تصدر عن مركز الهدى للدراسات الحوزوية

مجلة
فصلية علمية
دينية سياسية
تعنى بشؤون حوزتي
النجف الأشرف
وقم المقدسة

الحوزة

مجلة علمية فصلية

تصدر عن مركز الهدى للدراسات الحوزوية

العدد التاسع والثلاثون / السنة التاسعة / ١٤٤٤ هـ

المشرف العام

السيد قاسم هاشم مولى

رئيس التحرير

أ. عباس النوري

هيئة التحرير

حيدر النجار

إبراهيم الأسدي

التصميم والإشراف الفني

أحمد الهاشمي

info@markazalhuda.net

www.markazalhuda.net

دعوة للكتّاب

تود هيئة تحرير مجلة الحوزة ان ترحب بالأخوة والأخوات الباحثين والمتخصصين في الدراسات الدينية الحوزوية والذين يرغبون بنشر بحوثهم ودراساتهم العلمية والاكاديمية في مجلة الحوزة وفق المعايير التالية:

- ❖ أن تتناول البحوث والدراسات الشؤون الحوزوية المعاصرة وكل ما له علاقة بتطوير الحوزة والدفاع عنها وعكس صورتها المثلى
- ❖ تعتمد المجلة الأساليب العملية الراهنة في الكتابة والتوثيق والحيادية والموضوعية والدقة والإشارة إلى المصادر حسب القواعد العلمية المتعارف عليها.
- ❖ أن لا تكون البحوث قد نشرت في مجلات أخرى
- ❖ تقدم البحوث إلى المجلة مطبوعة وعلى (CD) مع موجز خالي من الأخطاء الطباعية.
- ❖ تخضع البحوث والدراسات إلى التحكيم العلمي المتعارف عليه أكاديميا ولا تعاد البحوث إلى أصحابها في حالة الاعتذار عن نشرها
- ❖ تنشر البحوث والدراسات وفق خطة هيئة التحرير والنشر

لا تمثل بالضرورة آراء الباحثين والكتاب رأي مجلة الحوزة

بسم الله الرحمن الرحيم

المحتويات

❖ **مختصر من سيرة الامام الخميني**

هيئة التحرير ٥

❖ **الإمام الخميني ﷺ وخطابه الثوري الذي أنتج دولة**

نوري المالكي ٢٧

❖ **البحث الفقهي عند السيد السيستاني الفتاوى اختياراً**

د. محمد حسين عبود ٤٣

❖ **سمات المعرفة الفقهية عند الشيخ زين الدين**

د. علي عواد مهدي ٨٦

❖ **الأدوار التاريخية لتفسير آيات الأحكام**

د. حسن أسد كاظم ١٠٨

❖ **مظاهر التجديد في النظام المعرفي عند الأعلام محمد تقي فلسفي والسيد الطباطبائي والشيخ المطهري**

د. رزاق حسين فرهود ١٢٨

❖ **منهج المستشرق الألماني كريستوف لوكسنبرغ (في تفسير القرآن الكريم)**

د. سحر جاسم الطريحي ١٧٠

❖ **النص القرآني والتكامل**

د. عابد جبار السلامي ١٨١

❖ **الغزو والتبادل الثقافي آليات التفريق والتعامل**
د. فائد كاظم نون ٢٠٧

❖ **التنمية الاقتصادية في الفكر الإسلامي**
د. خضير العزاوي..... ٢١٩

مختصر من سيرة الامام الخميني

ولادة الإمام الخميني ﵀

الإمام الخميني ﵀ من الولادة إلى الرحيل في يوم العاشر من جمادي الثاني سنة ١٣٢٠هـ. ق الموافق للثلاثين من شهريور عام ١٢٨١هـ. ش (٢٤ أيلول ١٩٠٢م) رأى النور في هذا العالم رجل كبير اسمه روح الله الموسوي الخميني، ولد لعائلة من أهل العلم والهجرة والجهاد من ذرية السيدة الزهراء الطاهرة (سلام الله عليها)، وذلك في مدينة خمين من توابع المحافظة المركزية في إيران.

ورث روح الله سجايا آبائه وأجداده الذين عملوا جيلاً بعد جيل في إرشاد الناس وهدايتهم وتحصيل العلوم والمعارف الإلهية، فكان والده الجليل المرحوم آية الله السيد مصطفى الموسوي من معاصري المرحوم آية الله العظمى الميرزا الشيرازي (رضوان الله عليه) وقد أمضى عدة سنين في النجف الأشرف للاستزادة من

العلوم والمعارف الإسلامية نال إثرها درجة الاجتهاد وقفل راجعاً إلى إيران فأقام في خمين ليكون هناك ملاذاً للناس ومرشداً وهادياً لهم في شؤونهم الدينية. لم يكن قد مضى على ولادة روح الله أكثر من خمسة شهور، حينما انبرى الطواغيت والإقطاعيون المدعومون من قبل الحكومة آنذاك فردّوا بالرصاص على نداء الحق والعدالة الذي أطلقه والده حين تصدى لتعسفهم وجورهم، فنال وسام الشهادة على أيديهم وهو في طريقه من خمين إلى أراك. توجه أقارب الشهيد إلى طهران (عاصمة الحكومة) للمطالبة بتطبيق حكم القصاص الإلهي في حق قاتله، وأصروا على تنفيذ العدالة إلى أن تم لهم ما أرادوا ونفّذ القصاص بحق القاتل. وهكذا خبر الإمام الخميني منذ نعومة أظفاره آلام اليتم وتعرف على معنى الشهادة وأريجها. قضى الإمام الخميني أوان طفولته وصباه في ظل رعاية والدته المؤمنة (السيدة هاجر) وهي بدورها من بيت علم وتقوى وإحدى حفيدات المرحوم آية الله الخوانساري (صاحب زبدة التصانيف) وكذلك في كنف عمته الكريمة (صاحبة خانم) التي كانت سيدة تميزت بالشجاعة وطلب الحق، لكنه عاد ليُحرم حنان هاتين المرأتين العزيزتين في سن مبكرة حينما كان في الخامسة عشرة.

الهجرة إلى قم، الدروس التكميلية، وتدريس العلوم الدينيةبعد فترة من هجرة آية الله العظمى الشيخ عبد الكريم الحائري اليزدي (رحمة الله عليه) إلى مدينة قم في النيروز من عام ١٣٠٠ هـ. ش (١٩٢١م) الموافق لرجب المرجب سنة ١٣٤٠ هـ. ق، توجه الإمام الخميني بدوره إلى الحوزة العلمية في قم، واجتاز بسرعة مراحل الدراسات التكميلية في العلوم الدينية لدى أساتذة تلك الحوزة، و يمكن الإشارة هنا إلى دراسته تتمة مباحث

كتاب "المطول" في علم المعاني والبيان على يد المرحوم آقا ميرزا محمد علي أديب طهراني، وتكميل درس السطوح عند المرحوم آية الله السيد محمد تقي الخوانساري، ومن قبله المرحوم آية الله السيد علي يثربي كاشاني، ودروس الفقه والأصول عند زعيم حوزة قم آية الله العظمى الشيخ عبد الكريم الحائري اليزدي (رضوان الله عليهم أجمعين). بعد وفاة آية الله العظمى الحائري اليزدي، أثمرت جهود الإمام الخميني وثلة من المجتهدين في حوزة قم العلمية، فتوجه آية الله العظمى السيد حسين البروجردي (رضوان الله عليه) إلى قم زعيماً لحوزتها العلمية. في ذلك الحين كان الإمام الخميني أحد الأساتذة والمجتهدين المعروفين الضالعين في الفقه والأصول والفلسفة والعرفان والأخلاق، إذ درّس طوال سنوات متمادية دورات عديدة من الفقه، والأصول، والفلسفة، والعرفان، والأخلاق الإسلامية في الفيضية، ومسجد أعظم، ومسجد محمدية، ومدرسة الحاج ملا صادق، ومسجد سلماسي، و... كما درّس الفقه ومعارف أهل البيت على أرفع المستويات طوال ١٤ عاماً في مسجد الشيخ الأعظم الأنصاري ﵀ في النجف الأشرف، وفي النجف أيضاً طرح لأول مرة المرتكزات النظرية للحكومة الإسلامية ضمن سلسلة دروس ولاية الفقيه.

في خندق الكفاح والنهضة

كان لروح الكفاح والجهاد في سبيل الله جذورها في الرؤية العقيدية والتربوية والبيئة العائلية والظروف السياسية والاجتماعية التي عاشها الإمام الخميني طوال فترة حياته. انطلق نشاطه النضالي منذ فترة شبابه الأولى وتكامل بتكامل أبعاد شخصيته الروحية والعلمية من ناحية، وتطور الواقع السياسي

والاجتماعي في إيران والمجتمعات الإسلامية من ناحية ثانية. وكانت لائحة الولايات والإمارات التي أطلقتها الحكومة الإيرانية في سنة ١٩٦١ و١٩٦٢م فرصةً مناسبة ليمارس الإمام الخميني دوره في قيادة الثورة وعلماء الدين، وبهذا اندلعت انتفاضة الشعب وعلماء الدين الشاملة في ١٥ خرداد ١٣٤٢ش (٥/ ٦/ ١٩٦٣م) بسمتيها البارزتين: قيادة الإمام الخميني الواحدة، وإسلامية شعاراتها ودوافعها وأهدافها، وكانت بدايةً لفصل جديد من كفاح الشعب الإيراني الذي عرف في العالم لاحقاً باسم الثورة الإسلامية.

يسرد الإمام الخميني ذكرياته عن الحرب العالمية الأولى حينما كان حدثاً في الـ ١٢ من عمره فيقول: "أتذكر كلا الحربين العالميتين... كنت صغيراً لكنني في المدرسة، وكنت أرى الجنود الروس في نفس المركز الذي كنا نرتاده في مدينة خمين، وكنا عرضة للهجوم والعدوان في الحرب العالمية الأولى".

يذكر الإمام الخميني في مناسبة أخرى أسماء بعض الإقطاعيين والجائرين الذين سطوا على أموال الناس وأعراضهم في ظل دعم الحكومة المركزية، فيقول: "كُنت في حالة حرب منذ طفولتي... كنا عرضة لاعتداءات أمثال "زلقي" و"رجب علي"، وكنا نحمل البنادق بأنفسنا، وأنا شخصياً مع أني كنت في بداية سن البلوغ، أو كنت طفلاً، لكنني كنت أذهب للخنادق المقامة في منطقتنا حيث كان الأعداء ينوون الهجوم علينا ونهبنا، كنت أذهب وأتنقل بين الخنادق" انقلاب رضا خان في الثالث من اسفند ١٢٩٩ش (٢٢/ ٢/ ١٩٢١م) الذي أعد له ودعمه الإنجليز كما تشير الوثائق التاريخية الدامغة، مع أنه أنهى عهد الحكومة الملكية القاجارية وقوّض إلى

حد ما من حكومة ملوك الطوائف التي صال وجال فيها الإقطاعيون والشقاة على نحو مضطرب فوضوي، لكنه في مقابل ذلك كرّس حكماً دكتاتورياً تسلطت فيه العائلة الكبرى على مصير الشعب الإيراني المظلوم، وتولّت العائلة البهلوية بمفردها الدور الذي كان يمارسه الإقطاعيون والشقاة قبل ذلك.

كان علماء الدين الإيرانيون بعد أحداث ثورة الدستور عرضةً، من ناحية، لهجمات متتالية تشنها ضدهم الحكومات المركزية الإيرانية العميلة للإنجليز، وهدفاً، من ناحية ثانية، لهجمات واعتداءات المستنيرين التغريبيين. في مثل هذه الظروف العصيبة هبّ رجال الدين للدفاع عن الإسلام والحفاظ على وجودهم وكيانهم. فهاجر آية الله العظمى الشيخ عبد الكريم الحائري من أراك إلى قم بدعوة من علمائها.

بعد مدة وجيزة وظّف الإمام الخميني موهبته الاستثنائية لاجتياز دروس المقدمات والسطوح في حوزات خمين وأراك بسرعة ملحوظة وانتقل عقب ذلك إلى قم فساهم عملياً في تكريس مكانة الحوزة الفتية في هذه المدينة. ولم يمض وقت طويل حتى ذاع صيته في عداد الفضلاء المميزين الذي احتضنتهم هذه الحوزة في حقول العرفان والفلسفة والفقه والأصول. بعد وفاة آية الله العظمى الحائري (١٠ بهمن ١٣١٥ش ٣٠/ ١/ ١٩٣٧م) تعرضت الحوزة العلمية في قم لخطر الانهيار والتلاشي، فهب العلماء الملتزمون لعلاج هذه المعضلة، وتولّى آيات الله العظام السيد محمد حجت، والسيد صدر الدين الصدر، والسيد محمد تقي الخوانساري (رضوان الله عليهم) مهمة الإشراف على حوزة قم لمدة ثمانية أعوام. أبان هذه المدة، ولاسيما بعد سقوط رضا خان، توفرت

الظـروف اللازمـة لقيـام مرجعيـة عظمـى في حـوزة قـم، وكـان آيـة الله العظمى البروجردي شخصية علمية مميزة بوسعها تمثيل البديل المناسب للمرحوم الحائري من أجل الحفاظ على كيان الحوزة. لذلك توبع هذا الاقتراح بكل جد وإسراع من قبل تلاميذ آية الله الحائري ومنهم الإمام الخميني الذي بذل جهوداً حثيثة في دعوة آية الله البروجردي للانتقال إلى قم وتقبل المسؤولية الخطيرة لزعامة الحوزة. كان الإمام الخميني يراقب الظروف السياسية للمجتمع والوضع القائم في الحوزات بكل دقة، ويزيد من معارفه ومعلوماته السياسية عن طريق القراءة المتواصلة لكتب التاريخ المعاصر والمجلات والصحف التي كانت تصدر آنذاك، مضافاً إلى زياراته لطهران وحضوره عند شخصيات كبيرة نظير أية الله المدرس. وفي ضوء معارفه السياسية هذه كان يدرك إدراكاً عميقاً أن كوة الأمل الوحيدة للتحرر والخلاص من ظروف الذل التي هيمنت بعد إخفاق الثورة الدستورية وفرض رضا خان حاكماً على إيران، هي يقظة الحوزات العلمية وضمان حياتها والصلة الروحية للناس برجال الدين. ولأجل متابعة أهدافه القيمة هذه أعد الإمام الخميني في سنة ١٣٢٨ش (١٩٤٩م) مشروع إصلاح بنية الحوزة العلمية بالتعاون مع آية الله مرتضى الحائري، واقترح هذا المشروع على آية الله البروجردي. بادر تلاميذ الإمام وطلاب الحوزة الواعون للترحيب بهذا المشروع ودعمه.

وكان النظام الحاكم قد أخطأ في حساباته، ففي السادس عشر من مهر ١٣٤١ش (٨/ ١٠/ ١٩٦٢م) صادقت حكومة أمير أسد الله علم على لائحة "اتحادات الولايات والإمارات" التي أُريد لها أن تغيّر بعض الضوابط السابقة الخاصة بالمقترعين والمرشحين ومنها أن

يكونوا مسلمين، وأن يُقسموا بالقرآن، وأن يكونوا ذكوراً. كان منح حق الانتخاب للمرأة غطاءً لإخفاء أهداف أخرى. وإلغاء أو تغيير الشرطين الأول والثاني كان يرمي تحديداً لتكريس وجود العناصر البهائية في مرافق البلاد المهمة. دعم الشاه للكيان الصهيوني عبر تطوير العلاقات بين إيران وإسرائيل كان الشرط اللازم لدعم أمريكا للشاه، وتغلغل أتباع الفرقة البهائية المرتبطة بالاستعمار في السلطات الإيرانية الثلاث من شأنه تحقيق هذا الشرط. بمجرد أن ذاع خبر المصادقة على هذه اللائحة اجتمع الإمام الخميني للتشاور مع كبار علماء قم وطهران ثم أعلن معارضته الأكيدة والشاملة لها. وقد كان دور الإمام في تسليط الضوء على الأهداف الحقيقية لنظام الشاه والتذكير بالرسالة الخطيرة لعلماء الدين والحوزات العلمية مؤثراً وفاعلاً جداً في تلك الظروف.

البرقيات ورسائل الاعتراض المفتوحة التي بعثها العلماء للشاه وأسد الله علم أثارت تياراً هائلاً من الدعم لتحركات الإمام الخميني بين مختلف شرائح الشعب الإيراني. كانت البرقيات التي بعثها الإمام الخميني للشاه ورئيس الوزراء شديدة اللهجة وتشتمل على كثير من التحذير. جاء في أحد هذه البرقيات: "إنني أنصحك مرة أخرى بالعودة لطاعة الله والخضوع للدستور والخوف من العواقب الوخيمة للتنكر للقرآن وأحكام علماء الأمة وزعماء المسلمين والحياد عن الدستور، فلا تلقِ بالبلاد في الخطر متعمداً ومن دون سبب، وإلا فلن يتجنب علماء الإسلام إبداء آرائهم فيك".

وهكذا كانت تجربة اتحادات الولايات والإمارات تجربة انتصار قيمة للشعب الإيراني، خصوصاً لأنه عرف من خلالها سمات شخصية جديرة بقيادة الأمة الإسلامية من كل

النواحي. رغم هزيمة الشاه في قضية الاتحادات، إلا أن ضغوط أمريكا لتمرير إصلاحاتها لم تنقطع. لذلك أذاع الشاه في شهر دي ١٣٤١ش (بداية شتاء ١٩٦٣م) مبادئه الإصلاحية الستة وأعلن الاستفتاء العام عليها. فعاد الإمام الخميني لمناشدة مراجع الدين وعلماء الأمة في قم للاجتماع والتفكير في حل. وباقتراح من الإمام الخميني تمّت مقاطعة الاحتفال بعيد النيروز التراثي في بداية العام الشمسي ١٣٤٢ش (آذار ١٩٦٣م) اعتراضاً على خطوات النظام هذه. في البيان الذي أصدره الإمام وصف الثورة البيضاء التي أطلقها الشاه بأنها ثورة سوداء، وفضح تماشي الشاه مع الأهداف الأمريكية والإسرائيلية. من جهة، كان الشاه قد طمأن الساسة في واشنطن بشأن استعداد المجتمع الإيراني لتطبيق الإصلاحات الأمريكية، وأطلق على هذه الإصلاحات اسم (الثورة البيضاء)، لذا شق عليه كثيراً أن يعارضه علماء الدين. في تجمع جماهيري كبير وصف الإمام الخميني وبكل شجاعة الشاه بأنه الأداة الرئيسية للجرائم التي ترتكب في البلاد وأنه حليف لإسرائيل ودعا الجماهير إلى الثورة. وفي كلمته يوم ١٢ فروردين ١٣٤٢ش (١/ ٤/ ١٩٦٣م) انتقد بشدة صمت علماء قم والنجف وسائر البلاد الإسلامية حيال جرائم النظام الجديدة وقال: "إن الصمت اليوم مواكبةٌ للنظام المتجبّر".

وفي اليوم التالي أي ١٣ فروردين ١٣٤٢ش (٢/ ٤/ ١٩٦٣م) أصدر بيانه المعروف تحت عنوان "محبة الشاة معناها النهب والغارة". وهنا، يجب البحث عن سر التأثير المذهل لنداءات الإمام وكلامه في نفوس مخاطبيه والذي يصل حدود التضحية والفداء بأرواحهم، يجب البحث عنه في أصالة تفكيره، وصلابة رأيه،

وصدقه المخلص مع الشعب.

ابتدأ عام ١٣٤٢ش بمقاطعة احتفالات عيد النيروز واصطبغ بدماء المظلومين في المدرسة الفيضية. كان الشاه مصراً على تطبيق الإصلاحات التي تريدها أمريكا، بينما بقي الإمام ثابتاً على توعية الشعب واستنهاضه ضد التدخل الأمريكي وخيانات الشاه. في ١٤ فروردين ١٣٤٢ش (٣/ ٤/ ١٩٦٣م) بعث آية الله العظمى الحكيم من النجف برقية للعلماء والمراجع في إيران طالباً منهم الانتقال بشكل جماعي إلى النجف. أطلق هذا الاقتراح حفاظاً على أرواح العلماء وكيان الحوزات، لكن الإمام الخميني بعث جواب برقية آية الله العظمى الحكيم دون أي اكتراث لهذه التهديدات مؤكداً فيه أن الهجرة الجماعية للعلماء وإخلاء الحوزة العلمية في قم ليس من المصلحة إطلاقاً. وفي ١٢/ ٢/ ١٣٤٢ش (٢/ ٥/ ١٩٦٣م) أصدر الإمام الخميني بياناً بمناسبة أربعينية فاجعة المدرسة الفيضية مشدداً فيه على ضرورة مواكبة علماء الدين والشعب الإيراني لرؤساء البلدان الإسلامية والعربية في مواجهة إسرائيل الغاصبة، وإدانة المعاهدات بين الشاه وإسرائيل.

انتفاضة ١٥ خرداد (٥ حزيران ١٩٦٣م) وحل شهر المحرم ليصادف شهر خرداد من عام ١٣٤٢ش، فاستثمر الإمام الخميني هذه الفرصة لإثارة الشعب ضد نظام الاستبداد الشاهنشاهي، ففي عصر يوم عاشوراء ١٣ خرداد سنة ١٣٤٢ش (٣/ ٦/ ١٩٦٣م) ألقى الإمام كلمته التاريخية التي اشعلت شرارة انتفاضة ١٥ خرداد، وقال فيها بصوت عال يخاطب الشاه: "أنا أنصحك يا سيد، أيها السيد الشاه، يا حضرة الشاه، أنا أنصحك أن تقلع عن هذه الأعمال، إنهم يخدعونك يا سيد. أنا لا أرغب

أن يرفع الجميع أيديهم بالشكر إذا أرادوا أن تسقط وتغادر... إذا أملوا شيئاً وأعطوه لك وقالوا لك اقرأه ففكّر فيه قليلاً... اسمع نصيحتي... ما العلاقة بين الشاه وإسرائيل حتى يقول مجلس الأمن: لا تذكروا إسرائيل بسوء... وهل الشاه إسرائيلي؟! ".

أصدر الشاه أوامره بإخماد الانتفاضة. بدايةً، أُلقي القبض على عدد كبير من أنصار الإمام الخميني ليلة ١٤ خرداد، وفي الساعة الثالثة بعد منتصف الليل (فجر الخامس عشر من خرداد) حاصر المئات من قوات الكوماندوز الموفدين من طهران منزل الإمام وألقوا القبض عليه وهو يصلي صلاة الليل، ونقلوه إلى طهران ليسجن في معتقل نادي الضباط، ثم نقلوه غروب ذلك اليوم إلى سجن (قصر). وكان أن وصل نبأ اعتقال قائد الثورة إلى طهران ومشهد وشيراز وسائر المدن صبيحة يوم ١٥ خرداد فسادتها أجواء مماثلة لأجواء قم. يروي الجنرال حسين فردوست أحد أقرب الندماء الملازمين للشاه في مذكراته أنهم استخدموا تجارب وخدمات خبيرة العناصر السياسية والأمنية الأمريكية لقمع الانتفاضة، ويتحدث كذلك عن الاضطراب الذي خيّم على الشاه والبلاط وأمراء الجيش والسافاك في هذه الساعات، وأوضح في مذكراته كيف أن الشاه وجنرالاته كانوا يصدرون أوامر القمع كأنهم مجانين. بعد ١٩ يوماً من اعتقاله في سجن (قصر) نقل الإمام الخميني إلى مقر (عشرت آباد) العسكري. وباعتقال قائد النهضة وارتكاب المجازر الوحشية ضد الجماهير في يوم ١٥ خرداد ١٣٤٢ش، كانت الانتفاضة قد أُخمدت على ما يبدو. امتنع الإمام الخميني في السجن عن الإجابة على أسئلة المحققين بكل شجاعة وبإعلانه أنه يعتبر الهيئة الحاكمة في إيران وسلطتها القضائية غير قانونية وتفتقر

للصلاحية. في مساء ١٨/ ١/ ١٣٤٣ش (٧/ ٤/ ١٩٦٤م) أطلق سراح الإمام دون سابق إشعار ونقل إلى قم، وبمجرد أن علمت الجماهير بالنبأ عمت الفرحة كل أرجاء المدينة وأقيمت احتفالات كبرى في المدرسة الفيضية وأماكن أخرى تواصلت لعدة أيام. وبعد فترة تم إحياء الذكرى الأولى لانتفاضة ١٥ خرداد بإصدار بيان مشترك للإمام الخميني وباقي مراجع التقليد وبيانات منفصلة أخرى أصدرتها الحوزات العلمية أعلن فيها هذا اليوم يوم عزاء عام. في يوم ٤ آبان ١٣٤٣ش (٢٦/ ١٠/ ١٩٦٤م) أصدر الإمام الخميني بياناً ثورياً كتب فيه: "لتعلم الدنيا أن كل مشكلة يعاني منها الشعب الإيراني والشعوب المسلمة إنما هي بسبب الأجانب وعلى رأسهم أمريكا. الشعوب المسلمة تكره الأجانب عموماً وأمريكا على الخصوص.

أمريكا هي التي تدعم إسرائيل وأنصار إسرائيل. أمريكا هي التي تقوّي إسرائيل كي تشرِّد العرب المسلمين". الحقائق التي كشفها الإمام للناس ضد لائحة الكوبيتولاسيون (الحصانة القضائية) وضعت إيران في آبان سنة ١٣٤٣ش (خريف ١٩٦٤) على أعتاب انتفاضة ثانية. في فجر ١٣ آبان ١٣٤٣ش (٤/ ١١/ ١٩٦٤م) هجمت قوات الكوماندوز الموفدة من طهران مرة ثانية على بيت الإمام الخميني في قم وحاصرته. والعجيب أن ساعة الاعتقال صادفت كما في المرة السابقة وقت تضرع الإمام وعبادته الليلية. اعتقل الإمام الخميني ونقلته قوات الأمن مباشرة إلى مطار مهرآباد في طهران، وأقلته من هناك طائرة عسكرية أعدت من قبل إلى العاصمة التركية أنقرة برفقة عناصر من الأمن والعسكر. وفي عصر ذلك اليوم نشر السافاك في الصحف خبر نفي الإمام بتهمة التآمر ضد أمن البلاد (!) ورغم أجواء القمع والإرهاب إلا أن

رياح الاعتراض هبت بقوة على شكل مظاهرات في سوق طهران وعطلة طويلة في دراسة الحوزات العلمية وإرسال طومارات ورسائل للمنظمات الدولية ومراجع التقليد. استمرت إقامة الإمام في تركيا ١١ شهراً قمع نظام الشاه خلالها بقايا المقاومة والمعارضة في إيران بكل قوة، وبادر بسرعة لتنفيذ الإصلاحات التي ترغبها أمريكا منتهزاً غياب الإمام. وكان الإمام قد استغل إقامته الإجبارية هناك لتدوين رسالته العملية الكبيرة التي حملت عنوان (تحرير الوسيلة).

نفي الإمام الخميني ﵀ من تركيا إلى العراقفي يوم ١٣ مهر ١٣٤٤ش (٥/ ١٠/ ١٩٦٥م) توجه الإمام الخميني بصحبة ابنه آية الله السيد مصطفى الخميني من تركيا إلى منفاه الثاني في العراق. بعد وصول الإمام الخميني إلى بغداد سارع لزيارة مراقد الأئمة الأطهار ﵈ في الكاظمية وسامراء وكربلاء، لينتقل بعد أسبوع إلى محل إقامته الرئيس في مدينة النجف الأشرف. فترة إقامة الإمام في النجف التي استمرت ١٣ عاماً ابتدأت في ظروف مع إنها لم تسجِّل ضغوطاً وقيوداً واضحةً من قبل إيران وتركيا على الإمام الخميني، لكن المعارضات والمشاكسات والغمز واللمز لا من قبل جبهة الأعداء الحقيقيين بل من قبل المتمظهرين بلباس رجال الدين وطلاب الدنيا المتسترين بأزياء العلم والحوزة كان قد أتسع وتفاقم إلى درجة أن الإمام رغم كل ما أوتي من صبر واحتساب اشتهر بهما ذكر ظروف الكفاح في تلك الأعوام بكل مرارة.

إلا أن أياً من هذه الصعاب والمحن لم تتمكن من ثنيه عن المسار الذي اختاره بكل وعي. بدأ الإمام دروس البحث الخارج في الفقه رغم كل الاعتراضات والعراقيل التي افتعلتها العناصر المغرضة بتاريخ آبان

١٣٤٤ش (١١/ ١٩٦٥م) في مسجد الشيخ الأنصاري ﵀ بالنجف الأشرف، واستمرت هذه الدروس حتى مغادرته العراق إلى باريس. وكانت دروسه من أبرز وأفضل الدروس نوعياً وكمياً في حوزة النجف. منذ بداية وصوله إلى النجف بعث الإمام الخميني رسائل ونواباً إلى إيران كي يحافظ على تواصله مع المجاهدين والمعارضين وكان يدعوهم في كل مناسبة إلى الصمود في متابعة أهداف ثورة ١٥ خرداد. طوال كل فترة النفي التي حفلت بشتى صنوف المحن والمرارات لم يتخل الإمام عن الكفاح والنضال إطلاقاً وأبقى الأمل بالانتصار حياً في القلوب عبر ما كان يوجهه من نداءات وما يلقيه من خطابات. في حوار له مع ممثل منظمة فتح الفلسطينية بتاريخ ١٩ مهر ١٣٤٧ش (١١/ ١٠/ ١٩٦٨م) شرح وجهات نظره حول قضايا العالم الإسلامي وجهاد الشعب الفلسطيني وأفتى في هذا الحوار بوجوب تخصيص مقدار من أموال الزكاة للمجاهدين الفلسطينيين.

في مطلع سنة ١٣٤٨ش (آذار ١٩٦٩م) تفاقمت حدة الخلافات بين نظام الشاه وحزب البعث في العراق حول الحدود المائية بين إيران والعراق فأخرج النظام العراقي عدداً من الإيرانيين المقيمين في العراق بأساليب وظروف جد سيئة، وحاول حزب البعث كل جهده أن يستغل عداء الإمام الخميني للنظام الإيراني. كانت أربعة أعوام من الجهود التنويرية والعلمية التي بذلها الإمام قد استطاعت إلى حد ما تغيير المناخ في حوزة النجف. وفي سنة ١٩٦٩ كان هناك فضلاً عن المجاهدين الكثر في داخل إيران أنصار غير قليلين للإمام الخميني في العراق ولبنان وسائر البلاد الإسلامية يعدون النهضة الخمينية نموذجاً صالحاً لهم.

الإمـام الخمينـي ﵀ ومواصـلة النهضـة (١٩٧٠ ـ ١٩٧٧م) في النصـف الثـاني مـن سـنة ١٩٧١م تصاعدت شدة الخلاف بين النظام البعثي العراقي وشاه إيران ما أدى إلى طرد وتشريد الكثير من الإيرانيين المقيمين في العراق. فبعث الإمام الخميني برقية لرئيس الجمهورية العراقية أدان فيها ممارسات نظامه بشدة. ولأجل إعلان معارضته لهذه الظروف والأحوال قرر الإمام مغادرة العراق، لكن حكام بغداد تنبهوا إلى تبعات هجرة الإمام من العراق فلم يسمحوا له بمغادرة العراق في ذلك الظرف. في الذكرى السنوية لانتفاضة ١٥ خرداد، ٥ حزيران ١٩٧٥م شهدت المدرسة الفيضية تارةً أخرى انتفاضة طلبتها الثوريين، وتواصلت هتافات (يعيش الخميني) و (الموت للدولة البهلوية) يومين كاملين. وقبل هذا كانت المنظمات المسلحة المعارضة للشاه قد أُبيدت وأودعت الشخصيات الدينية والسياسية المناضلة في السجون. ومواصلة لسياساته المعادية للدين غيّر الشاه في اسفند ١٣٥٤ش (أذار ١٩٧٦م) بكل وقاحة التاريخ الرسمي للبلاد من هجرة النبي الأكرم ﷺ إلى بداية حكم الدولة الأخمينية. فبادر الإمام لإصدار فتوى شديدة حرم فيها استخدام هذا التاريخ الشاهنشاهي عديم الأساس، ورحب الشعب الإيراني بمقاطعة هذا التاريخ الوهمي كما رحب بمقاطعة حزب رستاخيز (البعث) فكانت هاتان الخطوتان فضحيةً لنظام الشاه ما اضطره للتراجع وإلغاء التاريخ الشاهنشاهي في سنة ١٩٧٨م.

تصاعد الثورة الإسلامية سنة ١٩٧٧مالإمام الخميني الذي كان يتابع التطورات الجارية في إيران والعالم بكل دقة استثمر الفرصة التي سنحت فأعلن في نداء له في مرداد (آب ١٩٧٧م): "الآن وبفضل

الوضع في داخل إيران وخارجها، وانعكاس جرائم النظام في المحافل والصحف الأجنبية، تتوفر فرصة يجب أن تستثمرها الأوساط العلمية والثقافية والشخصيات الوطنية والطلبة خارج البلاد وداخلها والاتحادات الإسلامية أينما كانت فينهضوا جميعاً بشكل علني".

استشهاد نجل الإمام آية الله السيد مصطفى الخميني في الأول من آبان ١٣٥٦ش (٢٣/ ١٠/ ١٩٧٧م) وإقامة مراسم حافلة لتأبينه في إيران كانت نقطة البداية لانتفاضة أخرى فجرتها الحوزات العلمية والمجتمع الديني في إيران. وقد وصف الإمام الخميني تلك الحادثة في حينها بأنها من الألطاف الإلهية الخفية. نشر نظام الشاه مقالاً مهيناً ضد الإمام في صحيفة اطلاعات لينتقم منه، وأدت الاعتراضات على هذا المقال لانتفاضة ١٩ دي في قم سنة ١٣٥٦ش (٩/ ١/ ١٩٧٨م) حيث سقط عدد من الطلبة الثوريين مضمخين بدمائهم. ورغم كل ما اقترفه الشاه من مجازر جماعية لكنه لم يستطع إخماد مشعل الثورة المتقد.

هجرة الإمام ﷺ من العراق إلى باريسفي لقاء وزيري خارجية إيران والعراق في نيويورك تقرر إخراج الإمام الخميني من العراق. في يوم ٢/ ٧/ ١٣٥٧ش (٢٤/ ٩/ ١٩٧٨م) حوصر بيت الإمام في النجف من قبل عناصر الأمن البعثية في العراق، فأثار النبأ غضباً واسعاً لدى الجماهير المسلمة في إيران والعراق وبلدان أخرى. في ١٢/ ٧/ ١٣٥٧ش (٤/ ١٠/ ١٩٧٨م) غادر الإمام النجف نحو الحدود العراقية الكويتية فرفضت الحكومة الكويتية بإيعاز من نظام الشاه دخول الإمام إلى أراضيها. كانت هناك أحاديث سابقة عن سفر الإمام إلى لبنان او سورية لكنه بعد استشارة نجله حجة الإسلام السيد أحمد الخميني قرر التوجه إلى باريس

التي وصلها يوم ١٤/ ٧/ ١٣٥٧ش (٦/ ١٠/ ١٩٧٨م) وبعد يومين أقام الإمام في بيت أحد الإيرانيين في منطقة نوفل لوشاتو إحدى ضواحي العاصمة الفرنسية. وسارع المسؤولون في قصر الإليزيه لإبلاغ قرار رئيس الجمهورية الفرنسي للإمام الخميني بضرورة تحاشيه أي نشاط سياسي في فرنسا، فكان رد فعل الإمام شديداً حين صرّح أن مثل هذه القيود على الضد تماماً من دعاوى الديمقراطية الغربية، وأنه لن يترك العمل في سبيل أهدافه حتى لو اضطر للتنقّل الدائم من مطار إلى مطار ومن بلد إلى آخر. في شهر دي من سنة ١٣٥٧ش (١/ ١٩٧٩م) شكّل الإمام الخميني شورى الثورة الإسلامية في إيران، أما الشاه فقد هرب من البلد في ٢٦/ ١٠/ ١٣٥٧ش (١٦/ ١/ ١٩٧٩م) بعد تشكيله الشورى الملكية وإحرازه ثقة البرلمان على حكومة شاهبور بختيار.

وسرعان ما ذاع هذا الخبر في طهران ثم إيران كلها فخرج الناس إلى الشوارع يعربون عن فرحتهم واحتفالهم لهزيمة الشاه.

عودة الإمام إلى إيران بعد ١٤ عاماً من النفيفي بدايات شهر بهمن ١٣٥٧ش (أواخر كانون الثاني ١٩٧٩م) ذاع خبر عودة الإمام إلى البلاد، ففاضت أعين الناس بالدموع شوقاً إليه واغتباطاً برجعته بعد أن انتظروا هذا الميعاد ١٤ سنة. لكن الجماهير والأصدقاء المقربين للإمام كانوا في الوقت ذاته قلقين عليه وعلى حياته لأن الحكومة العملية للشاه لا تزال قائمة وقد أعلنت الحكومة العسكرية. بيد أن الإمام كان قد اتخذ قراره وذكر في نداءاته للشعب الإيراني أنه يريد أن يكون بجانب شعبه في هذه الأيام المصيرية الخطيرة. فما كان من حكومة بختيار إلا أن أغلقت مطارات البلاد بوجه الرحلات الخارجية بتنسيق مع

الجنرال الأمريكي هايزر، غير أنها لم تستطع الإصرار طويلاً على قرارها هذا واضطرت للرضوخ لإرادة الأمة فحلَّ الإمام الخميني عائداً إلى وطنه صبيحة يوم ١٢ بهمن ١٣٥٧ش (١/ ٢/ ١٩٧٩م) بعد ١٤ عاماً من الفراق. وقد كان استقبال الجماهير له مدهشاً وغير مسبوق إلى درجة اضطرت وكالات الأنباء الغربية للاعتراف به وذكرت أن عدد المشاركين في هذا الاستقبال تراوح بين ٤ إلى ٦ ملايين إنسان.

رحيل الإمام ﵀... لقاء الله.. فراق الأحبة

كان الإمام الخميني قد أعلن طوال سنوات حياته عن أهدافه ومبادئه وكل ما كان ينبغي أن يبلِّغه، بذل كل طاقته وجهوده في سبيل تحقيق هذه الأهداف. وعلى أعتاب ذكرى انتفاضة النصف من خرداد (٥ حزيران) سنة ١٣٦٨ش (١٩٨٩م) كان قد أعد نفسه للقاء حبيبٍ أنفق كل عمره في سبيل تحصيل مرضاته، ولم تنحن قامته أمام كائن سواه، ولم تبك عيناه إلا من أجله. قصائده العرفانية تنم كلها عن آلام فراق هذا الحبيب وتفصح عن تعطّشه الكبير للحظة وصاله. وها قد اقتربت تلك اللحظة الشامخة العظيمة بالنسبة له، العصيبة القاتلة بالنسبة لأنصاره ومحبّيه. كتب هو في وصيته: "بقلب تجلّله السكينة، وفؤاد مطمئن، وروح مبتهجة، وضمير متفائل بفضل الله، أستأذِن الأخوات والإخوة وأرحل إلى موطني الأبدي وأنا بأمس الحاجة إلى أدعيتكم لي بالخير، وأطلب من الله الرحمن الرحيم أن يتقبّل عذري لقصوري وتقصيري وقلّة خدمتي، وأرجو من الشعب أيضاً تقبل عذري في قصوري وتقصيري، وأن يواصلوا مسيرتهم إلى الأمام بكل قوة وعزم وإرادة". الغريب أن الإمام الخميني كان قد قال في إحدى قصائده الغنائية

(غزليات) التي نظمها قبل سنوات قليلة من رحيله: "تمر الأعوام وتتعاقب الأحداث وأنا أنتظر الفرج من النصف من خرداد".

لحظة الوصال كانت الساعة العاشرة وعشرون دقيقة من مساء يوم الثالث عشر من خرداد ١٣٦٨ش (٣/ ٦/ ١٩٨٩م) كفّ عن الخفقان قلبٌ أحيى بأنوار الله والمعنوية ملايين القلوب. وكان أصدقاؤه ومحبوه قد نصبوا كاميرا خفية في المستشفى التي رقد فيها أواخر أيامه سجلوا عبرها أحواله أيام مرضه وإجراء العمليات الجراحية له واللحظات التي فاضت فيها روحه. وحينما عرضت من التلفاز لقطات من الحال المعنوية السامية والسكينة التي كانت تغمره في تلك الأيام هاجت القلوب وتفجرت بالعواطف وعمّها وجدٌ لا يمكن وصفه والشعور به إلا لمن عايش تلك الأجواء. كانت الشفاه تتمتم بذكر الله دوماً. في الليلة الأخيرة من حياته وبعد أن تحمل وهو في الـ ٨٧ من عمره إجراء عدة عمليات جراحية صعبة وطويلة، وفي حين ربطوا بذراعيه المباركين عدة أمصال، كان يصلي نافلة الليل ويتلو القرآن. وكانت تغشاه في ساعاته الأخيرة طمأنينة وسكون ملكوتي وهو يلهج دوماً بوحدانية الله ورسالة نبي الإسلام محمد ﷺ، فحلّقت روحه إلى الملكوت الأعلى وهو في هذه الحال.

حينما ذاع خبر رحيل الإمام تغيرت حال البلاد كما لو ضربها زلزال عنيف، فتفجرت الحناجر بالبكاء، وانهالت الأيدي باللطم على الرؤوس والصدور وعمَّ هذا التيار العارم إيران برمتها وكل أماكن العالم التي سبق أن تعرفت على اسم الإمام الخميني ورسالته. ما من قلم أو لسان بوسعه وصف أبعاد ذلك الحدث وطوفان المشاعر الجماهيرية المنفلتة التي غمرت إيران تلك الأيام. كان

من حق الشعب الإيراني والجماهير المسلمة الثورية أن تضج كل هذا الضجيج صانعةً مشاهد لا نظير لها في حجمها وعظمتها طوال التاريخ. كانوا قد فقدوا شخصاً أعاد لهم عزتهم المسحوقة، وقصّر أيدي الملوك الظالمين والغربيين الناهبين عن أرضهم، وأحيى الإسلام، وأعزّ المسلمين وأسس الجمهورية الإسلامية، ووقف بوجه كافة القوى الجهنمية والشيطانية في العالم، وصمد عشرة أعوام حيال مئات المؤامرات الرامية إلى إسقاط هذه الجمهورية الفتية، ومشاريع الانقلابات، والفتن الداخلية والخارجية، وقاد لثمانية أعوام دفاعاً حربياً وقف في طرفه الآخر عدوٌّ دعمته قوى الشرق والغرب العظمى دعماً علنياً وشاملاً.

كانت الجماهير قد فقدت قائدها الحبيب ومرجعها الديني والمنادي بالإسلام الحقيقي. الذين لا يستطيعون استيعاب هذه المفاهيم وهضمها قد يعجزون عن تفسير ما شاهدوه في وسائل الإعلام من أحوال عاشتها الجماهير عند توديعها وتشييعها ودفنها الجسد الطاهر للإمام الخميني، وحين سمعوا أنباء وفيات العشرات ممن لم يستطيعوا الصبر على هول الحدث الجلل فسكتت قلوبهم عن الخفقان، وإذا هم رأوا أجساد المغمى عليهم من شدة الألم والغم تُحمل على أيدي المشيعين دون انقطاع لتنقل إلى المستشفيات والمستوصفات.

لكن الذين يعرفون معنى الحب وسبق لهم أن جربوه وذاقوا حلاوة طعمه لن يجدوا أية صعوبة في فهم هذه المشاهد الفريدة. لقد كان الشعب الإيراني يعشق الإمام عشقاً حقيقياً، وقد اختار شعاراً جميلاً معبراً جداً في ذكرى رحيله: "حب الخميني حب لكل الخصال الحسنة". في يوم الـ ١٤ من خرداد ١٣٦٨ش (٤/ ٦/ ١٩٨٩م) اجتمع مجلس

خبراء القيادة فقرأ آية الله الخامنئي وصية الإمام الخميني التي استغرقت قراءتها ساعتين ونصف الساعة. وبعد ذلك بدأ بالتداول لتعيين خَلَف للإمام الخميني وقائد للثورة الإسلامية، وبعد عدة ساعات من النقاش والتداول تم بالإجماع اختيار سماحة آية الله الخامنئي (رئيس الجمهورية آنذاك) لحمل هذه الرسالة الخطيرة، وآية الله الخامنئي هو أحد تلامذة الإمام الخميني (سلام الله عليه) ومن شخصيات الثورة الإسلامية الفذة، وأحد المساهمين الفاعلين في انتفاضة ١٥ خرداد (٥ حزيران) ومن المعاقين والمضحين طوال فترة النهضة التي قادها الإمام الخميني بكل منعطفاتها وشدائدها. الغربيون وعملاؤهم في الداخل ممن يئسوا من الانتصار على الإمام الخميني كانوا يمنّون أنفسهم والآخرين منذ سنوات بموت الإمام الخميني. بيد أن يقظة الشعب الإيراني والانتخاب السريع والسليم الذي نهض به مجلس خبراء القيادة، والدعم الذي أبداه أنصار الإمام وجنوده، بدد كل آمال أعداء الثورة وألقى بها أدراج الرياح، فلم يكن رحيل الإمام نهاية لطريقه اللاحب على الإطلاق، وليس هذا وحسب بل يتسنى القول إن عصر الإمام الخميني انطلق بعد وفاته بأبعاد أوسع من السابق، وهل يموت الفكر والصلاح والمعنوية والحقيقة؟ في يوم وليلة الـ ١٥ من خرداد ١٣٦٨ش (٥/ ٦/ ١٩٨٩م) تجمع في مصلى طهران الكبير الملايين من أهالي طهران والمعزين القادمين للعاصمة من مدن البلاد وقراها ليودّعوا للمرة الأخيرة الجسد الطاهر لرجل أعاد بنهضته الشموخ والاعتدال لقامة القيم والكرامة المحنيّة في عصر الظلم الحالك، وأطلق في العالم نهضة تدعو إلى العودة لله تعالى والفطرة الإنسانية السليمة.

لم يكن هناك أي أثر للتشريفات

الجامدة المتداولة في مثل هذه المراسم، كل شيء كان يجري بطريقة تعبوية وشعبية عاشقة. الجسد الطاهر المجلل بوشاحٍ أخضر كان قد وضع على مرتفعٍ يحيطه ملايين المعزين وهو يتألق وسطهم كالجوهرة. كل فرد كان يناجي إمامه بلغته الخاصة ويذرف الدموع مدرارةً عليه. كل الطرق المؤدية للمصلى كانت تغصّ بأمواج الجماهير الموشحة بثياب الحداد. أعلام العزاء السوداء ترتفع فوق كل بناية وجدار، وأصوات القرآن تسمع من كل المساجد والدوائر والمنازل. حين جن الليل اشتعلت آلاف الشموع في صحراء المصلى والتلال المحيطة بها تيمّناً بالمشعل الذي أوقده الإمام. العوائل المفجوعة تحلّقت حول الشموع وشخصت أبصارها إلى تلك القمة النيرة. هتافات "يا حسين" التي أطلقها الشباب التعبويون الذين غمرتهم مشاعر اليتم وهم يلطمون الرؤوس والصدور، بثت في تلك الأجواء أريج عاشوراء الزاكي. فكرة أنهم لن يسمعوا ثانية صوت إمامهم من حسينية جماران أجزعت النفوس وبددت الصبر والاحتساب في قلوبهم.

قضت الجماهير مساءها عند جسد الإمام، وفي الساعات الأولى من صباح السادس عشر من خرداد (٦ حزيران) صلّى الملايين بإمامة آية الله العظمى الگلبايگاني ﵀ على جسد الإمام بعيون بللتها الدموع. حشود الشعب وعظمة ملحمة حضورهم يوم عودة الإمام للوطن في ١٢ بهمن ١٣٥٧ش (١ شباط ١٩٧٩م) وتكرار هذه الملحمة في مراسم تشييعه، هو بحق من عجائب التاريخ. قدرت وكالات الأنباء الرسمية العالمية عدد الذين استقبلوه في عودته للوطن بستة ملايين نسمة وعدد المشاركين في تشييعه وتوديعه بتسعة ملايين، هذا في حين تحمل الشعب الإيراني طوال ١١ سنة من

حكم الإمام الخميني الكثير من المشكلات والصعاب بسبب اتحاد البلدان الغربية والشرقية في عدائهم للثورة وفرضهم حرب الثماني سنوات على إيران مضافاً إلى مئات المؤامرات الأخرى التي حاكوها ضد إيران، وقدم هذا الشعب الكثير من أعزائه وأحبائه قرابين في هذا السبيل وكان ينبغي طبعاً أن يصابوا شيئاً فشيئاً بالتعب والملل من هذا الواقع، إلا أن هذا لم يحدث على الإطلاق. الجيل الذي تربّى في مدرسة الإمام الإلهية كان يؤمن إيماناً عميقاً بمقولة الإمام: "مقدار الصبر على المصاعب والآلام والتضحيات والفداء والحرمان يتناسب وعظمة حجم الغاية وقيمتها ورفعة مكانتها".

بعد أن تعذرت مواصلة مراسم الدفن بسبب عاصفة المشاعر والزحام، أُعلن من الإذاعة كراراً أن يرجع الناس إلى بيوتهم وأن المراسم قد أوكلت إلى وقت لاحق سيعلن عنه فيما بعد. لم يكن المسؤولون يشكون في أن مضي مزيد من الوقت سيضاعف من أعداد المشيعين الخيالية ويضيف إليهم مئات الآلاف من محبي الإمام الآخرين الذين انطلقوا من المدن البعيدة متوجهين إلى طهران، ومع ذلك لم تكن ثمة مندوحة من مواصلة مراسم الدفن وسط تلك المشاعر الجياشة وبصعوبة قصوى نقل مراسلو وسائل الإعلام لقطات منها لأنظار العالم وأسماعه. وهكذا كانت وفاة الإمام الخميني كما هي حياته ينبوع يقظة ونهضة متجددة خلّدت ذكراه وطريقه، فقد كان حقيقةً.. حقيقةً حيةً لا تفنى أبداً.

الحمد لله رب العالمين

نوري المالكي[1]
الأمين العام لحزب الدعوة الإسلامية

الإمام الخميني
وخطابه الثوري الذي أنتج دولة

يشكل الخطاب السياسي أبرز عناصر العملية السياسية التي تلخص نظرية الثورة والدولة والحراك والحزب والقائد، وتوجهاتهم وأهدافهم التي يعملون على تحقيقها. ويجتهد أصحاب الخطاب لانجاحه وتهذيبه من العيوب واللاواقعية، ويدرسون مدى انسجامه مع طبيعة حياة الأمة ومرتكزاتها العقدية ومبادئها، وآمالها وآلامها. وحينها تكون القيادة والجماعة والثورة والحركة والدولة قد وضعت جماهيرها في الخط الصحيح، وحرّكتهم في الاتجاه السليم، ولا يبق بينهم وبين تحقيق الأهداف إلّا الزمن، عبر الثبات على استمرار الحركة والاستقامة على الخط.

وفي الحديث عن الخطاب الذي عبر به الإمام الخميني ﵀ وشعبه الى ضفّة الانتصار الإسلامي الفريد في القرن العشرين، يمكننا أن نكتشف تجربة نادرة ورائدة في إثارة مضامين وشعارات وأفكار تضمنتها عشرات البيانات والكلمات في مختلف

المناسبات.

وقبل الخوض في مفردات خطاب الإمام ﵀، نشير إلى حقيقة تُسجّل باعتزاز للامام، وهي قدرته على منح خطابه، الواقعية الميدانية في مرحلة تعبئة الشعب الإيراني خلال حراك الثورة، وتصعيد روح المواجهة مع العدو المدجج بالسلاح والقوة والدعم الخارجي. وعندما انتقل إلى الدولة عبر جسر الثورة وشعاراتها، راهن كثير من المراقبين في العالم على فشل الإمام في استحداث خطاب جديد للدولة، والقدرة على تجاوز خطاب الثورة، الذي يختلف في كثير من معالمه، التي تميز بين أماني الثورة وواقعية الدولة. إلّا أن الإمام اثبت قدرة عظيمة على استحداث الخطاب المنسجم مع خط الدولة ذات المؤسسات الثورية، حتى أنه حافظ على نهجه الثوري من خلال مفردات الدولة، ولم يجهد الدولة باستصحاب ذات الشعارات التي كانت تحتاجها الثورة وهي في ساحة المواجهة ؛ بالنظر الى حاجة الدولة إلى خطاب سياسي مبدئي وواقعي، قادر على ضبط الانتقال الانسيابي من مرحلة الثورة الى مرحلة الدولة، مع المحافظة على الثوابت العقدية والقيم السامية والأهداف الكبرى.

لقد عُرف الإمام الخميني ﵀ بجديته المبكرة، وقدرته على استقطاب الأمة والتأثير في وعيها، واهتمامه بفئة الشباب والنساء، ودفعهم لوعي محيطهم ومشاكل مجتمعهم، واستطاع أن يكشف خصائص شعبه في عطاءاته ونجاحاته، وفي نهوضه ونكوصه، كما اكتشف خصائص دولة الشاه ومرتكزاتها ومثالبها، ونقاط الضعف والقوة فيها ؛ فجاء خطابه المبكر وحركته وفق نسق واحد، يؤكد صحة تشخيصه، ووعيه بما حوله من أحداث وملابسات ؛ فكانت حركته مدروسة بعناية، وتتصاعد بتدرج

وتنسيق وانسيابية. وحين حدثت انتفاضة العام ١٩٦٣، وإقدام نظام الشاه على نفي الإمام الى خارج إيران، ليستقر في النجف الأشرف ؛ فإنه استانف حراكه، ليبدأ من حيث انتهى، ولم يبدأ من الصفر، بل أضاف عناصر جديدة للحراك منحتها له الانتفاضة. وهنا برزت خاصية أخرى لخطاب الإمام، تتمثل في عدم انه انطوائه على ثغرة قاتلة أو تخلف عن الضرورة أو تعجيل غير واقعي ؛ فكان بحق يمثل عنفوان الثورة وتماسك مفاصلها في خط تصاعدي دقيق، أغلق الباب أمام أفكار الضعف والتخاذل والانهزامية، وكذلك أفكار التطرف والتهور.

خصائص خطاب الإمام الخميني

من منطلق المدخل المذكور ؛ يمكننا تسجيل أهم خصائص الخطاب السياسي الثوري للإمام، من خلال قراءة سريعة لنماذج من بياناته وكلماته وتوجيهاته:

١ـ التعبوية:

خطاب الإمام الخميني خطاب تعبوي، يستبطن إشعار الأمة بأنها أمام معركة، فصولها ممتدة ومتصلة الى عمق التاريخ الإسلامي ومسيرة مدرسة أهل البيت، ويحشِّدها لخوض المعركة وفق المعايير التي خاض السلف الصالح ثوراتهم وانتفاضاتهم على أساسها، لتشعر الأمة أنها الامتداد الحقيقي والواقعي للخط المتصل بالحق المطلق، ومن ذلك ربط الأمة بنهضة الإمام الحسين عليه السلام، بوصفها خير مناسبة للتعبئة تحت شعار «كل أرض كربلاء وكل يوم عاشوراء»[٢]. وظل خطابه التعبوي بالسهل الممتنع، لأنه سهل في مفرداته، ولا يصعب على العامل والفلاح والشاب فهمه والتفاعل معه، كما يتفاعل معه المثقف بنفس

الدرجة، وهو خطاب ممتنع أيضاً، لأنه ينم عن عمق وحنكة وخبرة وكفاءة، ولايمكن مجاراته فيها بسهولة، إلّا ممن امتلك القدرات الفكرية والعقلية.

٢ ـ الجماهيرية:

وهو خطاب جماهيري في نصوصه ومضامينه، وليس خطاباً نخبوياً خاصاً، أي أنه يحاكي قضايا الشعب بمختلف طبقاته، ويناقش شؤونه واحتياجاته ومشاكله، حتى بات كل ايراني، بل وكل مسلم، يشعر وكأنّ خطاب الإمام يعنيه، ويحثه على العمل، ويجنِّده للجهاد في خط الإسلام، ونموذج على ذلك نداءه الجماهيرى العام: «أيها المسلمون المؤمنون بحقيقة الإسلام ؛ انهضوا ووحدوا صفوفكم تحت راية التوحيد، وفي ظل تعاليم الإسلام، واقطعوا أيدي القوى الكبرى الخائنة عن بلدانكم وثرواتكم الوفيرة، وأعيدوا مجد الإسلام، وتجنّبوا الاختلافات والأهواء

النفسية ؛ فانكم تملكون كل شيء[٣]. ويستحق هذا النص لوحده دراسة واسعة ومركزة، بالنظر لأهميته، ولكن نكتفي بالقول أنه شديد الوضوح في مخاطبته كل جماهير المسلمين، المثقفين منهم وغير المثقفون، وتناوله القضايا المشتركة التي تدخل في صلب اهتماماتهم، وتمثل حاجاتهم الماسة.

٣ ـ الصدق والصراحة:

ويتميز بأنه خطاب صادق وصريح، خلافاً للخطاب المراوغ للحكام في تعاملهم مع شعوبهم ومع الدول الأُخر ؛ فقد كان الإمام ﷺ صادقاً وصريحاً وواضحاً وشجاعاً، لاتأخذه في الله لومة لائم، وكان مرآةً حقيقةً تعكس الواقع ؛ ما يدفع المسؤولين والناس الى أن يهرعوا اليه عندما يختلفوا أو تلتبس عليهم الأمور، وكانت صراحته سيفاً قاطعاً،

لا يجامل أحداً ولا يتعامل بعواطف مع أحد ؛ فهو لسان ناطق بالحقيقة لشعبه، يقولها دون مراوغة ومواربة وزيف، ويتقبّلها منه الناس، ويندفعون معه نحو تشخيص العلاج، وتصحيح المسار، لأنهم تعوّدا صدقه وصراحته وأمانته، ولم يشعروا يوماً بوجود شيء مخفي مخيف، ولا ضبابية في الموقف تبعث تلقائياً على التلكؤ وعدم التفاعل معه.

٤ ـ الشجاعة:

وهو خطاب شجاع ؛ فقد عبّر عنها بنفسه ﷺ بقوله: «لم يدخل الخوف في قلبي قط»[٤]. وقد لفتت شجاعته انتباه كل من رافقه في طائرة العودة الى ايران، حين كان نظام الشاه يهدد بقصف الطائرة وإسقاطها، وما رافقها من احتمالات قد تودى بحياته الشريفة ؛ فلم يلمسوا زيادة في ضربات القلب، وكان نومه هادئاً مطمئناً على متن طائرة الموت المرتقب. وفي موازاة ذلك ؛ لم ترهبه قوة النظام البهلوى، وكل من يقف خلفه ويدعمه، ولم يدع مناسبة إلّا أثار الغبار بوجهه، وفتح عيون الشعب الايراني على حقيقة النظام الفاسدة، ولم يثنه عن الثبات في المواجهة ؛ تهديدات النفي والسجن والاعدام، وبقدر ما انطوى جنبيه على نفس عطوفة ؛ فإنه كان صلباً شجاعاً في حماية الثورة واستمرارها، حتى النجاح والنصر، أو الشهادة. ولما أخبره بعض قادة الثورة في الداخل، وكان في حينها في فرنسا، بضرورة إيقاف التظاهرات بعد إعلان نظام الشاه حظر التجوال المشدد والتهديد بمجازر ضد المتظاهرين، وما رافق ذلك من تراجع همة بعض المراجع والعلماء، واكتفوا بشعارات الاصلاحات الجزئية والمطالب المحدودة، ليخرجوا أنفسهم من المأزق ؛ فإن الإمام الخميني ﷺ ظل

مصراً على رفض كل المساومات والاصلاحات، ومصمماً على أن الهدف النهائي هو إسقاط النظام الشاهنشاهي، وإقامة حكم الله تحت عنوان الجمهورية الإسلامية، بدعم الشعب ورضاه.

٥ ـ الشمولية وسعة الأفق:

لم يختنق خطاب الإمام ﷺ في حدود القضية الإيرانية أو الشأن الإيراني، ولم تنسه كل ما كان يواجهه من تحديات، أن يشمل خطابه قضايا كل المسلمين، كما لم يكن خطابه لشريحة محدودة ووفق مستوى خطابي محدد، لأنه كان يؤمن بوحدة ساحات المسلمين ووحدة الهموم والمشاكل، وتلك خاصية مهمة تتناسب مع رجل صاحب آفاق واسعة، ومسؤوليات بحجم المآسي التي يمر بها المسلمون في مختلف بقاع العالم، وقد أبقت هذه الشمولية الباب مشرعاً أمامه ﷺ في تعميق أواصر العلاقة مع الشعوب الإسلامية، التي فتحت قلبها لكلامه، عندما رأت فيه الاخلاص والمواساة الحقيقية والحرقة والشعور بالمسؤولية تجاه قضاياهم. ومن نماذج هذه الشمولية قوله: «إن مشكلة المسلمين ليست مشكلة القدس فحسب ؛ فهي واحدة من مشاكل المسلمين. أليست أفغانستان من مشاكل المسلمين؟! أليست تركيا من مشاكل المسلمين؟!. ينبغي أن نفكر بدقة في جذور هذه المشاكل التي تعم المسلمين ونجد لها الحلول اللازمة»[٥]. وفي بيان آخر قال ﷺ: «واعلموا أننا لسنا في حرب مع العراق، بل أن شعب العراق يساند ثورتنا الإسلامية، نحن في صراع مع أميركا، واليوم فإنّ يد أمريكا تجسّدت في حكومة العراق»[٦].

٦ ـ تحطيم حاجز الخوف:

يخلق حاجز الخوف عوارض سلبية كثيرة، أهمها الصمت والتردد

والانهـــزام والشـــلل في التفكـــير والحركة ؛ فحين كان حـاجز الخـوف يسيطر علـى الشـعب، وكـذلك عـلى النخب، ومنها الحوزة العلميـة ؛ فـإن الإمام ﷺ بذل كل ما في وسـعه لكـسر هـذا الحـاجز الـذي صـنعه القمـع والإرهاب، لأنه كان يدرك أن أمثـال هذه الحـاجز وأعراضـه، مهـما كانـت صلبة وسـميكة ؛ فـإن الواجـب هـو العمل على تحطيمها وكـسرها، لأنهـا تعيق الحركـة وتقتلهـا، ولا يمكـن أن تـنهض بمهامهـا والشـعب صـامت، ونخبه خائفة أو مهزومة أو مشلولة ؛ فكانت كلماته وبياناته ومواقفه، تـدفع الشعب ونخبه الى الجرأة على التفكـير وعلى الحركة وعلى تحدي السلطة.

ولم ينفد صـبره يومـاً وهـو يكـرر النـداءات والبيانـات، والتـي كـان بعضها يحتـوي عـلى كلـمات التقريـع والاسـتفزاز ؛ فـإن الصـبر والإصرار والتكـرار الـذي عـرف بـه خطـاب الإمام، تمكن من تفكيك عقد الخوف، فضلاً عن تحطيم اعراضه، كالصـمت والتردد والانهزام والشـلل. يقـول ﷺ مخاطبـاً شـعبه وشـعوب العـالم الإسلامي: «ما أريد التأكيد عليه، هو أن تُخرجوا من رؤوسكم ما يقال مـن أنه لا يمكن مواجهة الدول الكـبرى، قرروا على ذلك وستقدرون، لأن الله يدعمكم ويحميكم.

إن الهمسات التي تشـاع مـن قبـل عملاء الاستعمار من أنـه لا يمكـنكم الحياة دون اللجوء الى إحدى الـدول العظمى ؛ كلها خطأ مئة بالمئة، وغـير صـحيحة. قفـوا علـى أرجلكـم باسـتحكام وقـوة، وكونـوا مـع الله، واسعوا قبل كل شـيء الـى الرقـي في الانسانية، عندها يمدنا الله بعونه»[٧].

٧ ـ الأصالة والتجديد:

جمع خطاب الإمـام الخمينـي بـين الأصالة في الثوابت والمبادئ والمنهج، والتجديد في الأسلوب والوسائل، بما ينسـجم مـع طبيعـة المرحلـة، وهـي

خصوصية يصعب الجمع بين طرفيها، ولطالما سقط القادة السياسيون في أحد طرفي المعادلة ؛ فكان بعضهم صورة للماضي في الشكل والمضمون العملي، وكان آخرون لصيقين بمظاهر العصر، مع كامل الانقطاع عن الماضي، بما يمثله من ثوابت وزخم روحي ودافع معنوي لقوة الحراك العصري واستمراره ؛ فلا يكون المنهج مختلفاً متحجراً جامداً على عطاءات الماضي وموروثاته التي يتجاوز الواقع بعض متغيراتها، ولا منبهراً بمظاهر العصر فيقطع صلته بعمقه التراثي، ويلهث خلف الأفكار الوافدة والنظريات التي لا تنسجم مع ثوابت الإسلام، بحجة اللحاق بالعصر والتقدم.

لقد كان الإمام الخميني مرجعاً على النمط التقليدي للمرجعية، في دراسته وتدريسه واجتهاده وآرائه الكلامية والفقهية، وكذلك في آلية طرح مرجعيته، وكان متمسكاً بنهج السلف الصالح في هذا الإطار، وكان يؤكد على الفقه والعلوم التي ورثتها الحوزة العلمية عن فحول مذهب أهل البيت عليهم السلام، كالجواهري والأنصاري، وقبلهم المفيد والطوسي والحلي[٨]، ولكن لم تمنعه هذه النمطية الحوزوية من التطلع نحو التجديد في موقع المرجعية وأدوارها ومهامها، وإحياء الجوانب التي تم تعطيلها بسبب الظروف والمناهج التي تنطوي على بعض الجمود. ولعل أبرز ما ضخّه الإمام الخميني من دماء جديدة في عروق المرجعية والحوزة، أنه أدخلها في خضم الصراع النهضوي والسياسي، بعد أن كانت الرؤية السائدة تعدّ السياسة منافية للقيم الإسلامية والأخلاق، بل دفع الإمام الخميني بأغلب الوسط الحوزوي نحو دعم إقامة الحكومة الإسلامية، التي اعتبرها من أوجب الواجبات، لأن الواجبات الدينية الأخرى تصان بها.

كما ذهب الى أبعد من ذلك ؛ عندما دعم العمل التنظيمي الحركي الإسلامي كأُسلوب من أساليب التعبئة والاعداد لكوادر المجتمع الإسلامي، بالشكل الذي يمكّن التنظيم من كسب الشارع وفرض إرادته في ساحة المواجهة مع التيارات المنحرفة. وكان نموذج ذلك ؛ دعمه تأسيس حزب الجمهورية الإسلامية وعمله ؛ فالحزب كان صيغة في الإسم والمضمون، يعتبرها أغلب الوسط الحوزوي منافية للإسلام، لأنها صيغة غربية مستوردة. ولم يكن خافياً على أحد رعاية الإمام ﵀ للحزب ودفاعه عنه وعن قياداته ؛ فقد كان مؤسسوه وقادته من أبرز تلاميذ الإمام، كأمينه العام الأول السيد الشهيد محمد بهشتي، ثم أمينه العام الثاني السيد علي الخامنئي، إضافة الى الشيخ هاشمي رفسنجاني والشيخ الشهيد محمد جواد باهنر. وكان الشهيد بهشتي يكرر مقولته الجريئة: «الحزب معبدي»[٩]، وهي مقولة لم يكن يستوعبها كثير من التقليديين، والتي يقصد فيها أن الحزب آلية ووسيلة من الوسائل العبادية التي يتقرب بها الحزبي الإسلامي إلى الله، ومن خلالها يحقق مفهوم الطاعة والعبادة وتحكيم شريعة الإسلام.

كما أكد الإمام ﵀ دعمه للصيغة الحزبية الإسلامية العصرية عندما استقبل قيادة حزب الدعوة الإسلامية، مخاطباً إيّاهم بضرورة بذل أقصى الجهود، وأن الوقت مناسب لتحركهم، لأن الأمة أصبحت تنفتح على العمل السياسي والحزبي[١٠]. هذا الانفتاح على العصر في الخطاب، منح برنامج الإمام قوةً في الحركة وقدرةً في الاستيعاب ومرونة في التعامل مع التحديات، وتطويع للعقبات، ضمن سياسة الانفتاح عليها، والتدرج في معالجتها، واعتماد المناهج العلمية في ملاحقة المفردات

التي يمكن أن تشكّل نمطاً من التحدي لخط الثورة والدولة.

ورغم صورة الصلابة والجدية التي كان يرعب بها خصومه، فإن الإمام الخميني كان يختزن قدرة قوية في التعامل المرن مع التحديات، وكأنّه يتمثل القول المأثور: «لا تكن غضّاً فتعصر ولا يابساً فتكسر»، وهي المعادلة السياسية التي عمل بها طول فترة حياته، ثم تركها إرثاً قيمياً ومنهجاً قوياً لخليفته والمتصدين لشؤون الدولة من بعده ؛ فلم يكن غضاً ليناً في مواقفه السياسية، حتى لا يطمع عدو في النيل من إرادته، كما لم يكن يابساً صلباً فتكسره الأحداث التي ربما لا يستطيع مواجهتها في مقطع زمني معين، وكلا الموقفين عنده يدخلان في حسابات تشخيص المصلحة العليا للأمة واستحقاقاتها ؛ فإن كانت المصلحة تتسع للمرونة ؛ فهو الموقف الشرعي عنده، وإن كانت تفرض الشدة والصلابة ؛ فهو الموقف الذي لا يتراجع عنه. وفي هذا الإطار يرد شاهدان على المرونة والشدة:

الأول: موقف المرونة

والذي عبّر عنه في موافقته على وقف الحرب المفروضة على الجمهورية الإسلامية من قبل النظام البعثي، وما كانت تفرضه هذه الموافقة من ضغط على الأعصاب والنفس، لم يكن يتحملها كثير من القادة في حروبهم، لأنها تعني في قواميسهم الانهزام ؛ فيعرِّضون شعوبهم وأوطانهم الى أشد البلاء والمحن والدمار، ولا يملكون الجرأة والشجاعة على تعريض أنفسهم لتحمل المكروه، وحينها قال الإمام ﷺ كلمته العظيمة «تجرعت السم»[11]، وكان بإمكانه أن لا يتجرعه، ويدع ايران تواجه مؤامرات الاستكبار وأذنابه، ويدع الشعب الإيراني يغرق في بحر من الدمار والخراب.

الثاني: موقف الحزم

والذي تمثّل في فتواه الشهيرة بحق المرتد سلمان رشدي، التي أصرّ عليها رغم كل الضغوط الخارجية الشديدة، وثبت عليها، رغم كل التحديات، حتى وضع المرتد والمؤامرة التي تقف خلفه في حرج شديد، وأحدث تعبئة إسلامية عامة من خلال تجييش المشاعر الإسلامية في الرد على الإهانة التي تعرضت لها مقدسات المسلمين، وفي المقدمة رسول الله ﷺ. وبالفعل ؛ صدرت مواقف وفتاوى من فقهاء آخرين بحق مرتدين أيضاً، بعد فتوى الإمام التي ضجّت في العالم. وهنا لا يمكننا القول أن هذه الفتاوى أوقفت الردة والاعتداء على المقدسات الإسلامية، بقدر ما أعادت الثقة الى الأمة بنفسها، وحفّزتها لاتخاذ المواقف المناسبة من أي اعتداء مثيل، حتى لا يظل المسلمون مخدّرين لا يمتلكون القدرة على رد الفعل الذي يستهدف مقدساتهم.

وفي جوانب أخرى ؛ ظل الإمام ﷺ متمسكاً بكلام علي أمير المؤمنين عليه السلام: «والله ما معاوية بأدهى مني، ولكنه يغدر ويفجر، ولولا كراهية الغدر لكنت من أدهى الناس»[١٢]؛ فالغدر ليس متعذراً على من يريد الغدر، ومن يريد التنكر للقيم والأخلاق في الميادين المختلفة، إلّا أنّ مدرسة آل البيت عليهم السلام لا تمارس أي لون من ألوان الغدر، كما يمارسه نمط السياسيين المراوغين، ليس لأنهم يفتقدون المعرفة بذلك، إنّما لأنهم مدرسة العرفان الإلهي والأخلاق السامية التي يتميز بها أهل البيت عليهم السلام ومن اختط خطهم. وهكذا كان بإمكان الإمام الخميني ﷺ أن يتنازل قليلاً بمقدار ما يرضي الاستكبار الغربي، ليأخذ الكثير، وكان بإمكانه أن يسكت عن القليل ؛ فيتجنب الكثير من التضحيات، لكنه كان ينطلق في خطاباته من شعور عظيم

بالمسؤولية تجاه تربية الأمة على المواقف الصلبة، في الموضوعات التي تستدعي الصلابة والحزم والقوة، من أجل تغيير كثير من معالم حياتها التي ورثتها عن العهود السابقة، التي اختلطت فيها عامل الغدر بعامل الصفاء، والصحيح بالسقيم.

ومن هنا ؛ فإن من يتصدى لمهمة التغيير وإصلاح النفوس، يكون في أقصى درجات الحاجة إلى الدقة والتثبت من مفردات كلامه وسلوكه، لأنه وضع نفسه في موضع القدوة والمثال الذي تأخذ عنه الأمة مواقفها وتتعلم منه، وهكذا لم يرد الإمام ﷺ في خطابه أن يجعل الناس في حيرة بين ما يجب أخذه أو ما يجب تركه، وبين ما هو مقبول وما هو مرفوض، لأن عامة الناس لا تمتلك القدرة على الفرز، وعلى معرفة صحة الموقف من عدمه.

الوعي الستراتيجي بالصراع الحضاري:

لعل من أبرز الصفات التي تزيِّن كفاءة القائد، هو وعيه الدقيق بأبعاد الصراع الحضاري الشامل ومفرداته، والتي تشكِّل تحديات في طريق الوصول الى الهدف، وتحت هذا العنوان تدخل جملة منها، أهمها: تشخيص خارطة الأعداء والأصدقاء والمحايدين، وأهداف ومصالح كل منهم، وتشخيص المصالح والمفاسد في العلاقة معهم، وطبيعة العدو وأهدافه وأساليبه وآلياته في إخضاع إرادة الطرف الآخر، ونقاط قوته وضعفه، والمنحدرات التي قد يصلها الصراع معه، من خلال الانتقال لمفردة صراعية هنا وخلافية هناك. وينبغي أن ينعكس هذا الوعي على خطابه بوضوح، لكي تستلهم منه الأمة طريقها ونهجها. أما الجهل بهذه الخارطة وعناصرها وجزئياتها ؛ فإنه

يجعل القائد يسير على غير هدى، ويتحرك دون وعي لما يجب أن يعمله أو يتحاشاه، وما يجب عمله في الحاضر والمستقبل.

وهذا الوعي العميق والشامل بخارطة التحالفات والصراعات، الذي تميّز به الإمام الخميني ﵀ خطابه، كان واضحاً في مرحلة مبكرة من عمره، وتعزز بمرور الأيام وتراكم الأحداث والوقائع. وانطلاقاً منه، كان الإمام يدعو بإصرار وبشكل مكرر الى وجوب حماية الإسلام من الإستكبار، وحماية المسلمين من نهبه وجشعه، وقد امتلك درجة متقدمة من الوعي السياسي والانفتاح على مفردات الصراع في عمقها الاستراتيجي، ولم يتوقف عند ظواهر الصراع القشرية، إنما أعاد المعركة الى مناصبها وجذورها، مستخدماً جملة شعارات أحيا بها أصول المعركة التي عبّر عنها القرآن الكريم بالصراع بين المستكبرين والمستضعفين.

كما نجح في تعبئة كل الموروث الإسلامي، على مستوى المفهوم والتاريخ والممارسة، لصالح عملية المواجهة ؛ وعياً منه بخطورة الهجمة الاستكبارية وحجم المعركة معه وأبعادها، وهنا لم يقف الإمام عند حدود مفردات القوة في الموروث التاريخي الشرعي في الاندفاع، بقوةٍ تغفل مخاطره، إنما نجح في تقدير مفردات وأساليب كل مرحلة، وفق الحاجات والمتطلبات، مُدركاً أنّ أي خطأ في التقدير، سيتسبب انتكاسة للمسيرة، وربما يفتح معركة جديدة لا يمتلك القائد مقومات خوضها والانتصار فيها.

ويقف المراقبون أمام ظاهرة وعي الإمام ﵀ بمفردات الصراع الحضاري بأبعاده المختلفة، إجلالاً لرجل نادر، لم يكن يسافر ويتجول في العالم لاكتساب الخبرة، بقدر ما كان يمارس حياته العامة كأي فقيه ومرجع ديني يعطي كامل وقته للدراسة والتبليغ

والكتابة. وهنا يمكن استخلاص جملة المقومات التي خلقت هذا الوعي في عقل الإمام الخميني وخطابه، أهمها:

أ ـ الاخلاص العميق لله (تعالى)، والربانية في التفكير، ما جعله ينظر بنور الله[١٣].

ب ـ التواضع ونكران الذات، وعدم التفكير بأية مصلحة شخصية.

ت ـ الغيرة على الإسلام والمسلمين، وتحمّل مسؤوليتهم، والعمل الدؤوب في سبيل نصرتهم. هذا الاهتمام والغيرة والمسؤولية هي التي فتحت آفاقه، وأحدثت عنده ظاهرة المتابعة الدقيقة المنطلقة من أصالة التفكير، والاستلهام الحر الواع للتاريخ وسننه، والصراع وآلياته.

ومن خلال متابعة مسيرة الإمام ﵀ وكلماته وتوجيهاته ؛ نرى أنه كان يُجرى باستمرار مراجعات تاريخية لعوامل نشوء الحضارات والمدنيات واختفائها ؛ فكان يأخذ منها دروساً وعبر، ويوظّفها بقدر ما تتاح له الأيام المثقلة بالهموم والتحديات، كما كان يدرك أنّ كل المشاكل والتراجعات والمآسي التي مرّ بها العالم، تعود الى أصول وعوامل حضارية، وأن معركة الحاضر لن تختلف عن معركة الماضي. من هنا ؛ انطبعت كثير من صفات العملية الحضارية في شخصية الإمام، ومنها نشر الوعي والافصاح عن الحقائق، وتربية الأمة، لأنها مادة الصراع، والحصن الذي يردع الهجوم الحضاري المعادي، ومنها تقبّله للنقد ومطالبته المسؤولين في الجمهورية الإسلامية تقبّل النقد، وتفعيله وفق الضوابط الأخلاقية والشرعية ؛ حيث شهدت ايران حربة النقد والتعبير من خلال الصحافة والمنابر والكتاب وغيرها، كما اعتمد مبدأ صناعة القادة الذين يتّصفون بصفات حضارية، لأنهم يسهمون حتماً وبشكل فاعل، في إنجاح العملية الحضارية في ميادينهم

المختلفة ؛ فكان يلتف حوله جمع من خيرة القادة، الذين استشعرت دول الاستكبار خطورتهم المستقبلية ؛ فحرّكت جماعاتها لتصفيتهم، في عمليات اغتيال وتفجير تدل على دقة تشخيصها لخطورة بقاء هؤلاء في ساحة المعركة.

وأهم ما في هذا الأمر ؛ أن الإمام ﵀ أشاد قواعد المواجهة الحضارية على أسس العقيدة والمبادئ الإسلامية، لتكريس عملية ربطها بالغايات الإلهية المتعالية بالله (تعالى)، في ضوء ما أشارت اليه الآية الكريمة: ﴿فمن اتّبع هداي فلا يضلّ ولا يشقى﴾(١٤).

خطاب الإمام الخميني درس للأمة وقياداتها

يبقى خطاب الإمام ﵀ الذي أنتج دولة ؛ مجالاً خصباً للتأمل والتدقيق والدرس، وهو بحق نموذج للخطاب الناجح، حتى وفق المعايير الدنيوية، والذي يوضع بمصاف خطاب كبار القادة التاريخيين الذين صنعوا التحولات الكبرى في التاريخ، كما ينتفع به القادة في الحاضر والمستقبل، ولكن لا يمكن النجاح في ذلك ؛ إلّا إذا كان القائد يتمتع بثلاث خصال:

١ ـ الصدق مع النفس والشعب، بعيداً عن الخداع والتضليل والوصولية التي ينتهي عندها كل شيء لمجرد اعتلاء العرش.

٢ ـ الثقة بالله ونصره، والتوكل عليه.

٣ ـ التعامل مع الأحداث بروح المسؤولية الشرعية، بعيداً عن حسابات الحكم والسلطة.

لقد كان الإمام الخميني يفكر ويخطط وينفذ، وفي الوقت نفسه يتوكّل على الله وينظر بنوره، ويترك لتوفيق الله وإرادته تحقيق الأهداف والنصر، وهو ما كان يعبر عنه باستمرار في خطابه ؛ فحين أشكل

عليه بعض الصحفيين بقوله: «أنت تريد إقامة دولة، وليس لديك دولة تدعمك، ولا حزب ولا قوة عسكرية» ؛ فقال كلمته التي هي درس للعالم: «أنا مكلّف بالجهاد، كما أنا مكلّف بالصلاة، أمّا النصر فأمره إلى الله».

الهوامش

[١] الدراسة الحالية هي النسخة المعدلة للمقال الذي سبق نشره في العام ١٩٩٣ باسم جواد المالكي.
[٢] من رسالة الإمام الخميني في ١/ ٤ / ١٩٨٢.
[٣] من ندائه الى حجاج بيت الله الحرام في ٢/ ١١/ ١٤٠٠ه (١٩٨٠م)
[٤] نقلاً عن تلميذه آية الله الشيخ محمد الفاضل اللنكرانى.
[٥] من خطابه في المشاركين في أول مؤتمر في طهران عن القضية الفلسطينية، رمضان ١٣٩٩ه (١٩٧٩م).
[٦] من ندائه الى حجاج بيت الله الحرام في ٢/ ١١/ ١٤٠٠ه (١٩٨٠م).
[٧] من خطاب له في ٢٦/ ١١/ ١٩٨١.
[٨] كان الإمام الخميني يؤكد على الاجتهاد التقليدي والاستدلال الفقهي الموروث، ويسميه بـ (فقه الجواهري)، نسبة الى الشيخ محمد حسن النجف صاحب موسوعة جواهر الكلام الفقهية.
[٩] من خطاب له في اجتماع اللجنة المركزية لحزب الجمهورية الإسلامية في العام ١٩٨٠.
[١٠] نقلاً عن التقرير الخاص لوفد قيادة حزب الدعوة الإسلامية الذي حضر اللقاء بالإمام الخميني في العام ١٩٨١.
[١١] من خطابه الذي أعقب قبوله بقرار مجلس الأمن الدولي المرقم ٥٩٨ بشأن إيقاف الحرب العراقية الإيرانية.
[١٢] نهج البلاغة، ج ٢ ص ١٨٠.
[١٣] كما يشير حديث الرسول ﷺ: «اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله»، رواه محمد بن الحسن الصفار، بصائر الدرجات، ص ٣٥٧.
[١٤] سورة طه، الآية ١٢٣.

د. محمد حسين عبود
كلية العلوم الاسلامية - جامعة كربلاء

البحث الفقهي
عند السيد السيستاني الفتاوى اختياراً

أن الحوزة العلمية في النجف الأشرف أضحت أبان الحكم الدكتاتوري مهددة ـ أكثر من أي وقت مضى ـ من خطر الإقصاء والإلغاء، وأن مراجعها العظام انصبت همتهم وتبلورت باتجاه الحفاظ على هذا الصرح المقدس، مما استدعى السيد السيستاني، حين توليه زعامة المرجعية، بعد رحيل أستاذه الخوئي (ت١٤١٣هـ) الى أن يبقى رهن الدار، وأن يقتصر درسه في حدودها، وكان من الطبيعي أن تنعكس آثار ذلك على بعض فتاواه، لاسيما ما تعلق منها بأمور السياسة وإدارة الدولة، فقد كانت قيود الخوف والإرهاب السياسي والحروب الطاحنة، التي كانت تؤججها مغامرات النظام، وغيرها من الصفحات المعتمة التي اتصفت تلك الفترة من أهم الدواعي، التي دفعت المراجع والفقهاء باتجاه اعتزال مجمل الأمور السياسية حتى على سبيل الفتوى،، وبعبارة أخرى إن الابتعاد عن السياسة لم يكن على نحو

الإطلاق، بل بقدر ما حتمّته الضرورة الشرعية المتمثلة بالظرف السياسي، فهيمنت الولاية في الأمور الحسبية على مجمل الفتاوى الفقهية لعلماء تلك المرحلة، ومنهم السيد السيستاني.

من هنا اقتضت طبيعة البحث في هذا الفصل أن ينتظم في مباحث ثماني تخللتها مطالب عدة، وهي كالآتي:

المبحث الأول: سمات الخطاب الفقهي للسيد السيستاني

إن ديمومة وبقاء المذهب الإمامي تقوم على ركنين هما: الاستقلال الاقتصادي وأعني به الاعتماد على مصادر التمويل الذاتي للمؤسسة الشيعية المتمثلة بالحوزة العلمية وهي الخمس والصدقات وغيرهما من الحقوق الشرعية المفروضة من الشارع المقدس، والاستقلال العلمي أعني به انصراف علماء الإمامية، وفقهائهم الى بحث ودراسة التراث الفقهي لأئمة الهدى ﷺ، لاستنباط الأحكام الشرعية منها، وإيصالها الى عموم الشيعة، فكانت لهم ـ بسبب ذلك ـ مدارسهم وحوزاتهم الخاصة بهم، بدءاً بمدرسة بغداد، وانتهاءاً بحوزة النجف المعاصرة، وقد كان للتقليد[1] الذي أكسب الشيعة " تنظيماً مميزاً بين الطوائف "[2] الإسلامية، الدور الأكبر في بلوغ تلك الأحكام أوساط المقلدين، كما أن له دوراً مهماً في بقاء الكيان الشيعي معلماً علمياً بارزاً من معالم الأمة.

والواقع أن الكتب الفتوائية لفقهاء الإمامية من أبرز مظاهر وأسباب استدامة هذا التنظيم، إذ أنها تمثل لغة التحاور والتواصل بينهم، وبين عموم الشيعة، كما أنها تمثل الحلقة الأقوى في الحفاظ على التقليد، وبقائه حيًا صامداً منذ القرن الثالث الهجري حتى اليوم.

من هنا عمد الفقهاء الى اعتماد السبيل الأنجع في تقوية عرى

التواصل ـ من أجل تبليغ الحكم الفقهي ـ عن طريق انتهاج الأساليب، التي من شأنها شحْذ النفوس وإثارة أسباب التعلق في معرفة الأحكام الشرعية، والتعبد بها، إبراءاً للذمة، وتحقيقاً لرضا الخالق سبحانه، وقد دأب على ذلك المتقدمون، وسار على هديهم المتأخرون، واستمر عليه المعاصرون من الفقهاء ومنهم السيد السيستاني، والذي يمكن أن نلخص سمات خطابه وفق المحاور الآتية:

أولاً: لغة الخطاب الفقهي:

فقد اعتاد فقهاء الحوزة على بث الأحكام الفقهية، ونشْرها عبر المجلدات الفقهية، الدالة على بلوغ مرحلة الاجتهاد من جهة، والأعلمية من جهة أخرى، نظير كتاب (مستمسك العروة الوثقى)، و (منهاج الصالحين)، و (المسائل المنتخبة)، وغيرها من المؤلفات، التي قد يُعرض عنها بعض الناس ؛ لاعتمادها لغة فقهية، لا تخلو من تعقيد يكون سبباً في صعوبة فهم الفتوى من خلالها.

ولعل هذا ما دفع بطائفة من مشايخ الحوزة وفضلائها[٣] الى سلوك طرائق جديدة، تستثير الرغبة، وحب الاستطلاع في نفوس القراء لمطالعة الكتب الفتوائية، ومعرفة الأحكام الشرعية، وذلك من خلال:

١ــ صياغة الفتوى الشرعية للعبادات والمعاملات، وحسب الأبواب الفقهية المعمول بها لدى الفقهاء في مصنفاتهم الفقهية المشهورة، بثوب جديد، على هيئة (سؤال وجواب) مثل: كتاب (استفتاءات)، و (الفقه للمغتربين)، و (الفوائد الفقهية)، وغيرها من المؤلفات الناقلة لفتاوى السيد السيستاني التي اعتمدت اللغة المبسطة المفهومة من قبل عامة الناس، في عرْض الحكم الفقهي بشكل محدد

ومعلوم، عن طريق الأسئلة التي يتقدم بها طلاب الحكم الفقهي الى مكتب السيد السيستاني، ولا يخفى ما في هذا الأسلوب من ترغيب وتشجيع نحو مطالعة تلكم الكتب ؛ لمعرفة المراد الشرعي، نظراً لسهولة العبارة وسلاستها.

٢ـ دأب الفقهاء المعاصرون على بيان مداليل بعض المصطلحات الفقهية في الصفحات الأولى لمصنفاتهم، مثل (الاستصحاب)[٤]، (أطراف شبهة الأعلمية)[٥]، (الاستحالة)[٦]، وغيرها من الألفاظ التي لا تُتداول ـ غالباً ـ إلا في فضاءات البحث الخارج، ولا يفقه معناها ـ بتمامه ـ إلا طلاب الحوزة، ولا يسهل فهمها إلا بشرح معناها، وقد كان الغرض من ذلك، هو تذليل الصعوبات في استيعاب المنطوق الفقهي، وتحصيل المراد منه، ومن أمثال ذلك كتاب (الفقه للمغتربين)، وكتاب (الفوائد الفقهية) اللذان انبرى مؤلفاهما ـ في بدايتهما ـ الى عرْض وشرح المفردات الفقهية[٧] الواردة في إفتاءات السيد السيستاني.

٣ـ اعتماد الأسلوب القصصي المشوّق، من خلال حواريات فقهية، أُريد من خلالها فك " عقدة غموض النص الفقهي وإبهامه على جل قارئيه من المحتاجين إليه، والعاملين به من غير أهله "[٨].

وعرْض الأحكام الشرعية بطريقة مشوقة تستهوي القارئ، وتستميله، وتدعوه الى الإحاطة بتعاليم دينه.

والواقع لقد انفرد السيد السيستاني وبعض الفقهاء المعاصرين[٩]، بهذا النمط المتجدد في إبداء الأحكام الشرعية في كتاب (الفتاوى الميسرة).

وغيره وقد رُوعي في تلك المؤلفات اختيار أهم الأحكام، وأكثرها بلاءاً وحاجة بالنسبة للمكلفين، لغرض إعادة " وصْل

اللحمة في قلب القارئ بين علم الفقه وعلم الأخلاق، بين روح العمل الذي يؤديه، والعمل الذي يؤديه"[١٠].

وبتعبير أدق فإن الهدف فيها مرّكز باتجاه خلْق وتفعيل روح المواءمة والمجانسة بين القانون الفقهي،

وأعني به الحكم الشرعي، وبين ماهية العمل به، وهو ما تفتقر إليه المصنفات الفقهية الأخرى، التي تُعرض الأحكام الشرعية بما هي هي من الجمود والتعقيد، من غير تعليق، أو شرح يدفع بالقارئ نحو قراءتها ومطالعتها.

ثانياً: استنطاق الهاجس العقائدي:

لعب التيار السلفي التكفيري ـ لا سيما خارج بلاد المسلمين ـ دوراً واسعاً في تشويه النظرية الإسلامية، من خلال فتاوى التكفير، التي أشاعتها مؤسساته حتى أضحى أكثر أعداء الإسلام خطراً على الفكر الإسلامي، بما يمتلك من أيدلوجية، نجحت بشكل كبير في خلق المنفّرات لتعاليم الإسلام، والمشوهات لفكره ؛ لذا فقد استنفر علماء المسلمين ـ خصوصاً الإمامية ـ قدراتهم الفكرية للذود عن حمى الإسلام، والحفاظ على سمعته، وتوسلوا بأيسر السبل، وأكثرها أثراً في ذلك، وحيث أن الكتب الفتوائية تمثل أسهل قنوات الاتصال، بين الفقيه ومقلديه وأكثرها تداولاً وإتباعاً، فقد سعى السيستاني الى إثارة مثل هذه المفاهيم، وصياغتها بقالب فقهي، لكي تكون أكثر تأثيراً في نفس المسلم، وأضمن في العمل بها، وقد تعّمد السيد ذلك، وعياً منه بضرورة الإسفار عن الوجه الإنساني الناصع للفكر الإسلامي، والكشف عن أبعاد النظرية الإسلامية، وأنها تحترم وتستوعب الوجود الإنساني، بصرف النظر عن النزوع الديني ؛ لذا

فقد حرّم ـ في طائفة من فتاواه الفقهية ـ سرقة الأموال العامة والخاصة ـ لغير المسلمين ـ أو إتلافها، إذا كان هذا الفعل ـ حسب تعبيره ـ يسيء الى سمعة الإسلام، أو المسلمين بشكل عام[١١]، كما أنه أفتى بعدم جواز تملك السلعة المسروقة ـ كالسيارة وغيرها ـ المشتراة في بلد غير إسلامي، من شخص غير مسلم، عن طريق سارق غير مسلم أيضاً، إذا ترتب على ذلك مفسدة كتشويه سمعة الإسلام والمسلمين[١٢] هذا مع جواز أخْذ الأموال في الصورتين من باب الاستنقاذ[١٣]، مثل ما أكّد عليه السيد في غير موضع[١٤]، وصرّح به سائر فقهاء الإمامية[١٥]، الى غيرها من الفتاوى. والتي يمكن عدها ـ في الواقع ـ أحكاماً ثانوية اقتضت المصلحة اللجوء إليها، لما يبتني على مخالفتها من مفسدة تضر بسمعة الإسلام ومكانته.

والحق أن استنهاض الهمم لصون تلك السمعة، عبر الفتاوى الفقهية التي تحث على ذلك وتشجّع عليه، يمثّل سمة تميز بها، وانفرد بعرضها الخطاب الفقهي للسيد السيستاني، إذ الحفاظ على سمعة الإسلام وحدوده، قد في بعض الأحيان أهم من الالتزام ببعض فروع الدين وواجباته ومحرماته[١٦] إذا دار الأمر بينهما ؛ لأن الدفاع عن سمعة الإسلام، يعني الدفاع عن الإسلام بما يحوي من أصول، وهو شأن يتعلق به مصير الأمة، خلافاً لرعاية فروع الدين، والالتزام بها، فهو أمر منوط بالفرد المسلم فحسب. فإذا اتضح ذلك باتت أسباب تأكيد السيد على مثل هذا الأنموذج من الفتاوى الشرعية.

ثالثاً: مراعاة الجانب النفسي ـ للسائل:

تتلخص غاية فقهاء الإمامية، في سلوك سبيل العلم بحثاً ودراسة،

وبـذْل الجهـد في تحصـيله مـن أجـل ترويج الدين الحنيف، ونـشْر أحكـام الـشرع المنيـف، مـن خـلال التـأليف والتصـنيف ؛ لـذا فهـم يبتكـرون الطرق، ويجتهدون في إلقـاء الخطـاب الفقهـي، ويلتمسـون أبلـغ الوسـائل وأكثرها أثراً في نفس السائل والقارئ عموماً.

مـن هنـا يلمـس المتتبـع لفتـاوى السـيد السيسـتاني، عنايـة واضـحة بالجانب النفسي للسائل، ورعاية جلية بـأجواء السـؤال، والـدوافع الكامنـة وراءه، وقد باتت بوادر ذلك في بعض ثنايا بحثـه الخـارج، إذ يقـرر بعـد أن يوضح العلاقة بين الاعتبـارين الأدبي والقانوني، أن عنـاصر القـانون أربعـة أحـدها " الصـياغة: وهـي صـب القانون بأسلوب مـؤثر في قيـادة إرادة الفـرد، أو المجتمـع نحـو متعلـق الأمر "[١٧]، ثم يتساءل هل يراعـى في هذه الصياغة نوع الملاك مفسدة كـان، أو مصلحة؟ أم هـل يراعـى المسـتوى النفـسي للمكلفـين فيختـار الصـياغة المؤثرة[١٨]، وهو مـا يُعـرب بـصراحة عـن إيـلاء العلاقـة، بـين الخطـاب الـشرعي، والجانـب النفـسي المتعلـق للمكلف فرداً كان أو مجتمعـاً اهتمامـاً واضحاً.

ولعل مما يُسفر عن هذا النمط من الاهتمام، هو طائفـة مـن فتـاواه التـي يبدو للباحث، وقد وضع يـده عليهـا أنها تسعى بهذا الاتجـاه منهـا: مـا ورد في كتـاب (الفوائـد الفقهيـة) مـن استفسار لأحد الطلبة الجامعيين، وهو يعرض مـن خلالـه معاناتـه، بسـبب الصراعات النفسية التي أورثت عنده القلق والخوف[١٩] نتيجـة دراسـته في جامعة مختلطة من الجنسـين، كـما هـو حال أغلب الجامعات اليوم، فهو بـين قلب يأمره بـالخير فيمنعـه عـن إقامـة العلاقات المريبة مع الفتيـات، وآخـر يأمره بالشر فيدعوه الى المضي بها.

فيأتي نص الجواب: " هـذا سـبيل

كل إنسان تتجاذبه قوى الخير والشر، ولا يمكن الفرار منه، فهكذا أراد الله تعالى للبشر، أن يخوض هذه المعركة، وعليه أن يجاهد نفسه، ويكبح جماحها، ويتبع ما أنزله الله من الهدى "[٢٠].

ويمكن القول أن الجواب ركّز على جملة أمور: أولها: تطمين السائل، وإلفات نظره وتذكيره بأن ما يمر به أمراً طبيعياً ؛ لأنه سبيل كل إنسان تتعايش معه نوازع الخير والشر، ثانيهما: أن ما يعاني منه ـ في واقعه ـ معركة يجب عليه أن يخوضها، ويكبح جماح نفسه، ويتبع ما أنزل الله، ثالثها: أن الجواب يهدف الى زرع الثقة لمواجهة مثل هذه الابتلاءات، ونزْع القلق والخوف من نفس السائل ؛ لأنهما يسببان الإرباك، رابعها: أن الإجابة جاءت خالية من أساليب الزجر، التي عادة ما ينفر منها فيمن هم بسن الشباب.

وهو ما يعكس العناية والإلمام بالمتناقضات النفسية لتلك المرحلة من عمر الإنسان، ومنها أيضاً ما ورد حول الكيفية التي تُقنع بها الفتاة لارتداء الحجاب فيرد الجواب أن: " الحجاب وارد في القرآن، فإن كانت الفتاة المسلمة تؤمن بالله واليوم الآخر، فلا يمكنها التشكيك فيه، وإلا فالواجب أولاً هو سوقها الى الإيمان، حتى أن القرآن يوصي العجائز اللاتي لا يرغب فيهن أحد أن يتحججن[٢١]، فقال تعالى: ﴿وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ وَأَنْ يَسْتَعْفِفْنَ خَيْرٌ لَهُنَّ وَاللهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾[٢٢]

ويبدو أن الإجابة في مقام الإشارة الى أن الواجب ـ ابتداءً ـ اتجاه الفتيات اللواتي يعرضن عن الحجاب، هو إثارة الوازع الإيماني في نفسها، وبعْث الاستعداد النفسي في جوهر الإنسان لقبول الحكم الإلهي ؛ لأنه من غير

المنطقي دعوة الفتاة الى الحجاب، مع انعدام مقدمات ذلك الأمر وهو الإيمان بضرورته والقناعة التامة بلزومه، والقرآن زاخر بالآيات الآمرة بالحجاب، الناهية عن اجتنابه.

وعندما تُعرض مشكلة لرجل متزوج، يريد الزواج بامرأة أخرى، غير أن زوجته ترفض بشدة، يأتي السؤال: هل يجب عليه أن يتزوج، أو أن يصرف النظر عن الزواج؟ فيرد الجواب أنه: يجوز له الزواج، غير أنه ينصحه ويرشده بقوله " وإن كان لا ينبغي له أن يهدم بناء السعادة الزوجية، ولا يسبب مشاكل لأطفاله "(٢٣).

ولا يخفى أن الاستدراك المذكور، إنما هو لغرض تنبيه السائل على أن ليس كل ما يجوز شرعاً، يمكن للإنسان فعله، وأنه ينبغي على الإنسان دراسة تصرفاته، وأفعاله، وإعمال العقل والحكمة فيها، ولو أنه اكتُفى بالإجابة بالجواز فحسب، لفُهم من قبل السائل محبوبية الفعل فضلاً عن مشروعيته، ولربما عُدّ إغراءا به، بصرف النظر عن العواقب.

من هنا ترى السيد السيستاني في تلك الإجابات الشرعية المفصلة والمتضمنة تلك الإشارات والتعليقات ـ المارة آنفاً ـ يخرج عن المعتاد عليه عند بعض الفقهاء، من اعتمادهم الإجابات الشرعية المقتضبة والمختصرة، من غير شرح أو إيضاح.

ومن الفتاوى التي تُلحظ فيها المراعاة الجلية لأحوال ونفسية السائل وظروفه، هو ما تقدم به بعض المغتربين في الدول الأوربية الى السيد، بخصوص من أدى عباداته من غسل ووضوء وصلاة وحج، وبقي ردحاً من الزمن يؤديها على نحو الجهل والتقصير، معتقداً صحتها.

فيأتي السؤال: هل من حل يُصّحح عباداته تخفيفاً عنه، وخوفاً

عليه من التمرد الكلي على مطلق الواجبات، لا سيما في بلدان الاغتراب، التي تدفعه أجوائها باستمرار نحو هذا التمرد والتحلل؟

فيرد الجواب: أنه لا طريق الى تصحيح صلاته وحجه وسائر عباداته التي أداها على النحو المار، إلا بإعادتها، لأنه كان مقصراً ولم يكن قاصراً.

غير أن السيد يستدرك الإجابة مداراة لوضع السائل في مثل تلك البلدان، وإبقاءً عليه في دائرة الإيمان، وعدم تنفيره من أجواء العبادة فيقول: " ولكن إذا كان يُخاف عليه من التمرد الكلي، فلا يُستحسن أمره بقضاء عباداته لعل الله يُحدث بعد ذلك أمراً"(٢٤).

ولا يخفى ما في ذلك من فهم دقيق لواقع المسلمين المغتربين: الذين يواجهون تحديات عقائدية مختلفة، تتمثل بضروب الإغراء، وأصناف الأهواء، التي تُعتبر جزءاً لا يتجزأ من عادات وتقاليد تلك البلدان التي يعيشون فيها، بالتالي فجواب السيد لا يُعدّ ـ في الواقع ـ فتوى بقدر ما يُعدّ علاجاً نفسياً لحالة السائل.

المبحث الثاني: فتاواه الإدارية ومبانيها

لعل مما يميز المنظومة الشيعية مضافا لاستقلالها الاقتصادي والعلمي ـ كما تقدم ـ هو استقلالها السياسي عن أنظمة الحكم بسبب التوجه العقائدي المنعقد على فهم مغاير لمفهوم القيادة، اختلف فيه الشيعة عن غيرهم من مذاهب المسلمين، وقد كان من نتائج ذلك هو تكالب الأوضاع الحرجة التي كان يمر بها مذهب التشيّع ـ في أغلب مراحله ـ والتي ألقت بانعكاسات جلية على الخلفية الفقهية لعلماء الإمامية، خصوصاً فيما يتعلق بسياسة الدولة وإدارتها " فكان البحث فيها،

وفي فروعها، وفي شرائط الحاكم، ونحو ذلك ـ عندهم ـ بحثاً لغواً، وبلا فائدة ؛ فلذلك لم يبحث فيها إلا بعض "[٢٥] الفقهاء بنحو ضيق.

وقد بانت آثار ذلك واضحة في بطون المصنفات الفقهية، لفقهائهم المتقدمين والمتأخرين ـ سوى بعضهم ـ حيث اقتصرت بحوثهم وفتاواهم الفقهية على العبادات والمعاملات، التي تتعلق بخصوص الفرد فقط، دون الدولة.

وبعبارة أخرى فإن تلك المصنفات خلت ـ إلا نادراً ـ من كل ما يرتبط بالشؤون السياسية والإدارية للدولة، وهو ما يحكي حجم الضغط السياسي، الذي كانوا يتعرضون له، والذي أفضى الى اعتزال الشأن السياسي، والإعراض عن الخوض فيه.

غير أن مظاهر المدنية والتطور التي فرضها الواقع السياسي المعاصر لمختلف بقاع العالم، ومن جملتها الدول الإسلامية من جهة، واتساع المجتمعات الذي يستدعي بالضرورة اتساع المؤسسات الحكومية، لتغطية حاجيات الإنسان ومتطلبات معيشته من جهة أخرى.

كل ذلك أملى على الفرد المسلم ـ بإرادته أم بعدمها ـ أن يكون جزءاً من المنظومة الإدارية للدولة المعاصرة، وتعذر بشكل كبير أن يمارس حياته بمعزل عنها، وأصبح الشأن الإداري يمثل ـ في واقعه ـ حاجة ماسة للوجود الإنساني في كل أبعاده.

وإذا لم يجوّز بعض الفقهاء المعاصرين تصرفات الدولة في الميادين الإدارية كاستخدام الأشخاص، واستئجارهم في مختلف مرافق الحكومة، وأن نفوذها ـ وضعاً وتكليفاً ـ منوط إما بالوكالة عن أفراد المجتمع جميعاً، أو بالولاية عليهم، وإلا فلا قيمة لها من وجهة النظر

الشرعية[٢٦].

ترى السيد السيستاني يجوّز التصرفات الصادرة من الدولة، من غير فرق بين أن تكون بالوكالة[٢٧] أو الولاية، أو بعدمها[٢٨]

وهو ما يشير بشكل جلي الى رعايته البالغة بهذه التصرفات، وبما يترشح عنها من التزامات قانونية، وفيما يأتي بعض فتاواه الإدارية:

أولاً: العمل في دوائر الدولة:

حيث أنه لا مانع ـ عنده ـ من العمل في البنوك الحكومية، وأخذ الأجرة عليه، ما لم يكن للعمل صلة بالمعاملات الربوية، أو المتاجرة بالخمور، وغير ذلك[٢٩].

ثم أنه أجاز التعامل مع البنوك التي يُعلم عدم تعاملها بالربا داخل البلد، وإن لم يكن يُعلم تعاملها خارجه بالربا من عدمه[٣٠].

كما أنه لا يُجيز للموظف الذي يعمل في شركات الدولة، أن يُقصّر في أداء عمله، أو تهاونه في الحضور، بل يُحرّم التمتع بالإجازة بالنسبة لموظفي التربية والتعليم، إذا كان سببها الاحتيال، أو الغش، حتى وإن كان أخْذ الإجازة لا يؤثر على سير التعليم[٣١].

وبذات الاتجاه لم يجوّز السيد للمدرسين سلوك السبل المخالفة للقانون في الحظوة بالإجازة الاضطرارية، وإن كان من أجل العمرة، إذا كان الطلب المقدم الى الدائرة بعنوان (ظرف خاص)، حتى مع موافقة الرئيس المباشر[٣٢].

وحرّم الغش في الامتحانات، أو مساعدة الطلاب في إحراز درجات متميزة وعالية، إذا كان هذا مخالفاً للقانون الذي تم على أساسه عقد التوظيف[٣٣]، الى غيرها من الفتاوى.

ثانياً: التعامل مع أموال الدولة:

إذ أن لأموال الدولة ـ عند السيد

السيستاني ـ كما لتصرفاتها قيمة شرعية، تستلزم حرمة السرقة أو التبذير، أو ما سوى ذلك من المعاملات التي يُساء في التصرف بها.

من هنا فهو لا يجوّز أخْذ شيء من أموال الدولة، ثم أنه يوجب دفع ما أُخذ للفقراء، وأما أموال المستشفيات والمدارس، وأمثالها من الدوائر الخدمية، فيجب إعادتها مع الإمكان[٣٤].

وحرّم أخْذ ما يُعدّ من ممتلكات الدولة، أو تحت تصرفها، بل أوجب نهي من أراد أن يستولي عليها بالحيلة والتلاعب[٣٥]، كما أنه حرّم على الموظفين التصرف بممتلكات الشركات المساهمة، مثل استخدام جهاز حاسب آلي ـ على نحو شخصي ـ من قبل أحد منتسبيها من دون علم إدارة الشركة[٣٦]، ولم يجوّز الاشتغال براتب إضافي خارج الدوام الرسمي، إذا كان المستفيد منه، يحظى بمساعدات من الدولة مشروطة بعدم الاشتغال[٣٧].

وحرّم ـ بذات الصدد ـ استنساخ البرامج (بقصد التجارة) إذا كان في ذلك مخالفة لقوانين الدولة[٣٨].

ومن إفتاءاته بخصوص بعض الشركات التابعة للدولة كشركة التأمين هو عدم تجويزه إعطاء دفاتر التأمين لغير أصحابها لغرض الإفادة منها، حتى مع الحاجة الماسة لذلك[٣٩]، وذات الحكم ينطبق بالنسبة للشركات الأهلية، إذ يُحرّم أخْذ الأجرة لأيام التغيب عن الدوام في الشركات الأهلية إلا برضا أصحابها[٤٠]، الى غير ذلك من الفتاوى التي تكشف بوضوح عن شرعية التعامل الإداري والمالي مع دوائر الدولة، وحرمة التفريط المتعمد بهما.

من هنا يمكن عدّ السيد السيستاني من صنْف المرجعيات التي

تسعى الى شرعنة العلاقات القائمة بين الفرد والدولة، وكل ما يتمخض عنها فالدور والأملاك الشخصية للناس، التي تستملكها الدولة وتجعلها طرقاً، يجوز ـ عنده ـ استطراقها بإستثناء المواضع الخاصة، التي عُلم استملاكها من الدولة قهراً على صاحبه من دون ارضائه بتعويض، أو ما بحكمه[٤١].

ومن الجدير بالذكر أن السيد يخالف أستاذه السيد الخوئي ﷺ (ت١٤١٣هـ)، ومن وافقه من الفقهاء المعاصرين، بخصوص أحكام الشوارع المفتوحة من قبل الدولة ـ المذكورة آنفاً ـ إذ يجوّزون حكم العبور من تلك الشوارع الواقعة على الدور والأملاك الشخصية للناس، التي تستملكها الدولة جبراً، وتجعلها طرقاً وشوارع ؛ لأنها من الأموال التالفة عند العرف، نظير الكوز المكسور وما شاكله، وأما الفضلات الباقية منها، فهي لا تخرج عن ملك أصحابها، ولا يجوز التصرف فيها بدون إذنهم[٤٢].

ويلاحظ أن اختلاف السيد الخوئي عن السيد السيستاني في أنه يجوّز العبور من تلك الشوارع التي تستملكها الدولة على نحو الجبر، لأنها ـ عنده ـ من الأموال التالفة عرفاً، أما السيستاني، فإنه ـ بحسب ظاهر حكمه ـ لا يجوّز الإستطراق من تلك الشوارع ما لم يُحرز رضا صاحب الأرض، حتى لو كان موضعاً خاصاً، فيما ترى السيد الخوئي (ت١٤١٣هـ) يوقف التصرف على مثل تلك المواضع على إذن أصحابها، ويسميها (الفضلات الباقية)، وهناك فرق ـ على ما يبدو ـ بين الموضع الخاص والفضلات الباقية مع تساويهما في الحكم.

ويمكن القول إن المباني الفقهية المعتمدة عند السيد السيستاني، والتي يختلف في موارد كثيرة منها عن أستاذه

الخوئي (ت١٤١٣هـ)، الأمر الذي يفسّر ـ كما سيأتي ـ انفراده، واختلافه عنه في جانب واسع من الأحكام الشرعية، قائمة على قاعدتين هما: قاعدة الإيفاء بالعقود وقاعدة حفظ النظام[٤٣].

من هنا ترى السيد لا يجوّز أخْذ أموال الشركة أو التصرف بها إذا كان مخالفاً لشرط التوظيف[٤٤]، باعتباره عقداً بين الموظف والشركة، ويحرّم إيقاف عداد الكهرباء، أو الماء، أو الغاز، أو التلاعب به[٤٥]، لأنه مخالف للعقود المتفق عليها بين المواطن والجهات الحكومية، التي تزوده بهذه الخدمات، كما أنه لا يجوّز إعطاء تذكرة الطائرة الممنوحة للطالب بتخفيض معيّن من قبل شركة الطيران لشخص آخر كأن يكون موظفاً، لأن التخفيض للطلاب فقط[٤٦].

بالتالي فهو يحرّم السرقة والغش والتزوير والاحتيال، وكل ما من شأنه نقْض العقود والعهود المبرمة بين الأشخاص والدوائر والشركات الحكومية والأهلية في البلدان الإسلامية أم في غيرها ؛ لورود العمومات ـ آنفاً ـ الدالة على وجوب الإيفاء بالعقود، ولأن مخالفة بعض القوانين يُفضي الى تضرر من يحرم الإضرار به[٤٧].

والواقع إن عناية السيد السيستاني بهذا النوع من القوانين وانصراف جانب مهم من فتاواه إليها، إنما هو لدورها الكبير في تنظيم أمور الناس، وحسن تعاملهم مع قوانين الدولة، التي أصبحت تشكل العمود الفقري للسياسات الإدارية للعالم المعاصر، وأضحت إحدى العلائم البارزة التي تكشف عن تقدم الدول وتطورها، وواحدة من مجالات التنافس والتسابق فيما بينها، بل إن انعدام القانون يعني انعدام النظام، وانعدام الأخير يعني انتشار الفوضى وفقدان الأمان، وهو ما يعني استحالة الحياة.

ويبدو للباحث أن ذلك من الأسباب التي دعت السيد السيستاني الى توجيه جانب كبير من اهتمامه باتجاه الفتاوى الإدارية، التي أراد بها رعاية القوانين، والعناية بها، وهو ما يفسر لنا تبنيه نظرية (الولاية في الأمور العامة) القائمة على أساس الولاية في ما يتوقف عليه حفظ النظام[٤٨][٤٩].

المبحث الثالث: مخالفاته الفقهية ومبانيها

مما تميّز به فقهاء الإمامية هو بحْثهم - وبشكل موضوعي - في المسائل الخلافية، بينهم وبين غيرهم من فقهاء المذاهب الإسلامية الأخرى ؛ من أجل الوصول الى الحقيقة، وبلوغ الحكم الشرعي الصحيح، ولم يكن نزوع فقهاء الإمامية لهذا الصنف من البحث على مستوى المذاهب الأخرى، بل على مستوى المذهب الإمامي نفسه، بيْد أنه يكون في إطار الفقه فقط، بخلاف المستوى الأول الذي قد يأخذ جانباً عقائدياً فضلاً عن كونه فقهياً.

وقد تنوعت المدارس والحوزات، وانتشرت في بقاع العالم المختلفة، وتسابقت النظريات الفقهية في عرض الجهود الفقهية لعلماء الإمامية عبر الأزمان والمدارس المتنوعة ؛ فالاجتهاد لم يكن حكراً على فقيه دون آخر، أو على مدرسة دون أخرى.

وكلما تقادمت الأيام وتطورت أنماط الحياة نمت ملكة الاجتهاد، وتوسعت مداركه، حتى أصبحت الحوزة الواحدة تضم بين أكنافها عشرات المجتهدين، الذين تتنافس طاقاتهم الفقهية في استنباط وبيان رأي الشريعة.

وقد كان ديدن الفقهاء، حث تلاميذهم باتجاه بلوغ مرحلة الاجتهاد من خلال إذكاء روح النقاش والبحث فيما بينهم، وطالما شهدت

أروقة البحث الخارج نقْض الآراء أو إبرامها.

بالتالي فلا غرابة أن يناقش السيد الخوئي ﷺ (ت١٤١٣هـ) آراء أستاذه المحقق النائيني ﷺ[٥٠] (ت١٣٥٥هـ).

ولا عجب أن يُخالف السيد السيستاني أستاذه الخوئي (ت١٤١٣هـ) بطائفة واسعة من الفتاوى التي بلغت من الكثرة أن دعت الضرورة العلمية الى فرزها، والمقارنة بينها وبين فتاوى السيد الخوئي (ت١٤١٣هـ) من خلال جملة من المصنفات كـ (المسائل المنتخبة)[٥١]، و (تعليقه على المسائل المنتخبة)[٥٢]، وغيرها.

وإذا ما علمنا مكانة السيد الخوئي العلمية نلمس المقدرة الاستنباطية للسيد السيستاني، التي تُعرب عنها مخالفاته الفقهية لأستاذه الخوئي (ت١٤١٣هـ) وانفراداته عن مشهور الفقهاء.

وقد بنى أغلب فتاواه فيها على الاحتياط الذي هو إما احتياط استحبابي يجوز للمكلف تركه أو فعله، أو احتياط وجوبي يُترك فيه الخيار للمكلف بين فعله أو تقليد مجتهد آخر الأعلم فالأعلم.

وقد صرّح السيد بذلك بقوله: "فإذا قلنا يجوز على إشكال، أو على تأمل فالاحتياط في مثله استحبابي، وإن قلنا يجب على إشكال أو على تأمل فانه فتوى بالوجوب، وإن قلنا المشهور كذا أو قيل كذا وفيه تأمل أو فيه إشكال، فلازم العمل بالاحتياط أو الرجوع الى مجتهد آخر"[٥٣].

ولا يخفى أن العمل بالاحتياط المذكور ناتج عن انعدام الدليل من جهة، ومراعاة عمل المشهور من جهة أخرى.

ولعل من أدلة ذلك أنه حينما سُئل عن الدليل في أن التزريق في العضلة

أو الوريد لا يبطل الصوم خلافاً لبقية المراجع، أجاب بقوله:

" لا دليل على كونه مبطلاً، إذ لا يصدق عليه الأكل ولا الشرب، ولا سائر المبطلات "[٥٤] ؛ لذا تراه يصرح في رسالته فيقول: " ولا بأس بالجامد، وإن كان الأحوط استحباباً اجتنابه "[٥٥]، وقد اقتضى المبحث أن يكون في مطلبين تناول الباحث في أولهما مخالفات السيستاني لأستاذه الخوئي (ت١٤١٣هـ) وفي ثانيهما انفراداته عن مشهور الفقهاء.

المطلب الأول: مخالفاته للسيد الخوئي ومبانيها الفقهية:

وقبل أن نخوض مفصلاً في بعض تلك المخالفات من خلال عرضها وعرض مبانيها الفقهية ومناقشتها، نستعرض طائفة على سبيل الإجمال وكما يأتي:

أولاً: أحكام الطهارة:

١ـ ورد عن السيد الخوئي (ت١٤١٣هـ) أنه لو توضأ بالارتماس في أواني الذهب والفضة فصحة الوضوء لا تخلو من إشكال، بينما ذهب السيد السيستاني الى أن الصحة أقرب[٥٦].

٢ـ ذكر السيد الخوئي أن الأحوط رعاية الترتيب في الوضوء، وذهب السيد السيستاني الى أنه لا بأس بترك هذا الاحتياط[٥٧].

ثانياً: أحكام الصلاة:

١ـ اشترط السيد الخوئي في وجوب الجمعة عدد خاص وهو سبعة، بينما اشترط السيد السيستاني خمسة[٥٨].

٢ـ أفتى السيد الخوئي أنه إذا دخل في صلاة العشاء، ثم تذكر أنه لم يصل المغرب عدل بها الى صلاة المغرب، إذا كان تذكره قبل أن يدخل في ركوع

الركعة الرابعة، وإذا كان تذكره بعده بطلت صلاته، بينما ذهب السيد السيستاني الى صحتها عشاء على الأظهر[٥٩].

٣ـ أفتى السيد الخوئي أنه لا يجوز حمْل أجزاء الميتة في الصلاة، وإن لم يكن ملبوساً، وكذلك كل ما لم تثبت تذكيته شرعاً.

وخالفه السيد السيستاني بقوله: بل يجوز حمْل ما تحمله الحياة من أجزاء الميتة النجسة في الصلاة وإن كان ملبوساً[٦٠].

ثالثاً: أحكام الصوم:

١ــ أفتى السيد الخوئي بجواز السفر في شهر رمضان من غير ضرورة وأنه لا بد من الإفطار فيه كغيره من الأسفار، وكذلك سائر أقسام الصوم الواجب المعيّن كالمنذور ونحوه.

فيما ذهب السيد السيستاني الى أن الأظهر عدم جواز السفر في الواجب المعيّن[٦١].

٢ـ ذكر السيد الخوئي أن الحامل المُقْرب إذا خافت على نفسها جاز لها الإفطار من دون كفارة، وخالفه السيستاني فقال: لا يبعد ثبوت الكفارة[٦٢].

٣ـ ذهب السيد الخوئي الى أنه لا يثبت الهلال بحكم الحاكم، ولا يبعد ثبوته برؤيته قبل الزوال في اليوم الثلاثين من أول شعبان، وكذا بتطوق الهلال.

أما السيد السيستاني فقد ذهب الى أنه بعيد، ولا يثبت الهلال بتطوقه ليدل على أنه لليلة السابقة[٦٣].

رابعاً: أحكام التجارة:

١ـ أفتى السيد الخوئي بعدم جواز بيع التلفزيون أو شرائه إذا عُدّ في العرف من آلات اللهو، وأما الإصغاء الى برامجه المحللة والنظر إليها فلا

بأس بهما، فيما ذهب السيد السيستاني الى عدم جواز اقتنائه لمن لا يأمن من انجرار نفسه أو بعض أهله الى استخدامها في الحرام[٦٤].

٢ـ ذهب السيد الخوئي الى حرمة المعاملة الربوية حتى مع غير المسلم، وخالفه السيد السيستاني بقوله إن الأظهر جواز أخذ الزيادة من الحربي[٦٥].

٣ـ كما ذهب السيد الخوئي الى أن الأحوط ترك المعاملة الربوية بين الوالد وولده وكذا بين الزوجين، وخالفه السيد السيستاني الى أن هذا الاحتياط لا مورد له هنا وأن هذه المعاملة جائزة[٦٦].

خامساً: أحكام النكاح:

١ـ ذكر السيد الخوئي في النكاح المنقطع حرمة خروج الزوجة بغير إذن زوجها، إذا كان خروجها منافياً.

بل مع عدم المنافاة أيضاً على الأحوط، وخالفه السيد السيستاني بأنه لا يبعد جواز الخروج مع عدم المنافاة لحق الزوج[٦٧].

٢ـ أفتى السيد الخوئي بجواز إسقاط الجنين للمرأة إذا كانت المرأة الحامل من السفاح مسلمة، أو كان الزاني بها مسلماً، فيما ذهب السيد السيستاني الى أن الأظهر عدم جواز إسقاط الجنين، وإن لم تكن الأم مسلمة أو الزاني[٦٨] بها مسلماً.

٣ـ ذهب السيد الخوئي الى أنه لا يجوز للأب أن يفصل ولده من أمه مدة الرضاع (حولين كاملين)، لأن الأم أحق بحضانة ولدها في تلك المدة، وخالفه السيد السيستاني بقوله: بل حق الحضانة خلال مدة الرضاع لأبويه بالسوية[٦٩].

سادساً: أحكام اللقطة:

١ـ أفتى السيد الخوئي أنه يجوز للملتقط أخْذ اللقطة بنية التملك إذا كانت قيمتها دون الدرهم، وذهب

السيد السيستاني الى أن في ذلك إشكال، والأحوط أن يتصدق بها عن مالكها[٧٠].

٢ــ ذهب السيد الخوئي الى أن الأحوط أن يكون التصدق ـ بمجهول المالك، الذي لم يصدق عليه عنوان اللقطة ـ بإجازة من الحاكم الشرعي، ولا يضمنه المتصدق إذا وجد مالكه، وخالفه السيد السيستاني بقوله: بل يضمنه إذا لم يرض بالتصدق على الأحوط[٧١].

٣ــ أفتى السيد الخوئي الى أن الحيوان إذا كان غير مأمون من التلف لبعض الطوارئ، لم يبعد جريان حكم غير العمران عليه من جواز تملكه ونحوه، أما السيد السيستاني، فقد ذهب الى أنه بعيد واللازم التصدق به مع اليأس عن الوصول الى مالكه بعد الفحص عنه[٧٢].

أما الفتاوى التي تعرض لها الباحث مع مبانيها الفقهية فهي كما يأتي:

أولاً: غسل الميت:

فقد ورد عن السيد الخوئي وجوب الغسل بمس القطعة المبانة من الحي، أو الميت إذا كانت مشتملة على العظم، دون الخالية منه، ودون العظم المجرد من الحي، أما العظم المجرد من الميت، أو السن فالأحوط استحباباً الغسل بمسه.[٧٣]

أما السيد السيستاني فيذهب الى " أنه لا يجب الغسل بمس القطعة المبانة من الحي أو الميت، وإن كانت مشتملة على العظم واللحم معاً "[٧٤].

وإذا كانت القطعة المبانة المشتملة على العظم واللحم معاً، مما لا يجب الغسل بمسها عند السيد السيستاني، يكون ـ وفقاً لقياس الأولوية ـ عدم وجوب الغسل بمسها إذا كانت مشتملة على العظم دون اللحم، أو العكس.

ويبقى النقاش دائراً ـ بخصوص عدم وجوب الغسل ـ بين حكم مس

القطعة المبانة من الحي، وحكم القطعة المبانة من الميت، إذ لكل دليله.

ويمكن بيان المبنى الفقهي للسيد السيستاني في عدم وجوب الغسل، من خلال مناقشة الأدلة المعتمدة في وجوب الغسل، فقد اعتمد الفقهاء في إثبات وجوب الغسل على رواية أيوب بن نوح رفعه عن أبي عبد الله عليه السلام قال: " إذا قُطع من الرجل قطعة فهو ميتة، وإذا مسه الرجل فكل ما كان فيه عظم، فقد وجب على من مسه الغسل، وإن لم يكن فيه عظم فلا غسل عليه "[٧٥].

والرواية " بإطلاقها تشمل المبانة من الحي والميت "[٧٦]، فلا يمكن اعتمادها بخصوص القطعة المبانة من الحي، فضلاً عن أن الرواية ـ حسب ما قرره المحقق الحلي (ت٦٧٦هـ) ـ مقطوعة[٧٧]، والعمل بها قليل[٧٨]، فيبقى أن عمدة ما يرجع إليه الفقهاء هو الإجماع على ما ادعاه الشيخ الطوسي قدس سره[٧٩] (ت٤٦٠هـ)، وهو غير متحقق لذهاب الشريف المرتضى الى إنكار وجوب الغسل من مس الميت[٨٠]، عليه فإن الأصل هو عدم الوجوب.

من ثم يمكن القول أن هذه القرائن بمجموعها هي التي دعت السيد السيستاني الى الحكم بعدم وجوب الغسل بمس القطعة المبانة من الحي.

ولعل مما يعضّد ذلك، هو أن السيد الخوئي نفسه، لم يعتمد في القول بوجوب الغسل بمس القطعة المبانة من الحي، إلا على الإجماع الذي ادعاه الشيخ الطوسي، وذهاب مشهور المتأخرين إليه[٨١]، هذا بالنسبة الى القطعة المبانة من الحي، أما فيما يخص القطعة المبانة من الميت، فقد استُدل على وجوب غسلها بقرينة أن مس الميت الذي يوجب الغسل معناه أن مس يده أو رجله، أو غيرهما من

أجزائه موجب للغسل بلا فرق في ذلك بين اتصالها وانفصالها، دليله أن النجاسة المترتبة على المركب مترتبة على أجزائه[٨٢].

ويمكن أن يُستخلص المبنى الفقهي للسيد السيستاني ـ بخصوص هذا الحكم ـ عبر التوجيهين الآتيين:

أ ـ أن موضوع الحكم في المقام، إنما هو مس الميت، وإن كان المفهوم العرفي في الحكم المترتب على المركب، ثابتاً لكل واحد من أجزائه، بالتالي فلا يصدق مس جزء من أجزاء الميت، أن يكون مساً للميت.

ب ـ إن الظاهر من رواية أيوب بن نوح المتقدمة أن القطعة لا تسمى ميتاً حتى تدخل ضمن أدلة وجوب الغسل، وعلى فرْض تعميم الحكم بوجوب الغسل بمس القطعة المبانة من الميت، فلعل المراد هو قطعة ظاهرة معتمدة، لا مجرد لحم مع عظم، اللهم إلا إذا كان الميت متشتت الأجزاء فمسها جميعاً، أو مس معظمها، فقد يكون الحكم حينئذ هو وجوب الغسل.

من هنا أفتى السيد السيستاني بوجوب الغسل على من مس أجزاء الميت المتشتتة جميعها[٨٣]، أو معظمها ولا يتعين وجوب الغسل بمس مجرد قطعة مبانة من الميت.

خلاصة القول أن أدلة الوجوب على الغسل من مس القطعة المبانة من الميت مطلقاً، لا تعدو أن تكون أدلة لإثبات عدم الوجوب.

ثانياً: الوطن الشرعي:

إذ عدّ السيد الخوئي ﷺ الوطن الشرعي من جملة قواطع السفر، وذكر أنه المكان الذي يملك فيه المسافر منزلاً قد أقام فيه ستة أشهر متصلة عن قصد ونية، ولا يزول حكم الوطن عن هذا المكان إلا بزوال ملكه[٨٤]، والوطن الشرعي يوجب ـ عند الفقهاء ـ التكليف بتمام

الصلاة[٨٥]، وعدم الإفطار، وغيرها من الآثار الشرعية.

أما السيد السيستاني فقد خالف السيد الخوئي حين أشار قائلاً: " ذكر بعض الفقهاء ﷺ نحواً آخر من الوطن يسمى الوطن الشرعي، ويقصد به المكان الذي يملك فيه الإنسان منزلاً قد استوطنه ستة أشهر، بأن أقام فيه ستة أشهر عن قصد ونية فقالوا: إنه يتم الصلاة فيه كلما دخله، ولكن لم يثبت عندنا هذا النحو من الوطن "[٨٦].

ولا بد ـ ابتداءاً ـ من بيان أن مفهوم الوطن المأخوذ من كلمة الاستيطان الواردة في الرواية كما سيأتي، ينطوي على معانٍ ثلاثة: أولها: الموضع الذي وُلد ونشأ وترعرع فيه ويقال له (الوطن الأصلي)، ثانيها: الموضع الذي اتخذه مقراً ومحلاً لنفسه على الدوام، من غير أن يحدد له وقتاً محدداً، ويُراد به (الوطن الإتخاذي)، ويعبر عن هذين الوطنين بـ (الوطن العرفي)، ثالثها: (الوطن الشرعي) ـ موضع بحثنا ـ وهو الموضع الذي يكون للإنسان فيه ملك، أو خصوص منزل، وقد استوطنه (ستة أشهر)[٨٧].

ويبدو من كلمات بعض الفقهاء أن حكم الوطن الشرعي يختلف عن حكم الوطن العرفي، إذ لا يُعدّ الأخير من قواطع السفر التي توجب الإتمام، بل الأحوط ـ عندهم ـ الجمع فيه بين القصر والتمام[٨٨].

ومدرك السيد الخوئي ومن وافقه من الفقهاء ـ في إثبات الوطن الشرعي وإجراء الأحكام عليه ـ هو بعض الروايات، غير أن أظهرها، والتي دار عليها نزاع الفقهاء هو صحيحة محمد بن إسماعيل بن يزيغ عن أبي الحسن الرضا عليه السلام " قال: سألته عن الرجل يقصّر في ضيعته، قال: لا بأس ما لم ينو المقام عشرة أيام، إلا أن يكون له منزل يستوطنه،

فقلت: ما الاستيطان؟ فقال عليه السلام: أن يكون له فيها منزل يقيم فيه ستة أشهر، فإذا كان كذلك يتم متى دخلها"[٨٩].

وقد استفاد الفقهاء من الصحيحة على أن الملاك هو الاستيطان، في قبال الأخبار التي يُفهم من ظاهرها على أن الملاك مجرد وجود الملك، كما في الوسيلة ـ في حكم من مر بضيعة له ـ: " إن كان له فيها مسكن نزل به ستة أشهر فصاعداً أتم، وإن لم يكن قصّر، إلا إذا نوى الإقامة عشرة"[٩٠]، أو ما ورد في الكافي لأبي صلاح (ت ٤٤٧هـ): " قال دخل مصراً له فيه وطن فنزل فيه فعليه التمام ولو صلاة واحدة، وإن لم ينزله، أو لم يكن له فيه وطن فعزم على الإقامة عشراً تمم، وإن لم يعزم قصّر ما بينه وبين شهر "[٩١]، وغيرها من الروايات التي يُفهم من ظاهرها أن الإتمام لا يتوقف على الاستيطان، بل على مجرد وجود الملك.

من هنا فملاك الفهم عند السيد الخوئي وغيره للوطن الشرعي، إنما هو لفظ الاستيطان الوارد في الصحيحة المتقدمة، وينبغي ـ ابتداءاً ـ التنبيه على أن بعض الفقهاء[٩٢] استفادوا من الرواية وجوهاً ثلاثة هي:

الأول: إن المراد هو خصوص الوطن الشرعي بإقامة ستة أشهر.

الثاني: تحديد الوطن العرفي، وذكْر فيه ستة أشهر، إنما هو من باب المثال.

الثالث: نية الإقامة الأبدية، ويبقى على نية ستة أشهر.

ومن أجل الوقوف على المبنى الفقهي للسيد السيستاني، ومن ذهب من الفقهاء في عدم ثبوت الوطن الشرعي، لا بد من بيان أن إثبات ما سُمي بـ (الوطن الشرعي) ـ وفق ما قرره بعض الفقهاء[٩٣] ـ مضافاً للصحيحة، هو الشهرة لما اشتُهر بين متأخري المتأخرين من ثبوت الإتمام

على من مر بموضع له فيها ملك قد استوطنه فيما مضى ستة أشهر، ولو متفرقة وشياع التعبير بينهم بالوطن الشرعي، وجعلوه من القواطع.

ويبدو أن المقصود بالشهرة هو (الشهرة الفتوائية) وهي اشتهار الفتوى في مسألة ما، سواء لم تكن رواية، أو كانت رواية على وفقها، كما هو الحال في المقام، وهذه لا تكون حجة، إلا إذا كانت لشهرة القدماء، ومتحققة بينهم " بنحو يستكشف بها كون المسألة من المسائل المتلقاة عن الأئمة عليهم السلام "[٩٤].

بالتالي فلا يمكن اعتماد الشهرة في إثبات الوطن الشرعي، ويبقى المناط في إثباتها هو الصحيحة، وما انعقد عليه مفهوم الاستيطان من خلال التوجيه الآتي: وهو أنّ غاية ما يُستدل به على أن المراد من الرواية الوطن الشرعي، هو سؤال الراوي " ما الاستيطان؟ فقال عليه السلام: أن يكون له فيها منزل يقيم فيه ستة أشهر " غير أن معنى الاستيطان، وكذلك الإقامة في موضع بمقدار ستة أشهر، وإن استُعملا بلفظ المضارع، لكن يلزم تجريدها عن مفهوم الزمان ؛ لعدم جواز حملها على الحال أو الاستقبال، فيكون المراد من قوله " يقيم ستة أشهر " هو تحقق الإقامة خارجاً في موضع ما بمقدار ستة أشهر مما يجب معه الإتمام حال المرور، ولا ريب أن ذلك ينطبق على المضي وليس الحال أو المستقبل[٩٥]، وبهذا يكون الاستيطان هو نفس الإقامة، أما الاستيطان المراد منه معنى الوطن الشرعي.

فقد اشترط بعض الفقهاء فعلية الاستيطان واستمراره " بمعنى أن يستوطن ملكه أو منزله في كل سنة ستة أشهر "[٩٦]، ومما يؤكد أن المراد من الاستيطان هو معنى الإقامة قول الإمام عليه السلام: (إلا أن يكون له فيها منزل يستوطنه)، ثم يؤكد عليه السلام هذا المعنى حين يسأله الراوي بقوله: ما

الاستيطان؟ فيجيب الإمام: أن يكون له فيها منزل يقيم فيه ستة أشهر.

ولا يخفى ما في ذلك من مساوقة معنى الاستيطان لمعنى الإقامة، وقد يبدو من ظاهر الرواية أنّ كون الاستيطان بمعنى الإقامة كان أمراً مفروغاً منه عند الرواة ؛ لكونه من المفاهيم العرفية، دليله أن السؤال فيها من قبل الراوي كان عن مقدار الإقامة، وليس عن ماهيتها، بقرينة جواب الإمام حين حدده بستة أشهر، ثم أن الإمام عليه السلام لم يتصد بنفسه الى تفسير معنى الاستيطان، وهو ما يكشف بوضوح أن المتبادر الى ذهن السائل هو المفهوم العرفي من الاستيطان، وليس المفهوم الشرعي، ومما يقرب المراد الى الذهن أن المفهوم من ظاهر قول الإمام " يقيم فيه ستة أشهر " هو الاعتياد والاستمرار على نحو يتحقق معه الصدق العرفي.

من هنا تتضح الدواعي والأسباب التي دفعت السيد السيستاني وطائفة من الفقهاء كالسيد اليزدي[٩٧] (ت١٣٣٧هـ)، والسيد محسن الحكيم[٩٨] (ت١٣٩٠هـ)، والسيد الخميني[٩٩] (ت١٤٠٩هـ)، والسيد محمد سعيد الحكيم[١٠٠]، وغيرهم الى إنكار الوطن الشرعي، وإرجاع مفاد الرواية الى الوطن العرفي ؛ لأنهم جعلوا المناط فعلية الاستيطان، أو صدق الاستيطان عرفاً.

ويمكن استظهار هذا الشرط من كلماتهم، وإن لم يذكروه بعنوان الشرط، كما يظهر منها اشتراطهم دوام الملك في الوطن الشرعي، على نحو تستمر معها العلقة بين الشخص وذلك المحل.

وحيث أن كل ذلك مما لا يمكن استظهاره من صحيحة محمد بن إسماعيل، يبقى المستفاد منها هو خصوص الوطن العرفي.

ثالثاً: رؤية الهلال:

وهي من المسائل الفقهية الخلافية بين الشيعة الإمامية وغيرهم من المذاهب الإسلامية، بل بين المذاهب الإسلامية أيضا، ولعل من أسباب الخلاف هو طرق إثبات رؤية الهلال، التي من أبرزها شهادة العدول.

فقد ذهب الإمامية الى أن الشهادة في رؤية الهلال لا تثبت إلا بتصدي رجلين عدلين، فعن " أبي عبد الله عليه السلام قال: إن علياً عليه السلام كان يقول: لا أُجيز في رؤية الهلال إلا شهادة رجلين عدلين "[١٠١]، وذهبت بعض الروايات، كما عن أبي عبد الله عليه السلام قوله: " لا تجوز الشهادة في رؤية الهلال دون خمسين رجلاً عدد القسامة "[١٠٢][١٠٣].

فيما ورد صنْف ثالث من الروايات يوفّق بين الروايتين آنفاً، ويُفصّل القول في حقيقة الشهادة، كرواية يونس بن عبد الرحمن عن حبيب الخزاعي " قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: لا تجوز الشهادة في رؤية الهلال، دون خمسين رجلاً عدد القسامة، وإنما تجوز شهادة رجلين إذا كانا من خارج المصر، أو كان بالمصر علة فأخبرا أنهما رأياه، وأخبرا عن قوم صاموا للرؤية "[١٠٤]، بينما ذهب فقهاء مذاهب المسلمين الأخرى الى أن مطلق الرؤية تثبت بشهادة عدلين، أو عدل واحد[١٠٥].

والحق أن الإختلاف بهذا العنوان لا يعدو أن يكون في تقدير الباحث اختلافاً فقهياً يفرضه المبنى الفقهي، لا النزاع المذهبي، دليله أن نظير هذا الاختلاف لا تخلو منه الساحة الفقهية الإمامية نفسها، إذ أن فقهاء الإمامية يختلفون فيما بينهم بخصوص رؤية الهلال، لكن على نحو أدق ؛ لتعلقه بالرؤية الفعلية وغيرها، وتوقفها على كونها في بلدين مشتركين في أفق واحد، وغيرها من سبل الاختلاف التي يمكن عدّها من دواعي ترصين

وتطور البحث الفقهي بهذا الاتجاه.

ويمكن القول أن اختلاف السيد السيستاني عن أستاذه الخوئي بخصوص رؤية الهلال، مما يُعرب عن ذلك بوضوح تام وبجلاء خال من الإبهام، فقد ذهب السيد الخوئي وجملة من الفقهاء الى أن رؤية[١٠٦] الهلال في بلد تكفي في " الثبوت في غيره، مع اشتراكهما في الأفق بحيث إذا رُئي في أحدهما رُئي في الآخر، بل الظاهر كفاية الرؤية في بلد ما في الثبوت لغيره من البلاد المشتركة معه في الليل وإن كان أول الليل في احدهما آخره في الآخر "[١٠٧].

فيما ذهب السيد السيستاني الى أن رؤية الهلال في بلد كافية في غيره مع اشتراكهما في الأفق، لكن بمعنى " كون الرؤية الفعلية في البلد الأول ملازماً للرؤية في البلد الثاني، لولا المانع من سحاب أو غيم أو جبل أو نحو ذلك "[١٠٨]، والاختلاف واضح بين الرأيين من جهة أن الرؤية عند السيد السيستاني إنما هي الرؤية الفعلية في البلد الأول، على نحو ملازمة للرؤية في البلد الثاني مع عدم وجود المانع، بينما تكون مجرد الرؤية ـ عند السيد الخوئي ـ في بلد ما كافية في الثبوت لغيره من البلاد المشتركة معه في الليل.

وقد استشهد السيد الخوئي على رأيه بأمرين:

الأول: أن الشهور القمرية، إنما تبدأ على أساس وضع سيْر القمر، واتخاذه موضعاً خاصاً من الشمس في دورته الطبيعية، وفي نهاية الدورة يدخل تحت شعاع الشمس، وفي هذه الحالة (حالة المحاق) لا يمكن رؤيته في أية بقعة من بقاع الأرض، وبعد خروجه عن حالة المحاق والتمكن من رؤيته ينتهي شهر قمري، ويبدأ شهر قمري جديد.

ومن الواضح أن خروج القمر

من هذا الوضع هو بداية شهر قمري جديد لجميع بقاع الأرض على اختلاف مشارقها ومغاربها لا لبقعة دون أخرى، وإن كان القمر مرئياً في بعضها دون الآخر "[١٠٩].

الثاني: النصوص الدالة على ذلك ومنها:

أـ صحيحة هشام بن الحكم عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال فيمن صام تسعة وعشرين قال: " إن كانت له بينة عادلة على أهل مصر أنهم صاموا ثلاثين على رؤيته قضى يوماً "[١١٠]، حيث استدل السيد الخوئي على أن الصحيحة تدل بإطلاقها على أن الشهر إذا كان ثلاثين يوماً في مصر كان كذلك في بقية الأمصار، من غير فرْق بين كون هذه الأمصار متفقة أو مختلفة في آفاقها[١١١]؛ لأنه ـ حسب استنتاجه ـ " لو كان المراد من كلمة مصر فيها المصر المعهود المتفق مع بلد السائل في الأفق لكان الإمام عليه السلام بيّن ذلك، فعدم بيانه مع كونه عليه السلام في مقام البيان كاشف عن الإطلاق "[١١٢].

ب ـ صحيحة عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن هلال رمضان يغم علينا في تسع وعشرين من شعبان فقال: " لا تصم إلا أن تراه فإن شهد أهل بلد آخر فاقضه "[١١٣]، والصحيحة ظاهرة الدلالة بإطلاقها على أن رؤية الهلال في بلد تكفي لثبوته في سائر البلدان، من غير فرْق في اتحاد الأفق أو اختلافه، وقد استشهد السيد الخوئي[١١٤] على ذلك بجملة من الروايات التي ورد فيها كيفية صلاة عيدي الأضحى والفطر، وما يقال فيها من التكبير من قوله عليه السلام في جملة تلك التكبيرات: " أسألك في هذا اليوم الذي جعلته للمسلمين عيداً "، وموضع الاستدلال في هذا الدعاء عند السيد الخوئي أن هذا اليوم هو يوم معيّن خاص جعله الله تعالى للمسلمين كلهم، لا لخصوص أهل

بلد تُقام فيه صلاة العيد[١١٥]، عليه فيوم العيد واحد لجميع أهل البقاع والأمصار على اختلافها في الآفاق والمطالع، كما أنه يدل على ذلك ـ عنده ـ أن ليلة القدر ليلة شخصية لجميع أهل الأرض على اختلاف بلدانهم في آفاقهم " ضرورة أن القرآن نزل في ليلة واحدة، وهذه الليلة الواحدة هي ليلة القدر وفيها يفرق كل أمر حكيم، ومعلوم أن تفريق كل أمر حكيم فيها لا يخص بقعة معينة من بقاع الأرض، بل يعم أهل البقاع جميعاً "[١١٦]، الى غيرها من الروايات التي قد يضيق المقام بالإتيان بها جميعاً.

وقد رد السيد السيستاني على استدلال السيد الخوئي بصحيحة عبد الرحمن بن أبي عبد الله المتقدمة بما ملخصه: أن مورد السؤال في الرواية هو ما إذا غم هلال رمضان أي ستر.

ولكن من الواضح أن المقصود أن يكون إسناد الستر الى الهلال إسناداً مجازياً يراد به الإسناد الى محله، أي ستر الغمام لمطلع الهلال، فمرجعه الى الشك في وجود الهلال في مطلعه في آفق البلد، وليس المقصود ستر الغمام للهلال ؛ لأنه لو أحرز ذلك لكفى في ثبوت الشهر، فإنه لا يُعتبر فيه الرؤية الفعلية[١١٧] عليه " فلا إطلاق للفظ البلد ـ عند السيد السيستاني ـ في الرواية للبلد البعيد، الذي لا تكون رؤية الهلال فيه شاهداً على وجوده في بلد المكلف "[١١٨].

أما صحيحة هشام بن الحكم ـ المارة آنفاً ـ فقد أكّد السيد السيستاني لا إطلاق لها ؛ لكونها بصدد بيان أمر آخر، وهو لزوم عدم وجود معارض حكمي للشهادة على رؤية الهلال في بلد آخر، " فالتعبير بـ (أهل مصر)، إنما هو بعناية اعتبار اجتماعهم على ثبوت الرؤية، الذي لا يكون عادة إلا عن شياع قطعي، أو بيّنة غير معارضة بغيرها "[١١٩].

وبالجملة فإن المقصود ـ عند السيد السيستاني ـ في الرواية هو التركيز على قيام الحجة والتأكد من ثبوتها عند أهل ذلك المصر، فلا يكفي وجود شاهدين منهم على الرؤية مطلقاً، كما لو انفردا بادعاء الرؤية مع كثرة المستهلين، وإذا كان الإمام بصدد بيان ما ذُكر، فلا ينعقد لكلامه إطلاق ليشمل المصر الذي لا يُحرز كونه متفق الأفق مع بلد المكلف[١٢٠].

هذا مضافاً الى أن الوحدة الشخصية ـ حسب تأكيد السيد السيستاني ـ ليوم العيد وليلة القدر، لا تتحقق حتى على مسلك السيد الخوئي ﷺ ـ كما مر في بداية البحث ـ والذي ملخصه أن خصوص البلاد التي تشترك مع بلد الرؤية في جزء من الليل تشترك معه في أول الشهر، وأما البلاد الأخرى فيكون أول الشهر فيها في اليوم التالي، وهنا يُعرب السيد السيستاني عن استغرابه متسائلاً: " فكيف يقول ﷺ بأن يوم العيد يوم معين خاص لجميع المسلمين، وكذلك القدر ليلة واحدة شخصية لجميع أهل الأرض على اختلاف بلدانهم في الآفاق "[١٢١]، بالتالي فلا محيص ـ عند السيد السيستاني ـ من الالتزام بأن وحدة يوم العيد وليلة القدر، إنما هي وحدة نوعية، وليست شخصية.

وإذا كنا قد وقفنا على بعض أدلة السيد الخوئي ﷺ، وردود السيد السيستاني عليها، فإن تمامية البحث تلزمنا التعرض الى أدلة السيد السيستاني من اعتماد الرؤية الفعلية في بلد ما وكونها ملزمة للرؤية في البلد الثاني، لتكون الرؤية كافية فيهما مع اشتراكهما في الأفق.

ويمكن الوقوف عليها من خلال مناقشته لآراء أستاذه الخوئي، وقوله " بأن العبرة في دخول الشهر القمري في كل مكان بإمكانية رؤية الهلال في أفق ذلك المكان "[١٢٢] مستشهداً بطائفة من الشواهد منها:

الشاهد الأول: خبر معمر بن خلاد عن أبي الحسن عليه السلام قال: كنت جالساً عنده آخر يوم من شعبان فلم أره صائماً فأتوه بمائدة فقال: أدن وكان ذلك بعد العصر، فقلت له جُعلت فداك صمتُ اليوم، فقال لي: ولم؟ قلت: جاء عن أبي عبد الله عليه السلام في اليوم الذي يُشك فيه أنه قال: يوم وُفق له، قال: أليس تدرون، إنما ذلك إذا كان لا يعلم أهو من شعبان، أم من شهر رمضان، فصامه الرجل فكان من شهر رمضان كان يوماً وُفق له، فأما وليس علة ولا شبهة فلا... الخ "[١٢٣].

ووجه الاستدلال عند السيد هو أن الإمام عليه السلام قد جعل المناط في مطلوبية الاحتياط بصيام اليوم الذي يعقب التاسع والعشرين من شهر شعبان، هو عدم العلم بكونه من شعبان أو من رمضان، ولو كان يكتفي في دخول الشهر في بلد بقابلية الهلال ولو في أفق بلد آخر لصدق على ذلك اليوم، أنه مما لا يعلم كونه من شعبان أو رمضان، بالتالي فلا يتجه نهْي الإمام عن صيامه احتياطاً، وهو الظاهر[١٢٤].

الشاهد الثاني: " أن مقتضى الالتزام بدخول الشهر في البلاد الواقعة في شرق بلد الرؤية من جهة اشتراكها معه في جزء من الليل، هو إما تبعّض الليلة الواحدة فيها بين شهرين، بأن يكون أولها الى اللحظة التي رُئي الهلال فيها في ذلك البلد الغربي من الشهر السابق، وما بقي من الشهر اللاحق، وإما ابتداء الشهر فيها قبل قابلية الهلال للرؤية في أي مكان من الأرض، وكلا الأمرين بعيد عن المرتكزات العرفية "[١٢٥].

الشاهد الثالث: وهو أن" مقتضى كون العبرة في دخول الشهر الجديد في بلد المكلف برؤية الهلال، ولو في بلد آخر بعيد عنه جداً "[١٢٦] هو أن صيام النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام وفطرهم

وحجهم، لم تكن تقع في كثير من الحالات في أيامها الحقيقية ؛ لاعتمادهم عليهم السلام في تعيين بدايات الأشهر الهلالية على الرؤية في بلدانهم، أو البلدان القريبة منهم، مع كون الرؤية متيسرة في الليلة السابقة في بعض الأماكن البعيدة جداً " كما يُعرف ذلك بمراجعة البرامج الكومبيوترية الحديثة التي تبين أوضاع القمر لآلاف السنين الماضية والآتية "[١٢٧] أي انه في حالات كثيرة كان هلال شوال ـ مثلاً ـ قابلاً للرؤية في استراليا أو جنوب أفريقيا مثلاً، لكنه لم يكن قابلاً للرؤية في المدينة المنورة أو العراق في تلك الليلة، كما يحدث في زماننا كثيراً، وقد استدل السيد على ذلك ببعض الروايات منها:

معتبرة أبي علي بن راشد " قال: كتب إلي أبو الحسن العسكري عليه السلام كتاباً وأرّخه يوم الثلاثاء لليلة بقيت من شعبان وذلك في سنة اثنتين وثلاثين ومائتين، وكان يوم الأربعاء يوم شك، وصام أهل بغداد يوم الخميس، وأخبروني أنهم رأوا الهلال ليلة الخميس ولم يغب إلا بعد الشفق بزمان طويل، قال: فاعتقدت أن الصوم يوم الخميس وأن الشهر كان عندنا ببغداد يوم الأربعاء، قال: فكتب إلي: زادك الله توفيقاً فقد صمت بصيامنا، قال: ثم لقيته بعد ذلك فسألته عما كتبت به إليه، فقال لي: أولم أكتب إليك إنما صمت الخميس ولا تصم إلا للرؤية "[١٢٨]، ووجه الاستدلال عند السيد بهذه الرواية هو تصريح الإمام عليه السلام فيها بأن يوم الخميس كان أول أيام رمضان عام (٢٣٢هـ) سواء في بلد سكنى الإمام عليه السلام وهو المدينة المنورة، أو في بلد السائل وهو بغداد[١٢٩]، " مع أن مقتضى الحسابات الفلكية الدقيقة أن هلال رمضان كان قابلاً للرؤية بكل وضوح في ليلة الأربعاء الموافق (٢٠نيسان عام ٨٤٧ للميلاد) في

معظم القارة الأفريقية والأمريكيتين "[١٣٠] وربما تُثار في المقام إشكالية مفادها الاستفسار الآتي: ما هو موقف الشريعة من رؤية الهلال بالتلسكوب (المنظار)، أو كما هو متعارف في عرف الفقهاء بـ (العين المسلحة)؟ من خلال الاعتماد على بعض الروايات[١٣١]، هذا في مقابل الروايات المتقدمة التي يقف المراد منها عائقاً في اعتماد التلسكوب أو غيره من الآلات الحديثة في رؤية الهلال، ثم ما هو موقف الشريعة من اعتماد أخبار الفلكيين في الرؤية، فينبري السيد السيستاني لحل هذه الإشكالية مؤكداً أنه لا يمكن التمسك بإطلاق نصوص الرؤية واعتماده ؛ لأن الهلال عند العرب كان ميقاتاً يبتدئون به الشهر القمري المعتمد لديهم في مختلف شؤون حياتهم، ولما جاء الدين الإسلامي اقرهم على ذلك، قال تعالى:) يَسْأَلُونَكَ عَنِ الأهِلَّةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ (١٣٢]، ومن المؤكد أن ما يصلح أن يكون ميقاتاً للناس بصورة عامة هو الهلال الذي يظهر بالأفق بنحو قابل للرؤية بالعين المجردة المتعارفة، وأما ما لا يرى إلا بالأدوات فلا يصلح أن يكون ميقاتاً[١٣٣].

وكأن الآية بصدد بيان أن الميقات يعتمد على الرؤية لعموم الناس، وليس لخصوصهم ممن استعانوا بالأدوات المقربة أو نحوها، ثم يستدل السيد بضرورة اعتماد الرؤية بالعين المجردة، دون غيرها بأنه لو كان المناط في دخول الشهر هو رؤية الهلال ولو بأقوى التلسكوبات.

لاستلزم أن صيام النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام وفطرهم وحجهم وسائر أعمالهم المتصلة برؤية الهلال، لها أيام خاصة لم تكن تقع في كثير من الأحيان في أيامها الحقيقية لاعتمادهم على الرؤية بالعين المجردة، مع أنه قلما يُرى

الهلال بالعين المجردة[١٣٤].

أما ما يخص اعتماد أخبار الفلكيين في الإخبار عن ولادة الهلال وخروجه من المحاق في الحكم بدخول الشهر القمري.

وإن كان معتمداً على الحسابات الرياضية القطعية[١٣٥] ؛ لاختلاف الفلكيين بشأن ذلك، حيث بنى بعضهم على إمكان رؤية الهلال وهو بعمر (١٤) ساعة، في حين اشترط آخرون أن يكون في الحد الأدنى بعمر (١٦) ساعة، وقال آخرون (١٨) ساعة، وادعى بعضهم إمكانية رؤية الهلال وهو بارتفاع (٤) درجات على الأفق حين غروب، وقال آخرون أنه (٥) درجات، وقال جمع أنه (٦) درجات[١٣٦].

وبالنتيجة استفاد السيد من هذا التفاوت، في عدم إمكان الاعتماد على أخبار الفلكيين ؛ لأنها من ضروب الاعتماد على الرأي والتظني في رؤية الهلال، ما لم يورث العلم والاطمئنان، ولو من خلال التجربة[١٣٧]، والروايات واضحة الدلالة في النهي عن الأخذ بالرأي والظن كقول الإمام الباقر عليه السلام: "إذا رأيتم الهلال فصوموا وإذا رأيتموه فأفطروا، وليس هو بالرأي ولا بالتظني ولكن بالرؤية"[١٣٨].

خلاصة القول أن رأي السيد السيستاني في رؤية الهلال في بلد ما كافية في غيره مع اشتراكهما في الأفق، بشرط الرؤية الفعلية، مما تدعمه الروايات الواردة من طرق الفريقين كقول النبي صلى الله عليه وآله: " صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته "[١٣٩]، إذ قد يُفهم من ظاهر الحديث أن الخطاب موّجه لأهل البقعة ممن يرون الهلال، بقرينة قوله (صوموا لرؤيته) حيث لم يقل صوموا إذا رأيتموه، أو إذا رُئي الهلال، أو غيرها من العبارات التي توحي بإمكان رؤيته في البقاع البعيدة.

الهوامش:

[١] حيث أن العمل ـ بلا تقليد ـ باطل عند الفقهاء الإمامية، لأدلة منها ما رُوي عن صاحب الوسائل: عن محمد بن عبيدة قال: قال لي أبو الحسن عليه السلام: أنتم أشد تقليداً، أم المرجئة؟ قال: قلت: قلدنا وقلدوا، فقال: لم أسألك عن هذا، فلم يكن عندي جواب أكثر من الجواب الأول، فقال: أبو الحسن عليه السلام: إن المرجئة نصبت رجلاً لم تُفرض طاعته وقلدوه، وأنكم نصبتم رجلاً، وفرضتم طاعته، ثم لم تقلدوه، فهم أشد منكم تقليداً. ظ: الحر العاملي: الوسائل ١٨/ ٨٩.

[٢] العاملي (معاصر): نظرات الى المرجعية/ دار السيرة بيروت ـ لبنان/ الطبعة الأولى/ ١٤٢.

[٣] أمثال: السيد عبد الهادي محمد تقي الحكيم، مؤلف كتاب (الفقه للمغتربين) وفق فتاوى السيد السيستاني، والشيخ محمد كاظم الجشي مؤلف كتاب (الفوائد الفقهية) وفق فتاواه أيضاً، وغيرهما.

[٤] وهو: اعتبار الحكم أو العنوان السابق باقياً بعد الشك فيه. ظ: الحكيم: عبد الهادي محمد تقي (معاصر): الفقه للمغتربين (وفق فتاوى السيد السيستاني) / مطبعة مهر ـ قم/ الطبعة الثانية (١٤١٩هـ) / ٣٣.

[٥] ويُراد بها: الجماعة من المجتهدين الذي يُعلم بأن أحدهم أعلم، وليس العلم خارجاً عنهم. ظ: م. ن/ ٣٣.

[٦] وهو: تبدل حقيقة الشيء الى شيء آخر عرفاً، كتبدل اللحم في الأرض تراباً. ظ: م. ن/ ٣٣.

[٧] ظ: الحكيم: الفقه للمغتربين ص٣٢ ـ ٣٩، الجشي: محمد كاظم (معاصر): الفوائد الفقهية (وفق فتاوى السيد السيستاني) / دار الباقر ـ كربلاء المقدسة/ الحائر الحسيني (١٤٢٥هـ) ص١٣ ـ ١٨.

[٨] الحكيم: عبد الهادي (معاصر): الفتاوى الميسرة (وفق فتاوى السيد السيستاني) / مطبعة الفائق الملونة/ الطبعة الثالثة (١٤١٧هـ) / ٩.

[٩] أمثال السيد محمد سعيد الحكيم في كتاب (حواريات فقهية).

[١٠] الحكيم: عبد الهادي (معاصر): حواريات فقهية) (وفق فتاوى السيد محمد سعيد الحكيم) / مطبعة ياران/ الطبعة الأولى (١٤١٦هـ) / ٨.

[١١] ظ: السيد السيستاني: الفقه للمغتربين/ ١٤٨، ١٥٣.

[١٢] استفتاءات/ ٢٥٩.

[١٣] وهي إحدى القواعد المشهورة المعمول بها لدى فقهاء الإمامية، والاستنقاذ يعني النجاة والخلاص، ويُراد به بالمعنى الفقهي: جواز تملك أموال غير المسلم بقصد استنفادها. ظ: فتح الله (معاصر): معجم ألفاظ الفقه الجعفري/ مطابع المدخول ـ الدمام/ الطبعة الرابعة

(١٤١٥هـ) / ٥١.

[١٤] ظ: الجشي: الفقه للمغتربين/ ١٥٨، استفتاءات/ ٧٥٢، ٦٤٨، ٦٤٩.

[١٥] ظ: الحكيم: محمد سعيد (معاصر): منهاج الصالحين/ دار الصفوة بيروت ـ لبنان/ الطبعة الأولى (١٤١٦هـ) ٢/ ٢٧، الفياض: محمد إسحاق (معاصر): منهاج الصالحين/ مطبعة أمير ـ قم/ الطبعة الأولى ٢/ ١٧٨، الخراساني: وحيد (معاصر): مناهج الصالحين ٣/ ٦٥.

[١٦] ظ: الجلالي: محمد رضا: جهاد الإمام السجاد عليه السلام/ مؤسسة دار الحديث الثقافية/ الطبعة الأولى (١٤١٨هـ) / ١٩٤.

[١٧] منير الخباز: الرافد في علم الأصول/ ٤٩.

[١٨] ظ: م. ن.

[١٩] ظ: الجشي: الفوائد الفقهية ٢/ ١٩٥.

[٢٠] ظ: ٢/ ١٩٥.

[٢١] الجشي: الفوائد الفقهية ٢/ ٢٥٨.

[٢٢] سورة النور/ ٦٠.

[٢٣] الجشي: الفوائد الفقهية ٢/ ٢٤١.

[٢٤] عبد الهادي الحكيم: الفقه للمغتربين/ ٧٩.

[٢٥] المنتظري: دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة ١/ ٤٢٢.

[٢٦] ظ: الفياض: محمد إسحاق (معاصر): أحكام البنوك والأسهم والسندات والأسواق المالية (البورصة) / مطبعة أمير ـ قم/ ١٣.

[٢٧] كأن تكون عن طريق الانتخابات، كالانتخابات الجارية في العراق ـ في الوقت الحاضر ـ التي تمنح الشرعية للحاكم، وتكلفه القيام مقام المسلمين في أداء ما يجب عليهم وكالة، وقد تناول الباحث ذلك مفصلاً في الفصل الثالث.

[٢٨] من الجدير بالتنبيه أن الفتاوى المعروضة في هذا البحث، من ضمن فتاوى السيد السيستاني قبل (٢٠٠٣م)، وهو ما يكشف عن اهتمامه بإدارة الدولة مطلقاً، وسعيه لتنظيم شؤون الناس وفقاً لذلك.

[٢٩] ظ: السيد السيستاني: منهاج الصالحين ١/ ٤١٦.

[٣٠] ظ: السيد السيستاني: استفتاءات / ٩٦.

[٣١] ظ: السيد السيستاني: استفتاءات / ٦١٠.

[٣٢] ظ: الجشي: الفوائد الفقهية ٢/ ٢٨٢.

[٣٣] ظ: م. ن ٢/ ٢٨٣.

[٣٤] ظ: السيد السيستاني: استفتاءات/ ٧٠٤.

[٣٥] ظ: م. ن/ ٧٠٤.

[٣٦] ظ: م. ن/ ٧٠٢.

[٣٧] ظ: السيد السيستاني: إستفتاءات/ ٢٧٦.

[٣٨] ظ: م. ن/ ٣١٩.

[٣٩] ظ: م. ن/ ٦٩٥.

[٤٠] ظ: الجشي: الفوائد الفقهية ٢/ ٣١١.

[٤١] ظ: الخوئي: أبو القاسم (١٤١٣هـ): منهاج الصالحين/ مطبعة مهر ـ قم/ الطبعة الثامنة والعشرون (١٤١٠هـ) ١/ ٤٣٠.

[٤٢] ظ: السيد الخوئي: منهاج الصالحين ١/ ٤٢٨، الروحاني: محمد صادق

(معاصر): المسائل المنتخبة/ مطبعة سمهر/ الطبعة الثانية (١٤٢٠هـ) / ٤٠٥، الوحيد الخراساني: منهاج الصالحين ٢/ ٤٨٥.

[٤٣] سيتعرض لها الباحث مفصّلا في الفصل الثالث ؛ لذا اقتضى المقام الإشارة إليها فقط.

[٤٤] ظ: الجشي: الفوائد الفقهية ٢/ ٣٣١.

[٤٥] ظ: الحكيم: الفقه للمغتربين/ ١٥٠.

[٤٦] ظ: السيد السيستاني: استفتاءات/ ٢٨.

[٤٧] ظ: السيد السيستاني: استفتاءات / ٩٩.

[٤٨] ظ: السيد السيستاني: قاعدة لا ضرر ولا ضرار/ ٢٠٤.

[٤٩] التي سيقف عليها الباحث مفصلا في الفصل الثالث.

[٥٠] ظ: مجلة الموسم: الإمام الخوئي المرجع الشيعي الأكبر/ ٢٢٩، نقلاً عن الشيخ باقر الأيرواني.

[٥١] ظ: الشيخ محمد علي الحاج، الشيخ أسعد الجواد: المسائل المنتخبة (العبادات والمعاملات) طبق فتاوى السيد الخوئي ﷺ والسيد السيستاني/ دار الصفوة بيروت ـ لبنان/ الطبعة الأولى (١٤٢٨هـ).

[٥٢] ظ: السيستاني: علي (معاصر): تعليقه على المسائل المنتخبة للسيد الخوئي: فتاوى السيد السيستاني/ دار المؤرخ العربي بيروت ـ لبنان.

[٥٣] ظ: السيد السيستاني: منهاج الصالحين ١/ ١٨، المسائل المنتخبة/ ١٧.

[٥٤] السيد السيستاني: استفتاءات/ ٢٥٣.

[٥٥] السيد السيستاني: منهاج الصالحين ١/ ٣٠٢.

[٥٦] ظ: الشيخ محمد علي الحاج، الشيخ أسعد الجواد: المسائل المنتخبة (العبادات والمعاملات) طبق فتاوى السيد الخوئي والسيد السيستاني/ دار الصفوة بيروت ـ لبنان/ الطبعة الأولى (١٤١٠هـ) / ١٩ (المسألة ٢٨)، تعليقه على المسائل المنتخبة للسيد الخوئي: فتاوى السيد السيستاني/ دار المؤرخ العربي بيروت ـ لبنان/ ٧ (المسألة ٢٨).

[٥٧] ظ: م. ن/ ٢٠، ٧.

[٥٨] ظ: م. ن/ ٩٦ (المسألة ١٧٦)، ٢٨ (المسألة ١٧٦).

[٥٩] ظ: م. ن/ ١٠١ (المسألة ١٩٠)، ٢٩ (المسألة ١٩٠).

[٦٠] ظ: السيد السيستاني: تعليقه عل المسائل المنتخبة/ ٣٣ (المسألة٢٢٨)، المسائل المنتخبة/ ١١٠ (المسألة ٢٢٨).

[٦١] ظ: م. ن/ ٥٣ (المسألة ٤٦٨)، م. ن/ ١٩٩ (المسألة ٤٦٨).

[٦٢] ظ: م. ن/ ٥٣ (المسألة ٤٧٢)، م. ن/ ٢٠١ (المسألة ٤٧٢).

[٦٣] ظ: م. ن/ ٥٤ (المسألة ٤٧٥)، م. ن/ ٢٠٢ (المسألة ٤٧٥).

[٦٤] ظ: المسائل المنتخبة (العبادات والمعاملات) طبق فتاوى السيد الخوئي والسيد السيستاني/ ٢٥٦ (المسألة ٦٣٢).

[٦٥] ظ: السيد السيستاني: تعليقه على المسائل المنتخبة/ ٦٨ (المسألة ٦٤٧)، المسائل المنتخبة (العبادات والمعاملات) طبق

فتاوى السيد الخوئي والسيد السيستاني ٢٥٩ (المسألة ٦٤٧).

[٦٦] ظ: م. ن.

[٦٧] ظ: تعليقه على المسائل المنتخبة/ ٨٧ (المسألة ١٠١٤)، المسائل المنتخبة/ ٣٤٤ (المسألة ١٠١٤).

[٦٨] ظ: م. ن/ ٨٨ (المسألة ١٠٣٧)، م. ن/ ٣٤٩ (المسألة ١٠٣٧).

[٦٩] ظ: السيد السيستاني: المسائل المنتخبة/ ٣٥٠ (المسألة ١٠٤٢).

[٧٠] ظ: السيد السيستاني: المسائل المنتخبة/ ٣٧٦ (المسألة ١١٣٧).

[٧١] ظ: م. ن/ ٣٧٩ (المسألة ١١٥٤).

[٧٢] ظ: السيد السيستاني: تعليقه على المسائل المنتخبة/ ٩٣ (المسألة ١١٥٨)، المسائل المنتخبة/ ٣٨١ (المسألة ١١٥٨).

[٧٣] ظ: السيد الخوئي: منهاج الصالحين ١/ ٩٢، الخوئي: أبو القاسم (ت١٤١٣هـ): كتاب الطهارة/ المطبعة العلمية ـ قم/ الطبعة الثانية (١٤١١هـ) ٧/ ٢٨٢.

[٧٤] السيد السيستاني: منهاج الصالحين ١/ ١٠٩ (المسألة ٣٣٣)، تعليقه على العروة الوثقى/ ٢٧٦، المسائل المنتخبة/ ٦٤.

[٧٥] الكليني: الكافي ٣/ ٢١٢، الطوسي: الاستبصار ١/ ١٠، التهذيب ١/ ٤٣٠.

[٧٦] البهائي: محمد بن الحسين (ت١٠٣١هـ): الحبل المتين في إحكام أحكام الدين/ منشورات مكتبة بصيرتي ـ قم/ ٧٧، المحقق البحراني: يوسف (ت١١٨٦هـ): الحدائق الناظرة في أحكام العترة الطاهرة/ مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة ٣/ ٣٤١.

[٧٧] الرواية المقطوعة أو المضمرة: هي التي لم يعلم فيها أن المروي عنه هو المعصوم، أم لا. ظ: الفضلي: عبد الهادي (معاصر): أصول البحث/ مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر بيروت ـ لبنان/ الطبعة الثالثة (١٤٢١هـ) / ١٠٢.

[٧٨] ظ: المحقق الحلي: أبو القاسم نجم الدين (ت٦٧٦هـ): المعتبر في شرح المختصر/ نشر مؤسسة سيد الشهداء عليه السلام ـ قم ١/ ٣٥٢.

[٧٩] ظ: الطوسي: محمد بن الحسن (ت٤٦٠هـ): الخلاف/ تحقيق جماعة من المحققين/ مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة ١/ ٧٠١.

[٨٠] ظ: المرتضى: علي بن الحسين (ت٤٣٦هـ): رسائل المرتضى/ تحقيق مهدي الرجائي/ مطبعة سيد الشهداء عليه السلام ـ قم (١٤٠٥هـ) ٣/ ٢٥.

[٨١] ظ: السيد الخوئي: كتاب الطهارة ٧/ ٢٨٥.

[٨٢] ظ: السيد الخوئي: منهاج الصالحين ٧/ ٢٨٦.

[٨٣] ظ: السيد السيستاني: منهاج الصالحين ١/ ١٠٩ (المسألة ٣٣٣).

[٨٤] ظ: السيد الخوئي: منهاج الصالحين ١/ ٢٤٧، المسائل المنتخبة (طبقاً لفتاوى

السيد الخوئي والسيد السيستاني) / ١٨١.
[٨٥] ظ: م. ن، الخراساني: وحيد (معاصر): منهاج الصالحين ٢/ ٢٧٦، وغيرهما.
[٨٦] السيد السيستاني: منهاج الصالحين ١/ ٢٧٩ (المسألة ٩٢٦)، المسائل المنتخبة/ ١٧٧.
[٨٧] ظ: محمد علي الأنصاري: الموسوعة الفقهية الميسرة ٣/ ١٥٠.
[٨٨] ظ: اليزدي: محمد كاظم (ت١٣٣٧هـ): العروة الوثقى/ تحقيق ونشر مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة/ الطبعة الأولى (١٤٠٧هـ) ٣/ ٤٧٣، الروحاني: محمد صادق (معاصر): العروة الوثقى/ المطبعة العلمية/ الطبعة الأولى (١٤١٢هـ) ١/ ٦٠٧، زين الدين: محمد أمين (ت١٤١٩هـ): كلمة التقوى/ مطبعة مهر ـ قم/ الطبعة الثانية (١٤١٣هـ) ١/ ٦٣١.
[٨٩] الشيخ الصدوق: من لا يحضره الفقيه ١/ ٤٥١، الشيخ الطوسي: التهذيب ١/ ٢٣١.
[٩٠] ابن حمزة الطوسي: عماد الدين (ت ٥٦٠هـ): الوسيلة الى نيل الفضيلة/ تحقيق محمد الحسون/ مطبعة المقام ـ قم/ الطبعة الأولى (١٤٠٨هـ) / ١٠٩.
[٩١] الحلبي: أبو الصلاح (ت٤٤٧هـ): الكافي في الفقه/ تحقيق رضا أستادي/ نشر مكتبة أمير المؤمنين علي عليه السلام العامة ـ أصفهان/ ١١٧.
[٩٢] ظ: الاصفاني: محمد حسين (ت١٣٦١هـ): صلاة المسافر/ طبع ونشر مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة/ الطبعة الثانية (١٤٠٩هـ) / ١٢٢، الشيخ منتظري: حسين (معاصر): البدر الزاهر في صلاة الجمعة و المسافر (تقرير بحث حسين البروجردي) / مطبعة نكَين ـ قم/ الطبعة الثالثة (١٤١٦هـ) / ٢٠٥.
[٩٣] ظ: م. ن/ ٢٠٤، الأنصاري: مرتضى (ت١٢٨١هـ): كتاب الصلاة/ نشر انتشارات الرسول المصطفى صلى الله عليه وآله / ٤١٩.
[٩٤] الشيخ منتظري: البدر الزاهر في صلاة الجمعة والمسافر/ ٢٠٤.
[٩٥] ظ: مرتضى الأنصاري: كتاب الصلاة/ ٤١٩، الشيخ منتظري: البدر الزاهر في صلاة الجمعة والمسافر/ ٢٠٧.
[٩٦] محمد علي الأنصاري: الموسوعة الفقهية الميسرة ٣/ ١٥٤.
[٩٧] ظ: السيد اليزدي: العروة الوثقى ٣/ ٤٧٣.
[٩٨] ظ: الحكيم: محسن (ت١٣٩٠هـ): مستمسك العروة الوثقى/ منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي قم ـ إيران (١٤٠٤هـ) ٨/ ١١٠.
[٩٩] ظ: الخميني: روح الله (ت١٤١٠هـ): تحرير الوسيلة/ مطبعة الآداب ـ النجف الأشرف/ الطبعة الثانية (١٣٩٠هـ) ١/ ٢٥٧.
[١٠٠] ظ: محمد سعيد الحكيم: منهاج الصالحين١/ ٣٠٥.
[١٠١] الكليني: الكافي ٤/ ٧٦، الصدوق:

من لا يحضره الفقيه ٢/ ١٢٤.

[١٠٢] القسامة: هي الأيمان التي تُقسم على أولياء القتيل، إذا ادعوا الدم. الطريحي: فخر الدين (ت١٠٨٥هـ): مجمع البحرين/ تحقيق احمد الحسيني/ مكتب نشر الثقافة الإسلامية/ الطبعة الثانية (١٤٠٨هـ) ٣/ ٥٠٤.

[١٠٣] الصدوق: أبو جعفر محمد (ت٣٨١هـ): المقنع/ تحقيق ونشر مؤسسة الإمام الهادي عليه السلام/ مطبعة اعتماد (١٤١٥هـ) / ١٨٣، الطوسي: الاستبصار ٢/ ٧٥.

[١٠٤] الطوسي: تهذيب الأحكام ٤/ ١٥٩، الحر العاملي: وسائل الشيعة ٧/ ٢٩١.

[١٠٥] ظ: النووي: محي الدين (ت٦٧٦هـ): المجموع شرح المهذب/ دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ٦/ ٢٧٥، المليباري الهندي: عبد العزيز (ت٩٨٧هـ): فتح المعين لشرح قرة العين بمهمات الدين/ دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع بيروت ـ لبنان/ الطبعة الأولى (١٤١٨هـ) ٢/ ٢٤٣.

[١٠٦] ظ: الروحاني: محمد صادق: منهاج الصالحين (العبادات) الطبعة (١٤٠٤هـ) ١/ ٢٩٤، الخراساني: منهاج الصالحين ٢/ ٣٠٩، وغيرهما.

[١٠٧] السيد الخوئي: منهاج الصالحين ١/ ٢٧٨ (المسألة ١٠٤٤).

[١٠٨] السيد السيستاني: منهاج الصالحين ١/ ٣١٤ (المسألة ١٠٤٤).

[١٠٩] السيد الخوئي: منهاج الصالحين ١/ ٢٨٠.

[١١٠] الطوسي: تهذيب الأحكام ٤/ ١٥٨.

[١١١] ظ: م. ن ١/ ٢٨١.

[١١٢] ظ: الطوسي: تهذيب الأحكام / ٢٨١.

[١١٣] الطوسي: التهذيب ٤/ ١٥٧.

[١١٤] السيد الخوئي: منهاج الصالحين ١/ ٢٨٢.

[١١٥] ظ: م. ن ١/ ٢٨٣.

[١١٦] ظ: السيد الخوئي: منهاج الصالحين ١/ ٢٨٣.

[١١٧] ظ: السيد السيستاني: أسئلة حول رؤية الهلال مع أجوبتها/ الطبعة الأولى (١٤٣١هـ) / ٢٢.

[١١٨] م. ن/ ٢٣.

[١١٩] ظ: م. ن/ ٢٤.

[١٢٠] ظ: السيد السيستاني: أسئلة حول رؤية الهلال مع أجوبتها/ ٢٤.

[١٢١] م. ن/ ٣٣.

[١٢٢] م. ن/ ١٠.

[١٢٣] الطوسي: تهذيب الأحكام ٤/ ١٦٦.

[١٢٤] ظ: السيد السيستاني: أسئلة حول رؤية الهلال مع مناقشتها/ ١٨.

[١٢٥] ظ: م. ن/ ١٤.

[١٢٦] ظ: م. ن.

[١٢٧] ظ: السيد السيستاني: أسئلة حول رؤية الهلال مع مناقشتها/ ١٤.

[١٢٨] الطوسي: تهذيب الأحكام ٤/ ١٦٧، الحر العاملي: وسائل الشيعة ١٠/ ٢٨١.

[١٢٩] السيد السيستاني: أسئلة حول رؤية الهلال مع أجوبتها/ ١٦.

[١٣٠] م. ن/ ١٧.

[١٣١] كصحيحة علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام: " عن الرجل يرى الهلال في شهر رمضان وحده لا يبصره غيره له أن يصوم؟ قال: إذا لم يشك فليفطر وإلا فليصمه مع الناس ". الصدوق: من لا يحضره الفقيه ٢/ ١٢٤.

[١٣٢] سورة البقرة/ ١٨٩.

[١٣٣] ظ: السيد السيستاني: أسئلة حول رؤية الهلال مع أجوبتها/ ٤٠.

[١٣٤] ظ: م. ن/ ٤٢.

[١٣٥] ظ: م. ن/ ٤٤.

[١٣٦] ظ: السيد السيستاني: أسئلة حول رؤية الهلال مع أجوبتها / ٤٥.

[١٣٧] م. ن.

[١٣٨] الطوسي: تهذيب الأحكام ٤/ ١٥٦.

[١٣٩] البخاري: صحيح البخاري ٢/ ٢٢٩، المجلسي: بحار الأنوار ٥٥/ ٣٥٥.

د. علي عواد مهدي
باحث واكاديمي. العراق

سمات المعرفة الفقهية عند الشيخ زين الدين

البعد الفكري والأهداف الاسلامية:

من الأمور التي ينبغي لنا ملاحظتها ـ ونحن ندرس الجهود الفقهية من حياة الشيخ زين الدين ـ أنْ نقف عند نقطة خاصة، لها تأثيرها في الطابع الفقهي لأي فقيه يتعامل مع النصوص الإسلامية لاستنباط الأحكام الشرعية التي يقصد منها تنظيم حياة الانسان وقيادته لما يريده الله له من السعادة والكمال.

ففضلاً عن الكفاءة العلمية الخاصة التي تعنيها فقاهة الفقيه، وقدرته الاجتهادية على التعامل مع الأدلة الشرعية، واستنباط الأحكام منها، هناك عوامل وأصول وأطر عامة، لها طابعها الذي لا ينكر في أي جهد يبذله الفقيه في هذا السبيل حيث تتحدد اتجاهاته وأولوياته التي تستقطب نظراته في عملية الاجتهاد.

يقول السيد محمد محمد باقر الصدر ـ وهو يتحدث عن عملية الاجتهاد بشكل عام ـ: (إن حركة

الاجتهاد تتحدد وتكتسب اتجاهاتها ومعالمها على أساس عاملين، وهما: عامل الهدف، وعامل الفن، ومن خلال ما يطرأ على هذين العاملين من تطور أو تغيير تتطور الحركة نفسها.

وأقصد بالهدف: الأثر الذي تتوخى حركة الاجتهاد، ويحاول المجتهدون تحقيقه وإيجاده في واقع الحياة، وأريد بالفن: درجة التعقيد والعمق في اساليب الاستدلال التي تختلف في مراحل الاجتهاد تبعاً لتطور الفكري العلمي)[1].

وكما أن لهذين العاملين تأثيرهما الفعال في الحركة الاجتهادية ككل لهما تأثيرهما في اجتهاد كل فقيه، إذ تختلف كفاءته ونظرته الفقهية وتوجهاته في التعامل مع النصوص باختلاف هذين العاملين ومداهما وتوجهاتهما بشكل عام.

فكما تتفاوت قدرته العلمية والفقهية مع طبيعة الأصول الخاصة التي تمكنه من التعامل مع الأدلة واستنباطه للأحكام الشرعية منها، تتحدد توجهاته مع ما يحمله من فكرة عامة حول أهداف الاسلام في حكمه للحياة الانسانية ومناهجه السلوكية على صعيد الحياة الفردية والاجتماعية، العبادية منها والمعاملاتية والاخلاقية وغيرها.

وهكذا فكلما تكاملت النظرة العامة للفقيه مع أهداف الإسلام ورؤاه في الحياة كانت نظرته الفقهية أقرب إلى روح النص الشرعي وأعمق في بلورة تلك الروح على صعيد الواقع العملي.

ومع أننا لا نتصور أن أحداً من الفقهاء والمجتهدين يقصر بنظرته العامة عن مستوى ما يطمح اليه الاسلام في حياة الانسان، إلا أن الشيخ محمد أمين زين الدين من الفقهاء البارزين الذين بدا تكامل النظرية الاسلامية ما بين النظرية

والتطبيق لديه بشكل طبع جميع نتاجه الفكري والفقهي بجلاء ووضوح حيث يلحظه أي مثقف يتابع هذا النتاج.

فهو على صعيد النظرية يقول في بعض كلماته: (ضروري للدين الذي يطمح أن يكون دين الانسانية جمعاء أن يتعهد كل ناحية من الانسانية، وأنْ يراعي كل ظاهرة من ظواهرها، وكل خفية من خفاياها.

فللانسانية نواحٍ متباعدة الأطراف متسعة الآفاق، وللإنسان غرائز وطبائع عميقة الجذور متنوعة الآثار، وله صلات بما حوله من مظاهر الكون وبمن حوله من افراد الانسان، ولهذه الصلات المتنوعة لوازم تفرضها الطبيعة أو تقتضيها الحياة، أو يحتمها الاجتماع، ومن الحتم على الدين أن يبسط ملاحظاته على جميع هذه النواحي، وان يستوعب كل هذه الآفاق، وأن يغلغل نظره في مستور الغريزة، وفي مستكن الطبيعة، وفي مختلف الصفات والصلات، ثم يوازن ويقارن، ويضع حكمه مستخلصا من جميع هذه الحقائق، مراعى فيه جميع هذه الجهات.

من الحتم على الدين أن يكون كذلك والا فهو أجبّ أقطع، لا يصلح للبشرية، وإن صلح لجيل منها، أو لامة من جيل)[٢].

ويقول في بيان ضرورة الدين للإنسان: (وهو ضرورة لا مندوحة عنها لإنسانيته، لأنه يشرع له مناهج الكمال، ويوضح له أعلام السبيل، ويبين له رسوم الغاية، ثم يأخذ بيده خطوة خطوة ليحقق له النجاح، ويؤمنه من الانزلاق... الى أنْ يقول: وهو ضرورة للفرد، يصلح أجهزة نفسه ليؤهله إلى الكمال الأعلى في الحياة، ويهذّب سلوكه ليبوّئه المنزلة الكريمة في المجتمع، ويجلو مواهب

روحه ليبلغ به السعادة الموفورة في الدنيا، والعاقبة الحميدة في الآخرة.

وضرورة للمجتمع، يوثق علائقه ثم يحفظها عن التفكك، ويقرر الحقوق والتبعات بين أفراده، ويمهد لها في النفوس ثم يصونها عن أن تهِن، ويؤسس الاخوة العامة بينهم، ويقيمها على مبدأ الحب في الله، والمساواة في العدل.

والدين ضرورة كونية، يرعى الترابط بين أجزاء الكون حين يشرع، ويلحظ التآلف والانسجام بينها حين ينفّذ، ثم هو يشتق قانون الانسان من قوانين الوجود، حتى تنسجم الحركة، وتتواكب النظم وتتواءم الغايات.

والدين كذلك ضرورة خلقية وسياسية واقتصادية، فان فلسفات الأخلاق والسياسة والاقتصاد التي ابتدعها الناس، والقوانين التي اشتقوا منها، وبنوا عليها لا تبلغ كل أهداف الإنسانية، ولا تستوعب كل حاجاتها، ثم هي لا تقيم العدل التام بين غرائز المرء المتنوعة، وبين ضروراته المختلفة، وهي كثيراً ما حافت على بعض النواحي منه على حساب البعض لآخر)[٣].

ويقول: (فلا يضع الحكم إلا وفق ما تقتضيه النظرة المستوعبة في الركائز العميقة في الفرد، والركائز الأصلية للمجتمع، والموازنة الدقيقة بين جميع المقتضيات والمؤثرات والبواعث والموانع والطاقات والضرورات والحقوق والواجبات، والملاحظة الشاملة للافراد والأمم والأجيال والأزمان. فلا يؤتي ناحية من نواحي الفرد، ولا من نواحي المجتمع أكثر مما يستحق ولا ينقصها شيئاً مما تستوجب.

على هذه السمة، وعلى هذه الركيزة تأسس الاسلام، وقامت جميع تشريعاته: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى

لِلْمُسْلِمِينَ ﴿إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنْ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾[٤].

أما على صعيد التطبيق فإن إلقاء نظرة فاحصة على نتاج الشيخ زين الدين الفقهي تثبت امتداد هذه النظرية بكل ابعادها وضروراتها إلى معظم ما كتبه على صعيد إجاباته في الاستفتاءات أو على صعيد رسائله العملية ولا سيما في رسالته الموسعة كلمة التقوى.

إذ وهو يذكر الحكم الشرعي لموضوع من المواضيع ولاسيما تلك التي لها أهمية في الإسلام لاينسى أن يشير إلى ما تعنيه تلك الأحكام الإسلامية التي ذكرها فيها في كيان الاسلام ككل، وفي مناهجه التربوية والأخلاقية والحياتية بشكل عام، حيث يعطيها هذا البعد بشكل يجعل المكلف على بصيرة من أمره وهو يمتثل تلك الاحكام في العبادة أو المعاملة أو غيرها.

فهو يقول بالنسبة الى الصلاة ـ مثلاً ـ: (وهي العبادة الكبرى التي أوجب الله المحافظة عليها في صريح كتابه، وجعلها على المؤمنين كتاباً موقوتاً، ونعتها بأنها تنهى عن الفحشاء والمنكر، ولذكر الله أكبر، وهي عمود الدين، وأول ما ينظر فيه من عمل ابن آدم، فان صحت نظر في عمله، وان لم تصح لم ينظر في بقية عمله، كما يقول الرسول الكريم ﷺ: (ليس مني من استحف بصلاته، ليس مني من شرب مسكراً، لا يرد عليَّ الحوض لا والله)[٥])[٦].

ويتسلسل في موضوع الصلاة ببيان أهميتها في الشريعة وفي تراث أهل البيت عليهم السلام بالخصوص، ويؤكد فيها على ضرورة حضور قلب المصلي وتوجهه، لما له من أهمية كبرى يحتاج اليها العبد في صلاته، حيث يقول

الشيخ عنه: (أن يفرغ قلبه ومشاعره لهذا العمل الكبير الذي يريد القيام به، ويسمى أيضاً: الاقبال على الصلاة والتوجه في ظاهره وباطنه اليها.

فمن الاقوال المأثورة عن الامام زين العابدين عليه السلام (انه لا يقبل من صلاة العبد إلا ما أقبل عليه)[٧].

وعن الامام محمد بن علي الباقر عليه السلام: (ان العبد ليرفع له من صلاته نصفها وثلثها وربعها وخمسها، فما يرفع له إلا ما أقبل عليه بقلبه، وإنما أمروا بالنوافل ليتم لهم ما نقصوا من الفريضة)[٨])[٩].

وهو يشير الى بعض الأسس اللازمة للوصول إلى هذا المستوى من الخلوص إلى الله والخشوع له، إذ يقول: (ولا يكون ذلك الا نتيجة لأمرين لابد منهما فهما قوام إيمان المؤمن وركيزة سلوكه المستقيم وعمله الصالح، الأول: استشعاره لعظمة الله. والثاني: استشعاره عظمة الصلاة نفسها)[١٠].

ويضيف قائلاً: (وأي لطف أعظم من أن يأذن الإله العظيم لعبده الضعيف أن يقف بين يديه، ويناجيه ويدعوه ويبثه شكواه ونجواه، وينزل به رجاءه وحوائجه ومهماته، وهو يسمع له ويستجيب، ويكشف ضره، ويزيده من الهدى، ويزيده من العطاء، ويزيده من النور والصفاء)[١١].

اذن المصلي يقف في صلاته وهو بين حالين: (رغبة في التقدم ليستزيد من عطاء ربه، وخوف من التأخر فيبتلي بالخذلان والحرمان منه)[١٢].

وهكذا يعطي الشيخ زين الدين للصلاة ـ مع انه يبحث عنها ضمن المسار الفقهي الخاص ـ طابعها الإسلامي العام، وأهميتها وأهمية دورها في هذا الدين، ودور الخلوص فيها إلى الله في بناء شخصية المسلم وتربية نفسه وبناء كيانه، فمع ان لهذه الامور جانباً فقهياً يحاول تحديد

الاحكام الشرعية فيه الا أنه استعان بالنظرية القرآنية للوصول الى درجات الكمال المطلوبة فيها، حتى ان القارئ يصبح مباشرة أمام ما قصده القرآن من تلك العبادة، والهدف من اقامتها وأدائها، وتفّهم ما هو المراد من الهدف القرآني منها.

وهذا ما يقوم به الشيخ زين الدين تجاه فريضة الصوم أيضاً، إذ يقول في مقدمة كتاب الصوم ـ وهو يستعرض أهمية هذه الفريضة العظمى ـ: (الصوم احدى الدعائم الكبرى التي بني عليها الإسلام، وهو إحدى الفرائض العظمى التي فرضها الله على عباده، لتتهذب وتسمو بها نفوسهم، وتطهر وتطمئن بها قلوبهم، وتطيب وتزكو بها أعمالهم، وتُمحى وتكفّر بها خطيئاتهم...)[١٣]

ولأهمية هذا الفرض ومنزلته ودرجته عند الله تعالى، فقد جعل لكتاب الصوم خاتمة، ذكر فيها درجات الصوم، واختلاف الدرجات فيما بينها في آثارها، وتأثيراتها على النفس الإنسانية والسلوك الاختياري للمكلف في دار الدنيا. ولكل من هذه الدرجات مراتب مختلفة في نظر الشريعة الإسلامية المطهرة، وفي حصول القرب من الله.

فيقول الشيخ عن أقل هذه الدرجات وأدناها منزلة: (هو الصوم العام، الذي يشترك في الاتيان به جميع المكلفين، يؤدون به الفرض الواجب عليهم، ويبتغون به نيل المثوبة، والرضا من الله، وامتثال امره، وهو الامساك عن المفطرات التي حددتها الشريعة عند توفر الشرائط المعينة في الاوقات المبينة)[١٤].

ثم يفرق بين مراتب هذه الدرجة فيذكر قائلا ـ فيما يقول ـ: (ومن الواضح أنَّ هذا المكلف الصائم المحافظ ـ بمنتهى جهده ـ على سلامة صومه وسلامة دينه لا يستوي منزلة

مع المكلف الاخر الذي يمسك عن المفطرات المحظورة في الصوم، ولكنه يطلق لنفسه أن يرتكب غيرها من المحارم والمآثم التي لم تحكم ظواهر الشريعة بأنها من المفطرات.

ومن أمثلة ذلك: من يصوم عن المفطرات الظاهرة، ولكنه لا يبالي أن ينظر النظرة المحرمة، او يرتكب الغيبة الخبيثة، او النميمة المهلكة، او يفتري الكذبة الفاحشة، او يفعل الفعلة الآثمة، او يتعاطى المعاملة المحرمة، او يسمع اخاه او قريبه أو اهله الكلمة النابية، او القولة الجارحة او يفعل الفعلة السوأى. وصحة الصوم - بحسب ظواهر الشريعة - لا تعني - أبدا - ان الصوم مقبول عند الله يؤتي ثماره الطيبة ويؤدي نتاجه المحمود.

وما ظنك بعبد يمسك عن منهيات الصوم من المباحات والمحرمات ليرضي ربه بهذه العبادة، ثم يرتكب تلك الجرائر أو بعضها؟)[١٥].

ثم يستمر الشيخ بوصف حال اولئك الذين ورد ذكرهم في بعض الأحاديث عن الرسول ﷺ: (كم من صائم ليس له من صومه الا الجوع والعطش).

ويستعرض ما ذكره الإمام الصادق عليه السلام في حديثه عما ينبغي تجنبه في الصوم مما لا يستقيم والمراد منه حيث يقول عليه السلام: (ودع المراء وأذى الخادم، وليكن عليك وقار الصائم، فإن رسول الله ﷺ سمع امرأة تسب جاريتها وهي صائمة، فدعا بطعام فقال لها: كلي، فقالت: إني صائمة، فقال: كيف تكونين صائمة وقد سببت جاريتك؟، إن الصوم ليس من الطعام والشراب)[١٦].

ثم يتعرض للدرجة الثانية من الصوم فيقول: (وهي أرفع من الدرجة الأولى مقاماً، وأوسع أثراً، وأبلغ تأثيراً، هي أن يصوم الانسان

عن المفطرات المعينة، وتصوم معه جوارحه عن المآتم والمكروهات والمشتبهات، وعن ما لا يحمد ولا يحسن بالعبد المطيع من الأقوال والأفعال والحركات والتصرفات. ففي الحديث عن ابي عبدالله جعفر بن محمد عليه السلام: (إذا صمت فليصم سمعك وبصرك وشعرك وجلدك.... ولا يكن يوم صومك كيوم افطارك).

ويسمي بعض العلماء هذه الدرجة صوم الخاصة من الناس. وصوم الجوارح يعني ان تمنع وتصان كل جارحة من المحرمات والأسواء والمكروهات والمشتبهات التي تأتي من قبلها)[١٧].

ثم يعرج الى أرقى درجات الصوم وأسماها شأناً ومقاماً، إذ يقول: (هو صوم الصفوة المنتجبة الخالصة من النبيين عليهم السلام، وأوصيائهم المعصومين عليهم السلام، وصوم هذه الطبقة المصطفاة هو أن يصون الصائم منها عقله وقلبه ونفسه ومشاعره، وسرّه وعلانيته عن الفكر بغير الله، بل وعن الغفلة عنه، والنسيان والتناسي لمواعيده، وعن التعلق بغير سببه، والشغل بغير طاعته، وموجبات رضاه، وعن التباطؤ في إقامة حدوده، وأداء حقوقه، وحقوق عباده، وهو في الحقيقة مظهر كامل من مظاهر العصمة في هذه النفوس المطهرة من الأرجاس، ومجلىً من مجالي الانشداد الكلي بالله وحده، الذي اختصّت به هذه القمة من الخلق، الذين اختارهم الله قادة للإنسانية إلى الخير الأعلى والكمال الأرفع)[١٨].

ولا يفوته قبل أن يختم كلمته حول أهمية الصوم ودرجاته أن يستشهد بحديث جامع لمعاني الصوم وآدابه ما رواه جراح المدائني عن الإمام أبي عبدالله جعفر بن محمد عليه السلام، ليضع المؤمن أمام مسؤولياته المطلوبة في هذه الشعيرة العظمى: (ان الصيام ليس من الطعام والشراب وحده، إنما

للصوم شرط يحتاج أنْ يحتفظ حتى يتم الصوم، وهو الصمت الداخل...

إلى أن قال عليه السلام: فإذا صمتم فاحفظوا ألسنتكم عن الكذب وغضوا أبصاركم، ولا تنازعوا، ولا تحاسدوا، ولا تغتابوا، ولا تماروا، ولا تكذبوا، ولا تباشروا، ولا تخالفوا، ولا تغاضبوا، ولا تسابّوا، ولا تشاتموا، ولا تنابزوا، ولا تجادلوا، ولا تبادوا، ولا تظلموا، ولا تسافهوا، ولا تزاجروا، ولا تغفلوا عن ذكر الله وعن الصلاة.

والزموا الصمت والسكوت، والحلم، والصبر، والصدق، ومجانبة أهل الشر، واجتنبوا قول الزور، والكذب، والمراء، والخصومة، وظن السوء، والغيبة والنميمة، وكونوا مشرفين على الآخرة، منتظرين لأيامكم، منتظرين لما وعدكم الله، متزودين للقاء الله.

وعليكم بالسكينة والوقار، والخشوع والخضوع، وذل العبد الخائف من مولاه، راجين خائفين، راغبين، راهبين، قد طهرتم القلوب من العيوب، وتقدست سرائركم من الخبث، ونظفت الجسم من القاذورات، تبرأ الى الله من عداه، ووالیت الله في صومك بالصمت من جميع الجهات، مما قد نهاك الله عنه في السر والعلانية، وخشيت الله حق خشيته السر والعلانية، ووهبت نفسك لله في أيام صومك، وفرغت قلبك له، ونصبت قلبك فيما أمرك ودعاك إليه.

فإذا فعلت ذلك كله، فأنت صائم لله بحقيقة صومه، صانع لما أمرك، وكلما نقصت منها شيئاً مما بينت لك فقد نقص من صومك بمقدار ذلك)[١٩].

وبهذا البيان يعطي الشيخ زين الدين رحمه الله للصوم بعده الاسلامي الواسع، حيث يضعه في موقعه من

التربية والتكامل والاستقامة في طريق الله ـ تعالى ـ.

وعلى هذا الشكل يمضي الشيخ زين الدين مع فريضة الزكاة والخمس وسائر العبادات الاسلامية، ومع غيرها كذلك من الاعمال والعبادات التي يستعرضها في رسالته (كلمة التقوى).

في موضوع الزكاة يقول: (الزكاة إحدى فرائض الاسلام الكبرى، وإحدى الدعائم الراسخة التي أقيم عليها بناؤه، وهي قرينة الصلاة، وعديلتها في المنزلة

ففي الصحيح عن الصادقين عليهما السلام: (فرض الله الزكاة مع الصلاة)[٢٠]. وفي حديث أبي جعفر عليه السلام: (ان الله تبارك وتعالى قرن الزكاة بالصلاة فقال: ﴿أَقِيمُوا الصَّلاَةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾[٢١]، فمن أقام الصلاة ولم يؤت الزكاة لم يقم الصلاة)[٢٢].

وهكذا في كتاب الخمس، حيث يقول في مقدمته: (وهو فرض فرضه الله ـ سبحانه ـ في صريح كتابه الكريم، وجعله للرسول صلى الله عليه وآله وعترته وذريته عوضاً لهم عن الصدقات التي حرّمها عليهم.

فقال تبارك اسمه: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ إِنْ كُنتُمْ آمَنْتُمْ بِاللهِ﴾[٢٣].

وفي كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يضع القارئ على بصيرة من هذه الشعيرة المقدسة وأهميتها في الإسلام، فيقول فيها: (وهما السبيل الذي يسّره الله لعباده، وأمر أنبياءه ورسله أن يتخذوه نهجاً في دعوتهم إلى الحق، وتبيين معارفه للناس، ونشر كلمات الله وأديانه التي أنزلها لهدايتهم، فيبينوا للناس معالم الرشد، ويأمروهم باتباعه، ويوضحوا لهم مراسم الغي، وينهوهم عن اقتفائه،

وأن يأمروا حفظة الدين من أتباعهم بأن يلتزموا هذا السبيل، ويسيروا على هذا الهدي فيما يقولون، وما يعملون، فيأمرون الناس بالمعروف، وينهونهم عن المنكر ويعلنون كلمة الله كما أمر، ويتبعون نهجه كما شرع.

يقول الله ـ سبحانه ـ في محكم كتابه: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنْ الْمُنْكَرِ وَأُوْلَئِكَ هُمْ الْمُفْلِحُونَ﴾[٢٤].

ويقول في آية كريمة أخرى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنْ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللهِ﴾[٢٥].

وفي آية ثالثة: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنْ الْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاَةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللهَ وَرَسُولَهُ أُوْلَئِكَ سَيَرْحَمُهُمْ اللهُ إِنَّ اللهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾[٢٦])[٢٧].

إلى أن يقول: وقد أثنى الله ـ سبحانه ـ في كتابه على طائفة من أتباع الانبياء وحفظة الأديان المتقدمة، بالتزامهم هذه القاعدة فقال فيهم: ﴿لَيْسُوا سَوَاءً مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللهِ آنَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ * يُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنْ الْمُنْكَرِ وَيُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَأُوْلَئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ﴾[٢٨].

وقال في ذم طائفة أخرى منهم، سارت على العكس من ذلك، فاستحقت المقت من الله، واللعنة الشديدة من أنبياء الله: ﴿لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُودَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ * كَانُوا لاَ يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ﴾[٢٩].

كذلك هو يضع المكلف أمام كل

جزئية من جزئيات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إذ لا تكاد تخلو مسألة من مسائل هذا الكتاب عن ذلك الإطار الاسلامي العام، ودور هاتين الشعيرتين فيه.

وهو يمضي على هذا النهج بالنسبة الى المعاملات كالتجارة والنكاح والأحكام في القضاء والشهادات وغيرها.

كما يمضي على هذا النهج أيضاً في بيانه للمسائل المستحدثة أيضاً، حيث يضع المكلف في الصورة المناسبة لما يقوم به في امتثاله للحكم الشرعي فيها، ودور كل ذلك في إسلام الانسان نفسه إلى الله واستقامته في نهجه.

ولايغفل في أجوبة ما كان يرد عليه من استفتاءات شرعية من مقلديه، كما يقول في إجابته حول مسألة وردته تخّص من يدّعى الاتصال بالامام المنتظر عجل الله فرجه، وأنه يخبر بأمور خفية وما شابه ذلك، إذ أجاب بما يلي: ـ

(بسمه تعالى: دين الإسلام ومذهب أهل البيت عليهم السلام على الخصوص أعظم شأناً وأكبر خطراً، وأقوى حجة من أنْ يعتمد في دعوته على مثل هذه الأساليب الملتوية، أو يلجأ إلى حجج غير منطقية، أو غير شرعية، أو على وجوه متناقضة وغير صحيحة، أو على أطياف وما يشبه ذلك مما ذكرتموه في السؤال.

والإمام الحق ـ عليه وعلى أبائه الطاهرين أفضل الصلاة والسلام ـ أسطع نوراً وأجلّ مقاماً، وأجلى حجة، من أنْ يفعل مثل ذلك، أو يوقع شيعته في مثل هذه الأخطاء والأخطار، ولا سيما في مثل هذه الظروف، ولذلك فيجب الابتعاد جهد المستطاع عن هؤلاء ومقاطعتهم، وعدم الحضور في مجالسهم، وعدم الاستماع الى دعوتهم

فضلاً عن الصلاة معهم، ولا ريب في انتفاء العدالة ممن يرتكب ذلك مع انتفاء الشبهة)[٣٠].

وهو يفيض في هذه الناحية بشكل أكثر تفصيلاً واوسع مجالاً في خطبه في الجمعات حيث ضمت هذه الخطب عدداً مما يعرض فيه لبعض العبادات والمعاملات وبيان ما يعنيه كل منها في كيان الاسلام.[٣١]

وبهذا الطابع العام في الجهد الفقهي للشيخ زين الدين يمكن القول بأنه كان يعطي لهذا الجهد دائرة أوسع من دائرة مقلديه، ولا سيما في الوسط الثقافي الاسلامي العام.

تكامل ما بين البعد الفردي والاجتماعي:

مما لا ريب فيه أنَّ الإسلام شامل في تعاليمه ونظمه للمجتمع كما هو شاملٌ للفرد، وقد أعدّت أحكامه لتنّظم حياة المجتمع كما تنّظم حياة الفرد، (فأي حكم من أحكام الاسلام شرّعه للانسان بما هو موجود مستقل فهو حكم له كذلك بماهو فرد من افراد المجتمع، وهو حكم له بما هو مولود من مواليد الحياة، وشيء من أشياء الطبيعة، وأخيراً بما هو جزء من أجزاء الكون.

وعلى هذه الركيزة وضع الاسلام فكرته في الانسان، وأسّس نظامه للمجتمع، فالبشرية بجميع أصنافها، وبكل تخومها وأطرافها مجتمع واحد، متكافئة اعضاؤه في الحقوق، متعادلة في الواجبات، متماثلة في الأعباء والتبعات.

فلا فارق ـ في شريعة الاسلام ـ بين دم ودم، ولا بين جنس وجنس، ولا بين لون ولون، ولا بين زمان وزمان، ولا بين طبقة وطبقة ﴿يَاأَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللهَ عَلِيمٌ

خَبِيرٌ﴾[٣٢].

مجتمع واحد يشّد بعضه ببعض نسب الكون قبل أي نسب، ثم آصرة الطبيعة، ورحم المادة، ولحمة الحياة، وقربى البشرية، ثم هذه الركائز العتيدة المودعة في كيانه بما هو بشر، أو في طبيعته بما هو حيوان.

هذه الركائز الاجتماعية من غرائز وعواطف وأحاسيس وأشواق، وقوى وملكات.

هذا النسب العريق العميق هو الذي يربط المجتمع الانساني بعضه الى بعض في نظر الاسلام)[٣٣].

وطبيعي ـ والحال هذه ـ أنْ يكون البعد الاجتماعي دخيلاً في مصب الأدلة والاحكام الشرعية، كما هو الشأن في البعد الفردي تماماً.. ولكن حركة الاجتهاد ـ كما يقول السيد محمد باقر الصدر قد انكمشت عن الصعيد الاجتماعي واقتصرت على الصعيد الفردي وحده.

(وحركة الاجتهاد من حيث المبدأ ومن الناحية النظرية وإن كانت تستهدف كلا مجالي التطبيق، لأنهما سواء في حساب العقيدة، ولكنها في خطها التاريخي الذي عاشته على الصعيد الشيعي كانت تتجه في هدفها ـ على الأكثر ـ نحو المجال الأول فحسب، فالمجتهد ـ خلال عملية الاستباط ـ تمثل في ذهنه صورة الفرد المسلم الذي يريد أن يطبق النظرية الاسلامية للحياة على سلوكه، ولا يتمثّل صورة المجتمع المسلم الذي يحاول أن ينشئ حياته وعلاقاته على اساس الاسلام)[٣٤].

ويشير السيد الصدر الى سبب هذا الانكماش وظروفه الموضوعية على أساس (أنَّ حركة الاجتهاد عند الامامية عزلت منذ ولدت ـ تقريباً ـ عزلاً سياسياً عن المجالات الاجتماعية للفقه الاسلامي نتيجة لارتباط الحكم في الاصول الاسلامية المختلفة، وفي اكثر البقاع بحركة

الاجتهاد عند السنة، وهذا العزل السياسي أدّى تدريجياً الى تقليص نطاق الهدف الذي تعمل حركة الاجتهاد عند الامامية لحسابه، وتعمّق على الزمن شعورها بأن مجالها الوحيد الذي يمكن أن تنعكس عليه في واقع الحياة وتستهدفه هو مجال التطبيق الفردي.

وهكذا ارتبط الاجتهاد بصورة الفرد المسلم في ذهن الفقيه لا بصورة المجتمع المسلم.)[٣٥].

إلا أن حركة الاجتهاد هذه قد أخذت الآن (تعي وجودها وتفكّر في رسالتها الحقيقية المتمثلة في الإسلام، بعد أن اكتشفت واقع القواعد الفكرية الجديدة، ونوع التجارب الاجتماعية المزيفة التي حملها عليها الاستعمار، ومن الطبيعي أن ينعكس هذا الوعي على حركة الاجتهاد نفسها، ويؤكد إحساسها الذاتي خلال التجربة المريرة التي عاشتها في عصر ما بعد الاستعمار، بأن الاسلام كلٌ لا يتجزأ، وأن التطبيق الفردي للنظرية لا يمكن أن يفصل بحال عن التطبيق الاجتماعي لها، أو أن يظل ثابتاً إذا تعطل التطبيق على الصعيد الاجتماعي)[٣٦].

ومعروفٌ أن الشيخ زين الدين ﷺ من السباقين الى مثل هذا الوعي الاجتماعي، وكتاباته الاسلامية هي الرائدة في مثل هذا المجال، فمن الطبيعي حينئذ أن يصبح هذا الوعي الاجتماعي ـ بدوره ـ طابعاً بارزاً في جهوده الفقهية لينعكس ـ من ثم ـ على جميع نتاجه الفقهي.

***

ويتراءى هذا البعد الاجتماعي في النتاج الفقهي للشيخ زين الدين فيما يلي: ـ

أولاً: أخذ الحاجة الاجتماعية العامة في الأمور الضرورية التي يحتاجها المجتمع المسلم موضوعاً

لإلزام المجتمع بالوفاء بها، ومؤاخذة المجتمع مع عدم كفايته لها

إذ لا يجوز للمجتمع المسلم أنْ يهمل تلك الأمور التي تستوجبها مجريات حياته وعزته بين المجتمعات الانسانية، حيث لا يجوز لأبنائه أن يبقوه على غيره من المجتمعات اذ (لم يجعل الله للكافرين على المسلمين من سبيل)[٣٧].

ومن هنا يقول الشيخ زين الدين في مسألة وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مثلاً من رسالته (كلمة التقوى): (يجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على الجماعات ـ كما يجب على الافراد ـ.

فإذا كان الأمر بالمعروف، أو النهي عن المنكر، لا يتأدّى إلا بقيام جماعة متعددين به، ولا يكفي فيه أن يتصدى له فرد واحد، وجب على الجماعة أن يجتمعوا ويدعو بعضهم بعضاً إلى ذلك، فيأمروا بالمعروف، وينهوا عن المنكر متعاونين بينهم، متآزرين على امتثال التكليف به.

سواء كان المعروف الذي يأمرون به، والمنكر الذي ينهون عنه، من فعل شخص واحد، فلا يأتمر ذلك الشخص، ولا يفعل المعروف الذي تركه إلا إذا اجتمع جماعة من الناس على أمره، ولا ينتهي ولا يرتدع عن المحرّم إلا إذا اجتمعوا على نهيه وزجره، ام كان المعروف والمنكر من فعل أشخاص متعددين، فلا يأتمرون ولا ينتهون إلا بتعاون جماعة على أمرهم ونهيهم.

ولا يسقط الوجوب عن الجماعة بقيام فرد واحد بالأمر والنهي، لأنه لا يكفي في الأداء بحسب الفرض.

واذا ترك الجماعة ولم يؤدّوا التكليف أثموا جميعا، وإذا استجاب آحاد لا يكفون بامتثال التكليف وترك الباقون، سقط الوجوب عمّن استجاب، وأثم الآخرون الذين لم

يستجيبوا)[٣٨].

وفي الاطار الاجتماعي أيضاً يأتي حكمه بضرورة تهيئة ما يمكن تهيئته للمجتمع المسلم من أجل رفع ضروراته، وتحسين صلاته، وشد اوأصره الاجتماعية، مثل حكمه بحسن التبرع بالدم لمن يحتاجه، إذ يقول: (يجوز أخذ الدم للمريض الذي يحتاج اليه من المسلم وغير المسلم إذا رضي المأخوذ منه بذلك، وتجوز المعاوضة عليه بالمال، ببيع أو صلح أوغيرهما، ويحسن التبرع به للمحتاجين والمرضى ممن لا يضر بهم ذلك)[٣٩].

وكذلك حكمه بجواز، بل وجوب التعرّف على كتب الضلال من أجل التعليم للمجتمع، وإيضاح الزيف فيها، فيقول: (لا يجوز الاحتفاظ بكتب الضلال واستنساخها وقراءتها ـ إذا لم تكن له غاية صحيحة في ذلك ـ خصوصاً مع احتمال عروض الضلال بقراءتها له او لغيره عن طريق الحق، وخصوصاً للعامة من الناس، وضعفاء المعرفة الذين لا يملكون النظرة القويمة السديدة في أمر العقيدة، ويضاف الى ذلك مداخل الشيطان، ومنافذه ووسائله التي لا تنضبط ولا تنحصر، والتي يمهد بعضها لبعض، ويأخذ بعضها بيد بعض، وقد تأتي على البناء من القواعد، وأدنى ما يؤمّل منها أن تثير الشكوك، وتلبّد الجو.

وكتب الضلال مختلفة المواضيع، وكتّابها متنوعو الأساليب، والكثرة منهم يملكون من المباهتة والمراوغة أكثر مما يملكون من النقد النزيه، وقد لا يملكون من هذا شيئاً، فيجب على القارئ التوقّي من المزالّ جهد المستطاع، ومن أهم ما يقيه تجنب الكتب المضلة. وقد تخادعه النفس أو يخادعه الشيطان، فيدعى لنفسه القدرة وهو لا يقدر، ليوقعاه فيما لا يحمد، أو ليكون ما يفسده أكثر مما يصلحه،

فيجب التنبه قبل الوقوع في الشبهة والظلمة.

ويجوز الاحتفاظ بهذه الكتب لمن أمن ذلك، وكانت له النظرة الصائبة التي يفرق بها بين الحسن والقبيح، والخطأ والصواب.

ويحسن بل يجب الاحتفاظ بها لمن زوّده الله بالهدى الكامل، وآتاه النور المشع، الذي يكشف الظلمة، والذي يستطيع به احقاق الحق وإبطال الباطل، وملّكه زمام القول ليبين من تلك الكتب مواضع الزيف، ويوضح للقارئين والمسترشدين معالم الحق)[٤٠].

***

ثانياً: أخذ المصلحة الاجتماعية العامة كعنوان ثانوي مشرّع ورافع للعناوين الأولية التي تجري بموجبها الاحكام الشرعية إذا كانت اكبر اهمية منها.

فمن أجل المصلحة الاجتماعية العامة قد يشرع الاتيان بما هو غير سائغ بالعناوين الأولية.

ومن ذلك موضوع جواز النظر الى عورة الغير من أجل تعلم الطب، يقول الشيخ: (ومن ذلك أيضاً إذا توقف تعلم الطب على النظر الى العورات المحرمة.....)[٤١].

وكالمرور بالشوارع التي تفتحها الدولة، كما يقول: (يجوز المرور في الشوارع والأرصفة والطرق التي تفتحها الدولة أو توسعها من أملاك الناس ودورهم ومحلاتهم، سواء أعوضت الدولة أهل الأملاك عما أخذته منهم بالمال أم أخذته منهم بغير تعويض، وسواء أكانت المحلات والدور مملوكة أم موقوفة، كالمساجد والحسينيات والموقوفات العامة أو الخاصة، فيجوز للناس المشي والاجتياز فيها بعد أنْ تصبح شوارع وطرقاً وأرصفة، ولا فرق بين أن تكون أرض الشارع والرصيف قد

بلطت بالقير والزفت والاسمنت ونحوها أم لم تبلط)[٤٢].

وقريب من ذلك قوله في مسألة اخرى: (يجوز المرور في الشارع الذي تتخذه الدولة أو توسعه من مقبرة المسلمين، سواء أكانت المقبرة عامة في البلد أم خاصة بفرد أو أسرة، وسواء أكانت مملوكة سبّلها مالكها ليدفن فيها المسلمون موتاهم، أم موقوفة عليهم لذلك، أم مباحة، والأحوط ترك المرور والاستطراق في الشارع حتى تسوّى أرضه، وتهدم الشواهد والعلامات والأبنية التي تكون للقبور). [٤٣].

ومن شواهد هذه المصلحة أيضاً ما يراه في حسن تولي الوظائف الاجتماعية تحت ظلال حكم الظلمة من أجل خدمة المجتمع المسلم، ورفع الظلامات التي تقع على ابنائه حيث يقول: (يحرم على الانسان أن يتولى المناصب والأعمال والوظائف من قبل السلطان الجائر، وإن كان الإنسان تام الكفاءة لذلك العمل، وكان العمل في نفسه غير مخالف للشرع، فالتحريم فيه إنما هو لتولّيه من قبل الجائر.

وأما الاعمال غير المشروعة، فيكون تحريمها من كلتا الناحيتين.

وأما المظالم، فالتولي فيها من قبله يكون التحريم فيه متعدد الجوانب، وكل ذلك واضح لاخفاء فيه في الاسلام.

ويستثنى من ذلك: أن يتولّى الانسان الولاية والمنصب من قِبَله في الأمور المشروعة التي لا مخالفة فيها لأحكام الدين، وهو يقصد أن يقوم في وظيفته بمصالح إخوانه المسلمين والمؤمنين، ويحفظ بها شؤونهم، ويرد بذلك العادية والظلم عنهم، فيجوز له الدخول في هذه الاعمال بهذا القصد، بل يحسن ويحمد منه)[٤٤].

إلا أنه يستثنى من ذلك: (ما إذا أجبره الظالم على الدخول في العمل،

بحيث يخشى ـ مع عدم إجابته ـ على نفسه، أو على أهله وأقاربه، وإخوانه ممن يهمه أمرهم، فيجوز له ذلك، إذا لم تكن فيه إراقة دماء محترمة، أو هتك أعراض قوم مسلمين، أو نهب أموالهم، وإيقاع الخوف والحرج عليهم، وأشباه ذلك)[٤٥].

بل والشيخ زين الدين يرى جواز تولي غير المجتهد للقضاء الشرعي لغير المجتهد الفقيه مع اجتماع سائر الشرائط المعروفة للقضاء فيه، وهو بهذا الاختيار يقصد سد حاجة اجتماعية عامة في القضاء الشرعي لقلة المجتهدين في البلاد الاسلامية بينما يشترط اكثر الفقهاء ان يكون القاضي الشرعي مجتهداً فحسب.

وهو يقول بهذا الصدد: (إذا كان العامي مقلداً لفقيه جامع للشرائط الإفتاء، وممن يصح تقليده، واطلع العامي المقلد على فتاوى ذلك الفقيه في مسائل القضاء والشهادات اطلاعاً كاملاً، وعلم بها ـ بحسب تقليده إياه ـ علماً جازماً، جاز له أن يقضي بما علمه من ذلك بين المتخاصمين، إذا هما رفعا دعواهما إليه، وكان الفقيه ـ الذي رجع اليه ـ يرى جواز ذلك له، ولا يرى اختصاص جواز القضاء بالمجتهد، أو المجتهد والمتجزئ فقط، فيجوز لذلك العامي القضاء بينهما، ويشمله الاذن الوارد عن أئمة الهدى الطاهرين عليهم السلام في ذلك)[٤٦].

الهوامش:

[١] الصدر: اخترنا لك، ص٧٣، ط١، دار الزهراء ـ بيروت ١٩٧٥.
[٢] زين الدين: من أشعة القرآن، القسم الأول، ص٢٦.
[٣] زين الدين: الاسلام ينابيعه مناهجه غاياته، ص١٠٨.
[٤] النحل: ٨٩ ـ ٩٠
[٥] العاملي: وسائل الشيعة، ٣/ ١٥. الفروع، ١/ ٧٤.
[٦] زين الدين: كلمة التقوى، ٢/ ٧.
[٧] الفروع ١/ ١٠٠.
[٨] الفروع ١/ ١٠١. وسائل الشيعة: ٣/

٥٢.
[٩] زين الدين: كلمة التقوى، ٢/ ١٢٣.
[١٠] زين الدين: كلمة التقوى، ٢/ ١٢٢.
[١١] ن، م: ٢/ ١٢٤.
[١٢] ن، م: ٢ / ١٢٥.
[١٣] زين الدين، كلمة التقوى: ٣ ق ١/ ٩.
[١٤] ن، م: ٣ق ١ / ١٤٥
[١٥] زين الدين، كلمة التقوى: ٣ ق١ / ١٤٦
[١٦] العاملي: وسائل الشيعة، ١٠/ ١٦٣.
[١٧] زين الدين: كلمة التقوى: ٣ق١ / ١٤٨
[١٨] زين الدين، كلمة التقوى: ٣ق١ / ١٤٩.
[١٩] العاملي: الكليني، وسائل الشيعة، ١٠/ ١٦٦.
[٢٠] الفروع من الكافي ٣: ٤٩٧.
[٢١] المزمل: ٢٠.
[٢٢] الفروع ٣: ٥٠٦.
[٢٣] الانفال: ٤١
[٢٤] آل عمران: ١٠٤.
[٢٥] آل عمران: ١١٠.
[٢٦] التوبة: ١٧١
[٢٧] زين الدين: كلمة التقوى، ٣ق، ١/ ٤١٧
[٢٨] آل عمران: ١١٣ ـ ١١٤
[٢٩] المائدة: ٧٨ ـ ٧٩.
[٣٠] زين الدين: بين المكلف والفقيه، ١٣٤.
[٣١] زين الدين: على منبر الجمعة ـ مخطوط.
[٣٢] الحجرات: ١٣
[٣٣] زين الدين: الاسلام، ص٣٢٠.
[٣٤] الصدر: اخترنا لك، ص٧٥.
[٣٥] ن، م: ص٧٦.
[٣٦] ن، م: ص٧٧.
[٣٧] مضمون قوله تعالى في سورة النساء، آية ١٤١، (وَلَنْ يَجْعَلَ اللهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً)
[٣٨] زين الدين: كلمة التقوى: ٣ ق ١ / ٤٣٩، م ٣٨
[٣٩] زين الدين: المسائل المستحدثة، ص٢٣.
[٤٠] زين الدين: كلمة التقوى: ٤/ ١٧ م ٢٣.
[٤١] زين الدين: المسائل المستحدثة، ص١٨ م ٢٦.
[٤٢] زين الدين: المسائل المستحدثة ص٣١ م ٤٩.
[٤٣] ن، م: ص٣٣ م ٥٥.
[٤٤] زين الدين: كلمة التقوى، ٤/ ٢٧ م ٤٣.
[٤٥] ن، م:، ٤/ ٢٧ م ٤٣.
[٤٦] ن، م: ٩ / ٥٨، م ٦٤.

د. حسن أسد كاظم
باحث وأكاديمي من العراق

الأدوار التاريخية لتفسير آيات الأحكام

ينتظم تفسير آيات الأحكام تحت علم التفسير، وإن كان يتعلق بموضوع خاص ألا وهو الأحكام الشرعية الفرعية، وذلك من حيث أنه محاولة إحصاء وجمع آيات تتعلق بهذه الأحكام ثم التعرض لها بأداء تفسيري وذلك من خلال توظيف الأدوات التفسيرية وفقاً للمبادئ المعمول بها في العملية التفسيرية، فتفسير آيات الأحكام مرحلة متأخرة على التفسير، والتفسير كسائر العلوم الإسلامية كانت عهد رسول الله ﷺ في دور تلق، إذ كان النبي الأكرم ﷺ قد تولى بأمر الله تعالى أمر التبليغ، والتشريع الموحى به إليه، ويجري التطبيق تحت نظره، فكان مبلغاً ومبيناً، فقوله وفعله وإقراره هو الوسيلة الكبرى والذريعة العظمى في ثبوت الحجة في بيان النظام والأحكام تنجيزاً وتعذيرا، لذا لم تكن هناك حاجة إلى تقنين مبادئ خاصة لكثير من العلوم الإسلامية القريبة من عهد النص، وبمرور الزمن وما حمله من تغيرات طرأت على المجتمع

الإسلامي بواسطة الفتوحات، وإفرازات الحاجة الإنسانية عموماً، وما إلى ذلك من العوامل التي لها الدخل في ضرورة التقنين والتأسيس، برزت تقنينات لعلوم إسلامية شتى.

ومن ذلك ما جرى من مراحل تأسيس قواعد الحديث، لما خلفه البعد الزمني وتعدد طبقات رواة الحديث، ودخول الإسرائيليات، والموضوعات لأغراض عديدة، وما يرى بوضوح في بروز علم الكلام إثر ما حدث من تأثير وتأثر فكري مع مسلمة الفتح بما لها ثقافات المختلفة، وما واكب ذلك من الخلافات الداخلية والتحديات العقائدية الخارجية التي كانت مدعاة إلى الدفاع عن العقيدة بأسلوب يتناسب والمرحلة وظروفها، كما اضطرت الحاجة الملحة إلى وضع أصول للفقه نتيجة للخلافات الفقهية التي خلفتها أسباب عديدة.

وبين هذه العلوم مرّ تفسير القرآن الكريم خلال هذه الظروف باتجاهات مختلفة بعد أن كان في الصدر الأول وما بعده لفترة من الزمن مقتصراً على المنقول منه، إلا أن المنقول حاله حال الحديث من حيث تعدد الطبقات سواء كان ذلك التفسير مرفوعاً إلى النبي ﷺ أو موقوفاً على أحد الصحابة، وهنا يمكن الإفادة من قواعد الحديث، ومن ناحية أخرى قد يتطرق التفسير إلى أمور عقائدية فيلتجأ في ذلك إلى ما تبناه علم الكلام، وقد يتعارض تفسيران أو أكثر من حيث دلالة المفردات أو تركيباتها، أو أواخر الكلم وتصريفه، فيلتجأ على ما ضمته اللغة من علومها، إما في ما يتعلق بالأحكام، فيمكن معالجته بما يفاد من علم أصول الفقه، إلى غير ذلك مما يتعلق بعلوم القرآن وتاريخه كالرسم القرآني والقراءات والناسخ والمنسوخ وأسباب النزول والمكي والمدني، إلى

غير ذلك.

فبقي المفسرون يستندون إلى ما ارتكز لديهم من بعض القواعد الكلية لبعض العلوم، لتوظيفها في خدمة الأداء التفسيري. وجراء ذلك يرى المتتبع تطرق قدماء المفسرين لجملة من القواعد التفسيرية استطراداً من حيث لا يقصدون[1] القاعدة بذاتها، وقد يحيلون على العلم الذي يؤسس لهذه القاعدة أو تلك.

وهذا التعاور بين مفردات هذه العلوم ليس بدعا فيها، إذ أن تاريخ البشرية عموماً يشير إلى أن العلوم تمرّ بمراحل عديدة حتى تنضج و لا تزال تتكامل ما دامت الحياة، لكن دواعي الحاجة إلى استقلال قواعد كل علم تتفاوت فيما بينها، فكلما كانت الحاجة إلى رسم قواعد أشد، ووجد من له القابلية على ذلك، ولم يكن هناك موانع وعقبات، التأمت شتات قواعده، وسار مشروع بناءه، مفيداً من مما يسبقه من إرهاصات في تأصيله وتأسيه.

وكان التفسير قد أخذ منحى نقلياً في الأعم الأغلب، إذ كان المسلمون يباشرون تطبيقاته على أساس التوقيف حيناً، وقد يرجعون إلى العرف في تفسير مفرداته لغوياً، ويطبقون ما توافر لديهم بين النقل واللغة على الأحكام الشرعية الفرعية التي هي من الوحي الإلهي أو السنة الشريفة المأثورة عن المعصومين، أو روايات الصحابة والتابعين، فما نص عليه القرآن الكريم في تفسير بعضه لبعض، أو أثر فيه عن المعصوم في الروايات الواردة بعد التثبت منها، فهو في كشف المراد من النص القرآني، وإلا رجع في التفسير إلى ضوابط منهجية لاحتياجه لذلك من جهتين:

الأولى: تفاوت المدة الزمنية عن النص التفسيري في عهد المعصوم.

الثانية: الأخذ بآداب التفسير

ومصادره من مظانّها في اللغة والعقل والآليات الأخرى، مما هو مزبور في مناهج المفسرين[٢]، فصار لزاماً البحث عن مبادئ ضرورية في ضبط أداء منهجي للعملية التفسيرية، لاستكشاف المراد من النص القرآني وفق معايير لو اتبعت لتقلص الخلاف بين المفسرين، ولانسد الكثير من فجوات التي يمكن أن تنفذ من خلالها التعسفات البعيدة عن المهنية والموضوعية المجردة لفهم النص القرآني.

وهذا الجانب يتبناه ما خُطّ من أسس وما رُسِمَ من قواعد وأصول في تفسير القرآن بصورة عامة، وهو لم يزل طور النضوج بالنسبة إلى تدوينه كعلم مستقل، أما التفسير الموضوعي خاصة بما أنه يأتي بمرحلة متأخرة عن التفسير التسلسلي الذي كان محط النظر لدى القدماء، فإنه لم يحظ بنصيب وافر من بيان الضوابط الخاصة بالأداء المنهجي لدى عملية التفسير الموضوعي، إذ أنه يحتاج إلى أدوات وأطر خاصة، كما يظهر ذلك جلياً في تفسير آيات الأحكام الذي يعتبر من بواكير التفسير الموضوعي، إذ قد سبق بعض الأوائل إلى جمع الآيات المختصة بالأحكام الشرعية الفرعية ووضعوها وفق الترتيب الفقهي تحت أبواب المسائل الفقهية، إلا أن هذا الجانب من التفسير بما له من ميزة في طرح موضوعات تعنى بالفروع الفقهية لكنه أيضاً طرح بعض المتناقضات في الفكر المذهبي وكشف عن بعض الخلافيات عند المسلمين، فكان يعزز وجهة نظر فقهية معينة بالاعتماد على الدلائل القرآنية التي تؤيد رأياً يميل إليه المفسر، (حتى وضح فيه التعصب المذهبي والخلاف بالأحكام الشرعية، وقد تطرف بعضهم في تفسيره فجعله أداة لنفي آراء بعض المسلمين وإثبات الأخرى)[٣].

وهناك تفاسير مهمة لكل مذهب

من المذاهب الإسلامية اتسمت بتتبع آيات الأحكام والإفادة منها إفادة فقهية واضحة، فمنها:

١ ـ أحكام القرآن ـ للشافعي محمد بن إدريس إمام الشافعية (ت٢٠٢هـ).

٢ ـ أحكام القرآن ـ للجصَّاص أحمد بن علي الرازي الحنفي (ت٣٧٠هـ).

٣ ـ أحكام القرآن ـ للكيا الهراسى علي بن محمد بن علي الآملي الطبري الشافعي (ت٥٠٤هـ).

٤ ـ أحكام القرآن ـ لابن العربي محي الدين محمد بن علي بن محمد الطائي المالكي (ت٥٤٣هـ).

٥ ـ فقه القرآن ـ للراوندي قطب الدين سعيد بن هبة الله إمامي اثنا عشري (ت٥٧٣هـ).

٦ ـ الجامع لأحكام القرآن ـ للقرطبي محمد بن أحمد الأنصاري المالكي (ت٦٧١هـ).

٧ ـ القول الوجيز في أحكام الكتاب العزيز ـ للحلبي احمد بن يوسف الشافعي (ت٧٥٦هـ).

٨ ـ كنز العرفان في فقه القرآن ـ للسيوري المقداد بن عبدالله بن محمد إمامي اثنا عشري (ت٨٢٦هـ).

٩ ـ الثمرات اليانعة والأحكام الواضحة القاطعة للثلائي نجم الدين يوسف بن أحمد الزيدي (ت٨٣٢هـ).

١٠ ـ زبدة البيان في أحكام القرآن ـ للأردبيلي إمامي اثنا عشري (ت٩٩٣هـ).

١١ ـ منتهى المرام في شرح آيات الأحكام ـ لابن إمام اليمن محمد بن الحسن بن القاسم الحسني الزيدي (١٠٦٧هـ).

١٢ ـ قلائد الدرر في تفسير آيات الأحكام بالأثر ـ للجزائري أحمد بن إسماعيل بن عبد النبي إمامي اثنا عشري (ت١١٥١هـ)[٤].

إلا أن هذه المصنفات تناولت آيات الأحكام وما يتعلق بها من استنباطات فقهية، فهي نوع من أنواع التفسير الموضوعي الذي اختص بعلم معين من خلال الإفادة من القرآن الكريم، ولم يتعرضوا لبيان المبادئ التي يمكن اعتمادها في عملية إحصاء الآيات وجمعها إلا ما ذكر من تعدادها الذي اختلفوا فيه، والأشهر بينهم أنّ عدد آيات الأحكام خمسمائة آية، قال الفاضل التوني (ت١٠٧١هـ) في الوافية: (والمشهور أنّ الآيات المتعلّقة بالأحكام نحو من خمسمائة آية، ولم أطّلع علي خلاف في ذلك)[٥]، وعلى ذلك أغلب من تعرّض لآيات الأحكام[٦]، حتى أنّ هذا الرقم دخل في عناوين بعض كتب آيات الأحكام وأساميها، كما في كتاب فخر الدين ابن المتوّج البحراني (ت: أواخر القرن الثامن الهجري)، فقد سمّي كتابه "النهاية في تفسير خمسمائة آية"، وكتاب جمال الدين ابن المتوّج (ت٨٢٠ هـ) فقد سمّي كتابه "منهاج الهداية في تفسير خمسمائة آية"، ويظهر أن المراد بهذا العدد هو التقريب، فقد صرّح بعضهم كالمقداد السيوري بأنّها بعد حذف المكرّر منها في الأحكام الشرعية لا تبلغ هذا العدد بقوله: (اشتهر بين القوم أن الآيات المبحوث عنها نحو خمسمائة آية، وذلك إنما هو بالمتكرر والمتداخل، وإلا فهي لا تبلغ ذلك)[٧]، وقال آخرون: إنّها في حدود الثلاثمائة آية[٨] وذكر بعض أنّها باعتبار العنوان ثلاثمائة وثمانية وأربعون آية، وباعتبار المعنون أربعمائة وسبعة وستّون آية[٩]، ونقل السيوطي عن بعض أنّها مائة وخمسون[١٠].

ولكنّ هذه الأقوال مبنيّة على ما اشتهر من آيات الأحكام، وأمّا صلاحية الآيات لاستنباط الحكم الشرعي أو ما يترتب عليه أثر فقهي فلا يمكن حصره في هذا العدد، فإن آيات الأحكام قد تضمنتها جل سور القرآن الكريم ـ إن لم يكن كلها ـ من

سورة الفاتحة إلى الإخلاص والمعوذتين، والنسبة بينهما عموم وخصوص مطلق، فأحكام القرآن تعني في الأغلب بيان حكم يتعلّق بالآيات سواء ما استفيد منها أو استفيد من غيرها ولكن تعلّق بها، وقد يعدّ حكماً فقهيّاً وقد لا يعدّ، فمثلا يبحث في باب أحكام القرآن قوله تعالى: ﴿بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ [١١] بأنّها آية من كلّ سورة، أو في سورة الحمد فقط، وهذا ليس حكماً فقهيّاً، وإنّما يترتّب عليه أحكام فقهية لا تُستفاد من نفس الآية، مثل أنّه هل تجب قراءتها في الصلاة في سورة الحمد أو في غيرها من السور أو لا تجب، وهل يجب الجهر بها أو لا يجب إلى غير ذلك من الأحكام التي ذكرها الفقهاء[١٢].

وأمّا "آيات الأحكام" فلا تشمل سوى الآيات التي تحمل في طيّها حكماً فقهيّاً دون ما تعلّق بها حكم، كقوله تعالى: ﴿وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إِلا أَنْ يَصَّدَّقُوا﴾ [١٣].

واختلاف المفسرين في تحديد عدد الآيات وتفاوت المصطلح الذي استعملوه كفقه القرآن أو آيات الأحكام أو أحكام القرآن أو غير ذلك ناتج تفاوت المراحل التي مر بها هذا النوع من التفسير الذي اختص بالأحكام الفرعية المستنبطة من آيات القرآن الكريم، تبعاً لما مرت به العلوم الإسلامية من مراحل، ومنها هذا اللون من علم التفسير، فقد مرّت عملية التفسير الموضوعي بمراحل:

أ ـ المرحلة الأولى: تلقي العلوم والأحكام.

الغالب أن العلوم تأتلف من شقين، شق نظري وشق تطبيقي، وذلك ظاهر في علم الحديث، فعلم الدراية الذي يعنى بقواعد الرواية تحملاً وأداءً، نشأ لمواكبة الجانب التطبيقي وهو المتعلق بالمتون الحديثية

ذاتها، وكذا الفقه الإسلامي الذي يمثل الجانب التطبيقي، إذ اكتنفه علم أصول الفقه الذي يمثل الجانب النظري، ولا يختلف الحال بالنسبة إلى النحو وغيره من علوم اللغة.

وذلك مرّ أولاً بمرحلة تلقي الحديث الشريف والأحكام الشرعية عن النبي الأكرم ﷺ، ثم احتيج إلى وضع مبادئ يرجع إليها من أجل معرفة صحة صدوره عن الرسول الأكرم ﷺ، وما إلى ذلك من الضوابط، لما حصل جراء البعد الزمني بين عصر النص، وكذلك الحال بالنسبة إلى الأحكام الفقهية المستجدة التي تستدعي تطبيق الكبريات على صغرياتها وما إلى ذلك مما تكفل به علم أصول الفقه، وليس ببعيد من ذلك شأن اللغة العربية التي احتضنت القرآن الكريم والسنة الشريفة، إذا كانت مفرداتها ودلالاتها تؤخذ سماعا من أفواه العرب، ثم احتيج إلى مبادئ تضبط ذلك، فكان علم النحو، لما كثر اللحن لعوامل شتى، وهكذا كان التفسير، حيث كان يؤخذ شفاهاً عن الرسول الأكرم ﷺ، إذ كان ﷺ هو المفسر الأول، فقد كانت الظاهرة العامة لعلاقة المسلمين في هذه المرحلة بالحضارة الإسلامية وتفاعلهم معها صلةَ تلقٍ وحفظٍ وتطبيق. ومن طبيعة التلقي الذي يستلزم التطبيق أن لا يكون فيه التقنين العلمي في تأصيله وتفريعه وتحليلاته وتأويلاته[١٤]، فلم تكن الحاجة ماسة لتفسير أحكام القرآن الكريم مستقلة على نحو التفسير الموضوعي المصطلح، وذلك أن القرآن الكريم يفسر تباعاً حسب نزوله تبعاً للدواعي والأسباب، أما في عصر الصحابة فقد كان الكثير منهم يحفظ القرآن الكريم، ولوجود مثل أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، إذ كان له القدرة على ربط ما تفيده الآية المتعلقة بموضوع معين بما يوضحها من معلوماته الخاصة

بالموضوع نفسه، كما في قضية أقل مدة الحمل، بالإفادة من آيتين تتعلق بموضوع ذي أثر فقهي، وهما: قوله تعالى: ﴿ ... وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلاثُونَ شَهْرًا﴾ [١٥] وقوله تعالى: ﴿ وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ﴾ [١٦]، فترتب على حفظ الآيتين واستحضارهما منضماً إلى القدرة على الجمع الدلالي بينهما أن يفاد أن أقل مدة الحمل ستة أشهر [١٧].

وهكذا كانت هذه المرحلة مرحلة تلقٍ اتسمت بالمشافهة دون جمع وتقصٍ للآيات المتعلقة بالموضوعات الفقهية على نحو الاستقلال، ثم بتطور المجتمع الإسلامي ونموه أخذت الحاجة تلح في تتبع الآيات المختصة بالموضوعات الفقهية فتوزعت على الأبواب الفقهية في كتب الفقهاء، وواكب ذلك العناية بالمبادئ النظرية للعلوم الإسلامية.

ب ـ المرحلة الثانية: تحرير المبادئ النظرية.

بعد أن قبض الرسول الكرم إلى الرفيق الأعلى تولى الصحابة استنباط أحكام ما يواجههم من مسائل شرعية مستجدة إذ يهرعون إلى كتاب الله وسنة نبيه، وكانوا يتفقون في حكم بعض المسائل ويختلفون في حكم بعض آخر حسب ما تمليه الأدلة والترجيحات [١٨]. وبعد أن صارت الحاجة ملحة لتطوير العلوم الإسلامية، وتحريك عجلة الاجتهاد في عصر التابعين وما بعده وارتبط ذلك بالواقع الذي زامن ذلك كحالة عامة تعيش أزمة المخاض على صعيد المحور البنيوي الذاتي لتطوير حركة التنظير المنهجي للعلوم الإسلامية لمواكبة الواقعي العملي والتطبيقي نتيجة التحولات الجوهرية على مستوى البنى الفكري والاجتماعي والثقافي والسياسي والاقتصادي،

وذلك لجعل معايير وضوابط لتلك التطبيقات وتوظيفاتها، فتبلور محور يمحص النظر في العلاقات المتعددة بين العلوم الإسلامية وتوظيفها، بنسقية تمثلت بالتنظير لمبادئ علم الحديث، ثم علم أصول الفقه بما تقدمه قواعد علم الحديث وكبريات علم الأصول لباقي العلوم الإسلامية، وعلى رأسها علم الفقه، وعلم التفسير، وعلم الكلام والمنطق، ولما لعلم التفسير من اتساع للعلوم الإسلامية إذ كان ساحة يمكن أن تتمثل فيها صورة للتكامل بين العلوم الإسلامية، ولما كانت بعض العلوم التي يوظفها المفسر في أدائه التفسيري كعلوم الحديث واللغة والأصول قد تتضح معالمها، ظل المفسرون يتكئون عليها في جوانب عديدة تقع في طريق استكشاف المراد واستجلاء المعاني الكامنة في الآيات القرآنية، ولم يتمحور التنظير لقواعد خاصة بالتفسير في مدونٍ خاصٍ إلا في غرة القرن السادس الهجري وذلك على يد الراغب الأصفهاني (ت٥٠٢هـ) كمقدمة لكتابه "جامع التفاسير"، (وكان ذلك أول الإرهاصات في تدوين الأسس المنهجية لتفسير النص القرآني، ثم تلتها عدة محاولات لم تنهض إلى المستوى التنظيري الذي تتطلبه أهمية التفسير وقدسية مادته، إذ انتظم جملة وافرة من مبادئ هذه الأسس، وقد بنا عليها الكثير من القواعد المعززة بالشواهد في تفسيره، مطبقاً كلياتها على جزئيات عمله كمفسر)[١٩]، ثم يأتي بعده سليمان بن عبد القوي الطوفي (ت٧١٦هـ) في كتابه الإكسير في علم التفسير، عرض فيه لبيان جملة من المبادئ المهمة للتفسير، إلا أنه أولى المباحث البلاغية جلّ اهتمامه، وذلك أنهم استشعروا الحاجة إلى ذلك، قال الطوفي: (فإنه لم يزلْ يتلجلجُ في صدري إشكال علمِ التفسيرِ، وما أطبق عليه أصحاب التفاسير، ولم أر أحدًا منهم كشفه فيما

ألَّفه، ولا نحاه فيما نحاه، فتقاضتني النفس الطالبة للتحقيقِ، الناكبةُ عن جمرِ الطريقِ ؛ لوضع قانونٍ يعوَّلُ عليه، ويصار في هذا الفنِّ إليه، فوضعت لذلك صدرَ هذا الكتاب، مُرْدِفًا له بقواعدَ نافعةٍ في علم الكتابِ، وسميتُه الإكسير في قواعد علم التفسير، فمن ألَّفَ على هذا الوضعِ تفسيرًا، صار في هذا العلمِ أوَّلاً وإن كان أخيرًا، ولم أضع هذا القانون لمن يجمدُ عند الأقوالِ، ويصمدُ لكلِّ من أطلق لسانَه وقال، بل وضعته لمن لا يغترُّ بالمحالِ، وعرف الرجالَ بالحقِّ، لا الحقَّ بالرجالِ)[٢٠].

ثم انتظمت كتب علوم القرآن جملة كثيرة من المبادئ العامة للتفسير كالبرهان للزركشي (ت٧٩١هـ)، والإتقان للسيوطي (ت٩١١هـ)، فضلا عما أودع المفسرون من هذه المبادئ في مطاوي مباحثهم التفسيرية، إلا أن هذه المبادئ لا زالت بحاجة إلى جهود كبيرة لتلتئم في مدونات مستقلة ناضجة.

هذا بالنسبة إلى علم التفسير بصورة عامة، أما الموضوعي منه، وتفسير آيات الأحكام خاصة، فكان المحور التنظيري لمبادئه متأخراً، وهذا لا يعني أنه لم يكن موجوداً، فهو يزاول دونما قصد لما يصطلح عليه هذا الاسم، إذ ظهرت بذوره في كثير من كتب تفسير القرآن الكريم، ولكن بشكل ثانوي، لم يقصد إليه كمنهج مستقل، كما يجد المتتبع لتفسير الجصاص (ت٣٧٠هـ) المعروف بأحكام القرآن، وتفسير ابن العربي (ت٥٤٣هـ) الموسوم أحكام القرآن، وتفسير "فقه القرآن للراوندي (ت٥٧٣هـ)، وأحكام القرآن للقرطبي (ت٦٧١هـ)، كما أن البعض نهج منهجاً قريباً من التفسير الموضوعي، مما يتعلق ببعض علوم القرآن كالنحاس (ت٣٣٨هـ) في "الناسخ والمنسوخ من القرآن"،

والسيد المرتضى (ت٤٣٦هـ) "في المحكم والمتشابه"، والواحدي (ت٤٦٨هـ) في "أسباب نزول الآيات"، فالملاحظ أن من كتب في "أسباب النزول" قد استقصى جميع الآيات التي نزلت على أسباب خاصة، فذكرها وذكر أسبابها، وبين المراد منها، وكذا من كتب في "الناسخ والمنسوخ" تعرض لما اعتقده أو قيل بأنه من الآيات الناسخة أو المنسوخة، إلى غير ذلك.

ومن ذلك يتضح أن هذا النوع من التفسير قديم النشأة، إنما لم يقصد معها أن يكون له طابع المنهج المستقل، ولكن تضبط المعالم التي تميزه عن مناهج التفسير الأخرى، ولا المبادئ التي تضبط منهجيته على المستوى التنظيري ليبرز بين غيره من المناهج كونه منهجا فريداً له مبادئه الخاصة وضوابطه الحاكمة على الأداء التفسيري لموضوعات خاصة، أو للتفسير الفقهي الذي لازمت مسيرته حركة فكرية اتسمت بالتطور التنظيري متمثلة بعلم أصول الفقه، وحيث لا يمكن الجزم بحصر دواعي ميول المفسر بميول مذهبية معينة أو دواعي اجتهادية استند إليها، مع احتمال بعض الآيات لأكثر من معنى يترتب على كل معنى حكم يختلف عما يترتب على المعنى الآخر[٢١]، وهذا ما يستدعي الكلام حول تفسير آيات الأحكام بمدى إفادتها من علم أصول الفقه، في نشأته وتطوره، لضبط مسيرة الأداء المنهجي في تفسير آيات الأحكام، وهو ما يأتي بيانه في المرحلة الآتية.

جـ ـ المرحلة الثالثة: آيات الأحكام وأصول الفقه.

إن دواعي وضع علم أصول الفقه ترتبط بظروف الفقه الإسلامي الذي يرتبط بدوره بواقع الحياة وصميمها لأنه يتكفل بمعالجة جميع الوقائع والحوادث التي ترتبط بأفعال الإنسان

وهي تتجدد وتتغير بحسب ظروف المكان والزمان، حيث: إن موضوع علم الأصول هو الأدلة الشرعية من حيث إثباتها للأحكام الشرعية والأحكام الشرعية من حيث ثبوتها بالأدلة الشرعية[٢٢].

فكان لا بد أن تصقل مسائله المستجدة وتنقح مطالبه، وينالـه التطور الذي يطال كل العلوم التي لها شأنية الارتباط بالظروف، فكان لزاما أن ينشأ علم يضبط عملية استنباط الأحكام الفقهية، وأن يستمر بالترقي والتطور نظراً لحيوية متعلقه، بمواكبة التداخلات الثقافية والاتجاهات الفكرية، والشؤون الاقتصادية، وما يواجه مسيرة الدين الإسلامي من تهديدات نتيجة البعد الزمني عن عصر النص المعصوم، وما رافق ذلك من اختلاف الأفهام وتفاوت الاطلاع.

بدأ علم الأصول مترعرعاً على يد الإمام محمد الباقر عليه السلام وحرره ولده الإمام جعفر الصادق عليه السلام وفصّل فيه الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام، وفي ضوء ذلك نشأت حركة الاجتهاد في استنباط الأحكام الشرعية[٢٣]، وذلك تمهيدا لفتح باب الاجتهاد، لما يأتي من صعوبة الوصول إلى المعصوم، وما يليها من عصر الغيبة، ولمواجهة المقايسات الخاطئة التي اتخذها علماء الجمهور، إذ كان دور التشريع الأول للفقه لا يحتاج مزيد تفكر في التنظير من أجل تطبيق الكبريات على صغرياتها، وذلك لسهولة الأخذ المباشر من المعصوم عليه السلام، لكن انسداد باب النص التشريعي الذي واجه فقهاء الجمهور بعد رحلة الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله، دعاهم إلى البحث عن مخرج آخر لسد الحاجة المتزايدة للفروع الفقهية للوقائع المستحدثة، فالتجئوا إلى بعض الأمور التي اعتبروها أدلة كالقياس، والاستحسان، بل إلى الرأي كرأي

أهل المدينة أو غير ذلك، وكان ذلك بمثابة النواة بالنسبة لنشأة علم أصول الفقه عند علماء الجمهور، ثم أخذ الحراك الفكري يتنامى وبدأت القواعد الأصولية تتميز بشكل أوضح، وتتبين قوانين الاستنباط وتظهر معالمها، حتى جاء الشافعي (ت٢٠٤هـ) وألف كتابه "الرسالة"، إذ جمع فيه جملة من القواعد المتناثرة، ثم انتشر تدوين أصول الفقه عند الحنفية وغيرهم.

وقيل أن أول من دون في علم الأصول كان أبو يوسف صاحب الإمام أبى حنيفة، لكن لم يصل إلينا شيء من مصنفاته، قال عبد الوهاب خلاف (ت١٩٥٦م): (لما بَعُدَ العهد بفجر التشريع، واحتدم الجدال بين أهل الحديث وأهل الرأي، واجترأ بعض ذوي الأهواء على الاحتجاج بما لا يحتج به، وإنكار بعض ما يحتج به، دعا كل هذا إلى وضع ضوابط وبحوث في الأدلة الشرعية وشروط الاستدلال بها وكيفية الاستدلال بها، ومن مجموعة هذه البحوث الاستدلالية وتلك الضوابط اللغوية تَكوّن علم أصول الفقه... وأول من جمع هذه المتفرقات مجموعة مستقلة في سِفْر على حدة، الإمام أبو يوسف صاحب أبي حنيفة كما ذكر ابن النديم في الفهرست ولكن لم يصل إلينا ما كتبه، وأول من دون من قواعد هذا العلم وبحوثه مجموعة مستقلة مرتبة مؤيدا كل ضابط منها بالبرهان ووجهة النظر فيه الإمام محمد بن إدريس الشافعي المتوفى سنة ٢٠٤ للهجرة... وهي أول مدوّن في العلم وصل إلينا فيما نعلم، ولهذا اشتهر على ألسنة العلماء أنّ واضع أصول علم الفقه الإمام الشافعي)[٢٤]، ثم توالت التأليفات في هذا العلم بين إسهاب وإيجاز، فمنها كتاب "الأصول" للدبوسي (ت٤٣٠ هـ)، وكتاب "الأصول" للبزدوي (ت٤٨٣هـ)، وكتاب "المستصفى"

للغـــزالي (ت ٥٠٥هـــ)، وكتـــاب "الإحكـام" للآمـدي (ت٦٣١هـــ)، وكتـاب "المنهـاج" للبيضـاوي (ت ٦٨٥هـــ)، وكتـاب "بـديع النظـام" الجامع بين البزدوي والإحكام لمظفـر الدين البغدادي (ت ٦٩٤هـ).

وأما الإمامية فلم يفتقـدوا الـنص المعصوم على اعتبار برحيل الأكرم ﷺ لاعتبـــار عصـــمة الأئمـــة الاثنـــي عشر عليهم السلام، فلم تكن هناك أيـة حاجـة للعمل بتلك المقاييس، وعلى ذلك فلم تكن حاجة للاتجاه نحو أصول الفقـه على تلك الشاكلة، ولكن بنحو خاص أملى قواعده أئمة أهل البيت عليهم السلام عـلى تلامـذتهم لتكـون مرجعـاً عنـد فقـد الـنص أو إجمالـه أو تعارضـه إلى غـير ذلـك مـن الحـالات التـي يواجههـا الفقيه[٢٥]. وتلك الأصول هـي التـي تشـكل أساسـا لعلـم أصـول الفقـه، ولقد جمعها الحـر العـاملي (ت ١١٠٤ هـــ) في كتابـه الموسـوم: "الفصـول المهمـة في أصـول الأئمـة" إذ اشـتمل على جملة وافـرة مـن القواعـد الكليـة المروية عن الأئمة عليهم السلام، والتـي تتفـرع عليها الأحكام الجزئية.

فيلحظ المتتبع أن تلامذة أئمة أهل البيت عليهم السلام، قـد ألفـوا كتبـاً في بعـض مباحـث علـم الأصـول أبـان وجـود الأئمـة عليهم السلام ومـا قاربـه مـن الزمـان، وذلك لمجابهة بعض الاتجاهات التـي اعتمدت المقاييس الباطلة، ولتأسـيس أصـــول ناضـــجة تتســـق والـــشريعة الغراء، فألف هشـام بـن الحكـم (ت ١٩٩هـ) كتاب "الألفاظ"[٢٦]، ومثل كتاب "الخصـــوص والعمـــوم"[٢٧] و"إبطـــال القيـــاس"[٢٨]، و"نقـــض اجتهاد الرأي"[٢٩] لإسماعيل بن عـلي بن إسحاق بن أبي سهل بـن نوبخـت (ت٣٣٧هـــ)، وكتـــاب "إبطـــال القيـــاس"[٣٠] لأبي منصـــور صرام النيشابوري (من علماء القرن الثالث و أوائل القرن الرابع)، وكتاب "كشـف التمويـــه و الالتبـــاس في إبطـــال القيـاس"[٣١]، لمحمـد بـن أحمـد بـن

الجنيد (ت ٣٨١هـ)، ثم توالت المصنفات أصول الفقه لدى الإمامية تأسيساً على تلك النواة مروراً بمؤلفات الشيخ المفيد (ت٤١٣هـ)، ومؤلفات السيد المرتضى (ت٤٣٦هـ) والشيخ الطوسي (ت٤٦٠هـ)، ثم توسعت المصنفات الأصولية وتطورت بشكل كبير في تثبيت و شرح الأبعاد الأساسية لعلم الأصول، إذ ألفت مئات الكتب و الرسائل في ذلك المجال.

فكانت مناحي تدوين علم أصول الفقه مختلفة بحسب اتجاهات المصنفين، فمنهم من اتخذ سبيل التحقيق المنطقي النظري وإثبات ما أيده البرهان، دون الالتفات إلى ما استنبطه الفقهاء من الأحكام الفرعية[٣٢]، ومنهم من وضع القواعد الأصولية وفقاً لما بنى عليه فقهاؤهم استنباطات الفروع الفقهية، فاستمدوا أصول الفقه الكتب الفقهية[٣٣]، ومنهم من جمع بين الطريقتين باعتماد النقد والتحليل، والتحقيقات النظرية وتقويم الشواهد التي استنبطها الفقهاء، والموازنة بين من كتب في الأصول بطريقة التحقيق النظري الخالص وبين من كتب في الأصول استمداداً من الكتب الفقهية[٣٤].

وهناك منحى آخر ألا وهو ما استمده علماء الإمامية من أئمة أهل البيت عليهم السلام، في تأسيس القواعد الكلية وتطبيقها على الفروع الفقهية، روى محمد بن إدريس الحلي (ت٥٩٨هـ)، عن هشام بن سالم عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام، أنه قال: "إنما علينا أن نلقي إليكم الأصول، وعليكم أن تفرعوا"، وعن أحمد بن محمد بن أبي نصر، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام أنه قال: "علينا إلقاء الأصول إليكم، وعليكم التفريع"[٣٥]. وذلك عبارة عن صياغة فروع جديدة مستنبطة من أحاديثهم ومضامينها، لتطبيقها على الوقائع المستجدة، الوقوف بوجه

المقاييس الباطلة التي لا تؤدي إلا ظنون غير معتبرة، ولهذه الوجوه وأمثالها كان أئمة أهل البيت عليهم السلام يوجهون علماء مدرستهم إلى استعمال الآليات العلمية المقررة في استنباط الحكم الشرعي أو الوظيفة الشرعية عند فقدان الدليل على الحكم الشرعي الواقعي. وكانوا يطلبون منهم أن يأخذوا منهم عليهم السلام، الأصول ثم يمارسوا التفريع عليها بموجب القواعد والأصول الصحيحة[٣٦].

وقد كان لأصول الفقه أثر واضح في العملية التفسيرية للنص القرآني خصوصاً في عصر تدوين الكتب الأصولية والتي سبقت تدوين ما يعتبر مبادئ للتفسير، وذلك أن التعدد الوظيفي للعلوم ينتج التداخل بين مفرداتها في أكثر من حقل معرفي، إذ أن جميع العلوم ينتظم فيما بينها مشتركات، فأصول الفقه اشتملت على مباحث الألفاظ، وجملة من علم الكلام والفلسفة، وغيرها، فصار مفتاحاً لكثير من العلوم الأخرى، ولما لم تدون بشكل مستقل مبادئ خاصة بالتفسير أو تفسير آيات الأحكام خصوصاً، لتعنى بعلم يقوم مقام علم الأصول في بيان المراد من الخطاب القرآني بشكل عام، ليدخل فيه آيات الأحكام لما تضمنته من أمور تفتقر في بيانها إلى إعمال مبادئ يبتني عليها الأداء المنهجي لتكون قواعد قابلة للتوظيف في استكشاف المراد الإلهي في آيات الأحكام التي طالما يعنى بها الأصولي، فكان المفسر يحيل على علم أصول الفقه كلما احتاج إلى ذلك، ولذا نجد بعض المفسرين الذين عنوا بتفسير آيات الأحكام يحيلون في بعض الموارد بصراحة إلى علم الأصول كقول السيوري (ت٨٢٣هـ): (وتحقيق ذلك كلّه في أُصول الفقه)[٣٧]، وكذا إشارات كثير من المفسرين وإحالاتهم في المسائل التي تحتاج إلى تلك القواعد[٣٨]، فعدّت قواعد علم أصول الفقه

مرجعاً لابد منه للمفسر في معرفة النص والظاهر والمجمل والمبين والعام والخاص والمطلق والمقيد وفحوى الخطاب ولحن الخطاب ودليل الخطاب وشروط النسخ ووجوه التعارض وأسباب الخلاف وغير ذلك مما يستمد من علم الأصول[٣٩]، بيد أن علم التفسير له الأسبقية على علم الأصول حتى من ناحية المبادئ، إلا أنها لم تدون بشكل مستقل، فقد أنهجَ أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام الملامح الأولى للمبادئ التفسيرية والحديثية، التي تظهر معالمها في جوابه لسليم بن قيس (ت ـ نحو ٨٥هـ)، إذ سأله قائلاً: (إني سمعت سلمان وأبا ذر والمقداد يتحدثون بأشياء من تفسير القرآن والأحاديث والروايات عن رسول الله صلى الله عليه وآله، ثم سمعت منك تصديق ذلك، ورأيت في أيدي الناس أشياء كثيرة من تفسير القرآن والأحاديث والروايات عن رسول الله صلى الله عليه وآله، يخالفونها. فيكذب الناس متعمدين، ويفسرون القرآن بآرائهم!؟

فقال أمير المؤمنين عليه السلام: قد سألت فافهم الجواب: إن في أيدي الناس حقاً وباطلاً، وصدقاً وكذباً، وناسخاً ومنسوخاً، وعاماً وخاصاً، ومحكماً ومتشابهاً...)[٤٠].

كما وذكر البحث إرهاصات تدوين مبادئ التفسير عند ذكر "تحرير المبادئ النظرية"[٤١] من الإشارة إلى مقدمة الراغب الأصفهاني (ت٥٠٢هـ)، فمبادئ تفسير القرآن الكريم لها سبق من حيث التطبيق العملي إلا أنها متأخرة في التدوين المستقل.

ثم أن المبادئ الخاصة بآيات الأحكام خصوصاً لا بد أن تستمد من علم أصول الفقه لما لها من بالغ الأثر في عملية استنباط الأحكام الفقهية من أدلتها التفصيلية فيكون علم أصول الفقه ركيزة مهمة من

ركائز المبادئ المنهجية لتفسير آيات الأحكام، ولذا ارتبط بنشأة علم الأصول وتطوره.

ولما كان تفسير آيات الأحكام من أشكال التفسير الموضوعي وهو يقتضي جمع وترتيب ما يتعلق بالموضوع المبحوث عنه، والإحاطة بأدوات استكشاف ما انتظمته الآيات القرآنية حول الموضوع، واستنباط الأحكام من تلك الآيات بالنسبة إلى موضوع "آيات الأحكام" ولا بد أن يكون ذلك بأداء منهجي يوصل إلى الهدف المنشود في تفسير آيات الأحكام، والأداء المنهجي يحصل عبر أدوات وخطوات»

الهوامش

[١] ظ: محمد حسين علي الصغير، المبادئ العامة لتفسير القرآن الكريم: ١٢٥.
[٢] ظ: المصدر نفسه: ١٢٥.
[٣] محمد حسين الصغير، المبادئ العامة لتفسير القرآن الكريم: ١٢٥.
[٤] ظ: محمد حسين علي الصغير، المبادئ العامة لتفسير القرآن الكريم: ١٢٦.
[٥] الفاضل التوني، الوافي: ٢٥٦.
[٦] ظ: الغزالي، المستصفي: ٢/ ٣٥، العلامة الحلي، مبادئ الوصول إلى علم الأصول: ٢٤٣، ابن جزي، التسهيل لعلوم التنزيل: ١/ ٧، الزركشي، البرهان: ٢/ ٣، السيوطي/ الإتقان: ٢/ ٣٤٠، محمد تقي الحكيم، الفقه المقارن: ١٠٠.
[٧] ظ: السيوري، كنز العرفان: ١/ ٤٩.
[٨] ظ: السبحاني، الاعتصام بالكتاب والسنة: ٣٥٠.
[٩] ظ: محمود مهدي الموسوي، الجمان الحسان في أحكام القرآن: ٢.
[١٠] ظ: السيوطي، الإتقان: ٢/ ٣٤٠.
[١١] سورة الفاتحة: ١.
[١٢] ظ: ابن إدريس، السرائر: ١/ ٢١٨، المحقق الحلي، المختصر النافع: ٣١، ابن حجر، فتح الباري: ٢/ ١٩٠، العيني، عمدة القاري: ٥/ ٢٨٨، ملا علي القاري، شرح مسند أبي حنيفة: ٣١٦، محسن الحكيم، مستمسك العروة الوثقى: ٦/ ٢٠٤.
[١٣] سورة النساء: ٩٢.
[١٤] ظ: عبد الهادي الفضلي، خلاصة علم الكلام: ١٨٩.
[١٥] سورة الأحقاف: ١٥.
[١٦] سورة لقمان ١٤.
[١٧] ظ: السمعاني، تفسير السمعاني: ٥/ ١٥٤، ابن عطية الأندلسي، المحرر الوجيز: ٥/ ٩٧، ابن جزي، التسهيل

لعلوم التنزيل: ٤/ ٤٣.

[١٨] ظ: عبد الإله حوري الحوري، أسباب اختلاف المفسرين في تفسير آيات الأحكام: ٢٩.

[١٩] عدي جواد علي، الأسس المنهجية في تفسير النص القرآني: ٣١، وانظر مصدره: الراغب الأصفهاني، مقدمة جامع التفاسير، مقدمة المحقق،: ١٣.

[٢٠] الطوفي، الإكسير في قواعد التفسير: ١.

[٢١] ظ: عبد الإله حوري الحوري، أسباب اختلاف المفسرين في تفسير آيات الأحكام: ٣٥.

[٢٢] ظ: الغزالي، المستصفى: ٥، ٦، محمد رضا المظفر، أصول الفقه: ٣/ ١٣.

[٢٣] ظ: محمد حسين علي الصغير، الإمام الباقر: ٢٦٥.

[٢٤] ظ: علم أصول الفقه: ٤٨.

[٢٥] محمد حسين علي الصغير، الإمام الباقر: ٢٦٥.

[٢٦] ظ: النجاشي، الرجال: ٢/ ٣٩٨ برقم ١١٦٥.

[٢٧] ظ: النجاشي، الرجال: ٢/ ٤٢٠ برقم ١١٦٥، الطوسي، الفهرست: ٢١١ برقم ٨١٠.

[٢٨] ظ: ابن النديم، الفهرست: ٢٢٥.

[٢٩] ظ: المصدر نفسه.

[٣٠] ظ: الطوسي: الفهرست: ٣٨١ برقم ٥٨٨.

[٣١] ظ: النجاشي، الرجال: ٢/ ٣٠٥، برقم ١٠٤٦.

[٣٢] ظ: الغزالي، المستفى، الآمدي، الإحكام.

[٣٣] ظ: الدبوسي، الأصول، البزدوي، الأصول، النسفي، المنار.

[٣٤] ظ: مظفر الدين البغدادي، بديع النظام الجامع بين البزدوي والإحكام.

[٣٥] ظ: مستطرفات السرائر: ٥٧٥.

[٣٦] ظ: محمد كاظم الخراساني، نهاية النهاية: ٢/ ١٦٥، ١٧٢، ١٧٣، محمد رضا المظفر، أصول الفقه: ١/ ١٢، المقدمة بقلم محمد مهدي الآصفي، محمد حسين علي الصغير، الإمام الباقر: ٢٦٥.

[٣٧] المقداد السيوري: كنز العرفان ١/ ٤٧.

[٣٨] ظ: الطوسي، التبيان: ١ / ٣٠٣، ٣٩٤، ج ٢ / ٥٩٢، الطبرسي، مجمع البيان: ١ / ٢٦٠، الراوندي، فقه القرآن: ٢ / ٦٨، الرازي، تفسير الرازي: ٥ / ١٥، ج١١/ ١٢٦، الزركشي، البرهان: ٢ / ١٦٨، السيوطي، الإتقان: ٢ / ٤٨٢.

[٣٩] ظ: ابن جزي، التسهيل لعلوم التنزيل: ١ / ٨.

[٤٠] الكليني، الكافي: ١/ ٦٢، ابن عقدة، فضائل أمير المؤمنين: ١٦١.

[٤١] تقدم في المبحث: ب: المرحلة الثانية.

د. رزاق حسين فرهود
باحث واكاديمي من العراق

مظاهر التجديد في النظام المعرفي عند الأعلام محمد تقي فلسفي والسيد الطباطبائي والشيخ المطهري

بعد أن بينا بحمد الله تعالى ومنته في بحث التمهيد انه يصح لدينا ان يكون فكر كلامي معاصر أو جديد ودللنا على ذلك، ثم بحثنا النظام المعرفي ابتداء من إمكان المعرفة مرورا بالحواس الظاهرة والباطنة، ثم العقل وما يتعلق به، ومن بعد المصدر الشرعي فيما إذا كان وحيا أو إلهاما مكاشفة أو شهوداً. ومن ثم انتهينا ببحث المناهج المعرفية عند المدارس الفكرية الإسلامية. والآن حان الوقت لبيان مظاهر التجديد في النظام المعرفي للفكر الكلامي المعاصر عند الأمامية.

وإني لم أتطرق إلى معنى التجديد باعتباره معنى واضحا، ولذا لم يتطرق لتعريفه اغلب الباحثين لانهم يعتبرنه واضح المعنى، وإن عرفه بعضهم بأنه: (هو تجديد النظر في الدين أو تجديد الفهم الديني، ذاك الفهم الذي انتجه العقل الإنساني في علاقته تاريخيا مع الدين فهما وتأويلا وتفسيرا، وليس

المقصود تجديد الدين نفسه حذفا أو إضافة أو تغييرا أو ما شابه)[1].

والذي أريد ان أسجله من مظاهر التجديد في الفكر الكلامي المعاصر عند الأمامية، هو هل هناك مصادر معرفية غير المصدر العقلي أو النص الشرعي أو الممازجة بينهما أو بين المصادر المعرفية الأخرى المستخدمة من قبل علماء الأمامية في التدليل على أصول الدين أي الحقائق الاعتقادية؟ وقد وجدت أربعة نماذج استخدموا منهجا معرفيا جديدا في الاستدلال على الحقائق العقائدية، وهؤلاء الأربعة وان شاركهم غيرهم ولكن كانت الاصالة لهم فلذا جعلتهم نماذج لمظاهر التجديد في النظام المعرفي للفكر الكلامي المعاصرعند الأمامية وهم (محمد تقي فلسفي، السيد محمد حسين الطباطبائي، الشيخ مرتضى المطهري (وإن حذا المطهري حذو استاذه السيد الطباطبائي إلا أنه انفرد عنه بمنهج معرفي آخر)، السيد محمد باقر الصدر) رحمهم الله جميعا وقدس أسرارهم.

١ـ (محمد تقي فلسفي)[2]:

أول نموذج ابتدأ به هو محمد تقي فلسفي باعتباره حاول ان يستدل على إثبات الدار الآخرة والخلود فيها عن طريق المصدر المعرفي الأول في النظام المعرفي وهو الحواس، وكان الرجل قد استدل بالحواس الباطنة الغريزية في الإنسان على حتمية النشأة الأخرى، والدار الآخرة، وكان الاستدلال في إثبات أصول العقيدة يكمن في ثلاثة مناهج (العقلي، والنص الشرعي (النقلي)، والمكاشفة والشهود)، وهو قد استخدم المصدر المعرفي الأول وهوالمصدر الحسي.

والاستدلال يبتنى على المقدمات الآتية:

١ ـ ثبت بالأدلة العقلية القاطعة بان الله سبحانه وتعالى حكيم،

والحكيم هو (الذي لا يفعل شيئا عبثا أبدا، وإنما فعله دائما لغاية)[٣].

١ ـ ان الله سبحانه الحكيم لما خلق الإنسان جعل في طبيعته اي في جبلته

٢ ـ جعل من ضمن حواسه الباطنة هو حب الحياة وهذه الغريزة يشترك بها الإنسان مع باقي الحيوانات، إلا أن المولى الحكيم جلت قدرته جعل عند الإنسان حاسة أو غريزة حب الخلود، وهذه حاسة باطنية يتميز بها الإنسان، فكل إنسان يفكر بحياة خالدة أبدية، وهذه ليست رغبة مرحلية مكتسبة ولا هي رغبة موجودة في أشخاص معينين دون غيرهم، بل هي رغبة فطرية باطنية مخلوقة في ذات الإنسان وتمتد جذورها في جميع افراد البشر[٤].

ولما كانت هذه الغرائز أو هذه الحواس الباطنة لم تخلق عند الإنسان عبثا، وانما لا بد لها من هدف لان الخالق حكيم، فلا يخلق شيئا عبثا أبدا بلا هدف. وكل الغرائز عند الإنسان لا بد من ارضائها واشباعها في هذه الدنيا، ولكن غريزة أو حاسة حب الخلود لا يمكن ارضاؤها واشباعها لدى الإنسان في هذه الدنيا الفانية والمؤقتة.

وعلى هذا اما ان تلغي الغريزة الفطرية من وجود الإنسان ونتجاهلها وهذا غير ممكن. أو نقول أنها خلقت عبثا وبلا غاية وهذا محال عقلا. وعندها لا يمكن لنا الا القول والقبول بوجود حياة ابدية خالدة في عالم اخر غير عالم الحياة الدنيا وهو عالم الآخرة، يبقى فيه الإنسان خالداً، لكي يشبع غريزة أو حاسة حب الخلود أو لكي يتحقق الهدف من ايجاد وخلق هذه الغريزة في باطن الإنسان.

(وتعبر هذه الرغبة (الحاسة) الباطنية الفطرية الممتدة جذورها في داخل كل انسان هي اقوى دليل على خلود الإنسان في الآخرة)[٥].

وقد اشار الى هذا الدليل: العالم الإسلامي الكبير ـ وان لم تكن اشارته على نحو دليل وانما على نحو تساؤل ـ (الملا محسن فيض الكاشاني) المعروف وهو صاحب كتاب (المحجة البيضاء)، في بحوثه فهو يقول في هذا المجال: (وكيف تعدم النفوس وقد جعل الله عز وجل بواجب حكمته في طبائعها محبة الوجود والبقاء وجعل في جبلتها كراهة العدم والفناء، وقد ثبت وتيقن ان بقاءها ودوامها في هذه النشأة الحسية امر مستحيل، فلو لم يكن لها نشأة اخرى تنتقل هي اليها لكان ما ارتكز في طبائعها واودع في جبلتها في محبة البقاء الابدي والحياة السرمدية باطلا ضائعا تعالى الله عن ذلك)[٦].

وان اشكل مشكل وقال بان هذه الحاسة الباطنة أو غريزة حب الخلود جعلها الله سبحانه في طبيعة الإنسان لكي تجعل الإنسان في ديمومة ونشاط في إعمار الحياة وكأنه خالد فيها وليدافع عن حياته بكل ما أُوتي من حول وقوة.

والاشكال هذا ينحل الى امرين. الاول منهما هو جعل الإنسان في ديمومة ونشاط وحيوية وكأنه خالد لكي يعمر الارض وما الى ذلك والمشكل هو يقول كأنه خالد، فان كل انسان يقطع بانه ليس خالدا في هذه الحياة وانه يموت لا محالة.

والامر الثاني ان غريزة الخلود تجعله يدافع عن حياته بكل ما اوتي من حول وقوة هذا ليس صحيحا. وذلك لان الذي يجعله يدافع عن حياته بكل ما اوتي من حول وقوة ليس غريزة الخلود، وانما حب الحياة وهذه غريزة وحاسة باطنية اخرى غيرها.

اذن اتضح لنا انه من خلال ما زود الله تعالى به الإنسان من حواس باطنة غريزية كغريزة حب الخلود ان نستدل بها على النشأة الأخرى الباقية، وهذا

تجديد في النظام المعرفي للفكر الكلامي المعاصر عند الامامية.

٢. السيد محمد حسين[٧] الطباطبائي في منهجه المعرفي في تفسير الميزان:

قبل الدخول في بيان ما هو الجديد في المنهج المعرفي للسيد الطباطبائي في إثبات الحقائق والاصول العقائدية في الفكر الكلامي الامامي لابد لنا من بيان ما هو المقصود بالمنهج؟ هذا أولا، وثانيا لماذا اختار الباحث الميزان في تفسير القرآن رغم انه كتاب تفسيري لا كتاب عقائدي كما يتصور في بادئ الامر؟.

المنهج:

لا نريد بالمنهج هنا ما يراد به في المنطق الارسطي الصوري من حيث الهيئة والاستدلال، ولا نريد به الادوات الفنية التي تضبط البحث وتنمطه وفق الصيغ المألوفة في العلوم، فعندما يطلق المنهج التاريخي مثلا يراد منه المراحل التي يسير خلالها الباحث التاريخي من جمع الوثائق واخضاعها للنقد من كل جهاتها، ثم يبين صياغة الواقعة التاريخية ومن ثم يبين تعليلها. كلا ليس الامر كذلك، فان الباحث لايريد هذا.

وانما الذي نريده ونقصده: هو مجموعة القواعد اوالمصادر المعرفية التي يستخدمها الباحث للدخول الى استنباط حقائق أو عقائد معينة، بمعنى اخر، هو الكشف عن طبيعة القواعد التي يعتمد عليها الباحث لفهم الواقع، فقد يعتمد القواعد المعرفية العقلية أي المصدر العقلي لاكتشاف الواقع، أو يعتمد النص أي المصدر النقلي أو مكاشفة العارف سبيلا الى اكتشاف الواقع أو المصدر العلمي التجريبي اوغيرها.

فعندما ندرس المنهج المعرفي للسيد

الطباطبائي في تفسير الميزان، نريد به هو الكشف عن المصادر المعرفيه التي استند اليها السيد المذكور في تفسيره لآيات القرآن الكريم.

وقبل بيان لماذا اخترت تفسير الميزان للسيد الطباطبائي لابد من بيان تحديد معنى العقيدة من حيث الايمان النظري والعملي.

تحديد معنى العقيدة:

الذي نعنيه بالعقيدة: هو كل قضية لا تتضمن ينبغي أو لا ينبغي، فمثلا عندما نقول الله موجود، فهذه الحقيقة تستدعي الايمان فقط، بمعنى ان هذه المقولة ليس فيها ما يفيد: (افعل أو لا تفعل)، وانما تستدعي هذه المقولة العلم والايمان بها دون العمل وقد دأب العلماء في تقسيم العقل من حيث ما يقوم به من وظيفة الادراك الى قسمين: العقل النظري والعقل العملي. فقالوا ان العقل النظري: (اذا كان ادراكه مما ينبغي ان يعلم مثل قولهم: (الكل اعظم من الجزء) الذي لا علاقة له بالعمل، فيسمي ادراكه (عقلا نظريا)[٨]. واما اذا كان (المدرك بالفتح مما ينبغي ان يفعل أو لا يفعل مثل حسن العدل وقبح الظلم فيسمي ادراكه عقلا عمليا)[٩].

والذي يتولى إثبات مسائل العقيدة هو العقل النظري، وهذا يعني ان العقيدة: هي كل قضية لا يوجد فيها محتوى ينبغي أو لا ينبغي أو افعل أو لا تفعل، مثل الايمان بالنبوة وبالمعاد وبالقضاء والقدر وغيرها، فكل هذه القضايا ليس فيها افعل أو لا تفعل وانما تتضمن العلم والايمان بها. نعم المسائل العقائدية تهيئ ارضية لاستنباط تلك القواعد أو المفاهيم التي تتضمن افعل أو لا تفعل. فتهيئ الارضية التي تدفع العالم والمؤمن بها الى العمل اذا كان بنحو الطلب أو الترك أي عدم الفعل اذا كان بنحو النهي.

اختيار تفسير الميزان:

قد يواجهني سؤال لماذا اخترت تفسير الميزان فيا ترى هل من الصحيح أن نبحث فيه عن منهج لدراسة العقيدة.

والجواب على هذا التساؤل يحتاج الى مقدمة نتعرف من خلالها على هدف ومهمة القرآن الكريم. إذ ان القرآن الكريم ليس كتاب فيزياء أو رياضيات أو كيمياء أو ما الى ذلك. فهو كتاب هداية للناس.

اذن مهمة وهدف القران الكريم هو هداية الإنسان وايصاله الى الكمال الذي خلق لاجله يقول سبحانه: ﴿ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين﴾[10] ويقول في اية اخرى: ﴿قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين * يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام ويخرجهم من الظلمات الى النور باذنه ويهديهم الى صراط مستقيم﴾[11]. فالقرآن الكريم هو كتاب هداية، هذه المقدمة الاولى.

المقدمة الثانية: ان الهداية لا تتحقق الا من خلال مجموعة من المرتكزات العقائدية، وهذه المرتكزات العقائدية هي التي تخلق في نفس الإنسان بعد ايمانه بها الدافع والاستعداد لامتثال الامر والنهي أي يكون مستعدا لان يقال له افعل أو لا تفعل.

والسيد الطباطبائي لما كتب تفسير الميزان اراد ان يُبرز هذه المسألة الاعتقادية في تفسيره أي يبرز هدفية القرآن وهو الهداية من خلال الاصول العقائدية التي يجب ان تُعلم لكي تهيئ الاستعداد في نفس كل واحد من اتباعه لاجل ان يعمل.

وعلى هذا فاول ما ينبغي ان نعرفه عن كتاب الميزان أنه كتاب عقائدي منطلق من القران الكريم لما قدمناه من مقدمات آنفا. لم يأت البحث العقائدي عند السيد الطباطبائي بحثا عفويا بل كان السيد قد خطط لذلك،

إذ انه اراد ﷺ ان يكتب دورة عقائدية تفصيلية محورها القرآن الكريم.

والذي يدل على ذلك ما ذكره هو ﷺ في مقدمة تفسيره في الجزء الاول من الميزان، اذ ذكر سبع نقاط بين فيها السيد انها ستكون محاور عمله في التفسير. اغلب هذه النقاط ان لم يكن جميعها هي ذات طابع عقائدي سأذكر الاولى بنصها والسادسة كذلك وما بينهما يدور في محور المسائل العقائدية كلها. فقال ﷺ:

اولا: المعارف المتعلقة باسماء الله سبحانه وصفاته من الحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر والوحدة وغيرها، واما الذات فسيتبين ان القران يراها غنية عن البيان[١٢]. ثم ذكر النقطة الثانية كانت ايضا تتحدث عن التوحيد وخصوصا عن افعال الله سبحانه والقضاء والقدر والجبر والتفويض. والثالثة تتحدث عن اللوح والعرش والكرسي والملائكة والشياطين. والرابعة والخامسة عن النبوة والوحي والكتاب واما السادسة فهي تتحدث عن البرزخ والمعاد اذ قال: (٦) المعارف المتعلقة بالانسان بعد الدنيا وهو البرزخ والمعاد[١٣].

والنقطة السابعة تتحدث عن الصلة بارتقاء سلم العبودية من خلال العقائد والاخلاق والاعمال مما يوجبه التوحيد الخالص الذي هو جوهر العقيدة واسها هذا أولا.

ثانيا: ان مجموع الآيات التي بينت مسائل العقائد وما يتعلق باصول الدين الاسلامي تتجاوز ثلث القرآن الكريم تصريحا وتلميحا، وقد قام بعضهم باحصاء الآيات المرتبطة بالمعاد وحده فقالوا تصل الى (١٤٠٠) اية[١٤]، أي ما يقارب ربع القران، زد على هذا سعة وتنوع معارف القران الكريم التي ترجع الى أصول العقيدة، وهذا ما اشار اليه

السيد الطباطبائي بقوله: (فان القران على سعته العجيبة في معارفه الاصلية وما يتفرع عليها من الفروع، من اخلاق واحكام في العبادات والمعاملات والسياسات والاجتهادات ووعد وعيد وقصص وعبر، يرجع جمل بياناتها الى التوحيد والنبوة والمعاد وفروعاتها، والى هداية العباد الى ما يصلح به اولادهم وعقباهم)[١٥].

ثالثا: ان السيد الطباطبائي يعتقد باصرار ويكرر كثيرا بان الاصل الذي تعود اليه جميع تفاصيل المعاني القرآنية من معارف وشرائع واخلاق ترجع كلها الى جذر واحد هو التوحيد، فالتوحيد يختزل جميع التفاصيل والفروع، وهي تعود اليه بالتركيب. ولذا يقول: (فالايات القرانية على احتوائها تفاصيل هذه المعارف الالهية والحقائق الحقة تعتمد على حقيقة واحدة هي الاصل وتلك فروعه، وهي الاساس الذي بني عليه بنيان الدين، وهو توحيده تعالى، توحيد الاسلام)[١٦]. ثم يضيف قائلا: (وهذا اصل يرجع اليه على اجماله جميع تفاصيل المعاني القرانية من معارفها وشرائعها بالتحليل، وهو يعود اليها على ما بها من التفصيل بالتركيب)[١٧].

بهذا الوعي الحاضر عند السيد الطباطبائي لاهمية ودور أصول العقيدة انطلق الطباطبائي في تفسيره للقران الكر يم في كتاب الميزان.

المناهج المعرفية التي تتولى دراسة العقيدة في الفكر الإسلامي:

تعددت المناهج المعرفية في الفكر الاسلامي لدراسة العقيدة وهي على النحو الآتي:

١ ـ المنهج العقلي: وهو المنهج المشائي كما مر علينا في الفصل السابق الذي يستند الى العقل وما يتوصل اليه

من النتائج في اكتشاف العقائد والتدليل عليها والتأسيس لها.

٢ ـ المنهج الكلامي وهذا المنهج لا يمكن ان تعطى به ضابطة كلية لجميع الفرق الكلامية الاسلامية، اذ من الفرق الكلامية الاسلامية من اعتمدت النص الشرعي فقط، أي كان مصدرها المعرفي فقط النص، (وان كان يوهم الاخرين بانه منهج عقلي، باعتبار انه سعى وهو بصدد الوقوف امام المنهج الفلسفي ـ لان يستحدث مجموعة اسلحة عقلية كي يستطيع ان يقاوم بها المنهج العقلي. والا فهو منهج نصي في مقام اكتشاف، العقيدة، وان كان عقليا في مجال مناقشة المنهج الفلسفي العقلي)[١٨]، وهذا المنهج قد يكون مصداقه المنهج الاشعري وغيره كالمنهج السلفي.

ومن الفرق الكلامية وبالخصوص الفكر الكلامي الامامي، من اعتمد على المصدرين المعرفيين العقل والنقل، وقد يصنف معهم الفكر المعتزلي رغم وجود بعض الفوارق قد تكون بعضها فوارق كبيرة في استخدام كلا المصدرين. فليس من الانصاف ان يقال ان الفكر الكلامي الامامي يعتمد النص، والائمة عليهم السلام كانوا يكررون ويشددون على اصحابهم في بيانهم أهمية العقل. فهذا الإمام الكاظم عليه السلام يوصي هشاما بقوله له: (يا هشام ان الله تبارك وتعالى اكمل للناس الحجج بالعقول..... الى ان يقول: يا هشام: ثم وعظ اهل العقل ورغّبهم في الآخرة، فقال: ﴿وما الحياة الدنيا الا لعب ولهو وللدار الآخرة خير للذين يتقون افلا تعقلون﴾[١٩])[٢٠].

ومن ثم كل استدلالات علمائنا في إثبات الحقائق العقائدية ومحاججة الاخرين بادلة عقلية، واذا ذكروا النص القرآني او الحديثي ذكروه تأكيدا لا تأسيسا، وخير مثال على

ذلك كتاب (تجريد الاعتقاد) للعلامة الكبير المحقق الطوسي ﷺ والذي قيل في حقه: (يعتبر الخواجة نصير الدين الطوسي، فيلسوف القرن السابع الهجري، المازج الحقيقي للفلسفة اليونانية وقواعدها في علم الكلام في الوسط الامامي)[٢١]، وكل كتب الامامية العقائدية.

٣ ـ المنهج العرفاني الكشفي، وهو كما بينا سابقا يعتمد تزكية الباطن وتطهير القلب للوصول الى حقائق الوجود.

٤ ـ منهج الحكمة المتعالية: وجوهر هذا المنهج المعرفي ان يفيد من معطيات البرهان والقرآن والعرفان والمكاشفة للوصول الى الاصول العقائدية مدللا ومبرهنا عليها. وهذا المنهج المعرفي اسس له وشيد قواعده شيخ الإشراق السهروردي، وتبعه على ذلك صدر المتألهين الشيرازي (ت١١٥٠) في الحكمة المتعالية[٢٢]، يكاد يكون هو المنهج المعرفي المتبع لدى علماء مدرسة الامامية في العقود الاخيرة، والذي اهتم به اهتماما كبيرا في التدليل على اصول العقائد هو السيد الطباطبائي والامام الخميني وتلامذتهما كالشيخ جوادي املي والشيخ مرتضى مطهري المفكر المعروف والشيخ حسن زاده املي، والشيخ محمد تقي مصباح وغيرهم، وهؤلاء لا يمكن لأحد ان يتجاهلهم فكل منهم في الوسط العلمي علم في رأسه نار.

وهؤلاء وخصوصا السيد الطباطبائي يفيدون من معطيات العقل والكشف والشهود ليحضروا بين يدي القرآن الكريم، وليتمكنوا من الوصول الى معارفه، وبمعنى اخر، ان الاصل عندهم هو النص القرآني ولكن يتم التعامل معه بخلفية المنتجات العقلية والعرفانية، أي ان هؤلاء يمثلون بين يدي القرآن ليستمعوا اليه برؤية عقلية

عرفانية[٢٣].

فالبرهان العقلي والشهود العرفاني هما مقدمتان لفهم القران الكريم هذا هو المنهج المعرفي لديهم. فمرة قد يفسر القران تفسيرا لغويا أو علميا أو عقليا أو روائيا أو تاريخيا، اما هؤلاء يفهمون القرآن وينهلون من معارفه وفق الاستعانة بالمصدرين المعرفيين البرهان العقلي والشهود العرفاني.

وقد بنى السيد الطباطبائي رؤيته الكونية واثباته للاصول العقائدية من خلال القرآن الكريم وفق هذا المنهج الذي بيناه آنفا.

ويستدل السيد الطباطبائي على ذلك بما معناه: هو ان العقل مهما بلغ فهو مقيد، وكذلك مكاشفة العارف مهما بلغت فهي مقيدة ايضا ومتناهية.

اما القرآن الكريم فهو كلام الله تعالى، وهو مطلق غير متناه، ومن الطبيعي ان يكون المقيد بخدمة المطلق، وان يكون المتناهي في خدمة اللامتناهي[٢٤]، لان الله تجلى لعباده في كتابه كما وصف الامام علي عليه السلام: (فتجلى لهم سبحانه في كتابه)[٢٥].

اشكال وجواب:

قد يشكل مشكل ويقول ان المفسر الذي يعتمد العقل يفهم القرآن وفق مبناه المعرفي وهو المصدر العقلي والمفسر الذي يعتمد المكاشفة والشهود يفهم القرآن وفق منهجه المعرفي وهو العرفان والتصوف والمفسر الذي يعتمد العلم والتجربة يفهم القرآن وفق هذا المبنى. والسيد الطباطبائي يفهم آيات القران وفق المصدرين المعرفيين العقلي (الفلسفي) والعرفاني، فيا هل ترى ما الفرق في ذلك؟

والجواب على ذلك: هو ان هذه المناهج التفسيرية تختلف تماما عن منهج السيد الطباطبائي. وذلك انها بمثابة تفاسير تطبيقية. فكأنه ما توصل اليه من ابحاث فلسفية عقلية

أو قواعد عقلية فلسفية يطبق القرآن عليها وهكذا في المناهج المعرفية الأخرى، وكما قال احد الباحثين: (ولا يبدو الفصل بين المصدر ونتائجه متماسكا منطقيا، فالتعويل على المصدر يعني القبول بنتائجه)[٢٦].

وكان هذا الامر نصب عيني السيد الطباطبائي لذا ميز بين مسارين في التفسير فقال: (ففرق بين ان يقول الباحث عن معنى آية من الآيات ماذا يقول القران؟ أو يقول: ماذا يجب ان نحمل عليه الاية؟)[٢٧]. فايد المسار الاول واستنكر المسار الثاني، ومن ثم قال: (وانت بالتأمل في جميع هذه المسالك المنقولة في التفسير تجد ان الجميع مشتركة في نقص وبئس النقص، وهو تحميل ما انتجه الابحاث العلمية أو الفلسفية من خارج، على مداليل الآيات)[٢٨]. ثم بين ان هذا المسار هو تطبيق لما انتجته المناهج المعرفية عند هؤلاء كما ذكر الباحث سابقا وعندها اشكل على المفسرين الذين اشكلوا على مسالك السلف من المفسرين فقال: (وانما الكلام ان ما اوردوه على مسالك السلف من المفسرين: (إن ذلك تطبيق وليس بتفسير) ورد بعينه على طريقتهم في التفسير، وان صرحوا أنه حق في التفسير الذي يفسر به القرآن بالقرآن)[٢٩]، ثم اضاف وقال: (لو كانوا لم يحمّلوا القرآن في تحصيل معاني آياته شيئا، فما بالهم يأخذون الانظار العلمية مسلمة لا يجوز التعدي عنها، فهم لم يزيدوا على ما افسده السلف اصلاحا)[٣٠].

فالسيد الطباطبائي يعتقد ان القرآن هو الذي لا بد ان يسأل لذا يقول لان: (البيان الالهي والذكر الحكيم بنفسه هو الطريق الهادي الى نفسه الى ان قال..... وقد تبين ان المتعين في التفسير الاستمداد بالقران على فهمه وتفسير الاية بالاية)[٣١]. ثم يقطع ويقول وهو يوضح منهجه في التفسير: (وسنضع ما تيسر لنا

بعون الله سبحانه من الكلام على هذه الطريقة في البحث عن الآيات الشريفة في ضمن بيانات، وقد اجتنبنا فيها عن ان نركن الى حجة فلسفية أو الى فرضية علمية، أو الى مكاشفة عرفانية)[٣٢].

الا انه يبقى امر مهم وهو لكي نستنطق القرآن الكريم ونفهم مراده لا بد لنا من مجموعة من القواعد والمعطيات، أي لا بد لنا من مصادر معرفية نستنطق بها القرآن الكريم لا ان نطبق القران عليها، فلكي تفهم قصيدة شعرية باللغة العربية، هناك مجموعة من القواعد لا بد ان تكون متوفرة عندك مجموعة من المصادر المعرفية حتى تفهم مراد الشاعر من قصيدة له، ولا بد أن تفهم اللغة العربية بما فيها من نحو وصرف وكنابة ومجاز وما الى ذلك.

فلكي تفهم جواب القرآن عند استنطاقه ونظرياته وآرائه لا بد ان تكون مزودا أولا باللغة العربية وما يتعلق بها ومن ثم لا بد ان تكون لديك مجموعة من القواعد والمصادر المعرفية والتي تكون بمنزلة النور أو بمثابة المصباح الذي يضيء السبيل الى الفهم، وسوف تكون هي التي توجه المسيرة وتدل على الطريق المتعين، لا انها تكون هي الطريق وتسقط معطيات العقل كما هو عند المشائي وتحملها على القران الكريم.

وليتضح الامر نأتي بمثال على ذلك، فمثلا نحن نعلم بان الله سبحانه ليس بجسم بل سبحانه منزه عن الجسمية الا اننا نجد بعض ايات القرآن تتحدث وكأن له سبحانه جسما يقول سبحانه: ﴿بل يداه مبسوطتان﴾[٣٣].

ولكن المصدر العقلي ومكاشفات العارف يزودان الباحث بالمعطيات التي يدخل من خلالها البحث القرآني برؤية يجد ان الظواهر العامة برمتها

تؤكد الاتجاه الذي يقول بان الله سبحانه ليس بجسم، ليسقط بذلك وهم الجسمية.

ولقائل ان يقول ما الحاجة الى مكاشفات العارف هنا لتضاف الى المصدر العقلي؟

والجواب على ذلك، هو ان المكاشفة تحصل على معان وادراكات لا يمكن ان يتوصل اليها المصدر العقلي، فالعارف يصل الى المطلب مرة من خلال البرهان، ومرة يعاين الحقيقة من خلال الكشف والشهود وبعد معاينة الحقيقة يجلس بين يدي القران فيجد ان الظواهر القرآنية تؤيد كشفه ايضا وتؤيد ما انتهى اليه من الادلة العقلية.

الا انه يبقى امر مهم، وهو ان مكاشفات العارف امور فردية، بمعنى انها غير قابلة للإثبات، والذي يقبل الاثبات هو الادلة البرهانية والعقلية، وعلى هذا فالمنهج المفضل هو ان نأتي إلى المقولات والادلة العقلية لنفيد منها ولتكون بمنزلة قواعد ومصادر التوجيه. وإذا كان الأمر كذلك لابد ان نفهم دور العقل واستخدامه عند السيد الطباطبائي حتى يتسنى لنا معرفة التجديد أين يكمن. والمصدر العقلي توظيفه في فهم مداليل القران الكريم له ادوار سوف نمر عليها سريعا لنعرف السيد الطباطبائي كيف وظف العقل في فهم مداليل القران الكريم.

دور العقل في فهم مداليل القران الكريم:

ان توظيف المصدر العقلي في فهم مداليل القرآن الكريم يمكن ان تتصور له ثلاثة ادوار. وهي[٣٤]:

١ ـ دور الميزان أو المبنى.

٢ ـ دور المفتاح.

٣ ـ دور المصباح.

اما الاول: فالميزان يعني المرتكز

والاساس (المبنى)، وهو يعني أن العقل ميزان حق الشريعة وبطلانها وصدقها وكذبها، أي ان قالت الشريعة شيئا ولم ينسجم مع العقل وتعذر عليه ادراكه فانه يفتي ببطلانه.

ولكن اعطاء هذا الدور للمصدر العقلي بمثابة الميزان والمبنى للشريعة غير سديد، وذلك لان العقل كما بيناه سابقا يدرك قصوره ويعترف انه لا يفهم الكثير من قضايا العالم والانسان واسراره وجملة من المعتقدات الدينية الجزئية التي ليس من شأن العقل ادراكها كالايمان باشخاص الانبياء السابقين عليهم السلام والتصديق بكتبهم وكذا تفاصيل وجزئيات البعث والنشور ومواقف يوم القيامة[٣٥]، ويلتمس المرشد للتعرف عليها.

واما دور المفتاح، وهي ان المصدر العقلي يقتصر على الخارج إذ يفتح باب الشريعة بوجه الباحث عن الدين ويسوقه الى خزائنها فاذا ما دخل انتهت مهمته وهذا يعني يتم الاستغناء بعد هذا عن دور العقل، أي تترك العقل عند باب الشريعة وتدخل اليها من دونه[٣٦].

وهذا تصور خاطئ ايضا وذلك لان حجية العقل تبقى ثابتة إلا اذا هو اعترف بانه قاصر عن معرفتها كما بينا سابقا، فاذا اسقطنا حجية العقل عند الدخول في الشريعة تسقط حجية العقل من البداية فاحكام العقل وحجيته لا تقبل التخصيص.

واما التصوير الثالث: وهو ان العقل مصباح الشريعة بمعنى ان العقل مصباح يشخص الامور انها جزء من الشريعة أو خارجة عنها ويشخص لنا الامور التي تعد من أصول الشريعة أو من فروعها، واي هذه الامور تنسجم مع الشريعة، وأيها لا تنسجم، والنتيجة ان العقل مصباح حسن في تشخيص صحة وسقم ومنفعة وضرر امور

الشريعة[٣٧]. وهذا التصوير لدور للعقل، نجد له مؤيدات كثيرة وذلك انه قد وردت روايات تبين هذا الدور للعقل، فقد جاء عن الامام علي بن ابي طالب عليه السلام عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال: (الا ومثل العقل في القلب كمثل السراج في وسط البيت)[٣٨]. فالدخول الى البيت بلا مصباح يجعل الداخل لا يرى شيئا ونتيجة هذا لا تعرف ولا تميز الضار من النافع اما اذا كان الداخل معه مصباح فانه يرى الاشياء بوضوح وعندها يميز الضار من النافع. وهكذا العقل فانه يهب الداخل الى حرم القرآن الكريم بهبة الرؤية الصحيحة.

ومن هنا علينا ان نحدد نمط العلاقة في التعامل بين المصدر العقلي وبين القران الكريم، كيف تكون مرجعية المصدر العقلي هل يأخذ دور الميزان والمبنى أو دور المفتاح أو يكون دوره كالمصباح ينير للباحث الطريق.

فلو جعلنا المصدر العقلي في تعاملنا مع القران الكريم وفي جميع المسائل لصار التفسير فلسفياً.

ولذا صنفت التفاسير على ضوء المصدر المعرفي الذي ينطلق منه المفسر ويجعله ميزانا ومبنى لرؤيته التفسيرية، فهناك تفاسير فلسفية، وكلامية، وعرفانية، وطبيعية تجريبية.

فعندما ننتهي مثلا الى (التفسير الكبير) للفخر الرازي، لرأيت ان لديه منظومة أو نتائج كلامية قد خلص اليها، وثبتت لديه في رتبة سابقة، ثم جاء الى القران الكريم ليطبق الآيات القرآنية الى ما انتهى اليه، وهكذا الامر عند الرجوع الى تفسير صدرالدين الشيرازي لوجدناه يأخذ من الآية دليلا على مطلب فلسفي كان قد حققه في كتابه: (الاسفار العقلية الاربعة).

والامر نفسه عند ملاحظة تفسير الطنطاوي نجد انه يحاول تطبيق نتائج

العلوم الطبيعية التي افرزها عصره على القران الكريم، فتجده يبحث ويجهد نفسه ليجد شواهد تثبت تلك النتائج.

وهكذا الحال في التفاسير التي اعتمد صاحبها على المصدر العرفاني بالمكاشفات والشهود فيجهد نفسه ليطبق الايات القرانية على ما توصل اليه من مكاشفات[٣٩].

واما تفسير السيد الطباطبائي (الميزان في تفسير القران) فلا يمكن ان يتصف بالتفسير الفلسفي وان وصفه البعض بذلك الا انه وصف مجانب للصواب، ولا هو تفسير كلامي كتفسير الرازي مثلا، ولا عرفاني ولا علمي، بل هو بيان للقرآن بالقرآن، يفيد منهجيا من العقل والنقل معا (بما يفهم المكاشفة والشهود) كمصباحين اثنين كما انه يتعاطى مع النقل كمصباح مرشد ايضا[٤٠].

اما كيف نستخدم العقل والنقل أو الاثنين معا كمصباح، وذلك عندما ما نريد ان نستنطق آية من آيات القرآن الكريم، فنسأل من القران الكريم فيجيبنا القران الكريم، ولكن عندما نأتي الى اجوبة القران الكريم في كثير من الاحيان نجد ان اجوبة الايات القرانية فيها احتمالات متعدده، فنحتاج الى مرشد وهاد وموجه يقول لنا، توجهوا بهذا الاتجاه لتجدوا جوابكم، والذي يوجه هو العقل فيكون دور العقل كمصباح، فهو لا يوجد طريقا، بل يرشد الى طريق، كالانسان الذي عنده طريق ولكن ليس لديه نور يستضيء به فلا يستطيع ان يمشي في ذلك الطريق وينتفع به[٤١].

فاذن اتضح لنا الاتجاه المصباحي اذا صح التعبير، هو اننا نسأل القران اولا، لكن بهداية من العقل وبتوجيه منه. والمنهجية ذاتها تنطبق على دور النقل.

منهج الطباطبائي في دراسة العقيدة خلال التفسير:

يؤسس السيد الطباطبائي لرؤيته في دراسة العقيدة من خلال تفسيره من مقدمة تتحدث عن شمولية القران الكريم يقول سبحانه: ﴿ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين﴾(٤٢)، والشمولية في مجال الهداية كما لا يخفى، ولذا لما يصل الطباطبائي الى هذه الاية المباركة وهي قوله سبحانه: ﴿ونزلنا عليك الكتاب تبينا لكل شيء﴾(٤٣)، فيبين ﷺ ما نصه: (فصفته العامة (القران) انه تبيان لكل شيء، واذا كان كتاب هداية لعامة الناس وذلك شأنه، كان الظاهر ان المراد بكل شيء كل ما يرجع الى امر الهداية مما يحتاج اليه الناس في اهتدائهم، من المعارف الحقيقية المتعلقة بالمبدأ أو المعاد والاخلاق الفاضلة والشرائع الالهية والقصص والمواعظ، فهو تبيان لذلك كله)(٤٤).

ومن ثم يبين ﷺ بان هذا ما يمكن افادته من الظواهر القرآنية ومن خلال اظهار المقاصد من طريق الدلالة اللفظية.

ولكننا لو نظرنا الى آيات اخرى من القرآن الكريم، والى مجموعة من الروايات المتواترة مضمونا ومعنى الواردة عن النبي ﷺ وعن الائمة الاطهار عليهم السلام، نجدها تبين حقيقة اخرى اوسع دائرة مما ذهب اليه السيد الطباطبائي. وهذه الحقيقة مفادها، انه ما من حقيقة في نظام الوجود التكويني الا ولله سبحانه ضمنها في كتابه، فما من معرفة وعلم يوصل الإنسان الى الكمال الا وهو موجود في هذا القران. لذا قال السيد: (لكن في الروايات ما يدل على ان القرآن فيه علم ما كان وما يكون وما هو كائن الى يوم القيامة ولو صحت الروايات لكان من اللازم ان يكون المراد بالتبيان الاعم مما يكون عن طريق الدلالة اللفظية فلعل هناك اشارات

من غير طريق الدلالة اللفظية تكشف عن اسرار وخبايا لا سبيل للفهم المتعارف اليها)[٤٥].

لكن رغم هذه الحقيقة المفادة، فليس من المناسب ان نرجع للقران الكريم لكي نبحث فيه عن الرياضيات أو الكومبيوتر وما الى ذلك بدعوى انه تبيان لكل شيء، فهذه وغيرها امور متغيرة ولا تعد من الموارد الثابتة في حياة الإنسان والداخلة في تكامله.

فالقرآن الكريم فيه تبيان كل معرفة ترتبط بعقائد الإنسان ورؤيته الكونية وما يترتب عليها من افعل أو لا تفعل بمعنى ان القرآن فيه كل ما ينبغي ان يعلمه الإنسان بما يتعلق بعقيدته ورؤيته الكونية، وما يترتب على ما ينبغي علمه ما ينبغي فعله أو لا ينبغي. كما مر علينا سابقا.

بناء على هذه المقدمة نعود الى تفسير الميزان في دراسته للعقيدة، واول ما سوف نعرفه هو اختلاف درجات الاعتقاد بالله سبحانه بالنسبة للمؤمنين بالله سبحانه، وهذا الاعتقاد يتناسب طرديا مع معرفة الله سبحانه ونتيجة هذه تحركه وانبعاثه نحو ينبغي فعله أو لا ينبغي بحسب درجته الاعتقادية المعرفية، فمن يعرف الله سبحانه بنسبة ٢٠٪ سيتحرك في عبودية الله تعالى وطاعته بدرجة تتوافق مع النسبة ذاتها، واما من يعرف الله سبحانه بنسبة ١٠٠٪ فلا شك ان تحركه وانبعاثه ودافعه نحو العبودية لله تعالى بدرجة ١٠٠٪، ولذا يقو ل سبحانه: ﴿انما يخشى الله من عباده العلماء﴾[٤٦]، ثم بين سبحانه هذه الخشية وهي معنى التقوى متفاوتة وليست بدرجة واحدة نتيجة لاختلاف علم الإنسان ومعرفته بالله سبحانه، لذا قال جل وعلا: ﴿يا ايها الذين امنوا واتقوا الله حق تقاته﴾[٤٧]، (فحق تقاته)، تفيد ان للتقوى درجات متعددة[٤٨]، ولو

كانت درجة واحدة فلا معنى لقوله: (اتقوا الله حق تقاته).

وبناء على هذا يتضح لنا ان التقوى فرع العقيدة والعقيدة فرع العلم والمعرفة، فيفيد الطباطبائي من هذا انه اذا تعددت مراتب العقيدة تعددت مراتب التقوى وهي مراتب ينبغي أو لا ينبغي.

ويعتقد السيد الطباطبائي انه ما من درجة وجودية من التقوى يمكن ان يصل اليها الإنسان إلا وللقران لديه منهج متكامل لهذه الدرجة في العقيدة والسلوك، بمعنى آخر في العلم والعمل، ولذا قال عليه السلام: (ان للناس بحسب مراتب قربهم وبعدهم منه تعالى مراتب مختلفة من العمل والعلم)[٤٩].

ويلزم مما تقدم ان للقران معاني مختلفة مترتبة، اذ لا يشذ عن علم القرآن شيء ولذا يقول الامام علي بن ابي طالب عليه السلام: (فتجلى لهم سبحانه في كتابه)[٥٠]، بمعنى ان الله جل جلاله تجلى لخلقه في هذا القران بعلمه الكامل وقدرته التامة وبعظمته، وكل ينهل من فيوضات القران بحسب سعته وطاقته. هذا اولا.

وثانيا: ان القران نزل باللغة العربية، قال سبحانه: ﴿انا جعلناه قراننا عربيا لعلكم تعقلون * وانه في ام الكتاب لدينا لعلي حكيم﴾[٥١]، فالقرآن مسطور بهذه الالفاظ، وجاءت مفاهيمه ومعانيه بهذه الحروف، واللغة العربية مكونة اما من ثمانية وعشرين حرفا أو تسعة وعشرين حرفا، والالفاظ التي تؤلفها هذه الحروف اذا ارادت ان تبين لنا هذه الحقائق والمعاني العالية لبدت في كثير من الاحيان قاصرة وغير قادرة على اداء المعنى، لذا يقول احد العرفاء:

الا ان ثوبا خيط من نسج تسعة وعشرين حرفا عن معانيه قاصر[٥٢]

والنتيجة التي يريد ان يصل اليها

الطباطبائي وان كان قد قالها العرفاء والمتصوفة قبله، ان القران الكريم اضطر ان يتكلم مع الناس بلغة الرمز باعتبار ان: (اللغة عاجزة عن التوصيل، ولا يمكن للغة والعلوم المتصلة بها كالنحو، والصرف، والبلاغة ان تكشف الغطاء عن وجه المعاني، بل الحل يكمن في التصفية، والتحلية، والتجلية التي تؤدي الى المشاهدة والمكاشفة والعرفان والاشراق)[٥٣].

الا ان السيد الطباطبائي ليس في كل الاحيان يكلم الناس بلغة الرمز، بل في احيان واحيان اخرى بلغة المثل بحسب تعبير القران نفسه: ﴿وتلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون﴾[٥٤]. والسيد الطباطبائي يعتقد بانه لكي يتم الانتقال من هذه الرموز والاشارات والامثلة التي ذكرت للناس كي نصل الى الحقائق لا بد وان يكون الباحث مزودا بمنهج معرفي تام بما يمتلك من قواعد ومعطيات تكون بمنزلة الدليل الذي يعبر بالباحث من الظاهر الى الباطن وبتعبير القران من الملك الى الملكوت.

لهذا اعتمد السيد الطباطبائي مجموعة من القواعد العقلية أي المصدر المعرفي العقلي بالرؤية التي بناها أي يعتمد المصدر العقلي بنحو المصباح لا بنحو الميزان ولا بنحو المفتاح، ولم يعتمد على القواعد النظرية التي لن تثبت كما هي في بعض مدعيات المشائين. واعتمد الطباطبائي كذلك المصدر المعرفي العرفاني أي مجموعة من المكاشفات لكن ليست المكاشفات الفردية التي قد تصيب وقد تخطيء، وعندها جعل هذه المصادر المعرفية بخدمة فهم القران الكريم، تماما كما يجعل الاصولي قواعد الاصول في طريق فهم واستنباط الحكم الشرعي من الرواية.

مثال تطبيقي:

اذا اردنا ان نلتمس مثالا تطبيقيا على ذلك لا بد ان يكون مستمدا من

اصول العقيدة سواء كان من التوحيد أو النبوة أو الامامة أو المعاد وما يرتبط بها من تفاصيل، فاننا سنجد السيد الطباطبائي يعتمد منهجية اجرائية في تفسيره الميزان، هذه المنهجية الاجرائية يفصل من خلالها بالكامل البحث التفسيري عن البحث الروائي وعن البحث الفلسفي ولا يدمجها مع بعض.

فعندما يبدأ بالبحث التفسيري فنجده يفسر الآية بالآية، إذ اخذ على نفسه في بداية تفسيره هذا المنهج وهو تفسير القرآن بالقرآن كما صرح هو بذلك اذ قال: (ان نفسر القرآن بالقرآن وسنوضح معنى الاية من نظيرتها بالتدبر المندوب اليه في نفس القرآن)[٥٥]، ولكن عنده رؤية قبلية مسبقة تنير له الطريق.

وهذا ما نجده جليا واضحا عند بحوثه الروائية أو الفلسفية أو العلمية فعندما يتوصل الى معنى معين يذيل بحثه بالقول: وهذا هو المعنى الذي استفدناه من الاية المباركة[٥٦].

ولو على سبيل الفرض لواننا سألنا السيد الطباطبائي كيف افدت هذا المعنى من هذه الاية أو تلك؟ لأجاب، كان عندي مصباح والمصباح هو العقل من جهة، أو الكشف والشهود من جهة اخرى أو الرواية هي التي توجهني الى الطريق، ودفعتني لكي اسير بهذا الاتجاه في القران الكريم، وعند توجهي بالوجهة هذه وجدت الحقيقة متمثلة بهذا.

دور الرواية في منهج السيد الطباطبائي ﵀:

اخذت الاحاديث الشريفة وروايات اهل بيت العصمة ﵈ الدور نفسه الذي اعطاه السيد الطباطبائي للمصدر العقلي نفسه، وهو دور المصباح في إضاءة الطريق لفهم معاني القرآن الكريم، ولكن هذا الدور لم يعطه ﵀ للرواية الواحدة أو الروايتين، بل اعطاه للاتجاه العام

الذي يسود الروايات.

ولو اخذنا على سبيل الفرض الروايات التي تتحدث عن مسألة التدبير في عالم الامكان، لوجدنا أن كل الروايات تتجه باتجاه واحد تدل على ان الله سبحانه هو المدبر لكل شيء، إلا أن هذا التدبير يتم بواسطة نظام الوسائط وهي نظام السببية، وهو ان جعل الله سبحانه وسائط في التدبير هي المدبرات كما قال سبحانه: ﴿فالمدبرات امرا﴾[٥٧]، فانها الملائكة تدبر امر العباد من السنة الى السنة[٥٨]، والاسباب الطبيعية والعلل وهكذا.

ومن خلال هذا الاتجاه العام الذي اعطته الروايات يخلص السيد الطباطبائي الى فهم دور الامامة بوصفها جزءا من نظام الوسائط والاسباب الذي ابتنى عليه الوجود فكما ان الملائكة وغيرها من الوسائط لها دور تكويني[٥٩] في نظام الوجود، هكذا الامامة لها دور تكويني في نظام الوجود، وهكذا في الامثلة الأخرى اذا رجع الباحث الى الروايات ثم جاء الى القرآن الكريم، لأنارت له الطريق الى اكتشاف معارف القرآن الكريم. لذا يقول السيد الطباطبائي عن دور الاحاديث وروايات اهل البيت عليهم السلام: (الحجية لهما معا، فللقرآن الدلالة على معانيه والكشف عن المعارف الالهية، ولاهل البيت الدلالة على الطريق وهداية الناس الى اغراضه ومقاصده[٦٠].

بل نجد ان السيد الطباطبائي اكثر من هذا يعطي دورا مميزا للمنهج الروائي بوصفه من السبل المهمة التي تمكن المفسر من استيعاب منهج فهم القرآن بالقرآن ويعطيه دربة في منهج تفسير الآية بالآية الأخرى. لذا يقول رحمه الله: (إن المتعين في التفسير الاستمداد بالقران على فهمه، وتفسير الآية بالآية، وذلك بالتدرب بالاثار المنقولة عن النبي واهل بيته صلى الله عليه وآله، وتهيئة ذوق مكتسب منها، ثم (الورود)[٦١].

تطبيقات المنهج المعرفي في الميزان لإصول العقيدة:

نأخذ بعض الامثلة التطبيقية لرؤية السيد الطباطبائي في تفسير الميزان من خلال منهجه المعرفي.

المثال الاول: التوحيد:

التوحيد هو المحور الاساسي الذي تقوم عليه ابحاث السيد الطباطبائي في شتى المجالات العقائدية والاخلاقية وعلى مستوى الملكات والسلوك العملي والحقوق الفردية والاجتماعية وما الى ذلك.

والتوحيد حسب رؤية السيد الطباطبائي لا يعني به كما هو المألوف ان لهذا الكون خالقا أو موجودا يعبر عنه بواجب الوجود كما هي في الابحاث الفلسفية العقلية. بل التوحيد عنده بهذا المعنى: وهو ان لهذا العالم ربا يدبره هو رب العالمين.

وبعبارة اخرى ان السيد الطباطبائي يعتقد بان الخلاف بين المذاهب ليس في إثبات موجد لهذا العالم اسمه واجب الوجود، فهذا امر لا يختلف فيه اثنان، ولا تترتب فيه مسؤولية على أي كان[٦٢].

وهذه نقطة جديرة بالاهتمام، ذلك لان الاختلاف في نظر السيد الطباطبائي انما يقع بناء على الاعتقاد بان هذا الموجود مدبر ويتحمل مسؤولية تجاه الإنسان، ويُحمل الإنسان مسؤولية، وهذا ما يسعى اليه القرآن الكريم إذ انه يتجه صوب إثبات ان هذا الموجود رب العالمين، وانه مدبر لهذا العالم، ولايتجه الى انه واجب الوجود فقط، بل هناك نوع من المسؤوليات تترتب وحقوق يطالب بها الإنسان ربه، ذلك بما انه رب له ومدبر، فهنا علاقة ارتباط بين الرب والمربوب وبين المدبر ـ بكسر الباء ـ وبين المدبر ـ بفتح الباء ـ لايمكن الانفكاك بينهما.

ويرى الباحث صواب هذا الراي وحقانيته، ذلك لأنه يوجد مايؤيده ويدعمه في القرآن الكريم، وهو ما أشار اليه خليل الرحمن عندما استدل على قومه بأنه لايعبد الكواكب ولا القمر ولا الشمس لأنها تأفل وإذا أفلت انحل الارتباط بين الرب والمربوب وتفكك بينهما، وإذا صار تفككا بينهما فقد الرب مربوبيته وتخلى عن مسؤوليته، قال سبحانه: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لاَ أُحِبُّ الآفِلِينَ * فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِنْ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لأَكُونَنَّ مِنْ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ * فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَاقَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ * إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِي لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنْ الْمُشْرِكِينَ﴾[٦٣].

ولكي تتضح هذه الرؤية بصورة أجلى وترسخ في الذهن بشكل اقوى وتطمئن بها النفس بدرجة اعلى يضيف لها الباحث مثالا آخر تجلى في (سورة الناس) إذ قال سبحانه: ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ* مَلِكِ النَّاسِ * إِلَهِ النَّاسِ * مِنْ شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ * الَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ * مِنْ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ﴾[٦٤]، فتحدثت السورة وبينت باننا نستعيذ أول مرة برب الناس أي بما هو رب ومدبر فيتولى امرنا ويعيذنا من الشيطان وفق ربوبيته سبحانه، أي وفق مسؤولية الربوبية، ومرة نستعيذ به بما هو ملك وله السلطنة والقوة فيعيذنا من الشيطان وفق هذه المسؤولية، وثالثة يعيذنا من الشيطان وفق مسؤولية الإلوهية جل وعلا، إذن هناك عدة انواع من العلاقات مترابطة ومتبادلة بين الإنسان وخالقه لايمكن ان نفكك بينها، هذه النقطة الاولى.

النقطة الثانية: وهي محورية التوحيد، وقد تعرضنا اليها سابقا.

يبين فيها السيد الطباطبائي ان كل الابحاث العقائدية ابتداء بالعدل ومرورا بالنبوة والامامة وانتهاء بالمعاد تريد ان تؤشر الى حقيقة واحدة هي التوحيد. هذا على مستوى العقائد.

اما على مستوى ملكات الفضيلة والرذيلة فكلها تتجه باتجاه واحد كذلك، وهي اما ان تقرب الى الله تعالى أو تبعد عنه سبحانه والشيء الذي يقرب مطلوب، وأما الشيء المبعد فهو مرفوض. وبهذا فان المحور على الصعيد العملي يتمثل بالقرب من الله تعالى. اذ ان الاعمال المقربة الى الله تعالى مطلوبة واما الاعمال المبعدة فهي مرفوضة.

وبناء على هذا الاساس فإننا إذا تابعنا تفسير الميزان لوجدناه يسوق شواهد كثيرة على هذا المعنى وذلك عند قوله تعالى: ﴿لتحكم بين الناس بما اراك الله﴾[٦٥]، إذ يبين السيد الطباطبائي بأن هذا المعنى للآية ومن امثالها آيات اخر (متعرض للجليل والدقيق من المعارف الإلهية (الفلسفية)، والاخلاق الفاضلة والقوانين الدينية الفرعية من عبادات ومعاملات وسياسات واجتماعات وكل ما يمسه فعل الإنسان وعمله، كل ذلك على اساس الفطرة واصل التوحيد، بحيث ترجع التفاصيل الى اصل التوحيد بالتحليل، ويرجع الاصل الى التفاصيل بالتركيب)[٦٦].

ويبين السيد الطباطبائي هذه الحقيقة ببيان اكثر تفصيلا وايضاحا عند وصوله الى تفسير الآيات الاربعة الاولى من (هود) وخصوصا الآية الاولى وهي قوله تعالى: ﴿الر كتاب احكمت اياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير﴾[٦٧]، فيقول معقبا: (فتذكر انها (الآيات) على احتوائها معارف الدين المختلفة من أصول المعارف الالهية والاخلاق الكريمة الانسانية، والاحكام الشرعية

الراجعة الى كليات العبادات والمعاملات والسياسات والولايات ثم وصف عامة الخليقة كالعرش والكرسي واللوح والقلم والسماء والارض والملائكة والجن والشياطين والنبات والحيوان والانسان)[٦٨]، ثم اردف قائلا: (ووصف بدء الخليقة وما ستعود اليه من الفناء والرجوع الى الله سبحانه. وهو يوم البعث بما تقدمه من عالم القبر وهو البرزخ ثم القيام لرب العالمين والحشر والجمع والسؤال والحساب والوزن وشهادة الاشهاد ثم فصل القضاء ثم الجنة ثم النار بما فيهما من الدرجات والدركات)[٦٩].

ثم بين الرابطة التي بين خلق الإنسان وعمله وما يتعلق به من شقاوة وسعادة وما الى ذلك حتى قال: (فالآيات القرانية على احتوائها تفاصيل هذه المعارف الالهية والحقائق الحقة تعتمد على حقيقة واحدة هي الاصل وتلك فروعه، وهو الاساس الذي بنى عليه بنيان الدين وهو توحيده تعالى توحيد الاسلام، بان يعتقد انه تعالى هو رب كل شيء لا رب غيره ويسلم له من كل وجهة فيوفى له حق ربوبيته، ولا يخشع في قلب ولا يخضع في عمل إلا له جل امره)[٧٠]. ثم اراد ان يؤكد هذه الحقيقة حتى تكون امرا مسلما عنده فقال: (وهذا اصل يرجع اليه على اجماله جميع تفاصيل المعاني القرانية من معارفها وشرائعها بالتحليل، وهو يعود اليها على ما بها من التفصيل بالتركيب)[٧١].

وبعد هذا صار الامر واضحا ان المحور الاساسي الذي يحكم عالم الامكان هو التوحيد، وقد قيد الطباطبائي التوحيد بقوله بانه توحيد الاسلام، لانه يعتقد ان التوحيد الذي جاء به يختلف عن التوحيد الذي جاءت به الأديان الأخرى أو الشرائع الأخرى بالمعنى الصحيح، ذلك بان الموحد يعتقد بالتوحيد بهذا القيد أنه

سبحانه رب كل شيء لا رب غيره ويسلم ويخضع له في كل احواله واطواره كي يوفى حق ربوبيته، لا أنه يعتقد مجرد اعتقاد ان هناك موجودا اسمه (واجب الوجود) هذا الذي تقوله الفلسفة أو يقولونه المتكلمون المتأثرون بالفلسفة اليونانية، انما اعتقاده مقيد بهذا الوصف: أن الله هو المدبر وهو رب العالمين.

وبناء على هذا الاصل الاصيل والمحور الذي تدور حوله كل المخلوقات، وهو التوحيد لذا يعده القرآن مقدما على كل حق آخر في نظام الوجود، ومعنى ذلك أن حق التوحيد هو الحاكم فما ينسجم معه حق مفروض وما يصطدم معه سواء كان امرا عقائديا أو اخلاقيا أو سلوكيا أو تشريعيا، فانه باطل مرفوض، وحق التوحيد هو المقدم على كل اباطيل الفروض.

ويؤكد هذا الامر كثيرا السيد الطباطبائي لذا يقول: (وقد اثبت القرآن ان اهم حقوق الانسانية هو التوحيد والقوانين الدينية المبنية عليه)[٧٢].

موارد تطبيقات حق التوحيد:

١ ـ نظرية حقوق الإنسان في الاسلام:

عند التأسيس لأية نظرية لا بد ان نجعل المحور فيها هو حق التوحيد، ولو اردنا ان نؤسس نظرية حقوق الإنسان فلا بد ان يكون المحور فيها هو حق التوحيد فاي امر ينسجم مع حق التوحيد يجوز للإنسان ان يتمتع به، وإذا اصطدم مع حق التوحيد فلا يمكن قبوله وهذه قضية من امهات المسائل في هذا الامر، ولعل هذا الامر الذي يتقاطع به الاسلام مع النظرية الغربية في بعض التفصيلات وليس باجمعها. فالنظرية الغربية عندها الحق الاعلى والمقدم هو (حق الإنسان)، اما النظرية الاسلامية الحق الاعلى

والمقدم هو (حق التوحيد)، فبعض التفصيلات تعطيها النظرية الغربية للانسان ومن حقه أن يتمتع بها بناء على ان هذا الحق هو المقدم لا غيره، فمثلا حجاب المرأة، النظرية الغربية تقول من حق المرأة كانسان ان تلبس وترتدي ما يعجبها وتستر المواضع التي لا يستسيغها العرف كالعورة فقط، واذا ما تحجبت فالمفروض عندهم لا تجبر على نزعه، وإذا ما اسفرت فمن حقها ذلك ولا يحق لأي احد ان يعارضها، باعتباران هذا من حقها، ولكن في الاسلام يصطدم هذا مع حق التوحيد. فلا يجيز التوحيد للمرأة ان تكشف عن مفاتنها وعليها ان تستر شعرها فهنا يُلغى حق الإنسان في هذه الجزئية ويقدم حق التوحيد[٧٣].

وهكذا في الغناء مثلا أو شرب الخمر وفقا لنظرية حق الإنسان عند الغرب من حق الإنسان ان يتمتع بهذا بشرط ان لا يؤذي الاخرين، أو ينظر الى الافلام الخليعة وما الى ذلك. ولكن وفق نظرية حق التوحيد حتى ولو كان الشخص جالسا في بيته وهو يسمع الغناء أو يشرب الخمر أو أو فلا يبيح له الشرع ذلك لانه يتعارض مع حق التوحيد. ولعل أفضع الامر ان بعض الدول الغربية مثل بريطانيا عام ١٩٤٧م وغيرها بل حتى في اسرائيل جوزوا (الزواج المثلي) قانونا بناء على نظرية حق الإنسان انه مقدم على كل حق، وهذه قضية في غاية الاهمية جديرة بالاهتمام وان تجعل نصب عيني المشرع الاسلامي والباحث الاسلامي. فاذا اراد الباحث الاسلامي ان يكتب كما نجده كثيرا عن ديمقراطية الاسلام عليه ان يعرف مسبقا ما هي اسس الخلاف بين الديمقراطية الغربية وعلى أي اساس قائمة وبين نظرية الاسلام على أي اساس قائمة.

والمسألة لا تقتصر على صياغة نظرية حقوق الإنسان في الاسلام بل

تتخطاه الى كيفية التعامل في نطاق العلاقات الدولية، فاذا ما اردنا ان نتعامل مع الدول والمجتمعات الأخرى، ما هو المنطلق الذي ننطلق منه اذا كان ذلك المجتمع يؤمن بالتوحيد فله سنخ من العلاقات واذا لم يؤمن بالتوحيد له سنخ من العلاقات وهكذا.

من هذه النقطة بالذات يسجل السيد الطباطبائي افتراق النظرية الاسلامية عن النظرية الغربية.

٢ ـ نظرية حق الحياة:

هذا الحق يرتبط بنحو وبآخر بحق الإنسان، وهذا الحق يعني ان الإنسان يأتي الى هذه الحياة فردا حرا له الحق في الحياة والحرية والفكر والمعتقد والضمير، بمعنى ان له الحق ان يمارس حقه في الحياة كما يشاء الفرد وفق قناعاته لا كما يشاء له الآخرون. ولعل المادة رقم (٣) من مواد حقوق الإنسان: (لكل فرد الحق في الحياة والحرية وسلامة شخصه)[٧٤].

فاذن ضمن حق الحياة للانسان ان له حق الاعتقاد كيف يشاء، فلو فرضنا ان زيدا جاء الى الحياة من ابوين مسلمين ونشأ مسلما بين احضان أبويه وبلغ سن التكليف ثم اراد ان يعتنق الديانة المسيحية أو اليهودية مثلا، فوفق حق الحياة له ذلك، ولكن هنا حق الحياة يتعارض مع حق التوحيد، فالاسلام يتعامل مع المرتد الفطري بالقتل وان تاب، نعم المرتد الملي أي الذي ولد عن ابوين غير مسلمين ثم صار مسلما وارتد فيستتاب ثلاثة ايام فان رجع والا فيقتل، وهذا يعارض حق الحياة فهنا في هذه القضية يصطدم حق الحياة مع حق التوحيد، فالمقدم في الاسلام هو حق التوحيد.

ويتفرع على ذلك مسائل كثيرة مثلا الجهاد الابتدائي، يعتقد السيد الطباطبائي بعدم تعطيل الجهاد

الابتدائي في عصر الغيبة ويخالف بذلك فقهاء الامامية، واعتقاده هذا نتيجة ما توصل اليه من ان حق التوحيد هو الحاكم والمقدم، فكما الانسانية الان ضمن هيئة (الامم المتحدة) تحاكم حكام الشعوب اذا اعتدى على حق حياة الناس، والنتيجة ان كل انسان لا بد ان يؤمن بحق الحياة، وهكذا ينتهي السيد الطباطبائي ان كل إنسان لابد ان يؤمن بالتوحيد لانه هو الحق الحاكم والمقدم(٧٥).

وهكذا في قضية الغلو في اهل البيت عليهم السلام فاذا وجدنا رواية تنسب اليهم تفويض الامور، ونسبت لهم اشياء لا تنسب الى الله سبحانه، فهذه الروايات تتعارض مع روح القرآن وهو التوحيد، فيضرب بها عرض الجدار، وهكذا كثير من المسائل لا بد ان تلحظ بهذا اللحاظ ان موقفها مع حق التوحيد كيف يكون وعلى غرار ذلك نحكم عليها. وخصوصا من القضايا العصرية مثلا كيف تكون علاقة الإنسان مع الطبيعة أو مع البيئة، فإذا ما سبب تلوثا في البيئة الذي تسبب دمارا للانسانية ففعله هذا يعارض حق التوحيد، بل الامر يصل حتى لمن يجلس في بيته ويدخن ودخان سجائره يؤذي اولاده، فانه يعارض حق التوحيد الذي يولي اهتماما بحق الناس لانه هو المدبر لا غيره وهو الرب تبارك وتعالى.

المثال الثاني: الامامة:

عرفت الامامة تعاريف عديدة وذلك حسب الرؤية لموقع واهمية منصب الإمام في الفكر الاسلامي، ولذا يعتبر مصطلح الامامة من الموضوعات التي كانت مثار بحث وجدل بين المتكلمين والفقهاء من الصحابة والتابعين وغيرهم منذ عصر الرسالة والى يومنا هذا فلذا كثرت تعاريفها. فمما عرفت به:

١ ـ الامامة: خلافة الرسول في

اقامة الدين، بحيث يجب اتباعه على كافة الامة[٧٦].

٢ ـ الامامة: نيابة عن صاحب الشريعة في حفظ الدين وسياسة الدنيا[٧٧].

وتعاريف كثيرة تصب بنفس هذا المضمون وهي تعاريف المذاهب الإسلامية غير الامامية فان هؤلاء عندهم الامامة من فروع الدين وليس من الاصول وان بحثوها وجعلوا موقعها بين مواقع أصول الدين.

اما الامامية فرؤيتهم تختلف عن المذاهب الاسلامية الأخرى فالامامة عندهم اصل اعتقادي، اذ ان الاصول عندهم خمسة (التوحيد والعدل والنبوة والامامة والمعاد في يوم القيامة)، فتعريفهم للامامة لا بد ان يلحظ هذا الموقع الاعتقادي لها لذا جاء من ضمن تعاريفها:

١ ـ الامامة: رئاسة عامة في الدين والدنيا[٧٨]، أو ولاية عامة في الدين والدنياموجبة لطاعة موصوفها على الاطلاق[٧٩]. وعرفت ايضا بانها: هي محور الاتصال بين الارض والسماء[٨٠].

بعد هذه اللمحة الموجزة عن تعاريف الامامة ننظر في رؤية السيد الطباطبائي في تفسيره الميزان إلى الامامة. وقبل هذا فلو رجعنا الى البحوث العقلية والعرفانية لوجدنا انها تعتقد بان الله واحد لم يصدر عنه الا واحد، وهذه مسألة فلسفية وعرفانية[٨١]، وبتعبير آخر ان الله سبحانه اقتضت حكمته الازلية ان يوجد موجودا يكون واسطة في الفيض[٨٢] بالنسبة لما دونه. فالبرهان الفلسفي يثبت حقيقة وجود موجود جعله الله في العالم سببا وواسطة لإعطاء الفيض والوجود للموجودات التي دونه، هذا ما تقوله الفلاسفة.

واما العارف فنجده يقول

بالانسان الكامل الذي يعده قطب نظام عالم الامكان[٨٣].

وقد بينا ان السيد الطباطبائي مزود بهذين المصدرين المعرفيين، زد على هذا روايات اهل البيت عليهم السلام وكيف وظف هذه المصادر المعرفية في تفسيره من خلال دراسته وبحثه للعقيدة بوصفها انها مصباح تنير له الطريق، وقلنا هذا هو التجديد المعرفي للفكر الكلامي المعاصر عند علماء الامامية.

عندما يمثُل السيد الطباطبائي بين يدي القرآن الكريم يكون امام مفترق طرق، فاحتمال يفضي به الى طريق، واحتمال اخر يفضي به الى طريق اخر، واحتمال ثالث يفضي به إلى طريق ثالث، وهكذا، وهنا ياتي دور المصباح الذي تزود به، فهو الذي ينير له الطريق، بمعنى ان العقل والمكاشفة والرواية ترشده الى ان يتجه بالاتجاه الذي يفيد ان نظام الوجود نظام فيه قطب وواسطة للفيض. وعندما ينفتح على القران الكريم يجد كل الشواهد تؤيد هذه الحقيقة.

اما لو كان غير مزود بهذه المصادر المعرفية لبقي حائرا عند مفترق الطرق لا يعرف كيف يتصرف امام هذه الاحتمالات المتعددة.

فلما ينتهي السيد الطباطبائي الى الامامة تجد ان النظرية عنده تجعل الامامة أعلى درجة وجودية يصل اليها الإنسان في اعلى درجات سموه وتقربه الى الله سبحانه، وتكونت عنده هذه النظرية القرآنية بمصباحية (اذا صح التعبير) المصادر المعرفية التي كان قد تسلح بها، وعندما تسأله كيف تكونت لديك هذه النظرية العقائدية للامامة تجده يبين كيف تكونت لديه هذه النظرية وذلك ان الله سبحانه يقول: ﴿اني جاعل في الارض خليفة﴾[٨٤] فيقول: (والخلافة: (وهي قيام شيء مقام آخر) لا تتم الا

بكون الخليفة حاكيا للمستخلف ـ بكسر اللام ـ في جميع شؤونه الوجودية وآثاره واحكامه وتدابيره بما هو مستخلف)[٨٥].

ثم يفيد من قوله تعالى: ﴿وعلم ادم الاسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة...﴾ الى ان قال: ﴿يا ادم انبئهم باسمائهم﴾[٨٦]، ان ادم هو واسطة الفيض بالنسبة الى الملائكة بعد ان صار معلم الملائكة.

وقد مر مفسرون كثيرون على هذه الايات إلا انهم لم يخرجوا منها بنظرية الإنسان الكامل ونظرية الامامة في القران.

وهكذا لما وصل الى قوله تعالى في حق ابراهيم عليه السلام: ﴿اني جاعلك للناس اماما﴾[٨٧]، فهذه الاية مر عليها الاشعري والمعتزلي وحتى الامامي ولكن لم يفد منها كما افاد منها السيد الطباطبائي، اذ حولها الى ركن اساس لتأسيس الامامة كدرجة وجودية بما يشتمل عليه ذلك من امهات المسائل العويصة التي انهاها السيد الطباطبائي نفسه الى سبع هي، (ان الامامة مجعولة بنص الهي، معصومة، دائمة بحيث لا تخلو الارض من امام، مؤيدة من عند الله، لا يحجب عن عملها اعمال العباد، ان يكون الامام عالما بجميع ما يحتاج اليه الناس في معاشهم ومعادهم، انه يستحيل ان يوجد في الارض من يفوقه في فضائل النفس)[٨٨]. كل هذا افاده من الاية المذكورة.

والسؤال الذي يطرح نفسه: لماذا افاد السيد الطباطبائي هذه المعاني كلها من الاية الشريفة وخرج منها بهذه الرؤية للامامة؟.

والجواب: لانه كان مزودا بالمصادر المعرفية التي تحدثنا عنها جعلته يمتلك هذه الرؤى التي انارت له الطريق ودفعته صوب القرآن الكريم ليجد الشواهد القرآنية التي

تثبت الحقائق العقائدية وغيرها بالشكل الذي ينسجم مع فطرة الإنسان.

وهذا هو التجديد المعرفي عند السيد الطباطبائي في إثبات المسائل الاعتقادية التي يختص بها علم الكلام.

فحقا كان مجددا للنظام المعرفي للفكر الكلامي المعاصر عند الامامية.

٣. الشيخ مرتضى المطهري[٨٩]:

بينا فيما سبق بان الشيخ مطهري حذا حذو استاذه السيد الطباطبائي ﵀ إلا انه انفرد بدراسته للوحي بمنهج آخر، إذ يرى الشيخ مطهري عند دراسته (الوحي) أنه يمكن توظيف (علم النفس) بشكل وبآخر في دراسة الوحي والإلهام، إذ يولد لدينا معطيات معرفية جديدة ومختلفة، تفتح لنا ابواب فهم ادق وأعمق[٩٠].

ولا ريب أن علم النفس قد قطع شوطا تكامليا وتطوريا مهما، فتعددت المذاهب والمدارس داخل منظومة هذا العلم، وأصبح يمتلك ادوات ومناهج متعددة ومختلفة يقوم بتوظيفها في المجال النفسي.

إن تلك الأدوات والمناهج تشكل منهجا معرفيا خاصا في مجال علم النفس.

وإننا لنجد لعلم النفس طرقا معرفية متعددة للكشف عن الشخصية. منها مثلا، التأمل الذاتي، المقابلة، البنية والمزاج، الوراثة والمحيط، وهناك نظريات عديدة في هذا المجال كالنظريات السببية، بل هناك مدارس عديدة كل لها منهجية خاصة في الكشف عن سمات الشخصية، كالمدرسة الوجودية، والمدرسة السلوكية، ومدرسة تعدد العوامل السببية[٩١] وغيرها، ولا أريد الدخول فيها لأنها خارجة عن نطاق الأطروحة.

الهوامش:

[١] زينب ابراهيم شوريا، فلسفة الدين والكلام الجديد نحو فهم معاصر للاجتهاد، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان ـ بيروت، ط١، ١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٤م. ص٥.

[٢] الشيخ محمد تقي فلسفي علامة خطيب بارع معروف معرفة كبيرة على كل ارجاء جمهورية ايران الاسلامية يلقب بشيخ الخطباء، عالم ضليع في المعارف الاسلامية نال درجة الاجتهاد وصار يعطي دروسا على مستوى البحث الخارج في مدينة مشهد المقدسة. يعد من المحاضرين الناجحين والنافعين جدا لأنه يتعب ويجهد نفسه كثيرا في اعداد المحاضرات فهو عالم خطيب مفوه، وكانت خطاباته اثناء حكم الشاهنشاهي البهلوي الغابر في ايران مصدر الهام وتعبئة للجمهور عند فساد الحكم مما عرضه للاعتقال والمنع من الخطابة. له مؤلفات كثيرة منها (الطفل بين التربية والوراثة وهو كتاب جدا قيم، وكتاب آية الكرسي، والشاب بين العقل والعاطفة، والمعاد بين الروح والجسد يقع في جزئين من اهم الكتب التي تتناول يوم الاخرة والاستدلال على كل المراحل ما بعد الموت) توفي آية الله الشيخ محمد تقي فلسفي عام ١٤١٩هـ. / انظر:
http: //www. slrsdhy. com

[٣] المفيد، (ت ١٤١٣هـ)، أوائل المقدمات، تح: ابراهيم الانصاري الزنجاني الخوئيني، طبع ونشر، دار المفيد، بيروت، ط٢، ١٤١٤هـ. ص ١٠٨.

[٤] فلسفي، محمد تقي، المعاد بين الروح والجسد، ترجمة، عبد الحسين الكاشي، طبع ونشر، مؤسسة الاعلمي للمطبوعات، بيروت، ط١، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٣م. ج١ ص١٨.

[٥] المصدر نفسه.

[٦] الفيض الكاشاني. محمد بن المرتضى، (ت ١٠٩١هـ)، علم اليقين في اصول الدين، تح: محسن بيردافر، طبعة انتشارات بيدار، قم، ط١، ١٤١٨هـ. ج٢ ص ٨٣٧.

[٧] السيد محمد حسين الملقب بالعلامة الطباطبائي، فهو نار على علم في الاوساط العلمية وغيرها اذ كان عالما ومفسرا وفيلسوفا اسلاميا شيعيا ومتكلما، وكتابه تفسير الميزان من اشهر الكتب العصرية المعروفة في تفسير القران فما زال الكتاب في عمقه وسعته ودقته وتنوع المناهج المعرفية الاوحد بلا منافس. ولد السيد المذكور في مدينة تبريز الايرانية في ٢٩/ ذي الحجة / ١٣٢١هـ ـ ١٨٩٢م. أنهى المراحل الاولى لدراسته الشرعية عند الاساتذة المعروفين في مدينة تبريز، ثم سافر الى مدينة النجف الاشرف وبقي احدى عشرة سنة يحضر دروس الفقه والاصول عند العلماء الكبار آنذاك: مثال: آية الله النائيني وابي الحسن الاصفهاني والكمباني وغيرهم. لم يكتف بدراسة

الفقه والاصول، بل واصل دراسته في العلوم الاخرى مثل: علم الرجال، والفلسفة، والعرفان، والاخلاق، والرياضيات، والحساب، والجبر، والهندسة المستوية والمجسمة وغيرها. عاد الى تبريز بقي فيها عشر سنوات ثم هاجر الى قم المقدسة وقام بتدريس مختلف الدروس مثل علم التفسير، والفلسفة والعلوم العقلية، والاخلاق والعرفان وغيرها. من اشهر اساتذته في العرفان آية الله القاضي الطباطبائي، ربى كثيرا من التلاميذ كان لهم دور مميز في الاوساط الاسلامية كالشهيد مطهري وايه الله جوادي آملي، ومحمد تقي مصباح اليزدي، آية الله مكارم الشيرازي، والشهيد مصطفى الخميني، والسيد عبد الكريم الاردبيلي. كان شاعرا، ادبيا مميزا في خطه وزاهدا بسيطا في عيشه متواضعا أشد التواضع، كثير التعلق بآل البيت عليهم السلام، له مؤلفات كثيرة تزيد على اربعين مؤلفا. من اهمها: (رسالة في المبدأ والمعاد، حاشية على كفاية الاصول، اصول الفلسفة المادية، سنن النبي صلى الله عليه وآله، الشيعة في الاسلام، القران في الاسلام، بداية الحكمة، نهاية الحكمة، الوحي، رسالة في العشق، حاشية على كتاب الاسفار، رسالة في الصفات، رسالة في الافعال، رسالة في النبوة، رسالة في الولاية، علي والفلسفة الالهية، نظرية السياسة والحاكم في الاسلام)، وقد وفد الى ربه يوم ٢٨/ محرم/ ١٤٠٢هـ بعدأن قضى عمره الشريف في خدمة العلوم الاسلامية بصورة عامة، وعلوم مدرسة آل محمد بصورة خاصة، دفن الى جوار مرقد السيدة المعصومة فاطمة بنت الامام موسى بن جعفر عليه السلام في مدينة قم المقدسة. انظر:

http: //www. ١٤mssom. com

[٨] المظفر، محمد رضا (ت ١٣٨٨هـ)، اصول الفقه، نشر، مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامي حوزة علمية، قم، ط٤، ١٣٧٠هـ. ج١ ص ٢٠٥.
[٩] المظفر، اصول الفقه. ج١ ص ٢٠٥.
[١٠] البقرة: ٢، ٢.
[١١] المائدة: ٥، ١٥ ـ ١٦.
[١٢] الطباطبائي، الميزان. ص ١٣.
[١٣] المصدر نفسه.
[١٤] السبحاني الآلهيات على هدى الكتاب والسنة. ج٢ ص٦٦٣.
[١٥] الطباطبائي، الميزان. ج١ ص٤٠.
[١٦] المصدر نفسه. ج١ ص٦٣.
[١٧] الطباطبائي، الميزان. ج١ ص٦٣.
[١٨] الحيدري، مدخل الى مناهج المعرفة عند الاسلاميين. ص ٣١٦.
[١٩] الانعام: ٦، ٣٣.
[٢٠] الكليني، الكافي. ج١ ص ١٣ ـ ١٤.
[٢١] مصطفوي، محمد، دور المنهج في عملية التفسير ضمن (دراسات في النص القراني)، مركز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامي، بيروت، ط٢، ٢٠١٠م. ج١ ص١٥٥.
[٢٢] الحيدري، مدخل الى مناهج المسلمين. ص ٣١٧.

[٢٣] انظر: المصدر نفسه.
[٢٤] انظر: الطباطبائي، الميزان. ج١ ص٨ ـ ٩.
[٢٥] ابن ابي الحديد، شرح نهج البلاغة. ج١ ص١٠٣.
[٢٦] مصطفوي، دور المنهج في التفسير دراسة ضمن دراسات في النص القراني. ص ١٥٣.
[٢٧] الطباطبائي، الميزان في تفسير القران. ج١ ص٦.
[٢٨] المصدر نفسه. ج١ ص٨.
[٢٩] المصدر نفسه.
[٣٠] المصدر نفسه. ج١ ص٨.
[٣١] المصدر نفسه. ج٣ ص٨٦ ـ ٨٧.
[٣٢] الطباطبائي، الميزان في تفسير القران. ج١ ص١٢.
[٣٣] المائدة: ٥، ٦٤.
[٣٤] انظر: آملي جوادي، الانسان والدين، ترجمة عبد الرحيم الحمراني، مؤسسة التأريخ العربي، مكتبة طريق المعرفة، ط١، ١٤٣٠هـ ـ ٢٠٠٩م. ص٦٣ ـ ٦٥.
[٣٥] انظر: الهاشمي، كامل، دراسات نقدية في الفكر العربي المعاصر، مؤسسة ام القرى للتحقيق والنشر، مطبعة القدس، ط١، ١٤١٦هـ. ص١٧.
[٣٦] انظر: آملي، الانسان والدين، ص٦٤. والحيدري، مدخل الى مناهج المعرفة عند المسلمين. ص ٣٢٣.
[٣٧] آملي، الانسان والدين. ص٦٤.
[٣٨] الصدوق، (ت ٣٨١هـ)، علل الشرايع، طبع ونشر، المطبعة الحيدرية، ١٣٨٦هـ ـ ١٩٦٦م. ج١ ص ٩٨.
[٣٩] انظر: د. الصغير، دراسات قرانية (المباديء العامة لتفسير القران الكريم)، ص٧٧ ـ ١٢٠. والصدر، اسماعيل، (ت، ١٣٨٨هـ)، محاضرات في تفسير القران الكريم، تح: الشيخ سامي الخفاجي، دار الكتاب الاسلامي. ص٤٦ ـ ٤٨.
[٤٠] انظر: الحيدري، مدخل الى مناهج المعرفة عند الاسلاميين. ص٣٢٥.
[٤١] الحيدري، منهج العلامة الطباطبائي في تفسير الميزان، بحث في مجلة قضايا اسلامية (فكرية اسلامية تصدرها مؤسسة الرسول الاعظم)، العدد الثاني، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٥م. ص ٣٥٥.
[٤٢] الانعام: ٦، ٥٩.
[٤٣] النحل: ١٦، ٨٩.
[٤٤] الطباطبائي، الميزان. ج١٢ ص٣٢٤ ـ ٣٢٥.
[٤٥] المصدر نفسه.
[٤٦] فاطر: ٣٥، ٢٨.
[٤٧] آل عمران: ٣، ١٠٢.
[٤٨] الجنابذي، سلطان محمد، (ت ١٣٢٧هـ)، بيان السعادة في مقامات العبادة، مطبعة جامعة طهران، ط٢، ١٣٨٥هـ. ج١ ص ٢٨٧.
[٤٩] الطباطبائي و الميزان في تفسير القران. ج٣ ص ٦٦.
[٥٠] ابن ابي الحديد، شرح نهج البلاغة. ج٩ ص ١٠٣.
[٥١] الزخرف: ٤٣، ٣، ٤
[٥٢] نقلا عن السبحاني، الآلهيات. ص١٠٢.

والشيرازي، الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة. ج٤ ص٤٠١هـ.
[٥٣] مصطفوي، دور المنهج في عملية التفسير (دراسات في تفسير النص القراني). ج١ ص١٥٧.
[٥٤] العنكبوت: ٢٩، ٤٣.
[٥٥] الطباطبائي، الميزان في تفسير القران. ج١ ص١١.
[٥٦] انظر: المصدر نفسه. ج٣ ص٢٣٦. فانه بعد بحثه الروائي الطويل قال في آخر الصفحة: وقد عرفت ماتدل عليه الاية. وغيرها....
[٥٧] النازعات: ٧٩، ٥.
[٥٨] المجلسي، محمد باقر، (ت ١١١١هـ)، بحار الانوار، طبع ونشر مؤسسة الوفاء، بيروت، ط٢، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م. ج٥٦ ص١٧٠.
[٥٩] انظر: السبحاني، محاضرات في الآلهيات. ص٥٠.
[٦٠] الطباطبائي، الميزان. ج٣ ص٨٦.
[٦١] المصدر نفسه. ج٣ ص٨٧.
[٦٢] انظر: الحيدري، مدخل الى مناهج المعرفة عند الاسلاميين. ص٣٣٨.
[٦٣] الانعام: ٦، ٧٦ ـ ٧٩.
[٦٤] الناس: ١١٤، ١ ـ ٦.
[٦٥] النساء: ٤، ١٠٥.
[٦٦] الطباطبائي، الميزان في تفسير القران. ج١ ص٦٢.
[٦٧] هود: ١١، ١.
[٦٨] الطباطبائي، الميزان. ج١٠ ص١٣٤.
[٦٩] المصدر نفسه. ج١٠ ص١٣٥.
[٧٠] الطباطبائي، الميزان. ج١٠ ص١٣٥.
[٧١] المصدر نفسه.
[٧٢] المصدر نفسه. ج٢ ص١٧.
[٧٣] انظر: الحيدري، منهج العلامة الطباطبائي في تفسير الميزان، قضايا اسلامية، العدد الثاني. ص٣٧٠.
[٧٤] http: //www. hewr. org
[٧٥] انظر: الحيدري، منهج العلامة الطباطبائي في تفسير القران، قضايا اسلامية، العدد الثاني. ص٣٧٠.
[٧٦] الأيجي، القاضي عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد، (ت٨١٦هـ)، شرح المواقف، تح: السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني. ص٣٤٥.
[٧٧] ابن خلدون، (ت ٨٠٨ هـ)، تاريخ ابن خلدون، نشر، دار أحياء التراث العربي، بيروت، ط٤، ج١ ص ٧٢.
[٧٨] الجرجاني، التعريفات، ص٣٩. والمحقق الاردبيلي، (ت ٩٩٣هـ)، مجمع الفائدة، تح: الحاج أغا مجتبى العرافي، والشيخ علي بناه الاشتهاري والحاج أغا حسين اليزدي، نشر، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، ١٤٠٤هـ. ج٣ ص٢٣١.
[٧٩] المازندراني، مولى محمد صالح، (ت١٠٨هـ)، شرح اصول الكافي، تحقيق مع تعليقات، الميرزا ابو الحسن الشعراني، طبع ونشر، دار احياء التراث العربي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط١، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م. ج٥ ص٢١٥.
[٨٠] بحر العلوم، محمد علي، الامامة الالهية،

(محاضرات الشيخ محمد السند)، مؤسسة انتشارات عصر الظهور، مطبعة سبهر، ط١، ١٤٢٠هـ، ٢٠٠٠م. ص٢٨٤.

[٨١] الطباطبائي، بداية الحكمة. ص٩١.

[٨٢] عبده الشمالي، دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الاسلامية وآثار رجالها. ص٢٧٧.

[٨٣] جوادي آملي، نداء التوحيد، دار الهادي للطباعة والنشر، ط١، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م. ص٩٥.

[٨٤] البقرة: ٢، ٣٠.

[٨٥] الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن. ج١ ص١١٥.

[٨٦] البقرة: ٢، ٣١ ـ ٣٣.

[٨٧] البقرة: ٢، ١٢٤.

[٨٨] انظر: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن. ج١ ص٢٧٤ ـ ٢٧٧.

[٨٩] ولد الشيخ مرتضى المطهري عام (١٣٣٨هـ) في مدينة فريمان في محافظة خراسان، وسط عائلة متدينة معروفة بالعلم والفضل والتقوى. أكمل دراسته الإبتدائية عند والده. عندما بلغ عمره أثنتي عشرة سنة ذهب إلى مدينة مشهد المقدسة لتحصيل العلوم الدينيّة، وبقي مشغولا بطلب العلوم الحوزوية إلى سنة (١٣٥٤هـ). ذهب إلى مدينة قم المقدسة لغرض إكمال دراسته، وأخذ يحضر دروس آية آلله البروجردي، وآية الله محمد تقي الخونساري، وكذلك دروس الفلسفة والفقه والأصول للإمام الخميني. أكثر من حضور دروس الفلسفة والحكمة للعلاّمة السيد محمد حسين الطباطبائي، والآشتياني، والمرحوم الشيخ مهدي المازندراني. شرع بعد ذلك بدراسة الأخلاق عند الميرزا علي الشيرازي الاصفهاني. وفي عام (١٣٦٢ هـ) ذهب إلى بروجرد لحضور دروس الأخلاق، التي كان يلقيها السيد البروجردي آنذاك. وفي عام (١٣٦٤هـ) عاد إلى مدينة قم المقدسة مع أُستاذه السيد البروجردي بدعوة من أساتذتها، وأخذ يدرس كتاب (المنظومة) في الحكمة، ثم مبحث النفس من كتاب (الأسفار). يعتبر العلامة المطهري مجتهداً في علوم التفسير والفقه وأصول الفقه وأصول الدين والفلسفة الشرقية، وعلى الأخص فلسفة الملا صدرا، وتأليفاته التي كتبها في هذه العلوم خير دليل على ما نقول. كان العلامة المطهري من أوائل المؤيدين للنهضة الإسلامية التي قادها الإمام الخميني عام (١٩٦٣م) وبعد اعتقال الإمام على اثر تلك الأحداث، كان الشيخ المطهري من بين الذين اعتقلهم النظام. كان متواضعا ملتزما بالعبادات المستحبة مثل النوافل اليومية، وعلى الأخص صلاة الليل. استشهد العلامة المطهري بتاريخ (١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠ م) على يد زمرة المنافقين الذين اطلقوا النار عليه، وذلك في السنة الثانية لانتصار الثورة الاسلامية في ايران، وباستشهاده تكون الثورة الإسلامية قد فقدت ركناً من اركانها. وعلى اثر انتشار نبأ استشهاده اعلن الحداد

العام في البلاد، وتم دفنه في مدينة قم المقدسة إلى جوار السيدة فاطمة المعصومة (سلام الله عليها). انظر:
http://www.slhiwsrsldini.com/Portdl/Cultcure/srSbic/CsseId/٧١٢٤٣/٦٤٧٩٣. sspx

[٩٠] انظر: مرتضى مطهري، الوحي والنبوة، ترجمة عباس الترجمان، وزارة الإرشاد الإسلامي، الجمهورية الاسلامية في ايران. ص٧٣.

[٩١] انظر: د. احمد حسن الرحيم، محاضرات في علم النفس، مطبعة الآداب في النجف الأشرف، ١٣٧٨هـ ـ ١٩٦٨م. ص٩٨ ـ ١٤٢. ود. علي كمال، النفس انفعالاتها وأمراضها وعلاجها، دار واسط، ط٤، ١٩٨٨م. ص٩٧ ـ ١٨٦. ود. محمود البستاني، الاسلام وعلم النفس، نشر مجمع البحوث الاسلامية، ايران ـ مشهد، ط١، ١٤٠٩هـ. ص١١ ـ ٣٥.

د. سحر جاسم الطريحى
اكاديمية وباحثة من العراق

منهج المستشرق الألماني كريستوف لوكسنبرغ[1] (في تفسير القرآن الكريم) دراسة ونقد

يقول المستشرق الألماني كريستوف Christoph في مقدمة كتابه المتقدم»: لما تعذر على أهل اللسان إيضاح ما غمض في لغة القرآن مع قوله بالنزول بلسان عربي مبين، ذهب المفسرون الى أن هذا الغموض يعود الى لغة قريش معللين اعتقادهم بقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾[2] «[3].

استنادا على ذلك، كان بحث كريستوف Christoph يدور حول واقع اللغة، وبالأخص لغة الكتابة التي كانت منتشرة في منطقة الشرق العربي في الفترة التي دُوّن فيها القرآن الكريم، فيقول كريستوف» هذه اللغة هي الآرامية»[4]، وقد نعتها الإغريق منذ عصر ما قبل الميلاد بالسريانية نسبة الى مملكة آشور في بلاد ما بين النهرين وسوريا الطبيعية، وتنتمي أقدم نقوش آرامية، التي اكتُشفت

حتى الآن الى القرن التاسع قبل الميلاد، وقد عُرف الآراميون الذين اعتنقوا النصرانية بالسريان تمييزاً عن أبناء أمتهم السريانية[٥]، وما رفع من شأن اللغة السريانية ترجمة الكتاب المقدس (التوراة والإنجيل) منذ القرن الثاني الميلادي ربما قبله الى سريانية الرهى[٦]»[٧].

تأسيساً على هذه الخلفية التاريخية ينطلق لوكسنبرغ Luxenberg في بحثه اللغوي من عصر يسبق وضع قواعد اللغة العربية على يد سيبويه (ت: ١٨٠هـ) بحوالي مائة وخمسين عاما معتبراً أنّ اللسان العربي الذي انزل به القرآن الكريم يختلف عن العربية التي وضع أسسها مجموعة من النحويين الأعاجم والعرب، ويشكك المؤلف بكفاءة هؤلاء النحويين وبالأخص الأعاجم منهم، الذين يجهلون ـ بحسب رأيه ـ «اللسان» الذي انزل فيه القرآن، مستنداً بذلك الى صاحب «جامع البيان في تأويل القرآن» أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (ت: ٣١٠هـ).

ثم يشير لوكسنبرغ Luxenberg في كتابه إلى: أن «القرآن هو أول كتاب دُوِّن اللغة العربية لعدم وجود أي أثر تاريخي لمخطوط سابق ما خلا بعض النقوش النبطية القريبة من العربية، وكان الخط العربي في بداياته كنظيره النبطي مجرداً من النقط والحركات، يشهد على ذلك العديد من المخطوطات القرآنية وغيرها المحفوظة في المتاحف شرقاً وغرباً، وآخرها تلك التي اكتُشِفت في أوائل السبعينات تحت سقف جامع صنعاء الكبير»[٨].

ويؤكد لوكسنبرغ انه وضع جانباً كل النظريات السابقة الصادرة عن مستشرقين أو عرب في محاولاتهم العديدة في تفسير القرآن الكريم، مستندا فقط «الى علم اللسان الذي يقضي بقراءة النص وفهمه في إطاره

الزمني مجرداً من المؤثرات اللاحقة»[٩].

سلك المستشرق الألماني كريستوف لوكسنبرغ في تأليفه (كتابه سابق الذكر) منهجية تتلخص بخطة تدريجية قوامها خمس خطوات:

الخطوة الأولى: يراجع لوكسنبرغ في خطوته الأولى تفسير الطبري تقديراً منه بأن التقليد الإسلامي ربما احتفظ بالشرح الصحيح دون أن يأبه به المفسرون داعماً ذلك بالأدلة اللغوية، وإلا فيلجأ الى موسوعة لسان العرب لابن منظور (ت: ٧١١ هـ) فربما يعثر فيه على الشرح المناسب، سيما أن الطبري لم يرجع في تفسيره الى أي قاموس عربي.

الخطوة الثانية: فإن لم يكن ذلك ؛ عمد لوكسنبرغ الى قراءة الرسم القرآني، دون أي تغيير قراءة سريانية.

الخطوة الثالثة: وإن لم يكن ذلك ؛ باشر لوكسنبرغ في محاولة أولى بتغيير نقاط الحروف في النص القرآني.

الخطوة الرابعة: وإن لم يكن ذلك ؛ شرع المستشرق في محاولة ثانية بتغيير نقاط الحروف بهدف ايجاد مصدر لقراءة سريانية.

الخطوة الخامسة: إن فشلت جميع تلك المحاولات، لجأ لوكسنبرغ حينذاك الى محاولة قصوى تكمن في ترجمة التعبير العربي الى السريانية لاقتباس مفهوم هذا التعبير من معاني مرادفه السرياني.

وفي سياق تطبيقه اللغوي المفصل لهذه المنهجية تطرقّ لوكسنبرغ لبعض التعابير والآيات القرآنية معتمداً في ذلك على المراجع العربية والسريانية.

يعرض الباحث المثال التالي لتوضيح منهج لوكسنبرغ في تفسير القرآن الكريم: قال تعالى ﴿وَاسْتَفْزِزْ مَنِ اسْتَطَعْتَ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ وَأَجْلِبْ عَلَيْهِم بِخَيْلِكَ وَرَجِلِكَ وَشَارِكْهُمْ فِي الأَمْوَالِ وَالأَوْلادِ وَعِدْهُمْ وَمَا يَعِدُهُمُ

الشَّيْطَانُ إِلاَّ غُرُورًا﴾[١٠] ؛ ويحاول لوكسنبرغ تفسيرها كالأتي:

١ــ شرح الطبري هذه الآية بالمفهوم الآتي ﴿وَاسْتَفْزِزْ﴾: بمعنى أفزع بصوتك مع إن هذا المفهوم يناقض المفهوم القرآني القائل إن إبليس ﴿يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ﴾[١١].

٢ــ ويشرح الطبري الآية ﴿وَأَجْلِبْ عَلَيْهِم بِخَيْلِكَ وَرَجِلِكَ﴾ بمعنى: الهجوم على الناس بجلبة لتخويفهم بالخيّالة والمشاة ؛ وهذا المفهوم يخالف المعنى القرآني أيضاً،

فيقرأ لوكسنبرغ اعتماداً على اللسان (أخلب) عوضاً عن (اجلب) بمعنى احتال أو انصب عليهم، ولما تعسّر الاحتيال على الناس بالهجوم عليهم بالخيّالة والمشاة ؛ يرى لوكسنبرغ من الأنسب قراءة بحبلك (بمعنى حبالك أو حيلك) عوضاً عن ﴿بخيلك﴾ و (دجلك) بدلاً من ﴿ورجلك﴾، مما يتوافق ــ حسب زعمه ــ والنطق القرآني.

٣ــ أما الآية ﴿وَشَارِكْهُمْ فِي الأَمْوَالِ وَالأَوْلادِ﴾ ؛ فيقول لوكسنبرغ «فيعجب أهل التفسير من سماحة الباري عز وجل لإبليس بمشاركته الناس بالأموال والأولاد مع علمهم بأنه عز وجل هو الذي يرزقهم إياهم»[١٢] ؛ ثم يرجع الى الطبري في شرح هذا الجزء من الآية المباركة «يرى الطبري الحل بشرحه هذا المقطع بمعنى مشاركة إبليس الناس بمال الحرام وأولاد الزنا»[١٣]، ثم يعتمد لوكسنبرغ في شرحه كلمة ﴿وَشَارِكْهُمْ﴾ على مصدر سرياني، فيشير الى ان مصدر (سرك) بالسريانية مشتق منه الشرك، والإشراك بالعربية والمقصود منه مصدر شرّك بمعنى أغرى، لذلك بالحديث النبوي الشريف «أعوذ بك من شر الشيطان وشركه». والمفهوم القرآني ـ بحسب رأي لوكسنبرغ ــ»

ان ابليس يغري الناس بوعده الكاذب إياهم بالمال والبنين وليس بمشاركته إياهم بها، ويتضح هذا المفهوم من نهاية الآية ﴿وَعِدْهُمْ وَمَا يَعِدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلاَّ غُرُورًا﴾»[١٤].

سادسا: رأي الباحث في منهج المستشرق الألماني كريستوف لوكسنبرغ في التفسير

قبل الرد على المستشرق الألماني لوكسنبرغ فيما يتصل بالإشكالية التي من أجلها ألف كتابه، سيعرض الباحث تفسير الآية (٦٤) من سورة الإسراء لجملة من المفسرين لبيان الفارق بين التفسيرين.

١ــ فسّر الشيخ الطوسي الآية المباركة المتقدمة كالآتي:

إن معنى استفزز استنزل، يقال: استفزه، واستنزله بمعنى واحد، وتفزز الثوب إذا ما تمزّق، وفززه تفززا وأصله القطع، فمعنى استفزه: استنزله عن الصواب ﴿من استطعت منهم﴾ فالاستطاعة قوة تطاع الجوارح للفعل، ومنه الطوع والطاعة، وهو الانقياد للفعل، وقيل في الصوت الذي يستفزهم به قولان: أحدهم قال مجاهد: صوت الغناء واللهو[١٥].

والثاني: قال ابن عباس: هو كل صوت يدعى به الى معصية الله، وقيل: كل صوت داعي به الى الفساد، فهو من صوت الشيطان.

﴿واجلب عليهم بخيلك﴾ الاجتلاب السوق بجلبة من السائق، وفي المثل: (إذا لم تغلب فاجلب)، وأهل الجلبة: شدة الصوت، وبه يقع السوق.

﴿بخيلك ورجلك﴾ قال ابن عباس: ومجاهد وقتادة: كل راكب أو ماشي: في معصية الله من الإنس والجن، فهو من خيل إبليس ورجله، والرجل جمع راجل نحو: تجر وتاجر: وركب وراكب[١٦].

﴿وشاركهم في الاموال والاولاد﴾ فمشاركته إياهم في الأموال كسبها من وجوه محظورة أو إنفاقها في وجوه محظورة، كما فعلوا في السائبة والبحيرة، والإهلال به لغير الله، وغير ذلك ؛ أي لا تأكل الحرام ولا تلبس الحرام ولا تأخذ من الحرام ولا تعص الله[١٧].

ومشاركته في الأولاد: قال مجاهد والضحاك: فهم أولاد الزنا. وقال الحسن وقتادة وقال عباس في رواية: هو تسميتهم عبد الحارث وعبد شمس، وما شابه ذلك، وقيل: واحد من هذه الوجوه، هم أعم.

﴿وعدهم﴾ أي أمنهم البقاء وطول الأمل.

﴿وما يعدهم الشيطان إلا غروراً﴾ أي ليس يعدهم الشيطان لا لأجل الغرور.

٢ ـ وفسّر المجلسي الآية (٦٤) من سورة الإسراء بالآتي:

الاستفزاز: الإزعاج والاستنهاض على خفة وإسراع[١٨]، وقيل: الأمر به التهديد[١٩]، وقيل استفزز من استطعت: المراد هنا: الإمكان والاقتدار لاستحالة الأمر بالشرك والمعصية من الله تعالى[٢٠].

﴿بصوتك﴾ ؛ أي: ضلهم بدعائك ووسوستك، وهذا تهديد في صورة الأمر، وقيل: بصوتك، أي بالغناء والمزامير والملاهي، وقيل كل صوت يدعى به الى الفساد فهو من صوت الشياطين[٢١].

﴿واجلب عليهم بخيلك ورجلك﴾ الإجلاب: السوق بجلبة وهي شدة الصوت، أي اجمع عليهم ما قدرت عليه من مكائدك وأتباعك وذريتك وأعوانك (فالباء زائدة)، وكل راكب أو ماش في معصية الله من الإنس والجن فهو من خيل إبليس ورجله، وقيل: هو من أجلب القوم وجلبوا أي صاحوا، أي صح بخيلك

ورجلك فاحشرهم عليهم بالإغواء ﴿وشاركهم في الأموال والأولاد﴾ : وهو كل مال أصيب من حرام، وكل ولد زنا، وعن ابن عباس، قيل: ومشاركته في الأموال أنه أمرهم أن يجعلوها سائبة وبحيرة ونحو ذلك، وفي الأولاد أنه هودهم ونصرهم ومجسهم[٢٢].

٣ ــ روى سفيان الثوري عن واصل عن الحسن عن ابن عباس في قوله تعالى ﴿استفزز من استطعت﴾[٢٣]. ، قال: «صاح إبليس يوم احد في عسكر رسول الله ﷺ أنّ محمداً قد قُتل ﴿وأجلب عليهم بخيلك ورجلك﴾ قال والله لقد اجلب إبليس على أمير المؤمنين كل خيل كانت في غير طاعة الله، والله ان كل راجل قاتل أمير المؤمنين كان من رجالة إبليس»[٢٤].

بعد ان عرض البحث تفسير الآية المباركة المتقدمة، يرد على المستشرق الألماني كريستوف لوكسنبرغ ومن يوافقه، بالآتي:

أولاً: ان الله سبحانه لا يرسل الى أمة رسولاً برسالة إلا بلسان وبيان يفهمه المرسل إليه ؛ لأن المخاطب والمرسل إليه إن لم يفهم ما خوطب به وأُرسل به إليه فحاله قبل الخطاب وقبل مجيء الرسالة إليه وبعده سواء، إذ لم يفده الخطاب والرسالة شيئاً.

والله جل جلاله يتعالى عن ان يخاطب خطاباً أو يرسل رسالة لا توجب فائدة لمن خوطب أو أُرسلت إليه، لان ذلك من فعل أهل النقص والعبث، والله تعالى عن ذلك متعال، قال تعالى: ﴿وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبن لهم﴾[٢٥]، وقال عز وجل لنبيه الأكرم ﷺ: ﴿وما انزلنا عليكم الكتاب إلا لتبين لهم الذي اختلفوا فيه وهدى ورحمة لقوم يؤمنون﴾[٢٦].

أي: أن الرسول عليه السلام عندما أرسله

الله تعالى الى قوم ؛ فإنما أرسله بلسان من أرسله إليه وكل كتاب انزله على نبي أو رسالة أرسلها الى أمة فإنما أنزله بلسان من أنزله أو أرسله إليه.

فكتاب الله الذي انزله الله الى نبينا محمد ﷺ بلسان محمد ﷺ، وإذا كان لسان محمد ﷺ عربياً فإن القرآن الكريم عربي[٢٧]، وبذلك أيضاً قال تعالى: ﴿إنا أنزلناه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون﴾[٢٨].

وقال أيضاً في محكم كتابه: ﴿وإنه لتنزيل رب العالمين نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المنذرين بلسان عربي مبين﴾[٢٩].

ثانياً: إنّ القرآن الكريم اسم للجنس[٣٠] يقع على بعضه والكل؛ فيسمى بعض القرآن قرآناً أيضاً.

فلو كان في القرآن من لغة غير العرب شيء لتوهم المتوهم أن العرب إنما عجزت عن الإتيان بمثله، ولأنه أتى بلغات لا يعرفونها ؛ وخاصة ان القرآن قد تحدّى البشر أن يأتوا بعشر سور[٣١] بل سورة واحدة مثله[٣٢].

ثالثاً: وردت بعض الألفاظ في القرآن الكريم، وقال بعضهم عنها[٣٣]، بأنها فارسية أو حبشية، أو نبطية، أو نحو ذلك ؛ وكان ذلك بسبب توارد اللغات فيها، فاتفق أن العرب، والفرس والحبشة تكلموا بها بلفظ واحد.

قال أبو عبيدة «.. وقد يوافق اللفظ اللفظ ويقاربه ومعناهما واحد، واحدهما بالعربية، والآخر بالفارسية، أو غيرها، قال: فمن ذلك الإستبرق وهو الغليظ من الديباج، وهو (استبره) بالفارسية وغيرها»[٣٤].

إنّ إمكان توافق اللغات في الألفاظ والمعاني مما لا ينكر وربما بعض تلك الألفاظ من هذا القبيل أيضاً، ولكن أين الدليل لإثبات أن اللغة العربية أصلها لغة آرامية، فليس هذا إلا مجرد الدعوى التي لا تستند

الى ما يعتمد عليه ويوثق به.

رابعاً: إن لغة العرب متسعة جداً بل أوسع اللغات وأكثرها ألفاظا، وممكن ان يكونوا قد سبقوا الى الألفاظ التي يظن أنها معربة.

خامساً: إن القرآن الكريم هو كتاب الله المعجز العربي المبين كما جاء هدى للناس، وداعياً الى الله مرشداً، وذكراً للعرب، وشرفاً جاء حافظاً على لغتهم، موحداً لما اختلف من لهجاتهم، جامعاً ما تفرقت به ألسنة القبائل على أفصح اللهجات، وأبين الألسنة وأنقى الألفاظ، ولا يعقل أن تكون كلمة من كلماته دخيلة على لغة العرب وفيه: ﴿إن هذا القران يهدي للتي هي أقوم﴾[٣٥]، وقوله تعالى: ﴿هذا بيان للناس وهدى وموعظة للمتقين﴾[٣٦]، و ﴿يا أيها الناس قد جاءتكم موعظة من ربكم وشفاء لما في الصدور وهدى ورحمة للمؤمنين﴾[٣٧].

سادساً: إنّ العرب امة من أقدم الأمم ولغتها أقدم اللغات وجوداً، كانت قبل إبراهيم وإسماعيل وقبل الكلدانية، والعبرية والسريانية، وقد ذهب منها شيءٌ كثيرٌ بذهاب مدينتهم الأولى قبل التاريخ، فلعل الألفاظ القرآنية التي يظن أن أصلها ليس من لسان العرب، ولا يعرف مصدر اشتقاقها لعلها من بعض ما فقد أصله وبقى الحرف وحده[١].

الهوامش:

[١] لم يجد الباحث أي ترجمة للمستشرق الألماني كريستوف لوكسنبرغ Christoph Luxenberg.

[٢] سورة إبراهيم / الآية ٤.

[٣] مقدمة كتاب المستشرق الألماني كريستوف لوكسنبرغ Christoph Luxenberg.

[٤] دونت جميع أسفار العهد القديم بلغة واحدة وهي «اللغة العبرية» وإن كانت التراكيب والأساليب وبعض المفردات تختلف باختلاف هذه الأسفار، وتتم على العصور التي ألف فيها كل سفر. كما جرى تداول «التوراة» باللغة الآرامية الى جانب

اليونانية وذلك وفق الحاجات الطقسية لدى الجماعات التي اعتنقت اليهودية من غير المتكلمين بالعبرية، فقد وردت أجزاء من سفري «عزرا» Esdrss و «دانيال» dsnysl وفقرة واحدة من سفر «آراميا» Gerenie وكلمتان اثنتان في سفر التكوين «باللغة الآرامية عن قصد»، وقد أصبحت هذه التراجم الآرامية رسمية ومقبولة وثبتت بشكلها النهائي في القرن الخامس للميلاد. ظ: الموسوعة البريطانية، ٢/ ٨٨٩.

وقد أخطأ بعض مؤرخي العرب إذ قروا أن جميع أسفار العهد القديم قد ألفت باللغة العبرانية، وأقدم ترجمة للعهد القديم هي الترجمة اليونانية التي اشتهرت باسم «الترجمة السبعينية»

ظ: علي عبد الواحد وافي، الأسفار المقدسة في الأديان السابقة للإسلام، ٢٢

[٥] سريانية الرهى: وهي اللغة الآرامية المحلية في منطقة الرهى (وهي أورفا الحالية) الواقعة في شمال غرب بلاد ما بين النهرين. ظ: نولدكه، اللغات السامية، ٨ ـ ٣٥.

[٦] كريستوف لوكسنبرغ، قراءة آرامية سريانية للقرآن، ٢٥ـ٣٠.

[٧] كريستوف لوكسنبرغ، قراءة آرامية سريانية للقرآن، ٢٩.

[٨] م. ن.، ٣٠.

[٩] سورة الإسراء / الآية ٦٤.

[١٠] سورة الناس / الآية ٥.

[١١] كريستوف لوكسنبرغ، قراءة آرامية سريانية للقرآن، ٢١٦.

[١٢] م. ن.، ٢١٧.

[١٣] كريستوف لوكسنبرغ، قراءة آرامية سريانية للقرآن، ٢٢٠.

[١٤] ظ: الشيخ الطوسي، التبيان في تفسير القرآن، ٦/ ٤٩٨ـ٥٠٤، الطبري، جامع البيان، ١٥/ ٨١، القرطبي، الجامع لإحكام، القرآن، ١٠/ ٢٨٨، ابن الجوزي، نقد العلم والعالم، ٢٤٧، ابن كثير، تفسير ابن كثير، ٣/ ٤٩، الشوكاني، تفسير الشوكاني، ٣/ ٢٣٣، الآلوسي، تفسير روح المعاني، ١٥ / ١١.

[١٥] ظ: الشيخ الطوسي، التبيان، ٦ / ٤٩٨ـ٥٠٤.

[١٦] ظ: الشيخ الطوسي، مكارم الأخلاق، ٤٥٤.

[١٧] ظ: المجلسي، بحار الأنوار، ١١/ ١٣١.

[١٨] ظ: الشيخ الطوسي، الاقتصاد، ٢٥.

[١٩] ظ: السرخسي، المبسوط، ٨/ ٩٣٠.

[٢٠] ظ: المجلسي، بحار الأنوار، ١١/ ١٣١.

[٢١] ظ: م. ن.، ١١/ ١٣١.

[٢٢] سورة الإسراء / الآية ٦٤.

[٢٣] ابن شهر أشوب، مناقب آل أبي طالب، ٢: / ٣١٤.

[٢٤] سورة إبراهيم / الآية٤.

[٢٥] سورة النحل / الآية ٦٤.

[٢٦] ظ: الطبري، جامع البيان، ١/ ١٨ـ١٩.

[٢٧] سورة يوسف / الآية ٢.

[٢٨] سورة الشعراء / الآيات ١٩٢ ـ ١٩٥.

[٢٩] صرّح جمع من المفسرين، كالزمخشري في الكشاف، والبيضاوي والنسفي في مدارك

التنزيل والخازن في لباب التأويل وغيرهم..
[٣٠] سورة هود / الآية ١٦.
[٣١] سورة يونس / الآية ٣٩.
[٣٢] ومنهم ابن عباس، ومجاهد، وابن جبير، وعطاء وغيرهم. ظ: المازندراني، العقد الفريد، ٣٠٩.
[٣٣] م. ن.، ٣٠٩.
[٣٤] سورة الإسراء / الآية ٩.
[٣٥] سورة آل عمران / الآية ١٣٨.
[٣٦] سورة يونس / الآية٥٧.
[٣٧] ظ: المازندراني، العقد الفريد، ٣١١.

د. عابد جبار السلامي
باحث واكاديمي من العراق

النص القرآني والتكامل

أولاً: تحديد مفهوم التكامل

ـ التكامل في اللغة:

الكمال: التمام[٢]، وتكامل الشيء وأكمله غيره ورجل كامل وقوم كملة مثل حافد وحفدة ويقال أعطه المال كملاً أي كله. والتكميل والإكمال: الإتمام واستكمله: استتمه[٣]، وقيل التمام: الذي تجزأ منه أجزاؤه، وفيه ثلاث لغات: كمَل الشيء يكمل، وكمُل كمالاً وكمولاً[٤]، حيث يقال: كمل الشيء إذا تمّت أجزاؤه، وكملت محاسنه، وكمل الشهر: أي كمل دوره[٥]، وتكامل الشيء وأكملته: أجملته وأتممته[٦]، والكمال: ما يتم به الشيء إما في ذاته فيسمى كمالاً أولاً ومنوعاً إذ به يصير الشيء نوعاً بالفعل، وإما في صفاته ويسمى كمالاً ثانياً، وهو الكمال الذي يلحق الشيء بعد تقومه كالعلم وسائر الفضائل، إذ الشيء لا يكمل في الصفات إلا بها، وقد يطلق التَّكامل على الإكمال المتدرج، حيث يقال تكامل الشيء أي كمَل شيئاً فشيئاً[٧].

ـ التكامل في الاصطلاح:

لعلّ مصطلح (التَّكامل) من المصطلحات الجديدة نسبياً في

الاستعمال، وعليه يمكن استخلاص المعنى الاصطلاحي من المعنى اللغوي، وقد أشار صاحب (المعجم الوسيط) إلى هذا معنى في أثناء بيانه لمعنى التكامل في عرف الاقتصاد بأنه ما يمثل «الجمع بين صناعات مختلفة يكمل بعضها بعضا وتتعاون في الوصول إلى غرض واحد»[٨]، ومن خلال هذا التعريف يمكن الوصول إلى المعنى الذي يرمي إليه البحث القرآني من أن التكامل: هو مجموعة الجمل التي تتآلف في موضوع واحد، ويُعدّ التكامل منهجاً من المناهج التي تُوصل إلى المراد الالهي بدقةٍ أكبر وبتدبرٍ للمعاني بدائرةٍ أوسع تتضمن الكشف عن عناصر ترابط النص القرآني وتكامله.

وعليه أن التكامل والترابط الذي سيحصل بين الآيات القرآنية يؤدي إلى أن تمنح إحداهما الثانية قوةً وطاقة كانت ستفتقدها الآية الأولى لو بقيت وحدها ولم يتم ضم الأخرى إليها[٩]، وهكذا تبقى الآيات تتتابع إلى إن تشكل نصاً معيناً يتضح فيه عنصر التكامل.

ـ التكامل في الاستعمال القرآني:

وردت مادة (كمَل) في القرآن الكريم بتصريفاتها العديدة خمس مرات ولكنها بكل تصريفاتها كانت تحمل المعنى نفسه وهو التمام والكمال وهي كالآتي:

قال تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾[١٠]، يقول الشيخ الطوسي إن معناه: «أكملت لكم فرائضي وحدودي وحلالي وحرامي بتنزيلي ما أنزلت وتبياني ما بينت لكم فلا زيادة في ذلك ولا نقصان منه بالنسخ بعد هذا اليوم، وكان ذلك يوم عرفة تمام حجة الوداع. قالوا ولم ينزل بعد هذه على النبي ﷺ شيء من الفرائض في تحليل ولا تحريم. وإنه عليه السلام مضى بعد ذلك بإحدى وثمانين ليلة»[١١] وقيل لا

أنزل بعد هذه الفريضة، قد أكملت لكم الفرائض[١٢] بالولاية، لأن النبي ﷺ أنهى جميع ما استودعه له الله من العلم إلى أمير المؤمنين علي ابن أبي طالب عليه السلام ثم إلى ذريته الأوصياء عليهم السلام واحدا بعد واحد، فلما أقامهم مقامه وتمكن الناس من الرجوع إليهم في حلالهم وحرامهم، واستمر ذلك بقيام واحد مقام آخر إلى يوم القيامة، كمل الدين وتمت النعمة[١٣]، وقد يراد بالإكمال: اليوم أكملت لكم حجتكم وأمر دينكم بالبلد الحرام تحجونه دون المشركين فلا يخالطكم مشرك[١٤]. أو قد يراد به اليوم كفيتكم خوف الأعداء وأظهرتكم عليهم، كما تقول الآن كمل لنا الملك وكمل لنا ما نريد، بأن كفانا ما كنا نخافه[١٥]، وقد يراد به جعلته كاملاً غير محتاج إلى إكمال لظهوره على الأديان كلها وغلبته لها ولكمال أحكامه التي يحتاج المسلمون إليها من الحلال والحرام[١٦]

كذلك في حال وصف العشرة في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَاتَّقُوا اللهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾[١٧] بأنها كاملة ولا يلزم أن توصف بالنقصان لما كانت المائة أكثر منها وأكمل لذا أوجب الاهتمام بالعشرة والتأكيد على إتيانها كاملة من دون نقص ولا إغفالها بوجه[١٨]، ومثلها قوله تعالى: ﴿لِيَحْمِلُوا أَوْزَارَهُمْ كَامِلَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَمِنْ أَوْزَارِ الَّذِينَ يُضِلُّونَهُمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ أَلَا سَاءَ مَا يَزِرُونَ﴾[١٩]. وما يقارب هذا المعنى قوله تعالى: وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ﴾[٢٠] فالفائدة في «كاملين» لما يوجد بها من تشابه مع قوله تعالى «تلك عشرة كاملة»[٢١].

وأما قوله تعالى ﴿ولتكملوا﴾ في الآية الكريمة: ﴿وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ

وَلِتُكَبِّرُوا اللهَ عَلَى مَا هَدَاكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾[٢٢]، وان كان مجيؤها بتصريف أخر إلا أنها تحمل المعنى الوارد آنفاً لأن أصل الباب الكمال، وهو التمام[٢٣]. وهذه الآية كحالها من الآيات التي جاء معها فهي مرتبطة مع بعضها البعض وهي ذات نسق منظم وأدب رفيع وأسلوب رائق في بيان حكم إلهي ألقاه عز وجل[٢٤]، وهو ﴿وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ﴾ وذلك يعنى جملة ما ذكر من أمر الشاهد بصوم الشهر[٢٥]، والفعل ﴿ولتكملوا العدة﴾ الفعل المعلل محذوف ويدل عليه ما سبق، والتقدير: ﴿ولتكملوا العدة ولتكبروا الله على ما هداكم ولعلكم تشكرون﴾ شرع ذلك لكم، ويجوز أن يكون (ولتكملوا) معطوفا على علة مقدرة، كأنه قيل: يريد الله ليسهل عليكم ولتكملوا العدة[٢٦]، وغيرها.

لذلك فقد تبيّن أن هنالك ترابطاً ملحوظاً بين التعريفات الواردة جميعها فالمعنى الاصطلاحي مستمد من المعنى اللغوي، والمعنى اللغوي لا غنى له عن الاستعمال القرآني وهكذا.

ـ الفرق بين التكامل والتناسب:

عندما نأتي إلى معنى التناسب ونوازن بينه وبين معنى التكامل سيتضح الفرق كما سيأتي:

التناسب بحسب ما ذُكر في المعاجم اللغوية هو ما يراد به «القرابة، وناسبه، أي شاركه في نسبه، والنسيب: المتناسب، وفلان يناسب فلاناً، فهو نسيبه أي قريبه، ليس بينهما نسب: أي مشاكلة»[٢٧]، وأن التناسب والمناسبة يرميان إلى المعنى نفسه ولا يوجد فارق بينهما لذا فالمناسبة: هي الرابطة بين شيئين بأي وجه من الوجوه. وأما في كتاب الله فكانت تعني ارتباط السّورة بما قبلها وما بعدها، وفي الآيات تعني وجه الارتباط في كل آية بما قبلها وبعدها[٢٨]. لذا إنَّ غاية ما يهدف إليه علم المناسبة: هو البحث في وحدة بناء النص القرآني بوصفه بناء مترابط

الأجزاء[٢٩].

وأما التكامل فيراد به إتمام الشيء و إكماله بشكل عام، أما في المصحف الشريف فهو منهج قائم على جمع كل مجموعة من الآيات المتتابعة و المترابطة بالأفكار والتي تتحدث عن موضوع واحد أو توضح فكرة معينة تحت ظل نص واحد بحيث إن هذه الآيات المجموعة يكمل بعضها الآخر ويتممها بالأفكار والمعاني.

إذن فالغاية التي يهدف إليها منهج التكامل هي: «أن الآية القرآنية قد يظهر لها معنىً من المعاني إذا أخذت بمفردها وقطعت صلتها بجاراتها من الآيات الأخريات ولكن إذا ضمت بعضها إلى بعضٍ سيظهر منها معنىً آخر قد يكون مغايراً للمعنى السابق أو داعماً له أو تكشف حقيقة أخرى جديدة من مجموع تلك الآيات»[٣٠].

فالمُلاحظ من خلال ما سُرد من كلام وجود فارق بين كلا المصطلحين آنفي الذكر على الوجه الخاص، وأما في العموميات فيوجد تشابه بينهما يكمن في مفردة (الترابط) التي تشترك بها المفردتان ولكن الفكرة في كلتيهما مختلفة.

وكذلك فإن الفارق بين مصطلح التكامل والتناسب لم يقتصر على حيز المعنى وما يردف إليه بل تعداه إلى حيز التأليف ؛ فالملحوظ من كثرة المصنفات أنّ هناك كثيراً من العلماء الذين نادوا من أجل الأخذ بموضوع التناسب والتأكيد عليه ؛ وبيان أهميته في معاني الآيات، وأن الآيات لم تجمع على هذا الحال إلا وقد وجدت مناسبة أدت إلى جمعها.

وأما التكامل وما له من أهمية فإنه لا يزال في طور الظهور إلى حيز التفاسير ؛ وقد بيّن هذا الأمر الشيخ ناصر مكارم الشيرازي في مقدمة كتابه (نفحات القرآن) والتي ذكر فيها جميع أنواع التفسير ومن ضمنها التفسير الترابطي أو (الارتباطي)، كما سمّاه

ثم بعد ذلك يذكر بعد كل نوع من أنواع التفسير مدى شهرته واعتماد العلماء عليه إلى أن يصل إلى التفسير الارتباطي فيعقب قائلاً: إنّ هذا النوع من التفسير «لم يحظ باهتمام المفسرين بعد، وهذا العمل يقع على عاتق الجيل الحاضر وأجيال المستقبل بأن يتطرقوا إليه بعد تكامل التفسير الموضوعي بما فيه الكفاية، ويقومون بأداء حقه بالمقدار الممكن»[٣١].

ثانياً: التكامل نشأته وأهمية دراسته

ـ نشأة المنهج التكاملي:

لو تتبعنا الكتب المؤلفة في مجال علوم القرآن والتفاسير، منذ وفاة الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله إلى ما بعده من العهود التي ظهر فيها حيز التأليف في مختلف علوم القرآن، فلا نجد أحداً من العلماء قد صرّح بمسمى (التكامل أو تكامل النص)، موضوعاً مستقلاً قد أفرد له دراسة خاصة.

ولكن قد يوجد ما يلفت الانتباه هو مصطلح (اللسانيات) الذي ظهر عند العلماء الغرب في الخمسينات والذي يدرسون من خلاله بنية النص ـ أي النص العربي ـ ويقسمونها على قسمين البنية السطحية والبنية العميقة والمقصود بالبنية السطحية: الكلمات وشبه الجمل. وبالبنية العميقة: بنية المعنى المعبر عن المحتوى[٣٢]، وما يخص البحث هو النوع الثاني الذي يقصد به التكامل على المعنى الأغلب.

ومن العلماء الذين صنفوا في هذا الموضوع ـ موضوع اللسانيات ـ هو العالم الغربي (زيلنج هاريس) الذي كتب (تحليل الخطاب) عام ١٩٥٨م[٣٣]، ثمّ بعد ذلك ظهر مصطلح علم اللغة النصي أو علم النص والمقصود بالنص كما عرّفه (رولان بارت): النسيج، وهذا النسيج عبارة عن نتاج وستار جاهز يختفي وراءهُ المعنى[٣٤]. وهو ما كان متميزاً من (فقرة)، وهو بمفهومه هذا

لا يقوم على المستوى نفسه الذي يقوم عليه مفهوم الجملة «أو القضية أو التركيب، إلى آخره»[٣٥]، وكذلك العالم الغربي (فوفجانج هاينه) في كتابه (مدخل إلى علم اللغة النصي) الذي يُعد من أهم الكتب في هذا المجال، إذ يذكر مؤلفه أنّ من أهم الموضوعات التي تناولها هذا الكتاب هو الوقوف على مشكلات تصنيف النصوص[٣٦]، والدكتور صبحي ابراهيم الفقي الذي تناول هذا الموضوع في كتابه (علم اللغة النصي بين النظرية والتطبيق)، إذ قام بالتحليل النصي للسور المكية تحليلاً لغوياً على أنّه جمل متآلفة ونصوص، وما يتضح من وراء ظهور هذا العلم في الخمسينات أنه من العلوم الحديثة.

ومما تجدر الإشارة إليه هو أن المنهج التكاملي لم يكن ظهورهُ منفرداً، وإنما كان جنباً إلى جنب مع موضوع آخر يسمى التماسك وكل من التكامل والتماسك يمثلان علم اللغة النصي آنف الذكر والمقصود بالتكامل هو ما يكون تحت ظله دراسة فصول هذا الرسالة. وأما التماسك فهو «الكيفية التي تمكن القارئ من إدراك تدفق المعنى الناتج عن تنظيم النص ومعها يصبح النص وحدة اتصالية متجانسة»[٣٧]، وهذا التماسك يتحدّث عما يربط بين الجمل على المستوى العام. وما يربط بين الآيات على مستوى النص القرآني وتشمل: أدوات الربط، والضمائر، وأسماء الإشارة، والأسماء الموصولة وغيرها من الأدوات النحوية، وكذلك يشمل حالات الانتقال في الخطاب القرآني ومنها الانتقال من الغيبة إلى الخطاب أو الانتقال من تقديم إلى آخر كل هذه الأمور وغيرها تؤدي إلى الزيادة في تماسك النص.

وأن ما يهم الباحث هو موضوع التكامل، لكونه المنهج الذي تنطوي عليه هذه الدراسة، ومما يبدو أنّ العلماء والمفسرين لم يتطرقوا إليه

كثيراً، وإنّما أشاروا إليه في كتاباتهم وتفاسيرهم من دون أن يسمّوه، ومنهم عبد القاهر الجرجاني (ت ٤٧١ هـ) الذي أشار إلى هذا الموضوع في مصنفه المعنون (دلائل الإعجاز) من خلال شرحه لنظرية النظم، إذ قال: «إذا فكرت في قوله تعالى: ﴿وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَا سَمَاءُ أَقْلِعِي وَغِيضَ الْمَاءُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ وَقِيلَ بُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾[٣٨]، فتجلى لك منها الإعجاز،...، أنك لم تجد ما وجدت من المزية الظاهرة والفضيلة القاهرة، إلا لأمر يرجع إلى ارتباط هذه الكلم بعضها ببعض، وأن لم يعرض لها الحسن والشرف إلا من حيث لاقت تناتج الأولى بالثانية والثالثة بالرابعة؟ وهكذا، إلى أن تستقريها إلى آخرها، وأن الفضل ما بينها، وحصل من مجموعها»[٣٩] والفخر الرازي (ت ٦٠٦ هـ) في كتابه (التفسير الكبير) يُعدّ من المفسرين الذين نادوا بهذا النوع من التفسير ويُظهر ما ذكرهُ في مُصنفه القائم على تفسير الآيات متصلة وليست مفردة وهذا متجسد من خلال قوله: «ومن تأمل في لطائف نظم هذه السورة وفي بدائع ترتيبها علم أن القرآن كما أنه معجز بحسب فصاحة ألفاظه وشرف معانيه فهو معجز أيضا بسبب ترتيبه ونظم آياته. ولعل الذين قالوا: إنه معجز بسبب أسلوبه أرادوا ذلك إلا أني رأيت جمهور المفسرين معرضين عن هذه اللطائف غير منتبهين لهذه الأسرار»[٤٠]، وكذلك محمد عبد العظيم الزرقاني (ت١٣٦٧ هـ) وكتابه المعنون (مناهل العرفان في علوم القرآن) فنستخرج ما بيّنه في كتابه عن هذا الموضوع، حينما قال: وبيان ذلك أن القران لم ينزل جملة واحدة، وإنما نزل مفرقاً منجماً على أكثر من عشرين عاماً على حسب الوقائع والدواعي المتعددة... وإذا

القرآن كله بعد هذا العمر الطويل ـ عمر الرسالة ـ يكمل ويتم وينتظم ويتآخى ويأتلف ويلتئم ولا يؤخذ عليه أدنى تخاذل ولا تفاوت، ﴿كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾[٤١]، ولا يؤاخذ عليه شيء من التخاذل والتفاوت، بل كان من ضروب إعجازه ما فيه من انسجام ووحدة وترابط، حتى إنَّ الناظر فيه من دون أن يعلم بتنجيم نزوله، لا يخطر على باله أنَّه نزل منجماً[٤٢].

اعتماداً على ما سبق يُمكن اعتبار هذا العلم من العلوم القديمة عند العرب كما يُعدّ علماً حديثاً عند علماء الغرب.

ـ أهمية دراسة التكامل:

لمّا كانت هذه الدراسة تخص الآيات القرآنية الكريمة في المصحف الشريف، كان ورودها ـ الآيات الكريمة ـ في المصحف الشريف سيكشف عن المعاني والأفكار في ضوء المنهج الذي رتبت على نسقه، الذي يمكن من خلاله الوصول إلى الغاية الإلهية، وإن كان هذا الوصول ليس يسيراً، لوجود مشكلة حقيقية تحول دون فهم النص الكريم وتدبر معانيه تدبراً واعياً.

فبناءً على هذا يجب الاستزادة المعرفية والروحية من القرآن وتعميق الصلة به وتدبر آياته، ومعرفة السياق العام للقرآن والسياق الخاص داخل السورة الواحدة، وما تضمه هذه السور من بدائع في ترتيبها ولطائف في نظمها، فنجد أن القرآن الكريم عبارة عن سبيكة واحدة، بكل ما به من إحكام في السرد ودقة في الأسلوب وقوة في الاتصال فيما بين آياته[٤٣].

وأن أهم ما تبيّن أن القرآن الكريم بهذا التآلف والترابط الموجود في بداياته ونهاياته مع كونه كان منجّم النزول وتفرقت نجومه على أكثر من

عشرين عاما إلا انه كان محكماً ومتكاملاً في المعاني منسجماً في بدايته وختامه فهو معجز بكل ما وجد فيه، إذ نجد عند قراءة القرآن الكريم قراءة صحيحة والتدبر بمعانيه ومفرداته نكتشف من عجائب الصلة ما بين هذه الآيات والسور ما لا يخطر على بال بشر(٤٤).

وجلّ ما نريد الوصول إليه أنّ الآيات الكريمة عندما تضم إحداها إلى الأُخر يتولد كمّ من المعاني التي بدورها توّلد حركة جديدة تؤثر في النص القرآني التي جاءت من ضمن سياقه، وكان سيفقدها لو قُدّر له أن يترك هذا الترتيب(٤٥).

وتكمن أهمية هذه الدراسة في الإفادة من هذا المنهج الجديد لتحليل السياقات القرآنية على وفق مبان جديدة مُعدّة في هذا العصر لم تُفرغ لها دراسة تكفلتها بكل حدودها، دراسة تربط بين علم اللغة والقرآن الكريم لنخرج من هذه التجربة بدراسة جديدة للموضوعات ليفيد منها كل من له صلة العلوم الإسلامية أو العلوم اللغوية ودراسة القرآن الكريم بهذا الاتجاه تُعدّ قراءة ثانية للقرآن الكريم.

تطبيق منهج التكامل عند المفسرين

اختلفت مناهج المفسرين وتباينت في كيفية البحث في موضوع التكامل في النص القرآني، إذ رأى بعض المفسرين أنه يكمن في كون الآية تُكمل معناها في سور أخرى، ويكون ذلك من خلال أخذ الآية القرآنية التي تتحدّث عن موضوع معين وإيجاد ما يكمّل معناها ويوضح تفصيلاتها في سورٍ أخرى في المصحف الشريف وهذا النوع من التفسير يطلق عليه العلماء تسمية (تفسير القرآن بالقرآن) و يعتمد فيه المفسر على السياق في تفسير الآيات

القرآنية[٤٦]، وكذلك يوجد نوع آخر مشابه لموضوع البحث هو ما يطلق عليه بالتفسير الموضوعي والمقصود به: جمع الآيات القرآنية التي تتحدث عن موضوع واحد، ويستدعي هذا اللون من التفسير تقسيم آيات الكتاب العزيز على مجموعات كل مجموعة منها تندرج تحت عنوان يشملها جميعاً بحيث تكون هذه الآيات المتفرقة بحثاً مستقلاً متميزاً من غيره، ذات موضوع واحد وهدف واحد[٤٧]، في مختلف القضايا التي عرض لها القرآن الكريم في سور مختلفة، ليظهر ما فيها من معانٍ خاصة تتعلق بالموضوع العام الذي نبحثه لتحقق الهدف[٤٨]، وقد تناول هذا النوع من التفسير كثير من العلماء ومنهم السيد محمد باقر الصدر في كتابه (المدرسة القرآنية)، وقد دعا إليه من قبل أمين الخولي، وقد قامت بتطبيقه زوجه بنت الشاطئ في كتابها (التفسير البياني للقرآن الكريم)، إذ تناولت فيه بعض السور القصار ودرستها دراسة بيانية صرفة، وقامت بإظهار سمة التفسير الموضوعي على أحسن وجه وأشارت إلى ذلك بقولها «إن الدراسة المنهجية لنص القرآن الكريم يجب أن تتقدم على كل دراسة أخرى فيه... لأن الذين يعنون بدراسة نواح أخرى لا يستطيعون أن يبلغوا من تلك المقاصد شيئاً دون أن يفقهوا اسلوبه الفريد ويهتدوا إلى أسراره البيانية التي تعين على إدراك دلالاته»[٤٩].

أما المنهج الذي نحن بشأنه فهو مختلفٌ عن التفسير الموضوعي من جانب ومتشابه معه من جانب آخر، حيث كان الاختلاف في كيفية تناوله من العلماء المهتمين بهذا النوع من التفسير، إذ عدّوه منهجاً موضوعياً فكرياً يختص بالأفكار والمعارف وغيرها، وأما التشابه فإنه يكمن في تناول الباحث لهذا الموضوع، من حيث أنّ النص ذو موضوع معين

تترابط فيه الأفكار والجمل المفيدة[٥٠].

وبناءً على ذلك فالناس يتفاوتون في فهمهم ومعرفتهم للقرآن، لاختلاف استعداداتهم، فمنهم من يقف عند الفاظه وعموم خطابه، ومنهم من يغوص في أعماقه ويسيح في آفاقه[٥١]، فلا يكون جميع المفسرين على غرارٍ واحد في تطبيق هذا المنهج بل نجد أن لكل مفسر أسلوبه الخاص الذي يسير عليه في كتابه وكذلك يرجع تحديد النص بالنسبة لقناعة المفسر أو القارئ أو المتلقي ـ كل شخصٍ بحسب دوره في المجتمع ـ بالنص وعلى هذا فالاختلاف جار حتى بين المفسرين أنفسهم الذين تناولوا هذا الموضوع وعدوه أساساً تقوم عليه تفاسيرهم فقد يكون تحديدهم لمقدار النص مختلفاً من حيث كونه قد يمثل آية واحدة أو آيتين أو أكثر، وأحياناً يكون جزءاً من آية بحسب الموضوع الذي يرد في السور ومن ثم التأمل في هذا النص ـ بعد تحديده ـ لمعرفة الموضوع الذي يهدف إليه ليشرع المفسر بتفسيره. إذن فإن هذا المنهج يقوم على أساس تحديد عدد الآيات التي تدور الفكرة حولها والوقوف عندها.

وبعد هذا فأن دراسة هذا الموضوع يتطلب المرور على جميع كُتب التفسير وملاحظة المنهج الذي سار عليه كل مؤلف في كتابه. وهذا ما قامت به الباحثة إذ تمكنت من مراجعة أغلب المصادر المتخصصة في هذا الموضوع ولو على مستوى العموميات ثم بعد ذلك فرزت أهم الكتب التي تحدثت عن هذا الموضوع وبيان ما قاله كاتبوه في أهمية هذا المنهج الذي يُعدّ من المناهج الحديثة نظراً لمن كتب من المُحدثين وأيضاً قد ذُكر من قبل القدامى الذين بيناهم في المبحث السابق ولكن ذكروه بحدود الإشارة والتأكيد عليه وليس منهجاً مطبقاً يمكن الاعتماد عليه وما يقوم عليه

هـذا المبحـث هـو موضـوع التكامـل مُطبقاً وليس بحدود الإشارة.

وتأسيساً على ما سبق أن من أهم ما تَوصَّلت إليه الباحثة من خـلال كتـب التفسير أن العلـماء الـذين طبقـوا هـذا النوع من التفسير لم يتجـاوزوا أصـابع اليد وعليه سيقوم المبحث عـلى هـؤلاء المفسرين الذين سوف يتم ذكرهم مـن أجل معرفة المباني التي ساروا عليها في مُصنفاتهم، ومعرفة الاخـتلاف الـذي حصل بينهم في طريقة البحث في هـذا الموضوع من جهة. ومن جهـة أخـرى بيان التسمية التـي يطلقهـا كـل واحـد منهم على كل مجموعة من الآيات التي ستفرز وهم: الشيخ طنطاوي جوهري (ت ١٣٥٨ هـ)، وسـيد قطـب (ت١٣٨٦هـ)، و السيد محمد حسـين الطباطبـائي (ت ١٤٠٢هـ)، وسـعيد حـوى (ت١٤٠٩هـ)، والـدكتور محمود البستاني،، والدكتور محمد كاظم البكاء، وغيرهم. هـاهو الحـديث الآن سيكون حول كل مفسر والمبنى الـذي سار عليه في تفسيره من أجـل المقارنـة بين مباني كل واحدٍ منهم كالآتي:

أولاً: الشـيخ طنطـاوي جـوهري (ت ١٣٥٨ هـ) في تفسيره المسمى (الجـواهر في تفسـير القـرآن الكريم).

كـان مـنهج الشـيخ طنطـاوي جوهري في تفسيره قـائماً عـلى تقسـيم الآيات على شكل مقاصد، وجعل كل مقصـدٍ يتكـون مـن مجموعـة مـن الأقسام، والتي بدورها وزعـت عـلى فقرات، ثم بعد انتهائه من ذلك يشرع في تفسير هذه المقاصـد و مـن بعـدها الأقسام والفقرات. وأن أهم ما يلفت الانتباه عند هذا المفـسر أنـه لم يتطـرق إلى ذكـر منهجـه الـذي سـار عليـه في مقدمة كتابه ولم يُـشر حتـى إلى كيفيـة تعامله مع السور والآيات ولكـن مـا تم إيجاده من تطبيق للمنهج التكـاملي كان متجسداً في كتابه وذلـك بمجـرد المجيء إلى بداية أي سورة مـن سـورهِ

فسنراه يُشرع بذكر لما لهذه السورة من تقسيمات أي: يقول قد قُسمت هذه السورة إلى مقاصد معينة وهي كذا وكذا فيذكر عددها ويوضح مُبتغاها ثم بعد ذلك يقسم المقاصد إلى أقسام ولكن يتم ذلك بعد ذكره عنوان المقصد والبدء في تفسيره.

لذا فالواضح أن المنهج الذي سار عليه الشيخ طنطاوي جوهري والتقسيم الذي قام عليه كتابه جاء موافقاً للموضوع الذي قام عليه البحث. وكما نرى أن هذا المنهج لم يأتِ من فراغٍ وإنما هو تطبيق لما نادى به العلماء والمفسرون القدامى وهو منهجٌ جديدٌ يمكنه أن يأخذ مساحةً أكبر لمعرفة ما ترمي إليه الآيات الكريمة بمجموعها وهذه المساحة تتيح للمفسر أن يغوص في أغوارها ليستخرج من كنوزها وجواهرها مما لا يتوفر لغيره من المفسرين المقتصرين على تفسير الآيات وهي منفردة وجعل كل آية على حدة بحيث يكون المعنى غير متكامل بعض الشيء أو انه لا يؤدي الدور الذي جاء من أجله.

ثانياً: سيد قطب (ت ١٣٨٦هـ) في مؤلفه المسمى (في ظلال القرآن).

إن مسيرة سيد قطب في (ظلاله) الذي يُعدّ من الكتب التي لها ارتباط وثيق بموضوع البحث نظراً لما قام به من تقسيمه لآيات القرآن الكريم وتفسيرها وهي على شكل مجاميع، ولكن عند دراسة تفسيرهِ لم نجده يذكر منهجه الذي سار عليه في مقدمته ولا في بداية كل سورة ولكن عند شروعه في تفسير السور والسير في أغوارها سوف يجد الباحث ضالته التي يبحث عنها ويتبيّن له مسيرة المؤلف في كتابه الذي كان يقتضي فيه تقسيم السور على موجات متتابعة كما قال في تفسيره: «لا يمكن تجزئة السورة إلى مقاطع، كل مقطع منها يعالج جانباً من الموضوع و إنما هي

موجات متعاقبة كل موجة تتفق مع التي قبلها وتكملها»[٥٢]. وبعد بيانه لفائدة الموجات بأنها موجات متعاقبة فإنه في الوقت نفسه يقوم بذكر اللمسات التي تقع تحت ظل هذه الموجات.

ومن ملاحظة ما كان يسير عليه سيد قطب في تفسيره تبيّن أن منهجه وإن كان مختلفاً عن منهج المفسر الذي سبقه ـ الشيخ طنطاوي جوهري ـ إلا أن الفكرة واحدة وهي جعل الآيات القرآنية تكمّل أحداهما الأخرى في ضوء هذا المُصنف أو غيره.

ثالثاً: السيد محمد حسين الطباطبائي (ت ١٤٠٢ هـ) وتفسيره الذي بعنوان (الميزان في تفسير القرآن).

لقد أخذ السيد الطباطبائي على عاتقه أن يفسر الآيات القرآنية وهي على شكل مجموعات غير منفردة حيث كان التفسير الواقعي عنده ينبع من تدبر الآيات الكريمة وضم بعضها إلى بعض[٥٣]، وفيما يخص هذا المجال قدم توجيهين يفيد منهما كل من أراد الدخول في مجال التفسير[٥٤]:

أولهما: أن القرآن الكريم يحتاج إلى تفسير جديد في كل سنتين.

والآخر: من عجيب أمر القرآن فإن الآية من آياته لا تكاد تصمت عن الدلالة ولا تعقم عن الإنتاج، كلما ضمت آية إلى آية مناسبة أنتجت حقيقة من أبكار الحقائق ثم الآية الثالثة تصدقها وتشهد بها، هذا شأنه وخاصته... إلى أن يقول السيد ﵀ لو أن المفسرين ساروا هذا المسير لظهرت لنا إلى اليوم ينابيع من بحاره العذبة وخزائن من أثقاله النفيسة.

فالملاحظ على قوله ـ ولاسيما التوجيه الثاني ـ أن السيد الطباطبائي من العلماء الذي رأوا أن ترتيب الآيات أحداهما بعد الأخرى وعدم الفصل بينها له أثر في إنتاج معالم

جديدة قد لا تتحقق بفصل الآيات عن بعضها وجعل كل آية على حدة فالقرآن منتج لعلوم ومظهر لحقائق تكتشف في كل يوم أكثر من سابقه.

لذا فقد تبيّن ما لهذا المُصنف من أهمية بالغة لذا يجب على كل من يشتغل بالدراسات القرآنية أن يرمي بدلوهِ فيه للإفادة من الفيض العلمي الذي يحتويه وكل ما يُطرح من خلال هذا التفسير لكونه كتاباً محيطاً بكل أنواع العلوم وهذا واضح من خلال تعريف السيد الطباطبائي له حينما عرّفه: هو كتابٌ علمي، وفلسفي، وأدبي، وتاريخي، وروائي، واجتماعي، وحديثي وغير ذلك.

وأما بالنسبة للمبنى الذي سار عليه السيد الطباطبائي فيعدّ ملازماً للمنهج الذي تقوم عليه مفاصل البحث وان لم يطلق السيد الطباطبائي مسمىً معيناً للآيات المأخوذة على شكل مجموعات.

رابعاً: سعيد حوى (ت ١٤٠٩هـ) وكتابه (الأساس في التفسير).

يُعدّ سعيد حوى من العلماء المعاصرين الذين ناشدوا بالاهتمام بهذا النوع من التفسير وتطبيقه منهجاً سار عليه في مُصنفه إذ قال: «لقد منّ الله عليّ منذ الصغر أنني كنت كثير التفكير في أسرار الصلة بين الآيات والسور»[٥٥]، ثم بعد ذلك يعقب قائلاً «فلقد دندن علماؤنا حول هذا الموضوع ـ موضوع الوحدة القرآنية ـ ولم يستوعبوه واستوعبته بفضل الله، وأشاروا إليه ولم يفصلوا فيه، ولقد فصلت فيه تفصيلاً استوعب الآيات في السورة الواحدة والسور في القرآن كله على ضوء نظرية شاملة أثبت البحث صحتها، وهي تعطي الجواب على كثيرٍ من الأمور مما له صلة بوحدة السورة، ووحدة المجموعة القرآنية، ووحدة القسم القرآني، ثم في الوحدة القرآنية كلها»[٥٦]. فهو بهذا بيّن أهمية

هذه النظرية القائمة على أن التفسير يجب أن يكون بربط الآيات مع بعضها البعض لكي يُكتشف ما فيها من أسرار الصلة والارتباط.

فيما هو واضح أن ما بينه سعيد حوى في مقدمته من أن موضوع الوحدة القرآنية نادر من استوعبه من العلماء والتزم به في تفسير كامل للقرآن، وإذا كان قد التزم به فلم يكن ذلك في ضوء نظرية شاملة تحتوي مفاتيح الوحدة القرآنية.

فمن هذا كله نصل إلى أبرز نقطة في الحوار وهي النقطة التي ناشد إليها سعيد حوى من خلال تفسيره، والمتمثلة بقوله: إنّ هناك ترابطاً بين الآيات ولا يمكن الفصل بينها وهذه الفقرة بدورها تحقق للبحث ما يرمي إليه إذ جاء هذا التفسير على المطلب نفسه المقترح وهو إبراز عنصر البيان والتوضيح لهذا النوع من التفسير القائم على هذا المنهج من اجل فتح آفاق الفهم فيما يخص السياق العام للقرآن والسياق الخاص داخل السورة الواحدة.

لذا الملاحظ على أسلوبه أن المبنى الذي سار عليه سعيد حوى متمثل في جعل كل مجموعة من الآيات تحت مسمى أطلق عليه مصطلح (قسم) ثم بعد ذلك جعل كل قسم يحتوي على مقاطع والتي بدورها تتضمن جولات وفقرات وهي في الأخر تقسم على مجاميع

وما تم ذكره هو بصورة مختصرة لنوضح المنهج الذي سار عليه سعيد حوى في تفسيره لكي يتبيّن الفرق بين منهجه ومنهج غيره من المفسرين الذين تم ذكرهم فالواضح أنّ الكل سائر على مبنى التفسير للآيات على شكل مجاميع من اجل توضيح التكامل فيما بينها.

خامساً: الدكتور محمود البستاني في كتابه (التفسير البنائي للقرآن الكريم).

لقد اتخذ الدكتور محمود البستاني هذا المنهج طريقاً لكي يصنف عليه كتابه بوصفه من المفسرين المعاصرين الذين ناشدوا بتطبيق هذا النوع من التفسير وكان من السائرين عليه ولكنه درس الآيات الكريمة من الناحية الأدبية الفنية في الغالب حيث يقول في مقدمة كتابه إن تناول السورة القرآنية الكريمة من حيث عمارتها يتمّ على وفق أسلوبين[٥٧]:

أحدهما: الوقوف عند السمات الفكرية أو الموضوعية التي تربط الآيات بعضها مع الآخر.

والآخر: الوقوف عند السمات (الفنية) أيضاً، أي ملاحظة مجموع السورة من حيث بدايتها ووسطها ونهايتها من جانب، ثم علاقة كل آية بما سبقها ولحقها من جانب ثانٍ، (وهذا هو المائز الملحوظ بين الدراسة الفنية وغيرها) ثم يعقب بقوله: ومن الأمور الأخرى «ملاحظة العناصر القصصية واللفظية والصورية والإيقاعية وغيرها من العناصر التي تنظم النصوص الأدبية وتميّزها من النص العلمي الصرف، ملاحظة هذه العناصر ومدى إسهامها في عملية الربط بين أجزاء السورة، ثم كيفية توظيفها من أجل إنارة الفكرة التي يتضمنها النص»[٥٨].

وأما بالنسبة لمنهجه الذي سار عليه فقد قام ببيانه في مقدمة تفسيره، وهو ما قاله من: «أنّ الدراسة التي توفرنا عليها تعنى بالسمات (الفنية) إلى جانب السمات الفكرية، حيث لا ينفصل احدها عن الآخر، وقد حاولنا ـ ما أمكن أن تبرز الوحدة العامة التي تحكم السورة حيث ينظر إليها من زوايا متنوعة»[٥٩]، ومنها[٦٠]:

١ ـ من حيث الموضوعات والأهداف.

٢ ـ من حيث الأشكال فتتخذ السورة واحداً من الأبنية التالية:

ـ البناء الأفقي، وهو أن تبدأ السورة بموضوع وتختم بالموضوع ذاته عبر سلسلة من الموضوعات المتنوعة.

ـ البناء الطولي، وهو أن تبدأ السورة بموضوع تتدرج في عرضه، بحيث يختم الموضوع مع نهاية السورة.

ـ البناء المقطعي، وهو أن تطرح السورة جملة من الموضوعات. ينتهي كل واحدٍ منها بآية أو أكثر تتكرر في المقاطع جميعاً.

٣ ـ من حيث العلاقات: تتخذ السورة واحدة من العلاقات الآتية:

ـ السببية: ويكون الموضوع (سبباً) للاحقه، و (مسبباً) عن سابقه.

ـ النمو: أن يتنامى ويقطع مراحل متنوعة حتى يصل إلى نهاية نموه.

ـ التجانس: ويقصد به مجانسة كل عنصر من عناصر النص مع الآخر، أي مجانسة الموضوعات مع الأفكار بالنسبة للأدوات الفنية المستخدمة.

وأهم ما تبيّن من خلال هذا الطرح لمسيرة الدكتور البستاني في كتابه أنه كان يتخذ الأسلوب العلمي الرصين فضلاً عن الأسلوب البياني في تأليفه لهذا الكتاب فهو يمازج بينهما لينتج نصاً جوهرياً متكاملاً.

سادساً: الدكتور محمد كاظم البكاء في كتابه (نظرية النص في تفسير القرآن الكريم نحو ثقافة النص وكشف عن الإعجاز المنهجي ـ سورة البقرة أنموذجاً ـ).

إن جهود الدكتور البكاء في هذا المجال تكمن في جعل هذا المنهج رابطاً بين القرآن الكريم واللغة

العربية تحت ظل علم جديد هو (علم اللغة النصي)، لذا فقد أخذ المؤلف على عاتقه أن يكتب في هذا الموضوع سائراً على منهج الترابط والتكامل، إذ كان منهجه قائماً على تقسيم السور على أبوابٍ، وفي كل بابٍ توجد مقدمة ونصوص[٦١]، ثم بعد ذلك يقوم بدراسة كل نصٍ من حيث بنيته ـ أي روابطه اللفظية وعلاقاته المعنوية وأساليبه الفنية ـ من جهة ومن جهة أخرى دراسة دلالاته من حيث أفكار الجمل والمعنى العام للنص وغير ذلك.

وتأسيساً على ما تقدم فإن الاختلاف الذي كان حاصلاً في المباني التي يتخذها كل مفسر من أجل تفسير القرآن الكريم ووضعه لمنهج خاص به وهذه المناهج كما هو واضح تختلف عن منهج البحث من جهة وتتشابه معه من جهة أخرى. إذ كان التشابه بينهما من ناحية التقسيم الذي قاموا به للسور وجعل كل سورة عبارة عن مجموعات تحتوي كل مجموعة على عدد من الآيات، وأما الاختلاف فكان من حيث التسمية التي تطلق على هذه المجاميع، ومن الناحية التفسيرية، إذ يجعل كل مفسر تفسيره قائماً على جانب معين، فمثلاً الشيخ طنطاوي جوهري كان تفسيره عبارة عن إظهاره للجواهر التي يحويها القرآن الكريم أي ما يأخذ عليه الطابع العلمي، وأما الدكتور محمود البستاني فالغالب على تفسيره الجانب الفني والبياني وهكذا. في حين أن منهج الباحث الذي يريد القيام عليه هو تقسيم الآيات على شكل نصوص وتكون آيات كل النص مترابطة فيما بينها لتصل إلى موضوع معين يهدف إلى بيان غاية معينة تريد أن توصلها الآيات بمجموعها وكانت ستفتقدها لو بقيت مفردة.

وكل هذا الاختلاف الحاصل يرجع إلى أنّ هذا النوع من المناهج ما زال حديث الظهور لم يشتد عوده بعد

لكي يكون مشهوراً ومعروفاً بحكم أنواع التفسير المعروفة والتي لا غنى لنا عنها بل تكون العلاقة بينهما باستفادة بعضها من بعض فمن غير المعقول أن نأخذ في تفسير مجموعة من الآيات بينهما صلةً وترابط وتكامل على حساب إلغاء بيان معاني مفرداتها أو جملها المباركة بل يُستفاد من هذه المناهج التفسيرية جميعاً ـ أي أنواع التفسير الأخرى كالتفسير الموضوعي والترتيبي وتفسير المفردات وغيرها ـ في إيصال الفكرة النهائية التي سعى النص القرآني بوحدته إلى إبرازها.

هذا ما كان يخص الكتب المؤلفة أما البحوث المُقدمة في هذا المجال هي:

أولاً: بحثٌ بعنوان (المنهج البنائي أو العضوي في تفسير القرآن الكريم) للدكتور محمود البستاني الذي جسّد فيه المنهج التكاملي بأغلب حيثياته[٦٢].

ثانياً: بحثٌ بعنوان (المنهج الترابطي ونظرية التأويل ـ دراسة في تجربة التفسير الكاشف ـ) للدكتور جواد علي كسّار وقد عبّر عنه قائلاً: «إنّ الزخم الذي سيتولد من ضم الآيتين إلى بعضهما سوف يولد حركة جديدة ومؤثرة في المقطع القرآني، كان سيفقدها لو قدّر إن تجاوزنا هذا الترتيب»[٦٣].

ثالثاً: بحثٌ بعنوان (تطبيق منهج علم اللغة النصي في دراسة القرآن الكريم) يطرحه الأستاذ الدكتور محمد كاظم البكاء وقد قال فيه: «لقد كشف هذا البحث عن أن الترتيب التوقيفي الذي يجمع الآيات وإن اختلفت أسباب نزولها وتفاوتت أزمنتها ووقائعها بحيث يفاجئ المتلقي به في وجود ظاهرة قرآنية مهمة، وهي أن الآيات تألفت في نصوص متكاملة»[٦٤].

رابعاً: بحثٌ بعنوان (التفسير

الترابطي ـ قراءة عصرية للقرآن الكريم ـ) المُقدم من قِبل الشيخ هادي الطهمازي تحدث عنه بقوله: «هذا النوع من التفسير يكمن في دراسة الآيات باعتبارها وحدة مترابطة الأجزاء يؤدي كل جزء منها دوراً في النص ثم تتناسق جميعها في طرح الفكرة التي يستهدفها النص في بعده الشمولي فيضفي طابعاً ومذاقاً آخر لتلك المجموعة من الآيات»[٦٥].

الهوامش:

[١] ينظر: الجوهري: إسماعيل بن حماد (ت ٣٩٣ هـ)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق أحمد بن عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط٤، ١٤٠٧ هـ: ٥ / ١٨١٣. وينظر: الطريحي: فخر الدين (ت ١٠٨٥ هـ)، مجمع البحرين، تحقيق السيد أحمد الحسيني مكتب نشر الثقافة الإسلامية،، ط٢، ١٤٠٨ هـ: ٤ / ٧٢. وينظر: الفيروز آبادي: مجد الدين، القاموس المحيط، مؤسسة فن الطباعة، مصر، (د. ت): ٤ / ٤٦.

[٢] ينظر: الرازي: محمد بن أبي بكر بن عبد القادر (ت ٦٦٦هـ)، مختار الصحاح، تحقيق أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٤١٥ هـ / ١٩٩٤ م: ٢٩٧.

[٣] ينظر: ابن منظور: أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم (ت ٧١١هـ)، لسان العرب، دار أحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ١٤٠٥ هـ: ١١ / ٥٩٨.

[٤] ينظر: الفيومي: احمد بن محمد بن علي (ت ٧٧٠ هـ)، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، سرور، إيران ـ قم، ط٣، ١٤٢٥ هـ: ٢/ ٥٤١.

[٥] ينظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة (كمل): ١١/ ٥٩٨.

[٦] ينظر: إبراهيم مصطفى ـ أحمد حسن الزّيات ـ حامد عبد القادر ـ محمد علي النجّار، المعجم الوسيط، دار الدعوة، أشرف على الطبع حسن علي عطية ـ محمد شوقي أمين، استنابول ـ تركيا، (د. ت): ٢/ ٧٩٨.

[٧] ينظر: إبراهيم مصطفى وزملاؤه، المعجم الوسيط: ٢/ ٧٩٨.

[٨] ينظر: جواد علي كسّار، المنهج الترابطي ونظرية التأويل (دراسة في تجربة الكاشف)، بيروت، ط١، ٢٠٠٨م: ٥٦. وينظر: هادي الطهمازي، التفسير الترابطي ـ قراءة عصرية للقرآن الكريم ـ، مجلة مآب، العدد الأول، ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦ م: ٢١.

[٩] المائدة: ٣.

[١٠] الطوسي: أبو جعفر محمد بن الحسن (ت٤٦٠ هـ)، التبيان في تفسير القرآن،

تحقيق أحمد حبيب قصير العاملي، مطبعة مكتب الإعلام الإسلامي، ط١، ١٤٠٩ هـ: ٢ / ٤٣٥. وينظر: الطبري: أبو جعفر محمد بن جرير (ت ٣١٠ هـ)، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، دار الفكر، بيروت،، ١٤١٥ هـ: ٦ / ١٠٥. وينظر: الثعلبي: (ت ٤٢٧ هـ)، تفسير الثعلبي، تحقيق أبو محمد بن عاشور، دار إحياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٤٢٢ هـ / ٢٠٠٢ م: ٤ / ١٦. وينظر: السيوطي: جلال الدين (ت ٩١١ هـ) وجلال الدين المحلي، تفسير الجلالين، دار المعرفة، بيروت، (د. ت): ١٣٥. وينظر: الالوسي: أبو الفضل شهاب الدين (ت ١٢٧٠ هـ)، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، دار الكتب العلمية، ط ٢، (د. ت): ٦ / ٦٠.

[١١] ينظر: العروسي: الشيخ عبد علي بن جمعة الحويزي (ت ١١١٢ هـ)، تفسير نور الثقلين، تحقيق السيد هاشم الرسولي، مؤسسة إسماعيليان، قم، ط ٤، ١٤١٢ هـ: ١ / ٥٨٧.

[١٢] ينظر: الفيض الكاشاني: المولى محسن (ت ١٠٩١ هـ)، الأصفى في تفسير القرآن، تحقيق محمد حسين درايتي محمد رضا نعمتي، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ط١، ١٤١٨ هـ: ١ / ٢٦٠. وينظر: الكوفي: أبو القاسم فرات بن إبراهيم (ت ٣٥٢ هـ)، تفسير فرات الكوفي، تحقيق محمد كاظم، المطبعة التابعة لوزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، طهران، ط١، ١٤١٠ هـ/ ١٩٩٠ م: ١١٨. ينظر: ابن بطريق: الحافظ شمس الدين يحيى بن الحسن (ت ٦٠٠ هـ)، خصائص الوحي المبين،، تحقيق الشيخ مالك المحمودي، نكين، قم، ط ١، ١٤١٧ هـ: ٩٣. وينظر: شبّر: السيد عبد الله (ت ١٤٢٢ هـ)، تفسير شبر، تحقيق الدكتور حامد حقي داوود، مطبعة السيد مرتضى الرضّوي، ط ٣، ١٣٨٥ هـ/ ١٩٦٦ م: ١٣٣.

[١٣] ينظر: الطبرسي: أبو علي الفضل بن الحسن (ت ٥٤٨ هـ)، مجمع البيان في تفسير القرآن، تحقيق لجنة من العلماء والمحققين المختصين، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط ١، ١٤١٥ هـ: ٣ / ٣٧٤.

[١٤] ينظر: المصدر نفسه: ٣ / ٣٧٤.

[١٥] ينظر: الشوكاني: محمد بن علي بن محمد (ت ١٢٥٠ هـ)، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، تحقيق سعيد محمد اللحّام، دار الفكر، بيروت ـ لبنان، ١٤٢٥ هـ/ ٢٠٠٥ م: ٢ / ١١.

[١٦] البقرة: ١٩٦.

[١٧] ينظر: البلاغي: محمد جواد، ألاء الرحمن في تفسير القرآن، مطبعة العرفان، صيدا، ١٩٩٣ م: ٢ / ١٧٤.

[١٨] النحل: ٢٥.

[١٩] البقرة: ٢٣٣.

[٢٠] النحاس: أبو جعفر (ت ٣٣٨ هـ)،

معاني القرآن، تحقيق الشيخ محمد علي الصابوني، جامعة أم القرى للنشر، المملكة العربية السعودية، ط ١، ١٤٠٩ هـ: ١ / ٢١٦.

[٢١] البقرة: ١٨٥.

[٢٢] ينظر: الطوسي، التبيان في تفسير القرآن: ٢ / ١٢٤.

[٢٣] ينظر: السبزواري: السيد عبد الأعلى، مواهب الرحمن في تفسير القرآن، مطبعة الآداب، النجف، ١٤٠٦ هـ/ ١٩٨٦ م: ٣ / ٢٨.

[٢٤] ينظر: الزمخشري: أبو القاسم محمود بن عمر (ت ٥٣٨ هـ)، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل، دار إحياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٤٢٤ هـ/ ٢٠٠٣ م: ١ / ٣٣٦.

[٢٥] ينظر: الطبرسي: أبو علي الفضل بن الحسن (ت ٥٦٠ هـ)، تفسير جوامع الجامع، تحقيق مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، ط١، ١٤١٨ هـ: ١ / ١٨٥.

[٢٦] ابن منظور، لسان العرب، مادة (نسب): ١٤ / ١١٨.

[٢٧] ينظر: مصطفى مسلم، مباحث في التفسير الموضوعي، دار القلم، دمشق، ط ٥، ٢٠٠٧ م: ٥٨.

[٢٨] ينظر: أبو زيد: نصر حامد، مفهوم النص (دراسة في ضوء علوم القرآن)، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط ٦، ٢٠٠٥ م: ١٦١.

[٢٩] جواد علي كسّار، المنهج الترابطي ونظرية التأويل (دراسة في تجربة الكاشف): ٥٦.

[٣٠] ينظر: الشيرازي: الشيخ ناصر مكارم، نفحات القرآن (أسلوب جديد في التفسير الموضوعي للقرآن الكريم)، مطبعة الحيدري، (د. ت): ١/ ٧.

[٣١] ينظر: سعيد حسن بحيرى، علم لغة النص (المفاهيم والاتجاهات)، مؤسسة المختار، ط٢، ١٤١٣ هـ/ ٢٠١٠ م: ١٤٤.

[٣٢] ينظر: محمد كاظم البكاء، تطبيق منهج علم اللغة النصي في دراسة القرآن الكريم، مجلة كلية الفقه، العدد السابع، ١٤٢٩ هـ/ ٢٠٠٨ م: ٣١.

[٣٣] ينظر: ليندة قياس، لسانيات النص، النظرية و التطبيق (مقامات الهمذاني أنموذجاً)، تقديم الدكتور عبد الوهاب شعلان، مكتبة الآداب للنشر، القاهرة، ط ١، ١٤٣٠ هـ/ ٢٠٠٩ م: ١٩.

[٣٤] ينظر: منذر عياشي، العلاماتيّة وعلم النص، الدار البيضاء، المغرب، ط١، ٢٠٠٤ م: ١٠٩.

[٣٥] ينظر: فولفجانج هاينه من وديتر فيهفجر، مدخل إلى علم اللغة النصي، ترجمة الدكتور فالح بن شبيب العجمي، جامعة الملك سعود للنشر والمطابع، المملكة العربية السعودية، ١٩٩٩ م: ٨.

[٣٦] عزة شبل محمد، علم لغة النص (النظرية والتطبيق)، تقديم الدكتور سليمان العطار، مكتبة الآداب، القاهرة، ط ١، ٢٠٠٧م: ١٨٤

[٣٧] هود: ٤٤.
[٣٨] الجرجاني: عبد القاهر (ت ٤٧١ هـ)، دلائل الإعجاز في علم المعاني، شركة الطباعة الفنية المتحدة، (د. ت): ١٦.
[٣٩] الفخر الرازي: أبو عبد الله محمد بن عمر (ت ٦٠٦ هـ)، التفسير الكبير، دار الفكر، بيروت، ط ٣، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م: ٧/ ١٣٨.
[٤٠] هود: ١.
[٤١] ينظر: الزرقاني: محمد عبد العظيم (ت١٣٦٧ هـ)، مناهل العرفان في علوم القرآن، دار الكتب العربية، ط٣، ١٣٧٢ هـ: ١/ ٦١ ـ ٦٢.
[٤٢] ينظر: البقاعي: برهان الدين أبو الحسن إبراهيم بن عمر (ت ٨٨٥ هـ)، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ط ١، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م: ٥/ ١٨١.
[٤٣] ينظر: سعيد حوى، مقدمة الأساس في التفسير: ١/ ٢٧.
[٤٤] ينظر: جواد علي كسّار، المنهج الترابطي ونظرية التأويل: ٥٧.
[٤٥] ينظر: الاعرجي: ستار جبر حمود، مناهج المتكلمين في فهم النص القرآني، بيت الحكمة، بغداد، ٢٠٠٨ م: ٨٧.
[٤٦] ينظر: خضير جعفر، تفسير القرآن بالقرآن عند العلامة الطباطبائي، أمير، قم، ط ١، ١٤١١ هـ: ٩٧.
[٤٧] محمد محمود حجازي، الوحدة الموضوعية في القرآن الكريم، دار التفسير للطبع والنشر، ط ٢، ١٤٢٤ هـ/ ٢٠٠٤ م: ٢٩.
[٤٨] بنت الشاطئ: الدكتورة عائشة عبد الرحمن، التفسير البياني للقرآن الكريم، دار المعارف، (د. ت): ١ / ١٥.
[٤٩] ينظر: البكاء، نظرية النص في تفسير القرآن الكريم نحو ثقافة النص وكشف عن الإعجاز المنهجي: ٦.
[٥٠] ينظر: الأمين: الدكتور إحسان، منهج النقد في التفسير، دار الهادي، بيروت ـ لبنان، ط ١، ١٤٢٨ هـ/ ٢٠٠٧ م: ٢٢.
[٥١] سيّد قطب (ت ١٣٨٦ هـ)، في ظلال القرآن، دار الشروق، القاهرة، ط ٣٥، ١٤٢٥ هـ/ ٢٠٠٥ م: ٧/ ١٠٢٢.
[٥٢] ينظر: الطباطبائي: السيد محمد حسين (ت ١٤٠٢ هـ)، القرآن في الإسلام، تعريب احمد الحسيني، دار الزهراء للطباعة، بيروت ـ لبنان، ط٢، ١٣٩٨هـ / ١٩٧٨م: ٨١.
[٥٣] ينظر: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن: ١/ ٧٣.
[٥٤] سعيد حوى، مقدمة الأساس في التفسير: ١/ ٢١.
[٥٥] سعيد حوى، مقدمة الأساس في التفسير: ١ / ٢٣.
[٥٦] البستاني، مقدمة التفسير البنائي للقرآن الكريم: ١/ ٩.
[٥٧] ينظر: المصدر نفسه: ١ / ٩.
[٥٨] ينظر: البستاني، مقدمة التفسير البنائي للقرآن الكريم: ١ / ٩. وينظر: البستاني: الدكتور محمود، المنهج البنائي في التفسير، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع،

بيروت ـ لبنان، ط ١، ١٤٢٢ هـ/ ٢٠٠١ م: ٣٤.

[٥٩] ينظر: البستاني، مقدمة التفسير البنائي للقرآن الكريم: ١ / ٩.

[٦٠] ينظر: البكاء، نظرية النص في تفسير القرآن الكريم نحو ثقافة النص وكشف عن الإعجاز المنهجي: ١٤ وما بعدها.

[٦١] محمود البستاني، المنهج البنائي أو العضوي في تفسير القرآن الكريم، مجلة قضايا إسلامية، العدد الثاني، ١٤١٦ هـ/ ١٩٩٥م: ١٥.

[٦٢] جواد علي كسّار، المنهج الترابطي ونظرية التأويل مجلة قضايا إسلامية، العدد السابع، ١٤٢٠ هـ/ ١٩٩٩م: ١٧٩.

[٦٣] محمد كاظم البكاء، تطبيق منهج علم اللغة النصي في دراسة القرآن الكريم مجلة كلية الفقه، العدد السابع، ١٤٢٩ هـ/ ٢٠٠٨ م: ٣٠.

[٦٤] هادي الطهمازي، التفسير الترابطي ـ قراءة عصرية للقرآن الكريم ـ، مجلة مآب، العدد الأول، ١٤٢٧ هـ/ ٢٠٠٦ م: ٢١.

د. فائد كاظم نون
باحث في حوزة النجف الاشرف

الغزو والتبادل الثقافي
آليات التفريق والتعامل

لقد ادركت الدول غير الاسلامية والغربية خاصة على مرور التاريخ انه لا يمكن توجيه ضربة عسكرية للدين الاسلامي كونه ديناً عالمياً وانسانياً وما يحمله من عقيدة ومبادئ مستمده من القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة الثابتة الاصول والقواعد لدى المسلمين. فعمدت تلك الدول بمؤسساتها وانظمتها المعادية للإسلام الى غزو المسلمين فكريا بطرق واساليب ووسائل شتى من خلال بث الافكار الهدامة التي تعمل على زعزعة المسلمين وتشكيكهم بدينهم وبالتالي الابتعاد عنه ونشر الافكار الغربية بديلا عنه ولذا فان الغزو الثقافي يعد اعمق اثرا واشد حرزا في حياة الامة من الغزو المسلح لأنه يتسلل الى عقول وقلوب ابنائها مما يؤدي الى تغيير المعتقدات والافكار لتلك الامة[1].

وقد عانت ولازالت تعاني الامة الاسلامية من الغزو الفكري حيث ظهر اثره منذ مبعث الرسول ﷺ فكان المشركون والمنافقون يحاولون

زعزعة فكر المسلمين وتشتيت جمعهم والعمل على تركهم لدينهم واضعاف قوتهم وعزيمتهم في المقاومة والذود عن الاسلام من خلال بث الافكار والاشاعات الكاذبة عن الرسول الكريم ﷺ ونعته بالكاذب مرة وبالساحر مرة اخرى ولا زال الغزو مستمرا الى يومنا هذا باتجاه المسلمين من خلال اثارة الشبهات حول الدين الاسلامي ولغتهم وتاريخهم[٢]، وتكثيف الدعاية عن حضارته وتقدمه العلمي والتقني وتحويل الانتماء للفكر الغربي والانبهار بثقافته وجعل عقول المسلمين تابعة له ويمكن تعريف الغزو الثقافي بانه:

(مجموعة من الشبهات والاغاليط مصوغة صياغة علمية متقنة توجه الى عقول هذه الامة او تلك بطرق مختلفة وبأيادي شتى يراد منها تشكيك تلك الامة في دينها وحضارتها، ورجالاتها بغية الوصول الى تسخيرهم لمآرب عدوهم وغاياته)[٣]

والغزو الثقافي كالعمل الثقافي اذ هو ممارسة تتسم بالهدوء وعدم اثارة الضجيج ولفت الانتباه والمراد منه هو ان تقوم مجموعة سياسية او اقتصادية بالهجوم على الاسس والمقومات الثقافية لامة من الامم يقصد تحقيق مآربها وفي سياق هذا الغزو تعمد المجموعة الغازية ان تحل في ذلك البلد معتقدات وثقافة جديدة مكان الثقافة والمعتقدات الوطنية لتلك الامة[٤].

والاستعمار الغربي قد هاجم العالم الاسلامي من بضعة قرون كان مزدوج الهدف فهو طامع في خيرات الشرق الكثيرة حيث يراها ميراثا لا صاحب له وهو في الوقت نفسه مثقل بضغائن قديمة يكره الاسلام كراهية شديدة ويضيف بكل منا ينتمي اليه وانطلقت طلائع الغزو الثقافي تطارد الدين المغلوب على امره في ميادين التربية والتعليم والتشريع وتطوى تقاليده الاجتماعية والادبية

والاقتصادية والسياسية وافلحت في تكوين اجيال تنظر الى ما فيها كله على انه انقاض او مخلفات ينبغي ان تستخفى ليحل محلها البناء الجديد الذي وضع الغرب حقيقته وصورته[٥]

قال تعالى: ﴿وَدَّ كَثِيرٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ﴾[٦].

وقوله تعالى: ﴿وَلَنْ تَرْضَى عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَى حَتَّى تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ﴾[٧].

وقد كانت هذه الضغائن وراء الحروب في العصور الوسطى وهي كذلك وراء الحروب الاستعمارية في العصر الحديث ولعل السيد جمال الدين الافغاني من اوائل الذين كشفوا هذه النيات السوداء (يقول لوتروب ستودارد) ان خلاصة تعاليم جمال الدين الأفغاني تنحصر في ان الغرب مناهض للشرق، وان الروح الصليبية لم تبرح كامنة في الصدور وقد كانت متأججة في قلب ولم يزل التعصب كامنا في عناصرها، والغرب ما يزال يحاول بكل الوسائل. القضاء على اية حركة يحاول بها المسلمون اصلاح امورهم[٨]، ويتميز الغزو الثقافي بالشمول والامتداد فهو حرب دائمة دائبة لا يحصرها ميدان بل تمتد الى شعب الحياة الانسانية جميعا وتسيق حروب السلاح او تواكبها، ثم تستمر بعدها لتكسب ما عجز السلاح عن تحقيقه فتشل ارادة المحزوم وعزيمته حتى يلين ويستكين وينقص تماسكه النفسي حتى يذوب كيانه فيقبل التلاشي والفناء في بودقة اعدائه او يصبح امتدادا ذليلا لهم بل ربما تبلغ حدا من الاتقان يصل الى اغوار النفس فتنقلب معاييرها ومفاهيمها وتشكل لها انماط جديدة في السلوك والاخلاق والاذواق الى درجة تجعل المهزوم يفتخر، ويراها شرفا خليقا

الرضا والشكران[٩].

اهداف الغزو الثقافي:

ان الغزو الثقافي يؤدي الى شيوع مظاهر بارزة للتغريب في الشارع هي خلاف قيم المجتمع وذلك لان الغزو الثقافي يستهدف السلوك الاجتماعي وهدر الطاقات الشباب او تحييدها والغزو الثقافي الغربي يخطط من اجل تدمير الثقافة الاسلامية لان الاسلام يمثل العقبة التي تقف في طريق الثقافة الغربية وذلك التضاد بين الثقافتين الغربية والاسلامية وتبنى في استراتيجية الغزو الثقافة ظاهرة الازدواجية المتمثلة بالولاء للدين ولمظاهر الدين الغربي علما بان خصوصية الالتزام الديني والولاء للإسلام وفكر اهل البيت عليهم السلام تشكل جدارا عازلا يحول دون تأثير الفكر التغريبي على العقول ومظاهر السلوك المختلفة.

ويهدف الغزو الثقافي الى التشكيك بقدرة الاسلام والمسلمين وزعزعة الثقة بصحة الاسلام وعدم قدرة المسلمين على تقديم التجربة الناجحة ومن هنا يقوم رواد الغزو الثقافي الغربي بالتخطيط لتعطيل نشاط الشباب العقلي والفكري او خلق طبقة من الشباب العاطل عن العمل[١٠]، تعد المدن والجامعات اهداف منتخبة للغزو الثقافي وخاصة الاوساط الشبابية من خلال افلام الفضائيات الخلعية وافلام الفيديو المثيرة التبشيرية والادبية المختلفة التي تعد مصداقا بارزا من مصاديق كتب الضلال والعمل بجد لترويج ونشر الصور المبتذلة (المغلفة للحلويات) بين الاطفال او نشر ملصقات في مختلف اوساط الشباب الغافل تحمل صورا مختلفة ومبتذلة لأبطال السينما التركية[١١]. والهندية والامريكية وطبع العلامات التجارية او الملصقات على الملايين والسيارات التي تحمل دلالات نفي الهوية فهذه

التصاميم والاشكال المختلفة ما هي الا لوحة اعلانات سيارة ترمز الى ثقافة الاجنبي وتمثل بأجمعها امثلة بارزة للهجوم الثقافي الذي يستهدف الاوساط الطلابية الشابة في الجامعات والمدن الكبيرة لأبعادها تدريجيا عن الارتباط بهويتهم المعنوية والوطنية وافقادهم عنصر الثقة بالنفس والاعتماد على الذات وربطهم ببهارج دنيا الغرب الملونة حتى يتحول الغرب الى قيلة امال يصبون اليها[١٢].

التبادل الثقافي:

يعد التبادل الثقافي عن ضرورة تحتاج الشعوب الاخرى. حيث يبادر الشعب في التبادل الثقافي الى النقاط الإيجابية وما يقود الى تكامل ثقافته واثاره فيستمره تماما واثرائها كالإنسان الذي يصاب بالضعف في بدنه فينكب على تناول الغذاء الجيد والدواء المناسب لكي يتعافى وتعود اليه السلامة مجددا. امن الغزو الثقافي فان الامة المستهدفة بالغزو وتغذي بأمور سلبيه وثقافة ضارة[١٣].

ويمكن تعريف التبادل الثقافي بانه: (يراد به تقريب الثقافات بعضها الى بعض لتؤثر كل منهما في الأخرى) حيث يسعى الى رقي الانسان وتطلعه للاستفادة من الكنوز التي اودعها الله في العقل البشري وما قدمه من نتاجات علمية في خدمة الاسلام والمجتمع[١٤].

حيث يهدف التبادل الثقافي الى اثراء الثقافة الوطنية وسوقها صوب التكامل، حيث في مسار التبادل الثقافي تأخذ الامة ما تراه لائقا جيدا من ثقافة الاخرين وما هو مورد علاقة بالنسبة اليها[١٥]

والتبادل الثقافي هو مبادرة تنطلق من عندنا في زمن قوة الامة واقتدارها وامتلاها فهو ايجابي. اما الغزو الثقافي فهو مبادرة يمسك بها العدو، ومعركة يشنها ضدنا كي يستأصل ثقافتنا

الذاتية فهو أمر سلبي[١٦].

ان التبادل الثقافي يقوم على الاستفادة والانتفاع من العلوم والابتكارات الحديثة مما عند الامم الاخرى لكن وفق الضوابط والمعايير التي تحددها الشريعة الاسلامية. اما إذا كان التأثير بين الثقافات دون ضوابط او معايير شرعية تمنع من اقتباس ثقافة الاخرى نافعها وضارها فهو يسمى التعايش ثقافات[١٧].

تأثير الثقافات:

ان للثقافات تأثيراً اساسياً في حياة المجتمعات والتعرف عليها وحتى في قضية اتخاذ القرار بشأنها، ويمكن للثقافات طبع افراد المجتمع بطابعها وبناء سلوك معين لدى الفرد وتنمية والسيطرة عليه بما يسمى علميا بالتنظيم وجعل نهجة منسجما مع ضوابطها. ويصبح الانسان اجتماعيا في ظل الثقافة ويظهر الاجتماع في المجتمع البشري من خلال صبغ الثقافة وتكون التربية والاخلاق تحت نفوذ الثقافة وتتأثران بها على هذا الاساس ولهذا تأثير كبير في نمو أو تخلف اي قوم لولا كانت ثقافة قوم متقدمة فان تربية واخلاق اولئك القوم يكونون متقدمين وبالخلاف.

ان حالات وحركات ومواقف كثير من افراد المجتمع منبثقة عن الثقافة وفي الحقيقية ان الاهداف المشتركة للناس تدفعهم الى تقبل ثقافة مشتركة تجعل الانسان مصاحبا لهم وبعبارة أدق يمكن القول ان الثقافة تعطي الانسان انسجاماً خاصاً يختلف ان سار انواع الانسجام ويجعل نوع هذا الانسجام بأبعاده واجزاءها قيمة لتلك الثقافة الانسان متميزا عن الاخرين على المسلم ان يتعامل مع ثقافات اهل الكتاب وغيرها بحذر بان يكون اساسه للتعامل مع هذه الثقافات هي الثوابت والمعايير الاسلامية لأنها هي وحدها التي تساعد المسلم على الوقوف بوجه

الثقافات السلبية التي تستهدف الدين الاسلامي[١٨].

ويأتي معنى تثقيف الانسان وتعليمه مطابقاً للمعنى الذي جاء في الحديث الشريف: «يولد المولود على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه» أي ان كلمة الثقافة، كما انها تتضمن معنى تثقيف الانسان بالخبرة النافعة التي تتفق مع أصولنا التشريعية، فإنها تتضمن أيضاً معنى تثقيف الانسان بالمعرفة والخبرة الضارة التي تخالف عقيدتنا ومنهج شريعتنا[١٩].

يقول تعالى: ﴿إِنْ يَثْقَفُوكُمْ يَكُونُوا لَكُمْ أَعْدَاءً وَيَبْسُطُوا إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ وَأَلْسِنَتَهُمْ بِالسُّوءِ وَوَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ﴾[٢٠].

ومن هنا فان عملية (التثاقف) يمكن ان تتم فيها زراعة افكار تنسجم مع أغراض المدينة الغربية، وما يداخلها من استعمار ثقافي، يحول ان يفرغ شخصيتنا من ذاتية مبادئها وفكرها، فيما يثنينا عن تحقيق أغراضنا، مع تمييع شخصيتنا الحضارية، ومحو سماتها الفكرية.

وقد يكون في الثقافة نفسها عناصر جيدة أو في إحيائها ما يدخل الحياة والنشاط والفاعلية على مسيرة هذه الثقافة، والعكس صحيح بالنسبة للأفكار القاتلة في هذه الثقافة، الناجمة عن اتباع هوى النفس وشهواتها، وما يتبع ذلك من مظاهر الترف والاسراف والجمود والتأخر.

وقد تأتي الممرضة من ثقافة خارجية، فتجمد فاعلية هذه الثقافة في علومها وفكرها وصناعاتها، فتجعلها ترجع القهقرى كما حدث لثقافتنا بشكل عام، عندما دخلت علينا أفكار الغرب وعلومه وثقافته[٢١]

ويوضح الدكتور محمد محمود السفر عندما يناقش مشكلة الثقافة

والنهضة ان الثقافة تتفاعل مع البناءات الحضارية والعلوم الاخرى فتشكل منظومة كاملة لذلك بقوله: انها تمثل الجانب الذي يتعلق بتطوير الافكار النظرية لنظم السياسة ونظريات الاقتصاد، وأسس القانون ومبادئ التاريخ، وغيرها من العلوم الانسانية والاجتماعية. أما الجوانب المدنية فهي التي تتعلق بتقدم العلوم العملية والتجريبية كالطب والصيدلة والهندسة والزراعة والكيمياء... لكن في الوقت نفسه لا يمكن للطب أن يمارس أو يتطور دون وجود مستشفيات ومرافق علاج، ولا الهندسة يمكن لها ان تطبق دون وجود روش ومعامل وتجارب، ولا الاختبارات الزراعية يمكن ان تجري دون ان ترتبط بالحقول والمزارع[٢٢]

والاسلام عندما فتح البلدان أثر في تلك البلدان تأثيراً كاملاً حيث وحّد وصهر الثقافات في ثقافته الالهية نتيجة قوته وصدقه وبساطة عقيدته التي تناغم الفطرة لذا دخل الناس افواجاً فيه ﴿إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللهِ وَالْفَتْحُ * وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللهِ أَفْوَاجًا * فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا﴾[٢٣].

لذا يقول سميح عاطف الزين: لذلك صارت البلاد المفتوحة جميعها مع البلاد العربية بلداً واحداً بعد ما كانت بلاداً متعددة، وصارت الشعوب المتعددة أمة واحدةً، هي الامة الاسلامية، بعدما كانت شعوباً متعددة متفرقة، ومن الخطأ الفاحش، الذي يتعمده المستشرقون، ويقع فيه بعض علماء المسلمين، قولهم ان الثقافات الأجنبية من فارسية ورومانية ويونانية وهندية وغيرها، أثرت في الثقافة الاسلامية، ومن التضليل ذلك التعليل الذي يقدمونه من أن كثيراً من هذه الثقافات الاجنبية قد دخلت في الثقافة الاسلامية، والواقع ان الثقافة الاسلامية دخلت البلاد المفتوحة وأثر

في ثقافاتها تأثيراً تاماً، ثم انمحت هذه الثقافات، وصارت وحدها ثقافة هذه البلاد[٢٤]

ونحن اذ نمعن النظر في الثقافة اليوم نجد اننا امام طريقين لا ثالث لهما ثقافة تعتمد على الاسس الايمانية بالله كأساس لها ومنطلقاً والاخرى عكس ذلك وهذا ما ذكره دكتور محمد أبو حمدان: فالعالم اليوم امام ثقافتين ثقافة تنطلق من الايمان بالله كأساس لها ومنطلقا لسلوكها، ونظرتها الى الانسان والمجتمع، وتستبعد هذا الايمان كأساس في تكوين مفاهيم الانسان والمجتمع، وتنظر الى الانسان ككائن مادي صرف، لا يملك اي بعد ما ورائي، أو اي امتداد لحياته خارج هذه الحياة المادية المعاشة.

الاولى: ذات طابع اخلاقي تعطي الاولوية للقيم وللإنسان البعد الالهي في الارض، من هنا فهي ثقافة انسانية في جميع منطلقاتها، ولا تحمل الشعب الذي يعتنق مفاهيمها على معاداة اي شعب من الشعوب الاخرى على اساس مصلحي.

والثانية: فهي ذات طابع نفعي تعطي الاولوية للربح والاستحواذ لذلك وفي غياب الوازع الديني، اباحت لنفسها استعمار الشعوب ونهب خيرات بلادها، دونما خوف من إله أو تأنيب من ضمير ديني. وهي تفتح الباب دائماً لحروب من أجل المصالح، بصرف النظر عن العواقب التي تجر البؤس والدمار وسفك الدماء.

فالثقافة الاسلامية لكونها اخلاقية وانسانية لا يمكنها تطوير العلم إلا لمصلحة الجنس البشري، لأن عقيدتها تحرم ما يؤدي الى ضرر البشر، وتلويث البيئة الطبيعية التي وهبها الله لهم، وتدميرها. بينما نرى ما انتجته علوم الثقافة المادية الحديثة من وسائل

وأساليب الحرب والدمار في البر والبحر والجو، ما يهدد الجنس البشري بالفناء، فيما لو أستعمل ما لديها من قنابل ذرية وهيدروجينية، ومخزون أسلحة الدمار الشامل من كيميائية وبيولوجية[٢٥]

ونحن عندما تطرقنا الى مفهوم التأثير الثقافي لابد لنا ان نقف عند مسألة أثيرت حول الثقافة الاسلامية وهي ان الثقافة الاسلامية تأثرت سلباً أو ايجاباً بالثقافات غير الاسلامية وجاءت هذه الفكرة من المغالطات المتعمدة التي اثارها المغرضون من غير المسلمين لعلهم يقومون بتغيير بعض المفاهيم التي تغير في الثقافة الاسلامية ونحن لا ننكر ان الثقافة الاسلامية انتفعت من الثقافات الاجنبية واستفادة منها ولكن هذا لم يكن تأثراً وانما كان انتفاعاً وهو ما لابد منه لكل ثقافة تريد ان تنمو وتتكاثر وهنالك فرق بين الانتفاع والتأثر من حيث التعاطي.

وقال سميح عاطف الزين: الفرق بين التأثر والانتفاع هو ان التأثر بالثقافة هو دراستها، وأخذ الافكار التي تحويها، وإضافتها الى افكار الثقافة الاولى، لوجود شبه بينهما أو لاستحسان هذه الافكار، والتأثر في الثقافة يؤدي الى الاعتقاد بأفكارها، فلو تأثر المسلون بالثقافة الاجنبية في أول الفتح لنقلوا الفقه الروماني وترجموه وأضافوه الة الفقه الاسلامي، واعتبروه جزءاً من الاسلام، ولكانوا جعلوا الفلسفة اليونانية جزءاً من عقائدهم ولكانوا اتجهوا في حياتهم اتجاه الفرس والرومان، في جعل امور الدولة مسيرةً بما يرونه من مصلحة لهم، ولو فعلوا ذلك لاتجه الاسلام من أول خروجه من الجزيرة اتجاهاً مضطرباً، ولاختلطت افكاره اختلاطاً أفقده معناه، وأما الانتفاع فهو دراسة الثقافة الاسلامية دراسة عميقة ومعرفة الفرق بين أفكارها وأفكار الثقافة

الاجنبية وأخذ المعاني التي في هذه الثقافة، والتشبيهات التي تحويها، لإخصاب الثقافة الادبية وتحسين الاداء بهذه المعاني وتلك التشبيهات دون ان يتطرق الى أفكار الاسلام أي تناقض، ودون أن يؤخذ من أفكارها الخاصة عن الحياة، وعن التشريع وعن العقيدة أي فكر والاقتصاد على الانتفاع بالثقافة دون التأثر بها، يجعل دراستها معلومات لا تؤثر على وجهة النظر في الحياة[٢٦]

الهوامش:

[١] احمد عبد الرحيم، الغزو الفكري في التصور الاسلامي وكيفية معالجته الرياض، ط١، سنة٢٠٠٠، ص ١٩
[٢] محمد عبد اللطيف صالح. الغزو الفكري في المعيار العلمي الموضوعي مجمع الفقه الاسلامي، ج / ٤. ص ١٥٩
[٣] المصدر السابق نفسه. ج٤، ص١٥٩
[٤] الخامنئي، السيد علي. الغزو الثقافي المقدمات والخلفيات التاريخية. دار الولاية، بيروت. ص٣٧
[٥] الغزالي، محمد. الغزو الثقافي يمتد في فراغنا. دار الشروق القاهرة ط٢، ٢٠٠٥. ص٣٢
[٦] سورة البقرة الآية ١٠٩.
[٧] سورة البقرة الآية ١٢٠
[٨] الغزالي، محمد: الغزو الثقافي ـ يمتد في فراغنا ـ مصدر سابق ص ٣٣
[٩] عبد الستار فتح الله سعيد. الغزو الفكري والتيارات المعادية للإسلام. دار الوفاء، مصر ط١ ـ ص ٢١
[١٠] التسخيري كاظم، ثقافة اهل البيت (عليهم) والغزو الثقافي والتكفيري، ص١٧٤
[١١] المصدر السابق نفسه. ص١٧٥
[١٢] المصدر السابق نفسه. ص١٧٦
[١٣] الخامنئي، السيد علي. مصدر سابق. ص٦٢
[١٤] الطريفي، عبد الله بن ابراهيم. الثقافة والعالم الاخر. دار الوطن الرياض. ص٢٢
[١٥] الخامنئي، السيد علي. مصدر سابق. ص٦١
[١٦] المصدر السابق نفسه. ص٦٣
[١٧] الطريفي، عبد الله بن ابراهيم. الثقافة والعالم الاخر. دار الوطن الرياض، ص٢٤
[١٨] القائمي علي. حوار الحضارات. مصدر سابق. ص٢٢.
[١٩] الحر العاملي: محمد بن الحسن، تفصيل وسائل الشيعة، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ط٣، ج١٥، ص١٢٥، سنة٢٠٠٨ ـ ١٤٢٩

[٢٠] سورة الممتحنة الآية ٢
[٢١] الملقي، هيام، ثقافتنا في مواجهة الانفتاح الحضاري، دار الشواف، ط١، ١٤١٥ ـ ١٩٩٥، ص٢٨.
[٢٢] سفر، دكتور محمود محمد، دراسة في البناء الحضاري، كتاب الامة في مركز البحوث، قطر، ط١، ١٤٠٩، ص١٧
[٢٣] سورة النصر الآية ١. ٢. ٣
[٢٤] عاطف الزين، سميح، الثقافة والثقافة الاسلامية، دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٩، ص٣٥
[٢٥] ابو حمدان، دكتور محمد، حقيقة موقف الاسلام من الاديان والمذاهب الفكرية، دار البيروني، ط٢، ٢٠٠٦، ص٥٣٧
[٢٦] عاطف الزين، سميح، الثقافة والثقافة الاسلامية، دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٩، ص٣٦.

د. خضير العزاوي
أستاذ واكاديمي من العراق

التنمية الاقتصادية في الفكر الإسلامي

يتعامل الفكر الإسلامي مع التنمية بوصفها مسؤولية شرعية يترتب على أدائها والتخلي عنها جزاءات قانونية في الدنيا والآخرة، لذلك تتعدى مسؤولية التنمية إلى مجالات الفرد والمجتمع و الدولة بخلاف المسؤولية الفردية التي يأخذ بها النظام الرأسمالي وبخلاف مسؤولية الفرد التي يأخذ بها النظام الاشتراكي.

فحين النظر إلى التنمية في الإسلام نجد إن الأساس هو تنمية الإنسان نفسه وليست تنمية الموارد الاقتصادية التي أتاحها الله في الأرض لإشباع حاجات الإنسان فقط، أي إننا نجدها تنمية أخلاقية والهدف منها جعل الإنسان هو النواة التي تشكل المجتمع وبذلك ينطلق على أساس الخلافة في الأرض ومن ثم يكون هو المسؤول أمام الله عز وجل.

أي أن التنمية ليست عملا دنيويا خالصا، بل هي عمل تعبدي من قبل الإنسان وفيه طاعة لله تعالى، ولكي تتحقق عملية التنمية على ارض الواقع لابد إن تبدأ من الإنسان وتنتهي في كل مرحلة بالإنسان وللإنسان ومن اجل الإنسان

وهذا ما نجده مخالفا للنظم

الوضعية التي تركز على الجانب الاقتصادي لعملية التنمية والتي ترجع عملية التخلف إلى اعتبارات مادية خالصة، مثل نقص المهارات التنظيمية وكذلك ندرة رأس المال أو النمو السكاني السريع وعلاج التخلف عندهم هو زيادة تراكم رأس المال وتطوير التكنولوجيا وتنويع الهيكل الإنتاجي.

وعلى هذا الأساس نجد إن التنمية في الإسلام ليست مجرد تحسين مستوى دخل الفرد أو توفير حد الكفاف أو إشباع الحاجات الأساسية فقط مثل ما تذهب إليه النظم الوضعية، وإنما تهدف إلى تحقيق الكفاية المعايشة لكل فرد من إفراد المجتمع بحيث تخرجهم من دائرة الفقر إلى حد الغنى، أي أنها تنمية شاملة ومتوازنة.

فمن خلال هذه النظرة فإننا نجد إن الإسلام قد وضع للتنمية حسابا خاصا أي انه قد جعلها في حكم الواجب من خلال الكثير من النصوص القرآنية.

وعند الولوج في مفهوم التنمية في الإسلام فانه لم ترد في أدبيات الفكر الاقتصادي الإسلامي مصطلح التنمية وإنما وردت مجموعة مصطلحات تعبر عن مفهوم التنمية، فقد ورد ذكرها في القران الكريم بمصطلح (العمران) على إن المراد منه هو العمل بشرع الله لتحقيق الكفاية والكفاءة للجميع وذلك لغرض الوصول إلى النمو المستمر للطيبات وذلك بالاستخدام الأمثل لكل ما سخر الله من موارد.

وقد ذكرت كذلك بمصطلح (التمكين) أي أن الله قد هيا للانسان الطبيعة ومكنه من السيطرة عليها، وقد ذكرت بمصطلح (الإحياء) من خلال استصلاح الأرض الميتة وتعميرها وتنميتها، وكذلك ذكرت

بمصطلح (العمل والحياة الطيبة والتثمير)

نخلص من ذلك إن التنمية الاقتصادية بالمنظور الإسلامي تعتبر بمثابة نظرة شاملة تتضمن جميع نواحي الحياة المادية والروحية والخلقية.

التنمية في القران والسنة الشريفة

أدلة الوجوب للتنمية في القرآن الكريم:

١ ـ قوله تعالى: ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾[١].

وجاء في مجمع البيان: أمركم من عمارتها بما تحتاجون إليه من المساكن والزراعات وغرس الأشجار[٢].

وقال القرطبي: إن فيها طلب العمارة: والطلب مطلق من الله تعالى يكون على الوجوب، وعمارة الأرض بهذا المفهوم تسعى لخلق مجتمع المتقين الذي يستخدم الموارد المسخرة له في التمتع بمستوى معيشي طيب مع استشعار تقوى الله في ذلك[٣]

فالاستعمار هنا هو العمارة: فقد قال الطباطبائي في الميزان إن مراد الآية هو الطلب في جعل الأرض عامرة لكي ينتفع بها بما يطلب من فوائدها[٤].

ووجه الدلالة إن الله قد كلف الإنسان بعمارة الأرض، ولم يخلق الإنسان في هذه الدنيا عبثا أو لمجرد أن يأكل ويشرب وإنما خلقه لرسالة يؤديها، هي أن يكون خليفة الله في أرضه، ويعمل وينتج ويعمر، ومن ثم يكون عابدا لله وشاكرا لفضله.

٢ ـ قوله تعالى: ﴿وَآخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِن فَضْلِ اللهِ وَآخَرُونَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللهِ﴾[٥]

فالضرب هو الابتغاء من فضل الله تعالى ؛ فعن عبدا لله بن مسعود قال: قال رسول الله ﷺ: (ما من جالب

يجلب طعاماً إلى بلد من بلاد المسلمين فيبيعه بسعر يومه إلا كانت منزلته عند الله منزلة الشهداء)[٦].

وجاء في تفسير مجمع البيان: إن الضرب هنا هو السفر لغرض التجارة وطلب الإرباح[٧].

وجاء في التفسير الجامع للقرطبي: انه قد ساوى المكتسبين للمال الحلال بدرجة المجاهدين في سبيل الله كون المكتسب ينفق ماله على نفسه وعياله والإحسان والأفضال[٨]، فكان هذا دليلا على أن كسب المال بمنزلة الجهاد، لأنه جمعه مع الجهاد في سبيل الله.

٣ ـ قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَنفِقُواْ مِن طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُم مِّنَ الأَرْضِ وَلاَ تَيَمَّمُواْ الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنفِقُونَ وَلَسْتُم بِآخِذِيهِ إِلاَّ أَن تُغْمِضُواْ فِيهِ وَاعْلَمُواْ أَنَّ اللهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ﴾[٩].

هنا إشارة إلى إن الكسب من الطيبات يعد واجباً وتكليفاً شرعياً لتحقيق استمرارية الحياة البشرية وهذا الأمر يعتبر فرض وطاعة واجبة وعبادة يثاب عليها المرء بقدر ما يبذله من جهد، لذلك فلا يتصور الإنفاق إلا بعد التكسب أو بعد الإنتاج وما لا يتم الواجب إلا به يعتبر واجبا[١٠]

وقيل في تفسير الآية إن الإنفاق هو التصدق من خلال ما كسبتم بالتجارة، فعن ابن مسعود ومجاهد: إن الإنفاق في سبيل الخير وإعمال البر على العموم فيه دلالة على إن ثواب الصدقة من الحلال المكتسب أعظم من الحلال غير المكتسب وإنما كان ذلك لأنه يكون اشق عليه[١١]

وقال السيد الطباطبائي في الميزان: إذا كان الإنفاق في سبيل الله وابتغاء مرضاته كان النماء والزيادة من لوازمه من غير تخلف، فان الإنفاق لو لم يكن لوجه الله لم يكن إلا لفائدة عائدة إلى نفس المنفق كإنفاق الغني للفقير

لدفع شره[١٢]

٤ ـ قوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدْوَّ اللهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِن دُونِهِمْ لاَ تَعْلَمُونَهُمُ اللهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُنفِقُواْ مِن شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنتُمْ لاَ تُظْلَمُونَ﴾[١٣].

نجد إن القوة هنا في الآية الكريمة تشمل الجوانب المادية والبشرية والمعنوية كون إن الجهاد في سبيل الله يتطلب توفر اكبر قوة ممكنة لمنازلة أعدائه، ولا يتحقق ذلك إلا عن طريق وجود اقتصاد قوي ومتين يستند عليه المجاهدون.

وان كلمة (قوة) وان قصرت لفظا إلا أنها ذات معنى وسيع ومغزى عميق لا تختص بأجهزة الحرب والأسلحة الحديثة لكل عصر فحسب بل تتسع لتشمل كل أنواع القوى والقدرات التي يكون لها أثرُ ما في الانتصار على الأعداء سواء من الناحية المادية والمعنوية[١٤].

ونرى هنا بان القوة تتحقق بالإنفاق وهو معلق على الإنتاج بما يزيد من الاستهلاك، ولما كان حكم المقدمة كحكم ذيلها صارت التنمية واجبة شرعا[١٥]

٥ ـ قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِن فَضْلِ اللهِ وَاذْكُرُوا اللهَ كَثِيراً لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾[١٦]

فالانتشار في الأرض والتفرق فيها وابتغاء فضل الله، هو طلب مطلق عطيته في التفرق لطلب رزقه في البيع والشري[١٧]

أما القرطبي فيرى في تفسيره بان الانتشار في الأرض هو لغرض التجارة والتصرع في الحاجات[١٨]

لذلك فنحن نجد بان الانتشار في الأرض هو ممارسة مختلف العمليات الاقتصادية لغرض تنمية جوانب الحياة الاقتصادية.

٦ ـ قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذَلُولاً فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ﴾[١٩].

﴿وَعَدَ اللهُ الَّذِينَ آمَنُواْ وَعَمِلُواْ الصَّالِحَاتِ لَهُم مَّغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ عَظِيمٌ﴾[٢٠].

فقد أشار القرطبي في هذه الآية الكريمة إلى تمكن الإنسان من الزرع والغرس وشق الأنهار وحفر الآبار وهو أمر أباحه الله وفيه إظهار الامتنان[٢١].

وذكر الطبرسي في تفسيره: إن الله جعل الأرض سهله وساكنه ومسخره للناس وأباح المشي فيها لطلب المنافع في التجارات[٢٢].

فقد جاءت الآيات بالأمر المطلق على وجوب الأكل، والمقصود بالأكل هو الانتفاع من جميع الوجوه[٢٣]، أي أن الأكل في الآيات اعم وأوسع من المفهوم المعتاد، فهو أمر بالأكل بمعنى مطلق الانتفاع، ولايتحقق ذلك إلا عن طريق القيام بالعمليات الإنتاجية المختلفة، لكون إن السلعة الاقتصادية يجب أن تمر بمراحل مختلفة حتى تصبح صالحة للاستهلاك المباشر، وهذه المراحل هي مراحل العملية الإنتاجية، فهي أمر ضمني بالإنتاج حتى يتسنى تحقيق الأمر الصريح بالاستهلاك وهو الأكل[٢٤].

وهذا دليل على إن الأرض مسخره للإنسان بما فيها من موارد اقتصادية يقتضي على الإنسان السعي فيها والعمل على تعميرها وتنميتها للصالح العام

الأدلة من السنة الشريفة:

١ ـ قول الرسول ﷺ:

(ما أكل احد طعاما قط خيرا من عمل يده ؛ وان نبي الله داود كان يأكل من عمل يده)[٢٥].

٢ ـ قول الرسول ﷺ:

(إن قامت الساعة و بيد أحدكم

فسيله فان استطاع إن لا يقوم حتى يغرسها فليفعل)[٢٦].

أي انه على كل جيل من أجيال المسلمين واجب عليه أن يحقق التنمية في عصره ليقوم بواجب التكافل مع الأجيال التالية من الأمة، فكل جيل يجب عليه أن يهتم بمن يأتي بعده من الأجيال فيحافظ على ما بيده من رؤوس أموال إنتاجية من جهة ويوسعها ويضيف إليها من جهة أخرى.

٣ ـ قول الرسول ﷺ:

(والذي نفسي بيده لان يأخذ أحدكم حبله فيحتطب على ظهره خير له من أن يأتي رجلا فيسأله ااعطاه أو منعه)[٢٧].

٤ ـ قول الرسول ﷺ:

(مأمن مؤمن يغرس غرسا أو يزرع زرعا فيأكل منه طير أو إنسان أو بهيمة إلا كان له به صدقة)[٢٨].

وهو دليل على أن الاهتمام بالقطاع الزراعي كان ديدن المسلمين على مر العصور وهو ما أكدته الروايات.

٥ ـ قول الإمام علي عليه السلام:

(وليكن نظرك في عمارة الأرض ابلغ من نظرك في استجلاب الخراج لان ذلك لا يدرك إلا بالعمارة ومن طلب الخراج من غير عماره أخرب البلاد)[٢٩]

وهذا دلالة على إن مصطلح العمارة والتعمير من اصدق المصطلحات تعبيرا عن التنمية، إذ يحمل مضمون التنمية الاقتصادية، وقد يزيد عنه فهو نهوض في مختلف الحياة الإنسانية والغرض منه تعظيم عمليات الإنتاج المختلفة.

٦ ـ قول عمر بن الخطاب رضي الله عنه:

(والله لئن جاءت الأعاجم بالإعمال وجئنا بغير عمل فهم أولى بمحمد منا يوم القيامة)[٣٠]

نخلص من ذلك إن القران الكريم والسنة النبوية الشريفة وعمل الخلفاء والصحابة قد أقامت الحجة على

الإنسان المسلم في وجوب القيام بمهمته التعميرية ولاعذر له في التقاعس، لان الله سبحانه وتعالى عندما خلق الكون والطبيعة لأجل الإنسان قد جعلها مسخرة وموافقة لوجوده، وأسبغ عليه الكثير من الخيرات والنعم والمنافع، لذلك فان حكم العمارة الذي قررته الشريعة جاء متناسبا مع هذا الإلحاح والإرادة الإلهية، وعلى اثر هذا اعتبر العمل على استثمار الأرض واستخراج خيراتها ما هو إلا عبادة وفريضة على الإنسان المسلم.

أهداف التنمية الاقتصادية في الفكر الإسلامي

لقد كان هدف النظم الوضعية (الرأسمالي والاشتراكي) والنظام الإسلامي بشان عملية التنمية الاقتصادية هو تحقيق معدلات عاليه من الدخل القومي والهدف منها هو زيادة دخل الفرد من الناتج القومي لغرض تحقيق الرفاهية الاقتصادية والاجتماعية للجميع، لذا فان من أهم أهداف التنمية الاقتصادية في الإسلام هي:

١ ـ رفع واستئصال الفقر عن الناس بتوفير حاجاته الضرورية والتي تصل به إلى حد الكفاية وجعله يندمج مع الحياة الطبيعية وليشعر بغبن المجتمع له من خلال ما يدعم به من أموال وموارد تتناسب مع عطاءه ومقدرته وحالته الصحية والنفسية وعدم إعطائه كل شيء بحيث يصبح اتكاليا وإنما يستشعر العمل ولذته ومكسبه مع العناية به في جوانب أخرى.

أما في النظامين (الرأسمالي والاشتراكي) فإنها تهدف إلى زيادة الإنتاج وزيادة الثروة لدى الأفراد والدولة، وكذلك نجد مراعاتهم للحالة الإنسانية من خلال إسهامهم في إغاثة الدول المنكوبة وسن قوانين الضمان، أي التنمية التي تسعى إليها الانظمة الاقتصادية تكاد تكون متفقة في ذلك.

فقد قال ويتو روسو (١٩٦٠) إن الوصول إلى الكمال الاقتصادي لابد من المرور بخمسة مراحل وهي: المرحلة التقليدية القديمة ومرحلة الإحساس بالحاجة إلى نهضة اقتصادية ومرحلة النهضة الاقتصادية ومرحلة الوصول إلى الكمال الاقتصادي ومرحلة الاستهلاك العالي[٣١].

فإننا نلاحظ من خلال هذه المراحل بان هدف مفكري هذا النظام ومنظريهم للتنمية الاقتصادية هو الربح وديمومة الاستهلاك للحصول على إرباح أكثر والوصول بالإنتاج إلى مراحل متقدمه ومذهله تنمي من خلاله الأفراد الرأسماليين مع تجافي للحالة الانسانيه وعدم مراعاة فقراء المجتمع في بعض الحالات، وهذا يظهر من خلال إدخال المكننة في العمليات الإنتاجية وتسريح العمالة اليدوية مما يزيد من حالة البطالة التي لا يعير الرأسمالي لها أهمية تذكر.

أما النظام الاشتراكي فقد كانت رؤيته مختلفة في دفع وتطور عملية التنمية الاقتصادية من خلال الإنتاج وإنما اعتمد على نمط جديد هو العمل على تنمية التوزيع لعلاقته الجدلية بالإنتاج وتسخير التوزيع لمصلحة الإنتاج وتجديده وتحقيق التراكم المناسب سواء بالضغط على مستوى الأجور الفعلية أم على مستويات الاستهلاك[٣٢]

لذا فقد انتهج هذا النظام نهجا مغايرا للنهج الرأسمالي الذي كان يعتمد على تطور العمليات الإنتاجية لدفع عجلة التنمية نحو الوصول إلى ارباح تتناسب مع ما يبذل من جهد في سبيل الإنتاج.

٢ ـ تهدف التنمية إلى زيادة الدخل القومي من خلال إقامة المشاريع المهمة التي تصب في مصلحة المجتمع الإسلامي كي تحدث تغيرات كبيره وهيكلية في التنمية ألاقتصاديه لان

الـــدخل القـــومي يتـــأثر بميـــزان المدفوعات وهو الفرق الحاصل بين ما يصدر وما يورد.

٣ ـ تهـدف التنميـة الاقتصـادية أيضا إلى العمل على تقليل التفاوت في توزيع الثروات والدخول بين الأفـراد والمجتمـع الإسـلامي والقضـاء عـلى الطبقية إلى حـد مـا بحيـث لا يسـتأثر الغني بغناه.

٤ ـ تهدف التنميـة الاقتصـادية إلى التوسع في العمليات الإنتاجية لغرض استيعاب هذه العمليات داخل الدولة وخارجها مـن اجـل الحـد مـن حالـة البطالة واستيعاب اكبر قدر ممكن مـن الأيادي العاملة التـي تطـور العمليـة الإنتاجيـة وزيـادة الإنتـاج في جميـع المجـالات الاقتصـادية لغـرض الحصول على تـراكمات ماديـة تسـاعد قي النهضة الاقتصادية.

٥ ـ تهدف التنمية أيضـا إلى زيـادة العناية بالخدمات الضرورية مثل المـاء والكهرباء والصحة والطرق لغـرض تقـديم أفضـل الخـدمات للمجتمـع الإسـلامي لان الحضـارة تقـاس في الوقت الحاضر في أي بلد كان بمقدار الخدمات التي تقدم للفرد والمجتمع.

نخلـص مـن هـذا إن التنميـة الاقتصـادية في الإسـلام تنظـر إلى الإنسـان كموجـود يتكـون مـن روح بالإضـافة إلى الاحتياجـات الماديـة، والإسلام في نفسـه هـو مـنهج للتنميـة والتكامـل ومـشروع لإشـباع البعـدين الـدنيوي والأخـروي للإنسـان، وكـما رسمها الإمام أمير المـؤمنين عـلي عليه السلام في قوله:

(اعلمـوا يـا عبـاد الله إن المتقـين حازوا عاجل الخير واجله، وشـاركوا أهـل الـدنيا في دنيـاهم ولم يشـاركهم أهل الدنيا في أخرتهم، ابـاحهم الله في الدنيـا ما كفاهم به وأغناهم... فـإلى هذا ياعباد الله يشتاق من كان له عقل ويعمل له بتقوى الله)[٣٣]

خصائص التنمية الاقتصادية في الإسلام

تتميز التنمية الاقتصادية في الإسلام بعدة خصائص أهمها:

١ ـ الإنسان هو غاية التنمية: فالتنمية الإسلامية غايتها الإنسان نفسه، وان يكون مكرما يعمر الدنيا ويحييها بالعمل الصالح ليسعد في ارض ويفوز في الآخرة، أي أن الباعث للتنمية الإسلامية هو الإنسان، وضمان الكفاية لكل فرد وهي على عكس النظم الاقتصادية الأخرى، ففي النظام الرأسمالي فان الباعث هو تحقيق اكبر قدر من الربح وهو ما سيولد سيادة المادة ومختلف المساوئ الاجتماعية التي تعاني منها تلك المجتمعات، أما في النظام الاشتراكي، فان الباعث لم يكن سد احتياجات ورغبات المواطنين أنفسهم، بل سد احتياجات الدولة وفق أطماع وسياسات القائمين على الحكم، وهو ما يؤدي إلى تهديد حرية الفرد وجعله أداة لا غاية[٣٤].

٢ ـ الشمولية: تتصف التنمية الاقتصادية الإسلامية بأنها شاملة، أي أنها تضم الجوانب الروحية والجوانب المادية، أي أنها تراعي قدرات الإنسان وإمكانياتها المختلفة، خلافا للتنمية في النظم الوضعية التي تعتمد الجانب المادي دون الجانب الروحي، وهو ما لمسناه في اغلب الدول الإسلامية التي انتهجت طريق الأنظمة الوضعية في عملية التنمية حيث وجدنا أكثرها كان يركز على الجانب المادي والمتمثل في زيادة الإنتاج فقط دون الأخذ بالجانب المعنوي والروحي المتمثل بالإيمان بالله وعبادته وحفظ دينه، وهو ما أدى إلى فشل هذا الاتجاه في اغلب هذه الدول، فالإسلام يفرض أن تكون الخطط التنموية مطابقة لقيم الإسلام وحضارته، لان الأخذ بحضارة الآخر وقيمه سيكون مصيره الفشل.

٣ ـ التوازن: إن التنمية في الإسلام متوازنة، أي توازن الجهود بالتساوي على طبقات المجتمع بأكمله والمتمثلة بالأفراد والمناطق وجميع القطاعات الإنتاجية فلا تفرق بين إنسان وأخر ولا بين مدينة ومدينة أخرى ولا بين قطاع زراعياً كان اوتجارياً اوصناعياً وبين باقي القطاعات الأخرى، ويجب ان يكون هذا التوازن من ضمن الهيكلية التخطيطية التي تقع على عاتق الدولة

٤ ـ الاستمرارية: من خصائص التنمية في الإسلام الاستمرارية ولا تتوقف عند عصر معين، حتى إذا تحققت التنمية فيجب المحافظة عليها وتحقيق المزيد منها، وهذه الديمومة والاستمرارية للعملية التنموية تكون مستغرقة لحياة الأفراد والمجتمعات على حد سواء، أي إنها مستمرة من جيل إلى أخر دون توقف، فعند التوقف سوف تنعكس آثار وسلبيات هذا التوقف على الأجيال القادمة، وهو ما لمسناه لدى الدولة الإسلامية بعد أن شهدت نهضة حضارية عظيمة ثم ما لبثت أن تراجعت مع تقدم الزمن نتيجة الابتعاد عن التعاليم الإسلامية، فما دام الإنسان خليفة الله في أرضه وان من واجب الخليفة تعمير الأرض لذا عليه أن يستثمر حياته لتنمية ما في الكون حتى يؤدي مهمته الاستخلافية التي انيطت به من قبل خالقه، أي انه لا مجال لإضاعة الوقت، ويجب استثمار الوقت للتنمية قال تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثاً وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾[٣٥]

٥ ـ العدالة: إن الإسلام بنى أحكامه على مبدأ العدل والإحسان وهو ما حرص

التشريع الإسلامي على تحقيقه، والمطلوب من عدالة التنمية هو أن يحصل كل فرد على حد الكفاية من خلال عدالة التوزيع التي تهدف إليه التنمية الإسلامية وهو ما يبتغيه الإسلام من زيادة الإنتاج، وقد ذكر

العدل في الكثير من النصوص القرآنية، قال تعالى: ﴿إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاء ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاء وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾[٣٦].

فمن خلال هذه الآية الكريمة فرض الله على الأغنياء قدرا محدودا من المال يدفع للفقراء حقا لهم.

٦ ـ الاستقلالية: من معايير التنمية الاقتصادية السليمة هي الاستقلالية والابتعاد عن التبعية العالمية، فالتنمية الإسلامية من مقومات نجاحها ونهوضها الحضاري هو استقلالها واعتمادها على ذاتها وابتعادها عن تقليد بقية النماذج الخارجية المستعارة والمستوردة، وهو ما لمسناه في اغلب الدول الإسلامية عندما ذهبت إلى العمل على التقليد الأعمى لبعض النماذج الرأسمالية والاشتراكية وهو ما أدى إلى فشلها الكبير بسبب عدم ملائمة الساحة الإسلامية للأشكال الأجنبية وبسبب التقليد الأعمى في عملية التحديث والتطوير.

الهوامش:

[١] سورة هود / الآية المباركة (٦١).
[٢] الطبرسي، أبو علي الفضل بن الحسن (ت: ٥٤٨ ه): مجمع البيان في تفسير الفران، دار الفكر ودار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٥٧م، ج١٢، ص١٧٨.
[٣] القرطبي: تفسير القرطبي، مصدر سابق، ج٩، ص٥٦.
[٤] الطباطبائي، محمد حسين: الميزان في تفسير القران، مؤسسة الاعلمي للمطبوعات، بيروت ط٢، ١٩٧١، ج١٠، ص٣١٠.
[٥] سورة المزمل / الآية المباركة (٢٠).
[٦] السيوطي، عبد الرحمن بن ابي بكر جلال الدين: الدر المنثور، ج١٠، ص١٢٩.
[٧] الطبرسي: مجمع البيان، مصدر سابق، ج١٠، ص١٦٩.
[٨] القرطبي: تفسير القرطبي، مصدر سابق، ج١٩، ص٥٥.
[٩] سورة البقرة / الآية المباركة (٢٦٧).
[١٠] الشيباني، محمد: الاكتساب في الرزق المستطاب، مصدر سابق، ط١ ص٣٦
[١١] الطبرسي: تفسير مجمع البيان، مصدر سابق، ج٢، ص١٩١.
[١٢] الطباطبائي: تفسير الميزان، مصدر سابق، ج٢، ص٣٩٣.

[١٣] سورة الأنفال / الآية المباركة (٦٠).
[١٤] الشيرازي، مكارم: الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، دار احياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط٢، ١٤٢٦هـ ـ ٢٠٠٥م،
[١٥] عبد الأمير زاهد: التنمية في الاقتصاد الإسلامي، مصدر سابق، ص٧٦.
[١٦] سورة الجمعة / الآية المباركة (١٠).
[١٧] الطباطبائي: تفسير الميزان، مصدر سابق، ج١٩، ص٢٧٤.
[١٨] القرطبي: تفسير القرطبي، مصدر سابق، ج١٨، ص١٠٨.
[١٩] سورة الملك / الآية المباركة (١٥).
[٢٠] سورة البقرة / الآية المباركة (١٧٢).
[٢١] القرطبي: تفسير القرطبي، ج١٨، ص٢١٥.
[٢٢] الطبرسي: تفسير مجمع البيان، مصدر سابق، ج١٠، ص٧٦.
[٢٣] القرطبي: تفسير القرطبي، مصدر سابق، ج٢، ص٢٠٧.
[٢٤] دنيا، د٠ شوقي: الإسلام والتنمية الاقتصادية، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٧٩م، ص٨٢
[٢٥] صحيح البخاري: ج٢ / ص٧٣٠ ـ حديث رقم ١٩٦٦.
[٢٦] البخاري: الادب المفرد، ص١٠٦، حديث رقم٤٧٩ باب اصطناع المال. ينظر: الطيالسي، سليمان بن داود أبو داود الفارس البصري (ت: ٢٠٤هـ): مسند الطيالسي، دار المعرفة، بيروت، ج١، ص٢٧٥، حديث رقم ٢٠٦٨.
[٢٧] صحيح البخاري: ج٢، ص٥٣٥ ـ حديث رقم ١٤٠١.
[٢٨] مسند احمد: مصدر سابق، ج٣، ص٢٢٣، حديث رقم ١٣٤١٤. ينظر: صحيح البخاري مصدر سابق، ج٢، ص٨١٧ حديث رقم ٢١٩٥. ينظر: سنن البيهقي الكبرى: مصدر سابق، ج٦، ص١٣٧، حديث رقم ١١٥٢٧.
[٢٩] نهج البلاغة للامام علي: جمع الشريف الرضي، مصدر سابق، ج٣، ص ٩٦.
[٣٠] ابن ابي الحديد: شرح نهج البلاغة، ج١٢، ص٩٥. ينظر: المتقي الهندي: كنز العمال ج٤، ص٥٦٦، حديث رقم ١١٦٥٨.
[٣١] الموسوي، محسن: الفكر الاقتصادي، مؤسسة الثقلين ومؤسسة نهج البلاغة، ط١ ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٧م، ص١٧٨.
[٣٢] دراسات في الفكر الاقتصادي: د٠ عبد الأمير زاهد، مصدر سابق، ص ٢٥
[٣٣] المجلسي: بحار الانوار، ج٧٤، ص٣٨٧. ينظر: النوري: مستدرك الوسائل: ج١١، ص٢٦٦ حديث رقم ١٢٩٥٧.
[٣٤] العسل، ابراهيم حسن: التنمية في الفكر الاسلامي، مؤسسة مجد، بيروت، ٢٠٠٦م، ص١٠٧.
[٣٥] سورة المؤمنون / الآية المباركة (١١٥).
[٣٦] سورة النحل / الآية المباركة (٩٠).