّ، أي خارج الدائرة الشيعية الخاصة: لنقل المفاهيم والغايات والأهداف

والقيم المتعلقة بالنهضة، التي ينبغي التلبّس بها كمشروع إنسانيّ قيميّ يمثّل روح

الحركة الحسينية الإنسانية. الغالب المؤسّف في الخطاب المرصود هو خطاب

أيديولوجي، يعمل على حصر نهضة الحسين عليه السلام في بُعدٍ سياسي ثوري انقلابي،

وتحجيم النهضة في دائرة إصلاح النظام السياسي وصلاحياته وعلاقته بالأمة. ويفيب

بشكلٍ صارخ أهمّ محور في نهضة الحسين، وهو الإصلاح الذاتي، والتخلّص من

ارتباطات النفس وتعلّقاتها الدنيوية، والتحرّر من براثن الشيطان.

● إحياء عاشوراء (محرم) في محرك البحث جوجل (Google)

ج . ارتكاز أغلب التحليلات التي يسوقها الكتّاب على أن الحسين عليه السلام في حركته اعتمد وبشكلٍ محوريّ إطلاق مفهوم الحرّية، والمطالبة بها كخطابٍ أساسي في الإصلاح السياسي، مع اغفال البُعد الأخلاقي والعرفاني لمفهوم الحرّية، كمنهجٍ تربويّ يعتمد الإسلام كمعيارٍ للأبعاد المعنوية الإحيائية الإنسانية، التي تخلّصه من العلائق المادّية والحيوانية، علماً بأن القاسم المشترك لأغلب الأديان يكمن في البُعد المعنوي للحرّية.

٨- مفهوم الحرّية في محرك البحث جوجل Google

أغلب المادّة التي يعرضها محرك البحث جوجل Google مصطلح (الحرّية)، الذي يتّسم بعدم وضوح في مفهومه الاصطلاحي، وأبعاده الفلسفية، وتطبيقاته الاجتماعية. الأغلب الأعمّ من المرّوجين لهذا المصطلح يعانون من خلطٍ وضبابية في توظيف المصطلح، ممّا يجعلهم شديدي الميّل نحو التوظيف الليبرالي للحرّية. في القرن السابع عشر، وعلى إثر الحركة الإصلاحية التي قادها البروتستانتيون، طرح المفكر الغربي جون لوك^(٣) مصطلح الليبرالية^(٤)، حيث بيّن (أن الحرّية الكاملة هي التحرك ضمن القوانين الطبيعية، وإمكانية اتّخاذ القرارات الشخصية والقرارات بشأن الملكية، دون قيود، وكما يريد الإنسان، ودون أن يطلب هذا الإنسان الحقّ من أحد).

وتعتمد الحرّية على الفكرة البروتستانتية القائلة: (إن على كلّ فردٍ أن يسوّي أموره مع الله بطريقته الخاصّة). خلاصة القول: الحرّية في البُعد الليبرالي هو تعالي الفردانية، وتحرُّرها من المرجعية الدينية^(٥).

وأما ما يتجلّى في نهضة الإمام الحسين عليه السلام فيمكن النظر للمفهوم في جانبين: الحرّية؛ والتحرُّر. فالحرّية في الأصل تعني بناء الذات عبر التزكية والتطهير من أهوائه وعلاقته النفسية وارتباطاته الذاتية. فالذات المقيّدة بالأهواء والشهوات لا تتفع الشعارات في تحرُّر الإنسان من قيوده الخارجية، فالنفس المقيّدة تنتقل من قيدٍ إلى قيدٍ في الخارج. وكما يتحرَّر الإنسان في واقعه الخارجي لا بدّ من الانعتاق من نفسه وأهوائه بالتزكية والتطهير الذاتي. وهنا يتجلّى مفهوم الحرّية كبُعدٍ ذاتي في الخلاص

من العلائق النفسية، والتحرُّر في تجاوز القيود الخارجية، من استبدادٍ وطغيانٍ وغيره من المعوقات في الإصلاح الاجتماعي. التحرُّر والتحرير يتجلَّى واضحاً في ما أشار له جلال الدين الرومي، معتمداً على حديث النبي ﷺ: «رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر»، وترجمته: «أيها الأبطال، لقد قضينا على العدو الخارجي، ولكن العدو الداخلي هو ألد الأعداء، القضاء على هذا العدو ليس ممكناً بالحيل والمكر، بل هذه النفس كجهنم ونيرانها، كالآفة، تبتلع البحار ولا تطفأ. البطل ليس ذاك الذي يكسر الصفوف، وإنما البطل الذي يكسر طغيان نفسه»^(٦).

فالحريَّة تبدأ من الداخل، وتتحقَّق عندما تكسر قيود النفس وهيمنتها على الروح والجسد. عند ذلك كلُّ ما يحققه المرء في الخارج هو تحرُّر؛ لأنه أقلّ تحدياً وأسهل في الغلبة عليه قياساً بما يواجهه من حيل النفس ووسواسها. وهكذا كسب الإمام الحسين عليه السلام لقب «أبو الأحرار»؛ لأنه عبَّر عن قَمَّة الانعتاق من المتعلقات الدنيوية، وباع نفسه لله، فأصبح سيِّد الأحرار، وقد تجلَّى ذلك في عرصه كربلاء، حيث قدَّم أعزَّ وأغلى ما يملك لله عزَّ وجلَّ، كيف لا، وهو في عالم التجلِّي والشهود (عميت عينٌ لا تراك عليها رقيباً)^(٧).

لرأب الصَّدْع الذي تمَّ ملاحظته في محرِّك البحث جوجل Google حول قيم ومفاهيم إحياء عاشوراء يمكن التأكيد على التوصيات التي تمَّ اقتباسها من مقالنا السابق، والمنشور في صحيفة الوسط البحرينية؛ وذلك من أجل تقديم مادَّة أكثر أصالة وعمقاً، وأقرب إلى احتياج الباحث حول إحياء عاشوراء: «تراث النهضة الحسينية بحاجة إلى إعادة تأصيل ومراجعة في ضوء المتاح من المناهج العلمية والوسائل البحثية والمدارس الفكرية المعاصرة». ويمكن استعراض هذه المناهج وما تحتاجه من التصحيح والتصويب^(٨):

١- المنهج التاريخي

رصدت المطوِّلات والموسوعات التاريخية أحداث هذه النهضة بالدقَّة والتفصيل، كما جاء في تاريخ الطبري وابن الأثير ومروج الذهب (للمسعودي). وقد أفرد المؤرِّخون مؤلِّفات مفصَّلة أطلقوا عليها (المقتل)، مثل: مقتل أبو مخنف الشهير، ومقتل ابن

● إحياء عاشوراء (محرم) في محرك البحث جوجل (Google)

الأثير، وغيرهم من المؤرخين. ورغم الدور الحيوي لرصد هذه الكتب لحادثة كربلاء عانى هذا الرصد الكثير من الخلل، وشابه العفوية في التدقيق والتنقيح للرواية التاريخية غير الدقيقة، ولا سيما تلك التي تتحدث عن الأحداث الدقيقة والتفصيلية، وتحلل النهضة تحليلاً دقيقاً لإظهار جوانبها الإنسانية. المنهج التاريخي بحاجة إلى المزيد من التنقيح والتحقيق باعتباره مادةً تاريخية حيّة ومهمّة في معرفة هذه النهضة، خصوصاً من قِبَل الأجيال المتأخّرة، التي يغلب على توجُّهها المنحى العلمي التحقيقي. وإعادة النظر في الرواية التاريخية ضروريٌّ في تنضيب وتجفيف منابع الخطباء الشعبيين، الذين يوظفون الرمزية في هذه الأحداث في البكائية والراثائية المجرّدة، من دون تحليلٍ علميٍّ متوازن لها. إن تبني المناهج العلمية في تأسيس منهج تاريخي أصيل ومتجدّد غاية في الأهميّة في تأصيل هذه النهضة، لا سيما وجهها الإنساني، لتعريفه لكلّ المجتمعات البشرية المتعطّشة للموقف الإنساني الأصيل، الذي يعكسه السبط الشهيد في نهضته.

٢- المنهج السياسي

يُعدّ المنهج السياسي في دراسة النهضة الحسينية من المناهج الحديثة؛ إذ توظّف أدوات المفاهيم السياسية في تحليل النهضة الحسينية؛ لإظهار بُعدها السياسي في زمنها والأزمان المتعاقبة، والدروس والعبر والخُطط المنهجية التي أبدعتها هذه النهضة في هذا المضمار. ويُعدّ كتاب المفكر الإسلامي الكبير الشيخ محمد مهدي شمس الدين (ثورة الحسين) من أهمّ الكتب التي درست النهضة من هذه الزاوية؛ كما لا يخلو كتاب المفكر الإسلامي الشيخ مرتضى مطهري (الملحمة الحسينية) من دراسة النهضة الحسينية بهذا المنظار. ويُعدّ هذا المنهج مهماً جداً في دراسة العوامل والأسباب السياسية التي تأسست عليها النهضة، وتحليل الآثار والنتائج التي حققتها هذه النهضة في هذا المجال. يُعدّ هذا المنهج من أهمّ المناهج التي هي بحاجة إلى المزيد من التطويع والتطبيع في دراسة النهضة الحسينية خصوصاً في ضوء النظريات السياسية الغربية المهيمنة على الساحة العالمية، وما يحكم هذه النظريات من أصول عقيدة فلسفة ميكافيلية وصليبية. ولكنّ يعاني هذا المنهج من خللٍ في بعض جوانبه، خصوصاً

الإجتاهد والتجديد - العدد الثالث والخمسون، السنة الرابعة عشرة، شتاء ٢٠٢٠م - ١٤٤١هـ - ٣٣٩

تركيز بعض الدارسين على الجانب السياسي الثوري، في محاولة قصر تحليل النهضة على هذه النظرة السياسية الضيقة. إن أهم جوانب القصور التي تعاني منه هذه النظرة في المنهج السياسي هو محاولة تحجيم النهضة في بُعد واحد من أبعادها وصورها المتعددة. ليس المنهج الثوري الذي امتننته النهضة إلا أداة ووسيلة في تحقيق غايتها الإصلاحية للأمة؛ لطبيعة الظروف والأجواء الاجتماعية السياسية التي عاشتها، وليست غايتها تأسيس نظام ثوري انقلابي كما شهدت الخريطة السياسية للعالم في القرن العشرين. والمهمة التي تنتظر الدارسين للنهضة بالمنهج السياسي هي دراسة وتحقيق مدى اهتمام الحسين عليه السلام بتأسيس نظام سياسي على أنقاض النظام الأموي إذا ما كتب لنهضته النجاح.

٣- المنهج العقائدي

كان لعلماء الفلسفة والكلام دوراً بارزاً وحاضراً، وما زال، في تحليل النهضة الحسينية. لعل أهم القضايا التي أثارها هؤلاء الفقهاء والفلاسفة هي خروج الحسين عليه السلام على حاكم عصره، ومدى شرعية ذلك، مثلما ذهب إليه ابن عربي من تخطئة الإمام الحسين عليه السلام في خروجه. ومن القضايا المهمة التي عالجها جملة من الكلاميين والفلاسفة قضية تبؤ السبب الشهيد بالقدّر المحتوم الذي ينتظره وأصحابه وأهل بيته في كربلاء. ويُعدّ هذا الجانب من النهضة من أهمّ البحوث الكلامية في ضوء ما تثيره العمليات الاستشهادية في فلسطين، أو الانتحارية التي تقوم بها الجماعات الإرهابية، من جدل في المحافل العلمية والسياسية. هذا الجانب بحاجة إلى المزيد من التأصيل بالبحث والتقصّي في جذور هذا التوجّه الاستشهادي في المصادر المنقّقة عليها في التشريع الإسلامي.

٤- المنهج التربوي

نظر الكثير من الباحثين في مجال الأخلاق والتربية وسائر العلوم الإنسانية إلى النهضة الحسينية باعتبارها مصدراً مهماً في دراسة التحوّلات الاجتماعية التي عاشتها الأمة الإسلامية في العهد الأوّل من الدولة الأموية، وما صاحب ذلك من تحوّلات حرجة

• إحياء عاشوراء (محرم) في محرك البحث جوجل (Google)

وحساسة على الفرد والأسرة والمجتمع، وما انعكس من علاقة الحاكم بالمحكوم. تعتبر الأهداف التربوية والأخلاقية للنهضة أهدافاً استراتيجية وحيوية، هيمنت على أحداث النهضة، وحكمت الكثير من القرارات المصيرية التي اتخذها السبط الشهيد في تعامله مع الفريق المناوئ؛ لإظهار حجم الانحسار الضخم والخسارة الكبيرة للقيم الأخلاقية في تلك الحقبة التاريخية. إن التأصيل الذي يتطلبه هذا المنهج يكمن في دفع أهل الاختصاص لبلورة أطروحات تطبيقية تستند إلى ما جاءت به النهضة من قيم تربوية، وما استندت إليه في دعوتها لإصلاح كيان الأمة.

٥- الدراسات الميدانية والإحصائية

تعتبر الدراسات التي تعتمد المسح الميداني الاستطلاعي، عبر المقابلات المباشرة أو المسح لمواقع التواصل الاجتماعي، من الأدوات الفاعلة اليوم في التعرف على التأثيرات المرجوة من إحياء عاشوراء على تطور المجتمع المدني، وانعكاس ذلك على سلوك الأفراد في الإنتاجية والتفكير الإيجابي والإبداع والابتكار. كما تعتبر الدراسات الإحصائية التي تعتمد مبراني وأسس مفهوم البحث العلمي في علم الاجتماع والنفوس من أهم الدراسات التي تكشف عن التأثيرات العميقة التي يتركها الاحتفال السنوي بعاشوراء على المحتفلين والمهتمين ببعد العلاقات الاجتماعية، التي تعزز التواصل والتعاون والتعاقد، وتأثيرات الإحياء على تعميق الأبعاد المعنوية الإسلامية، التي هي حجر الزاوية في العملية الإحيائية لعاشوراء.

الغياب الواضح في اعتماد الطرق العلمية في قياس الأثر وأبعاده من إحياء عاشوراء على المجتمع يعدّ من أهم الفراغات التي يكشف عنها محرك البحث جوجل Google، مما يستوجب الأولوية القصوى في توجيه الجهود والإمكانات نحو هذا الشكل من الدراسات.

المواش

(1) Maryam Kamvar and Shumeet Baluja, 2006. A Large-scale Study of Wireless Search Behavior: Google Mobile Search. CHI 2006, April 22-27, 2006, Montréal, Québec, Canada.

(٢) موسوعة الويكيبيديا، مادة لغة فارسي.

(٣) جون لوك، جون دان ٢٠١٦:

<http://www.bookleaks.com/files/hind/introduction/4.pdf>

(4) https://mawdoo3.com/تعريف_الليبرالية/

(5) https://ar.wikipedia.org/wiki/ليبرالية#الليبرالية_والدين

(٦) متنوي معنوي، دفتر أول، ١٣٧٩ - ٨٩.

(٧) من دعاء الإمام الحسين عليه السلام يوم عرفة.

(٨) تأصيل البُعد الإنساني لواقعة كربلاء، صحيفة الوسط، العدد ١٨٦، بتاريخ: الاثنين ١٠ مارس

٢٠٠٣م، الموافق ٦ محرم ١٤٢٤هـ:

<http://www.alwasatnews.com/news/199358.html>

الحرّ العامليّ وكتابه (وسائل الشيعة) تعريفًا وخصائص

الشيخ محمد عباس دهيني (*)

نبذة من حياة الشيخ الحرّ العامليّ رحمته الله

«هو المحدث الكبير، والفقير النحرير، صاحب التأليفات القيّمة، والآثار الحميدة، شيخ الإسلام، وزعيم الشيعة في عصره»^(١)، «محمد بن الحسن بن عليّ بن محمد بن الحسين الحرّ العامليّ المشغريّ»^(٢)، «أحد المحمّدين الثلاثة المتأخّرين، مؤلّف الجوامع الكبيرة للحديث»^(٣).

«نشأ الحرّ وترعرع في أحضان العلم والمعرفة، فبيت آل الحرّ من البيوت الكبيرة العريقة الأصيلة، التي غدّت الطائفة بثلّة من أعظم الفقهاء والمجتهدين»^(٤).
«قرأ الشيخ الحرّ في وطنه (جبل عامل) المقدمات عند أساتذته كان لهم اليد الطولى في التدريس، وقد تركوا الأثر الطيّب في نشوئه ونموّه، إلى أن استوى عودّه عالماً مجتهداً»^(٥).

«كان الشيخ الحرّ من المدرّسين البارزين في مشهد الإمام الرضا عليه السلام حيث استقرّ به المنزل في تلك البقعة المباركة، فكان يشغل أوقاته كلّها بمجالس التدريس، وفي زوايا المكتبات للتأليف»^(٦).

«لما بلغ إلى المشهد المقدّس، ومضى على ذلك زمان، أُعطي منصب قاضي القضاة، وشيخوخة الإسلام في تلك الديار، وصار بالتدريج من أعظم علمائها الأعيان، وأركانها المشار إليهم بالبنان»^(٧).

(*) باحثٌ وأستاذٌ في الحوزة العلميّة. من لبنان.

«من جملة ما حُكي من قوّة نفس صاحب الترجمة عليه الرحمة أنّه ذهب في بعض زمن إمامته بإصفهان إلى عالي مجلس سلطان ذلك الزمان، الشاه سليمان الصفويّ الموسويّ أنار الله برهانه، فدخل على تلك الحضرة المجلّة من قبل أن يتحصّل له رخصة في ذلك، وجلس على ناحية من المسند الذي كان السلطان متمكّنًا عليه، فلمّا رأى السلطان منه هذه الجسارة، وعرف - بعدما استعرف - أنّه شيخ جليل من علماء العرب، يُدعى محمّد بن الحسن الحرّ العامليّ، التفت إليه، وقال له بالفارسيّة: «شيخنا، فرق میان حر وخر چقدر است؟ لأي: كم هو الفرق بين حر وخر؟»، و«خر» بالفارسية معناها الحمار»، فقال له الشيخ عليه السلام بديهياً ومن غير تأمل: «يك مسند لأي مخدّة واحدة»، وفيه ما لا يخفى من المباهة والتعريض، والمعارضة مع الشخص بلسان عريض»^(٨).

«وفي أكثر لنصوص أختامه نكات لطيفة مقصودة من قبله، قال العلامة السيّد شهاب الدين المرعشيّ: وأكثر ما رأيت من كتاباته صكّ خاتمه ونقشه هكذا: «عبد إمام الزمن محمّد بن الحسن»، ولا يخفى ما في هذا التعبير من اللطافة، حسب قراءة «محمّد»، مرفوعاً أو مجروراً»^(٩).

لقد ذاب الشيخ الحرّ العامليّ عليه السلام في حبّ أهل البيت عليهم السلام والولاء لهم، وقد عبّر عن هذا الأمر في شعره ونظمه، فأكثر من مدح أهل البيت عليهم السلام، وتفنّن فيه، الأمر الذي يُظهر لنا كم كان مهتماً بذلك وعازماً عليه ومخلصاً فيه.

امتاز الشيخ الحرّ عليه السلام بهمة عالية، وقدرة فائقة، وصبرٍ قلّ نظيره، على البحث والتنقيب في التراث العربيّ والإسلاميّ، والكتابة والتأليف فيهما، وما ذلك إلاّ لمواهب واستعدادات أودعها الله عزّ وجلّ فيه.

تمكّن شيخنا المترجم، بفضل ثقته العالية بنفسه وبعقيدته، وتبحّره في العلوم، أن يخلف آثاراً عظيمة، فكان حلقةً من حلقات مشايخ الإجازات، التي تصل الخلف بالسلف، إلى أن تصل إلى أهل البيت عليهم السلام.

وتمكّن - أيضاً - من تدوين مؤلّفات كانت غرراً في جبين الدهر، حفظ بها حديث النبيّ الأكرم، وآله الميامين، صلوات الله عليه وعليهم أجمعين، منها: كتاب «تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة»، الذي أصبح منذ عهد مؤلّفه إلى

• الحر العاملي وكتابه (وسائل الشيعة)، تعريف وخصائص

الآن مورد اعتماد الفقهاء، ومرجع استنباطهم للأحكام.
«كان الشيخ الحرُّ العامليُّ عالماً عاملاً، دأب طول عمره الشريف على خدمة الشريعة الغراء، فمع المشاغل التي تتطلبها منه مشيخته للإسلام، ومع انشغاله بالتدريس وتربية العلماء، فقد أثرى المكتبة الإسلامية بكتب كثيرة»^(١٠)، «وإلى جانب إكثاره في التأليف والتصنيف كان أيضاً مجيداً في الترتيب، والتنسيق، وترصيف الأبواب والفصول، واختيار المواضيع الهامة المحتاج إليها»^(١١).
«هذه [هي] آثار الحرِّ العامليِّ، شاهدةٌ على تضلُّعه في العلوم الإسلاميَّة، واطِّلاعه على العلوم السائدة في عصره، وتبحُّره فيها، وشدَّة اعتناؤه بها، وكثرة معالجته لها»^(١٢).

كتاب «وسائل الشيعة» وخصائصه العامَّة اسمُه

سمَّاه الشيخ الحرُّ العامليُّ نفسه بـ «تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة»^(١٣).

غير أنَّه وللإختصار صار العلماء يُطلقون عليه اسم «وسائل الشيعة»^(١٤)، كما عُرف واشتهر عندهم أيضاً بـ «الوسائل»؛ تخفيفاً^(١٥).

مؤلِّفه

هو محمَّد بن الحسن بن عليِّ بن محمَّد بن الحسين الحرِّ العامليِّ المشغريِّ، المولود سنة ١٠٣٣هـ، والمتوفَّى سنة ١١٠٤هـ.

محتواه

يقع هذا الكتاب في «ست [الصحيح: ستَّة] مجلِّدات، تشتمل على جميع أحاديث الأحكام الشرعيَّة الموجودة في الكتب الأربعة وسائر الكتب المعتمَّدة، أكثر من سبعين كتاباً، مع ذكر الأسانيد، وأسماء الكتب، وحُسْن الترتيب، وذكر وجوه الجمع، مع الإختصار، وكون كلِّ مسألة لها بابٌ على حدة بقدر الإمكان»^(١٦).

الإجتهد والتجديد - العدد الثالث والخمسون، السنة الرابعة عشرة، شتاء ٢٠٢٠م - ١٤٤١هـ - ٣٤٥

«وقد جمع من الأحاديث النبوية والوكوية جملةً وافرةً، تنيف على عشرين ألف حديث»^(١٧).

اختصاصه بذكر بعض أحاديث الأحكام الفقهية فقط

اختصّ هذا الكتاب بذكر أحاديث الأحكام الفقهية فقط، ففي حين اعتمدت المجاميع الحديثية الأخرى أسلوب ذكر الأحاديث على أنواعها، الفقهية، والعقائدية، والتفسيرية، والتاريخية، وغيرها، عمد المؤلف في «وسائل الشيعة» إلى ذكر الأحاديث الفقهية فقط^(١٨)، أي التي يُستفاد منها حكمٌ فقهيٌّ شرعيٌّ، ومن هنا كان هذا الكتاب عمدةً في الدراسات الحوزوية؛ لارتكازها على الفقه والأصول بالدرجة الأولى.

وما قام به الحرُّ رحمه الله منسجماً تماماً مع غرضه، وهو «تأليف كتاب كافٍ في العلم والعمل، يشتمل على أحاديث المسائل الشرعية، ونصوص الأحكام الفرعية، المروية في الكتب المعتمدة الصحيحة...، يكون مفزعاً لي في مسائل الشريعة، ومرجعاً يهتدي به من شاء من الشيعة»^(١٩).

غير أنه لم يجمع كلَّ الأحاديث في الأحكام الفقهية^(٢٠).

قال الشيخ الحرُّ رحمه الله: «...إلا أنني لا أستقصي كلَّ ما ورد في المسائل الضرورية والآداب الشرعية، وإنما أذكر في ذلك جملةً من الأحاديث المروية...، تاركاً للأحاديث التي لا تتضمن شيئاً من الأحكام، والأخبار المشتملة على الأدعية الطويلة، والزيارات، والخطب المنقولة عنهم^(٢١)».

وهذا الأمر دفع الميرزا حسين النوري رحمه الله (١٣٢٠هـ) إلى تأليف كتابه المعروف «مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل»؛ ودفع السيد الخوئي رحمه الله (١٤١٣هـ) إلى تأليف كتاب في ذكر حديثٍ لم يذكره الشيخ الحرُّ رحمه الله مع أنه يُستفاد منه ما في عنوان الباب^(٢٢).

وما فعله الشيخ الحرُّ رحمه الله متوافقٌ مع مبناه في ممارسة الاختصار قدر الإمكان. وعليه فمن الطبيعي جداً أنه «لم يذكر فيه الآيات [القرآنية] المتعلقة بالأحكام»^(٢٣)، رغم أن الشيعة - كما كلَّ المسلمين - يعتبرون القرآن الكريم مصدراً

• الحر العاملي وكتابه (وسائل الشيعة)، تعريف وخصائص

للأحكام الشرعية.

مضافاً إلى أن الشيخ الحرّ رحمه الله قد ألف كتابه كموسوعةً حديثيةً، لا ككتابٍ فقهيٍّ استدلالِيٍّ، وإن مارس فيه بعض الاستدلالات الفقهية.

مرجع موضوعات الكتاب

اعتمد الشيخ الحرّ رحمه الله في اختيار موضوعات كتابه على ما أورده المحقق الحلبي في «شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام»، وهو أكبر كتاب فقهيٍّ حاوٍ لكلِّ الكتب الفقهية^(٢٤).

ولكن هذا لا يعني أنه لم يذكر شيئاً مما لم يذكره الفقهاء في كتبهم، فقد صرح رحمه الله بأنه قد «استقصى في كتابه الفروع الفقهية، والأحكام المروية، والسنن الشرعية، والآداب الدينية والدينية، وإن خرجت عما اشتملت عليه كتب فقه الإمامية؛ لما فيه من الحفظ لأحاديث المعصومين، وجمع الأوامر والنواهي المتعلقة بأفعال المكلفين؛ وليكون الرجوع إليهم^(٢٥)، لا إلى غيرهم، في أمور الدنيا والدين»^(٢٥).

ومن ذلك: أبواب السواك^(٢٦)، أبواب آداب الحمام والتنظيف والزينة، وهي مقدّمة الأغسال^(٢٧)، أبواب آداب السفر إلى الحجّ وغيره^(٢٨)، أبواب أحكام الدوابّ في السفر وغيره^(٢٩)، أبواب أحكام العشرة في السفر والحضر^(٣٠)، أبواب جهاد النفس وما يناسبه^(٣١)، وباب جملة من القضايا والأحكام المنقولة عن أمير المؤمنين عليه السلام^(٣٢). وقد عاب بعض العلماء عليه هذا العمل، فقال - في معرض بيانه نواقص وعيوب كتاب «الوسائل» -: «وخلط فيه الآداب والسنن بالأحكام الفرعية»^(٣٣).

المقدّمة

وضع الشيخ الحرّ رحمه الله لكتابه «الوسائل» مقدّمةً صغيرةً بيّن فيها هدفه من تأليف الكتاب، وداعيه إلى ذلك، وبعضاً من منهجه فيه^(٣٤).

الفهرست الإجمالي للكتب والأبواب

كما وضع رحمه الله في أوّل الكتاب - بعد المقدّمة مباشرة - فهرستاً إجمالياً للأقسام

الإجتهاه والتجديد - العدد الثالث والخمسون، السنة الرابعة عشرة، شتاء ٢٠٢٠م - ١٤٤١هـ - ٣٤٧

الرئيسية في كتابه «الوسائل»، وقد سمى كل واحد من تلك الأقسام بـ «الكتاب»، ومنها: كتاب الطهارة، كتاب الصلاة،...^(٣٥).

ووضع ﷺ في أول كل كتاب من تلك الكتب فهرستاً إجمالياً للأقسام الفرعية في كتابه «الوسائل»، ومنها: أبواب الماء المطلق، أبواب الماء المضاف والمستعمل،...^(٣٦).
وهذان الفهرستان مختلفان عن كتابه «فهرست وسائل الشيعة»، الذي «يشتمل على عناوين الأبواب لتفصيلاً، وعدد أحاديث كل باب، ومضمون الأحاديث [فيه]»^(٣٧).

الخاتمة

وقد ذيل الشيخ الحرّ ﷺ كتابه «الوسائل» بخاتمة طويلة، ضمّنها «اثنتي عشرة فائدة رجالية»^(٣٨) مهمة، وهي:

الفائدة الأولى: «في ذكر طرق الشيخ الصدوق ﷺ وأسانيده التي حذفها في كتاب «من لا يحضره الفقيه» وأوردها في آخره»^(٣٩).

«ولم يُغيّر ﷺ فيها شيئاً سوى الترتيب، فأوردها مرتبةً على ترتيب الحروف، مقدماً للأول فالأول في الأسماء، وأسماء الآباء، والألقاب، والكنى»^(٤٠).

الفائدة الثانية: «في ذكر طرق الشيخ الطوسي رضي الله عنه وأسانيده التي حذفها في كتابي «التهديب» و«الاستبصار»، ثمّ أوردها في آخر الكتائين»^(٤١).

الفائدة الثالثة: «في تعليق الكليني للأسانيد، وتفسير «العدة» المذكورة في كتابه لأي كتاب الشيخ الكليني ﷺ، وهو «الكافي»، وشرح المصطلحات التي استعملها المؤلف لأي الشيخ الحرّ ﷺ»^(٤٢).

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ مصطلح «عدة من أصحابنا» ليس من مختصات كتاب «الكافي»، بل قد اعتمده بعض الرواة والمحدثين في كتبهم، كما في كتاب «المحاسن» لأحمد بن محمد بن خالد البرقي، حيث ذكر جملةً من العدد، وهي: عدة هارون بن مسلم^(٤٣)، عدة عباس بن عامر القسبي^(٤٤)، عدة علي بن أسباط^(٤٥)، عدة محمد بن سنان^(٤٦)، عدة يونس بن يعقوب^(٤٧)، عدة العلاء بن رزين^(٤٨)، عدة حنان بن سدير^(٤٩)، عدة عبد الرحمن بن أبي نجران^(٥٠).

• الحر العاملي وكتابه (وسائل الشيعة)، تعريف وخصائص

وقد بيّن البرقي في بعض أسناده رجال واحدة من تلك العِدَد، فقال: «عنه، عن عدّة من أصحابنا، النهديّان وغيرهما، عن عبّاس بن عامر القصبّي، ...»^(٥١).

غير أنّ علماء الرجال والدراية لم يهتموا ببيان هذه «العِدَد» كما فعلوا مع «عِدَد» الشيخ الكليني^(٥٢).

وفي آخر هذه الفائدة بيّن الشيخ الحرّ^(٥٣) بعض المصطلحات التي استخدمها في أسناد أحاديث كتابه، فقال: «واعلم أنّه:

إذا أُطلق - في الرواية - قولنا: «قال^(٥٤)» فالمراد النبيّ^(٥٥).

وإذا أُطلق «أبو جعفر» فالمراد به محمّد بن عليّ الباقر^(٥٦).

وإذا أُطلق «أبو عبد الله» فالمراد به جعفر بن محمّد الصادق^(٥٧).

وإذا أُطلق «أبو الحسن» فالمراد به موسى بن جعفر الكاظم^(٥٨).

وكذا «أبو إبراهيم»، و«العالم»، و«الفقيه»، و«الشيخ»، و«الرجل».

و«أبو جعفر الثاني» هو محمّد بن عليّ الجواد^(٥٩).

و«أبو الحسن الثاني» هو عليّ بن موسى الرضا^(٦٠).

و«أبو الحسن الثالث» هو عليّ بن محمّد الهادي^(٦١).

و«العسكري» يُطلق على الحسن بن عليّ بن محمّد كثيراً، وعلى أبيه قليلاً.

و«أبو محمّد» المراد به الحسن بن عليّ العسكري^(٦٢).

كلُّ ذلك معلومٌ بالتتبع، وتصريحات علمائنا.

وقد تُستعمل هذه الألفاظ في غير ما ذُكر، لكن مع القرينة، والله أعلم^(٦٣).

الفائدة الرابعة: في ذكر الكتب المعتمّدة التي نقل منها أحاديث الكتاب،

وشهد بصحّتها مؤلّفوها وغيرهم، وقامت القرائن على ثبوتها، وتواترت عن مؤلّفها،

أو عُلمت صحّة نسبتها إليهم، بحيث لم يبق فيها شكٌ ولا ريب^(٦٤).

وقد ذكر^(٦٥) في هذه الفائدة الكتب التي نقل منها مباشرة^(٦٦)، ثمّ أتبعها

بالكتب التي ..

نقل منها بالواسطة^(٦٧).

الفائدة الخامسة: في بيان بعض الطرق التي يروي بها الكتب المذكورة عن

مؤلّفها^(٦٨).

الاجتهاد والتجديد - العدد الثالث والخمسون، السنة الرابعة عشرة، شتاء ٢٠٢٠م - ١٤٤١هـ - ٣٤٩

الفائدة السادسة: «في ذكر شهادة جمع كثيرٍ - من علمائنا - بصحة الكتب المعتمدة في تأليف هذا الكتاب، وتواترها، وثبوتها عن مؤلفيها، وثبوت أحاديثها عن أهل العصمة عليهم السلام»^(٥٧).

الفائدة السابعة: «في ذكر أصحاب الإجماع وأمثالهم، كأصحاب الأصول ونحوهم، والجماعة الذين وثقهم الأئمة عليهم السلام، وأثنوا عليهم، وأمروا بالرجوع إليهم، والعمل برواياتهم، والذين عرفت عدالتهم بالتواتر، فيحصل بوجودهم في السند قرينة توجب ثبوت النقل والوثوق، وإن رووا بواسطة»^(٥٨).

الفائدة الثامنة: «في تفصيل القرائن المعتبرة الدالة على ثبوت الخبر»^(٥٩).

الفائدة التاسعة: «في ذكر الأدلة على صحة أحاديث الكتب المعتمدة، تفصيلاً»^(٦٠).

الفائدة العاشرة: «في الرد على الاعتراضات الموجهة إلى ما يراه المؤلف»^(٦١).

الفائدة الحادية عشرة: «في الأحاديث المضمرة»^(٦٢).

الفائدة الثانية عشرة: «في ذكر جملة من القرائن المستفادّة من أحوال الرجال، تفصيلاً»^(٦٣).

وقد اقتصر في هذه الفائدة على ذكر المدوحين فقط، دون الضعفاء^(٦٤).

المتحصّل من تلك الفوائد

والمتحصّل من تلك الفوائد جملة أمور:

١- عدم اقتصاره عليه السلام على نقل أحاديث الكتب الأربعة، بل نقل عن كثير من الكتب غيرها^(٦٥).

٢- اعتماده عليه السلام على الكتب المشهورة والمعتمدة فقط^(٦٦).

٣- إيمانه عليه السلام بصحة جميع الكتب التي يروي عنها^(٦٧)، وصحة النسخ الموجودة عنده منها^(٦٨).

ولعلّ السبب في عدم نقله شيئاً من كتاب «تفسير أبي الفتوح الرازي» هو عدم وصول نسخة صحيحة من ذلك التفسير إليه.

النهاية

وكان آخر ما سطره عليه السلام في كتابه «الوسائل» نهايةً قصيرةً للكتاب، وقد بيّن فيها بعض منهجيّته، وبعض النكات المهمّة لمن يريد مراجعة «الوسائل»^(٦٩).

كتاب «فهرست وسائل الشيعة»

«ووضع له فهرستاً يشتمل على بيان عدد الروايات، وما يستفاد من أخبار كلّ باب زائداً على عنوان الباب من الأحكام، وسمّاه «من لا يحضره الإمام»^(٧٠). غير أنّه لم يُطبع مستقلاً، وإنّما درجتْ عادة طابعي «الوسائل» على إدراجه في أوّل طبعااتهم، في كلّ مجلّد ما يختصّ به منه، وهذا ما فعله أيضاً الشيخ عبد الرحيم الرّبانيّ عند ذكر فهرس الطبعة التي حقّقها من «الوسائل»^(٧١)، وبالتالي يكون قد صار من محتويات هذا الكتاب في طبعته الجديدة. ويقوم السيّد محمّد رضا الجلاليّ بإعداده للطبع من نسخة المؤلف»^(٧٢). وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث لم تُدرج هذا الفهرست في طبعتها.

الجهد في تأليفه

مدّة التأليف

استغرق تأليف هذا الكتاب - بحسب قول مؤلّفه - «مدّة ثمانية عشرة سنة، خرج منه نحو الثلثين في «مشغرا» من جبل عامل، والباقي في «المشهد المقدّس الرضويّ» على مشرّفه السلام»^(٧٣).

وقد شرع في تأليفه سنة ١٠٦٤هـ^(٧٤)، وفرغ منه في سنة ١٠٨٢هـ^(٧٥).

قول أوّل لبعض المحقّقين

غير أنّ بعض المحقّقين كان لهم قولٌ آخر، فقالوا: «وقد تبين لنا من مراجعة النسخ المخطوطة، والتمرّس بها عند مقابلتها، أنّ الكتاب قد مرّ خلال تأليفه في ثلاث مراحل:

الاجتهاد والتجديد - العدد الثالث والخمسون، السنة الرابعة عشرة، شتاء ٢٠٢٠م - ١٤٤١هـ - ٣٥١

الأولى: مرحلة الجمع والتأليف والإضافة والحذف، وقد تمّ هذا كلّه في سنة ١٠٧٢هـ.

الثانية: مرحلة التهذيب والإخراج من المسوّدة إلى المبيّضة الثانية، وقد تمّت في سنة ١٠٨٢هـ.

الثالثة: مرحلة الدقّة في التهذيب والتصحيح والإمعان في المقابلة، وقد تمّت هذه المرحلة في سنة ١٠٨٨هـ.

وبهذا يظهر أنّ المؤلف رحمته الله صرف من عمره الشريف عشرين عاماً في تأليف هذا السفر النفيس^(٧٦).

الردّ على هذا القول

ويردّ على ما ذكروه: **أولاً:** إنّ هذا مخالفٌ لما ذكره الشيخ الحرّ رحمته الله في مدّة تأليفه للكتاب.

وثانياً: لو سلّمنا بما قالوه فإنّ مدّة تأليفه لا تكون عشرين عاماً كما ذكروا، بل أربعة وعشرين عاماً.

وثالثاً: إنّ الشيخ الحرّ رحمته الله قد ذكر في نهاية الجزء الخامس من كتابه، وهي نهاية كتاب اللقطة، أنّه فرغ من تأليف هذا الجزء في أوائل شهر ربيع الأوّل سنة ١٠٧٢هـ^(٧٧)، فإذا عرفنا أنّ الشروع في كتابة المجلّد الثالث، الحاوي لنصف الجزء الرابع تقريباً وللجزءين الخامس والسادس، كان في أوائل جمادى الثانية ١٠٧١هـ^(٧٨)، عرفنا أنّ تأليف ما حواه المجلّد الثالث من الجزءين الرابع والخامس قد استغرق نحو عشرة أشهر لا غير، وإذا عرفنا أنّ الجزء السادس أصغر حجماً ممّا حواه المجلّد الثالث من الجزءين الرابع والخامس كان من القريب جداً أن يكون الانتهاء منه قبل نهاية سنة ١٠٧٢هـ، وبذلك يتمّ ما ذكروه عن المرحلة الأولى.

غير أنّ المتتبّع لكلمات الشيخ الحرّ رحمته الله في بيان أوقات شروعه وفراغه من تأليف أجزاء الكتاب ومجلّداته يُلاحظ أنّه يتعرّض لذكر تاريخين: تاريخ التأليف؛ وتاريخ النقل من المسوّدة إلى النسخة الأخيرة، ويُعبّر عن كلّ منهما بشكلٍ واضحٍ لا لبس فيه^(٧٩).

● الحر العاملي وكتابه (وسائل الشيعة)، تعريف وخصائص

وعليه فمن الطبيعي أن نفهم من قوله في آخر الكتاب: «وكان الفراغ من تأليفه في منتصف رجب سنة ١٠٨٢»^(٨٠)، أنه يتحدث عن المرحلة الأولى التي ذكرها أولئك المحققون.

وهذا ما يتناسب مع ما أفاده الشيخ الحرُّ رحمه الله من أن مدة تأليف الكتاب هي ثماني عشرة سنة، ويكون نظره إلى تأليفه وجمعه، دون النظر إلى ما عبّر عنه أولئك المحققون بالمرحلة الثانية والثالثة.

وأما أن يكون مقصوده من التأليف المرحلة الأولى والثانية فيردّه التساؤل التالي: لماذا اعتبر التهذيب الأوّل تأليفاً ولم يعتبر التهذيب الثاني كذلك؟!؟

إشكالٌ وجوابٌ

فإن قيل: أيعقل أن يستغرق تأليف الجزء السادس وحده مدة عشر سنين كاملة، رغم أنه أصغر حجماً من بعض الأجزاء الأخرى؟!؟

قلت: أولاً: هذا ما يفيد قول الشيخ الحرُّ رحمه الله في بيان مدة تأليف الكتاب. وثانياً: إن الشيخ الحرُّ رحمه الله قد انتقل في هذه الفترة من بلاده إلى المشهد الرضويّ، وقضى جزءاً كبيراً من هذه الفترة في السفر، فلعلّ ذلك قد أثر في سرعته رحمه الله في تأليف كتابه.

وثالثاً: يظهر من بعض كلماته رحمه الله أنه كان يرتاح قليلاً من عناء الكتابة في تأليف هذا الكتاب^(٨١)، ولعله كان يستغلّ ذلك الوقت في جمع مصادر كتابه، أو نسخ جديدة منها، وترتيبها.

ورابعاً: إنّ خاتمة «الوسائل» تحتاج في بعض فوائدها إلى جهدٍ كبيرٍ، وتدقيقٍ، وتمحيصٍ، وهذا ما يستغرق وقتاً إضافياً.

وخامساً: في هذه الفترة كان الشيخ الحرُّ رحمه الله قد بدأ بكتابة ما ألفه من «الوسائل» للمرة الثانية^(٨٢)، وربما الثالثة، وهذا ما يستغرق جزءاً كبيراً من وقته، الأمر الذي يؤثّر على سرعته في تأليف الجزء السادس والأخير من ذلك الكتاب.

وسادساً: في هذه الفترة أيضاً كان الشيخ الحرُّ رحمه الله متصدّياً للتدريس، وقد قرأ عليه بعض المشايخ، وأجازهم، ومنهم:

«الشيخ سالم بن زكي الجزائري، أجازته في كتاب «من لا يحضره الفقيه» في

الإجتاهد والتجديد - العدد الثالث والخمسون، السنة الرابعة عشرة، شتاء ٢٠٢٠م - ١٤٤١هـ - ٣٥٣

• الشيخ محمد عباس دهيني

أول شهر ربيع الأول سنة ١٠٧٨^(٨٣).

وسابغاً: في هذه الفترة أيضاً . أي بين سنة ١٠٧٢ و ١٠٨٢ . كان الشيخ الحرُّ بالله
مشتغلاً بتأليف بعض الكتب، ومنها:

١١] «الإيقاظ من الهجعة بالبرهان على الرجعة»، ألفه سنة ١٠٧٥.

١٢] «خلق الكافر وما يناسبه»، تمّ أواخر شهر صفر سنة ١٠٧٦.

١٣] «كشف التعمية في حكم التسمية»، أتمّه في العشر الأوسط من ذي الحجّة
سنة ١٠٧٧^(٨٤).

١٤] «الرجال»، ألفه سنة ١٠٧٣^(٨٥).

وبناءً على ذلك كلّه فنحن نعتقد أن الشيخ الحرُّ بالله قد باشر تهذيب الكتاب
للمرة الأولى قبل أن ينتهي من تأليف الكتاب، وكان فراغه من تأليفه سنة ١٠٨٢،
ولعلّ فراغه من التأليف والتهذيب الأوّل معاً كان سنة ١٠٨٢.

خلاصة القول

إنّ تأليف هذا الكتاب قد استغرق مدّة ثمانى عشرة سنة، من سنة ١٠٦٤ إلى
سنة ١٠٨٢، خلافاً لما ادّعاه بعض المحقّقين من أنّ تأليفه كان في مدّة عشرين سنة^(٨٦).

قول خاطئ ثان

وبهذا يظهر أيضاً خطأ مَنْ قال بأنّ تمام تأليفه كان سنة ١٠٨٨^(٨٧)، إلاّ إذا
كان يريد . كما يظهر من قوله الأوّل . تمامّ جمعه وتأليفه وتهذيبه وترتيبه وتحقيقه
وإخراجه في صورته النهائيّة، وهذا ما قد يُفهم من قول الشيخ الحرُّ بالله في مقدّمة
«فهرست الوسائل» . الذي كتبه بعد تمام الكتب، في سنة ١٠٨٨^(٨٨) . مبيناً ما بذله في
تأليف «الوسائل» من جهدٍ، قال: «فقد صرفتُ في جمعه وتهذيبه مدّةً مديدة، وأفنيتُ
في ترتيبه وتحقيقه سنين عديدة، تقارب مدّة عشرين سنة، مُنِع فيها القلب راحته،
والطرف وسنّه»^(٨٩).

مؤيّدٌ لمذهبنا

ويؤيّد صحّة ما ذهبنا إليه . من أنّ الفراغ من تأليف الكتاب لم يكن في سنة

• الحر العاملي وكتابه (وسائل الشيعة)، تعريف وخصائص

١٠٧٢، وأن الذي كان في تلك السنة هو الفراغ من تأليف الجزء الخامس من الكتاب . ما ذكره العلامة آغا بزرك الطهراني . من أنه قد رأى من النسخة الأولى للكتاب المجلد الخامس من أول كتاب النكاح، وفي آخره أنه يتلوه في السادس الفرائض، وقد فرغ المؤلف من كتابة هذا المجلد [أي المجلد الخامس] في سنة ١٠٧٢^(٩٠).

ردُّ آخر على القول الأوّل

وأما ما أوحى به السيّد جواد الشهرستاني في مقدّمة تحقيق «الوسائل»، طبعة مؤسّسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، من أنّ الفراغ من تأليف الكتاب كان سنة ١٠٧٢، حيث قال عند ذكر النسخ الخطيّة التي اعتمدت عليها المؤسّسة في عملها التحقيقيّ: «٥. النسخة المحفوظة في المكتبة الرضويّة برقم (٨٩٨٧)، وهي في ٢٥٥ صفحة، بخطّ المصنّف عليه السلام، وقد تمّ الفراغ منها في أوائل شهر ربيع الأول سنة ١٠٧٢هـ»^(٩١)، فهو مردودٌ بما ذكره العلامة آغا بزرك الطهراني، وبما ذكره المحقّقون في المؤسّسة في مكان آخر، حيث قالوا: «لقد اعتمدنا في مراجعة هذا الجزء [الجزء ٢٠] من طبعتنا، وما يليه من أجزاء إلى نهاية كتاب اللقطة [إلى نهاية الجزء ٢٥] على: ١- مخطوطة المسوّدة الثانية للكتاب بخطّ المصنّف عليه السلام، تحتوي على الجزء الخامس بتجزئة المؤلف، وهي محفوظة في مكتبة الروضة الرضويّة المقدّسة في مدينة مشهد (آستان قدس)، برقم (٨٩٨٧)، ونعبر عنها في التعليقات بالمخطوط»^(٩٢).

إذن النسخة المحفوظة في المكتبة الرضويّة برقم (٨٩٨٧) هي مخطوطة المسوّدة الثانية للكتاب بخطّ المصنّف عليه السلام، وتحتوي على الجزء الخامس بتجزئة المؤلف، وقد تمّ الفراغ منها في أوائل شهر ربيع الأول سنة ١٠٧٢هـ، وبالتالي يكون هذا التاريخ لتحديد وقت الفراغ من الجزء الخامس للكتاب، وأما وقت الفراغ من الجزء السادس والأخير له فلا يُعرف من هذه النسخة، التي لا تحتوي على الجزء السادس، بل تنتهي بانتهاء الجزء الخامس.

ويؤكد هذا الأمر اعتمادُ المحقّقين في مؤسّسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، في تحقيقهم للجزء السادس من الكتاب، على «مخطوطة المؤلف، وهي المسوّدة الثانية للكتاب، والتي كتبها بيده الشريفة، وهي محفوظة في مكتبة آية الله المرعشيّ النجفي عليه السلام برقم (١١٩١)»^(٩٣)، «وهذه المخطوطة [قد تمّ الفراغ من نسخها في منتصف

• الشيخ محمد عباس دهيني

شهر رجب سنة ١٠٨٢ هـ^(٩٤).

وهذا جدول في بيان تواريخ تأليف وتهذيب مجلدات «الوسائل» وأجزائه:

المجلد / الجزء	التأليف	التهذيب الأول - النسخة ٢	التهذيب الثاني - النسخة ٣	الأجزاء في طبعة مؤسسة آل البيت ^(ع)
المجلد ١	١٠٦٤ هـ إلى ٩	-	-	٨ إلى ١ الحلوي للجزئين ١ و ٢
المجلد ٢	أوائل جمادى الأولى ١٠٦٦ هـ إلى رمضان ١٠٧٠ هـ	-	-	١ إلى ٩ الحلوي للجزء ٣، ونصف الجزء ٤
المجلد ٣	أوائل جمادى الثانية ١٠٧١ هـ إلى منتصف رجب ١٠٨٢ هـ	-	-	١٧ إلى ٣٠ الحلوي لنصف الجزء ٤، وللجزئين ٥ و ٦
الجزء ١	١٠٦٤ هـ إلى ٩	-	-	٣ إلى ١
الجزء ٢	-	-	-	٨ إلى ٤
الجزء ٣	أوائل جمادى الأولى ١٠٦٦ هـ إلى ٩	-	٩ إلى أواخر جمادى الأولى ١٠٨٥ هـ	١٤ إلى ٩
الجزء ٤	-	-	أواخر جمادى الأولى ١٠٨٥ هـ إلى العصر الأول من ذي القعدة ١٠٨٥ هـ	١٩ إلى ١٥
الجزء ٥	٩ إلى أوائل ربيع الأول ١٠٧٢ هـ	كتاب النكاح فقط، وهو الجزآن ٢٠ و ٢١؛ ٩ إلى جمادى الأولى ١٠٨١ هـ	-	٢٥ إلى ٢٠
الجزء ٦	٩ إلى منتصف رجب ١٠٨٢ هـ	٩ إلى منتصف رجب ١٠٨٢ هـ	٩ إلى أوائل صفر ١٠٨٨ هـ	٣٠ إلى ٢٦
هرست الوسائل	أوائل ربيع الأول ١٠٨٨ هـ إلى ٢٧ ذي الحجة ١٠٨٨ هـ	-	-	-

اهتمامُ الشيخ الحرِّ رضي الله عنه وعنايتهُ الفائقةُ به

ولا شكَّ في أنَّ ما قام به الشيخ الحرُّ رضي الله عنه يتطلَّبُ جهداً كبيراً^(٩٥)، وقد بذله رضي الله عنه راضياً مسروراً، ومن هنا اهتمَّ بهذا الكتاب اهتماماً خاصاً، «وصرف عمره فيه تأليفاً وتدریساً وشرحاً وتحقيقاً»^(٩٦).

ومن مظاهر عنايته الفائقة به:

١. اعتماده في تأليفه على عدة نسخٍ لكثيرٍ من مصادره^(٩٧).
 ٢. انتخابه النسخ الجيدة للكتب التي ينقل عنها، وقد دلَّ على ذلك ما قاله في مقدِّمة الفائدة الرابعة، التي خصَّصها لذكر الكتب التي نقل عنها بالواسطة وغيرها، قال: «في ذكر الكتب المعتمدة التي نقلتُ منها أحاديث هذا الكتاب، وشهد بصحتها مؤلفوها وغيرهم، وقامت القرائن على ثبوتها، وتواترت عن مؤلفيها، أو علِّمت صحَّة نسبتها إليهم، بحيث لم يبقَ فيها شكٌّ ولا ريب؛ كوجودها بخطوط أكابر العلماء؛ وتكرُّر ذكرها في مصنَّفاتهم؛ وشهادتهم بنسبتها؛ وموافقة مضامينها لروايات الكتب المتواترة؛ أو نقلها بخبر واحد محفوظ بالقرينة؛ وغير ذلك»^(٩٨).
- ثمَّ ذكر اثنين وثمانين كتاباً، ثمَّ قال: «ويوجد الآن - أيضاً - كتب كثيرة - من كتب الحديث - غير ذلك، لكن:

بعضها: لم يصل إليَّ منه نسخة صحيحة»^(٩٩).

٣. مقارنته في معظم الأحيان بين ما جاء من الرواية الواحدة في الكتب الأربعة وغيرها.

ولا يخفى ما في ذلك كله من مشقَّة غير أنه يجعل الكتاب ذا قيمة علمية كبيرة، ويرفع ما قد يكتنف بعض العبارات من إبهامٍ أو خطأ^(١٠٠).

٤. كتابته له بخطِّ يده ثلاث مرَّات على الأقلِّ، وهو المستفاد ممَّا ذكره الشيخ الحرُّ رضي الله عنه نفسه في أكثر من مورد^(١٠١):

المرَّة الأولى: حين تأليفه الكتاب.

المرَّتَيْن الثانية والثالثة: للتهذيب والتصحيح.

وقد أضاف الشيخ الحرُّ رضي الله عنه في نسخته الثالثة بعض الأبواب إلى الكتاب^(١٠٢).
والمرجَّح عندنا أنَّ الشيخ الحرُّ رضي الله عنه قد كتب الوسائل مرَّةً رابعةً، وقد أضاف

فيها أيضاً بعض الأبواب إلى الكتاب، لم تكن موجودة في النسخ الثلاثة الأولى منه، وهذا ما يُشير إليه قول المحققين في طبعة مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث^(١٠٣).

وَهُمْ مُرَدُّوهُ

وقد يبدو للبعض أنه قد انتهى من كتابته للمرة الثالثة سنة ١٠٩٧هـ^(١٠٤).

ولكن نظراً لما قاله العلامة آغا بزرك الطهراني، في معرض ذكره لما رآه من نسخ الوسائل بخط المؤلف، قال: «ومجموع ما رأيناه من نسخ «الوسائل» بخط المؤلف ثلاث نسخ، ولعله كتب نسخة أخرى لم نشاهدها:

إحداها: النسخة الأصلية المسوّدة، التي عليها شطبٌ كثير، وإصلاحات، وتغييرات في أكثر سطورها، بحيث يقطع كلُّ أحدٍ بأنّها أوّل نسخة خرجت منه إلى السواد، كما هو العادة في التأليفات، ورأيتُ من هذه النسخة في النجف الأشرف المجلد الخامس من أوّل كتاب النكاح، وفي آخره أنه يتلوه في السادس الفرائض، وقد فرغ المؤلف من كتابة هذا المجلد لأي المجلد الخامس في سنة ١٠٧٢.

والنسخة الثانية: المبيضة التي أخرجها من المسوّدة، وفرغ من آخرها في منتصف

رجب ١٠٨٢.

والنسخة الثالثة: كتبها عن النسخة الثانية بعدها، وقابلها وصحّحها مع

الأصل، وكتب عليها بخطه شهادة التصحيح والبلاغ، ورأيتُ منها المجلد الأوّل والخامس والسادس في خزانة كتب آل السيّد عيسى العطار ببغداد، وقد فرغ من كتابة المجلد السادس في أوائل صفر ١٠٨٨^(١٠٥).

نظراً لذلك لا يبعد أن يكون ما حصل عليه السيّد الجليلي هو نسخة رابعة، أو

خامسة، بخط المؤلف، وربما كانت متطابقة تماماً مع النسخة الثالثة.

٥. ما كتبه عليه السلام حول كتابه «الوسائل» من الاختصارات والفهارس والشروح

والتعليق، وقد ذكرناها في مؤلفاته عليه السلام، في الفصل المخصّص لترجمته.

٦. تصديقه عليه السلام لتدريسه في حياته، فكانت له حلقة عظيمة لتدريس هذا الكتاب

في المشهد الرضوي^(١٠٦).

طبعاؤه

بقي هذا الكتاب على تقسيم مؤلفه مدّة من الزمن، إذ «طُبِعَ قديماً»^(١٠٧) طبعةً حجريةً في ثلاثة مجلّات^(١٠٨)، تماماً كما كان إخراج مؤلفه له.

وطُبِعَ بعد ذلك طباعةً حديثةً، وله - فيما رأيتُ - نسختان مطبوعتان كذلك:

الطبعة الأولى: تتكوّن من عشرين مجلّداً، وهي من تحقيق الشيخ عبد الرحيم الريّاني الشيرازي، المكتبة الإسلاميّة، طهران، الطبعة الخامسة، من سنة ١٣٩٨هـ إلى سنة ١٤٠١هـ؛ أو الطبعة السادسة، ١٤٠٣هـ؛

أو دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، بدون ذكر رقم الطبعة وتاريخ الطبع؛ أو الطبعة الرابعة، ١٣٩١هـ؛ أو الطبعة الخامسة، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م؛ أو الطبعة السادسة، ١٤١٢هـ - ١٩٩١م.

وهذه الطبعات كلّها متطابقة مع بعضها، وقد تختلف بترقيم صفحات مقدّمة المحقّق، ففي حين يتمّ الترقيم بالأعداد في بعضها يتمّ الترقيم بالحروف الأبجديّة في بعضها الآخر.

وعلى أيّ حال هي عمَلٌ فرديٌّ كبيرٌ.

الطبعة الثانية: تتكوّن من ثلاثين مجلّداً، وهي من تحقيق ونشر مؤسّسة آل البيت لإحياء التراث، قم، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ إلى ١٤١٢هـ؛ أو الطبعة الثالثة، ١٤١٦هـ؛

أو بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.

وهذه الطبعات كلّها متطابقة ظاهراً^(١٠٩).

سبب التفاوت في عدد المجلّات بين الطبعتين

وسببُ هذا التفاوت في عدد المجلّات أنّ التحقيق في الطبعة الأولى أقلّ من التحقيق في الطبعة الثانية^(١١٠).

فضلاً عن عدم مراعاة قواعد الكتابة والإخراج الصحيحين في الطبعة الأولى، فهو لا ينتقل إلى سطرٍ جديدٍ إلاّ عند بداية الحديث التالي، الأمر الذي يؤدي إلى التعب - وربما الخطأ - عند مراجعة الحديث وأسانيده المتعدّدة.

ومن هنا كانت الطبعة الثانية هي المعتمدة - من قبلنا - في هذه الدراسة.

مدحُه والثناءُ عليه

أتى على هذا الكتاب العديد من العلماء والمحققين، ومنهم:

١. مؤلفه الشيخ الحرّ العاملي رحمته الله، حيث قال: «لما وقّني الله سبحانه لتأليف كتاب «تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة» فجاء كتاباً يطمئنّ خاطر به، وتركن النفس إليه، ويصلح للوثوق به والاعتماد عليه، ويكتفي به أرباب الفضل والكمال في الفقه والحديث والأصول والرجال، ويليق أن يُكتب بالتبّر، وينزّه عن سواد الحبر، أو ترقم أحاديثه بالنور على صفحات خدود الحور، وتتوجّه إليه الهمم، وتبيضّ عليه اللّمم، ويسير في الأفاق والأقطار، وتُصرف في فهمه والعمل به ساعات الليل والنهار»^(١١١).

٢. الميرزا النوري رحمته الله، حيث قال: « فصار بحمد الله تعالى مرجعاً للشيعة، ومجمعاً لمعالم الشريعة، لا يطمع في إدراك فضله طامع، ولا يغني العالم المستبسط عنه جامع»^(١١٢).

٣. الشيخ عباس القمي رحمته الله، في ترجمة الحرّ العاملي، حيث قال: «...صاحب الوسائل، الذي منّ على جميع أهل العلم بتأليف هذا الكتاب الشريف، والجامع المنيف، الذي هو كالبحر لا يُساحل»^(١١٣).

٤. الشيخ آغا بزرك الطهراني رحمته الله، حيث قال: «وبالجملة هو أجمع كتاب لأحاديث الأحكام، وأحسن ترتيباً لها، حتّى من «الوافي» و«البحار»: لاقتصار «الوافي» على جمع خصوص ما في الكتب الأربعة، على خلاف الترتيب المأنوس فيها، واقتصار «البحار» على ما عدا الكتب الأربعة، مع كون جلّ أحاديثه في غير الأحكام، فنسبة هذا الجامع إلى سائر الجوامع المتأخّرة كنسبة «الكافي» إلى سائر الكتب الأربعة المتقدّمة»^(١١٤).

٥. الشيخ الأميني رحمته الله، حيث قال: «وإنّ من أعظمها [أي مؤلفات الشيخ الحرّ رحمته الله] كتاب «وسائل الشيعة»، في مجلّداتها الضخمة التي تدور عليها رحي الشريعة، وهو المصدر الفدّي لفتاوى علماء الطائفة، وإذا ضمّ إليه «مستدرکه» الضخم الفخم،

• الحر العاملي وكتابه (وسائل الشيعة)، تعريف وخصائص

لشيخنا الحجّة النوريّ، المناهز لأصله كمّاً وكيفاً، فمرج البحرين يلتقيان»^(١١٥).

٦. السيّد محمد صادق بحر العلوم رحمه الله، محقق كتاب «لؤلؤة البحرين»، حيث قال: «وهو أهمّ كتاب في الأحاديث، ومرجع للفضلاء قاطبة»^(١١٦).

٧. الشيخ عبد الرحيم الريّاني رحمه الله، الذي اعتبره من أحاسن الجوامع الأخيرة الحديثيّة، ثمّ قال: «فالكاتب كافلٌ للمهمّ ممّا ورد من السنّة النبويّة، وجامعٌ لمعظم النواميس الشرعيّة، فهو مرجعٌ لرواد الفضيلة والآداب، ومطلوبٌ لطلاب الحقيقة والآثار، عليه المعولّ في استنباط المسائل الشرعيّة، وإليه الاستناد في الفروع الفقهيّة، فيه بغية كلّ فقيه، وأمنية كلّ مجتهد،...صرف مؤلّفه في جمعه وتهذيبه مدّة مديدة، وأفضى في ترتيبه وتحقيقه سنين عديدة، تقارب مدّة عشرين سنة، حتّى جاء من أجمع كتب الأحاديث حديثاً، وأحسنها ترتيباً»^(١١٧).

٨. السيّد جواد الشهرستانيّ، الذي اعتبر أنّ الشيخ الحرّ رحمه الله قد قدّم به إلى العلماء خدمة عظيمة، ثمّ قال: «وهو من الموسوعات القلائل التي تتوجّحت بالإتمام، بالرغم من سعة العمل وكبره، وصعوبة المهمّة وخطورتها، وقد وفى بكلّ ما وعد به من أغراض تأليفه، وأودع فيه كلّ ما تمناه وأراده، ولو بعد طول المدّة، وتحمل كلّ شدة»^(١١٨).

وقال في موضع آخر: «فرحم الله شيخنا المؤلّف، حيث أتعب نفسه المقدّسة في تهيئة هذا الكنز الثمين، ووفّر لنا هذه الجوهرة الغالية»^(١١٩).

٩. الشيخ محمد القائينيّ، محقق كتاب «الفصول المهمّة في أصول الأئمّة عليهم السلام»، الذي اعتبره من محاسن الدهر، ثمّ قال: «وقد منّ الله عليه حيث جعل كتابه «تفصيل وسائل الشيعة»، الذي ألفه في جمع الأحاديث الفقهيّة، مرجعاً للطائفة، وملاذاً للفقهاء، في استنباط الأحكام، ومراجعة الأخبار، حتّى كاد يكون ناسخاً لغيره، وحتّى لمصادر كتابه من الكتب الأربعة وغيرها»^(١٢٠).
وغير هؤلاء كثير.

«وأنت لا تقرّ في المعاجم ترجمةً للحرّ إلاّ وتجد جمل الثناء على كتابه الحافل «وسائل الشيعة» ماثورة فيها، وقد أحسن وأجاد أخوه العلّامة الصالح في تقييده بقوله:

هذا كتابٌ علا في الدين رتبته قد قصّرت دونها الأخبار والكتب

الإجتهد والتجديد - العدد الثالث والخمسون، السنة الرابعة عشرة، شتاء ٢٠٢٠م - ١٤٤١هـ - ٣٦١

يُنير كالشمس في جَوِّ القلوب هُدًى فتنحى منه عن أبصارنا الحجب
هذا صراط الهدى ما ضلَّ سالكه إلى المقامة بل تسمو به الرتب
إن كان ذا الدين حقاً فهو متَّبِعٌ حقاً إلى درجات المنتهى سبب^(١٢١)

القدحُ فيه

بعد أن عرفنا ثناء الكثير من العلماء والمحقِّقين على هذا الكتاب تجدر الإشارة إلى أن بعض العلماء طعن في مُجمل مؤلِّفات الشيخ الحرُّر^{رحمته}، ومنها هذا الكتاب.

ففي «لؤلؤة البحرين»: «لا يخفى أنه وإن كثرت تصانيفه^{رحمته} إلا أنها خالية من التحقيق والتحرير، تحتاج إلى تهذيب وتنقيح وتحريير، كما لا يخفى على مَنْ راجعها»^(١٢٢).

وعلق على هذا الكلام في «روضات الجنّات» بقوله: «بل الخلوّ عن التصرّف والتحقيق ودقّة النظر في مقام فهم النصوص والجمع بين متناقضات الأخبار إنّما هي علةٌ توجد في غالب مَنْ كان على طريقة الأخباريّة، وهذا الرجل يعني الشيخ الحرُّ العاملي^{رحمته} [منهم]^(١٢٣)».

ونتيجة هذا الكلام القاسي انبرى بعض المحقِّقين للدفاع عن الشيخ الحرُّر^{رحمته}، فعزّوا أمر تركه للشرح والتعليق وتصحيح ما في النسخ التي ينقل عنها من تصحيفٍ وسهوّ إلى جملة أمور، منها:

١. هدفه من تأليف الكتاب، وهو الجمع الكامل والتنسيق والتهذيب^(١٢٤).
٢. ديدن المحدثين، لوأهو إثبات ما في النسخ التي ينقلون عنها، من دون تصرّف، بل يعتبرون الذي يتصرّف في النسخ، على أساس من ظنّه، غير أمين في عمله وفتنه^(١٢٥).
٣. ضيق وقت المؤلّف، الذي اقتصر على إيراد النصوص ونقلها وتنظيمها فقط، ومع ذلك فقد استغرق تأليفه للكتاب ثماني عشرة سنة، «ولو أنّه كان تصدّي لكلّ تلك الاختلافات الواقعة في الأسانيد أو المتون، لما أنجز من الكتاب إلاّ معشاره؛ لما يقتضيه ذلك من الوقت والمدّة».

• الحر العاملي وكتابه (وسائل الشيعة)، تعريف وخصائص

وهو مع ذلك لم يُغفل هذا الجانب بالكلية، فلقد قام في فترة تأليفه للكتاب بالتعليق على موارد ضرورية من الكتاب، سواءً في السند أو المتن، بتعليق قيّمة، وُجدت في النسخة الثالثة التي قام بكتابتها بخطّ يده رضوان الله عليه.

وفي مجال التحقيق في كلّ واحدٍ واحدٍ من الأحاديث، والبحث عن مشكلاتها السندية أو المتنبية، وإبداء رأيه فيها، وكذلك البتّ في مفاداتها، فقد تصدّى له المؤلف في شرحه العظيم الذي سمّاه «تحرير وسائل الشيعة»، الذي لم يخرج منه إلاّ جزؤه الأوّل.

ولو تمّ عمله هذا، لتكوّن بذلك حجراً يُلقم به مَنْ عوى، وأراد التناول من قدسية المؤلف والخطّ من شأنه»^(١٢٦).

مكانته

«لم يزل لهذا الكتاب منذ تأليفه وتدوينه مصدراً من أعظم مصادر الحديث في القرون المتعاقبة، والأجيال المتواصلة، ثقةً بمؤلفه، وركوناً على الإتقان في نقله»^(١٢٧).

فهو من عصر مؤلفه إلى اليوم «موضع عناية الفقهاء»^(١٢٨)، «وعليه معوّل مجتهدى الشيعة، وما ذاك إلاّ لحسن ترتيبه وتبويبه»^(١٢٩)، «وكان غير واحد من المحققين لا يُصدر الفتيا إلاّ بعد مراجعة الكتابين [«الوسائل» و«مستدرك الوسائل»] معاً»^(١٣٠).

شروحه والتعليق عليه ومستدركاؤه

نظراً لحاجة العلماء الماسّة إلى هذا الكتاب في دراساتهم وأبحاثهم الفقهية فقد تبوّأ عندهم مكانةً خاصّةً، وكثرت شروحهم له، وتعاليقهم عليه، ومن تلك الشروح: ١- شرح للمؤلف نفسه، وقد تقدّم ذكره عند ذكر مؤلّفات الشيخ الحرّ رحمته، وقد أسماه «تحرير وسائل الشيعة وتحرير مسائل الشريعة»، ويشتمل على بيان ما يُستفاد من الأحاديث، وعلى الفوائد المتفرّقة في كتب الاستدلال، من ضبط الأقوال، ونقد الأدلّة، وغير ذلك من المطالب المهمة.

وقال العلامة آغا بزرك الطهراني: «ورأيتُ منه المجلد الأوّل، وهو في شرح جملة

الإجتهاذ والتجديد - العدد الثالث والخمسون، السنة الرابعة عشرة، شتاء ٢٠٢٠م - ١٤٤١هـ - ٣٦٣

من مقدماته»^(١٣١)، ولم أدرِ حال بقيّة أجزاءه»^(١٣٢).

٢. «شرح آخر للمؤلف أيضاً على نحو التعليق، فيه: بيان اللغات؛ وتوضيح العبارات؛ أو دفع الإشكالات عن متن الحديث أو سنده؛ أو غير ذلك، كتبه بخطّ يده على هوامش نسخ «الوسائل» التي كتبها بخطّه.

وقد استخرج تلك الحواشي عن تلك النسخ، ودونهاً مستقلاً، الحاج الشيخ عليّ القميّ، نزيل النجف، لكنّ فاته تشخيص مواضع الحواشي كاملاً.

فدونهاً ثانياً الميرزا محمد الطهرانيّ، نزيل سامراء، وزاد عليه بعض ما وجده أيضاً بخطّه، مع تعيين الباب، وعدد الأحاديث، وعلامة محلّ الحاشية؛ تسهيلاً للتناول»^(١٣٣).

«وقد شرح «الوسائل» بعد المؤلّف جمعٌ من الأعلام، لكنّ هذه الشروح لم تتجاوز كتب العبادات، ومن هؤلاء:

[٣] الشيخ محمد بن الشيخ عليّ بن الشيخ عبد النبيّ بن محمد بن سليمان المقابي، المعاصر للشيخ يوسف البحرانيّ، «وكان تلميذ الشيخ حسين الماحوزيّ، قال في «أنوار البدرين»: رأيتُ منه عدّة مجلّدات، وذكره أيضاً مؤلّف الفوائد الشيرازيّة»^(١٣٤).

[٤] الحاج المولى محمد رضا القزوينيّ، «الشهيد في دفاع الأفاغنة سنة ١١٣٦»^(١٣٥)، «خرج منه [أي من شرحه] شرح الطهارة والصلاة»^(١٣٦).

[٥] الشيخ محمد بن سليمان المقابي البحرانيّ، المعاصر للشيخ عبد الله السماهيجيّ، اسم شرحه «مجمع الأحكام»، وقد «شرح فيه أكثر أبواب «الوسائل»، وأسقط شرح أبواب المكروهات والمسنونات، برز منه مجلّد في الأصول، ومجلّد في الطهارة، ومجلّد في الصلاة»^(١٣٧).

[٦] السيد أبو محمد الحسن بن العلامة الهادي آل صدر الدين الموسويّ طاب ثراه»^(١٣٨).

ومنهم:

٧. «السيد حسن الصدر، المتوفّى سنة ١٣٥٤هـ، خرج منه [أي من شرحه] مجلّد من أوّل الطهارة، باحثاً في جميع الروايات سنداً ودلالةً، وهو غير تامّ.

• الحر العاملي وكتابه (وسائل الشيعة)، تعريف وخصائص

[٨] الشيخ يوسف بن محمد البحراني الحويزي، معاصر المؤلف، وُفق إلى إخراج ثلاث مجلدات منه، وأولها في المقدمات الأصولية، والثاني في الطهارة، والثالث في الصلاة^(١٣٩).

٩. «الشيخ يوسف المحدث البحراني».

[١٠] الشيخ حسن، لو لم يُعرف أزيد من هذا، لوهو شرحاً من أوّل كتاب التجارة إلى بيع الغشّ، كتب له الكاتب أبواب «الوسائل»، وجعل بين الأبواب فواصل بمقدار ما يحتاج إليه لكتابة الشرح، فكتب الشارح فيها ما أراد، وهو مجلدٌ كبيرٌ، أكثره بياضاتٌ لم يوفّق لكتابة الشرح فيها^(١٤٠).

وسياتي في الحديث عن منهج الشيخ الحرّ أنّه يشير أحياناً إلى تقدّم، أو تأخّر، بعض الأحاديث، التي تدلّ على الحكم الشرعيّ المستفاد من أحاديث الباب.

«ولخفاء الموضوع المشار إليه بالتقدّم والتأخّر على غير الممارس للكتاب، أتعب جمعٌ لمن العلماء أنفسهم في استخراج المواضع، والتصريح بما أُشير إليه، ومنهم:

[١١] «حفيد العلامة صاحب الجواهر، الشيخ عبد الصاحب بن الشيخ حسن الصغير، المتوفى ١٣٥٣، فإنه ألّف كتاب «الإشارات والدلائل إلى ما تقدّم أو تأخّر في الوسائل»^(١٤١)»^(١٤٢).

ويظهر أنّه يُعرف باسم آخر، هو «الإشارات إلى ما تكرّر في الوسائل من الإحالات»، [وهو] مجلدٌ كبيرٌ، عيّن فيه المتقدّم والمتأخّر من الأحاديث التي يشير إليها الشيخ الحرّ في «الوسائل» بقوله: «تقدّم ما يدلّ على ذلك»، وقوله: «ويأتي ما يدلّ على ذلك»، طبع بالمطبعة الحيدرية في النجف، سنة ١٣٥٦^(١٤٣)، «ومنهم:

[١٢] «السيد أبو القاسم الخوئي، فإنه ألّف كتاباً في بيان ما تقدّم وما تأخّر، وتعيين محلّه وبابه، وزاد على ذلك أمرين مهمّين:

أحدهما: بيان ما يُستفاد من أحاديث الباب، زائداً على ما استفاده الشيخ الحرّ وذكره في عنوان ذلك الباب.

والثاني: ذكر حديث آخر لم يذكره الشيخ الحرّ في هذا الباب، مع أنّه يُستفاد منه ما في عنوان الباب^(١٤٤)»^(١٤٥).

٣. «شرح فوائد الوسائل»، في شرح الفوائد الرجالية الاثني عشرة التي أوردها

الإجتهد والتجديد - العدد الثالث والخمسون، السنة الرابعة عشرة، شتاء ٢٠٢٠م - ١٤٤١هـ - ٣٦٥

الشيخ الحرُّ الرَّحْمَنِيُّ في آخر «الوسائل»، ولم يُذكر اسمُ الشارحِ^(١٤٦). هذا وقد فاتته من الأحاديث المروية عن الأئمة الهادين سلام الله عليهم ما لا يُحصيه إلا الله، وقد وفق الله العلامة النوري لجمع بعض ما فاتته من الأحاديث في جميع الأبواب، في الجامع الكبير الموسوم بـ «مستدرك الوسائل»^(١٤٧).

المواشم

- (١) وسائل الشيعة، مقدّمة التحقيق (بقلم: السيّد جواد الشهرستاني) ١: ٧٣.
- (٢) الحرُّ العامليّ، أمل الآمل في علماء جبل عامل ١: ١٤١.
- (٣) راجع: محمّد باقر الخوانساريّ، روضات الجنّات في أحوال العلماء والسادات ٧: ٩٢، وفيه: «أحد المحمّدين الثلاثة المتأخّرين، الجامعين لأحاديث هذه الشريعة».
- وراجع: محسن الطهرانيّ «أغا بزرك»، طبقات أعلام الشيعة، الكواكب المنتشرة في القرن الثاني بعد العشرة ٦: ٦٥٥ - ٦٥٦.
- (٤) وسائل الشيعة، مقدّمة التحقيق (بقلم: السيّد جواد الشهرستاني) ١: ٧٤؛ وراجع: الخوانساريّ، روضات الجنّات في أحوال العلماء والسادات ٧: ١٠٠، وفيه: «ثمّ ليعلم أنّ بيت بني الحرّ في علمائنا العاملين والعامليين بيت كبيرٌ جليلٌ، خرج منه من أعظم الفقهاء والمحدّثين».
- (٥) وسائل الشيعة، مقدّمة التحقيق (بقلم: السيّد جواد الشهرستاني) ١: ٧٧.
- (٦) الحرُّ العامليّ، أمل الآمل في علماء جبل عامل (كلمة المحقّق السيّد أحمد الحسينيّ) ١: ١٥ - ١٦.
- (٧) الخوانساريّ، روضات الجنّات في أحوال العلماء والسادات ٧: ١٠٠.
- (٨) الخوانساريّ، روضات الجنّات في أحوال العلماء والسادات ٧: ٩٩.
- (٩) الحرُّ العامليّ، أمل الآمل في علماء جبل عامل (كلمة المحقّق) ١: ٥١.
- (١٠) وسائل الشيعة، مقدّمة التحقيق (بقلم: السيّد جواد الشهرستاني) ١: ٨٤ - ٨٥.
- (١١) الحرُّ العامليّ، أمل الآمل في علماء جبل عامل (كلمة المحقّق) ١: ٢١.
- (١٢) الحرُّ العامليّ، أمل الآمل في علماء جبل عامل (كلمة المحقّق) ١: ٢٢.
- (١٣) راجع: سائل الشيعة، مقدّمة الشيخ الحرُّ الرَّحْمَنِيُّ ١: ٨؛ وسائل الشيعة ٣٠: ٤٦٨، الفائدة الثانية عشرة من الخاتمة؛ الحرُّ العامليّ، أمل الآمل في علماء جبل عامل ١: ١٤٢.
- (١٤) راجع معظم الكتب التي تذكره، أو تنقل عنه، أو تُرجع في حواشئها إليه، ومنها: الطهرانيّ، الذريعة إلى تصانيف الشيعة ١٤: ١٦٩؛ الأمينيّ، الغدير في الكتاب والسنة والأدب ١١: ٤٤٣ - ٤٤٤. ولعلّ أوّل مَنْ أطلق عليه اسم «وسائل الشيعة» مؤلّفه الحرُّ العامليّ نفسه، حيث قال - وهو في مقام بيان مؤلّفاته -: «وكتاب فهرست وسائل الشيعة». (راجع: الحرُّ العامليّ، أمل الآمل في علماء جبل عامل

١: ١٤٢).

(١٥) راجع: القمي، سفينة بحار الأنوار ومدينة الحكم والآثار ٢: ١٤٧؛ الأمين، أعيان الشيعة ١٣: ٤١٣؛ الطهراني، الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٤: ٣٥٢؛ الزركلي، الأعلام ٦: ٩٠؛ وسائل الشيعة (تحقيق: الشيخ الرباني)، مقدمة المحقق ١: ١٧ (يز): مرتضى العسكري، عبد الله بن سبأ وأساطير أخرى ٢: ١٧٦.

(١٦) الحر العاملي، أمل الآمل في علماء جبل عامل ١: ١٤٢. والظاهر أن مراده بالمجلد الجزء، فإن هذا الكتاب كما يذكر مؤلفه فيه - مكوّن من ستة أجزاء في ثلاثة مجلدات. راجع: وسائل الشيعة (تحقيق: الشيخ الرباني) ٥: ٥٥٥، وفيه: «تم الجزء الثاني من كتاب تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة بتوفيق الله سبحانه، ويتلوه في الجزء الثالث إن شاء الله وتقدّس كتاب الزكاة... تمّ كلام المصنّف رحمة الله عليه. وبتمام هذا الجزء تمّ المجلد الأوّل من الطبقات السابقة».

وراجع: وسائل الشيعة ٩: ٥، وفيه: «المجلد الثاني من كتاب تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة».

وراجع: وسائل الشيعة ١٧: ٥، وفيه: «المجلد الثالث من كتاب تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة».

وراجع: وسائل الشيعة ٣٠: ٥٤١، وفيه: «وقد تمّ الجزء السادس منه، وبتمامه تمّ الكتاب». ومن هنا يظهر خطأ العلامة الطهراني، حيث قال في كتابه «الذريعة» ٤: ٣٥٢: «كان أصله في ستة مجلدات: ١. الطهارة، ٢. الصلاة، ٣. الزكاة، ٤. الجهاد، ٥. النكاح، ٦. الموارث، ولكن طُبع في ثلاث [والصحيح: ثلاثة] مجلدات ضخام».

وكذلك يظهر خطأ الشيخ الرباني، حيث قال في مقدمة تحقيق كتاب «وسائل الشيعة» ١: ١٨ (يح): «وبالجملة ألفه ﷺ في ست [والصحيح: ستة] مجلدات: ١. الطهارة، ٢. الصلاة، ٣. الزكاة إلى آخر المزار، ٤. الجهاد إلى آخر الوصايا، ٥. النكاح إلى آخر اللقطة، ٦. الموارث إلى آخر الكتاب».

(١٧) وسائل الشيعة، مقدمة التحقيق (بقلم: السيّد جواد الشهرستاني) ١: ٨٨. واعلم أن عدد أحاديث الكتاب، كما جاء في الطبعة المحقّقة من قبل الشيخ عبد الرحيم الرباني، هو ٣٥٨٤٣ حديثاً، وأمّا في الطبعة المحقّقة من قبل مؤسسة آل البيت ﷺ لإحياء التراث فهو ٣٥٨٦٨ حديثاً.

(١٨) وسائل الشيعة، مقدمة تحقيق الخاتمة (بقلم: السيّد محمد رضا الجالي) ٣٠: ٨ (بتصرّف).

(١٩) وسائل الشيعة، مقدمة الشيخ الحرّ ﷺ ١: ٤.

(٢٠) الملايري، جامع أحاديث الشيعة (المقدمة) ١: ١٠ (من كلام السيّد البروجردي ﷺ): الإيرواني، دروس تمهيدية في القواعد الرجالية: ٣٠٩.

(٢١) وسائل الشيعة، مقدمة الشيخ الحرّ ﷺ ١: ٦.

(٢٢) راجع: الطهراني، الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٤: ٣٥٢ - ٣٥٤ - ٣٥٥ (بتصرّف)؛ وسائل الشيعة (تحقيق: الشيخ الرباني)، مقدمة المحقق ١: ١٩ (يط) (بتصرّف).

- (٢٣) راجع: الملايري، جامع أحاديث الشيعة ١: ١٠ (من كلام السيد البروجردي عليه السلام): الإيرواني، دروس تمهيدية في القواعد الرجالية: ٣٠٩.
- (٢٤) وسائل الشيعة، مقدمة تحقيق الخاتمة (بقلم: السيد محمد رضا الجالي) ٣٠: ٨ (بتصرف).
- (٢٥) وسائل الشيعة، مقدمة الشيخ الحر عليه السلام ١: ٦.
- (٢٦) وسائل الشيعة ٢: ٥ - ٢٧.
- (٢٧) وسائل الشيعة ٢: ٢٩ - ١٧١.
- (٢٨) وسائل الشيعة ١١: ٣٤٣ - ٤٦٢.
- (٢٩) وسائل الشيعة ١١: ٤٦٣ - ٥٤٤.
- (٣٠) وسائل الشيعة ١١: ٥ - ٣١٢.
- (٣١) وسائل الشيعة ١٥: ١٦١ - ٣٨٣؛ ١٦: ٥ - ١١٤.
- (٣٢) وسائل الشيعة ٢٧: ٢٨١ - ٢٨٩.
- (٣٣) الملايري، جامع أحاديث الشيعة ١: ٩ (من كلام السيد البروجردي عليه السلام).
- (٣٤) راجع: وسائل الشيعة، مقدمة الشيخ الحر عليه السلام ١: ٣ - ٨.
- (٣٥) راجع: وسائل الشيعة، مقدمة الشيخ الحر عليه السلام ١: ٩.
- (٣٦) راجع: وسائل الشيعة ١: ١٣١، كتاب الطهارة.
- (٣٧) الحر العاملي، أمل الآمل في علماء جبل عامل ١: ١٤٢ - ١٤٣.
- (٣٨) الطهراني، الذريعة إلى تصانيف الشيعة ١٣: ٣٨٨ (بتصرف).
- وهذه الخاتمة تشكل مجلداً كاملاً من طبعة مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، وهو المجلد الثلاثون.
- (٣٩) وسائل الشيعة ٣٠: ٢١.
- (٤٠) وسائل الشيعة ٣٠: ٢٢ (بتصرف).
- (٤١) وسائل الشيعة ٣٠: ١٢٩.
- (٤٢) وسائل الشيعة ٣٠: ١٤٥.
- (٤٣) أحمد بن محمد البرقي، المحاسن ١: ٧٢، باب ثواب الصوم، ح ١٤٨.
- (٤٤) البرقي، المحاسن ١: ٢٠٠، باب الهداية من الله عز وجل، ح ٣٣؛ ١: ٢٥٤، باب الإخلاص، ح ٢٧٩.
- (٤٥) البرقي، المحاسن ١: ٢٠٩، باب البدع، ح ٧٥.
- (٤٦) البرقي، المحاسن ١: ٢٧١، باب تصديق رسول الله (صل) والتسليم له، ح ٣٦٤.
- (٤٧) البرقي، المحاسن ٢: ٤١٣، باب جودة الأكل في منزل أخيك، ح ١٥٨.
- (٤٨) البرقي، المحاسن ٢: ٤٥٤، باب مؤاكلة أهل الذمة وأنيبتهم وأكل طعامهم، ح ٣٧٥.
- (٤٩) البرقي، المحاسن ٢: ٥٠٧، باب من أبواب البقول، ح ٦٥٢؛ ٢: ٥٣٨، باب التمر، ح ٨١٦.
- (٥٠) البرقي، المحاسن ٢: ٦٢٠، باب تزويق البيوت والتساوير، ح ٥٨.
- (٥١) البرقي، المحاسن ١: ٢٥٧، باب التقيّة، ح ٣٠٠.
- (٥٢) وسائل الشيعة ٣٠: ١٥٠.

- (٥٣) وسائل الشيعة ٣٠: ١٥٢ .
وقد ذكر الشيخ باقر الإيرواني أنّ مصادر الكتاب قد بلغت حوالي ١٨٠ مصدرًا. (راجع: الإيرواني، دروس تمهيدية في القواعد الرجالية: ٣٠٥).
- (٥٤) وسائل الشيعة ٣٠: ١٥٢ - ١٥٩، وقد ذكر الشيخ الحرّ رحمه الله أسماء اثنين وثمانين كتابًا، ثمّ قال: «وغير ذلك من الكتب التي صرّحنا بأسمائها عند النقل منها» .
وقد أحصينا نحن له - بالتتبع - ١١٢ كتابًا، نقل منها مباشرةً، وهي بالإضافة إلى ما ذكره ٣٠ كتابًا، وهي:
٣٠٠١. «إجازة العلامة الحلّي لبني زهرة»، «المختلّف»، «منتهى المطلب»، «للعلمة الحلّي»؛
٥٠٠٤. «مفتاح الفلاح»، «الكشكول»، للشيخ البهائي؛
٦. «مدارك الأحكام» للسيد محمد بن أبي الحسن [عليّ] الموسوي العاملي؛
٩٠٠٧. «المبسوط»، «عدة الأصول»، «الخلافة»، للشيخ الطوسي؛
١٠. «شرائع الإسلام» للمحقّق الحلّي؛
١٤٠٠١١. «فضائل شهر رجب»، «فضائل شهر شعبان»، «فضائل شهر رمضان»، «الاعتقادات»، للشيخ الصدوق؛
١٥. «المهذب»، لأحمد بن فهد؛
١٩٠٠١٦. «شرح للمعة»، «مسكّن الفؤاد»، «رسالة الغيبة [أو كشف الريبية]»، «الآداب»، للشهيد الثاني؛
٢٣٠٠٢٠. «مهج الدعوات»، «فلاح السائل»، «الإجازات»، «جمال الأسبوع»، لعلّي بن موسى بن طاووس؛
٢٤. «الحجّة على الذاهب إلى تكفير أبي طالب»، لفخار بن معد الموسوي؛
٢٥. «رسالة المتعة» للمفيد؛
٢٦. «رسالة في أحوال أحاديث الأصحاب وإثبات صحّتها»، للراوندي؛
٢٧. «معادن الجواهر ورياضة الخواطر»، لمحمد بن عليّ الكراچكي؛
٢٩٠٠٢٨. «تفسير جوامع الجامع»، «الآداب الدينية» للفضل بن الحسن الطبرسي؛
٣٠. «الدروس»، للشهيد الأوّل.
- (٥٥) وسائل الشيعة ٣٠: ١٦٠ - ١٦٥، وقد ذكر الشيخ الحرّ رحمه الله أسماء ستّة وتسعين كتابًا، ثمّ قال: «وغير ذلك»، ثمّ ذكر بأنّ ما نقلوا منه، ولم يصرّحوا باسمه، كثيرٌ جدًّا، يزيد على ستّة آلاف وستمائة كتاب، على ما ضبطه رحمه الله.
- (٥٦) وسائل الشيعة ٣٠: ١٦٩ .
(٥٧) وسائل الشيعة ٣٠: ١٩٣ .
(٥٨) وسائل الشيعة ٣٠: ٢٢١ .
(٥٩) وسائل الشيعة ٣٠: ٢٤١ .
(٦٠) وسائل الشيعة ٣٠: ٢٤٩ .
(٦١) وسائل الشيعة ٣٠: ٢٦٧ .
(٦٢) وسائل الشيعة ٣٠: ٢٨١ .

- (٦٣) وسائل الشيعة ٣٠: ٢٨٧.
- (٦٤) وسائل الشيعة ٣٠: ٢٨٧ - ٢٨٨؛ الحرّ العاملي، الرجال (مقدمّة المحقق): ١٨.
- (٦٥) كما ظهر من الفائدة الرابعة.
- (٦٦) كما ظهر من الفائدة الرابعة، وقد قال فيها: «ويوجد الآن - أيضاً - كتبٌ كثيرة، من كتب الحديث، غير ذلك، لكنّ بعضها لم يصل إليّ منه نسخةٌ صحيحةٌ؛ وبعضها ليس فيه أحكامٌ شرعيةٌ يُعتدُّ بها؛ وبعضها ثبت ضعفه، وضعف مؤلّفه؛ وبعضها لم يثبت عندي كونه معتمداً». (راجع: وسائل الشيعة ٣٠: ١٥٩).
- وراجع: وسائل الشيعة، مقدّمة الشيخ الحرّ العاملي ١: ٧، حيث يقول: «ولم أنقل فيه الأحاديث إلاّ من الكتب المشهورة الموثّلة عليها، التي لا تعمل الشيعة إلاّ بها، ولا ترجع إلاّ إليها».
- (٦٧) كما ظهر من الفوائد: السادسة، السابعة، الثامنة، التاسعة، والعاشر. (راجع: وسائل الشيعة ٣٠: ١٩٣ - ٢٨٠).
- (٦٨) كما ظهر من الفائدة الرابعة، وقد قال فيها: «ويوجد الآن - أيضاً - كتبٌ كثيرة، من كتب الحديث، غير ذلك، لكنّ بعضها لم يصل إليّ منه نسخةٌ صحيحةٌ». (راجع: وسائل الشيعة ٣٠: ١٥٩).
- (٦٩) وسائل الشيعة ٣٠: ٥٤١ - ٥٤٣.
- (٧٠) وسائل الشيعة (تحقيق: الشيخ الرّباني)، مقدّمة المحقق ١: ١٨ (يج).
- (٧١) وسائل الشيعة (تحقيق: الشيخ الرّباني)، مقدّمة المحقق ١: ٢٤ (كد).
- وقد قال في تعليقه له، عند ذكره لكتاب «فهرست وسائل الشيعة» ضمن مؤلّفات الشيخ الحرّ العاملي: «هو المطبوع في أوّل كلّ جزء من طبعنا هذا، وطبعاته قبل ذلك».
- (٧٢) الجلاليّ، مقدّمة مقالة بعنوان «إجازة الحرّ العاملي»، مجلّة «علوم الحديث»، العدد ١٩: ١٨٢.
- (٧٣) وسائل الشيعة ٣٠: ٤٦٨.
- (٧٤) وسائل الشيعة ٩: ٥، فقد ذكر المحقّقون للكتاب أنّ المصنّف كتب في هامشه - تعليقياً على ما ذكره في المتن من قوله: «المجلد الثاني من كتاب تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة - ما نصّه: «كان الشروع في تأليفه أوّل شعبان سنة ١٠٦٦»، وتحتّه ختمٌ كبير مدور، منقوشٌ عليه: على الكريم الخالق العدل الصمد محمد بن الحسن الحرّ اعتمد سنة ١٠٦٤
- فإذا أضفنا لذلك ما ذكره الشيخ الحرّ نفسه في نهاية كتاب «الوسائل» (راجع: وسائل الشيعة ٣٠: ٥٤٣) من أنّه «كان الفراغ من تأليفه في منتصف رجب سنة ١٠٨٢»، وما عرفناه من أنّه ألفه في مدّة ثماني عشرة سنة، توصلنا إلى أنّ تاريخ شروعه في تأليفه هو سنة ١٠٦٤هـ، ولهذا كان قوله: على الكريم الخالق العدل الصمد محمد بن الحسن الحرّ اعتمد سنة ١٠٦٤.
- (٧٥) وسائل الشيعة ٣٠: ٥٤٣، وفيه: «وكان الفراغ من تأليفه في منتصف رجب سنة ١٠٨٢».
- (٧٦) وسائل الشيعة، مقدّمة التحقيق (بقلم: السيّد جواد الشهرستاني) ١: ١٠٤.
- (٧٧) وسائل الشيعة ٢٥: ٤٦٩، وفيه: «تمّ الجزء الخامس من كتاب تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة بحمد الله وحسن توفيقه، وكتب بيده مؤلّفه الفقير إلى الله الغنيّ محمد بن الحسن بن عليّ بن محمد الحرّ العامليّ عامله الله بلطفه الخفيّ والجليّ، يتلوه في الجزء السادس إن شاء الله

كتاب الفرائض والموارث، وفرغ من تأليف هذا الجزء في أوائل شهر ربيع الأول سنة ١٠٧٢هـ. (٧٨) وسائل الشيعة ١٧: ٥، وفيه: «المجلد الثالث من كتاب تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة».

وكتب المحققون في الهامش ما يلي: «جاء هذا العنوان في الصفحة الأولى من نسخة من الكتاب بخط المصنّف قدّس الله سرّه، وقد كتب على زاويتها اليسرى ما نصّه: «كان الشروع في تأليفه في أوائل جمادى الثانية سنة إحدى وسبعين بعد الألف».

(٧٩) راجع: وسائل الشيعة (تحقيق: الشيخ الرّبّاني) ٥: ٥٥٥، وفيه: «تمّ الجزء الثاني من كتاب تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة بتوفيق الله سبحانه، ويتلوه في الجزء الثالث إن شاء الله وتقدّس كتاب الزكاة».

وراجع: وسائل الشيعة ١٤: ٦٠١، وفيه: «تمّ كتاب الحجّ، وبتمامه تمّ الجزء الثالث من كتاب تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، يتلوه في الجزء الرابع إن شاء الله تعالى كتاب الجهاد، وكتب بيده مؤلّفه محمّد بن الحسن بن عليّ بن محمّد الحرّ العامليّ عامله الله بلطفه الخفيّ والجليّ، وفرغ من كتابة هذا الجزء ونقله من المسوّدة الثانية في أواخر جمادى الأولى سنة ١٠٨٥هـ».

وراجع: وسائل الشيعة ١٦: ٣٩٠، وفيه: «جاء في آخر الأصل ما نصّه: تمّ المجلد الثاني من كتاب تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، ويتلوه إن شاء الله تعالى كتاب التجارة... وكتب بيده مؤلّفه محمّد بن الحسن بن عليّ بن محمّد الحرّ غفر الله له ولهم، وفرغ منه في شعبان سنة سبعين بعد الألف من الهجرة».

وراجع: وسائل الشيعة ١٩: ٤٣٥، وفيه: «تمّ الجزء الرابع من كتاب تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، ويتلوه إن شاء الله تعالى في الجزء الخامس كتاب النكاح والطلاق، بيد مؤلّفه محمّد بن الحسن بن عليّ بن محمّد الحرّ العامليّ، وفرغ من نقله من المسوّدة إلى هذه النسخة في العشر الأول من شهر ذي القعدة الحرام سنة ١٠٨٥هـ».

وفي وسائل الشيعة (تحقيق: الشيخ الرّبّاني) ١٣: ٤٨٤ زيادة، وهي: «بخطّه أعلى الله مقامه: «كان الشروع في نقله من المسوّدة الثانية إلى هذه النسخة في أواخر شهر جمادى الأولى في ١٠٨٥هـ».

وراجع: وسائل الشيعة ٢١: ٥٦١، وفيه: «جاء في نهاية المسوّدة الثانية بخطّ المصنّف ما نصّه: تمّ كتاب النكاح من كتاب تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، بقلم مؤلّفه محمّد بن الحسن الحرّ العامليّ، في جمادى الأولى سنة ١٠٨١، ويتلوه إن شاء الله تعالى كتاب الطلاق».

(٨٠) وسائل الشيعة ٣٠: ٥٤٣.

(٨١) راجع: وسائل الشيعة ١٦: ٣٩٠، وفيه: «جاء في آخر الأصل ما نصّه: تمّ المجلد الثاني من كتاب تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، ويتلوه إن شاء الله تعالى كتاب التجارة... وكتب بيده مؤلّفه محمّد بن الحسن بن عليّ بن محمّد الحرّ غفر الله له ولهم، وفرغ منه في شعبان سنة سبعين بعد الألف من الهجرة».

وراجع: وسائل الشيعة ١٧: ٥، وفيه: «المجلد الثالث من كتاب تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة».

وكتب المحققون في الهامش ما يلي: «جاء هذا العنوان في الصفحة الأولى من نسخة من الكتاب بخط المصنّف قدس الله سرّه، وقد كتب على زاويتها اليسرى ما نصّه: «كان الشروع في تأليفه في أوائل جمادى الثانية سنة إحدى وسبعين بعد الألف».

إذن هو قد ارتاح من التأليف من شعبان ١٠٧٠ إلى جمادى الثانية ١٠٧١. (٨٢) يدلّ على ذلك ما جاء في وسائل الشيعة ٢١: ٥٦١: «جاء في نهاية المسوّدة الثانية بخط المصنّف ما نصّه: تمّ كتاب النكاح من كتاب تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، بقلم مؤلّفه محمّد بن الحسن الحرّ العامليّ، في جمادى الأولى سنة ١٠٨١، ويتلوه إن شاء الله تعالى كتاب الطلاق».

(٨٣) الجلاليّ، مقدّمة مقالة بعنوان «إجازة الحرّ العامليّ»، مجلّة «علوم الحديث»، العدد ١٩: ١٧٢. (٨٤) الجلاليّ، مقدّمة مقالة بعنوان «إجازة الحرّ العامليّ»، مجلّة «علوم الحديث»، العدد ١٩: ١٨٠. ١٨٢.

(٨٥) الحرّ العامليّ، الرجال (مقدّمة المحقّق): ١٨. (٨٦) الطهرانيّ، الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٤: ٣٥٣؛ الإيروانيّ، دروس تمهيدية في القواعد الرجالية: ٣٠٥؛ وسائل الشيعة، مقدّمة التحقيق (بقلم: السيّد جواد الشهرستانيّ) ١: ١٠٤. (٨٧) وسائل الشيعة، مقدّمة التحقيق (بقلم: السيّد جواد الشهرستانيّ) ١: ٩٤، وفيه: «وتمّ تأليفه سنة (١٠٨٨)، وأعاد النظر فيه ثلاث مرّات على الأقلّ».

(٨٨) الطهرانيّ، الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٤: ٣٥٣. (٨٩) وسائل الشيعة (تحقيق: الشيخ الرّبّانيّ)، فهرس الكتاب ١: ١؛ وسائل الشيعة، مقدّمة التحقيق (بقلم: السيّد جواد الشهرستانيّ) ١: ١١٢، نقلًا عن: مقدّمة كتاب «فهرست الوسائل» المخطوط.

(٩٠) الطهرانيّ، الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٤: ٣٥٤. (٩١) وسائل الشيعة، مقدّمة التحقيق (بقلم: السيّد جواد الشهرستانيّ) ١: ١٠٣. (٩٢) وسائل الشيعة ٢٠: ٥. (٩٣) وسائل الشيعة ٢٦: ٥. (٩٤) وسائل الشيعة ١: ١٠٣.

(٩٥) وسائل الشيعة، مقدّمة التحقيق (بقلم: السيّد جواد الشهرستانيّ) ١: ٨٨ - ٨٩، وفيه: «فإذا علمنا أنّ الكتاب حدود الثلاثين مجلّدًا في طبعته الحديثة، لأمكننا أن نتصوّر مقدار الجهد المبذول فيه، والذي يحتاج إلى علم واسع، واستحضار لكلّ الأحاديث، وصبر على طول التفتيش والتنقيح».

(٩٦) وسائل الشيعة، مقدّمة التحقيق (بقلم: السيّد جواد الشهرستانيّ) ١: ٩٥. (٩٧) راجع: وسائل الشيعة ١: ٤٠٣، وفي الهامش: «في نسخة من «الفقيه»: حوت، (منه قدّه)».

- وسائل الشيعة ٤: ١٢٢، وفي الهامش: «في هامش المخطوط ما نصّه: هذه الرواية في بعض نسخ «الكافي»، وفي جميع نسخ «التهذيب»، وحديث سعد الذي قبله الباب أيضًا في بعض نسخ «الكافي»، منه قدّه».

- وسائل الشيعة ٦: ٢٥٠، وفي الهامش: «في نسخة من «ثواب الأعمال»: العباثتين. (هامش المخطوط)».

- وسائل الشيعة ٦: ٤٢٠، وفي الهامش: «في نسخة من «الاستبصار»: يسلم واحدة (هامش المخطوط)».
- وسائل الشيعة ٧: ٤٠٨، وفي الهامش: «في نسخة من «المقنعة»: أقرأ في دبر (هامش المخطوط)».
- وسائل الشيعة ٩: ٢١٢، وفي الهامش: «في نسخة من «تفسير القمي»: ويرغبوا. (هامش المخطوط)».
- وسائل الشيعة ٩: ٤٦٣، وفي الهامش: «في نسخة من «العيون»: فاتق الله (هامش المخطوط)».
- وسائل الشيعة ١١: ١٠٤، وفي الهامش: «في نسخة [والمراد من «عقاب الأعمال»] زيادة: قبل أن يصيب الذنوب (هامش المخطوط)».

- وسائل الشيعة ١١: ١١٨، وفي الهامش: «في نسخة [والمراد من «كامل الزيارات»]: حيدرة (هامش المخطوط)».

- وسائل الشيعة ١١: ٤٧٥، وفي الهامش: «في نسخة من «المحاسن»: استثنيتها (هامش المخطوط)».
- وسائل الشيعة ١٦: ١٢٤، وفي الهامش: «وذكر المصنّف في الهامش: كذا في أربع نسخ [يعني من «الخصال»] (بخطّه ره)».

- وسائل الشيعة ٢١: ٢٢٨، الباب ١٣ من أبواب العيوب والتدليس، ح ٥٥، وفيه: «ورواه عليّ بن جعفر في كتابه إلا أنّ في بعض النسخ «خنثى» بدل قوله: «خصي»، ويحتمل صحّة الروايتين، وكونهما مسألتين».
- وسائل الشيعة ٢٦: ٧٨، وفي الهامش: «في نسخة من «علل الشرائع»: عبید الله بن عبد الرحمن بن عتبة، (هامش المخطوط)».

- وسائل الشيعة ٢٧: ٤٤، وفي الهامش: «في نسخة من «المعاني»: عن أخيه أحمد بن محمد بن خالد (هامش المخطوط)».

(٩٨) وسائل الشيعة ٣٠: ١٥٣.

(٩٩) وسائل الشيعة ٣٠: ١٥٩.

(١٠٠) ومن ذلك، على سبيل المثال: ما جاء في وسائل الشيعة ٢٦: ٣٦، حيث قال: «وبالإسناد عن ابن محبوب، عن حمّاد بن عيسى، عن سوار، عن الحسن، قال: إنّ عليّاً...».

وعلّق في هامش المخطوطة، كما نقل المحققون في مؤسّسة آل البيت، لإحياء التراث، بقوله: «في نسخة من «التهذيب» زيادة: (عليه السلام)».
وأضاف المحققون ما يلي: «لكنّه هو الحسن البصريّ، وسوار هو ابن عبد الله بن قدامة البصريّ من رواته».

فلاحظ كمّ كان مفيداً مقارنة الشيخ الحرّ بين ما جاء في «الكافي» وما جاء في نسخة من «التهذيب»، وكم كان مفيداً اعتماداً على أكثر من نسخة من «التهذيب»؛ إذ لو لم يكن قد فعل ذلك لبقى من تقع في يده تلك النسخة من «التهذيب» يعتقد أنّ المراد بالحسن هو الإمام، غير أنّه عندما يعلم أنّ «الكافي»، بجميع نسخه الموجودة عند الشيخ الحرّ، و«التهذيب»، بجميع نسخه الموجودة عنده ما خلا واحدة، على عدم ذكر (عليه السلام) بعد اسم الحسن يترجّح لديه أنّه غير الإمام، ويسعى لمعرفة هويّة هذا الراوي كاملةً.

كما أنّه لو لم يكن قد فعل ذلك لاعتقد من يطلع على تلك النسخة من «التهذيب» المعارضة بين «الكافي» و«التهذيب»، بينما هما متفقان، ولا معارضة بينهما، بل تلك النسخة من «التهذيب» هي

النسخة التي وقع الاشتباه فيها.

(١٠١) وسائل الشيعة ١٤: ٦٠١، وفيه: «تمّ كتاب الحجّ، وبتمامه تمّ الجزء الثالث من كتاب تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، يتلوه في الجزء الرابع إن شاء الله تعالى كتاب الجهاد، وكتب بيده مؤلفه محمد بن الحسن بن عليّ ابن محمد الحرّ العامليّ عامله الله بلطفه الخفيّ والجليّ، وفرغ من كتابة هذا الجزء ونقله من المسوّدة الثانية في أواخر جمادى الأولى سنة ١٠٨٥».

- وسائل الشيعة ١٩: ٤٣٥، وفيه: «تمّ الجزء الرابع من كتاب تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، ويتلوه إن شاء الله تعالى في الجزء الخامس كتاب النكاح والطلاق، بيد مؤلفه محمد بن الحسن بن عليّ بن محمد الحرّ العامليّ، وفرغ من نقله من المسوّدة إلى هذه النسخة في العشر الأول من شهر ذي القعدة الحرام سنة ١٠٨٥».

وفي وسائل الشيعة (تحقيق: الشيخ الرّبّانيّ) ١٣: ٤٨٤؛ زيادة، وهي: «بخطّه أعلى الله مقامه: «كان الشروع في نقله من المسوّدة الثانية إلى هذه النسخة في أواخر شهر جمادى الأولى في ١٠٨٥»». وكذلك يُستفاد أنّه كتبه ثلاث مرّات على الأقلّ ممّا ذكره الشيخ آقا بزّر الطهرانيّ في «الذريعة إلى تصانيف الشيعة» ٤: ٣٥٤، حيث يقول: «ومجموع ما رأيناه من نسخ «الوسائل» بخطّ المؤلّف ثلاث نسخ، ولعلّه كتب نسخة أخرى لم نشاهدها».

(١٠٢) راجع: وسائل الشيعة ٢٥: ٣٨٤، الباب ٤١ من أبواب الأشربة المحرّمة، وهو بعنوان باب حكم القهوة، وقد ذكر المحقّقون، في طبعة مؤسّسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، أنّهم لم يجدوا هذا الباب في «المخطوط»، بينما وجدوه في «المصحّحة الثانية»، والمراد ب «المخطوط» مخطوطة المسوّدة الثانية للكتاب بخطّ المصنّف عليه السلام، وب «المصحّحة الثانية» مصحّحة نسخة مصحّحة بالمقابلة على النسخة الثالثة للمصنّف للشيخ غلام حسن الفنجابيّ الباكستانيّ. (راجع: وسائل الشيعة ٢٠: ٥ - ٦، و٥: ٢٥).

(١٠٣) راجع: وسائل الشيعة ٢٥: ٥٢، الباب ٢١ من أبواب الأطعمة المباحة، حيث علّق المحقّقون في طبعة مؤسّسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث على عنوان الباب، وهو «باب مؤاكلة الأعمى والأعرج والمريض»، فقالوا: «ورد هذا الباب في متن المصحّحتين [ويغنون بهما مصحّحة السيّد محمد الرضويّ الكشميريّ، ومصحّحة الشيخ غلام حسن الفنجابيّ الباكستانيّ]، وكتب في هامش المصحّحة الأولى ما نصّه: «وهذا الباب لم نعثر عليه بنسخة الأصل، أصلاً، الرضويّ»، وكذلك لم نجده في صورة المخطوط، ولكنّ ورد عنوان الباب في «الفهرس» الذي ألفه المصنّف للكتاب، فلعلّه ممّا أضافه على الكتاب في المبيضة، التي هي النسخة النهائية للكتاب، فليلاحظ».

فإذا علمنا أنّهم أطلقوا «المخطوط» على مخطوطة المسوّدة الثانية للكتاب بخطّ المصنّف عليه السلام، و«الأصل» على نسخة مصحّحة بالمقابلة على النسخة الثالثة للمصنّف، و«المصحّحة الأولى» على مصحّحة الأصل للسيّد محمد الرضويّ الكشميريّ، و«المصحّحة الثانية» على مصحّحة الأصل للشيخ غلام حسن الفنجابيّ الباكستانيّ (راجع: وسائل الشيعة ٢٠: ٥ - ٦؛ ٢٥: ٥ - ٦)، إذا علمنا ذلك كلّه يصبح من الواضح أنّ عدم وجود هذا الباب في النسخة الثانية والثالثة للشيخ الحرّ عليه السلام مع وجوده في «الفهرس» دليل على كون الشيخ الحرّ عليه السلام قد كتب نسخة رابعة لكتابه، وقد ضمّنها هذا الباب.

(١٠٤) راجع: وسائل الشيعة ٣٠: ٥٤٣، نهاية الكتاب، وفيه: «في هامش الأصل: «مالكه كاتبه مؤلّفه»،

وتحت ذلك ختم بيضوي نُقش عليه: «العبد محمد الحرّ ١٠٩٧». فإذا علمنا أنّ محقق هذا الجزء من «الوسائل»، وهو السيّد محمد رضا الجليلي، قد اعتمد على النسخة الثالثة للكتاب بخط المؤلف، وسماها الأصل، كما يذكر هو نفسه في مقدّمة تحقيق خاتمة «وسائل الشيعة» ٣٠: ١٦، عرفنا أنّ ما في هامش الأصل من الختم يدلّ على زمن فراغ الشيخ الحرّ العاملي رحمته من كتابة هذه النسخة من «الوسائل»، وهي النسخة الثالثة.

(١٠٥) الطهراني، الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٤: ٣٥٤.

(١٠٦) الطهراني، الذريعة إلى تصانيف الشيعة ١١: ٢٦٣.

وقد جاء فيه عند التعريف بكتاب «روح الجنان»: «(روح الجنان) للشيخ محمد الجزائري، معاصر الشيخ الحرّ وتلميذه، على ما يظهر ممّا كتبه في هامش هذا الكتاب عند ترجمة الشيخ الحرّ بما لفظه: «إنّي رأيته بشيراز في نيّف وتسعين وألف، ثمّ جاور المشهد، فزرّته بها في ١٠٩٩، وله حلقة عظيمة للتدريس في كتابه «تفصيل وسائل الشيعة»، وكنت أحضرها أيام إقامتي بالمشهد».

(١٠٧) قبل سنة ١٢٨٩هـ، وهي السنة التي انتهى فيها المحقّق عبد الرحيم الربّاني الشيرازي من تحقيق الكتاب، لإخراجه في طبعة حديثة. (راجع: وسائل الشيعة (تحقيق: الشيخ الربّاني) ٢٠: ٣٩٢).

(١٠٨) الإيرواني، دروس تمهيدية في القواعد الرجالية: ٢٠٥؛ الطهراني، الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٤: ٣٥٢، وفيه: «طُبِعَ في ثلاث [والصحيح: ثلاثة] مجلّدات ضخام: وسائل الشيعة (تحقيق: الشيخ الربّاني)، مقدّمة المحقّق ١: ٢٠ - ٢١ (ك. كا)، وفيه: «طُبِعَ في ثلاث [والصحيح: ثلاثة] مجلّدات عدّة مرار، منها: ثلاث طبعات بطهران؛ مرّة سنة ١٢٨٨؛ وأخرى سنة ١٢٢٣ - ١٢٢٤، وهو المشهور بطبعة أمير بهادر؛ وثالثة في غير هاتين السنتين، ومرّة بتبريز سنة ١٣١٣».

(١٠٩) نُقل لنا عن أحد العلماء قوله بأنّ الطبعتين المطبوعتين في قم مختلفتان، غير أنّه لم يُحدّد موارد الاختلاف.

(١١٠) ذكر محقق الطبعة الأولى أنّ كتاب «الوسائل» لم يخلُ من نواقص - وهو شأن كلّ كتاب -: من إهمال مواضع مصادره، وتقطيع كثير يوجد في أكثر أبوابه، والاقتصار بقوله: «ورواه...، مثله، أو نحوه» عن ذكر متن الحديث، والإجمال في قوله - في ذيل الأبواب -: «وتقدّم ما يدلّ على ذلك، ويأتي»، وربما يوجد اختلال في بعض الأسناد أو المتون بسبب التقطيع، وغير ذلك». (راجع: وسائل الشيعة (تحقيق: الشيخ الربّاني)، مقدّمة المحقّق ١: ١٧ - ١٨ (يز - يه)).

ولرفع هذا النقص كان تعليقه وتحقيقه للوسائل، وهو «يشتمل على أمور، منها:

١. الإيعاز إلى مواضع الأخبار في مصادرها الأولى، وتعيين ذلك بأرقام صحائفها.
٢. بيان تقطيع الحديث، والإشارة إلى مواضع صدره أو ذيله، إن ذكر المؤلف صدره أو ذيله مضبوطاً في محلّ آخر، والأفتورد ما قُطِعَ بألفاظه وعبائره في التعليق.
٣. بيان المواضع التي يشير إليها بقوله: «تقدّم ما يدلّ على ذلك، ويأتي»، والتصريح بمواردها.
٤. الإشارة إلى ما تكرّر من الأحاديث، وبيان مواضعها.
٥. تصحيح ما وقع من الخلل في متن الحديث، أو أسناده.
٦. وغير ذلك من الفوائد التي تأتي في خلال الأبواب». (راجع: وسائل الشيعة (تحقيق: الشيخ

- الربّاني)، مقدّمة المحقّق ١: ١٩ - ٢٠ (بط - ك)).
- غير أنّ مؤسّسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث رأت في الطبعة الأولى خللاً ونقصاً، الأمر الذي دفعها للتفكير الجديّ بالعمل على تحقيق هذا الكتاب مجدّداً، ومن مظاهر ذلك الخلل والنقص:
١. عدم الاعتماد على نسخة بخطّ المؤلّف.
- وقد اعتمدت في عملها على نسخة بخطّ المؤلّف، شملت أقساماً كبيرةً من الكتاب، وذلك يؤدّي بطبيعة الحال إلى ضبط المتن بشكلٍ أدقّ وأصحّ.
٢. عدم إدراج كلّ ما كتبه المصنّف على هامش نسخته من شروح وبيانات، تتعلّق بتوضيح عبارة، أو تعريف مفردة لغويّة، أو دفع إشكال عن سند الحديث أو متنه.
- وقد أدرجت في هذه الطبعة في الهوامش، ودُيِّلت بـ «منه عليه السلام».
٣. الأخطاء والاشتباكات، ولعلّ ذلك قد زاد في بعض المواضع عن الحدّ المعتاد، وقد توزّعت هذه على أشكال مختلفة، منها:
- أ. الزيادة والنقصان في مفردات الحديث الواحد.
- ب. عدم ضبط سند الحديث، من حيث الاسم الصحيح للرواة، أو غير ذلك.
- ج. عدم تخريج بعض الأحاديث التي نصّ المصنّف أنّها رُويت في الكتاب الفلانيّ مثلاً، واعتراف المحقّق بعدم وجودها.
- وقد وُجدت في ذلك الكتاب.
- د. الزيادة والنقصان في أحاديث الباب الواحد.
- هـ. تقديم أو تأخير بعض الأسطر عن مواقعها». (راجع: وسائل الشيعة، مقدّمة التحقيق (بقلم: السيّد جواد الشهرستاني) ١: ٩٩ - ١٠١ (بتصرّف)).
- ولأجل ذلك كلّ انبرت المؤسّسة لتحقيق الكتاب مجدّداً، في محاولة منها لتتيمم ما نقص في النسخة الأولى، فجاءت الطبعة الثانية أتمّ وأكمل.
- إلا أنّ الكمال المطلق لله عزّ وجلّ، فقد وقع المحقّقون في المؤسّسة في أخطاء عديدة، وبعضها يُماثل ما وقع فيه محقّق الطبعة الأولى، وسيأتي منّا الإشارة لبعض تلك الأخطاء في طيّات الحديث عن منهج المؤلّف في كتابه «الوسائل».
- (١١١) وسائل الشيعة (تحقيق: الشيخ الربّاني)، فهرس الكتاب ١: ١؛ وسائل الشيعة، مقدّمة التحقيق (بقلم: السيّد جواد الشهرستاني) ١: ١١٢، نقلاً عن: مقدّمة كتاب «فهرست الوسائل» المخطوط.
- (١١٢) النوريّ، مستدرک الوسائل ومستنبط المسائل (مقدّمة المؤلّف) ١: ٦٠.
- (١١٣) القميّ، سفينة بحار الأنوار ومدينة الحكم والآثار ٢: ١٤٧ - ١٤٨؛ القميّ، الكنى والألقاب ٢: ١٧٤، وفيه: «الذي هو كالبحر لا يساجل».
- (١١٤) الطهرانيّ، الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٤: ٣٥٣.
- (١١٥) الأمينيّ، الغدير في الكتاب والسنة والأدب ١١: ٤٤٣.
- (١١٦) البحرانيّ، لؤلؤة البحرين: ٧٩.
- (١١٧) وسائل الشيعة (تحقيق: الشيخ الربّاني)، مقدّمة المحقّق ١: ١٧ (يز).

- (١١٨) وسائل الشيعة، مقدّمة التحقيق (بقلم: السيّد جواد الشهرستاني) ١: ٩٤.
- (١١٩) وسائل الشيعة، مقدّمة التحقيق (بقلم: السيّد جواد الشهرستاني) ١: ٩٨.
- (١٢٠) الحرّ العاملي، الفصول المهمّة في أصول الأئمّة عليهم السلام (مقدّمة المحقق) ١: ٥.
- (١٢١) الأميني، الغدير في الكتاب والسنة والأدب ١١: ٤٤٣ - ٤٤٤.
- (١٢٢) البحراني، لؤلؤة البحرين: ٨٠.
- (١٢٣) الخوانساري، روضات الجنّات في أحوال العلماء والسادات ٧: ٩٨.
- (١٢٤) راجع: وسائل الشيعة، مقدّمة التحقيق (بقلم: السيّد جواد الشهرستاني) ١: ٩٣، وفيه: «ف نجد أنّ الهدف الأساس للمؤلّف إنّما [هو] الجمع الكامل، والتنسيق والتهديب، دون الشرح والتعليق والتصحيح، فتوقّع مثل ذلك في غير محلّه، والاعتراض عليه بأيّ شيء من ذلك خارج عن المنهج العلمي، ولا يُقدّم عليه إلّا من جهل أساليب العلماء، وابتعد عن أهدافهم».
- (١٢٥) راجع: وسائل الشيعة، مقدّمة التحقيق (بقلم: السيّد جواد الشهرستاني) ١: ٩٤.
- (١٢٦) راجع: وسائل الشيعة، مقدّمة التحقيق (بقلم: السيّد جواد الشهرستاني) ١: ٩٤ - ٩٥.
- وخلص في نهاية حديثه إلى القول: «إنّ الشيخ الحرّ قدّس الله روحه تمكّن بهذا الأسلوب من جمع كلّ ما ورد من الحديث ممّا يتعلّق بجميع أبواب الفقه في هذه الموسوعة القيّمة، وفي المدّة المذكورة، بل تمكّن من إعادة النظر فيه.
- ولولا ذلك لما تمّ هذا العمل الضخم قطعاً؛ فلو لم يختزل، ولم يدمج، ولم يختصر، لبلغت مجلّدات كتابه العشرات؛ ولو بدا له أن يتكلّم في كلّ حديثٍ حديثٍ متناً وسنداً لبلغت مجلّداته المئات؛ ولو أطل في ذلك لما تمّ إنجاز هذا العمل؛ لما يتطلّبه الشرح من وقت ومدّة تقصر عن أعمار البشر.
- ولا يدرك مغزى هذه الحقيقة إلّا أهل التحقيق والعلم والفقه، ممّن يزاول البحوث العلميّة، فيجدون أنّ مسألة واحدة من المسائل الفقهية كم تستوعب من الوقت والجهد، وكم تتشعب فيه البحوث اللغوية، والأصولية، وتحقيق المتن ونقد الأسانيد، وملاحظة المعارضات والترجيحات، ودفع المناقضات، وما إلى ذلك من جهود جبّارة يبذلها الفقهاء العظام؛ لتحديد معالم الأمة في العلم والعمل، ببلورة المسائل واستنباطها». (راجع: وسائل الشيعة، مقدّمة التحقيق (بقلم: السيّد جواد الشهرستاني) ١: ٩٦ - ٩٧).
- (١٢٧) وسائل الشيعة (تحقيق: الشيخ الرّبّاني)، مقدّمة المحقّق ١: ١٧ (يز).
- (١٢٨) وسائل الشيعة، مقدّمة التحقيق (بقلم: السيّد جواد الشهرستاني) ١: ٨٩.
- (١٢٩) الأمين، أعيان الشيعة ١٣: ٤١٣.
- (١٣٠) الأميني، الغدير في الكتاب والسنة والأدب ١١: ٤٤٣.
- (١٣١) الطهراني، الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٤: ٣٥٣.
- (١٣٢) الطهراني، الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٣: ٣٩٣.
- (١٣٣) الطهراني، الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٤: ٣٥٣ - ٣٥٤.
- (١٣٤) الطهراني، الذريعة إلى تصانيف الشيعة ١٤: ١٦٩.
- (١٣٥) الطهراني، الذريعة إلى تصانيف الشيعة ١٤: ١٦٩.
- (١٣٦) الطهراني، الذريعة إلى تصانيف الشيعة ١٣: ١٥٠.

- (١٣٧) الطهراني، الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٢٠: ١٥.
- (١٣٨) الطهراني، الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٤: ٣٥٣، ١٤: ١٦٩ (بتصرف في الثاني).
- (١٣٩) الطهراني، الذريعة إلى تصانيف الشيعة ١٣: ١٥٠ - ١٥١.
- (١٤٠) الطهراني، الذريعة إلى تصانيف الشيعة ١٤: ١٦٩ - ١٧٠.
- (١٤١) الطهراني، الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٤: ٣٥٢؛ وسائل الشيعة (تحقيق: الشيخ الرباني)، مقدمة المحقق ١: ١٩ (يط).
- (١٤٢) الطهراني، الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٤: ٣٥٢.
- (١٤٣) الطهراني، الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٢: ٩٥.
- (١٤٤) الطهراني، الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٤: ٣٥٢؛ وسائل الشيعة (تحقيق: الشيخ الرباني)، مقدمة المحقق ١: ١٩ (يط) (بتصرف).
- (١٤٥) الطهراني، الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٤: ٣٥٢.
- (١٤٦) الطهراني، الذريعة إلى تصانيف الشيعة ١٣: ٣٨٨ (بتصرف).
- (١٤٧) الطهراني، الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٤: ٣٥٤ - ٣٥٥؛ وسائل الشيعة (تحقيق: الشيخ الرباني)، مقدمة المحقق ١: ١٩ (يط) (بتصرف)؛ الحرّ العاملي، أمل الآمل في علماء جبل عامل (كلمة المحقق) ١: ٢٧.

قسمة الاشتراك

مجلة الاجتهاد والتجديد

<input type="checkbox"/> أفراد	<input type="checkbox"/> مؤسسات
اسم المشترك:
العنوان الكامل:
الهاتف:
فاكس:
مدة الاشتراك: ابتداء 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 ٢.٥ دينار الكويت ٣ دنانير
العراق ٣٠٠٠ دينار الإمارات العربية ٣٠ درهماً البحرين ٣ دنانير قطر
٣٠ ريالاً السعودية ٣٠ ريالاً عمان ٣ ريالات اليمن ٤٠٠ ريال مصر ٧
جنيهات السودان ٢٠٠ دينار الصومال ١٥٠ شلناً ليبيا ٥ دنانير الجزائر
٣٠ ديناراً تونس ٣ دنانير المغرب ٣٠ درهماً موريتانيا ٥٠٠ أوقية تركيا
٢٠٠٠٠ ليرة قبرص ٥ جنيهات أمريكا وأوروبا وسائر الدول الأخرى ١٠
دولارات.

Al-Egtihad & Attagdeed

Winter 2020 - 1441 14 st Year – No. 53

Editor-in-chief:

Haidar Hobballah

Editor-in-Director:

Mohamad Dohaini

Responsible Director:

Rabie Sowaidan

Correspondence:

To the office of the Editor-in-chief

P.O.Box: 327 / 25 Beirut – Lebanon

E-mail: info@nosos.net