

العدد صفر، لشهر رجب ، السنة الأولى ، 2021 م / 1442 هـ

رؤى

مجلة

مجلة موسوعيّة تخصصية نصف سنوية تعنى بشؤون الفكر الإسلامي
تصدر عن مركز الإمام الصادق عليه السلام للدراسات والبحوث الإسلامية التخصصية

المشرف العام	فضيلة الشيخ ميثم طالب الفريجي
رئيس التحرير	الشيخ أحمد جعفر الفاطمي
مدير التحرير	الشيخ عبد الحكيم الخزاعي
هيئة التحرير	السيد حازم الميالي — الشيخ عمار النصرالله — الشيخ حسين الطائي الشيخ الدكتور حازم المالكي — الشيخ ناطق المشرفاوي
العلماء في الهيئة الأستشارية للمجلة	أ.د. حسن الحكيم أ.د. الشيخ كريم السراجي أ.د. السيد رزاق حسين العرباوي سماحة الشيخ عباس السلامي الشيخ الدكتور طلال الحسن سماحة الشيخ الدكتور حسين الخشن أ.د. فوزي العلوي الشيخ الدكتور أيمن المصري الشيخ الدكتور ميثاق الصيمري كريم السعيد
المراجع اللغوي	
تصميم الغلاف	
والأخراج الفني	

شروط النشر في المجلة

بسم الله الرحمن الرحيم

امثالاً لقوله تعالى ﴿واعدوا لهم ما استطعتم من قوة﴾ [الأنفال ٦٠] شرع مركز الإمام الصادق (عليه السلام) بمشروع جديد من مشروعاته المعرفية وهو مشروع مجلة (رؤى) ويهدف هذا المشروع الى محاولة اىصال المعارف الاسلامية الى الجيل الناشئ من الشباب المسلم والمثقفين وطالبي المعرفة، وتشجيع التواصل العلمي بين مختلف البلدان.

وستشتمل المجلة على مجموعات من البحوث والمقالات التخصصية والثقافية في ابواب متعدّدة: قرآنية، وعقدية، وفقهية، ومهدوية، وغيرها من العلوم الإسلامية المباركة. مع مراعاة شروط المجلة الآتية:

١. تستقبل المجلة المساهمات للمشاركة في اعدادها المختلفة وقد ترصد مكافئات محددة ازاء بعض المشاركات المتميزة.

٢. ان هدف المجلة اىصال المعرفة ونشرها، لذا لا مانع من ان يكون البحث او المقال منشوراً سابقاً اذا حددت لجنة المجلة انه مما ينفع نشره مرة اخرى لما فيه من اهمية. وتكون الأولوية للبحوث غير المنشورة سابقاً.

٣. ان يكون البحث وفق منهج البحث العلمي وفيه من الجودة والاختصاص والاختصار ما يؤهله للنشر.

٤. ان يكون العنوان قصيراً وواضحاً ومتطابقاً مع المضمون.

٥. ان يتم الاستشهاد على الافكار بما يؤيدها او يثبتها من الادلة او النصوص المعزوة الى مصادرها.

٦. اختيار موضوعات ذات جدة ومعاصرة او مقالات تتناول القديم بالعرض الحديث او النقد البناء.

٧. المجلة غير ملزمة بالنشر بعد الاستلام ولا باعادة المادة ان لم يتم النشر

٨. تخضع المادة العلمية لتقييم اللجان الخاصة بالمركز.

٩. لا تعبر البحوث المنشورة عن رؤية المجلة بالضرورة.

١٠. للمجلة حق إعادة نشر البحوث المقدمة بصورة كتاب مستقل او ضمن مجموعة بحوث بلغتها الاصلية او عبر ترجمتها.

١١. يخضع ترتيب المنشورات لاعتبارات فنية ولا يعبر بالضرورة عن مكانة الكتاب الكرام.

وفق الله الجميع لخدمة الدين

تصل المشاركات الى المركز عبر ايميل المركز او البوت الخاص بالمجلة على برنامج التلكرام:

١- الايميل: ruaa6055@gmail.com

٢- البوت: @IMAM_sadg_bo

في هذا العدد

- كلمة رئيس التحرير ٤
- علوم القرآن (الهوية والنشأة) : د. طلال الحسن..... ٧
- اثر القرآن الكريم في خطب التوابين : د. هشام الزرفي..... ١٩
- قراءة في قبس قرآني: الشيخ حسين الطائي..... ٣٨
- منهج التفسير الإشاري للقرآن الكريم : الشيخ ليث عبد الحسين العتابي. ٤٨
- الحقيقة الماهوية لولاية ولي الله : سماحة الشيخ عباس سلامي..... ٦٩
- هل ثمة فلسفة اسلامية : عبدالرسول عبوديت..... ٧٨
- مبدأ الزوجية في الخلق و أثره في بناء الأسرة الإسلامية : أ.د رزاق العرابوي ٩٣
- الانسان في فلسفة صدر المتألهين : الشيخ عبد الحكيم الخزاغي..... ١٤٢
- بدهة التصورات الحسية عند العلماء المسلمين : د. احد فرامرز قرا ملكي..... ١٥٤
- فلسفة الدين والقانون عند السيد محمد محمد صادق الصدر (قدس سره):
الدكتور وجدان كاظم التميمي ١٦٧
- لمحة معرفية حول القضية المهدوية: الشيخ الدكتور عدنان هاشم الحسيني. ٢١٦
- إثبات ولادة الإمام المهدي عليه السلام : الشيخ عمار النصرالله ٢٢٦
- سب المسلم : سماحة الشيخ حسين الخشن..... ٢٤١
- مذاق الشرع : الشيخ ميثم الفريجي..... ٢٧٠
- قرائن صحة الحديث بين المتقدمين والمتأخرين : الشيخ أحمد جعفر الفاطمي..... ٢٩٢
- التعليل في الروايات : السيد علاء المشايخي..... ٣٠٨
- من إصدارات المركز: ... ٣٢٤

الكلمة الافتتاحية

بسم الله الرحمن الرحيم

كانت النجف ومازالت مصدر الاشعاع الفكري والالهام المعرفي لكل المفكرين في العالم بغض النظر عن دياناتهم، وكيف لا تكون كذلك وهي تعاقب الفيتها الأولى متربعةً على عرش الحواضر العلمية البارزة على ارض المعمورة منذ ان قصدها الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ) في العام ٤٤٧ الهجري.

وكان للمجلات العلمية والمعرفية والأدبية وجودها الفاعل في المشهد العلمي في النجف الاشرف فتعددت وتنوعت وتزايدت على مرّ العصور. فكان منها على سبيل الذكر لا الحصر:

مجلة الايمان لشيخ الخطباء اليعقوبي، ومجلة الغري لشيخ العراقيين آل كاشف الغطاء، ومجلة البيان للأستاذ علي الخاقاني، ومجلة العدل الإسلامي لمحمد رضا الكتبي، ومجلة النجف ليوستف رجب، ومجلة الشعاع لعبد الهادي العصامي، ومجلة الإصلاح لمحمد رضا الحساني ومحمد صالح بحر العلوم، ومجلة الاعتدال لمحمد علي البلاغي، ومجلة العلم للسيد هبة الدين الشهرستاني، ومجلة الدليل لموسى الاسدي، ومجلة الحيرة لعبد الولي الطريحي، ومجلة النشاط الثقافي لمرتضى الحكيمي، وغيرها الكثير من المجلات العلمية الرصينة والأدبية الرفيعة والمختصة الدقيقة.

وها هو مركز الإمام الصادق (عليه السلام) يشرع في النزول الى الساحة المعرفية المهمة، وبمشروع جديد من مشروعاته الواعدة، وهو (مجلة: رؤى)، وهي مجلة موسوعية نصف سنوية، تعنى بكل ما يتعلق بالعلوم الإسلامية من معارف وبحوث.

وخوض غمار هذا التحدي الموضوعي الملتزم بمنهج البحث العلمي والأمانة العلمية لا يكتب له الاستمرار إلا بمؤازرة الجهود وتظافرها.

ومن هنا نفتح الباب أمام السادة العلماء والباحثين والمحققين ممن همهم استنقاذ

او تنوير الامة الى مؤازرة هذا المشروع بنتائجهم المعرفية المتنوعة، من مقالات او بحوث او تحقيقات او تجارب او أي نتاج معرفي يرون انه مما يساهم في انشال الجيل او الارتقاء به او تسليحه بالمعرفة والعلم الذي طالما حث عليه ديننا ونبينا (ﷺ) حتى قال اطلبوه ولو كان في الصين.

وستكون أبواب المركز مفتوحة امام الجميع، وقنوات تواصله الالكترونية بين أيديهم ليكون لهم الدور الأبرز في الارتقاء بهذا المشروع المعرفي الى ان يكون دورية من الدوريات المُحَكَّمة التي لها اثر في الارتقاء الفكري للمجتمع.

وننتهز فرصة العدد الأول من المجلة لنعرف السادة القراء بنبذة تعريفية مختصرة عن المركز ومشاريعه واقسامه وأهدافه وتطلعاته:

مركز الإمام الصادق (عليه السلام) للدراسات والبحوث الإسلامية التخصصية، هو احد مشاريع المرجعية الدينية في النجف الاشرف، والذي يعمل على رقد الوسط الإسلامي، والبعد العالمي، بالصورة الصحيحة عن الإسلام، الذي كانت ولا زالت رسالته الرحمة للعالمين، انطلاقاً من قوله تعالى: (وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ) [الأنبياء: ١٠٧].

وتتركز رسالتنا على نشر العلم والمعرفة، وتصحيح الرؤى والمفاهيم الدينية بالاستقاء من منابعها الرئيسة: القرآن الكريم والسنة الشريفة، نستفيد في ذلك من عمق التجربة الدينية في حوزة النجف الاشرف التي كانت وما زالت تمثل النمرقة الوسطى بين التيارات الدينية التي انتشرت في ارجاء المعمورة، ونتكئ على من تغذيهم هذه الحوزة من طلبة العلوم الدينية والأساتذة الأكاديميين الذين طالما نهلوا من نيمر هذه الحوزة المباركة، ومنفتحين على الجميع في سبيل تحقيق الهدف المشترك الذي دعا اليه جميع الأنبياء والرسل .

ملتزمون في عملنا بالقيم الأخلاقية، والمبادي الإنسانية، والمثل العليا التي أرادها الله تعالى لعباده، وضمن لهم الكرامة والعزة حال صونها والأخذ بها: كالرحمة والعدالة والمحبة والاحترام المتبادل والحوار الحضاري والتعايش بسلام طبقاً لقول أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (عليه السلام): (الناس صنفان اما أخ لك في الدين او نظير لك في الخلق).

وهدفنا في كل ذلك:

١. كشف الوجه الناصع للإسلام الذي يحاول أعداء الإنسانية اليوم طمسه وإظهاره بمظهر لا يمت له بصلة.
 ٢. التواصل العلمي والمعرفي، والتلاقح الفكري الحضاري، والحوار البناء، مع مختلف الشعوب والثقافات.
 ٣. تشجيع الباحثين والمفكرين، وتقديم يد العون إليهم من خلال رفدهم بما يسهل مهامهم البحثية، او طبع نتاجاتهم الفكرية.
 ٤. البحث عن التراث المعرفي المخطوط ومحاولة حفظه، وإعادة طبعه وتقديمه للأجيال.
 ٥. رفع المستوى الثقافي للمجتمع من خلال الدورات والندوات والنشرات والمجلات وغيرها من أدوات نشر الثقافة.
 ٦. تقديم كل ما فيه نفع للأمة من خلال الآليات التي يلتزمها المركز ويعمل على تطويرها .
- وبعد اتضح الطريق تسارعت الخطى من اجل منهجة العمل وتوجيهه نحو التخصصات العلمية التي لها الدور الفعال في تحقيق هذه الأهداف، فأتكأ المركز على مجموعة من الأقسام وهي:

١. قسم الدراسات القرآنية.
 ٢. قسم الدراسات العقديّة والفكرية.
 ٣. قسم الدراسات التخصصية في الإمام المهدي (عليه السلام).
 ٤. قسم الفقه الإسلامي.
 ٥. قسم الحديث والدراسات في نهج البلاغة.
 ٦. قسم الفقه الاجتماعي.
 ٧. قسم الدراسات التاريخية.
- وابواب المركز وامكانياته مشرعة امام كل الباحثين، والمركز منفتح على كل الجهات التي من همها التواصل العلمي والمعرفي لخدمة الإنسانية وبلورة المنحى الإنساني والعلمي للأديان.

واخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد واله الطاهرين

رئيس التحرير

الشيخ الدكتور

طلال الحسن

علوم القرآن

(الهوية والنشأة)

نظراً لتوقف عملية التفسير على علوم القرآن فقد لزم البحث والتحقيق فيها، ومن ذلك البحث والتحقيق في حدودها وأدلتها وتطبيقاتها، وفي إمكان تطويرها وتدعيمها بعناوين جديدة، وكلما كان البحث والتحقيق فيها متقنين كلما ضُمَّنا نتائج أفضل في التفسير، ومن مقدمات البحث في علوم القرآن البحث في نفس الهوية، أي: في هوية علم (علوم القرآن)، والوقوف على النشأة والتصنيف فيها وبيان أنواعها وترتيبها بصورة طولية، وسينحصر بحثنا في المقام حول الهوية.

تعريف (علوم القرآن)

يتألف هذا الاصطلاح من مفردتين، هما (علوم، القرآن)، فهو مركب إضافي، يتضح معناه باتضح معنى جزأيه، وقد وردت في بيانها تعاريف كثيرة، نقتصر على المختار منها، فالعلم، وما نريد به تحديداً الحصولي (الصورة الذهنية التي تحكي الشيء المعلوم وتنطبق عليه)، وأما (القرآن) فله تعريف عام يتعلق بظاهره وآخر خاص يتعلق بظاهر القرآن وحقيقته، فهو تعريف جامع:

التعريف العام: هو الكتاب الإلهي المنزل على قلب النبي ﷺ والذي تمّ تدوينه وجمعه في الصدر الأول من الإسلام، وهو عينه الموجود بين أيدي جميع المسلمين، ويشتمل على (١١٤) سورة، أولها فاتحة الكتاب وآخرها سورة الناس، وهو كتاب معصوم من الخطأ، مصون من التحريف بإرادة ربانية.

أما التعريف الخاص للقرآن: فهو نظام وجودي جامع لكلمات العوالم الوجودية الإمكانية، بأفقيها المعرفي والمعنوي، الظاهري والباطني، أذناها ظهوراً في كلماته وآياته وسوره المعلومه، وأعلاها حضوراً في حقائقه الباطنية.

وكلمة (القرآن) عَلِمَ له، ومختصة به، فلا تُطلق على غيره، وقد وردت في أكثر من ستين مورداً فيه، كما وردت فيه ألفاظ أخرى يراد بها القرآن الكريم نفسه مع لحاظ بعض الخصوصيات فيها، من قبيل (الفرقان، الكتاب، الذكر).

بعد استعراض مفردتي (العلم، القرآن) نكون قد اقتربنا من تعريف (علوم القرآن)، وفي ضوء ما تقدّم يمكن التعرّف على المعنى الاصطلاحي لعلوم القرآن.

وردت تعاريف عدّة، منها ما ذكره الأستاذ الزرقاني من أنها: (مباحث تتعلّق بالقرآن الكريم من ناحية نزوله وترتيبه وجمعه وكتابه وقراءته وتفسيره وإعجازه وناسخه ومنسوخه ودفع الشبه عنه ونحو ذلك)^(١)، وهو تعريف أخذت فيه مسائله على وجه التمثيل، ومنها إنها: (علم يضمّ أبحاثاً كليةً هامةً، تتصل بالقرآن العظيم من نواح شتى، يمكن اعتبار كلّ منها علماً متميزاً)^(٢)، أو بإبدال كلمة (علم) بكلمة (أبحاث)، فقال إنها: (أبحاث - مباحث - كلية تتصل بالقرآن الكريم من نواح شتى، يمكن اعتبار كل مبحث منها فناً مستقلاً متميزاً)^(٣)، وقيل إنها: (العلم الذي يتناول الأبحاث المتعلقة بالقرآن من حيث معرفة أسباب النزول وإعجازه وجمعه وترتيبه وناسخه ومنسوخه وقراءته، ونحو ذلك...)^(٤).

وقد عرّفها الأستاذ صبحي الصالح بأنها: (عبارة عن مجموعة من المسائل، يبحث فيها عن أحوال القرآن الكريم، من حيث نزوله وأداؤه وكتابه، وجمعه وترتيبه في المصاحف، وتفسير ألفاظه، وبيان خصائصه وأغراضه)^(٥)، وقيل إنها: (العلوم التي تخدم القرآن الكريم، من حيث معرفة أول ما نزل منه وآخر ما نزل، ومن حيث معرفة ما نزل منه قبل الهجرة وما نزل منه بعد الهجرة، ومن حيث معرفة أسباب نزول بعض آياته، ومن حيث معرفة جمعه وترتيبه، وعدد آياته وسوره، ومحكمه ومتشابهه، وناسخه ومنسوخه، وإعجازه وأمثاله، وأقسامه وجدله وقصصه، وتفسيره، إلى غير ذلك من العلوم التي تتعلّق بالقرآن)^(٦).

وقد عرّفها الشيخ معرفة (رحمه الله) بقوله: (علوم القرآن - بهذا التركيب الإضافي - مصطلح خاصّ لمجموعة مباحث دارت حول مختلف شؤون القرآن الكريم، لغاية معرفة هذه الشؤون معرفة فنيّة وفق أصول وضوابط)^(٧)، ثمّ يضيف رحمه الله توضيحاً: (وبما أنّ هذه الشؤون تختلف عن بعضها اختلافاً جوهرياً، كانت المباحث الدائرة حول كلّ واحد منها تختلف في مبانيها ودلائلها وكذلك النتائج، ولا تلتقي مع بعضها لا في الأصول ولا في الفروع، ومن ثمّ كان كلّ مبحثٍ علماً مستقلاً في الموضوع وفي

المسائل والدلائل، وأصبحت مجموعة تلك المباحث علوماً متنوّعة، ولكن يجمعها: أنّها جميعاً باحثة عن شؤون القرآن الكريم^(٨).

ثمّ يوضح شيخنا المحقق هادي معرفة استقلال علوم القرآن عن بعضها البعض بقوله: (مثلاً: البحث عن القراءات شيء، والبحث عن النسخ في القرآن شيء آخر. وكذلك البحث عن الإعجاز، والبحث عن الجمع والنزول وغير ذلك، فكلّ بحث هو مستقل في ذاته لا يربطه مع سائر الأبحاث سوى أنّها جميعاً^(٩) هادفة إلى معرفة مختلف جوانب هذا الكتاب العزيز الحميد)^(١٠).

وقد عرّفها السيد محمد باقر الحكيم بقوله: (هي جميع المعلومات، والبحوث التي تتعلّق بالقرآن الكريم)^(١١)، ثمّ بيّن وجه اختلاف هذه العلوم بقوله: (وتختلف هذه العلوم في الناحية التي تتناولها من الكتاب الكريم. فالقرآن له اعتبارات متعدّدة، وهو بكلّ واحدة من تلك الاعتبارات موضوع لبحث خاص. وأهمّ تلك الاعتبارات، القرآن بوصفه كلاماً دالاً على معنى، والقرآن بهذا الوصف، موضوع لعلم التفسير. فعلم التفسير يشتمل على دراسة القرآن باعتباره كلاماً ذا معنى، فيشرح معانيه، ويفصل القول في مدلولاته، ومقاصده)^(١٢).

كما عرّفت بأنها: (سلسلة مباحث في القرآن الكريم، باستثناء معانيه وتفسير آياته، حيث تلقي نظرة خارجية عليه، وهي مباحث تسبق تفسيره، وتؤلّف مباحث: «الوحي، تاريخ النزول، تاريخ جمع القرآن، القراءات، الإعجاز، حفظ القرآن من التحريف»، جزءاً من مسائل علوم القرآن)^(١٣)، كما عرّفها الشيخ محمد واعظ زاده بقوله: (إنّ المراد منه جميع العلوم التي وُجدت لخدمة القرآن، وتمهيد الأرضية لفهمه ودرك معارفه أو اكتناه جوانبه الأخرى)^(١٤)، ثمّ يضيف: (ولو أمعنا في علوم الأدب التي لها علاقة بالقرآن لرأينا أنّ جميعها تقريباً ينضوي تحت هذا العنوان)^(١٥)، وقيل غير ذلك من التعاريف التي حاولت أن تلمّ بأطراف الموضوع، وما نراه أنه من الصعوبة بمكان ضبط حدها؛ لأنها ليست علماً واحداً، وإنما هي مجموعة علوم أو بحوث متناثرة اتفق أن يكون موضوعها القرآن، بعبارة أخرى: (ليس لاصطلاح علوم القرآن حدّ معيّن؛ لإمكانية النظر إليه بوجهات مختلفة، لذا نرى أصحاب الرأي يطرحون - على الأغلب - المواضيع بما ينسجم وأذواقهم وتوجّهاتهم، وعليه فإنّ فهرس المباحث الموجود في المؤلفات وكتب العلوم القرآنية ليس فهرساً واحداً وثابتاً مؤلفاً من مجموعة المواضيع المعيّنة والمحدّدة بشكل كامل)^(١٦).

ولذلك فإنَّ ما سنقدِّمه هو حدّ تقريبي ناظر إلى مجموعة تلك العلوم نظرة المسائل المنضوية تحت علم واحد، بمعنى أننا أمام علم اسمه (علوم القرآن)^(١٧)، الذي يُفترض أن يكون جامعاً للمقدّمات التفسيرية، وهذه العلوم كلّ واحد منها هو بمثابة مسألة من المسائل التي يشتمل عليها ذلك العلم، أو مبحث من مباحثه، كما لو عكسنا الحال وقلنا في مسائل علم أصول الفقه (علم المطلق والمقيّد)، و (علم العام والخاص)، و (علم المجمل والمُبيّن)، و (علم الأصول العملية)، وهكذا، ثمّ جمعنا تلك العلوم واصطلحنا عليها (علوم أصول الفقه)، مع أنّ من المقطوع به أنّ هذه مسائل في علم أصول الفقه وليست علوماً، وهكذا في المقام، حيث سننظر إلى كلّ علم من علوم القرآن بعنوان كونه مسألة في هذا العلم الجامع، ولعلّ هذا ما دفع الكثير ممّن عرّفوا (علوم القرآن) إلى استعمال مفردة (قضايا) أو (مباحث) ونضيف لها مفردة (مسائل)^(١٨).

الحدّ الجديد لعلوم القرآن الكريم

وفقاً للمعطيات الآنفه فإنّ الحدّ التقريبي لعلم (علوم القرآن)، هو: إنه مجموعة مسائل وقواعد ومقدّمات تمهيدية مستقلة يتوقّف عليها فهم القرآن^(١٩). والضمير في (إنه) يعود للعلم، فهي وإن كانت مجموعة علوم إلاّ أنّها بمجموعها تشكّل علماً واحداً اسمه (علوم القرآن)، ونعني بالمسائل والقواعد والمقدّمات كافّة العلوم المبحوثة في علوم القرآن، ونعني بالتمهيدية هو أنّها تقع في مرتبة سابقة على فهم القرآن، وبالمستقلّة هو انفصال تلك العلوم بعضها عن بعض، فهي ليست طولية، بمعنى عدم توقّف البحث في علم منها على البحث في علم آخر منها، وإن كان للبعض منها ثمرات عملية تظهر في علم آخر، كما هو الحال في ثمرات البحث في (المكي والمدني) التي تظهر في بحث (الناسخ والمنسوخ)، كما نعني بالتوقّف عليها هو عدم إمكان الخوض في فهم القرآن وتفسيره من دونها؛ لأنّها تمثل الأصول والقواعد التي ينطلق منها المفسّر في عملية التفسير، بل قل هي بمثابة المباني التي ينطلق منها المفسّر في تفسير القرآن، ولذلك أطلق عليها البعض اصطلاح (أصول التفسير) أو (شروط التفسير)، وغير ذلك من الاصطلاحات الحديثة.

جدير بالذكر أنّ اصطلاح (علوم القرآن) ربما يرجع إلى القرن السادس الهجري، حيث ألف ابن الجوزي (ت: ٥٩٧) كتابين أحدهما بعنوان: (فنون الأفتان في علوم

القرآن) والثاني بعنوان (المجتبى في علوم تتعلق بالقرآن)^(٢٠)، ولكن الشيخ محمد بن عبد العظيم الزرقاني قال إنه قد ظفر في دار الكتاب المصرية بكتاب يعود للقرن الرابع الهجري، لعلي بن إبراهيم بن سعيد الشهير بالحوفي (ت: ٣٣٠هـ) اسمه (البرهان في علوم القرآن)، يقع في ثلاثين مجلداً، والموجود منه خمسة عشر مجلداً، ولكن الشيخ الزرقاني اعتبره تفسيراً قد ضمّ مباحث من علوم القرآن، حيث يقول: (كأن هذا التأليف تفسير من التفاسير عرض فيه صاحبه لأنواع من علوم القرآن عند المناسبات)^(٢١).

علاقة التفسير بعلوم القرآن

وقع كلام في كون التفسير ليس من علوم القرآن، فكيف يكون منها وهي برمتها تقع مقدّمة له؟ وبعبارة منطقية: كيف يكون التفسير قسيماً لعلوم القرآن وهي طريق إليه؟ وعليه فلا بد أن يكون التفسير خارجاً عنها، وقيل في ذلك (إن عدّ علم التفسير من علوم القرآن فيه تجوّز)^(٢٢)، وقيل (إن أغلب التفاسير الكبيرة قد صُدّرت بمقدّمة أو مقدّمات شملت أهم تلك العلوم، ولهذا لا يُعدّ التفسير من علوم القرآن)^(٢٣).

والجواب: إن كل علم موضوعه القرآن فهو داخل في علوم القرآن، سواء كان باحثاً في أمور تدور حول القرآن أو في القرآن نفسه أو في تفسيره وفهمه، وعليه فإن علم التفسير الباحث في القرآن الكريم حصراً هو من علوم القرآن، بل هو من أهم عناوين علوم القرآن، ولو لم يكن التفسير من علوم القرآن، وأنها مجرد مقدّمات له للزم التعديل في اصطلاح (علوم القرآن) إلى اصطلاح (علوم تفسير القرآن)، وهذا غير صحيح؛ لأن جملة من علوم القرآن لا دخل لها في تفسير القرآن، من قبيل البحث في (نزول القرآن وأقسام النزول) وفي (وحيانية القرآن) وفي (جمع القرآن وتدوينه) و (صيانة القرآن من التحريف)، والتي هي أشبه بالفرضيات أو الأصول العلمية التي يعتمد عليها المفسّر، ولكن دون أن تتوقّف نفس عملية التفسير عليها، ففهم الآية لا يتوقّف على إثبات أو إنكار دفعية النزول، ولا على كون القرآن قد جُمع في زمن النبي ﷺ أو في زمن الصحابة، ولا على كون القرآن مصاناً من التحريف أو وقع فيه ذلك، كما هو واضح، ولكنها تُشكّل بمجموعها طرفاً من منظومة علمية يُمكن أن نطلق عليها منظومة فهم القرآن الكريم، فليس من الصحيح أن يشتغل المفسّر بالتفسير من دون أن تكون له دراية بجميع أطراف تلك المنظومة العلمية حتى وإن لم يتوقّف فهم القرآن

الكريم على شطر منها.

يقول السيد الحكيم: (علم التفسير يشتمل على دراسة القرآن باعتباره كلاماً ذا معنى، فيشرح معانيه، ويفصل القول في مدلولاته، ومقاصده، ولأجل ذلك كان علم التفسير من أهم علوم القرآن، وأساسها جميعاً)^(٢٤).

ويقول الدكتور محمد صفا في طيّ تعريفه لعلوم القرآن: (” هو العلم الذي يبحث في القرآن الكريم في شتى أحواله“، فيدخل فيه علم التفسير فضلاً عن غيره، ولهذا أطلق عدد من العلماء هذا الاسم على تفاسيرهم، كالحوفي الذي سمّاه: ”البرهان في علوم القرآن“، والأدفوي الذي سمّاه: ”الاستغناء في علوم القرآن“، وكأبي الحسن الأشعري الذي سمّاه: ”المختزن في علوم القرآن“)^(٢٥).

نشأة علوم القرآن

قال السيد حسن الصدر (لابد من التنبيه على تقدّم أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام في تقسيم أنواع علوم القرآن، فإنه أملئ ستين نوعاً من أنواع علوم القرآن، وذكر لكل نوع مثلاً يخصّه، وذلك في كتاب نرويه عنه من عدّة طرق، موجود بأيدينا إلى اليوم وهو الأصل لكل من كتب في أنواع علوم القرآن)^(٢٦)، وقد ذكر الحافظ ابن عقدة الكوفي أنّ للإمام علي عليه السلام ستين نوعاً من أنواع علوم القرآن^(٢٧)، وهو ما أكده العلامة المجلسي في بحاره^(٢٨)، كما ويُنسب إلى الإمام جعفر الصادق عليه السلام كتاب فيه خواصّ القرآن العظيم ويسمّى (منافع القرآن العظيم)، الذي جاء في صفحته الأولى من نسخته المخطوطة: (كتاب فيه خواصّ القرآن العظيم، لجعفر الصادق رضي الله عنه ونفع به)^(٢٩)، ويعني الإمام أبا عبد الله جعفر الصادق عليه السلام؛ بدليل مجيء اسم الإمام جعفر الصادق بعد البسملة، مُوصلاً نسبه إلى أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليهم السلام^(٣٠).

وكون الإمام علي عليه السلام هو المؤسس الأوّل لهذا العلم الشريف لا يعني أنّ جملة من عناوينه لم تكن موجودة أو مبحوثاً فيها، فمن المقطوع به أنّ جملة منها كانت على عهد الرسول صلى الله عليه وآله، متداولة بصورة عملية، وقد نقل شطر منها عن طريق الروايات، وإن كان قد تأخّر تدوينها^(٣١)، بل وبعض علوم القرآن كان في صورة تأليف، كما هو الحال في كتاب فضائل القرآن المنسوب للصحابي أبي بن كعب الأنصاري (ت: ٢١

هـ)، خلافاً لما نقله السيوطي من نسبة أول تصنيف في الفضائل إلى الإمام الشافعي (ت: ٢٠٤هـ)^(٣٢)، ولكن الالتفات إلى هذا العلم بصفته وبيان بعض أنواعه وأقسامه إنما كان على يد أمير المؤمنين علي عليه السلام^(٣٣).

وهذه المرحلة التأسيسية الأولى هي التي نبّهت علماء الأمة إلى أهمية البحث في علوم القرآن، على مستوى النظرية وعلى مستوى التطبيق، وحيث أنّ العلوم بطبيعتها تراكمية فإنّ هذا العلم الجامع والمسمّى بعلوم القرآن لهو من أوضح المصاديق لذلك، بمعنى أنّه مرّ بمراحل مختلفة من حيث السعة والعمق، ابتداء من مرحلة النشأة في الصدر الأول للإسلام ومروراً بمرحلة التدوين ومرحلة الجمع بين التنظير والتطبيق وانتهاء بمرحلة التوسعة التي لم تقف عجلتها إلى يومنا هذا، ولذلك فإنّ من المقطوع به هو أنّ عناوين علوم القرآن ليست توفيقية، فتكون قابلة للزيادة بحسب الحاجة التي تفرضها علينا عملية فهم القرآن الكريم التي تمثل الهدف الحقيقي من وراء البحث في علوم القرآن الكريم.

أوائل المصنّفات في علوم القرآن

بعد النشأة الأولى لعلوم القرآن التي تعود إلى الصدر الأول من الإسلام تناسلت التصانيف في هذا العلم الشريف فكان أوّل من جاء بعد ذلك وألّف في علوم القرآن هو يحيى بن يعمر (ت: ٨٩ هـ) تلميذ أبي الأسود الدؤلي، فألّف كتابه (كتاب في القراءة)، وضمّ الاختلاف الذي لوحظ في نسخ القرآن المشهورة، ويقال إنّ هذا الكتاب ظلّ مرجعاً أساسياً حتى القرن الرابع الهجري^(٣٤).

وفي القرن الثاني صنّف الحسن بن أبي الحسن يسار البصري (ت: ١١٥ هـ) كتابه (عدد آي القرآن)، وعبد الله بن عامر اليحصبي (ت: ١١٨ هـ) كتابه (اختلاف مصاحف الشام والحجاز والعراق)، و كتابه (المقطوع والموصول) في الوقف و الوصل^(٣٥)، وكتاب (الوقوف) لشيبة بن نصاح المدني (ت: ١٣٥ هـ)، وكتاب في (القراءات) وآخر في (معاني القرآن) صنّفهما أبان بن تغلب (ت: ١٤١ هـ)، وأوّل من صنّف في (أحكام القرآن) محمد بن السائب الكلبي (ت: ١٤٦ هـ) وفي (الآيات المتشابهات) المفسّر مقاتل بن سليمان (ت: ١٥٠ هـ)، وأمّا أبو عمرو بن العلاء زبان بن عمّار التميمي (ت: ١٥٤ هـ) فقد ألّف كتاب (الوقف والابتداء)، وله أيضاً كتاب (القراءات)، وأمّا حمزة بن حبيب الزيات (ت: ١٥٦ هـ)، وهو أحد القراء السبعة فله كتاب في القراءة، ولشيخ

القميين أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري (ت: ٢٥٠هـ) كتاب في الناسخ والمنسوخ، ومحمد بن خلف بن حيّان (ت: ٣٠٦) كتاب (عدد آي القرآن)، ولمحمد بن خلف بن المرزبان (ت: ٣٠٩) كتاب (الحاوي في علوم القرآن)، ولأبي محمد الحسن بن موسى النوبختي (ت: ٣١٠) كتاب (التنزيه وذكر متشابهات القرآن)، ولأبي علي الحسن بن علي الطوسي (ت: ٣١٢) كتاب (نظم القرآن)، لعبد الله بن سليمان السجستاني (ت: ٣١٦) كتاب (المصاحف) و (الناسخ والمنسوخ) و (رسالة في القراءات)، لمحمد بن أحمد بن حزم الأندلسي (ت: ٣٢٠) كتاب (الناسخ والمنسوخ، وللأديب والنحوي المعروف ابن دريد (ت: ٣٢١هـ) كتاب في غريب القرآن، ولابن مجاهد أحمد بن موسى العطشي (ت: ٣٢٤) كتاب (السبعة) في القراءات السبع، وللشيخ محمد بن يعقوب الكليني (ت: ٣٢٩) كتاب (فضائل القرآن) أرفده ضمن الأصول من الكافي الشريف، ولأحمد بن محمد النحاس (ت: ٣٣٨) كتاب (إعراب القرآن) و (الناسخ والمنسوخ) و (معاني القرآن)، ولأحمد بن علي الرازي الجصاص (ت: ٣٧٠) كتاب (أحكام القرآن)، ولعله أكمل كتاب وأنفعه في بابه، ولأبي الحسن علي بن عيسى الرماني (ت: ٣٨٤) كتاب (النكت في إعجاز القرآن) ولعبد اله بن عبد الرحمن القيرواني (ت: ٣٨٦) كتاب في إعجاز القرآن، ولمحمد بن علي الأدفوي (ت: ٣٨٨) كتاب في مائة جزء، وهو (الاستغناء) في علوم القرآن، لأبي الفتح عثمان بن جني (ت: ٣٩٢) كتاب (المحتسب) في تبين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، وللقاضي أبي بكر الباقلاني (ت: ٤٠٣) كتاب مشهور (إعجاز القرآن) و (نكت الانتصار) في القراءات وجمع القرآن وتأليفه، وللشريف الرضي (ت: ٤٠٤) كتاب (تلخيص البيان في مجازات القرآن) و (حقائق التأويل في متشابه التنزيل، وللشيخ المفيد (ت: ٤١٣هـ) كتاب في إعجاز القرآن، وأمّا الشريف المرتضى (ت: ٤٣٦هـ) فله كتاب مشهور في المحكم والمتشابه، وللراغب الأصفهاني (ت: ٥٠٢هـ) كتاب مشهور جداً، ومن المصادر المهمة في التفسير، وهو (مفردات ألفاظ القرآن)^(٣٦)، ثمّ ألفت في عصور متأخرة كتب جامعة لعلوم القرآن، منها كتاب (البرهان في علوم القرآن) لبدر الدين الزركشي (ت: ٧٩٤هـ)، وكتاب (الإتيقان في علوم القرآن) لجلال الدين السيوطي (ت: ٩١١هـ)، إلى العصر الحاضر حيث كثرت فيه التصانيف والرسائل الجامعية والدراسات والمقالات في علوم القرآن. وللإنصاف أنّ أفضل تصنيف في مجال علوم القرآن في مدرسة الصحابة كتاب (العرفان في علوم القرآن) للشيخ المصري الأزهري محمد عبد العظيم الزرقاني (ت:

١٩٤٨م)، ولعله أفضل مصدر عندهم في مجاله، بل ليس بمقدور محقق في علوم القرآن من مدرسة الصحابة أن يتجاوزه، وفي مدرسة أهل البيت كتاب (التمهيد في علوم القرآن) للعالم النحرير خريّت الصناعة الشيخ المحقق محمد هادي معرفة (ت: ٢٠٠٦م)، ويقع في عشرة أجزاء، وهو أفضل مصدر في مجاله، ولعل كل ما كتب في علوم القرآن بعده ناظر له، بل ليس بمقدور محقق في علوم القرآن من مدرسة أهل البيت أن يتجاوزه، وللإنصاف أن أفضل مصدر - في مجموع كل من صنّف في علوم القرآن من المدرستين - في مجال تحقيق من صنّف في علوم القرآن هو كتاب (التمهيد في علوم القرآن) (٣٧).

هوامش البحث ومصادره

١. مناهل العرفان في علوم القرآن، للشيخ الدكتور محمد عبد العظيم الرزرقاني: ج ١ ص ٢٠.
٢. ذكره الدكتور حسن ضياء الدين عتر في مقدمته على كتاب (فنون الأفتان لابن الجوزي: ص ٧١)، نقلاً عن: علوم القرآن من خلال مقدّمات التفاسير (دراسة تاريخية)، للدكتور محمد صفا شيخ إبراهيم حقّي: ج ١ ص ٤٩.
٣. علوم القرآن من خلال مقدّمات التفاسير، م. س: ص ٥١.
٤. مباحث في علوم القرآن، مناع القطان: ص ١٥.
٥. مباحث في علوم القرآن، للدكتور صبحي الصالح: ص ١٠.
٦. ليلة القدر، د: محمد الغزالي، د: محمد سيد طنطاوي، د: أحمد عمر هاشم: ص ٨ - ٩.
٧. التمهيد في علوم القرآن، للشيخ محمد هادي معرفة: ج ١ ص ١٥ - ١٦.
٨. المصدر السابق نفسه: ج ١ ص ١٦.
٩. المصدر السابق نفسه: ج ١ ص ١٦.
١٠. هكذا جاءت في المصدر، ولعل المراد (جميع).
١١. علوم القرآن، للسيد محمد باقر الحكيم: ص ١٩.
١٢. المصدر السابق نفسه: ص ١٩.
١٣. علوم القرآن عند المفسرين، تأليف: مركز الثقافة والمعارف القرآنية: ص ٩.

١٤. نصوص علوم القرآن، للسيد علي الموسوي الدرابي: ص ١٠، تصدير: بقلم الشيخ محمد واعظ زاده الخراساني.
١٥. المصدر السابق نفسه: ص ١٠.
١٦. علوم القرآن عند المفسرين، م. س: ص ٩.
١٧. صحيح أن مفردة (علوم) هي جمع (علم)، ولكن لا يراد بالعلم في المقام هو العلم الاصطلاحي المرادف للجزم والقطع واليقين، وإنما المراد هو ما يقابل الجهل مطلقاً، واصطلاح العلم على مجموعة العلوم العقلية والنقلية، الدينية والوضعية، وغير ذلك، للإشارة إلى مادة مكوّنة من مجموعة مسائل رافعة للجهل في موردها، كقولنا (علم أصول الفقه، علم الفقه، علم التفسير، علم الحديث، علم المنطق...)، فلا يراد من (العلم) العلم الاصطلاحي.
١٨. لعلّ أول من اعتبر علوم القرآن عبارة عن مسائل هو شيخنا الأستاذ المحقق محمد هادي معرفة رحمه الله. انظر: التمهيد في علوم القرآن، م. س: ج ١ ص ٤١.
١٩. فهم القرآن الكريم أعم من فهم آياته وسوره، فهناك ما يُسمّى بروح القرآن الكريم، والتي تحتاج مقدّمات أوسع بكثير من مقدّمات فهم آيات القرآن وسوره، كالمقدّمات الكلامية والفلسفية والعرفانية، ولعلّ في ضمن هذه المقدّمات تدخل ما يُطلق عليها بالفرضيات.
٢٠. التمهيد في علوم القرآن، م. س: ج ١ ص ٤١.
٢١. العرفان في علوم القرآن، م. س: ج ١ ص ٣٤ - ٣٥.
٢٢. مدخل إلى علوم القرآن والتفسير، فاروق حمادة: ص ٦؛ نقلاً عن: علوم القرآن من خلال مقدّمات التفاسير، م. س: ص ٥٠.
٢٣. علوم القرآن، للدكتور عدنان زرزور: ص ١٢٣؛ نقلاً عن: علوم القرآن من خلال مقدّمات التفاسير، م. س: ص ٥٠.
٢٤. علوم القرآن (الحكيم)، م. س: ص ١٩.
٢٥. علوم القرآن من خلال مقدّمات التفاسير، م. س: ص ٥١.
٢٦. الشيعة وفنون الإسلام، للسيد حسن الصدر: ص ٢٥.
٢٧. انظر: أعيان الشيعة، للسيد محسن أمين العاملي: ج ١ ص ٣٢١.
٢٨. انظر: بحار الأنوار، للعلامة المجلسي: ج ٣٩ ص ٣.
٢٩. منافع القرآن العظيم، منسوب للإمام الصادق (عليه السلام): ص ١٢، ت: علي موسى

الكعبي.

٣٠. المصدر السابق: ص ١٢.

٣١. من الثابت تاريخياً أنّ السنة الشريفة قد دَوّنت بعد رحلة الرسول صلى الله عليه وآله بعقود، وتحديدًا في نهاية القرن الأول الهجري، في عصر عمر بن عبد العزيز (٩٩ - ١٠١هـ)، حيث يروى أنه كتب إلى عامله في المدينة أبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم: (انظر ما كان من حديث رسول الله صلى الله عليه وآله [وآله] وسلّم فاكتبه، فإني خفت دروس العلم وذهاب العلماء). صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري: ج ١ ص ٣٣. أما أقدم وثيقة وكتاب مدوّن في الحديث في مدرسة الصحابة فهو ما كتبه صاحب المصنّفات عبد الملك بن عبد العزيز بن جريح المكي (ت: ١٥٠هـ) الولادة والسكنى والوفاة، الأموي النزعة، الرومي الأصل، النصراني السابقة، ويُعرف بابن جريح أو جريح الرومي. وأمّا في مدرسة أهل البيت فإنّ أقدم وثيقة في تاريخ السنة هي وثيقة أو كتاب سليم بن قيس الهلالي (ت: ٧٦هـ)، الذي جاء ذكره في كتاب (الفهرست) لابن النديم (ت: ٤٣٨هـ)، ذكره في أخبار العلماء وأسماء ما صنّفوه من الكتب، ويحتوي على أخبار فقهاء الشيعة وأسماء ما صنّفوه من الكتب، قال: (من أصحاب أمير المؤمنين عليه السلام، سليم بن قيس الهلالي. وكان هارباً من الحجاج لأنه طلبه ليقْتله، فلجأ إلى أبان بن أبي عياش، فأواه. فلما حضرته الوفاة قال لأبان: إنّ لك عليّ حقاً وقد حضرني الوفاة يا ابن أخي، إنه كان من أمر رسول الله صلى الله عليه وآله كيت وكيت، وأعطاه كتاباً، وهو كتاب سليم بن قيس الهلالي المشهور، رواه عنه أبان بن أبي عياش لم يروه عنه غيره.. وأول كتاب ظهر للشيعة كتاب سليم بن قيس الهلالي). الفهرست، محمد بن إسحاق النديم الوراق البغدادي: ص ٣٠٧.

٣٢. انظر: الإتيقان في علوم القرآن، جلال الدين السيوطي: ج ١ ص ٣٢، ٣٥، ت: محمد أبو الفضل إبراهيم؛ كشف الظنون، حاجي خليفة: ج ١ ص ٥٢٥، ٧٢٧.

٣٣. يقول الشيخ آقا بزرك الطهراني: (قد أورد المفسر القمي في أول تفسيره مختصراً من الروايات المبسوطة المسندة المروية عن الإمام الصادق عن جده أمير المؤمنين عليه السلام في بيان أنواع علوم القرآن، وقد أورد النعماني تلميذ الكليني تلك الروايات بطولها في أول تفسيره، وأخرجها منه السيد المرتضى وجعل لها خطبة ويسمى برسالة «المحكم والمتشابه»، وطبعت مستقلة في الأواخر، وهي مدرجة بعينها في أوائل المجلد التاسع عشر وهو كتاب القرآن من كتاب «بحار الأنوار»). الذريعة إلى تصانيف الشيعة، للشيخ

- آقا بزرك الطهراني: ج ٤ ص ٣٠٢-٣٠٣.
٣٤. انظر: تاريخ التراث العربي، للباحث التركي الدكتور فؤاد سزكين: ج ١ ص ٢٢؛ العنوان في القراءات السبع، لأبي طاهر إسماعيل بن خلف المقرئ الأنصاري الأندلسي (ت: ٤٥٥هـ): ص ١٩، حققه وقدم له: الدكتور زهير زاهد، الدكتور خليل العطية.
٣٥. انظر: تاريخ التراث العربي، م. س: ج ١ ص ٢٢؛ التمهيد، م. س: ج ١ ص ١٦-١٧.
٣٦. انظر: التمهيد، م. س: ج ١ ص ١٨-٢٥.
٣٧. كتب الشيخ معرفة رحمه الله تحقيقاً متيناً في (٢٥) صفحة، تتبّع فيه جميع التصانيف التي جاءت في علوم القرآن، وقد سلسلها من القرن الهجري الأول إلى القرن الهجري الرابع عشر. انظر: التمهيد، م. س: ج ١ ص ١٦-٤١.

الدكتور
هاشم جبار الزرفي

أثر القرآن الكريم في خطب التوايين ورسائلهم

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، و الصَّلَاةُ و السَّلَامُ على أشرف الأنبياء و المرسلين محمَّد بن عبد الله المصطفى الأمين، وعلى إله الطيبين الطاهرين وصحبه المنتجبين، و بعد : فإنَّ مجال دراسة العربيَّة واسعٌ ممتدُّ للبحث والتأمُّل، وذلك لخصوبتها وحيويَّتها، وقد اخترت في هذا البحث الأثر القرآني في خطب التوايين ورسائلهم ؛ لأن هذا الأثر لم يدرس في بحث أو رسالة ، وأن النشر الفني في ثورة التوايين (خطباً ورسائل) يحمل من النضج الفني ما يدعو الباحث إلى تمحيصه وتبيان دلالاته ، وقد وجد الباحث شيئاً لا بأس به من الخطب و الرسائل في مدة هذه الثورة المباركة ، ووجد أيضاً أن القرآن الكريم قد هيمن على فكر التوايين حتى أضحى ينبوعاً صافياً يتدفق على ألسنتهم فقد اقتبسوا من آياته البينات واستشهدوا بها وحاكوها تبعاً لأغراضهم بما ينسجم وطبيعة الثورة التي قاموا بها .

وقد جاء البحث مقسماً على تمهيد تناول ثورة التوايين وأسباب نشوئها ثم بدأ البحث بشكل فقرات عرضت إلى مفهوم الخطابة و الرسائل ليسلط الضوء على التطور الذي وصل إليه النشر، والمستوى الفني الذي كان عليه في ثورة التوايين ، و تناولت أيضاً أثر القرآن الكريم في تلك الخطب و الرسائل من اقتباس للآيات أو الإستشهاد بها أو محاكاتها.

ثم خلص البحث إلى خاتمة أبانت أهم النتائج التي توصلت إليها .

وكانت قائمة المصادر والمراجع التي نهلت منها البحث حاضرة لمطان متنوّعة، منها الأدبيَّة واللغويَّة والتاريخية وهي التي تطلبها موضوع البحث .

وحسب المرء أن يسعى فإن وفقت فلي فضل السعي، وإن أخطأت فهو من نفسي فله الكمال وحده، وله الحمد في الدنيا والآخرة .

ثورة التوابين

ثورة التوابين هي إحدى الثورات الشيعية التي اندلعت بعد استشهاد الإمام الحسين عليه السلام وكانت الثورة ثأراً لدماء الإمام الحسين عليه السلام والشهداء الذين سقطوا معه. وكانت انطلاقة ثورة التوابين سنة خمس وستين للهجرة بقيادة سليمان بن صرد الخزاعي يؤازره في ذلك جمع من المسلمين والموالين لأهل البيت عليهم السلام وقد حارب التوابون الجيش الأموي في معركة عين الوردة نسبة إلى المكان الذي دارت به المعركة.

دوافع الثورة

بعد أن وضعت حرب عاشوراء أوزارها وانجلت الغبرة عن استشهاد الإمام الحسين عليه السلام هو والثلة المؤمنة التي أوفت ببيعته ومساندتها له حتى الرmq الأخير، ندم أهل الكوفة من شيعة الإمام علي عليه السلام وممن كاتبوه طالبين منه القدوم وعارضين عليه أنفسهم جنوداً أوفياء له إن أقدم عليهم، ولكنهم تخاذلوا عن نصرته ولم يؤازروه، أشد الندم على خذلانهم للإمام، وجعلوا يتلاومون على ما اقترفوه من عظيم الإثم، وقد أجمعوا على إقرارهم بالذنب في خذلانه، ولزوم التكفير عنه بالمطالبة بثأره ولا خيار لهم إلا الثأر لدماء الشهداء ورأوا أنه لا يُغسل عنهم العار والإثم الذي لحق بهم جراء تخاذلهم إلا بقتل من قتل الحسين عليه السلام (١)

الإعداد للثورة

اجتمع بعد معركة عاشوراء ما يقرب المئة من فرسان الشيعة ووجوههم في بيت سليمان بن صرد الخزاعي حيث كان شجاعاً بطلاً متعبداً ناسكاً ومن رؤوس الكوفيين فبدأ سليمان بالكلام فحمد الله وأثنى عليه وقال: ((أما بعد فقد ابتلينا بطول العمر والتعرض للفتن ونرغب إلى ربنا أن لا يجعلنا ممن يقول له ﴿أولم نعلمكم ما يتذكر فيه من تذكر وجاءكم النذير فذوقوا فما للظالمين من نصير﴾ وكنا مغرمين بتركية أنفسنا ومدح شيعتنا حتى بلى الله خيارنا فوجدنا كذابين في نصر ابن بنت رسول الله ولا عذر دون أن تقتلوا قاتليه فعسى ربنا أن يعفو عنا (٢)

روى ابن الأثير (ت ٦٣٥هـ) في الكامل ذلك الاجتماع قائلاً: ((فتكلم سليمان بعد أن حمد الله)): أما بعد فإنني لخائف ألا يكون آخرنا إلى هذا الدهر الذي نكدت فيه المعيشة وعظمت فيه الرزية وشمل فيه الجور أولي الفضل من هذه الشيعة لما هو خير، إننا كنا نمد أعناقنا إلى قدوم آل نبينا، نميهم النصر ونحتهم على القدوم، فلما قدموا ونبينا وعجزنا وأدهنا وتربصنا حتى قتل فينا ولد نبينا وسلالته وعصارته وبضعة من لحمه ودمه إذ جعل يستصرخ ويسأل النصف فلا يعطى، اتخذه الفاسقون غرضاً للنبل ودرية للرماح حتى أقصدوه، وعدوا عليه فسلبوه. ألا انهضوا، فقد سخط عليكم ربكم ولا ترجعوا إلى الحلائل والأبناء حتى يرضى الله، والله ما أظنه راضياً دون أن تناجزوا من قتله، ألا لا تهابوا الموت فما هابه أحد قط إلا ذل، كونوا كبني إسرائيل إذ قال لهم نبيهم: ﴿إِنكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ فَتُوبُوا إِلَى بَارئِكُمْ فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾ ففعلوا. فكيف بكم لو دعيتم إلي ما دعوا! أحدوا السيوف وركبوا الأسنة ﴿وَأَعِدُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ﴾ ((حتى تدعوا وتستنفروا))^(٣).

عسكر التوابين للالتقاء بجيش الشام في منطقة عين الوردية وأقاموا هناك خمسة أيام فاستراحوا وأراحوا. وكان سليمان بن سرد خلال تلك الأيام يوضح للمقاتلين أصول المعركة وأبعادها كما أرشدهم إلى القائد من بعده قائلاً: ((إن أنا قتلت فأمر الناس المسيب بن نجبة فإن قتل فالأمير عبد الله بن سعد بن نفييل فإن قتل فالأمير عبد الله بن وال فإن قتل فالأمير رفاعه بن شداد رحم الله امرأ صدق ما عاهد الله عليه^(٤)) ثم دارت معركة طاحنة بين التوابين وبين جيش الشام في الخامس والعشرين من شهر ذي الحجة^(٥)

نتيجة الثورة

استمرت المعركة أربعة أيام استشهد خلالها كثير من التوابين وحوصر الباقون من جهة العدو واستشهد القادة واحداً تلو الآخر وبقي منهم جماعة قليلة بقيادة رفاعه بن شداد البجلي اضطر إلى الانسحاب من المعركة وساروا إلى الكوفة وفي أثناء انسحابهم أقبل سعد بن حذيفة بن اليمان في أهل المدائن يريد نصرتهم وجاء المثنى بن مخزبة العبدي في أهل البصرة يريد نصرتهم فبلغهم الخبر بانكسار التوابين فأقاموا حتى أتاهم رفاعه فاستقبلوه، وبكى بعضهم إلى بعض وأقاموا يوماً وليلة ثم تفرقوا، فسار كل طائفة إلى بلدهم^(٦)

الخطابة في ثورة التوابين .

ازدهرت الخطابة في العصر الأموي، ازدهارا واسعا، وكان وراء هذا الازدهار عدّة أسباب مختلفة؛ ((منها السياسي، ومنها الديني، ومنها العقلي))^(٧)، إلى جانب الحرية التي كان يتمتع بها الخطيب في هذا العصر^(٨) فكان الخطباء، يخطبون في مختلف الموضوعات من دون تخوّف أو تحرّج .

أما الأسباب الثلاثة : السياسي والديني والعقلي التي أدت إلى ازدهار الخطابة وتطورها، فالسبب الديني يتمثل في أن العصر شهد تأسيس المدارس الدينية في مختلف البلدان الإسلامية، ليتعلّم الناس فيها أصول دينهم وفروعهم، وكان العلماء القائمون عليها كثيراً ما يتحاورون في وجهات نظرهم^(٩) ولم تلبث أن تمخّضت عن ذلك الجدل فرق متعدّدة ومذاهب مختلفة، ((فكان ذلك باعثاً على ظهور المناظرات، وهي فرعٌ مهمٌّ من فروع الخطابة))^(١٠).

وأما السبب العقلي فمرده إلى عناصر الثقافات الأجنبية التي أخذ العقل العربي ينهل منها منذ هذا العصر ممّا فتق فيه الحجاج والجدل^(١١).

أما السبب الأهم الذي أدى إلى ازدهار الخطابة على نحو ملحوظ هو السبب السياسي المتمثل بكثرة الأحزاب السياسية التي عارضت الدولة الأموية ممّا أسفر ذلك عن توالي الثورات ضد هذه الدولة .

فكان هناك الحزب العلوي الذي يرى أن الخلافة هي حق مطلق في أهل بيت الرسول ﷺ وهم ورثتها الشرعيون، وهناك الحزب الزبير الذي يرى أن الخلافة تقع في قريش ويجب أن تكون في أحد أبناء أكبر الصحابة وصاروا يدعون لابن الزبير، في حين ظهرت جماعة أخرى ترى أن الخلافة حق مطلق لعامة المسلمين، فهي لا تقتصر على فئة من دون أخرى، وهذه الجماعة هم الخوارج، وظهرت غير هذه الجماعات كثيرٌ ممن عارض الأمويين .

ومن الطبيعي أن يكون لكل فرقة من هذه الفرق شعراء أو خطباء يدافعون عن قضيتهم، ويدحضون آراء خصومهم، بل ((ليس هناك حزب ولا ثورة كبيرة أو صغيرة إلا وخطباء كثيرون ينبرون للترويج لهذا الحزب، أو تلك الثورة))^(١٢).

وإذا كانت ثورة التوابين تقع ضمن هذا العصر، فإنّ السبب السياسي الذي ذكرناه هو الذي أدى إلى ظهور النثر بصورة عامة من خطب ورسائل، بل إن النثر الفني فيهما هو وليد التحولات السياسية التي شهدتها تلك الحقبين والعصر الأموي بصورة عامّة .

أما ثورة التوابين فإنَّ البحث قد عرض لأسباب ظهورها ، وهي الممارسة القمعية للأمويين تجاه آل بيت الرسول ﷺ ، وإقدامهم على قتل الإمام الحسين عليه السلام وأهل بيته ، بصورة وحشية يندى لها جبين التاريخ ، فشعرت هذه الجماعة بعد مقتله عليه السلام بالندم والملامة ؛ لأنَّهم ((كانوا دعوه للخروج إليهم ووعده المناصرة والبيعة فتخاذلوا ولم يوفوا بوعودهم فلاحظ بعضهم أن هناك شبيهاً عظيماً بينهم وبين توابي بني إسرائيل فتدبروا أمرهم وأخذوا يهيئون لحركة بها يتوبون وبدأت حركتهم سرية فجمعوا الأنصار معتمدين بما لهم من قدرة على الإقناع والبيان ، فقد كان في زعمائهم الخطيب والشاعر والداعية) (١٣).

وقد تجمع هؤلاء القوم وألقى كل واحد منهم خطبة عندها خيم طابع الندم عليها ، ولم تقتصر هذه الخطب على الذي قال هؤلاء في حال تجمعهم ، بل كانت الخطب التي أوردتها الكتب التي أرخت لهذه الثورة موزعة على طولها منذ التقائهم واجتماعهم إلى ساعة استشهادهم ، ومن الطبيعي أن يكون للطرف الآخر (النقيض) خطب أيضاً ، فكانت تلك الخطب موزعة بين التوابين ومناوئهم على وفق تدرجها الزمني وعلى النحو الآتي :

الفريق الأول : (التوابون وأنصارهم) هم :

المسيب بن نجبة الفزاري ، من رؤوس التوابين	خطبتان
رفاعة بن شداد البجلي ، من رؤوس التوابين	خطبة واحدة
سليمان بن صرد الخزاعي ، من رؤوس التوابين	خمس خطب
عبد الله بن وال التميمي ، من رؤوس التوابين	خطبة واحدة
عبد الله بن سعد بن نفييل ، من رؤوس التوابين	خطبة واحدة
خالد بن سعد بن نفييل ، مناصر	خطبة واحدة
سعد بن حذيفة بن اليمان ، مناصر	خطبة واحدة
عبد الله بن الحنظل الطائي ، مناصر	خطبة واحدة
عبيد الله بن عبد الله المري ، مناصر	خطبة واحدة
صخير بن حذيفة بن هلال ، مناصر	خطبة واحدة

الفريق الثاني : (المناوئون) هم :

خطبتان	عبد الله بن يزيد ، الوالي الزبيري على الكوفة
خطبة واحدة	إبراهيم بن محمد بن طلحة ، الوالي الزبيري على خراج الكوفة
خطبة واحدة	عبد الملك بن مروان ، خليفة أموي في الشام

ومن الجدير بالذكر أنّ الخطب الخاصّة بالتوايين تتراوح بين الطول والقصر، بحسب الحاجة والمقام ، فقد يطول بعضها لحاجة الخطيب إلى التفصيل والتماس الحجج وضرب الأمثال ، حتّى يتمّ له إقناع الجمهور ، وهذا واضح في خطبتي عبيدالله المري ، والمسيب بن نجبة الفزاري ، وخطبة ابن صرد الأولى^(١٤) ، وقد تقصر الخطب كثيراً حتّى تكاد تكون رأياً من الآراء يديه الخطيب في أمر يعرضه لأصحابه ، وهذا كما في خطبة ابن صرد الخامسة أو خطبة عبد الله بن الحنظل الطائي التي لم تتجاوز بضع كلمات^(١٥) .

الرّسائل الفنيّة في ثورة التّوايين

تميّزت الرّسائل في العصر الأموي بكثير من الخصائص الأسلوبية والسّمات الفنيّة ، وهذه الخصائص والسّمات كانت امتداداً لرّسائل عصر صدر الإسلام فقد توافقت في شكلها العام من حيث البناء ومن حيث بعض الأساليب الفنيّة^(١٦) ، ولكن سمات التّطور والإنضاج الفني ما لبثت أن طرأت على كثير من تلك الرّسائل فيما بعد . وكانت هناك العديد من العوامل التي أدّت إلى هذا التّطور الفني منها : تشعّب مواضيع الرّسائل وتنوّع أغراضها ، وتولي الكتاب إنشاء رسائلهم بأسلوبهم ، وما عرفوا به من الفصاحة ، وكان الكتاب قد حظوا بالمكانة الرفيعة من الخلفاء ، الأمر الذي جعلهم يتنافسون فيما بينهم في الافتنان بأساليب الكتابة .

وكان لأسلوب القرآن الكريم في نفوس هؤلاء أثره البالغ ، فصار القرآن الكريم المعين الذي تنهل الرّسائل منه كثيراً من معانيها وصورها^(١٧) .

فأدّت كل هذه العوامل إلى تطوّر فن الرّسائل في هذا العصر، وعندها تميّزت تلك الرّسائل بعدة خصائص أسلوبية من الضروري الإشارة إليها ؛ لأنّ هذه الخصائص هي عينها - في الغالب - خصائص الفن التّرسلي في ثورة التّوايين - موضوع الدراسة -

وهذه الخصائص هي^(١٨):

- ١- شيوع استعمال السجع وتعمده أحياناً، وهذا الملمح مهمٌ جداً في رسائل هذا العصر؛ لأنه يدل على إنضاجها وتطورها، وقد اتضح ذلك كثيراً في المكاتبات الفنيّة الرّسميّة وغير الرّسميّة، إذ حرص بعض المترسلين على تعمد استعمال حلية السّجع لما يحققه من تنعيم وإيقاع في رسائلهم .
- ٢- اتّساح الرّسائل بغريب اللفظ، وهي من السمّات الأسلوبية التي تميّزت بها رسائل هذا العصر، بل هي ظاهرة دلّت على التّأق والإعداد لرسائل العصر الأموي .
- ٣- الإيقاع والتنعيم الموسيقي، إذ حرص المنشئون على إظهار عناصر الإيقاع وألوان التّنعيم الصّوتي؛ كي يجعلوا نثرهم بالموقع الذي تهشُّ إليه النّفس، فعمدوا إلى تحقيق هذه الغاية باستعمال صيغ معيّنة والجنوح إلى التّوازن والتّرادف وغيرها وهذا واضح في معظم رسائل هذه الثورة، كما في رسالة ابن صُرد إلى سعد بن حذيفة .
- ٤- الجنوح إلى الإطناب وبسط المعاني وتفريعها وهذا ما تمثّل في رسالة سلمان بن صُرد إلى سعد بن حذيفة بن اليمان .
- ٥- استعمال التّحميدات في فصول الرّسائل، ويقصد بالتّحميدات إظهار الثّناء والحمد لله ﷻ، وهي ظاهرة فنيّة متأتية من العصر الإسلامي، بل سمة واضحة في جميع الرّسائل التي احتوتها هاتان الحقبتان، وهكذا تكون الرّسائل التي وصلت إلينا من هذه الثورة غير مختلفة في طابعها عن خصائص الرّسائل في العصر الأموي؛ فالرّسائل التي وصلت إلينا من ثورة التّوابين خمس رسائل وهي على النحو الآتي :

رسالتان	سليمان بن صرد الخزاعي
رسالة واحدة	سعد بن حذيفة بن اليمان
رسالة واحدة	المثنى بن محزبة العبدي
رسالة واحدة	عبد الله بن يزيد

أثر القرآن الكريم في خطب التوابين ورسائلهم .

يعدُّ القرآن الكريم المورد العذب الذي ينهل منها الأدباء والكتاب والشعراء، بل مصدر ثقافة المسلمين الدنيّة والعقليّة والاجتماعيّة والأدبيّة؛ ذلك لأنّه ((أحال خشونة

الطباع عذوبة وسلاسة ، وبدل حوشية الألسنة سهولة ووضوحاً وبلاغة ، وأورث العرب دقة في التفكير ، وقوة في التعبير ، وجمالاً في التصوير ، ورقة في الأسلوب ، وروعة في الحجّة)) (١٩) .

ومنذ أن نزل في أمة العرب بهرهم بيانه وأسلوبه وأخذ بألبابهم بحسن وقع جرسه ، وأسّر نفوسهم بجمال لفظه وبراعة صورته وروعة أدائه ، ثم كان شغف العلماء والمفكرين كشف السر الذي يحمله إعجازه ، فأينعت الآراء والأفكار .

وكان أحسن من وصف هذا الكتاب العظيم سيد البلغاء وربيب مدرسة القرآن والنبوة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام ، إذ وصفه في خطبة له بقوله : ((ثم أنزل عليه الكتاب نوراً لا تطفأ مصابيحها ، وسراجاً لا يخبو توقده ، وبحراً لا يدرك قعره ، ومنهاجاً لا يضل نهجه ، وشعاعاً لا يظلم ضوءه ، وفرقناً لا يخمد برهانه..... جعله الله رياً لعطش العلماء ، وربيعاً لقلوب الفقهاء وبرهاناً لمن تكلم به ، وشاهداً لمن خصم به ، وفليحاً لمن حاج به وعلماً لمن وعى ، وحديثاً لمن روى ، وحكماً لمن قضى)) (٢٠) .

إذن فمنذ أن نزل القرآن الكريم على قلب الرسول الأمين محمد صلى الله عليه وسلم كان له الأثر البالغ في النثر العربي ، إذ ((أصبح معيناً للأدباء ينهلون منه ويقبسون . ويسعون إلى محاكاة أسلوبه . وكان أثره في النثر أبرز منه في الشعر)) (٢١) .

وكان أثره واضحاً في خطب ورسائل العصر الأموي ، سواء من حيث الأسلوب والصياغة ، أو من حيث الأفكار والمعاني ؛ وذلك لأن كثرة الأحزاب السياسية واختلاف منازعها واتجاهاتها إنما كانت مرتبطة بالدين أشد الارتباط في هذا العصر وادعاء كل فرقة أن هدفها نصره الدين ، وإعلاء كلمته ، ومن هنا كانت الخطب والرسائل وغيرها من الفنون النثرية مزدحمة بالأفكار الإسلامية ، والمعاني القرآنية في هذا العصر (٢٢) .

ومن هنا استحوذ هذا الكتاب السماوي على أداء الخطباء والمترسلين ؛ لأن أسلوبه ((جمع الجزالة والسلاسة والقوة والعذوبة ، ضمّ البلاغة من أطرافها فهو السحر الساحر والتور الباهر والحق الساطع والصدق المبين)) (٢٣) ، فأخذوا يحاكون أسلوبه ، ويترسمون خطاه ، ويقبسون من آياته ليزينوا بها نتاجهم الأدبي ، فيضيفوا عليه طابع الجزالة والرصانة والرونق والبهاء .

أمّا الخطباء فقد كانوا يكثررون الاقتباس منه ((والمهارة في وضع الآيات بالمواضع

الملائمة لها من الخطبة..... وإنما عمد الخطباء إلى الاقتباس ؛ لأنهم متذوقون لبلاغة القرآن ، فهم يجدون في هذه الآيات تعبيراً صادقاً عما يريدون أن يقولوا)) (٢٤) .
وقد ذكر الجاحظ (ت ٢٥٥هـ) أن الخطباء ((كانوا يستحسنون أن يكون في الخطب يوم الحفل ، وفي الكلام يوم الجمع آي من القرآن ؛ فإن ذلك مما يورث الكلام البهاء والوقار ، والرقة ، وسلس الموقع)) (٢٥) ، وذكر أن الخطبة التي تخلو من آيات القرآن قد سميت بالشوهاء (٢٦) .

أما الرسائل فلم تكن أقل شأنًا آنذاك من الخطب في تأثرها بالقرآن الكريم واحتذاء أسلوبه ، وترسّم معانيه ، فقد برع المترسلون في مكاتبتهم بالنصوص القرآنية ، تأكيداً لما يسوقه الكاتب من آراء أو تقوية لحجة ما (٢٧) ، وكانت هذه السمة الأسلوبية في فن الترسل هي امتداد لما عهدته فن الترسل في عصر صدر الإسلام والخلفاء الراشدين ، إذ إن الكتاب قد ((تأثروا بالقرآن الكريم الذي ترك آثاراً واضحة في توجهات بلاغة العربي وفصاحته ، فكان الاقتباس من آي الذكر الحكيم وكان الصدور عن الحس الديني العام ، وكان التأثير الواضح ببلاغته في تجنّب الغريب الوحشي مع الحرص على وضوح المقصد والإقناع)) (٢٨) .

وعموماً فقد كان تأثير القرآن الكريم متبلوراً في طرائق المترسلين إذ كان هذا واضحاً في رسائل أصحاب المذاهب ورؤساء النحل الدينية حتى أضحى القرآن الكريم معيناً تنهل منه الرسائل كثيراً من معانيها ، وتستمد من فيضه ذلك العطاء الخصب (٢٩) .

وكان العامل السياسي المتمثل بكثرة الأحزاب السياسية من العوامل المهمة في كثرة التراسلات الفنية ، وإن هذه الأحزاب السياسية قد ارتبطت ارتباطاً مباشراً بالدين ، ذلك أن كل حزب يدعي أنه ناصر له فكان تأثير القرآن عندها واضحاً في تلك الرسائل ، كما كان هذا واضحاً في الخطب .

وإذا كانت ثورة التوابين إنما قامت على اعتبار سياسي عقائدي فإن غايتها الأولى والأخيرة هي التمسك بقيم القرآن والسنة النبوية وإرجاع الحق إلى أهله الشرعيين ، ومن هذا المنطلق كان القرآن الكريم هو المصدر الأول من مصادر خطب ورسائل ثورة التوابين ، فأخذ الخطباء والمترسلون فيهما يقتبسون من آياته ، ويحتذون أسلوبه ، تأييداً لفكرة ، أو دحضاً لرأي ، أو تزييناً وتنميقاً لأسلوب ، وسوف يعرض البحث إلى أنماط التأثير القرآني في خطب ثورة التوابين ورسائلها.

١- الاقتباس القرآني :

الاقتباس في اللغة مأخوذ من القبس وهو : ((شعلة من نار تقتبسها من مُعْظَم ، واقتباسها الأخذ منها . وقوله تعالى : ﴿بِشَهَابٍ قَبَسٍ﴾^(٣٠) ... وفي حديث عليّ رضوان الله عليه : حتى أوري قبساً لقبس ، أي أظهر نوراً من الحق لطالبه ... واقتبست منه علماً أيضاً أي استفدتَه))^(٣١).

وفي الاصطلاح فقد عرّفه القلقشندي (ت ٨٢١هـ) : ((هو أن يُضْمَنَ الكلام شيئاً من القرآن ، ولا يَنْبَهُ عليه))^(٣٢) ، ويجب أن لا يذكر فيه : قال الله أو نحوه ، فإن ذلك حينئذ لا يكون اقتباساً^(٣٣) ، وقد خُصَّ الاقتباس (بالقرآن الكريم) تمييزاً له عن سائر الكلام^(٣٤).

والاقتباس من التعبيرات الجاهزة التي يستعملها الناثر داخل التركيب ، وهي تؤدي سمة جمالية ومعنوية داخل الأسلوب ، فهي من الناحية الجمالية تضيف على الصورة ألواناً ، ومن الناحية المعنوية تضيف على الدلالة عمقاً وتأصيلاً^(٣٥).

وقد ورد الاقتباس بكثرة في خطب ورسائل ثورة التوابين حتى أصبح ميزة أسلوبية فنية تشترك فيها معظم تلكم الخطب والرسائل ، من ذلك ما جاء في خطبة سليمان بن صرد بقوله : ((أثني على الله خيراً ، وأحمد آلاءه وبلاءه ، وأشهد أن لا إله إلا الله ، وأن محمداً رسوله ، أما بعد فإنني والله لخائف إلا يكون آخرنا إلى هذا الدهر الذي نكدت فيه المعيشة ، وعظمت فيه الرزية ، وشمل فيه الجور أولي الفضل من هذه الشيعة ولا ترجعوا إلى الحلائل والأبناء حتى يرضي الله ... كونوا كالأولى من بني إسرائيل إذ قال لهم نبيهم : ﴿إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجْلَ فَتُوبُوا إِلَى بَارئِكُمْ فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ عِنْدَ بَارئِكُمْ﴾ ، فما فعل القوم ؟ جثوا على الركب والله ، ومدوا الأعناق ورضوا بالقضاء حتى حين علموا أنه لا يُنجيهم من عظيم الذنب إلا الصبر على القتل ، فكيف بكم لو قد دُعيتُم إلى مثل ما دُعِيَ القوم إليه ؟ اشحذوا السيوف ، وركبوا الأسنّة ، ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ﴾^(٣٦).

إن في هذه الخطبة اقتباسين قرآنيين ، الأول : كان لآية من سورة البقرة ، من قوله ﷻ : ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ لِمَ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجْلَ فَتُوبُوا إِلَى بَارئِكُمْ فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ عِنْدَ بَارئِكُمْ فَاتَّبِعُونِي أَعْتَاباً إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ﴾

الرَّحِيمِ ﴿٣٧﴾ ، إذ أراد الخطيب أن يستثمر من قصة النبي موسى عليه السلام مع قومه فكان غرضه أن يشبه قومه ونفسه بأصحاب موسى عليه السلام ، ومن هنا سموا أنفسهم بالتوابين ؛ لأنهم تابوا من عظيم جرمهم ، حينما دعوا الحسين عليه السلام ولم ينصروه .
والاقتباس الثاني كان من سورة الأنفال من قوله ﷺ: ﴿ وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَأَخْرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تَظْلَمُونَ ﴾ (٣٨) .

وأراد بهذا الاقتباس أيضاً أن يشحذ الهمم قبل شحذ السيوف وتركيب الأسننة ، لعلمه بتأثير الأسلوب القرآني ، فهو أقوى وأعمق في النفوس كيف لا ، وقد ((بهر العرب رونقه وخب ألباهم جرسه ووقعه ، وملك نفوسهم ما فيه من جمال اللفظ ، وبراعة الصورة وسمو البيان وروعة الأداء)) (٣٩) .

إن هذا الأداء البديعي في اقتباس الآيات الكريمة ، والمهارة في إحكام وضعها موضعاً ملائماً في الكلام ، لهو دليل واضح على ملكة الخطيب وإلمامه بالمضمونات القرآنية ، حتى نجدها قد ملأت قلبه ، و انسابت على لسانه انسياً .
ولم يكن ابن صرد يعمد إلى الاقتباس القرآني في خطبه فقط ، وإنما نجد هذا واضحاً في رسائله ، فمن ذلك ما جاء في رسالته التي بعث بها إلى سعد بن حذيفة بن اليمان التي جاء فيها: ((إن أولياء الله من إخوانكم وشيعة آل نبيكم ، نظروا لأنفسهم فيما ابتلوا به من أمر ابن بنت نبيهم ... وبعين الله ما يعملون ، وإلى الله ما يرجعون ، «وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ»)) (٤٠) .

فالمهارة الفائقة للخطيب تكمن في وضع الآية «وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ» (٤١) مع ما سبقها من كلام له فواصل مماثلة لفاصلة الآية المنتهية (بالواو والنون) ، وذلك كي يحقق الانسجام الصوتي بين العبارات ، حتى تنساب متتابعة ، من دون تعقيد أو تلكؤ .

ويمكن تفسير كثرة الاقتباسات وتأثر المنشئ وشغفه بأسلوب القرآن الكريم ، بأنه كان صحابياً (٤٢) صحب الرسول الكريم ﷺ ، وتأثر به وبدعوته الإسلامية ، فكان لا بد من أن يترك ذلك أثراً وظلالاً على هذا الرجل ، ومن الطبيعي أن تكون آيات القرآن الكريم ومعانيه ماثلة في ذهنه ووجدانه ، وهذا ينم عن استيعابه وتذوقه للنص القرآني فإذا ما أراد شيئاً من القرآن لم يتكلفه بل يأتيه متى ما أراده .

ومن الاقتباسات القرآنية ما جاء في رسالة عبد الله بن يزيد إلى ابن صرد طالباً منه الرجوع هو وأصحابه عن قتال الجيش الأموي بقوله : ((بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ . مِنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ يَزِيدَ إِلَى سَلِيمَانَ بْنِ صُرْدٍ وَمَنْ مَعَهُ مِنَ الْمُسْلِمِينَ . سَلَامٌ عَلَيْكُمْ ، أَمَّا بَعْدُ فَإِنَّ كِتَابِي هَذَا إِلَيْكُمْ كِتَابٌ نَاصِحٌ ذِي إِرْعَاءٍ يَا قَوْمَنَا لَا تَطْمَعُوا عَدُوَّكُمْ فِي أَهْلِ بِلَادِكُمْ ، فَإِنَّكُمْ خِيَارُ كَلِمِكُمْ يَا قَوْمَنَا ﴿ إِنَّهُمْ إِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ يَرْجُمُوكُمْ أَوْ يُعِيدُوكُمْ فِي مِلَّتِهِمْ وَلَنْ تُفْلِحُوا إِذًا أَبَدًا ﴾ ، يَا قَوْمَنَا إِنْ أَيْدِينَا وَأَيْدِكُمْ الْيَوْمَ وَاحِدَةٌ ...)) (٤٣).

فالاقتباس واضح من قوله ﷺ: ﴿ إِنَّهُمْ إِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ يَرْجُمُوكُمْ أَوْ يُعِيدُوكُمْ فِي مِلَّتِهِمْ وَلَنْ تُفْلِحُوا إِذًا أَبَدًا ﴾ (٤٤).

وكان اختياره في هذا الموضوع مقصوداً فيه ؛ لأنه يحتوي على أداة (يا) فجاء متلائماً مع ما سبقه أو جاء بعده من جمل تصدّرت بأداة النداء ما جعل درج الكلام واحداً متناسقاً في العبارة ، فلم يكن متكلفاً ثقيلاً ، بل جاء عن فطرة وطبع سليم ، فسق العبارة مع الاقتباس القرآني جاء مناسباً على لسانه وتمازج مع خاطره ، وما كان ذلك إلا عن تأثر بالقرآن الكريم الذي ((هو روح الفطرة اللغوية فيهم..... إذ هو وجه الكمال اللغوي الذي عرف أرواحهم ، واطلع على قلوبهم)) (٤٥).

ومن هنا يتضح لنا ومن خلال الأمثلة المذكورة أن الاقتباس القرآني كان مقصوداً من الخطباء والمترسلين ليؤدّي أغراضاً بعينها هي كامة ، وعندها كانوا ماهرين في وضع الآيات بالمواضع الملائمة لها من الخطب والرسائل .

٢- الاستشهاد بالآيات القرآنية :

يختلف الاستشهاد بالآيات القرآنية عن الاقتباس القرآني بأن الأخير تذكر الآية ولا يذكر أنّها من القرآن ، في حين أنّ الاستشهاد يكون بقول المتكلم : (قال الله) أو نحو ذلك وقد أشار ابن معصوم المدني (ت ١١٢٠هـ) أنه لا يكون الأخذ من القرآن اقتباساً إذا قال المتكلم : (قال الله) أو غيره (٤٦) فإذا لم يكن الأخذ على هذه الشاكلة اقتباساً فلم يبقَ إلا أن يكون استشهاداً بالآيات القرآنية ، وقد ورد مثل هذا الاستشهاد في خطبة المسيّب بن نجبة الفزاري بقوله : ((أما بعد ، فإننا قد ابتلينا بطول العمر ، والتعرض لأنواع الفنن ، فرغبُ إلى ربّنا ألا يجعلنا ممن يقول له غداً : ﴿ أَوْلَمْ

نُعَمِّرْكُمْ مَا يَتَذَكَّرُ فِيهِ مَنْ تَذَكَّرَ وَجَاءَكُمْ النَّذِيرُ)) (٤٧) .

فقد استشهد الخطيب بأي الذكر الحكيم من قوله ﷺ: ﴿وَهُمْ يَصْطَرَّخُونَ فِيهَا رَبَّنَا أَخْرِجْنَا نَعْمَلْ صَالِحًا غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ أَوَلَمْ نُعَمِّرْكُمْ مَا يَتَذَكَّرُ فِيهِ مَنْ تَذَكَّرَ وَجَاءَكُمْ النَّذِيرُ فَذُوقُوا فَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ نَصِيرٍ﴾ (٤٨) .

فكان هذا الاستشهاد تنبيهاً للسَّامع بما تحمَّل هذه الآية من مضمونات دلالية وتذكيره بذلك الموقف الصعب الذي يقف فيه العباد أمام ربهم ليسألهم عما أقدموا عليه ، وهنا أوردته حتى يأخذ المتلقي مراجعة نفسه ومحاسبتها، بما بدر عنها من قصور أو تقصير، وإذا ما عرفنا أن الخطيب كان يفرغ زفرات همومه وندمه على خذلانه - هو وإضرابه - وتقصيرهم تجاه قضية الإمام الحسين عليه السلام يتبين لنا سبب ذلك الاستشهاد بهذه الآية الكريمة من دون سواها ؛ لأنه في معرض الدعاء مع ربه ألا يجعله يوم القيامة في ذلك الموقف الذي يسأل عنه العباد في تقصيرهم .

وكان يرى في قتل قاتلي الحسين عليه السلام والموالين لهم أو القتل في سبيل ذلك هي السبيل الوحيدة التي تدرأ عنهم ذلك السؤال يوم القيامة ، والرِّضوان من الله حين قال: ((لا والله لا عُذْرَ دُونَ أَنْ تَقْتُلُوا قَاتِلَهُ وَالْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ أَوْ تَقْتُلُوا فِي طَلَبِ ذَلِكَ ، فَعَسَى رَبَّنَا أَنْ يَرْضَىٰ عَنَّا عِنْدَ ذَلِكَ)) (٤٩) .

ومما جاء من الآيات القرآنية على سبيل الاستشهاد كان في رسالة سليمان بن صرد إلى عبد الله بن يزيد ، فقال : ((بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ، لِلأَمِيرِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ يَزِيدٍ مِنْ سُلَيْمَانَ بْنِ صُرْدٍ وَمَنْ مَعَهُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ، سَلَامٌ عَلَيْكَ ، أَمَّا بَعْدُ : فَقَدْ قَرَأْنَا كِتَابَكَ ، وَفَهَمْنَا مَا نَوَيْتَ ، فَنَعْمَ وَاللَّهِ الْوَالِي..... إنا سمعنا الله عز وجل يقول في كتابه : ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَىٰ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةُ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعَدًّا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بَبَيْعِكُمْ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ ﴿٦١﴾ التَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ الْحَامِدُونَ السَّائِحُونَ الرَّاكِعُونَ السَّاجِدُونَ الْأَمْرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَالْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (٥٠) .

فقد استشهد المرسل بهاتين الآيتين الطويلتين إلى حد ما وفي ذلك دليل على إمامه بالنص القرآني ، وحفظه آياته ، وكان هذا شأن ابن صرد في ما يرتجله من خطب أو ما يحبره من رسائل.

ومن هذا الاستشهاد تتحقق وظيفته الأسلوبية ، ففي الوقت الذي يحقق فيه وظيفة دلالية ، فإنه يحمل وظيفة نفسية من خلال إقناع المتلقي بمشروعية قضيتهم التي

عقدوا العزم عليها وصمموا لتأديتها ، وكان ذلك من خلال هذا الاستشهاد القرآني وبهذه الآيات التي يتحدث فيها الله ﷻ عن الجهاد الذي سنّه على المسلمين دفاعاً عن الحق في مواجهة الباطل .

٣- محاكاة أسلوب القرآن الكريم :

من صور التأثير القرآني محاكاة أسلوبه واستعارة عبارته وألفاظه وطرائق تعبيره ، واستلهام معانيه ، وكان هذا شائعاً في خطب ورسائل ثورة التوابين ، وهو دليل على إعجاب الخطباء والمترسلين بأسلوب القرآن الكريم ورغبتهم بمحاكاته ((ولا يتهيأ ذلك إلا لمن كانت آيات القرآن تنساب على لسانه انسياً ، وترسخ معانيه في ذهنه))^(٥١) وعندها نجد أنّ محاكاة أسلوبه ((مظهر آخر من مظاهر التأثير القرآني ، فقد بلغ من إعجاب الأديباء بهذا الأسلوب أن نهجوا نهجه في بعض عباراتهم إذ توخّوا محاكاة ألفاظه وتعابيره وطريقة أدائه))^(٥٢) ، وكانت تلك المحاكاة على نمطين :

الأول : يعتمد على ألفاظ القرآن كما هي مع تصرّف يسير في صياغتها ، أي : أنّ الخطيب أو المترسل يأتي ببعض الآيات الكريمة من النصّ القرآني ، ويتصرّف ببعض ألفاظها ، تحويلاً إلى تراكيب جديدة تكون معززة دلاليّاً بتوظيف المعاني القرآنيّة بألفاظها المنقولة من النصّ .

الثاني : يعتمد على معاني النصّ القرآني من دون صياغته ، أي : يقوم الخطيب أو المترسل على استمداد واستيحاء المعاني القرآنيّة وإفراغها في بنى تركيبية جديدة ذات دلالات قائمة على المعاني المستلّة من ذلك النصّ^(٥٣) .

ولقد كان بعض الخطباء والمترسلين ((يستمدون من القرآن الكريم بعض المعاني ، يجرونها على ألسنتهم عامدين ؛ ليفخّموا بها أقوالهم ، ويجتذبوا نفوس سامعيهم ، أو غير عامدين أن يقتبسوا هذه المعاني ، وإنّما جرت على ألسنتهم ؛ لأنّهم حفاظ قد فهموا ما حفظوا))^(٥٤) .

وقد جاء اجتماع النّمتين معاً من محاكاة النصّ القرآني في رسالة سليمان بن صرد في قوله : ((فَاصْبِرُوا رَحِمَكُمُ اللَّهُ عَلَى الْبُأْسِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبُأْسِ ، وَتَوَبُوا إِلَى اللَّهِ عَن قَرِيبٍ..... إِنَّ التَّقْوَى أَفْضَلُ الزَّادِ فِي الدُّنْيَا ، وَمَا سِوَى ذَلِكَ يَبُورُ وَيَفْنَىأَحْيَانَا اللَّهُ

وإياكم حياةً طيبةً ، وأجارنا وإياكم من النار ...)) (٥٥).

فقد استمدَّ ابنُ صُرْدٍ ضرورياً مختلفة من آي الذكر الحكيم ووشَّح بها أسلوبه ليضفي عليه حلَّةً بديعيةً تجتذب إليها أسماع المتلقين ، فهو تارة يعتمد على آيات قرآنية في ألفاظها تصرِّفاً جزئياً كما في قوله : (فاصبروا رحمكم الله على البأساء والضراء وحين البأس) وهو مأخوذ من قوله ﷺ: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ بَعَثَهُمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ﴾ (٥٦). وتارة يعتمد على معاني النصِّ القرآني من دون صياغته ، فيفرغها في بنى جديدة تحمل دلالات النصِّ القرآني المعتمد ، كمثل قوله : (إنَّ التقوى أفضل الزاد في الدنيا) ؛ وهذا المعنى مأخوذ من قوله ﷺ: ﴿وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى وَاتَّقُوا يَا أُولِي الْأَلْبَابِ﴾ (٥٧)، أمَّا قوله : (أحيانا الله وإياكم حياة طيبة) فهو معنى مستمدٌّ ضمناً من قوله ﷺ: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّه حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (٥٨).

فقد اعتمد ابنُ صُرْدٍ على ألفاظ ومعاني آيات متفرقة من القرآن الكريم ، فأحكم رصفها وتسخيرها حتى يضيفي على أسلوبه طابع الجزالة والرِّصانة وذلك ليميل نحوه الأسماع ، ويصرف إليه الأنظار، ويأخذ بمجامع القلوب ، ونجد أنَّ هذا التنوع في النقاط أكبر عدد ممكن من الآيات دلالة واضحة على تأثر المنشئ بآيات القرآن الكريم.

وهكذا أثر القرآن الكريم في أدب التوايين بصورة عامَّة من خطب ورسائل لذلك كان المنهل العذب الذي تروي الخطابة منه وعندها اغترف الخطباء من معينه فوشَّحوا كلامهم بلاكيء آياته فأخذوا يقتبسونها اقتباساً ويحاكونها من حيث الأسلوب أو من حيث الأفكار والمعاني ، وهذا بحدِّ ذاته تطوُّر كبير لم يألَف العرب قبل الإسلام مثله ؛ لأنَّ الأسلوب القرآني ((قد امتاز بأجمل طابع ، واحكم صورة ، وأروع سمت بما تهيأ له من حكم عالية ، ومعان سامية وحسن ارتباط بين المعاني ، وعدوبة محببة في الألفاظ ، ويكفي فيه أنَّه أسلوب ربِّ العالمين وخالق الخلق أجمعين ، جلَّت قدرته)) (٥٩).

وهكذا أثر القرآن الكريم في أدب صدر الإسلام بصورة عامة من شعر ونثر وبذلك فإنَّ كلَّ ((تغيير حدث في الأدب إنما كان مصدره الأوَّل القرآن الكريم الذي كان وحده مصدر ثقافة المسلمين الدينية والعقلية والاجتماعية والأدبية ، وهو الذي أحال

خشونة الطباع عذوبة وسلاسة ، وبدل حوشية الألسنة سهولة ووضوحاً وبلاغة))^(٦٠) ، كما أنه أثر في أدب العصور الأخرى التي تلتها.

الخاتمة ونتائج البحث

توصّل الباحث إلى النتائج الآتية :

- ١- إنّ النثر الفنيّ قد نشط في ثورة التّوايين نشاطاً واسعاً ؛ لما كان لزعمائهم ودعاتهم وأنصارهم من نتاج أدبي نثري فاعل مثله الخطب والرّسائل والعهود والوصايا التي وصلت إلينا .
- ٢- كان لنتاج ثورة التوايين أثرٌ كبير في الأدب العربي ولاسيما في حركة النثر الفنيّ وتطوره في الدّرس الأسلوبّي والبياني فيما بعد .
- ٣- تفاوتت الخطب والرّسائل في ثورة التوايين طولاً وقصراً ، وذلك بحسب القصد والموضوع والمقام .
- ٤- أفاد خطباء وكتّاب ثورة التوايين من أسلوب القرآن الكريم ، في نثرهم ، اقتباساً ، وتضميناً ، محاكاة واحتذاءً ، وهذا النثر لم يخرج عن نهج النثر الفنيّ في صدر الإسلام الذي سار عليه الرسول الكريم ، وأقرّه في خطبه ورسائله من حيث الشّكل النثري ، وهو ما ينم عن إتقان البناء ، ووحدة الموضوع ، وإحكام المعاني .

هوامش البحث ومصادره

- (١) ظ : الطبقات الكبرى : ٢/٦.
- (٢) بحار الأنوار ٣٥٥/٤٥.
- (٣) الكامل في التاريخ : ١٦٠/٤.
- (٤) ظ : البداية والنهاية : ٢٧٨/٦.
- (٥) ظ : الكامل في التاريخ : ١٨٢/٤.
- (٦) ظ : الكامل في التاريخ : ١٨٢/٤.
- (٧) الفن ومذاهبه في النثر العربي : ٦٣.
- (٨) ظ : أدب السياسة في العصر الأموي : ٣٦٣ وما بعدها .
- (٩) ظ : البيان والتبيين : ٢٤٣/١.
- (١٠) الفن ومذاهبه في النثر العربي : ٦٥.
- (١١) ظ : الفن ومذاهبه في النثر العربي : ٦٥-٦٦.
- (١٢) العصر الإسلامي : ٤١٠.
- (١٣) خطب التوابين بعد استشهاد الإمام الحسين ع: المغزى والأسلوب (بحث) : ١٣.
- (١٤) ظ : جمهرة خطب العرب : في عصور العربية الزاهرة : ٥٨/٢ ، ٦٤.
- (١٥) ظ : جمهرة خطب العرب : في عصور العربية الزاهرة : ٦٢ /٢ ، ٦٨.
- (١٦) ظ : الرسائل الفنية في العصر الإسلامي : إلى نهاية العصر الأموي : ٣١٢.
- (١٧) ظ : الرسائل الفنية في العصر الإسلامي : إلى نهاية العصر الأموي : ٣١٣ - ٣١٤.
- (١٨) ظ : هذه الخصائص في الرسائل الفنية في العصر الإسلامي : إلى نهاية العصر الأموي : ٣١٦ ، ٣٢٧.
- (١٩) الحياة الأدبية في عصر صدر الإسلام : ٤٤.
- (٢٠) نهج البلاغة (شرح محمد عبده) : ٣٧٧ - ٣٧٨.
- (٢١) الخطابة العربية في عصرها الذهبي : ٤١.
- (٢٢) ظ : الخطابة العربية في عصرها الذهبي : ٤٢.
- (٢٣) الحياة الأدبية في عصر صدر الإسلام : ٥٩.
- (٢٤) أدب السياسة في العصر الأموي : ٣٥٣.
- (٢٥) البيان والتبيين : ١١٨/١.

- (٢٦) ظ : البيان والتبيين : ٦/٢ .
- (٢٧) ظ : الرسائل الفنية في العصر الإسلامي : إلى نهاية العصر الأموي : ٣١٥ .
- (٢٨) النشر الفني بين صدر الإسلام والعصر الأموي : دراسة تحليلية : ٦٥-٦٦ .
- (٢٩) ظ : الرسائل الفنية في العصر الإسلامي : إلى نهاية العصر الأموي : ٣١٤ .
- (٣٠) سورة النمل : الآية ٧ .
- (٣١) لسان العرب مادة (قبس) : ١١/١١ .
- (٣٢) صبح الأعشى في صناعة الإنشا : ٢٣٧/١ .
- (٣٣) ظ : أنوار الربيع في أنواع البديع : ٢١٧/٢ .
- (٣٤) ظ : أنوار الربيع في أنواع البديع : ٢٢٢/٢ .
- (٣٥) ظ : البنية اللغوية في النص الشعري : درس تطبيقي في ضوء علم الأسلوب : ١٦١ .
- (٣٦) تاريخ الطبري : تاريخ الرسل والملوك : ٥٤٥/٥ ، و ظ : جمهرة خطب العرب : في عصور العربية الزاهرة : ٦٠/٢ - ٦١ .
- (٣٧) سورة البقرة : الآية ٥٤ .
- (٣٨) سورة الأنفال : الآية ٦٠ .
- (٣٩) الحياة الأدبية في عصر صدر الإسلام : ٥٤ .
- (٤٠) تاريخ الطبري : تاريخ الرسل والملوك : ٥٥٦/٥ .
- (٤١) سورة الشعراء : الآية ٢٢٧ .
- (٤٢) ظ : الأعلام : قاموس وتراجم لأشهر الرجال من العرب والمستعربين والمستشرقين : ١٢٧/٣ .
- (٤٣) تاريخ الطبري : تاريخ الرسل والملوك : ٥٩١/٥ - ٥٩٢ .
- (٤٤) سورة الكهف : الآية ٢٠ .
- (٤٥) إعجاز القرآن والبلاغة النبوية : ١٣٤ .
- (٤٦) ظ : أنوار الربيع في أنواع البديع : ٢١٧/٢ .
- (٤٧) تاريخ الطبري : تاريخ الرسل والملوك : ٥٥٢/٥ .
- (٤٨) سورة فاطر : الآية ٣٧ .
- (٤٩) تاريخ الطبري : تاريخ الرسل والملوك : ٥٥٣/٥ ، و ظ : جمهرة خطب العرب : في عصور العربية الزاهرة : ٥١/٢ .

- (٥٠) جمهرة رسائل العرب : في عصور العربية الزاهرة : ١١٩/٢-١٢٠ ، والآيتان ١١١-١١٢ من سورة التوبة .
- (٥١) الرسائل السياسيّة في العصر العباسي الأوّل : ١٨٥ .
- (٥٢) الخطابة العربية في عصرها الذهبي : ١٩٩ .
- (٥٣) ظ : المناجيات وأدعية الأيام عند الأمام زين العابدين عليه السلام : دراسة أسلوبية (رسالة ماجستير مخطوطة) : ١٥٨-١٥٩ .
- (٥٤) أدب السياسة في العصر الأموي : ٣٥٧ .
- (٥٥) تاريخ الطبري : تاريخ الرسل والملوك : ٥٥٦-٥٥٧ ، و ظ : جمهرة رسائل العرب : في عصور العربية الزاهرة : ١١٥/٢-١١٦ .
- (٥٦) سورة البقرة : الآية ١٧٧ .
- (٥٧) سورة البقرة : الآية ١٩٧ .
- (٥٨) سورة النحل : الآية ٩٧ .
- (٥٩) الحياة الأدبية في عصر صدر الإسلام : ٥٨ .
- (٦٠) الحياة الأدبية في عصر صدر الإسلام : ٤٤ .

(قبس ٣١)

قراءة في قبس قرآني

لسماحة المرجع الديني

الشيخ محمد اليعقوبي (دام ظله)

الشيخ
حسين الطائي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا﴾ [الأحزاب: ٤١]

توطئة

تعتبر المناسبات الدينية، وخصوصاً ما يتضمن منها تجمعات بشرية؛ من اهم وسائل واليات إيصال المعارف الألهية، والتوجيهات النبوية - وعلى كثير من الاصعدة - الى المجتمع المسلم، بل لم تقتصر تلك الوسائل عليه، وانما هي سيرة عقلانية، سار عليها الناس منذ القدم، الى يومهم هذا.

وحتى مع تطور وسائل الاتصال في عالم التكنولوجيا، السمعية منها والبصرية، لم يستغن الكثير من قادة الأمم، من اللقاء بالجموع المؤمنة بهم؛ وذلك لأجل إعطاء تلك الجماعة زخماً معنوياً ووقوداً حركياً؛ للسير في معتركات الحياة، إذ أن قادة الامم عادةً ما تمتلك تلك الخصوصية.

ولقد حدثنا التاريخ عن كثير من تلك اللقاءات؛ فهذا النبي العظيم ﷺ لم يألُ جهداً في هذا الجانب، حتى تكللت أخيرها في حجة الوداع المعروفة، وغدير خم، وتوزيع الأمير عليه السلام.

وهكذا سار ائمة اهل البيت عليهم السلام، وخصوصاً في ايام الحج المباركة، وعلى هذا الدرب سار علماء مدرسة اهل البيت عليهم السلام وفقهائها.

ومن الظواهر المشهورة لدى سماحة المرجع، اية الله الشيخ محمد اليعقوبي - دام ظله - هي الاهتمام الكبير بتلك الوسائل واستثمارها، والاستفادة القصوى منها، في اعطاء العلاجات الناجعة، والحلول الواقعية، لكل ما يكتنف الامة من ازمات ومشاكل،

سواءً كانت - تلك الازمات - على المستوى الروحي لها، او على المستوى المادي .
ومن تلك المناسبات المهمة، التي دائماً ما يستثمرها سماحة المرجع - دام ظلّه -
هي ايام الاعياد المباركة، فقد تناول في احدها ⁽¹⁾ مفهوم الذكر (ذكر الله تعالى) في
المنظور الاسلامي؛ لما لهذا المفهوم من آثار عظيمة ونتائج مصيرية، هي من الاهمية
بمكان في حياة الفرد والمجتمع، كما سيتبين - ان شاء الله تعالى - .

وقد انتظمت كلمته - دام ظلّه - على محاور عدة، منها :

اولاً : التأكيد على مفهوم الذكر في القرآن الكريم .

ثانياً : التأكيد على مفهوم الذكر في الحديث الشريف .

ثالثاً : فضل مجالس الذكر في احاديث اهل البيت عليه السلام .

رابعاً : آثار ذكر الله تعالى في القرآن والحديث .

خامساً : آثار الإعراض عن ذكر الله تعالى في القرآن والحديث .

سادساً : حقيقة الذكر ومستوياته .

سابعاً : مصاديق الذكر الكثير .

وتأسيساً على هذا فقد ظهر أن سماحة المرجع - دام ظلّه - قد وظف آيات القرآن
الكريم، وأحاديث النبي صلى الله عليه وآله وأهل البيت عليه السلام - في استيعاب جميع جوانب تلك
المفردة (ذكر الله تعالى) ودراستها دراسة وافية، من خلال التأصيل لها قرآنياً وحديثياً،
وان كانت الكلمة في الواقع ألفت على جموع المصلين في عيد الاضحى المبارك،
وغاية الكلمة - في مثل هكذا ظروف - الاختصار والايجاز والتركيز، وسنعرض لتلك
المحاور بالتفصيل، ومن الله التوفيق .

المحور الاول : التأكيد على مفهوم الذكر في القرآن الكريم .

اصطلاح الذكر قد تكرر في القرآن الكريم كثيراً، وقد استعمل في اكثر من معنى،
وسماحة المرجع - مد ظلّه - قد ركز خطابه وحديثه حول معنى الذكر مطلقاً، باعتبار
انه المعنى الشامل لكل ما طرح، وقد أشار سماحته الى أن هذا المعنى قد تضمنته
الآيات المكية اكثر من الآيات المدنية؛ لوضوح ان الآيات المكية قد ركزت على
بناء ذات المؤمن، وتوطيد علاقته مع خالقه وإلهه، ونبذ كل أشكال الشرك وصوره،
وذلك لا يكون إلا باستحضار الله تعالى على كل حال، قال سماحته : «لقد أولى القرآن

الكريم قضية (الذكر) أي ذكر الله تعالى اهتماماً بالغاً؛ لأهميتها وعظيم آثارها، حتى أن هذه المفردة ومشتقاتها تكررت في عشرات الآيات، والملاحظ أن ورودها في الآيات المكية حوالي ثلاثة أضعاف الآيات المدنية تقريباً حيث كان القرآن المكي يركز على بناء عقيدة التوحيد وعلاقة المسلم بالله تعالى ونبذ الشركاء والأنداد وتطهير القلب وتهذيب النفس»^(٢).

وقد أصل سماحته لذلك الاهتمام، من خلال جملة من الآيات القرآنية، منها :
 قوله تعالى : ﴿وَاذْكُرْ رَبَّكَ كَثِيرًا وَسَبِّحْ بِالْعَشِيِّ وَالْإِبْكَارِ﴾ (آل عمران: ٤١)، وقوله تعالى : ﴿وَاذْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَخِيفَةً وَدُونَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ وَلَا تَكُنْ مِنَ الْغَافِلِينَ﴾ (الأعراف: ٢٠٥)، وقوله تعالى : ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا، وَسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا﴾ (الأحزاب: ٤١-٤٢)، وقوله تعالى : ﴿وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (الجمعة : ١٠)، وقوله تعالى : ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾ (الرعد : ٢٨)، وقوله تعالى : ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُلْهِكُمْ أَمْوَالَكُمُ وَلَا أَوْلَادُكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾ (المنافقون : ٩).

والملاحظ في هذا النسق القرآني ان للذكر موقعية مهمة في موضوعات الآيات القرآنية بحيث تنوع الخطاب فيه بين جعله صفة مدح تارة، والامر به تارة أخرى، ثم جعله معياراً للفوز والفلاح، والتحذير من ان يكون الانسان منشغلاً عن الذكر بما تلتطف الله به على عبده من مال او اولاد او غيره، فانه اذا غفل وتلهى بما عنده سيؤول مآل الخسارة و الندم، بينما من يكثرون الذكر فانهم يعيشون حياة الاطمئنان القلبي.

المحور الثاني : التأكيد على مفهوم الذكر في الحديث الشريف

لم يغيب الاهتمام بالذكر عن الاحاديث الشريفة، فقد أخذ ذلك المفهوم منها مديات واسعة، ومساحات كبيرة، كما وكيفا، ولا يدل ذلك إلا على الأهمية البالغة والخطيرة لتلك الممارسة في حياة الانسان. ومن هنا فقد جعله النبي ﷺ واحداً من الخصال التي لها السيادة على الاعمال، وأمره ﷺ الى المبادرة اليه؛ لكون حلقه روض من رياض الجنة .

قال سماحته: وجاءت الأحاديث الشريفة لتؤكد هذه الأهمية، وتدعو المؤمنين إلى ذكر الله تعالى على كل حال، ففي الخصال عن الإمام الصادق عليه السلام قال: (قال رسول الله صلى الله عليه وآله: يا علي سيد الأعمال ثلاث خصال: إنصافك الناس من نفسك، ومواساتك الأخ في الله عز وجل، وذكر الله تعالى على كل حال)^(٣)، وروى الحسن بن علي عليه السلام قال: (قال رسول الله صلى الله عليه وآله: بادروا إلى رياض الجنة، فقالوا: وما رياض الجنة؟ قال: حلق الذكر)^(٤)، وغيرها من الروايات التي ستأتي في طيات كلمته دام ظله.

المحور الثالث: فضل مجالس الذكر في احاديث اهل البيت عليهم السلام

وبعد أن بين سماحته - مد ظله - أهمية الذكر وخطورته في القرآن الكريم والحديث الشريف عرج على ما يترتب على مجالس الذكر من فضل وجزاء ومثوبة عنده تعالى اسمه من خلال بعض الاحاديث الشريفة، منها: ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال: « ارتعوا في رياض الجنة، قالوا: يا رسول الله وما رياض الجنة؟ قال: مجالس الذكر، اغدوا وروحوا واذكروا، ومن كان يحب أن يعلم منزلته عند الله فلينظر كيف منزلة الله عنده، فإن الله تعالى ينزل العبد حيث أنزل العبد الله من نفسه، واعلموا أن خير أعمالكم عند مليككم وأزكاها وأرفعها في درجاتكم وخير ما طلعت عليه الشمس ذكر الله تعالى، فإنه تعالى أخبر عن نفسه فقال: أنا جليس من ذكرني»^(٥)، ومنها: ما روي عن الإمام الصادق عليه السلام، قال: « البيت الذي يُقرأ فيه القرآن ويذكر الله فيه تكثر بركته وتحضره الملائكة وتهجره الشياطين ويضيء لأهل السماء كما تضيء الكواكب لأهل الأرض»^(٦).

المحور الرابع: آثار ذكر الله تعالى في القرآن والحديث.

ذكر سماحته جملة من الآثار المترتبة على ذكر الله تعالى في القرآن الكريم، منها: * طمأنينة القلب، وهذا ما نص عليه القرآن الكريم، قال تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾ (الرعد: ٢٨)، وأشار سماحته الى أثر الطمأنينة وهو الإنس بالذكر وتنوير البصائر كما عن بعض ما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام، منها قوله: « ذكر الله ينير البصائر ويؤنس الضمائر»، ومنها قوله: « إذا رأيت

الله سبحانه يؤنسك بذكره فقد أحببك، وإذا رأيت الله يؤنسك بخلقه ويوحشك من ذكره فقد أبغضك»^(٧).

* يقظة القلب من غفلته، وهذا أيضا قد نص عليه القرآن الكريم، قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ﴾ (الأعراف: ٢٠١)، وعن أمير المؤمنين عليه السلام: «من ذكر الله استبصر»، وعنه عليه السلام: «من كثر ذكره استنار لبه»، وعنه عليه السلام: «دوام الذكر ينير القلب والفكر»^(٨).

* كونه سبيل موصل الى رب الأرباب، قال تعالى: ﴿إِنَّ هَذِهِ تَذْكَرَةٌ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا﴾ (المزمل: ١٩).

وقد ذكر سماحته جملة من الآثار المترتبة على ذكره تعالى من الاحاديث، منها:
* محبة الله تعالى للذاكر، عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال: «يا رب وددت أن أعلم من تحب من عبادك فأحبه، فقال: إذا رأيت عبدي يكثر ذكري فأنا أذنت له في ذلك وأنا أحبه، وإذا رأيت عبدي لا يذكرني فأنا حجبته وأنا أبغضته»^(٩)، وعن الإمام الصادق عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله من أكثر ذكر الله أحبه»^(١٠).

* تولي الله تعالى شؤون الذاكر، وقد ذكر سماحته جملة احاديث في ذلك، منها:
ما عن النبي صلى الله عليه وآله قال: «قال الله سبحانه إذا علمت أن الغالب على عبدي الاشتغال بي نقلت شهوته في مسألتي ومناجاتي، فإذا كان عبدي كذلك فأراد أن يسهو حلت بينه وبين أن يسهو، أولئك أوليائي حقاً، أولئك الأبطال حقاً، أولئك الذين إذا أردت أن أهلك أهل الأرض عقوبةً زويتها عنهم من أجل أولئك الأبطال»^(١١)، وروي عن الإمام الصادق عليه السلام قوله: «إن الله تبارك وتعالى يقول: من شغل بذكرني عن مسألتي أعطيته أفضل ما أعطي من سألني»^(١٢).

* وقايته من الحوادث، قال الإمام الصادق عليه السلام: «إن الصاعقة لا تصيب ذاكر الله عز وجل»^(١٣).

* شفاء القلوب، قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «ذكر الله شفاء القلوب»، وعنه صلى الله عليه وآله: «عليكم بذكر الله فإنه شفاء، وإياكم وذكر الناس فإنه داء»^(١٤).

المحور الخامس : آثار الاعراض عن ذكر الله تعالى في القرآن والحديث .

قد ذكر سماحته جملة من آثار الاعراض عن ذكر الله تعالى، قد نص عليها القرآن الكريم في بعض آياته، منها :

* المعيشة الضنك والحشر أعمى، قال تعالى : ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى، قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِي أَعْمَى وَقَدْ كُنْتُ بَصِيرًا، قَالَ كَذَلِكَ أَتَتْكَ آيَاتُنَا فَنَسِيتَهَا وَكَذَلِكَ الْيَوْمَ تُنْسَى﴾ (طه: ١٢٤-١٢٦).

* مرافقة الشياطين، قال تعالى : ﴿وَمَنْ يَعِشْ عَنِ ذِكْرِ الرَّحْمَنِ نُقِضْ لَهُ شَيْطَانًا فَهُوَ لَهُ قَرِينٌ﴾ (الزخرف: ٣٦)

* نسيانهم انفسهم، قال تعالى : ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (الحشر: ١٩).

* وقد ذكر سماحته جملة آثار للإعراض عن ذكر الله تعالى من الروايات، منها :
الحسرة على كل ساعة لم يذكر فيها الله تعالى، فعن النبي صلى الله عليه وآله قال : « ما من ساعة تمرُّ بابن آدم لم يذكر الله فيها إلا حسر عليها يوم القيامة»^(١٥).

* قسوة القلوب، فقد روى الإمام الصادق عليه السلام عن ابيه عليه السلام أنه قال : « أوحى الله تبارك وتعالى إلى موسى عليه السلام : لا تفرح بكثرة المال ولا تدع ذكري على كل حال، فإن كثرة المال تنسي الذنوب وترك ذكري تقسي القلوب»^(١٦).

المحور السادس : حقيقة الذكر ومستوياته

فرق سماحته بين نوعين من الذكر، الاول منهما هو الذكر اللساني، والثاني منهما هو الذكر القلبي، والثاني هو مصب الآثار، اذ ان معناه حضور الله تعالى في القلب والالتفات اليه، بخلاف الاول؛ فما هو الا كاشف ومبرز لما حصل في القلب من ذكر، فأن اقترن بالثاني فنعما هو وإلا فلا .

بيد ان سماحته - دام ظله - أشار الى نكتة لطيفة في المقام، وهي بالالتفات الى كرم الله ورحمته بعباده، فقد جعل على الذكر اللساني الذي لم يقترن بالذكر القلبي ثواباً وأجراً، وبالتالي لا ينبغي تركه وإهماله بالمرة، خلافا لما ذهب اليه بعض المتصوفة، إذ انهم يعتبرونه بلا قيمة او فائدة وتركه اولى، قال سماحته : « لكن الله تعالى بكرمه جعل ثواباً حتى على مجرد تحريك اللسان بالذكر وإن كان ليس ذا قيمة مقابل ما يقترن

بالذكر القلبي، لذا لا ينبغي الالتفات إلى ما يقوله بعض الصوفية من أن الذكر باللسان دون حضور القلب لا قيمة له وتركه أولى، فهذا من تسويلات الشيطان؛ لأن لكل جارحة ذكراً، والذكر اللساني يحقق طاعة بمقداره ويصونه من استعماله في المعاصي اللسانية بمقداره أيضاً، وفيه إرغام للشيطان ولو بأدنى مستوياته فلا ينبغي تركه»^(١٧).

وأما ذكر الله تعالى على أي حال، التي تعرض لها سماحته عند إirاده إحدى روايات الخصال، فقد فهم منها عدة مستويات وكلها مستفادة من القرآن الكريم، وهي الآتي:-

١- أي في كل زمان وفي كل آن، كما في الآية (٤١ من آل عمران) [بِالْعَشِيِّ وَالْإِبْكَارِ] و (الآية ٢٠٥ من الأعراف) [بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ]، عن أبي جعفر عليه السلام قال: « مكتوب في التوراة أن موسى سأل ربه فقال: إني أكون في حال أجلك أن أذكرك فيها، قال: يا موسى اذكرني على كل حال وفي كل أوان»^(١٨).

٢- أي في كل وضع من أوضاع الإنسان قائماً وقاعداً وعلى جنوبهم كما في (الآية ١٩١ من آل عمران) [قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ]، وعن الإمام الباقر عليه السلام قال: « لا يزال المؤمن في صلاة ما كان في ذكر الله قائماً كان أو جالساً أو مضطجعاً إن الله تعالى يقول: [الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ]»^(١٩).

٣- في كل مكان وموضع كان فيه، عن الإمام الصادق عليه السلام: « إن سمعت الأذان وأنت على الخلاء فقل مثل ما يقول المؤذن ولا تدع ذكر الله عز وجل في تلك الحال لأن ذكر الله حسن على كل حال»^(٢٠)، وفي كتاب الخصال في حديث الأربعمئة قال أمير المؤمنين عليه السلام: « اذكروا الله في كل مكان فإنه معكم»^(٢١)، وقال عليه السلام: « أكثروا ذكر الله عز وجل إذا دخلتم الأسواق وعند اشتغال الناس فإنه كفارة للذنوب وزيادة في الحسنات ولا تكتبوا من الغافلين»^(٢٢).

٤- في كل قضية تعرض لك وكل معاملة، فإن كان فيها رضا الله سبحانه فعلتها، وإلا تركتها، روي عن الإمام الصادق عليه السلام قوله: « ألا أحدثك بأشد ما فرض الله عز وجل على خلقه، قلت بلى، قال: إنصاف الناس من نفسك مواساتك لأخيك وذكر الله في كل موطن، أما إني لا أقول: سبحانه الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر - وإن كان هذا من ذلك- ولكن ذكر الله في كل موطن إذا هجمت على طاعته أو معصيته»^(٢٣)، وفي حديث آخر عنه: « وذكر الله على كل حال فإن عرضت له طاعة الله عمل بها وإن

عرضت له معصية تركها»^(٢٤).

٥- في كل حال من أحوال النفس من الغضب أو الرضا، والفرح أو الحزن، والغم والضيق أو الانسراح والسرور، روي عن أمير المؤمنين عليه السلام أن النبي صلى الله عليه وآله قال: « يقول الله عز وجل: يا ابن آدم، اذكرني حين تغضب أذكرك حين أغضب، ولا أمحقك في من أمحق»^(٢٥)، وفي حديث: « إنما المؤمن الذي إذا غضب لم يخرج غضبه من حق وإذا رضي لم يدخله رضاه في باطل وإذا قدر لم يأخذ أكثر مما له»^(٢٦).

٦- أن يُعَدَّ لكل حال ذكره الخاص به، فللنعمة ذكر وللمصيبة ذكر وللقتال ذكر وللوضوء ذكر ولتناول الطعام ذكر وللنوم ذكر وللنكاح ذكر وللتخلي ذكر ولركوب السيارة ذكر، وهكذا، وهذا معنى شرحناه مفصلاً في كتاب (شكوى القرآن).

وخلاصة الوجوه أن معنى الذكر الكثير أن يكون الإنسان في جميع أحواله مطيعاً لله تبارك وتعالى، عن الإمام الصادق عليه السلام عن آبائه عليهم السلام: « قال النبي صلى الله عليه وآله: من أطاع الله فقد ذكر الله وإن قلت صلاته وصيامه وتلاوته، ومن عصى الله فقد نسي الله وإن كثرت صلاته وصيامه وتلاوته»^(٢٧).

المحور السابع: مصاديق الذكر الكثير

وتكثيراً للفائدة والمنفعة؛ فقد شخص سماحته بعض الاعمال التي يمكن ان تكون مصداقاً للذكر الكثير، او الذكر مطلقاً، وذلك بتوسط أحاديث أهل البيت عليهم السلام، منها:

١- تسبيح الزهراء عليها السلام عقب كل فريضة، فعن الإمام الصادق عليه السلام في حديث يقول في آخره: « تسبيح فاطمة من الذكر الكثير الذي قاله عز وجل: ﴿فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ﴾»^(٢٨)، وفي رواية أخرى عنه عليه السلام إنه: « التسبيح في دُبُر كل صلاة ثلاثين مرة»^(٢٩).

٢- وعن الإمام الصادق عليه السلام عن آبائه عليهم السلام، قال: « قال النبي صلى الله عليه وآله من أطاع الله فقد ذكر الله وإن قلت صلاته وصيامه وتلاوته، ومن عصى الله فقد نسي الله وإن كثرت صلاته وصيامه وتلاوته»^(٣٠).

٣- وعن الإمام الصادق عليه السلام في قوله تعالى: ﴿اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا﴾ قال عليه السلام: « إذا ذكر العبد ربّه في اليوم مائة مرة كان ذلك كثيراً»^(٣١).

٤- وعنه عليه السلام قال: « من ذكر الله في السر فقد ذكر الله كثيراً، إن المنافقين يذكرون الله علانية ولا يذكرونه في السر قال تعالى: ﴿يُرَآؤُونَ النَّاسَ وَلَا يَذْكُرُونَ اللَّهَ إِلَّا قَلِيلًا﴾^(٣٢)»

٥- ومن حلق الذكر التي وصفتها الأحاديث الشريفة بأنها رياض الجنة: المجالس التي تعقد لذكر فضائل أهل البيت عليهم السلام ومصائبهم، وللوعظ والإرشاد وتعليم أحكام الشريعة، عن الباقر عليه السلام قال: «ليس من عبد يذكر عنده أهل البيت فيرق لذكرنا إلا مسحت الملائكة ظهره وغفر له ذنوبه كلها، إلا أن يجيء بذنوب يخرجه من الإيمان»^(٣٣)، وعن الإمام الصادق عليه السلام قال: « شيعتنا الرحماء بينهم، الذين إذا خلوا ذكروا الله (إن ذكرنا من ذكر الله) إننا إذا ذكرنا ذكر الله وإذا ذكر عدونا ذكر الشيطان»^(٣٤).

هوامش البحث ومصادره

- (١) الخطبة الأولى لصلاة عيد الأضحى المبارك التي أقامها سماحة آية الله العظمى الشيخ محمد اليعقوبي دام ظله يوم الجمعة الموافق ٢٦/١٠/٢٠١٢م.
- (٢) مقطع من نفس القبس: من نور القرآن، سماحة المرجع الديني محمد اليعقوبي، دار الصادقين، ط ٣، ٢٠١٩: ج ١، ص ٢٥٠.
- (٣) معاني الأخبار، الصدوق: ٣٢١.
- (٤) أمالي الصدوق: ٢٩٧، المجلس ٥٨، ح ٢.
- (٥) المحاسن، البرقي: ج ١، ص ١١٠.
- (٦) المصدر نفسه.
- (٧) من نور القرآن، الشيخ اليعقوبي: ج ١، ص ٢٥٦.
- (٨) المصدر نفسه: ص ٢٥٧.
- (٩) المصدر نفسه.
- (١٠) بحار الأنوار، المجلسي: ج ٩٣، ص ١٦٢-١٦٤.
- (١١) المصدر نفسه.
- (١٢) المصدر نفسه.

- (١٣) أمالي الصدوق: ٣٧٥، المجلس (٧١) ح ٣.
(١٤) المصدر نفسه.
- (١٥) ميزان الحكمة، الريشهري: ج ٣، ص ٣٤٤.
(١٦) الخصال، الصدوق: ج ١، ص ٣٩.
(١٧) مقطع من نفس القبس . ص ٢٦٣ - ٢٦٤.
(١٨) بحار الأنوار، المجلسي: ج ٩٣، ص ١٦٠.
(١٩) ال عمران: ١٩١.
(٢٠) بحار الأنوار، المجلسي: ج ٩٣، ص ١٦٣.
(٢١) المصدر نفسه.
(٢٢) المصدر نفسه: ص ١٧٠.
(٢٣) المصدر نفسه: ص ١٤٩.
(٢٤) المصدر نفسه: ص ١٥١.
(٢٥) المصدر نفسه.
(٢٦) المصدر نفسه: ص ١٥٦.
(٢٧) المصدر نفسه: ص ١٦٢.
(٢٨) البقرة: ١٥٢.
(٢٩) ميزان الحكمة، الريشهري: ج ٣، ص ٣٤٤.
(٣٠) المصدر نفسه.
(٣١) بحار الأنوار، المجلسي: ج ٩٣، ص ١٦٠.
(٣٢) المصدر نفسه.
(٣٣) سفينة البحار، الشيخ القمي: ج ٣، ص ٢٠٧.
(٣٤) الكافي، الكليني: ج ٢، ص ٦٣.



منهج التفسير الإشاري للقرآن الكريم

(دراسة نظرية في المفهوم والأسس والشروط)

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

الصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين أبي القاسم محمد وعلى أهل بيته الطيبين الطاهرين
أما بعد:

فإن لمعرفة مناهج التفسير أهمية كبيرة جداً في فهم المراد بكل تفسير، فليس كل التفاسير جاءت على منهج واحد، بل إن المناهج قد تعددت وتنوعت حتى أوصلها البعض إلى ما يقارب الثلاثين منهجاً، ومنهم من اقتصر على عشرة مناهج أو أقل من ذلك، في دلالة على تنوع منهجي يقتضي اطلاعاً على كل منهج من هذه المناهج، إذ إن لكل منهج أسلوبه، وطرقه، وآلياته، وأدلته، ونتائجه.

إن بحثنا هذا سيتناول أحد أهم المناهج في تفسير القرآن الكريم، بل نستطيع القول بأنه أكثر المناهج إثارة للجدل، إن منهج الإشاري هو أحد المناهج القديمة في التفسير، وقد عُرف بأسماء متنوعة منها: التفسير الباطني، والتفسير العرفاني، و التفسير الصوفي، والتفسير الشهودي، والتفسير الرمزي، وكل هذه الأسماء تشير إلى نوع خاص من هذا التفسير، كما وإن هناك اختلافات كبيرة في وجهات النظر بين المفسرين والمحققين بالنسبة إلى هذا المنهج وأنواعه، فهناك من ارتضى بعض أقسامه واستفاد منه، ومنهم من رفضه واعتبره من التأويل والباطن، وهذا ما يحتاج إلى بحثه لمعرفة ما يتعلق به

ليسهل الحكم عليه.

لذلك فلا بدّ من تبين وتوضيح هذا المنهج من حيث التعريف، ومن ثم بيان أقسامه، وأقوال العلماء والمختصين بشأنه، مع بيان مباحث أخرى مهمة تتعلق بالتفسير الإشاري.

لقد تناولت في هذا البحث التعريف بالتفسير الإشاري لغةً واصطلاحاً، مع توضيح للمصطلحات المرادفة لمصطلح التفسير الإشاري، وما يتعلق بكل مصطلح، ثم عرجت على أهم التقسيمات للتفسير الإشاري وآراء العلماء في هذه التقسيمات، ثم ذكرت أقوال المعارضين للتفسير الإشاري وأدلتهم، لأذكر بعدها أقوال المؤيدين للتفسير الإشاري وأدلتهم كذلك، لتكون بعدها وقفة مهمة لأهم شروط قبول التفسير الإشاري، حتى يصل الكلام إلى أهم كتب التفسير الإشاري عند السنة والشيعة، ليكون الختام بأهم النتائج لهذا البحث، كل ذلك بتوفيق من الله تعالى، فهو نعم المولى ونعم النصير. والحمد لله رب العالمين

الملخص

إن منهج الإشاري هو أحد المناهج القديمة في التفسير، وقد عُرف بأسماء متنوعة منها: التفسير الباطني، والتفسير العرفاني، والتفسير الصوفي، والتفسير الشهودي، والتفسير الرمزي، وكل هذه الأسماء تشير إلى نوع خاص من هذا التفسير، كما وان هناك اختلافات كبيرة في وجهات النظر بين المفسرين والمحققين بالنسبة إلى هذا المنهج وأنواعه، فهناك من ارتضى بعض أقسامه واستفاد منه، ومنهم من رفضه واعتبره من التأويل والباطن، وهذا ما يحتاج إلى بحثه لمعرفة ما يتعلق به ليسهل الحكم عليه.

التفسير الإشاري لغة واصطلاحاً

أولاً: التفسير لغة:

قال ابن فارس: (فسر: الفاء والسين والراء كلمة واحدة تدلُّ على بيان شيء وإيضاحه. ومن ذلك الفسر، يقال: فسرتُ الشيءَ وفسرته، والفسر والتفسر: نظر الطيب إلى الماء وحكمه فيه)^(١).

وقال الراغب الأصفهاني: (الْفَسْرُ: إِظْهَارُ الْمَعْنَى الْمَعْقُولِ، وَمِنْهُ قِيلَ لِمَا يُنْبِئُ عَنْهُ الْبَوْلُ: تَفْسِيرُهُ، وَسُمِّيَ بِهَا قَارُورَةُ الْمَاءِ، وَالتَّفْسِيرُ فِي الْمُبَالَغَةِ كَالْفَسْرِ، وَالتَّفْسِيرُ قَدْ يُقَالُ فِيمَا يَخْتَصُّ بِمُقَرَّدَاتِ الْأَلْفَاظِ وَغَرِيبِهَا، وَفِيمَا يَخْتَصُّ بِالتَّوِيلِ)^(٢).

وقال ابن منظور: (الْفَسْرُ: الْبَيَانُ. فَسَّرَ الشَّيْءَ يَفْسِرُهُ، بِالْكَسْرِ، وَيَفْسُرُهُ، بِالضَّمِّ، فَسْرًا وَفَسْرَةً: أَبَانَهُ، وَالتَّفْسِيرُ مِثْلُهُ... الْفَسْرُ: كَشْفُ الْمُعْطَى، وَالتَّفْسِيرُ كَشْفُ الْمُرَادِ عَنِ اللَّفْظِ الْمُسْكَلِ... وَالفَسْرُ: نَظَرُ الطَّيِّبِ إِلَى الْمَاءِ، وَكَذَلِكَ التَّفْسِيرُ)^(٣).

ثانياً: التفسير اصطلاحاً:

إن التفسير اصطلاحاً هو: (توضيح معنى الآية وشأنها وقصتها والسبب الذي نزلت فيه بلفظ يدل عليه دلالة ظاهرة)^(٤).

أو ان التفسير هو: (بيان ان موضوع معرفة ما متضمن في حقائق مسلم بها أو في مبادئ ليس فقط مسلماً بها بل هي أيضاً واضحة، أي مستندة إلى أحكام ضرورية)^(٥). فالمراد من التفسير هو: (الشرح والبيان)^(٦)، أو (إخراج الشيء من مقام الخفاء إلى مقام التجلي)^(٧).

إن علم التفسير: (هو ذلك العلم الذي يُعرف الإنسان بمعاني ومقاصد الآيات القرآنية، ومصادرها، وأسسها، ومناهجها، ومعاييرها، وقواعدها)^(٨).

ثالثاً: الإشارة لغة:

قال الفيروزآبادي: (الإشارة والإيماء هي الرمز)^(٩)، وهي أيضاً: التلويح بشيء يفهم منه ما يفهم من النطق)^(١٠).

وقال ابن منظور: (أشار الرجل يُشيرُ إشارةً إذا أومأ بيديه، ويقال: شَوَّرْتُ إِلَيْهِ بِيَدِي وَأَشَرْتُ إِلَيْهِ أَي لَوْحْتُ إِلَيْهِ وَأَلَحْتُ أَيْضاً. وَأَشَارَ إِلَيْهِ بِالْيَدِ: أَوْمَأَ، وَأَشَارَ عَلَيْهِ بِالرَّأْيِ، وَأَشَارَ يُشِيرُ إِذَا مَا وَجَّهَ الرَّأْيَ)^(١١).

رابعاً: الإشارة اصطلاحاً:

إن الإشارة في الاصطلاح تعني (ان يُستفاد شيء من الكلام دون ان يكون موضوعاً له، والإشارة قد تكون حسية كما هو الحال في ألفاظ الإشارة مثل: هذا، وقد تكون ذهنية كالإشارة للمعنى في الكلام، بحيث لو أراد التصريح به للزمه الكثير من الكلام، ثم ان الإشارة قد تكون ظاهرة وقد تكون خفية)^(١٢).

والإشارة (هي المعاني التي تشير إلى الحقيقة من بعد، ومن وراء حجاب، وهي تارة تكون من مسموع، وتارة تكون من مرئي، وتارة تكون من معقول، وقد تكون من الحواس كلها. فالإشارات من جنس الأدلة والأعلام، وسببها: صفاء يحصل بالجمعيّة فيلطف به الحسّ والذهن، فيستيقظ لإدراك أمور لطيفة)^(١٣).

خامساً: تعريف التفسير الإشاري اصطلاحاً:

وقد عرف الشيخ الزرقاني التفسير الإشاري بقوله: (تأويل القرآن بغير ظاهره، لإشارة خفية تظهر لأرباب السلوك والتصوف، ويمكن الجمع بينها وبين الظاهر والمراد أيضاً)^(١٤). فجعل الإشارة محصورة بأرباب السلوك والتصوف دون غيرهم.

أما الصابوني فيعرفه بأنه: (تأويل القرآن على خلاف الظاهر؛ لإشارات خفية تظهر لبعض أولي العلم، أو تظهر للعارفين بالله من أرباب السلوك والمجاهدة للنفس، ممن نور الله بصائرهم فأدر كوا أسرار القرآن العظيم، أو انقدحت في أذهانهم بعض المعاني الدقيقة، بوساطة الإلهام الإلهي أو الفتح الرباني، مع إمكان الجمع بينهما وبين الظاهر المراد من الآيات الكريمة)^(١٥).

فالصابوني يوسع دائرة أصحاب الإشارة، فيضيف لهم أولي العلم، ومن نور الله أبصارهم، كما ويوسع دائرة الحصول على تلك الإشارات من خلال الإلهام، والفتح الرباني، والانقداح.

وقال الشيخ محمد علي الرضائي في تعريف التفسير الإشاري: (التفسير الإشاري يطلق على الإشارات الخفية الموجودة في آيات القرآن، والتي تعتمد على أساس العبور من ظواهر القرآن والأخذ بالباطن، أي استخراج وفهم وتوضيح نكتة من الآية لا توجد في ظواهر الآية عن طريق دلالة الإشارة)^(١٦).

نعم، يُعد مصطلح (الإشارة) من مصطلحات الصوفية، ويترجم مشاهداتهم (القلبية) ومكاشفاتهم، فقليل بأنها (معارف سبحانية تنكشف من سجع العبارات للسالكين، وتنهل من سحب الغيب على قلوب العارفين)^(١٧).

ولربما ان الإشارة أو التفسير الإشاري قد أخذ من الحديث الوارد عن النبي محمد صلى الله عليه وسلم والذي نقله لنا أئمة أهل البيت عليهم السلام، فمنهم من يقول قاله النبي الأكرم، ومنهم من ينقله عن أحد أئمة أهل البيت عليهم السلام، والحديث هو: ((كتاب الله على أربعة أشياء: على العبارة والإشارة واللطائف والحقائق، فالعبارة للعوام، والإشارة للخواص،

واللطائف للأولياء، والحقائق للأنبياء))^(١٨).

سادساً: المصطلحات المرادفة للتفسير الإشاري:

يقول الرضائي: (وبسبب تعدد أنواع التفسير الإشاري، كالتفسير الرمزي، العرفاني، الصوفي، الباطني، الشهودي، فقد تنوعت التعاريف تبعاً لذلك)^(١٩). وهذه التعريفات هي:

١- التفسير الصوفي:

يقول محمد حسين الذهبي: (تفسير يخرج القرآن - في الغالب - عن هدفه الذي يرمي إليه، يقصد القرآن هدفاً معيناً بنصوصه وآياته، ويقصد الصوفي هدفاً معيناً بأبحاثه ونظرياته، وقد يكون بين الهدفين تنافر وتضاد، فأبى الصوفي إلا ان يحول القرآن عن هدفه ومقصده إلى ما يقصده هو ويرمي إليه، وغرضه بهذا كله: ان يروج لتصوفه على حساب القرآن، وان يقيم نظرياته وأبحاثه عن أساس من كتاب الله، وبهذا الصنيع يكون الصوفي قد خدم فلسفته التصوفية ولم يعمل للقرآن شيئاً، اللهم إلا هذا التأويل الذي كله شر على الدين وإلحاد في آيات الله^(٢٠). علماً ان هذا التعريف فيه تعسف كبير جداً، وتجنني على كل الصوفية، فهو مجرد كلام يفتقر إلى الأدلة عليه، ولا ننكر ان من الصوفية من شط عن الطريق، لكن ليس الكل، وليس عن تعمد.

٢- التفسير الباطني:

وهو التفسير الذي يهتم بالباطن، ويهمل الظاهر إهمالاً كلياً، ويحمل النصوص القرآنية على معان باطنية قد لا تمت للقرآن الكريم بصلة^(٢١). يقول الاستاذ عميد الزنجاني: (ان الباطنية هي فرقة من فرق الشيعة تنكر ظواهر القرآن والشرع، ويعتقدون ان المقصود الحقيقي من القرآن هو الباطن، وكل من يتمسك بظواهر القرآن فإن مصيره الضلال..^(٢٢)).

إذن فالباطنية عموماً، والباطنية التي هي فرقة من فرق الشيعة (الإسماعيلية)، تنكر الظاهر ولا تؤمن به، بل تجرم القائل بالظاهر.

٣- التفسير الرمزي:

أي الرموز والإشارات، وهو اسم من أسماء التفسير الإشاري، وهو نابع من رموز وإشارات الصوفية، (وهذا التفسير هو الذي تكثر فيه الألفاظ الغامضة والطلاسم والاصطلاحات، كما تكثر فيه عبارات العشق والشوق)^(٢٣).

٤- التفسير الشهودي:

أي التفسير بالإشراق والمكاشفة والشهود، إذ (يقوم التفسير الشهودي أو الاشرافي على أساس مباني مدرسة الإشراق والشهود، وقد وجد هذا النوع من التفسير في بعض الكتب والتفاسير، والشهود حالة روحية وشعور داخلي وشخصي يظهر نتيجة لممارسة بعض الأفعال أو الأذكار أو التأمل في أمر خاص.. عن المكاشفة هي احساس شخصي لا يقبل الانتقال إلى الغير، وليس هو حجة على الآخرين...) (٢٤).

٥- التفسير العرفاني:

وهو مأخوذ من المعرفة، أو العرفان، وهذا التفسير، أي: (التفسير العرفاني) هو المشهور اصطلاحاً واطلاقاً على تفاسير المفسرين الشيعة.

تقسيمات التفسير الإشاري

لقد كان للتفسير الإشاري عدة تقسيمات أوردها أصحاب الاختصاص وهي:

أولاً: تقسيم محمد حسين الذهبي:

فقد قسم الدكتور محمد حسين الذهبي التفسير الإشاري إلى قسمين هما:

١- التفسير الصوفي النظري:

يقول محمد حسين الذهبي: (وجد من المتصوفة من بنى تصوفه على مباحث نظرية، وتعاليم فلسفية، فكان من البدهي ان ينظر هؤلاء المتصوفة إلى القرآن نظرة تتمشى مع نظرياتهم، وتتفق وتعاليمهم) (٢٥).

٢- التفسير الصوفي الفيضي:

يقول محمد حسين الذهبي: (هو تأويل آيات القرآن الكريم على خلاف ما يظهر منها بمقتضى إشارات خفية تظهر لأرباب السلوك، ويمكن التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة) (٢٦).

ثم أورد محمد حسين الذهبي الفروق ما بين التفسير الصوفي النظري، والتفسير الصوفي الفيضي (٢٧)، وهي:

١- ان التفسير الصوفي النظري يبني على مقدمات علمية تنقدح في ذهن الصوفي أولاً،

ثم يُنزل القرآن عليها بعد ذلك.

أما التفسير الفيضي فلا يرتكز على مقدمات علمية، بل يرتكز على رياضة روحية يأخذ بها الصوفي نفسه حتى يصل إلى درجة تنكشف له فيها من سجف العبارات هذه الإشارات القدسية، وتنهل على قلبه من سحب الغيب ما تحمله الآيات من المعارف السبحانية.

٢- ان التفسير الصوفي النظري يرى صاحبه أنه كل ما تحتمله الآية من المعاني، وليس وراءه معنى آخر يمكن ان تحمل الآية عليه، وهذا بحسب طاقته طبعاً. أما التفسير الفيضي فلا يرى صاحبه كل ما يراد من الآية، بل يرى معنى آخر تحتمله الآية وما يراد منها أولاً وقبل كل شيء، ذلك هو المعنى الظاهر للذي ينساق إليه الذهن قبل غيره.

ثانياً: تقسيم خالد عبد الرحمن العك:

إذ قد قسم الشيخ خالد عبد الرحمن العك التفسير الإشاري الذهني إلى قسمين^(٢٨)، هما:

١- الإشارات الخفية:

وهي التي يدركها أهل التقوى والصلاح والعلم عند تلاوة القرآن الكريم، فتكون مواجيد لها معان.

٢- الإشارات الجلية:

وهي التي تتضمنها الآيات الكونية في القرآن الكريم، والتي تشير إشارات واضحة إلى كثير من العلوم الحديثة والاكتشافات، وفي هذا إعجاز للقرآن الكريم في هذا العصر، عصر العلم.

ثالثاً: تقسيم فهد بن عبد الرحمن الرومي:

فقد قسم التفسير الإشاري إلى قسمين هما:

١- التفسير الإشاري المعنوي:

فقال عنه هو: (التفسير المرتبط بإشارة المعنى العام للآية أو السورة، وهي الدلالة على معنى آخر يستبطن المعنى الإجمالي فهماً يؤتاه الله من يشاء من عباده، لا يخالف نصاً ولا يجافي لفظاً ولا يجاوز معنى حقاً)^(٢٩).

٢- التفسير الإشاري اللفظي:

يقول الرومي هو: (التفسير المرتبط بإشارة لفظة خاصة يستدل بها على معنى آخر يستبطن معناها في سياقها العام)^(٣٠).

المعارضون للتفسير الإشاري وأدلتهم

لقد أورد المعارضون للتفسير الإشاري عدة أدلة على معارضة، بل ربما بطلان التفسير الإشاري في موارد كثيرة، ومن هذه الأدلة:

١- إن التفسير الإشاري للصوفية لا يعتمد على مقدمات علمية، ولا على براهين منطقية، ولا على أسباب معقولة، بل هو يعتمد على الكشف والشهود الشخصي، والذي لا يكون إلا عن توهمات وتخيلات^(٣١).

٢- لا يتفق التفسير الإشاري الصوفي مع روح القرآن الكريم، ومع تعاليم الإسلام، ويعتبر تحميلاً على القرآن الكريم، ونوعاً من أنواع التفسير بالرأي^(٣٢).

٣- استفاد شيوخ الصوفية من منهج التفسير الإشاري لتعزيز مقاصدهم المذهبية، وتوجيه تعاليمهم الذوقية بقوالب قرآنية، وهذا هو حقيقة التفسير بالرأي^(٣٣).

٤- إن منهج التفسير الإشاري بعيد عن حدود التفسير الحقيقي، وبعيد عن إدراك معاني ومقاصد القرآن الكريم الحقيقية، فهو خارج عن حدود الدلالة اللفظية ومناسباتها، لذلك فهو - بهذه الجزئية - يدخل ضمن مصاديق التأويل الباطل^(٣٤).

٥- إن المكاشفة والشهود لا يُعدان حجة - في التفسير الإشاري - وذلك لأنهما شخصيان، ولا ينتقلان للغير، وهما يخالفان أهم أصل من أصول التفسير ألا وهو الاعتماد على الدلالة اللفظية، فالتفسير الإشاري يعتمد على شيء أو أشياء أخرى مخالفة لهذا الأصل في التفسير^(٣٥).

٦- ان سبب انحراف منهج التفسير الإشاري يرجع إلى اعتماده على الفكر الفلسفي اليوناني - في جملة من ملامحه العامة - والذي ينحو منحى رمزي باطني في الكثير من الظواهر الكونية^(٣٦).

وهنا يقول الشيخ محمد هادي معرفة: (أهم ما يؤخذ على تفاسير الصوفية وأهل العرفان، هو ابتناؤها على الذوق والسليقة والأذواق والسلائق، بما أنها أحاسيس شخصية، فإنها تختلف حسب المذاقات ومعطيات الأشخاص، ولا تتفق على معيار شامل. وإن شئت قلت: إنهم يرون مذاقاتهم في فهم النص إلهامات وإشراقات لمعت

بها خواطرهم أو سوانح وردت عليهم حسب استعداداتهم في تلقي الفيوضات من المملأ الأعلى. والإلهام أو الإلماع، إدراك شخصي بحت. وإن شئت قلت: هي تجربة روحية وشخصية لا مستند لاعتبارها سوى صاحب التجربة فيما حسب، ولا دليل على اعتبارها لمن لم يجربها بالذات! ومن ثم ترى تفاسير أهل الذوق العرفاني قلما تتفق - ولو في تفسير آية واحدة - على نهج سوي وعلى تأويل متوازن لا تعريج فيه^(٣٧). إذن هي تفاسير وتفسيرات ذوقية، والأذواق إنسانية لا تخلو من الخطأ، ولا دليل عليها، ولا اتفاق بينها أبداً.

الموافقون على التفسير الإشاري وأدلتهم

لقد أورد الموافقون للتفسير الإشاري عدة أدلة على موافقة التفسير الإشاري لمنهج التفسير الصحيح، وانه مقبول شرعاً، وعليه أدلة شرعية من الكتاب والسنة، وأدلتهم هي:

- ١- إن التفسير الإشاري الصحيح هو الذي يستفيد من (بطن القرآن الكريم)، والذي جاء التصريح به في الأحاديث الواردة عن الرسول ﷺ وسلم والأئمة عليهم السلام^(٣٨).
- ٢- إن الإشكاليات الواردة على التفسير الإشاري سترتفع إذا توفرت فيه الضوابط والشروط الرصينة التي ذكرها العلماء، وحينئذ يكون من المناهج الصحيحة والمعتمدة^(٣٩).
- ٣- إن من الحجب التي تحول دون الاستفادة من القرآن الكريم هو عدم الاستفادة من التفسير الإشاري في الحصول على المعارف والفيوض العرفانية والأخلاقية، وحينئذ يصبح القرآن مهجوراً^(٤٠).
- ٤- إن التفسير الإشاري لا يعتبر تفسيراً بالرأي، وذلك لأنه يستفيد من لوازم الكلام التي ليس لها علاقة بالتفسير فضلاً عن التفسير بالرأي^(٤١).
- ٥- إن المخالفين للتفسير الإشاري يخلطون ما بين خطأ الأفراد وبين الخطأ في منهج التفسير، لأن اشتباه الصوفية في تحميل مبانيهم النظرية واتباعهم لليونانيين، أو خطأهم في المشاهدات الشخصية وتطبيقها على القرآن الكريم وما ينجم عن ذلك من تفسير بالرأي لا يكون دليلاً على رد منهج التفسير الإشاري، لأن خطأ الأشخاص لا ينسحب على خطأ المنهج^(٤٢).

وفي سياق الكلام عن الحديث النبوي الشريف: ((لا تدخل الملائكة بيتاً فيه كلب))^(٤٣) على سبيل المثال، نجد بأن الغزالي يقول في ذلك: (والقلب بيت، هو منزل

الملائكة، ومهبط أثرهم، ومحل استقرارهم. والصفات الرديئة مثل الغضب والشهوة والحقد والحسد والكبر والعجب وأخواتها كلاب نابحة، فأنت تدخله الملائكة وهو مشحون بالكلاب، ونور العلم لا يقذفه الله تعالى في القلب إلا بواسطة الملائكة... ولست أقول المراد بلفظ "البيت" هو القلب و "بالكلب" هو الغضب والصفات المذمومة، ولكنني أقول هو تنبيه عليه، وفرق بين تعبير الظواهر إلى البواطن، وبين التنبيه للبواطن من ذكر الظواهر مع تقرير الظواهر، ففارق الباطنية بهذه الدقيقة؛ فإن هذه طريق الاعتبار، وهو مسلك العلماء والأبرار؛ إذ معنى الاعتبار أن يعبر ما ذكر إلى غيره، فلا يقتصر عليه، كما يرى العاقل مصيبة لغيره، فيكون فيها له عبرة بأن يعبر منها إلى التنبيه؛ لكونه أيضاً عرضة للمصائب، وكون الدنيا بصدد الانقلاب، فعبوره من غيره إلى نفسه من نفسه إلى أصل الدنيا عبرة محمودة، فاعبر أنت أيضاً من البيت الذي هو بناء الخلق إلى القلب الذي هو بيت بناء الله تعالى، ومن الكلب الذي ذم لصفته، لا لصورته، وهو ما فيه من سجية ونجاسة، إلى الروح الكلبية وهي السبعية^(٤٤).
إذن فالباطن، والباطنية، والإشارات والرموز، لا تختص بالشيعة فقط، وليست خاصة بالمتصوفة فقط، بل هناك الكثير ممن يقول بها، صرح بذلك أم لم يصرح.

شروط قبول التفسير الإشاري

لقد وقع التفسير الإشاري ما بين قبول ورفض له، فكان من اللازم على أصحابه ان يضعوا شروطاً موضوعية له، تقلل الأخطاء فيه، وتخفف الانتقادات الموجه له، وقد بينوا ان هناك جملة من الشروط لقبول التفسير الإشاري الصحيح هي:

١- ان لا يكون تأويلاً بعيداً سخيفاً لا يوافق ايسر البديهيات من أصول العلوم ومحاورات العقلاء^(٤٥).

٢- ان يصح على وفق مقتضى الظاهر المقرر في لسان العرب، بحيث يجري على المقاصد العربية^(٤٦).

٣- ان يكون التفسير الإشاري له شاهد نصاً أو ظاهراً في محل آخر يشهد لصحته من غير معارض^(٤٧).

٤- ان لا يدعي التفسير الإشاري الاعتماد على الباطن دون الظاهر، بل عليه ان ينطلق من الظاهر، فلا وصول إلى الباطن قبل إحكام الظاهر^(٤٨).

٥- ان لا يكون له أي معارض شرعي، أو معارض عقلي يمنع عن جريانه أو سيره

التفسيري^(٤٩)، بل لا بدّ من وجود شاهد شرعي يؤيده^(٥٠)

وبهذا الصدد يقول محمد بن الطاهر بن عاشور: (أمّا ما يتكلّم به أهل الإشارات من الصوفيّة في بعض آيات القرآن من معان لا تجري على ألفاظ القرآن ظاهراً، ولكن بتأويل ونحوه، فينبغي أن تعلموا أنّهم ما كانوا يدعون أنّ كلامهم في ذلك تفسير للقرآن، بل يعنون أنّ الآية تصلح للتمثل بها في عرض المتكلّم فيه، وحسبكم في ذلك أنّهم سمّوها إشارات، ولم يسمّوها معاني، فبذلك فارق قولهم قول الباطنية)^(٥١).

فهنا يُفرق ابن عاشور بين اصحاب الإشارات، وبين الباطنية، وهو تفریق لفظي كلامي، ليس له أي دليل، بل الكل يخالف الظاهر، والكل يؤمن بالباطن الخفي.

إن التفسير الإشاري ينتقل من الظاهر إلى الباطن، وهذا شيءٌ خالٍ من الضابطة، نعم هم يدعون وجود الضابطة، لكنها ضابطة أو ضوابط خاصة بهم، خاصة بمن يؤمن بالتفسير الإشاري، علماً إن التفسير الإشاري أو العرفاني أو الصوفي هو حجة على قائلة ان اردنا تقليل النقد له، وإلا فهو ليس بحجة ابداً.

كما ويقول الألويسي: (وأمّا كلام السادة الصوفيّة في القرآن، فهو من باب الإشارات إلى دقائق تنكشف على أرباب السلوك، ويمكن التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة، وذلك من كمال الإيمان ومحض العرفان، لا أنّ الظاهر غير مراد أصلاً وإنّما المراد الباطن فقط؛ إذ ذاك من اعتقاد الباطنيّة الملاحدة، توصلوا به إلى نفي الشريعة بالكليّة، وحاشا سادتنا من ذلك. كيف وقد حضّوا على حفظ التفسير الظاهر وقالوا: لا بدّ منه أولاً؛ إذ لا يطمع في الوصول إلى الباطن من قبّل إحكام الظاهر، ومن ادّعى فهم أسرار القرآن ظاهراً وباطناً قبل إحكام التفسير الظاهر، فهو كمن ادّعى البلوغ إلى صدر البيت قبل أن يجاوز الباب)^(٥٢).

فهو يجعل الظاهر طريقاً للباطن، مع تشديده على الباطنية، مع عدم مخالفة الباطن للظاهر.

أهم كتب التفسير الإشاري: كتب المدرستين

في هذا المبحث سنتطرق لأهم كتب التفسير الإشاري عند السنة والشيعّة، مع بيان مؤلفها وأبرز الملامح العامة لكل تفسير، مقسمين المبحث إلى قسمين، القسم الأول

يتناول التفاسير الإشارية السنية، والقسم الثاني يتناول التفاسير الإشارية الشيعية.

أولاً: التفاسير الإشارية السنية:

١- تفسير التستري:

اسم التفسير هو: (تفسير التستري)، ومؤلفه هو: (أبو محمد سهل بن عبد الله التستري) المتوفى سنة (٣٨٣هـ).

فإن له تفسيراً على طريقة الصوفية جمعه أبو بكر محمد بن أحمد البلدي، وقد طبع بمطبعة السعادة بمصر سنة ١٩٠٨م فيما لا يزيد على مائتي صفحة^(٥٣)، وتفسيره - هذا - لم يستوعب كامل الآيات القرآنية، قد سلك فيه مسلك الصوفية مع موافقته لأهل الظاهر^(٥٤).

٢- تفسير السلمي:

اسم التفسير (حقائق التفسير)، ومؤلفه هو: (أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين الأزدي السلمي) المتوفى سنة (٤١٢هـ).

لقد كان السلمي (شيخ الصوفية ورائدهم بخراسان، وله اليد الطولى في التصوف...) ^(٥٥)

٣- تفسير محي الدين بن عربي:

اسم التفسير هو: (الجمع والتفصيل في معرفة معاني التنزيل)، ومؤلفه هو: (عبد الله محمد بن علي بن محمد بن أحمد الحاتمي)، المتوفى سنة (٦٣٨هـ)، وهو من كبار الصوفية، له مؤلفات في منها: (الفتوحات المكية)، و(الفصوص).

إن تفسير (الجمع والتفصيل في معرفة معاني التنزيل) قد وجد منه جزء يسير من أوله إلى الآية (٢٥٣) من سورة البقرة، وعليه في الخاتمة توشيح المؤلف ^(٥٦).

يقول الشيخ محمد هادي معرفة عن تفسير ابن عربي سالف الذكر ما نصه: (قد أتى المؤلف فيه بالتفسير الرمزي الإشاري على طريقة الصوفية، وغالبه يقوم على أساس وحدة الوجود، ذلك المذهب الذي كان له أثره السيئ في تفسير كلام الله، والذي دعا بالقائلين أنه من صنع ابن عربي؛ حيث مذهبه في وحدة الوجود مشهور) ^(٥٧).

٤- تفسير النيسابوري:

اسم التفسير هو: (غرائب القرآن و رغائب الفرقان)، مؤلفه هو: (نظام الدين النيسابوري الحسن بن محمد بن الحسين القمي) المتوفى سنة (٨٥٠هـ).

فهو (بعد ان يوافي الكلام على ظاهر معنى الآية أو الآيات يقول: قال أهل الإشارة، أو يقول: التأويل، ثم يسوق المعنى الإشاري لتلك الآية أو الآيات تحت هذا العنوان)^(٥٨).

٥- تفسير الألوسي:

اسم التفسير هو: (روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني)، ومؤلفه هو: (شهاب الدين السيد محمد الألوسي البغدادي) المتوفى سنة (١٢٧٠هـ). فهو يورد بعض المعاني غير الظاهرة، ويسميتها بالإشارات، ويقول عنها: بأنها إشارات إنما يعرفها ذو الوجد والمشاهدة، وهي أصحابها رياض يانعة، وأنوار لامعة^(٥٩). كان الألوسي حنفي أشعري المذهب، لكنه كان سلفي الاعتقاد، وله انتقادات كثيرة للشيعة الإمامية^(٦٠).

ثانياً: التفاسير الإشارية (العرفانية) الشيعية:

إذ قد ميز أو تميز الشيعة بإطلاق مصطلح (العرفان) على مسلكهم في السير والسلوك، واطلقوا على التفاسير المعتمدة على ذلك مصطلح (التفاسير العرفانية)، تمييزاً لها عن التصوف وعن الإشارات والرموز.

١- تفسير حيدر الأملي:

اسم التفسير هو: (جامع الأسرار ومنبع الأنوار)، المؤلف هو (حيدر الأملي) من علماء القرن الثامن الهجري.

يقول الأستاذ عثمان إسماعيل يحيى: (إن كتاب جامع الأسرار ومنبع الأنوار هو من أوائل تواليف الشيخ الأملي في العراق، يذكر ثمانية كتب سابقة له هي على حسب ترتيبها الأبجدي لا على حسب ورودها في الكتاب السالف الذكر: أسرار الشريعة وأنوار الحقيقة، وأمثلة التوحيد، وجامع الحقائق، ورسالة الأركان، ورسالة الأمانة، ورسالة التنزيه، ورسالة التوحيد، وأخيراً رسالة منتخب التأويل..)^(٦١).

٢- تفسير صدر الدين الشيرازي:

اسم التفسير هو (تفسير القرآن الكريم)، مؤلفه هو: (صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي) المتوفى سنة (١٠٥٠هـ)، طبع في سبع مجلدات.

يقول محمد علي أسدي نسب: (وهذا التفسير يسمى تفسيراً عرفانياً فلسفياً، اعتنى بالظاهر كما اعتنى بالباطن، واستفاد من المصادر التفسيرية المشهورة، كما استفاد من

أهل الكشف والشهود، خصوصاً ابن عربي والقيصري؛ فإن لابن عربي منزلة رفيعة عند صدر المتألهين، ولا يرى تلك المنزلة لشخص آخر^(٦٢).
كما وان لصدر الدين الشيرازي الكثير من الإشارات العرفانية والسلوكية، منها المتفرق، ومنها المجموع في كتاب واحد ككتاب (اسرار الآيات).

٣- تفسير السيد الطباطبائي:

اسم التفسير هو: (الميزان في تفسير القرآن)، مؤلفه هو: (محمد حسين الطباطبائي) المتوفى سنة (١٤٠٢هـ).

إن هذا التفسير لا يمكن ان نقول عليه تفسيراً عرفانياً إشارياً بأكمله، بل هو قد احتوى على اشارات حول ذلك، كما وان السيد الطباطبائي كان عرفانياً، ومن اساتذة العرفان.

٤- تفسير روح الله الخميني:

اسم التفسير هو: (مع القرآن في الميدان)، مؤلفه هو (روح الله الخميني) المتوفى سنة (١٤٠٩هـ).

إن هذا التفسير غير كامل، فهو تفسير لسورة الحمد والعلق فقط، إذ قد عُرف عن السيد الخميني تفرق تفسيره على كتبه ومؤلفاته، وهو يتبع المنهج العرفاني في تفسيره للآيات القرآنية.

٥- تفسير السيد السبزواري:

اسم التفسير هو (مواهب الرحمن في تفسير القرآن)، مؤلفه هو (عبد الأعلى السبزواري) المتوفى سنة (١٤١٤هـ).

إن هذا التفسير قد احتوى على اشارات عرفانية في طياته، إذ كان السيد السبزواري من العرفانيين البارزين في النجف الشريف.

بعض التطبيقات للتفسير الإشاري

المثال الأول:

يقول التستري في تفسير (البسملة): (الباء: بهاء الله، السين: سناء الله، الميم، مجد الله، الله، هو الاسم الأعظم الذي حوى الأسماء كلها، وبين الألف واللام منه حرف مُكنى غيب من غيب إلى غيب، وسر من سر إلى سر...، الرحمن: اسم فيه خاصية من الحرف المكنى بين الألف واللام..)^(٦٣).

وهذا تركيب لا دليل عليه، إذ يمكن اختيار غير ذلك من الألفاظ، إذ ما الدليل عليها دون غيرها؟

المثال الثاني:

في سياق الكلام عن الحديث النبوي الشريف: ((لا تدخل الملائكة بيتاً فيه كلب))^(٦٤) مثلاً، نجد أن الغزالي يقول في ذلك: (والقلب بيت، هو منزل الملائكة، ومهبط أثرهم، ومحل استقرارهم. والصفات الرديئة مثل الغضب والشهوة والحقد والحسد والكبر والعجب وأخواتها كلابٌ نابحة، فأنتي تدخله الملائكة وهو مشحون بالكلاب، ونور العلم لا يقذفه الله تعالى في القلب إلا بوساطة الملائكة... ولست أقول المراد بلفظ «البيت» هو القلب و «بالكلب» هو الغضب والصفات المذمومة، ولكنني أقول هو تنبيه عليه، وفرق بين تعبير الظواهر إلى البواطن، وبين التنبيه للبواطن من ذكر الظواهر مع تقرير الظواهر، ففارق الباطنية بهذه الدققة؛ فإن هذه طريق الاعتبار، وهو مسلك العلماء والأبرار؛ إذ معنى الاعتبار أن يعبر ما ذكر إلى غيره، فلا يقتصر عليه، كما يرى العاقل مصيبة لغيره، فيكون فيها له عبرة بأن يعبر منها إلى التنبيه؛ لكونه أيضاً عرضة للمصائب، وكون الدنيا بصدد الانقلاب، فعبوره من غيره إلى نفسه من نفسه إلى أصل الدنيا عبرة محمودة، فاعبر أنت أيضاً من البيت الذي هو بناء الخلق إلى القلب الذي هو بيت بناء الله تعالى، ومن الكلب الذي ذم لصفته، لا لصورته، وهو ما فيه من سجية ونجاسة، إلى الروح الكلبية وهي السبعية)^(٦٥).

إذن فالباطن، والباطنية، والإشارات والرموز، لا تختص بالشيعة فقط، وليست خاصة بالمتصوفة فقط، بل هناك الكثير ممن يقول بها، صرح بذلك أم لم يُصرح. كما ويشير هذا المثال بأن التفسير الإشاري قد تخطى القرآن الكريم، ووصل إلى تفسير الأحاديث بطريقة إشارية.

الخاتمة وأهم النتائج

- في ختام البحث تبين لنا عدة نتائج تتعلق بالتفسير الإشاري، وهي:
- ١- إن المشهور هو (التفسير الإشاري)، لكن مع التعمق يتبين أنه اسم من عدة أسماء، فللتفسير الإشاري عدة أسماء أخرى قد أوردناها في البحث.
 - ٢- للتفسير الإشاري عدة تقسيمات وأقسام، وذلك بحسب التوجهات، والمذاهب، والمدارس، ومستوى القبول وعدمه.

- ٣- هناك من وافق وقبل بالتفسير الإشاري، وهناك من منعه ورفضه، وهناك من اتخذ الخط الوسطي ووضع شروطاً له.
- ٤- في المدرسة الشيعية وكذلك المدرسة السنية مؤلفات تختص بالتفسير الإشاري، من المهم استعراضها ووضع دراسات لها ولمناهجها.
- ٥- ان التفسير الإشاري لا يخلو من الإشكاليات، بل ان الإشكاليات عليه كثيرة جداً، وليس من السهل دفعها، بل المشكلة ان فيه ما اصبح مجالاً لترويج أشياء بعيدة عن الدين وقريبة من الآراء الشخصية.

هوامش البحث ومصادره

- ١- ابن الجوزي، أبو الفرج (ت ٥٩٧هـ)، زاد المسير في علم التفسير، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ط ١، ١٤٢٣هـ.
- ٢- ابن فارس، أحمد، معجم مقاييس اللغة، اعتنى به: محمد عوض مرعب وفاطمة محمد أصلان، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، ط ١، ١٤٢٩هـ.
- ٣- أبو خمسين، هاشم، مدخل إلى علم التفسير، مطبعة وفا، قم - إيران، ط ١، ١٤٣٦هـ.
- ٤- آدم، فيصل محمود، التفسير الإشاري للقرآن الكريم، (بحث)، مجلة كلية القرآن الكريم، العدد السادس، (١٤٣٦هـ - ٢٠١٥م).
- ٥- الاصفهاني، الراغب، مفردات ألفظ القرآن، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، انتشارات ذوي القربى، قم - إيران، ط ٤، ١٤٢٥هـ.
- ٦- الأفريقي، ابن منظور، لسان العرب، مراجعة وتدقيق: يوسف البقاعي وإبراهيم شمس الدين ونضال علي، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت - لبنان، ط ١، ١٤٢٦هـ.
- ٧- الآلوسي، أبو الثناء، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، ط ١، د . ت.
- ٨- الجرجاني، الشريف (ت ٨١٦هـ)، التعريفات، تحقيق: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة للنشر والتوزيع والتصدير، القاهرة - مصر، ط ١، ٢٠٠٤م.
- ٩- الذهبي، محمد حسين، التفسير والمفسرون، دار الكتب الحديثة، القاهرة - مصر، ط ٢، ١٣٩٦هـ.

- ١٠- الرضائي، محمد علي، دروس في المناهج والاتجاهات التفسيرية للقرآن، تعريب: قاسم البيضاني، مركز المصطفى العالمي للترجمة والنشر، قم - إيران، ط ١، ١٤٣١هـ
- ١١- الرضائي، محمد علي، منطق تفسير القرآن، تعريب أحمد الأزرقى وهاشم أبو خمسين، مركز المصطفى العالمي للترجمة والنشر، قم - إيران، ط ١، ١٤٣٦هـ
- ١٢- الرومي، فهد، اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، ط ٢، ١٤١٨هـ
- ١٣- الزرقاني، محمد عبد العظيم، مناهل العرفان في علوم القرآن، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة - مصر، ط ١، د. ت.
- ١٤- الزيات، أحمد، المعجم الوسيط، دار الدعوة للطباعة والنشر والتوزيع، استانبول - تركيا، ط ٢، ١٩٧٢م.
- ١٥- السكري، سالم عبد الخالق، التفسير الإرشادي للقرآن بين القبول والرفض، مطبعة الإرشاد، القاهرة - مصر، ط ١، ١٤٢٥هـ
- ١٦- العك، خالد، أصول التفسير وقواعده، دار النفائس، بيروت - لبنان، ط ٢، ١٤٠٦هـ
- ١٧- الفيروزآبادي، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، ط ٥، ١٤١٦هـ
- ١٨- آملی، حيدر، جامع الأسرار ومنبع الأنوار، تصحيح: هنري كوربان وعثمان إسماعيل يحيى، مطبعة طهران، طهران - إيران، ط ١، ١٩٦٩م.
- ١٩- مجموعة مؤلفين، المنج في اللغة، دار المشرق، بيروت - لبنان، ط ٣٧، ١٩٩٨م.
- ٢٠- معرفة، محمد هادي، التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب، مؤسسة الطبع والنشر في الآستانة الرضوية المقدسة، مشهد - إيران، ط ٢، ١٤٢٥هـ
- ٢١- نسب، محمد علي، المناهج التفسيرية عند الشيعة والسنة، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب، ط ١، ١٤٣١هـ
- ٢٢- وهبة، مراد، المعجم الفلسفي، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة - مصر، ط ١، ١٩٩٨م.

هوامش ومصادر البحث

- (١) ابن فارس، أحمد، معجم مقاييس اللغة، اعتنى به: محمد عوض مرعب وفاطمة محمد أصلان، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، ط١، ١٤٢٩هـ: ٨١٨.
- (٢) الاصفهاني، الراغب، مفردات ألفظ القرآن، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، انتشارات ذوي القربى، قم - إيران، ط٤، ١٤٢٥هـ: ٦٣٦.
- (٣) الأفريقي، ابن منظور، لسان العرب، مراجعة وتدقيق: يوسف البقاعي وإبراهيم شمس الدين ونضال علي، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت - لبنان، ط١، ١٤٢٦هـ: ٢: ٣٠٣٣.
- (٤) الجرجاني، الشريف (ت ٨١٦هـ)، التعريفات، تحقيق: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة للنشر والتوزيع والتصدير، القاهرة - مصر، ط١، ٢٠٠٤م: ٥٠.
- (٥) وهبة، مراد، المعجم الفلسفي، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة - مصر، ط١، ١٩٩٨م: ٢١٣.
- (٦) الزيات، أحمد، المعجم الوسيط، دار الدعوة للطباعة والنشر والتوزيع، استانبول - تركيا، ط٢، ١٩٧٢م: ٦٨٨.
- (٧) ابن الجوزي، أبو الفرج (ت ٥٩٧هـ)، زاد المسير في علم التفسير، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ط١، ١٤٢٣هـ: ٢٩.
- (٨) الرضائي، محمد علي، منطق تفسير القرآن، تعريب أحمد الأزرقى وهاشم أبو خمسين، مركز المصطفى العالمي للترجمة والنشر، قم - إيران، ط١، ١٤٣٦هـ: ٢٤.
- (٩) الفيروزآبادي، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، ط٥، ١٤١٦: ٦٥٩.
- (١٠) ط: مجموعة مؤلفين، المنج في اللغة، دار المشرق، بيروت - لبنان، ط٣٧، ١٩٩٨م: ٢٧٩.
- (١١) الأفريقي، ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت - لبنان، ط٣، ١٤١٤هـ: ٥٥.
- (١٢) العك، خالد عبد الرحمن، أصول التفسير وقواعده، ٢٠٥-٢٠٦.
- (١٣) الجوزية، ابن قيم، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، ط٢، بيروت، ١٩٩٤م: ٢: ٣٨٩.
- (١٤) الزرقاني، محمد عبد العظيم، مناهل العرفان في علوم القرآن، مطبعة عيسى البابي

- الحلبي، القاهرة - مصر، ط ١، د . ت : ٢ : ٧٨.
- (١٥) الصابوني، محمد علي، التبيان في علوم القرآن، مكتبة الغزالي، دمشق، ومؤسسة مناهل العرفان، بيروت، ط ٢، ١٩٨١م : ١٦٩.
- (١٦) الرضائي، محمد علي، دروس في المناهج والاتجاهات التفسيرية للقرآن، مصدر سابق: ١٩٢.
- (١٧) الألوسي، أبو الثناء، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، ط ١، د . ت : ١ : ٥.
- (١٨) النمازي، علي، مستدرک سفينة البحار: ٨ : ٤٥٠.
- (١٩) الرضائي، محمد علي، دروس في المناهج والاتجاهات التفسيرية للقرآن، تعريب: قاسم البيضاني، مركز المصطفى العالمي للترجمة والنشر، ط ٢، ١٤٣١هـ : ١٩٢.
- (٢٠) الذهبي، محمد حسين، التفسير والمفسرون، دار الكتب الحديثة، القاهرة - مصر، ط ٢، ١٣٩٦هـ : ٢ : ٣٤٦.
- (٢١) ظ: السكري، سالم عبد الخالق، التفسير الإرشادي للقرآن بين القبول والرفض، مطبعة الإرشاد، القاهرة - مصر، ط ١، ١٤٢٥هـ : ٢٨٩.
- (٢٢) الرضائي، محمد علي، دروس في المناهج والاتجاهات التفسيرية للقرآن، تعريب: قاسم البيضاني، مركز المصطفى العالمي للترجمة والنشر، ط ٢، ١٤٣١هـ : ١٩٦.
- (٢٣) آدم، فيصل محمود، التفسير الإشاري للقرآن الكريم، (بحث)، مجلة كلية القرآن الكريم، العدد السادس، (١٤٣٦ هـ - ٢٠١٥ م) : ١١٧.
- (٢٤) الرضائي، محمد علي، دروس في المناهج والاتجاهات التفسيرية للقرآن، مصدر سابق: ١٩٧.
- (٢٥) الذهبي، محمد حسين، التفسير والمفسرون، مصدر سابق: ٢ : ٣٣٩.
- (٢٦) الذهبي، محمد حسين، التفسير والمفسرون، مصدر سابق: ٢ : ٣٥٢.
- (٢٧) ظ: الذهبي، محمد حسين، التفسير والمفسرون، مصدر سابق: ٢ : ٣٥٢.
- (٢٨) ظ: العك، خالد، أصول التفسير وقواعده، دار النفائس، بيروت - لبنان، ط ٢، ١٤٠٦هـ : ٢٠٦.
- (٢٩) الرومي، فهد، اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، ط ٢، ١٤١٨هـ : ١ : ٤٠٨.
- (٣٠) الرومي، فهد، اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر، مصدر سابق: ١ : ٤٠٩.

- (٣١) ظ: معرفة، محمد هادي، التفسير والمفسرون في ثوبة القشيب، مؤسسة الطبع والنشر في الآستانة الرضوية المقدسة، مشهد - إيران، ط٢، ١٤٢٥هـ: ٢: ٥٢٨.
- (٣٢) ظ: معرفة، محمد هادي، التفسير والمفسرون، مصدر سابق: ٢: ٥٣٧.
- (٣٣) ظ: رضائي، محمد علي، دروس في المناهج والاتجاهات التفسيرية للقرآن، مصدر سابق: ٢١٢.
- (٣٤) ظ: رضائي، محمد علي، دروس في المناهج والاتجاهات التفسيرية للقرآن، مصدر سابق: ٢١٢.
- (٣٥) ظ: رضائي، محمد علي، دروس في المناهج والاتجاهات التفسيرية للقرآن، مصدر سابق: ٢١٣.
- (٣٦) ظ: العك، عبد الرحمن، أصول التفسير وقواعده، مصدر سابق: ٢٣٧.
- (٣٧) معرفة، محمد هادي، التفسير والمفسرون، الجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية، مشهد - إيران، ط٢، ١٤٢٦هـ: ٢: ٩٥٣-٩٥٤.
- (٣٨) ظ: رضائي، محمد علي، دروس في المناهج والاتجاهات التفسيرية للقرآن، مصدر سابق: ٢١٣.
- (٣٩) ظ: رضائي، محمد علي، دروس في المناهج والاتجاهات التفسيرية للقرآن، مصدر سابق: ٢١٣.
- (٤٠) ظ: رضائي، محمد علي، دروس في المناهج والاتجاهات التفسيرية للقرآن، مصدر سابق: ٢١٣.
- (٤١) ظ: رضائي، محمد علي، دروس في المناهج والاتجاهات التفسيرية للقرآن، مصدر سابق: ٢١٣.
- (٤٢) ظ: رضائي، محمد علي، دروس في المناهج والاتجاهات التفسيرية للقرآن، مصدر سابق: ٢١٤.
- (٤٣) ابن حنبل، أحمد، مسند أحمد بن حنبل، حققه وشرحه ووضع فهرسه: حمزة أحمد الزين، دار الحديث، ط١، القاهرة، ١٩٩٥م: ١٢: ٥٣٠. (١٦٢٩٨).
- (٤٤) الغزالي، ابو حامد، إحياء علوم الدين، : ١: ٦٢.
- (٤٥) الزرقاني، محمد عبد العظيم، مناهل العرفان في علوم القرآن، مصدر سابق: ٢: ٣٢٢.
- (٤٦) ظ: الذهبي، محمد حسين التفسير والمفسرون، مصدر سابق: ٢: ٣٥٨.
- (٤٧) ظ: الذهبي، محمد حسين التفسير والمفسرون، مصدر سابق: ٢: ٣٥٨.
- (٤٨) ظ: الذهبي، محمد حسين التفسير والمفسرون، مصدر سابق: ٢: ٣٥٩.

- (٤٩) آدم، فيصل محمود، التفسير الإشاري للقرآن الكريم، مصدر سابق: ١١٩.
- (٥٠) الزرقاني، محمد عبد العظيم، مناهل العرفان في علوم القرآن، مصدر سابق: ٢: ٣٢٢.
- (٥١) ابن عاشور، محمد الطاهر، تفسير التحرير والتنوير، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، د. ت: ١: ٣٤.
- (٥٢) الألوسي، أبو الفضل شهاب الدين، روح المعاني في تفسير القرآن والسبع المثاني، ضبطه وصححه: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية، ط ١، بيروت، ٢٠٠١م: ١: ٨.
- (٥٣) معرفة، محمد هادي، التفسير والمفسرون، مصدر سابق: ٢: ٩٦١.
- (٥٤) الزرقاني، محمد عبد العظيم، مناهل العرفان في علوم القرآن، مصدر سابق: ٢: ٣٢٤.
- (٥٥) معرفة، محمد هادي، التفسير والمفسرون، مصدر سابق: ٢: ٩٦٣.
- (٥٦) ظ: معرفة، محمد هادي، التفسير والمفسرون، مصدر سابق: ٢: ٩٦١.
- (٥٧) معرفة، محمد هادي، التفسير والمفسرون، مصدر سابق: ٢: ٩٨٨.
- (٥٨) الزرقاني، محمد عبد العظيم، مناهل العرفان في علوم القرآن، مصدر سابق: ٢: ٣٢٢.
- (٥٩) ظ: الزرقاني، محمد عبد العظيم، مناهل العرفان في علوم القرآن، مصدر سابق: ٢: ٣٢٤.
- (٦٠) ظ: أبو خمسين، هاشم، مدخل إلى علم التفسير، مطبعة وفا، قم - إيران، ط ١، ١٤٣٦هـ: ١٥٥.
- (٦١) آملی، حیدر، جامع الأسرار ومنبع الأنوار، تصحيح: هنري كوربان وعثمان إسماعيل يحيى، مطبعة طهران، طهران - إيران، ط ١، ١٩٦٩م: مقدمة التصحيح: ٨.
- (٦٢) نسب، محمد علي، المناهج التفسيرية عند الشيعة والسنة، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب، ط ١، ١٤٣١هـ: ٤٣٨.
- (٦٣) التستري، ابو محمد (ت ٢٨٣هـ)، تفسير التستري، تحقيق: محمد باسل عيون السود، منشورات دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط ١، ١٤٢٣هـ: ١: ٣.
- (٦٤) ابن حنبل، أحمد، مسند أحمد بن حنبل، حققه وشرحه ووضع فهرسه: حمزة أحمد الزين، دار الحديث، ط ١، القاهرة، ١٩٩٥م: ١٢: ٥٣٠. (١٦٢٩٨).
- (٦٥) الغزالي، ابو حامد، إحياء علوم الدين: ١: ٦٢.

سماحة الشيخ
عباس السلامي *

الحقيقة الماهويّة لولاية وليّ الله

بسم الله الرحمن الرحيم

الْحَمْدُ لِلَّهِ وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

حينما نقوم بعملية استقراء تامّ للقرآن الكريم ، نجد أنّ القرآن جعل الولاية على

نحوين ، هما :

١- الولاية الذاتيّة : وهي الولاية النّابعة من الذات والمتأصلة فيها ، غير عارضة عليها ، لا على نحو الخارج المحمول ، ولا المحمول بالضميمة .

٢- الولاية العرَضيّة - بفتح الرّاء - : وهي الولاية المجعولة من الولي المطلق - جلّ شأنه - لوليّه في الأرض .

فالولاية لا تخلو إمّا أن تكون بالذات وإمّا أن تكون بالعرَض ، ومستند ذلك هو القرآن الكريم ، فعند استقراءنا له ، وجدنا أنّ بعض الآيات تذكر شيئاً وتنسبه إلى النّاس ، وبعض الآيات الأخر تنسب ذلك الشّيء نفسه إلى الله تعالى .

فمثلاً : الرزق ، فقد نسبته بعض الآيات إلى النّاس بقوله تعال : ﴿ وَاللَّهُ خَيْرُ الرَّازِقِينَ ﴾^(١) ، ولكن نجد أنّ الآية التّالية تحصر الرزق بالله تعالى : ﴿ إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ ﴾^(٢) .

نرى في هذه الآية أنّ الضمير المنفصل : (هو) قد ورد على المحلّي بالالف واللام (الرزاق) ، ووروده عليه يفيد الحصر كما قرّر في محله ، فيكون المحلّي بالالف واللام مُنحصراً بمن يعود إليه الضمير المنفصل ؛ ففي الآية المذكورة تكون الرّازقيّة مُنحصرة بالله تعالى فقط و فقط .

وهكذا توجد آيات أخر تنسب القوّة مثلاً إلى النّاس ، كقوله تعالى : ﴿ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ ﴾^(٣) ، وكذا قوله تعالى : ﴿ يَا يَحْيَى خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ ﴾^(٤) فأسندت هاتان الآيتان القوّة إلى غير الله تعالى ، في حين أنّ الآية التّالية : ﴿ أَنْ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعاً ﴾^(٥) ، تجعل جميع القوّة لله فقط .

وكذلك العزّة ، فقد نسبها القرآن الكريم إلى النَّاس في قوله تعالى : ﴿ وَاللَّهُ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ ﴾ ^(٦) ، أمّا قوله تعالى : ﴿ أَيَّبَعُونَ عِنْدَهُمُ الْعِزَّةَ فَإِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا ﴾ ^(٧) ، جعل جميع العزّة لله تعالى فقط .

إنّ هذه الآيات ونظائرها حينما تنسب بعض الصفات الإلهية إلى النَّاس إنّما تنسبه بالعرض لا بالذات ، وحينما تنسب نفس هذه الصفات إلى الله تعالى تنسبها بالذات ؛ فهذه الصفات تكون لله ذاتيةً ولغيره عرضيةً .

ومن هذا القبيل الولاية أيضاً ، فبعض الآيات أسندت الولاية إلى بعض النَّاس ، كقوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ ﴾ ^(٨) ، وكذا قوله تعالى : ﴿ النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ ﴾ ^(٩) .

ولكن في آيات أخر تم حصر الولاية في الله تعالى ، كقوله تعالى : ﴿ أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ ﴾ ^(١٠) .

وهنا أيضاً قد ورد الضمير المنفصل (هو) على المحلّ بالالف واللام ﴿ الولي ﴾ ، وقلنا : إنّ ورود الضمير المنفصل على المحلّ بالالف واللام يفيد الحصر ، فيكون المحلّ بالالف واللام منحصرًا بمن يعود إليه الضمير المنفصل ؛ ففي هذه الآية : ﴿ فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ ﴾ تكون الولاية منحصرة بالله تعالى فقط و فقط .

ومما مرّ يتضح جلياً : أنّ الولاية - وغيرها ممّا نسبته الآيات المذكورة إلى الله وإلى الإنسان - تارة تكون بالذات وأخرى بالعرض ، فالولاية الذاتية هي ولاية الله تعالى ، وهي نابعة من أصل ذاتي تنبع منه القدرة المطلقة والسُّلطة الكاملة على عالم الإمكان بأسره ، أمّا الولاية العرضية فهي الولاية المجعولة من الولي المطلق لعباده الذين اصطفاهم .

والخلاصة : أنّ عدداً من الآيات القرآنية تنسب الولاية إلى غير الله تعالى ، في حين أنّ هناك آيات أخر تنسبها إلى الله تعالى وتحصرها به ؛ كقوله تعالى : ﴿ أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ ﴾ .

إنّ هذه الآية دلت على أنّ ولاية الولي المطلق - جلّ شأنه - ولاية حقيقية ذاتية مُطلقة مُتأصلة غير مجعولة بجعل جاعل ، ولكن ما نريد بيانه هنا وما يدور عليه رحي هذه المقالة هو معرفة حقيقة ولاية وليّ الله ، وما إذا كان الولي المطلق واسطة في

الثبوت لولاية وليه وخليفته في الأرض ، أو هو واسطة في العُروض ، سواء أكان وليُّ الله نبياً ، أم إماماً ، أم فقيهاً كطالوت عليه السلام مثلاً ؟

في مقام الجواب نقول : إنَّ ولاية وليِّ الله في الأرض ليست عدلاً لولاية الولي المطلق ؛ لعدم عَرَضِيَّتِهَا - بسكون الرّاء - ، بل ولايته واقعة في طول ولايته تعالي ؛ أي : إنَّ الولاية العَرَضِيَّة - بفتح الرّاء - واقعة في طول الولاية الذاتِيَّة ؛ لأنَّ كل ما بالعَرَض ينتهي إلى ما بالذات ، فلا يمكن تصوُّر العَرَضِيَّة - بسكون الرّاء - بين الولاية العَرَضِيَّة - بفتح الرّاء - والولاية الذاتِيَّة . وإذا كانت ولاية الولي المطلق - جلَّ شأنه - هي الولاية الذاتِيَّة المنحصرة به فقط ، و ولاية وليه في الأرض ولاية عَرَضِيَّة ، فهل الوليُّ المطلق واسطة في الثبوت لولاية وليه وخليفته في الأرض ، أم هو واسطة في العُروض ؟ فإذا كان الولي المطلق واسطة في العُروض فهذا يعني أنَّ العارض المحمول (الولاية) في قضيَّة : (عليُّ وليُّ) مثلاً ، ثابت حقيقةً للواسطة (الوليُّ المطلق) ويُنسب إلى الموضوع المعروض (عليُّ) مجازاً لا حقيقةً ؛ وعليه فلا تظهر في المعروض آثار العارض ، كما لو وضعنا مرآة أمام النَّار فإنَّها تبدو مُتوهجة في المرآة ، ولكن لا تظهر عليها آثارها من الإحراق والحرارة ، فهي إذن ليست ناراً في الحقيقة ، وإنَّما يُطلق عليها ناراً مجازاً .

أمَّا إذا كان الولي المطلق واسطة في الثبوت ، فهذا يعني أنَّ العارض المحمول (الولاية) كما يثبت للواسطة (الوليُّ المطلق) حقيقةً ، كذلك يثبت للمعروض (عليُّ) حقيقةً لا مجازاً ؛ وعليه فآثار العارض تظهر على المعروض أيضاً .

والحقُّ في المسألة : أنَّ الولي المطلق - جلَّ شأنه - ليس واسطة في العُروض لولاية وليه في الأرض ، كما توهمه بعض المحققين ، بل هو واسطة في الثبوت ؛ بمعنى أنَّ الوليُّ المطلق علة ثبوت العارض المحمول لموضوعه المعروض خارجاً ثبوتاً حقيقياً ، بحيث يتَّصف المعروض (وليُّ الله وخليفته في الأرض) بذلك العارض (الولاية) اتِّصافاً حقيقياً لا مجازياً ، كاتِّصاف الماء بالحرارة ؛ فإنَّ الماء ذاتاً ليس حاراً ، بل هو سائل بارد في طبعه ، ولكن بواسطة النَّار يكون حاراً حقيقةً لا مجازاً ، بحيث تظهر عليه آثار الحرارة ، فالنَّار واسطة في ثبوت الحرارة للماء ، فكما أنَّ النَّار حارة حقيقةً كذلك الماء حارٌ حقيقةً أيضاً ، ولكنَّ الفرق أنَّ النَّار حارَّة في الحقيقة ذاتاً ، والماء حارٌّ في الحقيقة عَرَضاً .

كذلك الولي المطلق تعالي هو واسطة في ثبوت الولاية لوليِّه في الأرض ؛ فيكون

وليُّ الله وليّاً حقيقةً بحيث تظهر عليه آثار الولاية ، كالماء الحار فهو حارٌ حقيقةً بنحو تظهر عليه آثار الحرارة ، ولكنَّ الفرق أنَّ الوليَّ المطلق وليُّ في الحقيقة ذاتاً ووليُّه في الأرض وليُّ في الحقيقة عَرَضاً ؛ فالفرق بين ولاية الوليِّ المطلق وبين ولاية وليِّه لا يكمن في الحيثية الحقيقية للولاية ، فكل منهما له ولاية في الحقيقة ، ولكن الفرق يكمن في أنَّ ولاية الوليِّ المطلق ولاية ذاتية ، و ولاية وليِّه ولاية عَرَضِيَّة ، فولاية الوليِّ المطلق ولاية في الحقيقة ولكنَّ ولايته عَرَضِيَّة ، فالفرق بين ولاية الوليِّ المطلق وبين ولاية وليِّه لا يكمن في الحيثية الحقيقية للولاية ، بل يكمن في الحيثية الذاتية والعَرَضِيَّة ، ولعلَّ عدم الالتفات إلى هذا الفرق هو الذي أدى ببعض المحققين إلى القول بأنَّ الوليِّ المطلق واسطة في العُروض لولاية وليِّ الله لا واسطة في الثبوت ؛ ولذا أنكر أنَّ تكون ولاية وليِّ الله ولاية في الحقيقة واعتبرها مجازية ، والحقُّ هو - كما عرفت - أنَّ الوليِّ المطلق - جلَّ شأنه - واسطة في الثبوت لولاية وليِّه في الأرض ، فلا توجد إلا ولاية واحدة حقيقة هي لله ذاتاً ولوليِّه عَرَضاً ، ونستدل على ذلك بعدة أدلَّة ، منها :

الدليل الأول

قال تعالى :

﴿ إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ ﴾ (١١١).

إنَّ هذه الآية ذكرت ولاية واحدة ونسبتها بسياق واحد إلى الله وإلى رسوله وإلى الذين آمنوا بانتساب واحد ؛ وطبقاً لقواعد لغة العرب و وفقاً لأساليب التَّخاطب العرفي ، أنَّ ولاية الرَّسول والذين آمنوا لو كانت من غير سنخ ولاية الله وتختلف عنها اختلافاً ماهوياً ، لوجب تكرُّر لفظ الولاية أو الإتيان بها على صيغة الجمع ، ولكن بما أنَّ الآية تضمَّنت عدَّ الأولياء في قوله تعالى : (الله وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا) وأسندتهم بسياق واحد إلى ولاية واحدة في قوله تعالى : ﴿ وَلِيُّكُمُ ﴾ ولم يقل : (أولياؤكم) عُلِمَ من ذلك أنَّ الولاية التي هي لله هي لوليِّه أيضاً من الحيثية النوعية والماهوية ؛ أي : إنَّ ولاية وليِّ الله هي من سنخ ولاية الله ؛ يقول العلامة الطباطبائي رحمته الله :

« فولايته عليه السلام ولاية الله كما يدلُّ عليه بعض الآيات ... وهذا المعنى من الولاية لله ورسوله هو الذي تذكَّره الآية للذين آمنوا بعطفه على الله ورسوله ... على ما عرفت

من دلالة السياق على كون هذه الولاية ولايةً واحدةً هي لله سبحانه بالأصالة ولرسوله والذين آمنوا بالتبع وبإذن منه تعالى» (١٢) .

فكما أن الله تعالى ولي في الحقيقة ، كذلك ولي في الحقيقة أيضاً ، وإلا للزم تكرّر الولاية كما تكرّرت الطاعة في قوله تعالى : ﴿ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ ﴾ (١٣) ؛ فتكرّر الطاعة هنا فيه دلالة على الاختلاف الماهوي بين الطاعة لله والطاعة لرسوله ولأولي الأمر منّا ، فإنّ الطاعة لله هي الطاعة في الحقيقة ، أمّا طاعة الرسول وأولي الأمر فهي طاعة مجازية ؛ فنحن حينما نطيع الرسول وأولي الأمر منّا فبالأحرى نحن قد أطعنا الله تعالى ، فنحن لم نطع الرسول وأولي الأمر منّا إلا لأنّ الله أمرنا بأطاعتهم ؛ قال تعالى : ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ ﴾ (١٤) .

إذن هناك اختلاف من حيثية النوعية والماهوية بين الطاعة لله تعالى ، وبين الطاعة لرسوله ولأولي الأمر منّا ، وهذا الاختلاف الماهوي بين الطاعتين هو علة تكرّر الطاعة في الآية ، وأمّا احتمال تكرّر الطاعة في الآية لاختلاف الطاعة لله عن الطاعة للرسول وأولي الأمر سعة وضيقاً فمردود بعد التسليم بأنّ الرسول وأولي الأمر لا ينطقون عن الهوى ؛ فتكون طاعتها مطلقة أيضاً ، وأنّ على المؤمنين أن يسلموا لهم تسليماً مطلقاً ، خصوصاً وأنّ آية (أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ) قد جيء بها لخلق أرضية مناسبة للأمر برد الأمر إلى الله ورسوله وأولي الأمر في كل حادثة وواقعة .

هذا ولكن الولاية في الآية السابقة - أعني قوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا وَدَّعْتُمُ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا ﴾ - لم تتكرّر ، بل ذكرها القرآن واحدة ونسبها بسياق واحد إلى الله ورسوله والذين آمنوا ، فيعلم من ذلك أنّه لا اختلاف ماهوياً بين ولاية الله وولاية وليه ، فولايتهما ولاية واحدة إلى حدّ أنّ ولاية ولي الله من سنخ ولاية الولي الطلق تعالى ، وهذا ما أشار إليه العلامة الطباطبائي رحمه الله بقوله : « وَقَدْ اشْتَمَلَ قَوْلُهُ تَعَالَى : ﴿ إِنَّمَا وَدَّعْتُمُ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا ﴾ الخ من السياق على ما يدل على وحدة ما في معني الولاية المذكورة فيه ، حيث تضمّن العدّ في قوله : (الله ورسوله والذين آمنوا) ، وأسند الجميع إلى قوله : ﴿ وَدَّعْتُمُ ﴾ . وظاهره كون الولاية في الجميع بمعنى واحد ... فولاية الرسول والذين آمنوا إنّما هو من سنخ ولاية الله » (١٥) .

فولايتهما واحدة لا اختلاف بينهما أبداً سوى اللحاظ الذاتى والعرضي ، فولاية الله حقيقة ذاتية ، وولاية وليه حقيقة عرضية ، أمّا معناه فمعنى واحد ، وكلاهما من

سنخية واحدة ، وإلا للزم التكرّر ليعلم الاختلاف النوعي والماهوي بينهما ؛ فولاية الله تعالى و ولاية وليه في الأرض ولاية واحدة حقيقية ، هي لله ذاتاً ولوليه عَرَضاً ، كحرارة الماء هي حرارة حقيقية من سنخ حرارة النَّار ولا فرق بينهما ، إلا أن الحرارة الموجودة في النار ذاتية في النَّار ، والحرارة الموجودة في الماء عَرَضِيَّة عليه لا ذاتية فيه . وهنا يمكن تأليف قياس استثنائي يكون المستثنى فيه نقيض تالي القضية الشرطية في المقدمة الأولى ؛ لينتج القياس نقيض مقدمها ، والقياس هو بالصورة التالية :

المقدمة الأولى : لو كانت ولاية ولي الله مجازية لا حقيقية لتكررت الولاية في الآية كما تكررت الطاعة .

المقدمة الثانية : ولكن الولاية لم تتكرر في الآية .
ولاية ولي الله ولاية حقيقية ، فيكون ولي الله ولياً في الحقيقة .
ومادام ولي الله ولياً في الحقيقة فيعلم من ذلك أن الولي المطلق - جل شأنه - واسطة في الثبوت لولاية وليه في الأرض لا واسطة في العروض .

الدليل الثاني

قال تعالى :

﴿ قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ ﴾ (١٦) .

إن العهد المذكور في الآية بمعنى الإمامة والولاية ، وقد وقع فاعلاً للفعل المنفي (لا ينال) ، أمّا ﴿ الظالمين ﴾ فمفعول به ؛ فالإمامة التي هي أحد مناصب الخلافة التشريعية هي التي تنال الإنسان أو لا تناله طبقاً لملاك الاصطفاء ، ولكن نيل الخلافة التشريعية للإنسان بأحد مناصبها الثلاثة : الإمامة ، النبوة ، الولاية بالمعنى الأخص ، نيلاً حقيقياً لا مجازياً ، أي : إن الذي نالته الخلافة التشريعية بأحد مناصبها يتلبس بذلك المنصب تلبساً حقيقياً ، بحيث تترتب عليه آثار المنصب الذي تلبس به ، لا تلبساً مجازياً ؛ لأن الأصل في الكلام جريان أصالة الحقيقة ، إلا أن تكون فيه قرينة دالة على إرادة المجاز ، فيؤخذ بالقرينة وتطرح أصالة الحقيقة جانباً ؛ لأن القرينة مانعة من إرادة المعنى الحقيقي ، فالإتيان بها تدل على أن المتكلم أراد المعنى المجازي من اللفظ ، وإلا لما ذكر القرينة . أمّا إذا لم يأت المتكلم بقرينة تدل على إرادته للمعنى المجازي فذلك يعني أنه يريد المعنى الحقيقي ، وفي المقام لم نلاحظ في قوله تعالى :

﴿ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ ﴾ قرينة تدل على إرادة المعنى المجازي للفعل (ينال) ؛ فلا مناص من التمسك بأصالة الحقيقة وجريانها في الكلام أولاً ، وحمل الفعل المذكور

على معناه الحقيقي ثانياً ؛ لفقدان ما يدلُّ على مجازيَّته وعدم إرادة معناه الحقيقي .
وإذا ثبت عدم مجازيَّة فعل ﴿يَنالُ﴾ في الآية فحينئذ نعرف أنَّ العهد الذي هو الإمامة
والولاية ينال الأولياء نيلاً حقيقياً ، فيتلبَّس وليُّ الله بالخلافة التَّشريعية تلبُّساً حقيقياً ،
ولكنَّ هذا التلبُّس الحقيقي هو تلبُّس عَرَضِيٌّ لا ذاتيٌّ ، كالماء يتلبَّس بالحرارة تلبُّساً
حقيقياً بحيث تظهر عليه آثار الحرارة ، ولكنَّ تلبُّسه بالحرارة تلبُّساً عَرَضِيّاً لا ذاتياً ،
وإذا كانت الولاية تنال وليَّ الله نيلاً حقيقياً لا مجازياً ، وتلبُّس وليُّ الله أيضاً تلبُّساً
حقيقياً لا مجازياً ؛ فحينئذ يكون وليُّ الله وليّاً في الحقيقة ؛ وعليه يكون الولي المطلق -
جل شأنه - واسطة في الثبوت لولاية وليِّه الحقيقيَّة العَرَضِيَّة ، لا واسطة في العُروض .
فإن قلتَ : إنَّ قوله تعالى : ﴿ فَاللهُ هُوَ الْوَلِيُّ ﴾ ^(١٧) دالٌّ بالدلالة المطابقية على حصر
الولاية بالله تعالى ؛ لأنَّ الضمير المنفصل إذا دخل على المحلِّ بالألف واللام يفيد
الحصر ، وفي هذا دلالة على أنَّ الله تعالى هو الولي في الحقيقة فقط و فقط ؛ وعليه
تكون الدلالة المفهوميَّة للآية المذكورة دالة على أنَّ وليَّه ليس وليّاً في الحقيقة ، وهذا
إنَّ دلَّ على شيء فإنَّما يدلُّ على أنَّ الولي المطلق تعالى واسطة في العُروض لولاية
وليِّه لا واسطة في الثبوت .

قلتُ : إنَّ نظر الآية ليس مقصوراً على حقيقيَّة ولاية الله فقط ، وبتعبير آخر : أنَّ
مورد الحصر في الآية ليس هو الحيثيَّة الحقيقيَّة لولاية الولي المطلق حتى نقول : إنَّ
الله تعالى هو الولي في الحقيقة فقط و فقط ، وما دونه ليس وليّاً في الحقيقة ، بل إنَّ
الآية ناظرة أولاً وبالذات إلى الحيثيَّة الذاتِيَّة لولاية الولي المطلق ، ولكن بما أنَّ كل ما
هو ذاتي لا يكون إلا حقيقياً فتعدى نظرها ثانياً وبالعرض إلى الحيثيَّة الحقيقيَّة لولاية
الله . أمَّا لو كانت الآية ناظرة إلى الحيثيَّة الحقيقيَّة فقط ؛ فلا يمكن أن يتعدى نظرها
إلى الحيثيَّة الذاتِيَّة لولايته تعالى ؛ لأنَّ الحقيقي قد يكون ذاتياً وقد يكون عَرَضِيّاً
؛ ولهذا صارت النسبة المنطقيَّة بين الحقيقي والذاتي هي نسبة العموم والخصوص
مطلقاً ، فكل ذاتي حقيقي ، وليس كل حقيقي ذاتياً ، لأنَّ هناك ما هو حقيقي ولكن
ليس ذاتياً ، كحرارة الماء مثلاً ، فهي حرارة حقيقيَّة ولكنها ليست ذاتية فيه ، ومادام
المقام مقام حصر الولاية بالله تعالى فلا بدُّ أن يُؤتى بكل أبعاد وحيثات المحصور ؛
ليكون الحصر تاماً ، ولا يُحقق تماميَّة الحصر في المقام إلا الإتيان بالحيثيَّة الذاتِيَّة لا
الحقيقيَّة فقط .

إذن : مورد الحصر في الآية هو الحيثيَّة الذاتِيَّة لا الحيثيَّة الحقيقيَّة ؛ وعليه يكون
معنى الآية هكذا: (فالله هو الولي الحقيقي ذاتاً) فكلمة : (ذاتاً) تميز لولاية الولي
المطلق الحقيقيَّة عن ولاية وليِّه العَرَضِيَّة الحقيقيَّة أيضاً .

والخلاصة : أن ولاية الله و ولاية وليه كلاهما ولاية في الحقيقة ومن سنجية واحدة ، هي الله تعالى بالأصالة ولوليه في الأرض بالتبع وبإذن منه . نعم : هذه الولاية الحقيقية قد تكون ذاتية وقد تكون عرضية ، كحرارة النار وحرارة الماء فإنها حرارة واحدة حقيقية ، ولكن هذه الحرارة الواحدة الحقيقية قد تكون ذاتية ، كحرارة النار ، وقد تكون عرضية كالحرارة التي في الماء ، وكذلك الولاية فإنها ولاية واحدة حقيقية ، ولكن هذه الولاية الواحدة الحقيقية قد تكون ذاتية ، كولاية الولي المطلق وهي مختصة ومحصورة به تعالى ، وقد تكون عرضية ، كولاية وليه ، فإنها أيضاً ولاية حقيقية ، ومن سنخ ولاية الولي المطلق - سبحانه وتعالى - حيث لم يرد دليل على تعدد الولاية لكي نقول بعدم السنجية بين الولايتين ، بل الدليل قائم على وحدة الولاية ؛ فهي إذن واحدة ، تنال من اصطفاه الله تعالى لولايته نيلا حقيقياً ، ولكن هذه الولاية الواحدة الحقيقية التي تنال ولي الله ، هي ولاية عرضية مرتضعة من الولاية الإلهية الذاتية .

فحصل مما مر : أنه مادامت ولاية ولي الله ولاية في الحقيقة دل ذلك على أن الولي المطلق - سبحانه وتعالى - واسطة في الثبوت لولاية وليه في الأرض لا واسطة في العروس .

هوامش البحث

(*) أستاذ البحث الخارج في حوزة قم المقدسة

- (١) سورة الجمعة (٦٢) ، الآية : ١١ .
- (٢) سورة الذَّارِيَات (٥١) ، الآية : ٥٨ .
- (٣) سورة البقرة (٢) ، الآية : ٩٣ .
- (٤) سورة مريم (١٩) ، الآية : ١٢ .
- (٥) سورة البقرة (٢) ، الآية : ١٦٥ .
- (٦) سورة المنافقون (٦٣) ، الآية : ٨ .
- (٧) سورة النساء (٤) ، الآية : ١٣٩ .
- (٨) سورة المائدة (٥) ، الآية : ٥٥ .
- (٩) سورة الأحزاب (٣٣) ، الآية : ٦ .
- (١٠) سورة الشُّورَى (٤٢) ، الآية : ٩ .
- (١١) سورة المائدة (٥) ، الآية : ٥٥ .
- (١٢) العلامة محمّد حسين الطَّبَّاطبائي ، الميزان في تفسير القرآن ، ج ٦ ، ص ١٤ .
- (١٣) سورة النساء (٤) ، الآية : ٥٩ .
- (١٤) سورة النساء (٤) ، الآية : ٦٤ .
- (١٥) العلامة محمّد حسين الطَّبَّاطبائي ، الميزان في تفسير القرآن ، ج ٦ ، ص ١٢ .
- (١٦) سورة البقرة (٢) ، الآية : ١٢٤ .
- (١٧) سورة الشُّورَى (٤٢) ، الآية : ٩ .



هل ثقة فلسفة إسلاميّة؟

تقديم

قبل الدخول في البحث لابدّ من التنبيه على أمر، وهو: أنّ اصطلاح الفلسفة الإسلاميّة في الثقافة الإسلامية يُطلق على جملة من المسائل الباحثة حول الأمور العامّة ومعرفة الله وعلم النفس ونظريّة المعرفة ومعرفة الدين.

أمّا الأمور العامّة أو الإلهيّات بالمعنى الأعمّ فتشمل الأحوال الكلّيّة للوجود والوجود المستقلّ والرابط والوجود الذهني والموادّ الثلاث والجعل والماهية والوحدة والكثرة والعلّة والقوّة والفعل والثبات والسيلان والعلم والعالم والمعلوم والمقولات العشر وأبحاث معرفة الله.

أمّا الإلهيّات بالمعنى الأخصّ فتتناول المسائل التالية: إثبات الذات والتوحيد وإثبات الصفات الإلهيّة نحو: العلم والقدرة والحياة والإرادة والكلام والسمع والبصر، وبيان تلك الصفات، والمسائل المتعلقة بكلّ صفة نحو: القضاء والقدر واللوح والقلم والعرش والكرسي والجبر والتفويض، كشمولها أيضاً.

للمباحث ذات الصلة بالأفعال نحو: إثبات العوالم المجرّدة، وحلّ مشكلة الشرور في الوجود، ودوام الفيض، وحدوث العالم، ومسائل علم النفس. كما يقع البحث في تعريف النفس، وإثبات وجودها، وإثبات جوهرية النفس وتجردّها، وقدم النفس وحدوثها وقواها وشؤونها، وعلاقة قواها بها، وبقاء النفس بعد الموت. وهكذا الكلام في نظريّة المعرفة التي هي العمدة في كتاب البرهان وإن طُرحت هنا وهناك، ولم يُذكر لها بابٌ مستقلّ وخاصٌّ بها. أضف إلى ما ذكر مباحث معرفة الدين الفلسفيّة نحو: حقيقة الموت، وبطلان التناسخ، وإثبات المعاد، وعالم البرزخ، والمثال المنفصل، وحقيقة الحشر والقيامة، والميزان والحساب والسعادة والشقاوة والجنة والنار والوحي

وضرورته والنبوة، وأهمّ من ذلك كلّ مسألة المعاد الجسماني.
إنّ قسماً كبيراً من المسائل المذكورة قد تعرّض لها الأعلام في غير واحد من آثارهم وأسفارهم: كالشفاء لابن سينا، الذي يُعدّ أوّل كتاب مبسوط في الفلسفة الإسلاميّة، والأسفار لصدر المتألّهين، الذي يُعتبر من أعمق الكتب الفلسفيّة في القرون الأربعة الأخيرة، كما تناولها الحكماء والفلاسفة أيضاً في سائر تصانيفهم، على اختلاف مبانهم وطرقهم في التفكير والاستدلال، ما جعل تلك المسائل في حالة تطوّر على مرّ عصور الفلسفة الإسلاميّة،

إلى أن انتهى الأمر إلى المنهج الفلسفي المعروف لصدر المتألّهين، أي: الحكمة المتعالية؛ إذ وصلت إلى درجة كمالها، فلم تتعرّض بعد ذلك للإشكال والنقد إلا قليلاً. والغرض: أن المراد بالفلسفة الإسلاميّة هي المسائل المتقدّمة من لدن ظهورها إلى عصرنا الحاضر مع ما مرّ عليها من تطوّر وتغييرٍ طوال هذه الفترة الزمنيّة.

إشكاليّة الفلسفة الإسلاميّة

ولكي يتّضح المقصود من البحث ينبغي أولاً بيان ما هو المراد من الفلسفة والإسلام في عنوان البحث.

ذهب الحكماء المسلمون إلى أنّ المراد من الفلسفة مجموع المسائل البرهانيّة الباحثة عن الوجود بما هو موجودٌ، أي: الفلسفة عبارة عن مسائل الوجود التي يمكن الاستدلال عليها بالشكل المنطقي عبر البديهيّات الأولى أو الثانويّة الحاصلة للعقل مع الواسطة أو بدونها، لاسيّما البديهيّات الأولى التي لها دورٌ أساسي في الفلسفة. و البديهيّات الأولى هي القضايا التي يدرّكها العقل من دون كسبٍ ونظر، فيُصدّق بها العقل من دون الحاجة إلى الاستدلال. ومن هذا البيان يتّضح: أنّ صرف المسائل الباحثة عن معرفة الوجود لا يكفي لاعتبار كونها مسائل فلسفيّة بل لا بدّ أن يكون طريق حصولها أو منهج إثبات صدقها عقلياً، أي: أن تثبت عن طريق الاستدلالات التي تبني في النهاية على البديهيّات العقليّة، بمعنى: أنّه لا بدّ أن تكون برهانيّة. وعليه فالفلسفة وإن كانت تبحث حول الوجود، إلا أنّه لا بدّ أن يتوفّر فيها خصوصيّتان لا تنفكّان عنها:

الأولى: أن يكون منهجها استدلالياً برهانياً، فإذا لم يمكن إثبات صدقها عن طريق

الاستدلال العقلي البرهاني لا تكون المسألة فلسفيةً.

الثانية: رجوعها الى مبادئ الفلسفة، أعني: البديهيات الأولية والثانوية العقلية، ولا سيما الأولية منها؛ لأنها بمثابة المقدمات التي تُستعمل في الاستدلال لإثبات المسائل الفلسفية. والحاصل: أنه لا بد أن تكون بديهةً أو منتهيةً إلى البديهيات.

ومعه فما لم يمكن إثبات صدق المسألة في معرفة الوجود بالواسطة أو من دونها، على القضايا الأولية التي يصدقها العقل بنفسه، لا تكون المسألة فلسفيةً: سواء أحرز صدقها عن طريق آخر كالوحي أم لم يُحرز.

وأما المقصود من الإسلام في البحث فهو مجموعة التعاليم الواردة في القرآن الكريم والروايات المعتمدة المنقولة عن المعصوم عليه السلام: سواء كانت هذه التعاليم في باب معرفة الوجود أم لا.

و الإسلام - كغيره من الأديان كاليهودية والمسيحية - دين سماوي وصل إلينا عن طريق نزول الوحي على الأنبياء (صلوات الله عليهم)

لا يخفى: أن الأمور الوحيانية تعبدية، والتعاليم الإسلامية كسائر تعاليم الأديان السماوية في تعبديتها، بمعنى: أن هذه التعاليم كلاً أو بعضاً تشمل على مباحث معرفة الوجود القائمة على أساس الإيمان بالله والقرآن والسنة، فيتم التسليم بها من دون المطالبة بدليل.

وبعبارة أخرى: إن صدق التعاليم الدينية - سواء كانت في معرفة الوجود أم في غيرها - ناشئ من الإيمان بصدق الله والمعصوم عليه السلام، وهذه التعاليم الوحيانية قد لا تستند إلى القضايا البديهية القادرة على إثباتها بالبرهان. وعلى هذا الضوء لو ادعى أحدهم أن هذه التعاليم لا يمكن التصديق بها إلا إذا ثبتت عن طريق العقل، لم يمكن القول بعدم إيمانه. نعم، لا بد للمؤمن الحقيقي أن يصدق بمحتوى الوحي الشامل لقرآن والسنة المعتمدة - من دون قيدٍ وشرط، سواء استطاع العقل أن يدرك صدق ذلك عن طريق الاستدلال أم لا.

ومما تقدم أتضح ما هو المراد من عنوان الفلسفة الإسلامية في محلّ بحث. إلا أنه قد يرد على ما ذكر بعض الإشكالات. فما المقصود إذن من الفلسفة الإسلامية التي هي عبارة عن مجموعة من المسائل ذات ماهية فلسفية إسلامية، مع أن لكل منهما خصوصية قد تتنافى أو تتعارض مع الأخرى. وحينئذ قد نواجه ثلاث إشكالات في المقام:

الإشكالية الأولى: ترتبط بالمسائل التي يكون الحكم فيها على خلاف الوحي. وتوضيح ذلك: أنّ الفلسفة- بالمعنى المتقدم- لا بدّ أن تكون برهانيةً، تخضع كلّ مسألة فيها لحكم العقل، مع أنّ المسائل التي يكون للوحي فيها موقفٌ يحكم الإسلام بالانقياد إلى الوحي والتسليم به.

وعليه فإذا ما اتّفق في مسألة ما أن كان للعقل فيها حكمٌ على خلاف الوحي، لا يمكن التسليم بالحكمين المتعارضين. وهذه الإشكالية ممّا يتعارض فيها العقل والوحي لا علاقة لنا بها في المقام، وإنّما طرحت في البحث المعروف بـ(تعارض العقل مع الدين). الإشكالية الثانية: ترتبط بالمسائل التي يكون للعقل والوحي فيها موقفٌ واحدٌ.

فيقع الكلام حينئذ في أنّه هل يمكن معه أن نقرّر دوراً للوحي في الفلسفة، فتكون لدينا بموجبه فلسفةٌ وحيانيةٌ، بنحو تكون ماهية الفلسفة محفوظةً من جهة ووحانيةً من جهة أخرى؟ أو إنّ الوحي بمجرد أن يعضد الفلسفة في مسألة ما تسقط الفلسفة عن فلسفتها؟

وبالجملة: فهل يمكن أن تكون أحدهما عين الأخرى؟ يمكن أن هل ينسجم العنوان الفلسفي والوحياني في بحث واحد من كافّة الجهات؟ وهل يلزم أن يكون البحث المذكور باعتبار وحيانية لا فلسفيةً وباعتبار فلسفيةً لا وحيانيةً؟

وللإجابة عن الإشكال نقول: إنّ حلّ هذه العويصة لا يحتاج إلى تجشّم عناء. وإجمال الكلام في المقام يُلاحظ أنّ حكماء الإسلام صرّحوا بعدم إمكان وجود فلسفة وحيانية بالمعنى المذكور. والوجه فيه: ما تقدّم من: أنّ مجرد صدق بحث الوجود عليه لا يكفي أن يكون فلسفيةً؛ إذ فالبحث الفلسفي لا بدّ من إثبات صدق مسأله عن طريق العقل، فكلّ ما يدركه العقل من مباحث الوجود بحثٌ فلسفيٌّ.

ومعه فيمكن إدراك صدق مباحث معرفة الوجود عن طريق الوحي، إلّا أنّ جهة البحث التي تُدرّك عن طريق الوحي ليست فلسفيةً، فالفلسفة هي معرفة الوجود عن طريق العقل والبرهان.

فقد تبين: أنّه يُعقل أن تكون معرفة الوجود معرفةً وحيانيةً، وأنّ لها قيمةً في نظر المؤمنين بالله تعالى، كما لا يمكن التقليل من قيمتها كمعرفة، بل تساهم في زيادة قيمتها، إلّا أنّ مثل هذه المعرفة لا تُعدّ فلسفيةً بالمعنى المتقدم.

ولو قيل: ما الدليل على صدق القضايا الفلسفية؟ لم يمكن الاستناد إلى الوحي والاستغناء به عن الاستدلال، أو الاستدلال عليها بمقدمات ذات قضايا وحيانية أو

منتهية إلى قضايا وحيانية؛ لأنّ صدق القضية المذكورة تمّ إثباته عن طريق الوحي لا عن طريق العقل، بواسطة كان أم بغير واسطة.

الحاصل: أنّ الحكماء المسلمين قالوا بتعدّد وجود فلسفة وحيانية بالمعنى المذكور، كما لا يمكن لفلسفة الوحي أن يُستغنى بها عن الاستدلال، أو أن تجعل مبادئ الفلسفة. بحسب التعبير المعروف في الفلسفة، لا يمكن في مقام التحكيم - أي: إثبات صدق وكذب المسائل والقضايا - الاستناد إلى الوحي أو التعاليم الوحيانية؛ للزم التناقض من الاعتقاد بهذا النحو من دور الوحي في الفلسفة.

وبتعبير آخر: إنّ قوام الفلسفة هو ما أنتجه العقل وأثبتته البرهان لا غير، فالفلسفة الناشئة من الوحي الثابتة عن طريق تعاليمه وإن كانت باحثة عن معرفة الوجود ومعتبرة في موطنها، إلا أنها لا تعدّ فلسفة.

الإشكالية الثالثة: لقد تقدّم أنّ الوحي والتعاليم الإسلامية لا أثر لها في الفلسفة في مقام التحكيم، فلا تقوم مقام البرهان في الاستدلال على المبادئ الفلسفية التي تُستنتج الفلسفة منها، ومعه فبم تكون الفلسفة الإسلامية إسلامية؟

فهل يمكن تصوير دور مؤثر لهذه التعاليم بنحو آخر في الفلسفة (غير التحكيم)؟ ذلك الدور الذي يجعل الفلسفة المذكورة - مع الحفاظ على ماهيتها - إسلامية

حقيقة، لتمييز بموجه عن الفلسفة المسيحية واليهودية والغربية وغيرها؟ نقول باختصار: الجواب بالإثبات، فليقع الكلام في تقرير الجواب عن هذه الإشكالية.

هل يمكن القول بوجود فلسفة إسلامية؟

وبعبارة أخرى هل يمكن تصوير دور حقيقي آخر للتعاليم الوحيانية الإسلامية في الفلسفة غير إصدار الحكم المستلزم للتناقض؟

قلنا: نعم، يمكن للتعاليم الوحيانية القيام بدور التأثير في الفلسفة مع الحفاظ على ماهية الفلسفة، كما في التأثير في تحليل المسائل والقضايا، والتأثير في طرح المسألة، والتأثير في إبداع طرق الاستدلال، والتأثير في رفع الخطأ والاشتباه.

١. التأثير في التعليل والتفسير: لا تتمتع القضايا الدينية بمستوى واحد من الأهمية، بل ها هنا في نظر الدين نفسه ما هو هام جداً، وما هو مهم، وما ذو أهمية أقل، ولذا تحتل معرفة الله مكانة خاصة في البحث، كالقول بالتوحيد الذي يُعتبر أهم القضايا الدينية، ولهذا كان الكفر والشرك من الكبائر، ويليه بحث المعاد وعوالم الغيب ومن الواضح أنّ الفيلسوف.

الذي يدين بالإسلام يعطي الأولوية على مستوى البحث لهذه القضايا، فيجري دراسات وأبحاث من جهة، كما يتوخى الدقة في بيانها والاستدلال عليها. والحاصل: أن كل دين يفسر ويوجه الفلسفة التي تترى في كنفه، كما يولي الفيلسوف المعتقد به أهمية في البحث فيها، فيراعي الدقة والتأمل والتدبر فيها. ومن هنا كان للدين دور في تنظيم البحث الفلسفي وتهذيب مسائله بما لا مزيد عليه.

وقد يكون هذا التوجيه والتعليل بطريق غير مباشر أيضاً، كما في أبحاث علم الكلام أو العرفان المتأثر بالدين مباشرة؛ فإن لهما التأثير يثران في نضج الفلسفة وانفتاح أبواب عميقة في قضاياها ومعطياته.

٢. التأثير في طرح المسألة: عندما يطرح الدين مسائل في المعرفة الوجودية، وضع مسائل فلسفية جديدة أمام الفيلسوف المعتقد به، فتفتح أبواب جديدة في الفلسفة الناشئة في ظل الدين وتعاليمه. والدليل على ذلك واضح؛ فإن الفيلسوف المؤمن لديه اعتقاد بسائر التعاليم الدينية، ومن جملة تلك التعاليم المعرفة الوجودية، وبمقتضى إيمانه يصدق بهذه التعاليم ويسلم بها، غايته أنه لا يملك الدليل العقلي على صدقها؛ لأنها لم تطرح في الفلسفة. ولمكان غريزة حب البحث والاطلاع يظل يبحث لها عن دليل وبرهان، ما يؤدي إلى طرح مسائل جديدة في الفلسفة.

وهذا النوع من التأثير قد يقع بصورة غير مباشرة، كما في التأثير الحاصل عن طريق علم الكلام والعرفان. والسرفيه: أن غير واحدة من مسائل الكلام والعرفان تتوافر على بحث معرفة الوجود، ما دعا الفلاسفة إلى حل الأعضاء فيها والخوض في مباحث جديدة في الفلسفة، والمسائل التي تناولتها الفلسفة من هذا الطريق ليست قليلة.

وقد يقال: إن التسليم بهذا النوع من التأثير يجعل الفلسفة كلاماً؛ وذلك لأن ارتباط الفكر بالمباحث الدينية خاصة والدفاع عنها من شأن المتكلم لا الفيلسوف. وأما البحث الفلسفي فهو بحث حر، ولا ينبغي للفيلسوف أن يبحث في أي من المسائل الخاصة.

ويلاحظ عليه: أن قوام الفلسفة أحكام الوجود التي يتم إثباتها عن طريق العقل فقط، من دون أي قيد آخر. إذن يكفي لأن تكون المسألة فلسفية أن تشمل القضية على بحث معرفة الوجود، فيتصدى الفيلسوف لإثبات صدقها من طريق عقلي معتبر، سواء كان غرض الفيلسوف من طرحها الدفاع عن الدين أو الجاه أو المال أو نحواً من أنحاء الابتهاج بالمعرفة.

٣. التأثير في إبداع طرق الاستدلال: والمراد بهذا النوع من التأثير هو أن التعاليم

الدينية الباحثة حول مسائل معرفة الوجود قد تُقدّم دليلاً من دون إبرازه أو تأطيره في ضمن مقدمات ونتائج، فتطرح استدلالاً جديداً بنحو صريح أو ضمني. يمكن الإشارة كمثل منه إلى برهان الصديقين الذي طرح في الفلسفة الإسلامية، وأبدع في بيانه وتصويره. نعم، قضية إثبات وجود الله ليست بجديدة على بساط البحث، وإنما الاستدلال عليه بهذه الطريقة ذو صبغة جديدة بديعة. وسيُتضح لاحقاً أنّ السرّ فيه هو التعاليم الإسلامية.

٤. التأثير في رفع الخطأ والاشتباه: لقد سبق منّا الإشارة إلى أنّ حكم الدين في أبحاث معرفة الوجود قد يتعارض مع العقل، فيُخطئ الفلسفة، وعلى الفيلسوف المؤمن إمّا التسليم به أو نفي التناقض وردّه، أي: لا بدّ له من اختيار أحد هذين الطريقتين والانقياد لأحدهما. ولو فرضنا في المقام أنّ للدين حكماً قطعياً صريحاً غير قابل للتأويل في قبال النصّ الفلسفي، لزم تخطئة النصّ؛ لوضوح عدم مصونية المستدلّ عن الخطأ. وعلى فرض استحالة تكذيب نتيجة الاستدلال واعتبار العقل صدق صورته ومقدماته، يختار الفيلسوف - في الجملة - وقوع المغالطة في الاستدلال المتقدّم فيبحث ويتأمّل ويتدبّر فيه، وللفلاسفة المعتقدين بدين واحد الكشف عن المغالطة بتصحيح الخطاب ونقده، فيُرفع الخطأ والاشتباه.

وهذا النوع من التأثير لا يختصّ بالأحكام الصريحة، بل يشمل الأحكام غير القابلة للتأويل، وإن كان تأثيره فيها بدرجة أقلّ.

كما لا يلزم أن يكون موقف الدين تجاه مسألة معرفة الوجود على خلاف العقل، ولو كان من لوازمها، فيكون التأثير في إيفاء الدور المطلوب محدوداً أو ضعيفاً. وكيفما كان فليس المرادها هنا بيان المطالب الجزئية، بل الغرض توضيح هذا النوع من تأثير التعاليم الوحيانية على الفلسفة بنحو عامّ، فيمكن تصوّر تأثيراتٍ أحر مع الفحص والتأمّل.

ولا شك أنّ التأثيرات الأربعة المتقدّمة لا دور لها كالتأثير في مقام إصدار الحكم، يُقال بسلب الفلسفة عن قيمتها الفلسفية، بل للفلسفة حيثية عقلية محفوظة، كحفظ دورها الفلسفي.

ولكن بأيّ دليل أضحت الفلسفة إسلامية؟

والجواب عنه واضح: افرض أنّ الفلسفة تربّت وترعرعت في أحضان الزرادشتية مثلاً وأنّ الفلاسفة كانوا من أتباع زرادشت، فهل تكون التأثيرات المتقدّمة تحت

عنوان الفلسفة الإسلامية ذات تأثير أيضاً على الفلسفة؟ أي: هل تكون النتيجة واحدةً فيما لو كان الفلاسفة من الزرادشت أو الإسلام؟ أو يقتصر التأثير على نوع المسائل فيها، أو من جهة الاستدلال في أبوابها، أو من جهة كمّها وكيفها، أو إن هناك تفاوتاً فيما بين المدرستين؟ لا أظنّ أن أحداً يتردّد في اختيار الشقّ الثاني. كما لا أظنّ أن أحداً يتصوّر أنّ إسلاميةً فلسفةً ما تتطلب بياناً آخر. إذن يمكن القول بوجود فلسفة إسلامية، بمعنى: الفلسفة المتأثرة بالتعاليم الإسلامية في ضوء الأنحاء الأربعة المتقدمة.

فقد تبين عدم استحالة وجود فلسفة إسلامية بالمعنى المتقدم.

ولكن هل ثمة فلسفة من هذا القبيل؟

وبعبارة أخرى: هل يمكن أن نطلق على مجموعة المعارف والمسائل التي تقدّم الكلام فيها تحت عنوان الفلسفة الإسلامية اصطلاحاً (الفلسفة) الإسلامية؟ ينبغي أولاً أن نعرف سائر مسائل الفلسفة الإسلامية المتأثرة بالتعاليم الإسلامية بالأنحاء المذكورة ونوع التأثير فيها. إلا أن هذا البحث يحتاج إلى زمنٍ طويل وكتابٍ مستقل، فله مقام آخر. إلا أن ما لا يدرك كله لا يترك كله. فلنأخذ من كلِّ نحو نموذجاً قابل للتأثر وليقع الكلام فيه.

ويلاحظ: أن تأثير الإسلام في الفلسفة الإسلامية ممّا لا ينبغي الارتياح فيه.

وبنظرة عابرة على القرآن والروايات يمكن الإشارة إلى جملة من التعاليم الإسلامية ذات الصلة بالبحث، كما في بحوث معرفة الله والتوحيد والمعاد، مع أنّ لهذه المسائل أهمية فائقة على سائر التعاليم الأخرى. وتبع الفلاسفة المسلمون بمقتضى إيمانهم النهج المذكور.

أفاد ابن سينا في الفصل الأول من إلهيات الشفاء من الفلسفة أنّ أفضل علم بأفضل معلوم؛ بسبب البحث عن معرفة الله.

وفي الفصل نفسه ذكر ابن سينا - في جواب سؤال: لماذا يقع الكلام في إثبات وجود الله في الطبيعيات، مع أنّها تتعلق بالالهيّات؟ - ما يلي: أريد بذلك أن يجعل للإنسان وقوف على إنيّة المبدأ الأوّل، فتمكّن منه الرغبة في اقتباس العلوم والانسحاق... (٢).

وقد سار حكماء الإسلام كافةً على هذه الطريقة من التفكير: سواء صرّحوا بذلك أم لا، والأمر واضح.

ولهذه الطريقة من التفكير تأثير في مباحث الفلسفة. كما يمكن قياس هذه الفلسفة مع فلسفة أرسطو التي كانت تمثل منطلقاً للفلاسفة المسلمين، فيلاحظ أنّ أرسطو تعرّض في أربع صفحات فقط إلى البحث عن الباري تعالى، تحت عنوان المحرّك الأوّل أو المحرّك غير المتحرّك، فأثبت له الفعلية المحضة، ووضّح ذلك في كيفية التحريك فحسب^(٣).

وأما ابن سينا في الإلهيات من الشفاء- الذي يُعدّ أوّل كتاب مبسوط في الفلسفة الإسلامية- فعالج في مائة صفحة إثبات الله تعالى تحت عنوان: إثبات الواجب بالذات^(٤). كما تناول مسألة التوحيد بحثاً دقيقاً، وأضاف إليها مبحث إثبات الصفات بنحو مبسوط، وطرح بحث الأفعال مفصلاً؛ ونضجت مسائل معرفة الله والإلهيات فيما بعد الشيخ الرئيس واتسع البحث فيها، فكتب الرازي كتاباً كبيراً في تسعة أجزاء تحت عنوان (المطالب العالية من العلم الإلهي)، عقد الأجزاء الثلاثة الأولى منه في معرفة الله، كما تناول صدر المتألّهين في كتابه الأسفار^(٥) مسائل معرفة الله بشكل مفصّل وأعمق وأدقّ، فخصّص ربع الكتاب لمباحث معرفة الله، فضلاً عن الكلام عنه في أبوابٍ أخرى. كما يتبيّن ذلك بوضوح لو ألقينا نظرةً على مباحث العلم الإلهي في كتب الفلسفة الإسلامية، فراجع التعليقات لابن سينا والأسفار لصدر المتألّهين.

وفي السياق نفسه يمكن الإشارة إلى شبهة ابن كمونة المشهورة في باب التوحيد، واهتمام الحكماء المسلمين بعده بحلّها^(٦)، فحاولوا الإجابة عنها بلا جدوى إلى أن ظهر صدر المتألّهين، فهذا أيضاً شاهدٌ على المدعى.

وقد أطلق على المصنّفات والكتب التي تناولت هذه القضايا والأبحاث المبدأ والمعاد، فلاحظ المبدأ والمعاد لابن سينا، والمطالب العالية للفخر الرازي، والمبدأ والمعاد لصدر المتألّهين، وهكذا أسرار الآيات والمظاهر الإلهية والمشاعر والعرشية ومفاتيح الغيب له أيضاً، وكذا رسالة زاد المعاد التي عالجت المعاد الجسماني، كنموذج آخر للتأثير، والأمر واضح.

وبالالتفات إلى تسلسل التعاليم الإسلامية بلحاظ الأهمية ومراجعة آثار الفلاسفة المسلمين يشاهد بوضوح أثر الإسلام في توجيه الفكر الفلسفي وتفسير المباحث الفلسفية.

وأما تأثير الإسلام بنحو مباشر أو غير مباشر في طرح المسائل الجديدة فلا يحتاج إلى مزيد تمحيصٍ وتحقيقٍ. ولذا سنكتفي بذكر نماذج في المقام، مع الإشارة إلى السرّ في

طرح هذه المسائل في حالات الإبهام خاصّةً:

١. بحث مساوقة الوجود للشيئية، ونفي الواسطة بين الوجود والعدم، والنزاع بين الفلاسفة وبين جملة من علماء الكلام المسلمين.
٢. مسألة امتناع إعادة المعدوم ونقد آراء بعض المتكلمين فيها.
٣. مسألة مناط احتياج المعلول إلى العلة، واحتياج المعلول إلى العلة في البقاء ونظرية المتكلمين المسلمين فيها.
٤. مسألة إبطال الأولوية والقول بضرورة العلية والمعلولية، وموقف علماء الكلام منها.
٥. بحث الامتناع والترجيح بلا مرجح، وآراء بعض المتكلمين المسلمين فيها.
٦. استلهام البحث في أصالة الوجود (في الحكمة المتعالية) من العرفان الإسلامي.
٧. القول بوحدة الوجود وجذوره في العرفان الإسلامي.
٨. رجوع البحث القائل بأنّ المعلول من تجليات وشؤون العلة (في الحكمة المتعالية) إلى العرفان الإسلامي.
٩. استلهام بحث الوجود المنبسط (في الحكمة المتعالية) من العرفان الإسلامي.
١٠. إرجاع البحث في قاعدة بسيط الحقيقة كلّ الأشياء (في الحكمة المتعالية) إلى العرفان الإسلامي.
١١. استلهام البحث في الصادر الأوّل (في الحكمة المتعالية) من العرفان الإسلامي.
١٢. رجوع الكلام في تطابق العوالم (في الحكمة المتعالية) الناظر إلى الحضرات الخمس إلى نظريات العرفان الإسلامي.
١٣. قضية الحدوث الذاتي والحدوث الدهري (في فلسفة المحقق الداماد) وحلّ نظرية حدوث العالم.
١٤. استلهام أبحاث ربط الحادث بالقديم والثابت بالسيّال (في الحكمة المتعالية) من النصّ القائل: «كان ربّاً إذ لا مربوب، وإلهاً إذ لا مألوه، وعالماً إذ لا معلوم، وسميعاً إذ لا مسموع...»^(٧).
١٥. مسألة توحيد الواجب تعالى والجواب عن الإشكالات عليها وموقف التعاليم الدينية، منها.
١٦. رجوع القول بالتوحيد في الإلهية إلى قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾^(٨).
١٧. إرجاع البحث في نفي الماهية عن الواجب بالذات إلى النصّ القائل: «شيء لا

كالأشياء»^(٩).

١٨. استلهام البحث في بساطة الواجب بالذات من النصوص الدينية، لا سيما صفة الغنى لله تعالى.

١٩. استدلال على عدم مشاركة الواجب بالذات مع سائر الأشياء بقوله تعالى:
﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾^(١٠).

٢٠. الاستدلال على إثبات فاعلية الباري تعالى وغائيته بلحاظ سائر الأشياء بقوله تعالى:
﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾^(١١).

٢١. استلهام البحث في تقسيم صفات واجب الوجود إلى صفات ثبوتية وسلبية أو جلالية وجمالية إلى قوله تعالى: ﴿تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾^(١٢).

٢٢. نفي الزمان والمكان عن الواجب بالذات ودلالة الروايات عليه.

٢٣. عينية الصفات الكمالية للواجب بالذات والاستدلال عليها بالخطبة الواردة عن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام، قال: «أول الدين معرفته...»^(١٣) ونحوها.

٢٤. رجوع البحث في العلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام والحكمة إلى الآيات القرآنية ذات الصلة.

٢٥. إرجاع البحث القائل بأن الحق تعالى صرف الوجود وصرف الكمال إلى نحو قوله عليه السلام: «صمدٌ بلا عيب، عزيزٌ بلا ذل، غنيٌّ بلا فقر»^(١٤).

٢٦. القول بالجبر والتفويض والأمر بين الأمرين والتوحيد الأفعالي الناظر إلى نحو قوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾^(١٥) وقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾^(١٦) بعض الروايات الواردة في المقام.

٢٧. حقيقة القضاء والقدر واللوح والقلم والعرش والكرسي.

٢٨. إثبات العقول المفارقة الناظرة إلى قوله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾^(١٧).

٢٩. استلهام البحث في الوجه في نسبة الشرور إلى الله تعالى (في الحكمة المتعالية) من العرفان.

٣٠. مسألة دوام الفيض وانسجامها مع حدوث العالم.

٣١. المعاد الروحاني والجسماني ولوازمهما.

٣٢. حقيقة عذاب القبر والبعث والحشر والساعة والنفخ في الصور والقيامة الصغرى

والكبرى والصراط ونشر الكتب والحساب والميزان والسعادة والشقاوة والجنة والنار.

٣٣. مسألة الخلود في النار.

٣٤. نحو تجدد الأحوال في الجنة والنار.

وقد يتفرّع عن بعض المسائل المتقدّمة قضايا أخرى، كما يمكن الإشارة إلى مسائل وأبحاث عديدة ذات صلة بمحلّ البحث.

لغرض البحث في هذه المسائل ونحوها ممّا له دلالة على نحو تأثير التعاليم الدينية في التفكير الفلسفي لا بدّ من بسط الكلام فيها وتتبع مسارها التاريخي.

وأما التأثير بنحو إبداع طرق الاستدلال على المطلوب فأوضح نموذج له هو برهان الصديقين الناظر إلى نحو قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ (١٨).

ويلاحظ بعد التأمل في الكتب آل الحكمة: أنّ هذا النوع من البرهان طرح لأول مرة في كتاب (الفصوص) للفارابي^(١٩) الذي استشهد بهذه الآية، إلاّ أنّه لم يقيم البرهان عليه بما مرّ، كما استدل بها ابن سينا في الإشارات^(٢٠) وصدر المتألهين وفي الأسفار، كما ذكر بيانين آخرين لهذا البرهان فيه^(٢١) قائماً على أساس أصالة الوجود والتشكيك في الوجود^(٢٢).

كذا الحال في الفلاسفة بعد صدر المتألهين: كالملا هادي السبزواري^(٢٣) والآقا علي المدرّس^(٢٤) وغيرهم وإن قرّروه بطرق أخرى.

و كيف كان فإنّ هذا النحو من البرهان تامّ ووافٍ بإثبات وجود الله تعالى، حتّى مع إنكار وجود سائر الممكنات والمخلوقات.

ومنه أيضاً الاستدلال على وجود الله تعالى دون إبطال التسلسل، كما يتّضح بالتدبّر في نحو قوله عليه السلام: «فلم يكن بدّ من إثبات الصانع لوجود المصنوعين والاضطرار منهم إليه أنّهم مصنوعون وأنّ صانعهم غيرهم وليس مثلهم...»^(٢٥).

وتّم طرح هذا البيان في ضمن البراهين والأدلة على وجود الله تعالى دون الحاجة إلى إبطال التسلسل. كما أقام الفارابي برهاناً من هذا النحو من الاستدلال أطلق عليه برهان الأسد الأخصر^(٢٦)، وذكر ابن سينا برهاناً بيان آخر لم يكن موضع تقدير عدد من الحكماء، وذكر شيخ الإشراق في المطارحات^(٢٧) بياناً مماثلاً لما أفاده ابن سينا، فكان مورداً لتقد صدر المتألهين، وقرّر الخواجة الطوسي في تجريد الاعتقاد^(٢٨) بياناً مختصراً، وكان موضع قبول سائر الحكماء، وأقام صدر المتألهين برهان الصديقين في إطار هذا السياق، حتّى وصل الأمر إلى العلامة الطباطبائي، فذكر في تعليقه على الأسفار في بحث الدور والتسلسل^(٢٩) بياناً آخر قائماً على أساس الوجود الرابط

والمستقل.

وثمة نموذج آخر من هذا النحو من التأثير في ما أقامه العلامة الطباطبائي من برهان على وجود الله تعالى في تعليقاته على الجزء السادس من الأسفار^(٣٠)؛ إذ يرى العلامة أن قضية (الله موجود) غنية عن البرهان؛ استناداً إلى أصل امتناع التناقض والاعتراف بالواقعية (أي: الواقع موجود) التي هي من المسائل البديهية الأولية؛ ولهذا لا بد من التسليم بوجود الله تعالى.

والغرض: أن العلامة رحمته يعتقد أن كل شخص سلم بهذه المقولة والتفت إلى الواقعية، اعتبر الله الواجب بالذات، وإن لم يتم التسليم بهذه المقولة البديهية، لزم إنكار الواقعية والوقوع في التناقض، فيلزم التصديق بوجود الله تعالى من دون الحاجة إلى إقامة برهان أو دليل عليه. وعلى هذا الضوء يكون الدليل في الحقيقة تنبيهاً لا برهاناً؛ لوضوح أن الأمر البديهي غير قابل للشك. قد استند العلامة في بيانه المذكور إلى قوله تعالى: ﴿أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾.

ومن الآيات الدالة على التوحيد في الإلوهية قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾^(٣١)؛ فإن هذه الآية تشمل على استدلال مضمّر مع مقدمتين مطوّبتين؛ إذ الآية هي الكبرى، والصغرى: (لكن لم تفسدا) ولكن لم يقدّم برهاناً على الكبرى، فهي بمنزلة الاستدلال على التوحيد في الإلوهية فحسب.

وأما التأثير بنحو رفع الخطأ والاشتباه فيمكن التنظير له بمسألة حدوث العالم الواردة في النصوص الإسلامية؛ لدلالاتها على حدوث جميع العالم، ولذا اعتبر صدر المتألهين إنكاره إنكاراً لأحد ضروريات الدين وخروجاً عن الإسلام، فيما ذهب الحكماء السابقون على صدر المتألهين إلى القول بالقدماء، أي: القدم الزماني كقدم مادة العالم وحركة الأفلاك.

وبسبب التعارض بين الروايات والإيمان بالقدم تم طرح عناوين آخر نحو: الحدوث الذاتي والدهري، وادّعي أن المراد في النصوص الدينية هو الحدوث الذاتي أو الدهري، لا الحدوث الزماني.

ولا شك في أن كل شيء - عدا الباري تعالى بهذا المعنى - حادث ذاتي من جهة، و قديم زماني لا حادث، من جهة أخرى، وبهذا البيان اندفع إشكال التعارض. وأفاد صدر المتألهين أن النصوص الدينية دالة على الحدوث الزماني لا الحدوث الذاتي أو الدهري.

ومنه يتبين وجه الإبداع الفلسفي في حل هذه المسألة على أساس الإيمان بالحركة الجوهرية القائلة بأن كل شيء حادث زماناً، وأن الفيض الإلهي لا انقطاع له، فلو رجعنا إلى الخلف لم نصل إلى نقطة البداية، بل يكون وجود سائر المخلوقات حادثاً، ولا موجود قديم في الكون.

ويلاحظ: أن صدر المتألهين استفاد من الروايات والنصوص شيئاً جديداً لم يلتفت إليه السابقون عليه، ما أدى إلى الوقوع في الخطأ والاشتباه. ومن هذا القبيل أيضاً قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ﴾^(٣٢). استدلل صدر المتألهين بهذه الآية على أن النفس روحانية البقاء جسمانية الحدوث، فيما وقع غير واحد من الفلاسفة في الاشتباه، كما اتفق لذلك لابن سينا الذي أنكر الحركة الجوهرية قائلاً: إن النفس روحانية الحدوث.

فتحصّل: أن الفلسفة الإسلامية بمعنى الفلسفة التي يقوم فيها الوحي والتعاليم الوحيانية مقام الاستدلال العقلي والمبادئ العقلية لا يُعقل أن تكون فلسفة، وأن الفلسفة المتداولة الآن ليست فلسفة إسلامية بهذا المعنى. ولو أريد بالفلسفة الإسلامية الفلسفة المتأثرة بالإسلام، فلو ترعرعت في حضن غيره من الأديان أو الاتجاهات، لكانت غير ما عليه هي الآن، لأمكن التسليم بها، مع أن الفلسفة الإسلامية المتداولة حالياً كذلك، فتفظن.

هوامش البحث ومصادره

- (١) استاذ فلسفة بارز في حوزة قم، له كثير من المقالات والكتب منها: مدخل الى نظام الفلسفة الصدرائية، وشرح على نهاية الحكمة وغيرهما.
- (٢) الشفاء، قسم الإلهيات: ٨.
- (٣) الميثافيزيقا (لأرسطو طاليس): ٣٩٩-٤٠٢.
- (٤) الشفاء، قسم الإلهيات: ٣٧-٤٨، وأيضاً: ٣٤٠-٤٢٣.
- (٥) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ٦-٩.
- (٦) المصدر السابق ١: ٣٠٢.
- (٧) أصول الكافي ١: ١٣٩.
- (٨) سورة الأنبياء، الآية: ٢٢.
- (٩) أصول الكافي ١: ١٣٩.

- (١٠) سورة الشورى، الآية: ١١.
- (١١) سورة الحديد، الآية: ٣.
- (١٢) سورة الرحمن، الآية: ٧٨.
- (١٣) بحار الأنوار ٤: ٢٤٧.
- (١٤) بحار الأنوار ٩٦: ٣٩٣.
- (١٥) سورة الإنسان، الآية: ٣٠.
- (١٦) سورة الصافات، الآية: ٩٦.
- (١٧) سورة الحجر، الآية: ٢١.
- (١٨) سورة فصلت، الآية: ٥٣.
- (١٩) فصوص الحكم (للفارابي): ٣٠٢.
- (٢٠) الإشارات والتنبيهات (مع شرح المحقق الطوسي، ومحاكمات القطب الرازي) ٦٦: ٣.
- (٢١) الأسفار العقلية الأربعة ٦: ١٦.
- (٢٢) الشواهد الربوبية: ٣٥، وأيضاً الرسالة العرشية المشرق الأول.
- (٢٣) أنظر: الأسفار العقلية الأربعة (تعليقة العلامة الطباطبائي) ٦: ١٦.
- (٢٤) مجموعة مصنفاته علي المدرّس ٣: ٢٦٥.
- (٢٥) أصول الكافي ١: ٨٣.
- (٢٦) الإشارات والتنبيهات ٢: ١٩-٢٨.
- (٢٧) مجموعة مصنفات السهروردي ١: ٣٨٧.
- (٢٨) شوارق الإلهام (للاهيحي)، ط الحجرية: ٢١٥.
- (٢٩) الأسفار العقلية (تعليقة الطباطبائي) ٢: ٦٦.
- (٣٠) المصدر السابق ٦: ٦٦.
- (٣١) سورة الأنبياء، الآية: ٢٢.
- (٣٢) سورة المؤمنون، الآية: ١٤.

أد رزاق حسين
العرباوي الموسوي

مبدأ الزوجية في الخلق وأثره في بناء الأسرة الإسلامية (دراسة كلامية فقهية)

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة :

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خير خلقه محمد واله الطاهرين واللعن الدائم على أعدائهم اجمعين .

إن مبدأ الزوجية في الخلق أمر يكاد يكون واضحاً عند الرجوع إلى آيات القرآن الكريم ، إذ أشارت جملة من النصوص القرآنية إلى أن نظام الخلق صاغه الله تعالى على الثنائية (الزوجية) ، ويظهر أن هذه الثنائية الخلقية متكونة من الذكر والأنثى كل بحسبه ، يقول تعالى : ﴿ وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنَ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴾ ، وكل شيء أمر مطلق ولكن بتأمل بسيط يظهر أن الإطلاق ليس اطلاقاً تاماً ، إذ أن الملائكة لم تشر النصوص القرآنية والروائية إلى وجود إناث فيهم ، الا اذا قلنا ان مبدأ الزوجية في كل شيء هو في طور التكامل أي فيه قابلية الخروج من القوة إلى الفعل ، فتكون الآية مطلقة كما سيأتي في طيات البحث ، وان كان فيه نظر .

إن بحثي المتواضع يتركز على نظام الزوجية في الانسان تكويناً ، وهو أن الله تعالى خلق الانسان وفق نظام الزوجية (ذكر وأنثى) ، والمشكلة التي يركز عليها البحث هي : هل أن نظام الزوجية في الخلق في الانسان خصوصاً يؤثر في بناء الأسرة تشريعاً في الإسلام ؟ ذلك لأن هناك عدة نظريات في علاقة الانثى بالذكر والذكر بالأنثى في نظام الزوجية تكويناً عند الانسان .

إن من أهم هذه النظريات هي : أولاً : نظرية التابعية (الرقية) : أي خلقت المرأة من ضلع الرجل فهي تابعة له وكأنها رق له ، وجذر هذه النظرية هي الفلسفة الأرسطية

الشركية ، فعلى المرأة الطاعة التامة لأنها خلقت لأجل الرجل أنساً ولذةً وخدمةً ووعاء لديمومة النسل . والنظرية الثانية هي : نظرية الاستقلال ، أي ان كلا منهما (الرجل والمرأة) مستقل عن الآخر في كل تصرفاته وشؤونه ، وهذه النظرية تنسجم مع نظرية الراسمالية التي تؤمن بالفردية . والنظرية الثالثة : وهي نظرية متطرفة ولها ما يدعمها من بعض النصوص الروائية وإن كانت متهمة بالوضع ، إذ تفترض هذه النظرية أن العلاقة بين الرجل والمرأة مبنية على العداوة إذ ان المرأة هي سبب إغواء الرجل فهي أشد عليه من الشيطان فهي عدوة له . والنظرية الرابعة هي : نظرية التكامل وتفترض هذه النظرية ان كلا من الرجل والمرأة فيه نقص فلايسد نقص الرجل الا المرأة ولايسد نقص المرأة إلا الرجل ، فلا يمكن ان يستغني أحدهما عن الآخر إذ لا تكامل لأي منهما بدون الآخر ، لأن خلقه الانسان صيغت وفق مبدأ الزوجية ، وكل هذا الكلام تكويناً .

ياترى هذه النظريات التي بينت علاقة المرأة بالرجل تكويناً ، هل أنها أثرت في بناء الأسرة تشريعاً في الإسلام ؟ واذا كانت قد أثرت فلنرى من خلال النصوص القرآنية والروائية اي النظريات لها أثرها في تشريع بناء الأسرة الإسلامية ، ومن ثم أي هذه النظريات تنسجم مع المضمون القرآني او الروائي او كليهما معاً في ماهو مشرع لدينا في كل مايتعلق بالأسرة ؟ هذه هي المشكلة التي يدرسها البحث .

إن بحثي هذا قد صيرت خطته تركز على ثلاثة مباحث ، كان الاول منها يتناول التعريف بمفردات العنوان ، وتكفل المبحث الثاني ببيان أهمية مبدأ الزوجية والأدلة عليه ، واما المبحث الثالث فقد تناول دراسة نظريات علاقة الرجل بالمرأة وفق مبدأ الزوجية تكويناً وأثره في بناء الأسرة الإسلامية .والحمد لله المنعم اولاً و آخراً والصلاة والسلام على محمد وآله الطاهرين .

المبحث الاول : التعريف بمفردات العنوان :

المطلب الأول : معنى المبدأ لغةً واصطلاحاً .

١. المبدأ لغةً :

المبدأ : أسم والجمع مبادئ ، ومبدأ الشيء : أوله ومادته التي يتكون منها ، كالنواة مبدأ النخل أو يتركب منها كالحروف مبدأ الكلام^(١) .

والمبدأ مصدر ميمي ، والمبدأ : معتقد ، قاعدة أخلاقية او عقيدة. ومبادئ الأخلاق ، معتقد ، قاعدة ومعيار علمي تبني عليه قيم الأعمال .
ومبدأ الشيء : قواعده الأساسية التي يقوم عليها أوله ومادته التي يتكون منها ، أصله النوا^(٢).

٢. المبدأ اصطلاحاً :

لم أجد من أسس للمبدأ معناً اصطلاحياً ، ولعل المراد منه هو نفس المعنى اللغوي بما ينسجم مع العنوان المبحوث ، وعلى هذا يمكن أن نحدد المعنى الاصطلاحي للمبدأ وفق عنوان الزوجية ، وهو أن المراد به اصطلاحاً .

المطلب الثاني : معنى الخلق لغةً واصطلاحاً.

١. الخلق لغةً:

الخلق : هو (التقدير ، يقال خلقت الأديم ، اذا قدرته قبل القطع ، والخليقة : الطبيعة ، والجمع الخلائق ، قال لبيد :

فاقنع بما قسم المليك فإنما قسم الخلائق بيننا علامها

والخليقة : الخلق ، والجمع الخلائق ، يقال : هم خليقة الله أيضاً ، وهو في الأصل مصدر ، والخلقة بالكسر : الفطرة ، ورجل خليق ومختلق أي تام الخلقة ومعتدل ، ومضغة مخلقة أي تامة الخلق)^(٣).

وقال أبو هلال العسكري : (الخلق في اللغة :التقدير ، يقال خلقت الاديم اذا قدرته)^(٤). وقال صاحب المفردات : (الخلق أصله التقدير المستقيم ، ويستعمل في ابداع الشيء من غير أصل ولا احتذاء ، قال : ﴿ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ ﴾^(٥)، ﴿ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ ﴾^(٦)، ﴿ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ﴾^(٧)، ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ﴾^(٨)، ﴿ خَلَقَ الْجَانَّ مِنْ مَّارِجٍ ﴾^(٩)، وليس الخلق الذي هو الابداع غلا لله تعالى ولهذا قال في الفصل بينه تعالى وبين غيره : ﴿ أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴾^(١٠)، أو ابداع الشيء من غير أصل ولا احتذاء ، وهذا مختص بالله تعالى ويوصف به من يعطيه الله تعالى القدرة عليه . فالخالق بالذات هو الله سبحانه وكل ما سواه مخلوق)^(١١).

٢. الخلق اصطلاحاً :

الخلق : (هو عبارة عن انتهاء جميع المخلوقات اليه ، والخلق بهذا المعنى مختص

به سبحانه لا يشاركه فيه أحد ، وفيه دلالة على انه واجب الوجود بالذات لأنه خالق الجميع لا يجوز أن يكون ممكناً^(١٣)، يقول سبحانه: ﴿قُلْ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾^(١٣). والخلق يتضمن الربوبية لأن الخلق لا يعني أن الله يخلق الخلق ويتركه وشأنه ، بل لابد أن يكون الفيض الإلهي مستمراً في كل لحظة على جميع الموجودات ، ولذلك فالخالقية لا تنفصل عن الربوبية^(١٤)، وبمعنى أن الربوبية متفرعة عن الخالقية . قال سبحانه وتعالى: ﴿وَلَمَّا سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾^(١٥)، ثم أردف وقال الشيرازي: (ثم لما صارت الآلهية موقوفة على الخالقية وحصل القاطع بأن من لم يخلق لم يكن إلهاً ، فهذا قال تعالى: ﴿أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ﴾^(١٦)^(١٧).

إذن تبين لنا أن الخلق: (هو الإيجاد من الله تعالى)^(١٨)، أو هو (الإيجاد القائم بالذات الإلهية)^(١٩)، ويظهر أن الإيجاد أهم من الخلق ، ذلك لأن الإيجاد يلحظ بلحاظات عديدة وكل لحاظ عند المتكلمين والمفسرين له اصطلاحه الخاص ، فمرة أيجاد من مادة سابقة ومرة أيجاد من غير مادة سابقة . فإن كان الإيجاد من مادة سابقة فهو الخلق ، قال اليزدي (ره): (الخلق: هو الإيجاد من مادة سابقة)^(٢٠)، أما إذا كان الإيجاد من غير مادة سابقة فهو الإبداع: (حيث يستخدم في الموجودات التي لم تسبق بمادة سابقة (كالمجردات والمادة الأولى) وعلى هذا الأساس يقسم الإيجاد الى قسمين: الخلق والإيجاد)^(٢١)، وإن كان بعضهم عبر بشكل آخر إذ جعل لمفهوم الخلق اطلاقات عديدة أي جعل مفهوم الخلق أعم من الإيجاد ، فقد يطلق الخلق على الإيجاد بلا مادة فيعبر عنه بالإبداع أو البرء ، وقد يطلق على تحديد الخلق بالتقدير ، وقد يطلق على صيغة الخلق أو المخلوق بصياغة معينة بالفطرة ، مثلاً صاغ الله عزوجل الإنسان أن يتنفس الاوكسجين فيقال فطر الله سبحانه الإنسان على أن يتنفس الأوكسجين وهكذا ، قال الطبرسي: (خلقكم : أوجدكم ، وقد يأتي في الخلق بمعنى التقدير ، وبمعنى انشأ واخترع من طين ، ويأتي الخلق بمعنى الفطر ، يقول سبحانه: ﴿ وَ اتَّقُوا الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالْجِبَّةَ الْأُولَى ﴾ ، الذين فطرهم وقرر في جبلتهم تقيح الفساد والاعتراف بشؤمه)^(٢٢).

المطلب الثالث: معنى الأثر لغةً واصطلاحاً .

١. الأثر لغةً :

الأثر: (بقية ما ترى من كل شيء وما لا يرى بعد ما يبقى علقه ، والأثر: خلاص

السمن ، وأثر السيف ضربته^(٢٣)، وقال الجوهرى : (والأثر بالتحريك ما بقي من رسم الشي وضربة السيف ، وسنن النبي (ﷺ) وآثاره^(٢٤)، ثم قال : (وآثاره من علم أي بقية منه ، والتأثير إبقاء الأثر في الشيء)^(٢٥)، وشبيه ما تقدر ما ذكره ابن منظور إذ قال : (الأثر بقية الشيء ، والجمع آثار ، وأثور ، وخرجت في إثره وفي أثره أي بعده وأثرته وتأثرته تتبعت أثره)^(٢٦).

٢. الأثر اصطلاحاً :

ان المعنى الاصطلاحي للأثر هو كالمبدأ كما تقدم أي لا يوجد له معنى اصطلاحياً وإنما هو نفس المعنى اللغوي بلحاظ انسجامه مع العنوان ، وهنا نعني بالأثر : هو ما تركه ورسمه مبدأ الزوجية وما خلفه من بقية وقواعد في بناء الأسرة الإسلامية.

المطلب الرابع : معنى الزوجية لغة و اصطلاحاً .

١. الزوجية لغة :

الزوج (خلاف الفرد ، يُقال زوج أو فرد ، كما يُقال خمساً أو زكاة ، شفع أو وتر ، قال أبو وجزة السعدي :

ما زلن ينسين وهناً كل صادقة
باتت تباشر عرماً غير أزواج
لأن بيض القطا لا يكون إلا وترأ . قال تعالى : ﴿ وَأُنْبِتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زوجٍ بهيج ﴾^(٢٧)
وكل واحد منهما أيضاً يسمى زوجاً يقال : هما زوجان للثتين وهما زوج ، كما يقال هما سيان وهما أزواج . وتقول اشتريت زوجي حمام وأنت تعني (ذكر وانثى) وعندني زوجاً فعال . وقال تعالى : ﴿ مِنْ كُلِّ زوجينِ إثنين ﴾^(٢٨) ^(٢٩).

والزوجية هي مبدأ الإثنية ، تقول : (خالق الأزواج ، أي الأصناف والأشكال والأجناس كلها ، والحيوان على مشاكلة الذكر والأنثى ، وكذلك النخل والحبوب أشكال والتين والكرم أشكال ، وقوله تعالى : ﴿ ثمانية أزواج ﴾^(٣٠) أي أفراد وهي الإبل والبقر والضأن والمعز الذكور والاناث كل واحد منها يسمى زوجاً فالذكر زوج والانثى زوج ، كما قال تعالى : ﴿ وَأَمْسِكْ عَلَيْكَ زوجَكَ ﴾^(٣١) ^(٣٢)، والذي يبدو أنه لا يُقال على الذكر زوج ولا على الأنثى زوج إلا بلحاظ الفرد الآخر يعني لا يُقال للذكر زوج إلا بقيد وجود الانثى بعد الاقتران وكذلك الانثى لا يُعبر عنها زوج إلا بعد أن تقترن بالذكر ، فإذا اقترنا يعبر عن كل منهما بأنه زوج. فإن (كل واحد بالنظر إلى

نفسه دون أن ينضم إليه هذا الآخر لا يكون زوجاً فإذا ضُمَّ إليه الآخر انطلق على كل واحد منهما اسم الزوج فقيل فيها زوجان^(٣٣) والزوج للمرأة: الرجل ، وللرجل: الزوجة بالهاء ، وفي المحكم الرجل زوج المرأة ، وهي زوجه أو زوجته وأباها الاصمعي بالهاء . والزوج عند أهل الحجاز يضعونه للمذكر والمؤنث وضعاً واحداً تقول المرأة: هذا زوجي ، ويقول الرجل: هذه زوجي ، وهذا ما نزل به القرآن الكريم ، قال تعالى: ﴿ أَسْكَنْتُ أَنْتَ وَزَوْجَكَ الْجَنَّةَ ﴾^(٣٤) ، وقال أيضاً سبحانه: ﴿ وَإِنْ أَرَدْتُمْ إِسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَكَانَ زَوْجٍ ﴾^(٣٥) أي امرأة مكان امرأة ، وفي المصباح: الرجل زوج المرأة وهي زوجه أيضاً ، هذه هي اللغة العالية وجاء بها القرآن الكريم^(٣٦) .

٢. الزوجية اصطلاحاً :

الزوجية: هي أن خلق الله تعالى (من كل شيء اثنين مثل الليل والنهار، الشمس والقمر ،الأرض والسماء، الجن والأنس والذكر والأنثى)^(٣٧).

والزوجية: هي كون الزوج (مفتقراً في تحققه الى تألف وتركب ولذلك يقال لكل واحد من القرينين من حيث هما قرينان: زوج لافتقاره الى قرينه ، وكذا يقال للمجموع القرينين: زوج لافتقاره في تحققه زوجاً الى التألف والتركب فكون الأشياء أزواجاً مقارنة بعضها بعضاً لإنتاج ثالثاً أو كونه مولداً من تألف اثنين)^(٣٨)، وان (الزوجين المتقابلان يتم أحدهما بالآخر: فاعل ومنفعل كالذكر والانثى ، وقيل: المراد مطلق المتقابلات كالذكر والانثى والسماء والأرض والليل والنهار والبر والبحر والانس والجن وقيل: الذكر والانثى)^(٣٩) .

والزوجية تعني: (وقوع التأليف والتفريق في الأشياء و دلالتهما على وجود المؤلف والمفرق الصانع لهذا العالم)^(٤٠)، شبيه له ما ذكره صاحب البحار إذ قال: (إن الموجودات كلها متقابلة مزدوجة إلا الله تعالى ، فإنه لا مقابل له ، بل هو الواحد الخالق للأزواج كلها)^(٤١)، وقد سبقه الطبري في ذكر نفس هذا المعنى^(٤٢) .

المطلب الخامس: معنى الأسرة لغةً واصطلاحاً.

١. الأسرة لغةً :

الأسرة: (الدرع الحصينة ، وأنشد يقول :

والأسرة الحصداء وال
بيض المكلل ، والرماح

وأُسرة الرجل عشيرته ورهطه الأدنون لأنه يتقوى بهم ، الأسرة : عشيرة الرجل وأهل بيته^(٤٣). وذكر القاضي الزبيدي ما يشبه كلام ابن منظور لكنه ذكر كلام لبعض اللغويين إذ قال : (والأسرة من الرجل : الرهط الأدنون وعشيرته ، لأنه يتقوى بهم ، كما قاله الجوهري ، وقال أبو جعفر النحاس : الأسرة بالضم : أقارب الرجل من قبل أبيه)^(٤٤)، ومثله في القاموس والمحيط^(٤٥).

إذن أسرة الرجل تطلق على عشيرة الرجل أي أقاربه من طرف أبيه ، لأن العشيرة هي بمثابة الدرع الحصينة التي يتقوى بها الرجل ، فأصل الأسرة هي الدرع الحصينة وقد تطلق الأسرة أيضاً على عائلة الرجل منه ومن زوجته وأولاده وأخوته وأمه وأبيه . وقد تطلق عليه وعلى زوجته وأبنائه ولو فرد واحد.

٢. الأسرة اصطلاحاً :

الأسرة : (هي رابطة الزواج التي تصحبها ذرية)^(٤٦)، وقد عُرِّفت تعريفاً أكثر تفصيلاً ، بأن الأسرة هي: (رابطة اجتماعية تتكون من زوج وزوجة وأطفالهما ، وتشمل الجدود والأحفاد وبعض الأقارب على أن يكونوا في معيشة واحدة)^(٤٧). إن الأسرة هي : (المؤسسة الاجتماعية التي تنشأ من اقتران رجل وامرأة بعقد يرمي إلى انشاء اللبنة التي تساهم في بناء المجتمع)^(٤٨).

عرف القانون العراقي وفق مادته الثالثة من قانون الأحوال الشخصية العراقي الزواج: بأنه عقد بين رجل وامرأة تحل له شرعاً غايته إنشاء الحياة الزوجية المشتركة والنسل ، وفي المادة ٣٨ من القانون المدني العراقي رقم ٤٠ لسنة ١٩٥١ إن أسرة الشخص تتكون من ذوي قرابه ويعتبر من ذوي القرابة من يجمعهم أصل مشترك . ثم بينت بأن أركان الأسرة هي كل من الزوجة والزوج والأولاد)^(٤٩).

أصل الأسرة في الإسلام

إن أصل تكون الأسرة في الفكر والتشريع الإسلامي أن يقترن شرعاً رجل وامرأة، أي يكون بينهما عقد زواج صحيح وبخلاف ذلك لا تكون أسرة ، فإن ولد الزنا لا يلحق بالزاني ، وكل الموارد الأخرى التي ذكرها الفقهاء في أحكام الزواج^(٥٠) وعُرفت الأسرة بتعاريف كثيرة من المسلمين وغير المسلمين ولكن كل هذه التعاريف تشترك في مورد واحد وهو أن أصلها من رجل وامرأة ، فمثلاً عرفها لندبرج إذ قال

إن الأسرة: (هي النظام الإنساني الأول ، ومن أهم وظائفها إنجاب الأطفال للمحافظة على النوع الإنساني)^(٥١)، وعرفها العالم الاجتماعي البريطاني روبرت ميكفر بأنها: (وحدة ثنائية تتكون من رجل وامرأة تربطهما علاقات روحية متماسكة مع الأطفال والأقارب ويكون وجودهما قائماً على الدوافع الغريزية والمصالح المتبادلة والشعور المشترك الذي يتناسب مع افرادهما)^(٥٢).

وعُرفت بتعاريف أخرى لم تذكر الرجل والمرأة في ضمنها مثلاً عرفها احسان محمد الحسن بأنها: عبارة عن منظمة اجتماعية تتكون من أفراد يرتبطون ببعضهم بروابط اجتماعية واخلاقية ودموية وروحية ، وهذه الروابط هي التي جعلت العائلة البشرية تتميز عن العائلة الحيوانية)^(٥٣). وعُرفت أيضاً بأنها: (وحدة اجتماعية اقتصادية بيولوجية، تتكون من مجموعة من الأفراد الذين تربطهم علاقات من الزواج والدم والتبني ، ويوجد في اطار من التفاعل عبر سلسلة من المراكز والأدوار يقوم بتأدية عدد من الوظائف التربوية والاجتماعية والاقتصادية)^(٥٤).

وقد يقول إنه يبدو من هذين التعريفين وخصوصاً التعريف الثاني أن الأسرة قد تتكون من أفراد سواء كانوا ذكوراً أو ذكراً واحداً دون أنثى مع ذكر آخر أو أنثى مع أنثى أخرى كما هو الآن في بعض الدول الغربية وغيرها من غير الدول الإسلامية قد شرعت قانوناً أن تتكون الأسرة من رجل يعقد على رجل آخر أو أنثى تقترن بأنثى أخرى . وهذا أشد وهنا أنتجت العلمانية وهو منتهى الانحطاط والتسافل ، فهو شذوذ عن مقتضى الخلق ، ولذا عبر القرآن الكريم عن قوم لوط الذين كانوا يأتون الرجل شهوة بأنهم قوم سوء وعملهم من الخبائث ، قال سبحانه : ﴿ وَلَوْطًا آتَيْنَاهُ حِلْمًا وَعِلْمًا وَنَجِينَاهُ مِنَ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ تَعْمَلُ الْخَبَائِثَ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمَ سُوءٍ فَاسِقِينَ ﴾^(٥٥)، فالخبائث هي المنكر كما قال سبحانه : ﴿ إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ وَتَقْطَعُونَ السَّبِيلَ وَتَأْتُونَ فِي نَادِيكُمُ الْمُنْكَرَ ﴾^(٥٦)، ثم وصفهم سبحانه وتعالى بأنهم قوم سوء فاسقين والسوء الشدة ، والفسق هو الخروج عن طريق الحق ، فلما تقول فسقت الرطبة أي خرجت عن قشرها ، فلما وصفهم الله سبحانه بالفاسقين واسبقها بلفظة (سوء) فكأنما القرآن الكريم يريد أن يقول هؤلاء قوم شديد والخروج عن مقتضى فطرة الخلق فهم بفعلهم هذا شذوا أشد الشذوذ وعن جبلتهم وخلقهم)^(٥٧).

فوجد خلال فترة الثلاثين سنة الماضية تغيراً سريعاً في أساليب الحياة العصرية إذ تغير مفهوم كيان الأسرة إلى حدٍ كبير إذ تغير مفهوم العائلة ولم تعد تلك التعاريف

لمفهوم العائلة أو الأسرة هب الدارحة، إذ صارت تُعرف العائلة أو الأسرة على انها مجموعة أفراد أو فرد واحد وتأخذ مثلاً على ذلك ما ورد في تصنيفات احصائيات لمنازل وقاطنيها من العوائل لسنة (٢٠٠٨ م) في بريطانيا إذ جاء تعريف تصنيف العائلة على النحو الآتي :

عائلة ثنائية التكوين: أب وأم وأولادهما.

عائلة ثنائية التكوين: أب وأم (مطلقان سابقاً أو يعيشان سوياً خارج رباط الزوجية) ، وأولادهما من علاقة أو زيجة سابقة .

عائلة ثنائية التكوين: أب وأم (يعيشان سوياً خارج رباط الزوجية) وأولادهما من هذه العلاقة ، أو من علاقة أو زيجة سابقة .

عائلة أحادية التكوين: أم بمفردها (أما نتيجة الطلاق أو الترميل أو هجر عشيقها لها) وأولادها الذين قد يكونون من أكثر من أب واحد.

عائلة أحادية التكوين: أب بمفرده (أما نتيجة الطلاق أو الترميل أو هجر عشيقته له) وأولاده.

عائلة ثنائية التكوين من جنس واحد: أي (لوطيان أو سحاقتان يعيشان سوياً) مع أو بدون أولاد^(٥٨). إن ملاحظة هذه التصنيفات لو غرضنا النظر عن وجود أولاد بدون عقد شرعي فهم في التشريع الإسلامي يعتبرون أبناء زنا وحتى في التشريع المسيحي واليهودي لو غرضنا النظر عن كل هذا ونظرنا الى النقطة السادسة فعندهم الأسرة أساسها لوطيان أو سحاقتان وهذا شذوذ عن مقتضى الخلقة وانحدار شديد في التسافل أعاذ الله سبحانه الأمة الإسلامية منه.

المبحث الثاني : أهمية مبدأ الزوجية والأدلة عليه :

المطلب الأول : أهمية مبدأ الزوجية.

خلق الله عزوجل الخلق كله من الذرة الى المجرة الذي يُعبّر عنه فلسفياً بعالم الإمكان وفق نظام معين عَبَّرت عنه الآيات القرآنية الكريمة بنظام الزوجية قال سبحانه: ﴿ وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴾^(٥٩)، فهذه الآية الكريمة مطلقة تبين

أن الله تعالى خلق من أي شيء مخلوق أي له واقع وجود زوجين أي لم يكن شيء في عالم الإمكان إلا وهو على نظام الزوجية ، وهناك آيات أخرى أكدت هذه الحقيقة في كل جنس من أجناس الخلق فمثلاً قال تعالى : ﴿ أُولَئِكَ يَرْوُونَ إِلَى الْأَرْضِ كَمَا أَنْبَأْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ كَرِيمٍ ﴾^(٦٠) ، فبينت هذه الآية وغيرها وسيأتي الحديث عنها وان الأرض كل ما ينبت فيها هو وفق نظام الزوجية .

ان نظام الزوجية في عالم الخلق (عالم الإمكان) له أهميته الكبيرة وفائدته العظيمة وله دلالات عديدة منها دلالة عقدية ، شأنية ، اجتماعية ودلالة نفسية . وسأقتصر الكلام على الدلالة العقدية :

الدلالة الإيمانية العقدية :

إن نظام الزوجية يكشف لنا أن كل فرد في عالم الإمكان ليس فرداً وترأ ، وإنما له ما يناظره أو يشابهه أو يضاده ، فإذا كان له نظيراً أو شبيهه أو مماثل له فهو إما أن يكون تابعاً له أو مكماً له أو بديلاً له أو سبباً في وجوده وكل هذه الموارد تبين أنه يشكو الفقر والحاجة لأن فيه نقصاً ومحتاج إلى من يسده ، أو يوجد ما يضاده ، وضده قد يكون قاهراً له أو معرفاً له ، أو محفزاً له ، وكل هذه الموارد وغيرها تبين بكل وضوح نقصه وحاجته ، وعلى هذا فلا وتر في الوجود إلا الواحد الأحد وهو الله تعالى ، ذلك لأن الله تعالى (خلق كل جنس من أجناس الموجودات نوعين وهما زوجان : لأن كل واحد مزدوج بالآخر كالذكر والأنثى ، السواد والبياض ، النور والظلمات ، الليل والنهار ، الحار والبارد ، الرطب واليابس ، السماء المرفوعة والأرض الموضوعة ، الشمس والقمر ، الثوابت والسيارات ، السهل والجبل ، البر والبحر ، الصيف والشتاء ، الجن والإنس ، العلم والجهل ، الشجاعة والجبن ، الجود والبخل ، الإيمان والكفر ، السعادة والشقاوة ، الحلاوة والمرارة ، الصحة والسقم ، الغنى والفقر ، الضحك والبكاء ، الفرج والغم ، الحياة والموت الى غير ذلك مما لا يحصى ، وفائدة هذا التفريق دلالتهم على التذكر بأن لهذه الأشياء موجداً وان موجد واحد إذ التعدد والانقسام والازواج من خواص الممكنات)^(٦١) . هذا أولاً .

وأما ثانياً : (فلأن كل شيء سواه زوج تركيبي من الذات والوجود الزائد عليها مثلاً وانحلاله اليهما وكل واحد منهما مزدوج بالآخر وزوج لصاحبه وهما زوجان ، والتفريق بينهما مع كونهما متقاربين في قبول الإمكان والمجعولية يجعل هذا شيئاً

وذاك شيئاً آخر ، ثم التأليف بينهما يجعل الثاني عارضاً للأول تحصيلاً لتحقيقه في الخارج ، مذكر واضح ودليل قاطع على وجود الصانع المفرق والمؤلف بينهما لضرورة أن الذات القابلة للوجود الزائد عليها ليس التفريق بينهما ولا انضمام الوجود اليهما بمستندين إليها لأن المعدوم لا يوجد نفسه فوجب استنادها إلى الغير^(٦٢) .

وهذه الحقيقة أو الدلالة العقديّة أكد عليها كثير من علماء المسلمين فهذا الشيخ المجلسي (ره) عندما يمر بهذه الآية : ﴿ وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ ﴾ يقول : (أي نوعين لعلكم تذكرون) ، فتعلموا أن التعدد من خواص الممكنات وأن الواجب بالذات لا يقبل الانقسام والتعدد^(٦٣) ، ثم ذكر مقطعاً من خطبة للإمام الرضا عليه السلام تؤكد هذه الحقيقة إذ قال : (وروي عن الرضا عليه السلام في خطبة طويلة وبمضاداته بين الأشياء عُرِفَ أن لا ضد له ، وبمقارنته بين الأشياء عُرِفَ أن لا قرينة له ، ضد النور بالظلمة واليبس بالبلل ، والخشن باللين ، والصرر بالحرور ، مؤلفاً بين متعادياتها ، مفرقاً بين متدانياتها ، دالة بتفريقها على مفرقها ، وبتأليفها على مؤلفها ، وذلك قوله ومن كل شيء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون^(٦٤) .

ونجد هذه الحقيقة أو الدلالة العقديّة واضحة عن علماء مذاهب المسلمين الأخرى ، فهذا ابن حجر يقول : (في قوله تعالى ومن كل شيء خلقنا زوجين ، الكفر والإيمان والشقاء والسعادة والهدى والضلالة والليل والنهار والسماء والأرض والجن والانس ، والوتر لله^(٦٥)) ، ومثله في عمدة القاري^(٦٦) ، وقال المناوي : (ان الوترية في حق المخلوق محال قال تعالى : ﴿ وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ ﴾ حتى لا تنبغي الأحادية إلا لله تعالى^(٦٧) .

وقال الرازي : (قال تعالى : ﴿ وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ ﴾ استدلالاً بما بينهما والزوجان إمّا الضدان فإن الذكر والانثى كالضدين والزوجان منهما كذلك ، وإمّا المتشاكلات فإن كل شيء له شبيه ونظير وضد وند ، قال المنطقيون المراد بالشيء الجنس وأقل ما يكون تحت الجنس نوعان فمن كل جنس خلق نوعين من الجوهر مثلاً المادي و المجرد ، ومن المادي النامي والجامد ، ومن النامي المدرك والنبات ، ومن المدرك الناطق والصامت ، وكل ذلك يدل على أنه فرد لا كثرة فيه ، وقوله تعالى : ﴿ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴾ أي لعلكم تذكرون أنه خالق الأزواج لا يكون له زوج وإلا لكان ممكناً فيكون مخلوقاً ولا يكون خالقاً^(٦٨) .

وإذا اتضحت هذه الدلالة العقديّة من خلال نظام الزوجية فإننا قد نجد لها موارد

محل خلاف بين المسلمين ومن خلال فهم نظام الزوجية وتحكيمه سوف يتضح الجواب فيها ولا تكون محل خلاف ، وسوف أذكر مورداً واحداً محل خلاف بين المسلمين ، إذ ذكر بعض الرواة أن الرسول (ﷺ) مرَّ بقوم يَأْبُرُونَ نخْلهم فنهاهم عن ذلك ، فأنتج ثمراً رديئاً ، وقالوا بأن الرسول (ﷺ) أخطأ في ذلك ، وهذا ما رواه مسلم في صحيحه وكل الكتب الحديثة لغير الإمامية . فقد روى مسلم بسنده عن عائشة وعن ثابت عن أنس أن النبي (ﷺ) مرَّ بقوم يلحقون فقال لو لم تفعلوا لصلح قال فخرج شيصاً فمرَّ بهم فقال ما لنخلكم ؟ قال قلت كذا وكذا ، قال أنتم أعلم بأمر دنياكم^(٦٩) ، وذكروا في رواية أخرى أنه (ﷺ) قال بعدما أنتج النخل ثمراً رديئاً (شيصاً) : (إنما أنا بشر مثلكم وان الظن يخطئ ويصيب ولكن ما قلت لكم قال الله فلن أكذب على الله فلن أكذب على الله)^(٧٠) ، وهذه الرواية تبين بكل وضوح أن الرسول (ﷺ) نهاهم عن تأبير نخلهم بدون دراية وعلم واعترف بأنه ظن والظن يخطئ ويصيب وصرح بعضهم بأنه كان غلطاً إذ ذكروا بأنه قال : « أنتم أعلم بأمر دنياكم وأنا أعلم بأمر دينكم » فتبين أن الرأي منه كالرأي من غيره في احتمال الغلط^(٧١) . وهذا الكلام يخدش في مقام الرسول الأكرم (ﷺ) وذلك لأن الرسول هو الذي قرأ على المسلمين قوله تعالى : ﴿ وَالْأَرْضُ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ ﴾^(٧٢) ، وقوله تعالى : ﴿ وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَّتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ ﴾^(٧٣) ، وقوله تعالى : ﴿ أَوَلَمْ يَرَوْا إِلَى الْأَرْضِ كَمْ أَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ كَرِيمٍ ﴾^(٧٤) . فهذه الآيات صريحة بأن كل ما ينبت في الأرض هو وفق نظام الزوجية ولا بد أن تتلاقح فيما بينها لكي تنتج ثمراً جيداً ، فإذا كان الرسول (ﷺ) يقرأ على المسلمين هذه الآيات ويعلمهم إياها ويبين لهم نظام الزوجية فكيف ينهاهم عن تأبير النخيل إذ النخيل فيها ذكر وأنثى إذ لا يمكن أن نصدق بمثل هذه الروايات المخالفة صريحاً لمضمون القرآن الكريم والخادشة عقدياً بمقام الرسول (ﷺ) .

المطلب الثاني : الدليل القرآني .

قبل أن أبين النصوص القرآنية الشريفة الدالة على مبدأ الزوجية أحب أن أنوه بأنني لم أذكر الدليل العقلي وذلك لأن العقل لا حكم له بذلك بمعنى أن الله تعالى خلق خلقه على نحو الزوجية أو على نحو الفردية فهذه مشيئة ربانية . إلا إذا قلنا أن الممكن يتألف من وجود و ماهية وعليه فلا يمكن أن يكون المخلوق فرداً أو وترأ

وإنما الزوجية عين حقيقته وذاته ، والوترية والفردية لا تطلق إلا على مبدأ الوجود وحاقه وحقيقته والذي علة وجوده ذاته وهو الله تعالى ، نعم بهذا المعنى فإنه يمكن أن يدلل على مبدأ الزوجية في الممكنات.

وهناك أمر آخر وهو أن العقل يكتشف من خلال القرآن الكريم والروايات أن عالم الإمكان نظامه نظام الزوجية وهذا ما سنبينه ، وقد عن طريق التطور العلمي نكتشف قانون الزوجية في جميع خلق الله تعالى وهذا ما يطلق عليه الدليل العلمي .

ان النصوص القرآنية الدالة على مبدأ الزوجية متعددة ومختلفة منها مطلقة فمن اطلاقها نفيد بأن كل ما خلق الله تعالى هو وفق نظام الزوجية كل بحسبه ابتداءً من الذرة إلى المجرة وباعتبار أن محور عالم الإمكان هو الإنسان لما كرمه الله تعالى وفضله ، قال سبحانه : ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾^(٧٥)، وبناءً على تكريمه وتفضيله للإنسان سخر له ما في السموات والأرض ، قال سبحانه وتعالى : ﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾^(٧٦)، هذا أولاً .

وثانياً : أن محور الخير في عالم الإمكان هو الإنسان ، وبنفس الوقت أن محور الشر والإفساد هو الإنسان إذا فسد^(٧٧)، وهذا ما بينه القرآن الكريم فأما محور الخير فقد بين الله تعالى في آيات كثيرة أن الإنسان هو أخير مخلوق وأن الذي يقوم بنشر الخير وبسط العدل هو الإنسان قال سبحانه : ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ﴾^(٧٨)، وقال جل وعلا : ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾^(٧٩). إذن الإنسان هو محور الخير ولكن ليس كل إنسان على الإطلاق وإنما الإنسان المتقي الصالح .

وأما محور الشر والفساد هو الإنسان أيضاً فقد بين ذلك القرآن الكريم ، قال سبحانه : ﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾^(٨٠)، وقال جل وعلا في آية أخرى : ﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الَّذِينَ كَفَرُوا فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾^(٨١)، وقال سبحانه : ﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ﴾^(٨٢).

إذن اتضح لنا من خلال النصوص القرآنية وما أشرت إليه أولاً وثانياً أن محور عالم الإمكان هو الإنسان من جهة الخير إذا كان متقياً صالحاً عاملاً ، وهو أيضاً محور عالم الإمكان في الشر والفساد والظلم إذا كان كافراً منافقاً ظالماً مستبداً ، وهذا ما سيجعلنا نركز البحث حول مبدأ الزوجية في الإنسان بعد أن نبين الأدلة القرآنية والروائية على

مبدأ الزوجية.

أما النصوص القرآنية المطلقة فهي قوله تعالى : ﴿ وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴾^(٨٣)

قال الشيخ الطوسي وهو يفسر هذه الآية : (فالسماء زوج ، الأرض زوج ، الشتاء زوج ، الصيف زوج ، النهار زوج ، حتى يصير الأمر الى الله الفرد الذي لا يشبهه شيء)^(٨٤) ، وقال في موضع آخر : (معناه خلقنا من كل شيء اثنين مثل الليل والنهار ، الشمس والقمر ، الأرض والسماء ، الجن والأنس والذكر والانثى)^(٨٥) ، ومثله في تفسير جوامع الجامع^(٨٦) .

وقد سبق هؤلاء المفسرين ابن جرير الطبري في تفسيره ليدون هذه الحقيقة إذ قال : (وهو أن الله تبارك وتعالى خلق لكل ما خلق من خلقه ثانياً له مخالفاً في معناه ، فكل واحد منهما زوج للآخر ، ولذلك قيل : خلقنا زوجين)^(٨٧) ، وقال ابن عطية الأندلسي : وقوله تعالى : ﴿ وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴾ أي مصطحبين ومتلازمين ، فقال مجاهد : معناه أن هذه إشارة الى المتضادات والمتقابلات من الأشياء كالليل والنهار ، الشقوة والسعادة ، الهدى والضلالة ، الأرض والسماء ، السواد والبياض ، الصحة والمرض ، الكفر والإيمان ونحو هذا ورجحه الطبري بأنه دل على القدرة التي توجد للضدين بخلاف ما يفعل بطبعه فعلاً واحداً كالسخين والتبريد وقال ابن زيد وغيره هي إشارة الى الأنثى والذكر من كل حيوان)^(٨٨) .

إذن تبين لنا بشكل واضح من خلال هذه الآية من سورة الذاريات ومن خلال تفاسير المسلمين أن كل ما خلق الله عزوجل هو وفق نظام الزوجية ، وذلك لدلالات عديدة ظاهرة وقد تكون دلالات خافية فمن الدلالات الظاهرة هي دلالات عقدية ، دلالات اجتماعية ، دلالات نفسية في عالم الإنسانية ، دلالات قد نعبر عنها دلالات شأنية أي أن هكذا مخلوق ممكن لا يكون من شأنه إلا الزوجية والإثنية والتعددية ويستحيل أن يكون من شأنه الفردية.

تبقى لدينا آيات كثيرة تبين وتؤكد مبدأ الزوجية لكن ليس بشكل مطلق وإنما في أجناس وأصناف محددة مثلاً بينت أن النباتات تنبت في الأرض وفق مبدأ الزوجية هي كما يأتي :

قال تعالى : ﴿ أَوَلَمْ يَرَوْا إِلَى الْأَرْضِ كَمْ أَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ كَرِيمٍ ﴾^(٨٩) ، ومثلها قوله تعالى : ﴿ وَالْأَرْضُ مَدَدْنَاهَا وَالْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِي وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ ﴾^(٩٠) .

قال الطبري في تفسيره : (وأنبت هذه الأرض الهامدة بذلك الغيث من كل نوع - أي من كل نوع زوج زوج - بهيج يعني بالبهيج : البهج : وهو الحسن)^(٩١) . وقد فصل القول في هذا صاحب تفسير الأمل إذ قال : (والتعبير بـ من كل زوج إشارة الى مسألة الزوجية في عالم النباتات التي لم تكن معروفة كأصل كلي حين نزول الآيات محل البحث ، وبعد قرون وسنين متطاولة استطاع العلم أن يميظ النقاب عنها .. أو أنه إشارة الى اختلاف النباتات وأنواعها المتعددة ، لأن التنوع والاختلاف في عالم النباتات عجيب ومذهل)^(٩٢) . ومثل الآيتين الآفتين قوله تعالى : ﴿ وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ كَرِيمٍ ﴾^(٩٣) .

ونصوص قرآنية بينت أن حتى ثمار النباتات وفق مبدأ الزوجية ، قال تعالى : ﴿ وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رِوَاسِي وَأَنْهَارًا وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾^(٩٤)

قال الطبري : (وعنى بزوجين إثنين من كل ذكر اثنان ومن كل أنثى اثنان ، فذلك أربعة ، من الذكور اثنان ومن الإناث اثنان في قول بعضهم . وان العرب تسمي الاثنين زوجين ، والواحد من الذكور زوجاً لأنثاه ، وكذلك الأنثى الواحدة زوجاً وزوجة لذكورها)^(٩٥) . فقال الرازي : (المراد بزوجين اثنين صنفين اثنين والاختلاف إما من حيث الطعام كالحلو والحامض أو الطبيعة كالحر والبارد أو اللون كالأبيض والأسود . فإن قيل : الزوجان وان يكون اثنين ، فما الفائدة في قوله : (زوجين اثنين) ، قلنا : قيل انه تعالى أول ما خلق العلم وخلق فيه الأشجار خلق من كل نوع من الأنواع اثنين فقط ، فلو قال : (خلق زوجي) لم يعلم أن المراد النوع أو الشخص . أما لما قال (اثنين) علمنا أن الله تعالى أول ما خلق من كل زوجين اثنين لا أقل ولا أزيد . والحاصل أن الناس فيهم الآن كثرة إلا أنهم لما ابتدأوا من زوجين اثنين بالشخص هما آدم وحواء ، فذلك القول في جميع الأشجار والزرع والله اعلم)^(٩٦) . وربما المتأمل والفاحص للثمرات يجد أن صنفاً واحداً له أشكال متعددة زوجاً زوجاً .

وهناك نصوص قرآنية كريمة بينت مبدأ الزوجية في عالم الإنسانية وهذا شيء ظاهر وواضح مما سنركز عليه لما قدّمناه في بداية المطلب ولأنه ركيزة البحث ، ومن الآيات التي دلّت على ذلك ما يأتي :

١. قال تعالى : ﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾^(٩٧) .

٢. قال تعالى: ﴿وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ بَيْنًا وَحَفْدَةً وَرَزَقَكُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ أَفَبِالْبَاطِلِ يُؤْمِنُونَ وَبِنِعْمَتِ اللَّهِ هُمْ يَكْفُرُونَ﴾^(٩٨)
٣. قال تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ جَعَلَكُمْ أَزْوَاجًا وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنْثَىٰ وَلَا تَضَعُ إِلَّا يَعْلَمُهُ وَمَا يَعْبُرُ مِنْ مُعَمَّرٍ إِلَّا يُنْقِصُ مِنْ عُمُرِهِ إِلَّا فِي كِتَابٍ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ﴾^(٩٩)
٤. قال تعالى: ﴿وَخَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجًا﴾^(١٠٠).

هذه الآيات الشريفة التي تحدثت عن مبدأ الزوجية تكويناً في عالم الإنسانية وهو (يعني اشكالا مع كل ذكر انثى يسكن إليها ويألفها)^(١٠١)، وأكد هذا المعنى الشيخ الطبرسي إذ قال: (والله جعل لكم من أنفسكم أزواجا، أي: جعل لكم من جنسكم، ومن الذين تلدونهم، نساء جعلهن أزواجا لكم لتسكنوا اليهن وتأنسوا بهن)^(١٠٢).

وقال النحاس: (﴿جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا﴾ دل على الجعل)^(١٠٣)، ولا يعقل هنا أن المراد الجعل التشريعي بل هو الجعل التكويني، ولذا أكد هذا الأمر في موضع آخر إذ قال: (جعل لكم من أنفسكم أزواجا أي من جنسكم)^(١٠٤)، وأكد هذه الحقيقة الرازي في تفسيره إذ قال: (من أنفسكم: أن المراد ومنه من جنسكم)^(١٠٥).

وترددت أقوال عند بعض مفسري رواية المذاهب الأخرى بأن حواء خلقت من ضلع آدم (عليه السلام) وقالوا هو هذا معنى من أنفسكم، وقد رد هذا الكلام، ولذا يؤكد مبدأ الزوجية مكارم الشيرازي وبنفس الوقت يرد على من قال أن المراد من أنفسكم أي من جسد آدم (عليه السلام)، لذا قال مكارم الشيرازي: (ومن الواضح أن معنى قوله تعالى: ﴿خَلَقَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا﴾ هو أنه خلقهم من جنسكم لا أنه خلقهن من أعضاء جسمكم)^(١٠٦). وقد سبقه السيد صاحب الميزان إلى بيان هذا المبدأ بشكل مفصل وجميل، إذ قال: فقوله تعالى ﴿أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا﴾ أي خلق لأجلكم - لينفعكم - من جنسكم قرائن وذلك أن كل واحد من الرجل والمرأة مجهز بجهاز التناسل تجهيزاً يتم فعله بمقارنة الآخر ويتم بمجموعهما أمر التوالد والتناسل فكل واحد منهما ناقص في نفسه مفتقر إلى الآخر ويحصل من المجموع واحد تام له أن يلد وينسل، ولهذا النقص والافتقار يتحرك الواحد منهما إلى الآخر حتى إذا اتصل به سكن إليه لأن كل ناقص مشتاق إلى كماله وكل مفتقر مائل إلى ما يزيل فقره وهذا هو الشبق المودع في كل من هذين القرينين)^(١٠٧).

المطلب الثالث : الدليل الروائي .

اتضح لنا صريحاً وواضحاً من خلال الآيات القرآنية الكريمة بأن الله تعالى خلق الخلق وفق نظام ومبدأ الزوجية ، فإذا جاءت لنا رواية تخالف هذا المضمون والمبدأ القرآني الواضح يضرب بها عرض الجدار حتى وإن كانت الرواية صحيحة السند إذا لم تكن قابلة للتوجيه ، لأن المعنى القرآني صريح وواضح . وبحمد الله لم أجد رواية واحدة تخالف هذا المبدأ القرآني وهو مبدأ الزوجية في الخلق ، ولذا سوف أذكر الروايات التي تتحدث عن هذا المبدأ وأغض النظر عن سندها وذلك لما قدمت للوضوح القرآني لمبدأ الزوجية . ومن الروايات ما يأتي :

١- روى الطبرسي عن رسول الله (صلى الله عليه وآله) أنه قال : (فهذا الذي تشاهدونه من الأشياء بعضها الى بعض يفتقر لأنه لا قوام للبعض إلا بما يتصل به ، كما ترى البناء محتاجاً بعض اجزائه الى بعض وإلا لم يتسق ولم يستحکم وكذلك سائر ما نرى)^(١٠٨) .
فهذا الحديث بين أن جميع الأشياء المخلوقة محتاجة بعضها الى بعض وإن لم تصرح بالزوجية بشكل واضح لكننا بيننا فيما سبق أن فلسفة الزوجية أو دلالات الزوجية والتي بينها تحت الدلالة العقدية بأن مبدأ الزوجية هو أن كل زوج مفترق الى مقابله أو نظيره الزوج الآخر ، فالذكر محتاج الى الأنثى والأنثى بحاجة الى الذكر .

٢- بعض العبارات من خطبة الإمام علي (عليه السلام) في التوحيد ، وقد وصفت هذه الخطبة بأنها تجمع من أصول العلم ما لا تجتمع خطبة^(١٠٩) . إذ قال (عليه السلام) : (سبق الأوقات كونه ، والعدم وجوده ، والابتداء أزله ، بتشعيره للمشاعر عرف ان لا مشعر له ، وتجهيره للجواهر عرف ان لا جوهر له ، وبمضادته بين الأشياء عرف ان لا ضد له ، وبمقارنته بين الأشياء عرف ان لا قرينة له ، ضاد النور بالظلمة واليبس بالبلل والخشن باللين والصرد بالحرور ، مؤلف بين متعادياتها ، ومفرق بين متدانياتها ، دالة بتفريقها علي مفرقها وبتأليفها على مؤلفها وذلك قوله تعالى : ﴿ وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنَ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴾^(١١٠) .

فهذه الخطبة الشريفة واضحة تمام الوضوح في بيان مبدأ الزوجية وقد استشهد (عليه السلام) بالآية التي تتحدث عن الزوجية .

٣- ذكر بعض الرواة أن الإمام الحسين (عليه السلام) سمع رجلاً وهو جالس على كرسي يقول : (سلوني عمّا دون العرش) فقال : قد ادعى دعوى عريضة ، ثم قال له : أيها المدعي أخبرني عن شعر لحيتك ، أشفع هو أم وتر ؟ فسكت ، وقال : علمني يا ابن

رسول الله (ﷺ)، قال: شفع، فإن الله تعالى قال: ﴿وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ﴾^(١١١)، فالمخلوقات زوج والوتر هو الله تعالى.

ان هذه الرواية رغم ضعفها إلا أنها واضحة كل الوضوح في بيان مبدأ الزوجية في الخلق وتنطبق تماماً مع المضمون القرآني الكريم .
تبين لنا من خلال الأدلة العقلية والنقلية ما يأتي :

أن الله تعالى خلق كل شيء في هذا العالم على نحو الزوجية ، فنظام العالم نظام الزوجية لا الفردية ، بمعنى أن نظام التكوين نظام زوجي ، وهذا المبدأ الخلقي وفق النظرية الإسلامية أثر في بناء النظام الاجتماعي للإسلام وإن المكون للنظام الاجتماعي الإسلامي هو الأسرة (الزوجية) لا الفردية ، وهذا فارق أساسي بين الرؤية الإسلامية والرؤية الرأسمالية والرؤية الغربية بشكل اجمالي ، إذ أن النظام الرأسمالي وفكره (يؤكد على دور الفرد في الحياة الاجتماعية والإنتاجية)^(١١٢). إذ أن رواد النظرية الاجتماعية الرأسمالية يزعمون (أن من أعظم خصائص النظام العائلي الرأسمالي هو إقرار النظام بحرمة تعدد الزوجات ، لأن اباحة تعدد الزوجات يناقض مفهوم الفردية الذي تنادي به النظرية الرأسمالية وتعتبره سر نجاحها الاقتصادي)^(١١٣).

وقد ترك مبدأ الفردية في النظام الرأسمالي آثاراً سيئة على المجتمع إذ أثر أثراً خطيراً في الانحراف العائلي ، فإن : (الانحراف العائلي في الرأسمالية قد اتخذ وجهين : الأول : زواج الرجال بالرجال والثاني : زواج النساء بالنساء ، وهذا الانحراف يمثل عشرة بالمائة من اجمالي عدد العوائل الامريكية أي حوالي خمسة وعشرين الى ثلاثين مليون انسان في العقود الأخيرة من هذا القرن)^(١١٤)، وإن المحاكم تقبل (شرعية الزواج المنحرف ، لواطاً كان أو سحاقاً ، وتميل نسبة متزايدة من الافراد الى العيش الانفرادي لأنها لا ترى في الزواج هدفاً اجتماعياً ، لأن الحرية الفردية والاستقلال الاجتماعي يتزعمها ، امضى وأقوى للسعادة الفردية من النظام العائلي المعقد ، فالمسألة في اعتقادهم ترجع الى الاختيار الشخصي والحرية الفردية وليست الى المصلحة الجماعية)^(١١٥).

فالرؤية الرأسمالية التي تبني على مبدأ الفردية والذي ترك آثار سيئة كثيرة بحثي ليس بصدد بحثها ، وإنما بنحور الإشارة الى مبدأ الفردية عند الغرب ولذا ثقافتهم واعلامهم يكرس هذا المبدأ الفردي الذي يحق للفرد أن يمارس حريته الفردية بكل ما تشتهي نفسه حلالاً أو حراماً .

بينما الرؤية الإسلامية تبني على مبدأ الزوجية فتعتبر اللبنة الأولى في بناء المجتمع هو الزوجية (الأشرة) ، فالمجتمع الصالح يتكون بالأسرة الصالحة المبنية وفق مبدأ الزوجية (ذكر وانثى) دون سواهما ، قال سبحانه وتعالى : ﴿وَأَنَّهُ خَلَقَ الزَّوْجَيْنَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَىٰ مِنْ نُطْفَةٍ إِذَا تُمْنَىٰ﴾^(١١٦) ، وقال سبحانه : ﴿وَخَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجًا﴾^(١١٧) ، وكذلك قال جل وعلا : ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾^(١١٨).

وها هو قوله سبحانه كيف يتكون المجتمع الإنساني إذ قال : ﴿وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ بَنِينَ وَحَفَدَةً وَرَزَقَكُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ أَفَبَالْبَاطِلِ يُؤْمِنُونَ وَيَنْعَمَتِ اللَّهُ هُمْ يَكْفُرُونَ﴾^(١١٩) ، قال السيد صاحب الميزان : (والنعمة هي جعل الأزواج من أنفسهم وجعل البنين والحفدة من أزواجهم فإن ذلك من أعظم النعم واحلاها لكونه أساساً تكوينياً يبني عليه المجتمع البشري ويظهر به فيهم حكم التعاون والتعاقد بين الافراد وينتظم به لهم أمر تشريك الأعمال والمساعي فيتيسر لهم الظفر بسعادتهم في الدنيا والآخرة)^(١٢٠) . هذا هو الأصل الأول .

٢ - الأصل الثاني : وهو أن الانسان غير مستثنى من قانون الزوجية وقد تضمن هذا الأصل الأصل الأول.

٣ - الأصل الثالث : أن المقصود من الزوجية ليس فردين كيفما اتفق وانما الزوجية تتكون من الذكر والانثى في عالم الإنسانية .

٤ - الأصل الرابع : وهو أن الله تعالى حدّد من الانحراف عن الأصل الثالث ، أي لا بد أن يكون مبدأ الزوجية متكون من ذكر وانثى ، قال سبحانه : ﴿وَلَوْطًا إِذْ قَالَتْ لِقَوْمِهِ إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِنَ الْعَالَمِينَ ﴿١٢٠﴾ إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ وَتَقْطَعُونَ السَّبِيلَ وَتَأْتُونَ فِي نَادِيكُمُ الْمُنْكَرَ﴾^(١٢١) ، فإتيان الرجال هو قطع السبيل أي قطع لسنة الله تعالى ، إذ قوم لوط يمارسون فاحشة اللواط فكانت المثلية منتشرة عندهم ، فالله تعالى بين آثار هذه الجريمة في آيات عديدة ، قال سبحانه : ﴿وَلَوْطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِنَ الْعَالَمِينَ ﴿١٢١﴾ إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النِّسَاءِ ﴿١٢٢﴾ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُّسْرِفُونَ﴾^(١٢٢) . وقال جل وعلا : ﴿وَلَوْطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ وَأَنْتُمْ تُبْصِرُونَ ﴿١٢٣﴾ إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النِّسَاءِ ﴿١٢٤﴾ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ﴾^(١٢٣) . فالله سبحانه وتعالى عدد الآثار السيئة لهذه الجريمة فقال لقوم لوط انكم تقطعون السبيل أي تحاربون سنن الله تعالى في خلقه وتأتون ضدها ، وهذا منكر قبيح تأتونه في

ناديكم فما أنتم إلا مسرفون وقوم تجهلون الآثار السيئة التي تكون عاقبة للمنكر الذي تأتونه والجريمة الفاحشة التي ترتكبونها ، إذ عملكم هذا ليس هو السبيل التكويني ، إذ أن السبيل التكويني هو إتيان الأنثى ، فقال ناصر مكارم الشيرازي : (ولكي يتضح بأن الدافع على هذا العمل هو الجهل ، فالقرآن يضيف قائلاً : بل انتم قوم تجهلون . تجهلون بالله وتجهلون هدف الخلق ونواميسه ، وتجهلون آثار هذا الذنب وعواقبه الوخيمة ، ولو فكرتم في أنفسكم لرأيتم أن هذا العمل قبيح جداً) (١٢٤).

٥- الأصل الخامس : وهو من أهم الأصول التي أشار إليها القرآن الكريم ، وهو أن مبدأ الزوجية (ذكر وأنثى) ليس مقتصرًا في الحياة الدنيا بل هو في الحياة الآخرة يكون مبدأ الزوجية فاعلاً يقول سبحانه : ﴿وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقًا قَالُوا هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ وَأُتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ (١٢٥). وقال سبحانه : ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سُدَّ خَلْمُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا لَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَنُدَّخِلُهُمْ ظِلًّا ظَلِيلًا﴾ (١٢٦)، فمبدأ الزوجية كما هو في الدنيا كذلك هو في الآخرة ، إذ لعل بعض القوانين والأحكام تتبدل في الآخرة لذا يقول سبحانه : ﴿وَنُنشِئُكُمْ فِيهَا لَاتَعْلَمُونَ﴾ (١٢٧)، إذ (أن الله سبحانه وتعالى سيخلقنا في عالم جديد وبأشكال وظروف جديدة لا ندرك أسرارها) (١٢٨).

المبحث الثالث

نظريات علاقة الرجل بالمرأة تكوينا وفق مبدأ الزوجية

بعد أن اتضح لنا معنى مبدأ الزوجية في النظام التكويني (الخلقي) ، ومن خلال الأدلة العقلية ثبت لنا مبدأ الزوجية في جميع خلق الله تعالى ولكن كل جنس أو صنف بحسبه ، وبيننا في مطلع البحث الثاني أن البحث يُركّز على مبدأ الزوجية في عالم الإنسانية لوجوه تم ذكرها .

وفي هذا المبحث سيتم بعون الله تعالى بيان آراء أو نظريات المسلمين في كيفية تحديد علاقة الرجل بالأنثى وفق مبدأ الزوجية وبعبارة أخرى إذا اتضحت لنا الآراء في كيفية بناء مبدأ الزوجية في عالم الإنسانية تكويناً أو خلقاً عندها تتبين لنا تحديد علاقة وتعامل الرجل مع المرأة في بناء الأسرة أو في مبدأ الزوجية شرعاً . إذ أن آراء

المسلمين تعددت واختلفت في كيفية تحديد علاقة الرجل بالمرأة في الزوجية شرعاً بناءً على فهم المسلمين لمبدأ الزوجية تكويناً ، ويمكن لنا أن نحدد أربع نظريات في الرؤية الإسلامية لمبدأ الزوجية تكويناً وقد يكون بعضها قابل للمناقشة ، والنظريات هي :

النظرية الأولى : نظرية التابعية (الرقية).

ان مصطلح التابعية مصطلح حدائوي ، وهذه النظرية تذهب الى أن المحورية في بناء الاسرة الإسلامية للرجل (للذكر) وإن الأثني تابعة له ، وذلك لوجوه عديدة أذكر منها :

١. إنها خلقت لأجل الرجل لأنسه وإشباع شهوته وحاجته الجنسية ، فقد أورد المحدثون ومنهم الشيخ الصدوق (ره) بسنده عن الحسن بن علي بن أبي طالب عليه السلام قال : جاء نفر من الحياة الى رسول الله صلى الله عليه وآله فسألهم أعلمهم عن مسائل فكان فيما سأله أن قال له : ما فضل الرجال على النساء ؟ فقال النبي صلى الله عليه وآله : كفضل السماء على الأرض ، وكفضل الماء على الأرض ، فالماء يحيي الأرض ، وبالرجال تحيي النساء ، لولا الرجال ما خلقت النساء يقول الله عزوجل : ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾ ، قال اليهودي : لأي شيء كان هكذا؟ فقال النبي صلى الله عليه وآله : خلق الله تعالى آدم من طين ، ومن فضله وبقيته خلقت حواء ، وأول من أطاع النساء آدم ، فأنزله الله تعالى من الجنة ، وقد بين فضل الرجال على النساء في الدنيا ألا ترى الى النساء كيف يحضن ولا يمكنهن العبادة من القذارة ، والرجال لا يصيهم شيء من الطمث ، قال اليهودي : صدقت يا محمد صلى الله عليه وآله (١٢٩).

ففهم من هذه الرواية أن المرأة خلقها الله تعالى للرجل إذ ورد في الرواية (والرجال تحيي بالنساء ، لولا الرجال ما خلقت النساء) ، ففهم هؤلاء أن المرأة لا بد أن تكون تابعة وأمة للرجل لأنها خلقت لأجله ، وسوف نبين أن هذا الفهم ليس صحيحاً إذا قلنا بصحة الرواية وإنها ثابتة الصدور ، إذ لو ثبتت الرواية صدوراً فلا يعني أنها خلقت لأجله بكون تابعة وأمة له ، بل لولا المرأة فإن الرجل يتعسر عليه أن يبلغ ويصل الى تكامله .

كما لو افترضنا وقلنا أن الشمس خلقت لأجل الأرض ، فالذي نفهمه أن الأرض لولا الشمس لا فائدة بها ، وهذا يعني أن الشمس لها أهمية كبيرة على الأرض ، وهكذا

بالنسبة للمرأة فلها أهمية كبيرة في حياة الرجل ، وأما عبارة (وبالرجال تحيي النساء) كذلك إن المرأة لا تصل وتبلغ تكاملها إلا بالرجل ، وهذا ما سنتعرض له في النظرية الرابعة في الزوجية وهي النظرية التكاملية .

وهذه رواية أخرى تبين أن الله تعالى خلق النساء لأنس الرجال ، فقد روى الشيخ الطبرسي في الاحتجاج عن هشام بن الحكم أنه قال من سؤال الزنديق الذي أتى أبا عبد الله (عَلَيْهِ السَّلَامُ) : (.....) وخلق للرجال النساء ليأنسوا بهن ويسكنوا اليهن ويكنّ مواضع شهواتهم وامهات أولادهم^(١٣٠) ، وهكذا روى التعليق في تفسيره عندما كان يُفسر قوله تعالى : ﴿ وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ ﴾ فقال : (وذلك أن آدم كان في الجنة وحشاً ولم يكن له من يجالسه ويؤانسه ، فنام نومة فخلق الله تعالى زوجته من قصيره من شقه الايسر من غير أن يحس آدم بذلك ولا وجد له ألماً ولو ألم من ذلك لما عطف رجل على امرأة ، فلما هب آدم من نومه إذا هو بحواء جالسة عند رأسه كأحسن ما خلق الله تعالى ، فقال لها من أنت ؟ قالت : أنا زوجتك خلقتني الله لك لتسكن اليّ واسكن اليك^(١٣١) . فتبين هذه الرواية أن المرأة خلقت من جزء من آدم فهي تابعة له ، طبعاً هذه الروايات سندها غير تام ولو تم سندها فلها توجيه ، ولكن نحن الآن مع ما استدل به أصحاب النظرية الأولى (النظرية التابعة) .

وإن اتباع هذه النظرية قد يقولون لدينا نصوص قرآنية تؤيد ما بينته الروايات المتقدمة وهي على ما يأتي :

١. قوله تعالى : ﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾^(١٣٢) ، وأصحاب هذه النظرية قالوا أن الضمير (خلق لكم) فلكم يعود للرجال لأن الضمير ضمير المذكر ، وعلى هذا فبقريئة لكم أزواجاً أي نساءً لتسكنوا إليها أيها الرجال ، إذن خلقت المرأة لأجل الرجل .

٢. قوله تعالى : ﴿ هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا فَلَمَّا تَغَشَّاهَا حَمَلَتْ حَمْلًا خَفِيًّا فَمَرَّتْ بِهِ فَلَمَّا أَثْقَلَتْ دَعَا اللَّهَ رَبَّهُمَا لَئِنْ آتَيْنَا صَالِحًا لَنُكَونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ ﴾^(١٣٣) ، فقالت الآية (وجعل منها زوجها ليسكن إليها) أي ليسكن الرجل الى المرأة وهذا تصريح بأن المرأة خلقت لأجل سكن الرجل ، قال الطبري : (ويعني بقوله : ليسكن إليها : ليأوي إليها لقضاء حاجته ولذته ، ويعني بقوله : فلما تغشاه فلما تدرها لقضاء حاجته منها فقضى حاجته منها)^(١٣٤) .

هذه النظرية في مبدأ الزوجية تكويناً انسحبت أو انعكست على احكام الزوجية

شرعاً ، فمثلاً لا يحق للزوجة أن تصوم صوماً مستحباً إلا إذا أذن زوجها^(١٣٥) . وقال أحد فقهاء العامة : (إذا كان الزوج يكثر الوطئ وتضررت المرأة ، فقال : ابن حبيب هي كالأجير تمكن نفسها ما قدرت وما ذكره هو الصحيح ، واقتصر في الشامل على القول بأربع في اليوم وأربع في الليلة)^(١٣٦) . أي لابد أن تمكنه من نفسها رغم كل الظروف لأنها هي تابعة للرجل وخلقت لأجل أنسه وإشباع رغبته الجنسية ولذته فهي كالأجير ، بمعنى إن وجودها في الحياة كمستأجرة لخدمة الرجل .

وقد ذكر الفقهاء موارد أخرى قد يحكم أتباع النظرية الأولى بأن هذه الأحكام هي انعكاس النظرية التابعة والرقية ، فقد ذكر الفقهاء فيما يجب على الزوجة تجاه زوجها إذ قالوا : (وعلى المرأة أن تطيع زوجها ولا تعصيه إلا فيما حظره الله تعالى ، وليس لها أن تخرج من منزله إلا بإذنه ، ولا تغضبه ، ولا تسخطه ، ولا تهجره ، ولا تشاقه ، وعليها أن تحفظ نفسها عليه ، وتؤدي أمانته إليه ، وتلين له في الكلام ، وتسره في جميع الفعال . فقد روي عن النبي (صلى الله عليه وآله) أنه قال : جهاد المرأة حسن التبعل ، وقال (عليه السلام) : لو أمرت أحداً أن يسجد لأحد لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها)^(١٣٧) .

إن هذا النص واضح فيما يجب على المرأة وهي الطاعة التامة ، وربما يقال تطبيق ما ورد عملياً قد يكون عسيراً ، ولما تقرأ المرأة هذه النصوص فسوف يخلق عندها شعوراً بالرقية وخصوصاً إذا كان الزوج يملئها بين الحين والآخر أنت يجب عليك شرعاً أن تطيعيني في كل شيء ولا تغضبيني ، يا هل ترى فكيف سيكون شعورها . ولننظر لنص آخر ربما يكون أكثر تفصيلاً وأشد دلالة ، فقد ذكر صاحب الجواهر وهو بصدد بيان حقوق الزوجين فقال : (وكيف كان فلكل واحد من الزوجين حق يجب على صاحبه القيام به ويستحب كتاباً وسنة متواترة وإجماعاً ، وإن كان حق الزوج على الزوجة أعظم بمراتب ، فإنه لا حق لها عليه مثل ما له عليها ، بل ولا من كل مئة واحد ، بل هو أعظم الناس حقاً عليها ، فقال رسول الله (صلى الله عليه وآله) : (لا يصلح لبشر أن يسجد لبشر ولو صلح لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها من عظم حقه عليها ، والذي نفسي بيده لو كان من مفرق رأسه الى قدمه قرحة ترشح بالقيح والصديد ثم استقبلته تلمسه ما أدت حقه)^(١٣٨) .

فالنص واضح لا يحتاج الى تعليق ، ثم واصلة الشيخ (قدس) حديثه مبيناً حسب تصويره وفهمه حق الزوج على زوجته فقال : (ومن حقه عليها أن تطيعه ولا تعصيه ولا تتصدق من بيته إلا بإذنه ، ولا تصوم تطوعاً إلا بإذنه ، ولا تمنعه نفسها ولو كانت على ظهر قتب ، ولا تخرج من بيتها إلا بإذنه ولو إلى أهلها ولو لعيادة والدها أو في عزائه

، وأن تتطيب بأطيب طيبها ، وتلبس أحسن ثيابها ، وتزين بأحسن زينتها ، وتعرض نفسها غدوة وعشية ، بل ليس للمرأة أمر مع زوجها إلا في حج أو زكاة أو بر والديها أو صلة قرابتها ، بل أيما امرأة قالت لزوجها : ما رأيت منك خيراً قط أو من وجهك خيراً قط فقد حبط عملها ، وأيما امرأة باتت وزوجها عليها ساخط في حق لم تتقبل منها صلاة حتى يرضى عنها ولا يرفع لها عمل ، وإن خرجت من غير إذنه لعنتها ملائكة السماء وملائكة الأرض وملائكة الغضب وملائكة الرحمة حتى ترجع الى بيتها^(١٣٩) .

هذا النص رغم أن الشيخ شفعه بروايات فهي اجحاف في حق المرأة واغلب الفقرات التي ذكرت وكأنها تشرح وتبين كيف كانت تعامله الأمة من قبل سيدها وإلا إذا مرض أباه وأرادت عيادته ولم يقبل زوجها فلا يحق لها الخروج أو توفي أبوها ولا يحق لها أن تذهب لعزائه إذا لم يأذن زوجها ، فقد يقول قائل حتى الأمة لا تعامل هكذا ، رغم أن في كلام الشيخ تناقض إذ قال : (ولا تخرج من بيتها إلا بإذنه ولو الى أهلها ولو لعيادة والدها أو في عزائه) ثم عاد ليقول : (بل ليس للمرأة أمر مع زوجها إلا في حج أو زكاة أو بر والديها أو صلة قرابتها) ، فيا هل ترى عيادة والدها إذا مرض خارج عن مفهوم البر أو هو من أجلى مصاديقه وهكذا في صلة القرابة ، ثم لو غضضنا الطرف عن كل هذا فإن ما ذكره الشيخ في اغلبه مخالف لمضمون القرآن الكريم ، وإذ يقول القرآن الكريم ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْنَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾^(١٤٠) .

وقد أجاب الشيخ عن هذا الإشكال فقال : (ولا ينافيه قوله تعالى : وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْنَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ بعد إرادة التشبيه في أصل الحقيقة لا في الكيفية ضرورة شدة اختلافهما)^(١٤١) ، ففي جوابه على ما بيته سابقاً من حق الزوج على زوجته بالكيفية التي تجعلها رق للزوج قال : بأن قوله تعالى وَلَهُنَّ أَيُّ لِلنِّسَاءِ حَقٌّ مِثْلُ مَا لِلزَّوْجِ حَقٌّ ، فأجاب بالجواب المتقدم وهو جواب غريب ، إذ قال مثل للتشبيه أي حقها مثل وشبهه حق الزوج ، فقال هذا التشبيه في الأصل أي نعم لها حق ولكن كيفية هذا الحق من حيث حدوده وسعته ويختلف عن حق الزوجة على زوجها .

إننا إذا أردنا أن نتابع الأحكام الشرعية والوصايا الأخلاقية قد نجد موارد عديدة وكما ذكرنا سابقاً تؤيد نظرية التبعية والرقية ، ونظرية التبعية والرقية هي ليست وليدة الفكر الإسلامي بل هي نظرية متجدرة في أعماق تاريخ الإنسانية ، إذ أننا نجد لها واضحة كل الوضوح في كلمات أرسطو ، فهذا الدكتور امام عبد الفتاح ينقل في كتابه (ارسطو والمرأة) عبارات تؤيد هذه النظرية ، فأرسطو يعتبر الرجل هو الموجود الأعلى حسب تعبيره ويقول : (العلاقة بين السيد والعبد كالزوج والزوجة والسيد والعبد)^(١٤٢) ، ثم بين

أن المبرر لوجود المرأة هو عملية الانجاب ، يقول : (إن الأنثى موجود يتسم بالعجز والقصور والدونية والسلبية ولهذا ينبغي عليها الخضوع والاستسلام ، أما الرجل فهو الإيجابي وهو الأرقى وهو الأسمى ومن ثم فهو الذي يأمر وهو الذي يحكم وهو الذي يفكر ويناقش ويكون الآراء ويقدم الحجج^(١٤٣) . ونفس هذه الآراء نجدها في الديانة اليهودية والمسيحية^(١٤٤) .

النظرية الثانية : نظرية الاستقلال :

ان هذه النظرية جاءت كردة فعل على النظرية الأولى ولهذا اعتبرت أن المرأة مستقلة عن الرجل وكأنها تؤمن بنظام الفردية التي نادى به النظرية الماركسية ، وكل ما حدث في الغرب ضد ثقافة الكنيسة هو بعد الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩ م ، فمن ضمن الرؤية الكنسية آنذاك هو أن المرأة بمنزلة الخادمة للزوج وخلقت لأجل الرجل ، فجاءت هذه النظرية أي نظرية الاستقلال وغيرها كردة فعل لما كانت تعتقده وتمارسه الكنيسة ، وقد أشرت الى خطورة الاعتقاد بمبدأ الفردية والاستقلالية في طيات البحث وماذا يترتب عليه من آثار سيئة على المجتمع ، ولا أريد أن أطيل .

النظرية الثالثة : نظرية التخاصم :

ان هذه النظرية نجد مضامينها في الروايات والكتب الأخلاقية وجذورها في الشرائع السماوية متأصلة ، ففي الديانة اليهودية والمسيحية والإسلامية ، وقد تكون في الروايات الإسلامية على انحاء .

نحو من الروايات هي الروايات الموضوعة الذي يعبر عنها بالإسرائيليات إذ أن الفكر اليهودي متشعب بفكرة هذه النظرية (نظرية التخاصم) واستطاع بعض من اسلم من اليهود ظاهرا ان يضع روايات اسرائيلية ونسبها إلى الرسول (ﷺ) . والنحو الآخر من الروايات لا يعود الى متن الروايات وإنما الى فهم بعض علماء المسلمين وذلك لأن فهمهم للروايات ناتج عن ثقافتهم المتأثرة بالمحيط الذي يعيشون فيه فإن الموروث الجاهلي الذي كان له موقف سلبي من المرأة هذا أولاً ، وثانياً : التأثر بالفكر اليهودي والمسيحي ، وثالثاً : الطبيعة الذكورية . ففهمت الروايات بهذا الفهم الخاطيء ، زد على هذا أن الروايات لم تنقل بالنص من الرسول (ﷺ) والأئمة (عليهم السلام) وإنما من حق الراوي أن ينقل بالمعنى ، والنقل بالمعنى يولد خللاً وتشويشاً في متن الروايات ، وقد

يولد معنى غير المعنى الذي يقصده الرسول (ﷺ) أو الأئمة (عليهم السلام).
وأما قضية الدس في الروايات التي اشترت لها أولاً فهذه من أخطر الموارد التي غيرت مفاد كثير من الروايات وبدلت مبادئ قرآنية إلى مبادئ أخرى لا تتفق مع المضمون القرآني .

إن هذه النظرية تبين في مضمونها أن المرأة هي التي توقع الرجل في المعصية وفي حبال الشيطان ، إذ أن السيدة حواء (عليها السلام) هي التي أغرت بآدم (عليه السلام) وأكل من الشجرة ، فعلى الرجل أن يحذر منها جيداً فلا يكتر من مجالستها ولا يأخذ برأيها بل في خلاف رأيها عند استشارتها اليمن والبركة . فهذا صاحب المجازات النبوية يقول : (ومن ذلك قوله (ﷺ) في خطبة طويلة : والنساء حبال الشيطان ، وهذه من أحاسن الاستعارات ، وذلك أنه (ﷺ) جعل النساء من أقوى ما يصيد به الشيطان الرجل ، فهن كالحبال الموثقة والاشراك المنصوبة ، لأنهن مظان الشهوات ، ومقاود الخطيات ، وبهن يستخف الركين ، ويستخون الأمين) (١٤٥).

وذكر الشيخ المجلسي (رحمه الله) أن النبي (ﷺ) قال : (إني أتعجب ممن يضرب امرأته وهو بالضرب أولى منها ، لا تضربوا نساءكم بالخشب فإن فيه القصاص ، ولكن اضربوهن بالجوع والعري حتى تربحوا في الدنيا والآخرة ، وأيما رجل تتزين امرأته وتخرج من باب دارها فهو ديوث ولا يأثم من يسميه ديوثاً ، والمرأة إذا خرجت من باب دارها متزينة متعطرة والزوج بذلك راض يبنى لزوجها بكل قدم بيت في النار ، فقصروا أجنحة نساءكم ولا تطولوها فإن تقصير أجنحتها رضى وسرور ودخول الجنة بغير حساب ، واحفظوا وصيتي في أمر نساءكم حتى تنجوا من شدة الحساب ، ومن لم يحفظ وصيتي فما أسوء حاله بين يدي الله ، وقال (ﷺ) : النساء حبال الشيطان) (١٤٦).

فجاء بالرواية أن الرسول (ﷺ) قال : (ولكن اضربوهن بالجوع والعري حتى تربحوا في الدنيا والآخرة) ، فإن هذا النص يخالف مضمون القرآن الكريم هذا أولاً ، وثانياً أن المرأة عندما يقع عليها هكذا عقاب والمفروض هي زوجة وأقرب شخص إلى قلب وجسد زوجها وتُعاقب هكذا عقوبة لا يُعاقب بها إلا العدو فالرجل سوف يستشعر أنها دائماً لا بد أن تُعاقب لأنها تؤذيه . ثم يروي عن النبي (ﷺ) قال : (النساء حبال الشيطان) . والقرآن يقول للإنسان أن الشيطان عدو لك : ﴿إِنَّ الشَّيْطَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾ (١٤٧) ، وحبال هذا العدو الذي يصطاد به الرجل هو المرأة ، فإذا هي عدو للرجل ، هي خصم للرجل .

وأورد عن أمير المؤمنين عليه السلام بأنه قال: (لا تطلعوا النساء على حال ولا تأمنوهن على مال ، ولا تتقوا بهن في الفعال ، فإنهن لا عهد لهن عند من عاهدن ، ولا ورع لهن عند حاجتهن ، ولا دين لهن عند شهوتهن ، يحفظن الشر وينسين الخير)^(١٤٨). وهذه الخصال التي ذكرت لا تتوقع إلا من الخصم الذي له معك عداوة.

وجاءت عدة روايات وكأنها تؤكد شرانية المرأة ، وكأن الشر متأصل في ذاتها ، فذكروا أن علياً عليه السلام قال: (اتقوا شر النساء وكونوا من خيارهن على حذر ، وأن امرنكم فخالقوهن كيلا يطمعن منكم في المنكر)^(١٤٩). فإذا سمع الرجل أن عليه أن يحذر من خيرة النساء سوف يستشعر عدائها له ، وهذا أمر خطير وسوق المعنى بهذه الكيفية يجعل الأسرة قلقة مضطربة لا تنتج ولا تربي أولاد صالحين بل مرضى نفسيين. وروي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (استعيذوا بالله من شرار نساءكم وكونوا من خيارهن على حذر ولا تطبعوهن في المعروف فيدعونكم الى المنكر ، وقال قال رسول الله صلى الله عليه وآله: النساء لا يشاورن في النجوى ولا يطعن في ذوي القربى ، إن المرأة إذا أسنت ذهب خير شطريها وبقي شرهما ، وذلك أنه بعقم رحمها ويسوء خلقها ويحتد لسانها ، وإن الرجل إذا أسن ذهب شر شطريه وبقي خيرهما ، وذلك أنه يؤوب عقله ويستحکم رأيه ويحسن خلقه)^(١٥٠).

إن الشر يبدو مستحکم في المرأة من خلال مفاد الروايات ، إن الشريرة لا بد أن يستعيذ الرجل بالله تعالى من شرها وذلك لشدة خطورته ، وأن يكون على حذر تام من خيار النساء ، ومن ثم كلما كبرت ازداد شرها وطال لسانها وساء خلقها ، فهي شر ولكن مضطر الرجل أن يعيش معها لاعتبارات عديدة ، لاستدامة النسل ، ولضغط الشهوة ولخدمته ، هكذا يبدو مفاد هذه الروايات . إذن هي شر لا بد منه وكما ورد عن الإمام علي عليه السلام أنه قال: (المرأة شر كلها وشر ما فيها أنه لا بد منها)^(١٥١)، فإذا صح هذا الكلام عن الإمام عليه السلام فإنه واضح تماماً في أن المرأة كلها شر هذا أولاً ، وثانياً: أن الرجل محتاج إليها وهو شر أيضاً ، ولذا لما اضطر إليها وهي شر فعليه أن يحذر منها ولا يأمن منها ، فلا يستشيرها ولا يطبعها ، روى الشيخ الكليني (قدس) بإسناده قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: (طاعة المرأة ندامة)^(١٥٢).

ونقل المجلسي في البحار عن بصائر الدرجات بسنده عن العابد قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: (إن في الكتاب الذي أملى رسول الله صلى الله عليه وآله وخطه علي عليه السلام: إن كان في شيء شؤم ففي النساء)^(١٥٣).

وورد عن سليم بن بلال المدني عن الرضا (عليه السلام) عن أبي جعفر بن محمد عن آبائه (عليهم السلام) أن إبليس كان يأتي الأنبياء (عليهم السلام) من لدن آدم (عليه السلام) إلى أن بعث الله المسيح (عليه السلام) يتحدث عندهم ويسألهم ولم يكن بأحد منهم أشد أنساً منه يحيى بن زكريا (عليه السلام) فقال له يحيى (عليه السلام): وأي الأشياء أقر لعينك؟ قال: النساء هنّ فخوخي ومصائدي فإني إذا اجتمعت عليّ دعوات الصالحين ولعناتهم صرت إلى النساء فطابت نفسي بهن، يا نبي الله إن أرضى الأشياء عندي وأدعمه لظهري وأقره لعيني النساء، فإنها حباتي ومصائدي وسهمي الذي به لا أخطئ، بأبي هن، لو لم يكن هن ما اطقت اضرار أدنى آدمي، قرة عيني، بهنّ أظفر بمقراي - أو بمغراي - وبهنّ أوقع المهالك، يا حبذا هن إذا اغتمت ليست على النساء والعباد والعلماء غلبوني بعد ما أرسلت عليهم الجيوش فانهمزوا وبعدهما ركبت وقهرت ذكرت النساء طابت نفسي وسكن غضبي واطمأن كظمي وانكشف غيضي وسلت كآبتي وقرت عيني واشتد أزري، ولولا هن من نسل آدم لسجدتهن فهن سيداتي وعلى عنقي سكناهن وعلى ماهن، ما اشتهد امرأة من حباتي حاجة إلا كنت أسعى برأسي دون رجلي في اسعافها بحاجتها لأنهن رجائي وظهري وعصمتي ومسندي وثقتي وغوثي (١٥٤).

وروى الشيخ الكليني بسنده عن الإمام الباقر (عليه السلام) أنه قال: (لا تشاوروهن في نجوى ولا تطيعوهن في ذوي قرابة) (١٥٥). وروى عن الإمام الصادق (عليه السلام) أنه قال: (إياكم ومشاورة النساء فإن فيهن الضعف والوهن والعجز) (١٥٦) وقال الإمام علي (عليه السلام): (وإن النساء فهمهن زينة الحياة الدنيا والفساد فيها) (١٥٧).

ولذا على الرجل أن يمنعها من القراءة والكتابة لأنها شر ورأيها فيه الضعف والوهن والعجز، ولذا روى الشيخ الكليني (رحمه الله) بسنده عن السكوني عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنه قال: (قال رسول الله ﷺ): لا تنزلوا النساء بالغرف ولا تعلموهن الكتابة وعلموهن المغزل وسورة النور) (١٥٨).

ولا أدري كيف ينسجم مفاد هذه الروايات والروايات الأخرى الكثيرة التي تمدح المرأة وتثني عليها وتوصي بالرفق بها، فمثلا كم حديث عن رسول الله ﷺ وهو يبين منزلة وعظمة الأم فقد ورد عنه ﷺ أنه قال: (الجنة تحت أقدام الأمهات) (١٥٩). وقال ﷺ: (تحت أقدام الأمهات روضة من رياض الجنة) (١٦٠). وإليك هذا الحديث ماذا تقول في مضمونه هل الرجل أعظم منزلة أم المرأة، قال ﷺ: (إذا كنت في صلاة التطوع فإن دعاك والدك فلا تقطعها، وإن دعتك والدتك فاقطعها) (١٦١)

. وكذلك ورد عنه (صلى الله عليه وآله) عندما سأله أحد أصحابه قال : قلت للنبي (صلى الله عليه وآله) يا رسول الله من أبرر؟ قال أمك . قلت : ثم من؟ قال : ثم أمك . قلت : ثم من؟ قال : ثم من؟ قال : ثم أمك . قلت : ثم من؟ قال : ثم أبك ، ثم الأقرب فالأقرب^(١٦٢). فلو كانت المرأة كلها شر وان مقام الرجل أعظم منها لأوصى الرسول (صلى الله عليه وآله) بیره أكثر من المرأة بينما كرر (صلى الله عليه وآله) الوصية بئر الأم ثلاث مرات والأب (الرجل) مره واحدة . هذا أولاً .

وثانياً : ان في دار الحرب لا يجوز للمسلم أن يقتل المرأة ، وإن الجزية ساقطة عن المرأة ومرفوعة عنها ، فقد روى الشيخ الكليني (قدس) بسنده عن حفص بن غياث قال : (سألت أبا عبد الله عليه السلام عن النساء كيف سقطت الجزية عنهن ورفعت عنهن ، قال : لأن رسول الله (صلى الله عليه وآله) نهى عن قتال النساء والولدان في دار الحرب إلا أن يقاتلوا فإن قاتلت أيضاً فأمسك عنها ما امكنك ولم تخف خلاصاً^(١٦٣) فلما نهى عن قتلهن في دار الحرب كان في دار الإسلام أولى ولو امتنعت أن تؤدي الجزية لم يمكن قتلها فلما لم يمكن قتلها رفعت الجزية عنها ولو امتنع الرجال أن يؤدوا الجزية كانوا ناقضين للعهد وحلت دماؤهم وقتلهم لأن قتل الرجال مباح في دار الشرك^(١٦٤).

فهذا النص يكشف لنا حرص الإسلام ورعايته للمرأة ، فرغم أن في دار الحرب أي في ساحة الحرب وهي تقاتل المسلمين لكن الشرع الشريف يأمر المسلمين أن لا يقتلوا إذا أمكن ذلك ، بل نجد في روايات كثيرة تبين أن محل أنس الرجل وارتياحه هي المرأة وإلا سوف يتعسر عيشه إن لم نقل لا يمكن أن يعيش ويستمر بدون المرأة . فقد ورد في معاني الأخبار (عن معنى الإنسان أنه ينسى ، ومعنى النساء أنهن أنس للرجال)^(١٦٥). وقال الإمام علي عليه السلام : (اتقوا الله في النساء واستوصوا بهن خيراً)^(١٦٦).

بل نجد أن بعض الروايات تشير الى أن من فيض الله تعالى على أهل البيت عليهم السلام وفضله عليهم أن جعل محبة النساء في قلوبهم ، فقد نقل صاحب البحار عن نوادر الراوندي بإسناده عن موسى بن جعفر عن آبائه عليهم السلام قال : قال رسول الله (صلى الله عليه وآله) : أعطينا أهل البيت سبعة لم يعطهن أحد كان قبلنا ولا يعطاهن أحد بعدنا: الصباحة والفصاحة والسماحة والشجاعة والعلم والحلم والمحبة في النساء)^(١٦٧).

ونجد صنف آخر من الروايات بينت الثواب العظيم للمرأة لمن تخدم زوجها ولو بشربة من ماء ولمن تعمل في بيت زوجها ، وكم للمرأة من الثواب العظيم إذا حملت إذ كأنها تجاهد في سبيل الله بمالها ونفسها ، وكذلك لها ثواب عظيم إذا وضعت وإذا أرضعت طفلها ، فقد روى الشيخ الطوسي (رحمه الله) بسنده عن أبي المفضل بإسناده

عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال : سألت أم سلمة (رض) رسول الله (صلى الله عليه وآله) عن فضل النساء في خدمة أزواجهن ؟ فقال (صلى الله عليه وآله) : ما من امرأة رفعت من بيت زوجها شيئاً من موضع الى موضع تريد به اصلاحاً إلا نظر الله إليها ، ومن نظر إليه الله لم يعذبه ، فقالت أم سلمة (رض) : زدني في النساء المساكين من الثواب بأبي أنت وأمي ، فقال (صلى الله عليه وآله) : يا أم سلمة أن المرأة إذا حملت كان لها من الأجر كمن جاهد بنفسه وماله في سبيل الله عزوجل ، فإذا وضعت قيل لها : قد غفر الله لك ذنبك فاستأنفي العمل ، فإذا أرضعت فلها بكل رضعة تحرير رقبة من ولد إسماعيل (١٦٨).

وقال الإمام الباقر (عليه السلام) : (إيمان امرأة خدمت زوجها سبعة أيام أغلق الله عنها سبعة أبواب النار وفتح لها ثمانية أبواب الجنة تدخل من أيها شاءت) (١٦٩) ، وقال (عليه السلام) أيضاً : (ما من امرأة تسقي زوجها شربة من ماء إلا كان خيراً لها من عبادة سنة صيام نهارها وقيام ليلها) (١٧٠) . فلو كانت المرأة قد خلقها الله تعالى لأجل خدمة الزوج وأنسه ولذته ووعاء لحمل أولاده فلماذا يترتب كل هذا الثواب لها ؟! ، ونجد روايات كثيرة في وصية الرجل بالمرأة خيراً وأن تقوى الله تعالى تكمن في مداراة المرأة واليتميم ، وإن البر بالزوجة يطيل العمر ، وإن الجلوس مع الزوجة افضل من الاعتكاف في المسجد ، ألا يدل كل هذا على أهمية المرأة للرجل وهي المخلوق الرحيم والودود للرجل . فقد ورد عن رسول الله (صلى الله عليه وآله) قوله : (إذا سقى الرجل امرأته أجر) (١٧١) ، وقال (صلى الله عليه وآله) : (خياركم خياركم لأهله) (١٧٢) .

وورد عن الإمام الصادق (عليه السلام) أنه قال : (من حسن بره بأهله زاد الله في عمره) (١٧٣) ، وقال رسول الله (صلى الله عليه وآله) : (جلوس المرء عند عياله أحب إلى الله تعالى من اعتكافه في مسجدي هذا) (١٧٤) ، وورد أيضاً عنه (صلى الله عليه وآله) أنه قال : (إن الرجل ليؤجر في رفع اللقمة إلى في امرأته) (١٧٥) .

أو يوجد أصرح من هذا الكلام في ترتيب الثواب العظيم لمن يراعي زوجته وبهذه الصور المتعددة . يا هل ترى إذن كم هي المرأة غالية ومحترمة ومدللة في نظر الإسلام .

وإليك بعض هذه الروايات التي تبين دور المرأة وأثر المرأة في إيمان الإنسان ، فهذا الشيخ الصدوق يروي بسنده عن رسول الله (صلى الله عليه وآله) أنه قال : (من سرّه أن يلقي الله طاهراً مطهراً فليلقه بزوجه ومن ترك التزويج مخافة العيلة فقد أساء الظن بالله تعالى) (١٧٦) .

وروى الشيخ الكليني (ره) بسنده عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنه قال : (رذال موتاكم العزّاب)^(١٧٧)، وفي رواية أخرى بسنده عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال : (قال رسول الله صلى الله عليه وآله) : من تزوج أحرز نصف دينه فليقت الله في النصف الآخر أو الباقي)^(١٧٨)، وروى أيضاً بسنده عن أبي عبد الله عليه السلام قال : (جاء رجل الى أبي فقال له : هل لك من زوجة ؟ فقال : لا ، فقال أبي : وما أحب أن لي الدنيا وما فيها وإني بتُّ ليلة وليست لي زوجة ، ثم قال : الركعتان يصليهما رجل متزوج أفضل من رجل أعزب يقوم ليله ونهاره ، ثم أعطاه أبي سبعة دنائير ثم قال له : تزوج بهذه ، ثم قال أبي : قال رسول الله صلى الله عليه وآله) : اتخذوا الأهل والعيال فإنه أرزق لكم)^(١٧٩).

إن هذه الروايات واضحة بأن الزوجة لها أثرها الكبير في إيمان الإنسان وبينت الرواية أن الإمام الباقر عليه السلام قال : لا أحب أن ابنت ليلة واحدة بلا زوجة ، فلو كانت المرأة شر وعدوة للرجل لكان الأحرى يحاول أن يتعد عنها ولو بشكل يسير لا أقل أما لما يقول : وما أحب أن لي الدنيا وما فيها وأني بتُّ ليلة وليست لي زوجة ، إذن كم هي مهمة ولها أثرها الكبير المرأة في حياة الرجل وخصوصاً في إيمانه لأن المتحدث هو إمام معصوم والقرينة التي تؤيد ان الإمام الباقر عليه السلام كان يبين أثر الزوجة في إيمان الإنسان لما قال عليه السلام : (الركعتان يصليهما رجل متزوج أفضل من رجل أعزب يقوم ليله ونهاره) .

نعم حال المرأة كحال الرجل فيهم الصالح والطالح باعتبار أن كلاً منهما انسان والإنسان مركب من عقل وغريزة ، والتكليف لهما معاً على حد سواء ، قال سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾^(١٨٠). فالذي يحدد فضل هذا دون ذاك ليست الذكورة أو الأنوثة وإنما تقوى الله تعالى .

النظرية الرابعة : نظرية التكامل .

هذه النظرية هي ترجمان المعنى الدقيق لمضمون القرآن الكريم وللفهم الصحيح للأحاديث الشريفة والروايات المعتمدة التي تحدثت عن الزوجية تكويناً وتشريعاً ، ولكي تتضح معالم هذه النظرية لا بد أن نتعرف على معاني بعض المفردات التي لها علاقة بنظام الزوجية في الإسلام وفي بناء الاسرة الإسلامية .

١- أولى هذه المفردات هي مفردة (الزوج) : فلنرى ما هو مصداق مفردة الزوج ،

هل تصدق على الذكر دون الأنثى أو أنها تصدق على كل منهما ، يبدو أن كلمة زوج في القرآن الكريم تطلق على الذكر والأنثى فكل منهما مصداق لها ، قال الراغب الاصفهاني : (زوج يقال لكل واحد من القرينين من الذكر والأنثى في الحيوانات المتزاوجة ، زوج ولكل قرينين فيها وفي غيرها زوج ، كالخف والنعل ، ولكل ما يقترن بآخر مماثلاً له أو مضاداً له زوج . قال تعالى : ﴿فَجَعَلَ مِنْهَا لِزْوَاجٍ الذَّكَرَ وَ الْأُنثَى﴾^(١٨١) ، وقال ﴿وَزَوْجَكَ الْجَنَّةَ﴾^(١٨٢) وزوجة لغة رديئة وجمعها زوجات . وجمع الزوج أزواج وقوله : ﴿هُمْ وَأَزْوَاجُهُمْ﴾^(١٨٣) وقوله : ﴿أَحْشَرُوا الَّذِينَ ظَلَمُوا وَأَزْوَاجَهُمْ﴾^(١٨٤) أي أقرانهم المقترنين بهم في أفعالهم ﴿إِلَيَّ مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِّنْهُمْ﴾^(١٨٥) أي أشباهاً واقرباء ، وقوله : ﴿سُبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا﴾^(١٨٦) وقوله : ﴿وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ﴾^(١٨٧) (١٨٨) .

إذن كلمة زوج لما تطلق في الاصطلاح القرآني أعم من ال ذكر ، بعبارة أخرى تطلق كلمة زوج على الذكر وكذلك تطلق على الأنثى إذا اقترنت بالرجل . وهذا المعنى أكده أصحاب اللغة بقوله : (زوج) الزايوالواو والجيم أصل يدل على مقارنة شيء بشيء من ذلك الزوج زوج المرأة ، والمرأة زوج بعلمها ، وهو الفصحح قال الله جل ثناؤه : ﴿اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ﴾^(١٨٩) .

إذن معنى ومصداق كلمة زوج لغةً وقرآناً واحد ، فلو كان أحدهما يختلف تكويناً عن الآخر بأن أحدهما أرقى وجوداً وسيداً والآخر تكويناً تابعاً له فلا بد أن يكون المصداق مختلفاً فلا يطلق زوج على كل منهما . فلو قلت أن كلمة زوج تطلق على كليهما على نحو التشكيك فالرجل في أعلى درجة والمرأة في أدنى درجة من الزوجية ، والجواب : أن هذا الكلام باطل لأن التشكيك لا يطلق بمعنى واحد على مصداقين مختلفين فأما أن يطلق على الذكر أنه زوج وله درجات متفاوتة في تحقيق الزوجية أو يطلق على المرأة بأنها زوج ولها درجات متفاوتة في تحقيق الزوجية ، أما أن يطلق على كليهما بنحو التشكيك واحد بأرقى الدرجات والآخر بأدنى الدرجات فهذا غير وارد .

٢- مفردات آيتين من آيات القرآن الكريم تحدثنا عن فلسفة الزوجية في عالم الإنسانية وبينت الرابطة الأساسية بين الزوجين وهنّ : الآية الأولى قوله سبحانه : ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾^(١٩٠) ، والآية الثانية قوله سبحانه من آية من سورة البقرة :

﴿هُنَّ لِبَاسِكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسِهِنَّ﴾^(١٩١).

ولنأخذ من الآية الأولى مفردة (لتسكن) .

إذ أن الآية الكريمة أرشدتنا بأن الزوجية في النظام الإنساني من آيات ودلائل نعم الله تعالى وذلك لأن الهدف منها هو السكن فيا هل ترى ماذا تعني كلمة سكن ؟ .

إن السكن معناه مادياً هو الاستقرار ، والسكون في قبال الحركة ، قال الفخر الرازي: (يقال سكن إليه للسكون القلبي ، ويقال سكن عنده للسكون الجسماني ، لأن كلمة (عند) جاءت لظرفي المكان وذلك للأجسام و (إلى) للغاية وهي للقلوب)^(١٩٢).

فإذن المراد هنا السكون القلبي وهذا (يعني لتستقر قلوبكم عندها لأن الرجل إذا طاف البلدان لا يستقر قلبه فإذا رجع إلى أهله اطمأن وأستقر)^(١٩٣)، وقد يكون السكن مادياً ومعنوياً ، فإن الرجل يتحقق له في الزواج السكن يتحقق له البيتوتة والجلوس والسكون في بيت الزواج ويتحقق له السكن المادي من هياج الشهوة فإن (أول ارتفاع الرجل بالمرأة سكونه إليها مما فيه من غليان القوة وذلك أن الفرج إذا تحمل فيه هيج ماء الصلب إليه فإليها يسكن وبها يتخلص من الهياج)^(١٩٤).

وهذا المعنى أكده صاحب الميزان (رحمه الله) إذ قال : (إن كل واحد من الرجل والمرأة مجهز بجهاز التناسل تجهيزاً يتم فعله بمقارنة الآخر ويتم بمجموعهما أمر التوالد والتناسل فكل واحد منهما ناقص في نفسه مفتقر إلى الآخر ويحصل من المجموع واحد تام له أن يلد وينسل ولهذا النقص والافتقار يتحرك الواحد منهما الى الآخر حتى إذا اتصل به سكن إليه لأن كل ناقص مشتاق الى كماله وكل مفتقر مائل الى ما يزيل فقره وهذا هو الشبق المودع في كل من هذين القرينين)^(١٩٥).

وهذا التفصيل من المفسرين الكبارين إشارة إلى أحلى مصاديق السكن والطمأنينة ولا يقتصر السكن أو سبب السكن في هذا المورد وإنما موارد كثيرة تكون سبباً للسكن والطمأنينة الروحية ، قال الشيخ الطوسي (رحمه الله) : (وقوله (لتسكنوا إليها) يعني سكون أنس وطمأنينة)^(١٩٦)، وهذا المعنى عبّر عنه مكارم الشيرازي بقوله : (والغاية هي السكينة الروحية والهدوء النفسي)^(١٩٧).

إذن من خلال كلام المفسرين في معنى كلمة (لتسكنوا إليها) أن الرجل لا يتحقق له سكن إلا بالمرأة زوجه فهو بحاجة ماسة إليها وإن كانت هي بحاجة إليه لكن يبدو أن حاجة الرجل إليها أشد ولهذا كلف الشارع المقدس المرأة بعنوان زوجيتها أن لا ترد الرجل إذا رغب إليها أبداً لأن الرجل قد لا يطيق شدة هيجانه ، ولذا قال القرطبي

(إن الله عزوجل (أعلم الرجال أن ذلك الموضوع خلق منهن للرجال ، فعليها بذله في كل وقت يدعوها الزوج ، فإن منعه فهي ظالمة وفي حرج عظيم ، ويكفيك من ذلك ما ثبت في صحيح مسلم من حديث أبي هريرة قال : قال رسول الله (ﷺ) : (والذي نفسي بيده ما من رجل يدعو امرأته الى فراشها فتأبى عليه إلا كان الذي في السماء ساخطاً عليها حتى يرضى عنها) ، وفي لفظ آخر : (إذا باتت المرأة هاجرة فراش زوجها لعنتها الملائكة حتى تصبح)^(١٩٨).

فيا هل ترى إذا كان الزوج بهذه الحاجة الماسة الى المرأة فكيف يكون سيداً وهي تابعة له أو تكون مستقلة عنه أو تكون عدوة له ! فلا مناص إلا القول بالنظرية الرابعة وهي نظرية التكامل ، إذ هي أيضاً بحاجة شديدة إلى الرجل إذ لو لم تكن بحاجة إليه لما مالت إليه ولا طوعته ولا استأنست وتلذذت بكل ما تعطيه من نفسها .
الآية الثانية : قوله تعالى ﴿ هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ ﴾^(١٩٩)
ونأخذ من هذه الآية الشريفة مفردة (لبس) :

إن الأصل في مادة لبس : هو الستر ، وهذا هو المفهوم والمفهوم له مصاديق ، ومصاديقه قد يكون سترأ مادياً وقد يكون سترأ معنوياً .
فالستر المادي هو أن يحفظك عن الحر والبرد والجراثيم وتتجمل به . والستر المعنوي هو أن يحفظك عن الانحراف عن صراط الإنسانية^(٢٠٠) ، والمراد بصراط الإنسانية أعم من كونه صراطاً دينياً أو غير دينياً ، صراطاً إسلامياً أو غير إسلامي .

قال الشيخ الطوسي : (واللباس الثياب التي ما شأنها أن تستر الأبدان ويشبه بها الأغشية فيقال لبس السيف بالحلية)^(٢٠١) ، ثم بين وقال : (هن لباس لكم : أنهن يصرن بمنزلة اللباس ، وقال قوم : معناه سكن لكم كما قال : وجعلنا الليل لباساً أي سكناً)^(٢٠٢) .
قال السيد صاحب الميزان : (هن لباس لكم وأنتم لباس لهن) الظاهر من اللباس معناه المعروف ، وهو ما يستر به الإنسان بدنه ، و الجميلتان من قبيل الاستعارة فإن كل من الزوجين يمنع صاحبه عن إتباع الفجور وإشاعته بين أفراد النوع فكان كل منهما لصاحبه لباساً يوازي به سواته ويستر به عورته)^(٢٠٣) .

وأكد هذا المعنى الشيرازي في تفسيره إذ قال : (واللباس يحفظ الجسم من الحر والبرد وأنواع الأخطار من جهة ، ويستر عيوب الجسم من جهة أخرى أضف إلى أنه زينة للإنسان ، وتشبيه الزوج باللباس يشمل كل هذه الجوانب ، الزوجان يحفظ كل منهما الآخر من الانحراف والعيوب ، ويوفر كل منهما سبل الراحة والطمأنينة للآخر

، وكل منهما زينة للآخر^(٢٠٤). ثم أردف وقال وكأنه يشير إلى نظرية التكامل إذ قال: (هذا التعبير يوضح غاية الارتباط المعنوي بين الرجل والمرأة ومساواتهما في هذا المجال ، فالتعبير جاء للرجل كما جاء للمرأة بدون تغيير)^(٢٠٥).

فالنظرية التكاملية تجسد لنا عدة أبعاد مهمة في حياة الإنسانية ، ومن أهم هذه الأبعاد ما يأتي :

١. البعد العقائدي : إذ أن هذه النظرية تحفظ لنا حقيقة العدل الإلهي في خلقه ، فلما خلق الله تعالى الإنسان (ذكراً وأنثى) خلقهما من مادة واحدة فمقتضى العدل الإلهي أن لا يكون أحدهما سيداً والآخر رقاً تابعاً مهاناً يشعر بأنه أدنى من نظيره الذي خلق من نفس ما خلق منه ومكلف بنفس تكاليفه ويحاسب مثله ، ويؤول مصيره أما إلى الجنة أو إلى النار. هذا أولاً ، وثانياً : إذا قلنا بنظرية الانفصال أو التخاصم والعداوة فإن هذا القول يستلزم عدم الحكمة بل ونقض في علم الخالق جل وعلا وتنزه عن هذا سبحانه، ذلك لأن الواقع الخارجي لا ينسجم مع النظريتين ، لأننا نرى خارجاً أن المرأة لا يمكن أن تستغني عن الرجل ولا الرجل يمكنه أن يستغني عن المرأة ، بل نجد الرجل يدفع الشيء الثمين من أجل قربه من المرأة وهكذا المرأة ، إذن النظرية الثانية والثالثة يكذبهما الواقع الخارجي .

٢. البعد الأخلاقي : إن نظرية التكامل تجسد لنا البعد الأخلاقي بكل صورته فهي تصور لنا علاقة الرجل بالمرأة وعلاقة المرأة بالرجل على نحو التكامل إذ كل منهما لا يتسامى ولا يتوفر لديه السكن الروحي والمادي والقرب الإلهي إلا بمعية الآخر ، فكل منهما ستر وسكن لصاحبه يقول سبحانه : ﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾^(٢٠٦) ، وقال أيضاً جل وعلا : ﴿ هُنَّ لِبَاسٍ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ ﴾^(٢٠٧) . إذن كل منهما محتاج إلى الآخر فلا يتكبر أحدهما على الآخر لأن هذه النظرية لا تعطيه حق التعالي والفوقية بأنه هو المحور وهو السيد بل الرجل بحاجة ماسة إلى المرأة وخصوصاً إذا قلنا بأن التقديم والتأخير في النص القرآني يبين أهمية المتقدم ، والآية قالت : ﴿ هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ ﴾ ، فقدمت ﴿ هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ ﴾ أي سترهن للرجال على ﴿ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ ﴾ ستر الرجال لهن ، وهنا يعني أن الرجال أحوج إلى النساء من حاجتهن للرجال.

٣. البعد النفسي : إن نظرية التكامل تشعر المرأة بأهميتها ، فتعيش السعادة والرضا والحمد للخالق جل وعلا ولا تشعر بالمظلومية ، أما إذا قلنا بالنظرية الأولى النظرية

التابعة والرقيّة سوف تجعلها تعيش الإنكار والهوان والذلّ وإنها مخلوق دون الرجل فلا تتفاعل نفسياً مع الحياة .

البعد الأسري : أن نظرية التكامل تضيف على الأسرة نوع من الاستقرار النفسي الحيوي ، إذ تجعل المرأة عنصراً فاعلاً جداً في الأسرة لأن الأسرة لا تبني إلا بوجودها ذلك لأن الفكر الإسلامي يؤمن بأن الأسرة لا تتكون إلا من ذكر وأنثى ، والنظرية الرابعة تقول بأن أي أحد منهما دون الآخر لا تتكون الأسرة ، فتشعر المرأة بأهميتها ودورها الفاعل في بناء الأسرة .

٤. البعد الاجتماعي : إن نظرية التكامل تخلق مجتمعاً متوازناً طاهراً ذلك لأن الرؤية الإسلامية تؤمن بأن اللبنة الأساسية لبناء المجتمع هي الأسرة المتكونة من الذكر والأنثى ، فالمجتمع الإسلامي أساس بناءه الزوجية لا الفردية كما هي رؤية الرأسمالية ، فلا يحق أبداً للمسلم أن يختار غير الأنثى لتكوين الأسرة وكذلك الأنثى المسلمة لا يحق لها في بناء الأسرة إلا أن تختار ذكراً مسلماً ، فالإسلام يشن حرباً شعواء ضد المثلية لأن المثلية لا تكون الزوجية وهي تهديم للمجتمع هذا أولاً .

وثانياً : لو أراد المسلم أن يبقى بلا زواج وهكذا المسلمة فالإسلام يجيز لهما ولكنه يبين لهما أن كلاً منهما لم يصل ولم يرقى الى الكمال ، فلا يتحقق القرب الإلهي له ولها كما يتحقق للمتزوج أو المتزوجة وبنفس درجة إيمان كل منهما . وهذه الأبعاد لا تحققها النظريات الثلاث أعني (نظرية التابعة ونظرية الاستقلال ونظرية التخاصم) .

٥. البعد الفقهي : أن نظرية التكامل سوف توفر ذوقاً فقهياً ورؤية فقهية للفقيه الذي يؤمن بنظرية التكامل غير الرؤية الفقهية لمن يؤمن بإحدى النظريات المتقدمة ، وهذا ما نلاحظه في فتاوى الفقهاء المعاصرين فنجد في فتاويهم من أجاز للمرأة أن تشتترط أن يكون الطلاق بيدها ، ونجد من أجاز لها أن تكون نائبة في مجلس الشورى أو البرلمان بمعية الرجال وغيرها من الأحكام الفقهية الأسرية التي لم ترد في كلمات الفقهاء المتقدمين .

وخلاصة هذه النظرية : أن قوله تعالى : ﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا ﴾^(٢٠٨) فإن الضمير كاف من (لكم) هو يعود على الرجال على المشهور وقد يقال هو يعود على الإنسان أعم من الرجل والمرأة ، لأنه أثبتنا بأن الذكر والأنثى كل منهما بحاجة الى الآخر ومتساوين في هذا المجال كما قال آنفأ ناصر مكارم الشيرازي ، ومعنى (لتسكنوا إليها) ، أي أن الرجل لا تحصل له الطمأنينة ولا يتحقق له السكن المادي والروحي والقلبي إلا بالمرأة ، وإن المرأة لا تحصل لها الطمأنينة ولا يتحقق

لها السكن المادي والروحي والقلبي إلا بالرجل ، وبعبارة أخرى لو فصلنا الرجل عن المرأة والمرأة عن الرجل لا يتحقق السكن ولا الاطمئنان لكل منهما فلا تنبني أسرة ولا يتحقق مجتمع آمن مطمئن أبداً ، لأن النظام التكويني للقرآن يقول أنه لا تحصل لكم الطمأنينة إلا بأن يقترن الرجل بالأنثى وهذه هي نظرية التكامل .

ومن هنا يتبين لنا أن مبدأ الزوجية في الخلق وخصوصاً في عالم الإنسانية وفق نظرية التكامل له أثره الكبير في بناء الأسرة وفق الفهم الإسلامي الصحيح والدقيق والأسرة الإسلامية التي تُبنى وفق شعور وتطبيق نظرية التكامل سوف تكون لبنة صالحة مؤثرة غاية التأثير في بناء المجتمع الإسلامي .

نعم فيتضح من نظرية التكامل أن الرجل مكمل للمرأة والمرأة مكملة للرجل ، ولكن هناك اختلاف في مستويات التكامل ، ولكي يتحقق التكامل لا بد من إضافة مصطلح آخر وهو الكفاءة ، وبعبارة أخرى أن هناك رجل يحتاج إلى امرأة كفوءة لكي تكون مكملة له ، وأيضاً هناك امرأة تحتاج إلى رجل كفوء يكون مكملًا لها ، فلا كل رجل يكون مكملًا لكل امرأة ولا كل امرأة تكون مكملة لكل رجل ، وإنما لا بد أن نلاحظ مستوى الكفاءة بينهما وهذه قضية مهمة وقضية خارجية .

وهذا المبدأ الخلفي في نظام الزوجية وفق نظرية التكامل تجسد بكل صورته وبأجلالها وابعادها كلها في أسرة فاطمة الزهراء (عليها السلام) بنت رسول الله (صلى الله عليه وآله) وزوجها أمير المؤمنين (عليه السلام) الذي ارتضع الإسلام فتشبعت كل عروقه به فحقق مبادئه بأجلى وأرقى صورها ولهذا هذه الأسرة أنتجت سيدي شباب أهل الجنة الحسن والحسين (عليهما السلام) ، ولا تستغرب لما أوصت السيدة الصديقة فاطمة الزهراء (عليها السلام) الإمام علي (عليه السلام) زوجها قبيل شهادتها (عليه السلام) إذ جاء ضمن وصيتها : (يا بن عم ما عهدتني كاذبة ولا خائنة ولا خالفتك منذ عاشرتني فقال (عليه السلام) : معاذ الله أنت أعلم بالله وأبر وأتقى وأكرم وأشد خوفاً من الله أن أوبخك غداً بمخالفتي فقد عزّ عليّ بمفارقتك وبفقدك إلا أنه أمر لا بد منه) (٢٠٩).

فكانت أسرة متميزة في كل أبعادها إذ كل الوقت الذي عاشته الزهراء (عليها السلام) مع زوجها لم تكذب عليه كذبة واحدة وزوجها علي (عليه السلام) كان متأكد من ذلك فعلى الفور لما قالت : (يا بن عم ما عهدتني كاذبة ولا خائنة ولا خالفتك منذ عاشرتني) قال (عليه السلام) : (معاذ الله) ، فكان كل منهما يشعر بأهمية دوره وأثره في بناء أسرتهم . نعم يبقى هناك كلام أن نظرية التكامل لا تقول أن كل امرأة هي تكمل أي رجل وأي رجل يكمل أي امرأة بل هناك اختلاف في مستويات الرجال واختلاف في مستويات النساء ، فلعن رجلاً لا يكون مكملًا للمرأة إذ أن المرأة أرقى وأسمى منه ولعل امرأة لا

تكون مكملة لرجل إذ أن الرجل أرقى وأسما منها .
 إذن لابد أن نحقق الكفاءة بينهما ولهذا فإن السيدة فاطمة الزهراء (عليها السلام) لم يكن لها
 كفوء إلا علي أمير المؤمنين (عليه السلام) ، فقد روى الشيخ الصدوق (ره) بسند صحيح عن
 يونس ابن ظبيان قال : قال أبو عبد الله (عليه السلام) : (لو لا أن أمير المؤمنين (عليه السلام) تزوجها
 لما كان لها كفوء الى يوم القيامة على وجه الأرض آدم فمن دونه)^(٢١٠) .
 وأتصور كل ما ورد من أحاديث وروايات في ذم المرأة مما ذكرته أو لم أذكره إذا
 آمننا بالنظرية الرابعة (نظرية التكامل) سوف تفهم الروايات بفهم آخر وتوجه بتوجيه
 آخر ينسجم مع مضمون القرآن الكريم الذي ينسجم مع نظرية التكامل .
 وفي الختام أحمد الله عوداً وبدءاً وأصلي على محمد وآله الطيبين الطاهرين .

هوامش البحث

- (١) - ظ : ابن منظور ، (ت ، ٧١٠ هـ) . لسان العرب ، ط : بلا ، نشر : أدب الحوزة ، قم - إيران ، ١٤٠٥ هـ ، ج ١ ص ٢٧ .
- (٢) - ظ : المصدر نفسه .
- (٣) - الجوهرى ، (ت - ٣٩٣ هـ) . الصحاح ، تحقيق : أحمد عبد الغفور العطار ، ط ٤ ، نشر : دار العلم للملايين ، (بيروت - لبنان ، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م) . ج ٤ ص ١٤٧١ .
- (٤) - أبو هلال العسكري ، (ت - ٣٩٥ هـ) ، الفروق اللغوية ، تحقيق : مؤسسة النشر الإسلامي ، ط ١ ، طبع ونشر : مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين ، قم المشرفة ، ١٤١٢ هـ ، ص ٢٢٥ .
- (٥) - الانعام : ٢ .
- (٦) - النحل : ٤ .
- (٧) - المؤمنون : ٢ .
- (٨) - الأعراف : ١١ .
- (٩) - الرحمن : ١٥ .
- (١٠) - النحل : ١٧ .
- (١١) - الراغب الاصفهاني ، مفردات الراغب الاصفهاني مع ملاحظات العملي ، ط : بلا ، طبع : دار المعروف للطباعة والنشر . ص ٢٩٦ .
- (١٢) - المازندراني ، مولى محمد صالح ، (ت - ١٠٨١ هـ) ، شرح أصول الكافي ،

- تحقيق وتعليقات : الميرزا أبو الحسن الشعراني ، ضبط وتصحيح : السيد علي عاشور ، ط ١ ، طبع ونشر : دار احياء التراث العربي للطباعة والنشر والتوزيع ، (بيروت - لبنان ، ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م) . ج ٣ ص ٦٥ .
- (١٣) - الرعد : ١٦٠ .
- (١٤) - ناصر مكارم الشيرازي ، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل ، ط : بلا ، ج ٥ ص ٣٠٦ .
- (١٥) - الزخرف : ٨٧ .
- (١٦) - النحل : ١٧ .
- (١٧) - ناصر مكارم الشيرازي ، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل ، ج ٥ ص ٣٠٦ .
- (١٨) - الملكي ، محمد باقر ، توحيد الإمامية ، تحقيق وتنظيم : محمد البياباني الاسكوي ، ط ١ ، نشر : وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي - مؤسسة الطباعة والنشر ، ١٤١٥ هـ . ص ١٨٥ .
- (١٩) - جعفر السبحاني ، الايمان والكفر . ص ٤٣ .
- (٢٠) - اليزدي ، محمد تقى مصباح ، دروس في العقيدة الإسلامية ، ط : بلا ، طبع : مطبعة كليني - طهران ، نشر : معاونة العلاقات الدولية منظمة الاعلام الإسلامي ، (طهران - ايران ، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٨ م) . ج ١ ص ١٠٣ .
- (٢١) - المصدر نفسه .
- (٢٢) - الطبرسي ، أبو علي الفضل بن الحسن ، (ت ، ٥٤٨ هـ) ، تفسير مجمع البيان ، تحقيق وتعليق : لجنة من العلماء والمحققين الاخصائيين ، ط ١ ، نشر : مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ، (بيروت - لبنان ، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م) . ج ١ ص ١٢١ .
- (٢٣) - الفراهيدي ، الخليل ، (ت - ١٧٠ هـ) ، كتاب العين ، تحقيق : الدكتور مهدي المخزومي ، الدكتور إبراهيم السامرائي ، ط ٢ ، طبع : مطبعة الصدر ، نشر : مؤسسة الهجرة ، ١٤١٠ هـ ، ج ٨ ص ٢٣٧ .
- (٢٤) - الجوهرى ، الصحاح ج ٢ ص ٥٧٣ .
- (٢٥) - المصدر نفسه .
- (٢٦) - ابن منظور ، لسان العرب . ج ٤ ص ٥ .
- (٢٧) - ق : ٧ .
- (٢٨) - المؤمنون : ٢٧ .

- (٢٩) - الجوهرى ، الصحاح . ج ١ ص ٣٢١ .
- (٣٠) - الانعام : ١٤٣ .
- (٣١) - الأحزاب : ٣٧ .
- (٣٢) - الطريحي ، (ت - ١٠٨٥ هـ) . مجمع البحرين ، تحقيق : السيد أحمد الحسيني ، ط ٢ ، نشر : مكتب النشر الثقافية الإسلامية ، ١٤٠٨ هـ . ج ٢ ص ٣٠٠ .
- (٣٣) - ابن العربي ، (ت - ٦٣٨ هـ) . الفتوحات المكية ، ط : بلا ، نشر : دار صادر ، بيروت - لبنان . ج ١ ص ٧٣١ .
- (٣٤) - البقرة : ٣٥ .
- (٣٥) - النساء : ٢٠ .
- (٣٦) - ظ : الزبيدي ، (ت - ١٠٢٠ هـ) . تاج العروس ، تحقيق : علي شيري ، ط : بلا ، طبع : مطبعة دار الفكر ، نشر : دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، (١٤١٤ هـ - ١٩٩٤ م) . ج ٣ ص ٣٩٥ .
- (٣٧) - الطوسي ، أبو جعفر ، محمد بن الحسن ، (ت - ٤٦٠ هـ) . التبيان ، تحقيق وتصحيح : أحمد حبيب قصبي العاملي ، ط ١ ، طبع ونشر : مكتب الاعلام الإسلامي ، ١٤٠٩ هـ . ج ٩ ص ٣٩٦ .
- (٣٨) - الطباطبائي ، محمد حسين ، (ت - ١٤١٢ هـ) . الميزان ، ط : بلا ، نشر : منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية ، قم المقدسة . ج ١٧ ص ٨٨ .
- (٣٩) - المصدر نفسه . ج ١٨ ص ٣٨٢ .
- (٤٠) - المازندراني ، شرح أصول الكافي . ج ٢ ص ١٧٧ .
- (٤١) - المجلسي ، (ت - ١١١١ هـ) . بحار الانوار ، تحقيق : السيد إبراهيم المياحي - محمد باقر البهبودي ، ط ٣ ، نشر : دار احياء التراث العربي ، (بيروت - لبنان ، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م) . ج ٦٧ ص ٣٩ .
- (٤٢) - الطبري ، ابن جرير ، (ت ، ٣١٠ هـ) . جامع البيان ، تحقيق وتقديم : الشيخ خليل الميس ، ضبط وتوثيق وتخريج : صدقي جميل العطار ، ط : بلا ، نشر : دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت - لبنان ، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م . ج ١٢ ص ٥٥ .
- (٤٣) - ابن منظور ، لسان العرب . ج ٤ ص ١٩ .
- (٤٤) - القاضي الزبيدي ، (ت - ١٢٠٥ هـ) . تاج العروس ، تحقيق : علي شيري ، ط : بلا ، طبع ونشر : دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، (١٤١٤ هـ - ١٩٩٤ م) .

ج ٦ ص ٢٤.

(٤٥) - الفيروز آبادي ، (ت - ٨١٧ هـ) . القاموس المحيط ، ط : بلا . ج ١ ص ٣٦٤ .

(٤٦) - محمد عاطف ، علم الاجتماع . ص ٩٣ .

(٤٧) - وافي ، علي عبد الواحد ، الأسرة والمجتمع .. ص ١٥ .

(٤٨) - <http://www.hjc.iq/view> . ١٧١٧ .

(٤٩) - المصدر نفسه .

(٥٠) - الخوئي ، علي أكبر ، (ت - ١٤١١ هـ) . مصباح الفقهاء ، ط ١ ، طبع : المطبعة

العلمية ، نشر : مكتبة الدلوري ، قم . ج ٢ ص ١٣١ ؛ الجوهرى ، حسن ، أوضاع المرأة المسلمة ودورها الاجتماعي من منظور إسلامي ، ط ١ ، نشر : منشورات الاجتهاد ، النجف - العراق ، ١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٧ م . ص ٨٧ ؛ الكلبيكاني ، محمد رضا الموسوي

، (ت ، ١٤١٤ هـ) ، تقرير الحدود والتعزيرات ، ط : بلا ، ج ٢ ص ١٢٩ .

(٥١) - عاطف غيث ، علم اجتماع النظم ، طبع : دار المعارف ، (بيروت - ١٩٦٧ م) .

ج ٢ ص ٦ .

(٥٢) - نقل عن : احسان محمد الحسن ، البناء الاجتماعي والطبقية ، طبع : دار الطبعة

، (بيروت - ١٩٨٣ م) . ص ٢٣٣ .

(٥٣) - احسان محمد الحسن ، مدخل الى علم الاجتماع ، ط ١ ، طبع ونشر : دار النشر

، (بيروت - ١٩٨٨ م) . ص ١٨٨ .

(٥٤) - علي أسعد وطنه ، علم الاجتماع التربوي ، طبع : دمشق ، نشر : جامعة دمشق

للنشر والتوزيع . ١٩٩٣ . ص ٧٣ .

(٥٥) - الأنبياء : ٧٤ .

(٥٦) - العنكبوت : ٢٩ .

(٥٧) - ظ : الطبرسي ، مجمع البيان . ج ٧ ص ١٠٠ ؛ ناصر مكارم الشيرازي ، الأمثل

في تفسير كتاب الله المنزل ، ط : بلا ، ج ١٠ ص ٢٠٨ ؛ الرازي ، (ت ، ٦٠٦ هـ) . ط ٢

ج ٢٢ ص ١٩٣ .

(٥٨) - <http://www.allaxat.co.uk> .

(٥٩) - الذاريات : ٤٩ .

(٦٠) - الشعراء : ٧ .

(٦١) - المازندراني ، شرح أصول الكافي . ج ٤ ص ١٧٧ .

- (٦٢) - المصدر نفسه .
- (٦٣) - المجلسي ، بحار الأنوار . ج ٥٧ ص ٧٤ .
- (٦٤) - المصدر نفسه ؛ الكليني ، (ت - ٣٢٩ هـ) ، الكافي ، تحقيق وتصحيح وتعليق : علي أكبر الغفاري ، ط ٥ ، طبع : مطبعة الحيدري ، نشر : دار الكتب الإسلامية ، (طهران - ١٤٠٧ هـ) . ج ١ ص ١٣٩ .
- (٦٥) - ابن حجر ، (ت - ٨٥٢ هـ) ، فتح الباري ، ط ٢ ، طبع ونشر : دار المعرفة للطباعة والنشر ، بيروت - لبنان . ج ١٦ ص ٢٥٩ .
- (٦٦) - العيني ، (ت - ٨٥٥ هـ) ، عمدة القاري ، ط : بلا ، طبع ونشر : دار احياء التراث العربي ، بيروت . ج ١٥ ص ٢٠٦ .
- (٦٧) - المناوي ، (ت - ١٠٣١ هـ) ، فيض القدير شرح الجامع الصغير ، تحقيق وتصحيح : أحمد عبد السلام ، ط ١ ، نشر : دار الكتب العلمية ، بيروت ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م . ج ٢ ص ٦٣٨ .
- (٦٨) - الرازي ، (ت - ٦٠٦ هـ) ، تفسير الرازي ، ط ٣ . ج ٢٨ ص ٢٢٨ .
- (٦٩) - النيسابوري ، مسلم ، (ت ، ٢٦١ هـ) ، صحيح مسلم ، ط : بلا ، نشر : دار الفكر ، (بيروت - لبنان) . ج ٧ ص ٩٦ .
- (٧٠) - المناوي ، (ت - ١٠٣١ هـ) ، فيض القدير شرح الجامع الصغير ، تحقيق وتصحيح : أحمد عبد السلام ، ط ١ ، نشر : دار الكتب العلمية ، (بيروت ، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٤ م) . ج ١ ص ٦٢٥ .
- (٧١) - السرخسي ، أبو بكر ، (ت - ٤٩٠ هـ) ، أصول السرخسي ، تحقيق : أبو الوفا الأفغاني ، ط ١ ، نشر : دار الكتب العلمية ، (بيروت - لبنان ، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٣ م) . ج ٢ ص ٩٢ .
- (٧٢) - ق : ٧ .
- (٧٣) - الحج : ٥ .
- (٧٤) - الشعراء : ٧ .
- (٧٥) - الإسراء : ٧٠ .
- (٧٦) - الجاثية : ١٣ .
- (٧٧) - ظ : العرباوي ، رزاق حسين ، التجديد في النظام المعرفي للفكر الكلامي المعاصر عند الإمامية ، ط ١ ، طبع ونشر : مؤسسة الطبع والنشر التابعة للإستانة الرضوية

المقدسة ، (مشهد - إيران ، ١٤٣٨هـ - ٢٠١٦ م) . ص ٤٧.

(٧٨) - البينة : ٨.

(٧٩) - الحديد : ٢٥.

(٨٠) - الأنفال : ٢٢.

(٨١) - الأنفال : ٥٥.

(٨٢) - الروم : ٤١.

(٨٣) - الذاريات : ٤٩.

(٨٤) - الطوسي ، التبيان . ج ٥ ص ٤٨٦ .

(٨٥) - المصدر نفسه . ج ٩ ص ٣٩٥ .

(٨٦) - الطبرسي ، (ت - ٥٤٨ هـ) ، تفسير جوامع الجامع ، تحقيق : مؤسسة النشر الإسلامي ، ط ١ ، طبع ونشر : مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين ، (قم - إيران ، ١٤٢١ هـ) . ج ٣ ص ٤٣٥ .

(٨٧) - الطبري ، جامع البيان . ج ٢٧ ص ١٢ .

(٨٨) - الاندلسي ، ابن عطية ، (ت - ٥٤٦ هـ) ، المحرر الوجيز في تفسير كتاب الله العزيز ، تحقيق : عبد السلام عبد الشافي محمد ، ط ١ ، طبع ونشر : دار الكتب العلمية ، (لبنان ، ١٤١٣ هـ - ١٩٩٢ م) . ج ٥ ص ١٨٢ .

(٨٩) - الشعراء : ٧.

(٩٠) - ق : ٧.

(٩١) - الطبري ، جامع البيان . ج ١٧ ص ١٥٨ .

(٩٢) - الشيرازي ، ناصر مكارم ، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل ، ط : بلا . ج ١٧ ص ١٦ .

(٩٣) - لقمان : ١٠.

(٩٤) - الرعد : ٣.

(٩٥) - الطبري ، جامع البيان . ج ١٣ ص ١٢٥ .

(٩٦) - الرازي ، تفسير الرازي . ج ١٩ ص ٥ .

(٩٧) - الروم : ٢١.

(٩٨) - النحل : ٧٢.

(٩٩) - فاطر : ١١.

- (١٠٠)- النبأ : ٨
- (١٠١)- الطوسي ، التبيان . ج ٩ ص ١٤٨ .
- (١٠٢)- الطبرسي ، مجمع البيان . ج ٦ ص ١٧١ .
- (١٠٣)- النحاس ، (ت - ٣٣٨ هـ) ، معاني القرآن ، تحقيق : الشيخ محمد علي الصابوني ، ط ١ ، نشر : جامعة أم القرى ، المملكة العربية السعودية ، ١٤٠٩ هـ . ج ١ ص ٢٣ .
- (١٠٤)- المصدر نفسه . ج ٤ ص ٨٧ .
- (١٠٥)- الرازي ، تفسير الرازي . ج ٢٥ ص ١١٠ .
- (١٠٦)- الشيرازي ، ناصر مكارم ، الأمل في تفسير كتاب الله المنزل . ج ٣ ص ٨١ .
- (١٠٧)- الطباطبائي ، الميزان . ج ١٦ ص ١٦٦ .
- (١٠٨)- الطبرسي ، (ت - ٥٤٨ هـ) ، الاحتجاج ، تحقيق وتعليق وملاحظات : السيد محمد باقر الخرسان ، ط : بلا ، نشر : دار النعمان للطباعة والنشر ، (النجف الأشرف ، ١٣٨٦ هـ - ١٩٦٦ م) . ج ١ ص ٢١ .
- (١٠٩)- الكليني ، (ت - ٣٢٩ هـ) ، الكافي ، تحقيق وتصحيح وتعليق : علي أكبر الغفاري ، ط ٥ ، طبع : مطبعة الحيدري ، نشر : دار الكتب الإسلامية ، (طهران - ١٩٨٧ م) . ج ١ ص ١٣٩ .
- (١١٠)- ابن ابي الحديد ، شرح نهج البلاغة . ج ١٣ ص ٧٣ .
- (١١١)- المرعشي ، (ت - ١٤١١ هـ) ، شرح احقاق الحق ، تحقيق وتعليق : السيد شهاب الدين المرعشي النجفي ، ط : بلا ، نشر : منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي ، (قم - إيران) . ج ١١ ص ٤٣٣ .
- (١١٢)- الاعرجي ، زهير ، النظام العائلي (دور الاسرة في البناء الاجتماعي الإسلامي) ، ط ١ ، طبع : مطبعة أمير ، (قم - إيران ، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٤ م) . ص ٣٣ .
- (١١٣)- المصدر نفسه .
- (١١٤)- المصدر نفسه . ص ٦٢ .
- (١١٥)- جاكين سايمونير وديفيد كارول ، العزاب : الامريكان الجدد ، نيويورك ، سايمون وشوستر ، ١٩٨٣ م . نقلته عن : د. زهير الاعرجي ، النظام العائلي (دور الاسرة في ألبناء الاجتماعي الإسلامي) . ص ٦٢-٦٣ .

- (١١٦) - النجم : ٤٥-٤٦.
- (١١٧) - النبأ : ٨.
- (١١٨) - الروم : ٢١.
- (١١٩) - النحل : ٧٢.
- (١٢٠) - الطباطبائي ، الميزان . ج ١٢ ص ٢٩٧.
- (١٢١) - العنكبوت : ٢٨-٢٩.
- (١٢٢) - الأعراف : ٨٠-٨١.
- (١٢٣) - النمل : ٥٤-٥٥.
- (١٢٤) - الشيرازي ، ناصر مكارم ، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل . ج ١٢ ص ٩٦.
- (١٢٥) - البقرة : ٢٥.
- (١٢٦) - النساء : ٥٧.
- (١٢٧) - الواقعة : ٦١.
- (١٢٨) - الشيرازي ، ناصر مكارم ، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل . ج ١٧ ص ٤٨٧.
- (١٢٩) - الصدوق ، أبو جعفر ، محمد بن علي بن احسن بن بابويه القمي ، (ت - ٣٨ هـ) ، علل الشرائع ، تحقيق وتقسيم : السيد محمد صادق بحر العلوم ، ط : بلا ، نشر : منشورات المكتبة الحيدرية ومطبعتها ، النجف الاضرف ، ١٣٨٦ هـ - ١٩٦٦ م . ج ٢ ص ٥١٢.
- (١٣٠) - الطبرسي ، أبو منصور ، أحمد بن علي ابي طالب ، (ت ، ٥٤٨ هـ) ، الاحتجاج ، تحقيق وتعليق وملاحظات : السيد محمد باقر الخراسان ، ط : بلا ، نشر : دار النعمان للطباعة والنشر ، النجف الاشرف ، ١٣٨٦ هـ - ١٩٦٦ م . ج ٢ ص ٩٣.
- (١٣١) - الثعلبي ، (ت - ٤٢٧ هـ) ، تفسير الثعلبي ، تحقيق : الامام أبو محمد بن عاشور ، مراجعة وتدقيق الأستاذ نظير الساعدي ، ط ١ ، طبع ونشر : دار احياء التراث العربي ، (بيروت - لبنان ، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠٢ م) . ج ١ ص ١٨١.
- (١٣٢) - الروم : ٢١.
- (١٣٣) - الأعراف : ١٨٩.
- (١٣٤) - الطبري ، ابن جرير ، جامع البيان . ج ٩ ص ١٩١ .؛ الخوئي ، أبو القاسم ، علي

- أكبر ، (ت - ١٤١١ هـ) ، منهاج الصالحين ، ط ٢٨ ، مطبعة : مهر ، (قم - ١٤١٠ هـ) .
ج ١ ص ٢٨٨ .
- (١٣٥) - الخطاب الرعيني ، (ت - ٩٥٤ هـ) ، مواهب الخليل ، تحقيق وضبط وخرج آياته وأحاديثه : الشيخ زكريا عميرات ، ط ١ ، نشر : دار الكتب العلمية ، (بيروت - لبنان ، ١٤١٦ هـ - ١٩٩٥ م) . ج ٥ ص ٢٥٥ .
- (١٣٦) - علي بن بابويه ، فقه الرضا ، تحقيق : مؤسسة آل البيت (عليه السلام) لأحياء التراث ، قم المقدسة ، ط ١ ، نشر : المؤتمر العالمي للإمام الرضا (ع) ، (مشهد المقدسة - ١٤٠٦ هـ) . ص ٢٠٢ .
- (١٣٧) - المفيد ، (ت - ٤١٣ هـ) ، أحكام النساء ، تحقيق : الشيخ مهدي نجف ، ط ٢ ، نشر : دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع ، (بيروت - لبنان ، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٣ م) . ص ٣١ .
- (١٣٨) - الجواهري ، (ت - ١٢٦٦ هـ) ، جواهر الكلام ، تحقيق وتعليق : الفوصاني ، تصحيح : السيد إبراهيم الميانجي ، ط ٢ ، طبع : مطبعة ابداع ، نشر : دار الكتب الإسلامية ، (طهران - ١٤٠٧ هـ) . ج ٣١ ص ١٤٦ .
- (١٣٩) - المصدر نفسه .
- (١٤٠) - البقرة : ٢٢٨ .
- (١٤١) - الجواهري ، جواهر الكلام . ج ٣١ ص ١٤٦ .
- (١٤٢) - امام عبد الفتاح ، أرسطو والمرأة ، ط : بلا ، ص ٣٥ ؛ www.ec.bing.com
- (١٤٣) - المصدر نفسه .
- (١٤٤) - ظ : امام عبد الفتاح امام ، ارسطو والمرأة ، ط ١ ، طبع ونشر : مكتبة مدبولي ، القاهرة . ص ٤٣-٥٨ .
- (١٤٥) - الشريف الرضي ، (ت - ٤٠٦ هـ) ، المجازات النبوية ، تحقيق وشرح : طه محمد الزيني ، ط : بلا ، نشر : منشورات مكتبة بصيرتي ، قم . ص ٢٠٣ .
- (١٤٦) - المجلسي ، بحار الأنوار . ج ١٠٠ ص ٢٥ .
- (١٤٧) - يوسف : ٥ .

- (١٤٨) - المجلسي ، بحار الأنوار . ج ١٠٠ ص ٢٥ .
- (١٤٩) - المحقق التراقي ، (ت - ١٢٤٤ هـ) ، مسند الشيعة ، تحقيق : مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث - مشهد المقدسة ، ط ١ ، طبع : مطبعة ستارة - قم ، نشر : مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ، (قم - ١٤١٩ هـ) . ج ١٧ ص ٣٦ .
- (١٥٠) - الكليني ، الكافي . ج ٥ ص ٥١٧ .
- (١٥١) - ابن أبي الحديد ، شرح نهج البلاغة . ج ١٩ ص ٦٩ .
- (١٥٢) - الكليني ، الكافي . ج ٥ ص ٥١٧ .
- (١٥٣) - المجلسي ، بحار الأنوار . ج ٢٦ ص ٣٥ .
- (١٥٤) - المصدر نفسه . ج ٦٠ ص ٢٣٠ .
- (١٥٥) - الكليني ، الكافي . ج ٥ ص ٥١٧ .
- (١٥٦) - المصدر نفسه .
- (١٥٧) - المصدر نفسه .
- (١٥٨) - المصدر نفسه .
- (١٥٩) - الميرزا النوري ، (ت - ١٣٢٠ هـ) ، مستدرك الوسائل ، تحقيق : مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ، ط ٢ ، نشر : مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ، (بيروت - لبنان ، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م) . ج ٥ ص ١٨١ .
- (١٦٠) - المصدر نفسه .
- (١٦١) - المصدر نفسه .
- (١٦٢) - المصدر نفسه .
- (١٦٣) - أو حالاً في بعض النسخ .
- (١٦٤) - الكليني ، الكافي . ج ٥ ص ٢٩ .
- (١٦٥) - المصدر نفسه .
- (١٦٦) - ابن أبي الحديد ، شرح نهج البلاغة . ج ١ ص ١٢٨ .
- (١٦٧) - المجلسي ، بحار الأنوار . ج ٢٦ ص ٢٦٦ .
- (١٦٨) - الطوسي ، (ت - ٤٠٦ هـ) ، الأمالي ، تحقيق : قسم الدراسات الإسلامية - مؤسسة البعثة ، ط ١ ، نشر : دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع ، (قم - ١٤١٤ هـ)

. ص ٦١٨ .

(١٦٩) - محمد الري شهري ، ميزان الحكمة . ج ٢ ص ١١٨٦ .

(١٧٠) - المصدر نفسه .

(١٧١) - المصدر نفسه .

(١٧٢) - المصدر نفسه .

(١٧٣) - المصدر نفسه .

(١٧٤) - المصدر نفسه .

(١٧٥) - المصدر نفسه .

(١٧٦) - الصدوق ، (ت - ه) ، من لا يحضره الفقيه ، تحقيق وتصحيح وتعليق :

علي أكبر الغفاري ؟ ط ٢ . نشر : منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية في

قم المقدسة ، ١٤٠٤ هـ . ج ٣ ص ٣٨٥ .

(١٧٧) - الكليني ، الكافي . ج ٥ ص ٣٢٩ .

(١٧٨) - المصدر نفسه .

(١٧٩) - المصدر نفسه .

(١٨٠) - الحجرات : ١٣ .

(١٨١) - القيامة : ٣٩ .

(١٨٢) - البقرة : ٣٥ .

(١٨٣) - يس : ٥٦ .

(١٨٤) - الصفات : ٢٢ .

(١٨٥) - طه : ١٣١ .

(١٨٦) - يس : ٣٦ .

(١٨٧) - الذاريات : ٤٩ .

(١٨٨) - الراغب الأصفهاني ، أبو القاسم ، الحسين بن محمد بن المفضل ، (ت -

هـ) ٥٠٢ ، المفردات في غريب القرآن ، ط ١ . طبع : مطبعة السيّسية ، (مصر - ١٣٢٤

هـ) . ص ٢١٦ .

(١٨٩) - زكريا ، أبو الحسين أحمد بن فارس ، (ت - ٣٩٥ هـ) ، معجم مقاييس اللغة

، تحقيق : عبد السلام محمد هارون ، ط : بلا ، طبع ونشر : مكتبة الإعلام الإسلامي ،

١٤٠٤ هـ . ج ٣ ص ٣٥ .

- (١٩٠) - الروم : ٢١.
- (١٩١) - البقرة: ١٨٧.
- (١٩٢) - الرازي ، تفسير الرازي . ج ٢٥ ص ١١٠.
- (١٩٣) - السمرقندي ، أبو الليث ، (ت - ٣٨٣ هـ) ، تفسير السمرقندي ، تحقيق : محمود مطرحي ، ط : بلا ، طبع ونشر : دار الفكر - بيروت . ج ٣ ص ٨.
- (١٩٤) - القرطبي ، (ت - ٦٧١ هـ) ، تفسير القرطبي ، ط ٢ ، طبع : مطبعة دار إحياء التراث العربي ، نشر : مؤسسة التاريخ العربي ، بيروت - لبنان ، ١٤٠٥ هـ . ج ١٤ ص ١٧.
- (١٩٥) - الطباطبائي ، الميزان . ج ١٦ ص ١٦٦.
- (١٩٦) - الطوسي ، التبيان . ج ٨ ص ٢٤٠.
- (١٩٧) - ناصر مكارم الشيرازي ، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل . ج ١٢ ص ٤٩٥.
- (١٩٨) - القرطبي ، تفسير القرطبي . ج ١٤ ص ١٨.
- (١٩٩) - البقرة : ١٨٧.
- (٢٠٠) - كمال الحيدري ، محاضرات فقه المرأة ، محاضرة رقم ١٥١.
- (٢٠١) - الطوسي ، التبيان . ج ٢ ص ١٣٣.
- (٢٠٢) - المصدر نفسه .
- (٢٠٣) - الطباطبائي ، الميزان . ج ٢ ص ٤٥.
- (٢٠٤) - ناصر مكارم الشيرازي ، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل . ج ١ ص ٥٣٨.
- (٢٠٥) - المصدر نفسه .
- (٢٠٦) - الروم : ٢١.
- (٢٠٧) - البقرة : ١٨٧.
- (٢٠٨) - الروم : ٢١.
- (٢٠٩) - الفتال النيسابوري ، (ت - ٥٠٨ هـ) ، روضة الواعظين ، تحقيق وتقديم : السيد محمد مهدي السيد حسن الخرسان ، ط : بلا ، نشر : منشورات الشريف الرضي ، قم . ص ١٥١.
- (٢١٠) - الصدوق ، (ت - ٣٨١ هـ) ، الخصال ، تحقيق وتصحيح وتعليق : علي أكبر الغفاري ، ط : بلا ، نشر : منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية (قم المقدسة - ١٤٠٣ هـ) . ص ٤١٤.



الإنسان في فلسفة صدر المتألهين

في كتابه المعاد من الحكمة المتعالية يعدد صدر المتألهين خواص الإنسان التي يختلف فيها عن سائر الموجودات وقد يشارك بعضها في ذلك لكن هي عند الإنسان بصورة أرقى وأعلى.

والسبب في هذا البحث هو التحقيق في حقيقة الإنسان المحشورة في الآخرة (أما الفصل الأول فقد اشتمل على خواص عدة للنفس ، وعلى رأسها درك المعاني الكلية وتصورها ، والتوصل إلى معرفة المجهولات التصورية والتصديقية ، وذلك بالكسب والنظر والفكر انطلاقاً واعتماداً على معلومات حاضرة ، والاختصاص من هذا كله هو إتصال بعض النفوس بالعقل الفعال ، وذلك ليصبح عالماً علماً مضاهياً للعالم العيني ، ولهذا المعنى دخالة في نحو حشر وعود الإنسان ، كما سوف يتجلى ذلك عند الدخول في صلب الموضوع) شرح الأسفار السيد الحيدري. كتاب المعاد ص ٥٩

فهذه الخصائص تشكل حقيقة النفس الإنسانية وهي التي ستحشر ولهذه الخصائص دخالة كبيرة في ذلك فهي تشكل ملكات وجوهر النفس، وبالتالي تتجلى النفس في الآخرة على هيئتها.

وقد قسمها صدر المتألهين إلى ثلاثة أقسام (فهذه جملة من خواص الإنسان وصفاته ، بعضها بدنية ولكنها موجودة لبدن الإنسان بواسطة نفسه ، كالضحك والبكاء وامثالهما ، وبعضها نفسية تعرض من جهة البدن كالخوف والرجاء والخجل والحزن وغير ذلك ، وبعضها عقلية صرفة كالحكمة النظرية والعملية ، والإنسان يختص من بين سائر الموجودات فضلاً عن الحيوانات بجامعية هذه الصفات التي بعضها طبيعية

وبعضها نفسانية وبعضها عقلية^(١)

ولنعدد هذه الخصائص ولنعبر عنها بلغة عصرية يفهمها القارئ بسهولة

أولا: خاصة النطق:

اي انه حيوان ناطق بالمعنى، النطق اللساني وليس النطق في المنطق حيث يراد به على أحد الرأيين انه التفكير ، لذلك سيذكر الفيلسوف بعد ذلك خاصة الفكر ، والنطق هنا بمعنى الصوت الذي يوجد اللغة ، وسبب اللغة عند الفيلسوف الشيرازي هو (ان الانسان وسائل عيشه صناعية وكل من كانت وسائله كذلك يحتاج إلى مشاركة واجتماع وبالتالي يحتاج وسيلة تفهيم فتأتي اللغة ، وهذه نظرية من نظريات نشوء اللغة حيث ارجعها الفيلسوف إلى الاجتماع ، بينما هناك نظريات أخرى قد تمت دراستها في علم الأصول أو علوم اللغة مذكورة في محلها ، لكن هذه النظرية تقريبا هي الأكثر قبولا ، فالإنسان مدني بالطبع ويحتاج إلى الصناعات والتفهم ولديه إمكان اللغة على نحو القوة فيخترع هو الألفاظ ولم يتم تلقينها إليه كما في نظرية التلقين الإلهي ، وهذا أيضا يفسر اختلاف اللغات وتعدد اللهجات بسبب تغير الظروف والأحوال .
والصوت عند ملا صدرا هو الأصلح في التفهيم من غيره مثل الكتابة أو الإشارة لأنه أوسع وأعمق وأكثر دلالة.

ثانيا: خاصة استنباط الصنائع العملية الغريبة

وهذه الخاصة تعني التطور الإنساني في الصناعة وال عمران واختراع العلوم العملية التي تعمر العمران والبنيان وهو الجانب العملي في البعد الإنساني ، فالإنسان موجود قابل لأن يطور ملكاته العملية ثم يغير العالم الخارجي من حوله ، ولو تأملنا هذا الأمر من الإنسان الأول انسان الغابة والكهف ثم الخيمة إلى إنسان ناطحات السحاب ، وهكذا باقي المصنوعات العملية في النقل والسلاح والغذاء ثم التكنولوجيا لرأينا أمرا عجبا ولعرفنا سر هذا الموجود الذي سخر الله له كل شيء ، بينما بقيت باقي الحيوانات حبيسة طبيعتها ولم تتطور ، ولم تتغير أو تتبدل بسبب عدم الإمكان اصلا لديها .
وهذا التطور الأنساني سلاح ذو حدين فيمكن ان يكون تحت معطيات الحكمة النظرية فلا يصطدم مع أصل فلسفة وجود الإنسان ، ويمكن أن ينقلب على الوجود

الإنساني نفسه ، بحيث يهدد وجوده بالتالي تنقلب الصناعات بالضد من وجود الإنسان مثل الأسلحة النووية والكيميائية ومثل كثرة المصانع بحيث تهدد الغلاف الجوي مما يعرض الإنسان للانقراض.

ثالثا: انفعالات وليدة الإدراك مثل التعجب والضحك والضجر والبكاء:

قال صدر المتألهين قدس (ومن خواصه أيضا : انه يتبع ادراكه الأشياء النادرة حالة انفعالية تسمى بالتعجب ، ويتبعه الضحك ، ويتبع ادراكه للأشياء المؤذية انفعال يسمى الضجر ويتبعه البكاء)^(٢).

من المواضيع التي اولها الفلاسفة عناية هو انفعالات النفس الإنسانية وهو شعبة من علم النفس بشقيه الفلسفي والتجريبي ، ولقد كتب الفيلسوف ديكارت كتاباً أسماه (انفعالات النفس) ونحن هنا نرى سبق ملا صدرا في ذلك وهو وان أشار هنا إشارة ولم ييسر الكلام ، لكنه لديه مباحث كثيرة في النفس الإنسانية ، فالنفس مركز لجملته من الانفعالات المتضادة مثل الخوف والحزن والفرح والضحك والضجر والتعجب. وهي خواص مختصة في الجانب النفسي من شخصية الإنسان وليس في الجانب العقلي أو المادي ، وهو نظر عميق في النفس الإنسانية فليس هي عقلية صرفة بل لها انفعالات وجدانية لا ترتبط بالجانب العقلي الصرف لدى الإنسان وبذلك تفتح مدرسة صدر المتألهين على هذا الجانب المضمحل المهم في النفسية الإنسانية.

وأول خاصية نفسية لديه هي خاصية التعجب ، الذي يقول عنه (انه اذا رأى شيئاً لم يعرف سببه ، حصل له حالة مخصوصة في نفسه ، سماها التعجب)^(٣)

ونستطيع ان نعبر عنه بتعبير فلسفي حديث هو الدهشة الأولى التي تصيب الإنسان عند رؤية الأشياء بلا أسبابها وهو الذي يقود الإنسان إلى التساؤل والبحث والمعرفة ، وهي توجد عند الأطفال بكثرة وعلى الإنسان أن يحافظ عليها لكنه مع مرور الزمن يقتل في نفسه هذه الدهشة وهذا التعجب بسبب ألفه للأشياء أو ايجاده لتفسيرات ثقافية عامة موروثة تقنعه عن البحث والتساؤل والاستمرار في هذه الدهشة والأدب يساعد الإنسان على استعادة هذه الخاصية النفسية من الإدراك والانفعال والفلسفة تساعد على استعادته وتنميته.

رابعاً : اداركه الحسن والقبح وقد عبر عنها صدر المتالهيـن (ب) خاصة المشاركة المصلحية) :

ومنها ان المشاركة المصلحية تقتضي المنع من بعض الأفعال والحث على بعضها ثم يقول هذه قد تنشأ عند بعض الحيوانات لكنها غريزية فطرية بينما الإنسان يدركها بعقله وأيضا هي من الثقافة العامة والتربية لذا نجده يقول في كتاب الحكمة المتعالية بحث المعاد (ثم ان الانسان يعتقد ذلك من حين صغره ويستمر نشؤه عليه ، فحينئذ يتأكد فيه اعتقاد وجوب الامتناع من أحدهما والإقدام على الآخر ، وركز في نفسه ذلك عناية من الله لأجل النظام ، فيسمى الأول قبيحا ، والثاني حسنا جميلا^(٤))

وهذه القضية تسمى الحسن والقبح العقليين وهي مدار خلاف بين المتكلمين حيث يرى الأشاعرة الحسن والقبح شرعيين بينما العدلية يرونهما عقليين، قال الشيخ جعفر سبحاني :ان المتكلمين من المسلمين قد خاضوا غمار هذه القاعدة وبحثوا فيها بحثا مبسوطا عجت به الكتب الكلامية ومع الاعتراف بذلك إلا أن القاعدة ليست من ابتكاراتهم ، بل سبقتهم فلاسفة الإغريق منذ وقت مبكر ، عند تقسيمهم الحكمة إلى نظرية وعملية وبذلك صار فلاسفة الإغريق سابقين في هذا المضمار ، وان لم يبلغوا في تفريع القاعدة وتشريحها المرتبة التي وصل إليها الإسلاميون .

وحصيلة البحث ان فلاسفة الإغريق تداولوا القاعدة لإثبات الكثير من القيم الأخلاقية والدفاع عنها ، وقالوا إن الصدق وأداء الأمانة ولزوم العمل بالميثاق واحترام حقوق الآخرين من القيم الأخلاقية يجب فعلها باعتبار حسن الجميع ، كما ان مقابلاتها يجب تركها لانها قبيحة.

وأما الإسلاميون فقد تداولوها لإثبات صفاته وأفعاله ، لأنه حكيم لا يعيب ، وعادل لا يجوز وبذلك اكتسبت القاعدة مكانة كلامية سامية وقد أشرنا في تعليقتنا على كشف المراد إلى تلك المسائل المبتنية عليها ، وهي كالتالي :

١. لزوم معرفته تعالى عقلا
٢. وجوب تنزيه فعله عن العيب.
٣. لزوم تكليف العباد.
٤. لزوم بعث الأنبياء.
٥. لزوم النظر في برهان مدعي النبوة.

٦. العلم بصدق مدعي النبوة.
٧. الخاتمية واستمرار أحكام الشريعة.
٨. ثبات الأصول الأخلاقية ودوامها.
٩. لزوم الحكمة في البلاء والمصائب .
١٠. الله عادل لأيجوز^(٥)

نعم هناك جدل كبير بين الفلاسفة هل هذه القضية قبلية أم بعدية هل هي من العقليات الصرفة أم هي من الاعتبارات (المشاركة المصلحية التي تعد من خواص الإنسان من الاعتباريات التي تكون بعد الاجتماع لا قبله ، وقد ذهب إلى هذا جمع غفير من اهل الحكمة ، وذلك كالشيخ الرئيس والمحقق الطوسي ، وقطب الدين الرازي ، وعمر بن سهلان الساوي في البصائر النصيرية والمحقق الأصفهاني ، وكذلك تلميذه المظفر، فالحسن والقبح عند هؤلاء جميعا من القضايا المشهورة لا اليقينية ؛ لأن المشهورات قضايا لا مطابق لها في الخارج بخلاف اليقنيات، بينما ذهب كل من المحقق اللاهيجي والحكيم السبزواري إلى أن التحسين والتقيح من اليقنيات^(٦) وهذا لا يعني انهم اختلفوا في أنها عقلية وهذا ما نبه عليه المحقق سبحاني في كتاب الإلهيات من كون البعض يقول ان رأي الفلاسفة مثل رأي الأشاعرة ، بل هذا خطأ كبير فالفلاسفة يقولون هي عقلية لكن من أي نوع من أنواع العقليات هل هي بديهية يقينية أم مشهورة صلاحية تأديبية ، بينما الأشاعرة ذهبوا إلى كونها غير عقلية بالمرّة بل هي شرعية ، وهذا فرق واضح بين .

نعم لو كانت هي تأديبية بعد الاجتماع فأكد تتأثر بعض النتائج التي عددها الشيخ سبحاني ، مثل ثبات الأخلاق ، أما إذا كانت يقينية كما ذهب الفيلسوف ملا هادي السبزواري فإن النتائج تكون كاملة حيث أن اليقنيات ثابتة لا تتغير بتغير المجتمعات ، والبحث يطلب في مضانه.

وبالجملة الإنسان له خاصية إدراك الحسن والقبح لذا يضع القانون حتى يستقر الاجتماع ، وهذه القضية تتطور وتتكامل كلما تطور العقل الإنساني.

خامسا: خاصية الخجل والخوف والرجاء: وهي تلحق بالانفعالات النفسية

قال صدر المتألهين: ومنها ان الانسان اذا حصل له شعور بأن غيره اطلع على أنه ارتكب فعلا قبيحا فإنه يتبع ذلك الشعور حالة انفعالية في نفسه تسمى الخجل .
ومنها انه قد ظن أن أمرا يحدث في المستقبل يضره فيعرض له الخوف أو ينفعه فيعرض له الرجاء.

ثم يبين ان الانسان بعقله ونفسه يدرك ذلك بينما سائر الحيوانات مدبرة غريزيا نوعيا وليس شخصا

قال: وبالجمله ان الأفعال الحكيمة والعقلية إنما تصدر من الإنسان من جهة نفسه الشخصية ومن سائر الحيوانات من جهة عقولها النوعية تديبرا كليا^(٧)

وهذه الانفعالات النفسية تنفع الإنسان نفعا كبيرا ، فالخجل الناتج من الحياء يجعل الإنسان يتعد عن الرذائل سواء خجل من الله فيبتعد عن الذنوب والمعاصي الدينية أو خجل من الآخرين فلا يؤذيهم ويكون إنسانا صالحا ، نعم هي فضيلة تكون بين وسطين فقد يكون الخجل في جهة الإفراط فيخجل من كل شي لذا قيل الخجل قاتل للموهبة ، كمن يخجل من التحدث أمام الآخرين مع أنه قد يكون لديه معلومات أفضل منهم ، وقد يصل الإنسان إلى مستوى الخجل العام بحيث يخجل حتى من الظهور أمام الآخرين فتكون شخصيته انطوائية وقد درس علم النفس أنواع الشخصية من منفتحة أو انطوائية وادرج شدة الخجل في ضمن الأمراض النفسية ودعى للتعامل معها بجدية خصوصا من الأسرة التي قد تربي الطفل على ذلك .

وقد تقع هذه الخصلة في جانب التفريط بحيث يفرط بها ويتخلص منها فإذا لم يخجل من الله ارتكب الآثام والذنوب الكبيرة والصغيرة وتعدى حدود الله ، وإذا لم يخجل من أسرة أو مجتمع ارتكب كل شيء يشينه عندهم وبذلك يفقد كل احترام وخصوصية.

لذا نجد أن الشرع قد مدح الحياء والخجل وقد وردت روايات كثيرة حول ذلك قال النبي محمد ﷺ (الحياء لا ياتي إلا بخير) وقال (الحياء خير كله) وقال الإمام علي عليه السلام (الحياء سبب إلى كل جميل) وعنه أيضا (أعقل الناس أحياءهم) وقال ع

(الحياء يصد عن فعل القبيح) (٨)

وهكذا صفة الخوف فهي أيضا صفة نافعة تقع تحت القوة الدافعة التي تساهم في حفظ الفرد ثم النوع من الخطر الخارجي الذي يهدده وبدونها يكون عرضة للزوال. وهي أيضا تقع بين الإفراط والتفريط على قاعدة الفضيلة بين رذيلتين ، فأما يفرط في الخوف جدا بحيث يخاف من كل شي من الليل ومن الوحدة ومن الحشرات ومن الوهم ، ومن جميع الأشياء ، أو لا يخاف شيئا فيكون متهورا.

والخوف الحقيقي يجب أن يكون من الله تعالى وحده لا غير لأنه لا مؤثر في الوجود إلا الله ، نعم يمتنع من الآخرين ليس خوفا على نفسه أحيانا بل حفظا للدين كما في قضية موسى عليه السلام حيث بين الإمام علي عليه السلام أن موسى لم يخف على نفسه بل خاف على الناس یرتدوا عن دينهم وغلبة الجهال.

قال الشيخ النراقي في جامع السعادات: الخوف على نوعين : أحدهما مذموم بجميع أقسامه ، وهو الذي لم يكن من الله ومن صفاته المقتضية للهبة والرعب ، ولا من معاصي العبد وجنایاته ، بل يكون لغير ذلك من الأمور وهذا النوع من رذائل قوة الغضب من طرف التفريط ومن نتائج الجبن

ثانيهما محمود وهو الذي يكون من الله ومن عظمته ومن خطأ العبد وجنایته ، وهو من فضائل القوة الغضبية ، إذ العاقلة تامر به وتحسنه ، فهو حاصل من انقيادها لها (٩) ثم تأتي فضيلة الرجاء وهو توقع الخير وقد قيل عنه (هو ارتياح القلب لانتظار المحبوب) وهو دافع للأمل وأيضا يقع بين فضيلتين بين إفراط وتفريط فقد يعيش الإنسان الرجاء فقط دون العمل ويعيش التمني والانتظار السلبي ، وقد يفقد الرجاء كليا فيكون يائسا عبوسا بلا أمل أو تطلع وفي كلا الحالتين يكون بلا عمل، شدة الرجاء والانتظار تجعله كسولا وشدة اليأس تجعله بلا حركة وهذه أمراض أخلاقية خطيرة تصيب الإنسان وحده ، وقد درسها علم الأخلاق جيدا وهكذا علم النفس بشقيه الفلسفي والتجريبي.

الخاصية الخامسة: خاصة الرؤية في المستقبل :

فالإنسان يمتلك رؤية مستقبلية تؤثر على قراراته الحالية فهو يقيس الأمور هل تؤثر عليه سلبا فلا يفعلها أو ايجابا فيقدم عليها . وهذه القضية جدا مهمة وخطيرة بحيث نشأ علم خاص مختص بالمستقبل ،

والبشرية تتقدم حينما ترصد ذلك وتجعل المستقبل في حسابها على جميع المستويات ، بينما نجد الإنسان المتخلف والأمة المتخلفة تعيش الحاضر فقط بعقلية الماضي ، فلم ترصد للمستقبل شيئاً ، ولاشك أن المستقبل لمن فكر به ووضع له الخطط الحقيقية وقد تضع بعض الدول خطة لخمسين سنة قادمة بينما تعيش أمة ما التخطب في الغد ، وهكذا الإنسان الفرد الذي لم يدرس مستقبله نراه يعيش التخطب والضياع ، بينما نجد ان القرآن الكريم يقول على الأنسان أن يهتم بذريته في الأموال ، ونجد انه يقول إن المستقبل للمستضعفين في الأرض والعاقبة للمتقين ، فهو يبحث على الرؤية المستقبلية ، وهكذا النبي صلى عليه وآله كان يحفر بالخندق ويشرهم بامتلاك ملك كسرى . ولكن الإنسان قد يتكل على هذه المبشرات دون عمل وكد وسعي ، فيضيع الحاضر ولاشك انه دون حاضر لامستقبل فالتاريخ حلقات متسلسلة اذا ضاعت حلقة أثرت على باقي الحلقات.

والإنسان له قدرة على النظر إلى الوراء وهو الماضي ، وقد يعيش الماضي كله دون الحاضر ، بينما القرآن الكريم يقول إن الماضي عبرة وقصة إنسانية نستفيد منها في الحاضر ، وقد يقطع صلته بالماضي كلياً فيعيش بلا إرث وحضارة وأسس ، وله أيضاً قدرة في النظر إلى الحاضر بموعظة وعبرة الماضي وأسس تقدم الحاضر ، وله رؤية مستقبلية عبر هذين النظرتين ، فهو ثلاثي النظر بالنسبة إلى الزمان دون إفراط وتفريط عندها ينجح ويكون إنساناً صالحاً.

سادساً: خاصية التذكر :

وهو استرجاع الصورة المحفوظة بعد زوالها من القوة العقلية ، قال صدر المتالihin رحمه الله (التذكر وهو ان الصورة المحفوظة اذا زالت عن القوة العقلية فاذا حاول الذهن استرجاعها فتلك المحاولة هي التذكر) (١٠)

فالعقل الانساني قوة تحضر فيها قضايا اساسية ضرورية وفيها قضايا كسبية اما تزول فتححتاج الى كسب جديد او تقوم القوة التذكيرية في تذكرة ، والسبب عند صدر المتالihin في غياب الصور العقلية هو الحس فان الانسان اذا عاش بحسه غابت عنه الصور العقلية لذا جعل الله له هذه القوة الرائعة لاجل التذكر ومن دونها لا بد ان يعيش حياة كسبية للمعارف دائماً وهذا يعقد حياته وتكون غير ممكنة ، فالعقل خزين معرفي كبير يتم خزن المعارف فيه ثم يقول الانسان في تذكرها وهي تشمل حياته الفردية

والاسرية والاجتماعية واكبر مرض يصيب الانسان هو فقدان الذاكرة ، وهناك امراض خطيرة مثل الزهايمر يجعل الانسان بلا ذاكرة فيفقد حياته العقلية فيعيش حياة تعيسة بلا تذكر حتى لا يقرب المقربين اليه ، بل حتى احتياجاته الخاصة .

وقد وقع جدال كبير بين بعض الفلاسفة حول اصل امكانية التذكر فالفخر الرازي ادعى عدم الامكان في ذلك وقد نقل دعواه صدر المتالihin ثم ناقشها نقاشا مستفيضا واثبت امكان ذلك^(١١)

وقد اولت النصوص الدينية هذه القضية اهتماما خاصا وحذرت من بعض الامور التي تورث النسيان وحثت على بعض الامور التي تكسب الذاكرة وهكذا علم الطب حيث يعالج من جهته ببعض العقاقير وهكذا علم النفس ايضا .

سابعا: خاصية درك الكليات

قال صدر المتالihin رحمه الله «ومنها اخص الخواص بالانسان تصور المعاني الكلية المجردة عن المادة كل التجريد والتوصل الى معرفة المجهولات تصديقا وتصورا من المعلومات الحاضرة»^(١٢)

وفي هذه الخاصة للانسان يشير الى اهم بعد فيه وهو البعد الفكري وتصور الامور الكلية المجردة فالانسان ليس حبيس التصورات المادية الضيقة والحواس فقط او هو بلا حركة فكرية تنتقل من المعلوم الى المجهول بل لديه قوة فكرية تجعله يعيش المعرفة الكلية الفلسفية والمنطقية، (والفكر في المصطلح العلمي المنطقي هو الحركة العقلية من المطالب الى المبادئ ومن المبادئ الى المطالب واما الفكر عند جمهور الناس فهو كل انتقال للنفس في المدرجات الجزئية)^(١٣)

وقد اختلف الفلاسفة اختلافا كبيرا في قضية الفكر الانساني بسبب اختلافهم في حقيقة عقل الانسان ولهذا السبب تكون علم خاص انفصل عن الفلسفة وهو علم (نظرية المعرفة) يبحث في حقيقة الادراك الانساني وماهية العقل ومدركاته وكذلك في قيمة وموضوعية هذه المدرجات ، وقد احتدم النزاع بين فلسفة حسية مادية تنكر المدرجات العقلية وتراها ضربا من الوهم وبين فلسفة عقلية تنتقل من الحسي الى العقلي تمتد من ارسطو ثم الفلسفة الاسلامية ولا زال النقاش والجدل والبحث مستمرا حول ذلك وقد درس المنطق الارسطي هذه الكليات وراجعها الى خمسة كليات

وهي اما ذاتية وهي ثلاثة (نوع) و(جنس) و(فصل) او عرضي وهو اما عرض عام او خاص وهي الماهيات المتصورة في العقل الانساني، وهكذا درست الفلسفة المفاهيم الكلية الفلسفية وليس المنطقية من قبيل مفهوم الوجود ومفهوم الوحدة ومفهوم العقل والنفس وهكذا باقي المفاهيم الفلسفية، هذه مهمة الفلسفة دراسة الوجود دراسة كلية في قبال العلوم حيث تدرسه دراسة جزئية .

وهذه اشرف خاصية للانسان وهو الادراك وسر الخلافة الانسانية ومنها ينطلق الانسان الى التكامل في جميع صنوف المعرفة وإلا بقي حبيس الادراكات الجزئية كالحيوان ولما تطور وتقدم (فمعلومك التصوري والتصديقي من الكليات نور يسعى بين يدي عقلك يرشدك الى حقائق كليات اخرى مجهولة، واحكام مشتركة بين الجزئيات، فكمال النفس في سباحة بحار الكليات وغوصها وسياحة ديار المرسلات ودوسها، بل الجزئي المادي كسراب في الفلا فالجزئي (كسراب بقية يحسبه الضمان ماء حتى اذا جاءه لم يجده شيئا ووجد الله عنده فوفاه حسابه) واما الكلي فدائم مجرد (١٤)

فهذه الادراكات الكلية هي العلم الحقيقي وهي الثابت وبها تتم المعرفة اما الجزئي فغير ثابت متحرك متحول وليس مجردا نعم هو بالتجرد يكون كليا ويجرده الانسان ليصل الى الانواع الكلية، وفي قبال هذه المعرفة وهذه النظرية توجد نظرية تنكر ذلك وتقول المعرفة غير ثابتة والكليات هي نوع من الاوهام والمخلوقات الذهنية، (ماضك بمن يعامل المتحول معاملة الثابت ويعامل السائل معاملة الصلب يقال لمثل هذا الشخص: انه ماهوي تمتلكه (نزعة الماهية) وفجعل ينظر الى كل شئ على انه (مثول) لطبيعة محددة ثابتة مسيجة كتيمة لاتمتزج بغيرها ولا تلتئم بسواها (١٥)

ثامنا: خاصة الاتصال بالعقل الفعال

يقول صدر المتألهين رحمه الله عن اخص خواص الانسان (واخص من هذا كله هو اتصال بعض النفوس الانسانية بالعالم الالهي بحيث يفني عن ذاته ويبقى ببقائه، وحينئذ يكون الحق سمعه وبصره ويده ورجله، وهناك التخلق باخلاق الله تعالى) (١٦)

وقد قسم الفلاسفة العقل الى اقسام وذكر المصنف منها قسما وهو العقل الفعال وقد ذكروا ان العقل اما بالقوة والاستعداد او بالفعل وحتى يصل الى الفعلية لابد له

من مراحل يطويها وهي اربعة (العقل الهيولاني والعقل بالملكة والعقل بالفعل والعقل المستفاد) وقد تكلم عنها الفيلسوف ابن سينا في اغلب كتبه والعقل الفعال هو غير العقل بالفعل اذ العقل الفعال هو كما يعرفه الكندي اذ يقسم العقول الى اربعة اقسام منها العقل الذي هو بالفعل اي ليس فيه اي جنبه قوة وهو الله او العقل الاول وهو علة جميع العقول والمعقولات في الوجود^(١٧)

و يجعل صدر المتالihin الاتصال بهذا العقل لبعض النفوس وليس للجميع لذا جعله اخص من باقي الخواص حتى الادراك للكليات ، وهو يكون عبر منهج محدد يمر بمراحل تكون سبب للفناء وهي اربعة مراحل

١. تجلية : وتتم بامثال احكام الشريعة

٢. تخلية: وتتم من خلال التخلص من رذائل الاخلاق

٣. تحلية : وهي الاتصاف بفضائل الاخلاق بعد خلو النفس من رذائل الاخلاق فالفضائل بمثابة الحلي التي تزين بها المرأة .

٤. الفناء وهو فناء استهلاك وليس فناء هلاك^(١٨)

والفناء يكون بتبديل الصفات البشرية بالصفات الالهية دون الذات ، فكلما ارتفعت صفة من صفاتها قامت صفة الهية مقامها ، فيكون الحق سمعه وبصره كما نطق به الحديث ويتصرف في الوجود بما اراد الله^(١٩)

وهذه الخاصة تاتي بعد مرحلة الفكر وادراك الكليات فتلك خاصة فكرية عقلية وهذه خاصة عملية ترتبط بالجهد الاكبر وهي مرحلة العرفان العملي بعد النظري بينما ادراك الكليات يساعد عليها علم المنطق في ادراك المفاهيم المنطقية وهكذا الفلسفة في ادراك المفاهيم الفلسفية والعقل الفعال فيه اعيان الوجود وكله بالفعل وهو الذي اذا اتحد به الانسان اصبح مدركا لحقائق الوجود بالكلية .

بهذا نخلص مما اردنا من خاصة النفس الانسانية التي تختلف عن باقي النفوس ، وراينا كيف تنتقل من طور الى طور حتى تصل الى مرحلة الفعلية والتجرد اذ النفس عند صدر المتالihin مادية الحدوث مجردة البقاء وبتجردها تبقى وتحشر منعمة اما اذا سيطر عليها الوهم والحس ولم تتكامل تبقى معذبة وشقية والحمد لله رب العالمين .

هوامش البحث

- (١) الأسفار ج ٣ كتاب المعاد ص ١١٠
- (٢) شرح الأسفار السيد الحيدري المعاد ص ٨٤
- (٣) المطالب العالية الفخر الرازي ج ٧
- (٤) كتاب المعاد ج ٢ شرح السيد الحيدري ص ٨٩
- (٥) رسالة في التحسين والتقيح العقليين. جعفر سبحاني ص ٩-٧
- (٦) شرح المعاد السيد الحيدري ص ٨٩
- (٧) شرح المعاد السيد الحيدري ص ٩٥
- (٨) ميزان الحكمة ج ٣ ص ٣٧٩-٣٨٠
- (٩) ج ١ ص ٢٠
- (١٠) الحكمة المتعالية في الاسفار الاربعة ج ٣ ص ٥٠٩
- (١١) الحكمة المتعالية ج ٣ ص ٥٠٩
- (١٢) الحكمة المتعالية ج ٩ ص ٥٣٨
- (١٣) السبزواري شرح المنظومة قسم المنطق ج ١ ص ٨٤
- (١٤) المصدر السابق ص ٣٨٤
- (١٥) عادل مصطفى وهم الثوابت ص ١٢
- (١٦) الحكمة المتعالية ج ٩ ص ٥٣٨
- (١٧) موسوعة تاريخ المعرفة منذ الاغريق حتى بن رشد ص ١٤٥-١٤٦
- (١٨) درر الفوائد تاليف الشيخ محمد تقي الاملي ج ٢ ص ٣٨٢
- (١٩) شرح فصوص الحكم داود القيصري ج ١ ص ١٦٠-١٦٣



بداهة التصورات الحسية عند العلماء المسلمين

بيان المسألة

لقد أجاب أرسطو (٣٤٨ - ٣٣٣ ق م) عن إشكال الشك في مقام الاستدلال على أساس نظرية التصديق البديهي ومبنى القدماء الكلاسيكي .
لقد كان يرى السفسطائيون أنّ لازم العلم التصديقي التسلسل وعدم الوقوف عند معرفة ، و بالتالي لا مجال لكسب معرفة تصديقية ، وذلك لأن كسب معرفة تصديقية إنّما يكون وفق استدلال معتبر صحيح ، و لكي يكون الاستدلال كذلك لا بد أن تكون مقدماته (بناءً على أصل إثبات كل المقدمات) ثابتة ، وهذا مستلزم للتسلسل ؛ وذلك لأن إثبات صدق قضية إنّما يرتكز لا أقل على صدق مقدمين و قبولهما ، و كلّ منهما منوط بصدق قضيتين قبلهما ، و بالتالي فلا نهاية تقف عندها سلسلة التصديقات ، ولن يقف سير الاستدلال عند غاية ، و بهذا يكون حصول العلم التصديقي غير ممكن .
لقد رأى أرسطو أنّ هذه السلسلة تنتهي إلى قضايا بديهية محدودة ، و بالتالي ينتهي الأمر إلى علم لا يحتاج إلى إثبات ، و بهذا يندفع إشكال التسلسل الذي اتخذته السفسطائيون دليلاً لنفي كسب العلم الحسولي التصديقي .

و نظراً لأهمية عبارات أرسطو في تقرير الإشكال و دفعه ، فإننا نقلها هاهنا : « فأما قومٌ فقد يظنون لأنّه - لما كان يجب أن تُعلم الأوائل - أنّه ليس معرفة ، و قوم آخرون قد يظنون أنّه توجد معرفة ، غير أنّ هذا البرهان قد يكون على كل شيء . و هذان الرأيان واحد منهما صادق ، و لا أيضاً ضرورياً ، فإنّه: أما أولئك فإنهم لما وضعوا أنه لا سبيل إلى علم شيء على وجه آخر ، و لا يوجبون التصاعد إلى ما لا نهاية ، قالوا بذلك من قبل إنه لا سبيل إلى علم الأشياء ، التي هي أكثر تأخراً من الأشياء التي هي أكثر تقدماً

من أمور لا أوائل لها . و قولهم هذا مستقيم صواب ؛ وذلك انه غير ممكن أن نقطع الأشياء التي لا نهاية لها: و إن كانت متقدمة ، و قد توجد مبادئ ، فهذه غير معلومة؛ إذ كان ليس عليها برهان .

و هذا هو الذي يقولون إنه وحده فقط ممن العلم .
و إن لم يكن سبيل الى علم الأوائل ، فإنه لا سبيل الى أن نعلم على الاطلاق الأشياء أيضاً .

التي عن هذه ، ولا سبيل ايضاً الى أن تعلم على الحقيقة ، اللهم الا أن تكون بنحو الأصل الموضوع وهو إن كانت تلك موجودة .

و أمّا أولئك الآخرون فقد يقرّون و يدعون بوجود العلم ، وذلك أنهم يقولون: إن العلم إنما هو بالبرهان فقط ، غير أنهم يقولون إنه لا مانع يمنع من أن يكون برهان على كل شيء ، فإنهم زعموا أنه قد يمكن أن يكون البرهان دوراً و لبعض الأشياء ببعض .
و أما نحن فنقول : إن ليس كل علم فهو برهاناً ، لكن العلم الذي يكون من غير توسط هو غير مبرهن ...)^(٢).

لقد نهض حلُ ارسطو للإشكال على أصل تمايز العلم على نحوين ، فالعلم التصديقي هو عبارة عن القول الجازم المطابق للواقع (الطوسي - شرح الإشارات - ج ١ ص ١٣) إمّا ثابت في نفسه أو يقبل الاثبات بواسطة قضية قبلية ، و بهذا يسجل لأرسطو التمييز بين : التصديق البديهي و التصديق المكتسب .

التمايز المذكور في المتون الارسطية كان خاصاً بالعلم الحسولي التصديقي ، ولا أثر للتمييز المذكور فيما يخص العلم الحسولي التصوري ، حيث لم يتم الوقوف على بيان ذلك صريحاً. لكنّ الفارابي (٢٦٠ - ٥٩٥ ق) سرّى التمايز المذكور الى التصورات ، لذلك نجد ابن رشد (٥٢٠ - ٥٩٥ ق) ، حيث أوضح عبارات ارسطو في التمايز البديهي و النظري في التصديق ، بينما ينتقد كلام الفارابي (للتوثيق و التحليل لآراء الفارابي وابن رشد) انظر : ولفسن ، اصطلاحا التصور و التصديق في الفلسفة الإسلامية ، و معادلها في اليونانية ، و اللاتينية ، و العبرية ، ص ٤٥٢) ، ثم نجد أن اكثر المناطق المسلمين و تبعاً للفارابي راحوا يقولون بشمول التمايز المذكور لكل من قسمي العلم الحسولي : التصور و التصديق .

ماهية البداهة و ملاكها:

التمايز بين البديهي و النظري يستدعي سؤالين :

١- ماهي البداهة

٢- ما هو ملاكها

مع صرف النظر عن المفاهيم المنتزعة لبعض متكلمي الأشاعرة المتقدمين ، أمثال الباقلاني (٣٣٨ - ٣٠٣ ق) فإن المناطقة المسلمين لهم موقف واحد في ذلك^(٣) .

لقد عرّف المناطقة المسلمون البديهيّ بشرح الاسم بأنه (العلم المأخوذ من المعلومات السابقة) وهو شامل لكل من التصور و التصديق .

التعريف على الرغم من وضوحه و تمييزه ، و انه صرف التصور الذهني لكنه غير كافٍ في مقام تعيين المصداق ؛ ولذلك فإنه لأجل تشخيص علم من أنّ مفهومه و مصداقه بديهي أو نظري لا بد من ملاك من خلاله يتم التمييز.

للبحث عن ملاك ذلك التمايز أهمية كبيرة ، خصوصاً مع عدم توفر ذلك في الآثار المنطقية . السؤال عن ماهية البداهة غير السؤال عن ملاكها ، و ذلك لان لكل مورد من التصور و التصديق جوابه الخاص به ، فلبداهة التصور ملاك خاص ، و لبداهة التصديق مورد آخر.

القضية التي هي محل البحث في هذه المقالة هي (بداهة التصورات الحسية) وهي في الواقع بحث في ملاك تمايز التصور البديهي عن التصور النظري ، إذ بحسب ملاك البداهة يمكننا الحكم على كون مقصود بديهيّاً أم نظريّاً .

يوجد في ملاك البداهة نظريتان عمدتان لدى المناطقة قابلتان للبحث :

١- النظرية الأضيق دائرة ، وهو التي تتخذ من البساطة ملاكاً للبداهة على مستوى التصورات .

٢- النظرية الأوسع دائرة : حيث توسع من دائرة المفاهيم البديهية ، وذلك من خلال توفر مشخصات أخرى ، حيث بموجبها يتم درج التصورات الحسية تحت المفاهيم البديهية بداهة التصورات الحسية هي مورد اختلاف بين النظريتين السابقتين .

و لذلك فإنه يمكن درج تحقيق الأمر في التصورات المذكورة تحت عنوان فائدة البحث، حيث يمكن بيان التحقيق فيها على أساس دراسة آراء العلماء المسلمين في هذا المورد الخاص لمعرفة آرائهم في تحليل التمايز بين البديهي و النظري .

بساطة المفهوم و انكار بداهة التصورات الحسية :

أن الفلاسفة المسلمين لم يوضحوا ملاك تمايز البديهي و النظري ، و انما يمكن معرفة ان ملاك البداهة هي البساطة وفق مبانيهم^(٤) ، و على هذا الأساس فإن كلاً من البداهة و البساطة متساوقتان .

(كل تصور يكون بسيطاً هو تصور بديهي ، و التصور البديهي هو ذلك العنصر الذهني الغير قابل للتجزئة)^(٥) .

و بعبارة أخيرة تشتمل على خلاصة ملاك التمايز هي الاطراد و الانعكاس .

و المراد من البساطة في هذه النظرية هو البساطة المفهومية لا الخارجية ، فالمفهوم البسيط هو الذي لم يتألف من مفاهيم مختلفة .

و البساطة هذه قائمة على نظام الجنس و الفصل الأرسطي ، بمعنى البساطة الماهوية ، التي يقابلها التركيب الماهوي ، وذلك لأن المراد من الحد هو التحليل الماهوي . لكن المناطقة المسلمين راحوا يخالفون تدريجياً حصر الحد بمعنى قبول التحليل الماهوي .

(و الحد بمعناه المصطلح ليس مختصاً بالماهيات المركبة ، و طريق معرفة الماهية ليس منحصرأ بالتعريف المشتمل على الجنس و الفصل المأخوذ من المادة و الصورة)^(٦) .

و على هذا الأساس فإن كل مفهوم مركب ذو حد ، سواء كان ذا ماهية أو لا ، و سواء كان مفهوماً ماهوياً ، أو انتزاعياً ، و سواء كان ماهية بسيطة أو مركبة ، بناءً على نظرية البساطة ، فإن النماذج الأبرز للتصورات البديهية هي المفاهيم التي يقال لها في فلسفة ما بعد ارسطو بالسته المتعالية : الوجود ، الوحدة ، الوجوب ، الإمكان .^(٧)

ايضاً قد استشهد بنفس الأمثلة شيخ الاشراف^(٨) معاصر و زميل الدراسة للفخر الرازي ، حيث أتى على بيان مفهوم الشيء و مفهوم الوجود ، وذلك في أثره المنطقيين المعروفين : التلويحات و اللمحات ، حيث اكتفى بيان كل من مفهومي الشيء و الوجود .

مفاهيم مثل : البياض ، البرد ، الفهم ، العلم و القدرة ، طرحت كعناوين و أمثلة للتصورات البديهية ، و ذلك في مصادر الحقبة الإسلامية المتأخرة : هذه المفاهيم تُعرف بالتصورات الحسية ، و المراد بالتصورات الحسية هي التصورات التي يناط بها التصديقات الحسية^(٩) .

بعبارة أخرى : المراد من التصورات الحسية تلك المفاهيم الكلية التي ينتزعها العقل

من الجزئيات ، و جزئياتها تدرك بالحواس الظاهرة أو الباطنة ، و المحسوس بالحواس الظاهرة مثل الحرارة و البرودة ، و المحسوس بالحواس الباطنة مثل : الفرح ، الغم ، السعادة^(١٠).

التصورات الحسية وبناء على نظرية البساطة ليست بديهية ، فالبياض - مثلاً - مفهوم مركب من مفاهيم ، مثل : الكيف المحسوس ، المبصر ، لون فقط . (صغرى) . و كل مفهوم مركب يُعرّف (كبرى) .

اذن من هذه الجهة يكون البياض مركباً ، و مع هذا فهو بديهي في الآثار مثل المنطق الصوري^(١١) ، و بهذا يقع التناقض . و التحقيق في هذا المقام يحتاج الى مزيد تأمل في نظرية بدهاة التصورات الحسية .

بدهاة التصورات الحسية:

يعد الاعتقاد ببدهاة التصديقات الحسية الأعم من الحسية الظاهرية و الباطنية ذا منشأً ارسطي، حيث كانت التصديقات الحسية تُلحق بالاوليات من التصديقات البديهية من أيام ارسطو المعلم الأول الى يومنا هذا ، رغم الانتقادات المتنوعة من قبل علماء المعرفة المتأخرين ، حيث تم حفظها ضمن المباني الجديدة .^(١٢)

وأما بدهاة التصورات الحسية فلم يكن لها ذلك القدم الذي كان للتصديقات البديهية الحسية ، و يبدو أن أمرها إنما ظهر - بحسب التحقيق الحاضر - على يد الفخر الرازي (٦٠٦ - ٥٤٤ق) الذي سعى لأول مرة لجعل هذه المسألة مسألة منطقية ، حيث عرضها بصورة منقّحة و مبرهنة^(١٣).

وقد تلقّفها بعده منطقة مؤثرون أمثال الخواجه نصير الدين الطوسي (٦٧٢ - ٥٩٨ ق) في تجريد المنطق ص ٢٣١ ، و المير السيد الشريف الجرجاني في الرسالة الكبرى (ص ٦) . يقول الفخر الرازي : « الأشياء التي يتم دركها بالحواس أمثال الألوان ، و الأصوات ، الطعوم ، و الروائح ، و الحرارة ، و البرودة ، و غيرها من تصورات مستغنية عن الاكتساب» .^(١٤) كذلك الخواجه في أساس الاقتباس على هذا المبنى حيث يرى أن التصورات البديهية ثلاثة أقسام : المعقول المحض (مثل : الوجود ، الوجوب ، الإمكان ، و الامتناع) ، المحسوس بالحواس الظاهرة (الحرارة ، البرودة ، السواد ، البياض ، النور ، الظلمة) ، و المدرك و الحواس الباطنة و وجدان النفس (مثل : الفرح ، الحزن ، الخوف ، الشبع ، الجوع)^(١٥) .

الادلة على بدهاة التصورات الحسية

للفخر الرازي أدلة عديدة على بدهاة التصورات الحسية كما له دوافع لذلك. لقد وردت الأدلة المتعددة على البدهاة المذكورة في آثاره المتعددة:
الدليل الأول:

في الرسالة الكمالية (ص ١٢) هكذا : (كل شخص يميز ببدهاة العقل بين المحسوسات و غيرها ، وهذا الفرق لا يحتاج فيه إلى كسب و نظر).
إن صريح كلامه يشير إلى أنه كان في مقام الاستدلال ، و بالتالي فالالتفات و التوجه إلى تمام كلامه - الذي عرضنا بعضه آنفاً - يكشف عن خطأين فادحين :
الخطأ الأول :

لقد اتخذ بدهاة التمايز بين محسوس و آخر علة لا ثبات بدهاة تصور تلك التصورات و استغنائها عن الكسب ، وهذا الخطأ يعد من باب أخذ ما ليس بعلّة علة ، وذلك لأن التمايز المصدّقي ليس بمعنى التصور الذهني ولا يستلزمه كذلك.
كذلك هو مورد الادعاء في مسألة البدهاة حيث إن الفخر الرازي يصرح بذلك في بداية كلامه وهو (تصوراتها مستغنية عن الاكتساب) و كذلك قد ورد في الدليل أن الاستغناء عن الاكتساب إنما هو بسبب تمايز المحسوسات عن غيرها، مع أنه واضح أن التمايز المصدّقي ليس مستلزماً لوضوح التصور الذهني ، وقد أشار لذلك الفخر الرازي نفسه في الإشارات (ص ٤٥) .

الخطأ الثاني :

إذا اعتقدنا بأن تصور الشيء هو نفس امتيازهِ عمّا عداه فإن استدلال الفخر الرازي سيكون مصادرة على المطلوب الأول ، وذلك لأن مستند إثبات استغناء التصورات عن الاكتساب مع أنه بنى الثاني على الأول .
بناءً عليه فالبدیهي الذي هو الفرق و التمايز الذي هو أساس كون التصور بدیهياً .

الدليل الثاني :

وهو التالي : (و أيضاً لا يوجد شيء من التصورات تكون ماهيته أظهر و أجلى من ماهية التصورات الحسية) (١٦)

وقد ورد هذا الدليل مع تصرفٍ طفيفٍ كدليلٍ على بداهة التصورات الحسية ، حيث يمكن رصد ذلك في (مصنفاً ج ٢ : حكمة الأشراف ص ٢١ ، المشارع ، المطارحات ص ٨٠) .

مفهوم الأظهر في بيان الفخر كان مبهماً ، فإذا كان المراد منه هو المعنى الاصطلاحي للبديهي فإن استدلاله مصادرةً على المطلوب ، وذلك لأن الأظهر هو محل النزاع فلا يكون دليلاً و مستنداً ، وإذا كان معنى الأظهر ما يكون الذهن أشد أنساً به فلا يكون واسطة لإثبات استغناء التصور عن الاكتساب (المفهوم المنطقي للبداهة) و يعد الدليل هذا من باب وضع ما ليست بعلّة علة.

الدليل الثالث :

يبدو أن هذا الدليل من ابتكارات الفخر و إبداعاته حيث خصّ المبحث الثالث من مباحث الحد والرسم من كتاب الملخص بيان بداهة التصورات الحسية حيث كان مستهل كلامه في هذا المبحث عبارة عن تأسيس قاعدة كلية عرضها بعبارات مختلفة جاءت في سائر كتبه : (كل تصور يتفرع عليه تصديق أولي كان بالأوليّة أولى) (١٧) ، (إن التصورات التي منها تأتلف تلك التصديقات البديهية لا تكون كسبيّة) (١٨) ، (و التصورات التي يتوقف عليها التصديق البديهي هي غنية عن الاكتساب) (١٩) .

لقد جاءت عبارته في الرسالة الكمالية و الملخص إلى حدّ ما واحدة ، أما بيانه في شرح عيون الحكمة فقد ابنتى على نظريته في التصديق و أنه مركب ، ولذلك يمكن أن نرى بحسب اختلاف العبارة تقريرين للدليل الثالث .

الدليل الثالث للفخر الرازي نوع من القياس المعلل :

كل تصور منوط به تصديق بديهي	بديهي
التصورات الحسية	تصورات كذلك
إذن: التصورات الحسية	بديهية

لقد اشتملت عباراته المذكورة آنفاً على نحو بيان الكبرى .

و هذا الدليل يمكن تقريره حسب عبارات شرح عيون الحكمة من خلال المقدمات التالية:

- المقدمة الأولى : التصديق مركب من التصورات الثلاثة .

- المقدمة الثانية : بداهة المركب بداهة أجزائه .

- النتيجة: بدهاة التصديق منوطة ببدهاة تصوراته .

كما ذكر مؤلف لوائح الأفكار من أن الفخر الرازي بنى أصله على نظرية تركيب التصديق حيث إنه مركب من التصورات الأربعة ، ولهذا كانت بدهاة التصديق منوطة ببدهاة مجموع تلك التصورات ، ولا يكون المجموع بديها مع عدم بدهاة واحد منها ، وعلى هذا الأساس كان الفخر الرازي يحكم في آثاره الحكمية ببدهاة التصديق على بدهاة التصورات^(٢٠) و كذلك نجد هذا التحليل عند ابن كمونة في شرح التلويحات لشيخ الإشراق^(٢١) و كذلك عند التفتازاني في شرح الشمسية.

دليل الفخر الرازي الثالث على تقريره في كل من الرسالة الكمالية و الملخص لم يكن قائماً على تركيب التصديق. صورة دليله لإثبات الأصل المذكور التالي :

- المقدمة الأولى : التصديق مشروط بالتصورات الثلاثة.

- المقدمة الثانية : البدهاة المشروطة منوطة ببدهاة الشرائط.

- النتيجة : بدهاة التصديق منوطة ببدهاة التصورات.

الدليل الثالث للفخر الرازي مخدوش في كلا تقريريه الآنفين ، وذلك لأن القاعدة التي أسسها وجعلها مقدمة كبرى هي مقدمة باطلة .

و على بطلانها أدلة متعددة :

الأول : إن المقدمة التي اعتمد عليها التقرير الأول باطلة ، وذلك لأنها كانت تفيد بتركيب التصديق ، وهو بسيط غير مركب .

الثاني : بطلان المقدمة الثانية في التقرير الثاني أو لا أقل هي دعوى لا دليل عليها . الكثير من التصديقات البديهية ذات تصورات غير بديهية ، وهو ما أدى بالبعض لعدم الإدعان ببدهاة تلك التصديقات .

الثالث : لهذا الأصل لوازم فاسدة و غير مقبولة ، فعلا سبيل المثال : قضايا تربوية (توتولوجيك) ، لكن ليس بالضرورة أن يكون تصور موضوعها بديهاً أيضاً .

فبناءً على مبنى الفخر الرازي تصورات قضيته ((النقاء عنقاء)) بديهية ، مع أنه إذا كان هذا التصديق بديهاً فلا يلزم منه بدهاة تصور العنقاء .

وكذلك أيضاً القضايا الضرورية ضرورة بشروط المحمول ، فهي بلحاظ التصديق بديهية ، لكن لا يلزم من بدهاة ذلك التصديق بدهاة الموضوع المحمول .

وذلك بدهاة هكذا قضايا لأن المحمول قد أخذ في الموضوع ، ولذا فإن صرف تصور الموضوع والمحمول كافٍ في التصديق، وهذه الأحكام بديهية طبق مبنى كل

المناطق.

بينما نجد عدم بدهاة التصورات في قضايا مثل : ((الجبل الحادث حادث)) معلوماً جداً.

الوقوف على الواقع التاريخي الذي جعل الفخر الرازي يقول بدهاة التصورات الحسية يدعوننا لطرح هذا السؤال المهم وهو : لم فعل ذلك ؟
و نفس هذا السؤال يندمج على سؤالين :

١- سؤال عن لمية إثباته و استدلاله لهذه النظرية .

٢- سؤال عن الدوافع و العوامل التي اضطرته لذلك .

لقد تقدم البحث في مقام توجيه و نقد أدلته ، و الذي كان عاملاً لذهابه ذلك المذهب في بدهاة التصورات الحسية فقد كان عمدته أمران :

١- الدافع المنطقي.

٢- الدافع الديني و الاعتقادي .

أما الأول الدافع المنطقي :

فإنما ذهب هذا المذهب جرياً على مذهبه المتطرف في بدهاة التصورات ، حيث رأى أن كل التصورات بديهية ، فهو و خلافاً لكل المناطقة المسلمين لم يقبل بوجود تصورات نظرية ، فالتصور من وجهة نظره إما حاصل و بديهي و غير مكتسب و إما لن يكون حاصلًا بتاتاً .

لقد طرح رؤيته السابقة في الرسالة الكمالية (ص ١٢) ليس على أنها نظرية منقحة ، وإنما طرحها على أساس أنها مسألة قابلة للتأمل .

و أما في شرح عيون الحكمة فهو يعرض نظرية بدهاة كل التصورات ثم بعد ذلك يشرع في البحث عن بدهاة التصورات الحسية . (ج ١ ص ٤٥) كما أنه يمكن الوقوف على الأدلة مفصلة لبدهاة كل التصورات .

قطب الدين المصري (د ٦٧١ ق) تلميذ الفخر الرازي في شرحه للمحصل ، و

الخواجه الطوسي في شرحه النقدي على المحصل ، أي : تلخيص المحصل (ص ٦-٩) ،

ديبران الكاتبي القزويني (٦٧٥-٦١٥ ق) في كتابه القيمين المفصل في شرح

المحصل (ص ٦-١٠) و المنصص في شرح الملخص (ص ١-٣٥-٣٦) ، و القاضي

عضد الدين الإيجي (د ٧٥٦) في المواقف (ص ١٢-١٤) ، و سعد الدين التفتازاني

(٧١٢-٧٣٩) في شرح المقاصد (ج ١ ص ٢٠٣ إلخ) تعد نماذج لما أفاده الفخر الرازي

على أية حال فالذي يتبنى كالفخر بداهة كل التصورات الحاصلة في الذهن ، فإنه عند ذلك لن يجد إلا القول ببداهة التصورات الحسية ، وإلا فإنه سواجه التناقض في النظام المعرفي .

و أما الثاني :

الدافع الكلامي الاعتقادي : فهو الذي يمكن اقتناصه من تفسيره لقوله تعالى : ((والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً ، وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون)) . (النحل : ٨٧) ، حيث استنبط الفخر الرازي من قوله تعالى : ((وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة)) اقتنص أن مبدأ الإدراك البشري هو الحواس . فإذا كانت الإدراكات الحسية معلومات ابتدائية إذن هي بديهية ، وهذا الحكم يشمل كل من التصورات و التصديقات الحسية لكن بداهة التصورات الحسية مبدأ بداهة التصديقات كذلك ، و التصورات الحسية لم تكن موجودة ثم تم اكتسابها بسبب إعانة الحواس على درك جزئياتها . (٢٢) .

إذاً فبناء على الدافع المنطقي تكون كل التصورات بديهية فقط ، و أما بناءً على الدافع الكلامي الاعتقادي فدائرة البداهة تتسع لتشمل حتى التصديقات الحسية ، و قد ذكرنا الخلل المنطقي في تلك الأدلة آنفاً ، و إضافة إلى ما تقدم من توضيح و نقد مبنى الفخر الرازي فإنه يمكن تسجيل ملاحظات من الجهات التالية :

- التصورات المأخوذة في التصديقات الحسية مركبة ، ولا أقل هي قابلة للتحليل المفهومي (صغرى) ، و كل مفهوم قابل للتحليل قابل للتعريف ، و مكتسب عن طريق التعريف (كبرى) .

- مفاهيم عديدة مثل : البياض ، الملوحة ، البرودة ، الحرارة ، العلم ، القدرة ، الغم ، الفرح ، إنما كانت بديهية لمجرد انس الذهن بها ، وهو المعنى العرفي للبداهة ، ولا يستلزم ذلك أبداً استغناء المذكورات عن التعريف ، أي البداهة بالاصطلاح المنطقي ؛ وذلك لأن انس الذهن بتلك المفاهيم إنما هو على نحو الإجمال ، و أما المعرفة التفصيلية بها العارية عن الإبهام فإنها محتاجة الى تعريف و تحديد .

التأملات الكثيرة لعلماء المعرفة في المرحلة الراهنة أظهرت الكثير من الغموض في هذا الخصوص و الذي لم تكن مرئية وفق الافتراضات البسيطة الساذجة .

النتيجة

لفظ البداهة في العرف و علم المنطق مشترك لفظي بين معنيين مختلفين :

- ١- البداهة في العرف يستعمل عين الواضح المأنوس و الذي هو مفهوم نسبي.
- ٢- أما في الاصطلاح المنطقي ، فهو نسبي أيضاً ، وهو بمعنى الادراك الغير مسبوق بإدراكات قبلية ، و غير مأخوذ منها .

البحث في بداهة التصورات الحسية يقوم على المعنى الثاني للبداهة .

قضية بداهة التصورات الحسية قضية أول من دونها كمسألة منطقية هو الفخر الرازي ثم جاء من بعده العلماء المتأخرون و بحثوا فيها.

لقد طرح الفخر الرازي مسألة بداهة التصورات الحسية و الوجدانية اعتماداً على قاعدتين استعملتا في تمايز المفاهيم النظرية و البديهية .

لقد كان لديه أدلة و دوافع جعلته يرى ذلك الرأي الجديد ، فقد كانت مسبوقية التصديق الأولي على التصورات الأولية العمدة الأهم في دليله و الدافع الأهم لإنكار التصورات النظرية و القول ببداهة كل التصورات الحاصلة في ذهن الانسان .

و إذا كان المناطقة المسلمون على خلاف معه في رأيه بداهة التصورات ، لكن الكثير منهم، و من جملتهم الخواجه الطوسي ، و المير سيد الشريف الجرجاني كانوا معه في رأيه في بداهة التصورات الحسية .

ومن جهة أخرى فإن كان ملاك بداهة التصورات هي بساطة المفهوم فإنه لا يمكن القبول ببداهة التصورات الحسية ، فإن نظرية بداهة التصورات الحسية إضافة إلى وجوه الضعف الأساسية، فإنها قائمة أساساً على الخلط بين مفهومي البداهة العرفي و الاصطلاحي .

هوامش البحث ومصادره

١- يُعدُّ الأستاذ الدكتور أحد فرامرز قرا ملكي وجهاً بارزاً من وجوه الثقافة و المعرفة في إيران فهو أستاذ جامعي أشرف على عشرات الرسائل الأكاديمية من الماجستير و الدكتوراه ، كما أنّ له عدداً من الكتب التي كان لها رواج ملحوظ في الدوائر العلمية و الثقافية ، و ذلك ككتاب ((الهندسة المعرفية للكلام الجديد)) . و كتاب ((جستار در ميراث منطق دانان مسلمان)) أي ((تحقيق في ميراث المناطقة المسلمين)) وهو الذي استلنا منه هذه المقالة للترجمة ، و لتكون بين أيدي القراء الأعزاء ، حيث تناول فيه عدة مسائل منطقية هامة بالدرس و التحليل ، و ذلك بما أوتي من مُكنة متفوقة ، و نظر حاذق، و فكر ثاقب فقد عرض و شرح و نقد و استخلص .

لقد أخذت هذه المقالة على عاتقها البحث في مسألة منطقية هامة ، كان أول من بحثها و دوّنها كمسألة منطقية الفخر الرازي ثم تمّ تناولها و تداولها من بعده ، فقد ذهب الفخر إلى بدهاة التصورات الحسية كما هو حال كل تصور ذهني لديه ، و هو المعروف من مذهبه و هو الدافع المنطقي الذي دفعه لذلك ، كما له دافع كلامي اعتقادي ، و هو ما استفاده من قوله تعالى : (و الله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً و جعل له السمع و الأبصار و الأفئدة لعلمكم تشكرون)) (النحل : ٧٨) حيث استدل على بدهاة التصورات الحسية من خلال قوله تعالى ((لا تعلمون شيئاً)) ، حيث لا يوجد قبل التصورات الحسية علم ، و كل ما هو كذلك بديهي ، بل ولم يقتصر هذا الحكم على التصورات الحسية بل حتى التصديقات هي كذلك لنفس الوسط المذكور و هو عدم المسبوقية بعلم ((لا تعلمون شيئاً)) .

و قد كان لي الشرف التلمذ لديه في مرحلة الدكتوراه ، إذ كان مشرفاً على رسالتي في النظرية الأخلاقية لموسى بن ميمون القرطبي ، صاحب كتاب دلالة الحائرين في الكلام اليهودي ، أسأل الله له العافية و طول العمر .

(٢) النصّ الكامل لمنطق ارسطو ، تحقيق و تقديم د. فريد جبر ج ١ ص ٤٣٥ . ص ٤٣٦ .

(٣) للوقوف على تعريف الباقلاني انظر : ايجي ، المواقف في علم الكلام ، ص ١١ ، تفتازاني ،

شرح المقاصد ، ص ٢٠٠ ، ص ٢٠٢

(٤) مطهري ، مجموعة آثار ، ج ٩ ص ٣٤

(٥) المصدر السابق؟

- (٦) مصباح اليزدي ، شرح الجلد الثامن من الأسفار ، ج ٨ ص ٤٢-٤١.
- (٧) الفارابي ، ابن سينا (٤٢٨ - ٣٧٠ ق) الغزالي (٥٠٥ - ٤٥٠).
- (٨) (للوقوف على تقرير مفصل و مستند انظر : ولفسن ، اصطلاحا التصور و التصديق في الفلسفة الإسلامية ، و معادلاتها اليونانية ، و اللاتينية ، و العبرية ، ص ٤٤٥) (٤٤٥ - ٥٥٠ - ٥٨٧)
- (٩) الرازي ، الملخص ص ١٠٥
- (١٠) الطوسي ، تجريد المنطق ، ص ٤١٣-٤١٢
- (١١) خوانساري ، منطق صوري ، ص ١١٠-١٥٠
- (١٢) الكنتي ، ماهية الاعتقاد ص ٢٥
- (١٣) الرازي ، ص ١٠٥ كذلك ، الرسالة الكمالية ، ص ١٢ ، كذلك شرح عيون الحكمة ص ٤٥.
- (١٤) الرازي ، الرسالة الكمالية ، ص ١٢
- (١٥) الطوسي ، أساس الاقتباس ، ص ٤١٢
- (١٦) الرازي - الرسالة الكمالية في الحقائق الإلهية - ص ١٢
- (١٧) الملخص ص ١٠٩
- (١٨) شرح عيون الحكمة ص ٤٥
- (١٩) الرسالة الكمالية ص ١٢
- (٢٠) الواثق ، ص ١٠
- (٢١) ابن كمونة ، التنقيحات في شرح التلويحات ، ص ٩ - ١٠
- (٢٢) راجع التفسير الكبير ، در إحياء التراث العربي ، مج ٧ ص ٢٥٠

الدكتور
وجدان كاظم
عبد الحميد التميمي

فلسفة الدين و القانون

عند

السيد محمد محمد صادق الصدر

(قدس سره)

الملخص :

امتازت العقود الثلاث المتأخرة من القرن العشرين بنهضة فكرية كبيرة في مجال العلوم المقارنة سواء على مستوى الأديان أم على المستويات العلمية ذات العلاقة والطبيعة الاجتماعية للإنسان ، ومنها القوانين التي تسير معظم المجتمعات في ضوء قواعدها وأوامرها ونواهيها ، ومن المؤكد أن تتمخض هذه المداومات والمساجلات الفكرية في شتى العلوم الإنسانية عن نتيجة تقارب من خلال معطياتها مناهج ومفاهيم كانت بالأمس القريب متنافرة ومتضادة ، وهو ما نراه في منظومة القوانين الحاكمة للمجتمع في البلدان العربية والإسلامية التي استطاعت إن تفلت من طوق العزلة والانزواء عن التقدم والتطور الإنساني ، مع الاحتفاظ بالطابع المتميز للثقافة العربية الإسلامية ، وهو أنموذج قل نظيره في المجتمعات الأخر التي فقدت السمة الذاتية في تشريعاتها وتقنيناتها الداخلية ، متأثرة بموجة التغريب والتشريق الثقافي الذي بدت بوادره في أوائل القرن التاسع عشر بفعل الثورة الفرنسية .

ولم يكن مفكرو العالم الإسلامي بمعزل عن هذا التوجه بعد أن بات في حكم اليقين تأثر المنظومة الحكمية في الشرق الإسلامي بما يرد على العالم العربي من صراعات الغرب المختلفة ، على أن الموائمة بين التشريعات الإسلامية والوضعية لم تكن بالصورة السلسة أو الجاهزة ، بل امتازت بالتنظير المركز للمباني القانونية في كلا المدرستين الإسلامية والوضعية ، والذي اوجد هذا المقدار من التداخل الايجابي في التشريعات العربية بصورة خاصة .

جهد الفقهاء المسلمون في هذا المضمار أيما جهد ، وكانت حصيلة تلك الدراسات والبحوث التي اهتمت ببيان الأسس القانونية النافعة للمجتمع الإنساني في الشريعة

الإسلامية، التي ارتأوا من خلال توضيحها وتقديمها كونها قواعد يمكن الاستناد عليها كبديل عن التقنيات الغربية، كانت حصيلتها أن نُظمت القوانين في الدول العربية بما يتلاءم مع الشريعة الإسلامية، على الرغم من ثقافة التقليد المتبعة في عالمنا العربي لكل مستورد من الغرب المسيحي.

وفيما يتعلق بالسيد الشهيد - قد -، فقد ناقش في كتبه ودروسه التي كان يلقيها على طلاب بحث الخارج النظريات القانونية الحاكمة في العالم، مبينا وجه الضعف الذي يعترى تلك النظريات موضحا بعد ذلك الحل الأمثل والذي يتناسب ليس فقط مع المجتمعات القانونية، بل حتى في المجتمعات الأوربية على الرغم من اعتناق أوروبا للمسيحية وليس الإسلام، باعتبار إن للأديان هدف أسمى واشرف من الامتيازات التي ضحى البعض من المنتفعين بمبادئ الدين المسيحي في سبيلها.

ومما لا يخفى الأثر الذي تتركه مثل تلك الإسهامات القانونية، على الرغم من تصنيفها في خانة فلسفة القانون، إلا إنها تساهم في تطوير النظم القانونية بما يتلاءم مع مقتضيات الشريعة وكذلك استجابتها إلى دعاوى الفطرة الإنسانية، ومع المستجدات الحياتية التي تحتمها الظروف البيئية والاجتماعية والثقافية المتطورة باطراد، والتي يساعد فيها تقارب الثقافات والحضارات الإنسانية بعضها مع البعض الأخر بفعل التقارب المواصلاتي المسموع والمرئي والمتطور باطراد أيضا بفعل التقدم التكنولوجي والعلمي.

المقدمة:

لم تكن المرحلة التي طرح فيها السيد محمد محمد صادق الصدر - قد - أفكاره ونظرياته حرجة ومفصلية فحسب ، بل كانت بداية لانهايار نظام عالمي طالما تجسدت من خلال مفاهيمه ومناهجه المبادئ الأساسية للنظرية المادية ، وهذا جعل من تلك الأفكار والنظريات الإسلامية التي تبناها - قد - تتمحور حول ثابت متميز جعل منها خطوط المواجهة مع النظرية المادية المتنامية في الشرق المسلم ، ومن هنا كانت أبحاثه تتسم بالدفاع تارة ، وبالتنظير العلمي والمنهجي تارة أخرى ، وهو ما ارتسمت من خلاله شمولية أكبر وأفق أوسع في المواضيع التي تداولت في أثناء تلك الأبحاث . ولم يكن الميدان القانوني بعيدا عن تناول تلك الدراسات ، بل لعله في مقدمة اهتماماتها لتعلقه بحياة المجتمع وتحقيق العدل والرفاه الاجتماعي ، وعلى الرغم من الأزمات والقمع السياسي والاجتماعي والفكري الذي كان يمر به العراق في المرحلة التي حكم فيه حزب البعث الكافر ، والأجواء البوليسية التي يتميز بها الحكم الفردي ، وصعوبة التعبير عن الرأي في ظل الأجهزة القمعية التابعة للنظام ، وخاصة إذا كانت تلك الآراء والنظريات تتعلق بالأساس القانوني الذي تبتني عليه المؤسسة الحاكمة ، إلا إن ذلك لم يثن عزمته - قد - في رفض ما لا يتوافق مع المبادئ الإسلامية من تلك الأنظمة والقوانين .

وهذا البحث يدور حول بيان الفهم أو الفلسفة القانونية للسيد محمد محمد صادق الصدر - قد - لزيادة التركيز على هذا الجانب المهم والحيوي في حياة المجتمعات وبصورة خاصة الإسلامية ، ذلك أن تلك المجتمعات ابتعدت عن ملامح التشريعات الإسلامية فضلا عن مبانيه ومناهجه القانونية ، وهو كذلك يحلل المناهج القانونية الوضعية ومدى مسيرتها للتشريع الإسلامي ومدى انطباقها مع تلك التشريعات التي صدرت من جانب العقل المحض و غير المتناهي .

و الموضوع له من الأهمية الاجتماعية والثقافية التي تتعلق بسياسة المجتمع من عروته الوثقى خاصة وان المجتمع أي مجتمع إنما يعتمد التنظيم القانوني كأساس في إيجاد العلاقات المتناغمة مع الفطرة الإنسانية من جهة ومع دواعي العيش والاجتماع البشري من جهة أخرى .

المبحث الأول :

الفلسفة و موضوعاتها - نظرات بين الفلسفة الإسلامية والفلسفة التحليلية

المطلب الأول - معنى الفلسفة و موضوعاتها:

تشتغل الفلسفة على طبيعة التفكير و التأمل و التدبر. و هي محاولة الإجابة عن الأسئلة الأساسية التي يطرحها الوجود والكون ، وشهدت الفلسفة تطورات عديدة ومهمة ، فمن الإغريق الذين أسسوا قواعد الفلسفة الأساسية كعلم يحاول بناء نظرة شمولية للكون ضمن إطار النظرة الواقعية ، إلى الفلاسفة المسلمين الذين تفاعلوا مع الإرث اليوناني دامجين إياه مع التجربة و محولين الفلسفة الواقعية إلى فلسفة أسمية ، إلى فلسفة العلم و التجربة في عصر النهضة ثم الفلسفات الوجودية والإنسانية و مذاهب الحدائث و مابعد الحدائث والعدمية ، والفلسفة الحديثة حسب التقليد تنحوا إلى أن تكون تقنية بحتة تركز على المنطق والتحليل المفهومي. و من هنا فإنّ مواضيع الفلسفة تشمل نظرية المعرفة ، والأخلاق ، طبيعة اللغة ، طبيعة العقل^(١)

و تطورت مواضيع الفلسفة خلال مراحل تاريخية متعاقبة وهي ليست وليدة يومها وبحسب التسلسل الزمني لها تطورت بالشكل الآتي^(٢):

- ١- أصل الكون وجوهره.
- ٢- الخالق (الصانع) والتساؤل حول وجوده وعلاقته بالمخلوق .
- ٣- صفات الخالق (الصانع) ولماذا وجد الإنسان؟
- ٤- العقل وأسس التفكير السليم.
- ٥- الإرادة الحرّة ووجودها.
- ٦- البحث في الهدف من الحياة وكيفية العيش السليم.

ومن ثم أصبحت الفلسفة أكثر تعقيداً وتشابكاً في مواضيعها وتحديداً بعد ظهور الديانة المسيحية بقرنين أو يزيد ، يتأمل الفلاسفة في مفاهيم كالوجود أو الكينونة ، أو المبادئ الأخلاقية أو طيبة ، المعرفة ، الحقيقة ، والجمال . من الناحية التاريخية ارتكزت أكثر الفلسفات إمّا على معتقدات دينية أو علمية ، أضف إلى ذلك أن الفلاسفة قد يسألون أسئلة حرجة حول طبيعة هذه المفاهيم ، تبدأ عدة أعمال رئيسية في الفلسفة بسؤال عن معنى الفلسفة ، وكثيراً ما تصنف أسئلة الفلاسفة وفق التصنيف الآتي^(٣).

١ - ما الحقيقة؟ كيف أو لماذا نميّز بيان ما بأنه صحيح أو خاطئ، وكيف نفكر؟ ما الحكمة؟

٢ - هل المعرفة ممكنة؟ كيف نعرف ما نعرف؟

٣ - هل هناك اختلاف بين ما هو عمل صحيح وما هو عمل خاطئ أخلاقياً (بين القيم، أو بين التنظيمات)؟ إذا كان الأمر كذلك، ما ذلك الاختلاف؟ أي الأعمال صحيحة، وأيها خاطئ؟ هل هناك مطلق في قيم، أو قريب؟ عموماً أو شروط معينة، كيف يجب أن نعيش؟ ما هو الصواب والخطأ تعريفاً؟

٤ - ما هي الحقيقة، وما هي الأشياء التي يُمكن أن تُوصَف بأنها حقيقية؟ ما طبيعة تلك الأشياء؟

٥ - هل بعض الأشياء تجدُ بشكل مستقل عن فهمنا؟ ما طبيعة الفضاء والوقت؟ ما طبيعة الفكر والمعتقدات؟، في الفلسفة الأخرى القديمة، هذه الأنواع الخمسة من الأسئلة تدعى على الترتيب المذكور بالأسئلة التحليلية أو المنطقية، أسئلة إبستمولوجية، أخلاقية، غيبية، وجمالية، مع ذلك لا تشكل هذه الأسئلة المواضيع الوحيدة للتحقيق الفلسفي، يمكن اعتبار الأول في استعمال هذا التصنيف كان يعتبر أيضاً السياسة، والفيزياء، علم الأرض، علم احياء، علم فلك كفروع لعملية البحث الفلسفي.

المطلب الثاني- الفلسفة الإسلامية :

مصطلح عام يمكن تعريفه واستخدامه بطرق مختلفة، فيمكن للمصطلح أن يستخدم على انه الفلسفة المستمدة من نصوص الإسلام بحيث يقدم تصور الإسلام ورؤيته حول الكون والخلق والحياة والخالق، لكن الاستخدام الأخر الأعم يشمل جميع الأعمال والتصورات الفلسفة التي تمت وبحث في إطار الثقافة العربية الإسلامية والحضارة الإسلامية تحت ظل الإمبراطورية الإسلامية من دون أي ضرورة لأن يكون مرتباً بحقائق دينية أو نصوص شرعية إسلامية^(٤).

وأقرب كلمة مستخدمة في النصوص الإسلامية الأساسية (القرآن والسنة) لكلمة فلسفة هي كلمة (حكمة)، لهذا نجد الكثير من الفلاسفة المسلمين يستخدمون كلمة (حكمة) كمترادف لكلمة (فلسفة) التي دخلت إلى الفكر العربي الإسلامي كتعريب لكلمة Philosophy اليونانية، وإن كانت كلمة فلسفة ضمن سياق الحضارة الإسلامية بقيت ملتصقة بمفاهيم الفلسفة اليونانية الغربية، وعندما نحاول إن نتحدث عن فلسفة

إسلامية بالمفهوم العام كتصور كوني وبحث في طبيعة الحياة : لا بد أن تشمل معها المدارس الأخرى تحت المسميات الأخرى : وأهمها عام الطلام وأصول الفقه وعلوم اللغة ، و أهم ما يواجهه الباحث أن كلا من هذه المدارس قد قام بتعريف الحكمة أو الفلسفة وفق رؤيته الخاصة واهتماماته الخاصة في مراحل لاحقة دخلا لمتصوفة في نزاعات مع علماء الكلام والمتصوفة لتحديد معنى كلمة الحكمة التي تذكر في الأحاديث النبوية وكثيرا ما استخدم العديد من أعلام الصوفية لقب (حكيم) لكبار شخصياتهم مثل الحكيم الترمذي. بأي حال فإن لقب (فيلسوف/فلاسفة) ظل حصرا على من عمل في الفلسفة ضمن سياق الفلسفة اليونانية ومن هنا كان أهم جدل حول الفلسفة هو كتابي (تهافت الفلاسفة للغزالي وتهافت التهافت لأبن رشد)⁽⁵⁾.

تطورت الفلسفة الإسلامية من مرحلة دراسة المسائل التي لا تثبت إلا بالنقل والتعبّد إلى مرحلة دراسة المسائل التي ينحصر إثباتها بالأدلة العقلية ولكن النقطة المشتركة عبر هذا الامتداد التاريخي كان معرفة الله وإثبات الخالق ، بلغ هذا التيار الفلسفي منعظا بالغ الأهمية على يد ابن رشد من خلال تمسكه بمبدأ الفكر الحر وتحكيم العقل على أساس المشاهدة والتجربة ، أول من برز من فلاسفة العرب كان الكندي الذي يلقب بالمعلم الأول عند العرب، من ثم كان الفارابي الذي تبنى الكثير من الفكر الأرسطي من العقل الفعال وقدم العالم ومفهوم اللغة الطبيعية. أسس الفارابي مدرسة فكرية كان من أهم إعلامها : السجستاني والتوحيدي . كان الغزالي أول من أقام صلحا بين المنطق والعلوم الإسلامية حين بين أن أساليب المنطق اليوناني يمكن إن تكون محايدة ومفصولة عن التصورات الميتافيزيقية اليونانية. توسع الغزالي في شرح المنطق واستخدمه في علم أصول الفقه، لكنه بالمقابل شن هجوما عنيفا على الرؤى الفلسفية للفلاسفة المسلمين المشائين في كتاب تهافت الفلاسفة، رد عليه لاحقا ابن رشد في كتاب تهافت التهافت ، في إطار هذا المشهد كان هناك دوما اتجاه قوي يرفض الخوض في مسائل البحث في الإلهيات وطبيعة الخالق والمخلوق وتفضل الاكتفاء بما هو وارد في نصوص الكتاب والسنة، هذا التيار الذي يعرف «بأهل الحديث» والذي ينسب له معظم من عمل بالفقه الإسلامي والاجتهاد كان دوما يشكك في جدوى أساليب الحجاج الكلامية والمنطق الفلسفية. وما زال هناك بعض التيارات الإسلامية التي تؤمن بأنه «لا يوجد فلاسفة للإسلام»، ولا يصح إطلاق هذه العبارة، فالإسلام له علماءه الذين يتبعون الكتاب والسنة ، أما من اشتغل بالفلسفة فهو

من المبتدعة الضلال»، والتناقض مع الفلسفة اليونانية كان في مفهوم الخالق الأعظم لدى الفلاسفة اليونانيين يختلف عن مفهوم الديانات التوحيدية . فالخالق الأعظم في منظور أرسطو وأفلاطون لم يكن على إطلاع بكل شيء ولم يظهر نفسه للبشر عبر التاريخ ولم يخلق الكون وسوف لن يحاسبهم عند الزوال وكان أرسطو يعتبر فكرة الدين فكرة لا ترتقي إلى مستوى الفلسفة^(٦).

و من الواضح أن للفلسفة اليونانية أثراً في الفلسفة الإسلامية المبكرة ؛ ففي العصر الذهبي للدولة العباسية وتحديدًا في عصر المأمون بدأ العصر الذهبي للترجمة ونقل العلوم الإغريقية والهلنستية إلى العربية مما مهد لانتشار الفكر الفلسفي اليوناني بشكل كبير وكانت المدرسة الفلسفية الأكثر شيوعاً خلال العصر الهلنستي هي المدرسة الأفلاطونية المحدثة Neoplatonism التي كان لها أكبر تأثير في الساحة الإسلامية في ذلك الوقت. تحاول الفلسفة الأفلاطونية المحدثة التي حدثها أفلوطين أساساً الدمج بين الفكر الأرسطي والأفلاطوني والتوفيق بينهما ضمن إطار معرفي واحد وتصور وحيد لعالم ما تحت القمر وما فوق القمر. الأفلاطونية المحدثة أيضاً ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالمفاهيم الغنوصية التي تتوافق مع بعض أفكار الديانات المشرقية القديمة ، أهم تجليات هذه الأفلاطونية المحدثة والغنوصية تجلت في أفكار أخوان الصفا في رسائلهم والتي شكلت الإطار الفكري المرجعي للفكر الباطني ، لاحقاً بدأت تظهر من جديد عملية فصل للمدرستين الأفلاطونية والأرسطية، حيث ظهر العديد من المعجبين بقوة بناء النظام الفكري الأرسطي وقوة منطقته واستنتاجه وكان أهم شارحيه وناشري المدرسة الأرسطية هو ابن رشد، ثم انتقلت بعض الأفكار الشكوكية التي عمدت إلى نقد الأفكار الميتافيزيقية الإسلامية ، خاصة فيما يتعلق بصلات الفلسفة بمبادئ التربية^(٧).

أثر الثقافة الشيعية في الفلسفة الإسلامية :

لاقت محاولة الفارابي لتفسير النشوء في الفلسفة اليونانية والتي كانت مختلفة نوعاً ما عن فكرة الخلق قبولاً وتعاطفاً من قبل الصوفية والإسماعيليين الذين تمكنوا من تشكيل كيان سياسي لهم في تونس وقاموا بتأسيس الدولة الفاطمية عام ٩٠٩ والذي كان معارضاً للخلافة السنية في بغداد وفي عام ٩٧٣ امتد نفوذ الإسماعيليين إلى القاهرة وقاموا ببناء جامع الأزهر ، بدأ الفكر الإسماعيلي بالانتعاش بأن الإمام الشيعي

هو بطريقة ما عبارة عن ضل الله في الأرض وكانت هناك قناعة بان الرسول محمد بن عبد الله عهد بالعلم الحقيقي إلى علي بن أبي طالب وسلالته من بعده وتم تسمية هذا العلم المتوارث «النور المحمدي»، كان الفكر الاسماعيلي يعتقد إن الفلسفة تركز فقط على الجانب العقلي والمنطقي في الدين ولا تعير اهتماما إلى الجانب الروحي ولهذا نشأ تيار يركز على فهم المعاني الدفينة للقرآن وسمي هذا العلم علم الباطن وبدلا من استعمال العلم والقياسات لفهم العالم الخارجي استعمل الاسماعيليون تلك الوسائل لفهم التفكير الداخلي الباطني للإنسان ، قام الاسماعيليون بفكرة مفادها إن الحياة أو الحقيقة أو الأعمال اليومية لها وجهان وجه نراه في الحياة الدنيا ووجه خفي يقع في السماوات العلى وعليه وحسب هذا المفهوم فإن أي صلاة أو دعاء أو زكاة يقوم به الإنسان في هذه الحياة هي في الحقيقة نسخة مشابهة لنفس تلك الفعاليات في السماء العلى مع فرق مهم وهو إن نسخة السماء العلى هي الخالدة وذات إبعاد حقيقية وإن السماء العلى نفسها هي أكثر حقيقية من الحياة الدنيا ، كما أن الشيعة الأمامية لهم دور كبير في بناء الفلسفة الإسلامية إلا أن التعتيم الإعلامي منع الكثير من فلاسفتهم من إبراز التأثير الفكري المقدم لهذا العلم، و يعد الفيلسوف الشيعي صدر المتأهلين الملا صدرا الشيرازي أبرز الفلاسفة الشيعة المجددين لهذا العلم و قد كانت فترته هي فترة تحويلية بالنسبة إلى الفلسفة الإسلامية، و قد كان لملا صدرا فلسفته الخاصة و مدرسته المسماة بال(الحكمة المتعالية) هي المدرسة الغالبة على الآراء الفلسفية في الوسط الشيعي المعاصر، كما أن القرن الماضي يعد فترة مستقلة و من الفترات التي تم فيها صياغة الفلسفة بشكل جديد لدى الشيعة، خصوصا لدى الفيلسوف السيد محمد حسين الطباطبائي و تلامذته الذين أعادوا إحياء الفلسفة في الحوزات الشيعية في مدينتي قم و النجف و الكثير من المدن الأخرى، و يعد الشيخ عبد الله جوادي أملي و الشيخ حسن زاده أملي و الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي أبرز فلاسفة الشيعة المعاصرين^(٨).

كتاب الإشارات لابن سينا :

وصلت الفلسفة الإسلامية إلى إحدى قممها على يد ابن سينا (٩٨٠ - ١٠٣٧) الذي ولد لعائلة شيعية في إحدى قرى "بخارى" وتأثر منذ صغره بفلسفة الفارابي والأفلاطونية ، أدرك ابن سينا إن الفلسفة بحاجة إلى التأقلم مع متغيرات الإمبراطورية

الإسلامية الذي أصبح فيه الخليفة بعيدا كل البعد عن صفات قائد المدينة الفاضلة التي دعي إليها أفلاطون وأعتبرها الفارابي مطابقة لصفات الرسول محمد ، كان ابن سينا مقتنعا إن الرسول محمد هو أرفع شأنًا من الفيلسوف لكونه معتمدا على الاتصال المباشر بالمعرفة الإلهية ولكنه وفي نفس الوقت كان معاديا لفكرة الأيمان الأعمى حيث كان ابن سينا متأثرا بفكر أرسطو باستعمال العقل والمنطق والأدلة للوصول إلى ماهية الخالق بل أعتبر ابن سينا استعمال هذه الوسائل واجبا على كل مسلم لكي يحرر فكره من الخرافة والأساطير ومن الجدير بالذكر إن ابن سينا لم يكن عبدا مترهدا حيث إن هناك مصادر تشير إلى وفاته وهو في الثامنة والخمسين من العمر لإفراطه في شرب النبيذ ، طرح ابن سينا فكرته في الإثبات العقلي على وجود الخالق التي يجب إن تبدأ حسب رأيه بفهم طريقة تفكير الإنسان أولا وأعطى مثال الشجرة لتوضيح فكرته. فالشجرة وحسب مثال ابن سينا تتألف من جذر وجذع وأوراق ولحاء وعندما يحاول الإنسان فهم موضوع معين فيجب عليه تقسيم الموضوع إلى عدة أقسام ثانوية ويتوقف عملية التقسيم هذه لحد التوصل إلى جزء غير قابل للتقسمة وسوف يساعد هذه الطريقة حسب رأي ابن سينا في الوصول إلى جوهر المسألة التي قد تم تعقيدها لأسباب خارجية ، لقد كان ابن سينا موافقا لفكر أرسطو بأن الحركة وإن كانت تبدو عملية لا متناهية فإن مصدرها الثبات وإن هذه الكينونة الثابتة هي التي حولت الثبات إلى حركة وأضاف ابن سينا بان انعدام المحرك الأولي معناه إن الكون كله عبارة عن فوضى ولكن الكون ليس بفوضى وعليه فإن خلقه من الأساس كانت منظمة ورجع ابن سينا إلى فكرة تبسيط الأشياء إلى أجزاءها الأولية البسيطة لغرض فهمها فقال إن الله فكرة الله هي البساطة نفسها حيث إن الفكرة غير قابلة لتقسيم أو تفريع أكثر ، قدم ابن سينا طرحه الفكري عن الخلق والنشوء الذي كان مشابها لفكرة الأفلاطونية المحدثة عن الفضاءات العشرة أو السماوات العشرة المتسلسلة لنشوء الكون التي تفصل الإنسان عن الله وركز على الطبقة الأخيرة أو الجسر الرابط بين الحياة الدنيا والسماء العلى وقال أن هذا الجسر عبارة عن الوحي من جبريل إلى الرسول محمد. في سنواته الأخيرة أنكب ابن سينا على كتابة كتابه المشهور كتاب الإشارات حيث كان هناك في هذا الكتاب توجه واضح وصريح نحو الفلسفة المشرقية وفيه ذكر مصطلح الإشراق وكان لهذا الكتاب أعظم الأثر في نشوء المدرسة الفكرية الإشرافية على يد يحيى السهروردي^(٩).

المطلب الثالث - الفلسفة التحليلية :

الفلسفة حقل للبحث والتفكير تسعى إلى فهم غوامض الوجود والواقع، كما تحاول أن تكتشف ماهية الحقيقة والمعرفة، وأن تدرك ماله قيمة أساسية وأهمية عظمى في الحياة. كذلك تنظر الفلسفة في العلاقات القائمة بين الإنسان والطبيعة، وبين الفرد والمجتمع، يقول الصدر ((ولعمري إنني لا اعلم إلى أي حد خلق هؤلاء الفلاسفة في أجواء الخيال، وإلى كم استندوا في تفكيرهم إلى الصور الشعرية البراقة، مع أنه ليس ذلك من شأن الفلسفة، ولا من شأن الأبحاث الموضوعية التي تبحث عن صميم الواقع، في أي وقت من التاريخ، فلربنا يمكن للمفكر أن يفترض ببساطة، أن الأصل في الإنسان أن يحكم نفسه، ولكنه لا يستطيع أن يفترض حوادثنا جارية وقصصاً متسلسلة إلا في عالم الخيال))^(١٠).

والفلسفة نابعة من التعجب وحب الاستطلاع والرغبة في المعرفة والفهم، بل هي عملية تشمل التحليل والنقد والتفسير والتأمل، كلمة فلسفة لا يمكن تحديد معناها بدقة لأن موضوعها معقد جداً ومثير للجدال، فقد تختلف آراء الفلاسفة حول طبيعتها ومناهجها ومجالها. أما كلمة فلسفة في حد ذاتها فأصلها من الكلمة اليونانية الحكمة أو المعرفة وطلب الحقيقة، التي تعني حب الحكمة، للفلسفة أيضاً تاريخ طويل في بعض الثقافات غير الغربية، خصوصاً في الصين والهند، ويرجع عدم التبادل بين الشرق والغرب إلى صعوبات السفر والاتصال بالدرجة الأولى، مما جعل الفلسفة الغربية تتطور على العموم بصورة مستقلة عن الفلسفة الشرقية، وتعد الفلسفة التحليلية أبرز اتجاه فلسفي معاصر عبر عن الروح العلمية الرياضية، والذي يضم عدداً من المذاهب المتجانسة مثل الواقعية الجديدة، ومؤسسها الفيلسوف الإنجليزي (جورج مور) والذي سار في طريقها بعد ذلك (برتراند راسل) وكذلك الوضعية المنطقية التي ظهرت أولاً على يد (موريس شليك) وحمل لواءها بعد ذلك (اير و كارناب)، إلا أن أشهر من عبر عن الاتجاه العام للفلسفة التحليلية المعاصرة هو (برتر اند راسل) إذ انه جمع في فلسفته أحدث التطورات الرياضية وآخر الكشوف العلمية الذرية، مما حدا بالمؤرخين أن يطلقوا على فلسفته اسم «الفلسفة التحليلية أو الرياضية» وكذلك اسم «الواقعية الذرية»^(١١).

الفكر الفلسفي جزء لا يتجزأ من حياة الإنسان، فما من أحد من غير المؤمنين تقريباً إلا وقد وجد نفسه بين الحين والآخر مُحْتَاراً أمام أسئلة يغلب عليها الطابع الفلسفي من نوع: ما معنى الحياة؟ هل كان لي وجود قبل ميلادي؟ هل من حياة بعد الموت؟ أما المؤمنون فقد تعرض لهم هذه الأسئلة ذاتها، ولكنهم سرعان ما يجدون الإجابة عنها

بما أوتوا من العلم مما أنزله الله في كتبه الناطقة بالحق المنزلة بالصدق وما صح عن الأنبياء صلوات الله عليهم. ولمعظم الناس نوع من الفلسفة من حيث نظرهم الشخصية إلى الحياة، وحتى الإنسان الذي يعتقد أن الخوض في المسائل الفلسفية مضيعة للوقت، تجده مع ذلك يولي اهتمامه لكل ما هو عظيم وذو شأن وقيمة، أن توضيح جوانب الغموض في معتقداته، فيدفعه ذلك إلى التفكير في المسائل الأساسية، ويصبح قادراً على دراسة آراء الفلاسفة القدامى، لكي يفهم لماذا فكروا على النحو الذي فكروا فيه، وأي أثر يمكن لأفكارهم أن تحدثه في حياته، ف(المستفاد من الإسلام في الصميم إنما هو الطريقة والمفهوم، أي الطريقة العقلية في التفكير والمفهوم الإلهي للعالم، وإما أساليب الاستدلال وألوان البرهنة على هذا وذلك إنما هي حصيلة دراسات فكرية للكبار المفكرين من علماء المسلمين وفلاسفتهم) (١٢).

بيد أن العديد من الناس يجدون متعة في قراءة آثار كبار الفلاسفة خصوصاً كبار الكتاب منهم. للفلسفة تأثير كبير في حياتنا اليومية، وحتى في اللغة التي نتحدث بها نصنف الأمور تصنيفاً مستمداً من الفلسفة، فعلى سبيل المثال فإن تصنيف الكلمة إلى اسم وفعل وحرف، يتضمن فكرة فلسفية مفادها أنه يوجد اختلاف بين الكلمات وما يحدث لها. وعندما نتساءل: ما الفرق بين ذا وذاك؟ فإننا بهذا السؤال نشرع في إجراء تحقيق فلسفي، ما من مؤسسة اجتماعية إلا وهي مرتكزة على أفكار فلسفية، سواء في مجال التشريع أو نظام الحكم أو الدين أو الأسرة أو الزواج أو الصناعة أو المهنة أو التربية، وإن الخلافات الفلسفية قد أدت إلى الإطاحة بالحكومات وإحداث تغييرات جذرية في القوانين وتحويل الأنظمة الاقتصادية بالكامل، إن تلك التغييرات ما كانت لتقع إلا لأن الناس المعنيين بالأمر كانت لهم آراء يؤمنون بها حول ما يعتبرون أنه الأهم والأقرب إلى الحقيقة والواقع والأكثر فائدة، وحول الكيفية التي يجب أن تنظم بها الحياة (١٣).

ماهية الفلسفة التحليلية :

تعني كلمة تحليل: في اللغة الفك والفتح، فيقال «حل - حلل» العقدة، أي فتحها (فانحلت) وذلك بمعنى فك كل ما هو مركب إلى أجزائه. وفي الفلسفة تعني كلمة التحليل فك أو رد الموضوع الذي تتناوله بالبحث إلى مصادره أو عناصره الأولية سواء أكان ذلك الموضوع فكرة أو قضية أو عبارة عن عبارات اللغة، يقول العلامة الطباطبائي ((كل قضية علمية كانت أو عملية في الإسلام هي "التوحيد"، قد تلبس بلباسها، وظهر في زيها، وتنزل في منزلها، فبالتحليل ترجع كل مسألة وقضية إلى

”التوحيد“، وبالتركيب يصيران شيئاً واحداً، لا مجال للتجزئة ولا للتفريق بينهما^(١٤).
والواقع إن معنى التحليل في الفلسفة المعاصرة أصبح أكثر واشد ارتباطاً بالتوضيح فهو يبرز ويوضح ما نعرفه بشكل غامض، فالتوضيح يأتي عن طريق إبراز عناصر الموضوع الذي نحله، بحيث يصبح إمكانية تحقيق العبارة اللغوية مرتبطاً بمطابقتها لما جاءت ترسمه أو تصوره من وقائع العالم الخارجي، وهكذا يمكن تعريف الفلسفة التحليلية بأنها: <عملية يراد بها اكتشاف عناصر موضوع معين، من اجل غرض خاص، وهذا يعني أن الغرض من التحليل هو تقليل درجة الغموض في المركبات بتوجيه الانتباه إلى الأجزاء المتعددة التي تتركب منها، وفلسفة التحليل يعتبرون تحليل اللغة هو العمل الأساسي للفلسفة، وترتكز الفلسفة التحليلية على الألفاظ والمعاني، فالفيلسوف التحليلي يفحص المعاني مثل (العقل)، و(الحرية الأكاديمية) حتى يقدر المعاني المختلفة التي توصلها هذه الألفاظ في مختلف السياقات، ويبين كيف تنشأ صنوف التضارب أو التناقض الداخلي عندما تستخدم المعاني المتوافقة مع سياقات معينة في سياقات أخرى. ومع بداية السبعينات من القرن العشرين، اتجهت أنظار فلاسفة التحليل إلى التربية، ووجهوا نشاطهم لبحثوا موضوعاتها ومشكلاتها بمنهجهم التحليلي، ومن هنا يكون من المهام الأساسية للتحليل أن يفك التشابك القائم بين السياقات المختلفة التي تناقش التربية فيها ويتجادل حولها، ودراسة الأفكار الأساسية والمعايير الموضوعية المناسبة لكل منها. ومن اجل هذا ركز الفلاسفة التحليليون نشاطهم على تحليل المقولات التربوية ومفاهيم التربية ومصطلحاتها، مثل إشباع الحاجات، الاهتمامات، الضبط، النظام، العقاب، القيم، المعرفة، ومفهوم التربية والكثير من المصطلحات^(١٥).

ظهور النزعة التحليلية :

لقد نشأت النزعة التحليلية كرد فعل ضد النزعات المثالية بصفة عامة وضد الاتجاه الهيجلي بصفة خاصة، فهذا الاتجاه (التحليلي) المعاصر عبر عن الروح العلمية الرياضية، ويضم عدداً من المذاهب الفلسفية المتجانسة مثل الواقعية الجديدة والوضعية المنطقية، وأشهر من عبر عن الفلسفة التحليلية (بتراند راسل). فهذا الاتجاه المعاصر رفض الميتافيزيقا قائم على التحليل المنطقي للعبارة واللغة بصورة عامة مع تحليل طبيعة القضايا في العلوم الرياضية، كما أثار النزعة العلية وضرورة

ارتباط الأفعال بالأسباب المنطقية العقلية وقد اعتبر الصدر ذلك شرطاً في الفلسفة ((الشرط في الفلسفة ، ما كان له بالنتيجة علاقة عليّة وسببية لزومية . بحيث يستحيل وجوده بدونها ، أن درجات التكامل المتصورة للعقل لانهاية العدد ، كلما وصل الفرد إلى مرتبة منها ، استحق أن يرقى إلى درجة بعدها ، تبدأ بأول درجات الإيمان وتنتهي بالوجود اللانهائي الجامع لكل صفات الكمال)) (١٦).

أناالاتجاه التحليلي يضع الميتافيزيقا تحت معاول التحليل مبنياً إن قضاياها فارغة لا معنى لها، وانصبت محاولات فلاسفة التحليل على إيجاد مناهج علمية في الفلسفة واتخذوا من طريقة التحليل المنطقي للغة أساساً لهذا الغرض. فهذه الطريقة هي المنهج العلمي الجديد في الفلسفة حيث أثبتت جدارتها في القدرة على التمييز بين مفاهيم وقضايا الميتافيزيقا من جهة وفي إيجاد قواعد علمية تشمل الاستقراء والاستدلال من جهة أخرى ، والمدارس التحليلية هي كل الفلسفات الراهنة التي تؤكد على إن وظيفة الفلسفة تتمثل أساساً في التحليل المنطقي واللغوي، وهي تقوم إلى حد كبير على تطبيق طرق التحليل المنطقي للغة والتحليل اللغوي الأكثر دقة وتطوراً على المشكلات (١٧).

المبحث الثاني - القانون وفلسفته :

المطلب الأول - مفهوم القانون:

القانون مفهوم يعبر عن نوع من النظام الثابت، يتمثل في ارتباط حتمي يقوم بين ظاهرتين، لأن هناك ثمة رابطة تحكم صلتها في بعضها (١٨).
القانون اصطلاحاً : تعريف القانون الاصطلاحي : هو كل نظام مستقر يتمثل في علاقة مضطردة ذات نمط رتيب بين ظاهرتين تؤدي إلى نتائج ثابتة ، ويمكن تعريف القانون بمعناه العام بـ : مجموعة القواعد القانونية المرعية في مجتمع ما والمنظمة للعلاقات الاجتماعية (١٩).

ويمكن التماس مجموعة من الاستعمالات للفظ القانون في ميادين المعارف والعلوم لعل أهمها ما نجمه بالنقاط الأتي ، استعمال كلمة القانون في المعنى العام أي استعملت كلمة قانون « droit » للتعبير بصفة عامة عن : مجموعة القواعد المنظمة لسلوك وعلاقات الأشخاص في المجتمع على وجه ملزم » ، أما استعمال كلمة القانون في المعنى الخاص : يطلق على كلمة

قانون بمعناه الخاص على: «كل قاعدة أو مجموعة من القواعد تضعها السلطة التشريعية لتنظيم أمر معين» كقانون التوظيف العمومي، وقانون العمل، وقانون الخدمة الوطنية، إذن القانون بمعناه الخاص هو: مجموعة القواعد القانونية التي تسنها السلطة المختصة بالتشريع في دولة ما لتنظيم أمر معين^(٢٠).
أمّا القانون الوضعي فهو القانون السائد الذي توضع قواعده سلفاً، وتكون محددة تحديداً كافياً بحيث يتمكن الأفراد من تنظيم سلوكهم وفقاً لها، فهي قواعد تسود مجتمعاً متجانساً له حياته الخاصة وطابعه المعين ومحدد بظرفي الزمان والمكان، ويعبر الاصطلاح الفرنسي عن هذا المعنى بصورة واضحة «droit positif» بينما قد يوحي الاصطلاح العربي «وضعي» بأن المقصود به المقابلة بين القانون الذي يضعه الإنسان والقانون السماوي الذي هو من وضع الله سبحانه وتعالى، ومن ناحية أخرى فإن الاصطلاح العربي فضل التعبير عن قواعد القانون توضع سلفاً، فتكون واضحة محددة، مما يتيح للأشخاص الإحاطة بها والسلوك وفقاً لها، ويبرر إخضاعهم لحكمها، ويعبر عن القانون الوضعي لبلد معين باصطلاح القانون الوطني «droit national» أي القانون المعمول به فعلاً في بلد ما، وفي وقت معين، فنقول مثلاً: «القانون الوضعي العراقي الحالي» تعبيراً عن القانون السائد في العراق في الوقت الحاضر، أي القانون الذي له صفة الإيجابية والفعالية في حكم المجتمع العراقي حالياً^(٢١).

المطلب الثاني- المصادر الاحتياطية للقاعدة القانونية :

المصادر الاحتياطية هي التي يلجأ القاضي إليها إن لم يجد نصاً في التشريع الوضعي ينطبق على النزاع المطروح أمامه، لقد نص المشرع في المادة الأولى من القانون المدني على تلك المصادر بحسب أولويتها وأهميتها: «وإذا لم يوجد نص تشريعي، حكم القاضي بمقتضى مبادئ القانون الطبيعي وقواعد العدالة». فالقاضي مجبر أن يبحث في المصدر الأول ولا يكون للقاضي أن يبحث في المصدر الثاني إلا بعد التأكد من أن المصدر الأول خال تماماً من القاعدة التي تحكم النزاع الذي هو بصددده، وهكذا بالنسبة للمصدر الثالث^(٢٢).

أولاً : الشريعة الإسلامية .

الشريعة الإسلامية هي القواعد الدينية بوجه عام ، أي القواعد الإلهية التي أبلغت للناس عن طريق الوحي إلى النبي محمد (صلى الله عليه وآله) ، وتلك القواعد السماوية إما أنها تنظم علاقة الفرد بربه ، وإما أن تنظم علاقته بغيره من الناس ، ولهذا يقال بأن القواعد الدينية تكون دائماً أوسع نطاق من القواعد القانونية لأن مجال تطبيقها أوسع بكثير ، ولقد ظلت الشريعة الإسلامية المصدر الفرد للقانون في المجتمع المسلم منذ فجر الإسلام حتى منتصف القرن التاسع عشر فالعلاقات للفرد بغيره من الناس هي وحدها التي تمثل المجال المشترك بين قواعد الدين وقواعد القانون وبالتالي هي التي يمكن أن تطبق فيها القواعد الدينية إذا لم توجد قواعد قانونية ، مع ظهور الإسلام كانت الشريعة الإسلامية المصدر الأصلي والرسمي لكل القواعد القانونية ، خصوصاً في الدول العربية الإسلامية وكان لا يستثنى منها إلا غير المسلمين فيما يتعلق بأحوالهم الشخصية إذ تركوا خاضعين لقوانينهم الدينية (اليهود والمسيحيين) ، وبعد ذلك انتزعت دائرة المعاملات المالية من نطاق تطبيق قواعد الشريعة الإسلامية وصارت تخضع لنصوص القانون الخاص بها. وبذلك أصبح مجال تطبيق قواعد الشريعة الإسلامية قاصر على الأحوال الشخصية للمسلمين ، ثم صدرت قوانين الأسرة والأحوال الشخصية فأصبحت هي الواجبة التطبيق باعتبارها قواعد قانونية لا باعتبارها قواعد دينية مع أنها مأخوذة عن القواعد الدينية ، وواقع الحال أن الشريعة الإسلامية تعتبر أصلاً تاريخياً لقواعد قانونية مدنية كالشفعة والوقف والمواريث والوصية ، والأحوال الشخصية باعتبار ورودها في مصادر دينية، كما أن الأحكام التي تأتي من الله تعالى لرسوله تتضمن واجب الإنسان نحو ربه وواجبه نحو نفسه وواجبه نحو مجتمعه^(٢٣).

ثانياً : العرف .

هو مصدر من مصادر القانون وهو عبارة عن قواعد لم تفرضها السلطة التشريعية إلا أنها ناتجة عن ممارسة عامة وطويلة في مجتمع معين . والعرف لا يزال له المركز الأول في بعض المجتمعات كالبدو ، وسكان الصحاري ، وللعرف مركزه وقوته في بعض المجالات مثل مجال التجارة حيث تسود أعراف متعددة تحكم التعامل التجاري بنوع خاص ، وفي القانون الدولي العام يعتبر العرف المصدر الأول وكذلك يعتبر أحد مصادر القانون الدولي الخاص^(٢٤).

مزاياه:

هو التعبير الصحيح عن إرادة المجتمع وظروفه وحاجاته لأنه ينشأ ويتطور معه ،
والعرف يسد نقص التشريع ويغطي ثغراته ويواجه كل احتمالات تطبيقه^(٢٥).

عيوبه:

- * غموضه وعدم تحديد مضمونه وسريانه .
- * يتطلب وقتا طويلا لظهوره ونموه واستقراره .
- * إنه قد يختلف من منطقة إلى أخرى في الدولة الواحدة وبذلك يتعارض مع وحدة القانون الواجب في الدولة . العرف : قواعد غير مكتوبة لسلوك اجتماعي تواتر الناس على إتباعه مع الاعتقاد بضرورة الالتزام به ، وأركانه هي : ١- الركن المادي: سلوكاً معيناً اعتاده الناس .. ٢- الركن المعنوي: إلزامية إتباع هذه العادة والشعور بأنها واجب وضرورة احترامها ، والإلزام يأتي مع تكرار ممارسة سلوك معين مع مرور الزمن^(٢٦).

ثالثا : القانون الطبيعي وقواعد العدالة .

لما كان القانون يلزم القاضي بالفصل في كل نزاع يعرض عليه ، إذ لا يجوز له الامتناع عن إصدار الحكم في الدعوى المطروحة أمامه ، وإلا اعتبر مرتكبا لجريمة إنكار العدالة ، لهذا يلجأ المشرع دائما إلى أن يضع أمام القاضي وسيلة تمكنه من الفصل في النزاع المعروض عليه في الحالات التي لا تسعفه فيها نصوص قانونية خاصة ، وتلك الوسيلة هي الرجوع إلى مبادئ القانون الطبيعي وقواعد العدل ، فالقانون الطبيعي هو مجموعة المبادئ العليا التي يسلم العقل الإنساني السليم بضرورتها لتنظيم العلاقات بين الأفراد في أي مجتمع إنساني ، ويعرفه البعض بأنه « مجموعة القواعد التي تحقق العدالة في أسمى صورها » ، أما العدالة تعني ضرورة التسوية في الحكم ، على الحالات المتساوية . والعدالة تقضي الأخذ بأقرب الحلول لموضوع واحد ، وعند الحكم على حالة معينة يجب أن تراعي جميع الظروف الشخصية التي أدت إلى وجود هذه الحالة ، فالعدالة بهذا المفهوم هي المساواة في الحكم ، على العلاقات فيما بين الأفراد كلما كانت ظروفهم واحدة مع الاعتداد دائما بالجانب الإنساني ، وكذلك بالظروف الشخصية التي تحيط بالفرد في كل حالة^(٢٧).

رابعا : آراء الفقهاء وأحكام القضاء .

تطبيقاً لنص المادة الأولى من القانون المدني تعتبر مصادر القانون هي التشريع ومبادئ الشريعة الإسلامية والعرف ومبادئ القانون الطبيعي وقواعد العدالة. ومعنى ذلك أن آراء الفقهاء وأحكام القضاء ليست مصادر القانون. ولكن ذلك لا يمنع من اعتبارهما مصدرين تفسيريين للقانون، أما الفقه هو ما يصدر عن الفقهاء من آراء باعتبارهم علماء في مادة القانون يستعرضون نصوص بالشرح والتفسير في مؤلفاتهم أو بإبداء الفتاوى المتعلقة بتفسير المبادئ والقواعد القانونية من الناحية النظرية، أما المقصود بأحكام القضاء فهو ما يصدر عن المحاكم على اختلاف درجاتهم من أحكام في الدعاوي التي تعرض عليها. وأحكام القضاء ليست إلا تفسيراً للقانون من الناحية العملية أياً لتطبيقية، ويأخذ القضاء بالتفسير النظري لكي يطبقه عملياً. ومن هنا فإن القضاء: (أحكام القضاء الاجتهادية): هي مجموع المبادئ التي استقرت عليها الأحكام القضائية، أما الفقه هو مجموع الآراء والاجتهادات والتفسير من قبل شراح وعلماء القانون والشريعة، و شروح ومؤلفات أساتذة الجامعات^(٢٨).

خامساً: القاعدة الأخلاقية :

الأخلاق: مجموعة المبادئ والمعايير المحددة لمعاني الخير والشر الموجودة في ضمير الجماعة غايته السمو بالنفس نحو مثل أعلى لسعادة الإنسان والمجتمع، والجزاء الأخلاقي: هو جزاء معنوي ويتكون نتيجة استنكار واشمئزاز المجتمع، وكذلك في مساهمة تأنيب الضمير، أما تعريف القاعدة الأخلاقية: قاعدة تحث على السلوك الإنساني السليم (مع الإنسان، الحيوان، الجماد) المبنية على القيم المطلقة (الحق، الصدق، الأمانة، الخير، الفضيلة... الخ) والتي هي موجودة في الفطرة، و مصدر القاعدة الأخلاقية: تعتبر الفطرة مصدراً للقاعدة الأخلاقية^(٢٩).

و من الثابت أنه لا إلزام قانوني في القاعدة الأخلاقية. وان الجزاء على المخالفة الأخلاقية هو جزاء معنوي، وان مصدرها ضمير المجتمع وفطرة الفرد بينما مصدر القاعدة القانونية السلطة التشريعية، نجد أن القاعدة الأخلاقية أوسع من القاعدة القانونية، وغاية القاعدة الأخلاقية غايتها المثالية أما القاعد القانونية فغايتها المنفعة^(٣٠).

المطلب الثالث- فلسفة القانون :

يقصد بفلسفة القانون عموماً البحث في الموضوعات الأشد عمومية في مجال القانون، و هي مجال واسع لبحث الموضوعات الأكثر أهمية في مجال القانون مثل

أساس الإلزام في القانون و يقصد بذلك بحث مسألة العدل و العدالة، وتنقسم فلسفة القانون إلى عدد من المباحث هي الوجود القانوني والقيم القانونية ويضيف إليها البعض علم الاجتماع القانوني ، وهنا يجري التمييز عادة بين النص القانوني الصادر عن المشرع ، وبين القانون المجرد أو الموضوعي الذي يشير إلى معنى العدل الأسمى ، أو بين القانون الوضعي الذي يُشرع من قبل هيئة عليا في الدولة ، ويُطبق على الأفراد ويكون ملزما لهم وفق قواعد واضحة ، وبين القانون الطبيعي الذي ينظر إلى العدل أو العدالة باعتبارها قيمة إنسانية يطلبها بالفطرة وهي لازمة لوجوده باعتبار طبيعي أو باعتبارها ضرورة حتمية من ضروريات وجوده ، أما القيم القانونية هي المبادئ والمثل الحاكمة للقانون ولأنها الأساس الذي تنبع منه مفردات القانون الوضعي فهي قيم عليا ترسم من خلال حركتها في تنشئة القواعد مجمل الصورة الاجتماعية للأفراد أو طبيعة المرحلة الاجتماعية التي تهيمن صورها على مجمل الصورة الاجتماعية في فترة ما ، وهنا يبدو السؤال التالي منطقيا عندما يدور حول كون القيم هي العدل مثلا أم الأمن والاستقرار أم الحرية أم كلها معا ، وما المقصود بكل منها ، أما علم الاجتماع القانوني فيبحث في العلاقة بين القانون والمجتمع ، وتتعدد مدارس أو مذاهب فلسفة القانون بتعدد الحضارات الإنسانية وأنساقها الثقافية ، بيد إن المسائل التي تتضمنها عبارة « فلسفة القانون » تال اهتمام الحقوقي والفيلسوف على حد سواء ومن يهتم بأساس دراسة القانون بصورة عامة أو القانون الوضعي بوجه خاص ، لارتباط هذه الدراسات بمعرفتنا بالإنسان والمجتمع ، وسنستعرض في الصفحات التالية أجوبة الأسئلة التي طارحناها سابقا بالاستناد إلى المواقف العامة للتيارات التي حكمت أيولوجية الفقهاء الذين درسوا فلسفة القانون والذين اثروا في توحيد الاتجاهات المختلفة نحو فئة معينة من القضايا على الرغم من كتابة تلك الأبحاث وفقا للمبدأ الذي يعتنقه كل منهم ، ويمكن إدراك فلسفة القانون كفكرة عامة مستمدة من فلسفة معينة نظريا من خلال معرفة الرابط بين الفلسفة والقانون^(٣١).

المطلب الرابع - العدالة والتنظيم الاجتماعي :

إن التطلع إلى العدالة يضع احترام الفرد في الحياة الاجتماعية هدفا أساسيا ونهايا للقانون وهو إذ يتجاوز فكرة الحماية الفردية التي تتجاهل مقتضيات الحياة المشتركة أو يخسرها حقها إنما يتصور مباشرة العلاقة ويرغب بداية الإنصاف أي مساواة الحالة الملموسة أو الواقعية بحيث انه إذا أعطى احدهم شيئا ما مقابل وعد بتقديم ما يقابله

فيجب فرض تنفيذ هذا الوعد باسم نص أمر غير مقيد بشرط إن المساواة تؤيد بما يمتاز طابعها الحسي الشعور بان الحل المعاكس يمتاز بالمعارضة مع الشيء الواجب الأداء صراحة وهي تؤول إلى احتقار الشخص الذي يزداد شناعة كلما حاول أن يغنم من شخص آخر دون سبب مناسب ، إن مثل هذا الخلل يعود بالوبال على الحالة الاجتماعية لأنه يقضي على كل ثقة وكل توقع للأمر ، لذلك فان فكرة العدالة لا تفترق رغم ما يتسم بهذا المطلق عن الفكرة التي تكونها عن الحياة المشتركة وأهدافها وهذا ما نشاهده في العدالة المبنية على المساواة إذ إن القانون الوضعي يحقق متطلباته الجوهرية في تامين تعادل الخدمات في معظم الأنظمة القائمة وإذا كان الجميع يؤيدون الصفة الإلزامية للعقد المعقد بحرية وصدق وبصورة مشروعة فإنهم لا يقرون بشكل عام تمكن المتعاقد من تنفيذ مضمونه بحجة عدم مساواة الخدمات المتفق عليها ، إن الغبن ليس بحد ذاته سببا للإلغاء فعلماء الأخلاق يضمرون العكس غالبا في صميم وجدانهم ، وهذا التناقض حول قضية جد أساسية تستحق الاهتمام ، إن التجربة التي أجراها القانون المدني خلال مئات السنين واضحة لان الإلغاء بسبب الغبن بالنسبة إلى الصعوبة الناجمة عن تدبير موضوعي للقيم ، يشجع جميع محاولات التراجع ويقضي على الثقة في العقود الموقعة ، فتزداد الدعاوى وتضع أمام القضاة معضلات من الصعب حلها ، إلا من حمل كل من المتعاقدين على العناية التامة بالعقود التي قبل بها^(٣٢).

ويبدو أخيرا إن العدالة تقوم فعلا عملا بالمبدأ القديم على إعطاء كل ذي حق حقه علما إن تحديد حق كل فرد يشير معضلة جديدة وقد لوحظ منذ أمد بعيد إن احترام ملكية الآخرين الذي تقتضيه العدالة المبنية على المساواة يفترض مسبقا توزيع الأموال ، ومن الواضح إن هذا التوزيع لا يخضع لمجرد حسابات حسابية وهنا أيضا تتداخل عدة اعتبارات تعلق بفكرة معينة للحياة الاجتماعية وللوسائل التي تبدوا خطأ أو صوابا ضرورية لكونها ، كنتيجة للنشاط الفردي عن طريق منح الحرية ، للمنشآت والملكية دون عدم المساواة الجارحة وإساءة استعمال القدرة الاقتصادية ، وقبول حق الإرث لتجنب المخاتلة الحتمية التي يحدثها رفضه على الأقل في الاتجاه التنزلي ، أو تولي الكفاح باسم المساواة تتوخى العدالة احترام الفرد في علاقاته مع الآخرين هذا يمنحها أهمية في نداءها للمطلق الأمر الذي يؤدي إلى اعتبارها هدفا للقانون النهائي ، بيد انه لا يمكن تصور احترام الفرد هذا مجردا عن فكرة دوره في المجتمع وإذا كان لابد من هذا الدور فهل يمكن احترامه مع إعفائه من واجباته ؟ يجب إذن أن نعرف ما نقصده عندما نتولى الحياة في المجتمع ، وهلا يبدو هذا التنظيم في الواقع بمثابة

موضوع القانون الذي وضعته أجهزة جماعة معينة لرعاية العلاقات التي يتألف منها هذا المجتمع^(٣٣).

المطلب الخامس - القانون والأخلاق :

إن الصيغة العادية التي تضيفي على القانون صفة مجموعة من القواعد موضوعة ومراقبة من السلطة العامة ، وترى إن الأخلاق توحى بالقواعد التي يقبلها الوجدان الفردي ، أي مراعاة جانب الفطرة في الإنسان ، إن هذه الصيغة هي حتما مطابقة تماما للملاحظة العادية المقبولة جزئيا في اتجاه اجتماعي ينكر ، إن القانون حادث حكومي صرف ويزيد من مساهمة المجتمع في تكوين الوجدان الأخلاقي غير إن هذه الصيغة لا تعطي سوى مميزة بسيطة للاعتراف الخارجي ، ويظل حقيقة الموضوع حائما حول معرفة لماذا يستتب المشرع وضع ومراقبة قواعد لا تتفق إلا جزئيا مع القواعد الأخلاقية أو تستطيع أحيانا معارضتها ، لم تتهم بذلك العهود القديمة والقرون الوسطى بسبب تأثير الفقه الأخلاقي في الحقبة الأولى تلك التي لم تكن لتمييز فيها تماما بين الرجل الطيب والمواطن الصالح أو لعد اهتمام الدولة بالأخلاق ويمكن أيضا ملاحظة حرص رجال القانون الرومانيين كليا على الاتصاف كفضيلة أخلاقية قبل اهتمامهم بالمنفعة التي تبدو أقل إلحاحا في التعقيدات الحديثة غير إن القضية لم تكن مجهولة إذ ورد في المبدأ اللاتيني « ليس كل أمر مشروع شريفا » ووجد علماء اللاهوت إن « القانون البشري هو عبارة عن تدبير التطبيق ، ولاشك إن الخير العام يقتضي تضحيات فردية ولكن الانتباه لم يوجه قط نحو تأليف هذه العلة النهائية مع الاستنتاجات المستنبطة من المبادئ ذات الطبيعة الأخلاقية التي كانت تثيرها ويسندون غالبا إلى حركة علمانية القانون بعد انفصام الوحدة المسيحية في القرن السادس عشر فضل إثارة موضوع التمييز بين القانون والأخلاق غير إن التحويل العلماني لم يتناول الحلول وإنما المسوغات ومن المهم ملاحظة أن تنمية القانون في آن واحد مع تنمية الدول الكبرى ونمو الأخلاق مع توسع مشاكل حل القضايا الوجدانية قد لفت النظر إلى التباين القائم في القدرة المتوافرة منذ أمد طويل^(٣٤).

وقد اهتم القانون بالتصرفات الخارجية بينما اهتمت الأخلاق بالوجدان أو النوايا أن هذا الجانب من الحقيقة التي أوجدها هذا التمييز لا يسمح بقبوله كما هو لأنه يتجاهل إن النظام القانوني الذي يأخذ النوايا بعين الاعتبار لا يعد همجيا فحسب وإنما غير قابل

للتطبيق إن تجربة القرون الغابرة أدت إلى الإصرار على وضع نية اقتراح الجرم في مقدمة القانون الجزائي ووضع تقصي نوايا الأطراف في مقدمة قانون العقود، ويمكن استخراج الحقائق من التمييز بين القانون الذي يتناول التصرفات الإنسانية باسم مجتمع معين وفي سبيل وجوده ومنفعته، وبين الأخلاق التي اتفق بشكل عام على القول بأنها تتناول ضمير الفرد وهي بهذا تستهدف الإنسان كإنسان من زاوية العلاقة مع باقي أفراد المجتمع^(٣٥).

يرى الباحث إن الأواصر القائمة بين القانون والأخلاق تمارس تأثيراً حاسماً إذ إنها تضيء على القانون الصفة اللازمة لاكتساب الصفة الشرعية وإذا كان القانون المدني يدعي إطاعته تحسباً له، فإن فقهاء الأخلاق يرون أنه ليس ثمة خطأ جدي في تجاهل بعض القواعد النظامية ذات الأهمية المحدودة والتي تتصل بصورة غير مباشرة بالقيم الأساسية على اختلاف درجاتها والمتصلة بقيم تفرض على الإنسان وهذا ما يحملنا بسهولة على الإنزاع في ذلك سوى ضرورة الحياة الاجتماعية ولكي يعد المواطن نفسه ملزماً شخصياً باحترام القوانين المدنية يجب أن يفهم الضرورة الاجتماعية التي تعبر عنها هذه القوانين كتنظيم لهدف الإنسان الشخصي وحينئذ يمكن أن نتكلم عن الشرعية ومن ثم عن نفاذ القوانين، ومن خلال هذه الرؤية استطاع الصدر - قد - أن يجد بعداً أكثر عمقا في علاقة الفرد بالقانون يتجسد في البعد الأخلاقي فضلا عن المصلحة الاجتماعية التي يهدف القانون إلى تحقيقها، وسنتناول في المبحث القادم بعض هذه الإشارات في مطالب متعددة.

المبحث الثالث: نقد النظريات القانونية في فكر السيد الصدر قدس سره

المطلب الأول - القانون في فكر السيد الصدر

ينطلق السيد محمد الصدر « قد » في فهمه للقانون الوضعي بصورة خاصة من خلال مدى التزامه التطبيق الواقعي والملموس لشرعية السماء، نعم هذا المبدأ موجود عنده في فلسفته وهي على أساس أن الدولة هي التي تتولى ذلك، ولكن لا بد لهذه المؤسسة من هيئات وصلاحيات وسلطات تتمحور حول فكرة واحدة ثابتة في قانون، مستوحى ومستمد من القانون العام الشامل الكوني الذي وضعه الله تعالى في محكم تنزيله العزيز، وهنا تكون إرادة الله تعالى متجسدة في القانون المعد بشرياً لتلبية احتياجات

الناس من العدل و الأمن والنظام واتساق الحال ودفع الظلم ، وهنا تكمن الملاحظة البارزة والمفارقة الخلاقة التي تفصل بين ما آمن بها السيد الصدر - قد - في نظريته للقانون الوضعي والذي يتمثل في القانون الإلهي بكبرياته وعموميته ، والتي يستطيع من خلالها المجتهد والفقهاء والقاضي من استنباط الأحكام للقضايا المعروضة عليه في أي ظرف كان . وبين ما آمن به ودعا له كل أصحاب النظريات التي سوف نعرض الحديث عنها وبيان انتقادات السيد الصدر « قد » لتلك المناهج القانونية التي تتمحور حول ثابت قانوني سياسي يحفظ سلطة الطبقة الحاكمة ، وهو إن ((القانون هو الإعراب عن الإرادة العامة للمجتمع، ولجميع المواطنين الحق أن يشتركوا في سنه بأنفسهم أو بواسطة نوابهم.))^(٣٦).

وبصورة مستقلة عن القانون الإلهي واعتمادا على الطاقة والآراء البشرية في توفير تلك المعاني الجزئية الداخلة في صلب حياة الناس ومقدراتهم ((مما يجعل القانون مزيجاً عجيباً من هذه الآراء وهذه العقول. بالإضافة إلى باقي المشاكل الاجتماعية من تشعب وتعقيد من بينها بعض الاعتبارات النفسية والفكرية والعاطفية للشعب، والتي قد تخفى أكثرها على واضعي القانون ، ومن هنا نجد ان القوانين الوضعية غير قابلة لأن تعمروا طويلاً ولا يمكنها أن تثبت للزمن، فسرعان ما يبدو خللها وتحتاج إلى إصلاح، ثم يحتاج الإصلاح إلى إصلاح. وهلم جرا..))^(٣٧).

ومن هنا يمكن إن يفهم قولنا بان القوانين في المدارس القانونية الوضعية (أي تلك التي لا تستند إلى السنن الإلهية الحاكمة في تطبيق جزئياتها ، والتي وضعت بصورة مستقلة عن القانون الإلهي) أنما تشرعن لتوجه سياسي معين بل أنها من مرتكبات الحالة السياسية السائدة في المجتمعات الرأسمالية ، وهذا يعني إن القوانين هناك إنما جاءت لتبقي على الدور الريادي للطبقة الحاكمة في تلك المجتمعات التي تحاول إن تجعل وجودها يصطبغ بالصفة الديمقراطية مستميلة إلى رغبات الجمهور في تنفيذ إرادته حتى وان كانت تلك الإرادة من موجبات خسارته على المستوى العام إذ ((لا يمكن أن يكون القانون غير عادل لأن العدالة هي إرادة أكثرية الشعب، وإما الحكومة فمجرد وكالة فوضت إليها سلطات يمكن سحبها وتعديلها))^(٣٨).

أما في النظام القانوني الإسلامي فالأمر يختلف جذريا فالقانون ليس هو التعبير المباشر للإرادة العامة ، بل هو تعبير عن إرادة الله «عز وجل» ، كما إن الحكومة الشرعية ليست قائمة لتنفيذ رغبات الشعب ، بل لتنفيذ أوامر الله «عز وجل» ، فإن

وأمر الله تعالى أولى بالإتباع وأجدر أن تهدي إلى الصراط المستقيم ، من رغبات الشعب التي كثيراً ما تخطيء الطريق الصحيح، ومن هنا فان خير للشعب أن يعيش في ظل القوانين الإلهية العادلة من أن يعيش تحت حكم نفسه وفي حدود عقله البشري القاصر^(٣٩).

فما دامت إرادة الإنسان تتردد بين الخير والشر لا يمكن الاطمئنان إلى قانون يسيطر عليه نفوذ وأهواء ومصالح الطبقة الواضعة له ، فالذي يعين الصواب من الخطأ - كما أسلفنا - ليس هو القانون وحده ولا السلطة التشريعية المنتخبة من قبل الشعب السياسي ، بل هو العقل باعتباره النوعي ، وغاية ما تفعله السلطة التشريعية هو تشخيص مصاديق القواعد العقلية الأولية ، تلك المصاديق التي من الممكن إن يختلف على ثبوتها اثنين من المشرعين إن لم يكن أكثر ، وان اتفقوا فليس اتفاق الجميع على شيء يدل على صوابه ولا رفضهم له يدل على خطئه ، فإن العقل البشري المختلط بالأهواء والرغبات ، والذي تمثله آراء الأكثرية ، غير قابل لأدراك مصالحة الحقيقية ، بالإضافة إلى أن إسناد تمييز الخطأ من الصواب ، إلى اتفاق الجميع يؤدي إلى ضياع الخطأ والصواب لما في هذا الاتفاق من التحول والاختلاف بين زمان وزمان ، وباختلاف أنواع الثقافة والتقاليد والذوق العام .

ومن هنا يمكن إن نفهم إن القانون الإلهي جاء للمصلحة العامة التي لا تحتاج إلى موافقة مقتضياتها مع مصلحة الطبقة الحاكمة ف(القانون الإلهي الوارد لأجل مصلحة البشر، ولا حاجة بعد ضمان المصلحة إلى إحراز موافقة الناس عليها لأنه) ((... وعسى إن تكرر هو شيئاً وهو خير لكم، وعسى أن تحبوا شيئاً وهو شر لكم، والله يعلم وأنتم لا تعلمون)) البقرة / ٢١٦ ، من خلال ما تقدم يمكن إن نلتمس الفلسفة التي تركز عليها البنية أو الرؤية القانونية عند السيد الشهيد « قد » والتي أثرت بشكل كبير على بروز ما يسمى اليوم في الفقه القانوني بالفلسفة الشرعية القانونية المعاصرة التي ولدت من رحم الألم والمعاناة ، نتيجة إتباع الرغبات السياسية في سن القوانين ، والتي تتميز اليوم بانجذابها الكبير نحو القوانين ذات الطابع الديني^(٤٠).

المطلب الثاني- نقد النظرية القانونية المادية :

لاشك أن أوروبا دعت وفي فترات متفاوتة من تاريخها إلى سيادة نمطها الثقافي والاجتماعي في ربوع العالم ، وقد لا يخفى على البعض السياسات التي كانت

تستخدمها دول مثل فرنسا وبريطانيا في المستعمرات التي تحتلها ، فهي وان لم تصرح بإرادة العولمة لمنهجياتها إلا أنها عملت وبقصد في سبيل نزع الهوية الثقافية لتلك الأمم والشعوب ، لتتناغم مع مصالحها وسياستها الخارجية ، ولا يخفى كذلك ما لأوروبا من دور في وجود الأمة الأمريكية عندما كانت بريطانيا الإمبراطورية التي لا تغيب الشمس عن أملاكها ، ومن هنا فإن الأسس والمبادئ والمنطلقات والفلسفات مشتركة بين الأوربيين وأميركا ، تلك الأمة التي تعترف لأوروبا بالعرفان والجميل ، ولا أوضح من وقوفهما صفا واحدا في حقبة البناء التي أعقبت الحرب العالمية الثانية بما يعرف بخطة مارشال^(٤١).

أما عند الحديث عن مجموعة الأسس والمبادئ الحاكمة في الغرب ، فإننا نعني كل المجتمع الغربي مادام مؤمنا بالمادية التجريبية منها والتاريخية ، أي (بقسمي المادية الرأسمالي والاشتراكي) وسواء في ذلك المبادئ التي تسري في أوروبا الشرقية إما في قسمها الغربي ، قبل وبعد انهيار الاتحاد السوفيتي السابق ، بل إن تلك الأسس والفلسفات أضحت مثار تبني من قبل معظم التوجهات السياسية في العالم كنوع من المعادلة مع الغرب صاحب الاقتصاد الأقوى وهو (ما حدث فعلا بالنسبة إلى شمل التفكير الأوروبي في كل البسيطة ، فليس هناك دولة في العالم اليوم لا تعترف بالاتجاهات العامة للفكر والقانون الأوروبي ، ونريد بأوروبا كلي قسميها الرأسمالي والشيوعي فان كليهما معاد للإسلام)^(٤٢).

بيد أن ذلك الفكر والقانون الذي وُلد هذا الهاجس الملح في ضرورة التوسع على حساب باقي الرؤى والأفكار الإنسانية الأخرى لأنه ينطلق من مبدأ النفعية الذاتية التي نادى بها « آدم سميث »^(٤٣).

سواء على مستوى الأفراد أو الجماعات ، والذي ولد كذلك وعبر قرون نوعا من الاستعلاء للعنصر الأبيض الذي تنحدر منه أكثرية شعوب أوروبا ، الأمر الذي زاد من الشعور بضرورة فرض ولايتها على بقية دول العالم باسم تلك النظرة الاستعلائية ومن جرائها (فان المادية كانت ولا زالت تؤمن بفرض ولايتها على البشر غير أنها كانت ضعيفة التأثير جدا ، ولكن في عصر النهضة الأوربية ، استطاعت المادية أن تفرض ولايتها وسلطتها على العالم)^(٤٤).

ومما زاد تلك العنجهية في ضمير أصحاب القرار في العالم المادي بالإضافة إلى المتبنيات الفلسفية المادية نشوء ما يسمى بـ (عصر النهضة) في التاريخ الأوروبي

والتقدم التكنيكي التي ظهرت تلك القارة ، والملازمة الحتمية بين التقدم المدني وبين أسس ومبادئ الفلسفة الوجودية ، فكان عصر النهضة نتيجة حتمية لهذا الكم الهائل من الثقافة المادية المشبعة بالأنا والاستعلاء والمنفعة الذاتية للامة الأوروبية بعيدا عن القيم اللانسانية الأخرى (٤٥).

فكان من نتاج هذا الطرح الجديد إن ابتعدت أوروبا عن الركب الإنساني بقيمه الروحية العليا بكل ما تمثل الروح من جانب قداسه ونقاء وبالرغم من كل المحاولات الجادة التي اتسمت بها تلك الفترة للوقوف بوجه هذا المارد التقني الحديث سواء من داخل أوروبا أو من خارجها ، الأمر الذي اخل بمنظومة القيم الإنسانية العليا والتي ولدت بعد ذلك حربين عالميتين طاحنتين كانت أوروبا ساحة التصادم فيها والخصوم تلك الدول الأوروبية الاستعلائية نفسها بسبب التصارع على مناطق النفوذ والأسواق المربحة ((إذ لا ملازمة بين التقدم التكنيكي المدني والتقدم العقائدي والفكري والأخلاقي يعني لا ملازمه بين الجانب الحضاري والجانب المدني في المجتمع فقد يكون المجتمع متقدما إلى درجة كبيرة في الجانب المدني ومتأخرا إلى درجة كبيره في الجانب الحضاري كما عليه المجتمع الأوروبي . كما قد يكون العكس موجودا أحيانا)) (٤٦).

وان السبب الذي ولد بعد الحربين صحوة في المجال الأخلاقي في أوروبا تمثل في إقامة المعاهدات والاتفاقيات والبرامج المشتركة خاصة في المجال الإنساني ، حيث تتولد المرارة والشعور بالظلم طوال تلك الفترة والذي انعكس على شكل حربين دامتين بالإضافة إلى ظهور التمييز الطبقي بين الأفراد ، إذ انه حلقة من حلقات التطور الرأسمالي ، فأصبح طبيعيا إن يكون هناك رد فعل انعكاسي لتلك المناهج الشاذة ومناهض للرؤى القائدة ، بل إن البعض من المفكرين يرون إن ظهور الاشتراكية كان ردة الفعل الأولى على المستوى النظري للتطور الرأسمالي الغربي وهو ما أشر إلى تغير كبير في القواعد ألعامة التي تنطلق منها النظرية المادية ، في تقييمها لحركة المجتمع بصفه عامه يقول « قدس » ((لاشك إن الحضارة الغربية فيها مظالم ومصاعب ونقائص ، إلا إننا لا نحس بها بالمباشر لأننا لا نعيش في ظهرانيتها في أوروبا وأمريكا ، وإنما يحس بها شعوبها في الحقيقة المعاشة لها وكلهم ، كثير منهم فقراء جدا ، ومظلومون ومحرومون من أدنى حقوقهم المعاشة والحياتية)) (٤٧).

ومن المؤكد إن مظاهر الفقر المادي والمعنوي التي تعاني منها مجتمعات العالم

المتمدن لا بد وان تترجم وفي فترات متفاوتة عبر مجموعة من ردات الفعل العشوائية حيناً والمنظمة حيناً آخر ، فتكون ((أفضل طريقه في نظر السياسة الغربية هو الهاء شعوبهم عن مشاكلهم ومظالمهم لتلافي المظاهرات والاحتجاجات عندهم ، ومنع العنف المحتمل عندهم على إي حال)) ، وهو ما نجده وبوضوح شديد في المنهج السياسي الداخلي في أوروبا ، وكذلك تترجم من خلال عمليات البناء الذاتي - إن صح التعبير - للأسس والقواعد العامة التي تنطلق منها سياسة الحكم في الغرب ، وما سياسة تبديل أنظمة الحكم فيها بواسطة آليات الديمقراطية مثلا إلا دليل على ذلك ، فإذا ما أخفقت الحكومات في تنظيم المجتمع داخليا وخارجيا بما يلاءم الفلسفة والأيديولوجية التي يؤمن بها (الصفوة الحاكمة) لسياسة البلد ، أمكن تبديلها بآخري جديدة وهكذا ، وكثيرا ما نسمع إن ذلك التبديل جرى في انتخابات مبكرة أي في غير أو أنها ، من دون تغيير في المنهجية والقواعد العامة التي تبتني عليها الأسس الحكيمة لديهم^(٤٨).

المطلب الثالث- عصر الحداثة القانونية :

اتسم عصر الحداثة الذي مرت به أوروبا قبل ما يقرب من مئة عام بالعلمانية المتشددة ، بل إن الإلحاد أخذ طريقه إلى أوروبا باسم حرية الرأي والمعتقد ولعل ذلك ناتج من مسابقات تاريخيه إذ ((أكد... على حرية الرأي الديني ، لان ذلك ناتج من مسابقاتهم الذهنية الناشئة عن تاريخهم القريب ، فقد كانوا قد ذاقوا من الكنيسة ألوانا من الجور والتعسف ، وأنواعا من الخرافات والمفاهيم الباطلة))^(٤٩). وفي ذلك يقول الفيلسوف الفرنسي « لويس دومون متحدثا بلسان المفكر الفرنسي فيجيس » ((لم تكن الكنيسة في العصر الوسيط دولة ، بل كانت الدولة ، كانت الدولة ، أو بالأحرى السلطة المدنية لان المجتمع المنفصل لم يكن معترفا به))^(٥٠).

أما لويس دومون فيؤكد على كلام فيجيس بالقول ((أن الكنيسة أو المسيحية العامة كانت تضم كل المؤسسات الخاصة وكانت المجتمع الوحيد ، المجتمع الكلي بالمعنى الحديث))^(٥١).

فكانت العلمانية^(٥٢) والليبرالية الدينية^(٥٣) هي الملاذ بالنسبة للتوجه الجديد المتمثل هذه المرة بالطبقية وخاصة البرجوازية ، وقد كانت الأسباب ألموجه لهذا الاتجاه غير مبررة لقوة الاندفاع في الاتجاه المعاكس للدين على الرغم من ((كون

الكنيسة في عهود أوروبا المظلمة كانت منظمة إقطاعية تملك مساحات من الأراضي واسعة النطاق وتستخدم فيها أولئك الفلاحين الاقنان الذين يباعون مع الأرض ويشترى معها تماما كأى سيد إقطاعي ، كما إن رجال الكنيسة كانوا يكونون إحدى الطبقتين المتمتعين بالامتيازات دون الطبقة الثالثة وهم عامة الشعب ، كما إن الكنيسة كانت تناصر الإقطاع بما لها من قوة دينية ودنيوية ،.....)) (٥٤).

أن ذلك لا يبرر التضاد مع التوجه الديني في أوروبا بل الغرب عموما والخوف ألهوسي من وجود الدين أي دين ، فهناك أذن عقدة من وجود الدين لدى السياسة العلمانية سواء كان (إسلاميا أو مسيحيا) ، وقد كان مطروحا في تلك الثورة التي قادها « مارتن لوتر وآخرون » (٥٥).

وقد يكون التغيير في مناهج الكنيسة وتفاعلها في الوسط الاجتماعي وسياستها اتجاه نظام الحكم وغيرها وهو ما تمخض عنه نشوء البروتستانتية كمذهب ديني اختطه مارتن لوتر له ولإتباعه ، إلا إن دعاة الإلحاد في أوروبا استغلوا هذا التغيير في فلسفة الكنيسة وسياستها ، وتبنوا نظريات فقهاء القانون أمثال (جان جاك روسو ، وتوماس هوبز ، وجون لوك) في العقد الاجتماعي ليدخلوا إلى صلب العملية السياسية بمنهجية نظرية جديدة لاقت رواجاً في الأوساط الجماهيرية باعتبارها حلاً لا دينياً مناهضاً لتوجهات الكنيسة وأيدلوجيتها ((الغلط الفاحش الذي يقوم به دعاة الإلحاد والمتأثرون بالفكر الحديث على أشبع صورته وبالشكل الذي هم يفهمونه وبالشكل الذي يمثل مصالحهم الخاصة ، الغلط الفاحش هو إطلاق القول في الاعتراض على جميع الأديان والدعوة إلى التخلي عنها جميعا ، وكأنهم لا يعلمون أن أوروبا تمردت على المسيحية وإنما شددت الخناق على رجال الكنيسة ، تلك المسيحية المحرفة عن واقعها الذي نزل على عيسى بن مريم ، على نبينا وآلينا ، وأولئك الرجال الذين أكثروا في البلاد الفساد ، وإنما عنت أوروبا بالدين ذلك الدين الذي تمردت عليه لأنه لم يكن بين ظهرانيهم دين آخر تستند عليه)) (٥٦) .

وقد يكون ذلك السوء الذي شمل مجمل الحياة في أوروبا من الناحية الاجتماعية والأخلاقية والذي يغترف به المرين في أوروبا والذي سنطلع عليها لاحقا ، قد نتج بسبب تنحية الجانب الإلهي من سلوكيات الأفراد والمجتمع ، بل إن الحياة أصبحت أكثر سوءاً من ذي قبل لتنفيذ طبقة البرجوازيين الذين استغلوا ضعف البنية المعرفية في عموم أوروبا بحيث تصدروا للقيادة بدلا من رجال الكنيسة .

كان لنهضة أوروبا دورا كبيرا في المجتمعات الإسلامية بحيث تأثر الشرق المسلم بسرعة بها ، فما فتئت بلاد المشرق إن استوردت معظم فقرات دساتير عصر النهضة الأوروبية لاسيما الدستور الفرنسي ، وشهد العالم الإسلامي وبالأخص تركيا ، إيران ، العراق ، محاولات لولادة نموذج يشابه النموذج الأوروبي خاصة في ميادين سن التشريعات والقوانين ، وتحولت الأنظمة في بعضها إلى علمانية بحته كما في تركيا ولم تلق رواجاً يذكر في بلدان أخرى كما في العراق ، رغم كل الزخم الاستعماري المتمثل بالهيمنة الحقيقية على مصادر القرار السياسي وكذلك في الكم الإعلامي والتثقيفي المهول الذي صاحب توجهات أوروبا في تلك الفترة من تاريخها (وكل ذلك واضح جدا من سير الحضارة الأوروبية وأسلوبها ، فإنها ملئت الخافقين بوسائل الإعلام الحديثه ، وعزلة البشر عن المصدر الإلهي والعالم الميتافيزيقي ، فخسرت بذلك العدل والأخلاق والفكر الذي يتكلفه هذا المصدر ، وأعلنت عوضا عن ذلك ولايتها على البشر وفرضت أيديولوجيتها على الأفكار وقوانينها على المجتمعات) (٥٧).

المطلب الرابع:- نقده للمنهج القانوني الغربي :

في دراسات الفقه القانوني الدولي لا بد من تخصيص المعاني المراد البحث والتحقيق فيها كي لا يتلبس الأمر وتضيع الحقيقة في خضم التفاصيل التي سوف تثار في ثنايا الدراسات القانونية ، ومن هنا كان لا بد لنا وفي بداية الشروع بهذا الباب من نهضته « قدس » الفكرية والعملية أن نتعرض بشيء من الإيجاز لما حققه من بنود وأقسام القانون المدني - النافذ في العراق - أو القانون الدولي بشقيه العام والخاص ، فقد تناول في مؤلفاته معظم البحوث والدراسات القانونية الحديثه لما للقانون من علاقة كبيره في حياة المجتمع الإنساني سواء كان ذلك المجتمع مسلما أو لم يكن كذلك ، فقد عني بدراسته وتحليله ونقده عناية فائقة ، فتناول بالبحث المبادئ الأساسية في القانون والنظريات القانونية أعمامه أو لنقل الأسس القانونية التي يستند عليها علم القانون في جميع بلدان العالم ، فهي عنده « قدس » ذات أسس ومنطلقات واحدة في اغلب الأحيان وهو ما يجعل المراقب يلاحظ ، إن معظم القوانين إنما قد تأثر بعضها ببعض ، فوضع القواعد أعمامه والأصول الكلية لطالب الفقه الإسلامي أو المثقف العادي اللذان يريدان إن يتحققا من مؤامته القانون النافذ مع القانون الإلهي ، ومن المؤكد انه « قدس » « أراد إنشاء جيل واعى لما يدور حوله من قضايا وأفكار إذ لا بد لطالب العلم والثقافة الحقيقية من التزود بالعلوم القانونية ، فمن خلالها يستطيع أن يتعرف على طائفة من

المعلومات التي تنمي ملكاته وتعينه في دراسته التفصيلية ، وكذلك فقد ركز على بيان أوجه الموائمة والاختلاف بين القوانين الوضعية والشريعة الإسلامية ليوضح مقدار التقدم الحضاري الذي يمتاز به القانون الإسلامي في أدلته (الفقهية والاجتهادية) (٥٨).
فقد كان هذا القانون ساريا قبل إن تكون تلك الصحوة في أوروبا بما يقارب ألف عام ومن ذلك يستطيع المتخصص إن يستنتج أن القانون الإسلامي بفروعه المختلفة له قدم سبق في تنظيم السلوك الإنساني من جميع القوانين والنظريات المطروحة الآن ، ولما كانت الدراسات القانونية تشترك في جملة من المعلومات الأولية مع بقية العلوم الإنسانية وتقوم على طائفة من المبادئ المشتركة معها وخاصة علوم التشريعات والقوانين الدينية ولأن المباني الحكمية فيهما قد تكون متشابهة إلى حد كبير ، فقد عرض لدراسة طبيعة القوانين وطبيعة العلاقات القانونية التي تنشأ بين الأفراد فتولد الحقوق وترتب الواجبات ، وبما أن نهضته « قدس » كانت الرد الفكري الإسلامي على الطرح الغربي المادي فقد نقد الأصول ألعامة للقانون المادي سواء كان القانون الطبيعي الذي جاء في فترة متقدمه من عصر النهضة الأوربية حيث نبعت فيها مباحث علم أصول القانون في دائرة مصادر القانون - فكرة العدل الطبيعي - في مقابل فكرة - العدل الإلهي الدينية ، أما الثانية فقد افتتحها الفيلسوف الألماني كانت ١٧٢٤ - ١٨٥٤ م الذي خلق الفلسفة الوضعية ونحى بها منحى عقليا ، وبما أننا سنتحدث عن القانون فلا بد لنا من بيان بعض الحقائق التي ستكون نافعة ومفيدة في محل البحث والتي منها . معرفة أصل لفظ القانون : فقد اختلف الكتاب في تحديد أصل هذا اللفظ فذهب البعض إلى انه ليس لفظا عربيا وقال البعض الآخر بغريته وقالوا أن أصله لفظ (قن) ويعني تتبع أخبار الشيء للامعان في معرفته ، وصيغته (فأعول) التي تدل على الكمال وبذل الجهد ، ومنهم من نسبه إلى أصل أجنبي واغلبهم قالوا انه مستمد من كلمة kanon التي تعني القاعدة أو التنظيم ، وهي كلمة لاتينية اقتبس منها الفرنسيون كلمة canon قاصدين بها قرارات المجامع الكنسية (٥٩).

المطلب الخامس - للقانون معنيان :

معنى خاص : وهو الذي يعني مجموعة القواعد القانونية التي تسنها السلطة المختصة بالتشريع في دولة ما لتنظيم أمر معين كما في قانون نزع الملكية مثلا ، ومعنى عام ويراد به : مجموعة القواعد القانونية المرعية في مجتمع ما والمنظمة للعلاقات الاجتماعية فيه والتي يلتزم الأشخاص إتباعها ، وإلا تعرضوا للجزاء المادي الذي تفرضه السلطة ألعامة

، ووفقا لهذا التعريف فإن القانون بهذا المعنى ينقسم إلى أربع أقسام هي ١- النظريات والقواعد الكلية والتشريعات المقننة دون التقيد بالزمان والمكان ٢- مجموعة القواعد الملزمة والمنظمة للعلاقات الاجتماعية في دولة ما ٣- مجموعة القواعد القانونية التي ينظمها فرع من فروع القانون في دولة ما ٣- قد يراد به فرع من فروع الثقافة القانونية غير مختص بدولة ما (٦٠).

ومن خلال هذه التعاريف ومتابعة ما أنتجه « قدس » في حقل الدراسات القانونية فإننا نلاحظ انه قد ركز جل اهتمامه على الدراسات القانونية بمفهومها العام ، بل أنه تخصص بنقد النظريات الكلية والقواعد العامة التي اُبتنيت عليها أسس الفلسفتين القانونيتين الطبيعية والوضعية ، فالقانون الطبيعي عنده : أنما هو في (حقيقته صور ذهنية لا وجود لها ولا تأثير في الخارج) (٦١). وما ذلك إلا لأنه ينظر إلى القانون على أساس انه (مجرد فكرة والفكرة لا تؤثر في الخارج) (٦٢).

وهنا نراه يشير إلى السوابق الذهنية بطريقة براغماتية إلا إن تلك الأفكار لا تعد ذات جدوى إن لم تكن ممثلة لمادة محسوسة في الخارج يطلق عليها لفظ « المصاديق » وهي ذاتها ما أراد « بيرس » أن يشير إليها بقوله « (قيمة الفكرة في إن تنظم السلوك الخارجي أو أن تؤدي إلى تنظيمه) ، وعلى هذا فانه « قدس » يرجع البرغماتيه إلى القانون الطبيعي ، فجوهر خلافه مع مفكري النظرية الطبيعية التي ترجع كل شيء إلى الطبيعة والى الحس إنما في كون لفظ القانون غير متحقق الوجود في الخارج ، فليس هناك شيء مادي حسي يسمى القانون ، وهذا المقتضى الطبيعي مما تحتج به المدارس الوجودية في ردها على المدرسة الدينية التي تؤمن بالماورائيات أو علوم الميتافيزيقيا وهو « قدس » يوضح ذلك بمثال فيقول (قانون الجاذبية مجموعة حوادث جمعناها وسميناها قانون الجاذبية) (٦٣).

فالمؤثر أذن يكون ليس الأشياء ذاتها وليس وجود القانون بحد ذاته يوجد ذلك التأثير ، أي ليس مجرد وجود الفكرة أو التنظيم الذي يوجد في الخارج هو القانون ، وإنما التأثير حاصل بفعل (قدرة الله سبحانه وتعالى) (٦٤).

والقانون فهو كاشف عن حقيقة وفعل الهي خالص ، وهو « قدس » إذ يتحدث عن القانون إنما يقصد هنا خصوص القانون بمعناه العام الشامل ولذلك نراه يقول (بان الموجود هو المصاديق والجزئيات والحوادث الفردية) ، وهي التي

يكشف عنها القانون أو الفكرة أيا كان ، أي أن متعلقة في الجزئيات التطبيقية من خلال طرائق كشفها وبيانها ، ومن هنا يكون القانون ما نفهمه من فعله سبحانه وليس ذلك معناه حقيقة العلاقة بين الأشياء في الخارج على واقعيتها ، وإنما ما نستطيع نحن إن ندركه من فعله سبحانه فيها ، ولذا نرى إن معظم الأشياء أو لنقل القوانين تتغير وتتغير ولا تثبت على حال وما ذلك إلا للقصور التي تعانيها القوانين البشرية في فهم واقعية الممكنات أو المصاديق وفعل الله تعالى فيها - ان صح التعبير - ، وهو دليل على قصور العقل البشري أو (الفكرة البشرية) في إدراك القانون العام الشامل الكامل الذي يدير هذا الوجود ، وإلا لما تبدلت ولا تغيرت القوانين (٦٥).

وقد علل « قدس » هذا التهافت في عدم إمكانية القوانين الوضعية من التناغم والانسجام مع الحال الحقيقي للأشياء إلى إن القوانين الوضعية تعاني قصورا في الأساس الذي تنطلق منه ، فهو يقسم البديل القانوني الذي يمكن أن يحل محل القانون التام الكامل متمثلا بالقانون الإلهي الواقعي إلى قسمين رئيسيين لا ثالث لهما الأول : عدم النظام في المجتمع إطلاقا والذي يقول في توضيحه (انه ساقط في نفسه ولا يريد أي شخص من البشر للمجتمع فيكون المجتمع جحيما لا يطاق) ، أو كما يعبر البرغماتيين الجدد بأن البديل هو - الفكرة بحد ذاتها - التي يضعونها هم وقيمة تلك الفكرة فيما تشير إليه من نتائج متوخاة لحل القضايا المعروضة في محلها ، الثاني : القانون الوضعي الذي يسنه البشر بغض النظر عن الرسالات السماوية وهو يسقمه هنا إلى مصدرين رئيسيين أما أن يكون نابعا من العقل وأما أن يكون نابعا من النفس ، فأسقط الثاني من كونه دليلا على حجية التقنين ، وبقي استناد القانون الوضعي على الدليل العقلي الذي يعبر عنه « جارلس بيرس » بـ « خطة العمل » التي تعتبر ذات قيمة فيما لو تمكنت أن تحل كمية من القضايا التي يمكنها أن تتوصل إلى الحل الواقعي لها ، فان قيمة الخطة في تلك الحلول المفترض مطابقتها للواقع ، وهذا دليل ظني كما هو واضح لا يستتبع يقينا حكما يمكن اعتماده (٦٦).

وهنا يضع « قدس » مفهوم (المزاحمة) للمعاني والمفاهيم موضع التشكيك في إمكانية العقل من التفضيل العادل بينها عند التعارض لوجود المصالح الأناية والتفصيلات الذوقية والضغطات الخارجية على ذات المشرع حيث يقول « قدس » (فإذا عطفنا على ذلك أن العقل البشري مادي ، يعني يعيش في بوتقة الزمان والمكان والمجتمع والمصالح الفردية والمصالح الأسرية) (٦٧).

فلا يكون عند ذلك إلا تعيين النظام الإلهي العادل والتام بديلا لهما ، بالإضافة إلى المباني الفلسفية فإن القانون الوضعي إنما يكون متأثرا (بشهواتنا ومصالحنا وطرقنا الفاسدة والملتوية) ، ومن المؤكد ان التجارب التي تمر على الناس عبر التقادم الزمني للقوانين ووضعه موضع التنفيذ تصقل تلك القوانين وتجعلها أكثر تفهما لواقع الحال وهو ما نراه جليا من خلال تعديل القوانين ليتلاءم مع المتغيرات التي يمر بها المجتمع ، و(لان التجارب تثبت خطأ الشكل الأول من المادة ثم يعدلوه فتثبت التجارب خطأ الشكل الثاني ثم يعدلوه فتثبت التجارب خطأ الشكل الثالث من المادة وهكذا إلى أن تثبت خطأهم مائة في المائة) (٦٨).

وكذلك في الحالات التي يكون فيها التقنين خاصا بطبقة من المجتمع تعتبر الصفوة العاقلة فأن التشريعات القانونية إنما تكون من قبيل النتائج القانوني لتلك الطبقة الفذة ولا يعدو أن يكون إلا غاية جهدهم في مجال الاختصاص وهم إنما يعولوا في ذلك على العقول البشرية الساعية نحو الكمال على أحسن التقادير إلا أن (العقل البشري قاصر عن إن يدرك مصالحه الحقيقية وكمالاته النفسية خاصة بعدما إحاطته عدة أغشيه من الغرائز والانفعالات والمصالح) ، أضف إلى ذلك أن العقول التي تهيمن على الناتج القانوني العام عبر الأجيال من الكثرة بحيث تتعدد القوانين ربما في العام الواحد مئات المرات لكثرة العقول واختلافها فيكون المهيم على المفهوم العام للقانون الوضعي إنما في الحقيقة هو « العقل القانون الجمعي » لتلك ألامه أو ذلك الشعب (حيث تكون العقول مختلفة والآراء متضاربة والاعتبارات متباينة مما يجعل القانون مزيجا عجيبا من هذه الآراء وهذه العقول) ، فتكون القوانين الوضعية لا تحتمل أن تعمر طويلا ، خاصة إذا حكمت تشريع القوانين طبقة اجتماعيه معينه كما هو الحادث في الأنظمة الرأسمالية في بدايات التأسيس لما يعرف اليوم بالأنظمة العلمانية حيث (ألطبه أبردجوازيه وضعت القانون على حساب مصالحها وبمقدار وعيها السياسي) (٦٩).

وبقي هذا الأمر حتى في أكثر الدول انفتاحا سياسيا أو في الدول الديمقراطية خصوصا حيث تحولت الأقلية الرأسمالية في المجتمع إلى أكثره حاكمه في المجالس النيابية والمجالس التشريعية فكانت القوانين متناغمة مع مصالحها وطموحاتها ألقصاديه والسلطوية ، وبما أن الحديث وصل إلى المباني التي أسست على أساسها

معظم التشريعات الغربية الحاكمة اليوم ،على فرض أنها القواعد الفلسفية والمنطلق التي تمنهج للمشرع الغربي سن التشريعات والقوانين ، كان لابد لنا من معرفة ولو فكرة بسيطة عن المبادئ والنظريات التي تعتبر المبدأ للقوانين الغربية ألعديته والتي من أهمها ، نظرية العقد الاجتماعي التي أخذت حيزا كبيرا من دراسات المختصين في التاريخ القانوني الغربي بصورة عامه ، وبما أن السيد الشهيد « قدس » كان من أولئك المفكرين الذين يبحثون في الأصول ألعامه للفلسفات الحياتية المختلفة والتشريعات الحية النافذة وتقييمها على أساس مقارنتها بالنظرية القانونية والبنية التشريعية الإسلامية ، للحصول على نتيجة تجريبية واقعية مستله من آليات إجرائية شكلية مفادها قدرة الفكر القانوني الإسلامي على أن يكون البديل الناجح والدائم والوحيد عن كل الزخم القانوني الوضعي والذي سوف تلجأ إليه الإنسانية في مراحل قادمة كبديل لابد منه بعد أن تثبت القوانين الوضعية ضعفها وخورها أمام التحديات ألعياتيه القادمة ، فقد نقد « قدس » هذه النظرية وناقش آراء مؤسسيها وبين وجه الموائمة بينها وبين بعض المباني الإسلامية المشابهة لها (٧٠).

المطلب السادس- نقد نظرية العقد الاجتماعي :

هذه النظرية في واقعها كانت نظريه قانونيه - سياسية أراد من خلالها فلاسفة عصر النهضة أن يثبتوا نوعا من الشرعية للنظام الحاكم كما في التوجه الذي تبناه « هوبز » أو نفي تلك القدسية أو عدم المسؤولية وجعل الحاكم طرفا في تحمل مسؤوليات المجتمع كما يذهب إلى ذلك « لوك » أو جعل الشعب طرفا في تقرير المصير من خلال جعله رقيبا على ما يقوم به الحاكم من أفعال كما يذهب إلى ذلك « روسو » ، إلا إن هذه النظرية التي تطورت عبر عقود من الزمن لتصل إلى أبهى حالاتها في زمن « روسو » ما لبثت أن استغلت من قبل السياسيين في فرنسا وأميركا حيث (لعبت دورا هاما في نشأت المذهب الفردي ، واليه يرجع مبدأ الاستفتاء الشعبي ، كما أنها سجلت في دساتير عصر الثورات فأصبحت نصوصا وضعيه بعد أن أثرت في التكوين الفكري لرجال الثورة الفرنسية والأمريكية) (٧١).

وقد ناقش السيد الشهيد « قدس » هذه النظرية باعتبارها المبني الفلسفي الذي استند عليه دعاة ألعلمانية في بدايات وجود ألدوله القومية في أوروبا وأميركا ، إذ أنها تعتبر

ناتج المخاض الفكري والقانوني والسياسي لكل التوجه العلماني والتي كان لها الأثر الكبير في بنوية القوانين الوضعية، إذ يرى هوبز أن أصل وجود أجماعه المنظمة تكمن في العقد الذي نقل الأفراد من الحالة الفطرية غير المنظمة إلى مجتمع منظم ، وصور حالة الفطرة السابقة على العقد في إطار من العنف والصراع بين الأفراد ، أما أطراف العقد فكانوا جميع الأفراد ماعدا شخصا واحدا حيث اتفق المتعاقدون إن يكون هذا الشخص هو صاحب السلطة الآمرة ورئيسها ، أما مضمون العقد فهو إن يعيش المتعاقدون بسلام تحت إمرة شخص واحد تنازلوا له عن جميع حقوقهم الطبيعية ولهذا تكون سلطة الحاكم مطلقه^(٧٢).

انتقد « قدس » توجه « هوبز » في العقد الاجتماعي بطريق نظرية الحق وفي ثنايا نقده لنظريه الطبيعية إذ إن « هوبز » من القائلين بها ، حيث جعل الحق يدور مدار الطبيعية فما وافق القانون الطبيعي الفطري فهو حق وما خالفه فهو باطل وهو في ذلك يقول ((ولا ينبغي الخلط بين هذه القواعد العقلية وبين ما سماه (هوبز) بقانون الطبيعة، فإن هناك فرقا شاسعا بينهما، فإن قانون الطبيعة يعني الإنسان مجرداً عن العقل مستسلماً لأهوائه ونزواته، تقوده حيث تشاء، أما القواعد العقلية، فإنها تعني الإنسان متحلياً بالعقل، ومجرداً من العاطفة والغرائز إلى أكبر حد مستطاع، لكي لا يمكنها أن تؤثر في بحثه وأفكاره، ومن ثم هو ينظر إلى الواقع نظرة موضوعية عادلة))^(٧٣).

لقد برر هوبز الاستبداد الذي تمارسه أسرة آل ستيوارت في انكلترا الذين تربي في بلاطهم فهو إنما تبني هذه النظرية ليشرعن تواجدهم على دست الحكم وإنهم ليسوا طرفا في أي عقد فهم غير مسئولين إلا أمام الله الذي يمدهم بذلك التفويض في الاستمرار بالحكم ، وتوجه هوبز هذا في نظريه العقد الاجتماعي إنما هو في حقيقته « ثيوقراطيا » حتى النخاع وما ذلك إلا ليلغي دور الكنيسة ويسحب من تحتها البساط في محاولة لإخضاعها لحكم آل ستيوارت ، حتى انه جعل القانون الإلهي الذي تدعي الكنيسة أنها تعمل وفق مقتضاه إنما هو قانون الطبيعة التي أوكل المتعاقدون حمايته للحاكم بموجب العقد يقول السيد الشهيد « قدس » ((ما هو الذي يقصده هوبز من قوانين الله عز وجل فلا بد أن يكون هو قانون الطبيعة من حيث أن الطبيعة نفسها من خلق الله وكلما تتطلبه إنما تتطلبه بمشيئة الله))^(٧٤).

أن غاية ما ذهب إليه « هوبز » هو تبرير الاستبداد وشرعته من خلال تبني القانون الطبيعي والخلط المتعمد والمزاوجة بين القانون الإلهي والقانون الوضعي الطبيعي . نعم

القوانين الطبيعية تقع ضمن قائمه طويله من القوانين الإلهية فسنة الله تعالى في خلقه يكشف عنها مجموعه من القوانين ذات علاقة والطبيعة البشرية والحيوانية والنباتية والبيئية والكونية وغيرها إلا أن تمثيل القانون الإلهي والسنة الإلهية في الأشياء وجعلها حكرا على مقتضيات القوانين الطبيعية ، فهذا مما لا يمكن الاعتماد والتعويل عليه بالصحة فقد وجد الله تعالى (الملائمة العادلة بين مقتضيات البيئة والغريزة. وإن كان صحيحاً إلا أنه لا يعني على الإطلاق إن الله تعالى قد أجاز الانطلاق الجنوني للغرائز للوصول بها إلى ما لا يحمد عقباه. فإنه (عز وجل) إنما خلق هذه الغرائز لمصالح مختلفة تتعلق بحفظ النوع، وحفظ النفس، وتيسير المعيشة للفرد، ويمكننا أن نتصور هذه المصالح بوضوح إذا تصورنا حالة الفرد عند عدم وجودها أو انعدام أحدها، وبأيه حالة من العسر والحرج سوف تكون حياته. ولكن ذلك لا يمكن أن يعني أن هذه الغرائز يجوز أن تستعمل حتى في الطرق الشاذة المؤدية إلى الفساد، فإن الله (عز وجل) بعد أن خلق تلك الغرائز جعل لها أنظمة وتعاليم ليفهم الناس طريقة استعمالها على الأسلوب الصالح الصحيح ويتجنب بها طريق الفساد والرذيلة) (٧٥).

وهنا فقد فصل « قدس » بين المباني الطبيعية التي ينطلق منها « هوبز » وبين الإحكام الإلهية التي أراد « هوبز والطبيعيون » في تلك الفترة موافقتها مع القانون الإلهي أو الإحكام والسنن الكونية ، على اعتبار أن الطبيعة تقع ضمناً فيما فنته أحكامه الإلهية وأوجدته في هذا الوجود وهو ما التبس على كثيرين ولفترة طويلة ، لتبرير التفويض الإلهي الذي ينادي به آل ستيوارت ويُظن له « هوبز » ومن معه ، فالقانون الطبيعي يقع في ضمن قائمه طويله من السنن والقوانين الإلهية وليس هو ذات القانون والسنة الإلهية ، لا أن هناك البعض ممن يرى هوبز مخلصاً للدعوة الإلهية من خلال تبنيه لنظرية التفويض الإلهي التي تؤدي في النهاية إلى اعتبار الحاكم غير مسؤول إلا أمام من وهبه التفويض في الحكم بين الناس وهو القوة العليا ، ، ويرى البعض أن دفاع هوبز المستमित في جعل الملكية غير مقيدة لـ (آل ستيوارت) هو إرادته في (إن يلغي كل دعوة إلى كيانات أعلى من الهيئة المدنية حيث انه يريد استعادة الوحدة الكاثوليكية ولكن بإغلاق جميع الأبواب المؤدية إلى المفارقة الإلهية) (٧٦). إلا أن الدفاع عن هوبز غير مجدي من جهة دينية لأنه اعتبر كل حكم لغير العائلة المالكة غير شرعي حتى أحكام الكنيسة الكاثوليكية نفسها ، إذ انه دعا إلى (التخلي عن تأويل الكتاب المقدس سواء من قبل رجال الدين أو من قبل الشعب - ولكن من أي طريقه يريد إن يبلغ ذلك

الهدف - (٧٧). من خلال توحيد الهيئة السياسية) ، المتمثلة بالحكمة المطلقة للعائلة المالكة التي تربي هو نفسه في كنفها (٧٨).

أما بالنسبة للفيلسوف الانكليزي (جون لوك) ، فقد انتقد " قدس " بشده مذهبه في العقد الاجتماعي لأنه أرسل إرسال المسلمات قوله : ((إن الناس في حالتهم الطبيعية أحرار ومتساوون ومستقلون، ولا يجوز أن يخضع أي شخص لسلطة الآخرين السياسية دون موافقته)) وهذا بحد ذاته في الإسلام غير ذي معنى، لأنه منتف أساساً في الدولة الإسلامية ، فإن الفرد غير خاضع لأحد غير الله (عز وجل) ، خالقه ورازقه وصاحب التصرف في شؤونه ، وذلك لأن الإنسان (هو من فيض الله تعالى إذا لولا نعمة الوجود التي أنعمها الله عز وجل عليه بمنه ولطفه لكان في عالم العدم، والله تعالى هو صاحب القدرة عليه في كل زمان ومكان) ، وليس الإنسان حراً ولا مستقلاً كما يريد أن يذهب إليه (لوك) (٧٩).

وحينئذ فإنه تعالى بلطفه ورحمته بعباده، ولعلمه أنه لا يمكن أن تحيي الإنسانية في (الحالة الطبيعية) التي يذهب إليها « هوبز ولوك» لأنها (حالة لا تطاق)، قد أنزل على عباده قوانين عادلة وأنظمة حكيمة، لكي يضمن بها البشر نظام حياتهم وسيادة الأخلاق والعدالة في ربوع مجتمعاتهم ، (وخول أفضلهم صفة وأحسنهم نفساً، وأقربهم إليه (عز وجل) لكي يضطلع بتطبيق تلك القوانين، وهو شخص معصوم يستحيل عليه الزلل والخطأ والخروج عن التعاليم الإلهية) (٨٠)، ومن هنا يتبين أنه لا داعي للناس بأن يتنازلوا لأحد، في الدولة الإسلامية، عن إرادتهم أو حريتهم و تخويل احد ما التحكم في شؤونهم ، بعد ان لم يكونوا في وقت من الأوقات خاضعين للفلسفة الطبيعية الصماء ، وبعد أن كانت إرادة الفرد وحرية ليست ملكاً له في الواقع، وإنما هي (ملك الله (عز وجل) وتحت تصرفه) (٨١).

وأما ما يراه " لوك " في الحرية التي يتنازل بها الأفراد عن بعض حقوقهم لسلطة الحاكم فهو مما لا يقره الإسلام رأساً، وإنما أراد الإسلام بحجز الحريات (في مقابل الخضوع للدولة وتلبية أوامرها، ولعمري إن ذلك مما يدعو إليه العقل، ولا يكون الأمن والنظام إلا به ليرقى المجتمع إلى قمة العدالة الإنسانية) (٨٢).

أن (حق الثورة) الذي هو جوهر نظرية هذا المفكر الإنكليزي، فإنه إنما قال به على تقدير مخالفة السلطة التشريعية والتنفيذية لحدود التفويض والتعاقد الذي فرضها إليه الشعب أثناء العقد الذي جرى بينهما ، وقد شرع « لوك» هذا الحق ليقف في منطقه

متساوية بين الليبرالية التي كانت تحت الخطى في الوصول إلى المقاعد البرلمانية في أوروبا عصر النهضة وبين ما ذهب إليه « هوبز » من عدم مسؤولية الحاكم إلا أمام من فوضه الحق الطبيعي في التصرف بشؤون الناس بموجب التزاماتهم التي هي من طرف واحد ، إلا إن هذا التعاقد الذي اقره « لوك » بين الشعب والحاكم منتف في الإسلام فلا تكون هناك حاجة إلى الثورة في الإسلام إلا في حدود خروج الحاكم عن التعاليم الإلهية إذ « لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق » أما إذا كان الحاكم معصوماً فإن مصطلح تغيير نظام الحكم بواسطة الثورة يصبح غير ذي وجود لانتفاء الموضوع ، (وما دام هذا التعاقد والتفويض منتف في الدولة الإسلامية، من حيث أن كلا من الشعب والدولة خاضعان لله (عز وجل) ولقوانينه العادلة، فإن هذه النظرية باطلة أساساً في نظر الإسلام) (٨٣).

أما فيما يخص توجه « روسو » ، فقد رأى البعض أن نظريته السياسية في العقد الاجتماعي تنطلق من فلسفة جماعية في نظريته العقد الاجتماعي ، فقد كان حاله في ذلك حال غيره من فلاسفة عصر النهضة طبيعياً إلى النخاع فيقول ((الحالة الطبيعية هي أسعد حالة للإنسان، أي أن الإنسان يتمتع في ظلها بصحة ومتانة لا تشوبها مفسد المدينة، وهذه في ذاتها سعادة لا تقدر!)) (٨٤)

وهو في هذا الرأي يقول بالنظام الطبيعي أو القانون الطبيعي الذي دعا إليه هوبز ولوك من قبل أي إن القانون العام الذي يحكم الأفعال الحياتية والذي هو مناسباً للقطرة الإنسانية والذي يوجد مقدار السعادة الذي يبحث عنه الإنسان في حياته - وان كان لا شعورياً - والذي تتكفل السماء في مناسبات كثيرة بتوفيره على صيغة الوعد التي تبشر بها من اتبع تعاليمها ، أقول استعاض « روسو » عن كل ذلك بالسعادة التي يوفرها القانون الطبيعي ، فالقانون الذي يوفر للإنسان سعادته من خلال ممارسه ما يوافق الطبيعة الحرة عنده من غير تقييد إلا بمقيدها التي تحددها كمية الإشباع والاكتفاء لدى الإنسان ، وفي هذا القول (خلط واضح ناشئ من التحرر الذي تتصف به الحالة الطبيعية المفترضة، حيث ينطلق كل فرد مع شهواته ونزواته ويمارس إشباعها كيفما شاء وأنى شاء، بدون رادع من نظام أو وازع من دين. وهذه بالطبع ليست إلا سعادة مادية صرفة ناتجة عن إشباع الإنسان لغرائزه من ناحية، والشعور بالتحرر من السيطرة من ناحية أخرى) (٨٥).

السياسية، إن يعزز مذهبه السياسي القائل بمشاركة الأغلبية في الحياة السياسية والضمان المتوفر لهم من خلال الإجازة التي يهبها القانون النافذ عليهم بمقتضى تلك الإرادة المتغيرة بين زمان وزمان وبين فرد وفرد حيث فرق (روسو) بينهما وبين (إدارة الجميع)، يقول السيد الشهيد "قدس" ناقدًا هذا التوجه (أن إرادة الجميع تأخذ بنظر الاعتبار المصالح الفردية، وتمثل مجموع إرادات الشعب، في حين تهتم الإرادة العامة بالمصالح العامة المشتركة، وذلك لأن كل فرد يضطر أن يتنازل أثناء وضع القانون عن بعض آرائه تحت ضغط آراء الآخرين، ومراعاة لحريرتهم في التصويت، وتؤثر في عملية التصويت) (٨٦).

ولا يخفى ما في هذا القول من هنات ونقاط ضعف ، فقد تتواءم إرادة الجميع المستقاة من تنازل مجموع الأفراد عن بعض حقوقهم لصالح السلطة ألعامه إلا إن تلك الإرادة ألعامه قد لا تتلاءم مع حقوق وإرادة أقليات مكونه لتلك ألمجموعه أو ألامه نتيجة تفعل عنصر من العناصر أأخارجه عن ذاتها كما في تفعل العنصرية حاليا في المجتمع الغربي والأمريكي بصفه خاصة مما اضطر الفيلسوفين « سندر سنوركلس» إلى إضافة هذا القوام « العنصري» إلى مجموعة العوامل الخارجية المهمة المكونة للفعل الإجرامي في الولايات المتحدة الأمريكية (٨٧).

وكذلك فان تغليب العنصرية أأخاربه له بالغ الأثر في غبن حقوق الأكرتية من الشعب التي مكنت الكيانات المتنفذه من مسك زمام السلطة التشريعية أو التنفيذية فيكون ذلك مدعاة إلى نشوء الدكتاتورية الحزبية التي لا تمثل الرأي العام الشعبي ، يقول « قدس» ((إن طريقة التصويت هذه تؤدي إلى نوع من الدكتاتورية أيضا. غاية الأمر أنها مغطاة بأغشية كثيرة براقه من الأسماء والصفات. فإن ما ذكره من وضع الوزراء للقوانين، واخذ أغلبيتهم الحزبية البرلمانية عليها لا يعدو أن يكون أكثر من دكتاتورية حزبية ضيقة، وذلك لأن جماعة من الحزب هم الوزراء تضع القانون، وجماعة أخرى من الحزب نفسه وهم النواب، تصادق عليه ويطبق القانون على الشعب طبقاً لرأي أحد أأخاربه)) (٨٨).

يرى الباحث انه من الواضح أن النقد الذي وجهه « قدس» لنظرية العقد الاجتماعي قد برز كونه ناقدًا للأسس التي انطلقت منها - النظرية الطبيعية - وليس للقانون أو نظرية العقد الاجتماعي كأساس سياسي أو قانوني ، فمحل النقد إنما هو الجوهر الذي ابتنت عليه النظرية وغيرها من النظريات الحاكمة في المجتمع الغربي .

المطلب السابع- مفهوم نظرية الحق^(٨٩) عنده « قدس سره».

قبل الولوج في معرفة الحق والنظرية القانونية التي تتبناه لابد من معرفته ولو على سبيل الإجمال فنقول ..الحق :- يفيد لغويا معنى الثابت الذي لا يسوغ إنكاره ، واليقين بعد الشك ، وهو العدل والأمر المقضي ، والمال والملك ، وصدق الحديث ، وهو من أسماء الله الحسنى أو من صفاته . وللحق لغة : معاني عدة فقد يراد به الصدق لقوله تعالى « ويستنبئونك أحق هو قل أي وربى انه الحق وما أنتم بمعجزين»^(٩٠).

وقد يراد به العدل لقوله تعالى « ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق»^(٩١).
وقد يراد به ما هو ضد الباطل لقوله تعالى« ولا تلبسوا الحق بالباطل وتكتموا الحق وانتم تعلمون»^(٩٢).

وقد يراد به النصيب لقوله تعالى « وفي أموالهم حق للسائل والمحروم»^(٩٣).
والحق اصطلاحاً : له عدة تعريفات ومعان ففي الفقه القانوني منها أن الحق : هو السلطة أو القدرة التي يمنحها القانون لشخص من الأشخاص تحقيقاً لمصلحة مشروعة يتعرف بها ويحميها ، وعرف أيضاً « الحق » بأنه : قدرة أو سلطة إرادية يتعرف بها الشخص بموافقة السلطات العامة ومساعدتها . وقد انتقد هذا التعريف على اعتبار أن المجانين والصبيان والأجنة وحتى العاجزين سريريا هم عديمو الإرادة . وعرفه آخر بأنه « مصلحة ذات قيمة مالية يحميها القانون » وقد انتقد هذا التعريف أيضاً على اعتبار أن الحق لا يمكن إن يكون مالياً فقط بل يمكن إن يكون أدبياً أو فكرياً وان المصلحة هي الغاية من القانون وليس الحق ذاته . وسواء كان الحق قدرة أو سلطة أو مصلحة أو ميزة أو قيمة فانه يرتبط ارتباطاً وثيقاً بواقع النظم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والمبادئ والقيم السائدة في المجتمع وغايته تنظيم علاقة الإنسان بالإنسان لمنع التسلط والاستغلال والعمل على ضمان الحريات الأساسية في حدود إشباع حاجات الإنسان ، وقد اختلف في تعريف الحق لاختلاف المذاهب القانونية ووضعت المدارس ألفلسفیه تعريفات متعددة لمفهوم الحق مطابقاً لمتبنياتها الأيدلوجية ومن تلك النظريات ، أولاً . النظرية الشخصية (نظريه الإرادة) التي تعرفه : بأنها تلك القدرة أو السلطة الإرادية التي يخولها القانون لشخص من الأشخاص في نطاق معلوم^(٩٤) فجوهر الحق هنا هو ألقدره الإرادية للفرد والقانون هو الذي يحمي تلك الإرادة، ثانياً . النظر بها لموضوعه (نظرية المصلحة) : وواضع هذا التعريف هو الفقيه الألماني أيرتج الذي يذهب أن الحق هو مصلحة يحميها القانون الذي نظر الى الحق من ناحية موضوعه والغاية منه

لا من حيث صاحبه ثالثا النظرية المختلطة : جمعت هذه النظرية بين النظريتين السابقتين وقد أبرزت مفهوم الحق من ناحية الإرادة وناحية المصلحة أي أنهم جمعوا بين عنصر الإرادة وعنصر الحق^(٩٥).

رابعا. نظرية دابان : وقد عرف دابان الحق بأنه ميزه بمنحها القانون لشخص وتحميها طرق قانونيه فيكون لذلك الشخص بمقتضى تلك الميزة ألقدره على التصرف في مال وفق مقتضيات قانونيه ، وقد نقد « قدس » هذه النظريات بشدة ، فهو يذهب إلى إن ليس للقانون الحق في تعيين الحق فضلا عن منحه لشخص أو مجموعة أشخاص وغاية ما يمكن للقانون الوضعي إن يفعله في هذه الحالة إن يقترب من مقتضيات الحق ليكون كاشفا عنها ليس أكثر إذ يقول ((فإن السلطة القانونية ليست هي صاحبة الحق في تحديد الحق والباطل ، فإن الحق والباطل لا يتحدد بيد السلطات ، وإنما الحق والباطل - كما سبق أن أكدناه - أمران عقليان صرفاً لا يمكن التعرف عليهما ، وغاية ما يفعله المشرعون هو تشخيص المصاديق والجزئيات لهذه القاعدة الكلية العقلية ، وغاية ما يمكن إن يفخر به قانون من القوانين إنه قد اقترب من العدالة أو الحق ، أكثر فأكثر ، وكلا هذين المفهومين من المفاهيم العقلية الصرفة))^(٩٦).

و يمكن لنا القول إن النقد موجه ليس فقط إلى خصوص نظرية الحق وإنما إلى الفلسفة العامة التي ينطلق منها الفكر الغربي في تعاطيه مع المفاهيم القانونية ، فالقانون الذي يهب الهيئات في الدولة القدرة على ممارسة السلطة وتداولها ويحدد العلاقة بين القابضين عليها وفق مقتضيات قريبة من الحق - كمفهوم ذهني - وليس وفقا لما يتصور انه الحق ذاته ، فالقانون إذن ليس هو من يحدد الحق والواجب وإنما مجموعة القواعد الحاكمة أو الفلسفة العامة التي تسيير وفق مبانيها ألدوله هي من تحدد ذلك وكما اقتربت تلك المباني من مفهوم الحق كلما كانت ساعية نحو التكامل في التشريعات والنظم التي تتبعها .

أما علاقة مفهوم الحق بالقانون وبالواجب ، فإن أصحاب النظريات القانونية الوضعية يقولون أن القانون لا وجود له إلا إذا كانت هناك جماعة ينظم شؤونها ويحفظ مصالحها ، ويترتب على هذا الحال أن تنشأ لكل فرد في المجتمع حقوق وعليه التزامات عليه أداؤها ، وذلك الحق الخاص بالفرد هو الذي يقوم القانون الطبيعي بحفظه وصيانته ومن هنا فان القانون حافظ للحقوق ، وهو كذلك عندما يقرر حقا لفرد إنما يقرره في مقابل إقامة واجب على فرد آخر يلزمه باحترام ذلك الحق وعدم التعدي

عليه فكان الواجب لا يقرر إلا إذا (كان هناك حق يقابله) (٩٧).

ومن هنا فإنه يتحدد الحق الذي يجد في إزائه واجبا مقيدا بالفعل في حالة الطبيعية للقانون كما يذهب إلى ذلك « جون لوك » فتكون تلك الحالة هي الفيصل في تحديد الحق والباطل والصواب والخطأ وهنا يوجه « قدس » نقده إلى جون لوك وعلى اعتماده على حالة الطبيعية كمقياس لتحديد الصواب والخطأ مع كل الدورات التي ترافق هذا التوجه في التعيين إذ ، ((أما بالنسبة إلى رأي جون لوك من أن الحالة الطبيعية من وجود القانون الذي يتفق الجميع على أنه مقياس الصواب والخطأ ، فإن الذي يعين الصواب من الخطأ ليس هو القانون ولا السلطة التشريعية، بل هو العقل ، وغاية ما تفعله السلطة التشريعية هو تشخيص مصاديق القواعد العقلية الأولية، وليس اتفاق الجميع على شيء يعني أنه صواب ولا رفضهم له يعني أنه خطأ. فإن العقل البشري المختلط بالأهواء والرغبات، والذي تمثله آراء الأكثرية، غير قابل لأدراك مصالحة الحقيقية، بالإضافة إلى أن إسناد تمييز الخطأ من الصواب، إلى اتفاق الجميع يؤدي إلى ضياع الخطأ والصواب لما في هذا الاتفاق من التحول والاختلاف بين زمان وزمان، باختلاف أنواع الثقافة والتقاليد والذوق العام في حين أنه يستحيل على الحقيقة العقلية أن تتغير)) (٩٨).

يؤكد الباحث على انه من المفترض أن يكون « جون لوك » قد تقدم خطوة في القانون الطبيعي على سابقه ذلك انه اوجد ما عرف بعده بالملكية المقيدة فكانت حالة الطبيعية لديه أن العقد الذي يبرم بين مجموع الأفراد وبين شخص تنازلوا له عن بعض حقوقهم الطبيعية في مقابل بعض الواجبات التي يقوم بها وهو يختلف عن حالة الطبيعية عند سابقه هوبز ومن أتى من بعده روسو ، فالحالة الطبيعية إذن متغيرة ومتطورة ونسبيه أحيانا فحقوق الأفراد أذن متغيره ومتبدلة وتخضع لمؤثرات خارجية وداخلية والواجبات التي تنطوي على كل منهم كذلك ، فان القانون الطبيعي كما يحدد الحقوق فهو يحدد الواجبات ، فهل هذا الوصف من التغير والتبدل قادر على إثبات الحق ذاته فضلا عن إثبات المصاديق المتعلقة به . نعم وفق المفهوم الكلي للحقوق والواجبات قد يلامس القانون الطبيعي بعض الحقيقة - أي مفهومها العام المتجسد بالنواميس الطبيعية ألفطرية التي تحدد ماهيات الأشياء إلا إننا لا نجد ذلك في المفاهيم الجزئية التي يشير إليها علماء العقد الاجتماعي ، وهو ما أشار إليه (قدس) بقوله (القواعد العقلية الأولية) فهي التي يمكن أن تكشف ما للقانون الطبيعي بمفهومه العام

من قابليه على تعيين الحق والباطل والخطأ والصواب وفق المؤهلات التي استمدتها من الطبيعة الحاكمة للأشياء والتي يعتبر العقل وقواعده الضرورية ألعامه كاشفة عنها ومبينة إياها بحكم هيمنة تلك القواعد العقلية الأولية على القوانين الطبيعية وغيرها .

وقد ناقش السيد الشهيد الصدر « قدس » كذلك التوجه الذي تبناه « جان جاك روسو » في نظرية الحق الذي يعتبر أن ((القانون هو التعبير المباشر للإرادة العامة التي تمثلها أكثرية الشعب، ولا يمكن أن يكون القانون غير عادل لأن العدالة هي إرادة أكثرية الشعب))^(٩٩)، إلا أن تلك الأغلبية قد تكون غير عادله خاصة في دولة المصالح الطبقية كما حدث في قوانين عصر النهضة وما بعدها إذ تفعل العنصر الطبقي بفعل سيادة البرجوازيين على السلطة التشريعية أو في الدول الراديكالية بفعل الشحن الثوري المرافق للتغيرات الجذرية التي تنادي بها تلك الدول والتي تسيطر على مصدر القرار التشريعي فيها نخبه سياسيه ذات توجه ايديولوجي واحد، ومن هنا و (بالنسبة إلى العدالة فإن إرادة أكثرية الشعب إن اجتمعت على أمر عادل من الناحية العقلية فذلك ، وإلا فإن الإرادة العامة قد تخطئ إذا اجتمع الشعب على شيء باطل)^(١٠٠)، وهو حاله نظريه بحثه إذ أن اجتماع الكل على أمر واحد مما لا يجزم بوجوده ، نعم إجماع الأكثرية منهم ممكن عقلا ، ولكن هذا الإجماع على الرغم من كونه ممثل للتوجه العام إلا أن الأمر غير تام أسلامه من جهة كون العقل الجمعي - الإرادة ألعامه - حسب تعبير روسو مما لا يسلم أمره من الخطأ وتغليب الأنا القومية أو القطرية فتضيع في خضم هذا التوجه العدالة أو الحق من جهة إنسانيه اجتماعيه وهو ما يهدف إلى تحقيقه القانون الوضعي على اقل التقارير ناهيك عن وجوبه من الناحية الدينية (بالإضافة إلى أنه يلزم من متابعة الإرادة العامة التي هي عبارة عن إرادات الأكثرية، أن تكون هناك دائماً وبصورة مستمرة أقلية مظلومة في البلاد، فإنه ما دامت الإرادة العامة غير مضبوطة وقابلة للتغير بين تصويت وتصويت، إذن فكل فرد من الشعب مهدد بأن يكون ضمن الأقلية، المضغوط الحقوق في يوم من الأيام)^(١٠١).

لقد أثارَت النظرية الطبيعية ومنذ أن نودي بها بعض التساؤلات التي تهدف إلى بيان نوع القوة أو السلطة الطبيعية التي تؤثر على سلوك الأفراد ، وهل إن منشأ هذه القوة خارجي عن وجود الإنسان وهيكله المحسوس ، أم انه نابع من داخله وفي صلب وجوده ، وهل أن هذه النظرية تهدف إلى إن يرجع الإنسان إلى طبيعته ألفطريه التي كثر اللغط عن جذورها خاصة في الغرب بعد ما ذهب إليه دارون في أصل الأنواع

ونظرية النشوء والارتقاء ، أم إلى أصل آخر غير الذي تشير إليه هذه النظرية أو توجه الذي تهدف إليه ، كل تلك التساؤلات التي أضفت نوعاً من الضبابية على مفهوم الطبيعة التي يشير إليها مفكري العقد الاجتماعي ، الذين ذهبوا إلى مدارس متعددة في حالة الفطرة السابقة على العقد إلا أنهم توحدوا في إن العقد هو من أخرج الإنسان من حالته الفطرية الطبيعية التي توصف وفقاً لهذا التصور على أنها بدائية متخلفة لا تتسجم مع واقع الإنسان الحضاري بأي صلة والفضل يرجع في تحضر الإنسان إلى ذلك العقد ، وهو أمر افتراضي بني على أساس خيالي ونظري كما تأكد من نقد هذه النظرية ، فالحالة الفطرية البدائية المتخلفة إذن هي الحالة الطبيعية عند علماء العقد الاجتماعي ، إلا إن هذا التوجه الذي تبناه (هوبز ، لوك ، روسو) بالنسبة إلى حالة الفطرة الطبيعية لا يمكن الوثوق به على الأقل كنظريه في القانون الوضعي ، بعد ما عرفنا أن حالة الفطرة التي يشير إليها الفكر الإسلامي لا تعني بالضرورة أن الإنسان كان عبارة عن حيوان متخلف منساق خلف غرائزه وشهواته ثم تطور عبر السنين ، بل الحالة الطبيعية التي يؤكد عليها الإسلام هي الفطرة الطبيعية الأولية والمعارف المخترنة في عقله والتي اكتسبها بإحساسه والتي تولد لديه فهما إجمالاً لما يدور حوله يستطيع من خلالها الحكم على الأشياء والتمييز بينها وفقاً لتلك المعلومات الموجودة في ذهنه ، والتي يشير إليها السيد الشهيد « قدس » بـ (القواعد العقلية الأولية) التي يوجد لها مصاديق كثيرة في الخارج ، وما القانون إلا كاشفاً عن مصاديق من مصاديقها والذي يعرف اصطلاحاً بـ (الحق) ، ومن هنا فإننا نلتمس منهجاً فلسفياً جديداً يفسر حالة الفطرة الطبيعية التي ارتكزت عليها النظريات القانونية - السياسية كنظرية العقد الاجتماعي والتي تفسر حالة الفطرة الطبيعية لدى الإنسان بأنها السمة أو الطبيعة العقلية للإنسان والتي تميزه عن باقي أنواع الوجود ، وليس الحالة التي يشير إليها هوبز والذي يعتبرها عبارة عن حاله من الفوضوية في إطار من العنف والصراع بين الأفراد^(١٠٢).

هوامش البحث ومصادره

- (١) أبو ريان ، محمد علي : الفلسفة ومباحثها ، ط ٤ ، دار المعرفة الاجتماعية ، الإسكندرية ، ١٩٨٦ ، ص ٢٢-٢٣
- (٢) جعيني ، نعيم محمود : الفلسفة وتطبيقاتها التربوية ، ط ١ ، دار وائل للنشر والتوزيع ، عمان ، ١٩٩٢ ، ص ١٩٥ .
- (٣) المصدر نفسه ، ص ١٩٦
- (٤) إبراهيم الموسوي الزنجاني : بداية الفلسفة الإسلامية ، النجف الاشرف ، ١٩٥٩ ، ص ١٠
- (٥) المصدر نفسه ، ص ١٠-١١
- (٦) المصدر نفسه ، ص ١٢-١٤
- (٧) علي سعيد إسماعيل : الأصول الفلسفية للتربية ، ط ١ ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، ١٩٦٦ ، ص ٤١٥
- (٨) ديكارت : مبادئ الفلسفة ، ترجمة احمد أمين ، القاهرة ، ١٩٦٠ ، ص ٤٨-٥٠
- (٩) المصدر نفسه ، ص ٥١-٥٨
- (١٠) محمد الصدر : نظرات إسلامية في إعلان حقوق الإنسان الفرنسي ، قم ، ١٩٩٩ ، ص ٥٠
- (١١) المصدر نفسه ، ص ٥١-٥٧
- (١٢) محمد باقر الصدر : فلسفتنا ، ط ٢ ، دار المعارف للمطبوعات ، بيروت ، ١٩٩٨ ، ص ٤٧ ،
- (١٣) المصدر نفسه ، ص ٤٨-٥٠
- (١٤) الطباطبائي ، محمد حسين : علي والفلسفة الإلهية ، مؤسسة البعثة ، طهران ، ١٤٠٢ هـ ص ١٣
- (١٥) المصدر نفسه ، ص ١٤
- (١٦) محمد الصدر: تاريخ الغيبة الكبرى ، قم ، ٢٠٠٢ ص ٣٩٥
- (١٧) المصدر نفسه ، ص ٣٩٦
- (١٨) عبد الباقي البكري : المدخل لدراسة القانون ، شركة العائق لصناعة الكتاب ، القاهرة ، ١٩٨٤ ، ص ٧
- (١٩) المصدر نفسه ، ص ٢١
- (٢٠) المصدر نفسه ، ص ٢١
- (٢١) المصدر نفسه ، ص ٢٥

- (٢٢) المصدر نفسه ، ص ٣٠
- (٢٣) مصطفى الزلمي : المدخل إلى الشريعة الإسلامية ، بيروت ، ٢٠٠٦ ، ص ١١
- (٢٤) المصدر نفسه ، ص ١١
- (٢٥) المصدر نفسه ، ص ١١
- (٢٦) المصدر نفسه ، ص ١٢
- (٢٧) المصدر نفسه ، ص ١٢
- (٢٨) المصدر نفسه ، ص ١٣
- (٢٩) المصدر نفسه ، ص ١٣
- (٣٠) المصدر نفسه ، ص ١٣
- (٣١) محمد فتحي عثمان : الفكر الإسلامي والتطور ، دار الانجلوا ، القاهرة ، بلا تاريخ ، ص ٥٤
- (٣٢) جميل الشراوي : دروس في أصول القانون ، القاهرة ، ١٩٦٩ ، ص ٧٨
- (٣٣) المصدر نفسه ، ص ٧٩
- (٣٤) المصدر نفسه ، ص ٨٠ - ٨١
- (٣٥) المصدر نفسه ، ص ٨٣
- (٣٦) المادة السادسة من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الفرنسي
- (٣٧) محمد الصدر : الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الفرنسي ، قم ، ٢٠٠١ ، ص ٢٩
- (٣٨) المصدر السابق ، ص ٤٩
- (٣٩) المصدر السابق ، ص ٦٣
- (٤٠) المصدر نفسه ، ص ٥٩
- (٤١) هو المشروع الأمريكي الاقتصادي الذي تبنته الإدارة الأمريكية عقب الحرب العالمية الثانية لإعادة أعمار أوروبا الغربية خشيت إن يوقعها الفقر في أحضان السوفيت (القطب الشرقي) ، وسمي مارشال ، نسبة إلى وزير الخارجية الأمريكي الذي اقترح واشرف على تنفيذ المشروع .
- (٤٢) محمد الصدر: تاريخ الغيبة الكبرى ، مصدر سبق ذكره ، ص ٤١٠
- (٤٣) آدم سميث (١٧٢٣ - ١٧٩٠ م) نشأ في اسكتلندا وعد أهم اقتصادي في مرحلة المينا فيكتوره ، درس في كلاسكو واكسفورد ، الرياضيات واللغات والفلسفة والاقتصاد ، حصل في عام ١٧٤٠ م على ماجستير ma وفي العام ١٧٥١ م حصل على درجة الاستاذية في المنطق نشر عام ١٧٧٦ م عمله الرئيس « ثروة الأمم » ومع سميث كان الاقتصاد السياسي يكتسي الطابع العلمي ، مثل سميث مصالح البرجوازية البريطانية في عصر البحث عن ليبراليه الاقتصاد والتجارة الحرة واستنادا لسميث فان آليات القيمة

والسعر والربح تقود إلى الطريق العقلاني لتوزيع الرأسمال والعمل واستنادا للطلب
الفعال

(٤٤) محمد الصدر : تاريخ الغيبة الكبرى ، مصدر سبق ذكره ، ص ٥٣٥

(٤٥) المصدر نفسه ، ص ٥٣٢

(٤٦) المصدر نفسه ، ص ٥٣٣

(٤٧) محمد الصدر : الجمعة الثالثة عشر ، الخطبة الثانية

(٤٨) المصدر نفسه

(٤٩) محمد الصدر : نظرات إسلاميه في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ، مصدر سبق
ذكره ، ص ٣٤

(٥٠) لويس دومون : مقالات في الفردانية ، ص ١٠٥ (لويس دومون: ١٩١١م -
١٩٩٨م ، عالم اجتماع واثربولوجيا فرنسي شهير كان لمدة طويلة مديرا للدراسات
في معهد الدراسات العليا للعلوم الاجتماعية بباريس من مؤلفاته التي أصبحت مراجع
كلاسيكية (homo aequalis ، homo hierarchicns)

(٥١) المصدر نفسه ، ص ١٠٦

(٥٢) فلسفة سياسية تقوم على أساس فصل الدين عن الدولة نودي بها بعد الانقلاب
الكنيسة من أهم دعائها مارتن لوثر ، فريدركشلاير ماخر ، بنجامين كونستانت ،
جون ستيوارت ميل وآخرين ولمن يريد التوسع في المعرفة حول هذه المصطلحات
السياسية وعلاقتها المترابطة أحيله إلى (كتاب فلسفتنا وكتاب المدرسة القرآنية للسيد
الشهيد الصدر « قدس » وكتاب اليوم الموعود للسيد الشهيد محمد الصدر « قدس »
وكتاب الإسلام والتعددية الدينية للدكتور محمد ليكنهاوزن ، وكتاب تأملات في
النص القرآني للدكتور عبد الأمير كاظم زاهد)

(٥٣) الليبرالية الدينية : (تؤكد الليبرالية على أهمية التسامح والحقوق الإنسانية والحريات
ويتفق معظم الليبراليين على إن بداية ملامح الليبرالية بانت بعد عهد الإصلاح فحرية
الضمير في القضايا الدينية والتسامح بين الأفكار الكمتباينة في الدين وجدت أولى
مركزاتها وأسسها في الليبرالية السياسية) الإسلام والتعددية الدينية - الدكتور محمد
ليكنهاوزن ، ص ١٩

(٥٤) محمد الصدر : نظرات إسلاميه في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ، ص ٢٤
وبعد ذلك يستشهد « قدس » بالمفكر المسيحي جورج جرداق على صحة استنتاجاته
فيقول (يقول جورج جرداق : أما رجال الدين ويقصد رجال الكنيسة والدين منهم براء
فقد كانت لهم يد في تبرير نظام التبعية ، وكانوا يلعنون كل تابع لا يخضع الخضوع
المطلق لسيدته ولو كان شريدا دينيا ، ويصبون اللعنات الكثيرة بلهجة مقدسه ، على

رؤوس المارقين الذين يدفعون التابعين إلى ترك الطاعة المطلقة للأسياذ او لتتمرد على هذا الظلم القائم) علي والثورة الفرنسية ، ص ٢٩٠
(٥٥)مارتن لوثر: (١٤٨٣- ١٥٤٦ م) مؤسس المذهب البروتستانتى ، إذ طالب بفصل الدين عن الدولة وان رجال الدين غير معصومين وان من الواجب محاكمتهم ان هم اخطئوا وليس هناك واسطة بين العبد وربّه وان الدين ليس طقوس بل إيمان وليس للكنيسة سلطان لمحو الذنوب اذكر الخبز جسدا للمسيح وان الخمر دمه ومنع الصور والتماثيل في الكنائس وتقديسها .

(٥٦)محمد الصدر: نظرات إسلامية في إعلان حقوق الإنسان الفرنسي ، ص ٧٩

(٥٧)محمد الصدر : تاريخ الغيبة الكبرى ، ص ٥٣٣

(٥٨)الادله الفقهاية : كالاستصحاب والبراءة والاحتياط والتخيير ، والادله الاجتهادية : المنحصرة لدينا بـ (الكتاب العزيز والسنة المعصومة والإجماع الكاشف عن رأي المعصوم - إذ لا يعتد بغيره - والعقل)

(٥٩)عبد الباقي البكري : مدخل لدراسة القانون ، مصدر سبق ذكره ، ص ١٩

(٦٠)المصدر نفسه ، ص ٢٠

(٦١)محمد الصدر :الجمعة الحادية عشر، الخطبة الثانية

(٦٢)السيد محمد الصدر : الجمعة التاسعة - الخطبة الثانية ، ١٧ محرم ١٤١٩

(٦٣)محمد الصدر : الجمعة الحادية عشر ، الخطبة الثانية

(٦٤)محمد الصدر : الجمعة التاسعة ، الخطبة الثانية ، ١٧ محرم ١٤١٩

(٦٥)المصدر نفسه

(٦٦)محمد الصدر : الجمعة الحادية عشر، الخطبة الثانية ، ١ ربيع الأول ١٤١٩

(٦٧)المصدر نفسه

(٦٨)المصدر نفسه

(٩٦)محمد الصدر : نظرات إسلامية في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الفرنسي ، ص ٢٩-٣٣

(٧٠)المصدر نفسه ، ص ٣٤

(٧١)أحسان حميد ألمفرجي وآخرون : النظرية العامة في القانون الدستوري ، نقلا من جان جاك روسو في العقد الاجتماعي ، ترجمة ذوقان قرطوط ، دار القلم ، بيروت ، ١٩٧٣ ، ص ١٢ و ١٥ و ٤١ و ٤٧

(٧٢)ثروت بدوي : النظم السياسية ، الإسكندرية ، ١٩٨٧ ، ص ١٣٠

(٧٣)محمد الصدر : نظرات إسلامية في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الفرنسي ، ص ٥٤

- (٧٤) المصدر نفسه ، ص ٥٦
- (٧٥) المصدر نفسه ، ص ٥٦
- (٧٦) لويس دومون : مقالات في الفر دانية ، ترجمة بدر الدين عردوكي ، القاهرة ، ١٩٧٤ ، ص ٤٨
- (٧٧) الكلام بين الشارحتين للمؤلف وليس من نص المصدر .
- (٧٨) برينو لاتور : لم تكن حدائين أبدا ، ص ٤٧
- (٧٩) محمد الصدر : نظرات إسلاميه في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الفرنسي ، ص ٥٦
- (٨٠) المصدر نفسه ، ص ٥٧
- (٨١) المصدر نفسه ، ص ٥٧
- (٨٢) المصدر نفسه ، ص ٥٤
- (٨٣) المصدر نفسه ، ص ٥٩
- (٨٤) ثروت بدوي : النظم السياسية ، ص ٥٤ - ٥٥
- (٨٥) محمد الصدر : نظرات إسلاميه في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الفرنسي ، ص ٦٠
- (٨٦) المصدر نفسه ، ص ٦١
- (٨٧) محمد حسن الصراف : رئيس قسم القانون في كلية الدراسات الإنسانية الجامعه ، مجموعة محاضرات أقيت في الكلية عام ٢٠٠٧
- (٨٨) محمد الصدر: نظرات إسلامية في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الفرنسي ، ص ١٠٣
- (٨٩) ووردت كلمة « حق » في القرآن الكريم في « ١٢ آية » منها على سبيل المثال : الأعراف / ٣٠ - الإسراء / ١٦ - الحج / ١٨ - القصص / ٦٣ - السجدة / ١٣ . ووردت كلمة « الحق » في القرآن الكريم في « ٢٣٩ آية » منها على سبيل المثال : البقرة / ٢٦ ، ٤٢ ، ٦١ ، ٧١ ، ٩١ ، ١٠٩ ، ١١٩ - آل عمران / ٣ ، ٢١ ، ٦٠ ، ٦٢ ، ٧١ ، ٨٦ ، ١٠٢ - النساء / ١٠٥ ، ١٥٥ ، ١٧٠ ، ١٧١ - المائدة / ٢٧ ، ٤٨ ، ٧٧ ، ٨٣ ، ١١٦ ، الأنعام / ٥ ، ٣٠ ، ٥٧ ، ٦٢ ، ٦٦ ، ٧٣ ، ٩١ ، ٩٣ - الأعراف / ٨ ، ٣٣ ، ٤٣ ، ٥٣ .
- (٩٠) يونس / ٥٣
- (٩١) الأنعام / ١٥١
- (٩٢) البقرة / ٤٢
- (٩٣) الداريات / ١٩
- (٩٤) حسن كيره : المدخل إلى القانون ، الإسكندرية ، ١٩٧١ م ، ص ٤٣١

- (٩٥) جميل الشراوي : دروس في أصول القانون ، القاهرة ، ١٩٦٦ م ص ١٨
- (٩٦) المصدر نفسه ، ص ١٩
- (٩٧) عبد الحي حجازي : المدخل لدراسة العلوم القانونية (نظرية الحق) ، مطبوعات جامعة الكويت ١٩٧٠ م ، ص ١١
- (٩٨) محمد الصدر:: نظرات إسلامية في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الفرنسي ، ص ٥٨
- (٩٩) رمضان أبو سعود : الوسيط في شرح مقدمة القانون المدني (المصري واللبناني) النظرية ألعامه للحق ، بيروت ١٩٨٣ ، ص ٨٥ - ٨٦
- (١٠٠) محمد الصدر : نظرات إسلامية في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الفرنسي ، مصدر سبق ذكره ، ص ٦٠
- (١٠١) المصدر السابق ، ص ٦١
- (١٠٢) ألمفرجي ، أحسان حميد وآخرون : النظرية ألعامه في القانون الدستوري ، القاهرة ، ١٩٧٨ ، ص ١٦

الشيخ الدكتور
عدنان هاشم الحسيني

لمحة معرفية حول القضية المهدوية

(الجزء الاول)

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

ان السبب الرئيس لظاهرة الادعاءات التي ترتبط بالقضية المهدوية هو الخلل في منهج التفكير. فالتفكير عملية لها ضوابطها الخاصة في علم المنطق، واي خلل في عملية التصور او التصديق قد تؤدي الى كوارث نظرية وعملية. وانتظام عملية التفكير تتطلب الاطلاع على نظرية المعرفة⁽¹⁾ المتضمنة معرفة المناهج المتبعة في معرفة الواقع والوصول الى الحقيقة، والاجابة عن سؤال قيمة العلم ومطابقة المعلوم الذهني للواقع الخارجي، والوقاية من الوقوع في السفسطة .

نواجه اليوم ادعاءات مختلفة حول القضية المهدوية، هذا علاوة على ادعاءات اخرى غير المهدوية كلها لها علاقة بالمقدس والتقديس وادعاء القدرات الخارقة المفاضة من الخالق . وليس ينبغي الاقتصار في مواجهة امثال هذه الادعاءات على ردها بالروايات الشريفة او باستخدام الجدل وان كان ذلك ضروريا ايضا، بل لابد من تشريح عملية التفكير الانساني وبيان مناهج التفكير وطرق الوصول الى الحقيقة كما هي دون زيادة او نقيصة، وبذلك تتم مساعدة من ينساقون خلف هذه المدعيات واعطائهم مصباحا كي يكتشفوا بانفسهم اين قد وضعوا اقدامهم، وايضا وقاية من لم ينساقوا من الناس ضمن تلك الدعوات.

تناول المقال القضية المهدوية من حيثية محاولة اكتشاف المنهج المعرفي الملائم لدراسة هذه القضية. وتم التطرق باختصار الى المدارس المعرفية، وتمت الاشارة الى بعض مصاديق الدعوات المهدوية، وبيان الاسباب النفسية والسياسية والمعرفية، وما تستند اليه من اساليب لنشر اهدافها بين الناس، وتم التركيز على اربعة عناصر هي :

الاستخدام التعسفي للنصوص، وادعاء المعاجز والاحلام والاستخارة.

اهمية الفكرة المهدوية

ان الدين الاسلامي قد اعطى الاهتمام الملفت والواضح لقضية المنقذ او المخلص - اذ اعطى حتى صفاته واسمه وحركته السياسية والعسكرية- بينما الاديان الاخرى ولاسيما اليهودية والنصرانية لم تتناول المسألة بشمولية^(٢).

فهذه الفكرة عاشتها الشعوب والامم والافراد والفلاسفة والمصلحين الاجتماعيين، فالخلاص مقترن بالاصلاح في ذهن الانسان، والملفت ان التراث الاسلامي يسمي هذا المنقذ بـ (المهدي) بينما في ادبيات الاديان الاخرى يسمى بعدة مسميات منها (المخلص)^(٣) او (الرجاء المبارك)^(٤) كما في العقيدة النصرانية.

وما ذلك الا تعبير عن حقيقة العقيدة التي انطلق منها المصطلح، فالمنقذ او المصلح ليست مهمته رفع الظلم والاضطهاد السياسي والاقتصادي عن كاهل البشرية فحسب، بل وهدايتهم الى سبل الكمال الانساني والرفعة الاخلاقية وتحقيق اعلى انواع العبودية لله عز وجل .

ولا يمكن قبول مدعيات المنكرين للمهدي والمهدوية او (المنقذ) بانها خرافة نشأت في المخيلة البشرية، لانه من غير المعقول ان تجمع جميع الشعوب والاديان على مسألة رغم اختلاف اديانهم ومناهجهم الفكرية ونظرياتهم المعرفية وعدم اطلاع بعضهم على عقائد البعض الاخر بشكل كامل او حتى جزئي أحياناً ولا سيما قبل عصر التطور الاعلامي ووسائل الاتصال .

معايير فهم القضية المهدوية

وبناء على ما سبق فانه لا بد من ان تكون هناك معايير وضوابط للتفكير في القضية المهدوية باعتبارها من بين اهم القضايا العقدية، ونحن بحاجة لمعرفة مداخل ومخارج التفكير بهذه القضية من اجل ان يكون تفكيرنا منتجاً وبعيدا عن العشبة والخيالات .

اولا : المعرفة وادوات كشف الواقع

ان مشكلة الانسان هي في المعرفة، اي كيف يعرف؟ ماذا يعرف؟ كيف يميز بين الصواب والخطأ؟ فذهن الانسان باب مفتوح دائما امام العالمين الداخلي (نفسه)

والخارجي (العالم المحيط به)، فهل كل ما يرد على ذهنه هو علم حقيقي يقوده نحو الحقيقة؟ كيف يميز بين الحق والباطل من الإعتقادات والحسن والقبيح من الأفعال؟ وهل هو حر في اختيار ما يؤمن به من عقيدة وسلوك؟.

وحينما نقول ان مشكلة الانسان في المعرفة فذلك؛ لان المعرفة اذا بنيت على اساس خاطئ تؤدي لا محالة الى الهلاك، وان بنيت على اساس صحيح فالعاقبة حسنة. اما اذا لم يعرف ان يفرق بين الحقيقة والوهم، وانقاد الى الوهم فقد وقع في حبال الجهل وانقطع جبل الحياة الحقيقية، وسار في ركب الباطل والشيطان شاء ام ابى. فهذه المسألة، اي المعرفة وقيمتها تعتبر المسألة الاولى^(٥) في الترتيب الطبيعي للبحث العلمي، وينبغي على الانسان ان يبدأ من الصفر اذا اراد بناء نفسه بناء علميا رصينا يحميه من لوابس الجهل والسطحية.

ان التفكير لا ينفك عن الانسان فلا بد له ان ينظم عملية التفكير ليصل الى نتيجة صحيحة، فيحتاج اولاً للمنطق ليعرف كيف يفكر، ثم يحتاج الى علم المعرفة من اجل يتعرف على المناهج المعرفية المستعملة في العلوم، لان موضوع علم المعرفة هو المناهج المتبعة في تحقيق مسائل العلوم وقيمتها ومدى حجيتها وعلاقتها ببعضها ببعض، فسائر العلوم تستند الى ادلة معينة سواء كانت عقلية او تجريبية او نقلية لاثبات مسائلها، اما علم المعرفة فيبحث عن دليلة هذا الادلة، ولهذا كان لابد من تقدمه على سائر العلوم .

نظرية المعرفة والعقيدة

تؤثر نظرية المعرفة تأثيرا بالغا في اختيار العقيدة والتي بدورها تنسق السلوك العملي للانسان، وما لم يقيم الفرد بتحديد المنهج المعرفي الذي يسلكه في اكتشاف العقيدة وادراك الحق على ما هو عليه بحسب الاستطاعة، فانه اما ان لا يصل الى نتيجة او ياي الى التقليد، ولا بد في رتبة سابقة من الوصول الى حجية المنهج المعرفي المتبع في الاستدلال على العقيدة المختارة .

ان علم المعرفة يوفر الارضية الخصبة والقوية لبحث وتناول اية قضية يواجهها الانسان في حياته، ولا سيما المسائل التي تمس العقيدة، فيقوم بوضعها في قنوات البحث المنهجي في عملية تكاملية تدريجية، بعد معرفة المنهج الملائم لقضيته، ويحذر من الوقوع في خلط المناهج، فما هو غيبي لا يبحثه بواسطة الحواس والاستقراء، وما يثبت بالحس او النقل لا يمكن بحثه بواسطة البرهان العقلي^(٦) .

ادوات المعرفة

هي الطرق والقنوات المعرفية التي يمكن ان يعتمد عليها الانسان في كشف الواقع^(٧).
وهذه الادوات هي :

الحس - التجربة - العقل - القلب - النقل .

اولا : الحس

وتشمل الحواس الخمس المعروفة : الالامسة، الذائقة، الشامة، السامعة، الباصرة.

ثانيا : التجربة

وهي عبارة عن تكرار المشاهدة لجزئيات متماثلة، تحت ظروف مختلفة، لمعرفة كون اثر معين ثابتا لموضوعه على نحو التلازم او الاقتضاء او ليس بثابت . وكمثال : فلو اتينا بحديدة وسلطنا عليها الحرارة واكتشفنا انها تتمدد ثم كررنا التجربة تحت ظروف مختلفة وعلى عدد كبير منه، وراينا حصول التمدد في كل مرة فسوف نصل الى نتيجة ان الحرارة علة لتمدد الحديد وكلما عرضناه للحرارة يتمدد فنحرز التلازم الذاتي او العلية والمعلولية بين تمدد الحديد والحرارة، وثانيا نعرف ان التمدد وهو الاثر ليس اتفاقيا وصدفة.

ثالثا : العقل

للعقل عدة اطلاقات وكل اطلاق يقصد به شئ يختلف تماما عن الاخر، ويعرف العقل المعرفي : قوة النفس التي بها تدرك المعاني الكلية^(٨)، وهو مختص بالانسان ولذا تميز عن باقي الحيوانات.

رابعا : القلب

المقصود بالقلب في مثل هذه البحوث هو جوهر النفس الناطقة المجردة عن المادة في مقام الذات، المتعلقة بالبدن بواسطة قواها .

خامسا : النقل

فهو ما وصل من الانبياء^(٩) بواسطة الاخبار والتناقل من جيل الى جيل.

سادسا : الوحي

ان الوحي كاداة معرفية يختلف عن النقل، لان الوحي من عند الخالق عز وجل، وتختص بالانبياء فقط^(١٠).

المناهج المعرفية

نشير باختصار الى اهم المناهج المعرفية دون تفصيل وسرد ونقد وتقييم، ويطلب ذلك من الكتب الاختصاصية في الموضوع، وهي كما يلي :

اولا : المنهج التجريبي

لا يخفى اهمية التجربة في المعرفة البشرية، ولكننا هنا نتناولها بعد ان تحولت الى مدرسة معرفية لها اتباعها، ممن اعتبر التجربة وحدها اساسا لاثبات المعرفة البشرية وانكار كل ما لا يقع عليه الحس ويخضع للتجربة^(١١).

ثانيا: المنهج العقلي

هو المنهج الذي يعتمد على أداة العقل كمصدر أساسي للمعرفة وكشف الواقع، تصورا وتصديقا، وله ضوابط محكمة نقحت منذ زمن بعيد، وهي قواعد المنطق وخصوصا البرهان وشرائطه.

ثالثا : المنهج النقلى (النصي)

هو ذلك المنهج المتبع من قبل بعض المدارس الاسلامية وغيرها، وهو الذي يعتمد الجمود على ظاهر النص الديني بحيثيات عرفية ظنية في بناء مجمل الرؤية الكونية، واتخذوا موقفا سلبيا من البرهان العقلي والمنطق الارسطي عموما، ويرفضون بشكل قاطع اي نحو من التعقل في فهم الدين^(١٢)، دون اي تفسير او تاويل مخالف لظاهر النص، والتميز بنزعة حسية شديدة في معرفة الاشياء^(١٣).

ثانيا : العلاقة بين ادوات المعرفة والقضية المهدوية

اولا : الحس والتجربة والقضية المهدوية

لا مجال لاداتي الحس والتجربة في اثبات القضية المهدوية ولوازمها، فاما الحس فهو يدرك الجزئيات التي يشار اليها بالاشارة الحسية بان هذا الشئ الفلاني كذا، اي الكيفيات المادية وان كان بنحو مختلف من حس لآخر^(١٤). وقولنا ان الحس لا يساعد على ادراك القضية المهدوية لان هذه القضية تتالف من عدة عناصر: الإمام الغائب عليه السلام، الملابس التاريخية التي حدثت سواء في ولادته او شهادة ابيه او غيبته الكبرى والصغرى، مسالة الظهور وعلاماته وشخصياته.

فبالنسبة لشخص الإمام عليه السلام يكون الحس نافعا لمن عاش في فترة ولادة الإمام وشاهد ماجرى الى زمان الغيبة الكبرى، فعرف الإمام معرفة شخصية من المحيطين بابيه مثلا او في اثناء فترة الغيبة الصغرى لخواص شيعته، فيرونه ويسمعونه . ولكن بعد ذلك فان القضية قد تحولت الى قضية تاريخية ذات سمات معينة تثبت بالنقل ضمن شروط علمية مفصلة في محلها .

نعم يمكن أن ينفع الحس أيضا في مسألة تطبيق علامات الظهور- المذكورة في النصوص التي دلت عليها- على الواقع، ومعرفة تحققها، وهذا يكون بالنسبة لمن يعيش زمان تحقق تلك العلامات.

واما التجربة فالكلام نفس الكلام تقريبا في الحس، فلو ان شخصا مثلا يريد ان يتعرف تفاصيل القضية المهدوية ومعطياتها فكيف يتبها له ذلك؟ وبأي طريقة؟ اذ ان طبيعة الموضوع هي التي تفرض الاداة في المعرفة، والقضية محل البحث قضية تاريخية ذات صبغة غيبية غير قابلة ان تكون محلا للتجارب وتكرار المشاهدة لجزئيات متماثلة تحت ظروف مختلفة لكشف التلازم بين الاثر والمؤثر .

ثانيا : القلب والقضية المهدوية

قلنا عند تناولنا لهذه الاداة بانها اداة ذات خصوصية لا تتوفر لكل احد، وعلى الرغم من اعتراف الفلاسفة والحكماء بها الا انها لا تتعدي قلب صاحبها، ولا يمكنه اراءه الاخرين ما راي او انكشف له. وفي ما يخص علاقة هذه الاداة بالقضية المهدوية يكون على نحوين:

النحو الاول : العلاقة الشخصية

والمقصود ان ما انكشف للرائي من امور تخص القضية المهدوية بعناصرها الثلاثة : شخص الإمام - ملابسات تاريخية - الظهور وشخصياته ، يكون امر مختص به ولا يتعدى لغيره ان كان حقا طبعاً. لانه ببساطة لا يمتلك اي اداة يثبت بها رؤياه او كشفه، ولم يكن الاخرين معه في رؤياه وكشفه .

النحو الثاني : العلاقة العامة

ان قضية الإمام الحجة عليه السلام قضية دينية ذات صبغة عامة، وامثال هذه القضايا يكون الاثبات او الرد بواسطة ادوات تمتلك صفة العمومية في التفهيم، اي ان الامر العام ينبغي ان يكون قابلا للفهم والافهام تتناوله جميع الازهان ولا تكون بحيث تتطلب صفات معينة كما ذكرنا. فاداة القلب قد توفر علاقة وفهما شخصيا معنا لصاحبها،

لكنها ابدا عاجزة عن توفير العلاقة العامة لجميع الناس برؤيا واحدة وانكشاف واحد .
ثالثا : الوحي والقضية المهدوية

ان معرفتنا بخصوصية هذه الاداة للانبياء والمرسلين تغنيا عن التنظير بعدم علاقتها بالقضية المهدوية، فلا احد يعرف القضية المهدوية بواسطة الوحي، لاننا نعلم علم اليقين ان النبوة قد ختمت بخاتم الانبياء محمد ﷺ، نعم يكون نافعا فيها من خلال ما نقل لنا من نصوص تحكي معطيات وعلوم الوحي من القرآن والسنة.

العقل والقضية المهدوية

طالما ان العقل هو الحاكم المطلق في جميع القضايا سواء بنفسه كما ذكرنا، او بالاستعانة ببقية ادوات المعرفة، يتبين مدى اهميته وحجم العناية به وتنميته وتربيته التربية الصحيحة؛ من اجل الحرص على ان تكون نتائجه التي يتوصل اليها بعملية التفكير صحيحة لا تشوبها شوائب المرض والافراط والتفريط، ولا سيما فيما يخص العقيدة التي تتطلب اليقين المانع من ورود الاحتمال. فالتفكير ما هو الا حركة النفس الانسانية بقوتها العاقلة عندما تواجه مجهولا معيناً، فتقوم بالحركة مما هو مخزون لديها من معلومات مسبقة، تبحث فيها ما يناسب هذا المجهول وتقوم بترتيب المعلومات الى ان تصل الى النتيجة التي تكون رافعة للجهل. وهذه العملية تتم من خلال حركتين، الحركة الاولى من المجهول الى المعلوم، والحركة الثانية من المعلوم الى المجهول، وفيما بين ذلك تكون حركة وسطى في المعلومات المخزونة .

ويتم الفكر من خلال عملية رياضية مضبوطة تسمى القياس^(١٥) وارقي انواع القياس^(١٦) هو القياس البرهاني المنتج لليقين المتضمن لركنين يكمل احدهما الاخر هما الصورة والمادة^(١٧) .

ولابد في مجال العقيدة من تحصيل اليقين التام الذي لا مجال معه الى احتمال الخلاف اصلا. وطالما نتناول قضية عقدية كما اسلفنا فلا بد ان تكون يقينية، وبالنسبة لمن لم يدرس المنطق والبرهان، عليه ان يعرف كيفية حصول اليقين وانواعه لتكون له قدم راسخة في عقيدته. وهذه المسألة وان كانت تحمل شيئا من الصعوبة الا انه لا بد من الصبر لانه ليس من السهل الخوض في امور العقيدة بدون علم.

ان القضية المهدوية باعتبارها من القضايا التي كثر ويكثر الخلاف حولها فينبغي تحكيم العقل في حثياتها^(١٨)، فيكون حاكما على ادوات المعرفة التي قد تستخدم في تفاصيلها، وفاحصا في الاستدلالات التبرعية المفتقرة الى العقلانية والنضوج المعرفي . واذا استطاع الانسان المؤمن تقوية التفكير العقلي البرهاني لديه، فانه يكون قادرا على وضع كل دعوة قديمة او حديثة في موضعها الصحيح، وليس امعة متلونا تاخذ

به كل ربح مذهبها، كما ذكر ذلك أمير المؤمنين عليه السلام بقوله لكميل: (الناس ثلاثة: فعالم رباني ومتعلم على سبيل نجاة، وهمج رعا ع أتباع كل ناعق يميلون مع كل ربح، لم يستضيئوا بنور العلم، ولم يلجأوا إلى ركن وثيق)^(١٩).

النقل والقضية المهدوية

ان النقل يلعب دورا رئيسيا مهما في القضية المهدوية، وهناك نصوص تارة تتناول شخصية الإمام الحجة عليه السلام، من حيث الولادة والغيبة وتفصيلها وما قاله اجداده المعصومين فيه، وتارة تتناول الملاحم المستقبلية الملازمة لظهوره، وشخصيات الظهور وما الى ذلك . وتنقسم الروايات المذكورة الى متواترة واخبار احاد . ومن نافل القول ان الروايات التي اشارت الى نفس شخص الإمام عليه السلام متواترة^(٢٠)، اما تلك التي تطرقت الى امور الظهور والملاحم فاکثرها روايات احاد^(٢١)، وهنا مكنم الخطر، اذ يذهب البعض مذاهب شتى في التطبيق والتوقيت، واستخدام الترميز القائم على الاحتمال والتخمين والحكم بدون دليل .

رابعا : معايير الفهم الصحيح للقضية المهدوية

تبين لنا مما تقدم ان جميع ادوات المعرفة نافعة وهي منة عظيمة من البارئ تعالى على الانسانية، ولكن بشرط ان تستخدم فيما يلائمها من المعرفة، فالحس لما يكون قابلا لادراكه من خلال الحواس، والتجربة للماديات وما يلائم عالم المادة والعناصر، والكشف والشهود الذي يكون محصورا في نطاق شخصي، والنقل الذي يلائم الموضوعات التاريخية والدينية ضمن شروط خاصة، والعقل الذي يدرك عالم الحضور وعالم الغيب ضمن شروط معينة . وهو الحاكم على جميع ادوات المعرفة وحاميتها من الوقوع في الازطاء او تعميم الاحكام وتخصيصها او الوقوع في التناقض (اجتماع المتناقضين او ارتفاعهما) والدور والتسلسل او انكار الامور البديهية والانحدار نحو السفسطة . ثم انه مدرك لعالم الغيب قبل النقل وبعده^(٢٢) . والعقل البرهاني له السلطة والحاكمة على جميع ادوات المعرفة، فاي خلل في ادراكها يكتشفه العقل . ومن هنا نكتشف مدى الحاجة الى العقل وتحكيمه في القضية المهدوية التي تكثر فيها المدعيات، فهناك منطقة (منطقة التفاصيل العقدية) لا يستطيع العقل البرهاني البت فيها دون الاستعانة بالنص الديني، او ان النص الديني والتاريخي هو الذي سطرها ابتداء، وتكون وظيفة العقل رقابية لضمان عدم الوقوع في الانحراف والاهوام او مخالفة قواعده البديهية . وسوف يتبين لنا بعد قليل الحاجة الفعلية لثوابت العقل البرهاني في النصوص التي تناولت القضية المهدوية .

هوامش البحث ومصادره

- (١) - هو علم يهتم بدراسة وتقييم المعرفة البشرية وادواتها ومناهج التفكير وقيمة المعرفة ومدى مطابقتها للواقع .
- (٢) - انظر : قيدارة، الاسعد بن علي، النظرية المهدوية في فلسفة التاريخ، ص ٣٢. وايضا مقال: المهدي الموعود في الاديان الثلاثة، موقع سماحة الشيخ محسن انصاريان .
- (٣) - صديقي، محمد الناصر، فكرة المخلص بحث في الفكر المهدوي، ص ٩١.
- (٤) - الشيخ، علي، المصلح العالمي في الاسلام ونظرة الاديان السماوية الاخرى، ص ١٢.
- (٥) - انظر: المصري، ايمن، اصول المعرفة والمنهج العقلي، ص ١٨. وكذلك انظر: السبحاني، جعفر، نظرية المعرفة، بقلم: حسن محمد مكي العالمي، ص ٣٤.
- (٦) - بلكا، الياس، الغيب والعقل، ص ١٥٣.
- (٧) - المصري، ايمن، نظرية المعرفة والمنهج العقلي، ص ٥٥.
- (٨) - انظر : ابن باجة الاندلسي، محمد بن يحيى، ص ١٥٠.
- (٩) - وايضا ما وصلنا من الائمة المعصومين الاثنى عشر عليه السلام والسيدة الزهراء عليها السلام بحسب مدرسة اهل البيت.
- (١٠) - المقصود بالوحي في نظرية المعرفة هو الوحي المختص بالانبياء فقط المستلزم تكليفه بمهمة الانبياء عن الخالق المرسل بالعقيدة الحقة والتكاليف العبادية، وليس المقصود الوحي بالمعنى العام الذي يمكن ان يكون لكل انسان الباعث على الفعل والترك كالايعاء الى ام موسى .
- (١١) - انظر: حمد، د.انصاف، المعرفة والتجربة، ص ٧٧.
- (١٢) - وكمثال على تعصبهم لمنهجهم فان القاضي عياض قال : كان مالك ابعد الناس من مذاهب المتكلمين واشد نقضا للعراقيين، ثم قال : قال سفيان بن عيينه سال رجل مالكا فقال : (الرحمن على العرش استوى)، كيف استوى؟ فسكت مالك حتى علاه الرخصاء (اي العرق الشديد) ثم قال : الاستواء منه غير معقول، والسؤال عن هذا بدعة، والايمان به واجب، واني لاظنك ضالا . الذهبي، شمس الدين، سير اعلام النبلاء، ج ٨، ص ١٠٦.
- (١٣) - المصري، د. ايمن، اصول المعرفة والمنهج العقلي، ص ١٠٦.
- (١٤) - يقول الشيخ جعفر السبحاني: الحسن من اوثق مصادر المعرفة، اليه تنتهي كل المعارف الضرورية والنظرية، ولولاه لما كانت هناك معرفة عقلية ولا اشراقية. وهذا لا يعني انحصار اداة المعرفة به، وانه ليس لنا الى دار المعرفة طريق سواه، فان هذا ضلال وخذاع... بيد ان المراد هو ان اعمال الادوات الاخر يتوقف على تجهز الانسان بادوات الحسن، وارتباطه بالمحسوسات، لان ذلك كله معد لادراك العقل البديهيات والنظريات. ولذلك قيل : من فقد حسا فقد فقد علما. ولو وجد انسان فاقد لجميع الحواس، لكان عاجزا عن تصور المعارف البسيطة فضلا عن المعارف النظرية الدقيقة .
- (١٥) - تعريف القياس : قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزم عنه لذاته قول اخر . (المظفر، محمد

رضا، المنطق، ص ٢٠٣).

(١٦)- هنالك ثلاثة انواع من الاستدلال (الحجة) القياس والاستقراء والتمثيل، وما ينتج اليقين هو الاول دون الاخرين اذ انهما ينتجان الظن فقط .

(١٧)- ان الصورة في المنطق هي هياة وشكل القياس وهي (هيئة التاليف الواقع بين القضايا) اي انها قالب توضع فيه مواد الاستدلال لانتاج العلم والقضايا الجديدة . وتتالف الصورة من مقدمات هي مواد القياس مثل : زيد انسان ، كل انسان حيوان وهكذا .

زيد انسان (مقدمة اولى تسمى صغرى)

كل انسان يموت (مقدمة ثانية تسمى كبرى)

اذن زيد يموت (النتيجة)

اما مواد القضايا فهي ما يملأ القالب به في المقدمات كما ذكرنا ولكن هذه المقدمات تختلف بحسب طبعها فتؤثر على نتيجة الاستدلال، وهي كما يلي :

مواد يقينية (ينتج قياس برهاني)

مواد مسلمة ومواد مشهورة (قياس جدلي)

مواد ظنية ومواد مقبولة (قياس خطابي)

مواد وهمية ومواد مشبهة (قياس مغالطي)

مواد مخيلة (قياس شعري)

وبالتالي اطلقوا على هذه الخمسة انواع من الاقيسة الصناعات الخمس (صناعة البرهان - صناعة الجدل - صناعة الخطابة - صناعة المغالطة - صناعة الشعر) .

(١٨)- ليس فقط القضية المهدوية ينبغي تحكيم العقل فيها بل ان جميع القضايا والبحوث ينبغي ان يكون العقل حاكما وناظرا الى عمل ادوات المعرفة فيها كي لا يخرج البحث عن مساره ويدخل في مطبات ومسارب بعيدة عن الواقع .

(١٩)- نهج البلاغة، ج ٤، ص ٣٦.

(٢٠)- ابن بابويه، محمد بن علي، كمال الدين وتمام النعمة، ج ١، ص ٩٤.

(٢١)- راجع : الخزاعي، نعيم بن حماد، الفتن .

(٢٢)- فان الله تعالى زود الانسان بفطرة بسيطة تسمى العقل الساذج الذي يدرك ان لكل مصنوع صانع وبما ان هذا العالم مصنوع فلا بد له من صانع . وهذا قبل النقل، اما بعد النقل فانه يصدق بما يقوله النبي صلى الله عليه وآله بسبب اعتقاده التام بنبوته بعد ان تبين له ذلك من خلال المعجزة . ومن الامور المبرهن عليها ان العقل انما يدرك كليات الغيب لا التفاصيل .

الشيخ
عمار النصارالله

إثبات ولادة

الإمام المهدي عليه السلام

توطئة :

ينطوي هذا العنوان في حقيقته على مسألتين رئيسيتين لابد من ملاحظتهما والتعامل مع كل منهما وفق القواعد العلمية الخاصة بها ، الاولى تاريخية تتعلق بمجرد إثبات ولادة مولود للإمام الحسن ابن علي العسكري عليه السلام ، والمسألة الثانية هي كون هذا المولود هو الإمام الثاني عشر من أئمة اهل البيت عليهم السلام الذين يعتقد الشيعة بإمامتهم ووجوب طاعتهم ومتابعتهم وهي مسألة عقائدية صرفة ، فالإمامة كما هو معلوم صفة زائدة على وجود الانسان وليست من ذاتياته ، إذ لو كانت من ذاتياته لكان كل البشر أئمة ، ومقتضى الصناعة العلمية هو إثبات أن الإمام الحسن العسكري عليه السلام قد ولد له مولود فعلا وحقيقة ، وبعد ذلك يتوجه البحث في إمامة هذا المولود من عدمها . وعليه لابد من الالتفات جيدا حين اثاره هذا العنوان الى التفريق بين هاتين المسألتين وعدم الدمج بينهما ، حيث أن النظر اليهما كمسألة واحدة يتسبب في تداخل القواعد العلمية الخاصة بثبوت كل منهما ، مما يؤدي الى ضياع الوقت والجهد وتشتت الكلام في النقض والإبرام خارج إطار المظلة العلمية وبعيدا عن سياقاتها ، واذا راجعت الأعم الأغلب من النقاشات والمشاحنات في ما يخص ولادة الإمام المهدي عليه السلام لوجدتها ناشئة من عدم التفريق المذكور ، فحيث يتحدث الطرف الاول عن المسألة من جانبها العقائدي ويثير حولها الشكوك والشبهات يجيبه الطرف الاخر بإجابات تنسجم كليا مع المسألة ولكن من جانبها التاريخي ، وهكذا يبقى السجال مفتوحا في اغلب النقاشات حول هذه المسألة دون وضع النقاط على الحروف فيها .

كل علم له قواعد وقوانين خاصة :

إعتاد الباحثون في كل المجالات والتخصصات العلمية ان يؤسسوا قواعد وقوانين تكون بمثابة المحور الاساس الذي تدور حوله كل مسائل هذا العلم أو ذاك بما ينسجم كلياً مع طبيعة موضوعه ، وتكون تلك القوانين ناتجة عن التجربة أو العقل أو التعبد... الخ ، وبذلك تمايزت العلوم وتنوعت مجالاتها وتشكلت تخصصاتها أكثر وأكثر ، ولو صح أن يقاس أي علم بأي قانون لتداخلت العلوم وهو باطل ، وكمثال بسيط نقول هل يصح ان تلعب كرة اليد بقوانين كرة القدم ؟ ، إذن لامناص عن إرجاع كل مسألة الى قوانينها الخاصة .

ونحن الان بصدد بيان الضوابط العلمية التي يقاس بها ثبوت المسائل التاريخية لنحاكم بها مسألة ولادة المهدي ابن الإمام الحسن العسكري ، وسنؤجل الكلام الى بحث آخر لغرض بيان القوانين والقواعد العلمية التي تثبت بها العقيدة ، لنحاكم بها عقيدة إمامة المهدي عليه السلام .

ثبوت ولادة الشخصيات التاريخية

تتم عملية إثبات المواليد في العصر الحاضر من خلال تسجيل المولود في السجل المدني للدولة التي ينتمي اليها ، حيث يعتبر من لم يسجل بهذا السجل غير معترف بوجوده في الحياة ولا ينال اي حق من حقوقه ، وبالتالي اذا اردنا اليوم التأكد من ولادة شخص ما فما علينا إلا مراجعة دوائر السجلات المدنية . ولكن حينما يكون الحديث عن شخصية عاشت في العصور الماضية المنصرمة ، حيث لم يكن البشر قد نظموا حياتهم كما هو الحال اليوم ، فحينها سنكون امام خيارين لا ثالث لهما : فإما ان نحكم بعدم وجود كل شخصية تاريخية لم نرها ولم نعاصر من رآها ، بناءً على عدم امكانية التثبت من ولادتها ولا معرفة الظروف التي اكتفت تلك الولادة ولا معرفة اسم امه على سبيل المثال ولا نسبها وهل كانت حرة او أمه و... الخ ، وهذا الامر غير صحيح قطعاً وليس مقبول من الناحية العلمية؛ لأنه يستلزم إنكار التأريخ . وأما أن نتناول المسألة بطريقة علمية ومنهجية وفق معطيات علم التاريخ وأدواته التي يتعامل بها مع هكذا حالات ، وعليه لا بد من الاخذ بنظر الاعتبار السبل التي كان يتم من خلالها إثبات ولادة الشخص حيث لا شهادة ميلاد ولا سجل مدني لبسطة الحياة في تلك العصور . ومع كل تلك البساطة بيد أن الناس لم يكونوا متساهلين في تلك

المسألة البتة ، إذ إن هناك العديد من الاعتبارات العرفية والشرعية والقانونية كانت تترتب على وجود الشخص في الحياة من عدمه .

وإذا رجعنا الى قواعد علم التاريخ لنبحث عن الوسائل التي كانت تستعمل في اثبات حالات الولادة لوجدناها تشتمل على ما يلي:

١- الاقرار بالولادة من قبل الوالد .

٢- شهادة القابلة .

٣- شهادة الناس الذين رأوا المولود .

٤- قول اهل الاختصاص من المؤرخين .

تلك إذن هي الطرق التي يتم من خلالها إثبات ولادة الشخصيات عبر التاريخ ، ومع ان طريقا واحدا منها يكفي في ثبوت ولادة المهدي عليه السلام إلا أننا سنرى بأن ولادته ثابتة بكل طريق من تلك الطرق الاربعة ، وسنبين ذلك فيما يأتي من الكلام ومن الله نستمد العون .

أولا / الاقرار بالولادة من قبل الوالد .

الإقرار بصورة عامة هو الإذعان للحق والاعتراف به^(١) ، أقر بالحق أي اعترف به، والإقرار بالولادة هو اعتراف الوالد بأنه قد ولد له هذا المولود ، وهو إجراء اعتاد عليه الناس قديما وحديثا في اثبات كلا من الولادة ونسب المولود ، وقد اقر العرف والشرع والقانون هذا الاجراء وجعلاه على مدى العصور المنصرمة من ابرز الشواهد على إثبات الولادة وفق شروط معينة .

قال صاحب كتاب الفوائد العلية : ﴿ اتفق الأصحاب « قدس سرهم » على عدم ثبوت النسب بالإقرار إلا في الاقرار بالولد من صلبه بلا واسطة بقيود ثلاثة : الأول كون البنوة ممكنة (بحيث يكون عمر المقر مثلا يسمح ان يكون ابا للمولود ، وكون التلاقي مع الزوجة ممكنا ، وكون ام المولود زوجة او مملوكة للأب؛ اذ لا يجوز ان تتحقق رابطة الابوة من الزنى ، وغير ذلك من الامور التي يمكن معها ان تصح البنوة) ، والثاني كون المقر به مجهولا ، والثالث ان لا ينازعه فيه منازع ، ولا يعتبر تصديق الولد إن كان صغيرا اتفاقا وهل يعتبر تصديقه إن كان كبيرا ظاهر كلام الشيخ في النهاية العدم وفي المبسوط يعتبر^(٢) .

وقال صاحب كتاب «الفقه الاسلامي وأدلته» تحت عنوان «الإقرار بالنسب أو ادعاء

الولد «: الإقرار بالنسب نوعان: إقرار على نفس المقر، وإقرار محمول على غير المقر ، أما الإقرار بالنسب على نفس المقر : فهو أن الأب بالولد أو الابن بالوالد ، كأن يقول : هذا ابني ، أو هذا أبي ، أو هذه أمي . ويصح هذا الإقرار من الرجل ولو في مرض الموت ، بشروط متفق على أغلبها بين المذاهب ، وقد ذكرتها في بحث الإقرار^(٣) . وجاء في كتاب «قانون الاحوال الشخصية العراقي» : الإقرار بالبنوة -ولو في مرض الموت- لمجهول النسب يثبت به نسب المقر له إذا كان يولد مثله لمثله^(٤) .

وهكذا رأينا أن الإقرار بالولادة من قبل الوالد يثبتها باتفاق العرف والشرع والقانون ، وبما أن حديثنا حول إثبات ولادة المهدي عليه السلام من جانبها التاريخي دون التطرق الى كون هذا الشخص هل هو المهدي المنتظر الموعود أو انه الثاني عشر من أئمة اهل البيت عليهم السلام ، فسنعرض الروايات التاريخية التي نقلت إقرار الإمام الحسن ابن علي العسكري عليه السلام بأنه قد ولد له ولد ،

ومن تلك الروايات :

١- عن محمد بن يحيى ، عن أحمد بن إسحاق ، عن أبي هاشم الجعفري قال : قلت لأبي محمد عليه السلام : جلالتك تمنعني من مسألتك ، فتأذن لي أن أسألك ؟ فقال : سل ، قلت : يا سيدي هل لك ولد؟ فقال : نعم ، فقلت : فإن بك حدث فأين أسأل عنه ؟ فقال : بالمدينة^(٥) .

٢- عن محمد بن علي بن بلال قال: خرج إليّ من أبي محمد قبل مضيه بستين يخبرني بالخلف من بعده ، ثم خرج إليّ من قبل مضيه بثلاثة أيام يخبرني بالخلف من بعده^(٦) .

٣- عن أبي غانم الخادم قال: ولد لأبي محمد الحسن مولود فسماه محمداً، فعرضه على أصحابه يوم الثالث وقال: هذا إمامكم من بعدي، وخليفتي عليكم، وهو القائم الذي تمتد عليه الأعناق بالانتظار، فإذا امتلأت الأرض جوراً وظلماً خرج فملاًها قسطاً وعدلاً^(٧) .

٤- وعن يعقوب بن منفوس قال: دخلت على أبي محمد الحسن العسكري وعلى باب البيت ستر مسبل. فقلت له: يا سيدي من صاحب هذا الامر بعدك؟ فقال : ارفع الستر، فرفعته ، فخرج غلام فجلس على فخذ أبي محمد (رضي الله عنهما) وقال لي أبو محمد: هذا إمامكم من بعدي ...^(٨) .

٥- بعث الحسن العسكري عليه السلام رسالة إلى كبير علماء قم أحمد بن إسحاق قال له فيها: ولد لنا مولود فليكن عندك مستوراً، وعن جميع الناس مكتوماً، فإننا لم نظهر

عليه إلا الأقرب لقرابته والولي لولايته، أحبنا إعلامك لِسِرِّكَ اللهُ به مثل ما سرَّنا به والسلام^(٩).

٦- أخبر الحسن ابن علي العسكري عليه السلام بعض أصحابه الموثوقين شفويًا بولادة ابنه المهدي ، فقد أعلم أبا هاشم الجعفري ، كما أخبر أبا طاهر البلالي ، وصرح أمام أحمد بن إسحاق بن سعد بقوله: الحمد لله الذي لم يخرجني من الدنيا حتى أراني الخلف من بعدي ، أشبه الناس برسول الله ، خُلُقًا وَخَلْقًا ، يحفظه الله في غيبته ، ويظهره فيملاً الأرض قسطاً وعدلاً ، كما ملئت جوراً وظلماً^(١٠).

ومع أن الاخبار التي نقلت إقرار الإمام الحسن العسكري عليه السلام بولادة المولود محل البحث كثيرة إلا اننا سنكتفي بهذا القدر من الروايات لكونها كافية في إثبات الولادة على المستوى التاريخي ، بل يكفي في ثبوتها الخبر الواحد لسببين رئيسيين :
اولا / عرفنا مما سبق بأن الاقرار بحد ذاته كاف في ثبوت الولادة والنسب عرفا وشرعا وقانونا ، وقد نقل لنا التاريخ ذلك الاقرار عن الإمام الحسن العسكري عليه السلام.

ثانيا / قد بينا في بداية البحث اننا نتحرك الان تحت مظلة القواعد العرفية التاريخية ، ولم يقل أي احد بأن أخبارها لا تثبت بالخبر الواحد بل تحتاج في ثبوتها الى الأدلة القطعية من تواتر وغيره ، ولا ينبغي الدمج في القواعد العلمية بحيث نجر قواعد علم العقيدة ونفرضها على علم التاريخ لئلا يستلزم هذا الفعل المحاذير التي اشرنا اليها آنفا. وعلى ذلك لا تبقى أي ذريعة لإنكار ولادة مولود للإمام الحسن العسكري عليه السلام ، إلا ان يكون المنكر مكابرا أو جاهلا أو جاحدا .

ثانيا / شهادة القابلة

كانت كل ولادات النساء في الماضي تتم في داخل البيوت على يد القابلة ، حيث لم يكن قد وصل الطب الى القدرات العالية التي نعرفها في يومنا هذا وخصوصا على مستوى صناعة الاجهزة وبناء المستشفيات ، وكانت القابلة المصدر الموثوق للعائلة فيما يتعلق بأمور الحمل والولادة ، ولم تقتصر مهامها على التوليد بل كانت ترافق المرأة الحامل وتتابع تطور حملها حتى تضع جنينها ، لذلك تعتبر شهادة القابلة من الطرق الصحيحة والمعتمدة التي تثبت الولادة قديما وحديثا ، حيث كان قولها يسمع ويؤخذ به من قبل الناس في كل المجتمعات ولا يجدون فيه أية مشكلة ، بل وكان القضاة يقبلونه ويرتبون عليه جميع الآثار والنتائج كالميراث وغيره ، ولم يواجه قولها منفردة

(شهادة واحدة) ودون أن تؤيد بامرأة ثانية أي صعوبة في القبول والأخذ من الجهة الشرعية ؛ لأن عملية الولادة مما لا يتوجب أن يطلع عليها أكثر من امرأة واحدة في الغالب ، ولا سبيل للرجال ان يطلعوا عليها .

قال الشيخ الطوسي : تقبل شهادة النساء على الانفراد في الولادة والاستهلال والعيوب تحت الثياب - كالرتق والقرن والبرص - بلا خلاف ...ودليلنا : إجماع الفرقة وأخبارهم^(١١) .

وقال ابن قدامة في المغني : ويقبل قول المرأة منفردة فيما لا يطلع عليه الرجال ، مثل الرضاع والولادة والحيض والعدة وما أشبهها ، شهادة امرأة عدل ، ولا نعلم بين أهل العلم خلافا في قبول شهادة النساء المنفردات في الجملة . قال القاضي : والذي تقبل فيه شهادتهن منفردات خمسة أشياء : الولادة ، والاستهلال ، والرضاع ، والعيوب تحت الثياب كالرتق والقرن والبكارة والثيابة والبرص وانقضاء العدة^(١٢) .

ومن الجهة القانونية تعتبر اليوم شهادة القابلة مرتكزا يعتمد عليه في أنظمة الحياة الجديدة ، ويعتمد القانون على شهادة القابلة بولادة المولود الجديد في إصدار بيان الولادة الرسمي ، ويرتب على تلك الشهادة الأثر الشرعي والقانوني في نسبة الولد إلى أبيه .

هذا وقد شهدت القابلة بولادة المهدي ابن الحسن العسكري عليه السلام ، وهذه القابلة من النساء الورعات المنتسبات لبيت النبوة ، وهي السيدة الجليلة حكيمة بنت الإمام الجواد عليه السلام ، ونشأت هذه السيدة الطاهرة في بيت الوحي ونهلت من منبع العلم والشرف والتقوى فكانت من العلويات الطاهرات الصالحات العابدات ، وقد ذكرها الاعاظم من علمائنا كالشيخ الصدوق في كمال الدين والمسعودي في إثبات الوصية والطبرسي وابن شهر آشوب والطوسي في الغيبة وغيرهم^(١٣) ، وقال عنها السيد محسن الأمين في ترجمتها بأنها : كانت من الصالحات العابدات القانتات لها أخبار في تزويج الإمام الحسن العسكري بنرجس أم المهدي وفي ولادة الإمام المهدي^(١٤) .

إكمال الدين: ابن الوليد، عن محمد العطار، عن الحسين بن رزق الله، عن موسى ابن محمد بن القاسم بن حمزة بن موسى بن جعفر، قال: حدثني حكيمة بنت محمد ابن علي بن موسى بن جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب عليه السلام قالت: بعث إلي أبو محمد الحسن بن علي عليه السلام فقال: يا عمه اجعلي إفطارك الليلة عندنا فإنها ليلة النصف من شعبان فان الله تبارك وتعالى سيظهر في هذه الليلة الحجة وهو

حجته في أرضه قالت: فقلت له: ومن أمه؟ قال لي: نرجس. قلت له: والله جعلني الله فداك ما بها أثر؟ فقال: هو ما أقول لك، قالت: فجئت فلما سلمت وجلست جاءت تنزع خفي وقالت لي: يا سيدتي كيف أمسيت؟ فقلت:

بل أنت سيدتي وسيدة أهلي قالت: فأنكرت قولي وقالت: ما هذا يا عمه؟ قالت: فقلت لها: يا بنية إن الله تبارك وتعالى سيهب لك في ليلتك هذه غلاما سيدا في الدنيا والآخرة قالت: فجلست واستحييت، فلما أن فرغت من صلاة العشاء الآخرة وأفطرت وأخذت مضجعي فرقدت فلما أن كان جوف الليل قمت إلى الصلاة ففرغت من صلاتي وهي نائمة ليس بها حادث ثم جلست معقبة ثم اضطجعت ثم انتبهت فزعة وهي راقدة ثم قامت فصلت. قالت حكيمة: فدخلتني الشكوك فصاح بي أبو محمد عليه السلام من المجلس فقال:

لا تعجلي يا عمه فإن الامر قد قرب قالت: فقرأت ألم السجدة ويس فينما أنا كذلك إذا انتبهت فزعة فوثبت إليها فقلت: اسم الله عليك ثم قلت لها: تحسني شيئا؟ قالت: نعم يا عمه، فقلت لها: اجمعي نفسك واجمعي قلبك فهو ما قلت لك.

قالت حكيمة: ثم أخذتني فترة وأخذتها فترة^(١٥) فانتبهت بحس سيدي عليه السلام فكشفت الثوب عنه فإذا أنا به عليه السلام ساجدا يتلقى الأرض بمساجده فضممته إلي فإذا أنا به نظيف منظر فصاح بي أبو محمد عليه السلام هلمي إلي ابني يا عمه فجئت به إليه فوضع يديه تحت أليتيه وظهره ووضع قدميه على صدره ثم أدلى لسانه في فيه وأمر يده على عينيه وسمعه ومفاصله ثم قال: تكلم يا بني فقال: أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له. وأشهد أن محمدا رسول الله صلى الله عليه وآله ثم صلى على أمير المؤمنين عليه السلام وعلى الأئمة إلى أن وقف على أبيه ثم أحجم.

قال أبو محمد عليه السلام: يا عمه اذهبي به إلى أمه ليسلم عليها وائتني به فذهبت به فسلم عليها ورددته ووضعته في المجلس ثم قال: يا عمه إذا كان يوم السابع فائتينا. قالت حكيمة: فلما أصبحت جئت لأسلم على أبي محمد عليه السلام فكشفت الستر لأفتقد سيدي عليه السلام فلم أره فقلت له: جعلت فداك ما فعل سيدي؟ فقال: يا عمه استودعناه الذي استودعته أم موسى عليه السلام.

قالت حكيمة: فلما كان في اليوم السابع جئت وسلمت وجلست فقال: هلمي إلي ابني فجئت بسيدي في الخرقه ففعل به كفعلته الأولى ثم أدلى لسانه في فيه...^(١٦) وقصة الولادة المذكورة آنفا والتي اخبرت بها السيدة حكيمة قد نقلها الكثير

من العلماء بأسانيد صحيحة أمثال أبي جعفر الطبري والفضل بن شاذان والحسين بن حمدان وعلي بن الحسين المسعودي والشيخ الصدوق والشيخ الطوسي والشيخ المفيد وغيرهم ، ونقلها بصورة كاملة أو مختصرة أو نقل خبرها عدد من علماء أهل السنة من مختلف المذاهب الإسلامية أمثال نور الدين عبد الرحمن الجامي الحنفي في شواهد النبوة والعلامة محمد مبین المولوي الهندي في وسيلة النجاة والعلامة محمد خواجه بارسا البخاري في فصل الخطاب والحافظ سليمان القندوزي الحنفي في ينابيع المودة ، كما ونقل خبر الولادة ما يناهز المائة وثلاثين من علماء مختلف الفرق الإسلامية بينهم عشرات المؤرخين ستة منهم عاصروا فترة الغيبة الصغرى أو ولادة الإمام المهدي عليه السلام، والبقية من مختلف القرون الى يومنا هذا في سلسلة متصلة وهذا الاحصاء يشمل جانباً من المصادر الإسلامية وليس كلها. وبين هؤلاء عدد كبير من العلماء والمؤرخين المشهورين أمثال ابن خلكان وابن الأثير وأبي الفداء والذهبي وابن طولون الدمشقي وسبط ابن الجوزي ومحي الدين بن عربي والخوارزمي والبيهقي والصفدي والياضي والقرماني وابن حجر الهيثمي وغيرهم كثير. ومثل هذا الإثبات مما لم يتوفر لولادات الكثير من أعلام التاريخ الإسلامي^(١٧).

فالمفروض وبحسب القواعد العرفية والتاريخية والفقهية والقانونية أن شهادة السيدة الجليلة حكيمة بنت الإمام الجواد عليه السلام تكفي لوحدها في إثبات أمر ولادة المهدي عليه السلام باعتبارها قابلة ، وشهادة القابلة كما رأيت من المقبولية . التذكير ولا يضر تلك الشهادة بعد ثبوتها ما يثار حولها من اشكاليات تتعلق بعدم قناعة بعض الاشخاص بمضمونها ، خصوصا وأن ما يعتبرونه غير مقنع لا يتقاطع بأي شكل من الاشكال مع القرآن الكريم ، ولا بد من التنبيه على أن البحث هنا تاريخي يتعلق بولادة مولود للحسن العسكري عليه السلام ولا ربط له بالعقيدة وكون هذا المولود هو المهدي المنتظر ام لا ، وعليه لا بد من تحكيم قواعد علم التاريخ فقط ، وقد رأينا ان شهادة القابلة تكفي فيها .

ثالثا / شهادة الناس الذين رأوا المولود .

وهي من الوسائل التي اثبتت على مدى التاريخ وجود الاشخاص في هذا الوجود ، فكثير من الناس نعتقد بوجودهم ونقطع بذلك رغم اننا لم نشاهدهم ولم نعاصرهم حتى ، وذلك الاعتقاد مبني على مشاهدة الناس الذين سبقونا لهم وشهادتهم بذلك ،

ولقد شاهد العديد من الناس المهدي ابن الحسن العسكري عليه السلام ، ونقلت لنا اخبار رؤيتهم تلك بطرق صحيحة ، وطبقا للقواعد التاريخية فإن ولادة المهدي تكون ثابتة ولو برواية واحدة صحيحة من تلك الاخبار ، فكيف وأن الصحيح منها اكثر من ذلك بكثير ؟ ومن تلك الاخبار :

١- عن محمد بن إسماعيل بن موسى الكاظم عليه السلام و كان أسن بني الكاظم ، قال: رأيت ولد أبي الحسن العسكري وهو غلام^(١٨) .

٢- عن علي بن محمد ، عن سعد بن عبد الله قال إن الحسن بن النضر وأبا صدام وجماعة تكلموا بعد مضي أبي محمد عليه السلام فيما في أيدي الوكلاء وأرادوا الفحص فجاء الحسن بن النضر إلى أبي الصدام فقال إني أريد الحج فقال له : أبو صدام أخره هذه السنة فقال له الحسن بن النضر إني أفرع في المنام ولا بد من الخروج وأوصى إلى أحمد بن يعلى بن حماد وأوصى للناحية (أي للمهدي) بمال وأمره أن لا يخرج شيئاً إلا من يده إلى يده بعد ظهوره قال فقال الحسن لما وافيت بغداد اكرتيت داراً فنزلتها فجاءني بعض الوكلاء بثياب ودنانير وخلفها عندي فقلت له ما هذا قال هو ما ترى ثم جاءني آخر بمثلها وآخر حتى كبسوا الدار ثم جاءني أحمد بن إسحاق بجميع ما كان معه فتعجبت وبقيت متفكراً فوردت علي رقعة الرجل (اي المهدي) عليه السلام إذا مضى من النهار كذا وكذا فاحمل ما معك فرحلت وحملت ما معي وفي الطريق صعولك يقطع الطريق في ستين رجلاً فاجتزت عليه وسلمني الله منه فوافيت العسكر ونزلت فوردت علي رقعة أن احمل ما معك فعبيته في صنان الحماليين فلما بلغت الدهليز إذا فيه أسود قائم فقال أنت الحسن بن النضر قلت نعم قال ادخل فدخلت الدار ودخلت بيتاً وفرغت صنان الحماليين وإذا في زاوية البيت خبز كثير فأعطى كل واحد من الحماليين رغيفين وأخرجوا وإذا بيت عليه ستر فنوديت منه يا حسن بن النضر احمد الله على ما من به عليك ولا تشكن فود الشيطان أنك شككت وأخرج إلي ثوبين وقيل خذها فستحتاج إليهما فأخذتهما وخرجت قال سعد فانصرف الحسن بن النضر ومات في شهر رمضان وكفن في الثوبين^(١٩) .

٣- حدثنا علي بن الحسن بن الفرغ المؤذن رضي الله عنه قال: حدثنا محمد ابن الحسن الكرخي قال: سمعت أبا هارون رجلاً من أصحابنا يقول: رأيت صاحب الزمان عليه السلام ووجهه يضئ كأنه القمر ليلة البدر، ورأيت على سرته شعراً يجري كالخط ، وكشفت الثوب عنه فوجدته مختوناً ، فسألت أبا محمد عليه السلام عن ذلك فقال: هكذا ولد، وهكذا

ولدنا، ولكننا سنمر موسى عليه لإصابة السنة^(٢٠).

٤- علي بن محمد قال أوصل رجل من أهل السواد مالا فرد عليه وقيل له أخرج حق ولد عمك منه وهو أربعمئة درهم وكان الرجل في يده ضيعة لولد عمه فيها شركة قد حبسها عليهم فنظر فإذا الذي لولد عمه من ذلك المال أربعمئة درهم فأخرجها وأنفذ الباقي فقبل^(٢١).

٥- وعن مهران القلانسي قال: «قلت للعمري: قد مضى أبو محمد؟ فقال لي: قد مضى، ولكن خلف فيكم من رقبته مثل هذه، وأشار بيده^(٢٢).

٦- حدثنا محمد بن علي ماجيلويه رضي الله عنه قال: حدثنا محمد بن يحيى العطار قال: حدثني جعفر بن محمد بن مالك الفزاري قال: حدثني معاوية بن حكيم، ومحمد ابن أيوب بن نوح: ومحمد بن عثمان العمري رضي الله عنه قالوا: عرض علينا أبو محمد الحسن بن علي عليه السلام ونحن في منزله وكنا أربعين رجلاً فقال: هذا إمامكم من بعدي، وخليفتي عليكم، أطيعوه ولا تتفرقوا من بعدي في أديانكم فتهلكوا، أما إنكم لا ترونه بعد يومكم هذا، قالوا: فخرجنا من عنده فما مضت إلا أيام قلائل حتى مضى أبو محمد عليه السلام^(٢٣).

٧- عن عبد الله بن جعفر الحميري قال: قلت لمحمد بن عثمان العمري: إنني أسألك سؤال إبراهيم ربّه جلّ جلاله حين قال: (رَبِّ أَرْنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أُولِمُ تُوْمِنَ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي)^(٢٤)، فأخبرني عن صاحب هذا الأمر هل رأيتَه؟ قال: نعم، وله رقبه مثل ذي، وأشار بيده إلى عنقه^(٢٥).

٨- عن معاوية بن حكيم ومحمد بن أيوب بن نوح ومحمد بن عثمان العمري، قالوا: عرض علينا أبو محمد الحسن بن علي عليه السلام ولده ونحن في منزله وكنا أربعين رجلاً، فقال: هذا إمامكم من بعدي وخليفتي عليكم، أطيعوه ولا تتفرقوا من بعدي في أديانكم لتهلكوا أما إنكم لا ترونه بعد يومكم هذا، قالوا: فخرجنا من عنده فما مضت إلا أيام قلائل حتى مضى أبو محمد^(٢٦).

وسأكتفي بإيراد هذا القدر من الروايات دفعا للإطالة واعتمادا على نباهة القارئ الكريم في تحري القواعد التاريخية وتطبيقها على الروايات لإثبات المطلوب.

رابعاً / قول اهل الاختصاص من المؤرخين .

لاشك ولا شبهة في ان الأخذ بقول صاحب الاختصاص من الامور التي سار عليها

العقلاء قديما وحديثا ، وقد أيد القرآن الكريم هذا المعنى في قوله تعالى ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رَجُلًا نُوحِي إِلَيْهِمْ ، فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾ (٢٧) . حيث يشير ظاهر الآية المباركة بضرورة الرجوع لأهل العلم المتخصصين بالأديان السابقة وتوجيه السؤال لهم بالخصوص دون غيرهم كونهم أهل علم ودراية في هذا المجال لمعرفة الحقائق المتعلقة بأولئك الانبياء السابقين الذين اشارت لهم الآية ، ونحن بدورنا سنطرق ابواب أهل العلم والدراية الذين امتهنوا تقييد الوقائع والحوادث والشخصيات التاريخية في كتبهم ودأبوا على تثبيتها وصنفوا فيها كتباً ومجلدات جريا منا على السيرة العقلانية والشرعية المشار اليهما لإثبات ولادة المهدي ابن الحسن العسكري عليه السلام ، وسنذكر فيما يلي بعض من قال بولادته من أهل العلم :

١- ذكر ولادة المهدي عليه السلام صاحب كتاب مطالب السؤول في مناقب آل الرسول حينما ذكر الإمام الحسن العسكري عليه السلام وقال فيه : وأما نسبه أبا و أما فأبوه أبو الحسن علي المتوكل بن محمد القانع بن علي الرضا، وقد تقدم القول في ذلك، و أمه أم ولد يقال لها سوسن. و أما اسمه الحسن و كنيته أبو محمد و لقبه الخالص. و أما مناقبه فاعلم أن المنقبة العليا و المزية الكبرى التي خصه الله (عز و علا) بها و قلده فريدها و منحه تقليدها، و جعلها صفة دائمة لا يبلي الدهر جديدها و لا تنسى الألسن تلاوتها و ترديدها، أن المهدي محمدا نسله المخلوق منه وولده المنتسب إليه [و] بضعته المنفصلة عنه^(٢٨)، كما و ذكر المهدي عليه السلام بعد ذلك وقال عنه : محمد بن الحسن الخالص بن علي المتوكل بن محمد القانع بن علي الرضا بن موسى الكاظم بن جعفر الصادق بن محمد الباقر بن علي زين العابدين بن الحسين الزكي بن علي المرتضى أمير المؤمنين بن أبي طالب^(٢٩).

٢- قال الشبراوي عن الإمام الحسن العسكري عليه السلام :الحادي عشر من الأئمة الحسن الخالص ، و يلقب بالعسكري ، ولد بالمدينة لثمان خلون من ربيع الأول سنة (٢٣٢) هـ ، و توفي (عليه السلام) يوم الجمعة لثمان خلون من ربيع الأول سنة (٢٦٠) هـ ، و له من العمر ثمان و عشرون سنة و كانت وفاته بسرّ من رأى ، و دفن بالدار التي دفن فيها أبوه ، و خلف بعده ولده و هو الثاني عشر من الأئمة أبو القاسم محمد الحجة الإمام قيل هو المهدي المنتظر وُلِدَ الإمامُ محمد « الحجة » ابن الإمام الحسن الخالص ، بسرّ من رأى ، ليلة النصف من شعبان ، سنة : ٢٥٥ هـ قبل و فاة أبيه بخمس سنين ، و كان أبو قد أخفاه حين ولد و ستر أمره لصعوبة الوقت و خوفه من الخلفاء العباسيين فإنهم

كانوا في ذلك الوقت يتطلّبون الهاشميين ، و يقصدونهم بالحبس و القتل ، و يرون إعدامهم ، و ذلك لقتلهم من يعدم سلطنة الظالمين ^(٣٠) .

٣- قال ابن الخشاب البغدادي في تأريخه (في ذكر الخلف الصالح عليه السلام) : حدثنا صدقة بن موسى حدثنا أبي عن الرضا عليه السلام قال الخلف الصالح من ولد أبي محمد الحسن بن علي وهو صاحب الزمان وهو المهدي ^(٣١) .

٤- قال ابن خلّكان حينما ذكر الإمام الحسن العسكري عليه السلام : أبو محمد الحسن بن علي بن محمد بن علي بن موسى الرضا بن جعفر الصادق بن محمد الباقر بن علي زين العابدين بن الحسين بن علي بن أبي طالب رضي الله عنهم، أحد الأئمة الاثني عشر على اعتقاد الإمامية، وهو والد المنتظر صاحب السرداب ويعرف بالعسكري، وأبوه علي يعرف أيضاً بهذه النسبة - وسيأتي ذكره وذكر بقية الأئمة إن شاء الله تعالى ^(٣٢)

٥- قال الشيخ جمال الدين أحمد بن علي بن الحسين بن علي بن مهنّي المتوفّي سنة ٨٢٨ هـ: أمّا عليّ الهادي فيلقّب العسكريّ لمقامه بسرّ مَنْ رأى وكانت تسمّى العسكر وأمه أمّ ولد، وكان عليه السلام في غاية الفضل ونهاية النبل، أشخصه المتوكّل إلى سرّ مَنْ رأى فأقام بها إلى أن توفّي (مسموماً) وأعقب من رجلين هما الإمام أبو محمّد الحسن العسكريّ عليه السلام كان من الزهد والعلم على أمر عظيم وهو والد الإمام محمّد المهديّ (صلوات الله عليه) ثاني عشر الأئمة عند الإماميّة ، وهو القائم المنتظر عندهم من أمّ ولد اسمها نرجس ^(٣٣) .

٦- قال الشيخ أبو عبدالله أسعد بن عليّ بن سليمان عفيف الدين اليافعيّ اليمينيّ المكيّ الشافعيّ المتوفّي سنة (٧٦٨ هـ) : وفي سنة (٢٦٠ هـ) توفّي الشريف العسكريّ أبو محمّد الحسن بن عليّ بن محمّد بن عليّ بن موسى الرضا بن جعفر الصادق، أحد الأئمة الاثني عشر على اعتقاد الإماميّة وهو والد (الإمام) المنتظر صاحب السرداب ويعرف بالعسكريّ وأبوه أيضاً يعرف بهذه النسبة توفّي في يوم الجمعة سادس ربيع الأوّل وقيل ثامن، وقيل غير ذلك من السنة المذكورة ودفن بجانب قبر أبيه بسرّ مَنْ رأى ^(٣٤) .

٧- أخرج الشيخ عليّ بن محمّد بن أحمد المالكيّ المكيّ المعروف بابن الصبّاغ (ت ٨٥٥ هـ) في باب أحوال الإمام المهديّ عليه السلام وذكر ولادته وتاريخها وقال: ولد أبو القاسم محمّد الحجّة بن الحسن الخالص بسرّ مَنْ رأى ليلة النصف من شعبان سنة (٢٥٥ هـ). وأمّا نسبه أباً وأمّاً فهو أبو القاسم، محمّد الحجّة بن الحسن الخالص بن

عليّ الهاديّ بن محمّد الجواد بن عليّ الرضا بن موسى الكاظم بن جعفر الصادق بن محمّد الباقر ابن عليّ (زين العابدين) بن الحسين بن عليّ بن أبي طالب (صلوات الله عليهم أجمعين) وأمّا أمّه فأُمّ ولد، يقال لها نرجس خيرة أمة، وقيل اسمها غير ذلك، وكنيته أبو القاسم، وأمّا لقبه، فالحجّة والمهديّ الصالح، والقائم المنتظر، وصاحب الزمان، وأشهرها المهديّ. صفته (عليه السلام): شاب مربع القامة، حسن الوجه والبشرة يسيل شعره على منكبيه، أقى الأنف، أجلى الجبهة، بوابه محمّد بن عثمان، معاصره المعتمد العباسي^(٣٥).

٨- قال الشيخ شمس الدين أبو المظفر يوسف بن قزاعلي الحنفيّ ابن عبد الله سبط بن الجوزي (ت ٦٥٤ هـ): الحسن بن عليّ بن محمّد بن عليّ بن موسى الرضا بن جعفر بن محمّد بن عليّ بن الحسين بن عليّ بن أبي طالب، وأمّه أمّ ولد اسمها سوسن، وكنيته أبو محمّد، ويقال له: العسكريّ أيضاً، ولد (عليه السلام) سنة (٢٣١ هـ) بسرّ من رأى وتوفي بها سنة (٢٦٠ هـ) في خلافة المعتمد على الله (العباسي) وكان سنّه (عند الوفاة) تسعاً وعشرين سنة (ثمّ قال): وأولاده (أي أولاد الإمام الحسن العسكري) محمّد الإمام (ثمّ قال): فصل هو محمّد بن الحسن بن عليّ ابن محمّد بن عليّ بن موسى الرضا بن جعفر بن محمّد بن عليّ بن الحسين ابن عليّ بن أبي طالب (عليه السلام) وكنيته أبو عبد الله، وأبو القاسم، وهو الخلف الحجّة، صاحب الزمان، القائم، المنتظر، التالي، وهو آخر الأئمة^(٣٦).

وأرى ان في هذه الاقوال كفاية في تحقق الهدف والغاية من هذا البحث، حيث عقد لأجل إثبات ولادة المهدي ابن الحسن العسكري (عليه السلام) من جانبها التاريخي، وقد تركنا الاكثر من تلك الاقوال وأعرضنا عن ذكرها دفعا للإسهاب والإطالة، وإن فيها مع قلتها بالنسبة لما هو موجود دليل واف لمن كان ملتزما بالأصول العلمية ومبتعدا عن التأثيرات المذهبية وكل رواسب العقد الفكرية.

هوامش البحث ومصادره

- ١- لسان العرب لأبن منظور ج ٥ ص ٨٨
- ٢- الفوائد للسيد علي البهبهاني - ج ١ ص ١٠٤
- ٣- الفقه الاسلامي وادلته لوهبة الزحيلي ج ١٠ ص ٦٥
- ٤- كتاب قانون الاحوال الشخصية العراقي المادة ٥٢ ص ٩
- ٥- الكافي الشيخ الكليني - ج ١ ص ٣٢٨
- ٦- نفس المصدر السابق
- ٧- ينابيع المودة للقندوزي ج ٣ ص ٣٢٣
- ٨- كمال الدين ج ٢ ص ٤٠٧ .
- ٩- منتخب الاثر ص ٣٤٤.
- ١٠- نفس المصدر السابق ص ٣٤٢
- ١١- الخلاف ج ٦ ص ٢٥٨
- ١٢- ج ١٠ ص ١٦٢ كتاب الشهادات مسألة شهادة النساء المنفردات .
- ١٣- انظر قاموس الرجال للشيخ محمد تقي التستري : ج ١٢ ص ٢٣٩.
- ١٤- أعيان الشيعة ج ٦ ص ٢١٧
- ١٥- المراد بالفترة سكون المفاصل وهدوؤها قبل غلبة النوم والمراد بالفترة انشقاق البطن بالمولود وطلوعه منه.
- ١٦- بحار الانوار للعلامة المجلسي ج ٥١ ص ٢
- ١٧- انظر الاحصائية التي أوردها السيد ثامر العميدي في كتابه دفاع عن الكافي : ج ١ ص ٥٣٥ - ٥٩٢ .
- ١٨- الغيبة للطوسي : ص ٢٦٨ حديث ٢٣٠. غاية المرام: ٧٦٥ حديث ١٢.
- ١٩- مرآة العقول للعلامة المجلسي ج: ٦ ص : ١٨٠ وقال عنه حديث صحيح .
- ٢٠- كمال الدين وتمام النعمة للشيخ الصدوق - ج ١ ص ٤٦٣
- ٢١- مرآة العقول للعلامة المجلسي ج ٦ ص : ١٨١ وقال عنه انه صحيح .
- ٢٢- الكافي الكليني ج ١ ص ٣٢٩
- ٢٣- كمال الدين وتمام النعمة - للشيخ الصدوق - ج ١ ص- ٤٦٣
- ٢٤- سورة البقرة الاية ٢٦٠ .

- ٢٥ - نفس المصدر السابق .
٢٦- منتخب الاثر ص ٣٥٥
٢٧- الاية ٤٣ من سورة النحل .
٢٨ - كتاب مطالب السؤل في مناقب ال الرسول محمد ابن طلحة الشافعي ص ٣٠٩
٢٩ - المصدر السابق ص ٣١١
٣٠- الإتحاف بحب الأشراف للشيراوي جمال : ١٧٥
٣١- تاريخ مواليد الأئمة (المجموعة) - ابن الخشاب البغدادي - الصفحة ٤٤
٣٢ - وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان لابن خلكان ج ٢ ص ٤٩
٣٣- كتاب عمدة الطالب ص ١٨٦ - ١٨٨
٣٤ - كتاب مرآة الجنان ج ٢ ص ١٠٧ - ١٧٢
٣٥ - كتاب الفصول المهمة ص ٢٧٣ - ٢٧٤
٣٦ - تذكرة خواص الامة ص ٨٨

سماحة الشيخ

حسين الخشن*

سب المسلم

المقام الأول: مفهوم السب

١. السب لغة واصطلاحاً
٢. تحقيق الحال في مفهوم السب
٣. النسبة بين السب والغيبة

المقام الثاني: حكم السب

١. سب المؤمن الشيعي
٢. سب المسلم أياً كان مذهبه.

تفشي ظاهرة السب!

قد لا يختلف اثنان في أنّ السب هو من السلوكيات المستقبحة ورذائل الأخلاق التي يتنزّه عنها ذوو المروءة وأولوا الألباب، وإنّما يلجأ إليه - غالباً - أراذل الناس، ومع ذلك فإنّ السب هو حالة منتشرة في كثير من الأوساط، حيث يلجأ البعض إلى تناول الآخرين بأقذع الشتائم. والخطورة عندما يلجأ البعض إلى اعتماد لغة السب في نطاق الصراعات الدينية والمذهبية، فيشتتم أو يسبّ أتباع أو رموز الأديان أو المذاهب الأخرى، بما قد يتسبب بردات فعل كثيرة قد تجرّ إلى فتن خطيرة، وهو ما قد تحول إلى ظاهرة عامة، ومما يزيد الأمر إثارة وحساسية محاولة البعض أن يضيفي على السب لبوساً شرعياً. وقد تناولت هذه الظاهرة بالدراسة في مجال آخر، وتحدثت هناك عن العوامل المساعدة على تفشي هذه الظاهرة وسبل معالجتها والموقف الإسلامي العام منها^(١).

المقام الأول: بيان مفهوم السب

في المقام الأول، نسعى إلى تحديد مفهوم السب باعتباره موضوعاً للحكم الشرعي وتتعرف على القيود الداخلة في الموضوع والمقومة له، وتتعرف أيضاً على الفرق بين السب والغيبة.

١- السب لغة واصطلاحاً

يذكر اللغويون للسب عدّة معانٍ، منها: الشتم، ومنها القطع، ومنها الخمار، ومنها العقر، ومنها الحبل.

يقول الجوهري: السب: الشتم، وقد سبه يسبه. وسبه أيضاً بمعنى قطعه. وقولهم: ما رأيت من سبة، أي منذ زمن من الدهر، كقولك: منذ سنة، ومضت سبة من الدهر، والسبة: الأسب، وسبه يسبه إذا طعنه في السبة، وقال:

فما كان ذنب بني مالك * * * بأن سب منهم غلام فسب.

يعني معاقرة غالب وسحيم، فقوله سب: شتم، وسب: عقر، والتساب: التشاتم، والتساب التقاطع، ورجل مسب بكسر الميم كثير السباب، ويقال: صار هذا الأمر سبّة عليه (بالضم) أي عاراً يسبُّ به، ورجل سبّة، أي يسبه الناس، وسببته أي يسبُّ الناس... والسب أيضاً الخمار وكذلك العمامة..^(٢)

وينقل ابن فارس عن ابن دريد أن أصل السب هو «القطع ثم اشتق منه الشتم»، وأضاف ابن فارس: «وهذا الذي قاله - يقصد ابن دريد - صحيح» ثم يوجه إرجاع بقية المعاني إلى القطع، أما الخمار «لأنه مقطوع من منسجه»، أما الشتم فلأنه «لا قطيعة أقطع من الشتم»، وقولهم: مضت سبة من الدهر «أي قطعة منه»، وأما الحبل «فيمكن أن يكون شاذاً عن الأصل الذي ذكرناه، ويمكن أن يقال: إنه أصل آخر يدل على طول وامتداد، ومن ذلك السب..»^(٣).

الفرق بين السب والشتم

ويذكر ابن هلال العسكري (ت: ٣٩٥هـ) أن الفرق بين الشتم والسب هو: «أن الشتم تقبيح أمر المشتوم بالقول، وأصله من الشامة وهو قبح الوجه، ورجل شتم: قبيح الوجه، وسُمي الأسد شتيماً لقبح منظره، والسب هو الإطباب في الشتم والإطالة فيه،

واشتقاقه من السب وهي الشقة الطويلة، ويقال لها سببٌ أيضاً، وسيبُ الفرس شعر ذنبه سمي بذلك لطوله، خلاف العرف، والسب: العمامة الطويلة، فهذا هو الأصل فإن استعمل في غير ذلك فهو توسع^(٤).

ويلاحظ أن ابن هلال اختار في معنى السب أن يكون أصله من الطول، وهو الأصل الثاني الذي أشار إليه ابن فارس في كلامه السابق.

وما ذكره ابن فارس من اعتبار السب أصلاً واحداً وهو القطع، وعودة بقية المعاني إليه قريب، والوجه في كون السب قطعاً واضح، لأنه يوجب القطيعة بين الناس وينخلق فجوة اجتماعية فيما بينهم، ويجر إلى التدابير والتناحر. وبناءً على ما ذكره ابن هلال العسكري في التفرقة بين السب والشتم، فإن السب هو الشتم المتواصل أو المتكرر، وقد جرى العسكري في ذلك بناءً على أصله من منع الترادف في اللغة، ولأجله ألف كتاب الفروق. والظاهر تساوي معنى اللفظين عرفاً.

السب في الاصطلاح

الظاهر أنه ليس للسب حقيقة شرعية، فلم يرد في نص شرعي تفسير السب وتعريفه، فيكون حاله حال سائر المفاهيم التي استخدمها المشرع بما تحمله من معنى عرفي ولغوي، ولذا يكون المرجع في تحديد السب إلى العرف^(٥). والظاهر أن أهل العرف يعتبرون في صدق المفهوم أن يستخدم الساب ألفاظاً تتضمن إزاءً بالآخر ونقصاً فيه. قال صاحب مفتاح الكرامة: «والشتم: السب بأن تصف الشيء بما هو إزاء ونقص، فيدخل في السب كل ما يوجب الأذى كالقذف والحقير والوضيع والكلب والكافر والمرتد، والتعبير بشيء من بلاء الله كالأجذم والأبرص»^(٦).

والظاهر - أيضاً - أن الشتم والسب لدى أهل العرف بمعنى واحد، كما يظهر من أهل اللغة وغيرهم^(٧).

يقول السيد الخوئي رحمه الله: «الظاهر من العرف واللغة اعتبار الإهانة والتعير في مفهوم السب وكونه تنقيصاً وإزاءً على المسبوب، وأنه متحد مع الشتم، وعلى هذا فيدخل فيه كل ما يوجب إهانة المسبوب وهتكه كالقذف والتوصيف بالوضيع واللاشيء والحمار والكلب والخنزير والكافر والمرتد والأبرص والأجذم والأعور وغير ذلك من الألفاظ الموجبة للنقص والإهانة»^(٨).

٢. تحقيق الحال في مفهوم السب

وتحقيقاً للحال في مفهوم السب نقول:

١. قد عرفت أنّ المرجع في السب إلى العرف، وأنّ السب والشتم في العرف بمعنى واحد.

٢. ليس كل كلام مؤذ فهو سبّ، بل لا بدّ أن يشتمل على نقص ومذمة وإهانة.

٣. أن يكون بقصد الهتك «فلا يتحقق مفهومه إلا بقصد الهتك»، كما يرى السيد الخوئي^(٩).

٤. والظاهر أنّه لا فرق فيه بين لغة وأخرى، ففي كل لغة يوجد ألفاظ تستخدم للسب والشتم.

٥. لا يشترط أن يفهم المسبوب السبّ، ولا يشترط مواجهة الساب للمسبوب فيتحقق السب في غيبة المسبوب «حتى لو سبّ أهل لغة خاصة بلغة أخرى لا يفهمها المسبوب، حرم ذلك»^(١٠).

وتوضيحاً للحال في هذه القيود نقول: إنّ ثلاثة منها صحيحة ولا غبار عليها، وهي الأول والثاني والرابع، بينما الثالث والخامس هما موضع بحث وتأمّل:

أمّا القيد الأول، فالأمر فيه واضح، فإنّ مرجعيّة العرف في معرفة مفهوم السبّ - كما هو الحال في غيره من المفاهيم التي لم يحدد الشارع معناها - تبدو طبيعية.

وأمّا القيد الثاني، فهو سليم، فليس كل كلام يتأذى منه الآخر فهو سب، فهو قد يتأذى من كلام الحق كالنقد أو النصيحة أو النهي عن المنكر وما إلى ذلك.

وأمّا القيد الرابع، فهو واضح، إذ لا وجه إطلاقاً لحصر السب بلغة من اللغات، ففي كل لغة توجد ألفاظ خاصة يستخدمها أهل اللغة في سب بعضهم البعض، كما لهم ألفاظ في التعبير عن غير ذلك من المعاني.

هذا ما يتصل بالقيود المسلمة، ويبقى القيدان اللذان هما موضع بحث وإشكال، وإليك التوضيح:

أمّا القيد الخامس، وهو ما ذكره بعض الفقهاء من أنّ حرمة السب لا تتوقف على أن يفهم المسبوب لغة الساب أو ما يقوله، حيث قد يقال: إنّ المسبوب إذا لم يفهم لغة

الساب فهو لن يتأذى بما يقوله فيه، ولا وجه حينها للتحريم.

ولكن يمكن التعليق على ذلك:

أولاً: إنّ قد يقال بكفاية التأذي التقديري، فإنّ المسبوب لو علم وفهم ما قاله الساب

فإنه دون شك سوف يتأذى من ذلك، ومحل الكلام ليس في حرمة الإيذاء ليقال بحمل العناوين على معانيها الفعلية وليس التقديرية، وإنما الكلام في السب، ولم يعلم تقوّمه بحصول الإيذاء.

ثانياً: إن صدق مفهوم السبّ على الكلام يجعله مشمولاً لأدلة حرمة السبّ، ولا وجه لانصرافها عنه لمجرد أنّ المسبوب لم يفهم أو لم يسمع ما قاله الساب، وبكلمة أخرى: إنّ مفهوم السبّ غير متقوم بتأذي المسبوب، فلو كان المسبوب لا يتأذى بالسبّ حتى لو سمعه، كما هو الحال في بعض الناس السوقيين الذين لا يباليون بما قيل فيهم، فإنّ ذلك لا ينفي صدق مفهوم السبّ.

نعم، قد يقال بارتفاع حكم السب في حال عدم تأذي المسبوب حتى مع سماعه للسب، لأنّ ما دلّ على حرمة السب لا يشمل ذلك، باعتبار أنّ التركيز في الذهن أنّ عدم سبّ الآخر هو حق من حقوقه، فإذا تنازل عن حقه لم يعد سبّه حراماً، ففي صورة عدم تأذي المسبوب فإنّ ذلك يوجب ارتفاع حكم السب لا موضوعه. اللهم إلا أن يقال: إنه ليس للإنسان أن يتنازل عما يتصل بكرامته وحرمته، وسيأتي بحث ذلك لاحقاً.

وأما القيد الثالث، وهو تقوّم مفهوم السب بقصد الهتك، فإنه قد يقال: إنّ أخذ هذا القيد لا وجه له، إلا أن يجري فيه ما ذكرناه قبل قليل في تأذي المسبوب، بأن يقال: إنّ منصرف أدلة حرمة السب إلى صورة ما لو كان بقصد الهتك، ما يجعل قصد الهتك قيداً في الحكم لا في الموضوع، فالسب متحقق وصادق سواء قصد الساب هتك حرمة الآخر أو لم يقصد ذلك ولم يكن في هذا الصدد، كما لو كان بصدد توصيف الحال لغرض من الأغراض. ولكن الإنصاف أنّ ما ذكره السيد الخوئي من تقوّم السبّ موضوعاً بقصد التنقيص غير بعيد، وهذا ما يشهد به العرف، فإنه لو قال أحدهم عن آخر فلان الأعرج فلا يكون ذلك سباً إلا إذا أراد التعبير والتنقيص أما لو أراد توصيف الحال فلا يعدّ ذلك سباً.

٣. النسبة بين السب والغيبة

في تحديد النسبة بين السب والغيبة يوجد رأيان:

الرأي الأول: أنّ النسبة هي التباين، وهو ما اختاره المحقق الأيرواني في حاشيته على المكاسب، قال: «النسبة هي التباين، فإنّ السب هو ما كان بقصد الإنشاء، وأمّا الغيبة

فجملة خبرية، نعم من حيث المواجهة عام ولا يعتبر في قصد الإنشاء المواجهة»^(١١).
وردّه السيد الخوئي (رحمه الله) قائلاً: «إنه لا دليل على هذه التفرقة، فإنّ كلاّ منهما يتحقق بكل من الإنشاء والإخبار»^(١٢).

أقول: أمّا تحقق السبب بالإنشاء فواضح، كأن يقول له: يا ضيع، يا حقير ونظائر ذلك، وكذلك تحققه بالخبر كأن يقول: «فلان حقير، وضيع..»، أما الغيبة فتحققها بالإخبار واضح، كما لو تحدّث في غيبة الشخص فقال: فلان سارق أو كاذب، أو نحو ذلك. ولكن السؤال الذي يتوجّه إلى السيد الخوئي رحمه الله أنّه كيف تتحقق الغيبة بالإنشاء؟ إنّه أمر غير مفهوم، فإنّ معنى الغيبة هو أن يذكر الإنسان في غيبته بعيد موجود فيه، فهي حكاية وإخبار. وبعبارة أخرى: إنّ الإنشاء هو إيجاد المعنى باللفظ وهو لا يقبل الاتصاف بالصدق أو الكذب، ومن الواضح أنّه بالغيبة يحكى عن العيب ولا يتمّ إيجاده باللفظ، كما أن الغيبة يصح وصفها بالصدق أو الكذب. ثمّ إنّه وبصرف النظر عن ذلك، فإنّ كلام المحقق الأيرواني غير تام، لأنّ السبب كما يتحقق بالإنشاء، فإنه يتحقق بالخبر كما ذكرنا.

الرأي الثاني: أنّ النسبة بينهما هي العموم من وجه، قال الشيخ الأنصاري: «ثم الظاهر أنّه لا يعتبر في صدق السبب مواجهة المسبوب، نعم يعتبر فيه قصد الإهانة والنقص، فالنسبة بينه وبين الغيبة عموم من وجه»^(١٣).

وهذا هو الأرجح والذي يساعد عليه الدليل، وبيان ذلك: إنّه قد يتحقق السبب دون الغيبة، كما لو خاطبه بذكر عيبه في مواجهته لا في غيبته، فهذا سبب وليس غيبة، وكذا لو خاطب المسبوب بصفة مشهورة بقصد الإهانة والإذلال، فإنّ ذلك ليس إظهاراً لما ستره الله تعالى ليكون غيبة^(١٤). وقد تتحقق الغيبة دون السبب، كما لو أظهر في غيبة الآخر عيبه الذي ستره الله عليه من غير قصد التنقيص والإهانة، وقد يجتمعان كما لو أظهر عيب الآخر في غيبته قاصداً تنقيصه به.

تعدد العقاب

ثم إنّه في مورد الاجتماع وتصادق العنوانين (عنوان السبب والغيبة)، هل يتعدد العقاب، أو يقال بالتداخل؟
الظاهر أنّه لا موجب أو لا وجه للتداخل، لأنّ كل عنوان هو سبب مستقل للعقاب، والتداخل يحتاج إلى دليل، فإن وجد دليل - كما في تداخل الأغسال مثلاً عندما يجتمع على المكلف أكثر من غسل كالجنابة والحيض - فيها، وإلاّ فيلتزم بتعدد

العقوبة أو تضاعفها، وفي المقام لا نملك دليلاً على التداخل.

المقام الثاني: حكم السب

المرحلة الأولى: بيان الحكم في سب المؤمن المعتقد بإمامة الأئمة الإثني عشر (عليهم السلام).
المرحلة الثانية: بيان الحكم في سب المسلم أيّاً كان مذهبه.
وقبل الدخول التفصيلي، نرى لزماً علينا التنبيه على أمرين هامين وأساسيين:

أولاً: أصالة الاحترام

من المهم جداً في مستهل الكلام عن حكم السب أن نتعرض إلى بيان الأصل التشريعي الأولي الذي يمثل القاعدة العامة التي تحكم النظرة إلى الإنسان الآخر وتحدد كيفية التعامل معه، فهل أنّ الأصل هو أن يكون المسلم محترم المال والعرض والدم، وكذا من يمنحه الإسلام الاحترام بعقد ذمة أو نحوه، وأمّا من لا عقد بينه وبين المسلمين فلا حرمة له ولو كان مسالماً؟ أو أنّ الأصل هو أن يكون الإنسان - بصرف النظر عن دينه ومذهبه - محترم المال والعرض والدم إلا من أخرجته الدليل كالمحارب مثلاً؟
الذي رجحناه⁽¹⁵⁾ هو أصالة احترام مطلق الإنسان إلا ما أخرجته الدليل كالمحارب، وأصالة الاحترام هذه تبقى محكمة إلى أن يثبت بالدليل وجود استثناء لها هنا أو هناك، هذا هو حكم المسألة بمقتضى القاعدة العامة.

ثانياً: هل ترك سب الآخر حق أم حكم؟

إنّ ثمة سؤالاً يطرح نفسه في المقام، وهو أنّ مسألة السب هل تدخل في باب الحقوق أو الأحكام؟ وبعبارة أخرى: هل إن ترك سب المؤمن هو حق من حقوقه فله إسقاطه؟ أم هو حكم فلا يسقط بإسقاطه؟

إذا كان ترك سبّه حقاً من حقوقه فلا حرمة للسب في حال إسقاط الحق والرضا بالسب، كما لو فرض أنّ الشخص لا يتأذى بسب صديقه له أو استأذنه أو والده، وكثيراً ما يحصل بين الأصدقاء شيء من ذلك بحيث تسقط الحدود والحواجز وترتفع الكلفة فيسب أحدهما الآخر في سياق المداعبة والمزاح.

أ. الوجه في كون ترك السب حكماً

ربما يستدل على كون ترك السب حكماً شرعياً:

أولاً: إنّ حرمة السب هو حكم شرعي تابع لدليله، والأدلة الدالة على حرمة سبّ المؤمن أو المسلم مطلقة ولا موجب لتقييد إطلاقها بما إذا كان الآخر لا يتأذى بالسب. ويؤيد ذلك أنّ السب في ميزان الأخلاق عمل غير مناسب ولا يليق بذوي المروءة والشرف، وسيأتي أنّ بعض الفقهاء اعتبره قبيحاً عقلاً، ومن الحكمة تحريم السبّ حتى في حالات عدم التأذي سداً لهذا الباب، ولأنّه لا يعلم متى ينتهي السب إلى إثارة الضغائن وغضب الآخر.

ثانياً: إنّ لو كان الأمر من قبيل الحق حصراً، فلازمه سقوط هذا الحق بخروج الشخص على الإمام العادل وتحوّله إلى محارب للسلطة الشرعية، إذ يجوز في هذه الحالة قتاله، وبالأولى أن لا تبقى له حرمة تمنع من سبّه، فكأنه بخروجه عليه أهدر حرمة وكرامته، وبعبارة أخرى: إنّ معنى الحقّ أنّه لا يجوز إيذاؤه بالسب، ومعلوم أنّه إذا صار معادياً ومحارباً للإمام العادل فيجوز إيذاؤه، هذا مع أننا نجد أنّ الإمام عليّ عليه السلام قد وقف في وجه أصحابه عندما سمعهم يسبون جماعة معاوية في حرب صفين، فقال لهم: «إني أكره لكم أن تكونوا سبائين»^(١٦). ما يعني أنّ السبّ هو حكم شرعي، وإلا لو كان حقاً فلا وجه لبقاء حرمة السب بعد الحرب أو لكرهته.

ولكن يرد على ذلك أنّ دعوى سقوط الحق في الحرب هو أول الكلام، فليست كل الحقوق تسقط في الحروب، ومن الحقوق التي لا تسقط ما يتصل بحفظ الأمانات، وهكذا ما يتصل بحرمة الجسد التي تمنع من التمثيل به، إلى غيرها، ولذا فليس ثمة ما يمنع من كون السب من هذه الحقوق التي لا تسقط في حالة الحرب، ولا سيما أن اجتنابه هو قيمة أخلاقية والقيم مطلقة وليست نسبية. وكلام الإمام عليه السلام نفسه - على فرض ثبوته بطريق معتبر - شاهد على أنّ السب عمل قبيح في ميزان الأخلاق الفاضلة، ولذا نهاهم عليه السلام عن ذلك ودعاهم إلى الرقي إلى أعلى الدرجات وذلك بالدعاء لأعدائهم بالهداية، وهذا ما يميز حروبه عليه السلام فقد أراد لها أن تبقى بعيدة عن كل الشوائب والهتات ولو كانت صغيرة. وتجدر الإشارة إلى أنّ نهيه عليه السلام لا يدل على أكثر من التنزه، لأنّ الكراهية في كلماته وكلمات غيره من الأئمة عليهم السلام وإن لم تستخدم في المعنى المصطلح المقابل للمحرم إلا أنه لم يثبت استخدامها في

المحرم أيضاً، فهي أعم، على أن قرائن السياق ترجح أنه قد أراد منها معنى الكراهة المصطلحة.

ب. الوجه في كون تركه حقاً

وفي المقابل قد يقال: إن المسألة هي من باب الحقوق على اعتبار أن سب الآخر مؤذله، فإذا كان يقبل بالسب ويرضى به، أو فرض أنه أسقط حقه تجاه بعض إخوانه فلا يكون السب محرماً، ويمكن أن يقال: إن الغيبة كذلك، فلو كان الآخر يرضى بغيته فلا تحرم الغيبة. وقد يستدل لذلك - أعني لكون ترك سب الآخر والمنع منه هو من باب الحقوق حصراً - بوجوه، منها:

الوجه الأول: ما جاء في الأخبار أن أمير المؤمنين عليه السلام قال: إنكم ستدعون إلى سبي فسيبوني، ففي معتبرة مسعدة بن صدقة^(١٧) قال: قيل لأبي عبد الله عليه السلام: إن الناس يروون أن علياً عليه السلام قال على منبر الكوفة: أيها الناس إنكم ستدعون إلى سبي فسيبوني، ثم تدعون إلى البراءة مني فلا تبرءوا مني. فقال: ما أكثر ما يكذب الناس على علي عليه السلام ثم قال إنما قال إنكم ستدعون إلى سبي فسيبوني ثم ستدعون إلى البراءة مني وإني لعلي دين محمد ولم يقل لا تبرءوا مني^(١٨)، فإن إذنه عليه السلام بالسب هو دليل على أن ترك السب ليس حكماً شرعياً بل هو حق من حقوقه، فإذا أذن به فتسقط الحرمة، وهو قد أذن بسبه.

ولكن يمكن الاعتراض على ذلك بأن الرواية المذكورة لا دلالة لها على ذلك، فإن إجازته (ع) وإذنه بسبه ليس لأنه أراد إسقاط حقه، بل هو أراد الإشارة إلى حكم شرعي في المقام وهو أن حرمة السب تسقط بسبب التقية، لأن من سيطلب منهم سبه هو السلطان الظالم الذي سيعاقبهم على تركه.

الوجه الثاني: جريان السيرة على السب في الحالات التي لا يتأثر فيها المسبوب بالسب، وهذا ما استفاد من الشيخ الأنصاري رحمه الله، فإنه وبعد أن نقل عن بعض الفقهاء عدم حرمة السب مع عدم تأثر المسبوب عرفاً بالسب، لأن قول هذا القائل لا يوجب في حقه مذلة ولا نقصاً، أردف مستدلاً على جواز سب الأب لابنه باستمرار السيرة بذلك، ثم اعترض على ذلك قائلاً: «إن استمرار السيرة إنما هو مع عدم تأثر السامع وتأذيه بذلك. ومن هنا يوهن التمسك بالسيرة في جواز سب المعلم للمتعلم، فإن السيرة إنما نشأت في الأزمنة السابقة من عدم تألم المتعلم بشتم المعلم لعد نفسه أدون

من عبده، بل ربما كان يفتخر بالسب، لدلالته على كمال لطفه. وأما زماننا هذا الذي يتألم المتعلم فيه من المعلم مما لم يتألم به من شركائه في البحث من القول والفعل، فحل إيدائه يحتاج إلى الدليل»^(١٩)، فيكون حاصل كلامه جواز السب مع عدم تأثر المسبوب بالسب، والدليل على الجواز هو جريان السيرة على ذلك. ولكن يمكن القول: إنه لا يحرز امتداد السيرة المتشعبة، وانعقادها في زمن المعصوم على السب مع عدم تأثر المسبوب بذلك.

ولهذا فالأقرب أن ترك السب أو حرمة هو حكم شرعي، وليس حقاً محضاً للآخر، وطبيعي أننا لا نريد ادعاء أن المسألة هي من حقوق الله حصراً بحيث لا دخل للعبد بها، كلا فهذا أيضاً مخالف لما دل على ضرورة استرضاء المغتاب وطلب المسامحة منه، فيكون المقام مما يجتمع فيه حق الله مع حق العبد.

على أنه حتى لو كان ترك السب حقاً من حقوق الآخر، فقد يقال: إنه لا يسمح للشخص بأن يسقط حقه هذا ونظائره، مما يتصل بكرامة الإنسان، فهذا لا يسمح له بالتنازل عنه، لأن هذا من إذلال النفس، والمؤمن لا يسمح له بإذلال نفسه، لما ورد في الأخبار، ومنها موثق أبي بصير عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى فَوَضَّ إِلَيَّ الْمُؤْمِنَ كُلَّ شَيْءٍ إِلَّا إِذْلَالَ نَفْسِهِ»^(٢٠).

ثم لو نوقش فيما قلناه ولم يحرز أن السب مندرج في حقوق الناس حصراً أو من حقوق الله تعالى وأحكامه، ولم يقيم دليل على ذلك، فلا مفر من التمسك بإطلاق الروايات الدالة على الحرمة، لتكون النتيجة أنه لا ينفع إسقاط الآخر لحقه. بعد التذكير بالأمرين المشار إليهما نأتي إلى بيان حكم السب شرعاً، من خلال المراحل التالية.

المرحلة الأولى: سب المؤمن الموالى لأهل البيت (عليهم السلام).

لا شك في حرمة سب المؤمن من حيث المبدأ، واستدل الشيخ الأنصاري على حرمة سبه « بالأدلة الأربعة، لأنه ظلم وإيذاء وإذلال»^(٢١).

وإليك بيان هذه الأدلة التي أشار إليها الشيخ:

الدليل الأول: الإجماع، فإن الإجماع الإسلامي قائم على حرمة سب المؤمن من غير تكبير.

ولكن يمكن الإشكال على الاستدلال بالإجماع، بأنه في المقام إجماع مدركي أو

محتمل المدركية^(٢٢)، ومنشؤه هو الوجوه الآتية، فلا يعتبر دليلاً في مقابلها. الدليل الثاني: العقل، فلأنه - كما يقول السيد الخوئي - يستقل بقبح سب المؤمن لكونه ظلماً وإيذاءً^(٢٣).

ويمكن التأمل في الاستدلال بحكم العقل، وذلك لأن ما يستقل العقل بقبحه هو ظلم الآخر، والسب إنما يقبح فيما لو كان مصداقاً لظلم الآخر وإيذائه، ولا يحكم بقبح السب بعنوانه، فالتقيح عقلاً إنما هو ظلم الغير، سواء كان ذلك في سب أو غيره. وعليه فسب الغير إذا قطعنا النظر عما يترتب عليه من الظلم والإيذاء، فلا يحكم العقل بقبحه، وتالياً لا يمكن لنا الحكم بحرمةه بقاعدة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، هذا لو تمت الملازمة المذكورة^(٢٤).

وبهذا البيان يمكن دفع الاعتراض القائل إن أحكام العقل لا تقبل التخصيص، فكيف جوز من استدلال بحكم العقل سب غير المؤمن! ووجه الاندفاع هو أن العقل لم يحكم بقبح السب بعنوانه لئتم ما قيل، وإنما حكم بقبح الظلم. ومصداقية السب للظلم تخضع لبعض العوامل التي تجعلها واضحة في بعض الصور وغير واضحة في صور أخرى، ولذا لا تثبت المصداقية إلا مع الجزم أنه لا دخل لعنوان المؤمن في صدق الظلم على السب.

وما نقوله هنا يأتي بعينه في الاستدلال بحكم العقل على قبح اللعن والغيبة أيضاً. ولكن التأمل المذكور في دليل العقل لا يضر بالاستدلال في المقام، فإن مصداقية سب المؤمن للظلم والإيذاء واضحة ولا يمكن إنكارها. أمّا حالة عدم تأذي المسبوب بالسب - مما ينتفي معه الحكم بالقبح لانتفاء موضوعه وهو الظلم والتأذي - فهي حالة نادرة.

الدليل الثالث: القرآن، ويدل على الحرمة منه عدة آيات:

١- قوله تعالى: ﴿واجتنبوا قول الزور﴾ [الحج ٣١] باعتبار أن سب المؤمن هو من أوضح مصاديق قول الزور^(٢٥).

٢- قوله تعالى: ﴿ولا تلمزوا أنفسكم ولا تنابزوا بالألقاب بئس الاسم الفسوق بعد الإيمان﴾ [الحجرات: ٢٦].

٣- قوله تعالى: ﴿لا يحب الله الجهر بالسوء من القول إلا من ظلم﴾ [النساء ١٤٨].

مناقشة الاستدلال بالقرآن

أما الآية الأولى، وهي قوله تعالى: ﴿واجتنبوا قول الزور﴾ [الحج ٣١] فقد أورد على الاستدلال بها: «إنّ الزور ظاهره الباطل، فيكون قول الزور هو الكلام الباطل. واتصافه بالبطلان يكون باعتبار معناه لا محالة، فينطبق على الكذب وما هو متضمن له. وأما الإنشاءات التي لا تتضمن الأخبار الكاذبة فلا يكون فيها بطلان، كما إذا قال بمسمع من الناس لإنسان غير حاذق: يا حمار، فإنّ الكلام المزبور - باعتبار كونه هدرًا لكرامة ذلك الإنسان وتقيصًا له - سبّ، ولكن لا يكون من الباطل، نظير ما إذا قال للشجاع أنّه أسد، فإنّه مع فرض كونه شجاعاً لا يكون من الباطل»^(٢٧).

ونلاحظ عليه:

أولاً: صحيح أنّ الزور هو الباطل والميل عن الحق^(٢٨)، ولكن زورية الشيء أو بطلانه لا ينحصر بالمادة أو لنقل: بالمضمون ومدى مطابقته للواقع، بل قد تكون من خلال الكيفية. ألا ترى أنّ الروايات^(٢٩) عدّت الغناء من قول الزور مع أنّ الغناء من حيث المضمون قد يكون مطابقاً للواقع وليس فيه كذب.

ثانياً: سلّمنا أنّ معيار الحق والبطلان ينحصر بمطابقة الكلام للواقع أو عدم مطابقته، لكنّ ذلك قد يصدق على السباب أيضاً، لأنّ انحصار السباب بالإنشاء ليس تاماً، فربما قال لشخص ذكي وليس غيباً: «أنت حمار» على نحو الإخبار، فإنّ السب يقع بالإخبار والإنشاء كما سلف، فيكون كلامه من الباطل. اللهم إلا أن يقال: إنّ البطلان في هذه الصورة، أعني صورة ما لو قال للذكي يا حمار، ليس إلا من جهة عدم المطابقة مع الواقع، وليس البطلان من جهة السب باعتباره إنشاءً.

وأما الآية الثانية، فإن كان نظر المستدل بها إلى قوله تعالى: ﴿ولا تنازروا بالألقاب﴾ باعتبار أنّ السبّ من النبز باللقب، فيمكن أن يلاحظ على هذا الاستدلال أنّ التنازير بالألقاب يختلف عن السب من جهتين:

١- أنّ النبز باللقب لا يتقوم بقصد التنقيص، لصدق النبز عرفاً ولو بدون قصد، وهذا بخلاف ما رجحناه في السب من أنّه يتقوم بذلك كما سبق.

٢- أنّه قد لا يكون السب من النبز باللقب، وإنّما يسبه بما ليس لقباً له.

وأما إذا كان نظره إلى قوله تعالى: ﴿ولا تلمزوا أنفسكم﴾، بتقريب أن المراد به أن لا يطعن بعضكم بعضاً كما في قوله تعالى: ﴿لا تقتلوا أنفسكم﴾ [النساء ٢٩]، تنزيلاً للمؤمنين منزلة النفس الواحدة، والسب هو طعن بالآخر، فيلاحظ عليه: أنّ اللمز أعمّ

من السب، لأنّ اللمز والطعن قد يكون بالسب وبغيره، قال الطبرسي: «واللمز: العيب في المشهد، والهمز: العيب في الغيب، وقيل: اللمز يكون باللسان وبالعين والإشارة، والهمز لا يكون إلا باللسان»^(٣٠).

وفي كل الأحوال فإنّ السب أحد أفراد اللمز والطعن في الآخر، فيحرم بهذا العنوان لا بعنوان السب.

أما الآية الثالثة فقد دلت على أنّ القول السيئ مبعوض لله تعالى، والسب هو من سيئ القول، وهذا والاستدلال مبني على ظهور قوله: «لا يحب الله» في الحرمة، وهو غير واضح. ولكن وبصرف النظر عن ذلك، فقد أورد على الاستدلال بها: «أنّ الظاهر - ولا أقل من الاحتمال - أن يكون قوله سبحانه ﴿من القول﴾ بياناً للجهر بالسوء لا للسوء، والمراد أنّه عند ارتكاب إنسان سوءاً يكون إظهاره جهراً بالسوء، سواء كان المظهر (بالكسر) هو المرتكب أم غيره، وأنّ الله لا يحبّ هذا الإظهار والجهر إلا من المظلوم، فإنّه يجوز له التظلم وإظهار ما فعله الغير في حقه من سوء، وهذا لا يرتبط بالسب أصلاً. وعلى ذلك فارتكاب الشخص للحرام معصية، وإظهار ارتكابه للناس معصية أخرى»^(٣١).

ويلاحظ عليه: إنّ ما ذكره خلاف الظاهر، فإنّ الظاهر أنّ قوله: «من القول» بيان للسوء نفسه لا للجهر، فيكون المعنى: أنّ الله لا يحب الجهر بقول سوء والتفوه به - أي بكلام سوء - إلا من المظلوم، فإنّ للمظلوم مقالة.

ويؤيده ما رواه في تفسير العياشي ومجمع البيان عن أبي عبد الله عليه السلام في قوله تعالى: ﴿لا يحب الله الجهر بالسوء من القول إلا من ظلم﴾ قال: «من أضاف قوماً فأساء ضيافتهم فهو ممن ظلم فلا جناح عليهم فيما قالوا فيه»^(٣٢). فإنّ قوله تعالى: «فلا جناح عليهم فيما قالوا فيه» ناظر إلى كون القول هو قول سوء، ولكنه جاز باعتبار أنّه يصدر عن المظلوم.

إلا أن يقال: إنّ - وبغض الطرف عن ضعف الرواية - ناظرٌ إلى أنّ المضيف حيث أساء إلى الضيف في تعامله معه، فلا جناح عليه بهذا اللحظ أن يجهر بذلك ويعلن أنّ المضيف قد قصر في حقه.

وخلاصة الكلام في الاستدلال بالآيات الكريمة أنّها - فيما تمّ منها - لا تدل على حرمة السب بعنوانه، بل بعنوانين أخرى تلتقي معه بشكل أو بآخر.

أجل، هناك آية كريمة جاء النهي فيها منصباً على السب بعنوانه وهي قوله تعالى:

﴿لا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم﴾ [الأنعام ١٠٨]، لكن موضوعها ليس سبّ الناس، كما هو واضح، وسيأتي الحديث عنها في سياق البحوث حول السب.

الدليل الرابع: الاستدلال بالسنة

وأما من السنة، فالروايات الواردة في حرمة السبّ مستفيضة من الطرفين: أمّا من طرق الشيعة:

أ- موثقة أبي بصير عن أبي جعفر عليه السلام: قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله «سباب المؤمن فسوق وقاتله كفر، وأكل لحمه معصية، وحرمة ماله حرمة دمه»^(٣٣).

ب- صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي الحسن موسى عليه السلام: «في رجلين يتسابان؟ قال: البادي منهما أظلم، ووزره ووزر صاحبه عليه ما لم يعتذر إلى المظلوم»^(٣٤) وفي نقل آخر «ما لم يتعد المظلوم»^(٣٥).

ج- وفي صحيحة عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل سبّ رجلاً بغير قذف يُعرض به، هل يُجلد؟ قال: عليه تعزير»^(٣٦)، إلى غير ذلك من الروايات الآتية.

وأما من طرق أهل السنة:

أ- رواية أبي هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وآله: «المُسْتَبَّانِ ما قالا فعلى البادي ما لم يتعدَّ المظلوم»^(٣٧). ومعناه: أنّ وزر السبّ الصادر من شخصين يتبادلان السباب يقع على البادي منهما، إلا إذا فرض أنّ المظلوم اقتصر في سبّه على قدر الانتصار لنفسه ولم يتعدَّ الحدود.

ب- عياض بن حمار عن رسول الله صلى الله عليه وآله: «المُسْتَبَّانِ شيطانان يتهاثران ويتكاذبان»^(٣٨).

ج- وعنه صلى الله عليه وآله: «سباب المؤمن فسوق وقاتله كفر»^(٣٩).

إنّ هذه الروايات وغيرها واضحة الدلالة على حرمة السبّ في الجملة، ولا شك في اندراج المؤمن المتبع لخط أهل البيت عليهم السلام تحت عمومها أو إطلاقها، ولكن هل تختص به ولا تشمل غيره؟ وما الموجب لرفع اليد عن إطلاقها؟ هذا ما سوف نتناوله بالبحث في المرحلة الثانية الآتية.

المرحلة الثانية: سبّ المسلم

هل تختصّ الحرمة بالموالي لأهل البيت عليهم السلام وهو المشار إليه في المرحلة السابقة

أم أنها تشمل المسلمين عموماً؟

ذهب جمع من الفقهاء إلى أنّ ما دلّ على حرمة السب، لا نظر له لغير الإمامي، وهذا رأي - مع احترامنا لمن قال به - لا نوافق عليه، وتوضيحاً للموقف كان من الضروري أن نلاحظ المستند الذي اعتمد عليه هؤلاء الفقهاء في تخصيص الحرمة بالموالي لخط أهل البيت (عليهم السلام)، لنرى إن كانت الأدلة تنهض بإثبات ما يقولون أم لا؟ ومن ثمّ نستعرض الأدلة التي نعتد عليها في تعميم الحكم لكل مسلم؟.

وقبل ذلك لا بأس أنّ نستعرض كلمات بعض الفقهاء الذين أفتوا بالرأي المذكور المضيّق لدائرة التحريم بخصوص المؤمن بالمعنى الأخص.

١- من كلمات الفقهاء

قال الشيخ محمد حسن النجفي (ت ١٢٦٦ هـ) في الجواهر: «فالظاهر إلحاق المخالفين بالمشركين في ذلك (يقصد جواز هجوهم وسبهم ولعنهم وشتيمهم مالم يكن قذفاً أو فحشاً) لاتحاد الكفر الإسلامي والإيماني فيه، بل لعلّ هجاؤهم على رؤوس الأشهاد من أفضل عبادة العباد ما لم تمنع التقيّة»^(٤٠).

ويقول الشيخ الأنصاري (١٢٨١ هـ) في بحث الغيبة من مكاسبه: «ثم إنّ ظاهر الأخبار اختصاص حرمة الغيبة بالمؤمن فيجوز اغتياب المخالف، كما يجوز لعنه، وتوهم عموم الآيات - كبعض الروايات - لمطلق المسلم مدفوع بما علم بضرورة المذهب من عدم احترامهم وعدم جريان أحكام الإسلام عليهم إلا قليلاً مما يتوقف استقامة نظم معاش المؤمن عليه...»^(٤١).

وعلق السيد الخوئي على كلام الشيخ الأنصاري المذكور حول ظهور الأخبار في اختصاص حرمة الغيبة بالمؤمن: «أقول: المراد من المؤمن هنا من آمن بالله وبرسوله وبالمعاد وبالأمّة الاثني عشر (عليهم السلام) أولهم علي بن أبي طالب (عليه السلام) وآخرهم القائم الحجة المنتظر عجل الله فرجه وجعلنا من أعوانه وأنصاره، ومن أنكر واحداً منهم جازت غيبته لوجه...»، ومن هذه الوجوه ما ذكره بقوله: «أنّه ثبت في الروايات والأدعية والزيارات جواز لعن المخالفين ووجوب البراءة منهم وإكثار السب عليهم واتهامهم والوقية فيهم، أي غيبتهم، لأنهم من أهل البدع والريب، بل لا شبهة في كفرهم...»^(٤٢).

وفيما يلي سوف نفصل أدلة المجوزين لسب الآخر المذهبي، ونعرض لمناقشتها.

٢- مستند القول بجواز السب

والذي نستقر به ونرجحه أنّ القول المذكور لا يمتلك دليلاً تاماً ومقنعاً يبرر الفتوى بإباحة سب المسلم غير المعتقد بإمامة الأئمة الاثني عشر (عليهم السلام)، وتوضيح ذلك يحتم علينا أن نذكر مستندات أصحاب القول المذكور ونلاحظ ما تشتمل عليه من ثغرات ومناقشات:

المستند الأول: دعوى الضرورة

إنّ دعوى قيام الضرورة المذهبية على جواز سب الآخر دعوى مرفوضة، وذلك لاعتبارين:

أولاً: إنّ دعوى ضرورة المذهب على مطلق نفي الاحترام (كما جاء في كلام الشيخين الأنصاري والنجفي^(٤٣))، إلا ما قام الدليل عليه، لا يمكن إثباتها، وهي توحى وكأنّ الأصل عدم احترام المسلم الآخر إلا بلحاظ بعض الأحكام الجزئية الاستثنائية، مع أنّ الأمر على العكس، وذلك أنّ من المسلم به لدى جميع الفقهاء حرمة دماء المسلمين على اختلاف مذاهبهم، وحرمة أموالهم، وحرمة أعراضهم في الجملة، وهكذا فإنّ المسلم مطلقاً هو الموضوع لأحكام التوارث^(٤٤) والزواج^(٤٥) والطهارة^(٤٦) والديات^(٤٧) والقصاص^(٤٨) والسوق^(٤٩) واليد^(٥٠) والوفاء بالشروط^(٥١)، والأمان^(٥٢)، إلى الأحكام المتصلة بحرمة أمواتهم ووجوب تغسيلهم ودفنهم في مقابر المسلمين^(٥٣) وكذلك تولي أيتامهم.. فإنّها مشتركة بين جميع المذاهب الإسلامية، والسؤال: ما الذي بقي من أحكام المسلمين لا تشمل المسلم الآخر ويختص بالمؤمن الشيعي؟ لم يبق سوى القليل مما ادعي اختصاصه بالمؤمن بالمعنى الأخص. وسوف نرى أنه مما لم ينهض عليه دليل تام وخال من الإشكال، وأنّ معظم هذه الأحكام ليست مسلمة وإنما هي حصيلة اجتهادات فقهية.

ثانياً: على فرض كون القضية ضرورية في زمن العلمين (الأنصاري والنجفي) وفيما قارب عهدهما، بيد أنه لا يكفي تسالم بعض الأجيال على فتوى معينة للقول بأنّها من ضرورات المذهب، بل لا بدّ من إثبات امتداد هذا الوضوح في الحكم إلى زمن التشريع^(٥٤)، وهذا ما لا يمكن إثباته، بل يمكن إثبات خلافه، لما سيأتي في بعض الروايات المعتبرة أنّ الإسلام يمنح المسلم حرمة عامة. وقد لاحظنا وجود دعوى الضرورة في موارد اجتهادية وخلافية أخرى.

تشكّل الضرورة خارج النصّ

وإننا نؤكد هنا على ضرورة وأهمية دراسة تاريخ العقائد والأديان والتشريعات، وهذه الدراسة من الأهمية بمكان بحيث إنها لا تسلط الضوء على كيفية تكوّن هذه الأفكار وانتشارها ورواجها فحسب، بل إنها قد تبرهن لنا أنّ بعض تلك الأفكار والمعتقدات والآراء قد تشكلت خارج فضاء النص الديني، بل قد تكون مصادمة للنص الديني مضموناً أو روحاً، ولكنّها مع ذلك اكتسبت قدسيّة دينية، لتبنيها من خلال بعض الشخصيات التي تملك تأثيراً (كاريزما) خاصاً في أوساط المتدينين، ولاقت تجاوباً جماهيرياً وشعبياً لارتباطها ببعض الاعتبارات العاطفية والوجدانية، ووجود أسباب وعوامل اجتماعية (مما أشرنا له في مقدمة الكتاب) أعطتها شيئاً من الامتداد، وهذا ما نرجح أنّه حصل في قضية السبّ واللعن والغيبة، فإنّ تاريخاً من الصراعات المذهبية والذي خلق حواجز نفسية بين الفريقين وربما سالت الدماء في بعض الأحيان سيجعل كلمات السباب غير ذات أهمية، وعندما ينضم إلى ذلك فتوى فقيه ذي مكانة يفتي بالجواز وينصّ على أنّه لا دليل على الحرمة، فإنّ هذا سيخلق رواجاً وانتشاراً لهذه الفتوى ولا سيما عندما تبناها أجيال من الفقهاء ويصل الرواج في مرحلة لاحقة إلى مستوى توهم بدهاء القضية، ويزيد المسألة وضوحاً وركوزاً جريان السيرة المتشرعيّة عليها، وبالاستناد إلى حالة الاستصحاب القهقري المعتمدة على عناصر نفسية وتربوية، سيخلص الفقيه إلى استنتاج امتداد هذا الوضوح أو هذه السيرة إلى زمان الأئمة (عليهم السلام)، ولست أقصد بالاستصحاب القهقري المعنى المصطلح، مع إمكان تحقيقه، وإنما أقصد الجانب النفسي للمسألة، إذ إنّ حسن الظنّ بالمؤمنين والمتشركة ممن جرت سيرتهم على السبّ، يدفع إلى استبعاد أن تكون هذه الفتوى التي هي بديهة في زماننا قد نشأت من لا شيء. وقد يرتقي الأمر إلى أن يصبح شيوع العمل بالرأي بين المتدينين سبباً لافتاء الفقيه بالاستصحاب كما فعل صاحب الجواهر، حيث ادعى استحباب السبّ وكونه عبادة، وإننا نعلق على دعواه هذه - بالإضافة إلى عدم اعتضاها بالدليل كما سنرى - بالقول: أيباح للمؤمن الشيعي أن يتزوَّج بالمرأة السنية كما هو رأي مشهور الفقهاء ومنهم صاحب الجواهر وهو في الوقت عينه مدعو إلى سبّها ولعنها صبحاً ومسياً امتثالاً للأمر بذلك؟! وهل كان الأئمة (عليهم السلام) الذين تزوجوا من نساء غير شيعيات يسبون نساءهم وزوجاتهم؟!

المستند الثاني: السيرة

فقد ادعي قيام السيرة المستمرة بين عوام الشيعة وعلماهم على غيبة غير الموالي لأهل البيت (عليه السلام)، بل سبهم ولعنهم في جميع الأعصار والأمصا^(٥٥).
ويلاحظ عليه: إنّ هذه السيرة لا حجّية لها في حدّ نفسها إلا إذا أحرز استمرارها إلى زمن الأئمة (عليهم السلام) بحيث تكون متلقاة منهم وهذا غير ثابت، بل إنّ النصوص الآتية تصلح رادعاً عن السيرة المذكورة على فرض ثبوت استمرارها، ومن غير البعيد أنّ هذه السيرة قد نشأت وانطلقت من فتاوى الفقهاء الذين جروا على هذه الفتوى ردحاً من الزمن. وما قلناه في تفسير تشكل الضرورة يأتي بحذافيره هنا.

المستند الثالث: هو الأخبار:

وإليك ما يمكن أن يستدل به لذلك:
أولاً: ما ذكره السيد الخوئي (رحمه الله) من «أنّه ثبت في الروايات والأدعية والزيارات جواز لعن المخالفين ووجوب البراءة منهم وإكثار السب عليهم...».
ويلاحظ على ذلك أنّ الزيارات والأدعية لا تأمر بالسب، ولا ترخص فيه، وليلدنا أحدٌ على مورد من موارد السب في الزيارات. نعم، قضية اللعن أمر آخر وهي مذكورة في بعض الزيارات، ولو تمّ دليل الحكم بجواز اللعن فهذا لا يثبت جواز السب، إذ لا ملازمة بين الأمرين كما لا يخفى، بل إنّ دعوى اشتمال الأدعية على السب أمر غريب، ولو فرض (مع أنّه فرض غير واقعي) أنّ ثمة زيارةً تشتمل على ذلك فلا مجال للاعتماد عليها. وربما كان مقصوده أن اللعن مستفاد من الزيارات والسب مستفاد من الروايات، ونظره إلى صحيحة داوود بن سرحان الآتية والأمره بالإكثار من سبهم، وقد استخدم رحمه الله تعبير الإكثار من سبهم.
ثانياً: ما ذكره البعض من أنّ الإمام أمير المؤمنين (عليه السلام) قد سمع سبّ بعض أصحابه لعائشة يوم الجمل وسكت عن ذلك، وذلك مما رواه الطبري نقلاً عن لوط بن يحيى، وجاء في الخبر: «وأصبح حكيم بن جبلة في خيله على رجل فيمن تبعه من عبد القيس ومن نزع إليهم من أفناء ربيعة ثم وجهوا نحو دار الرزق وهو يقول لست بأخيه إن لم أنصره وجعل يشتم عائشة رضي الله عنها فسمعت امرأة من قومه فقالت يا ابن الخبيثة أنت أولى بذلك فطعنها فقتلها...»^(٥٦).

ويلاحظ على ذلك:

١. إنّ لوط بن يحيى على ما ذكر النجاشي «شيخ أصحاب الأخبار بالكوفة ووجههم

وكان يُسكن إلى ما يرويه»^(٥٧)، واستفاد بعض الرجالين كالسيد الخوئي (رحمه الله) من هذه العبارة وثيقة الرجل^(٥٨)، وهي استفادة في محلها. نعم، الرجل وإن عدّ من أصحاب أمير المؤمنين عليه السلام^(٥٩) ولكنّ الصحيح أنّه ليس من معاصريه عليه السلام ولم يلقه وإنما الذي كان من أصحابه عليه السلام هو أبوه كما ذكر الشيخ^(٦٠)، ولذا فهو لا يروي عنه مباشرة، ولم يثبت روايته حتى عن الإمامين الحسنين عليه السلام، كما أكد ذلك السيد الخوئي في ترجمته^(٦١). ورجح بعض الرجالين كالمحقق التستري (ره)، أن يكون من أصحاب الإمام الصادق عليه السلام. وعليه، فإذا روى رواية عن أمير المؤمنين عليه السلام أو ما جرى معه في حروبه عليه السلام، ولم يذكر سنداً إليها، فتكون مرسلة، وإذا ذكر لها سنداً، فلا بد من وثيقة كافة رجال السند.

٢. إنّ الخبر المذكور هو من روايات سيف بن عمرو التميمي، فقد تحدّث الطبري في تاريخه عن أحداث معركة الجمل، وقال: «رجع الحديث إلى حديث سيف عن محمد وطلحة... وأصبح حكيم بن جبلة في خيله...»^(٦٢). وسيف هذا هو أحد الوضاعين الذين لا يؤخذ برواياتهم كما هو معروف لدى الرجالين^(٦٣).

٣. إنّ حكيم بن جبلة، لو ثبت أنّه شتم عائشة، فهذا التصرف ليس مرضياً للإمام علي عليه السلام كما ادّعي. فعلي عليه السلام آنذاك لم يكن قد وصل إلى البصرة أصلاً، وهذه الأحداث حصلت قبل أن تطأ رجلاه أرض البصرة؛ لذا لا يمكن أن نسب إليه ولا إلى سائر أهل البيت عليه السلام أنّهم أمروا بالشتيم أو السب أو رضوا به، كيف وقد ورد عن الإمام علي عليه السلام نفسه أنّه أمر بجلد اثنين من أصحابه بعد أن سمعهما يشتمان عائشة، وذلك بعد الفراغ من معركة البصرة، كما ذكرنا ذلك في محل آخر^(٦٤)، كما أنّه قد روي عن أنّ الإمام علي عليه السلام نهى أصحابه في معركة صفين أن يكونوا سبابين كما أسلفنا، وذلك بعد أن سمعهم يشتمون جماعة معاوية، وكيف يُعقل أن يأمر أهل البيت عليه السلام بالسب والشتيم، أو يرضوا به، وهو خُلِق ذميم وتصرف قبيح، ومرفوض في ميزان مكارم الأخلاق.

ثالثاً: وقد يستدل على جواز سبهم بما ورد في صحيحة داوود بن سرحان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «إذا رأيتم أهل الريب والبدع من بعدي فأظهروا البراءة منهم وأكثروا من سبهم والقول فيهم والوقعة وباهتوهم كيلا يطمعوا في الفساد في الإسلام ويحذرهم الناس ولا يتعلمون من بدعهم، يكتب الله لكم بذلك الحسنات ويرفع لكم به الدرجات في الآخرة»^(٦٥).

ويلاحظ على ذلك:

١. إنّ الحديث وارد في المبتدع، وليس كل من لا يوالي أهل البيت (عليهم السلام) فهو مبتدع، بل النسبة بينهما هي العموم من وجه، فربما كان الموالي لأهل البيت (عليهم السلام) مبتدعاً، وربما كان غير الموالي لهم ليس مبتدعاً، باختصار: إنّ ظاهر الرواية أنّ المبتدع هو مؤسس البدعة وليس المتابع له على بدعته جهلاً، كما يشير إليه تعليل السب والبهتان والغيبة بأن يحذرهم الناس ولا يتبعونهم.

٢. لو سلّمنا أنّ المقصود بأهل البدع كل من لم يكن موالياً لأهل البيت عالمياً كان أم جاهلاً قاصراً أم مقصراً، فهذا يدفعنا إلى القول: إنّ متن الحديث يصعب جداً التصديق بصدوره عن النبي (صلى الله عليه وآله) والأئمة من أهل البيت (عليهم السلام)، وذلك لأكثر من اعتبار:

أ. تضمنه الدعوة إلى الإكثار من سب الآخرين، والسب خلق ذميم وتأباه النفوس الأبيّة والعقول السليمة فكيف يأمر النبي (صلى الله عليه وآله) بالإكثار منه؟ وذلك في مواجهة الآخرين، بل إنّ هذا منافٍ للقرآن الكريم في روحه ومفاهيمه، فإنّ القرآن الكريم يدعو في مخاطبة الآخر إلى اعتماد القول الحسن، واختيار الكلمة الطيبة والمجادلة بالتي هي أحسن. قال تعالى: ﴿وقولوا للناس حسناً﴾ [البقرة ٨٣]، ودعا إلى اجتناب اللغو، قال سبحانه: ﴿وإذا سمعوا اللغو أعرضوا عنه وقالوا لنا أعمالنا ولكم أعمالكم سلام عليكم لا نبتغي الجاهلين﴾ [القصص ٥٥]، وعليه فكيف يأمر النبي (صلى الله عليه وآله) والأئمة من أهل البيت (ع) بالسب؟! هذا ما لا يمكن لنا قبوله ولا التصديق به، كيف وعلي (عليه السلام) في أشدّ الأوقات صعوبة كان ينهى أصحابه - فيما روي عنه - عن سب أهل الشام، قال (عليه السلام): «وقد سمع أصحابه يسبون أهل الشام أيام حربهم بصفين: إني أكره لكم أن تكونوا سبابين، ولكن لو وصفتكم أعمالهم وذكرتم حالهم لكان أصوب في القول وأبلغ في العذر، وقتلتم مكان سبكم إياهم اللهم احقن دماءنا ودماءهم، وأصلح ذات بيننا وبينهم، واهدهم عن ضلالتهم حتى يعرف الحق من جهله، ويرعوي عن الغي والعدوان من لهج به»^(٦٦). أجل، بناءً على كون المراد بأهل البدع هم رؤوس الضلال وأعمدة الانحراف فقد يمكن تفهم الأمر في سبهم الذي يراد به بيان انحرافهم وفسادهم بالقول للشخص: يا مبتدع يا منحرف يا فاسد، وذلك بهدف بيان خطورته أمام الرأي العام وتحذيرهم من خطره على عقائدهم.

ب. والأمر الآخر الذي يبعث على الريبة في المضمون المذكور هو الدعوة إلى المباهة، بناءً على تفسير المباهة بمعنى البهتان^(٦٧)، وهو ذكر الشخص بما ليس فيه من المعايير، بخلاف الغيبة فإنّها ذكره بما فيه. ووجه التأمل في ذلك أنّ الدعوة إلى

الكذب على الآخرين هو منهج يصادم المبادئ القرآنية الداعية إلى اعتماد الحق مضموناً وأسلوباً في مواجهة الآخر، قال تعالى: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ [الكهف ٢٩]، وقال تعالى: ﴿بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ وَلَكُمْ الْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُونَ﴾ [الأنبياء ١٨]، فالمطلوب هو دحض الباطل ولكن من خلال قوة الحق، وليس الباطل.

أجل، هناك احتمال آخر في تفسير المباهة استظهره العلامة المجلسي في مرآة العقول قال: «والظاهر أن المراد بالمباهة إلزامهم بالحجج القاطعة وجعلهم متحيرين لا يحيرون جواباً، كما قال تعالى: ﴿فَبَهتَ الَّذِي كَفَرَ﴾ [البقرة ٢٥٨]..»^(٦٨). فإذا استظهر هذا الوجه يندفع الإشكال، لكن ما قد يرجح الاحتمال الأول هو السياق، فإنه يأمر بالوقية والإكثار من السب، على أنه لو كان المراد الاحتمال الثاني لقليل فابتهوهم وليس فباهتوهم، إلا أن يكون المراد مجادلته بما يؤدي إلى إبهاتهم وإفحامهم. وهكذا اتضح أن كل ما سيق من أدلة ومستندات للقول بإباحة سب الآخر المذهبي غير تامة ولا يمكن التعويل عليها.

٣- الأدلة على حرمة سب كل مسلم

ويبقى أن يقال: ما الدليل على حرمة سب مطلق المسلم؟ لأنه إذا لم يتوفر مثل هذا الدليل، فقد يقال: إن الأصل هو البراءة، ولا نحتاج معها إلى دليل على مشروعية السب. والجواب: يمكن أن يذكر أكثر من دليل على الحرمة، كما أن ثمة مؤيدات لهذه الأدلة، وإليك البيان:

الدليل الأول: دليل العقل

وذلك بيان أن العقل يحكم بقبح السب - باعتباره مصداقاً للظلم والإيذاء - وهو حكم لا يقبل التخصيص، لا بالمسلم ولا بغيره. ولكنك قد عرفت سابقاً، أن دليل العقل لا يخلو من تأمل في المقام؛ لأن العقل إنما يحكم بقبح الظلم، لا السب، فإذا كان سب الآخر ظلماً له وإيذاءً لقبح، وإلا فلا.

الدليل الثاني: السب فحش

إن السب هو من مصاديق الفحش، والفحش محرم.

وتمامية هذا الدليل تتوقف على تمامية صغراه وكبراه، وهذا ما وضحناه في بحث سبّ غير المسلم^(٦٩).

الدليل الثالث: الروايات

وهذا الدليل يتم فيه التمسك بإطلاق الروايات المعتبرة الواردة في حرمة السب، وإليك ما عثرنا عليه مما يصلح للاستدلال:

الرواية الأولى: موثقة أبي بصير عن أبي جعفر عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله «سباب المؤمن فسوق، وقتاله كفر وأكل لحمه معصية وحرمة ماله كحرمة دمه»^(٧٠).

وقد أورد بعض الفقهاء^(٧١) رواية أبي بصير هذه بصيغة «سباب المسلم»، والظاهر حصول الخلط عنده بينها وبين رواية أبي ذر الآتية.

وأبعد منه ما ذكره - أيضاً - من احتمال أنّ «سباب» في الموثقة هو بصيغة المبالغة^(٧٢)، فإنه خلاف الظاهر جداً فلا يعتنى به.

مع اتضاح ذلك نقول في تقريب الاستدلال بالرواية: إنّ لفظ «المؤمن» عندما يرد على لسان رسول الله صلى الله عليه وآله، فلا يراد منه - كما سلف - المؤمن بالمعنى الأخص، وإنما يراد به من آمن بالله ورسوله واليوم الآخر.

ثمّ إنّه لو فرضنا جدلاً أنّ هذه الرواية ونظائرها خاصة بالمؤمن الاثني عشري، فإنّها لا تمنع من التمسك بالاطلاق الآتي الشامل لكل مسلم، لأنّ رواية أبي بصير لا مفهوم لها، إلا على القول بحجية مفهوم اللقب، مع أنّه ليس بحجة بإجماع الأصوليين، ولا يخفى أيضاً أنّه لا تنافي بين مثبتين.

الرواية الثانية: خبر السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «سباب المؤمن كالمشرف على الهلكة»^(٧٣).

وتقريب الاستدلال: أنّ الرواية دلّت على أنّ سباب المؤمن يؤدي إلى الهلكة، فيكون حراماً، والمؤمن الوارد على لسانه صلى الله عليه وآله - كما عرفت - يراد به المسلم الذي آمن بالله ورسوله واليوم الآخر.

ويلاحظ على الاستدلال بهذه الرواية بملاحظتين: إحداهما في السند، والأخرى في الدلالة:

أما السند، فالسكوني فهو وإن لم يكن إمامياً لكنه ثقة، وقد عملت الطائفة برواياته، قال الشيخ في العدة: «.. ولأجل ما قلناه عملت الطائفة بما رواه حفص بن

غياث، وغيث بن كلوب ونوح بن دراج^(٧٤) والسكوني وغيرهم من العامة عن أئمتنا فيما لم ينكروه ولم يكن عندهم خلافه^(٧٥) فلا يبقى إلا توثيق النوفلي، وهو محل إشكال بينهم، ولا يبعد الوثوق به^(٧٦).

أمّا دلالة، فقد يعترض على دلالة الرواية باعتراضين:

١- إنَّ الرواية واردة في «السَّبَاب» بصيغة المبالغة، وهو مَنْ يكون معتاداً على السَّبِّ ومداوماً عليه، وتحريم كون المكلف سبباً لا يلازم حرمة السَّبِّ مطلقاً.

٢- إنَّ قوله: «كالمشرف على الهلكة» لا ظهور له في الحرمة^(٧٧) وإنما غايته المبعوضة. الرواية الثالثة: ما ورد من طرق الفريقين، عن رسول الله (صلى الله عليه وآله): «يا أبا ذر سباب المسلم فسوق وقتاله كفر وأكل لحمه من معاصي الله، وحرمة ماله كحرمة دمه»^(٧٨).

وتقريب الاستدلال بها واضح، وقد سلف أنه لا تنافي بينها وبين رواية «سباب المؤمن».

الرواية الرابعة: ما ورد في الحديث الشريف: «المسلم من سلم المسلمون من لسانه

ويده»، وهو حديث مروى من طرق الفريقين، فقد رواه السنة عن رسول الله (صلى الله عليه وآله) ((

^(٧٩)، ورواه الشيعة عن أبي جعفر الباقر عليه السلام بسند صحيح^(٨٠). وروته المصادر التاريخية

عن أمير المؤمنين عليه السلام مما قاله عليه السلام في أول خطبة خطبها حين استخلف وجاء فيها:

إنَّ الله حَرَمَ حُرْمًا غير حُرْمًا مجهولة، وفضَّلَ حرمة المسلم على الحُرْمِ كُلِّها، وشدَّ بالاخلاص

والتوحيد المسلمين. والمسلم من سلم الناس من لسانه ويده إلا بالحق لا يحل أذى

المسلم إلا بما يجب^(٨١).

وتقريب الاستدلال: أنَّ الرواية وبتنصيبها على أنَّ المسلم من سلم المسلمون من

يده ولسانه، فقد دلَّت - وبعكس النقيض - على أنَّ من لم يسلم المسلمون من لسانه أو

يده فهو ليس بمسلم، ومعلوم أنه ليس المقصود بنفي إسلامه إخراجه حقيقة عن الدين

والحكم بكفره، فيحمل على أقرب المجازات، وهو إخراجه عن الاستقامة الدينية،

فيكون المراد أنَّ الإسلام التام لا يكون إلا بأن يسلم المسلمون من لسانه ويده، فإن

لم يسلموا منه فإسلامه ناقص، فيدل ذلك على حرمة النيل باليد أو اللسان من المسلم

الأخر، أيًا كان مذهبه، والسَّبُّ هو أحد أبرز مصاديق النيل من الناس، وبعبارة أخرى:

إنَّ من سبَّ مسلماً لا يصدق عرفاً أنه قد سلم المسلمون من لسانه.

الرواية الخامسة: وفي الخبر عن سهل بن سعد عن النبي (صلى الله عليه وآله) ((أنه قال: «لا تسبوا

تبعاً فإنَّه كان قد أسلم»^(٨٢).

فقد عللت النهي عن سبّه بأنّه قد أسلم ما يعني أنّ كل مسلم لا يجوز سبه، وذكرنا في مبحث اللعن أنّه قال (صلى الله عليه وآله): «لا تلعنوا تبعاً...»^(٨٣).

الرواية السادسة: صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن الكاظم (عليه السلام): في رجلين يتسابان؟ قال: «البادي منهما أظلم، ووزره ووزر صاحبه عليه ما لم يعتذر إلى المظلوم»^(٨٤). فإنها دلّت على أنّ السبّ ظلمٌ وفيه وزر وإثم، ولكن إثم البادئ أكثر، وهي مطلقة من خلال ترك الاستفصال.

الرواية السابعة: صحيحة عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال: «سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل سبّ رجلاً بغير قذف يعرض به هل يجلد؟ قال: عليه تعزير»^(٨٥).

الرواية الثامنة: رواية جراح المدائني عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «إذا قال للرجل: أنت خبيث وأنت خنزير فليس فيه حد، ولكن فيه موعظة وبعض العقوبة»^(٨٦).

إن قلت: إنّ هذه الروايات ليست بصدد بيان أصل حكم السب، وإنما بصدد بيان أمر آخر فلا يستفاد من إطلاقها، لأنها ليست بصدد البيان من جهة أصل الحكم.

فالجواب: إن هذا لو تمّ فإنما يتم في الرواية السابعة، أمّا الروايتان الخامسة والسادسة فحيث إنهما كانتا إجابيتين على سؤال، فيكون ترك الاستفصال فيهما دليل العموم.

وخلاصة الكلام: إنّ هذه الروايات دلّت بإطلاقها على حرمة السب مطلقاً، أيّاً كان المسبوب، وبعضها صحيح السند، وبضمّ الباقي إليها يحصل الوثوق بصدور هذا المضمون عن المعصوم.

مدرسة أهل البيت (عليهم السلام) وسبّ الآخر!

ومما قد يعدّ مؤيداً لحرمة سبّ مطلق المسلم وغيره، هو أنّ مدرسة أهل البيت (عليهم السلام) وهي المدرسة الإسلامية الأصيلة التي تقدم نفسها على أنّها حاملة مشروع الهداية والحقيقة وأنّها تحتضن كل الناس من المسلمين وغيرهم، وتقدّم نفسها باعتبارها الضامنة لآمالهم وطموحاتهم، إنّ مدرسة كهذه لا يعقل أن تتعامل مع الآخر مسلماً أو غير مسلم بهذا الاحتقار، فتسمح أو تأمر بسبّه أو لعنه أو غيبته، وتعلن أنه لا حرمة له، مع أنّ السبّ هو عمل قبيح في ميزان الأخلاق الفاضلة وفي منطق العقل والعقلاء؟! فكيف يسمح الأئمة (عليهم السلام) به أو يأمر به أو يعدونه عبادة، كما ذكر صاحب الجواهر؟!^(٨٧)

هوامش البحث ومصادره

(*) أستاذ البحث الخارج في حوزة لبنان.

١. العقل التكفيري - قراءة في المنهج الإقصائي ص ١٧٥، الفصل الثالث: التكفير مناشئ ودوافع.

٢. الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح: تاج اللغة وصحاح العربية، دار العلم للملايين، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، ط ٤، بيروت - لبنان، ١٣٧٦هـ / ١٩٥٦م، ج ١ ص ١٤٤.

٣. ابن فارس، أبو الحسين أحمد، معجم مقاييس اللغة، مركز النشر: مكتب الإعلام الإسلامي، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، لا ط، طهران - إيران، ١٤٠٤هـ ج ٣ ص ٦٣ و ٦٤.

٤. معجم الفروق اللغوية (الحاوي لكتاب أبي الهلال العسكري وجزءاً من كتاب السيد نور الدين الجزائري)، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ط ١، قم - إيران، ١٤١٢هـ ص ٢٧١.

٥. راجع: الأنصاري، مرتضى، كتاب المكاسب، مجمع الفكر الإسلامي، إعداد: لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، لا. ط، قم - إيران، ١٤٢٠هـ ج ١ ص ٢٥٤.

٦. العاملي، محمد جواد، مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، تحقيق: الشيخ محمد باقر الخالصي، ط ١، قم - إيران، ١٤١٩هـ ج ١٢، ص ٢٢٢.

٧. أنظر: مختار الصحاح للرازي ص ١٥٢، وتبناه أيضاً كثير من الأعلام، انظر: شرح نهج البلاغة ج ١١ ص ٢١، وشرح أصول الكافي ج ١٠ ص ١٥. وبعضهم عرّف السب بالشمم الوجيع، انظر: مفردات الراغب الأصفهاني ص ٢٢٠.

٨. التبريزي، محمد علي التوحيد، مصباح الفقاهة: تقرير أبحاث سماحة آية الله العظمى السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي (رحمه الله)، منشورات مكتبة الداوري، ط ١، قم - إيران، لا. ت، ج ١ ص ٤٣٦.

٩. أنظر: مصباح الفقاهة ج ١ ص ٤٤١.

١٠. السبزواري، السيد عبد الأعلى الموسوي، مهذب الأحكام في بيان الحلال والحرام، دفتر آية الله العظمى السيد السبزواري، ط ٤، قم - إيران، ١٤١٦هـ ج ١٦ ص ٩٧.

١١. حاشية كتاب المكاسب ج ١ ص ١٦٧.
١٢. مصباح الفقاهة، مصدر سابق، ج ١ ص ٤٤١-٤٤٢.
١٣. كتاب المكاسب، مصدر سابق، ج ١ ص ٢٥٥.
١٤. راجع مصباح الفقاهة، مصدر سابق، ج ١ ص ٤٤١.
١٥. راجع: كتاب «فقه العلاقة مع الآخر المذهبي»، ج ١، ص ٢٤٢.
١٦. نهج البلاغة ج ٢ ص ١٨٥. ورواها الإسكافي في المعيار والموازنة ص ١٣٧.
١٧. بناءً على وثيقة مسعدة بن صدقة.
١٨. الكافي ج ٢ ص ٢١٩، وقرب الإسناد ص ١٢.
١٩. المكاسب المحرمة ج ١ ص ٢٥٦.
٢٠. الكافي ج ٥ ص ٦٣.
٢١. كتاب المكاسب، مصدر سابق، الجزء نفسه، ج ١ ص ٢٥٣.
٢٢. الإجماع المدركي هو الذي يكون فيه للمجمعين مدرك ومستند معين نقلياً كان أو عقلياً، وإجماع كهذا لا حجية له، فالفقيه في هذه الحالة ينظر في المستند المذكور فإن رأى كما رأوا واستظهر كما استظهروا كان المستند المذكور هو الحجة بالنسبة إليه، وأما إذا لم يوافقهم الرأي ولم يستظهر ما استظهروه فلا يكون قولهم حجة عليه.
٢٣. مصباح الفقاهة، مصدر سابق، الجزء نفسه، ص ٤٣٨.
٢٤. قد ناقش فيها السيد الشهيد، انظر: الحلقة الثالثة، مبحث حكم العقل.
٢٥. مصباح الفقاهة، المصدر نفسه، ج ١ ص ٤٣٨، مهذب الأحكام، مصدر سابق، ج ١٦ ص ٩٦.
٢٦. استدل بها السيد عبد الأعلى السبزواري، راجع: مهذب الأحكام، مصدر سابق.
٢٧. إرشاد الطالب للتبريزي ج ١ ص ١٥٩.
٢٨. قال الطريحي: «(زور) قوله تعالى: واجتنبوا قول الزور [٢٢ / ٣٠] الزور: الكذب والباطل والبهته وروي أنه يدخل في الزور الغناء وسائر الأقوال الملهية، لأن صدق القول من أعظم الحرمات . قوله: ﴿والذين لا يشهدون الزور﴾ [٢٥ / ٧٢] قيل يعني الشرك، وقيل: أعياد اليهود والنصارى . قوله: تزاور عن كهفهم [١٨ / ١٧] أي تمايل عنه، ولذا قيل للكذب زور لأنه يميل عن الحق، ويقال تزاور عنه تزاوراً: عدل عنه وانحرف، وقرئ تزاور وهو مدغ تتزاور»، انظر: مجمع البحرين ٣ ص ٣١٩.
٢٩. الكافي ج ٦ ص ٤٣١.

٣٠. مجمع البيان ج ٩ ص ٢٢٦.
٣١. إرشاد الطالب ج ١ ص ١٦٠.
٣٢. وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٢٨٩ الباب ١٥٤ من أبواب أحكام العشرة الحديث ٦ و٧.
٣٣. الكافي ج ٢ ص ٢٦٨، الفقيه ج ٤ ص ٣٠٠، المحاسن ص ١٠٢، وهي موثقة بعبد الله بن بكير، فإنه فطحي، إلا أنه ثقة، كما يقول الشيخ الطوسي.
٣٤. وسائل الشيعة، الباب ١٨٥ من أبواب أحكام العشرة الحديث ١ و٤.
٣٥. وسائل الشيعة ج ١٦ ص ٣٠، الباب ٧٠، من أبواب جهاد النفس، الحديث ١.
٣٦. وسائل الشيعة ج ٢٨ ص ٢٠٢، الباب ١٩ من أبواب حد القذف الحديث ١.
٣٧. صحيح مسلم ج ٨ ص ٢١.
٣٨. السنن الكبرى ج ١٠ ص ٢٣٥.
٣٩. صحيح البخاري ج ١ ص ١٧.
٤٠. جواهر الكلام ج ٢٢ ص ٦٣.
٤١. المكاسب ج ١ ص ٣١٩.
٤٢. مصباح الفقاهة ج ١ ص ٥٠٤.
٤٣. ادعى ذلك في الغيبة، قال: «بل يمكن دعوى كون ذلك من الضروريات، فضلا عن القطعيات»، انظر: جواهر الكلام ج ٢٢ ص ٦٢.
٤٤. فالسني يرث الشيعي وبالعكس.
٤٥. فيجوز التزواج بين الفريقين، وسيأتي تفصيل ذلك في الباب الثالث من الكتاب.
٤٦. فيحكم بطهارة المسلم السني وطهارة ما يساوره، إلا أن يعلم بوجود نجاسة، وهذا رأي إجماعي وقال به المشهور القائلون بنجاسة غير المسلم.
٤٧. فالمسلمون يتساوون في الدية بلا فرق بين سني وشيعي.
٤٨. فالقاتل الشيعي يقتل بالسني وبالعكس.
٤٩. فما يؤخذ من سوق المسلمين على اختلاف مذاهبهم محموم بالتذكية والحلية، كما مرّ الحديث عن ذلك في قاعدة السوق.
٥٠. فإن يد المسلم ولو كان غير إمامي هي إمارة التذكية.
٥١. فالوفاء بالشرط لكل مسلم وعلى كل مسلم أمر مسلم ومنصوص عليه ففي صحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: المسلمون عند شروطهم، إلا كل شرط خالف كتاب الله عز وجل فلا يجوز («، انظر: من لا يحضره الفقيه ج ٣ ص ٢٠٢، وتهذيب الأحكام ج ٧ ص ٢٢، وفي موثقة إسحاق بن عمار عن جعفر عن أبيه عليه السلام

إنّ علي بن أبي طالب عليه السلام كان يقول: من شرط لامرأته شرطاً فليف لها به، فإنّ المسلمين عند شروطهم إلا شرطاً حرم حلالاً أو أحل حراماً، انظر: تهذيب الأحكام ج ٧ ص ٤٦٧.

٥٢. نص الفقهاء على أنه في حال قيام الحرب مع أهل الكفر فلو أنّ مسلماً أجاز بعض الكفار أو أعطاه الأمان فيكون ذلك ماضياً، ويجب الوفاء له، ولم يفرقوا بين مسلم وآخر، وذلك استناداً إلى قوله (عليه السلام): «المُسلّمون إخوةٌ تتكافأ دماءُهُم ويسعى بذمتهم أدناهُم»، الكافي ج ١ ص ٤٠٣، وفي رواية السكوني عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قلت له: ما معنى قول النبي (صلى الله عليه وآله) يسعى بذمتهم أدناهم؟ قال: لو أنّ جيشاً من المسلمين حاصروا قوماً من المشركين فأشرف رجل فقال أعطوني الأمان حتى ألقى صاحبكم وأناظره فأعطاه أدناهم الأمان وجب على أفضلهم الوفاء به»، الكافي ج ٥ ص ٣١.

٥٣. قال السيد الزدي في العروة: «يجب كفاية تغسيل كل مسلم سواء كان اثني عشرياً أو غيره»، انظر: العروة الوثقى ج ٢ ص ٣٠.

٥٤. أوضحنا هذا الأمر في كتاب: أصول الاجتهاد الكلامي ص ١٢٢.

٥٥. مصباح الفقاهة ج ١ ص ٥٠٥.

٥٦. تاريخ الطبري ج ٣ ص ٤٨٧.

٥٧. رجال النجاشي ص ٣٢٠.

٥٨. معجم رجال الحديث ج ١٥ ص ١٤٢.

٥٩. انظر: جامع الرواة ج ٢ ص ٣٣.

٦٠. الفهرست ص ٢٠٤.

٦١. معجم رجال الحديث ج ١٥ ص ١٤٢.

٦٢. تاريخ الطبري، ج ٣ ص ٤٨٧.

٦٣. قالوا فيه: «ضعيف الحديث» و«متروك الحديث»، وقال ابن حبان: «يروى الموضوعات عن الأثبات قال: وقالوا: إنه كان يضع الحديث»، تهذيب التهذيب أحمد بن علب بن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ) تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب

العلمية بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ١٩٩٤م، ج ٤ ص ٢٦٨،

٦٤. أنظر: كتاب «تنزيه زوجات الأنبياء عن الفاحشة» ص ٤١.

٦٥. الكافي ج ١ ص ١٧٣.

٦٦. نهج البلاغة ج ٢ ص ١٨٦.

٦٧. كما يظهر من السيد الخوئي، مصباح الفقاهة ج ١ ص ٧٠١.

٦٨. مرآة العقول ج ١١ ص ٨١.
٦٩. راجع: كتاب «فقه العلاقة مع الآخر المذهبي»، ج ٢، ص ٤٩ وما بعدها.
٧٠. وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٢٨٢، الباب ١٥٢، الحديث ١٢ من أبواب أحكام العشرة.
٧١. فقه الصادق ج ١٤ ص ٢٩٢.
٧٢. فقه الصادق ج ١٤ ص ٢٩٢.
٧٣. الكافي ج ٢ ص ٣٥٩.
٧٤. ولكن بعض الرجاليين استغربوا عدّ نوح بن دراج في عداد رواة السنة، مع أن العديد من الشواهد تدل على تشيعها كد السيد الخوئي أنه شيعي صحيح الاعتقاد، أنظر: معجم رجال الحديث ج ٢٠ ص ١٩٨.
٧٥. عدة الأصول ج ١ ص ٣٨٠.
٧٦. انظر: انظر الملحق رقم (٤).
٧٧. فقه الصادق ج ١٤ ص ٢٩٣.
٧٨. الوسائل ج ١٢ ص ٢٨١ الحديث ٩ الباب ١٥٢ من أبواب أحكام العشرة، والسند كما هو مذكور في الوسائل ج ٣٠ ص ١٤٣ برقم ٩ لا يصح. وانظر من طرق السنة: صحيح البخاري ج ١ ص ١٧ وج ٧ ص ٨٤، وصحيح مسلم ج ١ ص ٥٩.
٧٩. صحيح البخاري ج ١ ص ٨ وج ٧ ص ١٨٦، وصحيح مسلم ج ١ ص ٤٨، وسنن أبي داود ج ١ ص ٥٥٦.
٨٠. انظر: الكافي ج ٢ ص ٢٣٤ وقد صرح بصحته في مرآة العقول ج ٩ ص ٢٤٢.
٨١. تاريخ الطبري ج ٣ ص ٤٥٧.
٨٢. مجمع البيان ج ٩ ص ١١١. مسند أحمد ج ٥ ص ٣٤٠، ومجمع الزوائد للهيتمي ج ٨ ص ٧٦، والجامع الصغير للسيوطي ج ٢ ص ٧٣٦، وكنز العمال ج ١٢ ص ٨٠.
٨٣. راجع: كتاب «فقه العلاقة مع الآخر المذهبي»، ج ٢، ص ١١٩.
٨٤. الكافي ج ٢ ص ٣٦٠.
٨٥. الكافي ج ٧ ص ٢٤٠.
٨٦. المصدر نفسه، ج ٧ ص ٢٤١.
٨٧. للبحث تنمية: سبّ غير المسلم - سبّ الأموات - سبّ المقدسات - سبّ الحيوان والزمان والمكان. والبحث بتمامه منشور في كتاب «فقه العلاقة مع الآخر المذهبي».



مذاق الشرع الحقيقة والمنشأ والتطبيق

تمهيد:

مرّ فقه مدرسة أهل البيت عليهم السلام بمراحل متعدّدة ومتدرّجة حتى وصل الى ما هو عليه في يومنا هذا، ليشكل بمجموع تلك المراحل تاريخاً ناصعاً لفقه هذه المدرسة المباركة، ويمكن أن نجمل - هنا - وباختصار بعض هذه المراحل:

- مرحلة عصر صدور النصّ الشرعي، وامتدت الى بدايات القرن الرابع الهجري، أي منذ بعثة النبي صلى الله عليه وآله، ومروراً بعصر الأئمة المعصومين عليهم السلام، وحتى بداية الغيبة الكبرى للإمام المهدي محمد بن الحسن عليه السلام، حيث توفرت في هذه المرحلة كمّية كبيرة من النصوص الشرعية التي تمكن الفقهاء من تخريج حكم كلّ الأبواب والمسائل الفقهية على أساس فقه النص والبيان الشرعي.

وقد برزت مجموعة من الكتب في هذه المرحلة تنوّعت على نوعين: أصول، وغير أصول، ويراد بالأصول تلك الكتب التي دوّن فيها مؤلفوها الأحاديث التي سمعوها من الإمام المعصوم ورووها عنه بلا واسطة، والتي سمعوها من راوي يرويها بدوره عن الإمام المعصوم مباشرة.

أما الكتب غير الأصول، فهي التي نقل إليها أو فيها مؤلفوها محتوياتها ولو عن كتاب مكتوب. وكان طابع الفقاهاة في هذه المرحلة يكمن في تعلم السنة والأحاديث وحفظها ونقلها والافتاء بما هو ظاهر وواضح منها والرجوع في غيرها من مسائل اجتهادية الى الأئمة عليهم السلام.

- مرحلة اصدار فتاوى مختصرة وفي قالب يشابه ألفاظ الروايات بسبب قرب الزمن المتصل بعصر الأئمة المعصومين عليهم السلام، فكانت الروايات تحت أيادي الفقهاء فيستندون إليها مباشرة لإعطاء الحكم.

وامتازت هذه المرحلة بأنّ عملية الاجتهاد فيها كانت بدائية تمثلت في توزيع متون

الروايات على الأبواب الفقهية، ومن أهم فقهاء هذا الدور: محمد بن يعقوب الكليني (ت ٣٢٩ هـ)، والصدوق علي بن الحسين بن بابويه القمي (ت ٣٨١ هـ)، وجعفر بن محمد بن قولويه (ت ٣٦٨ هـ)، ومحمد بن أحمد الكاتب (ابن جنيد الإسكافي) (ت ٣٨١ هـ)، ومحمد بن محمد بن النعمان (المفيد) (ت ٣١٤ هـ)، وغيرهم -مرحلة توسيع هذه الفتاوى من خلال تفرّيع المسائل الفقهية وتحليل الأحكام ودراساتها بالاستفادة من الفقه المقارن، ويمكن أن يكون كتاب (المبسوط في فقه الإمامية) لشيخ الطائفة محمد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠ هـ) أبرز انتاجات تلك المرحلة حيث استفاد (قدس) من طريقة تفرّيع المسائل وتحليل الأحكام بشكل دراسات مقارنة.

- مرحلة التحليل العميق ونقد الآراء ودراساتها وتحليل القواعد وتوسيع مجالات أصول الفقه والاستفادة من الموروث الفقهي والأصول من الفقهاء السابقين ولعل المثال البارز لهذه المرحلة هو كتاب جواهر الكلام من خلال التحليل المنهجي الدقيق للفقه ويتخلل تلك المراحل تطوّرات وتغييرات ونماء في العطاء الفقهي الاستدلالي الذي برز واضحاً في وفرة النتاج الفقهي الموسوعي لعلماء تلك المراحل، ولو أردنا الوقوف على جميع المراحل بتفاصيلها لاحتجنا الى كتاب خاص لذا تكفي هذه الإشارة الإجمالية

وفي الأعم الأغلب في أروقة الفقه الاستدلالي يكون الاهتمام الى الأحكام الشرعية من خلال أدلتها الواضحة في الكتاب الكريم والسنة المباركة بالاستعانة بجملته من قواعد وأصول الاستدلال، ولا يخفى دور علم أصول الفقه في ذلك، ولكن في بعض الحالات يمكن الاهتمام الى الحكم الشرعي بواسطة طرق أخرى غير ما ذكر من خلال النظر في مجموع الأحكام الشرعية، بل مجمل المنظومة التشريعية التي هي أساس تلك الأحكام، وفي هذا السياق تبرز أطروحة مذاق الشريعة، أو مذاق الشارع، لتمثّل إحدى تلك الطرق للوصول الى أحكام الشرع الحنيف التي لم تطرح بدلالة واضحة وصريحة في الأدلة.

ونحن هنا نريد أن نقف على بعض المباحث المهمة في هذا الاصطلاح التي منها:

- ١/ حقيقة مصطلح مذاق الشريعة، وحدوده، ومن أين نشأ؟
- ٢/ مصاديق (مذاق الشريعة) في الفقه والموارد التي استند الفقهاء اليه
- ٣/ الطرق الموصلة الى الكشف عن مذاق الشريعة
- ٤/ حجّية (مذاق الشريعة) وقيمتها العلمية
- ٥/ تنوّع الاستفادة من (مذاق الشريعة) في الاستنباط الفقهي
- ٦/ النسبة والعلاقة بين (مذاق الشريعة) وبين نظرية مقاصد الشريعة

المبحث الأول:

الوقوف على حقيقة مصطلح مذاق الشريعة

لم يرد هذا المصطلح في الأدلة الشرعية: كتاباً وسنة، بل لم يرد في كلمات قدماء الاصحاب من فقهاءنا، وإنما هو من نتاج قلم بعض الفقهاء المتأخرين، ولعلّ أول من أستعمله في تراكيب مختلفة هو صاحب الجواهر، من قبيل: (مذاق الشرع)^(١)، و(مذاق قواعد الشريعة)^(٢)، و(مذاق الفقه)^(٣) و (مذاق الأصحاب)^(٤)، و(مذاق العامة)^(٥) و(مذاق أهل الكتاب)^(٦)

و كان صاحب الجواهر شديد الاهتمام بمذاق الشريعة الى درجة كان يعدّه (المعرفة التي يرزقها الله تعالى)^(٧)

ولكي نقف على حقيقة المراد من هذا المصطلح علينا أن نستقرأ موارد استعماله في كتابات الفقهاء، ثم الوقوف عند كل منها للتأمل والتحليل ويكون ذلك كالتالي:
١/ قد تسند مفردة (المذاق)، في بعض الحالات، الى شخص واحد، كما يقال: أن هذا مذاق كاتب، أو صاحب فتوى خاصة يشير به الى حكم أو قاعدة تكون مقبولة لدى ذلك الشخص.

وقد جرى على قلم صاحب الجواهر حينما قال: (وخبر أبان وغيره محمول على إرادة بيان ذلك على مذاق السائل، الذي هو من أهل الكتاب، المصطلح عندهم اليوم من طلوع الشمس، وخروج ساعة الفجر عن الليل والنهار)^(٨)

ويشير بقوله (خبر أبان) الى ما رواه أسماعيل بن أبان عن عمر بن عبد الله الثقفي قال: (سأل النصراني الشامي الباقر عليه السلام عن ساعة ما هي من الليل ولا هي من النهار، أي ساعة هي؟ قال أبو جعفر عليه السلام: ما بين طلوع الفجر إلى طلوع الشمس. قال النصراني: إذا لم يكن من ساعات الليل ولا من ساعات النهار فمن أي ساعات هي؟ فقال أبو جعفر عليه السلام: من ساعات الجنة وفيها تفيق مرضانا، فقال النصراني: أصبت)^(٩). وقد رواها في الجواهر عن أبان الثقفي، والصواب ما عرفت

وبناءً على هذا: فإن المعنى المقصود لمفردة (المذاق) هنا: الأفكار أو الرؤى أو المباني ونحوها التي يلتزم بها هذا الشخص، ويشكل مجموعها ذوقاً ومذاقاً ينسب إليه، ومن خلاله قد نتمكن من تحديد موقف هذا الشخص في بعض القضايا التي تحصل ونقول: إنّ رأي فلان في هذه القضية هو كذا قبل أن نسأله بناءً على ما يتضح لنا من مذاقه الفكري الشخصي، كما ربّما يجري ذلك في الأوساط العلمية الحوزوية عندما نتحدّث

عن بعض مسائل علم الأصول، فمثلا عندما يكون الكلام عن نظرية التعهد في الوضع يقال: ذلك بحسب مذاق السيد الخوئي (قدس)، وعندما يجري الكلام عن نظرية حق الطاعة يقال: ذلك بحسب مذاق السيد الشهيد الصدر (قدس) ونحو ذلك في بقية العلوم.

٢/ وقد تسند مفردة (المذاق) في بعض الموارد الى مذهب من المذاهب، كما في تركيب (مذاق العامة).

روى الشيخ الطوسي بإسناده عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن محمد بن عيسى، عن الفضل ابن كثير المدائني، عن المهلب الدلال أنه كتب إلى أبي الحسن عليه السلام ان امرأة كانت معي في الدار ثم إنها زوجتني نفسها وأشهدت الله وملائكته على ذلك، ثم إن أباه زوجها من رجل آخر، فما تقول؟ فكتب عليه السلام: (التزويج الدائم لا يكون إلا بولي وشاهدين، ولا يكون تزويج متعة ببيكر استر على نفسك واكتم رحمك الله)^(١٠) وبحسب هذه الرواية فان رضا الولي وحضور شاهدين شرط في صحة النكاح، الأمر الذي دعى صاحب الجواهر أن يقول عن هذه الرواية: (من المعلوم جريانها على مذهب العامة)^(١١)

يعني بذلك: أن الحكم فيها مطابق لأحكامهم الفقهية في بنائها على أساس المصالح المرسلة، لأنهم يشترطون في صحة النكاح موافقة ولي الفتاة وحضور شاهدين وبناء على هذا يكون المراد من مفردة (المذاق) هنا: هو الأحكام والأدلة التي تطابق ما عليه مذهب العامة مقابل الأحكام والأدلة والأصول لدى مذهب أهل البيت عليهم السلام. وقد استخدمت مصطلحات في مقابل (مذاق العامة) من قبيل: (المتجه على أصولنا)، و (أصول الإمامية)، و(الأشبه بحسب قواعد المذهب) ما يكشف عن أن المذاق في مثل هذه الموارد هو الأحكام والأصول والقواعد المقبولة لدى مذهب خاص بصرف النظر عن وجود دليل على الحكم فيه

٣/ وقد تسند مفردة (المذاق) الى مشهور الفقهاء، كما جاء في بعض كلمات الشيخ الانصاري (قدس): (وأما المضطر، فإذا كذب مع القدرة على التورية، لم يصدق أنه مضطر إليه، فلا يدخل في عموم "رفع ما اضطرروا إليه" هذا كله على مذاق المشهور من انحصار جواز الكذب بصورة الاضطرار إليه حتى من جهة العجز عن التورية)^(١٢) وبذلك يكون المذاق هنا بمعنى الحكم المقبول لدى المشهور من الفقهاء .

٤/ وقد تسند مفردة (المذاق) الى الفقه، كما إذا لم تتلاءم بعض النتائج الاستدلالية مع

واضحات المسائل الفقهية، فيعبّرون عن ذلك أنّه خارج عن مذاق الفقه، أو في حالة كون المسألة واضحة فقهيًا بحيث لا تستدعي التوقف، وقد جاء مثل ذلك في كلمات صاحب الجواهر في أكثر من مورد^(١٣)

٥/ وقد تسند مفردة (المذاق) الى الشرع أو الشارع أو قواعد الشريعة، كما في كلمات الجواهر^(١٤) وغيرها من الموسوعات الاستدلالية الفقهية^(١٥)، وسيتضح الكثير منها في مستقبل البحث بإذن الله كثيرا، وحينئذ يكون المراد من مفردة (المذاق): ما يكون متسالما عليه من أحكام وآداب في الشريعة المقدسة بحيث تكون بمحل من الوضوح يمكن الاستدلال بها في بعض الموارد الفقهية.

العناصر الداخلة في تركيب مصطلح (مذاق الشرع) ت

بعد استعراض الموارد المتقدمة، والتي بان لنا من خلالها حقيقة المراد من مفردة (المذاق) نتساءل الآن، ما هي العناصر الأساس التي يلزم تحقّقها فعلا لكي يتم لدينا (مذاق الشرع)؟

والجواب: إنّما يتم ذلك في حالة تحقق ثلاثة عناصر أساسية يمكن أن نصلح عليها بالعناصر المكونة لمذاق الشريعة، وهي كالتالي:

العنصر الأول: وجود حكم واضح، أو قاعدة واضحة في نظر المستدل بمذاق الشريعة

العنصر الثاني: اسناد ذلك الحكم أو تلك القاعدة الى الشارع المقدس

العنصر الثالث: عدم وجود دليل صريح أو ضمني، يستدل به على هذا الحكم أو تلك القاعدة في مصادر التشريع الرئيسة: الكتاب الكريم أو السنة الشريفة، بل ولا الإجماع الحجة والعقل، لأنه من الواضح مع وجود هكذا دليل يكون هو مستند الحكم، وتتفي الحاجة الى استعمال (مذاق الشريعة)، لذا صحّ ما قالوا: (ولا ينبغي التأمل في اعتبار هذا الشرط الأخير - عبّرنا عنه بالعنصر الثالث - إذ مع وجود الدليل، لا توجد ضرورة لإسناد الحكم الى المذاق)^(١٦)

أمّا المقصود من الدليل الصريح فواضح، وأمّا الدليل الضمني فالمراد منه بعض المفاهيم والقواعد والأحكام التي يقتنصها الفقيه من خلال منظومة الأدلة التشريعية المتفرقة في باب واحد أو أبواب متفرقة تتحدّث جميعا عن مورد ومصّب واحد، ومثال ذلك: بعض الآيات الشريفة^(١٧)، وكذلك الروايات المتفرقة في باب الغضب وباب الضمان^(١٨)، فكلها تدور حول موضوع الضمان وحكمه، استطاع الفقهاء أن يتصيّدوا من مجموعها قاعدة مهمة اصطلاحوا عليها قاعدة الإلتلاف: (من أتلف مال الغير هو ضامن)، فحينئذ لا مبرر لإسنادها لذوق الشريعة مع وجود هذا المدلول

التضميني المستفاد من الروايات في باب الضمان .

ومثال آخر: الاستفادة من تنقيح المناط وحذف العناصر غير الضرورية من الرواية والحصول على قاعدة عامة، كما قال الشهيد الثاني (قدس) في المسالك: (لنهي النبي ﷺ عن الغرر)^(١٩)، مع أنه لا وجود لمثل هكذا حديث في المجاميع الروائية الشيعية، وإنما الموجود: (نهى النبي ﷺ عن بيع المضطر، وبيع الغرر)^(٢٠)، وقد يُبرر هذا النقل عن المسالك بأنه ألغى خصوصية البيع في الرواية، ونقح المناط، ففهم أن النهي كان عن أصل تولد الغرر.

وقد برزت هذه العناصر الثلاثة - بصورة صريحة أحيانا، وغير صريحة أحيانا أخرى - في كلمات الفقهاء حين استدلالهم بـ (مذاق الشرع) في موارد، فتراهم ينسبون الحكم المعلوم والقطعي والضروري الى الشارع المقدس، كما في كلمات صاحب الجواهر في أكثر من مورد: (بل يكاد يقطع المتأمل في مذاق الشرع بعدمه)^(٢١)، و(سيما مع معرفته من مذاق الشرع بالنسبة للطهارة والنجاسة)^(٢٢)، و(إلا أن المعلوم من مذاق الشرع خلافه، بل يمكن دعوى معلومية ذلك من الشريعة، كمعلومية عدم البعدين للمرأة الواحدة)^(٢٣)، وغيرها من الموارد، وهي ظاهرة في وجود حكم قطعي نسبه الى الشارع المقدس، وفي عبارات أخرى من كلماتهم يشيرون الى العنصر الثالث، وهو عدم وجود دليل صريح أو ضمني من مصادر التشريع، يدل على ذلك الحكم القطعي الواضح، كما في قوله: (يستفاد مطلوبيته ورجحانه من ممارسة مذاق الشارع، وان لم يرد به دليل بالخصوص)^(٢٤).

وخلاصة الموقف: يمكن اكتشاف العناصر الثلاثة الرئيسة المكوّنة لمذاق الشريعة من خلال مراجعة الموارد الكثيرة والمتنوّعة من استدلالاتهم في أبواب الفقه المختلفة. نعم، في بعض الموارد يمكن أن يجعل (مذاق الشرع) دليلا مساعدا لتامة الاستدلال ووضوحه بحيث يمكن نسبة النتيجة الى الشارع المقدس باطمئنان، وستأتي الإشارة الى بعضها ان شاء الله تعالى

المبحث الثاني

مصاديق (مذاق الشريعة) في الفقه وموارد استدلال الفقهاء به

بعد أن اتضح لنا حقيقة المراد من (مذاق الشريعة) والعناصر المكوّنة له يمكننا الآن أن نتجوّل في كلمات الفقهاء لاستقراء نماذج ومصاديق متنوّعة لتطبيقات الاستدلال به في أبواب الفقه المختلفة، وكالتالي:

١/ أخذ الأجرة على الواجبات والمستحبات

هناك بحث جرى في كلمات الفقهاء أنّه هل يجوز أخذ الأجرة على الواجبات والمستحبات، كالإفتاء، أو القضاء، أو الآذان، أو تجهيز الميت ونحوها، وفي هذا المجال ذكر السيد الخوئي (قدس): (فالصحيح أنه في كل مورد علم من مذاق الشرع لزوم صدور العمل على صفة المجانية كما عرفت في الآذان ولا يبعد في التجهيز، بل هو كذلك في الإفتاء والقضاء حيث أن الظاهر أنّهما من شؤون تبليغ الرسالة، وقد قال تعالى: ﴿... قل لأسألکم عليه أجراً...﴾ الأنعام: ٩٠ إلخ، فلا يجوز أخذ الأجرة عليه) (٢٥)

٢/ صحة إجارة السفیه لنفسه

قد يقال: أن أقصى ما يستفاد من الآية المباركة في قوله تعالى: ﴿وَلَا تُؤَاوِئُوا السُّفَهَاءَ أُمَّةً وَلكُمْ اللّٰهُ لَكُمْ قِيَمًا وَآرْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا﴾ النساء: ٥، التي عرفت بينهم بدليل الولاية حيث جعلت الولاية للغير على السفیه، هو عدم جواز إعطاء المال للسفیه ليتصرّف به، أمّا أنّه لو لم يتصرّف في ماله، بل آجر نفسه لحمل شيءٍ مثلاً، فهل تصح مثل هذه الإجارة أو لا؟

وهذا البحث إنّما يكون بناءً على أن منافع الحرّ ليست أموالاً، - وإلّا فيسكون تصرّفاً بالمال، فيمنع عنه - فربّما يقال بصحة الإجارة، وهنا ذهب السيد الحكيم (قده) في المستمسك الى القول ببطلان إجارة السفیه لنفسه فقال: (نعم، لا تبعد استفادة حكمها من دليل الولاية في الأموال الموجودة، لأنّها كلّها أموال، والمستفاد من دليل الولاية أنّ العلة فيها الاحتفاظ بمصلحة السفیه من حيث المال، ولا فرق بين الموردین (أي بين مورد إجارة ماله أو إجارة نفسه)، وهذا هو الذي يقتضيه مذاق العرف والشرع) (٢٦)،

فاستند الى مذاق الشارع للإفتاء ببطلان مثل هذه الإجارة

٣/ مسألة الزواج بالأخت من الزنا، والتي تتفرّع على الحكم الواضح من عدم جواز

الجمع بين الأختين في النكاح استناداً لقوله تعالى:

﴿.... وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأَخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ﴾ النساء: ٢٣

فمثلاً: لو فرض أن شخصاً كانت عنده زوجة وأراد أن يتزوج بأختها من الزنا في عدة طلاق الأولى الرجعي، فهل يجوز ذلك أو لا؟

قد يقال: بالجواز بلحاظ أن النسب الشرعي منفي بينهما، لـ (قاعدة الولد للفراس، وللعاهر الحجر)، فلا تعد هذه أختاً لتلك، بينما احتاط بعض الأعلام كالسيد اليزدي في العروة الوثقى، بالحرمة، فقال: (فالأحوط لحوق الحكم من حرمة الجمع بينهما في النكاح)، وعلق السيد الحكيم (قده) على أدلة الجواز: (لكن المستفاد من بعض الروايات، ومن مذاق الشرع الأقدس: أن حرمة النكاح والوطء تابعة للنسب العرفي) ^(٢٧)، ويعني بذلك أن الشرع رتب الآثار من حرمة الزواج والوطء على النسب العرفي، وهنا السيد الحكيم (قده) قد تمسك بفكرة مذاق الشرع في استدلاله على المطلوب، نعم جعله مسانداً للدليل، بعد إشارته الى بعض الروايات الدالة على الحكم، وذلك لكسب وضوح النتيجة ونسبتها الى الشارع المقدس.

٤/ مسألة بطلان التزويج في عدة وطء الشبهة عالمياً أو جاهلاً، قال السيد الحكيم: (العمدة فيه: أنه معلوم من مذاق الشارع، وأن جعل العدة يقتضي عدم جواز التزويج إلا بعد انتهائها) ^(٢٨)

٥/ مسألة الاجتناب عن ملاقي أطراف الشبهة المحصورة، فذهب صاحب الجواهر الى أنه يجب اجتناب أطراف الشبهة المحصورة دون الملاقي لبعض أطرافها، فقال: (فينبغي أن تقتصر على ما حصل لنا الشك فيه خاصة، وهو ما عرفت من نفس أفراد الشبهة المحصورة لا ما لاقاها من الأجسام الطاهرة، لأننا لم نعثر على كلام لغير العلامة (رحمه الله) ممن تقدمه يقتضي وجوب الاجتناب، بل المعروف بين المتأخرين والذي عليه مشائخ عصرنا ومن قاربه إنما هو العدم، فتبقى العمومات سالمة عما يقتضي الشك في تناولها لذلك، سيما مع معرفتيه من مذاق الشرع بالنسبة للطهارة والنجاسة) ^(٢٩).

٦/ مسألة أن الماء النجس لو تمم كراً بطاهر أو بنجس، فهل يطهر أو لا؟، قال في الجواهر: (وكيف كان (فلا يطهر بإتمامه) بنجاسة أو بمتنجس مثله أو طاهر (كرا على الأظهر)، كما في المعتمد والتحرير والمختلف والمنتهى والقواعد والذكري وكشف اللثام وغيرها، ونسبه المحقق الثاني إلى المتأخرين، وهو المنقول عن ابن الجنيد والشيخ في الخلاف وعن المبسوط أنه تردد. وقيل يطهر بالإتمام، كما عن المرتضى

وابن البراج وسلار ويحيى بن سعيد، ونسبه المحقق الثاني إلى أكثر المحققين، وهو مختار ابن إدريس ونسبه في السرائر إلى المحققين^(٣٠) وبعد أن اختار عدم تحقّق طهارته تبعاً للمحقق في الشرائع، قال (قدس): (كلّ هذا مضافاً إلى الاستبعاد سيما على القول بالإتمام بالماء النجس، وأبعد منه الإتمام بعين النجاسة إذا استهلكت وصارت ماءً، بل يكاد يقطع المتأمّل في مذاق الشرع بعدمه)^(٣١)، فاستعان هنا بمذاق الشرع مسانداً لما ذكره من دليل على الحكم، وذلك لكسب وضوح النتيجة ونسبتها إلى الشارع المقدس.

٧/ مسألة لزوم التحقّق في مقدمات الوجوب عند الشك في تحققها.
كما في قوله تعالى: ﴿...وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا...﴾
آل عمران: ٩٧، حيث صار الحج واجباً على المكلف المستطيع، فالاستطاعة مقدمة وجوبية للحج، ومن هنا قالوا بعدم وجوب تحصيل الاستطاعة، وهكذا بالنسبة إلى وجوب الزكاة، فلا تجب إلا مع بلوغ الجنس الزكوي النصاب المعين، ما يعني أيضاً عدم وجوب تحصيل ذلك المقدار المعين.

والسؤال: أنّه لو شك في بلوغ النصاب المعين، فهل يجب على المكلف البحث عن تحقّقه أو لا؟، فمثلاً: هل يجب تصفية الدراهم المغشوشة لمعرفة أنّها بالغة حدّ النصاب في التزكية، أو لا؟ أجاب صاحب الجواهر (قدس): (يعتبر في الحكم بوجوبها العلم بالبلوغ نصاباً، أمّا لو شك، فلا وجوب للأصل وغيره، بل المعروف أيضاً عدم وجوب التصفية ونحوها للاختبار، بل عن المسالك: لا قائل بالوجوب، ووجه ذلك كله: أنّ مقدمات الوجوب لا يجب تحصيلها ولا تعرّفها، لكن قد يناقش: بأن الأول مسلم بخلاف الثاني، ضرورة معلومية الوجوب في مثله من مذاق الشرع، وأنّه ليس المراد الوجوب إذا اتفق حصول العلم بوجود الشرط، فلا يجب حينئذ على من احتمل في نفسه الاستطاعة مثلاً، إذ هو كما ترى فيه إسقاط لكثير من الواجبات)^(٣٢).

فقد اعتبر صاحب الجواهر لزوم ذلك أمراً مسلماً به، ونسبه إلى مذاق الشرع، معللاً بأن عدم الوجوب (فيه إسقاط لكثير من الواجبات)، مع أنه لم يُذكر (مذاق الشرع) كدليل بعينه في المصادر الفقهية، فالعناصر الثلاثة المتقدّمة والمكوّنة لمذاق الشرع متحقّقة هنا.

٨/ قال المحقق في الشرائع: (إذا وجد بعض الميت، فإن كان فيه الصدر، أو الصدر وحده، غُسل وكُفن وصُلّي عليه ودُفن)^(٣٣)، وعلّق المحقق الهمداني في مصباحه بعد

بيان وشرح: (ولعمري أنّ هذه الدعوى منهم غير بعيدة عن الصواب، ولعلّه يعترف بها كل من تتبع في أحكام الأموات واستأنس بمذاق الشرع)^(٣٤)
 ٩/ مسألة تزيين المساجد، وأنه هل يجوز زخرفتها بالذهب والفضّة أو لا؟، قال المحقق الهمداني: (لكن اعتماد مثل المصنّف على مثل هذه الأدلّة التي لا يخفى قصورها... ينبئ عن كون الحكم من حيث هو مفروغاً عنه عندهم إمّا لاستنباطه من مذاق الشرع في بناء المساجد...)^(٣٥)

١٠/ مسألة (لا مشروعية في أن يكون أداء الفعل المباح أو المستحب أو الواجب سبباً لتلف الأنفس والأموال)، قال في الجواهر: (دعوى العلم من مذاق الشرع بعدم جواز فعل ما يترتب عليه ذلك (تلف الأموال والأنفس)، وإن كان مباحاً في نفسه أو مستحباً، بل أو واجباً، وإن لم يكن الترتيب ترتيب سببية أو علّية)^(٣٦)
 ١١/ عدم صحة شرط الضمان في الوديعة والأمانات الشرعية.

من المعلوم ان الوديعة لا تضمّن إلا مع التعدي والتفريط، فلو تلفت بفعل سماوي أو أرضي - خارج عن الاختيار - كالصاعقة أو الزلزلة، ولم يكن مفّرطاً في حفظها وابعاد التلف عنها، فلا يتوجّه الضمان عليه هنا، ولكن هل يمكن اشتراط الضمان في العقد حتى مع عدم التعدي والتفريط؟، يجيب صاحب الجواهر بعدم الصحة لمخالفة ذلك لمذاق الشرع الذي لا يستسيغ تضمين من تكون يده يد أمانة ويحافظ على المال مجاناً، مع أن التلف لم يكن بتعد أو تفريط منه، ما يعني عدم امكان الاستناد في صحة الشرط الى عموم (المؤمنون عند شروطهم)، فيقول: (وإلا لاقتضى جواز اشتراط ضمان الوديعة ونحوها من الأمانات التي يمكن دعوى معلومية خلافه من مذاق الشرع)^(٣٧)
 ١٢/ شروط المرجعية الدينية

يرى السيد الخوئي (قدس) أن هناك جملة من الشروط التي يلزم تحقّقها في من يتولّى منصب الإفتاء والمرجعية، وقد استند في اثبات عدد منها الى مذاق الشارع .
 ففي اشتراط البلوغ، قال: (ولم نستفد من مذاق الشارع أن تصدّي غير البالغ للإفتاء والمرجعية أمر مرغوب عنه في الشريعة المقدسة)^(٣٨)

وقال في اشتراط الذكورة: (والصحيح أن المقلّد يعتبر فيه الرجوليّة، ولا يسوغ تقليد المرأة بوجه، وذلك لأننا قد استفدنا من مذاق الشارع أن الوظيفة المرغوبة من النساء إنّما هي التحجّب والتستر، وتصدّي الأمور البيّنة. دون التدخّل فيما ينافي تلك الأمور. ومن الظاهر أن التصدي للإفتاء - بحسب العادة - جعل للنفس في معرض الرجوع والسؤال لأنهما مقتضى الرئاسة للمسلمين، ولا يرضى الشارع بجعل المرأة

نفسها معرضاً لذلك أبداً، كيف ولم يرض بإمامتها للرجال في صلاة الجماعة فما ظنك بكونها قائمة بأمرهم ومديرة لشؤون المجتمع ومتصدية للزعامة الكبرى للمسلمين، وبهذا الأمر المرتكز القطعي في أذهان المشرعة يقيد الإطلاق، ويردع عن السيرة العقلائية الجارية على رجوع الجاهل إلى العالم مطلقاً رجل كان أو امرأة^(٣٩) وكذلك في اشتراط العدالة: (فان المستفاد من مذاق الشرع الأنور عدم رضى الشارع بإمامة من هو كذلك في الجماعة حيث اشترط في امامة الجماعة العدالة، فما ظنك بالزعامة العظمى التي هي أعظم المناصب بعد الولاية)^(٤٠) ١٣/ حرمة تصوير الأصنام للعبادة .

قال السيد الخميني (قدس): (لا شبهة في حرمة تصوير الأصنام للعبادة بها أو لإبقاء آثار السلف الفاجر، من غير فرق بين المجسّمة وغيرها، ولا بين الإيجاد التسيبي والمباشري، ولا بين صور الروحانيين وغيرها، ولا الحيوان وغيره، ... وذلك لما نعلم من مذاق الشارع الأقدس أنه لا يرضى ببقاء آثار الكفر والشرك للتعظيم، أو لحب بقاء آثاره القديمة المربوطة بالمجوس وعبادة الأوثان)^(٤١)

المبحث الثالث

الطرق الموصلة الى الكشف عن مذاق الشريعة

لا شك من وجود أحكام وقوانين وآداب ونظريات واضحة في الشريعة الإسلامية، بل أن بعضها وصل الى مرتبة الضرورة الشرعية والفقهية، وهذه يمكن نسبتها الى الشريعة بوجه ميسّر، فيقال: أنّ هذا هو مذاق الشريعة. نعم، في قبال ذلك توجد أحكام وقوانين وآداب ونظريات ونحوها ليست بتلك الدرجة من الوضوح فتحتاج الى أعمال نظر وتدقيق وتأمل في منظومة التشريع المبارك للوقوف على مذاق الشريعة ونسبة تلك الأحكام ونحوها اليه. وعلى كلّ حال فإنّ الاهتداء الى مذاق الشريعة، وتشخيص موارده في الفقه الإسلامي، ونسبتها اليه يحتاج نحو فقاهاة، وممارسة في الاستدلال، واحاطة وتتبع لمباني الأحكام وأدلتها الشرعية المتنوعة من الآيات والروايات والإجماع، بل النظر في مطلق ما صدر عن أهل الشرع؛ أعني النبي الكريم والأئمة الطاهرين صلوات الله عليهم أجمعين في مختلف مجالات التشريع والحياة من أخلاق، وتبليغ، ومناظرات، وبيان العقيدة الصحيحة، ونحو ذلك ممّا يرسم الخطوط العريضة للشريعة، ويسهل على المتابع تصيّد

موارد مذاقها الشرعي.

ويمكن هنا بيان جملة من الطرق الموصلة لاكتشاف مذاق الشريعة في مورد ما؛ بعد تتبع كلمات الفقهاء الأعلام:

الطريق الأول: النظر في منظومة الأحكام الشرعية وتتبع أدلتها، كما جرى ذلك على قلم جملة من الأعلام في موسوعاتهم الفقهية:

فمثلاً حينما نتأمل في منظومة أحكام الشريعة الفقهية والأخلاقية والتربوية فيما يخص (المرأة)، نجد أن الإسلام قد كرمها وأمر بالاهتمام بها، وأوجب على الزوج نفقتها وأمره بحسن معاشرتها بالمعروف، وألزمها بالحجاب والعفة والحياء، لتصان عن أنظار الرجال الذين في قلوبهم مرض، واستحسن لها تدبير شؤون بيتها، والاهتمام بزوجها وأولادها حتى صار جهادها حسن التبعل، وأسقط عنها بعض التكاليف الإلزامية رعاية لأنوثتها، وحفظاً لسترها وحجابها، من قبيل: جهاد أعداء الدين، وصلاة الجمعة والعيدين وما شابهها، وبعد الالمام بكل هذه الأحكام والآداب الراعية لشؤون المرأة، يُشرف الفقيه على مجموعة أحكام يمكن أن ينسبها إلى مذاق الشريعة باطمئنان ووثوق منها: ولاية شؤون الأمة، والمرجعية العامة للتقليد، والتصدي لمنصب القضاء بين عموم الناس لما عرف من ذوق الشريعة عدم وضع المرأة في هذه المواقع رعاية لما استقرأنا من منظومة التشريع بخصوص المرأة

ومن هنا قال السيد الخوئي (قدس): (لأننا قد استفدنا من مذاق الشارع أن الوظيفة المرغوبة من النساء إنما هي التحجّب والتستر، وتصديّ الأمور البيتية. دون التدخّل فيما ينافي تلك الأمور. ومن الظاهر أن التصدي للإفتاء - بحسب العادة - جعل للنفس في معرض الرجوع والسؤال لأنهما مقتضى الرئاسة المسلمين، ولا يرضى الشارع بجعل المرأة نفسها معرضاً لذلك أبداً، كيف ولم يرض بإمامتها للرجال في صلاة الجماعة فما ظنك بكونها قائمة بأموالهم ومديرة لشؤون المجتمع ومتصدية للزعامة الكبرى للمسلمين)^(٤٢)

وقال الشيخ الفاضل اللنكراني: (فانقدح من جميع ذلك اعتبار الرجولة في المرجعية، خصوصاً مع وضوح مذاق الشارع بالإضافة إلى هذه الطائفة (يعني: طائفة النساء) التي لا تكون الوظيفة المرغوبة منهنّ إلا التسترّ والجهات الراجعة إلى الأمور البيتية الداخلية، لا الاجتماعية المطلوبة من الرجال)^(٤٣)

أقول: إنّ عدم صلاحية قيام المرأة بالتصدي للمرجعية الدينية العامة لا يُعدّ نقصاً فيها،

ولا سلباً لحق من حقوقها، بل إن الله تعالى قد وضع عنها تحمُّل مثل هذه المسؤولية والأعباء التي ترافقها، من منطلق التخفيف عنها والرأفة بها، لما في ذلك من حرج عليها فيما لو تصدَّت للمرجعية الدينية، لأنه منصب ومسؤولية يتطلب الاختلاط والتواصل وللالتقاء مع مختلف شرائح المجتمع بشكل يومي، هذا فضلاً عن تلقي شكاوى الناس وقضاء حوائجهم، والخلوة معهم، والرد على الاستفتاءات، وما تتطلبه هذه المسؤولية من جهد بدني وذهني، بل وتحمل مسؤوليات كبرى وأعباء خطيرة ترتبط بمصير الأمة.

وإنَّ عدم أهلية المرأة للتصدي للمرجعية الدينية العامة، لا يعني بالضرورة عدم أهليتها للتفقه والاجتهاد في أحكام الشريعة، والعمل بما تحرره وتستنبطه من فتاوى، بل إن الإسلام بهذا المقدار قد أجاز لها ذلك، ولا إشكال فيه؛ لأنَّ الفقه كمال، لا فرق في السعي نحوه بين الرجل والمرأة.

بينما المرجعية الدينية في زمن الغيبة الكبرى مسؤولية عظمى بما تمثل من نيابة عن الإمام المعصوم، وكونها وظيفة تشريعية وتنفيذية وقضائية، لها خصوصياتها التي تلائم الرجل أكثر من المرأة، وقد عرف عن بعض الفقهاء ان المرأة ان وصلت الى رتبة الاجتهاد وكانت الأعلم، فيمكن للنساء الرجوع اليها في التقليد.

وبعبارة أخرى: فإنَّ التفقه والاجتهاد في الشريعة كمال، والمرأة تتساوى مع الرجل في حق السعي نحو الكمال ونيل أعلى المراتب العلمية، فهي قادرة - كما هو الرجل - على فهم النصوص الدينية، واستنباط الأحكام الشرعية منها، وأن تصل إلى ما وصل إليه سائر الفقهاء والمجتهدين؛ لأنَّ التفقه والاجتهاد غير مشروطين بالرجولية، ولكن تولي منصب المرجعية مشروط بالرجولية؛ لأنه عمل صعب وأمانة بيد المراجع، وحيث إنَّ المرأة يصعب عليها القيام بهذه المسؤولية، فليس من مصلحتها ومصلحة الأمة أن تصدِّي للمرجعية العامة.

وهكذا الأمر بالنسبة الى التصدي للقضاء بين المسلمين ونحوه من المناصب التي عرف من ذوق الشريعة، وارتكاز المتشعبة عدم اسنادها الى المرأة. ومثال آخر^(٤٤): من القواعد المعروفة في الفقه الإسلامي قاعدة (نفي السبيل) والمقصود منها: أن كل عقد او اتفاقية أو أي عمل آخر يوجب علو الكافر على المسلم، فهو ليس بجائز شرعاً، ولم تسمح به الشريعة الاسلامية.

وعلى هذا فالاتفاقيات التي تعقد بين بعض الدول الاسلامية والدول الكافرة محرمة

مادامت توجب سيطرة الكفار واستعلاءهم على المسلمين، لقاعدة: ﴿..... وَكُنْ يَجْعَلُ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ النساء: ١٤١.

على أن مسألة حرمة استعلاء الكافر على المسلم لا نحتاج في اثباتها الى التمسك بالآية المتقدمة، بل هو واضح من مذاق الشريعة المفهوم من خلال مجموعة من الآيات والروايات، كقوله تعالى: ﴿..... وَاللَّهُ الْعَزِيزُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ.....﴾. المنافقون: ٨ و﴿..... أَذَلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ...﴾. المائدة: ٥٤، وفي الحديث: (قال الله عز وجل: ليأذن بحرب مني من أذل عبدي المؤمن) (٤٥).
الطريق الثاني: تحقق مفهوم الموافقة والأولوية القطعية.

ومن أمثلة ذلك في الفقه: أختار بعض الفقهاء (٤٦) لزوم كفارة الجمع على من أفطر يوماً من شهر رمضان على حرام كتناول المسكر أو لحم الخنزير أو ممارسة الزنا ونحوه، وهي كفارة كبرى يجمع فيها بين الخصال الثلاث: عتق رقبة، وإطعام ستين مسكينا، وصوم شهرين متتابعين، فأن تعذر بعض خصالها كالعتق لانعدام موضوعه، فقد يقال: بسقوط بقية الخصال ولا يجب عليه شيء من ناحية الكفارة، بتقريب: (وربما يورد عليه بأن التكليف بالجمع مساوق لفرض الارتباطية، ومقتضى القاعدة في مثله سقوطه بالعجز عن المجموع ولو للعجز عن بعض أجزائه، إذ العجز عن الجزاء عجز عن المركب فلا دليل على وجوب الاتيان بالباقي إلا أن تثبت قاعدة الميسور ولكنها أيضا محل اشكال أو منع) (٤٧).

ولكن دليله ضعيف ولا يمكن المساعدة عليه لذا كان مختار الفقهاء في ذلك: (إذا تعذر بعض الخصال في كفارة الجمع وجب عليه الباقي) (٤٨).

ومنهم من تمسك كصاحب المستمسك (قدس) بمذاق الشريعة للاستدلال على عدم سقوط الكفارة ولزوم الاتيان بالباقي من خصالها مستندا الى الأولوية القطعية في اكتشاف مذاق الشريعة، حيث يقول: (ويندفع أولا بأنا لا نحتمل من مذاق الشرع سقوط الكفارة في المقام. كيف ولازمه أن يكون الافطار على الحرام أهون من الافطار على الحلال لثبوت الكفارة في الثاني وإن حصل العجز عن البعض فيكون هو أسوء حالا من الأول، وهذا لعله مقطوع العدم كما لا يخفى) (٤٩).

ومثال آخر: ما هو الموقف من تقليد المرجع الذي فقد بعض الشرائط كالعدالة مثلا وهل يسوغ للمكلف البقاء على تقليده في المسائل التي عمل بها حال استجماعه للشرائط المعتبرة، أو المسائل التي تعلمها حينذاك أو لا يجوز؟

الجواب: المفروض بحسب القاعدة هو الجواز فإن (الفتوى كالرواية والبيئة، فكما أن الراوي أو الشاهد إذا زالت عدالته أو وثاقته، بل وإسلامه لم يضر ذلك بحجية رواياته أو شهاداته الصادرة عنه حال اجتماعه للشرائط، كيف وقد ورد في بني فضال: (خذوا ما رووا وذرّوا ما رأوا)(٥٠) كذلك الحال في المجتهد إذا افتقد شيئاً من الشرائط بعد ما أخذ عنه الفتوى حين وجدانه لها لم يضر ذلك بحجية فتاواه أبداً. هذا ما تقتضيه القاعدة في المقام إلا أنه لا يسعنا الالتزام به وذلك لوجود الفارق بين مسألة البقاء على تقليد الميت ومسألة البقاء على تقليد المجتهد الحي إذا افتقد شيئاً من الشرائط المعتبرة في المرجعية وهو ما استكشفتناه من مذاق الشارع من عدم ارتضائه بإعطاء الزعامة الدينية لمن ليس له عقل أو لا عدالة أو لا علم له، لأنه قد اعتبر تلك الأمور في القاضي والشاهد فكيف لا يعتبرها في الزعامة الدينية مع أن منصب الإفتاء من أعظم المناصب الشرعية بعد الولاية)^(٥١)

الطريق الثالث: تتبّع بعض ما يتحلّى به الشارع من صفات كالرفق والتسهيل ونحوها. كما ذكر السيد بحر العلوم (قدس) في الترجيح لاختيار أحد معاني قاعدة (لا ضرر): (ولعل القول الثاني أقرب الثلاثة إلى مذاق الشريعة وابتنائها على المنة والمصلحة واللفظ)^(٥٢)

ومن ذلك ما ذكره بعض الفقهاء في مورد الشك في وجود اختلاف بين المجتهدين في الفتوى: (أن البناء على مقتضى القواعد في التقليد من التساقت مع الاختلاف مستلزم لكثرة موارد الاحتياط بسبب ظهور آراء المجتهدين وكثرة اختلافهم وعدم تحقق المرجح ثبوتاً أو إثباتاً، وهو مستلزم للحرج، بل اختلال النظام، بل لازمه قصور تشريع التقليد عن الوفاء بحاجة المكلفين، وهو بعيد عن مذاق الشارع الأقدس في التسهيل عليهم والرفق بهم، بنحو يقطع معه باكتفائه بالتخيير)^(٥٣)

الطريق الرابع: قد يساعد حكم العقل على فتح طريق للاهتداء الى مذاق الشريعة. جاء في كلمات المستمسك - تعليقا على عبارة العروة الوثقى: (لا إشكال في جواز نقل الزكاة من بلده إلى غيره، مع عدم وجود المستحق فيه. بل يجب ذلك إذا لم يكن مرجو الوجود بعد ذلك، ولم يتمكن من الصرف)، قوله: (إما لئلا يلزم تضييع الحق على مستحقه، المعلوم من مذاق الشارع تحريمه...)^(٥٤)

فانه ربّ استكشاف مذاق الشرع على حكم عقلي عام، وهو قبح الظلم عقلاً، فان تضييع حق صاحب الحق يحكم العقل بقبحه لكونه ظلماً، وبالتالي يكون محرماً

وممنوعا.

الطريق الخامس: من خلال الحفاظ على البعد الإنساني والاجتماعي المستفاد من الأدلة الشرعية، فكثير من أحكام الشرع يراعي فيها البعد العرفي والإنساني والاجتماعي الى درجة يمكن ان يحرز ابتناء الحكم الشرعي عليه .

ومن أمثلة ذلك: ما ذكره الفقهاء في كتاب النكاح وبالخصوص في ترتب النسب على عملية الزنا والمتولد منها، فقد ورد في الرواية عن رسول الله ﷺ أنه قال: (الولد للفراش، وللعاهر الحجر، ولا يورث ولد الزنا إلا رجل يدعي ابن وليدته)^(٥٥)، وغيرها من الأدلة، فطبقا لذلك يمكن أن يفهم أن النسب الشرعي منفي عن ولد الزنا ومعه يمكنه الزواج ممن أولدته أو أصولها وفروعها من النساء، وكذا ان كانت بنتا من الزنا، فيجوز لمن اولدها واصوله وفروعه من الرجال الزواج منها، ولكن ذهب الفقهاء الى عدم جواز مثل هذا النكاح ومن أدلتهم التي استندوا اليها في ذلك هو مذاق الشرع الأقدس، وقد علق السيد الحكيم (قده) على أدلة الجواز: (لكن المستفاد من بعض الروايات، ومن مذاق الشرع الأقدس: أن حرمة النكاح والوطء تابعة للنسب العرفي)^(٥٦)، بل ذكر كذلك: (أن تحريم النكاح من الأحكام الإنسانية، لا من الأحكام الشرعية تعبدا)^(٥٧).

المبحث الرابع:

حجية (مذاق الشريعة) وقيمه العلمية

في هذا المبحث نحاول الإجابة عن تساؤل مفترض ومهم: ما هو وجه الحجية في الركون الى مذاق الشريعة والاستدلال به؟

والجواب: ان اعتبار حجيته ينبع من حصول العلم واليقين والقطع للفقهاء من كون هذه هي الإرادة التشريعية للشارع، من خلال الطرق الموصلة لذلك بتتبع كلمات الفقهاء في موسوعاتهم الفقهية وكما ذكرنا آنفا فلا بد وأن يحصل للفقهاء قطع أو اطمئنان بأن هذا هو مذاق الشرع، وإلا فلا يعدو الأمر من حصول الظن في ذلك وهو لا يغني عن الحق شيئا.

قال تعالى: ﴿وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ إِلَّا الظَّنُّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ النجم: ٢٨

ومن هنا تبيّن خطورة النسبة الى ذوق الشريعة، ما لم تصل الى حد القطع والاطمئنان لذا يحسن من المعاهد العلمية والأساتذة والفضلاء تأسيس منهجية رصينة بهدف الوصول الى مذاق الشريعة بنحو من القطع والاطمئنان والوقوف على رؤية واضحة بالنسبة الى ما يدعى هنا وهناك أنه من ذوق الشريعة، ولتكن هذه الدراسة المبسّطة وغيرها باكورة هذه المنهجية والعمل الرصين، والله المستعان وعليه التكلان .

المبحث الخامس:

تنوّع الاستفادة من (مذاق الشريعة) في الاستنباط الفقهي

عند مراجعة الموارد التي استعان فيها الفقهاء بمذاق الشريعة لإثبات الحكم الشرعي، أو التأكيد عليه، والوقوف عندها، سنجد فوائد متنوّعة ومختلفة لهذا المصطلح في عالم الاستنباط الفقهي:

منها: الاستعانة به كمصدر لاستنباط الاحكام الشرعية واسنادها اليه، مع غياب دليل آخر، أو مع وجوده للتأكيد على كونه حكماً واضحاً ومعلوم الانتساب الى الذوق العام للشريعة، كما مرت الإشارة في كلمات الفقهاء الى جملة من ذلك^(٥٨)

ومنها: الاستفادة منه في تشخيص صغريات باب تزامم الأحكام بتعيين الحكم الأهم كما جاء في كلمات المحقق العراقي في مسألة اجتماع الأمر والنهي، وتطبيقها في مثال الصلاة في المكان المغضوب، فقد استند الى مذاق الشرع لإثبات ان مفسدة الغضب أقوى بكثير من مصلحة اتيان الصلاة، حيث قال: (وذلك انما هو من جهة ما يعلم من مذاق الشرع من أهمية مفسدة الغضب، ولو من جهة كونه من حقوق الناس (...)^(٥٩)

ومنها: تنقيح موضوع الحكم وبيانه، أي تحديد ما يترتب عليه الحكم الشرعي بالتحديد، كما لاحظنا في مسألة موضوع حرمة النكاح بالنسبة لمن تولد من الزنا بلحاظ أصوله وفروعه من صاحب الماء، ومن التي حملته في رحمها حتى أولدته، فبان بعد الاعتماد على مذاق الشرع ان المعتبر هو النسب العرفي، لا الشرعي، وهو الملاك في التحريم^(٦٠)

وكما في مسألة جواز أخذ الأجرة على الواجبات والمستحبات، كالإفتاء، أو القضاء، أو الآذان، أو تجهيز الميت ونحوها: (فالصحيح أنه في كل مورد علم من مذاق الشرع لزوم صدور العمل على صفة المجانية كما عرفت في الآذان ولا يبعد في التجهيز، بل

هو كذلك في الإفتاء والقضاء حيث أن الظاهر أنهما من شؤون تبليغ الرسالة، وقد قال تعالى: ﴿... قل لأسألكم عليه أجراً...﴾ الأنعام: ٩٠ إلخ، فلا يجوز أخذ الأجرة عليه) (٦١)

ومنها: إبراز المحتمل الصحيح في المسألة وفقاً لتطابقه مع مذاق الشرع، كما تقدم عن السيد بحر العلوم (قدس) في تحديد معنى قاعدة (لا ضرر...) (٦٢)

ومنها: اقتناص وجه من وجوه العلة، أو الحكمة المهمّة، أو المقصد الشرعي في الحكم، وترتيب الأثر الفقهي على ذلك، كما في الدليل الذي ذكره للقول ببطلان إجارة السفينة لنفسه: (نعم، لا تبعد استفادة حكمها من دليل الولاية في الأموال الموجودة، لأنها كلّها أموال، والمستفاد من دليل الولاية أن العلة فيها الاحتفاظ بمصلحة السفينة من حيث المال، ولا فرق بين الموردين (أي بين مورد إجارة ماله أو إجارة نفسه)، وهذا هو الذي يقتضيه مذاق العرف والشرع) (٦٣).

وكذلك يمكن أن يقال: أن المقصد الشرعي الرئيس لتشريع النكاح في الإسلام، هو تكثير النسل والحفاظ على النوع الإنساني، ففي الرواية: عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إن رسول الله ﷺ قال: (تزوجوا فإنني مكاثركم الأمم غدا في القيامة حتى أن السقط يجئ محبطينا على باب الجنة، فيقال له: ادخل الجنة، فيقول: لا حتى يدخل أبواي الجنة قبلي) (٦٤)، نعم توجد مقاصد فرعية أخرى كالاستئناس ودفع الوحدة واستحصال اللذة ونحوها، لكنّها ليست بدرجة أهمية هذا المقصد الرئيس، وحينئذ يقال: ان تكثير النسل والحفاظ على النوع الإنساني هو الذوق المعهود من الشريعة، بل يطمئن لنفي ومنع كل عمل يضر بهذا المقصد المهم، لوضوح المذاق الشرعي المتقدم، نعم مع الضرورات تباح المحذورات، والضرورة تقدّر بقدرها.

المبحث السادس:

(العلاقة بين (مذاق الشريعة) ونظرية (مقاصد الشريعة)

والآن بعد أن أصبح مصطلح مذاق الشريعة واضحاً، ومن قبله تم إيضاح مصطلح مقاصد الشريعة^(٦٥) لأن أصل البحث معقود لذلك، يمكننا أن نتكلّم عن العلاقة وأوجه الشبه والاختلاف بين المصطلحين وكالتالي:

١/ تقدّم أن مذاق الشريعة يمكن أن يدخل في عملية استنباط الأحكام الشرعية فيما إذا تولّد القطع والاطمئنان للفقهاء، فكذلك مقاصد الشريعة يمكن أن تكون كذلك حينما يتم اكتشاف المقصد بشكل مقبول شرعاً، بحيث يمثل علة تامة للحكم الشرعي وبالتفاصيل التي تقدّم الكلام فيها.

فمثلاً: ما تقدم الاستدلال به - من مذاق الشرع - على ضرورة شرط الرجولية في المرجعية العامة للمسلمين^(٦٦)، كذلك يمكن أن يكون بعينه مقصداً مهماً من مقاصد التشريع، وبالتالي يمكن من خلاله استنباط نفس النتيجة.

٢/ وكذا يمكن أن يكون المقصد الشرعي طريقاً لاستكشاف مذاق الشريعة كما تقدم الإشارة إليه في بيان فوائد الاستدلال بالمذاق الشرعي التي منها: اقتناص وجه من وجوه العلة، أو الحكمة المهمّة، أو المقصد الشرعي في الحكم، وترتيب الأثر الفقهي على ذلك، ومثلنا له بالمقصد الرئيس لتشريع النكاح فلاحظ.

٣ / كلا المصطلحين بحاجة في إعمالهما الى صفة خاصة يتحلّى بها الفقيه عُرفت بينهم بـ (شم الفقاهاة) أو (نابعية الفقيه)^(٦٧) أي القدرة على انتزاع روح النص، ووعي مرادات الشريعة وملاكات أحكامها، فالفقيه هو من يحيط بجميع جوانب الشريعة، وتكون له معرفة واسعة بملاكات الأحكام الشرعية - باستثناء أحكام العبادات خاصة لأصالة الجانب التعبدي فيها - ويمنح الفقه ألواناً متجدّدة دائماً، ويحافظ عليه حياً متحرّكاً فاعلاً ضامناً لحاجات المجتمع، محبباً على قضايا الانسان العلمية والعملية في كافة أبعاد الحياة، وكلُّ ذلك ببركة فتح باب الاجتهاد في ضمن أطر الشريعة الغراء، حتى صار الفقه الاسلامي مستوعباً لجميع تطورات الحياة، وفي كلّ زمان ومكان وحال، حتى صحّ ما قيل: (ما من واقعة الا ولها حكم).

٤ / نعم، توجد مواطن للاختلاف كثيرة بين المصطلحين، فنظرية المقاصد إنّما أريد لها أن تكون بشكل منهجية متكاملة، وأطروحة لفهم غايات الأحكام واستنباطها، وليس كذلك مذاق الشريعة، نعم لو أريد التوسيع والتنظير في فهم المذاق وأساسياته

يمكن أن نكون أمام نظرية في ذلك، مضافاً إلى التنوع الموجود في مواطن الاستفادة من المذاق الشرعي، وقد أشرنا إليها في محلها من البحث، بينما مقاصد الشريعة لا تتعدى الفائدة منها أكثر من الكشف عن الغايات والدخول في مجال الاستنباط، وتبقى خلافاً جوهرية بين المسألتين موكولة إلى دراسات تخصصية أعمق.

هوامش البحث ومصادره

- (١) جواهر الكلام: ج ١، ص ١٥٠، و ص ٣٠٣ / ج ٣٠، ص ١٩٥، و ص ٣١٠ / ج ٣٢، ص ١٢٦ / ج ٢٦، ص ١٢٦
- (٢) نفس المصدر: ج ٨، ص ٣٧٠
- (٣) نفس المصدر: ج ٦، ص ٤٢ / ج ٢٦، ص ١٥٢ / ج ٢٩، ص ١٨٣ / ج ٣١، ص ٣٧٧ / ج ٣٢، ص ٣٣٨
- (٤) نفس المصدر: ج ٦، ص ٤٩
- (٥) نفس المصدر: ج ١، ص ٣٩ / ج ٢٨، ص ٢٢٨ / ج ٢٩، ص ١٨٠ و ص ٣٧٣ / ج ٣٠، ص ٣٤٥ / ج ٣٢، ص ٧٣، ص ٣٣٧
- (٦) نفس المصدر: ج ٧، ص ٢٢٨
- (٧) جواهر الكلام: ج ٣٠، ص ١٩٥
- (٨) نفس المصدر: ج ٧، ص ٢٢٨
- (٩) تفسير القمي: ج ١، ص ٩٨ / وقد رواها في مستدرک الوسائل: ج ٣، ص ١٦٥ أبواب اعداد الفرائض ب ١٣ ح ٢٠، عن عمر بن أبان الثقفي
- (١٠) التهذيب: ج ٧، ص ٢٥٥، باب تفصيل أحكام النكاح، ح ٢٦
- (١١) جواهر الكلام: ج ٢٩، ص ١٨٠
- (١٢) كتاب المكاسب ج ٢ ص ٢٨
- (١٣) جواهر الكلام: ج ٦، ص ٤٢ / ج ٢٦، ص ١٥٢ / ج ٢٩، ص ١٨٣ / ج ٣١، ص ٣٧٧ / ج ٣٢، ص ٣٣٨
- (١٤) جواهر الكلام: ج ١، ص ١٥٠، و ص ٣٠٣ / ج ٣٠، ص ١٩٥، و ص ٣١٠ / ج ٣٢، ص ١٢٦ / ج ٢٦، ص ١٢٦
- (١٥) مستمسك العروة الوثقى: ج ١٤، ص ١٢٦، قوله: (العمدة فيه أنه معلوم من ذوق الشارع...) / وفقه الإمام الصادق عليه السلام ج ١، ص ٢٢٦، قوله: (ان ذلك مخالف لما علم من مذاق الشارع...)، وج ٢١، ص ١٦٩، قوله: (أنه من المقطوع به من مذاق الشارع...)
- (١٦) مجلة قيسات، العدد الأول: ص ١٧٦، (مذاق الشريعة : قراءة تحليلية): الدكتور

محمود حكمت نيا

- (١٧) كقوله تعالى: (وَجَزَاء سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا) الشورى: ١١ و قوله تعالى: (مَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ) البقرة: ١٩٤
- (١٨) وسائل الشيعة: كتاب الضمان و كتاب الغصب في أبواب متفرقة
- (١٩) مسالك الافهام الى تنقيح شرائع الإسلام: ج ٥، ص ١٧٨ - ١٧٩
- (٢٠) عيون أخبار الرضا (عليه السلام): ج ٢، ص ١٦٨/٤٥، ووسائل الشيعة: ج ١٧، ص ٤٤٨، كتاب التجارة، أبواب آداب التجارة، الباب ٤٠، الحديث ٣
- (٢١) جواهر الكلام: ج ١، ص ١٥٠
- (٢٢) نفس المصدر: ج ١، ص ٣٠٣
- (٢٣) نفس المصدر: ج ٣٠، ص ٣١٠
- (٢٤) نفس المصدر: ج ٢، ص ٣٢٩
- (٢٥) موسوعة السيد الخوئي: ج ٣٠، كتاب الإجارة، ص ٣٧٩
- (٢٦) مستمسك العروة الوثقى: السيد الحكيم، ج ١٢، ص ١٢
- (٢٧) نفس المصدر: ١٤، ص ٢٥٩
- (٢٨) نفس المصدر: ج ١٤، ص ١٢٦
- (٢٩) جواهر الكلام: ج ١، ص ٣٠٣
- (٣٠) جواهر الكلام: ج ١، ص ١٥٠
- (٣١) نفس المصدر
- (٣٢) نفس المصدر: ج ١٥، ص ١٩٦
- (٣٣) شرائع الإسلام: مج ١، ص ٢٨، الفصل الخامس: في أحكام الأموات، الثاني في التغليف
- (٣٤) مصباح الفقيه، المحقق الهمداني: ج ٥، ص ١٢٩ - ١٣٠، طبعة جديدة
- (٣٥) نفس المصدر: ج ٢، ص ٧٠٤، طبعة قديمة
- (٣٦) جواهر الكلام: ج ٤٠، ص ٣٨٧
- (٣٧) نفس المصدر: ج ٢٧، ص ٢١٧
- (٣٨) موسوعة السيد الخوئي: ج ١، ص ١٧٨
- (٣٩) نفس المصدر: ج ١، ص ١٨٧
- (٤٠) نفس المصدر: ج ١، ص ١٨٥
- (٤١) المكاسب المحرمة للسيد الخميني: ج ١ ص ٢٦٨ - ٢٦٩
- (٤٢) موسوعة السيد الخوئي: ج ١، ص ١٨٧
- (٤٣) تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة: الاجتهاد والتقليد، ص ١٠٦

- (٤٤) أنظر: دروس تمهيدية في تفسير آيات الأحكام: ج ٢، ص ٧١٨
- (٤٥) وسائل الشيعة: الباب ١٤٧، من أبواب أحكام العشرة، ح ١
- (٤٦) السيد الزيدي في العروة الوثقى: كتاب الصيام، فصل فيما يوجب القضاء والكفارة، مسألة ١
- (٤٧) مستمسك العروة الوثقى: ج ١، ص ٣١٨، كتاب الصوم، مسألة ٥
- (٤٨) العروة الوثقى: كتاب الصوم، فصل فيما يوجب القضاء والكفارة، مسألة ١
- (٤٩) مستمسك العروة الوثقى: ج ١، ص ٣١٨، كتاب الصوم، مسألة ٥
- (٥٠) وسائل الشيعة: ج ٢٧، ص ١٣٦، باب ١١ من أبواب صفات القاضي
- (٥١) أنظر: موسوعة السيد الخوئي: ج ١ ص ٢٩٢ كتاب الاجتهاد والتقليد
- (٥٢) بلغة الفقيه: ج ٣، ص ٢٧٩
- (٥٣) المحكم في أصول الفقه، السيد محمد سعيد الحكيم: ج ٦، الصفحة ٣٧٩
- (٥٤) مستمسك العروة الوثقى: ج ٩، ص ٣٢٢
- (٥٥) وسائل الشيعة: ج ٢٦، ص ٢٧٤، باب ٨ من أبواب ميراث ولد الملاعنة، ح ١
- (٥٦) مستمسك العروة الوثقى: ١٤، ص ٢٥٩
- (٥٧) نفس المصدر
- (٥٨) أنظر: جواهر الكلام: ج ١، ص ٣٠٣، / وموسوعة السيد الخوئي: ج ٣٠، كتاب الإجارة، ص ٣٧٩، / ومستمسك العروة الوثقى: السيد الحكيم، ج ١٢، ص ١٢
- (٥٩) نهاية الأفكار: ج ٢، ص ٤٣٤
- (٦٠) أنظر: مستمسك العروة الوثقى: ١٤، ص ٢٥٩
- (٦١) موسوعة السيد الخوئي: ج ٣٠، كتاب الإجارة، ص ٣٧٩
- (٦٢) بلغة الفقيه: ج ٣، ص ٢٧٩
- (٦٣) مستمسك العروة الوثقى: السيد الحكيم، ج ١٢، ص ١٢
- (٦٤) وسائل الشيعة: ج ٢٠، ص ١٤، كتاب النكاح باب ١ من أبواب مقدمات النكاح وآدابه، ح ٢
- (٦٥) في كتاب (نظرية الفقه المقاصدي: عرض، وتحليل، وتقويم)، حيث تكلمنا فيه عن مقاصد الشريعة وبيّنا المهم من معناها، والبحث هنا مستل من ذلك الكتاب
- (٦٦) موسوعة السيد الخوئي: ج ١، ص ١٨٧
- (٦٧) وهذا ما سمعناه مباشرة من السيد الشهيد محمد الصدر (قدس) في بعض كلماته وجملة من دروسه حيث كان يعبر عن هذه الصفة بـ (نابعية الفقيه) تارة و (شم الفقاهة) تارة أخرى

الشيخ أحمد جعفر الفاطمي

قرائن صحة الحديث بين المتقدمين والمتأخرين

مقدمة

الحمد لله جاعل الشرائع ومبدع البدائع، وصلواته الدائمة على الرسول الشافع والنبراس الرائع محمد المصطفى وآله نور المطالع.
وبعد...

طالما احتف الحديث الشريف في طريقة وصوله الى المتلقي بمجموعة من الاخطار السندية او الدلالية او كلاهما، لذا طال بحث العلماء في كيفية تنقية طريق وصول هذا الحديث عبر علوم السند وعلوم المتن، ومن بين هذه العلوم ذكروا مجموعة من القرائن المعتمدة في تصحيح الحديث، وتقوية الظن بصدوره او صحة مضمونه، او الاستناد اليه في مقام الاستنباط والاستدلال والعمل، ولكون هذه القرائن متعددة، وكثيرة، وقد ذكر المتقدمون جانباً منها ولكنهم لم يستوعبوا ذكرها جميعاً في مصنفاتهم، وأما في مقام العمل فقد عملوا بها وبغيرها - مما لم يذكروه - .

لذا بعد ان جاء المتأخرون وطالعوا مصنفات المتقدمين وكتبهم الحديثية والاستدلالية وجدوا الكثير من تلك القرائن التي لم يذكروها ولكنهم عملوا بها، او اشاروا لها في مطاوي الكلام، فتبرعوا بجمعها وتعدادها وبيانها.
ومن هذا المنطلق سيكون كلامنا هنا في مطلبين:

1. القرائن التي ذكرها المتقدمون.
 2. القرائن التي تبرع بها المتأخرون.
- وقبل بيان المطلبين سنتعرض من خلال تمهيد مقتضب، للتعريف بالقرينة لغةً، واصطلاحاً، ووجودها في القرآن الكريم.

نسأل الله التوفيق والسداد

تمهيد

القرينة لغة: قال ابن منظور (ت ٧١١هـ): (القرينة فعيلة بمعنى مفعولة من الاقتران وقد اقترن الشيان وتقارنا وجاءوا قراني أي مُقترنين ... وقارن الشيء الشيء مُقارنةً وقراناً اقترن به وصاحبه واقترن الشيء بغيره وقارنته قراناً صاحبه ومنه قران الكوكب وقرنت الشيء بالشيء وصلته والقرين المصاحب^(١)).

القرينة اصطلاحاً: عرفها السيد الجرجاني (ت ٨١٦هـ): (أمر يشير إلى المطلوب. وهي إما حالية، أو معنوية، أو لفظية، نحو: ضرب موسى عيسى، وضرب من في الغار من على السطح، فإن الإعراب منتف فيه، بخلاف: ضربت موسى حبلتي، وأكل موسى الكمثرى، فإن في الأول قرينة لفظية، وفي الثانية قرينة حالية)^(٢).
وعرفها السيد حسن الصدر (ت ١٣٥٤هـ): (القرائن: المزايا التي توجب الظن بالصدور)^(٣).

ومن خلال ملاحظة المعنى اللغوي مع التعريف العام للقرينة والتعريف الدرائي لها نخلص الى ان القرينة: المزايا التي تصاحب الاخبار سواء كانت لفظية او معنوية او حالية، وظاهرة كانت او خفية، والتي توجب الظن بالصدور، ويحصل من خلال اجتماعها الاطمئنان للخبر.

وهي طريقة عقلانية وعرفية مقبولة ومتبعة وقد وردت الكثير من الآيات الكريمة التي ورد فيها استعمال القرائن كدليل للمطلوب، كما في سورة يوسف (صلوات الله على نبينا واله وعليه) حيث استعملت القرينة دليلاً على براءته مما اتهمته به زليخا، وهذه العلامة والقرينة وردت على لسان الطفل الرضيع، قال تعالى: ﴿قَالَ هِيَ رَأَوْدَتِي عَنْ نَفْسِي وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِنْ أَهْلِهَا إِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قَدْ مِنْ قَبْلٍ فَصَدَقَتْ وَهُوَ مِنَ الْكَاذِبِينَ . وَإِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قَدْ مِنْ دُبُرٍ فَكَذَبَتْ وَهُوَ مِنَ الصَّادِقِينَ﴾^(٤)، وهي من نوع القرينة القاطعة على المراد، وكذلك استعمل اخوته قميصه كقرينة على صدقهم في مقتله مرة وفي اثبات حياته مرة ثانية، قال تعالى: ﴿وَجَاءُوا عَلَى قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْراً فَصَبْرٌ جَمِيلٌ وَاللَّهُ الْمُسْتَعَانُ عَلَى مَا تَصِفُونَ﴾^(٥)، ولكن القرآن الكريم وصفها بالقرينة الكاذبة، و ﴿اذْهَبُوا بِقَمِيصِي هَذَا فَأَلْقُوهُ عَلَى وَجْهِ أَبِي يَأْتِ بَصِيراً... فَلَمَّا أَنْ جَاءَ الْبَشِيرُ أَلْقَاهُ عَلَى وَجْهِهِ فَارْتَدَّ بَصِيراً قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ مِنَ اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾^(٦)، وهذا وصف لها بالقطع بعد ان كانت ظنية عندهم، حيث لم يقنعوا حينما اخبرهم بشمه لريح يوسف.

وقد افاد علماء الحديث وغيرهم من هذه القرائن أيما افادة فوظفوها في دعم الاخذ بالأخبار، او رفضها، او ترجيح بعضها على بعض عند التساوي او التعارض، او غيرها من طرق الافادة من تلك القرائن.

المطلب الأول

القرائن التي ذكرها المتقدمون

كان منهج المتقدمين في التعامل مع اخبار الآحاد وتنويعها الى الاخبار المحتفة بالقرائن، و الاخبار العارية عنها، ومن ثمّ حكمهم بصحة العمل على طبق الاولى دون الثانية؛ وذلك لحصول الاطمئنان والثوق بالصدور نتيجة لذلك الاحتفاف بالقرائن، وعدم حصوله عند عدمها.

وقد نصت كلماتهم على بيان بعض تلك القرائن، و(قد صرح جمع من المحققين من علمائنا أن القرينة هنا هي: ما ينفك عنه الخبر وله دخل في ثبوته وأما مالا ينفك عنه فليس بقرينة، ككون المخبر إنسانا أو ناطقا أو نحوهما. والقرائن المعتبرة أقسام:

١- بعضها يدل على ثبوت الخبر عنهم عليه السلام.

٢- وبعضها على صحة مضمونة وإن احتمل كونه موضوعا.

٣- وبعضها على ترجيحه على معارضه ^(٧).

وأول من ذكر القرائن - فيما طالعت من روايات - هو الإمام الصادق عليه السلام حينما سئل عن الترجيح بين الاخبار، وهي من مرويات الشيخ الكليني (ت ٣٢٩هـ) بسنده (عن عمر بن حنظلة قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام ... قال: ينظران [إلى] من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حالنا وحرماننا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكما فإنني قد جعلته عليكم حاكما فإذا حكم بحكمنا فلم يقبله منه فإنما استخف بحكم الله وعلينا رد والراد علينا الراد على الله وهو على حد الشرك بالله.

قلت: فإن كان كل رجل اختار رجلا من أصحابنا فرضيا أن يكونا الناظرين في حقهما، واختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم؟

قال: الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما في الحديث وأورعهما ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر، قال: قلت: فإنهما عدلان مرضيان عند أصحابنا لا يفضل واحد منهما على الآخر؟

فقال: ينظر إلى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه من أصحابك فيؤخذ به من حكمنا ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك فإن المجمع عليه لا ريب فيه، وإنما الامور ثلاثة: أمر بين رشده فيتبع، وأمر بين غيه فيجتنب،

وأمر مشكل يرد علمه إلى الله وإلى رسوله، قال رسول الله صلى الله عليه وآله: حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم.

قلت: فإن كان الخبران عنكما مشهورين قد رواهما الثقات عنكم؟

قال: ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامة، قلت: جعلت فداك أرايت إن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة ووجدنا أحد الخبرين موافقا للعامة والآخر مخالفا لهم بأي الخبرين يؤخذ؟

قال: ما خالف العامة ففيه الرشاد.

فقلت: جعلت فداك فإن وافقهما الخبران جميعا.

قال: ينظر إلى ما هم إليه أميل، حكاهم وقضاتهم فيترك ويؤخذ بالآخر... (٨).

وهذه الرواية مشهورة بـ(مقبولة عمر بن حنظلة)، وهي وان كانت في بيان القرائن الترجيحية بين الحديثين المتعارضين لكنها غنية بالكثير من القرائن الاخرى كما يرى المدقق فيها.

أما القرائن التي وردت في كلمات العلماء فمنها:

اولا: ما ذكره الشيخ الكليني (ت ٣٢٩ هـ) من القرائن :

(فاعلم يا أخي أرشدك الله أنه لا يسع أحدا تمييز شيء مما اختلف الرواية فيه عن العلماء عليهم السلام برأيه، إلا على ما أطلقه العالم بقوله عليه السلام: « اعرضوها على كتاب الله فما وافى كتاب الله عزوجل فخذوه، وما خالف كتاب الله فردوه » وقوله عليه السلام: « دعوا ما وافق القوم فإن الرشد في خلافهم » وقوله عليه السلام: « خذوا بالمجمع عليه، فإن المجمع عليه لا ريب فيه » ونحن لا نعرف من جميع ذلك إلا أقله ولا نجد شيئا أحوط ولا أوسع من رد علم ذلك كله إلى العالم عليه السلام وقبول ما وسع من الامر فيه بقوله عليه السلام: « بأيما أخذتم من باب التسليم وسعكم » (٩).

ثانيا: ما ذكره الشيخ الصدوق (ت ٣٨١ هـ) من القرائن :

قال في مقدمة الفقيه - وهو في معرض تصحيح روايات كتابه - في ذكر القرائن الداعمة لصحة روايات الكتاب وهي اثنا عشرة قرينة :

(وجميع ما فيه مستخرج من كتب مشهورة، عليها المعول وإليها المرجع، مثل كتاب حريز بن عبدالله السجستاني وكتاب عبيد الله بن علي الحلبي وكتب علي بن مهزيار الأهوازي، وكتب الحسين بن سعيد، ونوادر أحمد بن محمد بن عيسى وكتاب نوادر الحكمة تصنيف محمد بن أحمد بن يحيى بن عمران الأشعري وكتاب الرحمة لسعد بن عبدالله وجامع شيخنا محمد بن الحسن بن الوليد رضي الله عنه ونوادر محمد بن أبي عمير وكتب المحاسن لأحمد بن أبي عبدالله البرقي ورسالة أبي - رضي الله عنه - إلي وغيرها من الأصول والمصنفات التي طرقي إليها معروفة في فهرس الكتب التي رويتها عن مشايخي وأسلافي - رضي الله عنهم - وبالغت في ذلك جهدي، مستعينا بالله...^(١٠)).

ثالثاً: ما ذكره الشيخ المفيد (ت ١٣٤ هـ) من القرائن:

قال في كتابه التذكرة في أصول الفقه^(١١): فأما خبر الواحد القاطع للعدر، فهو الذي يقترن إليه دليل يفضي بالناظر فيه إلى العلم بصحة مخبره، وربما كان الدليل - بمعنى: القرينة -:

- ١- حجة من عقل.
 - ٢- وربما كان شاهداً من عرف.
 - ٣- وربما كان إجماعاً بغير خلف.
- فمتى خلا خبر الواحد من دلالة يقطع بها على صحة مخبره، فإنه ليس بحجة، ولا موجب علماً ولا عملاً على كل وجه.

رابعاً: ما ذكره الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠ هـ) من القرائن:

وله عبارتان في كتابين من كتبه متقاربتان، اولاهما في العدة، والثانية في الاستبصار، حيث ذكر في العدة اربعة منها، وفي الاستبصار زادها واحدة، قال في العدة: (فصل: في ذكر القرائن التي تدل على صحة أخبار الاحاد أو على بطلانها، وما يرجح به الاخبار بعضها على بعض، وحكم المراسيل: القرائن التي تدل على صحة متضمن الاخبار التي لا توجب العلم أربع أشياء: منها: أن تكون موافقة لأدلة العقل وما اقتضاه... ومنها: أن يكون الخبر مطابقاً لنص الكتاب اما خصوصه أو عمومه، أو دليله، أو فحواه

فان جميع ذلك دليل على صحة متضمنه ...
ومنها: أن يكون الخبر موافقا للسنة المقطوع بها من جهة التواتر، فان ما يتضمنه الخبر الواحد إذا وافقه مقطوع على صحته أيضا ...
ومنها: أن يكون موافقا لما أجمعت الفرقة المحقة عليه، فانه متى كان كذلك دل أيضا على صحة متضمنه) (١٢).

هذه اربع قرائن تطرق لها وبين لها قيوداً، وبين حال الخبر المتجرد عنها والمخالف لها، وحال التعارض بين الخبرين فقال: (فهذه القرائن كلها تدل على صحة متضمن أخبار الاحاد، ولا يدل على صحتها أنفسها لما بينا من جواز أن تكون الاخبار مصنوعة وان وافقت هذه الادلة فمتى تجرد الخبر عن واحد من هذه القرائن كان خبر واحد محضاً ثم ينظر فيه فان كان ما تضمنه هذا الخبر هناك ما يدل على خلاف متضمنه من كتاب أو سنة أو اجماع وجب اطراحه والعمل بما دل الدليل عليه وان كان ما تضمنه ليس هناك ما يدل على العمل بخلافه ولا يعرف فتوى الطائفة فيه نظر فان كان هناك خبر آخر يعارضه مما يجرى مجراه وجب ترجيح أحدهما على الآخر... وان لم يكن هناك خبر آخر مخالفه وجب العمل به لان ذلك اجماع منهم) (١٣).

وزادها في الاستبصار واحدة خامسة : (والقرائن اشياء كثيرة):

منها: ان تكون مطابقة لأدلة العقل ومقتضاه.
ومنها: ان تكون مطابقة لظاهر القرآن: إما لظاهره أو عمومه او دليل خطابه أو فحواه، فكل هذه القرائن توجب العلم وتخرج الخبر عن حيز الآحاد وتدخله في باب المعلوم.
ومنها: ان تكون مطابقة للسنة المقطوع بها إما صريحا أو دليلا أو فحوى أو عموما.
ومنها: ان تكون مطابقة لما اجمع المسلمون عليه.

ومنها: ان تكون مطابقة لما اجمعت عليه الفرقة المحقة، فان جميع هذه القرائن تخرج الخبر من حيز الآحاد وتدخله في باب المعلوم وتوجب العمل به) (١٤).

هذه هي أهم القرائن التي نص عليها المتقدمون مما كانوا يعتمدون عليه في تصحيح الاخبار ومعالجة ضعف سندها او غيرها من علل الحديث، وهناك قرائن أخرى لم ينصوا عليها ولكنهم عملوا بها او ذكروها مبثوثة في كلماتهم، وقد تصدى بعض المتأخرين لجمع هذه القرائن المتناثرة، وهذا ما سنتناوله في المطلب الآتي بعون الله تعالى.

المطلب الثاني

القرائن التي وجدها المتأخرون

وهنا نستعرض ما وجده المتأخرون من القرائن التي ذكرها المتقدمون او عملوا بها في تصحيح الاخبار، وهو استقرار غير تام؛ لأن من يفتش اكثر وينعم النظر والتدقيق سيجد اكثر مما ذكره، وفي تطبيقاتهم على وجه الخصوص، او حلولهم للتعارض بين بعض الاخبار. وهذه القرائن التي ذكرها المتأخرون هي:

اولاً: ما ذكره البهائي (ت ١٠٣٠هـ):

ذكر خمسا من القرائن - وقد نستخرج منها اكثر - في معرض كلامه عن حدوث التنوع الرباعي، وعن مذهب المتقدمين في الحديث قال: (هذا الاصطلاح لم يكن معروفا بين قدمائنا قدس الله ارواحهم، كما هو ظاهر لمن مارس كلامهم، بل كان المتعارف بينهم إطلاق الصحيح على كل حديث اعتضد بما يقتضي اعتمادهم عليه، أو اقترن بما يوجب الوثوق به، أو الركون إليه، وذلك أمور: منها: وجوده في الكثير من الأصول الأربعمئة التي نقلوها عن مشايخهم بطرقهم المتصلة بأصحاب العصمة سلام الله عليهم، وكانت متداولة لديهم في تلك الاعصار، مشتهرة فيما بينهم اشتهار الشمس في رابعة النهار. ومنها: تكرّره في أصل او أصلين منها فصاعدا بطرق مختلفة وأسانيد عديدة معتبرة. ومنها: وجوده في أصل معروف الانتساب إلى جماعة الذين اجمعوا على تصديقهم كزرارة ومحمد بن مسلم والفضيل بن يسار. أو تصحيح ما يصح عنهم، كصفوان بن يحيى، ويونس بن عبد الرحمن، واحمد بن محمد بن ابي نصر.

أو على العمل بروايتهم، كعمار الساباطي ونظرائه ممن عدّهم شيخ الطائفة في كتاب العدة، كما نقله عنه المحقق في بحث التراوح في المعتبر. ومنها: اندراجه في احد الكتب التي عرضت على الأئمة سلام الله عليهم، فأثنوا على مؤلفها، ككتاب عبيد الله الحلبي الذي عرض على الإمام الصادق (عليه السلام)، وكتاب يونس بن عبد الرحمن، والفضل بن شاذان المعروفين على العسكري.

ومنها: أخذه من احد الكتب التي شاع بين سلفهم الوثوق والاعتماد عليها، سواء كان مؤلفها من الفرقة الناجية الأمامية، ككتاب الصلاة لحرير بن عبد الله السجستاني، وكتب بني سعيد، وعلي بن مهزيار، او من غير الأمامية ككتاب حفص بن غياث القاضي والحسين بن عبيد السعدي، وكتاب القبلة لعلي بن الحسن الطاطري^(١٥).

ثانيا: ما ذكره الحر العاملي (ت ١١٠٤ هـ):

افرد الحر العاملي في خاتمة الوسائل احدى فوائده لبيان القرائن التي يمكن ان تحف الاخبار، فذكر احدى وعشرون قرينة، فقال:

(في تفصيل بعض القرائن التي تقترن بالخبر... ونحن نذكر هنا أنواعا :
منها : كون الراوي ثقة ، يؤمن منه الكذب ، عادة .

وذلك قرينة واضحة على صحة الحديث ، بمعنى ثبوته .
وكثيرا ما يحصل العلم بذلك ، حتى لا يبقى شك أصلا، وإن كان ثقة فاسد المذهب، كما صرح به الشيخ وغيره .

خصوصا إذا انضم إلى ذلك جلالته في العلم والفضل والصلاح، وقد صرح بذلك صاحب المدارك ، كما يأتي نقله ...

ومنها: كون الحديث موجودا في كتاب من كتب الأصول المجمع عليها، أو في كتاب أحد الثقات: لما أشرنا إليه من النصوص المتواترة، وقد عرفت بعضها في القضاء.

ولا يخفى : أن إثبات الحديث في الكتاب يقتضي زيادة الاعتماد.
ومن المعلوم - قطعا - أن الكتب التي أمرنا عليه السلام بالعمل بها كان كثير من روايتها ضعفاء ومجاهيل ، وكثير منها مراسيل .

وقد علم بالتبع والنقل الصريح : أنهم ما كانوا يثبتون حديثا في كتاب معتمد حتى يثبت عندهم صحة نقله ، وقد نصوا على استثناء أحاديث خاصة من بعض الكتب، وهو قرينة على ما قلنا.

وكون الحديث مأخوذا من الكتب المشار إليها يعلم بالتصريح، وبقرائن ظاهرة في (التهذيب) و (الاستبصار) و (الفقيه) وغيرها ، كما عرفت .

ومنها: كون الحديث موجودا في الكتب الأربعة، ونحوها، من الكتب المتواترة اتفاقا، المشهود لها بالصحة.

ومنها: كونه منقولا من كتاب أحد من أصحاب الإجماع : ويعلم ذلك بالتبع والقرائن

وتصريح الشيخ وغيره ، كما مر .
ومنها: كون بعض رواته من أصحاب الإجماع، وقد صح عنه، مطلقا، بمعنى أنه ثبت نقله له أعم من أن يكون مرسلا أو مسندا، عن ثقة، أو ضعيف، أو مجهول : لما تقدم من ذلك الإجماع الشريف ، الذي قد علم دخول المعصوم فيه .
ومنها: كونه من روايات بعض الجماعة الذين وثقهم الأئمة عليهم السلام ، وأمروا بالرجوع إليهم، والعمل برواياتهم .
ومنها: كونه موافقا للقرآن؛ لما عرفت في القضاء من النص المتعدد.
والمراد: الآيات الواضحة الدلالة، أو المعلوم تفسيرها عنهم عليهم السلام .
ومنها: كونه موافقا للسنة المعلومة الثابتة : لما مر أيضا .
ومنها: كونه مكررا في كتب متعددة معتمدة: وقد عرفت أن وجوده في كتاب واحد معتمد قرينة منصوصة نصا متواترا، فكيف إذا وجد في كتب متعددة ؟ وهذه القرينة موجودة في أحاديث هذا الكتاب كثيرا، كما عرفت .
والذي لم نذكره من تكررها في الكتب أكثر مما ذكرناه، لأن أكثرها أو كلها مروية في كتب كثيرة جدا، قد نبهنا على بعضها، وتركنا الباقي اختصارا .
وخصوصا (تفسير العياشي) فإن فيه أحاديث كثيرة جدا لاتحصى عدداً، قد نقلناها من غيره، ولم نشر إلى وجودها فيه، وكذا (مناقب) ابن شهر آشوب، وكذا (نوادير) أحمد بن محمد بن عيسى. وكذا(روضة الواعظين). وكذا جملة من الكتب المعتمدة .
ومنها: كونها موافقا للضروريات : لأنه راجع إلى موافقة النص المتواتر، لما تقدم .
ومنها: عدم وجود معارض: فإن ذلك قرينة واضحة .
وقد ذكر الشيخ: إنه يكون مجمعا عليه، لأنه لولا ذلك لنقلوا له معارضا، صرح بذلك في مواضع : منها أول (الاستبصار)، وقد نقله الشهيد في (الذكرى) عن الصدوق في (المقنع) وارتضاه .
ومنه : عدم احتمالها للثبوت : لما تقدم .
ومنها: تعلقه بالاستحباب مع ثبوت المشروعية: لما عرفت في مقدمة العبادات من أحاديث: «من بلغه شيء من الثواب» .
ومنها: موافقته للاحتياط: لما عرفت في القضاء من الأحاديث الكثيرة الدالة على الأمر به .
ومنها: اجتماع قرينتين فصاعدا مما ذكر .

ومنها: موافقته لدليل عقلي قطعي: وهو راجع إلى موافقة النص المتواتر، لأنه لا ينفك منه أصلاً.

ومنها: موافقته لإجماع المسلمين .

ومنها : موافقته لإجماع الإمامية؛ لما مر من النص.

ومنها: موافقته للمشهور بين الإمامية؛ لما مر.

ومنها: موافقته لفتوى جماعة من علمائهم .

ومنها: كون الراوي غير متهم في تلك الرواية، لعدم موافقتها لاعتقاده أو غير ذلك: ومن هذا الباب: رواية العامة للنصوص على الأئمة عليهم السلام ، ومعجزاتهم وفضائلهم، فإنهم بالنسبة إلى تلك الروايات ثقات، وبالنسبة إلى غيرها ضعفاء.

والقرائن كثيرة غير ذلك ، يعرفها الماهر في هذا الفن .

وإذا تأملت وجدت كل حديث من أحاديث هذا الكتاب محفوظاً بقرائن كثيرة، وبعضها بأكثرها.

والله الموفق (١٦).

ثالثاً: ما ذكره الوحيد البهبهاني (ت ١٢٠٥ أو ١٢١٦هـ):

ذكر الوحيد البهبهاني في تعليقه على كتاب (منهج المقال) للميرزا محمد علي الاستربادي (ت ١٠٢٨هـ) في الفائدة الثالثة ما يزيد عن خمسين قرينة، وبعضها يعمل عمل توثيق رجال السند، فتحصل القرينة الكبرى وهي تصحيح السند، والبعض الآخر يعمل على توثيق المتن، أو كليهما معاً، أو ما يحيط بالخبر، وغيرها من الفوائد، فقال: (منها : كون الرجل من مشايخ الإجازة، والمتعارف عدّه من أسباب الحسن، وربما يظهر من جدّي دلالة على الوثاقة..

ومنها : كونه وكيلاً للأئمة عليهم السلام :

ومنها : أن يكون ممّن يُترك رواية الثقة أو الجليل أو تُأوّل محتجّاً بروايته ومرجّحاً لها عليها...

ومنها : أن يؤتى بروايته بأزاء روايتهما أو غيرها من الأدلة فتوجّه وتجمع بينهما أو تطرح من غير جهته، وهذه كالسابقة كثيرة ، والسابقة أقوى منها ، فتأمل.

ومنها : كونه كثير الرواية...

ومنها : كونه ممّن يروي عنه أو عن كتابه جماعة من الأصحاب ، ولا يخفى كونه من

أمارات الاعتماد...

- ومنها : روايته عن جماعة من الأصحاب...
- ومنها : رواية الجليل عنه، وهو أمانة الجلالة والقوّة...
- ومنها : رواية الأجلّاء عنه، وفيه مضافاً إلى ما سبق أنّه من أمارات الوثاقة أيضاً كما لا يخفى على المطلع برويتهم ...
- ومنها : رواية صفوان بن يحيى وابن أبي عمير عنه، فإنّها أمانة الوثاقة...
- ومنها : رواية محمّد بن إسماعيل بن ميمون أو جعفر بن بشير عنه أو روايته عنهما فإنّ كلاّ منهما أمانة التوثيق لما ذكر في ترجمتهما.
- ومنها : كونه ممّن يروي عن الثقات فإنّه مدح وأمانة للاعتماد كما هو ظاهر، ويظهر من ترجمتهما وغيرها.
- ومنها : رواية عليّ بن الحسن بن فضال ومّن ماثله عن شخص فإنّها من المرجّحات، لما ذكر في ترجمتهم.
- ومنها : أخذه معرّفاً للثقة أو الجليل مثل أن يقال في مقام تعريفهما : إنّه أخو فلان أو أبوه أو غير ذلك ...
- ومنها : كونه ممّن يكثر الرواية عنه ويفتى بها...
- ومنها : رواية الثقة عن شخص مشترك الاسم وإكثاره منها مع عدم إتيانه بما يميّزه عن الثقة
- فإنّه أمانة الاعتماد عليه من عدم اعتنائه...
- ومنها : اعتماد شيخ على شخص...
- ومنها : اعتماد القميين عليه أو روايتهم عنه فإنّه أمانة الإعتقاد - بل الوثاقة أيضاً...
- ومنها : أن يكون رواياته كلّها أو جلّها مقبولة أو سديدة .
- ومنها : وقوعه في سند حديث وقع اتفاق الكلّ أو الجلّ على صحّته...
- ومنها : وقوعه في سند حديث صدر الطعن فيه من غير جهته فربما يظهر من بعض وثاقته، ومن بعض مدحه وقوّته، ومن بعض عدم مقدوحيّته ، فتأمّل.
- ومنها : إكثار الكافي وكذا الفقيه من الرواية عنه
- ومنها : قولهم : معتمد الكتاب وربما جعل ذلك في مقام التوثيق كما سنشير إليه في حفص بن غياث مع التأمل فيه.
- ومنها : قولهم : بصير بالحديث والرواية فإنّه من أسباب المدح ، ويظهر من التراجم

- مثل أحمد بن علي بن العباس وأحمد بن محمد بن الربيع وغيرهما.
ومنها: قولهم: صاحب فلان، أي: واحد من الأئمة: فإن فيه إشعاراً بمدح كما يعترف به المصنّف في ترجمة إدريس بن يزيد وغيرها...
ومنها: قولهم: مولى فلان، أي: واحد منهم: ولعلّ إظهار ذلك أيضاً للإعتناء بشأنهم...
ومنها: قولهم: فقيه من فقهاءنا، وهو يفيد الجلالة بلا شبهة ويشير إلى الوثاقة.
ومنها: قولهم: فاضل، دين.
ومنها: قولهم: أوجه من فلان، أو أصدق، أو أوثق، ونظائرها. ويكون فلان ثقة ...
ومنها: قولهم: شيخ الطائفة، وأمثال ذلك ...
ومنها: توثيق ابن فضال وابن عقدة ومَن مثلهما...
ومنها: توثيق العلامة وابن طاووس ونظائرها...
ومنها: توثيقات إرشاد المفيد...
ومنها: رواية الثقة الجليل عن غير واحد أو عن رهط مطلقاً أو مقيداً بقولهم: من أصحابنا...
ومنها: رواية الثقة أو الجليل عن أشياخه ...
ومنها: ذكر الجليل شخصاً مترضياً أو مترحماً عليه...
ومنها: أن يروي عن رجل محمد بن أحمد بن يحيى ولم يكن من جملة من استثنوه...
ومنها: أن يكون للصدوق طريق إلى رجل...
ومنها: أن يقول الثقة: لا أحسبه إلا فلاناً، أي: ثقة أو ممدوحاً ...
ومنها: أن يقول الثقة: حدّثني الثقة ...
ومنها: أن يكون الراوي ممن ادّعى اتفاق الشيعة على العمل بروايته، مثل السكوني...
ومنها: وقوع الرجل في السند الذي حكم العلامة 4 بصحة حديثه ...
ومنها: أن ينقل حديث غير صحيح متضمّن لوثاقة الرجل أو جلالته أو مدحه ...
ومنها: أن يروي الراوي لنفسه ما يدلّ على أحد الأمور المذكورة...
ومنها: أن يكون الراوي من آل أبي الجهم ...
ومنها: أن يكون من بيت آل نعيم الأزدي...
ومنها: أن يكون من آل أبي شعبة
ومنها: أن يذكره النجاشي أو مثله ولم يطعن عليه
ومنها: أن يقول العدل: حدّثني بعض أصحابنا

ومن القرائن لحجية الخبر : وقوع الاتفاق على العمل به، أو على الفتوى به، أو كونه مشهوراً بحسب الرواية أو الفتوى، أو مقبولاً مثل مقبولة عمر بن حنظلة، أو موافقاً للكتاب أو السنة أو الاجماع أو حكم العقل أو التجربة، مثل ما ورد في خواص الآيات والأعمال والأدعية التي خاصيتها مجربة، مثل قراءة آخر الكهف للانتباه في الساعة التي تُراد، وغير ذلك، أو يكون في متنه ما يشهد بكونه من الأئمة :، مثل حُطب نهج البلاغة ونظائرها، والصحيفة السجادية، ودعاء أبي حمزة، والزيارة الجامعة الكبيرة ... إلى غير ذلك، ومثل كونه كثيراً مستفيضاً، أو عالي السند، مثل الروايات التي رواها الكليني وابن الوليد والصفار وأمثالهم - بل والصدوق وأمثاله أيضاً - عن القائم عجل الله فرجه والعسكري ٨، بل والتقيّ والنقيّ أيضاً، ومنها التوقيعات التي وقعت في أيديهم منهم .:

وبالجملة : ينبغي للمجتهد التنبه لنظائر ما نبهنا عليه ، والهداية من الله تعالى .
... وبالجملة: في المواضيع التي ذكر أمثالها فيها لعلّه تتوجه في خصوص الموضوع منها إلى العذر المناسب أو الملائم، ولو لم تتوجه فلنعتذر بما ذكرناه أو أمثاله مما يقبله، وذكر آنفاً أنّ الأصل في أفعال المسلمين الصّحة، وغير ذلك، فتأمل) (١٧).
وقد ذكر المامقاني (ت ١٣٥١هـ) في مقباسه نفس ما ذكره الاعلام المتقدمون فلا نعيد. البحث التطبيقي في الإفادة من القرينة في تصحيح الحديث

انتشرت تطبيقات العلماء العملية لتلك القرائن التي ذكرناها اثناء بحثهم الفقهي او الحديثي أو غيرهما، وهاهنا نحاول ان نختم بمجموعة من تلك التطبيقات:
منها: روى الشيخ الصدوق (ت ٣٨١هـ): (قال الفضل: وروى عبدالله بن الوليد المعدني صاحب سفيان ... علي بن ابي طالب عليه السلام انه كان يقول: الفرائض من ستة اسهم، الثلثان اربعة اسهم، والنصف ثلاثة اسهم...) ثم ذكر قرينة تصحيح هذا الخبر وهي: (هذا حديث صحيح على موافقة الكتاب) (١٨).

ومنها: ما طبّقه الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ) في رده اخبار تفيد بأن شهر رمضان ثلاثون يوماً، مع أن فيها من مرويات محمد بن ابي عمير، فقال:

(الحسن بن حذيفة عن أبيه عن معاذ بن كثير قال: قلت لابي عبدالله عليه السلام إن الناس يروون عندنا أن رسول الله صلى الله عليه وآله صام هكذا وهكذا وهكذا وحكى بيده يطبق احدى

يديه على الاخرى عشرة وعشرا وتسعا أكثر مما صام هكذا وهكذا يعني عشرة وعشرا وعشرا قال: فقال ابو عبد الله عليه السلام: ما صام رسول الله صلى الله عليه وآله أقل من ثلاثين يوما وما نقص شهر رمضان من ثلاثين يوما منذ خلق الله السماوات والارض... روى محمد بن ابي عمير عن حذيفة بن منصور قال: اتيت معاذ بن كثير في شهر رمضان وكان معي اسحاق بن محول فقال معاذ: لا والله ما نقص من شهر رمضان قط) (١٩).

ثم سنلاحظ تطبيقه ١ للقرائن بصورة عكسية، أي عند عدم وجودها في الخبر فإنه يمكن رده، حتى وإن صح سنده، أو كان فيه من اصحاب الاجماع أو غيرهم، فعلق على هذا الخبر قائلا:

(وهذا الخبر لا يصح العمل به من وجوه:

أحدها: ان متن هذا الحديث لا يوجد في شيء من الاصول المصنفة وانما هو موجود في الشواذ من الاخبار.

ومنها: أن كتاب حذيفة بن منصور رحمه الله عربي منه والكتاب معروف مشهور، ولو كان هذا الحديث صحيحا عنه لضمنه كتابه...

ومنها: انه لو سلم من جميع ما ذكرناه لكان خبر واحد لا يوجب علما ولا عملا، واخبار الآحاد لا يجوز الاعتراض بها على ظاهر القرآن والاخبار المتواترة، ولو كان هذا الخبر مما يوجب العلم لم يكن في مضمونه ما يوجب العمل على العدد دون الاهلة... (٢٠).

ومن التطبيقات: ما ذكره الشيخ البهائي (ت ١٠٣٠هـ) عن تطبيق الشيخ الصدوق لكثير من تلك القرائن في تصحيح الاخبار، وتطبيق بعض آخر من الاعلام لتلك القرائن في تصحيح روايات أمثال (علي بن محمد بن رباح)، حيث قال:

(وقد جرى رئيس المحدثين ثقة الإسلام محمد بن بابويه (قدس الله روحه) على متعارف المتقدمين في إطلاق الصحيح على ما يركن اليه ويعتمد عليه، فحكم بصحة جميع ما أورده من الأحاديث في كتاب من لا يحضره الفقيه، وذكر أنه استخرجها من كتب مشهورة عليها المعول، وإليها المرجع، وكثير من تلك الأحاديث بمعزل عن الاندراج في الصحيح على مصطلح المتأخرين، ومنخرط في سلك الحسان و الموثقات بل الضعاف.

وقد سلك على ذلك المنوال جماعة من أعلام علماء الرجال، فحكموا بصحة حديث بعض الرواة الغير الإمامية، كعلي بن محمد بن رباح، وغيره، لما لاح لهم من القرائن المقتضية للوثوق بهم والاعتماد عليهم، وان لم يكونوا في عداد الجماعة الذين انعقد

الإجماع على تصحيح ما يصحّ عنهم) (٢١).

وغيرها من التطبيقات الكثيرة جدا، والتي حفلت بها الكتب الروائية، حتى بين العملي (ت ١١٠٤هـ) أن كل حديث في كتابه (وسائل الشيعة) محفوظ بقرائن كثيرة، مما يعني أن كتاب الوسائل لوحده يصلح أن يكون مجالا بحثيا تطبيقيا لتلك القرائن، حيث قال: (... والقرائن كثيرة غير ذلك [أي: غير الاحدى والعشرون قرينة التي ذكرها] ، يعرفها الماهر في هذا الفن .
وإذا تأملت وجدت كل حديث من أحاديث هذا الكتاب محفوظا بقرائن كثيرة، وبعضها بأكثرها. والله الموفق) (٢٢).

من هذا يظهر لنا مدى حرص العلماء على الانتفاع - بأقصى درجاته - من حديث الآحاد الذي اعرض عنه بعض المتقدمين، بدعوى انه لا يفيد علما ولا عملا، وانه اقصى ما يفيد الظن، وهذا ما يسبب رد الكثير من الاخبار، فضلا عن الوصول الى الانسداد، وضياح التراث الحديثي، وحصول المشقة في استنباط الحكم الشرعي، لذا لجؤوا الى هذا جمع القرائن كمحاولة للانتفاع من حديث الاحاد.
وقفنا لله لكل خير وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين

هوامش البحث ومصادره

- (١) لسان العرب، ابن منظور: ج ١٣، مادة (قرن)، ص ٤١١-٤١٢.
- (٢) كتاب التعريفات، الشريف علي بن محمد الجرجاني (ت ٨١٦هـ)، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ط ١، ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م: ص ١٤٣.
- (٣) نهاية الدراية، حسن الصدر: ص ١٠٢.
- (٤) يوسف: ٢٦-٢٧.
- (٥) يوسف: ١٨.
- (٦) يوسف: ٩٣-٩٦.
- (٧) وسائل الشيعة، الحر العاملي: ج ٣٠، الفائدة الثامنة، ص ٢٤٣.
- (٨) اصول الكافي، محمد بن يعقوب الكليني (ت ٣٢٩هـ)، تعليق: محمد جعفر شمس الدين، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، د ط، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م: ج ١، ب ٢١، ص ١٢١، ح ١٠.

- (٩) المصدر السابق: ص ٤٩ المقدمة.
- (١٠) من لا يحضره الفقيه، محمد بن الحسين بن بابويه القمي (ت ٣٨١هـ)، تعليق: محمد جعفر شمس الدين، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ط ٢، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م: ج ١، ص ٧١-٧٢ المقدمة.
- (١١) ينظر: التذكرة بأصول الفقه، الشيخ المفيد: ج ٩ من موسوعة مؤلفات المفيد، ص ٤٤-٤٥.
- (١٢) العدة في اصول الفقه، الشيخ محمد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠هـ)، بوستان كتاب، قم المقدسة، ط ١، ١٤٣٢هـ - ٢٠١٠م: ص ٢٢٠-٢٢٢.
- (١٣) المصدر نفسه: ص ٢٢٢.
- (١٤) الاستبصار، الشيخ الطوسي: ج ١، ص ٦-٧.
- (١٥) مشرق الشمسين، الشيخ البهائي: ص ٢٦-٢٩.
- (١٦) وسائل الشيعة، الحر العاملي: ج ٣٠، الفائدة الثامنة، ص ٢٤٣-٢٤٧.
- (١٧) منهج المقال في تحقيق احوال الرجال، ميرزا محمد بن علي الاسترآبادي (ت ١٠٢٨هـ)، تعليق: الوحيد البهبهاني (ت ١٢٠٥هـ)، تح: وطبع مؤسسة البيت، قم المقدسة، ط ١، ١٤٢٢هـ - ١٩٩٢م: ج ١، ص ١٤١-١٧١.
- (١٨) من لا يحضره الفقيه، الشيخ الصدوق: ج ٤، ص ١٨١-١٨٢، ح ٤.
- (١٩) تهذيب الاحكام، الشيخ محمد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠هـ)، تعليق: محمد جعفر شمس الدين، دار التعارف، بيروت، د ط، ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م: ج ٤، ص ١٤٤-١٤٥.
- (٢٠) المصدر نفسه.
- (٢١) مشرق الشمسين، الشيخ البهائي: ص ٢٩-٣٠.
- (٢٢) وسائل الشيعة، الحر العاملي: ج ٣٠، الفائدة الثامنة، ص ٢٤٧.

السيد علاء المشايخي

التعليل في الروايات

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

الحمد لله نعمده ونستعينه ونستغفره ونستهديه ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا ونصلي ونسلم على المبعوث رحمة للعالمين محمد وآله الطيبين الطاهرين وأصحابه الغر الميامين.

وبعد:

التعليل من الأمور المستفيضة في النص الشرعي الوارد في السنة الشريفة وروايات أهل البيت عليهم السلام، حيث وردت جملة معتد بها من الروايات في أبواب مختلفة في الفقه معللة، الأمر الذي يعطي نصوصها قوة وبيان أكبر من النصوص غير المعللة. والتعليلات الواردة في الاحاديث الشريفة تكون بمثابة الداعي لتشريع الحكم، لما يكشف عنه التعليل من مصلحة واقعية أو مفسدة واقعية، وإذا ثبت كون التعليلات بمثابة الداعي للحكم فتكون هي المناط في الحكم المذكور أو الكاشف عن المناط فيه، وبه تكون لها أهمية كبرى في إكتشاف ملاكات الأحكام والإستفادة منها في نظريات الفقه الإجتماعي.

أهمية العنوان

يعدُّ وجود التعليل في الروايات في عرف الفقهاء من الأمور المهمة في فهم النصوص الشرعية وتكمن أهميته في دلالاته على مناط التشريع.

أهداف البحث

هناك عدة أهداف سعى البحث لتحقيقها وأهمها:
بيان قابلية الكشف عن مناطات الأحكام الشرعية عبر التصريح بالأسباب الموجبة للتشريع.
توضيح جملة من المطالب النظرية المهمة في مقام الاستنباط والتي لا تكاد تذكر في كتب الأصول إلا بإشارات مختصرة.

مصادر البحث

تنوعت المصادر التي إستقت منها البحث معلوماتها إلى قديمة وحديثة، فاشتملت على مصادر في علم اللغة والتفسير عند الحاجة إلى بيان معنى لفظ أو نص قرآني، وإلى مصادر منطقية وفلسفية لبيان جملة من الإصطلاحات التي لها الأثر البالغ على البحث الأصولي، والمصادر الأهم: وهي المصادر الأصولية.

خطة البحث

انتظم البحث الموسوم (التعلييل في الروايات الشريفة) على مقدمة ومبحث يتضمن اربعة مطالب وخاتمة وكما يأتي:
المقدمة: وذكرت فيها مدخل عام للبحث، ثم ذكرت أهمية الخوض في الموضوع، وأهداف البحث ومصادر البحث وخطة البحث.
المبحث الأول: وعنوانه التعلييل في الروايات الشريفة واشتمل على عدة مطالب: الأول: في المقصود من العلة والحكمة، والثاني: في الفرق بين العلة والحكمة، والثالث: في أقسام التعلييل، والرابع: في الفرق بين التعلييل الإرتكازي والتعلييل التعبدي، والخامس: في التطبيقات.

النتائج: وتضمنت أهم النتائج التي توصل إليها الباحث.
فهرست المصادر والمراجع: مبيناً فيها لقب المؤلف ثم الاسم ثم سنة الوفاة بعدها اسم الكتاب والتحقيق إن وجد ثم معلومات النشر والطباعة والبلد.

المبحث الأول

التعليل في الروايات الشريفة

إن نسبة ما ورد معللاً من الاحاديث الشريفة في المجامع الحديثية تعدُّ نسبة صغيرة بالقياس إلى غير المعلل، والتعليل تارة يحكي عن المناط الذي شرع الحكم الشرعي لأجله (العلة الإصطلاحية)، وتارة يحكي عن أحد فوائد أو مزايا تشريع الحكم الشرعي (الحكمة)، هذا من جهة ومن جهة أخرى التعليل تارة بأمر مرتكز في أذهان العرف والعقلاء (إجماعي) وتارة بأمر لا وجه له عندهم إلا كونه من مخترعات الشارع (تعبدية)، والكلام فيما ذكر ينتظم في مطالب.

المطلب الاول

المقصود من العلة والحكمة:

العلة في اللغة: عرفوا العلة بانها: «عبارة عن معنى يحل بالمحل فيتغير به حال المحل بلا اختيار ومنه يسمى المرض علة لأنه بحلوله يتغير حال الشخص من القوة إلى الضعف»^(١)، وفسرت بما يقدر في الخبر من أمور خفية^(٢)، «ومعلل: يقال عن إسناد أو نص حديث فيه خطأ خفي سببه خطأ الراوي»^(٣)، وفرقوا بينها وبين السبب بان من العلة ما يتأخر عن المعلول كالربح في فعل التجارة، فان التجارة وإن كانت العلة منها الإنتفاع بالأرباح الحاصلة غالباً منها إلا أن الربح فيها متأخر عن أصل تحققها، وهذا بخلاف السبب الذي لا يتصور فيه التأخر^(٤).

العلة في الاصطلاح: وعرّفوا العلة في الفقه بانها: الوصف الظاهر المنضبط الذي جعله الشارع علامة على الحكم مع مناسبه له^(٥)، والتعليل عند أهل المناظرة تبين علة الشيء يقال: تعلل الرجل أي أبدى الحجة وتمسك بها^(٦)، وهذا هو المقصود من تعليل الأحكام، ومن الروايات ما ذكرت الحكم مقترناً بالعلة التي من أجلها شرع هذا الحكم، وهذا كاشف عن إمكان التعرف على مناطات الأحكام من خلال تلك العلة.

المطلب الثاني

الفرق بين العلة والحكمة:

ذكروا أن الحكمة: هي ما يترتب على مشروعية الحكم من جلب مصلحة أو

دفع مفسدة، أو المصلحة التي قصد الشارع من تشريع الحكم تحقيقها أو تكميلها، أو المفسدة التي قصد الشارع بتشريع الحكم دفعها أو تقليلها، كما في حد السارق فإن الحكمة من تشريع هذا الحد: حفظ أموال الناس وحمايتهم وصيانتهم، فحكمة الحكم هي الفائدة المتعلقة بالمكلف من تشريع الحكم، والغاية المقصودة منه^(٧)، وللتفريق بينها أي الحكمة وبين العلة فوارق عدة أهمها:

أن العلة هي الوصف المناسب المعرف لحكم الشارع والباعث على تشريع الحكم كالإسكار الذي هو علة لحرمة الخمر، بينما الحكمة ما يجتنيه المكلف من ثمة إمتثال حكم الشارع من جلب المنفعة ودفع الضرر كحفظ العقل من تحريم الخمر^(٨).

إن أهم ما يميز بين العلة والحكمة هو إن الحكم يدور مع العلة وجوداً وعدماً، فثبوت الحرمة للخمر معللة بإيجاب الخمر للسكر، وكل ما يوجب السكر يثبت له حكم الحرمة بخلاف الحكمة التي قد تقترن بالحكم وقد تتخلف عنه^(٩).

العلة سابقة والحكمة تابعة: فالسفر الذي هو علة للقصر سابق لها، أما الحكمة وهي تخفيف المشقة بقصر الرباعية لاحق للسفر^(١٠).

ما ذكره الميرزا النائيني من التفريق بلحاظ كون العلة واسطة في عروض الحكم للموضوع فتكون علة أو واسطة في ثبوت الحكم للموضوع فتكون حكمة^(١١).

بيان منطقي في توضيح الفارق الرابع

هناك مبحث منطقي يصطلح عليه بمبحث الإسناد أي ثبوت المحمول للموضوع، وهذا المبحث من المباحث المهمة في العلوم إعتبارية كانت أم حقيقية، فالعرض (المحمول) عندما يعرض على شيء (الموضوع) فلا يخلو إما أن يعرض بلا واسطة، كعروض الناطقية للحيوان وإما أن يعرض بواسطة^(١٢)، وعندها يكون الموجود عندنا ثلاثة أمور مجتمعة هي (العارض، المعروف، الواسطة) وهنا الواسطة لا تخلو إما أن تكون واسطة في العروض، أو واسطة في الثبوت، أو واسطة في الإثبات^(١٣):

الواسطة في العروض: هي ما كان العارض فيها أولاً وبالذات عارض للواسطة، وثانياً وبالعرض عارض للمعروض أي عروضه للمعروض عروضاً مجازياً ومثاله: جرى النهر، فهنا الجريان عرض للنهر بواسطة الماء، فالجريان عارض، والنهر معروف، والماء واسطة في عروض الجريان للنهر، فالجريان أولاً وبالذات ثابت للماء وعارض عليه، وثانياً وبالعرض يثبت للنهر ويعرض عليه، بنحو يكون عروض الجريان للنهر

عروضاً مجازياً لا حقيقي.

الواسطة في الثبوت: هي ما كانت الواسطة فيها علة لثبوت العارض للمعروض ثبوتاً حقيقياً بقطع النظر عن ثبوت العارض للواسطة أو عدم ثبوته، ومثاله: الماء يغلي فهنا الغليان ثابت للماء بواسطة النار ثبوتاً حقيقياً، فإسناد العرض (الغليان) للمعروض (الماء) إسناد حقيقي لا مجازي تم بمناسبة وجود النار، والغليان هنا لا يثبت للنار، أو الماء حار فهنا الحرارة ثابتة للماء بواسطة النار ثبوت حقيقي وايضاً ثابتة للنار (الواسطة في الثبوت).

الواسطة في الاثبات: هي ما كانت الواسطة علة للعلم بثبوت العارض للمعروض أي أن الواسطة بمثابة الحد الاوسط الموجب لثبوت المحمول للموضوع كالدخان الذي هو علة للعلم بثبوت الوجود للنار في الدهن.

وما يهمنا في توضيح كلام الميرزا النائيني هما الواسطة في العروض والواسطة في الثبوت؛ وذلك لان الميرزا ادعى أن ما كان من العلل بمثابة الواسطة في العروض فمثلها يكون علة يدور الحكم معها وجوداً وعدمًا، وما كان منها بمثابة الواسطة في الثبوت فمثلها يكون أحد وجوه الحكمة من التشريع، وطبق هذا التفريق في مثل تعليل حرمة الخمر بالإسكار، فذكر أن قول المولى عليه السلام: (لا تشرب الخمر فإنه مسكر) ظاهر في أن الإسكار واسطة في العروض فيكون الحكم وهو الحرمة منصب عليه أولاً وبالذات ومنصب على عنوان الخمر ثانياً وبالعرض؛ كونه حثية تقييدية للحكم (الحرمة)، وعندها يكون موضوع الحرمة هو الإسكار، وهذا الظهور يفيض العموم على مفهوم الموافقة فيشمل كل مسكر وعندها أينما يتحقق الموضوع يتحقق الحكم، وأما إذا أصدر المولى عليه السلام النهي بقوله: (لا تشرب الخمر لأنه مسكر أو لإسكارها)، فالظاهر منه أن الإسكار واسطة في ثبوت الحكم (الحرمة) للموضوع (الخمر)، وعندها تكون الحرمة ثابتة للخمر ثبوتاً حقيقياً بنحو يكون موضوع الحرمة هو الخمر، والإسكار حثية تعليلية للحرمة وأحد أوجه الحكمة في ثبوت الحكم للموضوع، ولا يمكن في مثله ثبوت العموم لمفهوم الموافقة لشمول كل مسكر.

إلى هنا إنتهى ما أفاده الميرزا النائيني في التفريق بين العلة والحكمة، ولكن هذا الوجه لم يرتضه تلميذه السيد الخوئي فأورد عليه ما ملخصه: إن المرتكز في أذهان العقلاء هو دوران الحكم مدار العلة وما أفاده خلاف هذا الإرتكاز، وإن المتفاهم العرفي لا يرى فرقاً بين قول المولى عليه السلام: (لا تشرب الخمر فإنه مسكر) وقوله عليه السلام: (لا

تشرب الخمر لأنه مسكر أو لإسكارها) في أن العلة المذكورة علة للحكم بقطع النظر عن قيامها بالموضوع^(١٤)، ويمكن الإيراد على ما أفاده الميرزا بإيراد آخر مفاده: أن ما ذكره الميرزا يلتزم مع التعبد بألفاظ النصوص بما فيها من النكات اللغوية الواردة في الروايات، والحال أن ذلك ليس بممدوح دوماً لمنافاتها كبرى جواز النقل بالمعنى الوارد في صحيحة محمد بن مسلم: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام أسمع الحديث منك فأزيد وأنقص؟ قال: إن كنت تريد معانيه فلا بأس»^(١٥) وغيرها من الروايات^(١٦)، ومع التسليم بالكبرى لا إطمئنان بتحكيم النكات اللغوية في النصوص، وعلى كل حال فإن ما أورد على الميرزا أولى بالقبول، إما لأن المدار في حجية الكلام عند العرف هو ظهوره وفق المتفاهم به بينهم ووفق مرتكزاتهم العرفية كونها العمدة في حجية الظواهر، أو لأجل كبرى جواز النقل بالمعنى الذي لا يلتزم مع المدافعة اللغوية.

المطلب الثالث

أقسام التعليل:

التعليلات الواردة في السنة الشريفة تارة تسمى تعليلات إرتكازية، وتارة تسمى تعليلات تعبدية ومثالها ما لو ورد: (أكرم زيداً لأنه عالم) و (أكرم زيداً لأنه طويل) فالمتفاهم العرفي يحكم على الأول بأنه تعليل إرتكازي؛ وذلك لأن المرتكز في أذهان العرف والعقلاء أنهم يعتبرون العلم مناصباً للإكرام، ويحكم على الثاني بأنه تعليل تعبدي؛ وذلك لأنهم في مرتكزاتهم لا يعتبرون الطول مناصباً للإكرام وموجباً للتعظيم. والطريق الوحيد لكشف نوع التعليل وتعيينه هو الالتفات والتفتيش داخل النفس، فما وجد المناسبة له في ذهنه فهو إرتكازي وما لم يجده تعبدي، وفيما يأتي يستعرض البحث كل منهما تفصيلاً:

أولاً: التعليلات الإرتكازية

وهي ما كانت واردة بحسب مرتكزات العرف والعقلاء المغروسة في أعماق نفوسهم والتي قضت بها فطرتهم وطبائعهم وغرائزهم، كما في المروي: كنا مع أبي الحسن الكاظم عليه السلام بالبادية ونحن نريد بغداد، فقال لنا يوم الخميس: إغتسلا اليوم لغد يوم الجمعة، فإن الماء بها غداً قليل، فأغتسلنا يوم الخميس ليوم الجمعة^(١٧)، وما ذكره الإمام عليه السلام من علة وارد بحسب مرتكزات العرف لأن التقديم للغسل معلول

لإعواز الماء يوم الجمعة، ولأجله حكم جمع من الفقهاء بجواز التقديم ليلة الجمعة لعدم مدخلية النص (يوم الخميس) في الحكم^(١٨)، وإقتصر بعضهم على التقديم يوم الخميس فقط جموداً على النص^(١٩).

ثانياً: التعليلات التعبدية

وهي ما كانت واردة على طبق مرادات الشارع من دون أن تكون مرتكزة في أذهان العرف أو العقلاء أو معلومة المناسبة عندهم، بل هي ممّا اخترعه الشارع، كتعليل حرمة لباس الذهب بأنه من لباس أهل الجنة بما روي عن أبي عبد الله عليه السلام: لا يلبس الرجل الذهب، ولا يصلي فيه، لأنّه من لباس أهل الجنة^(٢٠)، فإن العقلاء والعرف بحسب المتفاهم العرفي بينهم وما إرتكز في أذهانهم لا يرون وجود مناسبة بين الحرمة وكونه لباس أهل الجنة، وورود التعليل بهذا الشكل يقضي بكونه تعبدية بمعنى أنه من مخترعات الشارع المقدس.

المطلب الرابع

الفرق بين التعليل الإرتكازي والتعليل التعبدية يمكن إلتماس بعض الفوارق من التأمل في موارد كل منهما وكيفية تعامل الفقيه معه في الإستدلال الفقهي وهي:

التعليل الإرتكازي وارد بحسب مرتكزات العقلاء والعرف، بينما التعليل التعبدية من مخترعات الشارع^(٢١).

في التعليل الإرتكازي يوجد مناسبة بين التعليل والمعلل، بخلاف التعليل التعبدية^(٢٢).

التعليل الإرتكازي موجب لتعميم متعلقة لجميع الموارد المشابهة المشتملة على العلة بخلاف التعليل التعبدية الذي يختص بالموارد^(٢٣).

الأصل في التعليل كونه إرتكازياً، لأن التعبدية يحتاج إلى مؤونة بيان زائدة على أصل التعليل^(٢٤).

المطلب الخامس

تطبيقات

تقدّم ان التعليل في الروايات الواردة في السنة الشريفة تارة يكون من مخترعات الشارع على وجه لا يرى العقلاء مناسبة بين التعليل والمعلل وهذا ما اصطاح عليه بالتعليل التعبدي، وتارة اخرى يكون هناك نوع تناسب بين التعليل والمعلل، بنحو يكون التعليل صادراً وفق المرتكزات الاجتماعية في اذهان العقلاء وهذا ما اصطاح عليه بالتعليل الارتكازي، ولتوضيحه يتعرض البحث فيما يأتي لتطبيقان: أحدهما اصولي والآخر فقهي:

أولاً: التعليل على طبق الارتكازات الاجتماعية موجب للتعميم

أهم ما يمتاز به التعليل الارتكازي على قرينه التعبدي هو ان ارتكازية العلة توجب تعميم الحكم المعلل لجميع الموارد المماثلة المشتملة على تلك العلة، كما في صحيحة زرارة: «قال: قلت له: الرجل ينام وهو على وضوء أيوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء؟ قال عليه السلام: يا زرارة قد تنام العين و لا ينام القلب والاذن وإذا نامت العين والاذن والقلب فقد وجب الوضوء، قلت: فان حرك في جنبه شيء وهو لا يعلم قال: لا حتى يستيقن انه قد نام حتى يجيء من ذلك أمر بين وإلا فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين بالشك أبداً ولكنه ينقضه يقين آخر»^(٢٥)، فالنهي الصادر من الإمام عليه السلام عن نقض اليقين بالشك في الوضوء بقوله: (ولا ينقض اليقين بالشك أبداً) لا يستبطن خصوصية في الوضوء صدر النهي بموجبها بل لكون النهي في المقام يعد صغرى لقضية كبرى كلية ارتكازية مفادها: (ان كل من يقن امرأ ثم شك في بقائه فليس له ان ينقض يقينه السابق بالشك اللاحق) ويدل عليه ما ورد: (فإن حرك في جنبه شيء وهو لا يعلم) وهي جملة شرطية يسأل فيها الراوي عن تفاصيل الصغرى المتقدمة، والإمام عليه السلام لم يجب عن تلك التفاصيل وانما ذكر التعليل مقام الجواب بقوله: لا حتى يستيقن انه قد نام، حتى يجيء من ذلك أمر بين وإلا فانه علي يقين من وضوئه) وذكر التعليل يدل على ان الشك في الوضوء مجرد صغرى والإمام عليه السلام طبق الكبرى الكلية الارتكازية عليها من باب تطبيق الكبرى على الصغريات^(٢٦)، ولذا ذكر البعض: «حيثية اليقين الذي يطرأ على موضوعه الشك مما يرتكز في ذهن العرف والعقلاء صلاحيته للحكم بعدم جواز النقض يعني ان القضية الارتكازية لا تختص بباب دون باب

بل تعم جميع الأبواب فلا بد حينئذ من تعميم الحكم إذ لو بني على تخصيصه بباب الموضوع كان التعليل تعدياً لا إرتكازياً^(٢٧) وذكر آخر: «أن التعدي عن مورد التعليل مختص بما إذا كانت إرتكازية التعليل مناسبة لإلغاء خصوصية مورده، وهو إنما يتم لو كانت القضية في التعليل كلية، دون ما إذا كانت غالبية، لعدم وضوح عموم أمارية الغلبة إرتكازاً»^(٢٨)، وذكر ثالث: «ان من موارد التعليل الإرتكازي ما ورد في بعض اخبار الاستصحاب (ان اليقين لا ينقض بالشك) فان العرف بحسب إرتكازاته يرى مناسبة بين التعليل والحكم المعلل به، بلحاظ ان اليقين امر مبرم محكم فلا ينقض بما ليس كذلك كالشك، وبعد ان كان التعليل إرتكازياً عرفياً فالعرف انما يرى عدم جواز نقض اليقين بالشك لا لأجل خصوصية الشك وصفيته، بل لأنه ليس بحجة معتبرة وطريق مبنى عليه، وذكره بالخصوص لأجل انه أظهر مصاديق عدم الحجة، فاليقين لا ينقض عرفاً مع عدم الحجة وهو ما ليس بمستحکم لا مع خصوص الشك»^(٢٩)، وهذا نظير تعليل حرمة الخمر بالإسكار؛ وذلك لان «المتكلم إذا ذكر مقدّمة واحدة وهي الصغرى، انساق ذهن العرف بطبعة إلى طلب الكبرى وتقديره في الكلام، فحينما يسمع قوله: (لا تشرب الخمر؛ لأنه مسكر) يقدر لذلك كبرى وهي قولنا: (وكل مسكر حرام)»^(٣٠)، وتعميم الحكم الصادر عن علة إرتكازية شبه مفروغ عنه بين الفقهاء في مقام الاستنباط الفقهي، واكتفي بالتمثيل لذلك فيما ورد في باب الصلاة حيث ذكر بعضهم: «أن يكون الشيء بنفسه مشكوكاً أو كونه مشكوكاً من حيث الزيادة والنقصان أو الصحة والفساد، فعلى جميع التقادير الثلاثة يدل على صحة العمل الذي مضى عنه المكلف بلا إشكال، ويدل عليه أيضاً التعليل الوارد في موثق بكبير وفيه: (هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك)^(٣١)، بعد إلغاء الخصوصية، من باب وقوعها في حيز التعليل بالأمر الإرتكازي»^(٣٢).

ثانياً: عدم جواز التقدّم على الإمام

ورد في الروايات أن من زار الحضرة الشريفة للمعصوم عليه السلام ينبغي له الصلاة خلف الإمام عليه السلام بأن يجعل المعصوم عليه السلام أمامه^(٣٣)، أو يقف بمساواته^(٣٤)، وعلّل ب «إنَّ الإمامَ لا يُتقدَّمُ»^(٣٥)، وإستظهر بعضهم: «ويمكن أن يراد أن القبر حيث إنه محل الإمام عليه السلام، ولا فرق بين حياته ومماته فالأدب يقتضى أن لا يصلّى قدامه بجعل الإمام عليه السلام خلفه، فإن الإمام عليه السلام متقدم على الرعية بجميع أنحاء التقدم في

جميع الافعال»^(٣٦)، وإستفاد بعض الفقهاء من التعليل الإرتكازية الموجبة للتعيم فيعم الحكم الوارد في الرواية المعصوم عليه السلام الواجد لمنصب الإمامة وإمام الجماعة^(٣٧)؛ بإعتبار ان التعليل عين الحكم في الرواية والشيء لا يعلل بنفسه فوجب ان يكون التعليل إرتكازي لا تعبدي، والإرتكازية تقتضي التعيم بخلاف التعبدي التي تقتضي إختصاص الحكم بالتقدم على المعصوم عليه السلام، وعليه يكون الدليل الدال على عدم جواز تقدم المأموم على الإمام صحة سلب الجماعة عن المتقدم؛ بإعتبار عدم صدق الإقتداء مع التقدم عرفاً مضافاً إلى الخبر اعلاه والذي ورد التعليل فيه بأمر إرتكازي فيكون شامل لمورد النص وهو التقدم على قبر المعصوم عليه السلام، وشامل لصلاة الجماعة بركة التعليل الإرتكازي^(٣٨).

النتائج

إلى هنا تم بعون من الله وبتوفيق منه للباحث ما أراد دراسته واستقصاؤه من موضوع البحث وخلص الى نتائج مهمة وهي:
بيان المراد من التعليل عبر تمييزه عن العلة في اصطلاح المحدثين والحكمة في عرف الفقهاء.
بيان التفريق بين الوسطة في العروض والوسطة في الثبوت في ثبوت المناط أو الحكمة، ومناقشة التفريق المذكور.
بيان الخصائص التي يتميَّز بها التعليل الارتكازي عن نظيره التعبدي.

التعليقات الختامية

- (١) الجرجاني، علي بن محمد بن علي الزين (ت: ٨١٦هـ) كتاب التعريفات (دار الكتب العلمية، ط ١: ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م، بيروت - لبنان): ١٥٤.
- (٢) ينظر: بن حجر العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي (المتوفى: ٨٥٢هـ) النكت على كتاب ابن الصلاح، تحقيق: ربيع بن هادي المدخلي (الجامعة الاسلامية في المدينة المنورة، ط ١: ١٤٠٤هـ / ١٩٨٤م، المدينة المنورة - المملكة العربية السعودية) ١: ١٤٠.
- (٣) آن دُوَزي، رينهارت بيتر (المتوفى: ١٣٠٠هـ) تكملة المعاجم العربية (زارة الثقافة

- والإعلام العراقية، ط ١: ١٩٧٩ - ٢٠٠٠ م، جمهورية العراق) ٧: ٢٧٧.
- (٤) ينظر: العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل (ت: نحو ٣٩٥هـ) الفروق اللغوية، تحقيق وتعليق: محمد إبراهيم سليم (دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، ط: بلا، القاهرة-مصر): ٧٣.
- (٥) ينظر: الأصفهاني، محمود بن عبد الرحمن (ت: ٧٤٩هـ) بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، تحقيق: محمد مظهر بقا (دار المدني للطباعة والنشر، ط: ١: ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م، الرياض - السعودية) ١: ٤٠٤.
- (٧) ينظر: الدارقطني، أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد (المتوفى: ٣٨٥هـ) العلل الواردة في الأحاديث النبوية، تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله (دار طيبة للطباعة والنشر، ط ١: ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥م، - الرياض - المملكة العربية السعودية) ١: ٣٦.
- (٧) ينظر: خلاف، عبد الوهاب (المتوفى : ١٣٧٥هـ) علم أصول الفقه (دار القلم للطباعة والنشر، ط ٨: بلا، دمشق - سوريا): ٦٤.
- (٨) ينظر: حكيم، محمد طاهر (معاصر) رعاية المصلحة والحكمة في تشريع نبي الرحمة (الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ط: العدد ١١٦، ١٤٢٢هـ، المدينة المنورة - المملكة العربية السعودية): ٢٠٢.
- (٩) ينظر: الشيرازي، أبو اسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف (المتوفى: ٤٧٦هـ) اللمع في أصول الفقه (دار الكتب العلمية، ط ٢: ٢٠٠٣ م - ١٤٢٤ هـ بيروت - لبنان): ١٠٧.
- (١٠) ينظر: الفتوحى، تقي الدين أبو البقاء محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي (ت: ٩٧٢هـ) شرح الكوكب المنير، تحقيق: محمد الزحيلي ونزيه حماد (مكتبة العبيكان للطباعة والنشر، ط ٢: ١٤١٨هـ - ١٩٩٧ م، الرياض - السعودية) ٤: ٢٨١.
- (١١) ينظر: الخوئي أبو القاسم (ت: ١٤١٣هـ.ق - ١٣١٧هـ.ش) أجود التقريرات تقريرات الميرزا النائيني (منشورات مؤسسة صاحب الأمر عجل الله فرجه الشريف، ط: بلا، أصفهان - إيران) ١: ٤٩٨-٤٩٩.
- (١٢) ينظر: التهانوي، محمد بن علي الفاروقي الحنفي (ت: بعد ١١٥٨هـ) موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق: د. علي دحروج (مكتبة ناشرون، ط ١: ١٩٩٦م، بيروت-لبنان) ٢: ١٧٥١.
- (١٣) ينظر: نكري، عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد (ت: ق ١٢هـ) دستور العلماء - جامع العلوم في اصطلاحات الفنون (دار الكتب العلمية للطباعة والنشر، ط ١: ١٤٢١هـ

- ٢٠٠٠م، بيروت - لبنان) ٣: ٢٩٩.

(١٤) ينظر: الخوئي، أجود التقريرات، ١: ٤٩٩.

(١٥) الحر العاملي، محمد بن الحسن (ت: ١١٠٤هـ) وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة (مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، ط ٣: ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م، بيروت-لبنان) ٢٧: ٨٠.

(١٦) م.ن ٢٧: ٨٠.

(١٧) الملايري، اسماعيل معزي (معاصر) جامع احاديث الشيعة (إنتشارات واصف لاهيجي، ط ١: ١٣٩١هـش، قم - إيران) ٣: ١٨.

(١٨) ينظر: الطوسي محمد بن الحسن (ت: ٤٦٠هـ) الخلاف (مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين ، ط ١محققة: ١٤١١هـ ، قم المقدسة) ١: ٦١٢.

(١٩) ينظر: البحراني يوسف بن احمد بن إبراهيم (ت: ١١٨٦هـ) الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة (مؤسسة النشر الإسلامي ، ط ٢: ١٤٣٠هـ ، قم المقدسة) ٤: ٢٣١.

(٢٠) الحر العاملي، وسائل الشيعة، ٣: ٣٠٠.

(٢١) ينظر: جمال الدين، ابو منصور الحسن بن زين الدين (ت: ١٠١١هـ) منتقى الجمان في الاحاديث الصحاح والحسان، تحقيق: علي اكبر الغفاري (مؤسسة النشر الاسلامي ، ط ٣: ١٤٣٥هـ ، قم - إيران) ١: ١٢٣.

(٢٢) ينظر: الحكيم عبد الصاحب بن محسن (ت ١٤٠٣هـ) منتقى الأصول تقريراً لأبحاث أستاذه السيد محمد الروحاني (مطبعة الهادي ، ط ٢: ١٤١٦هـ ، قم المقدسة) ٦: ٤١٨-٤١٩.

(٢٣) ينظر: الحكيم محسن بن مهدي بن صالح (ت: ١٣٩٠هـ) حقائق الأصول (مكتبة بصيرتي للطباعة والنشر ، ط ٥: ١٤٠٨هـ ، قم المقدسة) ٢: ٤٠٢.

(٢٤) ينظر: الاشتياني، محمد حسن (ت: ١٣١٩هـ) القضاء، تحقيق: محمود مرتضى الغروي (دار الهجرة للطباعة والنشر، ط ١: ١٤٠٤هـ ، قم - إيران) : ٢٦٩.

(٢٥) الفيض الكاشاني، محمد محسن بن مرتضى (ت: ١٠٩١هـ) الوافي، تحقيق: ضياء الدين الحسيني (مكتبة أمير المؤمنين عليه السلام، ط ١: ١٤٠٦هـ.ق، أصفهان-إيران) ٦: ٢٥٧.

(٢٦) ينظر: البامباني، علي (معاصر) دروس في الكفاية (دار المصطفى لإحياء التراث ، ط ١: ١٤٣١هـ-٢٠١٠م ، قم المقدسة) ٦: ١٣٠.

(٢٧) الحكيم، حقائق الاصول، ٢: ٤٠٢.

- (٢٨) الحكيم، محمد سعيد (معاصر) مصباح المنهاج (مؤسسة الحكمة للثقافة الإسلامية، ط ٢: بلا، النجف - العراق) ٤: ١٨٨.
- (٢٩) الحكيم، منتقى الاصول : ٤١٩.
- (٣٠) الحائري، كاظم (معاصر) مباحث الأصول تقريراً لأبحاث أستاذه الشهيد محمد باقر الصدر (دار البشير، ط ٣: ١٤٣٢هـ، قم - إيران) ٢-٥: ٨٠.
- (٣١) الحر العاملي، وسائل الشيعة، ١: ٣٣١.
- (٣٢) الحائري، مرتضى (ت: ١٤٠٦هـ) خلل الصلاة وأحكامها، تحقيق محمد حسين أمر الله (مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين، ط ١: ١٤٢٠هـ، قم - إيران) ١: ٣٠١.
- (٣٣) ينظر: البهائي، بهاء الدين محمد بن حسين الحارثي (١٠٣٠ هـ) الجبل المتين (مكتبة بصيرتي، ط: بلا، قم - إيران) ١: ١٥٩.
- (٣٤) ينظر: البحراني يوسف بن احمد بن إبراهيم (ت: ١١٨٦هـ) الدرر النجفية من الملتقطات اليوسفية (دار المصطفى عليه السلام لإحياء التراث، ط ١: ١٤٢٣هـ، قم - إيران) ٢: ٢٩٣.
- (٣٥) الحر العاملي، وسائل الشيعة، ٥: ١٦٠.
- (٣٦) الاصفهاني، محمد حسين (ت: ١٣٦١هـ) صلاة الجماعة (مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين، ط: بلا، قم - إيران) ١: ١٣٣.
- (٣٧) ينظر: المجلسي محمد باقر بن محمد تقي (ت: ١١١١هـ) ملاذ الأخيار في فهم تهذيب الأخبار (مكتبة آية الله مرعشي نجفي، ط ١: ١٤٠٦هـ، قم - إيران) ٤: ٢٤٠.
- (٣٨) ينظر: قديري، محمد حسن (١٣١٧هـ) البحث في رسالات عشر (مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة

هوامش البحث ومصادره

القرآن الكريم

- ١- ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي (المتوفى : ٨٥٢هـ) النكت على كتاب ابن الصلاح، تحقيق: ربيع بن هادي المدخلي (الجامعة الإسلامية في المدينة المنورة، ط ١: ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م، المدينة المنورة - المملكة العربية السعودية).
- ٢- الاشتياني، محمد حسن (ت: ١٣١٩هـ) القضاء، تحقيق: محمود مرتضى الغروي (دار الهجرة للطباعة والنشر، ط ١: ١٤٠٤هـ، قم - إيران).
- ٣- الاصفهاني، محمد حسين (ت: ١٣٦١هـ) صلاة الجماعة (مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، ط: بلا، قم-إيران).
- ٤- الأصفهاني، محمود بن عبد الرحمن (ت: ٧٤٩هـ) بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، تحقيق: محمد مظهر بقا (دار المدني للطباعة والنشر، ط ١: ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م، الرياض - السعودية).
- ٥- آن دوزي، رينهارت بيتر (المتوفى: ١٣٠٠هـ) تكملة المعاجم العربية (زارة الثقافة والإعلام العراقية، ط ١: ١٩٧٩ - ٢٠٠٠ م، جمهورية العراق).
- ٦- البامباني، علي (معاصر) دروس في الكفاية (دار المصطفى لإحياء التراث، ط ١: ١٤٣١هـ-٢٠١٠م، قم-إيران).
- ٧- البحراني، يوسف بن احمد بن إبراهيم (ت: ١١٨٦هـ) الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة (مؤسسة النشر الإسلامي، ط ٢: ١٤٣٠هـ، قم المقدسة).
- ٨- البحراني، يوسف بن احمد بن إبراهيم (ت: ١١٨٦هـ) الدرر النجفية من الملتقطات اليوسفية (دار المصطفى لإحياء التراث، ط ١: ١٤٢٣ق، قم-إيران).
- ٩- البهائي، بهاء الدين محمد بن حسين الحارثي (١٠٣٠هـ) الجبل المتين (مكتبة بصيرتي، ط: بلا، قم-إيران).
- ١٠- التهانوي، محمد بن علي الفاروقي الحنفي (ت: بعد ١١٥٨هـ) موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق: د. علي دحروج (مكتبة ناشرون، ط ١: ١٩٩٦م، بيروت-لبنان).
- ١١- الجرجاني، علي بن محمد بن علي الزين (ت: ٨١٦هـ) كتاب التعريفات (دار الكتب العلمية، ط ١: ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م، بيروت-لبنان).
- ١٢- جمال الدين، ابو منصور الحسن بن زين الدين (ت: ١٠١١هـ) منتقى الجمان في

- الاحاديث الصحاح والحسان، تحقيق: علي اكبر الغفاري (مؤسسة النشر الاسلامي ، ط ٣: ١٤٣٥هـ، قم - إيران).
- ١٣- الحائري، كاظم (معاصر) مباحث الأصول تقريراً لأبحاث أستاذه الشهيد محمد باقر الصدر (دار البشير، ط ٣: ١٤٣٢هـ، قم - إيران).
- ١٤- الحائري، مرتضى (ت: ١٤٠٦هـ) خلل الصلاة وأحكامها، تحقيق محمد حسين أمر اللهي (مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين، ط ١: ١٤٢٠هـ، قم - إيران).
- ١٥- الحر العاملي، محمد بن الحسن (ت: ١١٠٤هـ) وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة (مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ط ٣: ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م، بيروت - لبنان).
- ١٦- الحكيم، عبد الصاحب بن محسن (ت: ١٤٠٣هـ) منتقى الأصول تقريراً لأبحاث أستاذه السيد محمد الروحاني (مطبعة الهادي، ط ٢: ١٤١٦هـ، قم - إيران).
- ١٧- الحكيم، محسن بن مهدي بن صالح (ت: ١٣٩٠هـ) حقائق الأصول (مكتبة بصيرتي للطباعة والنشر، ط ٥: ١٤٠٨هـ، قم - إيران).
- ١٨- الحكيم، محمد سعيد (معاصر) مصباح المنهاج (مؤسسة الحكمة للثقافة الإسلامية، ط ٢: بلا، النجف - العراق).
- ١٩- حكيم، محمد طاهر (معاصر) رعاية المصلحة والحكمة في تشريع نبي الرحمة (الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ط: العدد ١١٦، ١٤٢٢هـ، المدينة المنورة - المملكة العربية السعودية).
- ٢٠- خلاف، عبد الوهاب (المتوفى: ١٣٧٥هـ) علم أصول الفقه (دار القلم للطباعة والنشر، ط ٨: بلا، دمشق - سوريا).
- ٢١- الخوئي، أبو القاسم (ت: ١٤١٣هـ.ق - ١٣١٧هـ.ش) أجود التقريرات تقريرات الميرزا النائيني (منشورات مؤسسة صاحب الأمر عجل الله فرجه الشريف، ط: بلا، أصفهان - إيران).
- ٢٢- الدارقطني، أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد (المتوفى: ٣٨٥هـ) العلل الواردة في الأحاديث النبوية، تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله (دار طيبة للطباعة والنشر، ط ١: ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م، - الرياض - المملكة العربية السعودية).
- ٢٣- الشيرازي، أبو اسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف (المتوفى: ٤٧٦هـ) اللمع في أصول الفقه (دار الكتب العلمية، ط ٢: ٢٠٠٣م - ١٤٢٤هـ، بيروت - لبنان).
- ٢٤- الطوسي، محمد بن الحسن (ت: ٤٦٠هـ) الخلاف (مؤسسة النشر الإسلامي التابعة

- لجماعة المدرسين ، ط ١ محققة: ١٤١١ هـ ، قم - إيران).
- ٢٥- العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل (ت: نحو ٣٩٥ هـ) الفروق اللغوية، تحقيق وتعليق: محمد إبراهيم سليم (دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، ط: بلا ، القاهرة-مصر).
- ٢٦- الفتوحى، تقي الدين أبو البقاء محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي (ت: ٩٧٢ هـ) شرح الكوكب المنير، تحقيق: محمد الزحيلي ونزيه حماد (مكتبة العيكان للطباعة والنشر، ط ٢: ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م، الرياض - السعودية).
- ٢٧- الفيض الكاشاني، محمد محسن بن مرتضى (ت: ١٠٩١ هـ) الوافي، تحقيق: ضياء الدين الحسيني (مكتبة أمير المؤمنين عليه السلام، ط ١: ١٤٠٦ هـ، ق، أصفهان-إيران).
- ٢٨- قديري، محمد حسن (١٣١٧ هـ) البحث في رسالات عشر (مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين، ط ١: ١٤٠٩ هـ، ق، قم-إيران).
- ٢٩- المجلسي، محمد باقر بن محمد تقي (ت: ١١١١ هـ) ملاذ الأخيار في فهم تهذيب الأخبار (مكتبة آية الله مرعشي نجفي، ط ١: ١٤٠٦ هـ، قم-إيران).
- ٣٠- الملايري، اسماعيل معزي (معاصر) جامع احاديث الشيعة (إنتشارات واصف لاهيجي، ط ١: ١٣٩١ هـ، ش، قم - إيران).
- ٣١- نكري، عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد (ت: ق ١٢ هـ) دستور العلماء - جامع العلوم في اصطلاحات الفنون (دار الكتب العلمية للطباعة والنشر، ط ١: ١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠ م، بيروت - لبنان).



من إصدارات المركز

المسائل العقدية في الصحيفة السجادية (دراسة وصفية استقرائية)

الشيخ
حازم المالكي

موضوع الكتاب من المواضيع الجديرة بالاهتمام والتي تستحق التأمل والوقوف عليها وتكمن الأهمية في أن الموضوع جاء ليسهم في تعزيز العقيدة وترسيخها في النفوس من خلال الوقوف على أهم مفصل من مفصلات الدين الإسلامي وهو العقيدة الإسلامية عند أحد أعمدة الإسلام وركانها السديد الإمام الهمام السجاد (عليه السلام)، وابرازها والتعبير عن بعد من أبعاد علوم الإمام الذي أستطاع أن يتخذ من أسلوب الدعاء سبيلاً لنشر تعاليم الدين الإسلامي، ومن ضمنها تقرير العقائد ومباحثها معتمداً على نصوص الوحيين الكتاب والسنة، فتوسل بالدعاء لطرح علومه بأسلوب سلس بعيداً عن التنظير والفلسفة.

ملخص هذا الكتاب في الدراسة الاستقرائية والوصفية لأهم المسائل العقدية عند الإمام السجاد في الصحيفة السجادية نظرهما بالنقاط التالية:

١- تبين لنا ان الظروف التي كانت تمر بها الامة الاسلامية في عصر الإمام السجاد (عليه السلام) تمثل مرحلة خطيرة على الصعيد الداخلي والخارجي فكان لا بد من تأصيل للشخصية الاسلامية، وخصوصاً ما يرتبط بالعقيدة الاسلامية، وهذا ما قام به الإمام (عليه السلام) وأخذ يحث الناس بصنوف المعرفة الاسلامية، في مسجد رسول الله (صلى الله عليه وسلم). وقد اتخذ الإمام (عليه السلام) من الدعاء وسيلة لدرء هذا الخطر الكبير.

٢- ان الصحيفة السجادية من ذخائر التراث الإسلامي، جاءت في أسمى مرامي الدين الحنيف، فهي تعليم للدين والأخلاق في أسلوب الدعاء، وهي منظومة متكاملة لأهم المسائل العقدية.

٣- انتهج الإمام (عليه السلام) في نشر العقيدة الإسلامية الصحيحة منهج الوحي الإلهي

المتمثل بالقرآن الكريم، وسنة جده المصطفى (صلى الله عليه وآله) ليكون بذلك الامتداد الطبيعي له. التي تحاكي العقل السليم .

٤- أثبت الإمام (عليه السلام) لزوم معرفة الله تعالى على كل ذي مسكة. ولم يسلك الإمام (عليه السلام) في استدلاله على وجود الذات الإلهية السير من الخلق دليلاً على الخالق فحسب، بل عرفنا منه (عليه السلام) ان هناك طريقاً للصدّيقين في الاستدلال وهو معرفة الله تعالى بالله.

٥- قد نزه الإمام (عليه السلام) الله تعالى عن الصفات التي يجلب الله تعالى عن وصفه بها ، وأثبت الصفات التي تدل على وجود كل كمال يليق بالله تعالى.

٦- أصل الإمام (عليه السلام) لمسلكين لإثبات النبوة المسلك الأول أتخذ طريقاً للحكماء في اثبات النبوة اما المسلك الثاني فاتخذ المتكلمون طريقاً . بعد أن ذكر الإمام (عليه السلام) مجموعة من الخصائص التي يختص بها الانبياء.

٧- ركز الإمام (عليه السلام) على عدم انفكاك حاجة الامة الى الدين والدنيا الى الإمام، فكما انهم محتاجون إلى نبي يستفيد الشريعة والحكمة من الوحي فكذلك يحتاجون إلى حافظ لما بلغه النبي إلى الامة بعد فوته. وليس للناس اختيار الإمام بل هو اصطفاء من الله تعالى ولطف بالعباد.

٨- توسع الإمام (عليه السلام) في ذكر اليوم الاخر ومصير الانسان بعد الموت وتصوير منازل الأخرة. والتعريف بها والتركيز عليها لكي لا تكون الدنيا اكبر همهم فهناك حساب ينتظرهم وحظيت هذه المسألة فائق العناية في الصحيفة السجادية لتركيزها في النفوس حيث احتوت على معاني قل نضيرها بعد الكتاب والسنة، ومع ذلك فأن عفو الله ومغفرته تشمل جميع عباده التائبين من الذنوب، والذين يحظون بالشفاعة من الله تعالى او من خلال من له الاذن من الله تعالى بالشفاعة.

٩- تميزت المسائل العقديّة في الصحيفة السجادية بوضوح العبارة وبعدها عن الحشو الفلسفي، والتكلف اللفظي الكلامي.

١٠- اسلوب الحوار الرائع والارشاد اللين للناس الذي استخدمه الإمام (عليه السلام) في مناقشة وعرض المسائل العقديّة وعدم القدح بالآراء الاخرى ان وجدت بل عدم التعرض فأن المخاطب بها هو الله تعالى .

لتحميل الكتاب يرجى زيارة موقع (مركز الامام الصادق عليه السلام للدراسات والبحوث الاسلامية التخصصية) على الرابط : imam-sadiq-c.com



مجلة موسوعيّة تخصصيّة نصف سنوية تعنى بشؤون الفكر الإسلامي
تصدر عن مركز الإمام الصادق عليه السلام للدراسات والبحوث الإسلامية التخصصية

العدد صفر، لشهر رجب ، السنة الأولى ، 2021 م / 1442 هـ