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 الثاني والاربعون/السنة العاشرة/١٤٤٥ 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

الامام الخامنئي دام ظله

مأساة غزّة
تكشف أن النظام العالمي الحالي باطل وزائل

❖ **منهج الدين في إرشاد الإنسان**

السيد محمد باقر السيستاني ١٣

❖ **تاريخ الحوزة العلمية في إصفهان ومدارسها الدينية**

الشيخ الدكتور عدنان فرحان القاسم ٤٣

ملف العدد: الشيخ الطوسي رحمه الله ودوره الفكري

❖ **دور الشيخ الطوسي في النهضة العلمية التطور الفقهي أنموذجا**

د. زهراء رضا زاده العسكري ٧٥

❖ **النقد التفسير عند الشيخ الطوسي لآراء الفرق الإسلامية**

د. ختام علكم فرحان ٩٧

❖ **منهج الشيخ الطوسي في كتابه الخلاف في الفقه**

أ. د عبد الأمير زاهد ١١٥

❖ **تفسير القرآن بالقرآن عند الشيخ الطوسي**

الدكتور خضير جعفر الخزاعي ١٦٧

✍ آفاق معرفية:

❖ **الإمامة في أهل البيت عليهم السلام دراسة تحليلية**

السيد الشهد محمد باقر الحكيم ١٨٦

❖ **موقع «الاعتباريات» في تبويب أنواع المعرفة البشرية**

محمد صادق الموسوي ٢١٣

❖ **مصادر الشريعة الإسلامية ومبادئها**

الشيخ الدكتور عباس كاشف الغطاء ٢٢٩

الامام الخامنئي ظِلَّهُ

مأساة غزة
تكشف أن النظام العالمي الحالي باطل وزائل

خلال لقاء مع مسؤولي البلاد وسفراء الدول الإسلاميّة بمناسبة ذكرى المبعث النبوي الشريف في حسينيّة الإمام الخميني ﷺ. وتحدّث الإمام الخامنئي عن البعثة النبويّة الشريفة قائلاً أنّ البشريّة اليوم ودائماً هي المخاطَب لتعليم نبي الإسلام ﷺ، وأنّ صلاح المسلمين وإظهارهم أنموذج الإسلام الأصيل والحقيقي للبشريّة سيجذب البشريّة نحو الإسلام. كما قال سماحته أنّ حادثة غزّة فضحت الحضارة الغربيّة وكشفت فقدانها للرحمة إذ لا مشكلة لديهم في قتل المئات في ليلة واحدة داخل أحد المشافي وقرابة ثلاثين ألفاً في أربعة أشهر، وشدّد سماحته على أنّ انتصار أهالي غزّة سيغدو أكثر وضوحاً يوماً بعد يوم.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (١)

والحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا ونبينا، أبي القاسم المصطفى محمد، وعلى آله الأطيبين الأطهرين المنتجبين، [ولا] سيما بقية الله في الأرضين.

أبارك عيد المبعث الشريف والعظيم لكم جميعاً - أيّها الحضور الكرام - وللشعب الإيراني ولمسلمي العالم كافة. عيد المبعث تذكارٌ لأعظم حادثة في التاريخ، ويمكن الادّعاء بجرأة أنّ بعثة نبيّ الإسلام الأكرم ﷺ هي أعظم حادثة شهدتها البشريّة وأكثرها بركَةً على مرّ التاريخ. وعندما نقول هذا الكلام عن ولادة ذلك العظيم ﷺ يكون ذلك أيضاً ببركة البعثة. لماذا يستطيع الإنسان أن يدّعي هذا المقدار كله من الفضيلة والقيمة لبعثة النبي الأكرم ﷺ؟ لأنّ الوصفة الكاملة والنهائيّة للسعادة الدنيويّة والأخرويّة للبشر قُدِّمَت عبر هذه البعثة. قدّمت البعثة الوصفة الكاملة والنهائيّة والدائمة والخالدة لسعادة البشر سواء سعادة الدنيا أو الآخرة.

إنّ أول معجزة وحدث مذهل يشاهدهما الإنسان في هذه القضية ظهورُ المبعث في تلك الأرضية غير الملائمة التي وقع فيها، فشروع المبعث ترافق مع هذا الأمر العجيب. كان العالم في ذلك اليوم مليئاً بالانحراف والاعوجاج والمصيبة بالنسبة إلى البشرية. يقول أمير المؤمنين عليه السلام عن عصر الجاهليّة ذاك الذي بدأ النبي ﷺ مبعثه فيه: «وَالدُّنيا كاسِفَةُ النّورِ ظاهِرَةُ الغُرور»(٢)؛ كان العالم ظلمانيّاً ولم يكن ثمّة رُشد ووعي وبصيرة بين الناس. «قَد دَرَسَت مَنارُ الهُدى»؛ كانت الهداية التي جاء بها الأنبياء ومشاعل الهداية ومناراتها التي وضعوها في طريق الناس قد طُمست وعُبِث بها وخُرِّبت، وحُرِّفت «وَظَهَرَت أَعلامُ الرَّدىٰ»؛ كانت علائم الانحطاط

وسقوط الإنسانيّة تُظهر نفسها. والحديث عن الدنيا، «وَالدُّنيا كاسِفَةُ النّور»، لا يقتصر على البيئة العربية والجزيرة العربية، «وَالدُّنيا كاسِفَةُ النّور» أي حضارة ذاك العصر الإيرانيّة، وكذلك الرومانيّة، والحضارات الكبرى الأخرى التي كانت في العالم. فكلام أمير المؤمنين عليه السلام هذا عن الجميع. إذاً، تحقّق هذا المبعث وهذا البعث، وقد تحدّثنا وتحدّثوا كثيراً عن هذا البعث[٣] والانبعاث الباطني للنبي صلى الله عليه وآله، ومن ثمّ سيلان ذلك الانبعاث في المجتمع، فهذه أبحاث أخرى.

حدث المبعث، فما خطّة عمله؟ أريد – أنا العبدَ – أن أعرض لهذا. تبيّن [هذا] في القرآن، وفي آيات مختلفة، ومنها هذه الآية الشريفة في سورة الجمعة: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ (الجمعة، ٢). هذه خطّة العمل. ﴿يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ﴾؛ أول عمل هو فتح باب الارتباط بالغيب وبالألوهيّة: أن يُخرجوا الإنسان المادي الحبيس والأسير لإطار المادّة – لا يعرف شيئاً خارج المادّة ولا اطّلاع له عليه – من هذا الإطار ويدخلوه في فضاء المعرفة الربوبيّة الرّحب. هذا أوّلاً، أي الإيمان؛ الخطوة الأولى هي الإيمان.

بعد أن يخرج الإنسان من جدران الماديّة هذه المحدودة والضيّقة هناك، ﴿وَيُزَكِّيهِمْ﴾؛ التزكية، وهي تعني والارتقاء والتنمية برفع العيوب والنقائص، وإقصاء النقاط السوداء عن الشيء الذي يُراد تزكيته، وجعله حاضراً ومستعداً للرشد والنمو، وإيصاله إليهما. هذا معنى التزكية. فما ذلك الشيء الذي تنبغي تزكيته؟ ليست المسألة مجرد التزكية الأخلاقية للفرد؛ هذا المهم. التزكية تعني إزالة القبائح والسيّئات، وإزالة الباطل عن باطن الإنسان وأخلاقنا الباطنية والمجتمع والعقيدة والعمل والسلوك ونمط الحياة. هذا معنى التزكية، أي حركة شاملة

لإصلاح شؤون الفرد والمجتمع في الأبعاد كافة التي تشمل السياسة والعلاقات الاقتصادية والاجتماعية، وتهتم بصور الظلم في المجتمع، وكذلك بأنماط الظلم على مستوى العالم، وبما هو على مستوى الدول، وأيضاً آحاد الناس، وتنبذ الفوارق الطبقية، فالتزكية تشمل هذه الأمور كلها؛ ﴿وَيُزَكِّيهِمْ﴾.

بعد أن تُطرح مسألة التزكية هناك التعليم. لا يعني ذلك أن هذه الأمور متعاقبة. لا، إنّما تدريجيةً: التزكية تدريجيّة، وإلى جانبها أيضاً التعليم. فما معنى التعليم؟ تعني أنّه بعدما صار الذهن والروح جاهزين بإزالة الظلمات والنقائص والعيوب والباطل، والأرضيّة مستعدة، يحين الوقت عندئذ لتجلّي أنوار الحكمة والعلم الإلهي. إنّ مبحث الحِكَم الإلهيّة مبحث طويل وتفصيلي. في الحقيقة إنّ التزكية تغسل الأرضيّة، والتعليم يُثري الإنسان معنوياً ومن ناحية المعرفة وكذلك العلم، فيُبنى إنسان من الطراز الإسلامي، وتتحقّق التربية وفقاً لما يطلبه الإسلام من الإنسان ويريده من أجله. في هذه المواضع، تكمن مشكلاتنا الحالية جميعاً والإنسانية كافة.

ههنا تكمن نقطة أساسيّة هي أنّ هذه البعثة والتحوّل والتغيُّر والنشر للخير والجمال والضياء، وإزالة الظلمة والمصيبة والشقاء وما شابه، ليس دفعياً، أي أن نقول: تحقّقت البعثة مرّة واحدة وانتهى الأمر، ومهما تحقّق بعد ذلك، فهو من نتائج البعثة الأولى. ليس الأمر كذلك، فالآية لا تقول هذا، إنما تقول: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ * وَآخَرِينَ مِنْهُمْ لَمَّا يَلْحَقُوا بِهِمْ﴾ (الجمعة)، فهذه البعثة بين أولئك الناس كما هي بين الآخرين. هذه «الواو» واو العطف على «الأُمِّيِّين»: بعث في الأمِّيِّين والآخرين. فمن أولئك «الآخرين»؟ هم الذين «لَمَّا يَلْحَقُوا بِهِمْ»،

أي لمَّا يأتوا بعدُ، أي إنّنا إلى اليوم مخاطبو المبعث، وهو بيننا أيضاً، أي إنَّ النبي المكـرّم للإسلام ﷺ يمارس في هذا الحين نفسه تعليمنا وتزكيتنا، ونحن في هـذا الحـين نفسـه مُخاطبون، مخاطبو البعثة. سيبقى هذا على مر تـاريخ البـشرية الأبـدي، فالبـشرية هـي مخاطبة دائماً لتعليم النبي الأكرم ﷺ وتربيته وتزكيته.

وكما دعا النبي ﷺ يومذاك الناس إلى الابتعاد عن الأصنام وكسرها، هذا الخطاب نفسه موجود اليوم أيضـاً. كـذلك إنّ أول صـنم هـو أنفسـنا، صـنم باطننـا ونفسـنا وأهوائنا، وبتعبير الإمام – رضوان الله المتعـالي عليـه – [إنهـا] ذاك الحيـوان والكـائن الحي الخطير الكامن في وجودنا؛ هذا الخطـر الأوّل، أي إنّ أوّل صراع معـه، فـأقرب عدو منّا [أيضاً] هو نفسنا؛ ينبغي أن نحارب الـنفس، ومـن ثـمّ انحرافـات الخـارج، وأول عمل في ذلك إصلاح المنطقة الأقرب، [أي] مجتمعنا. يقـول بعضـهم: يـا مـن تريدون إصلاح العالم، أصلحوا أنفسـكم أولاً. اللّهـم، بـلى، ينبغـي أولاً أن نصـلح أنفسنا، وأن نصلح مجتمعنا. هذه مطالبة النبي المكرّم للإسلام ﷺ وبعثة الإسلام لنـا: أن نصلح أنفسنا أولاً، إذا ما صلحنا، وإذا ما قدّمنا إلى الإنسانية نموذجاً مُصْلَحاً عـلى يد الإسلام، فهو نفسه يتمتّع بالجاذبيّة، ويجذب.

للتزكية والتعليم طرفان: طرف داعٍ وطرف مـدعوّ. إذا كـان الـداعي حـاضراً وهو كذلك، إذ إن النبي ﷺ يدعونا اليوم جميعاً، ولم يُجب المدعو، فلـن يحـدث أيّ شيء. إنّ ما حدث في ثورتنا كان تلبية المدعوّين. عرض الإمام [الخميني] الجليـل كلام النّبي ﷺ وبعثته للناس، وطالب النّاس بالنضال، فلبّوا أيضاً. انطلقت هـذه الحركة العظيمة وأُنجزَ هذا العمل العظيم. ثمّ واصل شعبنا أيضاً – بتوفيق من الله وفضل من الباري – حركته في المسار الصحيح وجرى تحقيق نجاحاتٍ أيضاً، كـما قصّرنا في بعض الأماكن ولم نوفّق.

هذه السُنّة مستمرّة، وهي دائمة، فما دمنا نجيب دعوة النبيّ ﷺ، تحدث تلك التزكية والتعليم، ويأتي ذاك النموّ والتقدّم. كما أنّ النموّ لا يقتصر على الروحي والأخروي. لا! «ربّنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة»، أيْ نموّ الدنيا والآخرة، سعادة الدنيا والآخرة، أي بناء أنموذج لأفضل حياةٍ لدنيا الإنسان، دنيا المجتمع وآخرة المجتمع. فإذا ما استجبنا - نحن المدعوين - فإنّ هذا سيتحقّق. الداعي موجود، فالنبي ﷺ يدعونا الآن. إنّنا أولئك الآخرون الذين ﴿لَمَّا يَلْحَقُوا بِهِمْ﴾، فعلينا أن نستجيب. ينبغي لنا في يوم عيد المبعث، والذكرى السنوية للمبعث، أن نلتفت إلى هذه النقطة: نحن أيضاً موضع خطاب مبعث النبيّ المكرّم للإسلام ﷺ. فإن لم [نستجب]، فسيكون الأمر مثل تلك التتمّة للآية الشريفة: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَاةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا﴾ (الجمعة، ٥)؛ لقد أعطوهم التوراة – كان النور في التوراة، وكذلك الحكمة والدعوة الإلهية، فقد كانت التوراة مجموع الأحكام الإلهية – ولم يعملوا [بها]، فإن لم نعمل أيضاً [بوصايا المبعث]، فسيكون الأمر كذلك: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَاةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا﴾. هذا الموضوع عن المبعث، وقد عرضنا له.

أريد أن أقول هذا: إنّ العالم محتاج اليوم إلى هذه الدعوة والمبعث. ليست حياة سكانه جيدة اليوم. هنالك الآن مظاهر في قسم من دول العالم، [غير أنّ] هذه المظاهر لا تشير إلى سعادة تلك المجتمعات، ففيها أيضاً وعلى غرار جميع المجتمعات الأخرى هنالك الفقر والشقاء والتمييز والظلم وسحق الحقوق. إن الإنسانية اليوم أسيرةٌ في إطار المادّة، وهي بحاجة ماسّة إلى هذه التزكية والتعليم النبويين، والمبعث النبويّ. تقع على عاتقنا مسؤولية، وهي أن نبني أنفسنا ونظهر للعالم كيف تمكن إدارة بلد ومجتمع إسلاميٍّ، فلنعمل بالمعنى الحقيقي للكلمة، كما أنّنا عملنا في مواردَ، وبحمد الله، ترك هذا آثاره في العالم. لدينا تقصيرات وكذلك

نجاحات، بحمد الله.

فلأذكر جملة عن غزّة: مع الأسف، إنّ مصيبة غزّة مستمرة. هذه المصيبة مصيبةُ العالم الإسلاميّ، بل أكثر من ذلك؛ إنّها مصيبة البشريّة. هي تثبت كم أن النظام العالمي الحالي نظام باطلٌ! أي إن جزءاً كبيراً من القوى العالميّة اليوم يقف خلف الأيادي المجرمة والملطّخة بالدماء للكيان الصهيوني الذي لا يواجه المناضلين، إنما الأطفال والنساء ومرضى المستشفيات وبيوت الناس. أمريكا تساند هؤلاء، وبريطانيا كذلك، ومعظم الدول الأوروبيّة أيضاً. هذه الحال مع أتباع هؤلاء أيضاً، [أي] إن الدول التابعة لهؤلاء تحذو حذوهم. انظروا إلى هذا النظام العالمي، إذ يُمكن إدراك بطلانه من حادثة غزّة هذه. هذا [النظام] ليس باقياً ولا يُمكنه الاستمرار، وهو إلى زوال.

لقد فضحت أحداث غزّة الحضارة الغربية والثقافة الغربية في العالم، وأثبتت أن حضارة هؤلاء حضارة تشيع فيها القسوة، ومسموح بها. نرى أمام أعيننا أنّهم يقصفون المستشفى، ويقتلون في ليلة واحدة مئات الأفراد، ويقتلون خلال ثلاثة أشهر أو أربعة ما يُقارب ثلاثين ألف إنسان – غالبيتهم أيضاً نساء وأطفال – في منطقة واحدة!

تقف أمريكا وراء الكيان الصهيوني، والصهاينة أنفسهم يقولون هذا ويعترفون به. يقولون إنه لولا الأسلحة الأمريكية، لم يكن في استطاعة الكيان الصهيوني أن يستمر في هذه الحرب ويواصلها حتى ليوم واحد. تدفقت الأسلحة الأمريكية إليهم منذ اليوم الأول، كلٌّ من المال والسلاح، وكذلك أنواع الدعم السياسي وأمثاله. هؤلاء مجرمون أيضاً وشركاء في المسؤولية عن هذه الحادثة المريرة.

يكمن الحل فقط في انسحاب القوى العالمية الكبرى والقوى الموالية للكيان

الصهيوني من هذه القضية، والمقامون الفلسطينيون يعرفون كيف يديرون الميدان، مثلما أداروه حتى اليوم، ولم يتلقوا ضربة جسيمة وشديدة، بحمد الله. الطرف المقابل للصهاينة هم الناس المظلومون والعُزّل، هؤلاء هناك.

إن ما يقع على عاتق الحكومات من مسؤولية هو قطع أنواع الدعم السياسي والإعلامي والتسليحي والسلع الاستهلاكية عن الكيان الصهيوني. هذه مسؤوليتها. أما مسؤولية الشعوب، فهي الضغط على الحكومات لتؤدي ما عليها. ينبغي أن يحدث هذا، وبتوفيق من الله، سوف يغدو انتصار أهالي غزة أكثر وضوحاً يوماً بعد يوم، إن شاء الله.

نأمل أن يشهد أهالي فلسطين المظلومون، وأهالي غزّة المظلومون، وسائر مناطق فلسطين، النصرَ، وأن يتمكّنوا من تركيع عدوّهم، إن شاء الله.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

الهوامش

[١] في بداية اللقاء، ألقى كلمة رئيس الجمهوريّة، حجة الإسلام والمسلمين السيد إبراهيم رئيسي.
[٢] نهج البلاغة، الخطبة ٨٩.
[٣] بما في ذلك كلمة في لقاء مسؤولي النظام وسفراء الدول الإسلامية، ٥/ ٥/ ٢٠١٦.

محاضرات السيد محمد باقر السيستاني
أستاذ بحث الخارج في حوزة النجف الاشرف

منهج الدين في إرشاد الإنسان

تمهيد:

إن من الأولويات المعرفية التي ينبغي أن يهتم بها كل إنسان راشد في هذه الحياة هو التحقق الجاد في شأن الدين، ونعني به مدى وجود رسالة من الإله يفصح فيها عن نفسه وخصائصه وعنايته بالإنسان، ويبين فيها أن الإنسان قد خُلق في هذه الحياة للتبصر والسلوك الفاضل والحكيم لينال درجته وفق ذلك في نشأة أخرى.

ذلك أن الاهتمام المعرفي بالأشياء - وفق المنطق الفطري الذي جُهّز به الإنسان - ينبغي أن يكون وفق أهمية الأمور التي تتناولها المعرفة وخطورتها، ولا شك في أن الدين بالمعنى المتقدم أمر مهم وخطير للغاية، بل هو أخطر الأمور للإنسان، فأيُّ أمرٍ أخطر من أن تكون هذه الحياة بالنسبة للإنسان فرصة اختيار لحياة أخرى، وتكون كل خطوة للإنسان فيها مهما كانت صغيرة أو كبيرة مسجّلة على الإنسان ومؤثرةً في تقييمه النهائي في نشأة أخرى.

وعليه فإن الإنسان إذا لم يراع الاهتمام المعرفي اللائق بخطورة الدين يتحمل مسؤولية أعماله إذا اتفق خطؤه

في المسار الذي سار عليه، ولا يكون معذوراً وفق قواعد المنطق الفطري.

إذاً لا شك في أن الاهتمام المعرفي بالدين أمر ضروري ولازم.

إلا إنّ هناك سؤالاً يراود الإنسان في هذا السياق، وهو أنه كيف يتحقق الإنسان من صدق الدين وحقانيته، وما هو المنهج الذي يعتمده لأجل الوصول إلى هذا الغرض؟

وهذا السؤال ينحلّ إلى سؤالين:

أحدهما: أنه ما هو المنهج الذي ينبغي أن يعتمده الإنسان في التحقق من صدق الدين وحقانيته؟

والجواب عن هذا السؤال على الإجمال واضح، وهو أن هذا المنهج هو عين المنهج العقلاني الراشد الذي يعتمده العقلاء في التحقق من سائر المقاصد المنظورة والمهمة لهم، وليس هناك منهج معرفي خاص بالتحقق من الدين.

فالإنسان مزود في تكوينه بأدوات عقلانية ووجدانية يستطيع من خلالها التحقق من الأشياء، وهو يستخدم تلك الأدوات في اهتماماته المختلفة في هذه الحياة.

فالمفروض به أن يمارس التحقق الراشد في شأن الدين من خلال تلك الأدوات نفسها.

وثانيهما: أنه ما هو المنهج الذي سلكه الدين في خطابه في مقام دعوة الإنسان إلى تصديق الدين والإيمان به، فهل اتبع الدين المنهج الموضوعي الراشد في هذا السياق، أم ماذا؟

وهذا سؤال مهم للغاية؛ لأن المنهج الذي يعتمده المتكلم في إقناع المخاطب من أهم مؤشرات تقييم الخطاب بالإيجاب أو السلب فإذا كان الخطاب يعتمد على منهج راشد ومنطقي ويحاجج على أساس معقول ومنصف كان ذلك مؤشراً على صدق الخطاب، وإذا كان الخطاب يعتمد على إثارة الأحاسيس وإلهاب المشاعر والمجادلة بغير الحق كان ذلك موجباً للريبة في

صدق الخطاب ومانعاً عن الثقة به.

والجواب عن هذا السؤال على الإجمال: أن الخطاب الديني الرسالي المتمثل في القرآن الكريم وفق ما يظهر بدراسته والتأمل فيه جرى فعلاً على المنهج الموضوعي الراشد في مقام إقناع الإنسان ودعوته إلى الإيمان بالله سبحانه وبالرسالة، فهو خطاب موجه إلى العقل وليس العاطفة، كما أنه يوصي دائماً بالتفكر والتدبر ويحث على اعتماد البرهان المقنع والحجة الوافية.

نماذج من آيات القرآن الكريم:

وقد أبان القرآن الكريم أن الغاية من الرسالات الإلهية إنارة الإنسان وإخراجه من ظلمات الوهم والخرافة حتى يكون على بصيرة تجاه الأسئلة الكبرى في الحياة: ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَىٰ صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ﴾[1].

وقال سبحانه: ﴿أَوَمَنْ كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا كَذَٰلِكَ زُيِّنَ لِلْكَافِرِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾[2].

وقد أصّل القرآن الكريم بشكل مؤكد تأصيلاً رائعاً للغاية، وهو ضرورة اتباع الإنسان البرهان والدليل فيما يذعن به وعليه فلا بد من اختباره لصدق هذه الرسالة الجديدة ومضامينها، بالمقارنة مع العقائد السائدة المخالفة لها على أساس تحديد ما يوافق البرهان والدليل الموثوق، كما قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا﴾[3]، وقال سبحانه: ﴿وَمَنْ يَدْعُ مَعَ اللهِ إِلَٰهًا آخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ فَإِنَّمَا حِسَابُهُ عِنْدَ رَبِّهِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الْكَافِرُونَ﴾[4].

وألفت القرآن الكريم الإنسان إلى أن النظرة الواعية إلى روائع الكون والمشاهد الكونية واستنطاقها كفيل بالدلالة الواضحة على وجود الله سبحانه، كما قال تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْهَارًا وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ

اثْنَيْنِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ * وَفِي الْأَرْضِ قِطَعٌ مُتَجَاوِرَاتٌ وَجَنَّاتٌ مِنْ أَعْنَابٍ وَزَرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنْوَانٌ وَغَيْرُ صِنْوَانٍ يُسْقَىٰ بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَىٰ بَعْضٍ فِي الْأُكُلِ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾[٥].

فهذه نماذج من المنهج القرآني في إرشاد الإنسان.

والمقصود في هذا البحث أن نوضح هذا الموضوع بتفصيل أكثر حسبما يسعه الوقت المحدد، ليكون عوناً للباحث على التبصر في شأن الدين.

منهج البحث:

وسوف نتحدث في الموضوع في ضمن بحثين ـ وفق السؤالين السابقين:

فنصف أولاً: الطريقة الراشدة ـ وفق المنظور العقلي الإنساني – التي ينبغي أن يسلكها الدين فيما لو كان حقاً لإقناع الفهم الإنساني العام بصدقه.

ثم نبحث ثانياً: عن أن الدين وفق مضامين الرسالة الإلهية (القرآن الكريم) هل سعى إلى أن يجري على تلك الطريقة الراشدة في مقام إقناع الإنسان.

١ – تحديد الطريقة الراشدة التي ينبغي أن يسلكها الدين للإقناع إذا كان حقاً:

أما في البحث الأول: فيلاحظ أن الطريقة الراشدة لإقناع الإنسان بصدق الدين وحقانيته هي الطريقة الوجدانية التي يسلكها عامة العقلاء في إقناع الآخرين بالحقائق التعليمية والتربوية التي يصلون إليها.

وليس هناك طريقة خاصة لإقناع الناس بالدين.

أنواع الخطاب:

وتوضيح ذلك: أن الخطاب الموجه إلى الغير قد يوجه إليه لا بداعي إقناعه، بل بداع آخر مثل الخصومة والتشنيع

والمجادلة، فيستحل صاحب الخطاب حينئذ استعمال أيّة أداة توصله إلى الغلبة على الخصم حتى ما كان من قبيل القدح في الخصم والمغالطة في الموضوع.

وقد يوجه الخطاب إلى الآخر بداعي إقناعه، وهو يكون على نوعين:

النوع الأول: الخطاب العقلاني والحكيم والفاضل، وهو كلام يخاطب العقل ويعتمد في مقام الإقناع والمناقشة والنقد على تحريك الوعي والفكر والتأمل الموضوعي والسنن الإنسانية الحكيمة للإقناع ويبتعد عن الميول والعواطف والانفعالات ويتجنب الأدوات الخاطئة كالكذب والاتهام والمبالغة.

هذا ولا ينافي عقلانية الخطاب وابتعاده عن المؤثرات العاطفية المحضة أن يكون هذا النوع من الخطاب بليغاً، لأن البلاغة لا تعني بالضرورة المبالغة الكاذبة والتجميل الزائف، بل يجوز أن تكون بإبداء نقاط قوة الخطاب من خلال استخدام العناصر المعنوية الملائمة والمفردات المؤثرة بوقعها الصوتي واللغوي.

النوع الثاني: الخطاب غير العقلاني.

وهو خطاب يتوسل في إقناع الغير بأية أداة أو أسلوب يمكن أن يؤدي إلى ذلك، مثل أسلوب المغالطة، والمغالطة هي الاحتجاج بطرق مموّهة وخاطئة يتوقع المتكلم خفاء وجه الخطأ فيها على المخاطب المقصود بالإقناع، ومثله الأسلوب العاطفي، والمراد به أن يعتمد الخطاب على تأجيج العواطف والمشاعر وإثارة الغرائز والنزعات الخاصة، ومنه ما يعرف في اللغة المعاصرة بالخطاب الشعبوي والتعبوي.

مميزات الخطاب العقلاني:

ويبتني الخطاب العقلاني في أدواته ومضمونه على دعائم ثلاث:

الدعامة الأولى: العقلانية المعرفية والفكرية، وذلك بمخاطبة الكلام

للعقل وانطلاقه من المعلومات والخبرات العقلانية العامة وتنمية روح التعقل والتفكير الموضوعي الراشد في الإنسان في اتجاه موضوع الخطاب والدعوة إلى العناصر المساعدة على رشد الفكر من قبيل التثبت والمقارنة والاستنطاق ونحوها، والحث على استبعاد العوامل النفسية العائقة عن الرشد مثل التأثر بالأهواء والتقاليد والعصبيات والميول المسبقة ونحوها.

فالخطاب العقلاني هو الخطاب الذي تكون مدعياته المعروضة في المساحة التي يمكن أن ينالها المخاطبون - ولو بالترشيد - مدعيات منيرة وراشدة يجد عليها المخاطب المتبصر ضياء العقل وعلامة الحقيقة، ويكون استدلاله على تلك المدعيات مبنياً على الأدوات الموضوعية الوجدانية التي تملأ نفس المتلقي ـ إذا كان ناصحاً لنفسه وطالباً للحقيقة - ثقةً وتوجب له قناعة راسخة وعميقة.

الدعامة الثانية: العقلانية الحكمية، وذلك بانطلاق الخطاب من روح الحكمة[٦] ومخاطبة هذه الروح في الإنسان وإثارة التوجه الحكمي في داخله.

والحكمة هي الانتباه إلى السنن والحقائق المختلفة للحياة التي تجري عليها الحياة الإنسانية في المستوى الشخصي والاجتماعي والتاريخي والنفسي، وأخذ هذه السنن بنظر الاعتبار في التعليمات والوصايا التي تتضمنها الرسالة.

وعليه لا بد أن يكون الخطاب العقلاني خطاباً حكيماً سواء في مضمونه بالمقدار الذي يمكن أن يناله المخاطبون أم في أدواته وأدبياته، بحيث يكون أسلوبه أسلوباً حكيماً في معالجة جوانب الشك والترديد والقلق والمكابرة من قبل المخاطبين وفق مقتضيات البلاغة التي هي كما عرفها علماؤها مطابقة الكلام في أدائه لمقتضى الحال.

الدعامة الثالثة: العقلانيـة الأخلاقيـة، برعاية الخطاب لمبادئ الضمير الأخلاقي وإثـارة هـذه المبـادئ وتحفيزهـا داخـل الإنسان، ليكون الخطاب خطاباً أخلاقيـاً سـواء في مضـمونه بـاعتماد المبـادئ الأخلاقية كدسـتور ومرتكـز للخطـاب يـذعن بهـا في مـوارد وضـوحها ـ وهـي المساحة التي ينالها الضمير الإنساني العـام ـ ويتحراها عند التباسـها، أو في الأدوات والأساليب التـي يسـتخدمها بملاءمتهـا للأخلاق، مثل الصدق والثبات والتثبت والوفـاء بـالالتزام وسـائر الأدوات الصحيحة الأخلاقية، وتجنب الممارسـات الخاطئـة كالكـذب والتلـوّن والخيانـة والنفـاق وسـائر الوسـائل الوضـيعة والقذرة وعدم تبريرهـا وفـق مقولـة (أن الغاية تبرر الوسيلة).

فهذه العقلانيات الثلاث هي الدعائم المعتـبرة في الطريقـة الراشـدة لإقنـاع الآخرين في مقام التعليم والتربية.

وهذه الـدعائم الـثلاث تمثـل أنواعـاً مختلفة ومتكاملة وضرورية من العقلانية.

فالأولى: عقلانية معرفيـة وثقافيـة، وهـي الـضرورة الأولى، لأن المعرفـة الصائبة والثقافـة الراشـدة هـي البنيـة الأساسية الأولى لأي توجيه راشد.

والثانية: العقلانية الحِكَميـة، وهـي ضرب ضروري مـن العقلانيـة، فمـن عقلانيـة الإنسـان أن يراعـي مقتـضى الحكمة والانتظام والتناسق والملاءمـة بين الأشياء والحوادث كلها.

والثالثة: العقلانيـة الأخلاقيـة، وهـي أيضاً ضرب ضروري من العقلانية فمـن العقلانيـة رعايـة القـيم الفاضـلة التـي تسـتجيب للفطـرة الإنسـانية وتعطـي سكينة وطمأنينة وقناعة عميقة لها.

هـذا ولا بـد مـن تـوفر هـذه العقلانيات الثلاث في الخطاب في كـل مـن أدوات الإقنـاع بالخطـاب وفي مضمون الخطاب.

ففي أدوات الإقناع بالخطاب ينبغي رعاية ما يلي:

١ ـ اعتماد الإقناع على منطق عقلي موضوعي وراشد دون المثيرات الخطابية والأساليب النفسية الملتوية فيه.

٢ - رعاية السنن الحكيمة في الإقناع الاجتماعي العام بالنظر إلى مضاعفات الأدوات التي يتم استخدامها وتأثيرها القريب والبعيد في ذهنية المجتمع وأسلوب اقتناعه بالأفكار.

٣- مراعاة المبادئ الفاضلة في مقام الإقناع.

وأما مضمون الخطاب فهو الآخر لا بد من ابتنائه على هذه الدعائم الثلاث، لأنّ المرسل للرسالة متى كان عاقلاً وحكيماً وفاضلاً فإنه لا بد أن تتمثل رعاية الرشد والحكمة والفضيلة في مضمون رسالته والتعاليم التي تشتمل عليها، بأن يكون مضمون الخطاب مضموناً منيراً وضاء يعلو عليه نور الحق ووقار الحكمة وصفاء الضمير، ويطالبهم فيما لا يسعهم العلم به بالإذعان بما يذكره بالأسلوب الأمثل.

والحال كذلك في شأن الإله، فإنه لا يليق بالإله إلا أن يتصف بهذه المعاني ويوصي بما يقتضيها في تعاليمه للإنسان.

فهذه هي الطريقة التي يسلكها العقلاء الراشدون في مقام إقناع الجمهور بالحقائق التي عليهم إدراكها والاعتبار بها، فيسلكها القادة المنصفون في مقام إقناع الجمهور بالصالح العام، ونجد مثلاً من ذلك في خطاب الإمام علي عليه السلام للجمهور في مقام إقناعهم بقراراته في الحرب والسلم وحدود حقوق الحاكم واستحقاقات الرعية، وإنصاف الناس فيما لهم وعليهم، كما يسلكها الآباء النابهون في إقناع الأولاد الراشدين بما تقتضيه مصلحتهم الشخصية والاجتماعية الحالية والمستقبلية من قرارات حكيمة وإرشادات ناضجة واستشهادات قريبة وتحذيرات صائبة.

٢ - هل سلك الدين الطريقة الراشدة المفترضة للإقناع؟

والبحث الثاني: حول الطريقة التي سلكها الدين – أو قل رسالة الإله إلى الإنسان – في إرشاد الإنسان وإقناعه بهذه الرسالة الإلهية، فهل اعتمد الدين في ذلك على الطريقة الوجدانية الملائمة المتقدمة أو لا؟

والوجه في انقداح هذا السؤال أن الدين لا محالة سلك طريقاً في إقناع الإنسان، يتمثل في نصوصه وتاريخه، فما هي الطريقة التي اعتمد عليها الدين في إقناع الإنسان، وما هي الأدوات والأساليب التي استخدمها في هذا السبيل، وهل هي أساليب عقلانية ووجدانية؟

وقد سبق أن ذكرنا في الجواب عن هذا السؤال على الإجمال أن الباحث إذا لاحظ خطاب القرآن الكريم في مقام عرض أنباء الدين وتشريعاته ومناقشة الاعتقادات والعادات السائدة فإنه يجد بوضوح أن هذا الخطاب عقلاني يعتمد التفكير الموضوعي ويعوّل على السنن الإنسانية الحكيمة للإقناع ويراعي القيم الفاضلة في الاحتجاج والإثبات فهو يجري وفق طريقة وجدانية واضحة.

ولكن قد يطرأ التباس في هذا الموضوع، مما يستدعي زيادة توضيح وتفصيل هذا المعنى.

والالتباس الذي يطرأ في الموضوع يتمثل في الانطباع الذي يجري على أن الطريقة المعتمدة في إقناع الإنسان بالدين في الرسالات الإلهية ليست هي الطريقة الوجدانية التي نعهدها لدى العقلاء الراشدين في اهتماماتهم بإقناع الناس، بل هي مبنية على عرض أنباء غيبية وتشريعات تعبدية لن يدركها العقل الإنساني مقرونة بأمرين:

الأول: خوارق يعجز عنها الإنسان لتكون حجة على ارتباط الرسول بالإله الذي يملك القدرة الخارقة.

فإذا لاحظنا رسالة موسى عليه السلام –

المتمثلة في التوراة - وجدناها تبتني على خوارق مثل جعل العصا حية وفلق البحر وضرب الأرض بالعصا فتنبثق منها اثنتا عشرة عيناً كما وصف ذلك كله في القرآن الكريم[٧].

وإذا لاحظنا رسالة عيسى عليه السلام - المتمثلة في الإنجيل ـ وجدناها تبتني على أنه كان يخلق من الطين كهيئة الطير فينفخ فيه فيكون طيراً بإذن الله، ويبرئ الأكمه والأبرص، ويحيي الموتى بإذن الله، وينبئ الناس بما يأكلون وما يدخرون في بيوتهم بإذن الله، كما وصف ذلك في القرآن الكريم[٨].

وإذا لاحظنا رسالة نبي الإسلام صلى الله عليه وآله - المتمثلة في القرآن الكريم ـ فإننا نجد أنها تبتني على التحدي بالقرآن الكريم من جهة عجز العرب عن الإتيان بمثله في نسقه وأدائه البلاغي، كما قال سبحانه: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾[٩]، وقال تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾[١٠].

الثاني: الوعد والوعيد على الوجه الخارق، سواء الدنيوي منه كالوعد بالنصرة والوعيد بنزول عذاب مهلك من السماء، أو الأخروي منه كالوعد بالجنة والوعيد الشديد بالنار.

وعليه فليس هناك تعويل للدين في مقام الإقناع به على موافقة أنبائه للعقل ولا على موافقة تشريعاته لمقتضى الحكمة والضمير الأخلاقي الإنساني، وإنما كان التعويل على الخوارق حصراً.

فهذا هو الانطباع الذي قد يخطر في ذهن بعض الباحثين عن أسلوب الإقناع بالدين.

ولكن هذا الانطباع خاطئ، وينشأ من عدم تلقي الدين من منبعه الأساس وهو الخطاب القرآني الذي

هو عين النص المرسل من قبل الإله، بل تُلقّي من خلال ملاحظة حال عامة الناس حيث قد يتراءى بالنظر الأولي[١١] فيها تلقي الدين من قبل كثير منهم مجرد أنباء غيبية وتشريعات تعبدية يجب الإيمان بها من جهة الخوارق القائمة عليها والوعد والوعيد عند موافقتها ومخالفتها.

وذلك لأننا عند نظرنا في النص القرآني فإننا نجد أن هذا النص يعتمد الطريقة الوجدانية لإقناع الإنسان بالدين بدعائمها الثلاث المتقدمة، فالمفاهيم المرتبطة بهذه الدعائم ـ من التعقل والحكمة والأخلاق ـ قد ذُكرت في القرآن الكريم بشكل مؤكد ومتكرر للغاية، فهي بنية تعاليمه الاعتقادية والسلوكية والمعنى الساري في مفاصل خطابه كلها كما سنوضح ذلك.

وأما الاعتماد على الخوارق ـ وأبرزها في الإسلام التميز البلاغي للقرآن الكريم ـ فإنه لم يكن استغناء عن موافقة مضامين الدين وأدوات إقناعه مع مقتضيات العقل النابه والحكمة الرشيدة والضمير الحي، بل كان جزءاً ضرورياً في العديد من الحالات التاريخية في مقام إثبات ارتباط الرسول بالإله حقاً، حيث إن الإله هو مظهر القدرة، الخارقة وكان مكذبو الرسل يتحدون الأنبياء بإثبات ارتباطهم بالإله بدليل ملموس ومادي[١٢]، فكان من الضروري إظهار هذه الحجة أمام جمهور الناس.

كما أن الوعد والوعيد الأخروي في الدين لم يكونا لغاية الإقناع، بل كان الأساس في ذكرهما أمران:

١ - بيان ما سُنّت عليه حياة الإنسان من جعل هذه الحياة فرصة اختبارية للإنسان يحل كل امرئ بعدها محله ويلقى ما يناسب عمله، وبيان أن نسبة عمل الإنسان إلى نتائجه غداً نسبة الزرع والحصاد، حيث إنّ الشيء

القليل ينتج نتاجاً كثيراً نامياً، أو مثل نسبة الجراثيم إلى الأمراض، حيث إن الجرثومة الدقيقة تؤدي إلى عوارض مرضية مزمنة ومهلكة للإنسان.

٢ - إنّ الإنسان لن يستغني في توجيهه إلى الاتجاه الحكيم والفاضل عن التشويق والتحريض، وتلك سنة من سنن الحياة العامة والمشهودة، ومن ثم نجد القوانين الموجهة للإنسان مدعومة بالجزاء، فلا يصح تسوية المحسن بالمسيء، بل لا بد من تشويق المحسن دعماً للإحسان وتحذير المسيء دفعاً للإساءة.

وعليه فإن من شأن ما جاء في الخطاب القرآني من الوعد والوعيد - بجنب لغة العقلانية والرشد والحكمة والقيم الفاضلة ـ أن يبعث الإنسان على الجد في البحث والتأمل حول تلك الرسالة، ويشجع على الاستجابة لهذه اللغة رغم مصاعب هذه المسيرة مثل اضطهاد المؤمنين من قبل المكذبين للرسالة، وأن يذيب العوائق النفسية التي كانت تحول دون الإيمان والتي لا يذيبها في كثير من الأحوال إلا الخوف المحقق والرجاء الأكيد.

ولنوضح القول في ذلك بالحديث عن مكانة كل من الدعائم الثلاث المتقدمة للخطاب الراشد في النص القرآني.

الاعتماد على دعامة العقلانية المعرفية العامة:

أما الدعامة الأولى: - وهي اعتماد العقلانية المعرفية العامة وتحفيزها في الإنسان ـ فهي الركن الأول الأساس الذي مثل بنية الخطاب القرآني، حيث نلاحظ اعتماده في الإقناع بالرسالة على منطق عقلي وموضوعي راشد دون المثيرات الخطابية والمؤثرات النفسية الملتوية، ويطالب الإنسان بتحكيم الوجدان والعقل في شأن مضامين هذه الرسالة الإلهية الجديدة.

والنص القرآني يتصف بهذه الصفة بوضوح، فهو يحاجج بالعقل والبرهان والبينات، ويحفّز الإنسان على التفكير والتأمل والرشد وينهى عن التأثر بأسلوب المجادلة والمغالطة والتأثير النفسي، كما مضى نماذج من احتجاجاته من قبل.

ويتمثل تحري العقلانية العامة في القرآن الكريم في تأكيده على عدة أمور:

١ - حسن استماع الإنسان إلى الأقوال المختلفة في شأن المسائل المهمة والخطيرة واختباره لصدقها بعقله ليختار أحسنها: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ * الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾[١٣]، وهذه آية ملهمة ورائعة جداً، ومن هذا الباب عامة الآيات التي توصي المخاطبين بالإصغاء إلى صوت الرسالة الإلهية والإمعان فيه، مثل قوله: (أفلا يسمعون، لتصغى، ومن جملة هذه الآيات ما ذمّت بعض المخاطبين على الإعراض والصمم عن سماع هذا الخطاب.

٢ - اعتماد البرهان والبينات والحجج المنيرة في الاعتقاد الذي يرتضيه الإنسان لنفسه، والآيات الواردة في ذلك كثيرة جداً[١٤]، وقد تقدم ذكر بعضها.

٣ ـ ضرورة التأكيد على (التعقل) والتفكير للإنسان، كما جاء الحث عليه بألسنة متنوعة للغاية، من قبيل قوله: (أفلا يعقلون، أفلا يتفكرون، أفلا يتدبرون).

ومن جملة ذلك ما ورد من الحث على تأمل الحوادث ولوازمها، واستنطاق الأشياء والمقارنة بينها واستكناهها (أفلا ينظرون، ألا يرون، أفلا يبصرون).

٤ ـ ضرورة تذكر الإنسان للمعلومات التي أدركها، والتذكر هو

وعي الإنسان بما يجده ويعلمه واعتباره به، ويتكرر الحث على التذكر في القرآن الكريم بشكل مؤكد للغاية، كقوله أفلا)، تذكرون أفلا يتذكرون، فهل من مدّكر).

٥- ضرورة تجنب الإنسان المجادلة بالباطل (باصطناع الحجة وتكلف الشبهة): ﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَٰذَا الْقُرْآنِ لِلنَّاسِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا﴾[١٥].

وقد أُكّد على هذا الأصل حتى فيما كان الاحتجاج مع خصم عنيد، قال سبحانه يبيّن المنهج الملائم للمحاججة مع أهل الكتاب (وهم اليهود والنصارى) وهو المجادلة بالتي هي أحسن: ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَأُنْزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَٰهُنَا وَإِلَٰهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾[١٦]، والمراد بالمجادلة بالتي هي أحسن: الانطلاق في الجدال من الحقيقة دون المغالطة أو التعصّب[١٧].

٦- التنبيه على عوائق الإدراك الموضوعي والوجداني الصافي من قبيل العصبية للآباء، وعدم الخضوع للحق بعد الاطلاع الأول عليه، وتغيير الموقف الصحيح لدواع خاطئة، مما يؤدي إلى فقدان الحق قيمته ووقعه في وجدان الإنسان، والأعمال الآثمة التي تخدش الوجدان الإنساني الصافي، وتلهّي الإنسان بما مُتّع به من نعم الحياة، فهذه المعاني ونظائرها ذكرت كثيراً في الآيات القرآنية الكريمة، كما قال تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾[١٨]، وقال سبحانه: ﴿وَنُقَلِّبُ أَفْئِدَتَهُمْ وَأَبْصَارَهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَنَذَرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾[١٩]، وقال عز من قائل: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا فَطُبِعَ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا

يَفْقَهُونَ﴾[٢٠]، وقال جلت آلاؤه: ﴿كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾[٢١].

هذه نماذج من الوصايا القرآنية العامة في المنهج الذي يوصي به الدين للتأكد من حقانيته أو عدمها.

وإذا نظرنا إلى التطبيق العلمي لهذه المبادئ فإننا نجد تعويل القرآن الكريم فعلاً على هذه المبادئ العامة في إثبات الحقائق التي أنبأ عنها، وإبطال العقائد الشائعة في حينها، والإرشاد إلى التشريعات الملائمة والحكيمة.

ومن أمثلة ذلك:

١ - إبطال ادعاء أهل الكتاب اختصاص الجنة غداً بهم بعدم امتلاكهم أي برهان على هذا الامتياز (الغريب) لهم عن سائر الأقوام والناس مع اشتراك الجميع في الإنسانية، قال تعالى: ﴿وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَىٰ تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾[٢٢].

٢ - تفنيد دعوى ألوهية أشياء أخرى مع الله تعالى بعدم وجود أية حجة على ألوهيتهم، قال عزّ من قائل: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللهِ أَرُونِي مَاذَا خَلَقُوا مِنَ الْأَرْضِ أَمْ لَهُمْ شِرْكٌ فِي السَّمَاوَاتِ ائْتُونِي بِكِتَابٍ مِنْ قَبْلِ هَٰذَا أَوْ أَثَارَةٍ مِنْ عِلْمٍ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾[٢٣]، وقال تعالى: ﴿وَمَنْ يَدْعُ مَعَ اللهِ إِلَٰهًا آخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ فَإِنَّمَا حِسَابُهُ عِنْدَ رَبِّهِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الْكَافِرُونَ﴾[٢٤]، وقال عز وجل: ﴿أَمَّنْ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَمَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَإِلَٰهٌ مَعَ اللهِ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾[٢٥].

٣ـ إبطال احتجاج بعض المشركين على مشروعية الشرك والتحريمات الخاطئة الرائجة عندهم بإذنه تعالى في ذلك، إذ لو شاء تعالى لمنع من ذلك بأن هذا الاحتجاج مجادلة بالباطل ولا

يمثّل علماً ولا بصيرة، وإلا لصح كل باطل وخطيئة تقع في الحياة، لأنه تعالى لم يمنع منها! كما قال جلّ ذكره: ﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِنْ شَيْءٍ كَذَٰلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتَّىٰ ذَاقُوا بَأْسَنَا قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ﴾[٢٦].

٤ - انتقاد اعتقاد الكفار بألوهية بعض الأشياء تأثراً بعقائد الآباء وتعصباً لهم من غير حجة ولا برهان عليها: ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمُ الْهُدَىٰ﴾[٢٧].

فالملاحظ من خلال هذه النماذج المستوى الموضوعي والعقلائي والمنصف في نقده للأفكار وتمحيصها والمفاضلة بينها.

فهذه نماذج من عشرات الموارد التي جاءت في القرآن الكريم.

وهكذا نلاحظ أن من نظر إلى القرآن الكريم وجد أن الخطاب القرآني خطاب وجداني مليء بالعقلانية ارتكازاً وإثارة وتحفيزاً، بحيث يستطيع المرء تلمس ذلك في مئات الآيات القرآنية بل الألوف منها.

فكل فكرة تتعلق بالإله أو الإنسان أو التشريع أو الكون أو سائر الكائنات معروضة في القرآن الكريم بلغة وجدانية وعقلانية.

اعتماد الخطاب القرآني على دعامة الحكمة:

وأما الدعامة الثانية: - للخطاب الراشد - وهي اعتماد الحكمة في اتجاه الخطاب وتوجيهه، فهي الركن الثاني للخطاب القرآني.

فالخطاب القرآني يحاجج وفق

منهج حكيم ويتحرى الحكمة في أدواته وفي مضمونه اعتقاداً وتشريعاً.

أما في أدوات الإقناع: فهو يراعي السنن التي بني عليها وجود الإنسان ومن جملتها نزوعه بفطرته إلى رعاية الحكمة والاستجابة للكلام الحكيم، ومن ثم أكد على توصيف القرآن الكريم بـ (الحكيم)، قال سبحانه: ﴿تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ﴾[٢٨].

كما أوصى بالحكمة في أسلوب دعوة الآخرين، قال تعالى: ﴿ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾[٢٩].

ويتمثل اهتمام القرآن الكريم برعاية الحكمة بأساليب مختلفة:

١ - الإشادة بالحكمة والحث عليها من خلال ذكرها ومشتقاتها وما يقاربها.

٢- أسلوب التعليل والتفسير للأشياء والظواهر والحوادث والتشريعات، وهو كثير جداً في القرآن الكريم، سواء كان من خلال أدوات التعليل الصريحة مثل اللام وكي، أو من خلال التوصيف والتعقيب الدال على العلّيّة.

٣ - شرح العلاقة بين الأشياء والأمور بما يوضح تناسقها وانسجامها ونظمها.

وأما جريان الدين على أساس حكيم في الاعتقاد: فهو بما جاء فيه من أن الله سبحانه حكيم، وتشمل

حكمته جميع أفعاله سبحانه في إيجاد الكون والكائنات وفي خلق الإنسان والتعامل معه.

ففي شأن اتصاف الله سبحانه بالحكمة: فمن الواضح في الدين اتصاف الله تعالى بهذا الوصف، وهو ما يليق به، لأن صفات الإله من حيث العلم والقدرة والإحاطة - كما تتمثل في هذا الكون المادي – تستتبع الحكمة

بطبيعة الحال، فالحكمة إنما هي نحو تمثل لكمال العلم والعقلانية، قال تعالى يصف الإله بالحكمة ويشير إلى أن ذلك هو ما أدى إلى أن يكون مضمون الرسالة الإلهية مضموناً حكيماً: ﴿تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ﴾[٣٠]، وقال جل ذكره: ﴿وَإِنَّكَ لَتُلَقَّى الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ﴾[٣١].

وفي شأن خلق الكون والكائنات جاء في الدين أنّ الله سبحانه خلق الكون لغاية معينة ينتهي إليها، ولم يخلقه لهواً ولا عبثاً، وتلك الغاية تتحقق وتتضح بوجود النشأة الأخرى، كما قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ * مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ * إِنَّ يَوْمَ الْفَصْلِ مِيقَاتُهُمْ أَجْمَعِينَ﴾[٣٢]، وخلق الإنسان خاصةً ليكون خليفته في هذا الكون المادي، فيعرف ما اشتمل عليه وينتفع به، ويجد شواهد وجوده، سبحانه ويعرف له حقه وإنعامه، كما قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾[٣٣]، وقال سبحانه: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾[٣٤]، وقال عز وجل: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا * إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾[٣٥].

وخلق الكائنات حول الإنسان كلها على وجه مسخر للإنسان حتى تنتظم حياته من خلالها وينتفع بها، قال سبحانه: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾[٣٦]، وقال تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾[٣٧].

على أنه قد خلق تعالى من الآفاق البعيدة للكون والسماء ما يعكس

وجود غايات بعيدة للكون المادي، قال سبحانه: ﴿اللهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾[٣٨].

وفي شأن كيفية تكوين الأشياء فقد خلق الله سبحانه كل شيء وفق محاسبة وتقدير، وسنّ سنن الكون المختلفة النفسية والاجتماعية والتاريخية على قواعد وأسس حكيمة ومتناسقة ومناسبة وخلق الكائنات على مثال حكيم ومتناسب، كما قال تعالى: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾[٣٩]، وقال سبحانه: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾[٤٠]، وقال عز وجل: ﴿قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَىٰ﴾[٤١].

وفي مجال تقدير حوادث الحياة قد قدّر هذه الحوادث بما يلائم سنن خلقها وما يلائم طبيعة نشأة الحياة الدنيا من اقتران الخير بالشر والسراء بالضراء لاختبار الإنسان وملاحظة طبيعة استجابته للحوادث المختلفة لتحدد درجته بحسبها، كما قال سبحانه: ﴿وَنَبْلُوكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ﴾[٤٢]، وقال تعالى: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ﴾[٤٣]، وقال عز من قائل: ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَهُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُورُ﴾[٤٤]، وقال جلت آلاؤه: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَالصَّابِرِينَ وَنَبْلُوَ أَخْبَارَكُمْ﴾[٤٥].

هذا وقد راعى الله سبحانه في مجال الاستجابة للإنسان – حتى الأنبياء والمصطفين – فيما يسأله من حوائجه حدوداً ملائمة لسنن الكون وظواهر الحياة ومصالح النوع الإنساني والبيئة الاجتماعية وشخص الإنسان السائل، كما قال سبحانه: ﴿وَمَنْ يَتَّقِ اللهَ يَجْعَلْ

لَـهُ مَخْرَجًـا * وَيَرْزُقْـهُ مِـنْ حَيْـثُ لَا يَحْتَسِبُ وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللهِ فَهُوَ حَسْبُهُ إِنَّ اللهَ بَالِغُ أَمْرِهِ قَدْ جَعَلَ اللهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا﴾(٤٦).

وفي شـأن خلـق الإنسـان وتعامـل الإله معه: جاء أن الإنسان كائن عاقل يدرك وجـه الحكمـة وخلافهـا، وقـد كلف بأن يسير في اتجاه الحكمة حسب السنن التي سـنّها الإلـه لوجـوده ولما يكون حوله من الكائنات، فـذلك هـو السـبيل السـالك في الحيـاة والـصراط المستقيم فيها، قال سبحانه: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَاطِي مُسْـتَقِيمًا فَـاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُـوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُـمْ عَـنْ سَـبِيلِهِ ذَٰلِكُـمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾(٤٧)، وقـال تعالى: ﴿أَفَمَنْ يَمْشِي مُكِبًّا عَـلَىٰ وَجْهِـهِ أَهْدَىٰ أَمَّـنْ يَمْـشِي سَـوِيًّا عَـلَىٰ صِرَاطٍ مُسْـتَقِيمٍ﴾(٤٨)، وقـال عـز مـن قائـل: ﴿وَهُدُوا إِلَى الطَّيِّبِ مِنَ الْقَوْلِ وَهُـدُوا إِلَىٰ صِرَاطِ الْحَمِيدِ﴾(٤٩).

وفي شأن توجيه الإنسان فقد أرسل الله سـبحانه رسـالته إلى الإنسـان لحكمة، وهي إلفاته إلى آفـاق الوجـود كله وأبعاد الوجود الإنسـاني خاصـة، وكانت غاية الرسالة حت الإنسان على العلم والحكمة والأخلاق، وقد اختار رسلاً آتاهم الكتاب والحكمة، ليكونوا ملهمين للناس في هذا الاتجاه، كما قـال تعـالى: ﴿كَمَـا أَرْسَـلْنَا فِـيكُمْ رَسُـولًا مِـنْكُمْ يَتْلُـو عَلَـيْكُمْ آيَاتِنَـا وَيُـزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُـمْ مَا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾(٥٠).

وأمـا جريـان الـدين عـلى أسـاس الحكمة في التشريع فقد جـاء في الـدين أن الله سبحانه راعى مقتـضى الحكمـة في طبيعـة التـشريع، فجعلـه وفـق مـا يلائـم تكـوين الإنسـان النفـسي والاجتماعي، وقدره بحسب الصـلاح النوعي العام في هذه الحياة وما بعـدها قال سـبحانه يبـين تحـرّي التـشريعات الإلهيـة للحكمـة: ﴿ذَٰلِـكَ مِمَّـا أَوْحَـىٰ إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ﴾(٥١)، وقال عز من قائل يبيّن أن الحياة مبنية على سـنن

حكيمة من تعقّل وانتبه إليها واستثمرها ظفر بالخير الكثير: ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾[٥٢]، وقال جلت آلاؤه يبيّن أن المضمون الكلي للرسالات والغاية الأساس لها هي الحكمة: ﴿وَلَمَّا جَاءَ عِيسَىٰ بِالْبَيِّنَاتِ قَالَ قَدْ جِئْتُكُمْ بِالْحِكْمَةِ وَلِأُبَيِّنَ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي تَخْتَلِفُونَ فِيهِ فَاتَّقُوا اللهَ وَأَطِيعُونِ﴾[٥٣]، وفي ذلك يقول سبحانه أيضاً: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾[٥٤].

وعليه فإن الحكمة وفق القرآن الكريم هي ملء كل شيء في هذا الوجود ابتداءً من الإله المتصدر للمشهد الكوني إلى الكائنات الروحانية غير المحسوسة إلى هذا الكون المادي وما اشتمل عليه من سنن وكائنات مختلفة بما أعمله الله سبحانه من حكمة وتناسق في بنيتها وخلقتها.

اعتماد الخطاب القرآني دعامة القيم الفاضلة:

وأما الدعامة الثالثة - للخطاب الراشد - فهي اعتماد القيم الفاضلة في المضمون وأدوات الإقناع، وهي ركن ثالث للخطاب القرآني.

فالخطاب القرآني يحاجج وفق منهج فاضل ويتحرى المبادئ الفاضلة في أدوات الإقناع وفي مضمون الرسالة التي جاء بها اعتقاداً وتشريعاً، فهو جارٍ على مقتضيات العدل وموجبات الصدق.

ومن ثم يؤكد على معاني العدل والصدق بشكل متكرر ومؤكَّد.

فمن نصوص تحرّي العدل والتوصية به قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾[٥٥]، وقال سبحانه: ﴿فَلِذَٰلِكَ فَادْعُ وَاسْتَقِمْ كَمَا

أُمِرْتَ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَقُلْ آمَنْتُ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ مِنْ كِتَابٍ وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ اللهُ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ لَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ لَا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ اللهُ يَجْمَعُ بَيْنَنَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ﴾[٥٦]، وقال جلت آلاؤه: ﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا﴾[٥٧]، وقال جل ذكره: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾[٥٨].

ومن نصوص مراعاة الصدق والتوصية به قوله عزّ من قائل: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا﴾[٥٩]، وقال سبحانه: ﴿وَالَّذِي جَاءَ بِالصِّدْقِ وَصَدَّقَ بِهِ أُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ﴾[٦٠]، وقال تعالى: ﴿وَقُلْ رَبِّ أَدْخِلْنِي مُدْخَلَ صِدْقٍ وَأَخْرِجْنِي مُخْرَجَ صِدْقٍ وَاجْعَلْ لِي مِنْ لَدُنْكَ سُلْطَانًا نَصِيرًا﴾[٦١]، وقال عز وجل: ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللهِ حَدِيثًا﴾[٦٢].

ويتبين حجم الاهتمام بالقيم الأخلاقية في الدين بذكر المفاهيم القيمية الإيجابية والسلبية لمئات المرات في الخطاب القرآني مثل مفهوم العدل والظلم، والقسط والجور، والمعروف والمنكر، والفحشاء والصلاح والفساد والحسن والسيء، والإحسان والإساءة، والاعتداء، والمنّ، والأذى، والصبر، والحلم، والعفو، وكظم الغيظ، والمغفرة، والصدق والكذب، والقول بغير علم، والجحود والكفر والإذعان للحق (الإيمان) والنفاق، والرياء، والطيبة والخبث والفجور، والشكر والتكبر والتواضع والطهارة وضدها، والصلاة، والزكاة، والتقوى والحق والباطل، والصواب والخطأ، والخطيئة، والطاعة والمعصية، والإنفاق والبخل، والشح، والإمساك، والقرض، وعشرات المفردات الأخرى.

وقد روعيت هذه المبادئ الأخلاقية في القرآن الكريم في أدوات الإقناع وفي مضمون الخطاب اعتقاداً

وتشريعاً: أما مراعاتها في أدوات الإقناع: فإننا نجد جريان القرآن الكريم على معاني الصدق والثبات والوفاء والابتعاد عن الأدوات الخاطئة كالكذب والازدواجية والتقلب والتلوّن والمداهنة.

وهذا المعنى ملحوظ بسبر القرآن الكريم، ولا سيما إذا لوحظ وفق تاريخ النزول ابتداءً من سورة العلق والقلم حتى سورة التوبة والمائدة، فترى أن الخطاب القرآني ينطلق من مبادئ معلنة وواضحة وثابتة بلا لفّ ولا تكتم ولا تناقض ولا عدول، سواء في ظروف الاضطهاد والقهر الذي مرت بمكة إلى ظروف المدينة التي كانت مهددة بالغزو من القرى المحيطة حتى فتح مكة في السنة الثامنة للهجرة حتى ما بعدها عند استقرار الرسول الله والمؤمنين حتى وفاة النبي في السنة العاشرة للهجرة، ولو كان كذباً واصطناعاً لم يكن كذلك، كما قال تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾[٦٣]، وقال سبحانه: ﴿فَلَا تُطِعِ الْمُكَذِّبِينَ * وَدُّوا لَوْ تُدْهِنُ فَيُدْهِنُونَ﴾[٦٤].

وأما أهمية المبادئ الأخلاقية في العقيدة الدينية فلأنّ الضمير الأخلاقي وفق القرآن الكريم هو النظام العام الذي يجري عليه الإله وما دونه من الكائنات العاقلة والمختارة، وليس أمراً يختص بالإنسان، وإنما هو في الأصل وصف الإله الذي أودع مثله من خلقه من الكائنات العاقلة والمختارة.

فالله سبحانه خالق الكون والكائنات متصف بالضمير الأخلاقي، فهو يلتزم العدل، والمعروف، والوفاء، ويقول الحق، والصدق، ويتجنب الظلم، والمنكر، والباطل.

وهو تعالى يحب تعامل عباده معه بمقتضيات الاستحقاق والعدل بما له

من الحق عليهم بالخلق والإنعام، وذلك يقتضي بحثهم عنه وعنايتهم بمعرفته والإذعان به وتعاملهم معه بالأدب والتقدير والشكر.

كما أنه سبحانه يحب تعامل الخلق فيما بينهم بالعدل، ورعايتهم لما غرسه فيهم من حقوق وواجبات ومراعاتهم لما جعله بينهم من وشائج وصلات.

وقد اهتم سبحانه بهدايتهم إليه من خلال رسله بما يعينهم على ذلك، ويبين لهم أبعاد هذه الحياة والطريق السالك فيها، وكان ذلك أساس إيجاب الاعتقاد الراشد في الدين بالله سبحانه ورسله والدار الآخرة.

وأما دور المبادئ الأخلاقية في التشريع الإلهي: فالواقع أن هذه المبادئ تمثل الدستور الأساس في الشريعة انطلاقاً من إيداعها في فطرة الإنسان، فقد خلق الله سبحانه الإنسان مزوداً بالضمير الأخلاقي مع حرية الاختيار التي تسمح له بالخروج عن حدود الأخلاق، وجعل ما اشتمل عليه الضمير القانون الذي يجب عليه العمل به والالتزام بحدوده، وشجع على الحسنة بالمكافأة عليها بل وزيادة التفضل على فاعلها، وزجر عن السيئة بالوعيد بالمجازاة عليها.

هذا توصيف اعتماد القرآن الكريم على العقلانية الوجدانية العامة بأنواعها الثلاثة في مخاطبته للإنسان.

والواقع أن هذه الصفة للخطاب القراني هي التي تجعل منه خطاباً وجدانياً يؤثر في النفس الإنسانية تأثيراً كبيراً وتلامسه عند تلاوته بإمعان وإصغاء، لأن الإنسان زود في فطرته بتذوق (العقلانية المعرفية والحكمة والأخلاق) وتأثره في قناعاته بها، وقد بلغ القرآن الكريم غاية عليا في ذلك، مع أداء رائع باختيار المفردات الملائمة والترتيب المتناسق والجميل.

فالقرآن الكريم يتميز بميزتين: ميزة في صبغته من حيث الطابع الوجداني

بعناصره الثلاثة، وميزة في بلاغته بانتقاء اللفظ المناسب للمعنى، وانتخاب المعنى الملائم في المكان المناسب.

مثلاً: إذا لاحظنا آية البسملة التي ابتدأت بها سورة الحمد وكذلك سائر السور القرآنية نجد أن هذه الآية تبدأ بسم الله دون أي شريك له في الألوهية، وفي ذلك ما يشير إلى فكرة التوحيد الموافقة للعقلانية، وتذكر الله بوصف الرحمة، وهذا الوصف يشير إلى الضمير الأخلاقي للإله بنظرته إلى الإنسان نظرة الرحمة والرأفة والإشفاق، ورحمة الإله بالإنسان أمر موافق للحكمة من حيث أنها عنصر ضروري في التعليم والتربية للإنسان كضرورة صفة الرحمة في الوالدين في تعليم الأولاد وتربيتهم.

وأما المزية البلاغية في الآية فهي من حيث روعة فكرة ابتداء السورة بسم الله الواحد الأحد، ولطف اختيار ذكر الرحمة على وجه مؤكد في وصف الإله في افتتاح السورة، من حيث أثره الإيجابي في إثارة روح الرجاء والأمل في الإنسان.

فهذه حيثيات حافة بالكلام ولو على وجه الإيحاء والإشعار، ويتلقاها الإنسان عند تلاوة النص ولو على نحو ارتكازي إجمالي، لا سيما مع أنسه بسائر النصوص القرآنية التي تطرح هذه المعاني بشكل صريح وواضح، فإن بعض الكلام يؤثر في تلقي البعض الآخر مع وحدة مبانيه ووحدة نفس صاحبه.

إثارة وإجابة:

وقد يقول قائل: إن من الطبيعي في كل خطاب أن يدعي العقلانية والحكمة والأخلاق لإقناع المخاطبين حتى لو سلك مسالك الجدال والخطابة في اتجاهه، كما جاء في القرآن الكريم عن فرعون، قال تعالى: ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ ذَرُونِي أَقْتُلْ مُوسَىٰ وَلْيَدْعُ رَبَّهُ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُبَدِّلَ دِينَكُمْ أَوْ أَنْ يُظْهِرَ فِي الْأَرْضِ الْفَسَادَ﴾[٦٥]، وقال سبحانه: ﴿قَالَ فِرْعَوْنُ مَا أُرِيكُمْ إِلَّا مَا أَرَىٰ وَمَا أَهْدِيكُمْ

إِلَّا سَبِيلَ الرَّشَادِ﴾[٦٦].

وهذا القول في أصله صحيح، إلا أننا مع ذلك نميز الخطاب الذي يتجمل بادعاء العقلانية والرشد ويسعى في واقعه إلى إخماد روح العقلانية في المخاطبين من خلال المجادلة والمكابرة والمثيرات الخطابية، ويتجاهل المؤشرات الموضوعية وبين الخطاب الذي ينطلق من العقلانية ويتنفس بها ويحفّز روح العقلانية والتفكير في المخاطب ويطالبه بأن يزن الكلام بميزان العقل والحكمة، كما يميز الإنسان المعاصر النابه في الخطابات السياسية الداخلية والدولية بين الخطاب الذي يتجمل بعناوين مثل (حقوق الإنسان، والعدالة الاجتماعية ومكافحة الفساد) ونحو ذلك، وبين الخطاب الحريص على هذه المبادئ حقاً.

فلو تأملت كلمات الإمام علي عليه السلام في نهج البلاغة - مثلاً - سواء في احتجاجاته على مخالفيه أو وصاياه لولاته على الأمصار أو نصائحه العامة للناس لوجدت أنه من قبيل الحالة الثانية، فهي خطابات وجدانية تتبنى العقلانية والحكمة والعدالة تبنياً عميقاً ومؤكداً وتنطلق منها.

وهكذا الحال في القرآن الكريم، فهو في احتجاجاته ينطلق من العقلانية والعدل والحكمة انطلاقاً عميقاً ومؤكداً.

وإنما اقتفى الإمام علي عليه السلام في خطبه المنهج القرآني، كما يظهر بمقارنة دقيقة بينها وبين القرآن - كما لاحظت ذلك عياناً -.

وقد تمثّل هذا المنهج في جميع المفاصل التي سعى الدين إلى الإقناع بها، وهو ما قد نتحدث عنه بتفصيل أكثر في محاضرة أخرى إن شاء الله تعالى.

إنني في تجربتي الشخصية مع الدين تأثرت بعقلانية الخطاب القرآني تأثراً عميقاً، حيث وجدته خطاباً وجدانياً مقنعاً، يسوق مضامينه سوقاً عقلانياً رائعاً، ويتحرى الحكمة والمبادئ الفاضلة بشكل مؤكد، وإنما اقتفيت في هذا

البحث وسائر أبحاثي حول الدين أثر القرآن الكريم ومنهجه في الدعوة والإقناع.

ولنختم هذا الكلام بآيات قرآنية تذكر بالدور المنير للرسالات الإلهية في شأن من آمن بها، وتحذر من مغبة الإعراض عنها، قال تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا * وَأَنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ أَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾[٦٧]، وقال سبحانه: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾[٦٨]، وقال عز من قائل: ﴿وَيَزِيدُ اللهُ الَّذِينَ اهْتَدَوْا هُدًى وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ مَرَدًّا﴾[٦٩]، وقال جلت آلاؤه: ﴿سَأَصْرِفُ عَنْ آيَاتِيَ الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَإِنْ يَرَوْا كُلَّ آيَةٍ لَا يُؤْمِنُوا بِهَا وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الرُّشْدِ لَا يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الْغَيِّ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَكَانُوا عَنْهَا غَافِلِينَ﴾[٧٠].

والحمد لله ربّ العالمين، وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.

الهوامش:

[١] سورة إبراهيم: ١.
[٢] سورة الأنعام: ١٢٢.
[٣] سورة النساء: ١٧٤.
[٤] سورة المؤمنون: ١١٧.
[٥] سورة الرعد: ٣-٤.
[٦] والفارق بين الحكمة وبين المعرفة أن المعرفة هي الأفكار الصائبة والراشدة، وأما الحكمة فهي الانتباه إلى تلك الأفكار والاعتبار بها في المسيرة التي يسلكها الإنسان، فإذا علمت مثلاً بضرر التدخين فتلك معرفة، وإذا اعتبرت بهذه المعلومة وسعيت إلى أن تبرمج نفسك على ترك التدخين فتلك حكمة.

[٧] سورة الأعراف: ١٦٠.
[٨] سورة آل عمران: ٤٩، والمائدة: ١١٠.
[٩] سورة البقرة: ٢٣.
[١٠] سورة يونس: ٣٨.
[١١] والواقع أنّ هذه الرؤية عن أحوال الناس هي رؤية بدوية وليست دقيقة، فإن التعمق والتأمل في أحوال الناس يفضي إلى تأثرهم في الاقتناع بالدين بعوامل فطرية ووجدانية.
[١٢] كما جاء في القرآن الكريم عن فرعون عن موسى عليه السلام قوله تعالى: ﴿قَالَ إِنْ كُنْتَ جِئْتَ بِآيَةٍ فَأْتِ بِهَا إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ * فَأَلْقَىٰ عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُبِينٌ * وَنَزَعَ يَدَهُ فَإِذَا هِيَ بَيْضَاءُ لِلنَّاظِرِينَ﴾ (سورة الأعراف: ١٠٦-١٠٨)، وجاء عن قوم النبي صلى الله عليه وآله قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا يَا أَيُّهَا الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ * لَوْ مَا تَأْتِينَا بِالْمَلَائِكَةِ إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ﴾ (سورة الحجر: ٦-٧).
[١٣] سورة الزمر: ١٧-١٨.
[١٤] وهي مطلق الآيات التي ذكرت مفردة (البرهان) و(البينة) و(النور) أو المفردات التي تنتمي إلى نفس هذه الموارد أو ما يقرب منها.
[١٥] سورة الكهف: ٥٤.
[١٦] سورة العنكبوت: ٤٦.
[١٧] فالآية توصي المسلمين أن يبينوا لأهل الكتاب في المجادلة معهم أنهم لا ينكرون أبداً حقانية أهل الكتاب في الإله الذي يعبدونه ولا يشككون في صدق الرسل السابقين والكتب المنزلة من قبل حق، فهم يعبدون الإله نفسه ويؤمنون بالأنبياء والكتب السابقة، لكن قد جاءهم رسول جديد مصدق لمن قبله وكتبهم بحجج مقنعة برسالة جديدة من الله سبحانه، فلا محيص لهم من الإذعان به كما أذعنوا بالذين من قبله إذ لا يحق التفريق بين الرسل في الدين، وهذا أسلوب من المجادلة (أي الاحتجاج) يبدو عليه الإنصاف وتحري الحق، وتقع في مقابله أساليب هي من الجدال بالباطل، كأن يقول المسلمون مثلاً إننا لا نؤمن بالإله الذي تؤمنون به لأنه يفضلكم (بني إسرائيل) علينا (نحن العرب)، ولا نثق بالرسل التي تؤمنون بهم والكتب التي تدعون إرسالها إياهم، ولكننا نؤمن بالإله الذي أرسل لنا رسولنا والكتاب الذي بعثه إلينا، وفي هذا نحو مقابلة لعصبية أهل الكتاب ـ حيث كانوا يقولون إننا نؤمن بما أنزل إلينا (لاحظ البقرة: ٩١) ـ بعصبية مماثلة.
[١٨] سورة المائدة: ١٠٤.
[١٩] سورة الأنعام: ١١٠.
[٢٠] سورة المنافقون: ٣.
[٢١] سورة المطففين: ١٤.

[٢٢] سورة البقرة: ١١١.
[٢٣] سورة الأحقاف: ٤.
[٢٤] سورة المؤمنون: ١١٧.
[٢٥] سورة النمل: ٦٤.
[٢٦] سورة الأنعام: ١٤٨.
[٢٧] سورة النجم: ٢٣.
[٢٨] سورة لقمان: ٢، ويونس: ١.
[٢٩] سورة النحل: ١٢٥.
[٣٠] سورة الأحقاف: ٢.
[٣١] سورة النمل: ٦.
[٣٢] سورة الدخان: ٣٨-٤٠.
[٣٣] سورة البقرة: ٣٠.
[٣٤] سورة التين: ٤.
[٣٥] سورة الإنسان: ٢-٣.
[٣٦] سورة الجاثية: ١٣.
[٣٧] سورة النحل: ١٢.
[٣٨] سورة الطلاق: ١٢.
[٣٩] سورة السجدة: ٧.
[٤٠] سورة القمر: ٤٩.
[٤١] سورة طه: ٥٠.
[٤٢] سورة الأنبياء: ٣٥.
[٤٣] سورة البقرة: ١٥٥.
[٤٤] سورة الملك: ٢.
[٤٥] سورة محمد (ص): ٣١.
[٤٦] سورة الطلاق: ٢-٣.
[٤٧] سورة الأنعام: ١٥٣.
[٤٨] سورة الملك: ٢٢.
[٤٩] سورة الحج: ٢٤.
[٥٠] سورة البقرة: ١٥١.
[٥١] سورة الإسراء: ٣٩.
[٥٢] سورة البقرة: ٢٦٩.

[٥٣] سورة الزخرف: ٦٣.
[٥٤] سورة الجمعة: ٢.
[٥٥] سورة النحل: ٩٠. سورة النحل: ٩٠.
[٥٦] سورة الشورى: ١٥.
[٥٧] سورة الأنعام: ١٥٢.
[٥٨] سورة الحديد: ٢٥.
[٥٩] سورة الأنعام: ١١٥.
[٦٠] سورة الزمر: ٣٣.
[٦١] سورة الإسراء: ٨٠.
[٦٢] سورة النساء: ٨٧.
[٦٣] سورة النساء: ٨٢.
[٦٤] سورة القلم: ٩. ٨.
[٦٥] سورة غافر: ٢٦.
[٦٦] سورة غافر: ٢٩.
[٦٧] سورة الإسراء: ٩ – ١٠.
[٦٨] سورة البقرة: ٢٥٦.
[٦٩] سورة مريم: ٧٦.
[٧٠] سورة الأعراف: ١٤٦.

الشيخ عدنان فرحان القاسم
أستاذ واكاديمي / حوزة النجف الاشرف

تاريخ الحوزة العلمية في إصفهان ومدارسها الدينية

للحوزة العلمية في إصفهان ـ وعبر مسيرها التاريخي التكاملي الطويل ـ كثير من المعطيات والمنجزات الخلاّقة؛ ولها إسهام في مختلف العلوم والمعارف الدينية؛ حيث توزّعت حلقات الدروس فيها، وتنوّعت لتشمل حلقات الدروس الفقهية، والأصولية، ودروس الحديث وعلومه، كما كان للدروس العقلية والفلسفية مكانها البارز وحضورها الفاعل في التدريس والتدوين، بالإضافة إلى العلوم الأخرى كعلم النجوم والرياضيّات، وعلوم اللغة العربية وآدابها؛ وغيرها من العلوم والمعارف التي برع فيها جملة من كبار العلماء والفقهاء والحكماء والفلاسفة ممّن تخرّجوا من هذه الحوزة المعطاءة.

ولا يمكن لنا أن نستوعب كلّ التفاصيل المتعلّقة بالعلوم والمعارف التي ترسّخت في الحوزة العلمية الإصفهانية؛ ومن برع فيها من أعلام مدرستها العلمية؛ ولكن سوف نتوقّف وقفة

مختصرة عند أهمّ المدارس العلمية في هذه الحوزة المباركة والتي منها:

أوّلاً: المدرسة الفقهية والأصولية.

ثانياً: المدرسة العقلية والفلسفية.

ثالثاً: مدرسة الحديث وعلومه.

بالإضافة إلى الإشارات المقتضبة لبعض العلوم الأخرى التي برع فيها علماء وفضلاء حوزة إصفهان العلمية.

أوّلا ـ المدرسة الفقهية والأصولية وأعلامها في حوزة إصفهان العلمية:

تعدّ المدرسة الفقهية في حوزة إصفهان العلمية في مصافّ مدارس الفقه الشيعي الإمامي، من حيث كثرة فقهائها الذين يشار إليهم بالبنان، ووفرة نتاجها الفقهي، وسعة وعمق وجدّة الابتكارات الفقهية التي جادت بها أقلام فقهائها ومجتهديها.

ويمكن أن نؤرّخ لتاريخ الفقه ودوره التكاملي في حوزة إصفهان العلمية من المحقّق الكركي (ت ٩٤٠هـ) والتي تبدأ في المقطع الصفوي من تاريخ حوزة إصفهان؛ إذ لم يكن للدولة الصفوية عند تأسيسها دستور فقهي تستند عليه

سوى كتاب قواعد الأحكام للعلاّمة الحلّي (٧٢٦ هـ) «حتّى كان ـ كتاب القواعد ـ بعد ظهور الدولة الصفوية في إيران دستور البلاد، والمنهل القانوني الذي يعتمد عليه الحكّام آنذاك».

ومن المحقّق الكركي سوف ننطلق لاستعراض معالم المدرسة الفقهية في حوزة إصفهان؛ ونواصل من خلال الفقهاء الأعلام الذين واصلوا الطريق والمنهج الفقهي الذي سلكه المحقّق الكركي، أو ممّن كان لهم منهج خاصّ في الاجتهاد والاستنباط الفقهي.

١ ـ المحقّق الثاني الشيخ علي بن الحسين الكركي (ت ٩٤٠ هـ):

توجد هناك عدّة محطّات مهمّة في مسيرته الذاتية والعلمية ومن أهمّ

مؤلّفاته كتابه الشهير الموسوم بـ: جامع المقاصد في شرح القواعد والذي يعدّ من الموسوعات الفقهية القيّمة، «واعتمد عليه الفقهاء في أبحاثهم ومؤلّفاتهم، بل ادّعي أنّه يكفي للمجتهد في استنباطه للأحكام أن يكون عنده كتاب جامع المقاصد..»

لقد كان للمنهج الفقهي الاستنباطي الذي انتهجه هذا المحقّق الكبير دورهُ المؤثّر في فقه الدولة الصفوية، والتي امتدّت لأكثر من قرنين من الزمن (٩٠٧ ـ ١١٣٥ هـ)؛ لما تميّز به هذا المنهج من قوّة في الاستدلال، واستعراض الأدلّة ومناقشتها، من جهة، ومن جهة أخرى، تميّز فقه المحقّق الكركي في البحث في فقه الدولة الإسلامية والتي لم يُعِر لها الفقهاء السابقون أيّ أهمّية تذكر، كحدود اختيارات الفقيه، وصلاة الجمعة، والخراج، والمقاسمة.. وذلك لاحتياج الدولة الشيعية الحاكمة في إيران خلال تلك الفترة، ولابتلاء الناس بهذه المسائل، وقد بحثها المحقّق الكركي مفصّلاً في جامع المقاصد وتعليقات وحواشي الإرشاد وفوائد الشرائع

وله أيضاً: الرسالة الخراجية قاطعة اللجاج ورسالة في صلاة الجهة.

٢ ـ الشيخ حسين بن عبد الصمد العاملي (ت ٩٨٤ هـ):

وهو والد الشيخ البهائي وتسنّم منصب شيخ الإسلام في الدولة الصفوية، ومن أجلّ تلامذة الشهيد الثاني والمجاز من قبله، وله تصانيف فقهية منها: العقد الطهماسبي ورسائل فقهية في صلاة الجمعة وغيرها، بالإضافة إلى حاشية الإرشاد.

٣ ـ الشيخ عبد العالي بن علي بن عبد العالي الكركي (ت ٩٩٣ هـ):

وهو ابن المحقّق الكركي، والمتأثّر بمنهجه الفقهي، والراوي عنه وعن غيره من معاصريه، وله من المؤلّفات

الفقهيـة: حاشـية المختـصر النـافع والنظاميـة ورسـالة في البلـوغ وحـدّه واللمعة في عدم عينية ـ صلاة ـ الجمعة ورسالة في القبلة.

٤ ـ الشـيخ بهـاء الـدين محمّـد بـن الحسين العاملي (ت ١٠٣٠ هـ):

تتلمذ على والـده وعـلى الشـيخ عبـد العالي الكركي، وغيرهم، وتسنّم منصب مشيخة الإسلام في الدولة الصفوية، ولـه آثـار علميـة كثـيرة، أوصـلها بعـض المحقّقـين إلى أكثـر مـن (٦٠) مؤلّفـاً، في مختلف العلوم والمعارف، منهـا في الفقـه: الجامع العبّاسي في الفقـه ورسـائل فقهيـة كثـيرة منهـا: رسـالة في صـلاة الجمعـة، والمواريث، والصـوم، والحـج، والزكـاة، والصلاة...

٥ ـ السيّد ميرداماد (ت ١٠٤٠ هـ):

وهو محمّد بن باقر بـن شـمس الـدين محمّـد الإسـترآبادي الشـهير بالميردامـاد، والـده صـهر المحقّـق الكركـي فاشـتهر بشـهرة والـده (دامـاد) وتعنـي الصـهر، وتلقّـب بأُسـتاذ البـشر، وهـو معـاصر للشيخ البهائي، ويـروي عـن خالـه عبـد العالي بن المحقّق الكركي، وعن الحسـين بن عبد الصمد والد الشيخ البهائي.. وله تصـانيف فقهيـة كثـيرة منهـا: أجوبـة المسـائل، وخطـب الجمعـة والأعيـاد، وشارع النجاة وعيون المسـائل وضـوابط الرضاع وغيرها، وسـوف تـأتي الإشـارة إلى مؤلّفاته الأخرى ضمن أسماء الحكـماء والفلاسفة في مدرسة إصفهان الفلسفية.

٦ ـ الشـيخ حسـين بـن رفيـع الـدين محمّد المرعشي (ت ١٠٦٤ هـ):

وهو الشهير بـ: (سلطان العلـماء)، زوّجه الشاه عبّاس الأوّل بنته في حيـاة والده واسـتوزره، فكـان هـو وزيـراً، ووالده رفيـع الـدين صـدراً في عـصر واحد، وهو من تلاميذ المحقّق حسـين الخوانساري، وله من الآثـار الفقهيـة: حاشية المعالم وحاشية اللمعة ورسـائل أخرى.

٧ ـ حسين الخوانساري ابن جمال الدين محمّد الإصفهاني (ت ١٠٩٨هـ):

قال عنه الحرّ العاملي: «فاضل عالم حكيم متكلّم محقّق مدقّق ثقة.. علاّمة العلماء فريد عصره، له مؤلّفات منها: شرح الدروس حسن لم يتمّ».

ويعدّ كتابه الفقهي الموسوم بـ: مشارق الشموس في شرح الدروس من أجلّ الكتب والمتون الفقهية، إلاّ أنّه لم يتمّ منه إلاّ كتاب الطهارة شرحاً لكتاب الشهيد الأوّل (ت ٧٨٦ هـ)، قال في جامع الرواة واصفاً الكتاب: «إنّه في غاية البسط وكمال الدقّة..» وقال الطهراني في الذريعة: «وهو لم يتمّ، ولو تمّ لتمّ به الفقه والحديث».

وللسيّد الشهيد محمّد باقر الصدر تقييم رائع لكتاب الخوانساري مشارق الشموس يقول فيه: «وجاء.. المحقّق الجليل السيّد حسين الخوانساري، وكان على قدر كبير من النبوغ والدقّة، فأمدّ الفكر الأصولي بقوّة جديدة؛ كما يبدو من أفكاره الأصولية في كتابه الفقهي مشارق الشموس في شرح الدروس ونتيجة لمرانه العظيم في التفكير الفلسفي انعكس اللون الفلسفي على الفكر العلمي والأصولي بصورة لم يسبق لها نظير..».

وللمحقّق الخوانساري آثار فقهية أخرى مشتملة على رسالة في الخمس، وأجوبة لمسائل فقهية وغيرها».

٨ ـ جمال الدين محمّد بن الحسين الخوانساري (ت ١١٢٥ هـ)، ويعرف بـ: (جمال المحقّقين):

قال الطهراني في ترجمته: «والمترجم له وأخوه الأصغر منه رضي الدين بن الحسين كانا ابني أخت المحقّق السبزواري (ت ١٠٩٠ هـ)، تلمّذ المترجم له على خاله هذا وعلى والده الحسين الخوانساري.. وله مثل والده تصانيف كثيرة إلاّ أنّ مصنّفاته النقلية أكثر من والده، وتصانيف والده

العقلية أكثر من الولد.. منها: حاشية على تهذيب الأحكام ومن لا يحضره الفقيه وشرح اللمعة والشرائع...».

٩ ـ محمّد بن الحسن الإصفهاني، الشهير بالفاضل الهندي (ت ١١٣٧ هـ):

«وكان من الشخصيّات العلمية البارزة في العهد الصفوي الأخير، ويعدّ في عداد الفقهاء العظام لمذهب الإمامية في تلك الحقبة الزمنية، وبتأليفه كتاب كشف اللثام عن قواعد الأحكام رسّخ موقفه كفقيه بارز في تاريخ الاجتهاد عند الشيعة».

وعرف بالفاضل الهندي: «لأنّه سافر مع والده وهو صغير السنّ إلى الهند فاشتهر بـ: (الفاضل الهندي). درس عند والده المولى تاج الدين حسن الإصفهاني، وتنصّ بعض المراجع أنّه كان من تلامذة العلاّمة المجلسي».

وناقش بعض المحقّقين في تلمذة الفاضل الهندي عند المجلسي فقال: «.. لايمكن عدّ الفاضل من تلامذة المدرسة الفكرية للعلاّمة المجلسي، لأنّ العلاّمة المجلسي محدّث وأخباري معتدل المسلك، والحال أنّ الفاضل فقيه أصولي على طريقة المدرسة الفقهية الأصولية للمحقّق الكركي..».

ومهما يكن من أمر أساتذة الفاضل الهندي؛ فهو عَلَم من أعلام المذهب، ومرجع كبير من مراجع الدين، وعرّفه الجزائري بعنوان: (المفتي بإصبهان) وقد انثال عليه الناس للاستفادة منه، والارتواء من نمير علمه، ممّا منعه من إكمال كتابه الفقهي الموسوعي كشف اللثام عند أواخر كتاب الصلاة حيث قال: «لاينثال الناس عليَّ للاستفتاء من جميع ممالك الإسلام».

ويعدّ كتابه الموسوعي الفقهي الذي اشتهر بـ: كشف اللثام ـ والذي هو بمثابة التتميم لكتاب المحقّق الكركي جامع المقاصد حيث ابتدأ الفاضل من حيث انتهى الكركي ـ من أهمّ

الموسوعات الفقهية؛ واحتلّ موقعاً مهمّاً في تخريج طلبة الفقه الاجتهادي؛ وحينما انبرى صاحب الجواهر وصاحب رياض المسائل لكتابة موسوعتيهما الفقهية جواهر الكلام، ورياض المسائل اعتبرا كشف اللثام آخر أثر فقهي موسوعي مكتوب بطريقة علمية عالية، واستفادا منه في تدوين دورتيهما في الفقه فوائد جمّة.

وللفاضل الهندي، آثار علمية وفقهية أخرى منها: «المناهج السوية في شرح الروضة البهية، وهو في عدّة مجلّدات لم يطبع بعد. ومنها: الزهرة في مناسك الحجّ والعمرة بالإضافة إلى كتب ورسائل فقهية وأصولية أخرى».

١٠ ـ عبد الله المشتهر بـ: التستري الإصفهاني، عزّ الدين بن الحسين (ت ١٠٢١ هـ):

يقول الشيخ الطهراني: «كان من أهل شوشتر، وارتحل إلى إصفهان وأقام بها زماناً، ثمّ توجّه إلى مشهد خراسان.. وهو أوّل من نشر الحديث والفقه الأخباري بإصفهان.. له شرح على القواعد موسوم بـ: جامع الفوائد في سبع مجلّدات وهو تتميم لجامع المقاصد للكركي».

١١ ـ محمّد باقر السبزواري بن محمّد مؤمن (١٠٩٠ هـ):

وصفه صاحب السلافة: بأنّه من المجتهدين المتبحّرين في علوم الدين.. قرأ في إصفهان على علمائها.. وله الرواية عن محمّد تقي المجلسي.. ومن تصانيفه: الكفاية والذخيرة والمناسك والخلافية في العبادات.

١٢ ـ الملاّ محسن بن الشاه مرتضى ـ بن الشاه محمود المشتهر بالفيض الكاشاني (ت ١٠٩٠ هـ):

وهو المحدّث والأخباري والحكيم والفقيه، من أسرة علمية عرفت بالعلم والفضل والفقاهة، «عدّه العلاّمة المجلسي محمّد باقر في أواخر البحار

من جملة مشايخ إجازاته الكبار».

يحكي عن السيّد الجزائري قوله: «كان أستاذنا المحقّق المولى محمّد محسن الكاشاني.. نشوؤه في بلدة قم، فسمع بقدوم السيّد الأجلّ.. ماجد البحراني إلى شيراز فأراد الارتحال إليه لأخذ العلم منه.. فسافر إلى شيراز، وأخذ العلوم الشرعية عنه، وقرأ العلوم العقلية على الحكيم الفيلسوف المولى صدر الدين الشيرازي».

وللفيض الكاشاني مؤلّفات وتصانيف وآثار علمية كثيرة. تنوّعت موضوعاتها ما بين التفسير، والعقائد، والحديث، والأخلاق، ومن أهمّ كتبه الفقهية:

أ ـ (معتصم الشيعة في أحكام الشريعة): وهو مشتمل على أمّهات المسائل الفقهية الفرعيّة...

ب ـ (مفاتيح الشرايع): قال عنه: «تمّ جميع مطالبه التي هي أبواب الفقه كلّها مع مسائل مهمّة أخرى فقهية لم يذكرها الفقهاء، أو أكثرهم..».

قال صاحب الروضات: «أقول: وكتابه هذا من أجمل كتب الفقه بياناً، وأوضحها دليلاً وبرهانا، وأفصحها عن موارد الإجماعات..».

ج ـ (النخبة): واشتملت على خلاصة أبواب الفقه.

هذا وقد اشتهر المولى الفيض بكتابين مهمّين، وهما:

د ـ (الوافي): جمع فيه الكتب الأربعة مع شرح أحاديثها المشكلة.

هـ ـ (المحجّة البيضاء في إحياء كتاب الإحياء)؛ وهو تهذيب لكتاب إحياء علوم الدين من مصنّفات أبي حامد الغزالي.

وهكذا سارت حركة الفقه والمدرسة الفقهية في حوزة إصفهان العلمية من خلال فقهاء كبار، شكّلوا حلقات تكاملية متواصلة، لمسيرة الفقه والاجتهاد في هذه الحوزة المباركة، ولا يمكن لنا استيعاب كلّ الفقهاء والمجتهدين ممّن ينتسب إلى مدرسة إصفهان؛ ولذا نكتفي بهذا المقدار منهم.

من مميّزات المدرسة الفقهية في حوزة إصفهان:

لقد امتازت المدرسة الفقهية في حوزة إصفهان عن المدارس الفقهية الأخرى بجملة من الامتيازات المهمّة، ومن أهمّها:

١ـ تعدّد مناهج الاجتهاد وتنوّعها:

لقد أسّس المحقّق الكركي منهجاً فقهياً خاصّاً، تتجلّى خطوطه العامّة من خلال موسوعته الفقهية جامع المقاصد، وواصل طريقه فقهاء كبار لتنتهي سلسلتها عند الفاضل الهندي في كتابه القيّم كشف اللثام.

ثمّ جاءت الحركة الفقهية المتأثّرة بمنهج المقدّس الأردبيلي، والكوكبة المخلصة من أعلام تلامذته والمتأثّرين بمسلكه الفقهي، وكان منهم في إصفهان العلاّمة عبد الله الشوشتري (ت ١٠٢١ هـ)، والمحقّق السبزواري (ت ١٠٩٠ هـ)، ثمّ جاء المنهج الأخباري؛ والذي تمثّل بالفيض الكاشاني والمجلسيّين.

فنجد تعدّد المناهج الفقهية في حوزة إصفهان العلمية وهي:

أ ـ منهج المحقّق الكركي، ومن تبعه من فقهاء عصره، وامتداد ذلك

إلى الفاضل الهندي، والذي تمثّل في موسوعتي الفقه الاجتهادي جامع المقاصد وكشف اللثام؛ حيث يكمل أحدهما الآخر، «ثمّ استمرّ هذا المنهج بعد ظهور صاحب الجواهر، وصاحب رياض المسائل، وإن كان للوحيد البهبهاني في هذه الفاصلة الزمنية دور مهمٌّ وأساسي في إحياء الفكر الاجتهادي».

ب ـ منهج المقدّس الأردبيلي، ومن تأثّر به من طلاّبه ومريديه، ويمثّل هذا المنهج مرحلة الاتجاه العقلي في الاستنباط؛ وهي مرحلة مهمّة من مراحل الفقه الاجتهادي عند الإمامية، تأثّر بها النوابغ من تلامذته، ومن حذا حذوهم، ووجد طريقه إلى حوزة إصفهان العلمية من خلال من تأثّر

بهذا المنهج العقلي، كالمحقّق الفقيه حسين الخوانساري صاحب الكتاب الفقهي مشارق الشموس، وولده الفقيه جمال الخوانساري صاحب الحاشية على اللمعة.

ج ـ المنهج الأخباري، وهو مسلك فقهي يعتمد في الغالب على الأخبار والروايات وشروحها، وتمثّل هذا المسلك في بعض كتابات الفيض الكاشاني صاحب كتاب النخبة، والمعتصم، رغم أنّه «قد وافق المنهج الاجتهادي عند المقدّس الأردبيلي ـ إلاّ أنّه كان أخباريَّ المسلك ـ وسار على هذا المنهج في فقهه الأخباري».

كذلك نجد هذا المنهج الأخباري في كتابات المجلسي الأوّل، والمجلسي الثاني، والذي اتّخذ طريقاً وسطاً بين الأخبارية والأصولية، كما يقول هو في بعض كتاباته، إلاّ أنّ النزعة الأخبارية هي الأبرز في فقهه.

هذه هي خلاصة المدرسة الفقهية في حوزة إصفهان العلمية في مسالكها ومناهجها المتعدّدة؛ وكان من معطياتها آثار فقهية لفقهاء كبار، تعدّدت مناهجهم ومسالكهم في الاستنباط والفقه الاجتهادي.

واستمرّت هذه المدرسة في عطائها الفقهي الاجتهادي، وبرز فيها فقهاء كبار رفدوا الفكر الفقهي من بنان أفكارهم، وخلّفوا آثاراً فقهية وأصولية مهمّة.

٢ـ التنظير لفقه الدولة الإسلامية:

لم يكن لفقه الدولة الإسلامية وأحكامها حضور بارز في المؤلّفات الفقهية التي سبقت عصر المحقّق الكركي، وذلك لظروف سياسية قاهرة أدّت إلى تنحّي مذهب أهل البيت عليهم السلام عن الساحة السياسية، فانحسرت الأبحاث الفقهية المتعلّقة بفقه تشريعات الدولة الإسلامية، أو تناثره ضمن أبواب فقهية متعدّدة.

وبعد قرون من الزمن برزت إلى الوجود الدولة الصفوية، وأخذت

هـذه الدولـة بفقـه أهـل البيـت عليهم السلام، وتصـدّى المحقّـق الكركـي لمهمّـة الإشراف على الدولة الصفوية وإدارة شـؤونها، وخاصّـة في عهـد الشـاه الصفوي طهماسب الذي «جعل أمـور المملكـة بيـده، وكتـب كتابـاً إلى جميـع المماليك بامتثـال مـا يـأمر بـه الشـيخ ـ الكركي ـ وإنّ أصل الملك إنّما هـو لـه، لأنّه نائـب الإمـام عليه السلام، فكـان الشـيخ يكتب إلى جميع البلدان كتابـاً بدسـتور العمل في الخراج، وما ينبغي تـدبيره في الأمور الشرعية».

ولهـذا تميّـز فقـه المحقّـق الكركـي بمعالجـة أمـور فقهيـة لهـا أولويّتهـا، وأهمّيتها في الدولة الإسلامية، كحدود اختيـارات الفقيـه، وصـلاة الجمعـة، والخراج، والمقاسمة.

وتجلّت هذه البحوث في موسـوعته الفقهية جـامع المقاصـد، وفي مجموعـة كبيرة من رسائله الفقهية، والتي حوتها مجلّدات كثيرة.

وكانـت حركـة المحقّـق الكركـي العلميـة عـاملاً مُحَفِّـزاً للفقهـاء نحـو الاهتمام بقضايا فقه الدّولـة، والبحـث عن الأحكـام المتعلّقـة بهـا ومناقشـتها وتنقيحها، وتجلّى هذا النشاط في تأليف مجموعة من الرسائل الفقهيـة المرتبطـة بقضـايا الدولـة، كـالخراج وصـلاة الجمعة، وحدود ولاية الفقيه...

٣ ـ تطـوّر وعمـق الفقـه الاجتهـادي الاستدلالي في حوزة إصفهان:

لقد سار الفقـه الشـيعي الإمـامي في حركـة تكامليـة عـبر تاريخـه الطويـل؛ وبواسطة فطاحل الفقهاء؛ حتّـى انتهـى إلى المحقّق الثاني علي بن الحسين الكركي (ت ٩٤٠ هـ) في القرن العاشر الهجري، ومنـه إلى الشـيخ بهـاء الـدين محمّـد بـن الحسـن الإصـفهاني المعـروف بـ: (الفاضل الهندي) (ت ١١٣٧ هـ).

ويتوسّـط زمـن هـذين العلَمـين مجموعة كبـيرة مـن الفقهـاء، وضـمن حلقات متناسـقة متّصـلة سـاهم كـلّ واحد منهم بـدوره في تطـوير وتجـذير

وتعميق الفقه الاجتهادي الاستدلالي عند الشيعة الإمامية، وفي حوزة إصفهان العلمية تحديداً.

ويعدّ كتاب جامع المقاصد، والذي شرح فيه الكركي كتاب قواعد العلاّمة الحلّي، من أمّهات الكتب الفقهية المرجعية في الفقه الاستدلالي، وذلك لقوّة استدلاله، وعمق مبانيه العلمية، فقد كان يناقش آراء السابقين بمتانة، بعد ذكر دلائلهم وبراهينهم، ثمّ يفنّدها بأُسلوب أجود وأمتن.

كما وإنّ كتاب كشف اللثام، والذي شرح فيه الفاضل الهندي كتاب القواعد للعلاّمة أيضاً، والذي يعدّ متمّماً لكتاب جامع المقاصد حيث بدأ من حيث انتهى الكركي، هو الآخر من أمتن وأقوى المتون الفقهية الاستدلالية «حيث بذل فيه مساع كثيرة، وجهوداً متواصلة من أجل رفع مستوى الاستدلال الفقهي».

ولهذا نجد اعتماد كبار العلماء على آراء هذين العلَمين (الكركي، والفاضل الهندي) وعلى كتابيهما جامع المقاصد، وكشف اللثام، فقد نقل عن صاحب الجواهر قوله: «من كان عنده جامع المقاصد، والوسائل، والجواهر، فلا يحتاج إلى كتاب للخروج عن عهدة الفحص الواجب على الفقيه في آحاد المسائل الشرعية».

وينقل الشيخ القمّي عن أستاذه المحدّث النوري قوله: «وكان للشيخ الفقيه صاحب الجواهر اعتماد عجيب فيه ـ أي: كشف اللثام ـ وفي فقه مؤلّفه، وكان لا يكتب من الجواهر شيئاً لو لم يحضره كشف اللثام، حدّثني بذلك الشيخ الأستاذ عبد الحسين (الطهراني) قال: وكان يقول: لو لم يكن الفاضل في إيران ما ظننت أنّ الفقه صار إليه..».

ومن يراجع كتاب جواهر الكلام، ورياض المسائل يجد سعة استفادة هذين العَلَمَين، من هذين الكتابين جامع المقاصد، وكشف اللثام.

ولم يقتصر أمر الاستفادة من هذين

الكتابين على هذين العلَمين، بل إنّ من تأخّر عنهما زمنياً كالشيخ الأعظم الأنصاري قد استفاد من هذين الكتابين وخاصّة كتاب كشف اللثام، كما هو واضح في كتابه الشهير المكاسب.

وقد جاء في هامش الأصل من كتاب خاتمة المستدرك للنوري: «وكان شيخنا المحقّق الأنصاري كثير الاعتماد عليه ـ أي: الفاضل الهندي ـ وعلى كتابه كشف اللثام، وكان يقول: ليس فيه لفظة (عن) إلاّ قليلاً، ولم ينقل إلاّ ما وجده بنفسه، وكان يأمر بقراءة عبارة كشف اللثام له؛ لمطالعة نفسه للتدريس، لضعف بصره عن المطالعة في هذه الأوراق سنين عديدة».

هذه هي أهمّ معالم المدرسة الفقهية في حوزة إصفهان العلمية والتي بدأت في القرن العاشر بالمحقّق الكركي، وانتهت ضمن سلسلة ذهبية بالفاضل الهندي، ثمّ واصلت طريقها التكاملي عبر أساطين الفقهاء من مدرسة أهل البيت عليهم السلام في حوزتي كربلاء والنجف الأشرف، من أمثال الشيخ الوحيد البهبهاني، وصاحب الرياض، وكاشف الغطاء، وبحر العلوم، وصاحب الجواهر، والشيخ الأنصاري، وغيرهم من الفقهاء.

ثانياً: المدرسة الفلسفية في حوزة إصفهان:

تعدّ المدرسة الفلسفية في إصفهان وما جاورها من المدن الإيرانية؛ من أهمّ المدارس الفلسفية في مشرق الأرض، حيث شهد الدرس الفلسفي حضوراً مكثّفاً؛ برز فيها فلاسفة وحكماء كبار، كان لهم الدور الكبير في نموّ وتجذير، وتعميق المباحث الفلسفية والعقلية.

وقد ظهرَ في إصفهان وحوزتها العلمية ـ وعلى مرور الزمن ـ شخصيّات لامعة في سماء الحكمة والفلسفة؛ وكانت إصفهان وأجواؤها الساحرة عامل جذب لهم؛ يقول صاحب الأعلاق النفيسة وهو يصف

مدينة إصفهان: «وأمّا هواؤها فهواءٌ؛ قد أجمع على طيبه كلُّ من وردها من الحكماء والفلاسفة والأطبّاء».

ونُذكِّر بما نقلناه سابقاً عن الحموي في معجمه حيث قال: «وقد خرج من أصبهان من العلماء والأئمّة في كلّ فنّ ما لم يخرج من مدينة من المدن.. ومن نسب إلى إصفهان من العلماء لا يحصون إلاّ أنّني أذكر من أعيان أئمّتهم جماعة غلبت على نسبهم، فلا يعرفون إلاّ بالإصبهاني..».

هذا وقد شهدت مدينة شيراز ومن بعدها إصفهان حضور مدرسة فلسفية كبيرة زاهية بفلسفتها وفلاسفتها، ولها امتدادها التاريخي من عصر الشيخ الرئيس أبي علي بن سينا في عصر الدولة السامانية إلى عصر الفلاسفة في الدولة الصفوية وما بعدها.

من خصائص المدرسة الفلسفية في حوزة إصفهان:

تميّزت المدرسة الفلسفية في حوزة إصفهان بخصائص قد لا نجد لها مثيلاً في المدارس الفلسفية الأخرى، والتي ظهرت في أماكن أخرى من العالم الإسلامي؛ ومن أهمّ هذه الخصائص:

١ ـ انسجامها مع القرآن وحديث أهل البيت عليهم السلام:

«إنّها تعدّ مظهراً لنوع من الفكر الذي يقترب كثيراً وينسجم مع أحاديث أهل البيت عليهم السلام؛ والمفكّرون الكبار الذين ترعرعوا في أحضان هذه المدرسة الفكرية، كانوا على معرفة كاملة بأحاديث الأئمّة المعصومين عليهم السلام ورواياتهم، فضلاً عن وقوفهم على القرآن الكريم وتفاسيره».

وعندما نستعرض حياة بعض هؤلاء الفلاسفة الكبار نجد من بين آثارهم شروحاً للأحاديث، واهتماماً بعلوم الحديث وعلم الفقه وعملية الاستنباط، كذلك نجد للقرآن الكريم وعلومه وتفسيره حضوراً واضحاً من بين هذه الآثار والمؤلّفات.

٢ـ الإبداع والابتكار:

ومن خصائصها أيضاً، أنّها مدرسة إبداعية، ترشّح عن أقلام فلاسفتها كثير من النظريات الفلسفية، وظهر فيها فلاسفة كبار ممّن كان لهم دور كبير في الإبداع والابتكار؛ ومنهجة الأفكار الفلسفية بصورة جديدة، وتجلّى هذا الجانب الإبداعي عند ابن سينا، والداماد، وصدر الدّين الشيرازي وغيرهم من كبار فلاسفة مدرسة إصفهان، كما هو واضح في آثارهم الفلسفية.

وهاتان الخصوصيّتان تفنّد الحكم الجائر الذي أطلقه بعض من كتب في تاريخ الفلسفة؛ حيث كتب تحت عنوان: الفلسفة في الإسلام ما نصّه: «وظلّت الفلسفة الإسلامية على الدوام فلسفة انتخابية (Ekletizismus) عمادُها الاقتباس ممّا ترجم من كتب الإغريق؛ ومجرى تاريخها أدنى أن يكون فهماً وتشرُّباً لمعارف السابقين، لا ابتكاراً؛ ولم تتميّز تميّزاً يُذكر عن الفلسفة التي سبقتها، لا بافتتاح مشكلات جديدة، ولا هي استقلّت بجديد فيما حاولته من معالجة المسائل القديمة، فلا نجد لها في عالم الفكر خطوات جديدة تستحقّ أن نسجّلها لها».

وقد علّق معرّف الكتاب على هذا الرأي بقوله: «هذا حكم لا أساس له.. وناشئة عن نظرة سطحية للفلسفة الإسلامية.. فقد أثار كلّ من متكلّمي الإسلام وفلاسفته مشكلات، ووصلوا إلى حلول، وكوّنوا مفهومات لم يعرفها اليونان، وبحثوا المسائل تفصيلاً يضمن لهم الاستقلال».

٣ ـ إنّها تمثّل الحكمة المعنوية للتشيّع:

وهنالك خصوصية ثالثة للمدرسة الفلسفية في إصفهان ترشّحت من الخصوصيّتين السابقتين، لابدّ من الإشارة إليها باقتضاب وتتلخّص في: أنّ المدرسة الفلسفية في إصفهان؛ ونتيجة لقربها من أحاديث الأئمّة من

أهل البيت عليهم السلام ومزيد اهتمامهم وتأمّلهم في كلماتهم عليهم السلام، كانت سبباً في «خلق أجواء أخرى للأفكار والقيم الفلسفية ساعدت على أن يكون الأسلوب الفكري، غير ذلك الذي كان من قبل، وحدث تحوّل فكري في هذه الأجواء الجديدة بحيث يمكن النظر إليه كحكمة معنوية للتشيّع، وانصبّ الاهتمام في هذه الحكمة على أحوال الإنسان ومقاماته الباطنية، ممّا ساعد على اكتساب الكثير من التجارب المعنوية، كما نجم عن الاهتمام بباطن الإنسان، اختلاط الأفكار العرفانية بالأفكار الفلسفية، الأمر الذي أدّى إلى حدوث تقارب بين ابن سينا وابن عربي؛ والمفكّرون الذين انطلقوا في طريق حكمة التشيّع المعنوية هم الذين أوجدوا المدرسة الفلسفية الإصفهانية.. فما حدث في المدرسة الإصفهانية لم يكن التقاطاً وتوفيقاً».

وممّا يؤسف له حقّاً: «إنّ الحكمة المعنوية للتشيّع في المدرسة الفلسفية بإصفهان، حركة فكرية غير معروفة لكثير من أبناء العالم، فالمستشرقون الغربيّون قد درسوا الثقافة الإسلامية على شتّى المستويات وفي جميع الأبعاد، إلاّ أنّهم جهلوا أو تجاهلوا الحكمة المعنوية للتشيّع، ولم تستوعب بحوثهم ودراساتهم قضايا هذا التيّار الفكري».

ومهما يكن من أمر: فإنّ المدرسة الفلسفية في إصفهان مدرسة عريقة في أفكارها ولها متبنّياتها وتيّاراتها الفكرية.

كما أنّ للمدرسة الفلسفية في حوزة إصفهان تفرّداً وخصائص تميّزها عن المدارس الفلسفية الأخرى، وقد لا يشاركها في تلك الخصائص أيّ من المدارس الفلسفية في العالم.

٤ـ الجمع بين المعقول والمنقول:

فمن خصائص فلاسفة حوزة إصفهان؛ أنّهم قد جمعوا بين علمي المنقول والمعقول، فكانوا فقهاء فلاسفة، وفلاسفة فقهاء.

يقول السيّد الأستاذ جلال الدين الآشتياني في مقدّمة كتابه القيّم

منتخباتی از آثار حكماى إلهى إيران ما ترجمته: «واحدة من الأدوار التاريخية المهمّة لعلم الفلسفة والحكمة الإلهية، دورة العصر الصفوي؛ حيث وصلت حوزة إصفهان العلمية إلى مرتبة من الارتقاء والتكامل قد لا نجد لها مثيلاً في الأدوار السابقة، وتفوّقت هذه الحوزة بلحاظ جامعيّتها وشموليّتها على الحوزات السابقة عليها، في بخارى، وهرات ونيشابور، وكان يدرّس فيها العلوم المختلفة من المعقول والمنقول الرياضية، والعلوم الذوقية... كلّ هذا شاهد ودليل على تفوّقها على الحوزات الأخرى.

وكان لعلم الحكمة والفلسفة في هذه الدورة؛ المقام والرتبة الخاصّة، وكان أكثر فقهاء وعلماء المنقول في هذا العصر، من المدرّسين الكبار للفلسفة والحكمة الإلهية، كالفيض الكاشاني صاحب تفسير الصافي، والمحقّق السبزواري محمّد باقر، صاحب الذخيرة والكفاية في الفقه وله حواش وتعليقات على كتاب الشفاء للشيخ الرئيس، وشرح الإشارات للخواجه، كذلك أستاذ الكلّ في الكُلّ آقا سيّد حسين الخوانساري مؤلّف كتاب مشارق الشموس، وله أيضاً حواش وتعليقات على كتاب الشفاء والإشارات وحكمة العين، وشرح التجريد للقوشجي، وكذلك السيّد رفيعا النائيني، له شرح الكافي ومؤلّف رسالة التشكيك في المعاني والمفاهيم، وكذلك الفاضل الهندي، السيّد محمّد الإصفهاني المعروف بـ: كاشف اللثام فهو فقيه وأصولي ومؤلّف كتاب تلخيص الشفاء وشرح على مشكلات هذا الكتاب، الذي كتبه وهو لم يبلغ العشرين من العمر.

والذي يبدو في هذا العصر ـ عصر الدولة الصفوية ـ أنَّ منهج الجمع بين علمي المعقول والمنقول كان له أهمّية كبيرة، وإن وجد فقيه ليس له باع في علْمَي الفلسفة والحكمة، فلا يعار له أيّ أهمّية».

هذه هي أهمّ خصائص المدرسة الفلسفية في حوزة إصفهان العلمية.

من فلاسفة وحكماء حوزة إصفهان:

وفيما يلي نبذة مختصرة لأهمّ العلماء والفلاسفة الذين برزوا في الحوزة العلمية في إصفهان، وشيراز باعتبارها المعين الذي نهل منه علماء إصفهان منذ بدايات القرن العاشر الهجري وما بعدها، وسوف نشير ضمن ترجمتهم إلى أهمّ أفكارهم الفلسفية، ومؤلّفاتهم وآثارهم الفلسفية.

١ـ ابن سينا؛ الحسين بن عبد الله بن سينا، أبو علي (ت ٤٢٧ هـ):

وهو شَرَف المُلك، الفيلسوف الرئيس، صاحب التصانيف في الطبّ والمنطق والطبيعيات والإلهيات. أصله من بلخ، ومولده في إحدى قرى بخارى، نشأ وتعلّم في بخارى، وطاف البلاد، وناظر العلماء، واتّسعت شهرته، وتقلّد الوزارة في همدان، وثار عليه عسكرها ونهبوا بيته، فتوارى ثمّ صار إلى إصفهان وصنّف بها أكثر كتبه.. صنَّف نحو مائة كتاب، بين مطوّل ومختصر، ونظم الشعر الفلسفي الجيّد.. وأشهر كتبه القانون في الطبّ كتاب كبير في الطبّ، بقي معوّلاً عليه في علم الطبّ وعمله ستّة قرون، وترجمه الأفرنج إلى لغتهم، وكانوا يتعلّمونه في مدارسهم، وطبعوه بالعربية في روما، وهم يسمّون ابن سينا (Avicenne) وله عندهم مكانة رفيعة. ومن تصانيفه المعاد، ورسالة في الحكمة، والشفاء في الحكمة أربعة أجزاء، وأسرار الحكمة المشرقية ثلاث مجلّدات، وأرجوزة في المنطق، والإشارات في الفلسفة، ورسالة في الفلسفة، وأشهر شعره عينيّته التي مطلعها: (هبطت إليك من المحلّ الأرفع) وقد شرحها كثيرون..».

ولا نريد أن نسترسل كثيراً في بيان سيرة هذا الفيلسوف المشّائي، والطبيب الإيراني، فالمعلومات عن

سيرته وافية جدّاً؛ فقد دوّن سيرته بنفسه، ودوّنها أيضاً أحد تلامذته.

وأمّا عن دوره في إرساء المدرسة الفلسفية في العالم الإسلامي: فممّا لا شكّ فيه: «إنّ فلسفة ابن سينا بشكل عامّ ـ سيّما في بعض مبادئها ـ قد تركت تأثيراً عظيماً وراسخاً على الفكر الفلسفي الإسلامي من بعده.. وهذا النظام الفلسفي ـ عند ابن سينا ـ خليط من أهمّ العناصر الأساسية في الفلسفة المشّائية والأرسطية، وبعض العناصر المحدّدة للنظرة الأفلاطونية الحديثة العالمية، وفي صلتها مع النظرة الدينية الإسلامية العالية.. وأسمى ابن سينا النظام الفلسفي الجديد الذي كان ينشده بـ: (الحكمة أو الفلسفة المشرقية).

ويمكن تقسيم النظام الفلسفي عند ابن سينا إلى أقسام: علم الوجود ومعرفة الله (الإلهيّات)، وعلم الكونيّات، وعلم النفس ونظرية المعرفة، والنزعة العرفانية». ولا يمكننا استيعاب أبحاث هذه الأقسام الأربعة في النظام الفلسفي الذي أرساه ابن سينا، ونقل النصوص من تراثه الفلسفي، وإنّما نشير إلى أنّ هذا الفيلسوف الكبير قد ترك بصماته الواضحة على الدرس الفلسفي في الحوزات العلمية عامّة، وفلاسفة وحكماء إيران، وحوزة إصفهان خاصّة، فنجد الكثير من هؤلاء قد كتب الحواشي والتعليقات على الكتب الفلسفية للشيخ الرئيس، وبعضهم تبنّى النظام الفلسفي الذي ابتدعه ودرّس هذا النظام وشرحه.

يقول أحد الباحثين: «لم يخطئ كبد الحقيقة أولئك الذين ينظرون إلى ابن سينا كأحد أعظم فلاسفة العالم طوال التاريخ، وتكشف أفكاره الراقية وآثاره القيّمة عن أنّه كان يتميّز بنبوغ خاصّ.. ولا شكّ في أنّه وعلى غرار سلفه الفارابي، قد لعب دوراً أساسياً في الجمع بين الفلسفة والدين، واستطاع عن هذا الطريق أن يخلق تيّاراً فكرياً عظيماً عُرِف باسم الفلسفة الإسلامية».

٢ ـ الشيخ البهائي، محمّد بن الحسين بن عبد الصمد العاملي الحارثي (ت ١٠٣١ هـ):

وقد مرّ بنا الحديث عن هذا العلم كمهاجر عاملي، وكفقيه وأصولي في ثنايا مجلّدين من هذه الموسوعة، وذكرنا هناك بعض التفاصيل المهمّة عن سيرته العلمية وتراثه في الفقه والأصول، وتسنّمه لمشيخة الإسلام، وسياحته في الأرض...

وهنا نذكره بصفته حكيماً وفيلسوفاً ورياضياً؛ بل هو أستاذ الفلاسفة والحكماء والرياضيّين في عصره، ولا زالت آثاره في الفلسفة والحكمة والرياضيّات والفلك شاهدة على ذلك.

«وقد ظلّت آثاره في الهندسة والفلك والرياضيّات وسواها زمناً طويلاً من بعده، وحتّى الآن مرجعاً لكثير من علماء المشرق، كما أنّها كانت منبعاً يستقي منه طلاّب المدارس والجامعات، كما أنّ آثاره في الفلسفة والكلام والفقه والحديث.. لا تقلّ شأناً وأهمّية عن آثاره في الفلك والرياضيّات، على أنّ شهرته في هذه العلوم الأخيرة غلبت عليه..».

ومن آثار الشيخ البهائي العقلية: بحر الحساب، وخلاصة الحساب، ورسالة تحقيق جهة القبلة، وتشريح الأفلاك.. وغيرها الكثير من المؤلّفات.

تتلمذ على والده الشيخ حسين بن عبد الصمد العاملي (ت ٩٧٤ هـ) والمولى عبد الله اليزدي (ت ٩٨١ هـ) وغيرهما.

وتخرّج من محضر درسه تلاميذ كُثُر، كانوا من أعلام عصرهم منهم:

أ ـ الشيخ جواد بن سعد البغدادي الكاظمي المعروف بالفاضل الجواد الكاظمي، درس على البهائي في إصفهان، حتّى أصبح من اللامعين في المعقول والمنقول، والرياضيّات، وقد شرح بعض كتب أستاذه البهائي مثل خلاصة الحساب، وزبدة الأصول.

ب ـ الملاّ محسن الفيض الكاشاني (ت ١٠٩١ هـ) وهو من الفلاسفة المعروفين.

ج ـ الملاّ صدر الدين الشيرازي الشهير بصدر المتألّهين والملاّ صدرا (ت ١٠٥١ هـ).

٣ ـ الميرداماد، محمّد باقر بن شمس الدين محمّد الحسيني الإسترآبادي المعروف بـ: (الداماد) (ت ١٠٤١ هـ):

يعدّ الميرداماد من أئمّة الحكمة والفلسفة والكلام والفقه والحديث، وآثاره العلمية تدلّ على طول باعه في مختلف العلوم والمعارف، وكلّ من ترجم له نصّ على شخصيّته العلمية الجامعة؛ فقد ذكر الحرّ العاملي بقوله: «عالم فاضل جليل القدر، حكيم متكلّم، ماهر في العقليّات... وكان شاعراً بالفارسية والعربية مُجيداً».

ووصفه صاحب الروضات بقوله: «المتكلّم الحكيم، من أجلاّء علماء المعقول، وكان إماماً في فنون الحكمة والأدب.. ماهر في العقليّات».

وقد عدّه المستشرق الألماني هنري كوربان في كتابه القيّم: تاريخ الفلسفة الإسلامية على رأس الحقبة الرابعة من حقب الفكر الشيعي بحسب تقسيمه لهذه الحقب، والتي تبدأ من عصر الأئمّة عليهم السلام ثمّ عصر الغيبة، ثمّ حقبة نصير الدين الطوسي، ثمّ الدولة الصفوية حيث قال: «أمّا الحقبة الرابعة، التي أشرنا إليها على أنّها حقبة النهضة الصفوية، ونشوء مدرسة إصفهان مع الميرداماد (١٠٤١ هـ)، والملاّ صدرا الشيرازي (١٠٥٠ هـ)، وتلاميذهما وتلاميذ تلاميذهما (كأحمد العلوي، ومحسن الفيض، وعبد الرزّاق اللاهيجي، وقاضي سعيد القمّي، الخ..) فهي ظاهرة لا نظير لها في مكان آخر من العالم الإسلامي، حيث يعتبر أنّ باب الفلسفة قد أغلق منذ أيّام ابن رشد، لقد تحقّق هؤلاء المفكّرون الكبار، في هذه الحقبة، من أنّ الكنز الدفين للوجدان الشيعي، يكمن في تلك الوحدة المتلاحمة بين الوحي النبوي، من جهة، والفكر الفلسفي الذي يوغل في الغوص على المعاني

الباطنية الكامنة في هذا الوحي، من جهة أخرى...».

عُرف الميرداماد بـ: (المعلّم الثالث) أي: بعد أرسطو والفارابي، وتتلمذ عليه مجموعة من كبار الفلاسفة على رأسهم الفيلسوف صدر المتألّهين، وعبد الرزّاق اللاهيجي، والملاّ محسن الفيض الكاشاني، وترك آثاراً فلسفية مهمّة منها:

القبسات، وتقويم الإيمان والرواشح السماوية.

٤ ـ الأمير أبو القاسم الحسيني الموسوي الفندرسكي (ت ١٠٥٠ هـ):

وهو من أكابر حكماء الشيعة وفضلائهم، وقد وصفوه بأنّه: «كان حكيماً فاضلاً فيلسوفاً صوفياً، ماهراً في العلوم العقلية والرياضية.. عاش في عصر الشاه عبّاس الصفوي الأوّل، وكان موضع احترام الصفويّين وتقديرهم، وتوفّي في إصبهان عن ثمانين سنة».

درّس في إصفهان العلوم العقلية والنقلية فترة من الزمن، وتخرّج من محضر درسه نخبة من أعلام عصره منهم: السيّد حسين الخوانساري، والمحقّق السبزواري، والملاّ محمّد باقر صاحب الذخيرة، والشيخ رجب علي التبريزي.. وغيرهم.. وكان في مبانيه الفلسفية على قواعد المدرسة المشّائية، وكان يدرّس كتب الشيخ الرئيس أبي علي بن سينا.. وله من الآثار الفلسفية: رسالة في الحركة، والرسالة الصناعية، وأجوبة السيّد مظفّر الكاشاني في نفي التشكيك في الذاتيات.

٥ ـ الملاّ صدر الدين محمّد بن إبراهيم بن يحيى المعروف بـ: (الملاّ صدرا) وصدر المتألّهين (ت ١٠٥٠ هـ):

وصفه صاحب السلافة بقوله: «كان عالم أهل زمانه في الحكمة متقناً بجميع الفنون».

كما وصف أيضاً: «بأنّه المدرّس

الأوّل للفلسفة الإلهية في القرون الثلاثة الأخيرة في البلاد الإسلامية الإمامية، والوارث الأخير للفلسفة اليونانية والإسلامية، والشارح لهما، والمفسّر لأسرارهما».

وقد توقّفنا عند محطّات من حياة هذا الفيلسوف العظيم في ثنايا حديثنا عن تاريخ الحوزة العلمية في قم ولا نكرّر ما ذكرناه سابقاً.

درس في شيراز، ثمّ انتقل إلى إصفهان، ودرس عند الشيخ البهائي، ثمّ انقطع إلى فيلسوف عصره (السيّد الداماد)، ويظهر من بعض كتبه أنّه كان متأثّراً إلى حدٍّ كبير بشخصية أستاذه (الداماد)، فهو يقول عنه في شرح أوّل حديث من شرحه على أصول الكافي: «سيّدي وسندي، وأستاذي واستنادي في العلوم الدينية والعلوم الإلهية والمعارف الحقيقية، والأصول اليقينية..».

وكان له تلامذة بارزون في الفكر والفلسفة، قادوا الحركة الفلسفية في عصرهم وأشهرهم صهراه: الحكيم المحدّث المعروف بملاّ محسن الفيض الكاشاني، والحكيم عبد الرزّاق اللاهيجي المعروف بـ: (الفيّاض) صاحب شوارق الإلهام.

ترك آثاراً علمية مهمّة في الفلسفة والحكمة الإشراقية من أهمّها:

أ ـ الأسفار الأربعة، وهو من أشهر كتبه وأوسعها انتشاراً.

ب ـ المبدأ والمعاد.

ج ـ الشواهد الربوبية.

د ـ المشاعر.

هـ ـ الحكمة العرشية.

و ـ شرح إلهيّات الشفاء.. وغيرها من الكتب الفلسفية.

كما وله رسالة على كتاب أستاذه الداماد الرواشح السماوية، وشرح على أصول الكافي لم يتمّه، وتفسير للقرآن الكريم غير كامل.

له ترجمة واسعة في كتاب التراجم والسير.

٦ ـ الملاّ الشيخ رجب علي تبريزي الإصفهاني (ت ١٠٨٠ هـ):

يقول صاحب رياض العلماء: «كان يسكن إصفهان، زاهد فاضل حكيم ماهر صوفي.. وكان معظّماً عند الشاه عبّاس الثاني الصفوي.. وله آراء ومقالات في المسائل الحكمية، كالقول بالاشتراك اللفظي في الوجود وسائر صفات الله تعالى، وهو من تلامذة الحكيم مير أبو القاسم الفندرسكي الإسترآبادي (ت ١٠٥٠ هـ)».

وله تلامذة فضلاء في العلوم المنطقية والطبيعية والإلهية خاصّة.. قرأ عليه المولى محمّد التنكابني الجيلاني، والحكيم محمّد حسين وأخوه الحكيم محمّد سعيد القمّيان، والسيّد أمير قوام الدين محمّد الإصفهاني، ومولى محمّد شفيع الإصفهاني.

له رسالة فارسية في تحقيق القول بالاشتراك اللفظي في وجوده وصفاته تعالى، وله رسالة في إثبات الواجب، بالإضافة إلى تقريرات درسه بقلم پيرزاده وبإرشاد مباشر منه بعنوان: المعارف الإلهية، وقد نقل الآشتياني في كتابه كلّ رسالة الواجب، بالإضافة إلى بعض المقاطع من التقريرات.

٧ ـ الملاّ عبد الرزاق اللاهيجي القمّي (ت ١٠٧٢ هـ):

وهو من أبرز تلامذة المولى صدر الدين الشيرازي وزوج لابنته، مثل المولى محسن الفيض الكاشاني، وكان مدرّساً في مدرسة السيّدة معصومة في قم المباركة إلى حين وفاته.

ولا تسعفنا المصادر بشيء من التفصيل عن حياته، وأين أخذ العلم من أستاذه الملاّ صدرا في إصفهان أم في قم؟ وقد ذكرناه سابقاً ضمن حوزة قم العلمية.

٨ ـ الملاّ حسين بن جمال الدين محمّد حسين الخوانساري (١٠٩٨هـ):

وهو من المشاهير بالفقه والأصول، والحكمة والفلسفة، وعلم الكلام، وصفه من ترجم له بـ: (أستاد الحكماء والمتكلّمين) تتلمذ عند المجلسي الأوّل الملاّ محمّد تقي، ودرس المعقول والحكمة عند الميرفندرسكي، والآخوند ملاّ حيدر الخوانساري.

تحدّثنا عنه فيما سبق؛ كفقيه وأصولي، ومن أكابر علماء إصفهان في الفقه والأصول، الذي قامت شهرته الفقهية والأصولية من خلال كتابه الفقهي مشارق الشموس في شرح كتاب الدروس للشهيد الأوّل محمّد بن مكّي العاملي (ت ٧٨٦ هـ).

وله آثار فلسفية كثيرة لا تقلّ شأناً عن كتابه الفقهي مشارق الشموس، يقول الآشتياني: «واحدة من أهمّ الآثار الفلسفية للسيّد حسين، تعليقاته على كتاب الشفاء للشيخ الرئيس ابن سينا، وهي من الحواشي المهمّة على كتاب الشفاء..

وتدلّ على إحاطته بالفلسفة المشّائية، وتبرز عمق نظراته في العلوم العقلية».

تتلمذ على يده نخبة من علماء المعقول والمنقول منهم: ولده جمال الدين الخوانساري، والرضي الخوانساري، والملاّ أولياء، والمدقّق الشيرواني، والسيّد أحمد الخوانساري.. وغيرهم.

٩ ـ المولى شمسا الجيلاني الإصفهاني:

له ترجمة مقتضبة في أعيان الشيعة جاء فيها: «عالم فاضل، له فصول الأصول حواشي على معالم الأصول، ذكره في الرياض، وهو أحد العلماء الأجلاّء الذين كتبوا التذكارات لميرزا محمّد، مقيم خازن دار الكتب للشاه عبّاس الصفوي الأوّل، وهم نيف

وثلاثون عالماً جليلاً..».

ذكره الآشتياني في منتخباته، ونقل عنه مجموعة من الرسائل الكلامية والفلسفية، وممّا جاء في ترجمته: «هذا العالم المتألّه، والحكيم الزاهد المتورّع ـ أطاب الله ثراه ـ واحد من أشهر تلامذة سيّد الحكماء والمجتهدين المير محمّد باقر الداماد الحسيني الإسترآبادي، حيث حضر سنوات متمادية عند أستاذه ونهل من فيض علمه، وسلك مسلك أستاذه في الفلسفة والحكمة الإلهية على الطريقة المشّائية.. كان كثير السفر، فساح في بلدان كثيرة، وأقام فترة من الزمن في مكّة والمدينة متفرّغاً للعبادة.

حظي باحترام وتكريم علماء ومفكّري زمانه، وأثنى عليه المولى صدر المتألّهين في مقدّمة أجوبة مسائله حيث قال: «عالم عصره وصفوة دهره، المولى الأعظم شمسا فلك الإيقان، كاشفاً بقلبه رموز البيان، عارجاً بسرّه إلى درجة الجنان..».

ويضيف الآشتياني: «ليس لدينا معلومات كافية عن وفاة هذا العلم، ولا عن حلقة درسه، ولا عن طلاّبه ومريديه.. وكلّ ما بأيدينا منه بعض آثاره العلمية والتي تبيّن عقائده الفلسفية وأفكاره ووجهات نظره، وقد اطّلعت على (١٦) رسالة في الفلسفة والحكمة للملاّ شمسا، وطالعت بعضها وأنقل منتخبات من بعض منها».

١٠ ـ السيّد أحمد العلوي العاملي الإصفهاني (كان حيّاً سنة ١٠٤٩ هـ):

وهو من تلامذة (ثالث المعلّمين) المحقّق الداماد مير محمّد باقر الإسترآبادي، الفيلسوف المشّائي والشارح لأفكار شيخ الإشراق الحكمية.

وللسيّد أحمد العلوي آثار في الفلسفة والتفسير والأخلاق وباللغتين العربية والفارسية، وله حاشية مهمّة على كتاب الشفاء لابن سينا، في قسم

الإلهيّات، وهي حاشية مفصّلة تدلّ على اطّلاعه الواسع على أفكار الشيخ الرئيس وتلامذته وكذلك إحاطته الكاملة بآثار شيخ الإشراق وشرّاح آثارها، وكذلك معرفته بأفكار الخفري والدواني والمير صدر دشتكي.. وقد تأثّر كثيراً بأفكار أستاذه الداماد، وكغيره من المحقّقين المتأخّرين عن الميرداماد كان يعتقد بأنّ الداماد من أكابر فلاسفة الإسلام...

لم أجد له ترجمة في أمل الآمل، ولعلّه هو الذي ذكره السيّد عبد الله بن نور الدين بن نعمة الله الجزائري في ذيل إجازته الكبيرة فقال: «عالم، فاضل، ورع، من أهل بيت الفضل، كان من شركاء درس والدي بإصبهان عند الأمير محمّد باقر، والأمير محمّد صالح.. ثمّ انتقل إلى المشهد الرضوي...».

١١ ـ الملاّ محسن الفيض الكاشاني (ت ١٠٠٦ هـ):

قال في أمل الآمل: «المولى الجليل محمّد بن مرتضى المدعوّ بمحسن الكاشاني، كان فاضلاً، عالماً حكيماً متكلّماً، محدّثاً فقيهاً محقّقاً، شاعراً أديباً، حسن التصانيف، من المعاصرين..».

وقد ذكرناه سابقاً ضمن تاريخ حوزة قم العلمية، وذكرنا هناك بأنّ: الذي يبدو من خلال ترجمة الفيض الكاشاني في لؤلؤة البحرين للشيخ يوسف البحراني نقلاً عن السيّد الجزائري أنّه: «كان نشوؤه في بلدة قم، وفيها تعلّم في مراحله الأولى، ثمّ سافر إلى شيراز، وأخذ العلوم عن السيّد ماجد البحراني، وقرأ العلوم العقلية على الحكيم الفيلسوف صدر الدين الشيرازي وتزوّج ابنته».

ورجّح صاحب كتاب تاريخ قم أن يكون الشيخ الفيض الكاشاني مع عديله اللاهيجي قد درسا قسماً من دروسهما عند الملاّ صدرا في مدينة قم.

وليس لدينا ما يؤيّد حضور الفيض الكاشاني إلى إصفهان، بل إنّه امتنع من الحضور إلى إصفهان وقبول منصب

مشيخة الإسلام، بعد أن كتب له الشاه سليمان الصفوي رسالة، وعرض عليه منصب شيخوخة الإسلام فلم يقبله، وإنّما ذكرناه هنا لأنّه من بلدة كاشان، والتي كانت تابعة إدارياً وجغرافيّاً لإصفهان، ولتلمذّه في شيراز المجاورة لإصفهان وحمله إجازة الرواية عن علمائها.

وممّا لا شكّ فيه أنّ الفيض الكاشاني من كبار أساتذة العلوم العقلية والنقلية وبرع في الفلسفة والحكمة المشّائية والإشراقية، والعرفان والتصوّف، والفقه والحديث والتفسير وعلم الأخلاق، وله تصانيف كثيرة يقرب من المائتين..».

١٢ ـ قوام الدّين حكيم محمّد الرازي:

العالم الكبير قوام الدين الرازي الطهراني، واحد من أعاظم الحوزة العلمية في إصفهان ومدرستها الفلسفية، ومن كبار المدرّسين لدروس الحكمة في العهد الصفوي، حضر ولفترة طويلة في محضر درس الحكيم العالم رجب علي التبريزي (ت ١٠٨٠هـ) وتأثّر بمدرسته الفلسفية، وكان يدرّس آثار الشيخ الرئيس ابن سينا، وكان في فلسفته على طريقة الحكمة المشّائية. ومن آثاره كتاب المعارف الإلهية، وله حواش مختصرة على كتاب الشفاء لابن سينا، تدلّ على تجرّده وموضوعيته وعمق نظره.

١٣ ـ محمّد رفيع پيرزاده:

وهو من أشهر تلامذة الآخوند ملاّ رجب علي التبريزي الإصفهاني، كان من أساتذة الفلسفة في حياة أستاذه وبعد وفاته، وكان يدرّس الحكمة والفلسفة على طريقة أستاذه، الذي كان بدوره يدرّس الشفاء والإشارات وكتب الحكمة المشّائية، وكانت له عناية خاصّة بأفكار وأقوال الفلاسفة والحكماء قبل الإسلام.

لقد كان پيرزاده من المقرّبين

لأُستاذه ومن المقرّرين لدروسه الفلسفية، والحكمية والتي عرفت بـ: (المعارف الإلهية).

١٤ ـ المولى محمّد باقر السبزواري (ت ١٠٩٠ هـ):

وهو من كبار علماء الشيعة في العصر الصفوي؛ فقيه وأصولي معروف وله كتابان فقهيان عرف بهما: الذخيرة، والكفاية فيقال: صاحب الذخيرة أو صاحب كفاية الأحكام؛ وله من الآثار حواش على كتاب الشفاء في الحكمة والفلسفة، تدلّ على إحاطته العميقة بالمباحث الفلسفية المشّائية، كذلك اطّلاعه الواسع على أفكار وعقائد التابعين لأفكار الشيخ الرئيس ابن سينا من أمثال: الدواني، والدشتكي، والخفري والفخري، وغيرهم. ويعدّ السبزواري من تلامذة الفندرسكي في الفلسفة.

وقد مرّ بنا سابقاً ترجمته ضمن المدرسة الفقهية لحوزة إصفهان؛ حيث تتلمذ في العلوم النقلية على المولى محمّد تقي المجلسي، والشيخ البهائي، والملاّ حسين علي الشوشتري، وكان معاصراً للسيّد حسين الخوانساري، والفيض الكاشاني، وغيرهم.

١٥ ـ القاضي سعيد القمّي (ت ١١٠٣ هـ):

قال الخوانساري في الروضات: «القاضي سعيد محمّد بن محمّد مفيد القمّي، هو المولى الفاضل، الحكيم العارف، المتشرّع الأديب الكامل، المحقّق.. وكان من أعظم فضلاء الحكمة والأدب والحديث والتأويل.. وإليه انتهى منصب القضاوة [كذا] في بلدة قم المحروسة المقدّسة، وفيه دلالة على نهاية تسلّطه أيضاً في الشرعيّات..».

وهو من أفاضل الحكماء والعرفاء في عصر الدولة الصفوية، ويستشفّ من مطاوي ترجمته أنّه درس على ثلاثة من كبار فلسفة عصره وهم:

أ ـ الشيخ رجب علي التبريزي الإصفهاني.

ب ـ الملاّ عبد الرزاق اللاهيجي.

ج ـ الملاّ محسن الفيض الكاشاني.

وهذا يعني أنّ القاضي سعيداً، تلميذ تلميذي صدر المتألّهين، ويتّصل بواسطتها ببحر أفكاره، إلاّ أنّه كان تأثّره بالشيخ رجب علي التبريزي أكبر من تأثّره بأُستاذيه الآخرين الفيّاض اللاهيجي، والفيض الكاشاني.

والقاضي سعيد وإن كان يعدّ من المقرّرين للمقاصد الفلسفية، وفي عداد الشرّاح والتابعين لأفكار الملاّ صدرا، إلاّ أنّه ينفرد بأفكار فلسفية يخالف فيها الملاّ صدرا ونظريّته في الحركة الجوهرية والاشتراك المعنوي...

وللقاضي سعيد آثار علمية مهمّة، منها: شرح توحيد الصدوق وشرح الأربعين وحاشية على شرح الإشارات وكليد بهشت بالفارسية، وكتاب الأربعينيّات لكشف الأنوار القدسيّات، وقد جمع فيه أربعين رسالة، ينفتح منها أربعون باباً من أبواب المعارف والتحقيقات.

١٦ ـ محمّد السراب بن عبد الفتّاح التنكابني (ت ١١٢٤ هـ):

الفقيه الفيلسوف الأديب، كان في الفقه تلميذ المحقّق السبزواري، وفي الفلسفة كان يعدّ من المدرسة المعتدلة الملتئمة نسبياً مع الحكومة، مدرسة رجب علي التبريزي، المعارض للمدرسة الصدرائية الحادّة، ولذلك نرى العلاّمة النوري في الفيض القدسي يعدّه السادس والعشرين من تلاميذ المجلسي؛ أي: إنّه كان من أركان جامعة إصفهان بزعامة معاصره المجلسي، وله تصانيف كثيرة منها: سفينة النجاة في الكلام، وضياء القلوب في الإمامة، وأصول الدين وإثبات الواجب.

١٧ ـ محمّد نعيما الطالقاني:

وهو العالم المحقّق مؤلّف رسالة أصل الأصول، ومنهج الرشاد بالإضافة إلى تعليقاته وحواشيه المفصّلة على كتاب شرح الإشارات، ورسائله المفصّلة في الجبر والتفويض، وشرحه وتعليقه على بعض أحاديث أصول الكافي.

عاصر هذا المحقّق الفاضل أواخر الدولة الصفوية وفي عصر الشاه حسين الصفوي، وشاهد مأساة فتنة الأفغان وسقوط عاصمة الدولة الصفوية إصفهان، حيث خرج هارباً منها إلى مدينة قم، يقول في مقدّمة رسالته أصل الأصول: «.. هذا مع تشتُّت الحال وتوزّع البال.. حين جرّد الزمان على أهاليه سيف العدوان وذلك بغلبة عساكر الأفغان على بلدة إصفهان، وإهلاك من كان فيها من معظم المتوطّنين والسكّان.. وفراري منها إلى بلدة ـ قم ـ بلدة أمن وأمان ـ حماها الله تعالى ـ من طوارق الحدثان وآفات الأفغان؛ واغترابي فيها وبعدي عن الأهل والأوطان..».

لا توجد له ترجمة مفصّلة في كتب التراجم، فلا نعرف شيئاً عن أساتذته، ولا عن تلامذته، وإن احتمل بعضهم تتلمذه على الأردستاني والفاضل الهندي.

١٨ ـ بهاء الدين محمّد الإصفهاني الشهير بـ (الفاضل الهندي) (ت ١١٣٧ هـ):

وهو الفقيه الشهير، صاحب كتاب كشف اللثام، والذي تحدّثنا عنه سابقاً كفقيه كبير؛ اعتنى بأقواله وآرائه الفقهية أكابر فقهاء الشيعة، من أمثال صاحب الرياض، وكاشف الغطاء، وصاحب الجواهر.

ولم تقتصر إبداعات هذا العلَم على ميدان الفقه والفقاهة، بل تعدّى ذلك إلى ميدان الحكمة والفلسفة والكلام.. وخلَّف لنا آثاراً علمية تمثّلت في تلخيص كتاب الشفاء لابن سينا،

حيث حذف مكرّرات هذا الكتاب، وبيّن مطالبه بأجمل العبارات، وحلَّ الكثير من مشكلات هذا الكتاب، وعنون كتابه بـ: (عون إخوان الصفا على فهم كتاب الشفاء).

بالإضافة إلى تعليقات على شرح المواقف للسيّد الشريف، وحواش على شرح الهداية للميبدي، وكتاب الزبدة في العقائد.. وغيرها من الآثار الحكمية والفلسفية والكلامية، والتي تتجلّى فيها براعته وجامعيته للعلوم العقلية، بالإضافة إلى العلوم النقلية، والتي كان له قدم السبق فيها.

د. زهراء رضا زاده العسكري
أستاذة مساعدة في كليّة الإلهيات والمعارف الإسلامية في جامعة طهران.

دور الشيخ الطوسي في النهضة العلمية التطوّر الفقهي أنموذجاً

مقدّمة

في عصر الشيخ الطوسي، وإثر التحولات السياسية، اشتدّت الخلافات بين الشيعة والسنّة، ومن جانب آخر فإنّ هناك خلافات وقعت بين كبار علماء الشيعة نتيجة لتعارض الروايات في المجال الفقهي والكلامي والحديثي، لذلك قال المعاندون ببطلان المذهب نتيجة للخلافات الداخلية في المذهب، ونتيجة لذلك وقع الانحراف الفكري، وأعرض بعض الشيعة عن المذهب الشيعي[1].

كما قال بعض المحققين: إنّ «الشيخ الطوسي قد هاجر إلى بغداد في ظروف كانت فيها المنازعات العلميّة والمذهبيّة على أشدّها بين السنة والشيعة، وكانت هذه المنازعات أحياناً تنجرّ إلى الخشونة نتيجة للتعصبات المذهبيّة، ومن جانب آخر فإنّ مشايخ الشيعة قد وقع بينهم الخلاف وعدم الانسجام الكامل، بحيث صارت التحقيقات العلميّة في خطر عظيم.

وقد كتب الشيخ الطوسي في مقدمة كتابه (الفهرست) مذكّراً أنّ (أحمد بن الحسين) بادَرَ بتأليف كتابَين: أحدهما حول الأُصول؛ والآخر حول مصنفات الشيعة، ولكنه مات بصورة مفاجئة، وأُتلِفَت كتبه من قِبَل أقربائه»[٢].

وكتب النجاشي أيضاً في ترجمة أحمد بن محمد بن أحمد طرخان، المكنّى بأبي الحسين جرجرائي: «إنه كان شخصاً موثّقاً وصحيح السماع، ويُعدّ من أصدقائنا، وهناك شخصٌ يُعرف بابن أبي العباس قَتَلَه؛ لأنه كان يعتقد بأنه علوي، ولا تعجبه طريقته»[٣].

ومن ذلك كله يظهر كيف كانت الظروف المحيطة بالشيخ الطوسي، والتي كانت تهدّد كيان التشيّع من داخل وخارج الحوزة الشيعيّة؛ لانعدام الأمن والاستقرار الذي كان هو السائد آنذاك، وفي تلك الظروف وتلك الأزمات دخل الشيخ بغداد، وتبنّى بقوّة رفع التناقضات العلميّة والاجتماعيّة، وأدّى دوره الإيجابي في الوحدة بين الطرفين[٤].

ودخل الشيخ الطوسي الميدان في ذلك الوقت ببسالة وحكمة وحِنْكَة، واتّخذ طريق الاعتدال في تلك الأجواء المشحونة، وأوجد التنسيق والوحدة بين علماء الشيعة، كما سعى إلى رفع وحل التعارض في الروايات، وهكذا حفظ الشيخ الطوسي بتعقّله الشيعة من الأخطار والتهديدات.

وكان الشيخ الطوسي يعلم بمتطلبات عصره وزمانه، حيث قام بتأليف كتب قيّمة في مجالات مختلفة، وبالخصوص في مجال الفقه والحديث، فقد أحدث انعطافاً عظيماً في الفقه والاجتهاد الشيعي.

ونحن بدورنا نريد أن نسلط الضوء على تلك الفترة لتبيين دور الشيخ الطوسي في إيجاد النهضة العلمية والتحول الحيوي في الفقه والاجتهاد الشيعي، وإظهار دوره في إيجاد مَخْرَجٍ لرفع التعارض في المذهب من أجل حفظ وبيان العدالة والاعتدال فيه.

إطلالة عابرة على حياة الشيخ الطوسي

أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي عالِمٌ عَلَمٌ إسلامي معروف وفقيه لايُدانى، استحق لقب (شيخ الطائفة) بجدارة، ولد الشيخ الطوسي في شهر رمضان عام ٣٨٥هـ[٥]، وبعد أن أكمل دراسة المقدمات العلمية في بلده سافر عام ٤٠٨ هـ إلى بغداد لتكميل معلوماته[٦].

وتتلمَذَ هناك على يد الشيخ المفيد، الذي يعتبر من أكبر علماء الشيعة آنذاك، وأيضاً حضر عند بقيّة العلماء الأعلام في عصره، وبعد وفاة الشيخ المفيد عام ٤١٣ هـ حضر الشيخ عند السيد المرتضى، الذي وصَلَت إليه الرئاسة الشيعية لمدة ٢٣ سنة، حيث أكمل خلالها معلوماته وتأليفاته وتحقيقاته. وبعد وفاة السيد المرتضى عام ٤٣٦هـ تربّع الشيخ الطوسي على مقام الرئاسة العلمية للشيعة.

ونتيجة للشهرة العلمية والاعتدال الذي يتحلّى به الشيخ فوّض إليه الحاكم العباسي القائم بأمر الله كرسيّ علم الكلام، وهذا الأمر يدل على الدرجة العلمية التي وصل إليها الشيخ، حيث إنّ عالماً شيعياً إيرانياً وصلَ ـ بتفويض خليفة سنّي ـ إلى أعلى مقام علمي في بغداد عاصمة العالم الإسلامي السنّي.

ونتيجة للظروف والتحولات السياسية التي عانت منها بغداد، والاضطرابات التي عانى منها الشيعة، وما آلت إليه مكتبه وحوزة الشيخ الطوسي التي هوجمت وأُحرِقَت، نتيجة كل ذلك هاجر الشيخ عام ٤٤٨ أو ٤٤٩هـ مجبراً إلى النجف الأشرف[٧].

وحضور الشيخ في النجف لمدة ١٢ عاماً كان سبباً لجلب أنظار العلماء والمحققين إليها، ولذا يعتبر الشيخ الطوسي مؤسّس الحوزة العلمية في النجف الأشرف، وفي عام ٤٦٠ هـ غادر الشيخ الطوسي هذا العالم، ودُفن في مدينة النجف[٨].

دور الشيخ الطوسي في التطور العلمي لمذهب التشيع

في زمن الشيخ الطوسي كان السنة يعملون ضد الشيعة، مستخدمين أنواع الوسائل المتاحة لديهم، وأحدها الإعلام المضاد للشيعة من خلال اتّهام بأنّ علمائهم بأنهم يجتنبون طرح المسائل الأُصولية والاحتياجات العقلية في كتبهم الفقهية، وهم يكتفون بنقل الآيات وذكر الأحاديث مع سندها، لذلك استخفّ المخالفون بعلماء الشيعة وعدّوهم من السذّج[٩].

ونتيجة لنظرة الشيخ الطوسي العميقة ومعرفته بزمانه آنذاك، وللوقوف بوجه هذه الاتّهامات التي كان يوجهها المخالفون إلى مذهب التشيّع والرد على شبهاتهم، شمّر الشيخ عن ساعدَيه، ودخل مُعترك التحقيق والتأليف، وقام بتصنيف الكتب الفقهية، وكذلك التفسير، حيث أحدَثَت كتاباته انقلاباً عظيماً، وحَفظَت التراث الشيعي الضخم.

وقد كَتَبَ الشيخ في مواضيع مختلفة، كالفقه، والأُصول، والتفسير، والحديث، والكلام، والرجال، والتاريخ، والدعاء[١٠]، كما أنه كتب تأليفاته ضمن شرائط خاصّة؛ لأنّ هدفه كان في البداية بيان وتوضيح أكثر ما يمكن من كتبه.

ولبيان عظمة ما كتبه الشيخ الطوسي سوف نشير إجمالاً إلى بعض تأليفاته الكثيرة، فمن آثاره القيّمة كتابه (التبيان) في تفسير القرآن، حيث إنه ـ ولأول مرة ـ استفاد من الأدلة العقلية في التفسير، فأحدث تحوّلاً عظيماً في علم التفسير. كما أن الشيخ الطبرسي المفسّر الشيعي المعروف مجّدَ ومدحَ الشيخ الطوسي في كتابه[١١].

وكتب الشيخ الطوسي في علم الرجال كتابين من الكتب الأربعة الرجالية الشيعية المعروفة، وهما (الرجال)، و(الفهرست)، ورجال الكشي[١٢] الذي كتبه تحت عنوان

(اختيار معرفة الرجال)، وصار في متناول مَن جاء بعده[١٣].

وجاء كتابه (الفهرست) رداً على أُولئك المخالفين الذين اعترضوا على الشيعة قائلين: إنّ الشيعة ليس لهم سابقة علميّة في الكتابة، فجاء الشيخ وأورد في كتابه أكثر من تسعمئة نفر من كتّاب الشيعة، وحدود ألفَي كتاب من كتب الشيعة[١٤]، وكذلك كتب في الفروع الأُخرى من العلوم الإسلامية، فمثلاً: ألّف في فرع الكلام تلخيص الشافي، والمفصح، والغيبة، وفي الحديث ألّف كتابَين من الكتب الأربعة للشيعة، وهما: تهذيب الأحكام والاستبصار. وفي أصول الفقه ألّف (عدّة الأُصول)، أمّا في مجال الفقه فقد ألّف ثلاثة كتب قيّمة: النهاية، والمبسوط، والخلاف[١٥].

وقد حفظ الشيخ الطوسي من خلال تصنيفاته الكثيرة علوم الشيعة والأُصول الأولية الحديثيّة، حيث انتقلت إلى الأجيال التي جاءت بعده، وقد أشار الشيخ الطوسي في كتابه (الاستبصار) إلى هذه القضية[١٦].

لذلك كتب البعض حول دور الشيخ الطوسي في انتقال مواريث الشيعة جيلاً بعد جيل قائلاً: «إنه ربط طبقة المتقدمين بالمتأخرين»[١٧]، إنّ كل كتابٍ من كتب الشيخ يحمل على عاتقه أحد احتياجات المذهب، وكل كتاب كان يؤدي خدمة جليلة للفكر الشيعي، لذا يعتبر البحث حول دور الشيخ الطوسي في التطور العلمي لمذهب التشيّع واسعاً ومتشعّباً جداً، وله أبعاد مختلفة، ونحن سوف نتناول دوره في تطوّر الفقه الشيعي فقط.

دور الشيخ الطوسي في تطور الفقه الشيعي

كان علماء الشيعة إلى ما قبل الشيخ المفيد والشيخ الطوسي يفتون وفقاً لمتون الآيات القرآنية والأحاديث، ولا يتعرضون للمباحث الأُصولية، وكانت كتبهم الفقهية فروعاً قد وردَت في

الروايات فقط، ولم يكن مكانٌ للعقل والفكر والأقوال المختلفة والاحتجاجات العقلية في بحوثهم.

وهذا الأمر أدّى بالفِرَق الإسلامية الأُخرى إلى القول بسطحيّة الفكر الشيعي، وصار غَرَضاً للتجريح والانتقاد، ولم تكن هذه الطريقة مفيدة في تلبية حاجات المجتمع آنذاك.

ونتيجة لذلك لجأ الفقهاء إلى استنباط واستخراج المسائل على أساس الأُصول والقواعد من الكتاب والسنّة، ووضعوا أوّل دعائم الاجتهاد، وتعمّقوا في الفقه، ويمكن أن نشير إلى أحد السبّاقين في هذا المضمار وفي هذه المرحلة، وهو الحسن بن علي بن أبي عقيل العماني، حيث ألّف كتاب (المتمسّك بحبل آل الرسول) [١٨]، ويعتبر العماني أول من هذّب الفقه في بداية الغيبة الكبرى، وطبّقه مع القواعد الأُصولية، وهو الذي روّج لمصطلح (الاجتهاد).

ثم جاء محمد بن أحمد بن الجنيد الإسكافي، وهو أحد فقهاء الشيعة الأعلام، والذي وسّع حدود الاجتهاد والاستدلال في الفقه، ودَفَعَهُ إلى الإمام، ولكنّه متّهَم بالعمل بالرأي والقياس[١٩].

وكذلك ساهم الشيخ المفيد بشكل كبير في توسعة طريق الاستدلال والتعقّل في الفقه والكلام الشيعي، فصار هناك تحوّل كبير في الفقه والكلام الشيعي، وقد استلهم من أُستاذه ابن أبي عقيل العماني الطريقة الاجتهادية، حيث اتّخَذَها مثالاً، وكتبَ أول كتاب كامل وشامل في علم الأُصول، وأسماه (التذكرة بأُصول الفقه).

ثم جاء بعد الشيخ المفيد التلميذ الثاني للعماني، وهو السيد المرتضى، الذي استفاد في استنباطه للأحكام من الأدلة الأُصولية اللفظية والعقلية، لذلك لم يوافقه المحدّثون والأخباريون من الإمامية[٢٠]، فصنّف السيد المرتضى كتابه (الذريعة إلى أُصول الشريعة)، حيث توسّع بعده علم الأُصول.

وهنا أحسّ الشيخ الطوسي الذي هو من خيرة تلاميذ الشيخ المفيد والسيد المرتضى بالحاجة إلى إحداث تحول وتغيير في الفقه والاجتهاد الشيعي، فأسّس لقضية الاجتهاد المطلق في الفقه والأُصول[٢١]، وله آثار قيّمة في مجال الفقه والأُصول وبيان المسائل الشرعيّة، فقد ألّف تلك الكتب، ولكلٍّ منها طريقته الخاصّة التي تتناغم ومتطلبات ذلك الزمان، حيث إنه ارتأى الوصول في كل واحد منها إلى هدفٍ معيّن، والعامِل المشترك في كل تأليفاته هو الدفاع عن حريم التشيّع.

وصنّف أول كتاب له في ذلك، وأسماه (النهاية في مجرد الفقه والفتاوى)، بالإضافة إلى الكتب السابقة، حيث كان يقوم بذكر الأحاديث أولاً، ثم بعد ذلك يتعرّض إلى ذكر الأحكام على أساس تلك الروايات.

وكان فقهاء الإمامية إلى ما قبل زمان الشيخ الطوسي يكتبون رسائل متفرقة في مبحث فقهي أو أكثر، ولم نعثر على كتابٍ جامع يشمل جميع المباحث الفقهية، وقد ألّف الشيخ الطوسي ـ ولأول مرّة ـ كتاباً يشتمل جميع المباحث الفقهية في ذلك الزمان، وأسماه (النهاية)، حيث تكلم بشكل تفصيلي على كل المباحث الفقهية[٢٢].

يقول الشيخ الطوسي في مقدمة كتابه (المبسوط): «كنتُ عملتُ على قديم الوقت كتاب النهاية، وذكرت جميع ما رواه أصحابنا في مصنّفاتهم وأُصولها من المسائل وفرّقوه في كتبهم، ورتّبتهُ ترتيب الفقه وجمع النظائر، ورتّبت فيه الكتب على ما رتّبت للعلّة التي بيَّنتُها هناك، ولم أتعرّض للتفريع على المسائل، ولا لتعقيد الأبواب وترتيب المسائل وتعليقها والجمع بين نظائرها، بل أوردت جميع ذلك أو أكثره بالألفاظ المنقولة حتى لا يستوحشوا من ذلك»[٢٣].

وعلى هذا فقد حفظ الشيخ الطوسي ميراث الشيعة من خلال

كتابه (النهاية)، الذي يعتبر من مُبتكَرات الشيخ، فقد قام بجمع الأحاديث الفقهية من المصنّفات الحديثيّة الأصلية، وجعلها في مكان واحد، كما أنه عمل بما اعتاد عليه المتقدمون من فقهاء الإمامية، وقال بعضهم: «كتاب النهاية له مكانة عالية جداً عند الشيعة، حتى قيل: بقي الشيعة ثمانين عاماً بعد الشيخ الطوسي بدون مجتهد، واكتفوا بكتاب النهاية، وعمل علماء الشيعة طوال هذه الفترة بفتاوى (النهاية)، ولم يجرؤ أحد أن يُفتي خلاف كتاب الشيخ»[٢٤].

ثم كتب الشيخ الطوسي كتابه (المبسوط)، وقد تميّز عن طريقة المجتهدين، حيث تناول البحث والتوجيه في الروايات وتفريعاتها من علم الأصول، وأظهر الفقه في الفروع والاجتهاد مقابل أهل السنة، وعندما ألّفَ كتابه (الخلاف) وسّع من خلاله الفقه الشيعي المقارن، وتعرّض للبحث والاحتجاج على أهل السنّة.

أما كتابه (الجمل والعقود في العبادات) فقد بيّن من خلاله المسائل الفقهية بعبارات موجزة، كما أنّ البعض عبّر عن هذا الأثر؛ باعتباره أول كتاب من هذا النوع، بالفقه الكلاسيكي[٢٥].

وبناء على ما تقدم لا يمكننا أن نعرف الرأي النهائي والواقعي للشيخ الطوسي من خلال آثاره وكتبه الفقهية؛ لأنّ كتبه كانت تحاكي ذلك الزمان الذي أُلِّفت فيه، وتعبّر عن احتياجات المذهب الشيعي في عصره.

كما أنّ بعض المستشرقين قالوا في الشيخ الطوسي: كان الشيخ الطوسي مورداً للانتقاد، وسبب الانتقاد هو اتّباعه لطريقة المجتهدين في كتابه (المبسوط)، بينما اتّبع طريقة الأخباريين في كتابه (النهاية)، حيث إنّ السيدة نلينو قد أثارت ذلك الانتقاد.

والظاهر أنّ الشيعة الإمامية حتى زمان الشيخ الطوسي كانت تتّبعِ طريقة أصحاب الروايات، وبعبارة أخرى: إنّ

الشيعة كانت تعتمد في استنباط أحكامها الفقهيّة والتفسيريّة على الروايات.

السيدة نلينو سَعَت إلى إبعاد التقيّة عن طريقة الشيخ الطوسي في البحث وإسنادها إلى ابن ادريس الحلي، وقالت: إنّ اتّباع الشيخ الطوسي لهاتين الطريقَتَين في كتابَيه كان بسبب التفاوت بين هذين الكتابين؛ فأحدهما كتاب روائي؛ والآخر كتاب فتوائي.

ويجب أن يقال: إنّ الفرق بين هذين الكتابين ليس فقط في طبيعة وماهيّة المحتوى لكل منهما، بل هناك فروق أخرى، وقد فتح الشيخ الطوسي بعمله هذا باب الاجتهاد في علم الكلام عند الشيعة، وأراد أن يضع الأساس للاجتهاد الذي لا ينحرف عن الرواية[٢٦].

وهكذا أظهر الشيخ الطوسي من خلال آثاره وتصنيفاته الفقهية الاعتدال والشمولية والعمق الفكري، حيث تحرّك الفقه والاجتهاد الشيعي في زمانه.

وإنّ علو مرتبة الشيخ الفقهية وعظمته العلميّة بين علماء الشيعة الآخرين أدّى إلى عدم الجرأة في إبراز الآراء الأخرى والتفقّه مقابل آراء الشيخ الطوسي لفترة طويلة، بحيث لم يتجرّأ أحد أن يصدر فتوى تخالف فتاوى الشيخ الطوسي لمدّة قَرنين، حتى جاء ابن إدريس الحلّي وفتح الباب في ذلك، ونقد آراء الشيخ الطوسي وأفتى بعض الفتاوى المخالفة لفتاوى الشيخ[٢٧].

وهكذا تربّع الشيخ الطوسي ذلك الرجل العظيم على قمّة المذهب الشيعي، ولازال منذ ألف عام، وبقي مناراً بسبب نيّته الخالصة ومحبّته للإسلام وسعيه للدفاع عن حريم الدين، وتفانيه في حفظ كيان التشيّع.

أُسس التطوّر الفقهي عند الشيخ الطوسي

أحدَثَ الشيخ الطوسي تحوّلاً عظيماً في الفقه، من خلال أفكاره العميقة

ومعرفته بزمانه وما يحتاج إليه، حيث عَمَدَ إلى تأليف الكتب الفقهية والحديثيّة، وكان مبنى الشيخ الطوسي يميل نحو استخدام الجانب العقلي إلى جانب الكتاب والسنّة، علاوة على ميله للفقه المقارن، حيث كان يجد الحلول المناسبة لرفع التعارض بين الروايات والاعتدال في معايير جرح وتعديل الروايات.

وسوف نعرض بشكل إجمالي التطور الفقهي عند الشيخ الطوسي في ما يلي:

١ـ العقل إلى جانب الكتاب والسنّة

حارب الشيخ الطوسي الجمود والقشريّة الموجودة في المذهب، وكان يعتبر الذين يتوصلون إلى فهم أُصول الدين من خلال العقل ذوي منزلة رفيعة خاصّة، وقد حرّك الفقه والاجتهاد الشيعي بشجاعة، وبذلك أدخلهُ في مرحلة جديدة، وكان الشيخ لا يجوّز التعبّد والتقليد في أُصول الدين، ويقول منتقداً أُولئك الذين لديهم جمود فكري، والذين كانوا موجودين في الأوساط الشيعيّة: «إذا سألتَ أحدهم عن التوحيد أو العدل أو الإمامة والنبوّة فبدل أن يجيبوك بالدليل العقلي يكتفون بنقل بعض الروايات ويسكتون»، فالشيخ الطوسي حاله حال أي عالم إسلامي واعٍ يقول بوجوب الوصول إلى الأُصول والعقائد اجتهاداً من خلال البحث العلمي المباشر للوصول إليها من مظانّها[٢٨]، وكذلك من أجل أن تتفتّح الذهنية عندهم.

وقد كتب الشيخ الطوسي في مقدمة كتابه (المبسوط) يقول: «فإني لا أزال أسمع معاشر مخالفينا من المتفقهة والمنتسبين إلى علم الفروع يستحقرون فقه أصحابنا الإماميّة، ويستترونه، وينسبونهم إلى قلة الفروع وقلة المسائل، ... وكنت على قديم الوقت وحديثه متشوّق النفس إلى عمل كتابٍ يشتمل على ذلك، تتوق نفسي إليه،

فيقطعني عن ذلك القواطع وتشغلني الشواغل، وتضعف نيّتي أيضاً فيه قلة رغبة هذه الطائفة فيه، وترك عنايتهم به؛ لأنهم ألقوا الأخبار وما رووها من صريح الألفاظ، حتى أنّ مسألة لو غُيِّر لفظها، وعُبِّر عن معناها بغير اللفظ المعتاد لهم، لتعجبوا منها، وقصر فهمهم عنها»[٢٩].

كما يمكن أن نشاهد بوضوح اتّخاذ الشيخ الجانب العقلي في الفقه التفريعي والاجتهادي، وقد سار الشيخ الطوسي على طريق أساتذته الشيخ المفيد والسيد المرتضى في استنباط الأحكام والفروع الفقهية من الأُصول والقواعد، فألّف كتابه (عدّة الأُصول) في أُصول الفقه، يقول في مقدمة كتابه: «قبل كتاب (عدة الأُصول) ما كان هناك كتاب في أصول الفقه غير كتاب أبي عبد الله (الشيخ المفيد)، ولم يكن كتابه يفي بالغرض، ورغم أنّ السيد المرتضى قد بحث هذا العلم في تقريراته وأماليه بشكل واسع لكن لم يكن هناك كتاب بعنوان مرجع يُرجع إليه في هذا العلم رغم الأهميّة الكبرى التي يحظى بها هذا الموضوع، ورغم أنّ بيان الشريعة يبتني عليه، لذلك قمت بتأليف كتابي (عدة الأُصول) في هذا المقام»[٣٠].

كان فقهاء الشيعة قبل زمان الشيخ الطوسي يبحثون في المسائل التي هي أقل من المسائل الفرعيّة، ولذلك صاروا غرضاً لانتقاد فقهاء المذاهب الأُخرى.

ويشير الشيخ الطوسي في بداية كتابه (المبسوط) إلى هذه الحقيقة فيقول: إني لا أزال أسمع أنّ الفقهاء الذين ينكرون أصل الولاية يقلّلون من شأن فقه أصحابنا الإمامية ويعتبرونه لا قيمة له، ويقولون: إنّ المسائل التي تعالج الفروع قليلة عندهم..، ويضيف الشيخ القول: ولو نظروا في أخبارنا وفِقهنا لعلموا أنّ جُلّ ما ذكروه من المسائل موجود في أخبارنا ومنصوص عليه عن أئمتنا..؛

إما خصوصاً؛ أو عموماً، أو تصريحاً أو تلويحاً. من أجل ذلك قمت بتأليف هذا الكتاب ليعلموا أنّ الشيعة الإمامية يمكنهم استنباط جميع المسائل ببركة أحاديث الأئمة، ولا حاجة لهم بإعمال القياس وأمثاله.

ويقول الشيخ أيضاً: وهذا الكتاب إذا سهل الله تعالى إتمامه يكون كتاباً لا نظير له لا في كتب أصحابنا ولا في كتب المخالفين؛ لأنيّ إلى الآن ما عرفت لأحد من الفقهاء كتاباً واحداً يشتمل على الأُصول والفروع مستوفياً عند المخالفين لمذهبنا، بل كتبهم وإن كانت كثيرة لكنها غير مجتمعة في كتاب واحد[٣١].

والشيخ بكتابته (المبسوط) يكون قد ألّف أكمل كتابٍ للفقه التفريعي والاجتهادي.

وقد أظهر الشيخ في كتابه دقّة النظر، وسِعَة البصيرة، وقوّة الاستدلال، وتفقّهه، عند بحثه للتفريعات في استخراج الجزئيات من الأُصول.

قال البعض: «رغم أنّ الشيخ المفيد والسيد المرتضى، اللذين هما من أساتذة الشيخ، قد سَبَقا الشيخ في البحث في أكثر المسائل الفرعية، لكن الشيخ بلا مبالغة، هو الذي فتح باب التفريع على مصراعيه»[٣٢].

فعلى هذا يعتبر الشيخ الطوسي ـ بحق ـ من المدافعين عن مذهب التشيع مقابل المخالفين من أهل السنّة، ودفاعه العقلي عن ذلك على الصعيد الفقهي قد كَسَرَ العادة التقليديّة السائدة آنذاك، وتوّجَ عمله ذلك بتأليفه كتاب المبسوط الذي هو أول كتاب كامل يحتوي على المسائل الفرعيّة والاجتهاديّة للفقه الشيعي، حيث استنبط الأحكام والفروع من الأُصول، وأضفى مسحة الاعتدال والاتّزان على الفقه الشيعي، وكان يؤكّد على الكتاب والسنّة، وكذلك يستخدم الأدلّة العقليّة في الاستنباط، ونرى استخدامه للطريقتين في آثاره ومصنّفاته.

فقد سلك في كتابه (النهاية) طريقة المحدثين الشيعة، حيث كان يذكر الحديث مع سنده، أما في كتابه (المبسوط) فنراه يستخدم طريقة التفريع واستنباط الجزئيات من الأُصول.

وقد صرّح بعضهم حول هذه المسألة بالقول: «الشيخ ليس أخبارياً صرفاً، بحيث يتّخذ الخبر مبنىً لاستنباطه، ولم يقع تحت تأثير أهل الرأي، ولم يستخدم القياس في استنباطه، بل إنه يستفيد من الكتاب والسنّة في حال وجودهما، ويستخدم الدليل العقلي حيث فقدهما، فبناءً على ذلك نستطيع القول: إنه أعطى للاجتهاد علاوة على الكمال والإطلاق أعطاه الاستقلال والاعتدال أيضاً، فيمكن أن نقول: أنه أوجد دورة خاصّة كاملة للفقه»[٣٣].

٢ـ الميل للفقه المُقارن

كان عصر الشيخ الطوسي محلاً لتضارب لآراء والعقائد، وكانت تتشكل اجتماعات وتجري مناظرات بين علماء الشيعة وأهل السنّة، وتُطرح فيها أيضاً آراء الشيعة وعقائدهم مقابل أهل السنّة، وهناك آثار قيّمة ومفيدة في الفقه المقارن تركَت أثرها العميق في هذا المجال، فقد كتب الشيخ المفيد كتاباً تحت عنوان (الإعلام في ما اتَّفَقَت عليه الإماميّة من الأحكام واتَّفَقَت العامّة على خلافهم)، والسيد المرتضى له أثر قيّم تحت عنوان (الانتصار)، لأجل إثبات آراء الشيعة والاستدلال المناسب بها[٣٤]. أما الشيخ الطوسي فقد كتب (مسائل الخلاف)، حيث أكمل الطريق في علم الفقه المقارن، ووسّعه بشكل أكثر جامعيّةً وكمالاً، وأقوى استدلالاً، حيث صار مدار البحث والاحتجاج مع أهل السنّة، وكتاب الخلاف يدلّ على قوّة الاستنباط والاستدلال عند الشيخ الطوسي، وهو مؤشر على إحاطة الشيخ العلميّة بكل أقوال المذاهب الإسلامية.

حتى قال البعض: إنّ «كتاب الخلاف للشيخ الطوسي أول كتاب شامل في مجاله كُتب عند الإماميّة، بل نستطيع القول: إنه أول كتاب كُتب في مجاله بين فقهاء الإسلام، فلا يوجد له نظير بين فقهاء الإسلام، ولم يكتُب أحد في هذا المجال».

ويمتاز هذا الكتاب عن غيره من ناحيتين:

١ـ إنه يحتوي على كل المباحث الفقهية وكل الكتب الفقهيّة.

٢ـ يتعرض لآراء ونظريات كل الفقهاء في كل مسألة يطرحها، ولا تجد ذلك في الكتب التي ألّفها أهل السنة، أي إنّها لا تحوي نظريات كل الفقهاء»[٣٥].

وقف الشيخ الطوسي في كتابه (الخلاف) أمام فقهاء المذاهب الأُخرى، وكان مبنى استدلاله يعتمد على الدليل الذي يحظى بقبول المذهب المخالف، وقد أشار الى هذه المسألة في مقدمة كتابه، وأنه ذَكَرَ الدلائل التي يقبلها الطرف المخالف أعم من ظاهر القرآن والسنة القطعيّة والإجماع ودليل الخطاب وغيره، ثم يضمّ إليها الحديث الواصل عن أهل البيت عليهم السلام[٣٦].

وسوف نشير إلى بعض النماذج حول هذه المسألة:

الشيخ الطوسي في (كتاب الطهارة) يقول حول مسح الرأس في الوضوء: «مسح جميع الرأس غير مستحب، وقال جميع الفقهاء: إنّ مسح جميعه مستحب، دليلنا أنّ استحبابه يحتاج إلى دليل شرعي، وليس في الشرع ما يدلّ عليه، وأيضاً أجمَعَت الفرقة على أنّ ذلك بدعة، فوجب نفيه»[٣٧].

ويقول حول مورد المسح على العمامة: المسح على العمامة لا يجوز، وبه قال أبو حنيفة والشافعي ومالك، وقال الثوري والأوزاعي وأحمد وإسحاق: ذلك جائز. دليلنا: قوله تعالى: ﴿وَامْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ﴾ (المائدة: ٦) فأوجب المسح على الرأس، ومن مسَحَ على العمامة لم يمسح رأسه، وأيضاً إجماع

الفرقة يدلّ على ذلك. ثمّ استدلّ بعدها برواية عن الامام الصادق عليه السلام حول هذه المسألة[٣٨].

وفي مورد إيصال الماء داخل العين عند غسل الوجه في الوضوء يقول الشيخ: «إيصال الماء الى داخل العين في غسل الوجه ليس بمستحب،. وقال أصحاب الشافعي: إنه مستحب، وحُكي عن ابن عمر مثل ذلك، دليلنا أنّ الأصل براءة الذمّة، والوجوب والندب يحتاجان إلى دليل، وأيضاً قوله تعالى: ﴿فَاغسِلُواْ وُجُوهَكُم﴾ ولم يقل: وأعينكم، ثم أشار الشيخ في هذا المورد إلى حديث الأعرابي، وإجماع فقهاء الشيعة»[٣٩].

وهكذا فالشيخ الطوسي بذِكْره موارد الاختلاف بين الفقه الشيعي وفقه العامة، ذَكَرَ أدلة الشيعة ودافعَ عنها باستدلاله القوي المُقتدر مقابل أهل السنة، لهذا قال بعض المحققين حول الشيخ الطوسي: «لقد أظهر الشيخ استقلالية الفقه الشيعي مقابل الفقه السني، وبالأخص مقابل كل واحد من المذاهب المهمّة لأهل السنّة، ورغم أنّ أهل السنة لا يريدون إلى الآن الاعتراف بهذا الاستقلال، الذي سعى إليه السيد المرتضى، ولم يستطع النجاح في الوصول إليه، لكن الشيخ الطوسي نجح عملياً في إعطاء الاستقلالية للفقه الشيعي»[٤٠].

٣ـ العناية الخاصّة بحل إشكالية التعارض بين النصوص

كانت مسألة التعارض والتناقض في روايات الشيعة في القرن الرابع والخامس مسألة كلاميّة جدّية بين الشيعة وأهل السنّة، حتى جعل مخالفونا ذلك من أعظم الطعون على مذهبنا، وتطرّقوا بذلك إلى إبطال معتَقَدنا، بحيث دخلت على جماعة ممّن ليس لهم قوّة في العلم ولا بصيرة بوجوه النظر ومعاني الألفاظ الشبهةُ، وكثير منهم رَجَعَ عن اعتقاد الحق لمّا اشتبه عليه الوجه في ذلك.

فمِن أجل ذلك كلّه كَتَبَ الشيخ الطوسي كتابه (التهذيب)؛ من أجل صيانة المذهب وحفظه، وقد ردّ الشبهات ورَفَعَ التّعارض من الروايات، وجَمَعَها، وعمل على تأويلها[٤١]، وقد بيّن الشيخ الغاية من تأليفه كتاب (تهذيب الأحكام)، حيث قال: «ذاكَرَني بعض الأصدقاء أيّده الله.. بأحاديث أصحابنا وما وقع فيها من الاختلاف والتباين والمنافاة والتضاد،.. حتى جعل مخالفونا ذلك من أعظم الطعون على مذهبنا،.. حتى دَخَلَ على جماعة ممّن ليس له قوّة في العلم ولا بصيرة بوجوب النظر ومعاني الألفاظ شبهة، وكثير منهم رجع عن اعتقاد الحق لما اشتبه عليه الوجه في ذلك..، فالاشتغال بشرح كتاب يحتوي على تأويل الأخبار المختلفة والأحاديث المتنافية من أعظم المهمّات في الدين ومن أقرب القربات إلى الله تعالى..، وطُلب منّي أن أقوم بشرح رسالة أُستاذي الشيخ المفيد المعروفة بـ (المقنعة)، وأستَدِل بها إمّا من ظاهر القرآن أو من صريحه أو فحواه أو دليله أو معناه، وإمّا من السنّة القطعيّة، أو إجماع المسلمين، أو إجماع الإمامية.

ثم أذكرُ بعد ذلك ما ورد من أحاديث أصحابنا المشهورة في ذلك، وأنظر في ما ورد بعد ذلك مما ينافيها ويضادّها، وأبيّن الوجه فيها، إمّا بتأويل؛ أو أذكر وجه الفساد فيها..

وطُلب منّي أيضاً مهما تمكّنْتُ من تأويل بعض الأحاديث، من غير أن أطعن في أسنادها، وأجتهد في أن أروي في معنى ما أتأوّله حديثاً آخر يتضمّن ذلك المعنى، إمّا تصريحاً أوتلويحاً»[٤٢].

ويشتمل كتاب التهذيب على مجموعتين من الروايات: روايات متوافقة مع بعضها؛ وروايات متعارضة.

وصنّف الشيخ الطوسي كتاباً آخر بعد كتابه التهذيب، وأسماه (الاستبصار في ما اختلف من الأخبار)، وقد ذكر فيه الروايات

المتعارضة فقط، ثم قام ببيان طريقة جمعها وتأويلها[٤٣]. وقال بعض المحققين «إنّ الشيخ الطوسي دائم المراجعة للجوامع الحديثية، ويتعمّق في الكتب الفقهية، لذلك يرى دائماً أنّ الاختلاف في الفتوى يرجع إلى الاختلاف في الحديث؛ فنراه يرجع دائماً إلى تأويل وتوجيه الحديث لكي يرفع التناقض بينها»[٤٤].

وهكذا سعى الشيخ الطوسي في هذين الكتابَين بأقصى ما يستطيع لجمع الأحاديث المتعارضة أو تأويلها، كما ردّ أقلّ عدد ممكن من الروايات بدليل ضعفها أو تعارضها.

وتوجيهه للروايات وتأويلها قلّل من اختلاف الفتاوى عند علماء الشيعة، كما أجاب على طعون المخالفين لمذهب التشيع؛ وذلك من خلال حمل الروايات المتعارضة على التقية أو الضرورة أوماشابه ذلك.

وإنجاز الشيخ الطوسي لهذا العمل الجبّار يُعلّمُنا طريقة التأويل وجمع الروايات بطرق مختلفة، ويبيّن لنا كيفيّة فهم وتأويل الروايات وجمعها، وطريقة الاستنباط والتفقّه وبيان طريقة اجتهاده، وفَتَحَ الشيخ الطريق للأجيال القادمة في البحوث الفقهية والاجتهادية.

هذا من جانب، ومن جانب آخر فإنّ الشيخ حفظ لنا ميراثاً حديثياً وفقهياً شيعياً من الضياع، من خلال ذكره للروايات المختلفة والمتعارضة وتدوينها في كتبه، فصار بذلك مادّةً أساسيّة للعلماء والفقهاء الشيعة في الأزمنة التي تَلَت زمان الشيخ الطوسي، فصار من الممكن التعمّق فيها وسَبْرِ أغوارها أكثر فأكثر، كما ويمكنهم أن يصلوا إلى فهم جديد للروايات من خلال اجتهادهم، وبذلك حفِظَ الفقه الشيعي من الضَّياع.

٤.الاعتدال في معاييرجَرح الرواية وتصحيحها

كانت ظروف الشيعة في زمان الشيخ الطوسي قاسية، حيث كان الشيعة يتعرّضون لهجوم المخالفين

دائماً، وكان بين علماء الشيعة اختلاف كبير في آرائهم وفتاواهم، وقد صنّف الشيخ كتاب (التهذيب) الذي نَقَدَ به طريقة أساتذته، كما قَبِلَ الأحاديث التي ردّها أُستاذه السيد المرتضى، حيث التزم طريقة الاعتدال في التعامل مع الروايات.

وكان العلماء قبل الشيخ الطوسي يعتبرون أحد معايير قبول الرواية هو إيمان الراوي وعدالته، والعدالة تعني أن يكون الراوي مجتنباً الفسق والفجور[٤٥]، أمّا الشيخ فقد غيّر هذا المعيار، وعمل بسيرة العقلاء، والتي يقبل على أساسها رواية الفاسق إذا كان صادقاً.

وقد بيّنَ في كتابه (عدة الأُصول) أنه «إذا ارتكب أحدٌ محرّماً في بعض أعماله، أو فَسَقَ في بعض جوارحه، لكنّه في الرواية ثقةٌ وصادق، فإنّ فِسقَه وخَطأه لا يسبب ردّ روايته، والعمل جائز بروايته؛ لأنّ العدالة المطلوبة في الرواية حاصلة، واعلم أنّ الفسق يمنع من أداء الشهادة للفرد، ولا يمنع من روايته»[٤٦].

أمّا بالنسبة إلى الأخبار المُرسلة، فإنّ الشيخ يقول بحجّية بعض الرواة حتى لو جاءت روايتهم مرسلة، مثل: ابن أبي عُمير، وصفوان بن يحيى، ودليله أنّ هؤلاء لا يروون عن غير الثقات.

ولكن بعض العلماء قالوا: إنّ هذه المسألة من اجتهادات الشيخ الطوسي، ولم نعثر لها على شاهد من كلام المتقدمين في تأييدها[٤٧].

علاوة على ذلك فإنّ الشيخ قليلاً ما يعتمد على جرح وتعديل الرواة في كتبه الرجالية، فلم يذكر الكثير من المعلومات عن الرواة في (الفهرست) و(الرجال)، وفي مقدّمة (الفهرست) وَعَدَ صريحاً بالتعرّض إلى جرح وتعديل الرواة والتعريف بعقائدهم المنحرفة، ولكنّه عندما يشرح أحوال الرواة لا يتعرّض إلى هذه المسألة[٤٨]. وهذا يدلّ على أنّ هدف الشيخ الطوسي هو التقليل من النقد الموجّه لمؤلّفي الشيعة.

وفي كتابه (الرجال) قليلاً: ما يتعرض إلى توثيق أو تضعيف الرواة، وكان يحترز من التضعيف الشديد للرواة، فمثلاً: يتعرّض لذكر اسم أحد الرواة في عدّة أماكن من كتابه، ولكنّه يقول بتضعيفه في مكان واحد فقط[٤٩]، وقال بعض المحققين حول هذه المسألة: «هذا نوعٌ من الجرح الخفيّ للرواة الشيعة الضعفاء عند الشيخ الطوسي، كي لا تتوجّه الأنظار صوبهم إذا ضَعّفَهُم بشكل مباشر»[٥٠].

وفي بعض الأحيان يستند الشيخ الطوسي في كتبه الحديثيّة، مثل: التهذيب والاستبصار، إلى الأخبار الضعيفة في مقام جمع وتأويل الروايات، لكنّه لا يتعرّض إلى جرح وتعديل الرواة، وهذه الطريقة التي اتّبَعَها الشيخ أثارَت حفيظَة بعض المحققين، أمثال: الشهيد الثاني في كتابه الدرائي، حيث يقول «أنا أتعجّب للشيخ الطوسي الذي يشترط في كتبه الأُصوليّة الإيمان والعدالة للراوي من أجل قبول روايته، أمّا في كتبه الحديثيّة والفقهية فإنّك تتفاجأ بالغرائب التي عنده، التي من جملتها أنّك تراه مرّة يعمل بالخبر الضعيف مطلقاً، ويُخصّص بعض الأخبار الصحيحة بذلك الخبر الضعيف، وذلك عندما تتعارض بعض الأخبار بدليل إطلاقها مع خبر ضعيف، ومرّة أُخرى تراه يُشير إلى ضعف إحدى الروايات فيردّها، ومرّة تراه يردّ خبر الواحد ولا يعمل به؛ لأنه لا يورث العلم والعمل، كما فعل أُستاذه السيد المرتضى»[٥١].

ويردّ أحد المحققين على تعجّب الشهيد الثاني وبعض علماء الرجال حول سيرة الشيخ الطوسي باستناده إلى الأخبار الضعيفة، وعدم جرح وتعديل الرواة، بالقول: «أتعجّب من الشهيد الثاني وسائر علماء الفقه والرجال الذين لم يطّلعوا على مقدّمة كتاب التهذيب والاستبصار، أو أنهم لم يتدبّروا فيها لكي يتّضح لهم أنّ طريقة الشيخ كانت من أجل المصلحة، حيث إنها كانت في

زمنٍ اقترح فيه رجلٌ من أهل السياسة على الشيخ الطوسي ذلك الاقتراح، وأيضاً من أجل أن يكمّ أفواه أعداء المذهب، ويصبّ الماء على نار الحرب والجدال الداخلي المُستَعِر، مثل: فتنة ابن الغضائري، وقتل أحمد بن طرخان الجرجرائي، حيث كانت عاصمة المذهب متعرّضة للخطر آنذاك»[٥٢].

النتيجة

أحسّ الشيخ الطوسي ـ بحنكَتِهِ ومعرفته بأُمور زمانه ـ بوجوب التغيير في جميع العلوم، وبالأخصّ الفقه الشيعي؛ لأجل الدفاع عن مذهب التشيّع.

إنّ فكرة الشيخ الطوسي في التطور الفقهي مُبتنية على: الاستفادة من العقل إلى جانب الكتاب والسنّة؛ والميل نحو الفقه المقارن؛ وإيجاد الحلول لرفع التعارض والتناقض في الروايات؛ والاعتدال في معيار الجرح والتعديل للروايات.

وقد كسر الشيخ الطوسي ذلك الجمود الذي طال الفقه من خلال كتاباته وآثاره الفقهية التي طرحها بشكل جديد يتماشى وواقع الحال.

الهوامش

[١] انظر: الطوسي، تهذيب الأحكام، المقدمة: ٣.
[٢] الطوسي، الفهرست: ٢.
[٣] النجاشي، الرجال، رقم ٢١٠.
[٤] معارف، پژوهشي در تاريخ حديث شيعة: ٥٢٥.
[٥] الطوسي، التبيان، المقدمة ١: ٧؛ الامالي، المقدمة.
[٦] الحلّي، خلاصة الأقوال: ١٤٨.
[٧] ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأُمم ٨: ١٧٣ ـ ١٧٩، الصدر، نگاهي به آثار فقهي شيخ طوسي، المقدمة.
[٨] الطوسي، التبيان، المقدمة ١: ٧ ـ ٧٧؛ الطوسي، الأمالي، المقدمة.
[٩] الطوسي، المبسوط، المقدمة.
[١٠] الطوسي، التبيان، المقدمة: ٢١ـ٣٧؛ وكذلك الاستبصار، ١: المقدمة.

[١١] الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن ١: ٧.
[١٢] بعضهم نقل أن رجال الكشي اسمه (معرفة الناقلين عن الأئمة الصادقين)، انظر: ابن شهرآشوب، معالم العلماء، رقم ٦٧٩. وبعضهم عرّفه باسم (معرفة الرجال)، انظر: التستري، قاموس الرجال ١: ١٥.
[١٣] الدواني، هزاره شيخ طوسي ١: ٢٥٧.
[١٤] الطوسي، الفهرست، المقدمة: ٩؛ قرباني، علم الحديث ونقش آن در شناخت وتهذيب حديث: ٩٣.
[١٥] الطوسي، التبيان، المقدمة؛ الدواني، هزاره شيخ طوسي ١: ٦٦ـ٧١؛ الصدر، نگاهي به آثار فقهي شيخ طوسي: ٨.
[١٦] الطوسي، الاستبصار ٤: ٣٠٥.
[١٧] الخوئي، معجم رجال الحديث ١: ٤٤.
[١٨] الطوسي، الفهرست: ٩٦؛ الخوانساري، روضات الجنّات ٢: ٢٥٩.
[١٩] النجاشي، رجال النجاشي: ٣٨٥ ـ ٣٨٧؛ الدواني، هزاره شيخ طوسي ١: ٣٨٢ ـ ٣٨٣.
[٢٠] الگرجي، تاريخ الفقه والفقهاء: ١٤٥ـ١٤٩.
[٢١] الطوسي، التبيان، المقدمة ١٢: ١.
[٢٢] الصدر، نگاهي به آثار فقهي شيخ طوسي: ٣٢.
[٢٣] الطوسي، المبسوط ٢: ١.
[٢٤] الصدر، نگاهي به آثار فقهي شيخ طوسي: ٣٤.
[٢٥] الطوسي، الجمل والعقود في العبادات: ١٣ـ١٤.
[٢٦] الدواني، هزاره شيخ طوسي، مقالة بعنوان: الشيخ الطوسي والمستشرقون، لجورج عطّية، ترجمة: أحمد آرام ١: ٢٦٦ـ٢٦٧.
[٢٧] الطوسي، التبيان، المقدمة: ١٢، الشهيد الثاني، الرعاية في علم الدراية: ٩٣.
[٢٨] الدواني، هزاره شيخ طوسي ١: ٣٥٦، مقالة تحت عنوان (الهامي از شيخ الطائفة)، للشهيد المطهري.
[٢٩] الطوسي، المبسوط ١: ١ـ٢.
[٣٠] الطوسي، عدّة الأُصول ١: ٥ ـ ١٠.
[٣١] الطوسي، المبسوط ١: ١ـ٢.
[٣٢] الگرجي، تاريخ الفقه والفقهاء: ١٨١ ـ ١٨٢.
[٣٣] الگرجي: ١٨١.
[٣٤] الگرجي، تاريخ الفقه والفقهاء: ١٤٦.
[٣٥] الصدر، نگاهي به آثار فقهي شيخ طوسي: ٦٤.

[٣٦] الطوسي، الخلاف، المقدمة: ٤٥ ـ ٤٦.
[٣٧] الطوسي، الخلاف ٨٣: ١.
[٣٨] الطوسي، الخلاف ١: ٨٥ ـ ٨٦.
[٣٩] الطوسي، الخلاف ٨٥: ١.
[٤٠] الگرجي، تاريخ الفقه والفقهاء: ١٨٦.
[٤١] الطوسي، تهذيب الأحكام ١: ٢ـ٣.
[٤٢] الطوسي، تهذيب الأحكام ١: ٢ـ٣، مع تلخيص المطالب.
[٤٣] الطوسي، الاستبصار ١: ٢ـ٣.
[٤٤] البهبودي، گزيده تهذيب: ١٦.
[٤٥] ارجع إلى: الشهيد الثاني، الرعاية في علم الدراية: ٩١ و١٨٣.
[٤٦] الطوسي، عدّة الأُصول ٣٨٢: ١.
[٤٧] الخوئي، معجم رجال الحديث ٦٩: ١.
[٤٨] معارف، پژوهشي در تاريخ حديث شيعة: ٤٤٥.
[٤٩] معارف، پژوهشي در تاريخ حديث شيعة: ٤٤٨ـ٤٤٩.
[٥٠] البهبودي، معرفة الحديث: ٥٤ ـ ٥٥.
[٥١] الشهيد الثاني، الرعاية في علم الدراية: ٩٠.
[٥٢] البهودي، نگاهي تهذيب: ١/ ١٧.

د. ختام علكم فرحان
اكاديمية من جامعة كربلاء

النقد التفسير
عند الشيخ الطوسي لآراء الفرق الإسلامية

ان لكل مفسر غاية وهدف أمن خلال تفسيره في كشف معاني النص القرآني وبيانه، فكان الهدف والمنهج الذي أعتمده الشيخ الطوسي في تفسيره هو الرد على الفرق وإبطال أفكارهم المخالفة للحق، بل وكان الهدف من وراء تأليف هذا التفسير، بحسب قوله: (وسمعت جماعة من اصحابنا قديما وحديثا، يرغبون في كتاب مقتصد يجتمع على فنون علم القرآن، من القراءة والمعاني والإعراب والكلام على المتشابه، والجواب عن مطاعن الملحدين فيه، أنواع المبطلين كالمجبرة والمتشبهة والمجسمة وغيرهم، وذكر ما يختص اصحابنا به من استدلال بمواضع كثيرة منه على صحة مذاهبهم في أصول الديانات وفروعها.

فالفرق الإسلامية عامة يصدرون عن القرآن ويستندون إليه، وكل صاحب هوى يتظاهر بالأ خذ بالقرآن ولكن بتفسير يُ دعِمُ عقيدته، فهو يأخذ بعنان الآية ويميل بها إلى جانب هواه.

واختلاف وتعدد الفرق الإسلامية له أسباب عدة منها: (ان الذين انتموا إلى الديّن، عند بدايته منهم من انتمى إليه حق أوصدقا، ومنهم من انتمى إليه شكلا وظاهر أتحقيق ألمصلحة تتحقق من وراء هذا الانتماء، ومنها إنَّ التعاليم التي أتى بها النبيّ ﷺ لم تطبق بكاملها في عهده وحياته، وحينما حل وقت تطبيقها والعمل بها، نظر إليها كلّ من زاويته الخاصة، بما يتلاءم مع واقع بيئته، ومنطق عقله، وإنَّ كثير أمن تلك التعاليم المنسوبة إلى النبي ﷺ لم يقل بها صراحة، وإنّما استنبطها الأ تباع من إيماءة أو تصّرف، أو من شيء لا يمتّ إليه بسبب، فقد اختلفوا في الأ حكام التي طبقها وعمل بها امامهم، كمسألة الوضوء التي كانت بمحظر المسلمين ومع هذا اختلفوا في كيفيته، وأدعت كل فرقة أنها هي التي عملت بوضوئه، ومنها الثقة المتحققة عند جماعة لشخص ما وتواليه ولاء دين وعقيدة، وفقدانها عند الفئة الأخرى).

ويعود سبب اختلاف الفرق الإسلامية في التفسير هو اتباعهم للمتشابه دون الرجوع إلى المحكم من الآيات الكريمة، وتأويلهم لآيات القرآن الكريم وبما لا يصح نسبته إلى الله عز وجل من تشبيه وتجسيم وجبر وتفويض، ونسبة الشبهة والزلل للأ نبياء ﷺ وأ خرى للتنزيه المحض بنفي الصفات، وأخرى للتشبيه الخالص وزيادة الصفات إلى غير ذلك.

ونتيجة لهذه الاختلافات والشبهات التفسيرية والتي أثرت سلب أفي تفسير النص القرآني يستعرض البحث لأ هم هذه الفرق التي اشتمل فكرها على بعض الشبهات والاختلافات في تفسير النص الكريم ومن خلال عرض نقد الشيخ الطوسي لهذه الفرق واتجاهاتها ومنها:

أولا: الخوارج: -

تطلق لفظة الخوارج على كل من خرج على الإمام الحق، والذي اتفقت

الجماعة عليه يسمى خارجيا، وإنَّ (أول من خرج على أمير المؤمنين علي جماعة ممن كان معه في حرب صفين، واشدهم خروجا عليه ومروق أفي الدين: الأ شعث بن قيس الكندي، ومسعد بن فدكي التميمي، وزيد بن حصين الطائي)، ونشوء هذه الفرقة كان في صفين، عندما طلب معاوية التحكيم من الإمام علي وهي (كلمة حق يراد بها باطل) كما قال علي، كما هي خدعة حربية استعملها معاوية بإشارة من عمرو بن العاص عندما أحس بالهزيمة، ولمس الضعف في جيشه، وعرف تفوق الإمام علي بحقه، وإنَّ الحق مع علي.

وجمهور الخوارج متفق على نظريتين:

الأولى: نظرية الخلافة الخليفة يكون بانتخاب حر صحيح من المسلمين.

الثانية: ان العمل جزء من الإيمان، وليس الإيمان الاعتقاد وحده، فمن لم يعمل بفروض الدين وارتكب الكبار فهو عندهم كافر).

والخوارج إحدى الفرق التي استدل الشيخ الطوسي في آيات من القرآن الكريم على بطلان عقائدهم وضلال مذهبهم، وقد ناقش ذلك ب أدلة علمية مستمدة من القرآن والسنة، ومن عقائدهم والتي أثبت الشيخ بطلانها، هي ما يرتبط بتكفير اصحاب المعاصي فقد (ذهبوا على اختلافهم – إلى القول بتكفير مرتكب الكبيرة، وخلوده في النار، بل ذهبت فرقهم، الى تكفير مرتكب الذنب – مطلقا حتى ولو كان من الصغائر، كما حكموا بكفر كل ما خالفهم، وإنَّ أطفال المشركين في النار مع آبائهم).

الشيخ الطوسي أنكر على الخوارج قولهم هذا، وقال: (الإنذار بنار هذه صفتها، وهي درك مخصوص من أدرك جهنم فهي تختص هذا المتوعد الذي كذب بآيات الله وجحد توحيده، وتولى عنها بان لم ينظر فيها أو رجع عنها بعد

ان كان نظر فيها فصار مرتدا، والثاني محذوف لما صحبه من دليل الآي الأخر، كأنه قال ومن جرى مجراه ممن عصى، فعلى هذا لا متعلق للخوارج من ان مرتكب الكبيرة كافر)، يظهر من كلام الشيخ ان صفة النار مخصوصة لأنها دركات وضعف استدلال الخوارج الذي تسالم بعض العلماء مع ما ذهب إليه الشيخ الطوسي في نقده منهم السيد الطباطبائي فقد استدل بالسياق في دفع ما قيل: ان قوله: ﴿لا يصلاها إِلَّا الأشقى﴾، ينفي عذاب النار عن فساق المؤمنين على ما هو لازم القصر في الآية، فوجه الاندفاع ان الآية إنما تنفي عن غير الكافر الخلود فيها دون أصل الدخول.

يظهر مما تقدم ان الآيتين المذكورتين قد بينت حال صنفين من الناس، الأول مصيرها جهنم، والثاني مصيرهم إلى الجنة ولم تتطرق الى الصنف الثالث وهم المؤمنين المذنبون.

وجاء في التفسير الروائي للآية إذ نقل علي بن ابراهيم القمي، عن عبد الرحمن بن كثير، عن أبي عبد الله في بيان قوله تعالى: ﴿فانذرتُكُم نارا تلظَّى﴾، قال: «في جهنم واد فيه نارٌ لا يصلاها إلا الأشقى، الذي كذّب رسو ل الله ﷺ في عليّ وتولىّ عن ولايته ثم قال: النيرانُ بعضُ ها دو ن بعض، فما كان من نار لهذا الوادي فللنصّاب».

ثانيا المجبرة: -

الجبر في اللغة: هو ان تجبر إن سانا على مالا يُريد وتُكرهُه، جبرتَّهُ على كذا، وعُرف: بأنه نفي الفعل حقيقة عن العبد وإضافته الى الرب تعالى، والجبرية تنقسم على صنفين:

الأولى الجبرية الخالصة: هي التي لا تثبت العبد فعلا ولا قدرة على الفعل أصلا، والأخرى الجبرية المتوسطة: وهي التي تثبت للعبد قدرة مؤثرة أصلا، فأما من أثبت للقدرة أثراً ما في الفعل، وسمي ذلك كسبا، فليس بجبري، وزعمت هذه الفرقة (ان

الأنسان لا يخلق أفعاله، وليس له مما ينسب إليه من أفعاله شيء، فقوام هذا المذهب نفي الفعل عن العبد وإضافته إلى الرب تعالى).

وفي نطاق هذا التوجه الفكري لدى المجبرة يبدو ان مرادهم أنه لا يكون للإنسان إرادة ولا اختيار ولا تصرف فيما وهبه الله من نعمة العقل.

فالإنسان في نظرهم مجبور في أفعاله كلها، ولا قدرة له على شيء منها، كما لا يكتسب شيئا من نتائجها، فالإنسان مجرد آلة عمياء تحركها يد الله تعالى في كل أفعاله الحسنة والشديدة.

وعزز المجبرة مذهبهم بآيات من القرآن الكريم كقوله تعالى: ﴿اللَّهُ خالِقُ كُلِّ شيءٍ وهُو على كُلِّ شيءٍ وكِيلٌ﴾، وقوله تعالى: ﴿واللَّهُ خلقكُم وما تعملُون﴾، ومؤسس هذه الفرقة الجهم بن صفوان (ت ١٢٨ ه)، وقيل مؤسسها الجعد بن درهم (ت ١٠٥ ه) مولى بني الحكم من أهل الشام أخذها من آبان بن سمعان، وأخذها أبان عن طالوت بن أعصم اليهودي، فهي على هذا فكرة يهودية، ولقد وظف الشيخ الطوسي جزء أكبير أمن كتابه (التبيان) للردّ على عقائد وأفكار هذه الفرقة، واتخذ من آيات القرآن الكريم وسيلة قوية لردع عقائدهم، فمن الآيات التي استدل بها على بطلان عقائدهم، المجبرة وعلى وفق هذا النص الكريم ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ اليُسر ولا يُرِيدُ بِكُمُ العُسر﴾.

احتجوا في ان تكليف مالا يطاق غير واقع، قالوا لأنه تعالى لما بيَّن إنه يريد بهم ما تيسر دون ما تعسر فكيف يكلفهم مالا يقدرون عليه من الإيمان، وقد يقع من العبد مالا يريده الله وذلك لأن المريض لو حمل نفسه على الصوم حتى أجهده، لكان يجب ان يكون قد فعل مالا يريده الله منه إذا كان لا يريد العسر.

ويجد الشيخ الطوسي في الآية دلالة على فساد قول المجبرة من ثلاثة وجوه: (أحدهما قوله ﴿هُدى لِلنَّاسِ﴾، فعم بذلك كلّ مكلف، وهم يقولون ليس

يهدي الكفار، **والثاني**: قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ أليسر ولا يُرِيدُ بِكُمُ ألعُسر﴾، والمجبرة تقول: قد أراد تكليف العبد مالا يطيق مما لم يعطه عليه قدرة ولا يعطيه، ولا عسر أعسر من ذلك، والثالث لو ان الإنسان حمل نفسه على المشقة التي يخاف معها التلف في الصوم لمرض شديد لكان عاصي أولكان قد حمل نفسه على العسر الذي أخبر الله أنه لا يريده بالعبد، والمجبرة تزعم ان كلّ ما يكون من العبد من كفر أو عسر أو غير ذلك من الفعل يريده الله).

فالآية تبين ان في أفعال المكلفين ما يريده سبحانه، وهو اليسر، وفيها مالا يريده، وهو العسر؛ ولأنه إذا كان لا يريد بهم العسر، فإنه لا يريد تكليف مالا يطاق أولى.

وقوله تعالى: ﴿يا أيُّها الَّذِين أمنُوا كُتِب عليكُمُ الصِّيامُ كما كُتِب على الَّذِين مِن قبلِكُم لعلَّكُم تتَّقُون﴾، ففي الآية الكريمة إيماء ان مشروعية الصيام وإنَّ كانت تلوح في صورة المشقة والعُسر فإن في طياتها من المصالح ما يدل على ان الله سبحانه أراد بها اليسر، أي تيسير تحصيل رياضة النفس بطريقة سليمة من إرهاق أصحاب بعض الأديان الأخرى أنفسهم.

وظاهر السياق في قوله ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ اليُسر﴾، هو تعليل لجواز الإفطار حال المرض والسفر والشيخوخة، ولكنها في الحقيقة تعليل لجميع الأحكام، فقد جاء في الحديث النبوي الشريف: «يسروا ولا تعسروا، وبشروا ولا تنفروا».

ومن قال: ان الافطار في السفر عزيمة، لا رخصة فسر قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ اليُسر﴾، بأن الله يريد منكم الإفطار في السفر والمرض ولا يريد منكم الصيام، ومن قال إن الإفطار رخصة لا عزيمة فقد فسر النص ب ان الله سبحانه يريد ان تكونوا في سعة من أمركم، وتختاروا ما هو اليسر لكم، ف

ان كان الإفطار أيسر فهو أفضل وإن كان الصيام أيسر، كمن يسهل عليه الصيام في رمضان، ويشق عليه القضاء، فالصيام أفضل.

وإما القول الأ رجح فقهيا من بين هذه الا قوال، فقد ذهب جمهور أهل السنة ومنهم فقهاء المذاهب الأربعة إلى كون الافطار رخصة وإن اختلفوا في أفضلية الافطار فالمريض والمسافر مخيران بين الصيام والا فطار.

وما ذهبت إلية الإمامية تبعا لائمة أهل البيت عليهم السلام، على كون الا فطار عزيمة دون الرخصة، وهو المروي عن أئمة أهل البيت عليهم السلام، وهو مذهب جمع من الصحابة كعبد الرحمن بن عوف وعمر بن الخطاب وعبد الله بن عمر، فهم محجوجون بقوله تعالى: ﴿فعِدَّة مِن أيَّامٍ أُخر﴾، ثم ويدل على كون الإفطار في السفر عزيمة الكتاب والسنة ثم إجماع الإمامية وإما كونه رخصة فهذا خلاف الظاهر لا يصار إليه إلا بقرينة ولا قرينة من نفس الكلام عليه والكلام على تقدير تسليم تقدير لا يدل على الرخصة فإن المقام كما ذكروه مقام التشريع: وقولنا (فمن كان منكم مريضاً أو على سفر)، فأفطر غاية ما يدل عليه أن الإفطار لا يقع معصية بل جائزا بالجواز بالمعنى الأعم من الوجوب والاستحباب والإباحة، وإما كونه جائزا بمعنى عدم كونه جائزا بمعنى عدم كونه إلزاميا فلا دليل عليه من الكلام البتة بل الدليل على خلافه فأن بناء الكلام في مقام التشريع على عدم بيان ما يجب بيانه لا يليق بالمشرع الحكيم وهو ظاهرة. فالنص الكريم جاء ليبين مقصد من مقاصد الله تعالى ومراده في جميع أمور دينه.

ثالثا المشبهة: -

وهم صنفان عند البغدادي (ت ٤٢٩ ه): (صنف شبهوا ذات الباري بذات غيره، وصنف آخرون شبهوا صفاته بصفات غيره، وكل صنف من هذين الصنفين مفترقون على أصناف شتى).

رد الشيخ الطوسي على المشبهة

الذين قالوا إن معنى قوله تعالى: وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ وُقِفُوا عَلَىٰ رَبِّهِمْ قَالَ أَلَيْسَ هَٰذَا بِالْحَقِّ قَالُوا بَلَىٰ وَرَبِّنَا قَالَ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنتُمْ تَكْفُرُونَ﴾، أنهم يشاهدونه.

هذا الفهم التفسيري للآية لم يكن مقبولا عند الشيخ الطوسي بل رفضه وأفسده بأدلة عقلية ومنطقية بقوله: (وهذا فاسد، لان المشاهدة لا تجوز إلا على الأ جسام أو على ما هو حال في الأجسام، وقد ثبت حدوث ذلك أجمع، فلا يجوز ان يكون تعالى بصفة ما هو محدث، وقد بينا أن المراد بذلك وقوفهم على عذاب ربهم وثوابه، وعلمهم بصدق ما أخبرهم به في دار الدنيا دون ان يكون المراد به رؤيته تعالى ومشاهدته، فبطل ما ظنوه، وأيض أفلا خلاف أن الكفار لا يرون الله، والآية مختصه بالكافرين فكيف يجوز ان يكون المراد بها الرؤية؛ فلابد للجميع من التأويل الذي بيناه).

يتضح مما تقدم ان من خصوصيات المشاهدة ان يكون المرئي جسما، فأن كان جسما كان محدث أوالله تعالى ليس محدثا، على هذا أبطل الشيخ الطوسي المشاهدة لله تعالى ونفى عنه الرؤية بالدليل العقلي مع الاستفادة من سياق الآية واختصاصها بالكافرين.

وممن أبطل مقولة المشبهة الرازي، فقد قال: (إن هذا خطأ وذلك لان ظاهر الآية، يدل على كونهم واقفين على الله تعالى كما يقف أحدها على الارض، وذلك يدل على كونه مستعلي أعلى ذات الله تعالى وأنه بالاتفاق باطل؛ فوجب المصير الى التأويل، فمعنى إذ وقفوا على ما وعدهم ربهم من عذاب الكافرين وثواب المؤمنين، أو وقوف المعرفة، أو الوقوف لأ جل السؤال فخرج الكلام مخرج ما جرت به العادة).

وفي تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ وُقِفُوا عَلَىٰ رَبِّهِمْ قَالَ أَلَيْسَ هَٰذَا بِالْحَقِّ قَالُوا بَلَىٰ وَرَبِّنَا قَالَ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنتُمْ تَكْفُرُونَ﴾ ذكر أهل التفسير أنها في

معنى واحد وهو نفي الرؤية بحق الله تعالى، والوقوف المراد في الآية المباركة له معان عدة، فقد يكون المراد منه هو وقوفهم على عذاب ربهم وثوابه وعلمهم بصدق ما أخبرهم به في دار التكليف، وبما ان الكافر لا يعرف في الدنيا استدلا لا، فالله تعالى يعرفهم في الآخرة ضرورة، فذلك يكون وقوفهم، ولا يمكن إن يراد به الرؤية لان الآية مختصة بالكفار.

وربما يكون الوقوف مجاز أفي المعنى أي (للتوبيخ والسؤال، كما يوقف العبد الجاني بين يدي مولاه)، أو ربما الوقوف بمعنى الاطلاع، أي: (وقفوا على قضاء ربهم وجزائه)، أو قد يكون المراد من الوقوف على حكمه وقضائه ومسألته، أو الوقوف بين يدي الله تعالى للحساب، ومما لا شك فيه ان المراد من الوقوف بين يدي الله تعالى لا يعني ان لله مكانا، بل يعني الوقوف في ميدان الحساب للجزاء، كما يقول بعض المفسرين، أو أنه من باب المجاز، مثل قول الانسان عند إداء الصلاة إنه يقف بين يدي الله وفي حضرته.

فالوقوف في عرصات القيامة هو وقوف بين يدي الله تعالى، للحساب، وليس للمشاهدة إذ لا دلالة على ذلك، فالإنسان في كل حين هو واقف بين يدي الباري عز وجل في دنياه وفي آخرته، ولا يعد مشاهد أله وذلك لان الله جل وعلا لا يعد جسما.

رابعا المرجئة: -

يأتي الإرجاء على معنيين: الأول بمعنى التأخير (- ٤)، وهو ما ذهب إليه أهل اللغة، والثاني- مشتقا من الرجاء، لأنهم يرجون الثواب من الله تعالى لأصحاب المعاصي.

المرجئة هم فرقة إسلامية يبالغون في إثبات الوعد، ويرجون المغفرة والثواب لأهل المعاصي، ويرجئون حكم أصحاب الكبائر إلى الآخرة، فلا يحكمون عليهم بكفر ولا فسق ويقولون: إن الإيمان إنما هو التصديق

بالقلب واللسان، ولا يضر مع الإيمان معصية، كما لا ينفع مع الكفر طاعة، فالإيمان عندهم منفصل عن العمل.

وأختلف العلماء في أول من أسس هذا المذهب، فقيل أول من تكلم في الإيمان هو ذر بن عبد الله الهمداني (ت ٨١ ه) من الفقهاء، وقيل الجهم بن صفوان من المتكلمين، وعقيدتهم تدور في محورين هو الإيمان والكفر، فأُسس نظريتهم ان الإيمان هو التصديق بالقلب، أو التصديق بالقلب والإقرار باللسان، أو ما يقرب من ذلك، فاخرجوا العمل من حقيقة الإيمان، وأكتفوا بالتصديق القلبي ونحوه.

وسبب نشوء هذا المذهب هو على أعقاب الخلاف السياسي الذي نشب بعد مقتل عثمان بن عفان وشهادة الإمام علي بن أب ي طالب، وعنه نشأ الاختلاف في مرتكب الكبيرة، فالخوارج يقولون بكفره والمرجئة يقولون برد أمره إلى الله تعالى إذا كان مؤمنا، وعلى هذا لا يمكن الحكم على أحد من المسلمين بالكفر مهما عظم ذنبه، لأن الذنب مهما عظم لا يمكن أن يذهب بالإيمان، والأمر يرجأ إلى يوم القيامة وإلى الله مرجعه.

وتنقسم المرجئة على ثلاث أصناف صنف قالوا بالإرجاء في الإيمان، وبالقدر على مذاهب القدرية وصنف ثان قالوا بالإرجاء في الإيمان، ومالوا الى قول جهم في الاعمال والاكتساب وصنف ثالث خالصة في الإرجاء من غير قدر.

نقد الشيخ الطوسي عقائد هذه الفرقة، القائمة على تقديم الإيمان وتأخير العمل، وان المهم هو الاعتقاد القلبي وإن العمل ليس شيئ أيعتد به، واستدلوا بآيات من القرآن الكريم على ما يعتقدون به، ومنها قوله تعالى: ﴿مَنْ آمَنَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ فأستدل المرجئة بهذه الآية على ان العمل الصالح ليس من الإيمان، وذلك لان الله تعالى اخبرهم

في الآية المباركة أنهم آمنوا، ثم عطف على كونهم مؤمنين، فما حملته الآية من التأكيد أو الفضل، فهذا يكون ترك للظاهر، وكل شيء يذكرونه، مما ذكر يعدُ دخوله في الأول مما ورد به القرآن.

رد الشيخ على ما قامت عليه عقيدة المرجئة والفهم المغاير للنص الكريم، لان لو خلينا والظاهر، لقلنا إنه ليس بداخل في الأول، وما قالوا به بأن الإقرار والتصديق ليس من العمل الصالح في شيء، فللمسألة جوابان: (أحدهُما ان العمل لا يطلق إلا على افعال الجوارح، لأنهم لا يقولون: عملت بقلبي، وإنما يقولون: عملت بيدي أو رجلي، والثاني ان ذلك مجاز، وتحمل عليه الضرورة، وكلامنا مع الأطلاق).

ويتبين من كلام الشيخ ان العمل متعلق بأفعال الجوارح، وهذا ما ورد في الرواية الشريفة عن «أبي الصلت الهروي حينما قال: سألت الإمام الرضا عن الإيمان؟ فقال: الإيمان عقد – بالقلب، ولفظ باللسان، وعمل بالجوارح لا يكون الإيمان إلا هكذا»، وان الآية المباركة هو مطلقا في جميع أفعال وأقوال الصلاح وإداء الفرائض.

فالإيمان مقترنٌ دائما بالعمل الصالح وهو ترجمة له، لان الإيمان (هو تصديق بالقلب، ولا اعتبار بماجري على اللسان، وكل من كان عارف أبالله وبنبيه وبكل ما أوجب الله عليه معرفته مقرا بذلك مصدقا به فهو مؤمن).

وإما العمل الصالح: (فهو العنصر الثاني الذي يقترن بالإيمان ويسهم في إيصال المؤمن إلى الدرجات العليا، واسلامنا الحنيف لا يريد من المؤمن ان يكون في معزل عن الحياة مكتفي بالإيمان المجرد، أي ما يقتصر على الاعتقاد القلبي، أو التلفظ باللسان، بل الإيمان ترجمة للعمل الصالح. ولأن التصديق القلبي لا يكفي في نجاة الإنسان في الحياة الاخروية، بل يهدف إلى أنه يكفي في خروج الإنسان عن زمرة الكافرين الذين لهم خصائص واحكام، فيحرم دمه وماله وتحل

ذبيحته وتصح مناكحته وغيرها من الاحكام التي تترتب على التصديق القلبي إذا اظهره بلسانه او وقف عليه الآخر بطريق من الطرق وإما كون ذلك موجب أللحياة يوم الحساب فلا.

وقد ركزت مدرسة أهل البيت عليهم السلام، على ثنائية (الإيمان والعمل الصالح)، وعلى كون العمل الصالح جزء أمن الإيمان، ففي هذا الصدد قال أمير المؤمنين علي بن أبي طالب: «لاتكن ممن يرجو الآخرة بغير عمل»، فقد ركز الإمام علي على مقياس العمل وإعطائه الأولوية في تكامل الإنسان ورفعته.

وروى الكراجكي عن الإمام الصادق إنه قال: «ملعون ملعون من قال: الإيمان قول بلا عمل»، وروي أبو الصلت الهروي عن الإمام الرضا، عن آبائه عليهم السلام، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «الإيمان معرفة بالقلب، وإقرار باللسان، وعمل بالأركان»، فهذه الروايات قد وردت لغاية رد المرجئة التي تكتفي في الحياة الدينية بالقول والمعرفة وترك العمل وترجو رحمة الله تعالى وغفرانه مع عدم القيام بالوظائف.

وعقيدة المرجئة هذه غير صحيحة لان الله سبحانه وتعالى يعطى الإيمان على العمل؛ لان الإيمان إن لم يقترن بعمل صالح فلا فائدة منه، والله يريد الإيمان ان يسيطر على حركة الحياة بالعمل الصالح، فيأمر كل مؤمن بصالح العمل، فمدار الفوز والنجاة هو الإيمان الصحيح المقترن بالعمل الصالح لا محالة وليس الأمر كما ذهبت إليه المرجئة مطلقا.

خامسا الغلاة: -

وهم طائفة من الذين غلوا في حقّ النبي (صلى الله عليه واله وسلم) وآله حتّى أخرجوهم من حدود الخليقة، والخطابية والمغيرية هم من هذه الصنوف غير ان كثرة ورودهم في ألسن الأئمة عليهم السلام وفي طيّات أحاديثهم صارت سببا لعنوانهم بوضعهم وإنَّ كان كلهم داخلا تحت هذا العنوان.

وقد عدهم الشهرستاني (ت ٥٤٨ ه) أحد عشر صنفا، وهم حركة هدامة تطلعت رؤوسهم إلى بث روح التفرقة بين المسلمين وليقوموا بمهمة الانتصار لمبادئهم وأديانهم التي قضى عليها الإسلام، فكانوا يبثون الأ حاديث الكاذبة ويسندونها إلى حملة العلم من آل محمد ﷺ ليلبسوا مبدأهم ثوب ألا يليق به، وبدع الغلاة تكون في: (التشبيه، والتناسخ).

الغلاة من الفرق التي نقد عقائدها الشيخ الطوسي فرد على آرائهم، وأبطل أقاويلهم، وفند مزاعمهم وقد تعلقوا بقوله تعالى ﴿وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى﴾، فزعموا ان الله حال بمحمد فقالوا: (لما قال ﴿ولكِنَّ اللهَ رمى﴾ وكان النبي هو الرامي دل ذلك على أنه الله تعالى فرد عليهم الشيخ معنفا، ووصفهم بالجهل وقلة المعرفة بوجوه الكلام فقال: (لأنه لو كان على ما قالوه لكان الكلام متناقضا؛ لأنه خطاب للنبي ﷺ بأنه لم يرد، فأن كان هو الله تعالى فإلى من توجه الخطاب؟ وإنَّ توجه إليه الخطاب دل على ان الله غيره، وأيضا فإذا كان هو الله نفى عنه الرمي فإذا أضافه بعد ذلك إلى الله كان متناقض أعلى أنه قد دلت الأ دلة العقلية على ان الله ليس بجسم، ولا حال في جسم، فبطل قول من قال إنَّ الله كان حل في محمدّ ﷺ).

فعلى هذا القول قد نفى الشيخ الجسمية عن الله جلا علا، وحلوله في نبيه ﷺ، وقوله تعالى: ﴿ولكن الله رمى﴾ أضاف الرمي إلى نفسه لأنه كان منه تعالى التسبيب والتسديد ومن رسوله والمؤمنين الضرب والحذف.

وما روي عن أمير المؤمنين مع عبابة، حينما سأله الإمام علي: «عن الاستطاعة تملكها من دون الله أو مع الله؟ فسكت عبابة، فقال له أمير المؤمنين قل عبابة، قال عبابة: وما أقول؟ قال إن قلت إنك تملكها مع الله قتلتُك، وإن قلت تملكُها دون الله قتلتُك، قال عبابة: فما أقول يا أمير المؤمنين، قال تقول: إنك تملكها بالله

الذي يملكها دونك، فأن يُملّكُها إياك كان ذلك من عطائه، وإن يسلُب كها كان ذلك م بلائه، هو المالك لما ملَّكك والقادر على ما عليه أقدرك».

وأ شار بعض المفسرين بأن الرمية التي رميتها لم ترمها أنت على الحقيقة لأنك لو رميتها لما بلغ أثرها ما يبلغه رمي البشر ولكنها كانت رمية الله حيث أثرت ذلك الأثر العظيم، فأثبت الرمي لرسول الله ﷺ لان صورة الرمي وجدت منه ونفاها عنه لان أثرها الذي لا يطيقه البشر فعل الله فكان الله هو الفاعل للرمي حقيقة، وك أنها لم توجد من الرسول اصلا، فما يتبين من هذا القول ان الله سبحانه أثبت لرسوله (ابتداء) الرمي، ونفى عنه الإيصال الذي لم يحصل برميه، فالرمي يراد به الحذف والإيصال، فأثبت لنبيه الحذف، ونفى عنه الإيصال، وما درج عليه جمهور المفسرين جعلوا المنفي هو الرمي الحقيقي والمثبت في قوله: ﴿إذ رميت﴾، هو الرمي المجازي، وقوله: ﴿ما رميت﴾ هنا نسب الفعل إلى السبب إذا كان أقوى وأشد تأثيرا من المباشر، هذا إذا تناول رسول الله ﷺ كف أمن الحصاة فرمى بها في وجوه المشركين، وقوله تعالى: ﴿ترمِيهِم بِحِجارةٍ مِن سِجِّيلٍ﴾، فهذا البيان يتعلق في رمي الحصاة والحجارة المادية المحسوسة، والموضوع على خلاف جريان الطبيعة، يعّدان من المعجزات الإلهية.

وشار أحد المعاصرين إلى ان الآية تشير إلى لطيفة في مذهب (لا جبر ولا تفويض بل أمر بين أمرين) لأنها في نفس الوقت تخبر عن قتل المسلمين للكافرين، وتقول ان النبي رمى التراب بوجوه المشركين تسلب منهم كل هذه الأمور، وفي هذه العبارة لاوجود للتناقض، بل الهدف هو القول بان هذا القول كان منكم ومن الله أيضا؛ لأنه كان بإرادتكم والله منحكم القوة والمدد، وفي هذه الآية رد على مذهب الجبر الذي استدل بهذه الآية، ورد أعلى الذين قالوا بوحدة

الوجـود، لان إذا كـان المـراد ب ان الخالق والمخلوق واحد، فلا ينبغي ان ينسب الفعل إليهم تارة وينفي عنهم تارة أُخرى، لان النسبة ونفيها دليل على التعدد، وفي تجرد الأ فكار عن الحكم المسبق والتعصب المقيت فإن مراد الآية لا يرتبط بأي مذهب من المذاهب الضالة لأنها تشير إلى مذهب الوسط هو (أمر بين أمرين).

سادسا التناسخية: -

التناسخ: من (النسخ) بمعنى النقل، أو بمعنى إزالة شيء يتعقبه، كنسخ الشمس الظل، والشيب الشباب، ويعبر عنه أيض أبالتحوّل والتتابع، وتناسخ الأرواح: بمعنى انتقال الأرواح بعد مفارقتها الأبدان إلى أبدان أخرى.

والتناسخ اصطلاحا: هو انتقال النفس من بدنها الذي كانت فيه إلى بدن آخر من نوع البدن الذي كانت فيه ومن غير نوعه، وهكذا تبقى تنتقل من بدن إلى آخر وتتردد في الأ جسام مادام الدهر، كلما انتهى دور البدن تنتقل إلى دو ر آخر، سواء كان هذا البدن حيواني أأو نباتي أأو انسانيا. وظهرت مسألة التناسخ في تاريخ الشعوب منذ فجر التاريخ، وأول من اعتقد بها المصريون القدماء، وتابعهم على ذلك الكنعانيون والفينيقيون، وكان الاعتقاد بالتناسخ حجر الزاوية في الديانة الهندوسية أو البرهمانية، فمن لا يعتقد بها يعد خارج أعن هذه الديانة، ويتلخص الاعتقاد بهذه الفكرة بالقول: ان نفس الإنسان تنتقل من حياة إلى حياة أُخرى أحسن أو أسوء بحسب مؤهلات الفرد وأعماله.

وفي العصر الإسلامي ظهرت بعض الفرق المنتسبة للإسلام، فتبنت نظرية تناسخ الأرواح والحلول، ومنهم الغلاة الذين اعتقدوا بالحلول والتناسخ، أي أن روح الله قد حلت في النبي وروح النبي ﷺ حلت في علي، وهذا ما اعتقدت به بعض فرق المعتزلة أيضا.

وقد ذكرت عدة عوامل لظهور هذه النظرية منها: (إنكار القيامة والعالم الآخر، وتبرير لفلسفة خلق الأطفال المرضى والمعوقين، وتعويض وتدارك الفشل والخذلان الحاصل في الحياة، وتبرير العنف).

الفرقة التناسخية من الفرق التي نالت نقد أمن الشيخ الطوسي في توجهها الفكري والاعتقادي، فقد استدل قوم من هذه الفرقة عند بيانهم لقوله تعالى: ﴿وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلّا أمم أمثالكم ما فرّطنا في الكتاب من شيء﴾.

الشيخ الطوسي عد هذا الاستدلال باطلا (لأن الآية لا تحمل على العموم ولو حملت على ذلك لوجب ان تكون أمثالنا في كونهم أُناسا وفي مثل صورنا وأخلاقنا، فمتى لم يقل امثالنا في كل شيء، قلنا: وكذلك الامتحان والتكليف، على أنهم مقرون بان الأطفال غير مكلفين ولا ممتحنين، فما يحمّلون به امتحان الصبيان بعينه نحّمل بمثله امتحان البهائم، وكيف يصبح تكليف البهائم والطيور وهي غير عاقله، والتكليف لا يصح إلا العاقل، على ان الصبيان أعقل من البهائم ومع هذا فليسوا مكلفين، فكيف يصح تكليف البهائم؟؛ وإما قوله ﴿وان من امة الا خلا فيها نذير﴾ فإنه مخصوص بالمكلفين العقلاء من البشر والجن والملائكة بدلالة ان الأطفال أمم وليس فيها نذير).

فكلام الشيخ يدل على ان البهائم غير مكلفة وان تكليفها منتف لانتفاء العقل لها، فدعوى تكليف الحيوان الأعجم وبعثته الرسل منه في كل أمة من أممه لا يدل عليها عقلُ ولا نقل، وقوله تعالى: ﴿وان من امة الا خلا فيها نذير﴾، نزل في سياق الكلام عن البشر.

ولقد جاء انتفاء التكليف عنها لان لا عقل لها لان التكليف لا يكون إلا مع العقل، ومادام ليس لديها عقل فلا تكليف، ومن ثم فلا حساب عليها ولو حوسبت الدواب لحوسب

الأطفال بطريق أولى.

وإما من ذهب من أهل التناسخ إلى ان الأ رواح البشرية تنتقل بعد موتها إلى أبدان أُخرى قد جعلوا من لفظ المماثلة هي حصول المساواة في جميع الصفات الذاتية.

والسيد الطباطبائي أيض أممن أبطل استدلال من استدل بهذه الآية على التناسخ وان تتعلق نفس الإنسان بعد مفارقتها البدن بالموت ببدن آخر (لان الآية في معزل عن هذا المعنى، على أن ذيل الآية ﴿ثم الى ربهم يحشرون﴾ لا يلائم هذا المعنى على ان أمثال هذه الأقاويل من وضوح الفساد)، ويضيف أحد المفسرين المعاصرين ان فكرة التناسخ تناقض (قانون التكامل) ولا تتفق مع منطق العقل، وتوجب إنكار (المعاد)، فأن هذه الآية لا تدل على التناسخ مطلقا، إذ ان المجتمعات الحيوانية تشبه التجمعات البشرية، وهو شبه بالفعل لا بالقوة، لان للحيوانات نصيبها من الفهم والإدراك، ونصيبها من المسؤولية أيضا، ومن ثمّ نصيبها من البعث والحساب أنها تشبه الإنسان في هذه الحالات.

والتناسخ باطلٌ بالأ دلة النقلية والعقلية، فلقد أشار القرآن الكريم والروايات الإسلامية إلى بطلان التناسخ وجاء في بعض الروايات الإشارة إلى أصحاب التناسخ وضلالهم العقائدي، فقد روي عن هشام بن الحكم أنه سأل زنديق أبا عبدالله فقال: أخبرني عمن قال: بتناسخ الأرواح من أي شيء قالوا ذلك، قال: «إنَّ أصحاب التناسخ قد خلَّفوا وراءهم منهاج الدّين، وزيَّنوا لنفسهم الضَّلالات»، وروي الحسن بن الجهم، قال: قال المأمون للإمام الرضا: يا أبا الحسن ما تقول في القائلين بالتناسخ؟ فقال الرضا: «من قال بالتناسخ فهو كافرٌ بالله العظيم مُكّذبٌ بالجّنة والنار».

وأما دليل العقل فقد حكم ب ان التناسخ يستلزم الحركة الرجعية لقانون التكامل فالقول بالتناسخ مخالف لقانون

الارتقاء الطبيعي والذي أصبح من اولويات العلم في عصرنا الحاضر وإنَّ القول بالتناسخ يستلزم اجتماع نفسين في بدن واحد أي إن يمتلك الإنسان الواحد شخصيتين وتعينين وذاتيين في آن واحد، ومعنى ذلك تكثير الواحد ووحدة الكثير، وذلك لان الفرد الخارجي هو إنسان كلي ولازم الوحدة، ان تكون له نفس واحدة، ولكن بناء على نظرية التناسخ تكون له نفسان، وهذا الفرض بالإضافة إلى كونه محالا عقلا، يوجد محذور آخر، إذ يلزم منه أن يكون للإنسان في كل واقعة او حادثة فكران أو علمان، وهكذا سائر الصفات النفسية الأ خرى، فيتضح مما تقدم ان التناسخ باطل بحكم ما دلت عليه الأ دلة العقلية والنقلية.

من هنا يمكن القول إنَّ البحث قد عرض لأ هم الفرق التي نقدها الشيخ الطوسي، وليست جميعها، لان ذلك يحتاج إلى سعة من البحث؛ لكثرة الفرق التي تعرض إليها في تفسيره، فقد نقد لآرائهم وما تدور حوله أفكارهم في تفسير النص الكريم فكل فرقة لها وجهة نظر في التفسير بحسب ما تؤمن به وما تعتقد به.

وبعد هذه الوقفة العلمية والمعرفية للنقد التفسيري في دلالة آيات العقائد للشيخ الطوسي، والذي أخذت مساحة واسعة من البحث وذلك لكثرة الإشكاليات والشبهات الواردة في هذا المجال، مما كان للشيخ الطوسي الأثر البارز والدور الفعال في البراعة للدفاع عن العقيدة الإسلامية في رده لجميع الشبهات والأقاويل الباطلة والدخيلة على الإسلام، فنقدها مفسرنا وأبعد كل الشك والشبهة عنها، وذلك من خلال استخدامه منهجا نقديا هادئا في توضيح الرأي التفسيري الخاطئ للآية المباركة، ثم بنى نقده على منهج عقائدي صحيح وعقلائي صريح مسندا رأيه على ما يوافق القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة.

أ. د عبد الأمير زاهد
اكاديمي من جامعة الكوفة

منهج الشيخ الطوسي في كتابه الخلاف في الفقه

مقدمة البحث:

تعد نظرية منهج البحث ـ مفهوما وعناصر ـ من أعقد الإشكاليات العلمية في الدراسات الإنسانية بصورة عامة، لطبيعة هذه الدراسات التي لا تخضع فقط للقواعد المنهجية القائمة علي التجربة الحسية، أو علي الأقل كون تلك الوسيلة جوهر الوسائل الموصلة إلي اكتشاف الحقائق العلمية.

ولما كانت الدراسات الإسلامية ـ بشكل عام ـ جزءا من البحث في مجال الإنسانيات، فإنّ مشكلة تحديد «مفهوم المنهج وعناصره» لا تزال إحدي المجالات التي تحتاج إلي جهد الدارسين، وفي هذا الصدد يمكننا القول:

إنّ الدراسات المنهجية لعلوم الحديث وعلوم القرآن وعلم الكلام قد بدأت في وقتٍ مبكر من تاريخ هذه العلوم، واستمرت متطورةً مع تطور الاجتهاد في هذه التخصصات، وقد توقف النضج فيها مع تضاؤل كمّ

الإبداع ونوعه فيما بعد القرن الخامس الهجري لأسباب معروفة.

أمّا الفقه وأُصوله فإنّ طبيعة التطور المعرفي والمنهجي فيهما تختلف إلي حدٍّ ما عن تلك المجالات، ومن ذلك أنّ عمل الفقيه عبارة عن محاولة عقلية معقدة يبذلها المجتهد لاستنباط الموقف القانوني الإسلامي من واقعةٍ ما أو تصرف ما مستفاد من النصوص، ومتوسل في ذلك بمجموعة من الأدوات العقلية التي يضبط بها صحة صدور النص عن الشارع المقدس، ثمّ دلالة النص (الحكم) علي الموضوع؛ لذلك أُطلق علي جماع ذلك: «علم أُصول الفقه»، وهو مجموعة من القوانين التي تضبط حركة عقل المجتهد المسلم للوصول إلي تحديد الحكم الشرعي واكتشافه.

وبهذا أصبح علم الأُصول «منهجا للتفكير الفقهي»، وهو إلي حدٍ بعيد مجموعة من القواعد المبرهن عليها التي تدخل ضمن منهج البحث العلمي في مجال الفقه والدراسات القانونية عامة، وليست كل عناصر منهج البحث؛ لأنّه يمكن لأي باحث أن يفصل في علم أُصول الفقه بين كونه منهجا صارما للوصول إلي اكتشاف الحكم الشرعي، وبين كون المراد من منهج البحث العلمي في الفقه انّه «القواعد المنظمة التي يتوصل فيها إلي اكتشاف حقيقة فقهية معروضة من مقدماتها إلي نتائجها في مصنّف فقهي، وطريقة عرضها ونتائج البحث فيها في العلاقة بين الفقه والأُصول ـ فيما يبدو لنا ـ كالعلاقة بين المنطق والعمل الفلسفي أو الكلامي، وليس كالعلاقة بين منهج البحث التاريخي واكتشاف حقيقة تاريخية.

وأيضا، فإنّ علم أُصول الفقه لما كان له بناء معرفي متسلسل من القاعدة الأساسية ثمّ القواعد المؤسسة عليها، فإنّه هو بذاته لو عرض بوصفه «بناءً معرفيا» احتيج إلي منهج بحثٍ خاص له.

إذا فلابد من التفريق في تحديد مفهوم منهج البحث في الفقه والقانون بين منهج التفكير الفقهي «المتمثل بأُصول الفقه» وبين منهج البحث الفقهي الذي سترد تفصيلات عن مفهومه وعناصره.

ولهذا أري أنّ الحاجة قائمة لدراسة (المنهج) في البحث الفقهي، والبحث الأُصولي لا يدافع بالقول بان منهج البحث الفقهي هو «علم أُصول الفقه» والذي نال من جهد العلماء ما هو معلوم علي مسار القرون. هذا من جهة.

ومن جهة أُخري، فإنّ الفقه الإسلامي في تطوره العلمي بدأ علما عفويا؛ وذلك بأن وجّهت استفتاءات متعددة في عصر الصحابة والتابعين، فأعمل هؤلاء عقولهم في النظر إلي النصوص، فقالوا فيها حكما اتفقوا فيه أمـ اختلفوا، وعند بدء التدوين رصفت هذه الأقوال، وزاد عليها علماء الأجيال اللاحقة أقوالهم، وبهذا نشأ تبلور في القواعد المنهجية استمر حتي عصر الشافعي؛ فقامت ضرورة لتدوين القواعد الأُصولية، فلما دونت وتمت الإفادة منها ظهرت المصنّفات والشروح والمطوّلات الفقهية، وبها ظهرت السمات والخصائص التي تميز «الاتجاهات الفقهية» ـ أو ما يسمي بالمذاهب ـ عن بعضها. لقد بدأت الحركة الفقهية بثلاثة اتجاهات هي: «فقه أهل الحديث» و«فقه أهل الرأي» و«فقه أهل البيت عليهم السلام»، ثمّ تطورت فتفرع عن اتجاه فقه الحديث: فقه المالكية والظاهرية والحنابلة، وتفرع عن فقه أهل الرأي: فقه الحنفية والزيدية، وتوسّط مذهب الشافعي بين الاتجاهين[1]، وتخصّص مذهب الإمامية بمنهجٍ خاص به يعتمد الحديث مصدرا، والعقل وسيلة وأداة، وباختلافهم في مصادر الرواية واختلاف العلماء في الأدوات العقلية التي يمكن التوصل

بها للحكم واختلافهم في مدي «ثبوت صدور بعض الروايات عن النبي صلي‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم، اختلفوا في أحكام الواقعة الواحدة تبعا لذلك، ويمكن إسناد هذا القول بأنّ جلّ من تعرّض إلي أسباب اختلاف الفقهاء[٢] فقد أرجع جذر العوامل هذه إلي اختلافهم في تحديد القواعد المشتركة والنظريات الأُصولية العامة التي يتبنّاها المجتهد للوصول إلي اكتشاف الحكم الشرعي، فصار تعدد أقوال الفقهاء وآرائهم ثروة علمية، وخزينا قانونيا ثرّا ظلّ لثلاثة قرون بعد عصر التنزيل متداولاً يعوزه التدوين والتأليف.

وفي مطلع القرن الرابع الهجري خطا المسلمون خطوة نوعية من خطوات حضارتهم؛ بأن اتجهوا إلي إعادة رصف تلك الأقوال وفقا لمدونات علمية سمّيت بعدئذٍ بـ «مدوّنات علم الخلاف» أو «علم الفقه المقارن».

ولقد أضافت هذه الخطوة قفزة في التطور العلمي لعلم الفقه في الحضارة الإسلامية؛ إذ لم تقتصر جهود العلماء علي عرض الأقوال فقط إنّما أسّسوا عليها محاولة جديدة؛ هي التماس أدلّة الخلاف، وإخضاعها لموازين معيارية للوصول إليـ تحديد الراجح من الخلاف.

لذلك فإنّ علم الفقه المقارن قد مرّ ـ في فترة قصيرة ـ بمرحلتين:

الأُولي: عملية جمع أقوال الفقهاء في المسألة الواحدة دون إجراء موازنة وتقويم للأحكام أو الأدلّة لتحديد الراجح.

والثانية: إنهم أضافوا للجمع التماس أدلّة الرجحان لتقرير ما هو الراجح من الخلاف[٣]. ودوافع ذلك ـ في تقديري ـ أمران:

الأوّل ـ إنّ طبيعة التطور العلمي في بيئة إسلامية طبيعة تطورية نامية تسعي دائما إلي تحصيل النضج، تمثل

ذلك في الوصول إلي أقرب خلافهم من الأدلّة.

الثاني ـ ظهور نزعة الانتصار إلي المذهب وترجيحه علي غيره عند بعض الفقهاء لعوامل عدة.

وكيفما كان، فإنّ هذا التخصص الدقيق في مجال الدراسات الفقهية أبرز مجموعة من المعطيات، منها:

١ ـ أنّه أسّس تصورا عاما؛ هو أنّ اختلاف الفقهاء جاء نتيجة للحث الشرعي علي ممارسة الاجتهاد العلمي، وتعميق تقاليده في مسرح البحث العلمي الإسلامي، وبه ظهرت أصالة المسلمين في إضافاتهم للحضارة الإنسانية ببناء معارفهم علي مقولة الاجتهاد والعقلانية المنضبطة بحدود النص وبموازنة عالية الدقة، فإذا ما قارنّا ذلك في الحضارات الأُخري نجدها بين المقيدة بالنصوص المتعبدة بحرفيتها، وبين المنفلت تماما عن الوحي والمتجه إلي الإمكان العقلي البشري المحض.

٢ ـ أنّه أشار إلي أنّ الفقه «حركة ذهنية نامية» تستجيب لتطور الحياة وحاجات التطور الإنساني، فقد أخضعت حتي منهج التفكير الفقهي لهذه الاستجابة.

يقول أحد الباحثين: «كلما اتسع البحث الفقهي وتعمّق باتساع مشاكل الحياة، أدّي ذلك إلي اتساع البحوث الأُصولية والنظريات العامة»(٤).

٣ ـ قام هذا التطور دليلاً علي أنّ المسلمين قد عرفوا فكرة المقارنة القانونية، وهو طريق علمي سلكه المسلمون للوصول إلي النضج والإنضاج، وقد أبدعته بيئتهم، ولم يعرف ـ في حدود تتبعي ـ أنهم استقوه من حضارات أُخري.

أي أنّ البنية الداخلية للحضارة الإسلامية كانت بحاجة إلي المقارنات التشريعية فاتخذتها لنفسها، وبذلك

أضافت لمفهوم المنهج وعناصره حقلاً إبداعيا جديدا انطوي علي فهمٍ مركب هو التعرّف علي مناهج الفقهاء وأسباب خلافهم بمعرفة مبانيهم العامة، ثمّ معرفة التركيبة المنهجية التي عرضت بها الدراسات الفقهية الإسلامية المقارنة.

لكل ما تقدم فإنّ هذا البحث جاء محاولة لتشخيص مفهوم المنهج في الفقه المقارن، وتحديد عناصره، والتوصل إلي رسم القواعد المعيارية باستقرائها من الدراسات الجادة، ثمّ القيام برصد هذه العناصر علي كتاب «الخلاف في الفقه» للشيخ الطوسي.

ويعود السبب في اختيار كتاب الخلاف إلي جملة عوامل، منها:

أنّه من أوائل ما أنتجه المسلمون من الدراسات الجادة في الفقه المقارن، ولأنّ فيه خصائص متميزة ستتبين في ثنايا هذا البحث، منها: عمق الاستقراء لحصر الآراء، وعمق التحليل في الإشارة إلي الراجح، وأُسلوب متين في الاستدلال بنهجٍ متخصص، إلي جانب كون الكتاب قد بُني علي فرضية أساسية ظهرت لمساتها في أجزائه كافة.

الإطار النظري للبحث

المبحث الأوّل ـ مفهوم المنهج وعناصره

المطلب الأوّل ـ مفهوم المنهج:

المنهج لغة: المسلك، ونهَجَ: أي سلك طريقا، واستعمل في السلوك بطريق واضح، فقد قيل: نهج الطريقَ: أي أبانه وأوضحه[٥].

واصطلاحا: فقد قيل: إنّه يماثل المصطلح اللاتيني (Method). وقد عرّف بعدة تعريفات، منها:

أنّه طائفة من القواعد والأُصول التي تمهد الطريق للوصول إلي حقائق الأشياء[٦].

وعرّفه أرسطو بأنّه: صناعة

نظرية تعرّفنا أي الصور والمواد تكون الحد الصحيح الذي يسمي بالحقيقة حدا، وأي القياسات برهانا[٧].

وفيه: أنّه ربط بين المنطق والمنهج، والحال أنهما ليسا اسمين لحقيقة واحدة؛ فالذي عليه التحقيق أنّ المنطق هو العلم الذي يتجنب به الأخطاء في الفكر، وهو أعم من البحث العلمي[٨]، في حين أنّ منهج البحث هو القواعد التي بالالتزام بها يصار إلي اكتشاف الحقائق العلمية؛ فإذا كانت هناك صلة بين المنطق والمنهج فإنّ الأوّل أعم؛ لأنّ المنطق هو مجموعة القواعد النظرية للتفكير، والمناهج هي التطبيقات العملية لتلك القواعد.

وفيه: أنّه الوسيلة التي يصار بها إلي تحديد حقائق الأشياء السائدة، والبرهنة الصحيحة علي الفرضيات.

وعرّفه الإكويني بأنّه: الفن الذي يقودنا بنظام وسهولة ـ وبدون خطأ ـ في عمليات العقل الاستدلالية[٩]. وفيه حصر بأُسلوب الاستدلال.

وعرّفه غيره بأنّه: مجموعة الشروط التي بواسطتها ننتقل من أحكام معينة إلي أُخري تنبع عن الأُولي، وهو هنا ضابط للنقلة الذهنية من معلوم إلي مجهول ليصبح بالبحث عنه معلوما أيضا[١٠].

وعرّفه جون ديوي بأنّه: الطريقة التي يصل بها الإنسان إلي حقيقة ما[١١].

وقيل: هو فن التنظيم الصحيح لسلسلة من الأفكار؛ للكشف عن الحقيقة حين نكون بها جاهلين، أو للبرهنة عليها للآخرين حين نكون بها عارفين[١٢].

وعند ديكارت يتكون علم المناهج من أربعة أركان:

١ ـ الاستقلال الفكري، وعناصره مباشرة الإدراك الحسي، وعدم التسرع بالحكم بالتخلص من

الأهـواء، وجعـل الوجـدان هـو الحكم.

٢ ـ تحليل الحقائق المركبة إلى أكبر قدر من العناصر.

٣ ـ التدرج في ترتيب الأفكار والتأليف بينها، والمرحلية في البحث عن الحقائق.

٤ ـ الاستقراء كوسيلة لوضع القوانين[١٣].

وبذلك يكون الركن الأوّل عبارة عن الموضوعية التي تتجسد في أهداف المصنف، ويعبر الركن الثاني والثالث عن صدق المحتوي وسياقات عرضه وارتباطه بالعناصر الأُخري، أمّا الرابع فيعبر عن أُسلوب استدلاله ونتائجه العامة التي توصل إليها وارتباط ذلك بما تقدم.

وبذلك يتبين: أنّ المنهج هو الوجه العملي للقواعد المنطقية التي تعصم الفكر من الخطأ ولكن في مجال اكتشاف الحقائق العلمية ببحث علمي، فهو الوجه المعياري لأي نشاط فكري مكون من قواعد خاصّة مبرهن عليها متناسبة مع طبيعة العلم المبحوث.

المطلب الثاني ـ عناصر المنهج:

يمكننا مما تقدم القول بأنّ للمنهج أربعة أركان، هي:

١ ـ تحديد أهداف المصنف وأثرها في البحث.

٢ ـ طبيعة المحتوي المعرفي في صدقه، وسياقات عرضه، والظواهر الشكلية لها.

٣ ـ وأُسلوب استدلاله علي قضايا مصنفة، ومدي يقينية تلك الوسائل؛ لأنّ المنهج عبارة عن ربط قهري بين المقدمات والنتائج.

٤ ـ النتائج التي ينتهي إليها الباحث، ومدي تناسبها مع العناصر الثلاثة. وفيما يأتي إيضاح لهذه الأركان.

الفرع الأوّل ـ أهداف المصنف:

لا يخلو بحث علمي من أهداف ودوافع، ولهذه الأهداف والدوافع صلة بمجريات البحث، سواء في اختيار المعلومة أو الطريقة المتخصصة في عرضها. ويجهد أُسلوب الاستدلال في البرهنة علي ما يحقق تلك الأهداف، وتعبر عنها نتائج البحث بدرجة ما حسب قدرة الباحث وطبيعة تلك الأهداف.

وأهمية بالغة كهذه تتمتع بها الأهداف لابد من رصدها وتحديدها من مظانها وفرزها من حيثيات متعددة.

وغالبا ما يمكن اكتشاف تلك الأهداف في المصنفات الشرعية في مقدمة الكتاب وخطبة المؤلف، وفي ثناياه، وفيما يسلّط عليها الأضواء من مؤلفاته الأُخري واتجاهاته الفكرية، وكذا الحال من مداخلات عصره ومكوّنات شخصيته الفكرية، واكتشافات من كتب عنه لها من معاصريه أو ممن جاء بعده.

وتفرز تلك الأهداف من عدة حيثيات:

الأُولي: مدي إيجابية تلك الأهداف أو سلبيتها، وجهة كونها أهدافا معرفية خالصة أو مجموعة معارف تبغي تكوين رأي عام في مسألة من المسائل، ولطبيعة ما تؤسسه من قوانين أو استخلاصات يلاحظ هل هي أهداف[١٤] تراجعية تحاول أن تثبت حكم مسألة أصبحت ضمن تاريخ العلم لا صلة لها بالحاضر، أم قضية متنازع عليها في عصر التأليف[١٥]، أم أنها تستشرف المستقبل فتقرر له مجموعة حقائق ترسم اتجاهاته في الفكر أو المذهبية القانونية؟ وحينئذٍ تلاحظ مدياتها عما إذا كانت طويلة المدي أو قصيرة باستقراء مدي ثباتها بعد عصر

التأليف؛ فتعد حينئذٍ معيارية لحاضره ومستقبله.

الفرع الثاني ـ المحتوي المعرفي:

وأعني به: جميع الخبرات المعرفية المثبتة في المصنف التي خطط لها الباحث وعرضها ضمن سياقات متخصصة وهادفة في العرض.

وهنا يلاحظ فيها صدق المحتوي، وسياقات العرض، والظواهر الشكلية للبحث. وسأتناول هذه المفردات بعرضٍ سريع:

أ ـ صدق المحتوي: ويتأكد الفاحص لتطبيق منهج البحث من الضبط والدقة وصحة نسبة الآراء لقائليها. وبه تظهر إحدي خصائص منهج البحث في الدراسات المقارنة؛ وهي الموضوعية، وبه يلاحظ استيعاب آراء مخالفيه، وتمامية أدلّتهم في العرض.

ب ـ ثمّ نلاحظ سياقات العرض في كيفية تقسيم كتابه علي مباحثه، وكيفية عرض فصوله، وعرض مفردات كل فصلٍ إلي أصغر جزئيةٍ في البحث، مع التأشير علي الترابط بين طرق العرض المتخصّصة لهذه المكوّنات.

ج ـ ثمّ نلاحظ الظواهر الشكلية؛ كالتسلسل الزمني لتطور فكرةٍ ما منذ عصر النشأة والتطور، وعرض الأفكار من مستوياتها الأساسية إلي الاجتهادية المنتزعة منها، ثمّ الحقائق النوعية المؤسسة عليها، وتقاس صحة انتزاعاته في ضوء تلك الحقائق، وتؤشر لغته في الحوار والمقارنة وما تتسم به من لياقة العلماء، ثمّ يؤشر الإيجاز أو الإطناب في عرضه لأفكاره.

الفرع الثالث ـ نمط استدلاله علي قضايا كتابه:

لمّا كان الكتاب يطرح مجموعة من الفرضيات التي يعتقد أنها الحلول الفكرية لمشكلات بحثه، فيلزمه أن

يدلل عليها لينقلها إلي مستوي القوانين بالبرهنة عليها، وحينئذٍ لابدّ من فحص طرق استدلاله وطبيعة براهينه؛ فإنّ هذا الفحص يستقصي مدي جري الباحث وراء اليقين؛ لأنّ يقينية الدليل صدورا ودلالة تقتضي يقينية الحكم المستفاد منه.

ومعلوم أنّ الحجة في علم الفقه حجة مجعولة في الأساس؛ فهي في مقام الاحتجاج تحتاج إلي ما يحولها إلي حكم الحجة الذاتية إمّا بإسنادها إلي الشرع (النص: القرآن والسنة الثابتة الصدور) ومع عدمه فبإسنادها إلي العقل في مسلّماته الضرورية المؤيدِ الاحتجاج به من قِبل الشرع.

ويلاحظ في المنهج تدرّج الأدلّة حسب قوتها القانونية، فيأتي أوّلاً الاستدلال بالقرآن، ثمّ السنة، ثمّ الإجماع، ثمّ الأدلّة العقلية. وبتقويم نوع برهانه تتقرر رصانة جانب الاستدلال في منهجه.

الفرع الرابع ـ هناك ترابط أساسي بين الأهداف المقررة والنتائج التي تشخّص في خاتمة البحث مرورا بالمحتوي ونمط الاستدلال، وبالمتابعة يمكن فرز مجموعة من النتائج التي يتوصل إليها، سواء صرح بها الباحث أو تركها تتسرب إلي عقل قارئه وقناعاته.

وبالانتهاء من عرض مفهوم المنهج والعناصر المؤلّفة تكون بعض المحاولات التي تطلق علي نفسها «دراسات منهجية» والتي لا تتناول هذه المفاصل ناقصةً من جهة نظرية المنهج، فلا يسمي تشخيص (خطة البحث) وحدها منهجا، ولا تنفرد موارد كتاب أو مصادره بأنّها منهج، فهي جزء من عناصر المنهج المارّ ذكرها.

وبهذا يكون هذا البحث قد عرض مفهومه لمصطلح المنهج

وعناصره في فصله الأوّل، وسيتناول في الفصل الثاني تطبيق هذا المفهوم علي كتاب الخلاف للشيخ الطوسي.

فمن هو الطوسي؟ وما طبيعة الحياة الفكرية في عصره؟ وما مؤلفاته؟ وماذا يمكننا أن نستفيده من عرض هذه الموضوعات ونحن بصدد تحديد منهجه في البحث عند تأليفه كتاب الخلاف؟

المبحث الثاني ـ إضاءات علي منهج الشيخ الطوسي ودوافعه البحثية

المطلب الأوّل ـ عصر الشيخ الطوسي، إضاءات علي منهج البحث في الخلاف:

يتميز عصر الشيخ الطوسي (٣٨٥ ــ ٤٦٠ ه) بظاهرتين لكلتيهما دور في إنضاج الشخصية العلمية المقارنة عنده، ولهما دور في اكتمال نضجه المنهجي.

الظاهرة الأُولي: ما يعدّه الدارسون من أنّ القرن الرابع هو زمن بلوغ الحضارة الإسلامية ذروتها في العلوم والآداب والفنون من جهة اكتمال النضج المنهجي والبناء المعرفي لها، ويعتقد أنّه زمن استثمرت فيه الأُمّة جهد العلماء المسلمين علي مدي القرون الثلاثة السابقة.

ففيه استقرت المذاهب الفقهية الكبري وتوطدت أركانها، وفيه امتازت العلوم بأنها اشتقّت لنفسها منهجا علميا، يقول الباحثون: «ولم يكن من العلوم قبل هذا القرن ما له منهج علمي سوي الفلسفة وعلم الكلام، وبه صار لكل من التاريخ والجغرافية واللغة منهج خاص، وبهذا القرن أقبل المسلمون علي الدراسة العلمية وتنظيم المعارف[١٦].

وفيه وضعت الأُصول التي بنيت عليها العلوم ـ كما هو الحال في أُصول نقد الحديث، وأُصول التفسير، وأُصول الفقه ـ وتكامل بناؤها،

وأخذت مصطلحاتها تستقر في هذا القرن[١٧]، وشمل ذلك مباحث اللغة؛ فقد شعر أئمتها في القرن الرابع بالحاجة إلى منهج تسير عليه أبحاثهم على وفق طريقة منظّمة؛ ولذلك ظهرت فيه القواميس، وظهرت دراسات جديدة للاشتقاق اللغوي عند ابن جني مثلاً (٣٩٢ ه). وتطوّر أدب القرن الرابع حتي أصبح قمة تشرف على القرون التالية في الأدب العربي[١٨]. وفي النثر نجد رسائل الصاحب بن عباد أنفس النتاجات المعبرة عن الازدهار الفكري والأدبي[١٩].

وفي هذا القرن ظهرت أبحاث مقارنة، فقد لحق بعلم الكلام شيء لم يكن من مظاهره؛ وهو علم مقارنة الملل، ومثّل الريادة في هذه الإضافة: النوبختي مؤلف أوّل كتاب له شأن كبير في الآراء والمعتقدات والديانات، ثمّ المسعودي في كتابين للتاريخ والعقائد[٢٠].

وفي الفقه: وبعدما توقف التكون المستقل للتشريع الإسلامي المبني على الاجتهاد المطلق بسبب فتوي رسمية بإيقاف الاجتهاد، اتجه العلماء إلي علم الخلاف؛ فكان أبو جعفر الطبري يفتح هذا الميدان بكتاب (اختلاف الفقهاء). والأسباب في ذلك ـ كما تشير إليها بعض الدراسات الجادة ـ:

أ ـ الاكتمال الطبيعي لتدرّج البناء المعرفي لعلوم المسلمين، ومن مقتضياته ظهور محاولات لحل إشكالية المنهج[٢١].

ب ـ ظهور فترات تميزت بحب السلاطين للعلم والحوار العلمي، فأُشيع جوٌّ من حرية البحث والمناظرة والحوار الفكري الجاد، وقد رفد تلك الأجواء انشاؤهم دور العلم الشهيرة؛ كدار العلم التي أنشأها سابور (٣٨١ه)، ودار الشريف الرضي، ومكتبة الشريف المرتضي[٢٢]. هذان العاملان أدّيا إلي:

ظهور عدد كبير من أكابر العلماء

في مختلف التخصّصات العلمية والاتجاهات المدرسية؛ كالمفيد، والجويني، والمرتضي، والباقلاني، وابن الصباغ، والطوسي.

وظهور مصنّفات علمية رصينة ومؤسسة لهؤلاء العلماء، وبذلك شاعت ظاهرة المناظرة والموازنة بين الأدلّة والآراء، فشكل ذلك دافعا للدراسات المقارنة ظهرت في كتب الخلاف، سواء في العقيدة ـ مثل الشافي والمغني، وكتب الملل والنحل[٢٣] ـ أو في الفقه مثل كتاب الانتصار والخلاف وغيرهما. وبذلك أصبحت كتب المقارنات الفقهية تحتاج إلي نضج منهجي بعد أن نضجت كتب الفقه علي مذهبٍ واحد.

الظاهرة الثانية: هي انتهاء هذه الفترة المتسمة بحرية الفكر والرأي والبحث العلمي، وهي حملة الخليفة القادر بالله (٣٨١ ـ ٤٢٢ ه) علي المعتزلة والعدلية، وبها أُحرقت كتبهم[٢٤]؛ لاعتقاده أنهم علي صلة فكرية بالخلافة الفاطمية، وكان الشيخ الطوسي ممن تعرّض لمثل هذه الحملات فكبست داره وأُحرقت كتبه[٢٥].

يقول الباحثون: وفي هذا القرن ظهرت فترات ضيق فيها الحكام علي متكلمي المعتزلة، وبعض مخالفي الاتجاه السلفي الذي جعل طلائع للمواجهة، ومن ذلك أنهم منعوا الخطيب البغدادي من دخول المسجد الجامع؛ لأنّه كان يري مذهب الأشعري[٢٦].

وبالطبع فقد هوجمت الثقافة الشيعية، لاسيما في فترة تسلط السلاجقة علي العراق؛ لأنّهم جاؤوا بعد البويهيين، واعتبروا أنفسهم النقيض الفكري للبويهيين.

وهذه الظاهرة السلبية لها دورها في قيام الدراسات المقارنة، فكما تحتاجها فترة الحرية لتغذية الحوارات وتمتين التلاقح، تحتاجها فترة الاضطهاد لضرورة التسلح

بالبراهين للدفاع عن الأُسس المهاجمة، لذلك يمكن القول: إنّ كتاب الخلاف للشيخ الطوسي جاء وليد عصرٍ تميز بظاهرتين: إحداهما إيجابية والأُخري سلبية، لكنهما معا ساهما في تكوين دافع للدراسات المقارنة.

المطلب الثاني .ترجمة الشيخ الطوسي وإضاءات علي منهجه:

هو أبو جعفر محمّد بن الحسن بن علي بن الحسن الطوسي[٢٧]. ولد في شهر رمضان سنة (٣٨٥ ه) [٢٨] في مدينة طوس، وبها نشأ، وبقي فيها حتي عام (٤٠٨)، وقد ذكر الباحثون أنها أهم مدن إقليم خراسان، وكانت إحدي مراكز العلم المهمة فيه[٢٩]. انتهل فيها دراسته الأساسية، ثمّ هاجر إلي بغداد عام (٤٠٨) وقد كانت آنذاك عاصمة العلم في بلاد المسلمين. تتلمذ علي يد الشيخ المفيد مدة خمس سنوات، وفي هذه الفترة شرع في تأليف كتابه «تهذيب الأحكام» وهو شرح لمدارك المُقنعة لأُستاذه المفيد[٣٠]. ويشير الشيخ المظفر إلي أنّ تأليفه لكتاب التهذيب في مقتبل عمره[٣١] إحدي المؤشرات علي عبقريته؛ لما فيه من التحقيقات العلمية والآراء الناضجة، وجمع المتفرّق من الحديث، وروايته عن عشرات المشايخ[٣٢]. وكان الهدف من تأليفه للتهذيب الرد علي تهمة تضارب الروايات عند الإمامية واختلافها وتباينها[٣٣]، فظهر أنّ غايته ليست فقط جمع الأدلّة إنّما الدفاع عن عقيدة مذهبه، والجواب عن شبهات أثارها خصومه. وبعد وفاة شيخه المفيد تتلمذ علي أُستاذه السيد المرتضي الذي كان يجمع بين أُستاذيةٍ في العلم ووجاهة علوية في المجتمع، وكان مجلسه يعج بالعلماء ويزدان بالمناظرات في شتي صنوف المعرفة السائدة.. وفي هذه الفترة ألّف الشيخ

الطوسي كتابه «تلخيص الشافي» ملخّصا كتاب أُستاذه المرتضي «الشافي»، وقد تناول فيه موضوع الإمامة الذي هو مرتكز الحوار فيما اختلف فيه أهل العلم، وكتاب الشافي أصلاً هو ردّ من السيد المرتضي علي القاضي عبد الجبار المعتزلي المسمي بالمغني، وقد صرح الطوسي بأن الناس بحاجة إلي تبسيطه ليسهل الانتفاع به طالما هم في وضع تتحاور فيه الأدلّة والبراهين؛ يقول: «لما يضمّه من استيفاء شبه المخالفين القديمة والحديثة، والإبانة عن وهنها بغاية ما يمكن من التلخيص»[٣٤].

وإذا كان هذان الكتابان يكشفان عن نزعة علمية اعتمدت المناظرة والمقارنة، فإنّ عقل المؤلف كان يري في المقارنات أُسلوبا للكشف عن الراجح من الخلاف سواء في العقيدة أو في الحديث أو الفقه.

ظاهرة أُخري في حياة الشيخ الطوسي: أنّ مشيخته العلمية لم تكن حصرا من علماء الإمامية، بل تتلمذ علي علماء من مختلف المذاهب؛ مثل الغضائري (٤١١ ه)، وأبي الفوارس، وهلال الحفار (٤١٤ ه)، ومحمّد بن محمّد بن مخلد (٤١٩ ه)، وابن الحاشر أحمد بن عبدون (٤٢٣ ه).

وبوفاة السيد المرتضي عام (٤٣٦ ه) احتل الشيخ كرسي الزعامة الدينية المطلقة[٣٥] والقدم الأُولي في مضمار العلم والتدريس، وقد منحه الخليفة القائم بأمر الله كرسي الكلام. ثمّ ثارت الفتن في بغداد عام (٤٤٧ ه) وهوجمت دار الشيخ فهاجر إلي النجف، وأسّس الحوزة العلمية هناك، وباشر فيها الإفتاء والتدريس، وربما كان كتابه «الأمالي» من إنجازاته العلمية في النجف، وظل يؤسس حتي مات سنة (٤٦٠ ه).

يظهر مما تقدم: أنّ ثقافة الشيخ

الأساسية في طوس وأُولي مكوّناته العلمية في بغداد قد تمت في ظرف أُشبع بحرية الفكر والحوار العلمي، وأن تعدد اتجاهات شيوخه أعطاه أُفقا أوسع في التعرف علي آراء وحجج المذاهب والاتجاهات العلمية السائدة في عصره. ظهر ذلك في أُولي مؤلفاته كالتهذيب والتلخيص، فاعتمد أُسلوب المقارنة وسيلة للكشف عن الراجح من الخلاف.

المطلب الثالث ـ مؤلفات الشيخ الطوسي:

تميز نتاج الشيخ العلمي بثلاث ميزات بارزة في جهده:

الأُولي: أنّه أسّس في نتاجه العلمي الأُسس العلمية للشيعة الإمامية في مختلف المعارف.

الثانية: كثرة ذلك النتاج.

الثالثة: اعتماده المناظرة والمقارنة وردّ الشبهات في أكثر كتبه.

وتظهر الميزة الأُولي في أنّ المتأخرين من الإمامية يعتمدون في التفسير كتابه «التبيان» علي الرغم مما سبقه من تفاسير؛ كتفسير فرات وعلي بن إبراهيم.

وفي الحديث: فإنّ أصلَي الشيخ «التهذيب والاستبصار» يحتلاّن نصف حجم المراجع المعتمدة في الحديث.

وفي الرجال: فإنّ له مصنّفين هما الرجال والفهرست من أصل خمسة مراجع أساسية في هذا الباب.

أمّا العقائد: فإنّ التلخيص ـ المارّ ذكره ـ والغيبة والمفصح والاقتصاد ورسائل في علم الكلام ذكرها العلماء، تعد أُسسا قام عليها جهد العلماء في الشرح والإضافة.

أمّا في أُصول الفقه: فإنّ كتابه العدة في أُصول الفقه ورسائل في الخبر الواحد وشرح الشرح تعتبر باكورة جهد الإمامية في هذا المجال؛ تطويرا للمحاولات البسيطة للمرتضي

(الذريعة) والكراجكي، وتدوينا ومناقشة لآراء ابن الجنيد والعماني وهم ممن سبقوه من العلماء، وشرحا للتذكرة للشيخ المفيد، وبه خالف المرتضي في الخبر الواحد وابن الجنيد في القياس وغيرهما.

ويمكن القول: إنّه أسّس بكتابه العدة أُسس نظريته الأُصولية، وبرهن علي قوانين الاستنباط عنده ليمهّد للمبسوط والخلاف ببحث نظري منهجي مبرهن علي قواعده العامة[٣٦].

أمّا في الفقه فله ثلاثة إنجازات كبيرة وبارزة ـ فضلاً عن الرسائل المختصرة والخاصة ببعض الموضوعات، ككتابه الجمل والعقود في العبادات ـ وأوّل تلك الإنجازات كتابه النهاية، وفيه تناول أبواب الفقه كافة، وقد سلك فيه مسلك الأخبار فصاغ الفتاوي فيه بألفاظ الحديث. ثمّ كتاب المبسوط، وفيه اعتمد الأدواتـ الاجتهادية فـفرّع الأحكام، وخرج فيه بفقه الإمامية من أحضان الحديث إلي التميز وإعمال الاجتهاد. وثالثها الخلاف الذي هو محل الدراسة. وعموما فقد بلغ من العلم مرتبة كانت آراؤه في سلك الأدلّة علي الأحكام، يقول الخوئي: «إني لم أظفر من علماء الإسلام من هو أعظم شأنا منه»[٣٧].

المطلب الرابع ـ كتاب الخلاف في الفقه:

يدور كتاب الخلاف حول مجموعة المسائل الفقهية السائدة في عصر الشيخ مبتدئا بها من كتاب الطهارة حتي الديات. عرض فيه آراء الفقهاء والراجح منها، وقد قرن ذلك بالدليل مستوعبا كل الأقوال. ويعد الخلاف الحلقة الثانية عند الإمامية في الفقه المقارن بعد كتاب أُستاذه الانتصار. عرض الطوسي في الخلاف لواحد وثمانين كتابا فقهيا، وضم أربعة آلاف ومئتين وسبعا وعشرين مسألة (٤٢٢٧).

يقول الشيخ نفسه عن كتابه: «إنّه إملاء لمسائل الخلاف بيننا وبين من خالفنا من جميع الفقهاء من تقدم منهم ومن تأخر، وذكر مذهب كل مخالف علي التعيين وبيان الصحيح منه»[٣٨]، وأراد به: «بيان الصحيح من الأقوال، وما ينبغي أن يعتقد»[٣٩] ووسيلته ـ كما يقول ـ: «أن يقرن كل مسألة بدليل يحتج به علي من خالفه موجب للعلم؛ من ظاهر قرآن أو سنّة مقطوع بها أو إجماع أو دليل خطاب أو استصحاب حال علي ما يذهب إليه كثير من أصحابنا أو دلالة أصل أو فحوي خطاب، وأن يذكر عن النبي صلي‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم ما يلزم المخالف به، ويشفعه بخبر من طريق الخاصة المروي عن النبي والأئمة»[٤٠].

ويعد من المحاولات السابقة علي جهد الشيخ الطوسي في الفقه المقارن

رسائل محمّد بن الحسن الشيباني في احتجاجه علي أهل المدينة، والمناظرات في السير بين الشيباني والشافعي والأوزاعي وأبي يوسف، ثمّ محاولة وضع القواعد الفقهية كما فعل الكرخي والدبوسي، ثمّ جاء الفقه المقارن فوضع الطحاوي موسوعة اختصرها الجصاص[٤١]، ثمّ الطبري في أسباب اختلاف الفقهاء. ثمّ أبو علي الحسن بن خطير الذي جمع اختلاف الصحابة والتابعين والفقهاء، ثمّ النيسابوري في كتابه الانتصاف في اختلاف العلماء، وكتاب السيد المرتضي في الانتصار.

وإذا كان كتاب الخلاف يأتي بعد هذه المحاولات مكونا نقلة نوعية هامة ـ كما سيظهر ـ فإنّه أثر فيما بعده من المحاولات؛ مثل البطليوسي (٥٢٠ ه) في كتاب التنبيه علي أسباب الاختلاف، وابن رشد في بداية المجتهد (٥٩٥ ه)، والقفّال الشاشي في حلية العلماء، والمحلي لابن حزم، والميزان الكبري للشعراني، ورحمة الأئمة للدمشقي.

إنّ ما يميز ما تقدم علي كتاب الخلاف أنها ثنائية في الغالب كالخلاف بين الشافعية والحنفية، أو مقتصرة علي آراء المذاهب الأربعة المشهورة، وإن لم نقل غرف بعضها عن فقه أحمد، بل لعل ذلك ما يميز المؤلفات المقارنة بعد الخلاف، بينما نجده مستوعبا لكل الأقوال غير مهملٍ لبعضها أيا كان خلافه مع القائل.

وفي أُسلوب عرض الخلاف ونمط استدلاله ولغته ونتائجه من التميز بحال، بحيث يستحق أن يدرس كحلقة توسطت هذا الجهد التاريخي، فاستفادت مما قبلها بوعي، وأسست منهجا يقتدي به في الدراسات التشريعية المقارنة.

يقول الشيخ محمّد أبو زهرة: «إنّ الطوسي مع علمه بفقه الإمامية... كان علي علم بفقه السنة، وله في هذا دراسات مقارنة، وكان عالما في الأُصول علي المنهجين»(٤٢).

المبحث الثالث ـ التطبيق العملي لنظرية المنهج (لكتاب الخلاف)

المطلب الأوّل ـ أهداف الشيخ الطوسي في كتابه الخلاف:

يستفاد من خطبة كتابه المبسوط أنّ الشيخ أراد أن يردّ علي من يري أنّ فقه الإمامية يتميز بقلّة الفروع وقلّة المسائل؛ لأنّ أُصول الإمامية لا تري حجّية القياس والاستحسان والمصالح المرسلة... إلخ من المصادر العامة للحكم الشرعي في فقه أهل السنّة، فبرهن فيه علي أنّ التوسع في الفقه الافتراضي والواقعي ممكن دون الرجوع إلي هذه المصادر.

أمّا في كتاب الخلاف فقد سار منطلقا من هذه القضية؛ ليثبت أنّ الراجح من الخلاف بين الفقهاء هو رأي الإمامية علي الرغم من أنهم لا يأخذون بالقياس والاستحسان.

إذا فإنّ إحدي الفرضيات

الأساسية في الكتابين مكمّلة للأُخري، وإنّ أهدافه في المبسوط أساس لأهدافه في الخلاف.

وكلا المجموعتين من الأهداف يمكن جمعهما بالقول: بأنّ توسع الفقيه في التفريعات الفقهية لا يتوقف ضرورةً علي إعمال القياس والمصالح، ويمكن استبدال ذلك بإعمال عمومات النص وإطلاقاته طالما لا يوجد لها مخصّص معتبر أو مقيد كافٍ في الحجّية، وأنّ هذا الاتجاه الأُصولي من شأنه أن ينتج راجح الآراء.

وفي تقديري أنّ محاولته في الخلاف مكمّلة أو نتيجة طبيعية لمحاولته في كتابه المبسوط في فقه الإمامية، يقول في بيان أهدافه في الخلاف بأنّه لأجل «بيان الصحيح منه وما ينبغي أن يعتقد»[٤٣].

ويمكن القول أيضا: إنّ من أهدافه استثمار انفتاح عصره علي الثقافات المتعددة، واتساعه لآراء المذاهب كافة؛ لكي يضع معايير غير مبنائية للمجتهدين وللباحثين عن الراجح من الأقوال، باستخدامه للمقارنة الموضوعية، فالتزم ـ كما يقول هو في مقدمة كتابه ـ «أن يقرن كل مسألة بدليل يحتج به علي من خالفه يوجب العلم»[٤٤].

وتطبيقا للهدف العلمي الأوّل باستبعاده للقياس يقرر وهو في صدد ما يجري فيه الربا عما لا يجري، فذهب إلي أنّ ذلك إنّما يثبت بالنص وليس بالعلة، ثمّ يذكر اختلاف أهل القياس ويقول: «وعندنا أنّ القياس باطل، فما هو فرع ثبوته فهو ساقط عندنا»[٤٥].

ومدركه في ذلك أنّ أقوي أنواع القياس الجمع بالعلة المستنبطة، وهذا لا يصل بالقائس إلي درجة اليقين؛ لأنّه إنّما يستند إلي مقدمتين:

١ ـ إنّ اعتبار علّة الفرع ذاتها علة الأصل ليس مبني يقينيا، وعليه فإنّ

الأصل العقلي الذي أُقيم عليه القياس سيكون ظنيا أيضا؛ ولما كانت الأُسس والمباني لا تتحمل أن تبقي ظنية فإنّ القياس عنده غير منتج للحكم.

٢ ـ إنّ ذلك يستلزم أن يكون حكم الله تبعا لاستنباط القائس.

ويظهر منه أنّ الاستناد إلى الأدلّة اليقينية هو إحدي سمات المنهج المتبع في كتاب الخلاف، ولأنّ الأصل في دليل الحكم الشرعي يلزمه أن يكون يقينيا فإنّ الشيخ الطوسي حاول أن يستبعد الأُصول الظنية، وعليه يظهر أنّ أهداف الشيخ في «البرهنة» علي استمرار الاستنباط الفقهي بدون الحاجة إلي الأدلّة الظنية غير المعتبرة عنده ـ كالقياس ـ كان منه تعديلاً علي أمر سائد في عصره، وربما سيستمر ـ كما هو الحال ـ فعلاً، فأراد أن يثبت عكس ذلك، فانطلق فهمه في تحديد أهدافه من معرفة تحليلية عميقة للسائد في عصره، وهدفه هذا ليس هدفا تراجعيا، بل تعديلاً للسائد في الحاضر، واستشرافا للمستقبل، وهو هدف إيجابي في مناقشة مبني أُصولي واستبعاده وإثبات أنّ الاستنباط لا يتوقف عليه، وهو هدف معرفي خالص يستشرف المستقبل ليكوّن رأيا عاما في التعرف علي الراجح بدون القياس.

المطلب الثاني ـ طبيعة المحتوي المعرفي لكتاب الخلاف في الفقه:

الفرع الأوّل ـ الظواهر الشكلية في منهج الشيخ الطوسي:

١ـ تقسيم الكتاب:

انعقد كتاب الخلاف في مجلدين، عني المجلد الأوّل منهما بأحكام العبادات والبيوع والرهن والتفليس والحجر والصلح والحوالة والضمان والشركة والوكالة والإقرار والعارية والغصب والشفعة

والقراض والمساقاة والإجارة والمزارعة، وكان مجموع ما فيه خمسة وثلاثين كتابا تضمن (٢٢٨٠) مسألة.

أمّا المجلد الثاني فقد اشتمل علي كتب الإحياء والوقف والهبة واللقطة والميراث والوصية والوديعة والفيء والزكاة والنكاح والطلاق والإيلاء والظهار والعدة والرضاع والنفقة والديات والقسامة وكفارة القتل وأحكام البغاة والحدود والسير والجزية والصيد والذباحة والأضحيات والأطعمة والسبق والأيمان والنذر والشهادات والدعاوي والبينات والمكاتب والمدبّر وأُمهات الأولاد.

وقد تضمن ستة وأربعين كتابا، وبلغت مجموع مسائله (١٩٤٧) مسألة، وبذلك يكون المجلدان قد ضمّا (٤٢٢٧) مسألة في واحد وثمانين كتابا فقهيا.

ويلاحظ في الكتاب فكرة التصنيف المنهجي للأبواب الفقهية لم تتبلور بعد كما هو الحال بعد تقسيم المحقق الحلي في كتابه شرائع الإسلام[٤٦].

٢ ـ تقسيمه لمفردات الكتاب الفقهي الواحد:

لنأخذ مثلاً كتاب الزكاة ونلحظ كيف قسّم الشيخ الطوسي مسائلها، لقد جعل الشيخ الطوسي كتاب الزكاة في كتابه الخلاف منعقدا علي ثلاثين مسألة، بدأها بـ: هل الكفار مخاطبون بالفروع؟ ثمّ أهلية غير المسلم لاستحقاق الزكاة، ومدي ضرورة شرط العدالة في مصارفها، وحكم الأموال الباطنة، واستحباب الدعوة للمزكي، ومصارف صدقة الفطر، ومدي ضرورة البسط في التوزيع، وفي عدم نقلها من بلد المزكين، وفي عدم ضرورة إلزام المكاتبين والغارمين صرفها في العتق

وسداد الدين، والتمييز بين الفقير والمسكين، واعتبار الكسب استغناءً، وملحقاته ومنعه أن يكون الهاشمي من العاملين عليها، ومتي تحل لآل محمّد، وهل يلحق بهم مواليهم؟ ومدي بقاء أو سقوط سهم المؤلفة قلوبهم، وهل تحصر في المكاتب من العبيد أو في العبد غير المكاتب؟ وكذا الغارم.

ثمّ سهم في سبيل الله والآراء فيه، ومن يعطي من الأصناف مع الفقر، ومن لا يعد الفقر أساسا في الإعطاء له، وتحديد مفهوم الغني، ومدي حرية الزوجة في إعطائها الزكاة لزوجها الفقير، ثمّ جواز أخذ الهاشمي لصدقة الهاشمي، وهل يراعي في الفقر الظاهر؟ وهل هو كذلك في الإيمان والعدالة وفي الخلاف؟ وهل يترتب عليه الضمان؟ وأخيرا مدة تعين الأصناف المستحقة[٤٧].

٣ ـ تقسيم الشيخ الطوسي (وطريقة عرضه للمسألة الواحدة):

يذكر الشيخ الطوسي أوّلاً موضوع المسألة أو حكمها الراجح عنده، ثمّ من يوافقه في الحكم من الفقهاء، ثمّ أشخاص وأقوال من خالفه مبتدئا بالصحابة، وجذور الخلاف بينهم[٤٨]، ثمّ أقوال التابعين وأئمة الاتجاهات الفقهية (فقه الحديث وفقه الرأي) بوصفها المرحلة الأُولي التي سبقت التكون المنهجي للمذاهب، ثمّ أئمة مذاهب المسلمين كلهم من دون اختزال لفقه الإمام أحمد[٤٩] كما هو حال أغلب كتب الفقه المقارن، ثمّ أقوال الفقهاء من الطبقة الثانية كأبي يوسف ومحمّد وزفر والمزني، ثمّ من يأتي بعدهم من الفقهاء حتي معاصريه كالاسطيرابيني[٥٠]، ولم يعرض الشيخ الطوسي عن آراء الطبري وسفيان

والليث والأوزاعي والجبائي وحماد وداود والنخعي وربيعة[٥١]، ثمّ يضع كلمة «دليلنا» ويستدل علي ما رجحه من الأقوال.

وتلزم الإشارة إلي أنّ الشيخ يشير في ذلك إلي خلاف الإمامية فيما بينهم إن وجد، ونلحظ ذلك في ذكره لجواز الوضوء بماء الورد، وقد ذكر المجوّزين بقوله: «ذهب قوم من أصحاب الحديث وأصحابنا»[٥٢].

٤ـ نماذج من كتاب الخلاف:

نموذج ١ ـ حكم الحرّة الرشيدة في العقد علي نفسها: إذا بلغت الحرة الرشيدة ملكت العقد علي نفسها وزالت ولاية الأب والجد عنها، إلاّ إذا كانت بكرا فإنّ الظاهر من روايات أصحابنا أنّه لا يجوز لها ذلك، وفي أصحابنا من قال: البكر أيضا تزول ولايتهما عنها... وقال الشافعي: إذا بلغت الحرّة رشيدة ملكت كل عقد إلاّ النكاح... ولا ولاية للنساء في مباشرة عقد النكاح ولا وكالة. وبه قال عمر وابن مسعود وابن عباس وأبو هريرة وعائشة؛ رووه عن علي عليه الصلاة والسلام. وبه قال سعيد بن المسيب والحسن البصري، وفي الفقهاء ابن أبي ليلي وابن شبرمة وأحمد وإسحاق.

وقال أبو حنيفة: إذا بلغت المرأة رشيدة فقد زالت ولاية الولي عليها كما زالت عن مالها، ولا يفتقر نكاحها إلي إذنه... وقال أبو يوسف ومحمّد: النكاح يفتقر إلي إذن الولي، لكنه ليس بشرط فيه... وقال مالك: إن كانت عربية ونسيبة فنكاحها يفتقر إلي الولي ولا ينعقد إلاّ به، وإن كانت معتقة أو دنية لم يفتقر إلي ولي. وقال داود: إن كانت بكرا فنكاحها لا ينعقد إلاّ بولي، وإن كانت ثيبا لم يفتقر إلي ولي. وقال أبو ثور: لا يجوز إلاّ بولي، لكن إذا أذن لها الولي فعقدت علي نفسها جاز، فخالف الشافعي في هذا[٥٣].

من هذا النموذج يظهر لنا:

١ ـ أنّه أشار إلي خلاف أصحابه في المسألة.

٢ ـ ثمّ إلي أقوال الصحابة وأقوال التابعين.

٣ ـ وأقوال فقهاء المذاهب وفقهاء الطبقة الثانية.

٤ ـ ورسم العلائق بين الأقوال مثبِتا راجحه في مقدمة المسألة.

نموذج ٢ ـ في زواج المسلم بالأمة الكتابية، قال: لا يحل للمسلم نكاح أمة كتابية حرّا كان أو عبدا، به قال في الصحابة عمر وابن مسعود، وفي التابعين الحسن ومجاهد والزهري، وفي الفقهاء مالك والشافعي والأوزاعي والليث بن سعد والثوري وأحمد وإسحاق. وقال أبو حنيفة: يجوز للمسلم نكاح الأمة الكتابية[٥٤].

نموذج ٣ ـ القضاء بشاهد ويمين، قال: يقضي بالشاهد الواحد مع يمين المدعي في الأموال، وبه قال في الصحابة علي عليه السلام وأبو بكر وعمر وعثمان وأُبي، وفي التابعين: الفقهاء السبعة وعمر بن عبد العزيز وشريح والحسن وأبو سلمة بن عبد الرحمان وربيعة، وفي الفقهاء مالك والشافعي وابن أبي ليلي وأحمد. وذهب قوم إلي أنّه لا يقضي بالشاهد الواحد واليمين، ذهب إليه الزهري والنخعي، وفي الفقهاء الأوزاعي وابن شبرمة والثوري وأبو حنيفة وأصحابه. قال محمّد بن الحسن: إن قضي بالشاهد مع اليمين نقضت حكمه[٥٥].

ومن الظواهر الشكلية التي تظهر من متابعة الكتاب ـ والتي ربما تشير العينات التي استعرضنا منها نماذج ـ نجد:

١ ـ أنّ اللغة التي شكلت وعاء الأفكار ومعلومات الكتاب لم تكن لغة فضاضة أوسع مما تحتويه من مضامين، ولم تضغط فيها معاني الكتاب كما هو حال كتب الفقه المقارن

التي كتبت بلغة موجزة ومكثفة وخالية من الدليل، كما هو الحال في رحمة الأُمّة للدمشقي والانتصار للسيد المرتضي وبداية المجتهد لابن رشد والبطليوسي في التنبيه، إنّما المنهج المعتمد للعلاقة بين المعاني (المضامين) والمباني (أي لغة البحث) كانت مبنية علي الفرضية الآتية:

أنّه متي أوفت اللغة (بموضوع المسألة وحكمها ودليلها) اكتفي بذلك، ولذلك جاءت بعض مسائله طويلة جدا أتم بذلك الطول مفاصل المسألة؛ كما هو الحال في مقدار الكر وأقوال العلماء[٥٦] ومسألة حكم الأرض المفتوحة واجتماع العشر والخراج فيها[٥٧]، ومسألة التعصيب في الإرث[٥٨]، وسهم ذوي القربي في الخمس[٥٩]، وحكم شارب الخمر ومقدار الحد وحكم الزيادة علي الأربعين جلدة[٦٠]. بينما جاءت مسائل أُخري موجزة إيجازا غير مخل لاسيما ما كانت محل اتفاق[٦١]؛ مثل وجوب تأديب الأب لولده إذا بلغ سبع سنين، وسقوط نوافل النهار عن المسافر[٦٢]، وثبوت هلال شوال بشاهدين[٦٣]، وجواز بيع خاتم من الفضة بدراهم أكثر منه وزنا فضة[٦٤]، وجواز الرهن في السفر والحضر[٦٥].

٢ ـ أنّه يتابع الخلاف باستيعاب زمني تاريخي بدءا من الصحابة فالتابعين فأتباعهم فأئمة المذاهب ففقهاءهم ثمّ من يليهم موافقين ومخالفين. وقد عرض أقوال العلماء بلغة تميزت باحترام شديد لكل الآراء، وكانت لغته في المناظرة والحجاج تتسم بدرجة عالية من اللياقة، ومن مظاهر احترامه للآراء عدم إهماله رأيا حتي المنقرض منها، بل لم يقتصر علي المشهور بل تابع معهم حتي المرجوح من أقوالهم، وأحيانا تجد إذا ما كان لفقيه أو مذهب قولان يعرضهما عرضا معا، ونادرا ما يترك التسلسل التاريخي لتطور الخلاف، وإذا فعل

فإنّما ليصوغه فنيا في سياقات تخدم موضوع المسألة.

المطلب الثالث ـ صدق المحتوى المعرفي:

نحتاج للتثبت من أنّ الشيخ الطوسي قد نقل بأمانة عالية الدقة آراء الفقهاء إلي عمل ضخم؛ وذلك أنّ عدد مسائل الخلاف (٤٢٢٧) مسألة تضمنت كل مسألة ما لا يقل عن سبعة آراء، فيلزم لإثبات ذلك مراجعة ما يقارب ثلاثين ألف إحالة علي كتب فقه المذاهب أو كتب فقه الخلاف، وهذا ما لا مجال له في بحوث كهذا الذي بين يديك. وهنا أدعو الباحثين لنيل درجة علمية (ماجستير / دكتوراه) إلي مثل هذا العمل، بل ربما نحتاج في ذلك إلي فريق عمل، أو استخدام التقنيات الحديثة في نظم المعلومات كالحاسوب.

لذلك سأختار بعض المسائل عينات للإشارة إلي ذلك، علي أني ـ في مسودات هذا البحث وفي مرحلة إعداده التي استغرقت أكثر من سنة واحدة ـ حاولت متابعة أقوال الشيخ الطوسي مما ينسبه إلي الفقهاء، فوجدته ناقلاً أمينا حصيفا، ذكرها ذكر الواثق من تحليله وترجيحه.

وفيما يلي أعرض لك نموذجين مع المقارنة:

١ـ القضاء بشاهد ويمين:

قال الشيخ الطوسي: «يقضي بالشاهد الواحد مع يمين المدعي في الأموال، وبه قال في الصحابة علي عليه الصلاة والسلام وأبو بكر وعمر وعثمان وأُبي بن كعب، وفي التابعين: الفقهاء السبعة وعمر بن عبد العزيز وشريح والحسن البصري، وفي الفقهاء مالك والشافعي وابن أبي ليلي وأحمد بن حنبل. وذهب قوم إلي أنّه لا يقضي بالشاهد الواحد مع اليمين، ذهب إليه الزهري والنخعي، وفي الفقهاء الأوزاعي وابن شبرمة والثوري وأبو

حنيفة وأصحابه. وقال محمّد بن الحسن: إن قضي بالشاهد مع اليمين نقضت حكمه»[٦٦] [٦٧].

ولأجل بيان أُسلوبه في استيعاب الآراء وذكرها وصحة نسبة الأقوال إلي أصحابها أُورد بعض المعززات:

أ ـ يقول ابن رشد: «أمّا القضاء باليمين مع الشاهد فإنهم اختلفوا فيه، فقال مالك والشافعي وأحمد وداود وأبو ثور والفقهاء السبعة المدنيون وجماعة: إنّه يقضي باليمين مع الشاهد في الأموال، وقال أبو حنيفة والثوري والأوزاعي وجمهور أهل العراق: لا يقضي باليمين مع الشاهد في شيء، وفيه قال الليث من أصحاب مالك»[٦٨].

ب ـ يقول الشعراني في الميزان: «قال الأئمة الثلاثة: يجوز الحكم بالشاهد واليمين في الأموال والحقوق، وقال أبو حنيفة: إنّه لا يصح الحكم بالشاهد واليمين في الأموال وحقوقها»[٦٩].

ج ـ يقول الدمشقي في رحمة الأُمّة: «اتفق الأئمة أنّه لا يصح الحكم بالشاهد واليمين فيما عدا الأموال وحقوقها، ثمّ اختلفوا في غير الأموال وحقوقها هل يصح الحكم فيها بالشاهد واليمين أم لا؟ قال مالك والشافعي وأحمد: يصح، وقال أبو حنيفة: لا يصح»[٧٠].

د ـ قال ابن قدامة في المغني: «وأكثر أهل العلم يرون ثبوت المال لمدعيه بشاهد ويمين، روي ذلك عن أبي بكر وعثمان وعلي، وهو قول الفقهاء السبعة وعمر بن عبد العزيز والحسن وشريح وعبد الله بن عتبة وأبي سلمة ابن عبد الرحمان ويحيي بن يعمر وربيعة ومالك وابن أبي ليلي وأبي الزناد والشافعي. وقال الشعبي والنخعي وأصحاب الرأي والأوزاعي: لا يقضي بشاهد ويمين. وقال محمّد بن الحسن: من قضي بالشاهد واليمين نقضت حكمه»[٧١].

وبمراجعة مصادر آراء المذاهب في هذه المسألة مثلاً اتضح لي أنّ الشيخ

كان مدققا في نقوله[٧٢] ونسبته الآراء إلي قائليها.

٢ ـ العدد الذي تنعقد به صلاة الجمعة:

قال الطوسي: «تنعقد الجمعة بخمسة نفر جوازا، وبسبعة تجب عليهم. وقال الشافعي: لا تنعقد بأقل من أربعين من أهل الجمعة، وبه قال عبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود وعمر بن عبد العزيز من التابعين، وفي الفقهاء أحمد وإسحاق، وقال ربيعة: تنعقد باثني عشر نفسا ولا تنعقد بأقل منهم، وقال الثوري وأبو حنيفة ومحمّد: تنعقد بأربعة؛ إمام وثلاثة معه، ولا تنعقد بأقل منهم، وقال الليث بن سعد وأبو يوسف: تنعقد بثلاثة ثالثهم الإمام، ولا تنعقد بأقل منهم؛ لأنّه أقل الجمع، وقال الحسن بن صالح بن حي: تنعقد باثنين، وبه قال المساجي، ولم يقدر مالك في هذا شيئا»[٧٣].

وللمقارنة:

أ ـ قال ابن رشد: «اختلفوا في مقدار الجماعة، فمنهم من قال: واحد مع الإمام، وهو الطبري، ومنهم من قال: اثنان سوي الإمام، ومنهم من قال: ثلاثة دون الإمام، وهو قول أبي حنيفة، ومنهم من اشترط أربعين، وهو قول الشافعي وأحمد، وقال قوم: ثلاثين، ومنهم من لم يشترط عددا ولكن رأي أنّه يجوز بما دون الأربعين ولا يجوز بالثلاثة والأربعة، وهو مذهب مالك، وحدّهم بأنهم الذين يمكن أن تتقري بهم قرية»[٧٤].

ب ـ قال الشعراني في الميزان: «... ومن ذلك قول الشافعي وأحمد: إنّ الجمعة لا تنعقد إلاّ بأربعين، مع قول أبي حنيفة: إنها تنعقد بأربعة، ومع قول مالك: إنها تصح بما دون الأربعين غير أنها لا تجب علي الثلاثة والأربعة، ومع قول الأوزاعي وأبي يوسف: إنها تنعقد بثلاثة، ومع قول أبي ثور: إنّ

الجمعة كسائر الصلوات متي كان هناك إمام وخطيب صحت»[٧٥].

ج ـ قال الدمشقي: «لا تنعقد الجمعة إلاّ بأربعين عند الشافعي وأحمد، وقال أبو حنيفة: تنعقد بأربعة، وقال الأوزاعي وأبو يوسف: تنعقد بثلاثة، وقال أبو ثور: الجمعة كسائر الصلوات متي كان هناك إمام وخطيب صحت»[٧٦].

د ـ قال في المغني: «فأمّا الأربعون فالمشهور في المذهب أنّه شرط لوجوب الجمعة، روي ذلك عن عمر بن عبد العزيز وعبيد الله بن عبد الله بن عتبة، وهو مذهب مالك والشافعي. وروي أنها لا تنعقد إلاّ بخمسين... وعن أحمد أنها تنعقد بثلاثة، وهو قول الأوزاعي وأبو ثور؛ لأنّه يتناول اسم الجمع... وقال أبو حنيفة: تنعقد بأربعة... وقال ربيعة: تنعقد باثني عشر رجلاً»[٧٧].

وبمراجعة مصادر الرواية عن أئمة الفقه[٧٨] يتبين لك دقة نقل الشيخ لآراء الفقهاء علي الرغم من تقدم زمن التأليف.

استخلاص

من المقارنة مع النصوص المثبتة في كتب الفقه المقارن في هاتين المسألتين يتضح:

١ ـ أنّ الخبرات المعرفية المساقة في كتاب الخلاف تتميز بالضبط والدقة والإضافة الكمية في المعرفة؛ فقد زاد نص الخلاف علي نصوص كتب الفقه المقارن الأُخري في الآراء علي الرغم من تأخر زمن تأليفها عنه، ونسبتها إلي قائليها نسبة صحيحة.

٢ ـ أنّ الشيخ الطوسي تابع جذر الخلاف في المسألة المعروضة منذ عصر الصحابة حتي عصره مرورا بالعصور المتوسطة بينهما راسما للخلاف مساره التطوري الموضوعي.. فكان أُسلوب عرضه للخلاف يعتمد التطور المعرفي المؤشر عليه بالسمة التاريخية في إشارته للتطبيقات.

المطلب الرابع ـ أُسلوب استدلاله علي الراجح:

يكاد يعد ركن المنهج الأساس أُسلوب استدلال المصنف، ويتفق الشيخ الطوسي مع مجتهدي الفقه الإسلامي في الاستدلال بالقرآن الكريم أوّلاً أخذا بحجية الظهور القرآني، ثمّ الاستدلال بالسنة النبوية، وهي عنده ذات مصدرين: مصدر الصحابة والتابعين فيما يروونه عن بعضهم عن النبي ﷺ، ومصدر أهل البيت عليهم السلام فيما يروونه عن آبائهم عن علي عليه السلام عن النبي ﷺ، ثمّ استدلاله بالإجماع، ثمّ الدليل العقلي والأصالات والاحتياط.

وسنعالج ونمثّل لكل مرحلة من مراحل الاستدلال:

الفرع الأوّل ـ الاستدلال بالآيات القرآنية:

يستدل الشيخ علي راجح الآراء عنده في المسائل المعروضة أوّلاً بالقرآن الكريم مبينا وجه الدلالة في حالة الحاجة إلي البيان. وفيما يأتي نماذج من استدلالاته:

نموذج ١ ـ في مسألة جواز دفع الزوجة الزكاة لزوجها الفقير، يقول: دليلنا قوله تعالي: ﴿إنّما الصدقات للفقراء﴾، وهذا فقير، وتخصيصه يحتاج إلي دليل[٧٩].

نموذج ٢ ـ في رأيه بارتفاع الولاية عن البالغة الرشيدة، قال: دليلنا قوله تعالي: ﴿فلا تعضلوهنّ أن ينكحن أزواجهن﴾، فأضاف النكاح إليهن[٨٠].

نموذج ٣ ـ في زواج المسلم بالأمة وشروطه، يقول: دليلنا قوله تعالي: ﴿ومن لم يستطع منكم طولاً أن ينكحَ المحصناتِ المؤمناتِ فمما ملكت أيمانكم من فتياتكمُ المؤمنات﴾[٨١].

نموذج ٤ ـ في ردّه صحة التزوج بالذمية، قال: دليلنا قوله تعالي:

﴿ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمنّ﴾، وقوله تعالى: ﴿ولا تمسكوا بعصم الكوافر﴾[٨٢].

نموذج ٥ ـ إذا قطع يدا شلاّء ويده صحيحة لا شلل بها لا قود عليه، قال: دليلنا قوله تعالى: ﴿فمن اعتدي عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدي عليكم﴾[٨٣].

نموذج ٦ ـ في منعه تمكين أحد من أهل الذمة أن يدخل الحرم بحال لا مجتازا ولا لحاجة، قال: دليلنا قوله تعالى: ﴿إنّما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام﴾ إنّما أراد به الحرم كله، بلا خلاف[٨٤].

نموذج ٧ ـ إذا زني المعاهد أو شرب الخمر ظاهرا أُقيم عليه الحد عنده، قال: دليلنا قوله تعالى: ﴿الزانية والزاني... من المؤمنين﴾؛ لأنّ الآيات الموجبة لإقامة الحدود علي عمومها، وإنّما خصصنا حال الاستتار فبدليل الإجماع[٨٥].

الفرع الثاني ـ الاستدلال بالسنة:

تعدّ السنة الشريفة المصدر الثاني للأحكام، وللاستدلال بالسنة مقدّمتان:

الأُولي: الوثوق من صحة الصدور، ويلحق به نطاق من يعدّ قوله سنة.

والثانية: مدي انطباق الحكم علي موضوع المسألة فيما يسمونه بوجه الدلالة.

وفي صدد المقدمة الأُولي: فإنّ الشيخ الطوسي ولأجل إثباته للراجح يحتج بالحديث النبوي ومن الطرق العامة له إلزاما لمخالفيه بالتسليم لراجحه، وهنا كثيرا ما يشير إلي أواخر سند الحديث فينسب الرواية إلي أحد أصحابه.

أمّا في صدد راجح رأيه في استدلاله لنفسه أو لخاصته فيستدل بما رواه أهل الحديث من الإمامية عن الأئمة المعصومين عن آبائهم عن رسول

الله؛ لأنّ الإمامية لمّا ثبت لديهم أنّ العصمة تشمل النبي والأئمة فكان قولهم يجري مجري قول النبي في كونه حجة علي العباد.

وأمّا انطباق الحكم: فإنّ المتتبع لوجه دلالة الحديث فإنّه يراه منطبقا علي موضوع المسألة؛ إمّا بالمطابقية من الدلالة أو بالالتزامية.

وهنا تلزم الإشارة إلي أنّ الشيخ يري وجوب العمل بالخبر الواحد؛ لما دلّت عليه الأدلّة من الكتاب أو السنة أو الإجماع(٨٦).

ومن متابعة استدلالات الشيخ بالسنة فإنّ ذكر السند في روايته الحديث النبوي يعتمد علي المتحصل من شهرة الحديث؛ فإمّا أن يذكر الحديث بلا سند، أو يذكر أواخر سنده، أو يذكر كامل السند، في حين يلتزم كثيرا بذكر أسانيد الروايات عن أهل البيت الذي يكثر من الاستدلال بروايتهم عندما يمرّ بخلاف بين الإمامية أنفسهم، وكمثال علي ذلك: ما رواه محمّد بن أحمد ابن يحيي عن الحسن اللؤلؤي عن جعفر عن يونس عن حماد بن عيسي قال: قال أبو عبد الله عليه السلام...(٨٧). وفيما يأتي بعض النماذج علي استدلاله بالسنة:

نموذج ١ ـ ما ذهب إليه من أنّ الرضاع الناشر للحرمة خمس عشرة رضعة، الدليل عنده: «ما روي عن النبي أنّه قال: الرضاعة من المجاعة يعني ما سدّ الجوعة»، وما رواه سفيان بن عيينة عن هشام بن عروة عن أبيه عن عبد الله بن الزبير أنّ النبي قال: «لا تحرم المصة ولا المصتان، ولا الرضعة ولا الرضعتان»، وما روي عن عائشة أنها قالت: كان فيما أُنزل من القرآن أنّ عشر رضعات معلومات يحرمن(٨٨).

نموذج ٢ ـ في رأيه لا يجوز أن يقتل مسلم بكافر، استند إلي ما رواه أبو هريرة وعمران بن حصين وعمرو بن

شعيب عن أبيه عن جده أنّ النبي قال: «لا يقتل مؤمن بكافر، ولا ذو عهد بعهده»[٨٩].

نموذج ٣ ـ عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عبد الله بن عمر أنّ النبي سئل عن التمر المعلق فقال: «من سرق منه شيئا بعد أن يؤويه الحرز وبلغ ثمن المجمن ففيه القطع»[٩٠].

وفي مجال الاستدلال بالسنة: فإنّ كتاب الخلاف لمّا كان مصنفا فقهيا مقارنا يسعي لإثبات الراجح من بين الآراء فيلزم ألاّ يعتمد علي دليل مبنائي، لذلك لم يشهد المتابع للكتاب الرواية عن أهل البيت عليهم السلام إلاّ لماما، ومن متابعتي وجدت أنّ ما يثبته الشيخ الطوسي من روايات أهل البيت فإنّما مما لها نظائر في المرويات عن النبي من غير طريق الأئمة، لكنه مع ذلك يصرح أحيانا بأن ذلك مدلول أخبار الإمامية دون متنها أو سندها، ويشفع ذلك دائما بحديث نبوي بسنده من طرق غير الإمامية، ومن نماذج ذلك المسألة الثانية من كتاب الطلاق، ومضمونها: أنّه يحرم طلاق الرجل زوجته المدخول بها غير الغائب عنها في حيض أو طهر جامعها به، ذهب الطوسي إلي أنّه محرّم لا يقع، ونقل عن الفقهاء أنّه محرّم لا يقع.

استدل عليه بالآية: ﴿فطلقوهنّ لعدتهنّ﴾، ورواية ابن جريج حول طلاق عبد الله بن عمر امرأته وهي حائض فأمره النبي أن يراجعها، ومثله ما رواه عنه ابن سيرين ونافع والحسن عن ابن عمر نفسه، ثمّ قال: «هذا ما دلّ عليه الكتاب ودلّت عليه السنة وما خالف الكتاب والسنة لا يجب العمل به»[٩١].

ويلفت نظرك أنّ الشيخ الطوسي قرن مع رواية النبي من طرق العامة ما رووه عن علي عليه السلام؛ فأغلب المواضع يقول فيه: ورووا ذلك عن علي، ويعدّ هذا إشارة إلي الإلزام برواية الصحابي لمخالفيه دون أن يصرح بموقفه من الرواية، مثال ذلك. شهادة القابلة وحدها تقبل في الولادة؛ لما روي

ذلك عن النبي وعن علي عليهما الصلاة والسلام[٩٢].

ومثال آخر: فيما لم يجز الجمع بين امرأتين في ملك اليمين إن لم يكن الجمع بينهما جائزا في العقد، قال في استدلاله: «إنّ ابن عباس وعثمان قالا: أحلّتها آية وحرّمتها آية، والتحريم مقدم»، ثمّ قال: «وروي مثل ذلك عن علي وابن مسعود وابن الزبير وعمار وعائشة، ولا مخالف لهم»[٩٣].

وكذا في طلاق الثلاثة الذي اختار أنّه بشروطه يقع طلقة واحدة، وذكر السائد في عصر رسول الله وأبي بكر وشطر من خلافة عمر[٩٤]، ورد ما حصل بعد ذلك؛ لأنّه ـ عنده ـ مخالف للسنة.

وعن أخبار الإمامية: نجد الشيخ الطوسي لا يذكر بعضها بنصها وسندها، بل كثيرا ما يحيل علي كتابيه، فهو مثلاً في القضاء علي الغائب الذي اتفق الفقهاء علي جوازه عدا أبي حنيفة والثوري، قال في استدلاله: «دليلنا إجماع الفرقة وأخبارهم، وذكرناها في الكتابين المقدم ذكرهما»، وأغلب الظن أنّه يريد بهما التهذيب والنهاية، كما ورد في التصريح بهما في ج ٢ ص ٣٤.

وهكذا يظهر الشيخ الطوسي موضوعيا ورصينا في التوصل أو ايصال مطالعه إلي الراجح، وعدم اعتماده علي دليل خاص (مبنائي) لكي يصادر مطلوبه.. فيعلمنا منهجه أنّ اختيار الدليل مبني علي أنّ مقومه العلم، وأنّ الشك كافٍ للقطع بعدم اعتباره دليلاً كافيا، وبذلك تحدد موقفه من مبانيه العامة بأنّ القطع بالحجة هو أساس جميع الأدلّة، وعلي ركائزه تقوم دعائم الموازنة والتقييم وإصدار الحكم، فكل دليل انتهي إلي القطع بمؤداه أو قام دليل قطعي علي جعل الحجّية له فهو ملزم للجميع، وكل ما لا يكون كذلك فهو ليس بدليل[٩٥]. وبهذا الضابط الأُصولي تابع الشيخ مسائله وأُسسه في المقارنة.

الفرع الثالث ـ الاستدلال بالإجماع:

لا يري أغلب علماء الإمامية أنّ الإجماع ـ غير الكاشف عن رأي المعصوم ـ دليلاً شرعيا علي الحكم الفرعي، فإذا كشف الاجماع عن قوله علي وجه القطع فالحجة في الحقيقة هي المنكشف لا الكاشف، فيدخل حينئذٍ في السنة، وعليه فإنّ مقولة الإجماع منزّلة منزلة الخبر المتواتر الكاشف علي نحو القطع عن قول المعصوم، بفارق أنّ الخبر المتواتر دليل لفظي، والإجماع دليل لبّي، وعلي هذا لا يجب فيه اتفاق الجميع بغير استثناء، بل يكفي اتفاق كل من يستكشف من اتفاقهم قول المعصوم.

وتَرِد كثيرا في استدلالات الشيخ الطوسي علي الراجح من مسائل الخلاف عبارة «إجماع الفرقة».

والإشكال في أنّ الشيخ بوصفه من مشايخ الرواية كما تقدم؛ فإنّه لما عرف أنّ الرواية عن المعصوم قد دلّت علي الراجح أثبت ذلك إجماعا، وطريقته في استكشاف الإجماع هي: أن يستكشف عقلاً رأي المعصوم من اتفاق من عداه من العلماء الموجودين في عصره مع عدم ظهور ردع من قِبله، ومن اللطف أن يظهر الإمام الحق في المسألة وإلاّ لزام سقوط التكليف، ومن لوازم هذه الطريقة عدم قدح المخالفة مطلقا[٩٦].

وقد تردّدتْ في أغلب مسائله تقريبا دعوي حصول الإجماع من الفرقة.

وفي بعض المواضع قرنه مع إجماع الأُمّة، وكمثال: القول بأنّ الجيش كله يشارك السرية في غنائمها، يقول الشيخ: «دليلنا إجماع الأُمّة، وخلاف الحسن لا يعتد به؛ لأنّه محجوج به»[٩٧].

وفي بعض المواضع يقول: «ما قلناه مجمع علي جوازه، وما قالوه ليس عليه دليل»[٩٨].

مثال آخر: قال في المسألة السابعة من

كتاب الصداق: «ليس للمرأة التصرف بالصداق قبل القبض، وبه قال جميع الفقهاء، وقال بعضهم: لها ذلك.

دليلنا: أنّ جواز تصرفها فيه بعد القبض مجمع عليه، ولا دليل علي جواز تصرفها فيه قبل القبض»[٩٩].

وقد ينتج الإجماع قاعدة في باب من أبواب الفقه، ومثال ذلك: ما ورد في المسألة السادسة من كتاب المرتد: «المرتد إذا تاب ثمّ ارتد قتل في الرابعة»، قال: «دليلنا إجماع الفرقة علي أنّ كل مرتكب لكبيرة فإذا فعل به ما يستحقه قتل في الرابعة، وذلك علي عمومه»[١٠٠].

يقول الأسترابادي في الفوائد المدنية: «إنّما تمسك الشيخ بالإجماع بمعناه العام فإنّما مقابل رأي غيره؛ للرد عليه وإلزامه بالراجح؛ أي بما هو حجة عندهم».

وبهذا يشير إلي أنّ الإجماعات التي ادعاها الشيخ تحت عنوان «إجماع الأُمّة» فإنّما هو دليل لإلزام مخالفيه، ولا يمكن تسرية قول الأسترابادي إلي ما جعله إجماع الفرقة؛ لأنّه بذلك يشير إلي مصطلحه الخاص، ولا يعني به اتفاق فقهاء الإمامية. أمّا مشكلة تضارب الإجماعات بينه وبين السيد المرتضي في كتابه الانتصار فإنّ سبب هذه الإشكالية أنّ إجماعات الشيخ بنيت علي ورود روايات كاشفة عن حكم شرعي محفوفة بالقرائن الموجبة للاطمئنان بصدورها عن المعصومين، فعمل بها واستفاد منها دخول المعصوم بين المجمعين، بينما لم يعتمد السيد المرتضي العمل بها لكونها من أخبار الآحاد، فحصل من ذلك أنّ دعاوي الإجماع في الخلاف كانت أكثر منها في الانتصار.

الفرع الرابع ـ موقفه من القياس:

يفرق أُصوليو الإمامية بين القياس الظني والقياس القطعي، ويرون أنّ الثاني حجة يمكن الاستناد إليه؛ لأنّ

مقدماته قطعية، يقول العلاّمة: «لا خلاف في وجوب العمل به»[١٠١]؛ ذلك لأنّ حجيته ذاتية، وعليه فإنّ النزاع في القياس الظني لا القطعي. وقد نسب إلي الشيخ الطوسي قوله: إنّ التعبد بالقياس مستحيل عقلاً، والحق أنّ سبب الرفض عنده نهي الأئمة عنه، ولعدم ورود التعبد به شرعا، بل الذي عند الشيخ أنّ الدليل القاطع قد قام علي النهي عن العمل بالظن إلاّ ما أخرجه الدليل، فكيف بالظن الذي ثبت عندهم النهي عنه؟!

وقد أشارت إحدي الدراسات أنّ الكراجكي ـ وهو من معاصري الشيخ ـ هو القائل باستحالة التعبد به عقلاً[١٠٢] وليس الطوسي؛ لأنّه جائز عقلاً ممنوع منه شرعا عند الشيخ ومن تأخر عنه[١٠٣]؛ ذلك لأنّه مما يتصور وقوعه عقلاً، ويذهب الظاهرية إلي ذات الموقف[١٠٤]، والنظام من المعتزلة وإن اقترب قوله من مؤدي الإحالة العقلية[١٠٥].

يقول الشيخ الطوسي في العدة: «فأمّا من نفي القياس من حيث لم يأت العبادة به ولم يقطع السمع العذر في صحته، فهو الصحيح الذي نختاره»[١٠٦]، وحكي إجماع الإمامية علي ذلك[١٠٧]، ولم يعتبر خلاف ابن الجنيد الذي قيل عنه إنّه عمل بالقياس الظني قادحا؛ لأنّ الإجماع تقدمه وتأخر عنه في ردّ العمل بالقياس. وتظهر تطبيقات هذا الموقف الأُصولي من القياس فيما يأتي من النقول من مسائل الخلاف:

نموذج ١ ـ يذهب الطوسي إلي أنّه لا يجب تمتع[١٠٨] المفارقة من النساء إلاّ بالطلاق (حيث إنّ غير الطلاق كالتفريق القضائي) لا تستحق به المتعة، قال: «دليلنا أنّ المتعة أوجبها الله في المطلقات، فمن أوجبها في غيرهن فعليه الدلالة وإلحاق غير الطلاق بالطلاق قياس، ونحن لا نقول به»[١٠٩].

نموذج ٢ ـ يري الشيخ أنّ تحريم الخمر غير معلل، إنّما تحرم المسكرات

لاشتراكها في الاسم (الخمر) أو لدليل آخر، يقول: «دليلنا أنّ هذا الفرع ساقط عندنا لأنّا لا نقول بالقياس أصلاً في الشرع، والكلام في كونها معللة أو غير معللة فرع علي القول بالقياس، فمن يمنع العمل به لا يلزمه الكلام في هذه المسألة»[١١٠].

نموذج ٣ ـ «إذا قضي الحاكم بحكم ثمّ بان له أنّه أخطأ وجب نقضه، ولا يجوز الإقرار عليه. والدليل: أنّ الحق قد ثبت عنده أنّه واحد وأنّ القول بالقياس باطل»[١١١].

نموذج ٤ ـ «لا يثبت الطلاق وسائر التفريق والقذف والقتل... إلاّ بشهادة رجلين. والدليل: أنّه مجمع علي ثبوته في هذه الأحكام، وما ادعوه ليس عليه دليل، وقياس ذلك علي المداينة لا يصح؛ لأنّا لا نقول بالقياس»[١١٢].

الفرع الخامس ـ الاستدلالات بالأدلّة الأُخري:

عرفنا موقف الشيخ من صدارة الاستدلال بالقرآن، ثمّ الاستدلال بالسنة، وعرفنا أنّه استدل بالحديث النبوي الثابت عند خصومه إلزاما لهم، وأنّه استدل بالروايات الواردة عن أهل البيت عليهم السلام، وعرفنا أنّه يري في الإجماع ما كان كاشفا عن قول المعصوم، ثمّ عرفنا أنّه يرد كل الوسائل الظنية من أن تعتمد مصادر للحكم الشرعي كالقياس والاستحسان... إلخ.

وللوهلة الأُولي فإنّ علي مقتضي هذه المباني يلزم أن تكون تفريعات الشيخ الطوسي قليلة طالما يستبعد أكثر الوسائل التي يمكن أن يتوسع فيها الفقيه في التفريعات والافتراضات، لكن بالمقارنة بين كتاب الخلاف للشيخ الطوسي وبين الكتب التي سبقته في هذا المضمار أو التي عاصرته، يظهر لنا أنّ كتابه أوسع حلقة وأكثر تفريعا، وحيث إنّه التزم بأن يقرن كل مسألة بدليل وأنّه غالبا ما احتج علي الأقوال الأُخري بعدم الدليل، فإنّه لسعة مفهوم السنة عنده

وضيق مفهوم الإجماع لابد أن يحتاج إلي أدلّة أُخري، فإلي ماذا استند الشيخ الطوسي فيما لم يسعفه القرآن أو السنة أو الإجماع التعبدي؟

الجواب: من استقراء أدلّة الشيخ الطوسي يظهر أنّه قد استند في مسائله إلي عموم النص، أو إلي الاحتياط، أو إلي أصالة الإباحة، أو أصالة البراءة، وإلي بعض الأدلّة الأُخري. وفيما يأتي أمثلة لهذه المستندات:

تعريف موجز بهذه الأدلّة، وأمثلة لهذه المدارك من مسائل الخلاف:

أ ـ عموم النص: النص العام: هو اللفظ الموضوع للدلالة علي جميع ما يصلح له من الأفراد علي سبيل الشمول والاستغراق من غير حصر[١١٣]. ويبدو أنّ الشيخ متوافق مع جمهور الفقهاء ممن يسمّون بأرباب العموم؛ إذ يري أنّ العام علي ظاهره لا يصرف عن ذلك إلاّ بدليل، وعليه فحكم العام المخصص هو ذاته حكم العام غير المخصص في ظهوره في الشمول لكل ما يمكن أن يدخل فيه[١١٤]. ومن تطبيقات ذلك:

١ ـ استدل الطوسي بالعموم في حكم النهي عن كل ذي ناب قال: «وذلك عام علي كل حال»[١١٥].

٢ ـ يصرح الشيخ في أكثر من موضع بأنّ التخصيص يحتاج إلي دليل[١١٦]، ظهر ذلك ـ مثلاً ـ في موقفه من نظرية العصبات في الميراث، واختياره ردّ فاضل التركة علي ذوي الفروض مستدلاً بقوله تعالي: «وأُولوا الأرحام بعضهم أولي ببعض»[١١٧]، وإذا ادعي أنّ ذلك مخصص فالتخصيص يحتاج إلي دليل، وليس إذا كان آخر الآية مخصصا يجب تخصيص أولها. وظهر أيضا في كراهيته للفاسق أخذ اللقطة؛ لعموم الأخبار الواردة في أحكام اللقطة. وكذلك فتواه في جواز أن يأخذ الذمي

اللقطة في دار الإسلام، قال: «لعموم الأخبار، والمنع يحتاج إلى دلالة»[١١٨]. وكذلك في وجوب الزكاة في أموال الطفل وعلي الوصي إخراجها منه، قال: «لقوله تعالى: «خذ من أموالهم»، وذلك عام إلاّ ما أخرجه الدليل».

ب ـ **الاحتياط**: ويريد به حكم الشارع بلزوم الإتيان بجميع محتملات التكاليف أو اجتنابها عند الشك بها والعجز عن تحصيل واقعها، مع إمكان الإتيان بها جميعا أو اجتنابها جميعا[١١٩].

والذي عليه تحقيق العلماء: أنّه وظيفة شرعية مجعولة عند الشك في الأمر الواقعي.

ومن تطبيقات هذا المدرك من مسائل الخلاف: حكمه فيما لو خلط الوديعة بماله خلطا لا يتميز، فهو ضامن سواء خلطها بمثلها أو أرفع منها أو أدون منها. ودليله: طريقة الاحتياط[١٢٠].

ومنه: لأنّه زكاة الأموال لا تعطي إلاّ للعدول دون الفساق. ودليله: طريقة الاحتياط؛ لأن إذا أعطاها العدل برئت ذمته بلا خلاف، وإذا أعطاها لغير عدل لم تبرأ ذمته بيقين[١٢١]. واشتق من ذلك قاعدة أنّ الاشتغال اليقيني يستدعي فراغا يقينيا.

ومن ذلك: ما يكره من نثر السكر واللوز في الولائم وأخذه من الناس، خلافا لقول أبي حنيفة في أنّه مباح وإن كان يؤخذ خِلسة قال: «دليلنا: طريقة الاحتياط تقتضي ذلك»[١٢٢].

ج ـ أصل البراءة: ويراد بها: الوظيفة الشرعية النافية للحكم الشرعي عند الشك فيه واليأس من تحصيله[١٢٣].

ومن ذلك: أنّه من لم يبين ما أوقفه عليه من وقوفه، لا يصح وقفه.

دليله: أنّ صحة الوقف يحتاج إلي دليل شرعي، ولأنّه لو وقف علي مجهول كان باطلاً، فهذا آكد.

ومنه: قوله: من وجب إخدامها من الزوجات فلا يجب عليه أكثر من خادم واحد، ومنه: قوله: ليس للرجل أن يجبر زوجته علي الرضاع لولدها، قال: «ودليلنا: أنّ الأصل براءة الذمة، والإجبار يحتاج إلي دليل»[١٢٤].

المطلب الخامس ـ النتائج التي توصّل إليها الطوسي:

توصل الشيخ الطوسي في الإنجاز الكبير الذي قدمه للفقه الإسلامي إلي نتائج هامة وأساسية، وتتمتع بدرجة عالية من الأصالة والعمق والجدة في التحليل والاستقراء. ومن تلك النتائج:

١ ـ أكد الشيخ الطوسي في كتابه ما استقر عليه التحقيق من قبل الفقهاء المسلمين من أنّ العلم بمسائل الخلاف من مقدمات الاجتهاد. وكان من اهتمامهم بأمره أن اعتبره غير واحد في كتاب القضاء ـ من المؤلفات ـ أنّه من العلوم التي يتوقف عليها الاجتهاد.

وهنا أُناشد شيوخنا وأساتذتنا من كبار العلماء أن يعطوا علم الخلاف وأدلّته أهميته العلمية لطلاب العلوم الشرعية الأكاديميين وطلاب الدراسات الدينية غير الرسمية، فهو الوسيلة العلمية الموضوعية لتحويل الخلاف في الرأي من عامل هدمٍ لوحدة الأُمّة إلي عامل بناء علمي رصين يمكن أن يكون دافعا للمطالبة بأن تسود حياتنا الحرية التامة في الرأي والبحث العلمي.

إنّ المناظرة والمقارنة التي أجراها الشيخ الطوسي مع فقه من خالفه من الفقهاء وما جرت فيه بلغة ملؤها الاحترام والتقدير، لا تكشف إلاّ عن

اعتراف الشيخ علي جلالة قدره بالقدر الكافي من الشرعية التي تتمتع بها تلك الآراء؛ لأنّه من شروط التعارض لكي تقام المقارنة لاختيار الراجح أن يكون كلٌّ من الرأيين مما يستند إلي دليل واجد لشرائط الحجة في نفسه؛ وإلاّ فمن العبث إجراء المقارنة بين الحجة واللاحجة.

٢ ـ لما كان السيد المرتضي في كتابه الانتصار قد أوجد باكورة كتب الفقه المقارن، فإنّ الشيخ جريا علي ذلك المنهج أدرك بعبقريته المعهودة أنّه يحتاج إلي مصنف أكثر استيعابا للأقوال، وأوسع فرضية للبحث، وأكثر حجما للأهداف؛ وإذا كان الشيخ شارحا للمقنعة في تهذيب الأحكام وملخصا للشافي فإنّه مستبدل لكتاب الانتصار بما يباينه شكلاً ومضمونا في كتابه الخلاف، فهو تطور نوعي في الفقه المقارن أتحف به المسلمين... ولعله كان الحلقة الثانية في جهودهم جميعا، ثمّ جاءت محاولات علمية جادة اقتفت أثره فيها.

٣ ـ أقام الشيخ الطوسي في كتابه الخلاف برهانا علي أنّ الفقيه الإمامي ليس معزولاً تماما عن فقه أشقائه من المدارس الأُخري، بل أثبت أنّه علي اطلاع واسع بها وبمداركها، وتعدد أقوال المذهب الواحد، وراجحه ومرجوحه، لذلك أشار في كتابه إلي كل الآراء؛ بدءا بأقوال الصحابة والتابعين وتابعي التابعين، ومرورا بالحلقات التالية حتي الفقهاء من الطبقة الثانية، وربما معاصريه من أهل التخريج.

٤ ـ أقام الشيخ الطوسي برهانا علي أنّ فقه الإمامية وإن تقيد بالحشد الهائل من الروايات عن أهل البيت عليهم السلام فإنّه فيه من القابلية أن يستوعب الافتراض من الوقائع ويكشف لها حكما شرعيا، فتوسع في التفريعات في كتابه المبسوط، ثمّ أثبت أنها توازي من حيث الكم تفريعات المخالفين له في

الرأي عمن يعتمد القياس والاستحسان، في حين أنّ كثرة تفريعاته لا تستند في واحدة منها إلي هذين المصدرين.

٥ ـ انتهي الشيخ الطوسي تحقيقا إلي أنّ القياس والاستحسان وغيرهما من المصادر المعتمدة عند الفقهاء، ليست معتمدة عنده؛ لعدم قيام الدليل الكافي علي حجيتها، وحيث يمكن أن يترتب علي هذا الموقف نقص في أُسس التفريع والتوسع فقد أثبت أنّه يمكن التوسع والتفريع دون الاستناد إلي القياس وغيره مما لم يقم الدليل علي حجيته، وبذلك طبق الشيخ نظريته في الأُصول تطبيقين: أحدهما داخلي: وهو الذي أوجد فيه أحكام الفروع المختلفة لفقه الإمامية في كتاب خاص بهم سماه المبسوط في فقه الإمامية، ثمّ خارجي: وهو مسح المسائل الفقهية السائدة في عصره، وبيان آراء الفقهاء جميعا ممن يخالفه في «نظريته الأُصولية»، ثمّ رأيه ودليله، وبذلك يكون الشيخ قد استخدم المنهج العام للتفكير الفقهي بقواعده التي توصل إليها هو في كتابه العدة في الأُصول. ثمّ استخدم منهجا خاصا به في البحث الفقهي المقارن، ثمّ وصفه في هذا البحث مؤسسا بذلك إبداعا علميا لا نظير له في تأسيس منهجية صارمة في الكشف عن حقائق الأحكام الفقهية؛ وأهم ما تميز به الشيخ في هذا المنهج أنّه سعي وراء تحصيل اليقين العلمي في صدد الدليل الذي يستند إليه، فردّ كل الأدلّة الظنية؛ لأنّه إذا جاز أن يكون الحكم ظنيا لا يجوز أن يكون الدليل «المصدر الذي يستقي منه الحكم» ظنيا، وتحصيل اليقين أو الظن المقترب من درجته أحد أرفع الدرجات التي يمكن أن ترقي إليها نظرية المنهج.

ومن الوسائل التي اعتمدها الشيخ ـ إضافة لما تقدم ـ أنّه استدل علي راجحية المتفق عليه علي المختلف

فيه، وقد ظهر ذلك في استناده إلي إجماع الأُمّة وإجماع الفرقة في أغلب مسائل الخلاف، واعتمد الشيخ ـ كوسيلة للحصول علي اليقين ـ علي الملازمات؛ فقد تتبع حكم العام في أفراده نفيا أو إثباتا، وبذلك وسع دائرة الاستفادة من مباحث العموم بما يقابل التوسع الذي اعتمد القياس أساسا له، وأقام من مباحثه التطبيقية مصداقا للقاعدة القائلة: إذا تحقق الملزوم قام الدليل علي تحقق اللازم.

ومن مظاهر اعتماد الشيخ علي مبدأ تحصيل اليقين في الدليل: أنّه أسقط كل حكم لا دليل عليه؛ لأنّ بطلان الدليل بحكم عدمه، وكلاهما يؤذن ببطلان المدلول. وهذا المتحصل جاء ثمرة لالتماسه أدلّة المثبتين ثمّ هدمها ثمّ استقراء الأدلّة الأُخري بحيث يتيقن أنّه لا يجد منها ما يصلح للدليلية علي ما هدمه، فيصير إلي راجح ما ترجح عنه.

وبهذا يعلمنا الشيخ ضرورة مسح الأدلّة وحصر وجوهها والاستقراء الدقيق لها، حتي نصير إلي التأكد من عدم وجود أدلّة غير الأدلّة المنفية. ومن مظاهر الجري وراء اليقين في منهج الشيخ أنّه عند فقد الدليل علي الحكم بالنص أو الإجماع ـ أيا كانت درجة المسامحة في استخدامه له ـ فإنّ اعتماده طريق الاحتياط الشرعي هو البديل في أغلب المسائل، وإذا عرفنا أنّه يستلزم الإتيان بجميع محتملات التكاليف فإنّه يدعو إلي الاطمئنان اليقيني.

وعموما، فإنّ «الإنجاز العلمي» للشيخ الطوسي في الخلاف إضافة نوعية هامة في البناء المعرفي الفقهي، وإبداع لامع في نظرية المنهج العلمي للبحث في الدراسات الفقهية المقارنة. تعلمنا منه.. خصائص منهجية ربما نحن اليوم بأمسّ الحاجة إليها.

لقد أغنت النتائج المستفادة من كتاب الخلاف الباحث في أن يسطر خاتمة لبحثه. لكن الذي أُريد تأكيده هنا هو:

التنويه بأنّ الشيخ أعاد بعد كارثة إحراق مكتبات العلم في بغداد عام (٤٤٨ ه) تدوين تراث الأُمّة بفروعه الشرعية، وأضاف له إضافات نوعية بارزة مثل كتابه الخلاف، فلولاه لصعب التواصل العلمي بين حاضر الأُمّة وجهود أساطينها من العلماء، ولولاه لافتقدت الكوفة جزءا لا يستهان به من تراثها العظيم، لا سيما وقد سطر لنا فيه آراء من طمس علمه ورأيه كالمذاهب المنقرضة.

ورجل كهذا قد درسه العلماء من كل جوانبه، لكنه لم يدرس فقهيا وأُصوليا، وهذا مما يستغرب له جدا، فقد كان الجانب المبرز فيه هو جانب الفقه وأُصوله، بل لم تُبرز إسهاماته العظيمة في الفقه المقارن ومنهج البحث فيه، فجاء هذا البحث اعتذارا متواضعا عن «حاضرنا» للشيخ الطوسي.

لذلك أدعو زملائي الأساتذة وإخواني طلبة الدراسات الشرعية إلي إيلاء هذا العالم اهتماما خاصا لا سيما في مجال الفقه المقارن، وإعطائه حقه لينتفع الحاضر بجهد الماضي، وأري أنّ من حقه علينا أن يحقق الكتاب ويدرس كنتاج متميز. ثمّ أُريد التأكيد علي أنّ أبرز معلمين حصيلةً لهذا البحث:

١ ـ أنّ الشيخ علمنا أنّ الجري وراء اليقين في الوسائل أحد الثوابت التي لا يمكن التنازل عنها في مضمار البحث العلمي.

٢ ـ أنّ المسلمين قد أوجدوا لأنفسهم «أُسلوب المقارنات التشريعية» إبداعا متأصلاً من داخل البنية الحضارية الإسلامية؛ تعلمت منهم الحضارات الأُخري، ولا تزال تسلك للأفضل هذا الطريق، بينما أعرضنا عنه لا سيما في الدراسات الفقهية، وإعراضنا واحد من مظاهر التردي في زمن التأخر العلمي.

وفي هذه فرصة للدعوة إلي حوار الاتجاهات الفقهية وترصين موضوعيته وموضوعية البحث العلمي.

الهوامش

[١] انظر في ذلك أُستاذنا مصطفي الزلمي، أسباب اختلاف الفقهاء: ٩، وأُستاذنا العلاّمة السيد محمّد تقي الحكيم، الأُصول العامة للفقه المقارن: ١٩، والدكتور مصطفي الخن، أثر الاختلاف في القواعد الأُصولية في اختلاف الفقهاء.

[٢] انظر: محمّد تقي الحكيم، الأُصول العامة للفقه المقارن: ١٣. وانظر: أُستاذنا د. هاشم جميل، سعيد بن المسيب: ٧.

[٣] المصدر السابق.

[٤] العلاّمة الشيخ إسحاق الفياض، النظرة الخاطفة في الاجتهاد: ٥٦.

[٥] انظر: الزبيدي، تاج العروس ٦: ٢٥١. الجوهري، الصحاح في اللغة ٢: ٦١٤. ابن فارس، معجم مقاييس اللغة ٥: ٣٦١.

[٦] د. عبد الرحمان بدوي، مناهج البحث العلمي: ٣.

[٧] د. علي سامي النشار، المنطق الصوري حتي عصورنا الحاضرة: ٥.

[٨] رأي راموس [١٥٧٢] أنّه قسم المنطق إلي أربعة أقسام: التصور، الحكم، البرهان، المنهج، وإن كان لم ينتهِ إلي تحديد منهج دقيق للعلم، عبد الرحمن بدوي، مناهج البحث العلمي: ٤.

[٩] المنطق الصوري حتي عصورنا الحاضرة: ٦.

[١٠] علي جواد الطاهر، منهج البحث الأدبي: ١٣.

[١١] عبد الرحمان بدوي، مناهج البحث العلمي: ٤. وانظر: جلال محمّد موسي، منهج البحث العلمي عند العرب: ٣١.

[١٢] المصدر السابق.

[١٣] النشار: المنطق الصوري: ١٢. وانظر: ديكارت، مقال عن المنهج: ٩٨.

[١٤] كالشروح علي المتون والحواشي علي الأُصول.

[١٥] كالتفريع والتخريج علي مسالك الاستدلال في قضايا تخص عصره.

[١٦] آدم متز، الحضارة الإسلامية ١: ٣٠١.

[١٧] المصدر السابق: ٣٤١.

[١٨] المصدر السابق ١: ٤٩١.

[١٩] المصدر السابق ١: ٤٢٩.

[٢٠] المصدر السابق ١: ٣٦٦.

[٢١] تاريخ ابن الوردي ١: ٤٢٤. وانظر: الكني والألقاب ٢: ٣٣٥، حسن الحكيم: الشيخ الطوسي.

[٢٢] ابن الأثير، الكامل ١٠: ٣. ابن كثير، البداية والنهاية ١٢: ١٩. ابن العماد، شذرات الذهب

٣: ١٠٤. ابن عنبة، عمدة الطالب: ١٩٥ ـ ١٩٩.
[٢٣] مثل كتاب درك البغية في وصف الأديان والعبادات [٤٢٠ ه]، والملل لأبي منصور البغدادي [٤٢٩ ه]، ولابن حزم [٤٥٦]، والبيروني [٤٤٠ ه].
[٢٤] الشهرستاني، الملل والنحل ١: ٣٣٣.
[٢٥] ابن الجوزي، المنتظم ٨: ١٧٣. السبكي، الطبقات ٤: ١٢٧.
[٢٦] آدم متز، الحضارة الإسلامية ١: ٣٦١.
[٢٧] الشيخ الطوسي، الأمالي ٢: ١٣٨.
[٢٨] الأسترابادي، منهج المقال: ٢٩٢.
[٢٩] حسن الحكيم، الشيخ الطوسي: ٦٤، ب.
[٣٠] محمّد رضا المظفر، الشيخ الطوسي، بحث منشور في مجلة النجف العدد ٥: ٣، ش ٢.
[٣١] ومن المفيد القول إنّه قد كتب من التهذيب في حياة شيخه المفيد من الطهارة إلي صلاة المسافر، ثمّ كتب الباقي بعد وفاته، يدلنا علي ذلك أنّه إلي كتاب صلاة المسافر يقول: أيده الله تعالي، ثمّ بعد ذلك يقول: رحمه الله تعالي.
[٣٢] محمّد رضا المظفر، مصدر سابق: ٣.
[٣٣] انظر كامل أهدافه منه في مقدمة تهذيب الأحكام ١: ٣٠٢.
[٣٤] الطوسي، تلخيص الشافي ١: ٦٢.
[٣٥] انظر: الطوسي، الرجال: ٤٧١. الأمالي ١: ٣١٢. والخطيب، تاريخ بغداد ٣: ٢٣٢، و١٤: ٧٥.
[٣٦] انظر: أبو القاسم الخوئي، معجم رجال الحديث ١٥: ٢٧٤. وانظر: الشيخ الطوسي، الفهرست؛ الترجمة: ٧١٣. العلاّمة الحلي، الخلاصة؛ الترجمة: ٤٦. ابن حجر، لسان الميزان.
[٣٧] السيد الخوئي، معجم رجال الحديث ١٥: ٢٧٥.
[٣٨] مقدمة كتاب الخلاف: ٢.
[٣٩] المصدر السابق.
[٤٠] المصدر السابق.
[٤١] موسوعة عبد الناصر ١: ٣٩.
[٤٢] أبو زهرة، الإمام الصادق: ٢٦٠.
[٤٣] مقدمة كتاب الخلاف [خطبة الكتاب] ١: ٢.
[٤٤] انظر: المصدر السابق.
[٤٥] الخلاف ٣: ٤٦، ط ـ مؤسسة النشر الاسلامي.
[٤٦] انظر: المحقق الحلي، شرائع الإسلام: ج ١ الصفحة س من مقدمة المحقق حيث قسّم كتابه إلي العبادات والعقود والايقاعات والأحكام.

[٤٧] انظر الـ [٣٠] مسألة في الزكاة من الخلاف ٢: ١٢٩ وما بعدها.
[٤٨] انظر: المسألة الثانية ١: ٣ في الوضوء بماء البحر.
[٤٩] ربما ذكر حتي رأي الخوارج، انظر: المجلد الأوّل: ٦٠، المسألة ١٦٨ في المسح علي الخفين.
[٥٠] الخلاف ٢: ٣٣٠.
[٥١] انظر: المصدر السابق ١: ١٥، ١٧، ١٩، ٢٨.
[٥٢] المصدر السابق ١: ٤، المسألة ٥.
[٥٣] المصدر السابق ١: ١٤٠، المسألة ٦.
[٥٤] المصدر السابق ٢: ١٦٩، المسألة ٩٤.
[٥٥] المصدر السابق ٣: ٣٣٤، المسألة ٢٣. دار الكتب العلمية.
[٥٦] المصدر السابق ١: ٤٨، المسألة ١٤٧.
[٥٧] المصدر السابق ١: ٣٣٠.
[٥٨] المصدر السابق ٢: ٥٥.
[٥٩] المصدر السابق ٢: ٣٨.
[٦٠] المصدر السابق ٢: ٤٨٤.
[٦١] انظر المصدر السابق ١: ١٠٢.
[٦٢] المصدر السابق ١: ٢٣٠.
[٦٣] المصدر السابق ١: ٣٨٠.
[٦٤] المصدر السابق ١: ٥٣٧.
[٦٥] المصدر السابق ١: ٦٠١.
[٦٦] انظر: المصدر السابق ٣: ٣٣٤، دار الكتب العلمية.
[٦٧] كمثال تحتاج هذه المسألة تحقيقا إلي [٢٧] إحالة تفصيلية.
[٦٨] ابن رشد، بداية المجتهد ٢: ٤٥٦.
[٦٩] الشعراني، الميزان الكبري ٢: ٢٠٠.
[٧٠] الدمشقي، رحمة الأُمّة: ٣٣٩.
[٧١] ابن قدامة، المغني مع الشرح الكبير ١٢: ١٠.
[٧٢] انظر: مختصر الطحاوي: ٣٣٣. الاختيار ٢: ١١١. القوانين الفقهية: ٢٥٩. المدونة ١٣: ٣٣. التمهيد ٣: ١٥٣. شرح الدردير ٤: ١٨٧. مغني المحتاج ٤: ٤٤٣. المحلي ٩: ٤٠٤. البحر الزخار ٥: ٤٠٣. نيل الأوطار ٨: ٢٩٥. سبل السلام ٤: ١٣١. شرائع الإسلام ٤: ٦٩٣.
[٧٣] انظر: الخلاف ١: ٢٣٥، المسألة، وفي هذا مثلاً [١٤] إحالة.
[٧٤] ابن رشد، بداية المجتهد ١: ١٢٨.
[٧٥] الشعراني، الميزان ١: ٢٠٤.

[٧٦] الدمشقي، رحمة الأُمّة: ٥٥.
[٧٧] ابن قدامة، المغني مع الشرح الكبير ٢: ١٧٢.
[٧٨] انظر: الهداية مع فتح القدير ١: ٤١٥. المجموع شرح المهذب ٤: ٣٧٣. المحلي ٥: ٤٦. البحر الزخار ٣: ١١. نيل الأوطار ٣: ٣٦٣. مفتاح الكرامة ٢: ١٠٠. هاشم جميل، مسائل في الفقه المقارن ١: ١٣٠.
[٧٩] الخلاف ٢: ١٣٦، المسألة ٢٥.
[٨٠] المصدر السابق ٢: ١٤١، المسألة ٦.
[٨١] المصدر السابق ٢: ١٦٧.
[٨٢] المصدر السابق ٢: ١٦٦، وفي المسألة ودليلها مناقشة علمية.
[٨٣] المصدر السابق ٥: ١٩٤، المسألة ٦١.
[٨٤] المصدر السابق ٢: ٥١٣.
[٨٥] المصدر السابق ٢: ٥١٤.
[٨٦] العدة ١: ٤٤.
[٨٧] انظر: الخلاف ١: ٥، سند حديث «الماء كلّه طاهر حتي تعلم أنّه قذر».
[٨٨] المصدر السابق ٢: ٣٢٠.
[٨٩] المصدر السابق ٢: ٣٤١.
[٩٠] المصدر السابق ٢: ٤٥٩.
[٩١] المصدر السابق ٢: ٢٢٥ ـ ٢٢٦.
[٩٢] المصدر السابق ٢: ٦٠٩.
[٩٣] المصدر السابق ٢: ١٦٣.
[٩٤] المصدر السابق ٢: ٢٢٧ ـ ٢٢٨.
[٩٥] محمّد تقي الحكيم، الأُصول العامة: ٣٦.
[٩٦] محمّد رضا المظفر، أُصول الفقه ٣: ١١٠.
[٩٧] الخلاف ٢: ١٢٢. وانظر: الخلاف: ص ٦١٣، المسألة ٢٠.
[٩٨] المصدر السابق ٢: ١٥٣.
[٩٩] المصدر السابق ٢: ١٩١.
[١٠٠] انظر: المصدر السابق ٢: ٤٩٧.
[١٠١] نهاية الوصول نقلاً عن حجّية القياس، مصطفي جمال الدين: ٢٢٢.
[١٠٢] أبو الفتح الكراجكي، كنز الفوائد: ٢٩٣، الطبعة الحجرية. جمال الدين، حجّية القياس: ٢٢٢.
[١٠٣] السيد المرتضي، الذريعة إلي أُصول الشريعة: ٩١ ـ مخطوط. وانظر: الشيخ الطوسي، العدة:

٢٥٥.

[١٠٤] ابن حزم، الأحكام: ١٠٨٥.

[١٠٥] العضد، شرح المختصر ٢: ٢٤٩.

[١٠٦] الطوسي، العدة: ٢٦٢.

[١٠٧] المصدر السابق: ٢٦٣.

[١٠٨] التمتع: أي إعطاء الزوج المطلِّق زوجته بعض المال لها عند الطلاق. ويري جمهور الفقهاء أنها ليست واجبة في كل مطلقة، إلاّ الظاهرية حيث قالوا بوجوبها لكل مطلقة. ويري أبو حنيفة أنها واجبة للمطلقة قبل الدخول ولم يفرَض لها صداق مسمي. وقال الشافعي: هي واجبة لكل مطلقة إذا كان الطلاق من قبله التي سمي لها وطلقت قبل الدخول، وعليه جمهور العلماء.

[١٠٩] الخلاف ٢: ٢٠٦.

[١١٠] المصدر السابق ٢: ٤٩٠.

[١١١] المصدر السابق ٢: ٥٩١.

[١١٢] المصدر السابق ٢: ٦٠٦.

[١١٣] أُصول البزدوي ١: ٣٣. أُصول الرضي ١: ١٢٥. أُصول المظفر ١: ١٣٩.

[١١٤] أُصول المظفر ١: ١٤٦، وانظر: محمّد أديب صالح، تفسير النصوص: ٦٥٧.

[١١٥] الخلاف ١: ٧.

[١١٦] المصدر السابق ١: ٥٣١.

[١١٧] الأنفال: ٧٥.

[١١٨] الخلاف ٢: ٢٤ ـ ٢٥.

[١١٩] محمّد تقي الحكيم، الأُصول العامة: ٤٩٥.

[١٢٠] الخلاف ٢: ١٠٨. وانظر: ١: ٣٥، ٣٥٦.

[١٢١] المصدر السابق ٢: ١٣٠.

[١٢٢] المصدر السابق ٢: ٢٠٨.

[١٢٣] محمّد تقي الحكيم، الأُصول العامة: ٤٨١.

[١٢٤] الخلاف ٢: ٣٣٥.

الدكتور خضير جعفر الخزاعى
نائب رئيس الجمهورية العراقي السابق

تفسير القرآن بالقرآن عند الشيخ الطوسي

حفل (التبيان) بالمزيد من النماذج التفسيرية التي اعتمد فيها الشيخ الطوسي منهج تفسير القرآن بالقرآن، ضمن تبنّيه الاتجاه الأثري في التفسير والذي يشكل تفسير القرآن بالقرآن أحد أهم دعائمه، وليؤكد، من خلال انتهاجه لهذه المنهجية، اعتماده في التفسير على اتجاهات ثلاث، تميّز فيها تفسير التبيان هي:

١ ـ اتجاه التفسير بالأثر (المنقول).

٢ ـ اتجاه التفسير بالرأي (المعقول).

٣ ـ الاتجاه اللغوي.

ليطل بذلك على المكتبة القرآنية بأقدم محاولة تفسيرية كاملة لدى الشيعة الإمامية، خصوصاً وان صاحبها أحد أعلام التشيع ومؤسس الحوزة العلمية في النجف الأشرف، والتي يمتد تاريخها إلى ما يقرب من ألف عام، حيث تخرّج منها، طوال عمرها المبارك، كبار الفقهاء المجتهدين، ومشاهير العلماء، والكتاب، والأدباء، والمحققين.

تشهد كتب التفسير القديمة والحديثة على ان هذا اللون من التفسير قد مارسه المفسرون القدامى

والمحدثون، بل واعتبره العلماء أول الطريق في تفسير القرآن الكريم التي ينبغي للمفسر أن يسلكها وينتهجها عند آية محاولة تفسيرية لكتاب الله، وبذلك قالوا: من أراد تفسير الكتاب العزيز طلبه أولا من القرآن، فان أعياه ذلك طلبه من السنة، فأنها شارحة للقرآن وموضحة له[١].

وكان رسول الله ﷺ أول من عمد إلى هذا السبيل، فانتهجه حيث كان يستعين ببعض آيات القرآن الكريم ليشرح بها البعض الآخر، ومن ذلك تفسيره ﷺ للظلم في قوله تعالى: ﴿ولم يلبسوا إيمانهم بظلم﴾ بالشرك واستدل بقوله تعالى ﴿ان الشرك لظلم عظيم﴾[٢].

وبهذا يكون رسول ﷺ قد أرسى لمن بعده من الصحابة والتابعين، ومن يأتي بعدهم قواعد منهج تفسيري لا يستغني عنه أي مفسر، وفعلاً، فلقد شهد عصر الصحابة مثل هذا اللون من التفسير، فيقول الذهبي: (وهو ـ يعني تفسير القرآن بالقرآن ـ ما كان يرجع إليه الصحابة في تعرف بعض معاني القرآن)[٣].

وقد درج الصحابة على هذا المنوال حيث كانوا يستعينون بالقرآن لتفسير القرآن. وإلى هذا أشار ابن كثير في تفسيره.

فقال في معنى قوله تعالى: ﴿وفصاله في عامين﴾ أن جماعة من الصحابة استنبطوا أن اقل مدة للحمل ستة أشهر لقوله تعالى ﴿وحمله وفصاله ثلاثون شهراً﴾[٤].

ويقول ابن عباس في تفسيره لقوله تعالى: ﴿ربنا امتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين﴾ بأنهم كانوا أمواتاً في أصلاب آبائهم، أو كانوا تراباً قبل أن يخلقوا فهي ميتة، ثم أحياها فهذه احياءة، ثم يميتهم الميتة، التي لابدّ منها في الدنيا وهي ميتة أخرى، ثم يحييهم يبعثهم يوم القيامة، وهذه احياءة أخرى وعلى هذا تحصل ميتتان

وحياتان، فهو قول الله تعالى ﴿كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتاً فأحياكم ثم يميتكم ثم إليه ترجعون﴾[٥].

بعد عصر الصحابة تابعهم التابعون على نفس المنهج التفسيري، حيث كانوا يفسرون بعض آيات القرآن الكريم، بآيات كريمة أخرى، ومن ذلك تفسير قوله تعالى: ﴿هل أتاك حديث الغاشية﴾[٦].

فعن محمد بن كعب القرطبي وسعيد بن جبير أن الغاشية هي النار تغشى وجوه، الكفار، وهو قوله تعالى ﴿تغشى وجوههم النار﴾[٧].

ويأتي اهتمام المفسرين لهذا اللون من التفسير؛ لأنّ القرآن وكما قال عنه الإمام علي عليه السلام ينطق بعضه ببعض ويشهد بعضه على بعض[٨].

وبهذا يقول الزمخشري مادحاً لهذا النوع من التفسير: أسّدُّ المعاني ما دلَّ عليه القرآن[٩].

ويقول ابن تيمية: ان أصح الطرق في ذلك ـ ان يفسر القرآن بالقرآن فما اجمل في مكان قد فسر في موضع آخر، وما اختصر في مكان فقد بسط في موضع آخر[١٠].

تفسيره للآية بالآية

اعتمد الشيخ الطوسي هذا الأسلوب في تفسيره لآيات الكتاب المبين، فنراه أحياناً يفسر مفردة قرآنية بجمع القرائن الدالة على معناها، من خلال جمعه لعدد من الآيات التي تشكل بمجموعها دليلاً قاطعاً على المراد، كما نجده أحياناً يثبت حكماً شرعياً تنص عليه آية بضمه آيات أخرى إليها فتتكامل الصورة الدالة على الحكم من خلال آيات قرآنية متفرقة يعمل الطوسي على جمعها في المورد، كما يستعين بالآيات القرآنية أحياناً في دعم رأي له أوردّ آراء غيره من المفسرين عندما يراهم قد ابتعدوا في تفسيرهم عن الصواب كما يحاول في مناسبات عديدة أن يحل أشكالاً

ظاهرياً أو تناقضاً بدوياً بين بعض الآيات القرآنية، وبهذا يكون الطوسي قد استفاد من القرآن أيّما استفادة في شرحه لمعاني الآيات ومفاهيمها، وهنا نورد جملة من الشواهد التي تؤكد انتهاجه لهذا النوع من التفسير، فهو عند تفسيره لكلمة الرب في قوله تعالى ﴿الحمد لله رب العالمين﴾[١١].

أما الرب فله معان في اللغة، في اللغة، فيسمى السيد المطاع ربّاً، ومنه قوله تعالى: ﴿أما أحدكما فيسقي ربّه خمراً﴾[١٢] يعني سيده، ومنه قيل: رب ضيعة، إذا كان يحاول إتمامها، والربانيون[١٣] من هذا حيث كانوا مدربين لهم.

وقوله ﴿رب العالمين﴾ أي المالك لتدبيرهم والمالك للشيء يسمى ربه، ولا يطلق هذا الاسم إلا على الله، أما غيره فيقيّد فيقال: رب الدار، وقيل انه مشتق من الربية، ومنه قوله ﴿وربائبكم اللائي في حجوركم﴾[١٤].

ومتى قيل في الله: انه رب بمعنى انه سيد فهو من صفات ذاته، وإذا قيل بمعنى انه، مدبر مصلح، فهو من صفات الأفعال[١٥].

وعند تفسيره للختم في قوله: ﴿ختم الله على قلوبهم وعلى أبصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم﴾[١٦].

قال الشيخ الطوسي: و﴿ختم الله على قلوبهم﴾ أي شهد عليها بأنها لا تقبل الحق يقول القائل: أراك تختم على كل ما يقول فلان، أي تشهد به وتصدقه.

وقيل المعنى في ذلك أنه ذمهم بأنها كالمختوم عليها في إنها لا يداخلها الإيمان ولا يخرج منها الكفر.

والختم آخر الشيء ومنه قوله تعالى ﴿ختامه مسك﴾[١٧] ومنه ﴿خاتم النبيين﴾[١٨] أي آخرهم[١٩].

وعند تفسيره لكلمة ﴿استوى﴾ في قوله تعالى ﴿ثم استوى إلى السماء فسواهم سبع سماوات﴾[٢٠].

قال المفسر: وقال قوم: معنى ﴿استوى﴾ أي استولى على السماء بالقهر كما قال ﴿لتستووا على ظهوره﴾[٢١] أي تقهروه.

ومنه قوله تعالى ﴿ولما بلغ أشدّه واستوى﴾[٢٢] أي تمكن من أمره وقهر هواه بعقله فقال ﴿ثم استوى إلى السماء﴾ في تفرده بملكها ولم يجعلها كالأرض ملكاً لخلقه[٢٣].

وعند تفسيره (للظلم) في قوله تعالى ﴿فتكونا من الظالمين﴾[٢٤]. قال الطوسي: وأصل الظلم انتقاص الحق لقوله تعالى: ﴿كلتا الجنتين آتت أكلها ولم تظلم منه شيئاً﴾[٢٥] أي لم تنقص، وقيل: أصله وضع الشيء في غير موضعه من قولهم: (من يشابه أباه فما ظلم) أي فما وضع الشبه في غير موضعه، وكلاهما مطرد وعلى الوجهين فالظالم اسم ذم، ولا يجوز ان يطلق إلا على مستحق اللعين لقوله: ﴿إلا لعنة الله على الظالمين﴾[٢٦].

وقوله ﴿إنّي كنتُ من الظالمين﴾[٢٧] حكاية عن يونس من حيث بخس نفسه الثواب بترك المندوب إليه[٢٨].

وعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وإذ فرقنا بكم البحر فأنجيناكم وأغرقنا آل فرعون وأنتم تنظرون﴾[٢٩]. قال في معنى الفرق:

والفرق:

والفرق للطائفة من كل شيء، ومن الماء إذا انفرق فرق، وقوله ﴿فكان كل فرق كالطود العظيم﴾[٣٠]

يعني الفرق من الماء، والفريق الطائفة من الناس، والفرقان: اسم القرآن، وكل كتاب انزل الله، وفرق به بين الحق والباطل فهو فرقان، وسمى الله التوراة فرقاناً، وقوله ﴿يوم الفرقان يوم التقى الجمعان﴾[٣١] كان يوم بدر ويوم أحد، فرق الله بين الحق والباطل.

وقوله: ﴿وقرآناً فرقناه﴾[٣٢] معناه أحكمناه كقوله ﴿فيها يفرق كل أمر حكيم﴾[٣٣] وتقول: مفرق ما بين الطرفين[٣٤].

وعند تفسيره لكلمة العقاب في قوله تعالى: ﴿واعلموا ان الله شديد العقاب﴾[٣٥] حاول الشيخ الطوسي ان يجمع ما تشابه في اللفظ مع العقاب، واستشهد لبيان ذلك بآيات من القرآن الكريم، فقال في معرض شرحه لمعنى العقاب: عقب الشيء بمعنى خلف بعد الأول، واعقب أعقاباً، وتعقب الرأي تعقباً. ﴿والعاقبة للمتقين﴾[٣٦] أي الآخرة. ﴿ونردّ على أعقابنا﴾[٣٧] أي نعقب بالشر بعد الخير، العقبة: ركوب أعقبه الشيء و﴿له معقبات﴾[٣٨] ملائكة الليل تخلف ملائكة النهار، وعقب الإنسان: نسله وعقبه مؤخر قدمه، والعقاب: الطائر ﴿ولا معقب لحكمه﴾[٣٩] أي لا راد لقضائه[٤٠].

وقد يتوسع الشيخ الطوسي ويسهب في شرح بعض المفردات القرآنية، ويأتي بالشواهد القرآنية العديدة على توضيح المعنى المراد كما في قوله تعالى: ﴿والله سريع الحساب﴾[٤١] فقال: يعني في السيال على جهة إخلاء المكان منه، واصله الخلو، وإنما قيل ﴿افرغ علينا صبراً﴾ بشبيهاً بتفريغ الإناء من جهة انه نهاية ماتوحيه الحكمة، كما أنه نهاية ما في الواحد من الآنية.

وقوله ﴿سنفرغ لكم أيُّها الثقلان﴾[٤٢] معناه سنعمد، لأنه عمل مجرد من غير شاغل.

ومنه قوله تعالى ﴿واصبح فؤاد أم موسى فارغاً﴾[٤٣] أي خالياً من الصبر، والفرغ مفرع الدلو[٤٤] ومثل هذه الإطالة النافعة نجدها في تفسير الشيخ الطوسي لكلمة الإعصار في قوله تعالى: ﴿أيود أحدكم أن تكون له جنّة من نخيل وأعناب تجري من تحتها الأنهار، له فيها من كل الثمرات وأصابه الكِبَرُ وله ذُريّة ضعفاء، فأصابها إعصارٌ فيه نارٌ فاحترقت﴾[٤٥] فقال: وقوله ﴿فأصابها إعصارٌ فيه نار فاحترقت﴾ فالعصر عصر الثوب ونحوه من كل شيء رطب عصرته عصراً فهو معصور.

والعصر: الدهر في التنزيل ﴿والعصر انّ الإنسان لفي خسر﴾[٤٦] والعصر العشى، ومنه صلاة العصر، العصر، لأنها تعصر ان تؤخر كما يؤخر الشيء بالتعصر فيه.

والعصر النجاة من الجدب، ومنه قوله تعالى: ﴿فيث يُغاثُ الناسُ وفيه يعصرون﴾[٤٧] لأنه كعصر الثوب في الخروج من حال إلى حال.

والإعصار غبار يلتف بين السماء والأرض كالتفاف الثوب في العصر، والمعصرات السحب ومنه قوله تعالى ﴿وأنزلنا من المعصرات ماء ثجاجاً﴾[٤٨].

كما نجد شيخنا الطوسي يطيل في توضحه لكلمة (الهوى) في قوله تعالى ﴿كلما جاءهم رسولٌ بما لا تهوى أنفسهم فريقاً كذّبوا وفريقاً يقتلون﴾[٤٩].

فقال: والهوى هو لطيف محل الشيء من النفس مع الميل إليه بما لا ينبغي، فلذلك غلب على الهوى صفة الذم، كما قال تعالى ﴿ونهى النفس عن الهوى، فان الجنة هي المأوى﴾[٥٠] ويقال منه هوى. ويهوي، ويقال هو يهوي هوياً، إذا انحطّ في الهواء ﴿وأمه هاوية﴾[٥١] أي جهنم، لأنه يهوي فيها.

وقوله ﴿وأفئدتهم هواء﴾[٥٢] قيل فيه قولان:

أحدهما: أنها منحرفة لا تقي شيئاً كهواء الجو.

والآخر: انه قد إطارها الخوف.

ومنه قوله: ﴿كالذي استهوته الشياطين في الأرض حيران﴾[٥٣] أي استهوته من هوى النفس[٥٤]. وقد يعمد المفسر أحياناً إلى تسليط الأضواء على جوانب من المفردة القرآنية ويشبعها بحثاً بعد أن يجمع الأشتات، فيكوّن منها صوراً مختلفة، قد تتباين أحياناً لتؤدي أكثر من معنى من خلال استعمالات متعددة، يقضيها طبيعة السياق والصياغة القرآنية، كما في قوله تعالى: ﴿فلنسألنّ الذين أُرسل إليهم

ولنسألنّ المرسلين﴾[٥٥].

إذ نجد الشيخ الطوسي يثير أشكالاً على النص بغية استجلاء الحقيقة وإبرازها فيقول: فان قيل كيف يجمع بين قوله ﴿لا يسأل عن ذنوبهم المجرمون﴾[٥٦] وقوله ﴿فلنسألنّ الذين أُرسل إليهم﴾ ثم يجيب الطوسي عن هذا الإشكال الذي افترضة بقوله: قلنا فيه قولان:

أحدهما: أنه نفى أن يسألهم سؤال استرشاد واستعلام، وإنما يسألهم سؤال توبيخ وتبكيت.

والثاني: تتقطع المسألة عند حصولهم على العقوبة، كما قال ﴿فيومئذ لا يسأل عن ذنبه أنس ولا جان﴾[٥٧] وقال في موضع آخر ﴿وقفوهم أنهم مسؤولون﴾[٥٨] والوجه ما قلناه أنه يسألهم سؤال توبيخ قبل دخولهم في النار، فإذا دخلوها انقطع سؤالهم[٥٩] ثم يأتي الشيخ الطوسي بالعديد من الآيات الكريمة التي تعرضت لموضوع السؤال فيصنفها تصنيفاً ويضع كلاً منها في مكانه الطبيعي الذي تتجلا من خلاله روعة النص القرآني وأسلوب التعبير الفني الذي جاءت به الآيات البينّات فيقول:

وقوله: ﴿لا يسأل عن ذنوبهم المجرمون﴾[٦٠] المراد به لا يسألون سؤال استعلام واستخبار ليعلم ذلك من قولهم؛ لأنه تعالى عالم بأعمالهم قبل خلقهم، وأما قوله ﴿فلنسألن الذين أرسل إليهم ولنسئلن المرسلين﴾ وقوله ﴿فوربّك لنسألنّهم أجمعين عمّا كانوا يعملون﴾[٦١] فهو مسألة توبيخ وتقريع كقوله ﴿ألم أعهد إليكم﴾[٦٢] وسؤاله للمرسلين ليس للتوبيخ ولا لتقريع، لكنه توبيخ للكفار وتقريع لهم أيضاً، وأما قوله ﴿فلا أنساب بينهم يومئذٍ ولا يتساءلون﴾[٦٣] فمعناه سؤال تعاطي واستخبار عن الحال التي جهلها بعضهم لتشاغلهم عن ذلك، وقوله ﴿وأقبل بعضهم على بعض

يتساءلون﴾[٦٤] فهو سؤال توبيخ وتقريع وتلاؤم، كما قال ﴿وأقبل بعضهم على بعضٍ يتلاومون﴾[٦٥].

وهكذا نجد الشيخ الطوسي يعطي الكلمة القرآنية حقها في التوضيح، كما ويحل أي تناقض يدوّي بتوهمه القارئ لهذه الآيات المباركة، وقد يستعين مفسرنا ببعض الآيات القرآنية الكريمة، ليفرق بين كلمتين متشابهتين في اللفظ ومتغايرتين في المعنى، كما في كلمتي الريح والرياح، فيورد الطوسي حديثاً شريفاً يوضح الفرق بينهما، ثم يردف ذلك بعدد من النصوص القرآنية التي تفيد التمييز بين هذين اللفظين فيقول:

ان النبي ﷺ كان يقول إذا هبت ريح (اللهم اجعلها رياحاً ولا تجعلها ريحاً) وهذا يوضح أن لفظ الرياح دلالة على السقيا والرحمة كقوله ﴿وأرسلنا الرياح لواقح﴾[٦٦] وقوله ﴿ومن آياته أن يرسل الرياح فتثير سحاباً فيبسطه في السماء﴾[٦٧]. وما جاء بخلاف ذلك كقوله ﴿وفي عاد إذ أرسلنا عليهم الريح العقيم﴾[٦٨]. وقوله ﴿وأما عاد فأهلكوا بريح صرصرٍ﴾[٦٩] وقوله ﴿بل هو ما استعجلتم به ريح فيها عذاب أليم﴾[٧٠].

كما يستعين المفسر بآيات القرآن الكريم لحل أشكال، قد يرد حول عدد من الآيات التي تبدو كأنها متناقضة أو مختلفة النتائج، ومن ذلك قوله في تفسيره للآية الكريمة ﴿فقضاهن سبع سماواتٍ في يومين وأوحى في كل سماءٍ أمرها وزيّنا السماء الدنيا بمصابيح وحفظاً ذلك تقدير العزيز العليم﴾[٧١].

قال الطوسي: فإن قيل قوله: ﴿خلق الأرض في يومين﴾[٧٢] وخلق الجبال والأقوات في أربعة أيام[٧٣] وخلق السماوات في يومين يكون ثمانية أيام، وذلك مناف لقوله ﴿ان ربكم الله الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام﴾[٧٤].

قلنا: لا تنافى بين ذلك لأنه خلق السماوات والأرض، وخلق الجبال

والأشجار والأقوات في أربعة أيام، منها اليومان المتقدمان، كما يقول القائل خرجت من البصرة إلى بغداد في عشرة أيام، ثم إلى الكوفة في خمسة عشر يوماً، أي في تمام هذه العدة، ويكون قوله ﴿فقضاهن سبع سماوات في يومين﴾[٧٥].

تمام ستة أيام، وهو الذي ذكره في قوله في ستة أيام، وزال الأشكال[٧٦].

وهكذا نجد الشيخ الطوسي يجمع الأشتات فيوحد بينها ويعطي الصورة القرآنية وجهها الصحيح مزيلا لما يعلق في الذهن من لبس أو أشكال، وهو منهج سليم يفسر فيه الطوسي القرآن بالقرآن، ويوضح معاني آياته بآيات آخر.

مثل هذا التوضيح كان الطوسي، قد اضغاه على قوله تعالى ﴿الذين آمنوا وتطمئن قلوبهم بذكر الله، ألا بذكر الله تطمئن القلوب﴾[٧٧]. فقال ووصف الله تعالى ههنا المؤمن بأنه يطمئن قلبه إلى ذكر الله، ووصفه في موضع آخر بأنه إذا ذكر الله وجل قلبه[٧٨] لأن المراد بالأول أنه يذكر ثوابه وإنعامه فيسكن إليه، والثاني يذكر عقابه وانتقامه فيخفاه ويجل قلبه[٧٩]، وبذلك أبعد الشيخ الطوسي أية منافاة بين الآيتين الكريمتين. كما يستعين الشيخ الطوسي بالقرآن الكريم في ردّه على أقوال المفسرين والفرق الأخرى كأهل الحشو، حينما يوردون شبهة أو وجهاً لا يرى فيه صواباً، عندها يستشهد بآيات من القرآن الكريم، فيدحض كل ما أوردوه ومن ذلك قوله في ﴿عبس وتولى﴾[٨٠] بعدما فسرها البعض بأن المراد به النبي ﷺ يوم جاءه الأعمى عبد الله ابن أم مكتوم، فردّهم الطوسي قائلاً: وهذا فاسد، لأن النبي ﷺ قد أجل الله قدره عن هذه الصفات، وكيف يصفه بالعبوس والتقطيب، وقد وصفه بأنه ﴿على خلقٍ عظيم﴾[٨١]. وقال ﴿ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك﴾[٨٢].

كيف يعرض عمن تقدم وصفه مع قوله تعالى ﴿ولا تطرد الذين يدعون ربّهم بالغداة والعشي يريدون وجهه﴾[٨٣].

وهكذا يستشهد الطوسي بالقرآن لينفي شبهة أو يدحض رأياً فاسداً، لأن القرآن أقوى حجة يمتلكها مناظر أو مجادل.

وقد يستدل الشيخ الطوسي بآيات القرآن الكريم لإثبات حكم شرعي، أو موقف إسلامي تشير إليه آية ما، كما فعل مع قوله تعالى ﴿لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء إلاّ أن تتقوا منهم تقاة ويحذرهم الله نفسه وإلى الله المصير﴾[٨٤].

فقال: وفي الآية دلالة على أنه لا يجوز ملاطفة الكفار.

قال: ابن عباس: نهى الله سبحانه المؤمنين أن يلاطفوا الكفار، قال تعالى ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا بطانة من دونكم لا يألونكم خبالاً﴾[٨٥] وقال: ﴿لا تجد قوماً يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادّون من حادّ الله ورسوله﴾[٨٦] وقوله تعالى: ﴿فلا تقعد بعد الذكرى مع القوم الظالمين﴾[٨٧] وقال ﴿وأعرض عن الجاهلين﴾[٨٨]. وقال تعالى ﴿يا أيها النبي جاهد الكفار والمنافقين وأغلظ عليهم﴾[٨٩].

وقال تعالى ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء بعضهم أولياء بعض ومن يتولهم منكم فانه منهم﴾[٩٠]. وكل ذلك يدل على أنه ينبغي أن يعاملوا بالغلظة والجفوة دون الملاطفة والملاينة إلا ما وقع من النادر لعارض من الأمر[٩١].

والطوسي هنا يسوق العديد من الآيات القرآنية الكريمة دون تعليق مفصل، لأن جملة الآيات تعطي تصوراً واضحاً عما يجب أن تكون عليه العلاقة بين المؤمنين والكفار، وبهذا المنهج استطاع المفسر أن يوضح الكثير

من المفاهيم، ويحدد جملة من الأحكام الشرعية ومثل ذلك نجده يصنع في تفسيره لقوله تعالى ﴿وجزاء سيئةٍ سيئةٌ مثلها فمن عفا واصلح فأجره على الله أنه لا يحب الظالمين﴾[٩٢].

فيقول: ﴿قال جزاء سيئة سيئة مثلها﴾ قال أبو نجيح والسدي: معناه إذا قال أخواه الله متعدياً قال فله مثل ذلك أخواه الله، ويحتمل أن يكون المراد ما جعل الله لنا إلاّ الاقتصاص منه من ﴿النفس بالنفس والعين بالعين، والأنف بالأنف، والأذن بالأذن، والسن بالسن والجروح قصاص﴾[٩٣]. فان للمجني عليه أن يفعل بالجاني مثل ذلك من غير زيادة وسماه سيئة للازدواج، كما قال ﴿وان عاقبتم فعاقبو بمثل ما عوقبتم به﴾[٩٤]. وقال: ﴿فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم﴾[٩٥].

وقد أكثر الشيخ الطوسي من الاستشهاد بالآيات القرآنية في تفسيره لآيات أخرى ومن خلال متابعتنا للتبيان، لم نجده يفوّت فرصة يمكن أن يستثمر بها آية قرآنية لشرح أخرى، إلاّ وفعل.

اعتماده مبدأ السياق والنظم في القرآن

استعان الشيخ الطوسي بنظم الآيات القرآنية والعلاقة القائمة بين الآيات السابقة والآيات اللاحقة لاستجلاء الكثير من المعاني، واستطاع من خلال عملية الربط بين الآيات المتجاورة ضمن السياق القرآني أن يبرز مفهم ما كان بمقدوره أن يوصله إلى ذهن القارئ، بغير عملية الربط هذه بين الآية وما سبقها من الآيات، وهذا ما يؤكد اهتمام المفسر بمبدأ السياق باعتباره أحد القرائن الحالية في فهم الكلام[٩٦].

أو لا بد للمفسر من أن يبحث عن كل ما يكشف اللفظ الذي يؤيد فهمه من دوال أخرى سواء كانت لفظية كالكلمات التي تشكل مع اللفظ الذي

يريد فهمه كلاماً مترابطاً، أو حالياً كالظروف والملابسات التي تحيط بالكلام، وتكون ذات دلالة في الموضوع[٩٧].

وحينما يغفل المفسر سياق الآيات القرآنية وطريقة الصياغة والنظم المسلسل الذي جاءت به تلك الآيات، فمن الطبيعي أن يقع في مطبات ضخمة أثناء تفسيره للنصوص القرآنية وكما حصل للمجبّرة حين اقتطعوا نصاً قرآنياً وفسروه بعيداً عن مبدأ الأخذ بالسياق فقالوا في تفسير قوله تعالى ﴿والله خلقكم وما تعملون﴾[٩٨] أن ذلك يدل على أن الله خالق لأفعالنا[٩٩].

في حين أن الملاحظ في السياق أنها جاءت حكاية لقول إبراهيم مع قومه واستنكاره لعبادتهم الأصنام والتي هي أجسام والله تعالى هو المحدث لها[١٠٠].

وكذلك الحال في قوله تعالى: ﴿ذق انك أنت العزيز الحكيم﴾[١٠١] إذ كانت تدل بسياقها على أنه الذليل الحقير[١٠٢]. من هنا فان ملاحظة السياق والتناسب والترابط بين الفصول والمجموعات القرآنية ضرورية ومفيدة جداً في فهم مدى القرآن ومواضيعه وأهدافه[١٠٣].

ولذلك فان الشيخ الطوسي يستعين بنظم الآيات القرآنية وأسلوب صياغتها لتعيين بعض المعاني والكشف عن المقاصد والنكات القرآنية أو دعم ما يتبناه من رأي تفسيري، وقد احتوى التبيان على شواهد عديدة كان يؤكد فيها المفسر على العلاقة القائمة بين الآيات ويستخرج منها معنى أو مفهوماً فقال: أن وجه اتصال قوله تعالى ﴿ولا يظلمون فتيلاً﴾ بما قبله أنه لما قال ﴿بل الله يزكّي من يشاء﴾[١٠٤] نفي عن نفسه الظلم لئلا يظن أن الأمر بخلافه[١٠٥].

وقال أيضاً: عندما قرأ ﴿من يطع الرسول فقد أطاع الله ومن تولى فما أرسلناك عليهم حفيظاً﴾[١٠٦].

ووجه اتصال هذه الآية بما قبلها، انه لما ذكر الحسنة التي هي نعمة من الله، بين أن منها إرسال نبي الله، ثم بين أن منها طاعة الرسول التي هي طاعة الله فهي في ذكرك نعم الله مجملة ومفصلة، وفيها تسلية للنبي ﷺ في تولي الناس عنه وعن الحق الذي جاء به مع تضمنها تعظيم شأنه يكون طاعته طاعة الله[١٠٧].

وذكر الطوسي بعد قراءته الآية الكريمة: ﴿واتل عليهم نبأ ابني آدم بالحق إذ قرّبا قُرباناً فتقبّل من أحدهما ولم يتقبّل من الآخر قال لا قتلنّك قال إنما يتقبّل الله من المتقين﴾[١٠٨].

ان وجه اتصال هذه الآية بما قبلها ان الله تعالى أراد ويبين أن حال اليهود في الظلم ونقض العهد وارتكاب الفواحش من الأمور كحال ابن آدم قابيل في قتله أخاه هابيل وما عاد عليه من الوبال بتعدّيه، فأمر نبيّه أن يتلو عليهم أخبارهما وفيه تسلية للنبي ﷺ لما ناله من جهلهم بالتكذيب في جحوده وتبكيت اليهود[١٠٩].

وعندما قرأ قوله تعالى: ﴿والذي يدعون من دونه لا يستطيعون نصركم ولا أنفسهم ينصرون﴾[١١٠].

قال: هذا عطف على الآية الأولى، فكأنه قال قل وليّي الله القادر على نصرتي عليكم وعلى من أراد بي ضرّاً. والذين تتخذونهم انتم آلهة لا يقدرون على ان يضروكم ولا أن يدفعوا عنكم ضرراً. ولا يقدرون أن ينصروا أنفسهم أيضاً لو أن إنساناً أراد بهم سوء من كسر أو غيره.

وإنما كرر هذا المعنى؛ لأنه ذكره في الآية التي قبلها على وجه التقريع، وذكره ههنا على وجه الفرق بين صفة من تجوز له العبادة ممن لا تجوز، كأنه قال: أن ناصري الله ولا ناصر لكم ممن تعبدون[١١١].

وقال: أيضاً عند تفسير قوله تعالى: ﴿وما كان الله ليضل قوماً بعد إذ هداهم

حتى يبين لهم ما يتقون ان الله بكل شيءٍ عليم﴾[١١٢]. قال: قال مجاهد: وجه اتصال هذه الآية بما قبلها هو أنه لما حرم الله تعالى على المؤمنين الاستغفار للمشركين بين أنه لم يكن الله ليأخذكم به إلا بعد أن يدلكم على تحريمه وانه يجب عليكم أن تتقوه[١١٣].

وعند ذكره لقوله تعالى: ﴿أن الذين آمنوا وعملوا الصالحات يهديهم ربُّهم بإيمانهم تجري من تحتهم الأنهار في جنات النعيم﴾[١١٤].

قال: لما ذكر الله تعالى الكفار وما يستحقونه من المصير إلى النار في الآيات الأول ذكر في هذه ﴿أن الذين آمنوا﴾ يعني صدّقوا بالله ورسوله واعترفوا بهما وأضافوا إلى ذلك الأعمال الصالحات (يهديهم) الله تعالى جزاء بإيمانهم إلى الجنة ﴿تجري من تحتها الأنهار في جنات النعيم﴾ يعني البساتين التي تجري تحت أشجارها الأنهار التي فيها النعيم[١١٥] وعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء، إلاّ أن تتقوا منهم تقاة ويحذّركم الله نفسه وإلى الله المصير﴾[١١٦].

قال الطوسي: ووجه اتصال هذه الآية بما قبلها أنه تعالى لما بين عظيم آياته بما في مقدوراته مما لا يقدر عليه سواه، دل على أنه ينبغي أن يكون الرغبة في ما عنده وعند أوليائه من المؤمنين دون أعدائه الكافرين، فنهى عن اتخاذهم أولياء دون أهل التقوى الذين سلكوا طريق الهدى[١١٧].

في ذكره لقوله تعالى ﴿ولله ما في السماوات والأرض وإلى الله ترجع الأمور﴾[١١٨] قال: وجه اتصال هذه الآية بما قبلها وجه اتصال الدليل بالمدلول عليه، لأنه لما قال ﴿وما الله يريد ظلماً للعالمين﴾ وصله بذكر غناه عن الظلم، إذ الغني عنه العالم بقبحه ومعناه لا يجوز وقوعه منه[١١٩].

الهوامش:

[١] السيوطي: الإتقان ٢: ١٧٥.
[٢] الجامع الصحيح للبخاري بحاشية السندي، كتاب تفسير القرآن، لقمان: ١٣.
[٣] الذهبي: التفسير والمفسرون ط (٢) ١: ٤١.
[٤] ابن كثير، تفسير القرآن العظيم ط (٣) ٣: ٤٤٥، ولقمان: ١٤، والأحقاف: ١٥.
[٥] الطبري، محمد بن جرير: جامع البيان عن تأويل القرآن، تحقيق محمود محمد شاكر ١: ٤١٨ ـ غافر: ١١، والبقرة: ٢٨.
[٦] الغاشية: ١.
[٧] الطبرسي: مجمع البيان ١٠: ٤٧٨ وإبراهيم: ٥٠.
[٨] محمد عبده: شرح نهج البلاغة بيروت ٢: ١٧.
[٩] الزمخشري: الكشاف٢: ١١٣.
[١٠] ابن تميمة: مقمة في أصول التفسير، تحقيق د. عدنان زرزور: ١٣.
[١١] الفاتحة: ٢.
[١٢] يوسف: ٤١.
[١٣] المائدة: ٦٦.
[١٤] النساء: ٢٢.
[١٥] انظر التبيان ١: ٣٢.
[١٦] البقرة: ٧.
[١٧] المطففين: ٢٦.
[١٨] الأحزاب: ٤٠.
[١٩] انظر البيان: ١: ٤١.
[٢٠] البقرة: ٢٩.
[٢١] الزخرف: ١٣.
[٢٢] القصص: ١٤.
[٢٣] انظر التبيان ١: ١٢٦.
[٢٤] البقرة: ٣٥.
[٢٥] الكهف: ٣٣.
[٢٦] القصص: ١٦.
[٢٧] الأنبياء: ٨٧.
[٢٨] انظر التبيان ١: ١٦٠.

[٢٩] البقرة: ٥٠.
[٣٠] الشعراء: ٤.
[٣١] الأنفال: ٤١.
[٣٢] الإسراء: ١٠.
[٣٣] الدخان: ٤.
[٣٤] انظر التبيان ١: ٢٢٤.
[٣٥] البقرة: ١٦٩.
[٣٦] الأعراف: ١٢٧.
[٣٧] الأنعام: ٧١.
[٣٨] الرعد: ٤١.
[٣٩] الرعد: ٤١.
[٤٠] انظر التبيان ٢: ١٧٤.
[٤١] البقرة: ٢٠٢.
[٤٢] الرحمن: ٣١.
[٤٣] القصص: ١٠.
[٤٤] انظر التبيان ١: ٢٩٨.
[٤٥] البقرة: ٢٦٦.
[٤٦] العصر: ١ ـ ٢.
[٤٧] يوسف: ٤٩.
[٤٨] انظر التبيان ٢١: ٣٤٢، والنبأ: ١٤.
[٤٩] المائدة: ٧٠.
[٥٠] النازعات: ٤٠ ـ ٤١.
[٥١] القارعة: ٩.
[٥٢] إبراهيم: ٤٣.
[٥٣] الأنعام: ٧١.
[٥٤] أنظر التبيان ٢٣: ٥٨٢.
[٥٥] الأعراف: ٥.
[٥٦] القصص: ٧٨.
[٥٧] الرحمن: ٩.
[٥٨] الصافات: ٢٤.
[٥٩] التبيان ٤: ٣٤٩.

[٦٠] القصص: ٧٨.
[٦١] الحجر: ٩٢.
[٦٢] يس: ١.
[٦٣] المؤمنون: ١٠٢.
[٦٤] الصافات: ٢٧.
[٦٥] انظر التبيان ٤: ٣٥٠ والقلم: ٣٠.
[٦٦] الحجر: ٢٢.
[٦٧] الروم: ٤٦.
[٦٨] الروم: ٤٨.
[٦٩] الذاريات: ٤١.
[٧٠] الحاقة: ٦.
[٧١] انظر التبيان ٤: ٤٢٨ والأحقاف: ٢٤.
[٧٢] السجدة: ١٢.
[٧٣] فصلت: ٩.
[٧٤] يشير إلى قوله تعالى ﴿وقدر فيها أقواتها في أربعة أيام سواء للسائلين﴾ فصلت: ١٠.
[٧٥] الأعراف: ٥٤، يونس: ٣٠.
[٧٦] انظر التبيان ٩: ١١٠.
[٧٧] الرعد: ٣٠.
[٧٨] مشيراً إلى قوله تعالى: ﴿إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم، وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيماناً على ربهم يتوكلون﴾ الأنفال.
[٧٩] انظر التبيان ٦: ٢٥٠.
[٨٠] عبس: ١.
[٨١] القلم: ٤.
[٨٢] آل عمران: ١٥٩.
[٨٣] انظر التبيان ١: ٢١٨ والأنعام: ٥٢.
[٨٤] آل عمران: ٢٨.
[٨٥] آل عمران: ١١٨.
[٨٦] المجادلة: ٢٢.
[٨٧] الأنعام: ٨.
[٨٨] الأعراف: ١٩٨.
[٨٩] التوبة: ٧٤.

[٩٠] المائدة: ٥٤.
[٩١] انظري التبيان ٢: ٤٣٣ ـ ٤٣٤.
[٩٢] الشورى: ٤٠.
[٩٣] المائدة: ٤٨.
[٩٤] النحل: ١٢٦.
[٩٥] انظر التبيان ٩: ١٦٩ والبقرة: ١٩٤.
[٩٦] رمضان: الطباطبائي ومنهجه في تفسير القرآن: ١٣.
[٩٧] الصدر: دروس في علم الأصول الحلقة الأولى: ١٣٠.
[٩٨] الصافات: ١.
[٩٩] التبيان ٨: ٤٧٠.
[١٠٠] التبيان ٨: ٤٧٠.
[١٠١] الدخان: ٤٩.
[١٠٢] عبد الرحمن الملك: أصول التفسير: ٧١.
[١٠٣] در وزه: القرآن المجيد: ٢٠٤.
[١٠٤] النساء: ٤٩.
[١٠٥] الطوسي: التبيان ٣: ٢٢٢.
[١٠٦] النساء: ٨٠.
[١٠٧] التبيان ٣: ٢٦٨.
[١٠٨] المائدة: ٢٧٠.
[١٠٩] التبيان ٣: ٤٩١.
[١١٠] الأعراف: ٩٦.
[١١١] التبيان ٥: ٦١.
[١١٢] التوبة: ١١٦.
[١١٣] التبيان ٥: ٣١١.
[١١٤] يونس: ٩.
[١١٥] التبيان ٥: ٣٤٢.
[١١٦] آل عمران: ٢٨.
[١١٧] التبيان ٢: ٤٣٤.
[١١٨] آل عمران: ١٠٩.
[١١٩] التبيان ٢: ٥٥٥.

السيد الشهد محمد باقر الحكيم

الإمامة في أهل البيت ﷺ دراسة تحليلية

إذا سلمنا بضرورة استمرار خط الإمامة بعد الرسالة الخاتمة، فلما ذا كان خط الإمامة مستمرا في خصوص أهل البيت عليهم السلام، وهذه الأسرة الشريفة الطيبة الطاهرة، هل أن القضية مجرد قضية تشريف وتكريم لرسول الله صلى الله عليه وآله، فجعلت الإمامة في أهله وأسرته، أو أن هناك شيئا أهم وأعظم وأوسع من ذلك بالنسبة لاستمرار الإمامة في أهل البيت عليهم السلام؟

كان يمكن أن يفترض نظريا أن يكون الأئمة المعصومون في أسرة ووسط آخر غير هذا البيت الشريف، كما عرفنا في التاريخ الإنساني والرسالي وجود أسر وجماعات أخرى كان فيها أئمة معصومون، كما هو الحال في إسحاق وإسماعيل من ذرية إبراهيم عليه السلام، وكما في الأنبياء من ذرية يعقوب الذي يسمى في القرآن الكريم بإسرائيل، فإن هؤلاء كانوا يتصفون بالعصمة - أيضا - وكان بعضهم له دور الإمامة في حركته الرسالية.

و من ثم فلما ذا كان اختصاص الإمامة في خصوص أهل البيت عليهم السلام، فهل أن القضية - كما أشرنا - هي قضية تكريم وتشريف لرسول الله صلى الله عليه وآله

باعتباره الرسول الخاتم، فأراد الله تعالى أن يكرّمه ويشرّفه بذلك، ويجعل ذلك نعمة منه سبحانه وتعالى على هذا العبد الصالح الذي أفنى كل وجوده في سبيل الإسلام وفي سبيل الله وفي سبيل تكامل مسيرة الإنسان، أو أن تكون القضية تعويضا إلهيا عن الجهود التي بذلها في سبيل الله والحق والعدل والإنسانية، كما قد يفهم ذلك من قوله تعالى:... ﴿قُلْ لاَ أَسْئَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْراً إِلاَّ الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبىٰ...﴾[1]، فيكون أجرا له على ذلك. وإنّما اختص هذا الأجر به دون بقية الأنبياء الذين أكد القرآن على أنهم لا يبغون أجرا على رسالتهم إلا الإيمان بالله تعالى، لأن النبي ﷺ قد بذل جهدا لم يبذل مثله أحد من الأنبياء، وقد تحمل من الآلام والمحن ما لم يتحمله أحد قبله ولا بعده... أو أن هناك شيئا آخر غير موضوع التكريم والتشريف[2]؟

هنا يمكن أن نشير بهذا الصدد إلى عدة نقاط - أيضا - مع قطع النظر عن الروايات التي وردت في هذا الموضوع والاستدلال على إمامة أهل البيت عليهم السلام من خلال النصوص الشريفة التي دلت على إمامتهم[3].

التكريم والتشريف

النقطة الأولى: هي قضية التكريم والتشريف التي أشرنا إليها في طرح السؤال، حيث نلاحظ من خلال القرآن الكريم ومسيرة التاريخ الرسالي لكل الرسالات الإلهية أن الله تعالى شاء بلطفه وكرمه وفضله على أنبيائه بأن يجعل من ذرياتهم أئمة وهداة يقومون بهذا الواجب الإلهي تكريما لهم ونعمة منه تعالى عليهم، وكان هذا التكريم في الوقت نفسه رغبة وأمنية من أمنيات الأنبياء أنفسهم، تعبر عن حالة فطرية في الإنسان الكامل هي الاتجاه والرغبة إلى البقاء والاستمرار من خلال ذريته الصالحة، وقد أكد هذه الحقيقة الفطرية القرآن الكريم والسنّة النبوية الشريفة في عدة مواضع[4].

إذن، فهذه القضية هي قضية ترتبط بكلا الجانبين، الجانب الإلهي الخالق المنعم الكريم الجواد المتفضل على أنبيائه، المجيب لدعائهم وندائهم، وبالجانب الإنساني العبودي، المتمثل بهؤلاء الأنبياء الذين أخلصوا لله تعالى في العبودية - أيضا - فإنه من جملة إخلاصهم وإحساسهم بالعلاقة الأكيدة مع الله تعالى، أنّهم كانوا يتمنون على الله ويرجون منه ويدعونه في أن يجعل من ذرياتهم أئمة وهداة، يضمن لهم البقاء والاستمرار في عبوديتهم لله تعالى ودورهم ومهمتهم في الحياة الإنسانية.

فهذا إبراهيم عليه السلام وهو شيخ الأنبياء، عند ما خاطبه الله تعالى وابتلاه بكلمات من عنده، فجعله إماما للناس ﴿وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَاماً...﴾، كان أول شيء يطرحه على الله تعالى ويرجوه منه، أو يسأل عنه، عند ما يحمّله الله تعالى هذه المسئولية، هو أن تكون هذه الإمامة في ذريته - أيضا - ﴿... قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لاَ يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾[٥].

و كذلك الحال في إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام وهما يقيمان دعائم البيت ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾، هذان في البداية يطلبان القبول من الله تعالى لهذا العمل العظيم، ثم يدعو انه تعالى أن يكونا مع ذريتهما من المسلمين المهتدين المنيبين إليه المقبولين لديه، ﴿رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا وَتُبْ عَلَيْنَا إِنَّكَ أَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾.

ثم لا يكتفيان بأن تكون هذه الذرية ذرية مسلمة مهتدية مقبولة، بل تترقى هذه الدعوة بأن يطلبا أن تكون هذه الذرية ذرية تتحمل مسئولية النبوة والرسالة - أيضا - ﴿رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولاً مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ

إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾[٦].

و لذلك كان رسول الله ﷺ يفتخر ويقول: «أنا دعوة أبي إبراهيم عليه السلام»[٧]، يعني كان يرى نفسه في تحمله لهذه الرسالة أن ذلك كان استجابة لدعوة إبراهيم عليه السلام عند ما كان يرفع القواعد في البيت.

الإمامة في الذرية سنّة

النقطة الثانية: أننا نلاحظ في دراستنا لتاريخ الأنبياء والمرسلين أن هذا التكريم قد تحول إلى سنّة من السنن الواضحة في التاريخ الرسالي، وذلك عند ما نرجع إلى القرآن الكريم ومفاهيمه وآياته وتصوره لحركة الرسالات الإلهية والأنبياء، ومن ذلك ما نقرأه في قوله تعالى: ﴿وَ تِلْكَ حُجَّتُنٰا آتَيْنٰاهٰا إِبْرٰاهِيمَ عَلىٰ قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجٰاتٍ مَنْ نَشٰاءُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ * وَوَهَبْنٰا لَهُ إِسْحٰاقَ وَيَعْقُوبَ كُلاًّ هَدَيْنٰا وَنُوحاً هَدَيْنٰا مِنْ قَبْلُ وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِ دٰاوُدَ وَسُلَيْمٰانَ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسىٰ وَهٰارُونَ وَكَذٰلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ * وَزَكَرِيّٰا وَيَحْيىٰ وَعِيسىٰ وَإِلْيٰاسَ كُلٌّ مِنَ الصّٰالِحِينَ * وَإِسْمٰاعِيلَ وَالْيَسَعَ وَيُونُسَ وَلُوطاً وَكلاًّ فَضَّلْنٰا عَلَى الْعٰالَمِينَ * وَمِنْ آبٰائِهِمْ وَذُرِّيّٰاتِهِمْ وَإِخْوٰانِهِمْ وَاجْتَبَيْنٰاهُمْ وَهَدَيْنٰاهُمْ إِلىٰ صِرٰاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾[٨]، فعندها نجد أن القرآن الكريم يتحدث عن إبراهيم عليه السلام وكيف جعل الله تعالى في ذريته النبوة، ويذكر مجموعة من أسماء الأنبياء من ذريته بدون ترتيب زماني، ثم يشير

إلى أمرين يمكن أن نفهم منهما هذه السنة التاريخية:

أحدهما: الانتقال بالإشارة إلى نوح عليه السلام ﴿وَ نُوحاً هَدَيْنٰا مِنْ قَبْلُ﴾ ليربط هذا التاريخ بما قبل إبراهيم عليه السلام.

ثانيهما: تعميم النعمة على الآباء والذريات والإخوان، مما يفهم منه القانون العام ﴿وَمِنْ آبٰائِهِمْ وَذُرِّيّٰاتِهِمْ وَإِخْوٰانِهِمْ﴾.

و هكذا ما ورد في سورة مريم، عند

ما تحدث القرآن الكريم عن مجموعة من الأنبياء: إبراهيم وبعض ذريته وإدريس قبل إبراهيم ثم يختم الحديث بالقانون العام ﴿أُولٰئِكَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ مِنْ ذُرِّيَّةِ آدَمَ وَمِمَّنْ حَمَلْنٰا مَعَ نُوحٍ وَمِنْ ذُرِّيَّةِ إِبْرٰاهِيمَ وَإِسْرٰائِيلَ وَمِمَّنْ هَدَيْنٰا وَاجْتَبَيْنٰا إِذٰا تُتْلىٰ عَلَيْهِمْ آيٰاتُ الرَّحْمٰنِ خَرُّوا سُجَّداً وَبُكِيًّا﴾[9].

و الشيء نفسه - أيضا - يذكره القرآن الكريم في سورة الحديد، ولكن على نحو الإشارة، وذلك عند ما يتحدث عن نوح وإبراهيم عليهما السّلام، حيث جعل في ذريتهما النبوة، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنٰا نُوحاً وَإِبْرٰاهِيمَ وَجَعَلْنٰا فِي ذُرِّيَّتِهِمَا النُّبُوَّةَ وَالْكِتٰابَ فَمِنْهُمْ مُهْتَدٍ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فٰاسِقُونَ﴾[10].

و موارد أخرى لا يسع المجال لتفصيلها.

إذن فهذه من السنن التي كانت تحكم مسيرة الرسالات الإلهية، فلا نرى غرابة في أن هذه السنّة تجري - أيضا - في هذه الرسالة الخاتمة، بل هي امتداد لسنّة إلهية، شاء الله أن يجعلها حاكمة على مسيرة الأنبياء والمرسلين منذ بداية الرسالات الإلهية وإلى نهايتها.

و إذا أخذنا بنظر الاعتبار أن الإمامة بدأت من نوح عليه السلام - كما يذهب إلى ذلك العلامة الطباطبائي قدس سره وأستاذنا الشهيد الصدر قدس سره - فقد نرى أن التأكيد في القرآن الكريم على نوح وإبراهيم عليهما السّلام، وجعل النبوة في ذريتهما، إنما هو إشارة إلى قضية الإمامة واستمرارها في ذرية هذين النبيّين، ولا سيما أن النبي صلى الله عليه وآله هو - أيضا - من ذرية إبراهيم عليه السلام، حيث إنه ينتمي إلى إسماعيل عليه السلام، وإسماعيل بن إبراهيم عليهما السلام ونبينا هو دعوة إبراهيم عليه السلام، وبذلك تصبح القضية مرتبطة تماما بهذه السلسلة المباركة للأنبياء من ناحية، وهذه السنّة التي كتبها الله تعالى في الرسالات الإلهية، وهي سنة التكريم والتشريف لهم، والنعمة الإلهية عليهم.

حكمة الإمامة في الذرية

النقطة الثالثة: التي يمكن أن يشار إليها بهذا الصدد وهي أن قضية التشخيص في أهل البيت عليهم السلام ليست مجرد عملية تكريم وتشريف وفضل ونعمة أنعم بها الله تعالى على أنبيائه، بل أن وراء ذلك أمورا أخرى، يمكن أن نلاحظها عند ما نريد أن ندرس هذه الظاهرة، وهي أمور ذات أبعاد: غيبية، وتاريخية، ورسالية، وإنسانية.

و هذه الأبعاد التي يمكن أن نلاحظها من خلال دراستنا للقرآن الكريم ومراجعتنا ومطالعتنا للرسالة الإسلامية قد تفسر النقطتين السابقتين، ببيان الحكمة في هذا التكريم الإلهي وهذا الاتجاه الفطري في الإنسان الذي تحول إلى سنّة في مسيرة الأنبياء، والله سبحانه وتعالى أعلم.

البعد الغيبي أما ما يتعلق بموضوع البعد الغيبي، فهنا نلاحظ أن الله تعالى خلق الإنسان بصورة وحقيقة ميزه فيها على بقية المخلوقات، وجاء التعبير عن ذلك بالنفخ فيه من روح الله، قال تعالى: ﴿ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلاً مَا تَشْكُرُونَ﴾[11]، فالإنسان ليس موجودا ماديا متمحضا في الجانب المادي فقط، وإنّما فيه عنصر غيبي، وهذا العنصر الغيبي امتياز شاء الله تعالى أن يتعامل معه – أيضا – من خلال الغيب، بمعنى أن هناك الكثير من الأسرار في حركة الإنسان وحركة التاريخ الإنساني ترتبط بالغيب، ولم يشأ الله تعالى أن يكشف هذه الأسرار للإنسان في هذا العالم، ولكن قد يكون لهذه الأسرار أثر في تكامل حركة الإنسان في حياته الدنيوية التي لها ارتباط – أيضا – بالغيب في هذا العالم المشهود، وكذلك التكامل في حياته الأخروية، لأن الحياة المادية الدنيوية لهذا الإنسان هي حياة محدودة، والحياة الحقيقية – كما يعبر القرآن الكريم – إنما هي الحياة الآخرة، ﴿وَمَا هَٰذِهِ

الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلاَّ لَهْوٌ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾[١٢]، وهي الحياة الممتدة الطويلة الأبدية الخالدة، وهذه الحياة الحقيقية هي حياة غيبية.

فهناك الكثير من الأسرار ذات العلاقة بالإنسان وحياة هذا الإنسان لم تكشف لهذا الإنسان، ولها تأثير في حياته في عالم الآخرة، بل ومن خلال حركة الإنسان – أيضا – في هذه الدنيا.

و هذا الأمر لا بد أن نؤكد عليه دائما في تفسير الكثير من الظواهر الإنسانية، فإنه لا يمكن أن نفسر الظواهر الإنسانية بالتفسيرات المادية فقط، لوجود الجانب الغيبي في الإنسان، ومن ثم فلا بد أن نفترض وجود جانب من التفسير يرتبط بهذا الغيب.

و هذا الأمر ليس مجرد فرضية واحتمال عقلي، وإنّما يمكن أن نجد له شواهد من القرآن الكريم أيضا، فقد أشار القرآن الكريم إلى هذا الجانب الغيبي في الإنسان وحركته التكاملية – كما ذكرنا – ومن ثم فيمكن أن نفترض في أهل البيت عليهم السلام – كما ورد في النصوص والروايات عن النبي صلى الله عليه وآله وعن أهل البيت عليهم السلام – وجود أسرار غيبية ترتبط بجعل الإمامة بأهل البيت عليهم السلام، لها تأثير في حركة الإنسان وتكامل هذه الحركة.

أما الشواهد القرآنية التي تتحدث عن ارتباط الحركة التكاملية للإنسان بالغيب، فهو ما نلاحظه في مجموعة من المؤشرات:

الأول: ما ذكرناه من أن الله تعالى خصّ الإنسان من دون جميع الكائنات بهذا الوصف الخاص وهو أنه نفخ فيه من روحه.

إذن، فهذا الإنسان موجود ومخلوق يختلف عن بقية الكائنات التي لم توصف بمثل هذا الوصف، وترتبط بالله تعالى هذا الربط في جانب الخلقة.

الثاني: ما يشير إليه القرآن الكريم

في مجال خلق الإنسان من أن الله تعالى عند ما خلق الإنسان أخذ عليه عهودا ومواثيق في عالم الغيب، وليس في عالم الشهود والعالم المادي فقط، كما يبدو ذلك من القرآن الكريم، قال تعالى: ﴿وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلىٰ أَنْفُسِهِمْ أَ لَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيٰامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هٰذَا غٰافِلِينَ﴾[١٣]، يعني أن الله تعالى انتزع من ظهور هؤلاء الناس ذريات، ثم بعد ذلك أشهدهم على الحقيقة العظمى في هذا الكون والحياة وهي (الربوبية).

و هذه الشهادة التاريخية، لا ندركها الآن كأفراد نعيش الحالة المادية، فلا ندرك ونتذكر هذا الجانب من الشهادة والعهد والميثاق الذي أخذه الله سبحانه وتعالى على بني آدم في ذرياتهم، وشهدوا واعترفوا بذلك، وأنه سوف يحاسبهم الله تعالى في يوم القيامة – أيضا – على هذه الشهادة، لئلا يقول الإنسان في يوم القيامة: إني كنت غافلا عن ذلك، فتكون الحجة لله.

نحن الآن لا ندرك ذلك بصورة مشهودة، فهو أمر غيبي في خلق الإنسان، نعم قد ندرك بفطرتنا وبوجداننا هذه الحقيقة المعبرة عن هذا الجانب الغيبي وهذا الاعتراف بالحقيقة الإلهية، عند ما تكون الفطرة سليمة، ولكن هذا المشهد الذي يشير إليه القرآن الكريم في هذه الآية الكريمة لا نحس به في حالتنا المادية – وإن كنا ندرك الحقيقة في وجداننا وفطرتنا، من خلال إيماننا بالله تعالى والاعتراف بالربوبية له تعالى – وإنّما هو مشهد غيبي يتحدث عنه القرآن الكريم في أصل خلق الإنسان، ومن ثم فهناك عنصر غيبي يتحكم في هذا الجانب.

الثالث: والذي يمكن أن نستنبطه من القرآن الكريم – أيضا – هو حديث القرآن الكريم الواسع والكثير، الذي يمتد في عدد كبير من الآيات والمناسبات والآفاق حول (الاصطفاء)

و(الاجتباء) في حركة التاريخ

القرآن الكريم في آيات كثيرة - قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحاً وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ * ذُرِّيَّةً بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ وَاللهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾[١٤] - يتحدث عن ظاهرة الاصطفاء كظاهرة غيبية، وقضية من القضايا الإلهية الغيبية التي لا تخضع للتفسيرات المادية سارية - أيضا - في حركة التاريخ، اصطفى الله تعالى آدم اصطفاء خاصا، واصطفى نوحا، ثم اصطفى إبراهيم وآل إبراهيم، ثم اصطفى عمران وآل عمران، وكذلك أكد القرآن الكريم أن هذا الاصطفاء ليس أمرا واقفا على هذه الأسماء وهذه الجماعات، وإنّما هو قضية ذات امتداد في الذرية، ذرية بعضها من بعض، يعني حركة تاريخية تتحرك فى التاريخ الإنساني، يمكن أن نسميها حركة الاصطفاء، وكذلك قد تكون حركة في الأسرة أو في الجماعة والأمة.

إذن، فلما ذا لا يمكن أن نفترض وجود هذه الحركة وهذا العامل الغيبي في اصطفاء الله تعالى لآل محمد ﷺ، وهو - أيضا - ما يشير إليه القرآن الكريم في مثل قوله تعالى: ﴿... إِنَّمَا يُرِيدُ اللهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾[١٥]، ويتم تأكيد ذلك - أيضا - في آية المباهلة وغيرها.

إذن، فيمكن أن يكون هذا سرّا من الأسرار الإلهية الغيبية التي لها دلالات معروفة - كما سوف نشير إلى بعضها - ولكن لها - أيضا - دلالات وآثار في حركة التاريخ وتكامل الإنسان الدنيوي، لا نعرفها في فهمنا المادي المحدود لحركة التاريخ، ويكون لها - أيضا - أبعاد في مستقبل حياة الإنسان الأخروية.

البعد التاريخي

البعد الثاني: البعد التاريخي، وقد أشار الشهيد الصدر ﷺ - في ما كتبه حول خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء

– إلى هذا البعد التاريخي، إذ يذكر أننا نلاحظ في تاريخ الأنبياء والرسالات الإلهية أن الله تعالى اختار الأوصياء والقادة – كما يعبّر الشهيد الصدر ﷺ – من أولئك الأقربين للأنبياء من أقاربهم أو ذرياتهم، وهذا نص كلامه: (في تاريخ العمل الرباني على الأرض نلاحظ أن الوصاية كانت تعطى غالبا لأشخاص يرتبطون بالرسول القائد ارتباطا نسبيا أو لذريته) (١٦).

و هذه الظاهرة لم تتفق في أوصياء النبي محمد ﷺ فحسب، وإنّما هي ظاهرة تاريخية اتفقت في أوصياء عدد كبير من الرسل ويشير الشهيد الصدر ﷺ كشاهد على هذه الحقيقة إلى الآيات القرآنية، كقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحاً وَإِبْرَاهِيمَ وَجَعَلْنَا فِي ذُرِّيَّتِهِمَا النُّبُوَّةَ وَالْكِتَابَ...﴾ (١٧)، وكذلك قوله تعالى في الآيات السابقة ٨٣ – ٨٧ من سورة الأنعام.

إذن، فهذه ظاهرة تاريخية، ومن ثم فقد طبقت – أيضا – على رسالة النبي ﷺ، باعتبار أن الرسالة الخاتمة وإن كانت هي رسالة كاملة وبكمالها تتميز على الرسالات السابقة، ولكن هذه الرسالة الخاتمة هي في الحقيقة امتداد لتلك الرسالات الإلهية، والنبي ﷺ جاء من أجل أن يصدّق تلك الرسالات، ثم يهيمن عليها.

و قد ورد في أحاديث رسول الله ﷺ ما يؤكد ذلك، وأن ما تشهده هذه الرسالة الخاتمة يتطابق تماما مع ما شهدته الرسالات السابقة حتى جاء التعبير في مقام التطبيق الكامل قوله ﷺ: «لتركبن سنّة من كانت قبلكم حذو النعل بالنعل...» (١٨).

إذن، فإذا كانت هذه الظاهرة هي ظاهرة تاريخية في الرسالات الإلهية، وهو أن تكون الوصاية في أقرباء النبي القائد، فلما ذا تختلف الرسالة الإسلامية – بعد فرض ضرورة الإمامة واستمرارها – عن هذه الظاهرة التاريخية التي هي موجودة في كل الرسالات الإلهية؟!

و لكن هذه الظاهرة التاريخية تحتاج إلى تفسير تاريخي، ولعل ذلك - والله العالم - لأحد أمرين:

الجذر التاريخي ودوره

الأمر الأول: أن الوصي والإمام عند ما يكون له هذا الجذر التاريخي والارتباط النسبي بالرسالة، يكون إحساسه بالانتماء إليها وشعوره بالمسئولية تجاهها متجذرا بدرجة عالية جدا، وذلك حينما يرى في نفسه فرعا من شجرة طيبة أصيلة، تمتد في جذورها الرسالية عبر القرون في التاريخ الرسالي والإنساني، وتمده بالعزم والإرادة والصبر والصمود والقدرة على تحمل المحن والآلام والشدائد والانتصارات والتقدم والبركة الإلهية التي شهدتها هذه الشجرة الطيبة في تاريخها.

و يؤكد هذا التفسير عدة مؤشرات، يمكن أن نلاحظها في القرآن الكريم:

الأول: تأكيد القرآن الكريم على الجذر التاريخي للرسالة الإسلامية، مع أن الرسالة الإسلامية هي أفضل الرسالات الإلهية، وهي الرسالة المهيمنة عليها - كما ذكرنا - وهي الرسالة الخاتمة، ورسولها أفضل الأنبياء على الإطلاق، ومع ذلك كله كان القرآن الكريم يؤكد على هذا الجذر التاريخي والانتماء للأنبياء السابقين، ولا سيما إبراهيم عليه السلام الذي ينسب إليه القرآن الكريم الإسلام في مواضع عديدة، منها قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمْ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ * وَوَصَّى بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَا بَنِيَّ إِنَّ اللهَ اصْطَفَىٰ لَكُمُ الدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ * أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتُ إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِنْ بَعْدِي قَالُوا نَعْبُدُ إِلَٰهَكَ وَإِلَٰهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِلَٰهاً وَاحِداً وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾[19].

بل إن إبراهيم عليه السلام هو الذي سمى

الأمة الخاتمة بهذا الاسم منذ البداية، كما يشير إلى ذلك قوله تعالى: ﴿وَجٰاهِدُوا فِي اللهِ حَقَّ جِهٰادِهِ هُوَ اجْتَبٰاكُمْ وَمٰا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرٰاهِيمَ هُوَ سَمّٰاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَفِي هٰذٰا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيداً عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدٰاءَ عَلَى النّٰاسِ فَأَقِيمُوا الصَّلاٰةَ وَآتُوا الزَّكٰاةَ وَاعْتَصِمُوا بِاللهِ هُوَ مَوْلاٰكُمْ فَنِعْمَ الْمَوْلىٰ وَنِعْمَ النَّصِيرُ﴾[٢٠].

الثاني: ما أشار إليه القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿رَبَّنٰا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولاً مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيٰاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتٰابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾[٢١]، فقد ذكرنا سابقا أن وجود رسول الله كان بدعوة من إبراهيم عليه السلام، وقد كان رسول الله صلى الله عليه وآله يفتخر بأنه كان دعوة أبيه إبراهيم عليه السلام.

الثالث: ذكر القرآن الكريم لقصص الأنبياء وتأكيده أن أحد الأهداف لذلك هو تثبيت النبي، كما طلب الصبر والثبات منه تأسيا بالأنبياء السابقين ﴿فَاصْبِرْ كَمٰا صَبَرَ أُولُوا الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ...﴾[٢٢].

الأمر الثاني: أن سنة الله في التاريخ تكامل الرسالات الإلهية تدريجيا، وهي تمر عبر الرسالات المتعددة التي يكمل بعضها بعضا، كذلك الحال في تكامل الرسل والأنبياء والمرسلين، فإنها يمكن أن تكون - أيضا - والله العالم سنة تمر عبر التكامل في الجذر التاريخي للحركة الوراثية للنبي والاستمرار في الذرية وأهل البيت.

و هذه السنة هي سنة قائمة في كثير من مظاهر الطبيعة ومخلوقاته عزّ وجلّ، فالشجرة الطيبة القوية المثمرة هي الشجرة الضاربة الجذور في الأرض، بخلاف الشجرة الخبيثة.

و كذلك الكلمة الطيبة التي هي كالشجرة الطيبة التي ضربها الله مثلا لها، فإنها هي التي تكون لها أصول

وجذور، قال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللهُ مَثَلاً كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ * تُؤْتِي أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا وَيَضْرِبُ اللهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾.

و هذا بخلاف الكلمة الخبيثة، فهي كالشجرة الخبيثة، قال تعالى: ﴿وَ مَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِنْ فَوْقِ الْأَرْضِ مَا لَهَا مِنْ قَرَارٍ﴾[٢٣].

البعد الرسالي

البعد الثالث: البعد الرسالي، وما يترتب على ذلك من تحقيق مصالح الرسالة وإعداد الأفراد لمهماتها ومسئولياتها، وتحمل أعبائها الثقيلة.

فقد عرفنا في جواب السؤال الأول أن عمر الرسول - عادة - يكون أقصر من عمر الرسالة وأعبائها ومهماتها، وهذا ما شاهدناه - أيضا - في الرسالة الإسلامية، فقد كان عمر رسول الله ﷺ محدودا بالنسبة إلى أعبائها ومهماتها، حيث توفي رسول الله بعد مضي ثلاث وعشرين سنة من البعثة الشريفة، وبالرغم من الجهود المضنية التي بذلها، والإنجازات العظيمة التي حققها في هذه المدة القصيرة، فقد بقيت أعباء الرسالة الإسلامية العالمية قائمة وموجودة إلى حد كبير في مجال التفهيم والتوضيح وفي مجال التطبيق والتنفيذ، حيث لم تتجاوز المساحة التي انتشر فيها الإسلام الجزيرة العربية، من حيث الحركة والقدرة والسيطرة، وإن كان قد خاطب رسول الله بها الأقوام المجاورين للجزيرة، أو دخل في بعض المعارك العسكرية معهم.

بل كانت بعض الجيوب والمناطق في الجزيرة العربية نفسها لا زالت غير مستكملة في التفاعل مع الرسالة الإسلامية، كما يشير القرآن الكريم إلى ذلك في الحديث عمن يطلق عليهم اسم الأعراب، من أولئك الناس الذين كانوا يعيشون في البوادي ولم يتعلموا الإسلام أو يتخلقوا بأخلاقه.

أو المؤلفة قلوبهم من ضعفاء الإيمان والاعتقاد من العرب الجاهليين الذين استسلموا للواقع السياسي والاجتماعي للهيمنة الإسلامية والنصر الإلهي، فأعلنوا دخولهم في الإسلام، وإن لم يدخل الإيمان قلوبهم، قال تعالى: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ...﴾ (٢٤).

أو أولئك المنافقين الذين أظهروا الإسلام، ولكن أضمروا الكفر والعصيان والتمرد، ويشير القرآن الكريم إلى هذه النماذج في كثير من الموارد، ومنها في سورة التوبة والحجرات والمنافقين.

و أفضل شاهد على هذه الحقيقة السياسية والاجتماعية هو ما شاهده المسلمون من حركة الارتداد بعد وفاة رسول الله مباشرة في بعض مناطق الجزيرة العربية، أو مواقف بعض الأشخاص والجماعات السلبية من أهل بيته ﷺ.

و إذا كان الوضع الثقافي والسياسي في الجزيرة العربية بهذه الصورة، فكيف الحال في خارجها؟

و مع هذا الوضع لا يمكن أن نفترض بأن مهمات الرسالة قد انتهت بنهاية عمر الرسول ﷺ، وإكمال عملية البلاغ العام.

نعم يمكن أن نقول بأن رسول الله ﷺ قد أنهى مهمة التبيين وإقامة الحجة ومهمة التأسيس وإقامة القواعد الاجتماعية، وإيجاد الجماعة الإنسانية التي يمكنها أن تتحمل هذه الأعباء بصورة عامة.

و عندئذ، فلا بد من وجود الإمامة، لتحمل هذه الأعباء الثقيلة الأخرى بعده، كما ذكرنا سابقا.

و لكن تحمل هذه الأعباء الثقيلة يحتاج إلى إعداد كامل يتناسب مع طبيعة وحجم هذه الأعباء الضخمة التي سوف يتحملها هؤلاء (الأئمة)

بعد النبي ﷺ.

و هنا يمكن أن نقول بأن عملية الإعداد هذه التي يراد إنجازها من أجل تحمل هذه الأعباء، إنما يمكن أن تتم في داخل البيت الرسالي بصورة أفضل وأكمل من إنجازها في خارج البيت الرسالي.

و هذا ما أشار إليه الشهيد الصدر ﷺ في قوله: (فاختيار الوصي كان يتم عادة من بين الأفراد الذين انحدروا من صاحب الرسالة ولم يروا النور إلا في كنفه وفي إطار تربيته، وليس هذا من أجل القرابة بوصفها علاقة مادية تشكل أساسا للتوارث، بل من أجل القرابة بوصفها تشكل عادة الإطار السليم لتربية الوصي وإعداده للقيام بدوره الرباني.

و أما إذا لم تحقق القرابة هذا الإطار فلا أثر لها في حساب السماء، قال تعالى: ﴿وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَاماً قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ[٢٥]﴾[٢٦].

فالذرية عادة تكون قابلة ومهيئة للإعداد الرسالي بصورة أفضل في حركة التاريخ الإنساني[٢٧].

الإعداد والواقع التاريخي

و هذه الفكرة إذا أردنا أن ننظر إليها من خلال الواقع التاريخي الذي عاشته الرسالة الإسلامية، نراها - أيضا - فكرة متطابقة تماما مع هذا الواقع التاريخي، حيث نرى أن الوصي الذي كان هو الإمام علي عليه السلام قد احتضنه رسول الله ﷺ وهو طفل صغير، حيث تذكر بعض النصوص أن رسول الله ﷺ كان قد تكفله بالتربية قبل البعثة، من خلال التخفيف من مسئوليات الإنفاق - أو المسئوليات الاقتصادية إذا صح التعبير - عن أبي طالب.

و بدأ الرسول ﷺ في هذه المرحلة بتربية علي عليه السلام، وبذلك - أيضا - يجمع

المسلمون - تقريبا - أن عليا عليه السلام كان أول من أسلم، وأنه لم يعرف في حياته عبادة الأصنام أو عبادة غير الله سبحانه وتعالى، وهذا أمر يجمع عليه المسلمون، ولذلك عند ما يذكر اسمه جمهور المسلمين، يخصونه بدعاء (كرّم الله وجهه)، وهم بذلك يشيرون إلى هذه الخصوصية لعلي عليه السلام، وهذه الخصوصية إنما كانت - أيضا - بحسب النظر إلى الظروف التاريخية ومن هذه الزاوية، بسبب إعداد رسول الله صلى الله عليه وآله لعليّ عليه السلام.

طبعا، العنصر الغيبي في الاصطفاء والإعداد - كما ذكرنا - قائم في نفسه مع العناصر الأخرى، ولكن من هذه الزاوية وهذا الجانب نرى - أيضا - هذه الحقيقة قائمة.

مضافا إلى ذلك ما تشير إليه النصوص التاريخية وتؤكده روايات بعض الأشخاص - حتى ممن لم يكن يميل إلى عليّ عليه السلام من الناحية الروحية والنفسية - من إعداد رسول الله صلى الله عليه وآله لعليّ عليه السلام علميا ومعنويا، فيما كان يساره في ليله ونهاره، لأن عليّا عليه السلام كان قريبا من رسول الله صلى الله عليه وآله، بحيث كان يأخذ منه العلم والأخلاق في كل مناسبة، بل في كل وقت. والكلمة معروفة عن النبي صلى الله عليه وآله، وعن عليّ عليه السلام بهذا الشأن.

أما عن النبي، فهي عند ما قال: «أنا مدينة العلم وعلي بابها»[٢٨].

و أما عن عليّ عليه السلام، فهي عند ما قال: «علمني رسول الله صلى الله عليه وآله ألف باب من العلم يفتح لي من كل باب ألف باب»[٢٩].

هذه الحقيقة إذا أردنا أن ننظر إليها من الناحية التاريخية والمادية نراها كانت قائمة من خلال هذا الاقتراب في دائرة عليّ عليه السلام من النبي صلى الله عليه وآله، حيث تربى في حضن رسول الله صلى الله عليه وآله وهو ابن عمه وزوج ابنته، فكان رسول الله صلى الله عليه وآله يدخل إلى بيت عليّ كما يدخل إلى بيته،

وعليّ يدخل على رسول الله كما يدخل إلى بيته.

هذه العلاقة كانت موجودة بدرجة عالية، الأمر الذي أثار - أحيانا - غيرة بعض نساء النبي ﷺ أو حساسيتهن، أو أي تعبير آخر يمكن أن نقوله أو نعبر عنه في هذا المقام بصورة مناسبة[٣٠].

إذن، فمن الناحية الواقعية والخارجية - أيضا - نشاهد بأن التاريخ يؤكد على هذه العملية وهذه الفكرة والنظرية، وكان لها واقع خارجي في الرسالة الإسلامية من خلال إعداد عليّ عليه السلام. وقد تحدث عليّ عليه السلام شخصيا فيما روي عن ذلك، كما تحدث أئمة أهل البيت - أيضا - عن ذلك، وهو ما سوف نشير إليه - إن شاء الله - في بعض الأبحاث الآتية.

الإعداد والنظام العام

و من الطبيعي - أيضا - أن نفترض، كما نفترض في عقائدنا بأن هؤلاء الأئمة يمكن أن تتحقق لهم الإمامة دون هذا الإعداد، لأنّ الله تعالى قادر على كل شيء، ولا يمنعه شيء من إلهام الأشخاص والأفراد - لحكمة - بكل المعلومات دون ذلك الإعداد السابق، هذا الشيء يمكن أن نفترضه، وفيه الكثير من الواقع والحقيقة بالنسبة إلى الكثير من الأفراد الذين عرفهم التاريخ[٣١]، ولكن في الوقت نفسه يمكن أن نفترض أن الحركة الاجتماعية للإنسان يراد لها أن تسير في الكثير من الموارد حسب النظام العام، وليس من المفروض لها دائما أن تكون خارجة عن النظام العام، إلا بقدر الحاجة إلى هذا الاستثناء، كما هو الحال في موارد المعجزة مثلا، وهذا يعني أنه ما دام الإعداد ممكنا حسب النظام العام فسوف يتم كذلك ويكون الاستثناء عند الحاجة والضرورة، فيتم الإعداد من خلال نظام آخر وهو النظام الغيبي.

إذن، فالطريق الطبيعي للإعداد الأفضل والتأهيل الأكمل إنما يكون

في دائرة البيت القريب، ويمكن أن نرى هذا الشيء في معالم أخرى من التاريخ، وفي مفردات وصور عديدة.

و هذه الظاهرة نراها قد تجسدت - أيضا - في الأسر العلمية الشريفة في تاريخ جماعة أهل البيت عليهم السلام، حيث قامت بأعمال شريفة في هذا التاريخ، وتحملت مسئوليات كبيرة في مختلف أدوار التاريخ.

فإننا عند ما ننظر إلى تاريخ ما بعد الغيبة الصغرى - بل حتى في تاريخ زمن أئمة أهل البيت عليهم السلام - نلاحظ أن هناك ظاهرة كانت موجودة وقائمة في جماعة أهل البيت، وهي ظاهرة وجود الأسر العلمية، مثلا أسرة زرارة بن أعين، هذه الأسرة كانت تعرف كأسرة بحيث كان جميع رجالها ثقات، أو أسرة بني فضّال هذه الأسرة كانت - أيضا - تعرف كأسرة، أو أسرة الأشعريين الذين أقاموا اسس العلم في مدينة قم المقدسة، أمثال سعد الأشعري وأسرته، وهكذا نلاحظ أسرة بني بابويه الذين كان لهم دور عظيم جدا كأسرة، حيث نجد عند ما نرجع إلى التاريخ أن هؤلاء يمثلون عددا كبيرا جدا من العلماء والفضلاء الذين كانوا يتحملون هذه المسئوليات، وهكذا يتسلسل هذا الأمر، ولا أريد الآن أن أطيل الحديث في ذكر الشواهد، ولكن عند ما يرجع الإنسان إلى التاريخ يجد أن هذا الأمر كان من الأمور الواضحة جدا في جماعة أهل البيت عليهم السلام وفي علماء أهل البيت، بحيث كانت هناك أسر علمية تتوارث هذا العلم جيلا بعد جيل حتى أوصلت هذا العلم إلى هذا العصر، وهذا التوارث إنما كان باعتبار هذه الخصوصية، وهي أن عملية الإعداد والتربية والتأهيل في إطار البيت الواحد تكون أسهل مما تكون هذه القضية في خارج البيت الواحد[٣٢].

البعد الاجتماعي

البعد الرابع: البعد الاجتماعي، وهو ما يترتب على الاختصاص بأهل البيت من مصالح اجتماعية في التأثير على حركة الأمة وهدايتها وارتباطها بالرسالة الإسلامية وصاحبها، حيث إنّ هذه الإمامة التي تريد أن تقوم بهذه المسئوليات الكبيرة أو الضخمة في المجتمع الإنساني تحتاج إلى مؤهلات اجتماعية، كما تحتاج إلى المؤهلات الروحية والفكرية.

كما أن الناس في حركتهم الاجتماعية والروحية والنفسية يتأثرون بمثل هذا العامل الإنساني، وينظرون إلى الشرف والأصالة في الانتماء وتكامل الأسرة والعائلة والعشيرة والقبيلة نظرة معنوية وإنسانية واجتماعية خاصة.

أما بالنسبة إلى حاجة الإمامة إلى المؤهلات الاجتماعية، فهو من الأمور التي يشار إليها في أبحاث علم الكلام، من قبيل أن لا يكون في النبي أو الإمام نقص في الأعضاء مخلّ بوضعه الاجتماعي، أو أن لا يكون النبي أو الإمام وضيعا في المجتمع الإنساني أو من عائلة وضيعة وغير شريفة، أو ممتهنا لحرفة ومهنة وضيعة، إلى غير ذلك من القضايا التي يشار إليها في علم الكلام عند الحديث عن مواصفات الأنبياء والأئمة الذين يتحملون هذه المسئولية.

و أما بالنسبة إلى تفاعل الناس وتأثرهم بهذا العامل الاجتماعي، فهو أمر مشهود في تاريخ الأمم والمجتمعات الإنسانية السابقة واللاحقة يتفاضلون فيه، ويفتخرون ويتأثرون به، لأنه عامل إنساني واقعي في الحركة التاريخية وله تأثير إيجابي في حركة الأمم وبناء المجتمع، وإن لم يكن من العوامل المؤثرة في تكامل الإنسان كفرد عند الله تعالى، أو مما يدخل في حسابه يوم القيامة، كما تشير إلى ذلك النصوص الدينية، ومنها قوله

تعالى: ﴿فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ فَلَا أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَاءَلُونَ﴾[٣٣]، ولكنه على أي حال من العوامل المؤثرة في حركة التاريخ الإنساني والعلاقات الإنسانية[٣٤].

خلفيات البعد الاجتماعي

و لعل مرجع هذا العامل إلى عدة قضايا، نفسية، واجتماعية، وفطرية.

أمّا القضية النفسية، فهي تأثر الإنسان روحيا بمعالم العز والشرف والكرامة والمنجزات العلمية والاجتماعية.

و أمّا القضية الاجتماعية، فهي ما أشرنا إليه في البعد الثالث من أن التأهيل والإعداد في بيوت الشرف والكرامة والعز والطهارة يكون بصورة طبيعية لتحمل المسئوليات، وأنها تنبت الشرف والكرامة والعز والطهارة بموجب السنة والقاعدة القرآنية ﴿وَ الْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَالَّذِي خَبُثَ لَا يَخْرُجُ إِلَّا نَكِداً...﴾[٣٥]، وهو أمر يدركه الناس من خلال رؤيتهم للتاريخ وحركة النظام العام للمجتمع الإنساني، وإن كان قد يشذ بعضهم عن هذه القاعدة.

و لذا ورد التأكيد في الإسلام في عدة موارد على هذا الاتجاه في الزواج وفي المشورة، وفي المصاحبة والصداقة والمعاشرة.

و أما الجانب الفطري، فهو يرتبط بنظرة الإنسان الفطرية التي أكدتها الشريعة الإسلامية، وهي أن تكامل المجتمع الإنساني بصورة عامة يقوم على تكامل الأسرة والعائلة والقبيلة.

و هذا بحث اجتماعي مهم له مجال آخر، ولكن بنظرة إجمالية يمكن أن نقول:

إن الإسلام يرى أهمية تكامل الأسرة وارتباطها وامتدادها التاريخي في القبيلة والعشيرة، وأن ذلك هو الطريق الأفضل لتكامل المجتمع الإنساني بصورة عامة إذا أردنا تنظيم

هذا المجتمع بصورة صحيحة ومحكمة وقوية.

و إن هذا التنظيم القوي يعتمد على عنصرين رئيسيين:

العنصر الأول: هو إحكام علاقات الأسرة التي يفترض أن يتم إحكامها - كما حث الإسلام على ذلك - من خلال الزواج والعلاقات الزوجية القائمة على أساس الحقوق المتبادلة، وتهيئة ظروف الاستقرار والسكن والمودة والرحمة، وكذلك من خلال الارتباط بين العشائر والقبائل والأسر المختلفة، ولذلك كان من الاتجاهات في تكوين الأسرة أن يتزوج الإنسان من خارج دائرة الأقربين، لإيجاد حالة التكامل الاجتماعي العام بين المفردات الرئيسية في المجتمع، وهي القبائل والأسر، وقد يكون في ذلك - أيضا - تكامل جسمي (فسيولوجي)، كما يذكره الأطباء، ولكن فيه - أيضا - تكامل اجتماعي من الناحية الاجتماعية، لأن إيجاد الروابط بين القبائل والأسر يكسر الحواجز النفسية والاجتماعية الموجودة بين هذه القبائل والعشائر والأسر التي قد تكون معيقة لتكامل المجتمع وحركته عند ما تصبح كبيرة وعالية، وتمنع من وحدة المجتمع وتخلق العصبية العشائرية أو الاجتماعية، وبذلك تصبح الأسرة والعشيرة أحد الأعمدة الأساسية والرئيسية في البناء القوي للمجتمع في نظرية الإسلام.

العنصر الثاني: هو قضية بناء العشيرة والقبيلة نفسها، حيث يمكن أن يقال بأن هناك اتجاه في الإسلام إلى تثبيت دعائم العلاقات الأسرية والقبلية والعشائرية، لا إلى تفكيكها وإضعافها، وذلك من خلال ما ورد في التأكيد على صلة الأرحام، بدرجة تصل - أحيانا - إلى مرحلة الإلزام في الوجوب والحرمة، حسب اختلاف هذه الصلة ودرجتها، فإن قطيعة الرحم حرام، ووجود أصل الصلة

واجب من الواجبات الشرعية.

و كذلك - من خلال ما يشير إليه القرآن الكريم - في قضية التوارث، حيث إن التوارث في المال وضع في إطار علاقات الأرحام، لقوله تعالى: ﴿... وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ...﴾ (٣٦) وحتى وصل بها الإسلام إلى العلاقات البعيدة نسبيا، من قبيل علاقة الولاء، وهي عند ما يدخل الإنسان في ولاء أسرة من الأسر وتتقطع سلسلة الأقرباء من المواريث، فيتحول الميراث إلى الأولياء، أي إلى أولئك الذين يكونون قد دخلوا في العشيرة عن طريق علاقة الولاء. إذن، هذا يعبّر عن اتجاه لتحكيم هذه الأواصر وربط بعضها ببعض.

و كذلك نلاحظ أن من التشريعات الموجودة في النظرية الإسلامية التي تؤكد هذا الاتجاه قضية وقف الذرية، فإن الوقف على أقسام - كما يعرف الأفاضل الدارسون للفقه - وأحد أقسام الوقف هو الوقف الذي يوضع لخصوص الذرية، أي يتسلسل في الورثة ويتحول في طبقات الورثة حسب شرط الواقف، أو يشركهم فيه بكل طبقاتهم ومراتبهم، فإن هذا الحكم يؤشر على أن الإسلام يتجه إلى تحكيم أواصر العشيرة والأسرة الواحدة.

الإسلام والعلاقات العشائرية

و كذلك المفاهيم الواسعة التي طرحها القرآن الكريم في تفسير المفردات الاجتماعية وطبيعة علاقاتها، من تقسيم الإنسان إلى شعوب وقبائل، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ (٣٧)، فإنّ النّاس وإن كانوا قد خلقوا من ذكر وأنثى، ولكنهم قد قسموا إلى شعوب وقبائل، لتقوم علاقات التعارف

والتعاون بينهم، فهو تقسيم معترف به إسلاميا.

و هكذا عند ما يتحدث القرآن الكريم عن موضوع (الولاء)، حيث يشير - أيضا - إلى أن قضية الولاء في داخل العشيرة أمر طبيعي مثل ولاء الآباء والأبناء والإخوان، فهو ولاء مقبول، ولكنه يجب أن يكون في إطار ولاء الله تعالى، ولا يصح أن يخرج عن حالة الولاء لله تعالى، أو أن يكون في مقابل الولاء لله تعالى.

و أعطى القرآن الكريم عناوين عديدة لذلك في التأكيد على هذا النوع من الولاء في آيات عديدة: ﴿... وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللهِ...﴾ (٣٨)، وكذلك التأكيد عليه في مجال الإنفاق على ذوي القربى - كالتأكيد على الإنفاق على المساكين والمحتاجين - كمورد من موارد الإنفاق.

و في الجملة نلاحظ في الكثير من معالم الشريعة الإسلامية وجود هذا الاتجاه في تحكيم أواصر العشيرة والأسرة والقبيلة، لا على تفكيكها وإضعافها.

و هذا التحكيم - كما ذكرت - إنما يكون صحيحا في إطار الشيء الأعظم والأهم من العلاقة، وهو حب الله سبحانه وتعالى، والولاء لله تعالى والارتباط به ولا يكون خارجا على ذلك، وفي داخل هذا الإطار العام، كما أكد عليه قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللهُ بِأَمْرِهِ وَاللهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾ (٣٩).

و بهذا نرى أن الإسلام عند ما أراد بناء المجتمع وضع أحد الأسس التي تحكم هذا البناء الاجتماعي وتجعله

أكثر ترابطا وهو إحكام هذه العلاقات الأسرية بين هؤلاء الناس، وحاول في الوقت نفسه أن يعالج خطر تحول العشيرة إلى صنم يعبد من دون الله بأسلوبين:

أحدهما: تأكيد أن يكون هذا الولاء ضمن إطار الولاء لله تعالى.

و **الآخر**: هو كسر الحواجز الاجتماعية والنفسية التي قد تنمو بين الشعوب والقبائل من خلال الحث على التعارف بينها والزواج والاتصال والمساواة في القيمة الإنسانية.

و هذا الأمر في الواقع يمكن أن يذكر كأحد العناصر المهمة في تفسير هذه الظاهرة الاجتماعية، ولذلك نرى المجتمع ينظر إلى ابن الأسرة وإلى ابن البيت الذي يكون قريبا من صاحب البيت، ينظر له ويتفاعل معه نظرة تختلف عن نظرته إلى الأجنبي عن ذلك البيت، وهذه الحقيقة من الحقائق القائمة اجتماعيا.

و لذلك نحن ننظر إلى الزهراء عليها السلام في قربها لرسول الله صلى الله عليه وآله من خلال أمور كثيرة، ولكن أحد هذه الأمور التي ننظر فيها الى الزهراء عليها السلام هي هذا القرب من رسول الله صلى الله عليه وآله (٤٠).

إذن، فهذا الانتماء يعطي الوصي والخليفة والإمام موقعا (اجتماعيا) متميزا في الحركة الاجتماعية، ولعل ذلك أحد العوامل والأسباب في هذا الامتداد.

الهوامش:

[١] الشورى: ٢٣.

[٢] هذا البحث ينفعنا – كما سوف نتبين ذلك – في تفسير ظاهرة اصطفاء ذرية إبراهيم وآل عمران وغيرهما أيضا.

[٣] هذا البحث سوف نتناوله في محله الخاص، وهو القسم الثاني من هذا الموضوع، وهو بحث كلامي عقائدي له أساليبه وأدلته وبراهينه الخاصة به – أيضا – وإنّما نريد في هذا البحث أن نفسر هذه الظاهرة، ظاهرة تعيين الإمامة وتشخيصها في خصوص أهل البيت صلى الله عليه وآله تفسيرا

ينسجم مع الأطر العامة التي جاء بها الإسلام، وأكدها القرآن الكريم، وترتبط - أيضا - بمسيرة الإنسان وتكامله.

[٤] هذا بحث قرآني واجتماعي مهم يرتبط بدراسة علاقة الإنسان بذريته، وشعوره بالبقاء والخلود من خلالها.

[٥] البقرة: ١٢٤.

[٦] البقرة: ١٢٧-١٢٩.

[٧] بحار الأنوار ١/ ٩٢: ١٢.

[٨] الأنعام: ٨٣-٨٧.

[٩] مريم: ٥٨.

[١٠] الحديد: ٢٦.

[١١] السجدة: ٩.

[١٢] العنكبوت: ٦٤.

[١٣] الأعراف: ١٧٢.

[١٤] آل عمران: ٣٣-٣٤، وهناك آيات عديدة يمكن أن يجدها الباحث في مادة الاصطفاء والاجتباء وغيرها في المعجم المفهرس.

[١٥] الأحزاب: ٣٣.

[١٦] الإسلام يقود الحياة: ١٥٦، كما في لوط عليه السلام الذي كان يرتبط بإبراهيم، أو في يوشع الذي كان يرتبط بموسى، أو يرتبطون به وبذريته، كما هو الحال في إسحاق وإسماعيل ويعقوب وذرية يعقوب التي أشرنا إليها.

[١٧] الحديد: ٢٦.

[١٨] بحار الأنوار ١١/ ٨: ٢٨، عن تفسير القمي، وجاء هذا الحديث في كتب الفرقين إما بلفظه أو بمضمونه، مثل مجمع البيان ٤٩: ٥، كمال الدين وتمام النعمة: ٥٧٦، صحيح البخاري: ٣٢٦٩/ ٣، ٦٨٨٨/ ٤ و٦٨٨٩، صحيح مسلم ٢٦٦٩/ ١٦٣١: ٤، سنن ابن ماجة ١٣٢١: ٢، باب ١٧، من كتاب الفتن... الخ.

[١٩] البقرة: ١٣١-١٣٣.

[٢٠] الحج: ٧٨.

[٢١] البقرة: ١٢٩.

[٢٢] الأحقاف: ٣٥.

[٢٣] إبراهيم: ٢٤-٢٦.

[٢٤] الحجرات: ١٤.

[٢٥] البقرة: ١٢٤.

[٢٦] الإسلام يقود الحياة: ١٥٧.

[٢٧] صحيح أنه قد نشاهد - أحيانا - في داخل البيت الرسالي أشخاصا يشذّون عن المسيرة وعن الارتباط بالرسالة، كما يذكر القرآن الكريم بعض النماذج.

ومن هذه النماذج ابن نوح عليه السلام، عند ما يذكره القرآن الكريم كنموذج لخروج ولد لرسول عن أهداف الرسالة ومسيرتها. ونموذج آخر يذكره القرآن الكريم، له بعد آخر من الخروج وهو أبو إبراهيم - كما يعبّر عنه القرآن الكريم - الذي قد يكون هدف القرآن الكريم من التأكيد عليه هو تفسير موقف (أبي لهب) من النبي صلى الله عليه وآله باعتباره قريبا لرسول الله وعمه، ومع ذلك خرج على هذه الرسالة، وهو الشخص الوحيد الذي ذكره القرآن الكريم بالاسم من المشركين، أو أراد به بعض أقرباء الرسول الذين كانوا بمستوى الأعمام في الحالة النسبية والارتباط برسول الله صلى الله عليه وآله

ونموذج ثالث يذكره القرآن الكريم هو زوج نوح ولوط، كمثل لما يمكن أن تقفه الزوجة من صاحب الرسالة، فإنها وإن لم تكن من ذريته وبيته، ولكنها عادة ما تكون تحت تأثير عمله.

ولكن بصورة عامة وإجمالية يفترض بأن عملية الإعداد عند ما يراد إنجازها بصورة كاملة، تكون أسهل وأفضل وأكمل في دائرة البيت الرسالي من إنجازها في خارج دائرة البيت الرسالي.

[٢٨] بحار الأنوار ٦/ ١٩٩: ٢٨، وجاء في المستدرك على الصحيحين ١٢٦: ٣، عن ابن عباس ما لفظه: قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «أنا مدينة العلم وعلي بابها، فمن أراد المدينة فليأت الباب». قال الحاكم: هذا حديث صحيح الإسناد. وكذلك جاء في كنز العمال ١١: ٣٢٨٩٠/ ٦٠٠، و٣٢٩٧٨/ ٦١٤، و٣٢٩٧٩، و٣٦٤٦٣/ ١٤٧: ١٣.

[٢٩] بحار الأنوار ٣٣/ ٢٩: ٢٦ و٣٦ و٣٧. وفي التفسير الكبير للفخر الرازي في ذيل تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحاً...﴾، (آل عمران: ٣٣)، قال علي عليه السلام: «علمني رسول الله صلى الله عليه وآله ألف باب من العلم واستنبطت من كل باب ألف باب»، قال: فإذا كان حال المولى هكذا فكيف حال النبي صلى الله عليه وآله. وكذلك جاء الحديث في كنز العمال ٣٦٣٧٢/ ١١٤: ١٣.

[٣٠] لهذه البيوت الطاهرة خصوصيات، قد يعجز الإنسان عن اختيار الألفاظ المناسبة المؤدبة تجاهها، عند ما يريد أن يتحدث عن بعض علاقاتها، ولكن على أي حال التاريخ يشهد في كثير من النصوص بأن هذا الاقتراب من عليّ عليه السلام، وعناية رسول الله صلى الله عليه وآله لعليّ عليه السلام في هذا الجانب - جانب الإعداد والتعليم والتأهيل لتحمل هذه المسئولية - كان يثير في كثير من الأحيان الحسد أو الغيرة أو غير ذلك من الانفعالات حتى في دائرة الأشخاص القريبين لرسول الله صلى الله عليه وآله.

[٣١] مثل يحيى وعيسى عليهما السلام وغيرهما من الأنبياء، ومثل الإمام الجواد والإمام الهادي عليهما السلام وغيرهما.

[٣٢] في العصور المتأخرة كانت هناك أسر علمية أخرى من قبيل أسرة آل بحر العلوم، وآل كاشف الغطاء، وآل شيخ راضي، وآل الجواهري، وآل الصدر، وآل شبر، وهكذا أسرة الشيخ الأنصاري - من بناته - وقبلهم الشيخ المجلسي، والوحيد البهبهاني، وغيرهم الكثير

ولا ينبغي أن يذهب الظن إلى أن هذا الإعداد لا يمكن أن يتم إلاّ من خلال ذلك، بل قد نجد في التاريخ أشخاصا متميزين في التقوى والعلم والشجاعة لم يعرفوا بأنهم من أبناء هذه الأسر، ولكن المقصود أن الأسرة تمثل عاملا طبيعيا للإعداد.

[٣٣] المؤمنون: ١٠١.

[٣٤] تذكر بعض النصوص استثناء في التأثير لنسب رسول الله ﷺ في يوم القيامة، وهو أمر يحتاج إلى بحث علمي واجتماعي لهذه النصوص، لا مجال له في حديثنا في الوقت الحاضر.

[٣٥] الأعراف: ٥٨.

[٣٦] الأنفال: ٧٥.

[٣٧] الحجرات: ١٣.

[٣٨] الأنفال: ٧٥.

[٣٩] التوبة: ٢٤.

[٤٠] ذكرت في محاضرة سابقة أن الزهراء عند ما أرادت أن تستثير المسلمين تجاه مظلوميتها تحدثت في البداية عن حقوقها المغتصبة، في الخطبة المعروفة التي يتحدث عنها خطباء المنبر، ولكن في حركة أخرى دخلت الزهراء عليها السلام إلى المسلمين من هذا المدخل، أي مدخل أنها ابنة رسول الله، ويجب أن تحمى باعتبار هذه القرابة وهذه الصلة برسول الله، وعند ما تحدثت مع الأنصار الذين كانوا قد دخلوا مع رسول الله ﷺ في ميثاق وعهد بأن يحموا رسول الله وأهله، وقد تخلفوا عن هذه الحماية بعد وفاته، تحدثت معهم من هذا المدخل وخاطبتهم بصورة خاصة «إيها بني قيلة» عوالم العلوم ٢١/ ٤٧١: ١١، وهذا المنطلق يعبّر عن حقيقة كانت قائمة في الحالة الاجتماعية حينذاك.

محمد صادق الموسوي
باحث واكاديمي من العراق

موقع «الاعتباريات» في تبويب أنواع المعرفة البشرية

المفكرون قدموا العديد من التبويبات للعلوم طوال التاريخ هادفين من وراء ذلك وضع كل موضوع علمي في موضعه المناسب من أجل العثور على حلول سريعة لكل ما يطرأ من معاضل، واستخدام الوسائط المناسبة في التعامل مع شتى انواع الأفكار، وسرعة الوصول الى الموضوع المطلوب، والحيلولة دون التشتت والاضطراب.

و تقوم معظم هذه التبويبات على أساس الاصول التي تميز بين علم وآخر. وقد تكون الموضوعات هي الملاك في التمايز بين العلوم. وينطبق هذا الملاك على العلوم البرهانية في معظم الأحيان. ويعتقد البعض ان الغايات تمثل معيار التمييز بين العلوم، حيث يصدق هذا المعيار على العلوم الاعتبارية.

وثمة فريق آخر يتخذ من الاسلوب معيارا في التمايز بين العلوم. ومعظم أصحاب هذه الفكرة، من

المفكرين الغربيين الذين ظهروا بعد تطور العلوم التجريبية.

اما التبويب الخاص بالحكماء فيأخذ ثلاثة ألوان:

أولا: تبويب الحكماء المتأخرين

أشهر تبويب مثار بين المتأخرين، ذلك التبويب الذي يقسم العلوم الى: حقيقية، واعتبارية. وقد قال الحكماء على صعيد التمايز بين الحكمة وغير الحكمة ان المراد بالعلوم الحقيقية هو تلك العلوم التي يجري فيها البرهان المنطقي ولذلك تدعى بالعلوم البرهانية أيضا. اما العلوم الاعتبارية فهي العلوم التي لا يجري فيها البرهان المنطقي، وتتميز باسلوب خاص[١].

ثانيا: التبويب السداسي الأرسطي

يعد هذا التبويب من أشهر التبويبات منذ تدوين الحكمة. وينبري أرسطو في هذا التبويب الى تقسيم الحكمة الى: حكمة عملية، وحكمة نظرية. ثم يقسم كلا منهما الى ثلاثة أقسام، فيقسم الحكمة النظرية الى:

الهية، ورياضية، وطبيعية، ويقسم الحكمة العملية الى: أخلاق، وسياسة منزلية، وسياسة مدنية. ويبدو ان المعيار الذي اتخذه في تقسيم الحكمة الى عملية ونظرية هو «الغاية»، والمعيار الذي اتخذه في تقسيم كل منهما الى ثلاثة فروع هو «الموضوع»[٢]. وقد حدد أرسطو من خلال هذا التبويب موقع العلوم المعتبرة في زمانه.

ومن خلال القاء نظرة اجمالية يتضح اننا نواجه بعض المشاكل خلال تحديد موقع بعض العلوم كالمنطق، والعلم بالمفارقات وغيرهما.[٣]

من معارف الدرجة الاولى – الى معارف الدرجة الثانية. وتقسم معارف الدرجة الاولى من حيث الاسلوب الى: تجريبية، وغير تجريبية. وتقسم المعارف غير التجريبية على أساس الموضوع الى: ميتافيزيقية

وتشمل الامور العامة، وغير ميتافيزيقية وتشمل الربوبيات، والرياضيات، والمنطقيات. أما معارف الدرجة الثانية فتتألف من فلسفة العلم، وفلسفة الأخلاق، وفلسفة التاريخ، والفلسفة النقدية الخ[٤].

والأمر الآخر هو: لو ثبت انه لا يوجد لدينا تصور اعتباري بدون تصديق اعتباري، سيكون هناك معنى للمقسم، في هذا التبويب للتصديقات. فطبقا لهذا التبويب، ستقع معظم مباحث هذا الباب ضمن دائرة معارف الدرجة الثانية وبالتحديد ضمن اطار فلسفة الاخلاق.

وعليه بمقدور الذين لديهم اطلاع على علم الاصول أن يدركوا بأن جزءا كبيرا من مباحث اصول الفقه، يدور حول فلسفة ومنطق الاعتباريات وليس حول الاعتباريات نفسها كالفقه. وهذا ما سنسلط الضوء عليه فيما بعد.

الفصل الثالث معنى الحقيقة والاعتبار وأنواعهما

موضوع الأفكار الحقيقية أو الاعتباريات بالمعنى الأعم، والذي حظي باهتمام معظم الحكماء الشرقيين، غالبا ما يلاحظ طرحه على صعيد نظرية المعرفة، وتحديد قيمة واعتبار المعلومات، فضلا عن ملاحظته في مباحث اخرى من قبيل علم النفس، ومناط صدق وكذب القضايا.

و طالما أثير منذ القدم التساؤل عن ماهية الحقيقة ومعناها، وهل بمقدور الانسان اكتشاف الحقائق والواقعيات؟ وما هو الطريق الذي يستطيع الانسان بواسطته ان يكتشف الحقائق؟ وما هو معيار ادراك الواقع؟ وما الى ذلك من التساؤلات.

و قد استعرض العلامة الطباطبائي هذا الموضوع في الفصل الخاص بظهور الكثرة في الادراكات، من كتابه «اصول الفلسفة والاسلوب[٥]

الواقعي»، وهو ما لا يتصل بالموضوع الذي نبحثه. ما يهمنا في هذا الفصل بشكل رئيس هو استعراض مختلف معاني الحقيقة والاعتبار وتعاريف هذين المفهومين، كي يتضح بعد ذلك المعنى الذي نلاحقه عن سائر المعاني.

ان استقراء فلسفة السلف يكشف عن الأمر التالي وهو ان الحقيقة والاعتبار، من المشتركات اللفظية، ويستخدمان في العديد من المعاني.

و من اجل تسليط الضوء على هذه الفكرة، نستعرض أدناه شتى معاني الحقيقة:

١ - قد تستخدم الحقيقة بمعنى نفس الواقعية الخارجية والتحقق العيني، كالتحقق العيني وبالذات للوجود. بمعنى ان الحقيقة مرادفة للاصالة، وأنها تطرح ضمن بحث اصالة الوجود[٦].

٢ - يراد بالحقيقة، ذات الشيء أو ماهيته في بعض الأحيان. ويقول الشيخ الرئيس ابن سينا بهذا الشأن: «انه من البيّن أن لكل شيء حقيقة خاصة هي ماهية، ومعلوم ان حقيقة كل شيء الخاصة به، غير الوجود الذي يرادف الاثبات»[٧]. ويقول بهمنيار: «الانسانية في نفسها حقيقة ما. والوجود خارج عن تلك الحقيقة»[٨].

اذن فالحقيقة وفقا لهذا الاصطلاح عبارة عن حد الوجود، والتي يعبر عنها بالماهية في اصطلاح المنطق.

٣ - تستخدم الحقيقة أحيانا بمعنى الماهية الموجودة بوجود منحاز ومستقل، مثل جميع الماهيات الجوهرية التي لديها موجودية مستقلة.

و يستخدم هذا المعنى في مقابل الماهيات غير المستقلة كالماهيات العرضية[٩]. [١٠]

٤ - قد تستخدم الحقيقة بالمعنى التالي وهو كل ما تترتب عليه الآثار في مرحلة الوجود الخارجي، ولا تترتب عليه هذه الآثار في مرحلة الوجود

الذهني، مثل جميع الماهيات الموجودة في الخارج. وفي مقابل هذا المعنى، يقف ذلك الشيء الذي لا يؤخذ من الخارج ولكن العقل مضطر لكي يفترض له وجودا في الخارج[١١].

٥ - قد تستخدم الحقيقة بشأن الواجب تبارك وتعالى، في حين يعد ما سوى الله تعالى من الموجودات، موجودات اعتبارية ومجازية.

ألا كل شيء ما خلا الله باطل

و كل نعيم لا محالة زائل

هذا المعنى غالبا ما يستعمل من قبل العرفاء، حيث تعد الحقيقة والاعتبار طبقا لهذا الاصطلاح، صفتين خارجيتين[١٢].

٦ - تستخدم الحقيقة بمعنى الكنه والذات في بعض الأحيان كما في القول التالي: «حقيقة الوجود مجهولة الكنه». ويلاحظ هذا اللون من الاستعمال في كلمات ابن سينا وتلميذه بهمنيار[١٣].

٧ - قد يستعمل الادباء الحقيقة في مقابل المجاز، ويراد بها اللفظ المستخدم في المعنى الموضوع له.

٨ - تطلق الحقيقة أحيانا على جميع الأشياء الواقعة في دائرة معرفة العقل النظري، كالانسان وملكيته لقواه، والسماء، والشجر الخ. بل يعتبرها علماء اصول الفقه، جميع الأشياء التي لا يعتمد وجودها أو عدم وجودها على وجود الانسان[١٤].

و بعد أن عرفنا بعض المعاني التي يمكن أن تستخدم فيها «الحقيقة»، هناك العديد من المعاني التي تعطى لـ «اعتبار» ايضا، ومنها:

١ - تطلق الاعتبارية في مقابل الاصالة، فيوصف الشيء المتحقق بالعرض والمجاز، بالاعتباري. ولذلك تعتبر الماهية اعتبارية والوجود أصيلا، في الدراسات الفلسفية المتحدثة عن اصالة الوجود.

٢ - تطلق الاعتبارية على المعقولات الثانية المنطقية التي هي

العوارض المخصوصة بالوجود الذهني كالكلي والنوع والجنس.

٣ - وقد يراد بالاعتبارية، المعقولات الثانية الفلسفية التي يتم عروضها في الذهن واتصافها في الخارج، كالامور الفلسفية العامة.

٤ - تطلق الاعتبارية في بعض الأحيان على مطلق المفاهيم غير الماهوية، اي على كل ما هو في مقابل المعقولات الأولية وليس من سنخ الماهيات.

٥ - يقال للمفاهيم الماهوية التي ليس لديها وجود مستقل ومنحاز، مفاهيم اعتبارية كالاسوة والبنوة.

٦ - تدعى المفاهيم[١٥] الاخلاقية والقيمية بالمفاهيم الاعتبارية في بعض الأحيان.

٧ - يعبر عن المفاهيم القانونية بالمفاهيم الاعتبارية في لغة القانونيين.

٨ - يطلق علماء الاصول كالمحقق الخراساني (آخوند) وصف الاعتباري على تلك المفاهيم التي ليس لها ما يطابقها في الخارج، وانما هي اعتبارية صرفة[١٦].

٩ - يطلق تعبير المفاهيم الاعتبارية أحيانا على المفاهيم الواقعة ضمن نطاق العقل العملي سواء كانت مفاهيم قيمية أو اجتماعية أو قانونية. بتعبير آخر: الاعتباري هو كل ما يصنعه العقل العملي من أجل تلبية حاجات الانسان في حياته الاجتماعية، كالرئاسة، والملكية، والزوجية الخ.

ففي الحياة الاجتماعية لا يرى العقل النظري أي أثر لهذا النمط من المعاني. بينما يفترض لها العقل العملي وجودا واعتبارا ويرتب عليها آثارا[١٧].

اذن هذه أهم المعاني والاصطلاحات لكل من الحقائق والاعتباريات والتي يمكن ملاحظتها خلال مؤلفات الحكماء وآثارهم.

و يمكن ان يعود بعض هذه المعاني

الى معنى واحد غير أن المفكرين قد يكون لهم قصد خاص في التعبير عن كل منها، فيستخدمون كلا منها في موضع خاص، طبقا للهدف الذي يلاحقونه.

و على ضوء الهدف المتوخى من هذه الرسالة، يمكن دراسة جميع المعاني - اعتبارية كانت أو حقيقية - المتعلقة بدائرة الحكمة النظرية ان تدرس تحت عنوان «الحقيقة». فيما يتم دراسة وتحليل جميع المفاهيم الواقعة ضمن دائرة الحكمة العملية، كأفكار وآليات اعتبارية، رغم ما في هذا التبويب من اشكاليات سبقت الاشارة اليها في الفصل السابق. (١٨)

و لربما بالامكان اتخاذ تبويب آخر لتقسيم جميع هذه الاطلاقات، يكون المقسم فيها جميعا هو «الاعتبار»، كما فعل القدماء. ويتلخص هذا التبويب في تقسيم الاعتباريات الى قسمين: الاول هو الاعتباريات بالمعنى الأعم أو الاعتباريات الفلسفية وهي المعقولات الثانية الفلسفية والمنطقية. والثاني هو الاعتباريات بالمعنى الأخص أو الاعتباريات الآلية أو الأدواتية والتي يراد بها القضايا الاعتبارية أو الاعتباريات المحضة، والتي هي لا متعلقة بالادراكات الماهوية ولا جزء من المعقولات الثانية، وانما هي خارجة عن دائرة تبويب المعقولات.

اذن معظم تلك الاطلاقات ومعاني الحقيقة والاعتبار، تجد لها موضعا في التبويب الجديد، ويتضح على هذا الضوء، موضع بحثنا أيضا.

و هناك تبويب يتخذ العلم الحصولي محورا للتقسيم. وهذا ما يمكن ملاحظته في كتاب «نهاية الحكمة» للعلامة الطباطبائي، حيث نراه يقسم العلم الحصولي الى قسمين: حقيقي، واعتباري. ويريد بالعلم الحقيقي، المعقولات الأولية والماهوية

التي لديها بالوجود الخارجي أثر خارجي، وبالوجود الذهني أثر ذهني. اما العلم الاعتباري الذي يعنيه فهو كل شيء ليس من قبيل الماهية.

بتعبير آخر: العلم الحقيقي هو العلم الذي متعلقه اما وجود خارجي أو وجود ذهني. اما اذا كان لدينا علم حيثيته خارجية صرفة، أي عين الواقعية الخارجية كحقيقة الوجود، أو حيثيته عدم التحقق في الخارج، اي عين اللا واقعية الخارجية كالعدم، أو حيثيته التحقق في الذهن، اي عين الواقعية الذهنية، فهذا النوع من العلم، علم اعتباري في جميع هذه الأولوان من الحيثية.

و لا شك في ان طريق بلوغ الانسان لهذه المعارف، مختلف ايضا، حيث يتحقق هذا البلوغ اما عن طريق العلم الحضوري أو عن طريق علم النفس الذهني من خلال الوجود الرابط في القضايا[١٩].

و هناك تبويب آخر يكون فيها المقسم للحقيقة والاعتبار، مفهوم يحمل اسم «الثبوت»، والذي هو اما تحقق بالذات أو تحقق بالعرض، كالبحث المثار في اصالة الوجود: هل الثبوت متعلق بالوجود ام الماهية؟ ومن هو الأصيل منهما؟

هذا المعنى، خارج عن موضع النزاع الذي نعنيه لسببين:

الأول هو ان الثبوت، سواء كان تصورا أو تصديقا، خارج عن المقسم الذي[٢٠] ندعيه. والثاني هو ان الاعتبار في مثل هذه الحال، يختلف عن معنى الثبوت بالعرض الذي يتعلق بالادراك والحكمة النظرية، بينما تتعلق الامور الاعتبارية التي نعنيها بالحكمة العملية.

و الأمر الآخر الذي لا بد من التنويه اليه هو ان حكماء اليونان والشرق يفسرون الحقيقة بالفكر المطابق للواقع أو نفس الأمر.

و يستخدمونه كوصف للادراك بمستوى الصدق والصحة. وكان القدماء يثيرون هذا البحث عادة ضمن دائرة القضايا والتصديقات لا دائرة التصورات، وإن يصدق هذا التعريف على التصورات وكل ما هو من نمط الفكر والادراك.

ما ينبغي ذكره هو ان هناك جدلا كثيرا حول هذا التعريف. فلفيف من العلماء التجريبيين الجدد وغيرهم قد استسلموا للاشكالات المثارة عليه الأمر الذي دفعهم للانصراف عنه[٢١]. وانبرى فريق آخر كالحكماء المسلمين، الى رفع الاشكالات المثارة على هذا التعريف من خلال تقسيم القضايا الى: ذهنية، وخارجية، وحقيقية، قائلين بأن هذا التعريف يصدق على هذه الأقسام الثلاثة لأنها جميعا عبارة عن انكشاف للواقع ونفس الأمر، رغم وجود العديد من المراتب لنفس الأمر[٢٢].

الفصل الرابع معرفة خصوصية الأفكار الحقيقية والمفاهيم الاعتبارية

تقدم ان المفسر والفيلسوف المعاصر العلامة محمد حسين الطباطبائي كان أول من بادر الى التمييز بين الحقيقة والاعتبار واضفاء طابع الاستقلالية على كل منهما اعتمادا على ما لديه من رصيد عظيم من الفلسفة، وباع كبير في اصول الفقه وعلم البلاغة. وقد استعرض لكل من الحقيقة والاعتبار مجموعة من الخصوصيات والمعايير التي ألمحنا الى بعضها فيما سبق. لكن الذي لا بد من التنويه اليه هو ان العلامة الطباطبائي قد افرد مقالا مستقلا لهذا الموضوع مؤكدا على أهميته في الاستدلالات الاصولية والفقهية.

يقول الاستاذ الشهيد المطهري بهذا الشأن:

«المقال السادس يتناول بحثا

فلسفيا جديدا آخر لا سابقة له، وأعتقد أن هذا المبحث قد طرح خلال سلسلة المقالات هذه، ويتصل بتمييز الادراكات الحقيقية عن الادراكات الاعتبارية»[٢٣]. [٢٤]

وصف المفاهيم الاعتبارية

يقول الشهيد المطهري في ايضاح الاعتباريات «الادراكات الاعتبارية فرضيات يصنعها الذهن تلبية للحاجات الحياتية، وتتسم بجوانب وضعية وفرضية واعتبارية، وليس لديها علاقة بالواقع ونفس الأمر»[٢٥].

العلامة الطباطبائي يقول في وصف الادراكات الاعتبارية: «لو قلنا بأن التفاح فاكهة شجرية، فهذا الادراك حقيقي، اما اذا قلنا بأن التفاح يجب ان يؤكل أو ان هذا الثوب ثوبي، فهذا الادراك اعتباري»[٢٦].

و يقول ايضا في ايضاح ماهية المفاهيم الاعتبارية: «الاعتبار عبارة عن اعطاء حد موجود ما الى موجود آخر في عالم الذهن، كما لو نسبنا في عالم الذهن ماهية الأسد الى زيد»[٢٧].

و على ضوء هذه الفكرة التي يقدمها العلامة الطباطبائي عن الاعتبار، يتضح ان المفاهيم الاعتبارية تقع ضمن اطار التصديقات والقضايا وليس ضمن اطار التصورات.

بتعبير آخر، الانسان ليس قادرا على التدخل في الماهيات أو تصورها، وانما بمقدوره فقط ان يكون ناقلا للحدود والماهيات في غير موضعها الحقيقي. ويلزم عن هذا تولد الاعتبار وصناعة المجاز والاستعارة، رغم أن المواد الأولية لهذه الحركة الذهنية، قادمة من عالم الخارج والتصورات الحقيقية.

يقول العلامة الطباطبائي بهذا الشأن: «التعقل أمر اعتباري، اي تعقل المعنى الحقيقي الذي يصاحبه نوع من التصرف الوهمي»[٢٨].

اذن نحن مضطرون لاستخدام

المفاهيم الحقيقية في تحليل المفاهيم الاعتبارية، بمعنى اقامة الادراكات الاعتبارية على الادراكات الحقيقية.

و يقول العلامة الطباطبائي في موضع آخر:

«ان التسري الوهمي لحكم شيء أو حد شيء ما - أي المعنى الحقيقي - الى شيء آخر - أي المعنى الاعتباري - يجري عن طريق لون من الارتباط بين هذين الشيئين»[٢٩].

اذن طبقا لفكرة العلامة الطباطبائي، يتحقق التصديق الاعتباري في عالم الاعتباريات اولا وليس التصور الاعتباري، وان كان بالامكان صياغة التصور الاعتباري بعد حصول التصديق الاعتباري، كما هو الحال في «الملكية» أو «الحرية»، ففي البداية نصدق بأن هذا القلم - مثلا - متعلق بزيد، ثم نتصور الملكية بعد ذلك.

و يصرح العلامة الطباطبائي بهذه الفكرة في تعليقة كفاية الاصول قائلا:

«لكن الاعتبار، وهو اعطاء[٣٠] حد شيء أو حكمة لآخر، حيث كانت التصديقات المنتسبة اليه تصديقات وعلوما متوسطة بين كمال الحيوان الفاعل بالارادة ونقصه على ما بيناه في رسالة الاعتباريات، كانت هي بذاتها مطلوبة للتوسيط، فطلب العلم بها ايضا، غير مغيا بغاية وغرض»[٣١].

اذن فالنتيجة المنطقية لتحليل العلامة الطباطبائي هي ان جميع القضايا والتصديقات الاعتبارية، قائمة على التصورات الحقيقية للموضوع والمحمول، اما الاعتبار فلا يقع إلاّ في دائرة النسبة في القضايا[٣٢].

و السؤال الذي يطرح نفسه ضمن هذا السياق هو: لماذا يبادر الانسان الى استخدام الاعتبار؟

الانسان ومن اجل الوصول الى اهدافه الخاصة التي هو بحاجة اليها في حياته الاجتماعية بشتى صورها، ينبري الى صياغة مفاهيم اعتبارية.

و لـربما يهـدف الانسـان مـن وراء الاعتبار، الى زعامـة المجتمـع، وتملـك الأمـوال، والحصـول عـلى مختلـف أشكال المنفعة، ودفع الأضرار، واقامة حياة جماعية وقانونية الخ.

و لـذلك تعـد أفعـال الانسـان الاختيارية - وليست الاجباريـة - هـي الـدائرة التـي تتبلـور فيهـا جميـع هـذه المفاهيم.

خصوصيات المفاهيم الاعتبارية

على ضوء التعاريف والملامح التـي قدمناها للمفاهيم الاعتباريـة، يمكـن الاشارة الى أربـع خصوصـيات مهمـة للمفـاهيم الاعتباريـة قياسـا الى الادراكات الحقيقية، وهي:

أولا: ذهـن الانسـان - في دائـرة الادراكات الحقيقية - كاشف عن عالم الـروح ونفـس الأمـر وباحـث عـن الحقيقـة. لـذلك يعـد العلـم معلـولا لاصطدام ذهن الانسان بعالم الخـارج، على العكـس مـن المفـاهيم الاعتباريـة التي يكون فيها ذهـن الانسـان فعـالا فيها، فيتخذ من الاعتباريـات واسـطة لبلوغ أهدافـه. فيحظـى خـلال ذلـك بدعم العقل والجهاز الادراكي. اي ان عقـل الانسـان سـواء كـان حـاكما أو محكوما أو موجّها، عـلى صـلة بحركـة صنع الاعتبار.

ثانيـا: مـن خـلال انعـام النظـر في الخصوصية الاولى، يمكن القـول بـأن الادراكـات الحقيقيـة موصـلة وغـير موصلة، ويمكن ان تنطبق أو لا تنطبق مع عـالم الخـارج ونفـس الأمـر، عـلى العكس مـن المفـاهيم الاعتباريـة ذات المفـاد الانشـائي المبتنيـة عـلى الأمـر والنهي، وما يجب وما لا يجب، وتعيين التكليـف. بتعبـير آخـر: الأفكـار الاعتبارية مشتملة على التوصية، عـلى العكس من الأفكار[٣٣] الحقيقية التـي تعبر عن وصف عالم الخارج.

ثالثا: الادراكـات الحقيقيـة ليسـت نتاج حاجة الانسان أو تابعـة لمتطلباتـه الطبيعيـة، ولـذلك فهـي غـير قابلـة

للتغيير وفقا لارادة الانسان ولا تتغير بتغير المحيط، خلافا للمفاهيم الاعتبارية الخاضعة لحاجة الانسان والمتأثرة بالعوامل التي تطرأ على حياته، ولذلك تعد نسبية وقابلة للتغيير. بتعبير آخر: ان ولادة المفاهيم الاعتبارية ووفاتها، أمر يقع ضمن دائرة اختيار المرء، على العكس من الأفكار الحقيقية التي لا سيطرة للانسان عليها.

رابعا: الادراكات الحقيقية، عامة، وغير قابلة للتطور والتكامل، خلافا للأفكار الاعتبارية التي لا تتمتع بالعمومية التامة، عدا في حالات نادرة.

هذه بعض أمارات مجموعتين من المفاهيم التي سيتم تقديم استعراض كامل لحالة التمايز بينها في الفصل الخاص بدراسة أحكامها والمقارنة فيما بينها.

اذن وعلى ضوء هذه العلائم نستعين بالمثالين التاليين من اجل ايضاح هذا البحث: (٣٤)

أ - «التفاح فاكهة شجرية». نلاحظ انطباق أمارات الادراكات الحقيقية على هذا المثال، للأسباب التالية:

أولا: الذهن مجرد كاشف في هذه القضية وليس فعالا ولا صانعا.

ثانيا: يمكن ان يحكم فيها بالرفض أو الاثبات، اي انها مشمولة بالوجود والعدم، ومنطبقة مع الخارج.

ثالثا: ليست معلولة لحاجة الانسان ولا تابعة لمتطلباته الطبيعية.

و لذلك فهي لا توجد أو تنعدم بارادتنا.

رابعا: تتميز بالطابع العام وليست قابلة للتغيير والتكامل.

ب - «التفاح يجب أن يؤكل». هذا المثال تنطبق عليه خصوصيات المفاهيم الاعتبارية للأسباب التالية:

أولا: الذهن الانساني صانع لمثل هذا الحكم وليس كاشفا عنه في عالم الخارج.

ثانيا: هذا الحكم مشمول بما يجب ولا يجب وليس مشمولا بالوجود والعدم، ولذلك فهو ليس قابلا للرفض والاثبات بمعنى الانطباق أو عدم الانطباق مع الخارج.

ثالثا: يظهر بفعل حاجة الانسان، وخاضعا للمتطلبات العامة للموجود الحي. وهو لهذا يوجد أو يعدم بارادة الكائن الحي.

رابعا: هذا الحكم نسبي وليس عموميا، لذلك يمكن الغاؤه واحلال حكم آخر محله[٣٥]. [٣٦]

اذن وعلى ضوء ما ذكرناه ومن خلال انعام النظر، يمكن معرفة الكثير من الأفكار والمفاهيم، وتحديد موقعها المعرفي، وادراك الحد الفاصل بين الحقيقة والاعتبار. واذا تم ذلك، كان بالامكان تبيان أحكام كل منهما.

ما ينبغي التنويه اليه ضمن هذا الاطار هو ان وجود كلمة «يجب» في القضية، لا يعني انها اعتبارية دائما. فقد تحكي هذه الكلمة عن أمر واقعي في بعض الأحيان.

يقول العلامة الطباطبائي ان كلمة «يجب» نوعان: «يجب» الاعتبارية، و«يجب» الفلسفية وينبغي عدم الخلط بينهما. صحيح أن «يجب» الاعتبارية مقتبسة عن «يجب» الفلسفية إلاّ ان ملاك الاعتبار ينبغي ان يكون اعتباريا وليس فلسفيا. ففي القضية «من أجل تكوّن الماء يجب ان يمتزج عنصرا الأوكسجين والهيدروجين»، فرغم وجود كلمة «يجب» في هذه القضية إلاّ أنها قضية إخبارية ومعبّرة عن حقيقة وليست انشائية أو اعتبارية لأنها مشمولة بالصدق والكذب، ويمكن العثور بسهولة على مطابق خارجي لها. وهي خصوصية من خصوصيات الادراكات الحقيقية. اذن ينبغي الحذر في هذا الأمر وعدم الوقوع في نوع من المغالطة اللفظية في مقام الاستنتاج.[٣٧]

الهوامش:

[١] صدر المتألهين، الحكمة المتعالية، تعليقة العلامة الطباطبائي، طبع بيروت، ص ٣١.
[٢] أشار ابن سينا الى هذا الأمر في كتاب «منطق الشفاء»، الفصل الثاني، ص ١.
[٣] موسوي، محمد صادق. المترجم عبدالرحمن علوي.، الحقائق والاعتباريات في علم الاصول، الصفحة: ٢٩، ١٤٢٦ الهجري، بيروت، دار الهادي
[٤] راجع: الدكتور عبد الكريم سروش، دروس الفلسفة والعلم.
[٥] موسوي، محمد صادق. المترجم عبدالرحمن علوي.، الحقائق والاعتباريات في علم الاصول، الصفحة: ٣٣، ١٤٢٦ الهجري، بيروت، دار الهادي
[٦] العلامة الطباطبائي، مقالة العلم؛ نهاية الحكمة، ص ٩؛ تعليقة نهاية الحكمة، ج ٢، ص ٢٤٦.
[٧] الهيات الشفاء، المقالة الاولى، الفصل الخامس، ص ٣١.
[٨] التحصيل، ص ١١، وجاء في الصفحة ٢٨٧ أيضا: «و اعلم ان حقيقة كل شيء الخاصة به، غير الوجود الذي يرادف الاثبات».
[٩] العلامة الطباطبائي، مقالة العلم، ص ٨٣.
[١٠] موسوي محمد صادق. ١٤٢٦. الحقائق والاعتباريات في علم الاصول. بيروت: دار الهادي.
[١١] نفس المصدر، ص ٨٣.
[١٢] راجع: تمهيد القواعد لابن تركة.
[١٣] بهمنيار بن المرزبان، التحصيل، ص ٥٨٠؛ الهيات الشفاء.
[١٤] العلامة الطباطبائي، مقالة العلم، بشيء من التصرف.
[١٥] موسوي محمد صادق. ١٤٢٦. الحقائق والاعتباريات في علم الاصول. بيروت: دار الهادي.
[١٦] كفاية الاصول، ص ١١٤.
[١٧] نهاية الحكمة، الفصل ١٠، المرحلة ١١، ص ٢٢٧؛ تعليقة نهاية الحكمة، ج ٢، السيد مصباح، ص ٢٤٦؛ مقالة العلم، ص ٨٣-٨٤؛ صدر المتألهين، الاسفار الأربعة، ج ١، ص ٣٣٢-٣٣٩.
[١٨] موسوي محمد صادق. ١٤٢٦. الحقائق والاعتباريات في علم الاصول. بيروت: دار الهادي.
[١٩] نهاية الحكمة، مقالة العلم، ص ٢١٨.
[٢٠] موسوي محمد صادق. ١٤٢٦. الحقائق والاعتباريات في علم الاصول. بيروت: دار الهادي.
[٢١] مصباح، تعليم الفلسفة، ج ١، ص ٥٢؛ اصول الفلسفة والاسلوب الواقعي، ج ١، ص ٢٥.
[٢٢] راجع: بحث مناط الصدق والكذب في كتاب «نهاية الحكمة» للعلامة الطباطبائي، - ص ١٤-١٥، وكذلك منظومة هادي السبزواري مع شرح الاستاذ الشهيد مرتضى المطهري.
[٢٣] اصول الفلسفة والاسلوب الواقعي، مقدمة المقالتين ٥ و٦.
[٢٤] موسوي محمد صادق. ١٤٢٦. الحقائق والاعتباريات في علم الاصول. بيروت: دار الهادي.

[٢٥] نفس المصدر، ص ٢٦٩.
[٢٦] نفس المصدر، ص ٣١٢.
[٢٧] نفس المصدر، ص ٢٨٥ و٣٤٧.
[٢٨] العلامة الطباطبائي، الرسائل السبعة، رسالة التركيب، ص ٩١.
[٢٩] نفس المصدر، ص ٩٩ و٩٨ و١٢٩.
[٣٠] موسوي محمد صادق. ١٤٢٦. الحقائق والاعتباريات في علم الاصول. بيروت: دار الهادي.
[٣١] العلامة الطباطبائي، حاشية كفاية الاصول، ج ١، ص ١١.
[٣٢] ويمكن ان نقدم دليلا من اصول الفقه ايضا على عدم تحقق التصور الاعتباري إلاّ بعد حصول التصديق الاعتباري، حيث يقول بعض علماء اصول الفقه ان الدلالة الوضعية اللفظية نوعان: تصورية، والتي يحصل فيها الانتقال بالمعنى بمجرد سماع اللفظ والعلم بالوضع. وتصديقية، وهي دلالة اللفظ على المعنى الذي يريده المتكلم. ويذكر هؤلاء الاصوليون أربعة شروط هي: ان يكون المتكلم في مقام البيان، وجادا، وشاعرا بكلامه. والشراط الرابع هو عدم نصب أية قرينة خلافا للمعنى المراد، وإلاّ كان المعنى مجازيا.
و النتيجة التي يمكن الخروج بها من الشرط الرابع هي ان الدلالة التصديقية نوعان: حقيقية، ومجازية. اما الدلالة التصورية فهي نوع واحد.
اذن ما موجود هو التصديق الاعتباري وليس التصور الاعتباري. لمزيد من الايضاح، راجع الفصل الخاص بالعلاقة بين الحقيقة والاعتبار.
[٣٣] موسوي محمد صادق. ١٤٢٦. الحقائق والاعتباريات في علم الاصول. بيروت: دار الهادي.
[٣٤] موسوي محمد صادق. ١٤٢٦. الحقائق والاعتباريات في علم الاصول. بيروت: دار الهادي.
[٣٥] راجع: مقدمة مقال «اعتباريات اصول الفلسفة والاسلوب الواقعي» بقلم الاستاذ – الشهيد المطهري. وكذلك: كتاب العلم والقيمة تأليف الدكتور عبد الكريم سروش.
[٣٦] موسوي محمد صادق. ١٤٢٦. الحقائق والاعتباريات في علم الاصول. بيروت: دار الهادي.
[٣٧] موسوي محمد صادق. ١٤٢٦. الحقائق والاعتباريات في علم الاصول. بيروت: دار الهادي.

الشيخ الدكتور عباس كاشف الغطاء
استاذ في الحوزة العلمية / كلية الفقه

مصادر الشريعة الإسلامية ومبادئها

تمهيد

التشريع مأخوذ من الشريعة، ويراد به سن الشرائع والأحكام، كما أنّ شَرَع معناه أنشأ الشريعة وسنَّ قواعدها، ومنه قوله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنْ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلاَ تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾، وقوله: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنْ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ اللهُ﴾.

والشريعة هي جملة أحكام مجعولة، فإن كان مصدرها السماء بأن نزل بها الوحي سميت شريعة سماوية، وإن كانت من وضع البشر سميت شريعة وضعية.

والشرائع أياً كانت نوعها سماوية أو وضعية لا توجد إلاَّ حيث يوجد المجتمع البشري، لأن المجتمع يعيش بروابط بين أفراده، وهذه الروابط تحتاج إلى قوانين تنظمها، فإذا لم يوجد المجتمع انعدمت الروابط، وإذا انعدمت الروابط لم تكن ثمة حاجة إلى القانون، ولذلك أتفق العلماء على أن تاريخ الشرائع مصاحب لتاريخ العمران في هذا الوجود؛ لأنه لا

عمـران إلاَّ بـاجتماع، ولا اجـتماع إلاَّ باتفاق على طريقة توزيـع العـيش، ولا اتفاق إلاَّ بقواعد تحدد حقوق كل فـرد وواجباتـه، وهـذه القواعـد لا تحقـق الغرض المقصود منهـا إلاَّ إذا وجـدت سلطة تقررها وتحافظ عليها.

حاجة الناس إلى التشريع:

الإنســـان في حياتـــه محتـــاج إلى التـشريع؛ لأنـه خلـق ومعـه قوتـان متنازعتان قوة الشهوة التـي تدفعـه إلى الـشر، فيتجـاوز حـدوده بانتهـاك الحرمات والاعتداء على الغـير، وقـوة العقل التي تدعوه إلى الخير، فيسـير في الطريق المستقيم معتـدلاً في كـل شيء، والعقـل وحـده لا يسـتطيع مقاومـة الشهوة؛ لأن الـدنيا مَـلأى بالمغريـات التـي تثـير في النفـوس عوامـل الـشر، فيندفع الإنسان إلى تحقيق رغباته التـي لا تقف عنـد حـد، والتـاريخ أصـدق شاهد على ذلـك، فكـم مـن حـوادث وقعت أثارَتَها شهوة جامحة عجز العقل عن كبحها أعقبتها شرور وآثام.

ومِن هنا كان لابد للعقل من مُعـين يسانده حتـى تتغلـب قـوة الخـير أو في الأقــل تتعــادل القوتــان، ويصــبح الإنسان -بحق- خليفـة الله في أرضـه يقيم حـدوده ويرعـى محارمـه. وهـذا المُعين هي القوانين التي تميّز الخير من الشر، ويبين كل فرد ما له مـن حقـوق وما عليه من واجبات.

والقوانين الوضعية مهما ارتقـت لا تحقق ذلك على أكمل وجه؛ لأنها نتـاج الفكـر الإنسـاني، وقـد عجـز العقـل البـشري عـن مقاومـة الـشر، ولا أدل على هذا من كثرة التعديل والتغيير فيها لـتلافي عيوبهـا وسـد الثغـرات التـي تتكاثر في بنائها كلما طال زمن تطبيقها. ويرجـع ذلـك إلى تفـاوت العقـول البشرية في إدراكها للأمـور واخـتلاف مقاييس الخير والشر في نظرها، وقـصر إدراكهـا لحقـائق الأشـياء الغامضـة وعدم استطلاعها لكشف ما يجـيء بـه

المستقبل من أحداث، وعدم عصمتها من الاندفاع وراء الشهوات، وأخيراً خلوها من عنصري الدين والأخلاق الذين يرجع إليهما الفضل في تهذيب النفوس، وبهما يعم تنظيم ظاهر الإنسان وباطنه.

ولهذا كله كان الإيمان بتلك القوانين الوضعية ضعيفاً، والخضوع لها منشؤه الخوف من الوقوع تحت طائلة العقاب، فإذا أمن المرء جانبه لم يكن في نفسه أثر لهيبة ولا احترام، ولم يكن بد من الرجوع إلى القانون السماوي الذي يملك على الناس مشاعرهم باطنهم وظاهرهم على حد سواء، حتى يقع الامتثال له عن رضا ورغبة لا عن خوف ورهبة، ولن يكون إلاَّ مِن صُنع خالق البشر العليم بأسرار النفوس وخفاياها، وأسرار المستقبل وما يجيء به من أحداث.

والله سبحانه الذي خلق الإنسان وجعله خليفته في أرضه ليعمّرها إلى حين يحاسبه على ما قدّمت يداه فيجازيه على ذلك إن خيراً فخير وإن شراً فشر؛ لا يترك هذا الإنسان من دون تشريع يُنظّم حياته ويقيم العدل بين أفراده، وكيف يتركه وهو الحكيم الخبير البرِّ الرحيم بعباده.

يقول جلَّ شانهُ: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلاَّ خلاَ فِيهَا نَذِيرٌ﴾، وقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾.

والمعنى: لا نعذّب أمة من الأمم إلاَّ بعد بَعْث الرسل إليهم وقيام الحجة عليهم.

نشوء الشرائع الوضعية:

إنّ الشرائع الوضعية أو القوانين في المجتمعات البشرية البدائية تتكون تدريجياً في صورة عادات وأعراف ثم ترتقي حياة الأمة ومداركها ومعارفها وتصبح لها سلطة حاكمة وسيادة تلجأ إلى تقنين تلك العادات والأعراف وتجعل منها نظاماً آمراً في أعمال الناس

ومعاملاتهم وعلاقاتهم، فيحل القانون محل تلك العادات وينسخ اعتبارها، فيلغي منها ما يرى غير صالح، ويثبت ما يرى صالحاً، وتصبح العبرة لنصوص القانون وروحه ومقاصده المقنّنة.

وجه الحاجة إلى تشريع إلهي:

إن الإنسان بوضعه الفردي أو وضعه الاجتماعي مفطور على حب الذات والإيثار لها على الغير مهما بلغ من درجات الرقي والكمال، وهذا الحب وإن جرَّ للإنسان الخير وجعَلَه طالباً للسعادة والهناء إلاَّ أنّه لا يزال يدفعه للتغلب على الغير والسيطرة على مقدرات الحياة، فتجد الفرد يسابق الآخر ليكسب المغنم لنفسه دون غيره، وتجد الأمة تطاول الأخرى لتفوز بالفائدة لذاتها دون من سواها، وما الصراع القائم بين الأمم في هذا الزمن الذي كاد أن يضرم البشرية بنار يفنى فيها الصغير والكبير ويلتهب بها اليابس والأخضر إلاَّ نتيجة لحب الأمم لذاتها، ولا تستطيع أشد القوانين المدنية الصارمة مهما صقلتها العقول أن تقف دون هذه النزعة النفسية التي تؤدي إلى أشد الويلات على البشرية ما لم يكن الرادع فطرياً مثلها يغزوها في وكرها ويقضي عليها في مستقرها، وليس هو إلاَّ العقيدة الدينية المتركزة في النفوس، فإنها هي التي تصرعها في مغرسها وتغتالها في وكرها ومعرّسها وتسيّرها نحو السعادة البشرية بأحسن طرقها.

وإنّ كثيراً من الملحدين قد أدركوا هذه الحاجة إلى الوازع الديني والرادع الإلهي، ولكن روحهم الإلحادية لا تتركهم يتدانون للحق فيعترفوا إنّ غير الدين لا يمكن أن يكون رادعاً لتلك الغريزة الحيوانية، وليست الأحكام المدنية والقواعد الأخلاقية كافية لدوام نظام المجتمع. والحالة إنّ الإنسان مفطور على حب نفسه واستئثارها على غيره بفواتن الحياة ولذائذها

وسواحرها ولا يتحاشى عن أضرار الناس متى ما رأى نفسه بعيدة عن مراقبة القانون، ما لم يكن يشعر بمراقبة غيبية قدسية تطلع على مستسر سره ومكنونات نفسه أينما وجد وأينما حل، وهذا لا يتوافر لنا ما لم نحيَ بالإنسان الغريزة الاعتقادية والإيمان بالمراقبة الإلهية والخوف الشديد من تجاوزه على شريعته الدينية. ولعل خير شاهد ودليل على ذلك هو أنك لو فتحت دفاتر الجرائم في محاكم العدل في سائر الدول الكبيرة والصغيرة لا تجد في المجرمين من المؤمنين واحداً من ألف، وهذا الاستقراء أدلّ دليل على محاربة العاطفة الدينية للإجرام وموجباته وأسبابه.

إنّ عدم إدراك الشعوب للقيم الروحية وعدم التفات حكوماتها لمحاسن الثقافة الدينية جعلها بعيدة عن هذه الناحية، فسنّت قوانين صارمة وفتحت المدارس والجامعات، ولو أنفقت البعض من ذلك على إضافة الثقافة الدينية إلى الثقافة العلمية لكان خيراً لها وأحسن سبيلاً، حيث بها تُنتشل الإنسانية من غمرات الحروب ولهواتها، وتبعدها عن مأساة الشرور وآلامها، وتنصرف للصالح العام والنفع التام وتجعلهم أخواناً على سرر متقابلين قد تناسوا الفوارق بأنواعها.

ولا أعني بالثقافة الدينية هو مجرّد اللقلقة اللسانية والتقاليد المتبعة، وإنما أعني بها تركيز العقيدة الدينية في النفوس بحيث تلتهب بها العاطفة وتلتاط بالضمائر والدخائل ويبذل فيها النفس والنفيس بعد الشعور بأنها التحفة الملكوتية التي ضمنت للعالم الإنساني سعادة الدارين وخير النشأتين.

وربما يتخيل المتخيلون إن الدين يصطدم بالعلم الحاضر، ولكن الأمر بالعكس فإن العلم قد أزال كثيراً من الحجب الكثيفة عن حقائق الدين، وإن على هذا الكلام أصحّ شاهد، هذه

الأمة العربية كانت بلادها قاحلة وهي على شظف من العيش وانحطاط في درجات سلم العلوم والعرفان تتحكم في عراقها الفرس وفي تخوم شامها الروم فارتقت بعد أن منَّ الله تعالى عليها بالإسلام أقصى ذُرى المجد وتحكمت في ممالك فارس والروم.

نظرة في الشرائع الإلهية:

توجد إلى جانب الشرائع الوضعية شرائع إلهية عن طريق الرسل الذين يحملون وحي الله تعالى إلى البشر هادين ومصلحين مقومين لخط السير الإنساني المنحرف.

وهذه الشرائع الإلهية ثلاثة:

الأولى: الشريعة الموسوية: وهي تتضمن من الأحكام والقوانين الخاصة ما يتناسب مع الظرف الزماني والمكاني الذي كان فيه بنو إسرائيل، وتطرفت التوراة في الجسد والمادة على حساب الروح.

الثانية: الشريعة المسيحية: وهي لا تتضمن أحكاماً وقوانين، بل فيها دعم للفضيلة وتقويم للأخلاق وتصفية النفوس، وقد أفرطت في الروح وأهملت الجسد.

الثالثة: الشريعة الإسلامية: وهي تتضمن أحكاماً وقوانين شاملة وصالحة لجميع البيئات والظروف، فهي تشمل على المبادئ الثابتة، وعلى الأحكام الاستثنائية لأحوال الضرورات وأحكام مربوطة بالأعراف والظروف الخاصة، ويتغير الحكم ويتبدل بحسب تبدل تلك الأعراف والظروف مع المحافظة على الفكرة الأساسية فيها وهي العدل والإنصاف والثوابت الإسلامية.

وجاءت الشريعة الإسلامية دعوتها للبشر كافة حينما وصل التطور والاستعداد الفكري عند البشر إلى درجة كافية، فكانت خاتمة الشرائع السماوية وفيها الأحكام والقواعد الثابتة، إضافة

إلى أن باب الاجتهاد مفتوح مع إعطاء نصيبٍ كبيرٍ للعقل في التطبيق.

فالشرائع السماوية تبدو على نوعين هما الشرائع الاجتماعية والشرائع الفردية، ويقصد بالشريعة الاجتماعية الشريعة التي تحكم العقيدة والأخلاق والعلاقات الاجتماعية كالشريعة الإسلامية والشريعة اليهودية، ويراد بالشريعة الفردية الشريعة التي تحكم العقيدة والأخلاق ولا تُعنى بتنظيم العلاقات الاجتماعية تنظيماً موضوعياً، وإنما ينظر إليها من زاوية الأخلاق، فتحث على إقامتها على أسس من الصدق والوفاء وحسن النية، ومن الأمثلة على الشريعة الفردية الشريعة المسيحية.

والحق إنّ نزول الشرائع السماوية فردية واجتماعية يعزى إلى متطلبات الحياة وإرادة الله سبحانه عزَّ وجل، فإنّ المسيحية نزلت في وسط يسوده تحلل خلقي وتفكك اجتماعي لذا جاءت شريعة فردية، بينما الشريعة الموسوية والإسلامية نَزَلتا في وسط يعوزه التشريع السليم لتنظيم العلاقات الاجتماعية ويشكو كذلك من انحطاط خلقي.

وتُعتبر الشريعة الإسلامية أبرز الشرائع الاجتماعية من حيث السعة والنطاق، فهي تضم أحكاماً عقائدية ووجدانية أخلاقية وأحكاماً عملية تنظم العلاقات بين البشر.

وجه الحاجة إلى التدين:

إن تركيز الدين ضرورة للمجموعة الإنسانية على حد ضرورة نشر المعارف فيها بل يزيد عليها بمراتب كثيرة بل أكثر لما في انتشار المادية وتفشي الإلحادية من خسارة الفرد والعائلة والمجتمع.

أما خسارة الفرد فلشعوره بأن حياته وما يحيطها أمر محدود يفنى بفناء الدهر وينقضي بانقضاء الزمن وهذا ما يجعله في حزن وكمد عند التفاته لذلك

وفي أسف وتألم عند إدراكه محدودية حياته، بل تصبح نفسه ضعيفة أمام محن الأيام وطوارق الزمان، فلا يتحمل أبسط الحوادث المؤلمة وأقل الوقائع المزعجة، بخلاف المؤمن بربه المتمسك بدينه فإنه تضعف في نظره الحوادث بمقدار قوة إيمانه وشدة عقيدته، فمَن آمن بالله لو فقد عزيزه كان كمن سافر عزيزه عنه ويلتقي به بعد حين، وإذا حلَّ به البلاء آنس نفسه بما يناله في الآخرة من الجزاء وهوّن عليها الخطب يوم الحساب يوم الأجر والثواب.

وأما خسارة العائلة فهو لا يأمن على عرضه ولا على نفسه ولا على ماله من أهل بيته عند فقدهم العقيدة الدينية، فإن سلطان الشهوة لا يقهره شيء لا شرف النفس ولا حسن التربية إذا جد الجد وخلا له الوقت، إلا تمركز العقيدة بالله، والحوادث التاريخية أدل دليل على ذلك، فقد شهد الكثير منها إنّ البيت الذي يفقد الوعي الديني تتحكم اللذات الحيوانية بمقدّراته، وتكون المادة العمياء هي المقياس الوحيد في حياته، وإذ ذاك تنعدم الثقة حتى في أهم أركانه، فلا أمان لصاحبه بزوجته ولا لزوجته الأمان به، ولا ثقة له بذوي قرباه ولا لذوي قرباه الثقة به، كما لا يطمئن على حياته فيما لو اقتضت الميول البيتية القضاء عليها، ولا يأخذه القرار على ماله ولا على ما في يده فيما لو أراد البيت غصبها من عنده أو سرقتها منه، والشواهد التي سجلها التاريخ ودونتها المحاكم المدنية خير شاهد، وعند ذلك ينهار البيت ويزول الحنان والتعاطف من بين يديه، ويصبح صاحبه في شقاء مستمر وذوي قرباه في خشية وخوف دائم، وسرعان ما ينحل الإخاء ويذهب الولاء.

وأما خسارة المجتمع فهي لا تحتاج إلى بيان، حيث تزول وتنعدم القيم الدينية وكل صفة إنسانية كمالية عن النفوس وتتحكم فيها الأهواء والرغبات، فلا صدق في اللهجة ولا أمانة في المعاملة ولا إخلاص في العمل،

وتصبح الأمة بين أمرين إما بهائم خرساء في قبضة سائقها وآلة صماء في يد عاملها وخشب مسندة بيد طاغيها لا تملك من أمرها شيء، وإما تتخبط في عشواء وتعيش في طخية عمياء تعصف في أجوائها مختلف الأهواء وتهب في أرجائها الفتن الخرساء. وإن فقدان الوعي الديني في عالمنا هذا أوجب أن نصبح في ظرف عصيب ووقت رهيب تقطع الإنسانية أصعب المراحل الخطرة في تاريخها الحديث فالصراع قائم بين الأمم، والسلام قائم على ما تملكه الأمم من أسلحة دمار، والحق تطغى عليه القوة، وعلى الأماني المنايا وشبح الموت والفناء يرفرف على العالم كله، وعلى السلام سلام.

التشريع الإلهي والتشريع الإنساني:

لقد كان من وضع الإنسان المحتم أن يقطع مفاوز الحياة مع أبناء نوعه سواء أقلنا إن ذلك يقتضيه بطبيعته وفطرته أم كان ذلك من جهة الحاجة في شؤونه ومعيشته، وهذا مما أوجب الحاجة إلى تشريع يحدد له الارتباط بالغير في المجتمع الذي يعيش فيه منعاً له من شذوذ التصرف وإطلاق العنان للشهوة والأثرة وحب الذات والإسفاف والإسراف في تنفيذ الرغبات وللقضاء على العلل ومشكلات الاجتماع وللإرشاد للمصالح والمنافع، ولتنظيم الحياة لكسب السعادة فيها ولإقامة العدل وصيانة حقوق الناس الشخصية والنوعية ولحفظ الأمن العام وللسلوك بهم نحو مدارج السمو والكمال ولاستلهام المثل العليا والفوز بالنشأتين والسعادة في الدارين. وهذا التشريع وإن كانت العقول قد وضعته لأممها حسب معرفتها وعلمها إلاَّ إنه لا شك أن التشريع الإلهي حيث يستند لأعظم عقلية غيبية تدرك مصير الأعمال ومصالح الأفعال ومفاسدها، ويستمد من أوسع علمية بمجاري الأمور وما تؤول إليها بخيرها وشرها ومحاسنها

ومساويها وأبصر معرفة بحقائق الموجودات ودقائقها وأسرارها كان التشريع الصادر منها أسمى وأنفع من التشريع الصادر من العقلية البشرية المحدودة في معلوماتها والتي طالما وقعت في الهفوات والأخطاء حتى فيما يخص نفسها. هذا مع أن النفس لشهواتها طغيان يوقعها في مهام الهلكات وينزلها لأخس الدنيئات ولا يمكن أن يقف التشريع الإنساني دونه حيث ينعدم سلطانه عند الخلوة والأمن من المراقبة بخلاف التشريع الإلهي فأنه لا ينعدم معه الرقيب فالله يعلم السر وأخفى.

أضف إلى ذلك ما في التشريع الإلهي من ربط العبد بمولاه والمخلوق بخالقه الموجب لشكره وشكره يوجب شمول رعايته وجميل لطفه وزيادة النعمة وتوفر الإحسان والبركة، فالغاية من التشريع الإلهي والمنفعة المترتبة عليه هو سير الناس نحو الحياة الموفرة بالسعادة في الدارين على الوجه الأكمل، ونيل الخير في النشأتين على النحو الأحسن ليكونوا خير أمة أخرجت للناس بتنظيم حياتهم ووفور السعادة لديهم.

إن الإسلام قد ربط السياسة بالدين والحياة بالشريعة الإسلامية حيث قنن أحكام الحياة للفرد وللبيت وللمجتمع حتى مع الغير، وطلب من العلماء أن لا يكفوا على عظة ظالم ولا سغب مظلوم.

ويعتبر الإسلام آخر الشرائع الدينية وخاتمها جاء لعامة الناس في شرق الأرض وغربها لقوله تعالى من سورة سبأ: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ كَافَّةً لِلنَّاسِ﴾، ولقوله تعالى في سورة الأعراف: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾.

مدى الاختلاف في الشرائع السماوية:

هذه الرسالات وإن اختلفت أزمانها لم تكن تختلف عن بعضها إلاَّ

فيما يختلف باختلاف الأزمان وهي الأحكام العملية كما صرّح بذلك القرآن ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾. أما فيما لا يتغير بتغير الأزمان والأمكنة كالعقائد فإنها اتفقت فيها كلها بقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلاَّ نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ أَنَا فَاعْبُدُونِي﴾.

لذلك كان الإيمان بالرسل السابقين وكتب الله التي أنزلها إليهم جزءاً من الإيمان في كل شريعة، قال تعالى: ﴿آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللهِ وَمَلاَئِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لاَ نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ﴾.

الكتب السماوية يصدق بعضها بعضاً:

الرسالات السماوية كلها هدى ونور، نزلت ليحكم بها عباد الله وهي تصدق بعضها بعضاً، بل إن منها ما كان يبشر بالرسول الذي يأتي بعدها.

فالقرآن يقول في شأن التوراة التي نزلت على موسى عليه السلام: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ﴾.

ويقول القرآن الكريم في شأن الإنجيل الذي نزل على عيسى بن مريم عليه السلام: ﴿وَقَفَّيْنَا عَلَى آثَارِهِمْ بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنْ التَّوْرَاةِ وَآتَيْنَاهُ الإِنجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنْ التَّوْرَاةِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةً لِلْمُتَّقِينَ﴾. وقال الله تعالى في رسالة محمد صلى الله عليه وآله وسلم: ﴿وَإِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللهِ إِلَيْكُمْ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَاةِ وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ﴾.

تلك رسالات الله تكمل بناء الشرائع السماوية، وأن رسل الله كلهم على حق وهم جميعاً يتكون منهم بناء

واحد أبدعه الله تعالى كما أخبر رسول الله: (مثلي ومثل الأنبياء من قبلي كمثل رجل بنى داراً فأكملها وأحسنها إلاَّ موضع لبنة فجعل الناس يدخلونها ويتعجبون منها ويقولون: لولا موضع تلك اللبنة، فكنت أنا موضع تلك اللبنة).

فكانت الشرائع كلها من وحي الله أنزلها على رسله في فترات مختلفة وختمها بالشريعة الإسلامية التي رضيها لعباده ﴿وَرَضِيتُ لَكُمْ الإِسْلاَمَ دِينًا﴾، وجعلها الدين الصحيح ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلاَمِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنْ الْخَاسِرِينَ﴾.

الشرائع السماوية نزلت في البلاد العربية:

إن الشرائع السماوية الثلاثة التي يعتنقها أكثر العالم الإنساني كانت مهبطها هي البلاد العربية فاليهودية أوحي بها إلى نبينا موسى عليه السلام في صحراء سيناء، والنصرانية أوحي بها إلى نبينا عيسى عليه السلام في فلسطين، والإسلام أوحي به على خاتم النبيين والمرسلين محمد صلى الله عليه وآله في مكة المكرمة.

تنقسم مصادر الشريعة الإسلامية إلى قسمين:

القسم الأول: الأدلة الاجتهادية:

و هي الكتاب العزيز والسنة النبوية والإجماع والعقل.

أولاً: الكتاب العزيز

هو القرآن الكريم الذي أنزله الله تعالى على نبينا محمد صلى الله عليه وآله واعتبره قرآناً.

شرح التعريف: قيّد التعريف بعبارة (و اعتبره قرآناً) لإخراج الحديث القدسي فإنه وإن نسب إلى الله إلاَّ أنه لا يعتبر قرآناً، ولإخراج السنة الشريفة فإن أحاديث الرسول صلى الله عليه وآله وإن كانت من الله تعالى لتصريح القرآن بذلك في قوله تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ إلاَّ أنها ليست بقرآن. وبقيد (اعتبره قرآناً) لإخراج تفسير

القرآن وترجمته فانهما لا تعتبران قرآناً لعدم توافرهما على الألفاظ والأسلوب الذين نزل بهما القرآن.

و على هذا لا يعد الاستدلال بتفسير القرآن وترجمته استدلالاً بالقرآن، والقرآن المتناول بيننا لم ينقص منه شيء لثبوت ذلك بقوله تعالى: ﴿نَحْنُ نَزَّلْنَا اَلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ ونقله بالتواتر، ولا خلاف بين المسلمين في حجيته.

و القرآن الكريم هو المصدر الأول من مصادر التشريع الإسلامي، والدستور من ربِّ العالمين أنزله على الرسول الأمين لفترة ٢٣ سنة، وقد اشتمل على أغلب القواعد الفقهية، وروعي فيه بيان الأحكام الشرعية ممزوجة بالوعظ والإرشاد والوعد الوعيد، وقصص الأنبياء الصالحين وما ناله الكفار المخالفين من العذاب الأليم في الدنيا قبل الآخرة لتقوية الضمير في الطاعة والبعد عن المعصية.

والقرآن قطعي الصدور لتواتر نقله عند المسلمين من حين نزوله حتى الوقت الحاضر، وإما من حيث الدلالة فقد يكون قطعياً إذا كان اللفظ لا يحتمل فيه إلاَّ معنى واحد كنصوصه، وقد تكون دلالته ظنية إذا كان اللفظ يحتمل أكثر من معنى واحد كظواهره.

و لقد كانت الآيات المكية تبعث نحو تكوين العقيدة والأخلاق الكريمة، ولهذا تجد فيها القصر والإيجاز ليسهل على القارئ والمستمع وعيها وتفهمها، بخلاف الآيات المدنية فإنها كانت تبعث نحو تفهم الأحكام الشرعية، فيها الطول لاحتياج شرح الحكم وبيان حدوده إلى البسط والتوضيح، وقد ذكروا أن مجموع آيات الأحكام (٥٠٠) آية وإن الباقي منها تتعلق بالعقائد الدينية والأخلاق الحميدة والقصص التي فيها الموعظة الحسنة والأمثال المتنوعة التي ترشدنا لما فيه الخير والصلاح والسعادة والفلاح، وتنقسم آياته إلى

قسمين:

القسم الأول: آيات مُحكمة، وتنقسم إلى نص وظاهر، وهي الحجة فيه.

و **القسم الثاني**: آيات متشابهة، وتنقسم إلى مجمل ومؤول.

و **المراد بالنص**: هو ما دلَّ على المراد من غير احتمال، ويقابله المجمل.

و **المجمل**: ما لا يعرف معناه

و **الظاهر**: هو ما دلَّ على أحد محتملاته دلالة راجحة، ويقابله المؤول.

و **المؤول**: هو الذي أراد به المتكلم خلاف ظاهره.

و اتفق الفقهاء في عدم جواز الأخذ بالمتشابه والمجمل والمؤول من دون الرجوع إلى أهل الذكر.

و أما النص والظاهر فالمحكي عن المجتهدين الأصوليين كافة جواز الأخذ بهما ما عدا الأخباريين، حيث منعوا من التمسك بالكتاب مطلقاً إلاَّ ما روي تفسيره عن الأئمة المعصومين عليهم السلام.

اللفظ اما محكم وما متشابه والمحكم اما نص او ظاهر، والمتشابه اما مجمل أو مؤول

أدلة المانعين (الأخباريين):

١ - بما ورد من الروايات في المنع والنهي عن تفسير القرآن بالرأي، مثل الحديث النبوي: (من فسّر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار)، وفي الحديث القدسي: (ما آمن بي من فسر كلامي برأيه).

و الجواب: إن أخبار المنع من تفسير القرآن بغير نص وأثر فيجب حملها على المتشابهات منه دون المحكمات، أما منع دلالتها على المنع عن العمل بالظواهر الواضحة فليس المراد منها ذلك.

٢ - ذكرت الروايات في معرفة الآيات بسؤال أهل الذكر عليهم السلام.

و الجواب: إن الأخبار الدالة على تخصيص أهل الذكر عليهم السلام بعلمه دون

غيرهم فإنها أيضاً محمولة على المتشابهات منه، وعلى علم مجموع آياته.

٣ - طرد التقيد والتخصيص والتجوز في أكثر القرآن وظواهره فأوجب فيه الإجمال.

و الجواب: إن هذا واقع في القرآن ولكن يوجب الفحص دون سقوط حجيته وظاهره. نعم، انعقد الإجماع إن جلَّ آيات الأصول والفروع مما تعلق الحكم فيها بأمور مجملة لا يمكن العمل بها إلاَّ بعد أخذ تفصيلها من الأخبار وهذه إن تمَّت فهي بالعبادات. وأما المعاملات فالإطلاقات الواردة في الآيات مما يتمسك بها مثل قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ، وتِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ، ومَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ﴾ وغيرها.

أدلة المجيزين (الأصوليين):

أولاً: الاستدلال بالآيات القرآنية:

أ - قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ﴾، حيث ذمَّ الله تعالى على اتباع المتشابه دون المحكم.

ب - قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾، حيث ذمَّ على ترك تدبره، ولا ريب أن المراد بذلك الحث على العمل بمقتضاه إذ التدبر إنما يكون مطلوباً من أجل العمل بغايته.

ج - قوله تعالى: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ حيث مَنَّ عليهم لكونه بلسانهم ولا يكون ذلك منَّةً عليهم إلاَّ لاستفادتهم به وهي العمل به.

د - قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَّكِرٍ﴾.

ثانياً: الأخبار (الروايات) الشريفة:

١ - الأخبار التي أمرت بالرجوع إلى الكتاب الكريم والأخذ بالقرآن على إطلاقها، وقد خرج منها المتشابه بالإجماع فبقيت الآيات المحكمة.

٢ – استدلالات الأئمة عليهم السلام على خصومهم وفي بيان الأحكام بالآيات القرآنية، عند ما سُئل الإمام عن انقطاع ظفر السائل ووضع المرارة عليه كيفية الوضوء، قال عليه السلام: (تعرف هذا وأشباهه من كتاب الله، قال تعالى: ﴿وَ مٰا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي اَلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ امسح عليه).

٣ – وتقرير الأئمة عليهم السلام لأصحابهم بالاستدلال بالقرآن الكريم، والسيرة المستمرة بين المسلمين على التمسك به من زمن الرسول صلى الله عليه وآله إلى زمن الصحابة والتابعين والسلف الصالحين وثقاة رواة المعصومين بلا رادع من أحد منهم.

٤ – ما ورد عن الصديقة الطاهرة في خطبتها قولها عليها السلام: (لله عهد قدمه إليكم وبقية استخلفه عليكم كتاب الله بينة بصائره وآي منكشفة سرائره وبرهان متجليّة ظواهره).

٥ – ما روي من خبر: (إني مخلّف فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي أهل بيتي ما أن تمسكتم بهما لن تضلوا بعدي أبدا)، فإن ظهوره في جواز التمسك بكل منهما مستقلاً عن الآخر بما لا ينكره إلاَّ مكابر.

٦ – ما روي في الأخبار العلاجية عند التعارض بين الأخبار، قوله عليه السلام: (أعرضوه على كتاب الله فما خالف كتاب الله فهو زخرف).

٧ – وقوله صلى الله عليه وآله: (إذا التبست عليكم الفتن كالليل المظلم فعليكم بالقرآن)، وقوله صلى الله عليه وآله: (القرآن هدى من الضلالة).

ثالثاً: العقل:

إن المحكم إما نص وهو لا يحتمل الخلاف، وإما ظاهر، والحكيم في مقام البيان والتفهيم لا يتكلم بما يريد خلاف ظاهره وإلاَّ يلزم الإغراء بالجهل.

نعم، لا يجوز التمسك بالمتشابه منه وهو الذي ليس بنص ولا له ظاهر من دون دليل ولا شاهد على المراد منه بل مجرد رأي واستحسان ما أنزل الله به من سلطان.

ثانياً: السنة الشريفة

تعريف السنة:

السنة لغة: هي الطريقة، وعند علماء الحديث وأهل السير والتاريخ هو كل ما يتعلق بالرسول الأعظم ﷺ من سيرة وخلق وأخبار وأقوال وأفعال سواء أثبتت حكماً شرعياً أم لا.

و **السنة عند الفقهاء:** هو العمل الواقع من المعصوم عليه السلام ولم يكن فرضاً واجباً. وعند علماء أصول الفقه: هي قول المعصوم أو فعله أو تقريره.

فالسنة تنقسم إلى ثلاثة أنواع:

النوع الأول: تسمى بالسنة القولية: سواء أكانت لفظاً أو كتابة أم إشارة كالأحاديث التي تلفّظ بها الرسول ﷺ مثل قوله ﷺ: (الأعمال بالنيات)، و(لا ضرر ولا ضرار في الإسلام).

النوع الثاني: تسمى بالسنة الفعلية: وهي الأفعال التي صدرت من المعصوم يقصد بها بيان التشريع كصلاته ووضوئه، أو تركه باعتبار أن الترك يُأوّل إلى الكف وهو فعل، فإن تركه للأذان والإقامة في النوافل دليل على عدم وجوبهما في النوافل، وأما الأفعال التي تكون من خصائص المعصوم كالزواج بأكثر من أربعة فلا يعتبر سنة لنا.

النوع الثالث: تسمى بالسنة التقريرية: وهي تقرير المعصوم لما يصدر عن غيره بسكوت أو موافقة أو استحسان مع تمكنه من الردع سواء أ كان في حضور المعصوم أم في غيبته وعلم به ولم يردع عنه.

حجية السنة:

لا أشكال في حجية السنة لأنها صادرة عن المعصوم عن الخطأ، وقد قام الإجماع وضرورة الدين على حجيتها، ووجوب العمل بمؤداها، ولا خلاف بين علماء المسلمين قاطبة بأن السنة الشريفة تُعتبر المصدر الثاني بعد القرآن الكريم لقوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ

إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ فإذا كانت السنة بياناً فهي تالية لما جاءت بياناً له وهو القرآن.

مصاديق السنة:

يرى فقهاء أهل السنة أن المعصوم هو خصوص النبي ﷺ والشيعة الإمامية يرون أن النبي والأئمة الاثني عشر عليهم السلام من بعده وسيدة النساء فاطمة الزهراء عليها السلام بنت رسول الله ﷺ كلهم معصومون من الخطأ والغلط في بيان الأحكام الشرعية.

الفرق بين السنة والحديث والخبر:

قد تطلق السنة على قول المعصوم أو فعله أو تقريره أو الحاكي عن تلك الأمور، فيكون معناها أعم من المعنى الأول.

و **الحديث لغة** الخبر وهما مترادفان فإن كليهما في اللغة بمعنى الإعلام.

و **الحديث اصطلاحاً**: ما يحكي السنة من قول المعصوم أو فعله أو تركه أو تقريره، والنسبة بين السنة والحديث عموم من وجه يجتمعان فيما لو نقل النبي ﷺ قول نفسه بأن قال قلت: (لا ضرر ولا ضرار) أو نقل إمام معصوم قول إمام معصوم آخر أو فعله أو تقريره، فإنه من حيث أنه قوله عليه السلام يكون سنة ومن حيث أنه حاكي عن النبي ﷺ أو عن إمام آخر معصوم يكون حديثاً.

و أما مادة الافتراق كقول الصحابي إن المعصوم فعل كذا فإنه حديث ناقل للسنة، كما أن نفس قول المعصوم أو فعله سنة وليس بحديث.

و أما الحديث القدسي (عبارة عن مواعظ يحكيها الرسول ﷺ عن ربه مثل قوله ﷺ الصوم لي وأنا أجزي به) والفرق بينه وبين القرآن الكريم ان القرآن هو المنزَل للتحدي والإعجاز بخلاف الحديث القدسي.

و أما الأثر هو أعم من الخبر والحديث فيقال لكلٍ منهما أثر.

و إذا أطلق الأصوليين لفظ متن الحديث فمرادهم خصوص اللفظ الحاكي للسنة، وإذا أطلقوا لفظ سند الحديث فمرادهم طريق متن الحديث أي جملة رواته، وإذا أطلقوا لفظ الإسناد فمرادهم رفع الحديث لقائله.

شرائط العمل بالسنة:

١ - أن تكون جهة صدورها هو بيان الحكم الواقعي لا جهة أخرى كالتقية، ومع الشك فالأصل لبيان الواقع وهذا الأصل عليه بناء العقلاء في محاوراتهم.

٢ - أن نعمل بها بعد الفحص عن عدم المعارض وعدم المخصص والمقيد لها، وعدم وجود قرينة حالية أو مقالية.

علاقة السنة بالقرآن:

تقسم الأحاديث الشريفة على أساس علاقتها بالقرآن الكريم إلى ثلاثة أقسام هي:

١ - القسم الأول السنة المؤكدة تأتي موافقة للكتاب ومن هذا القبيل قوله ﷺ (لا يحل مال امرئ مسلم إلا بطيب نفس) فإنه يوافق قوله تعالى: ﴿يٰا أَيُّهَا اَلَّذِينَ آمَنُوا لاٰ تَأْكُلُوا أَمْوٰالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبٰاطِلِ إِلاّٰ أَنْ تَكُونَ تِجٰارَةً عَنْ تَرٰاضٍ مِنْكُمْ﴾.

٢ - القسم الثاني السنة المبينة وهي الموضحة لما أجمله القرآن الكريم مثل مخصصة للعام أو مقيدة للمطلق مثل الأحاديث الواردة في بيان عدد ركعات الصلاة ومقدار الزكاة في المال وغيرها.

٣ - القسم الثلث السنة المؤسسة فهي تدل على حكم قد سكت عنه القرآن

الكريم مثل قوله ﷺ (يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب).

أقسام الخبر:

إن الخبر الحاكي للسنة إن كان

رواته متصلين واحداً عن واحد بأسمائهم سماه الفقهاء بالحديث المسند أو المتصل السند، وإن كان رواته منقطعين بمعنى أنه في سلسلة لم يذكر أو عبر عنه بلفظ مبهم كأن يقول عن رجل أو عن بعض أصحابنا سماه الفقهاء بالخبر المرسل أو المنقطع.

الخبر المسند:

و ينقسم إلى ثلاثة أنواع:

١ - **المتواتر**: وهو ما رواه جماعة كثيرة يمنع بحسب العادة تواطئهم على الكذب من زمن المعصوم عليه السلام حتى وصل إلينا، ويعتبر ذلك في جميع الطبقات ولو تعددت وهو على قسمين:

القسم الأول: التواتر اللفظي: وهو ما يفيد القطع بصدور هذا اللفظ من المعصوم عليه السلام، ومثاله قوله صلى الله عليه وآله: (من كذّب عليّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار) أو كقوله صلى الله عليه وآله (إنما الأعمال بالنيات).

القسم الثاني: التواتر المعنوي: وهو ما يفيد القطع بصدور مضمونه كشجاعة علي عليه السلام، والمتواتر حجة بقسميه لإفادته القطع واليقين.

٢ - **الخبر المشهور**: ويسمى المستفيض وهو ما رواه جماعة عن المعصوم ما يفوقون الثلاثة مع عدم بلوغهم حد التواتر، والأغلب على حجيته حتى أنهم يخصصون عموم القرآن به ويقيدونه.

٣ - **خبر الواحد أو الآحاد**: وهو من لم تبلغ رواته حد التواتر ولو في طبقة من طبقاته، وكثير من الفقهاء جعل الخبر الواحد والخبر المستفيض أو المشهور قسماً واحداً، ويجعل الخبر المشهور من الخبر الواحد فيكون تقسيم الخبر المسند إلى خبر متواتر وخبر آحاد.

تقسيم الأصوليين الخبر الواحد إلى أربعة أقسام:

١ - **الصحيح**: وهو ما كان مسنداً

تتصل رواته بالمعصوم وكلهم عدول.

٢ - **الحسن**: وهو ما كان رواته ممدوحين بمدح لم يبلغ التصريح بالعدالة كلهم أو كانوا عدول، ولكن فيهم واحد ممدوح لم يصرّح بعدالته.

٣ - **الموثوق**: وهو ما كان رواته مأمونين من الكذب بأجمعهم أو واحد منهم وكان الباقون عدولاً.

٤ - **الضعيف**: هو ما لم يحرز كون رواته ممن لا يكذبون، ويدخل فيه المرسل.

حجية الأخبار:

لا ريب في حجية الخبر المتواتر والخبر المفيد للقطع ولو بمعونة القرائن الخارجية، وإنما وقع الكلام بالخبر الآحاد وإمكان التعبد به شرعاً، فتارة يكون من باب حجية مطلق الظن في الأحكام الشرعية لدليل الانسداد فلا يكون خبر الواحد على هذا حجة بنفسه بل من باب إفادته الظن، وتارة يكون حجة من باب التعبدية حتى لو كان مطلق الظن ليس بحجة.

و من الفقهاء من أنكر حجية الخبر الواحد ونسب هذا القول إلى بَعضِ فقهاء الشيعة كالمرتضى وابن زهرة وابن البراج وابن إدريس والطبرسي، وعن الوافية أنه لم يجد القول بالحجية صريحاً ممن تقدم على العلامة الحلي.

و الأخباريون عوّلوا على ما في الكتب الأربعة وهي الكافي، ومن لا يحضره الفقيه، والاستبصار، والتهذيب.

و اختلف الأخباريون بينهم إلى أقوال:

١ - منهم من قال بحجية أخبار الكتب الأربعة وإن لم تفد القطع بالصدور فهي تفيد قطعية الاعتبار.

٢ - منهم من استثنى ما كان منها مخالف للمشهور فهو غير معتبر كما هو المحكي عن النراقي.

٣ – منهم من قال إن حجية أخبار الكتب الأربعة خصوصاً التي عمل بها الأصحاب، وينسب هذا القول إلى المحقق الحلي.

٤ – ومنهم من قال: بأن الحجة هو خصوص من كان رواته عدولاً أو ثقاة.

حجية خبر الواحد عن أهل السنة:

اشترط الحنفية في حجية الخبر الواحد أن يكون موافقاً للقياس وأن لا يكون في الوقائع التي تعم بها البلوى ولا فيما يتكرر وقوعه لأنه لو كان فيها لاشتهر أو تواتر، والمالكي اشترط في حجيته أن يكون موافقاً لما عليه أهل المدينة المنورة.

و اشترط الشافعي أن يكون رواته ثقاة معروفين بالصدق عاقلين لما يحدثون به والخبر متصل السند.

صفات الراوي:

١ – العقل فلا تقبل رواية المجنون.

٢ – البلوغ عند الأداء لا التحمل.

٣ – الإسلام حال الرواية لا التحمل.

٤ – الضبط بأن لا يكون النسيان والسهو والغفلة تغلب عليه بحيث تكون أكثر من ذكره أو مساوية له.

٥ – العدالة بمعنى الوثاقة بأن يكون الراوي متحرّزاً عن الكذب.

علم الدراية:

و هو علم يُبحث فيه عن سند الحديث ومتنه وكيفية تحمله وآداب نقله

علم الرجال (علم الجرح والتعديل):

هو العلم الذي يبحث فيه عن أحوال رواة الحديث وأوصافهم التي لها دخل في جواز قبول قولهم وعدمه.

و يحتاج إلى هذا العلم لاستنباط الأحكام الشرعية عن أدلتها التي

عمدتها الأحاديث المروية عن أهل البيت ﷺ حيث لا بد من النظر في أحوال رجال سند الحديث، ويطمئن بأنهم ممن يصح التعويل عليهم، لكثرة الأحاديث الموضوعة. وأول من صنّف في علم الرجال هو عبد الله بن جبلة بن أبحر البجلي (ت: ٢١٩ هـ)، وأقدم كتاب للشيعة في علم الرجال هو لأحمد بن محمد بن خالد البرقي (ت: ٢٧٤ هـ) ولأهل السنة طبقات ابن سعد (ت: ٢٣٠ هـ).

و الكتب المعتمدة عند الإمامية في علم الرجال هي:

١ - رجال الكشي واسمه (معرفة الناقلين عن الأئمة الصادقين) ألفه الشيخ أبو عمرو محمد بن عمر بن عبد العزيز الكشي (ت: ٣٤٠ هـ).

٢ - الفهرست ألّفه الشيخ الطوسي.

٣ - رجال الطوسي المسمى (الأبواب) لأنه رتبه على أبواب، باب للرواة من الصحابة وباب للرواة عن كل إمام من الأئمة ﷺ، وآخر باب منه عقده لمن لم يروِ عنهم ﷺ.

٤ - رجال النجاشي لأبي العباس أحمد بن علي النجاشي (ت: ٤٥٠ هـ) وقد جعل للأسماء أبواباً على الحروف الهجائية واسمه (فهرس أسماء مصنفي الشيعة).

و كانت هذه الكتب الرجالية الأربعة هي الأصول.

الفرق بين علم الرجال وعلم الدراية:

إن علم الرجال يبحث عن سند الحديث وعلم الدراية يبحث عن متن الحديث وسنده.

ثالثاً: الإجماع

تعريف الإجماع:

الإجماع لغة: هو ضم المتفرّق واجتماعه وهو يقابل الاختلاف والتفريق.

الإجماع اصطلاحاً:

أولاً: عند أهل السنة: (هو اتفاق أهل الحل والعقد من أمة محمد ﷺ على أمر من الأمور الدينية)، وقيدوه بالدينية لإخراج الاتفاق في الأمور الغير شرعية كالعقليات والعرفيات. وعند مالك إجماع أهل المدينة، وعند داود الظاهري إجماع الصحابة فقط.

ثانياً: الإجماع عند الإمامية هو: اتفاق جماعة من العلماء الكاشف عن رأي المعصوم سواء أ كان العلم من جهة اشتمال المجمعين عليه من دون تشخيصه، أم من جهة الحدس لأن العادة قاضية بأن أصحاب الشخص إذا اتفقوا على شيء فهو لا بد من أن يكون قائلاً به، أو من جهة قاعدة اللطف فإنها تقتضي ردع الله الأمة لو اتفقت على الباطل، فإن من أعظم الألطاف من الله الواجبة إظهار كلمة الحق على لسان داعٍ يدعو لها لأنه إذ ذاك ينكشف به الواقع.

و أما إذا لم يكشف الإجماع عن رأي المعصوم فلا دليل على حجيته، فلو وجد مع الإجماع آية أو رواية احتمل أن فتوى المجمعين كانت مستندة له فيسقط الإجماع عن الحجية عند الإمامية لأنه حينئذٍ لم يكشف عن رأي المعصوم.

حجية الإجماع:

إن قوام الإجماع هو أن يكشف عن رأي المعصوم، فمتى ما كان المعصوم أحد المجمعين على الحكم كان هذا الاتفاق اجماعاً شرعياً، ومتى لم يعلم بذلك لا يعد هذا النوع من الاتفاق اجماعاً شرعياً، وعلى هذا فعلاقة الإجماع بالسنة الشريفة باعتباره كاشف عن رأي المعصوم يكون موصلاً إلى السنة إلاَّ أن الفرق بين السنة الشريفة والإجماع بأن السنة الشريفة طريق لفظي والإجماع طريق غير لفظي.

حصول الإجماع:

إن لحصول الإجماع طرقاً ثلاثة:

الطريق الأول: المنسوب للمتقدمين من علماء السنة والشيعة من أن الإجماع اتفاق الكل، وعند الشيعة دخول المعصوم فيه شرطٌ فهو يخبر عن المعصوم في نقل السنة، وإن العلم بهذا الإجماع لا يحصل إلاَّ بأمور:

أحدها: الحدس، بأن يطلع على جملة من فتاوى العلماء المتبحرين فيحدس من ذلك موافقة الباقين لهم لاعتقاده بعدم معقولية المخالفة لهم كما يقال علماء النحو مجمعون على أن الفاعل مرفوع مع عدم الاطلاع إلاَّ على بعض فحول علمائهم.

ثانيها: الحس بالاستقراء لجميع الفقهاء ضرورة عدم حصول العلم بالكل. الطريق الثاني: هو اتفاق جميع العلماء غير المعصوم منهم على حكم مع فقد الكتاب العزيز والسنة الشريفة عليه فيفارق الطريق الأول بخروج المعصوم بأن قول المعصوم على المسلك الأول مدلول تضمني دون هذا المسلك.

إن حجية الإجماع من جهة كشفه عن رأي المعصوم اللطف، فإن العلماء إذا اتفقوا على حكم ولم يدل على خلافه آية محكمة أو سنة قاطعة ولم نعلم بمخالفة المعصوم منهم وجب القطع بكونهم على الحق وإلاَّ لوجب على المعصوم ردعهم إذ لو لا الردع لزم بقاؤهم على الضلالة وهذا منافي لقاعدة اللطف.

و هذا الإجماع لا يتم إلاَّ عند الإمامية الذين يقولون بأنه في كل عصر إلى يوم القيامة يوجد إمام إما ظاهراً أو مستوراً، لهذا الإجماع حجيته لوجوه:

الأول: قاعدة اللطف.

الثاني: إن سكوت الإمام مع وجوده يكون تقريراً لهم، وتوضيح ذلك أنهم لما أجمعوا على مسألة ما فلا

بد من اطلاع المعصوم على إجماعهم لأنه المتولي لشئونهم مع ذلك سكت ولم يمنعهم فيكون سكوته تقريراً لهم على ما أجمعوا عليه.

الثالث: للخبر المروي: (إن المجمع عليه لا ريب فيه).

الرابع: ما دلَّ من الأخبار من أن الأرض لا تخلو من حجة ينتفع به إن زاد المؤمنون شيئاً ردهم.

مورد الإجماع:

يقتصر مورد الإجماع على الحكم الشرعي، وعليه فالاتفاق المنعقد على غير الحكم الشرعي ليس إجماعاً عندهم وإن شاع عليه إطلاق الإجماع. نعم، هو حجة من كل أهل علم في مسائل ذلك العلم لأن أهل الفن لهم الخبرة بفنّهم والرجوع إليهم من باب الرجوع لأهل الخبرة.

أقسام الإجماع:

إن الإجماع باعتبار القول وعدمه ينقسم إلى قسمين:

أولهما: الإجماع القولي: و

هو صدور الفتوى من جميع الفقهاء بالمسألة. ثانيهما: الإجماع العملي: وهو اتفاق الفقهاء على القيام بالعمل بهذا النحو كحجهم وصومهم بهذه الكيفية ويشمل السيرة.

١ - الإجماع المحصل والإجماع المنقول:

و ينقسم الإجماع باعتبار تحصيله ونقله إلى قسمين:

الإجماع المحصل: وهو ما حصّله المدعي بنفسه وذلك بأن يطلع على فتاوى المجتهدين واحداً واحداً ويجدها متفقة.

الإجماع المنقول: وهو ما نقله الغير مستدلاً به على مدعاه.

٢ ـ الإجماع القولي والإجماع السكوتي:

الإجماع القولي: هو عبارة عن تصريح العلماء بحكم واحد متفقين عليه.

الإجماع السكوتي: هو عبارة عن حكم بعض المجتهدين بشيء اطّلع عليه الباقون فسكتوا وهو ليس بحجة عند الإمامية كما عرفت أن الإجماع المعتبر هو الاتفاق الكاشف عن رأي المعصوم، ومن الظاهر أن السكوت أعم من الاتفاق لاحتمال أن السكوت كان لأجل التوقف أو لمهلة النظر أو لتجديده أو من أجل التقية في الإنكار.

٣ ـ الإجماع اللفظي والإجماع اللبي:

الإجماع اللفظي: هو اتفاق المجتهدين في الفتوى لفظاً ومعنى كما لو أفتوا باستحباب زيارة الإمام الحسين عليه السلام وتجري في الإجماع اللفظي القواعد اللفظية من العموم والإطلاق والتقييد والانصراف وعدمه.

الإجماع اللبي: هو اتفاق المجتهدين في الفتوى على مضمون الجامع بين الألفاظ فليس يجري فيه القواعد اللفظية ويؤخذ بالقدر المتيقن كما في تحديد الحائر الحسيني والصلاة فيه تخييراً.

رابعاً: العقل

تعريف العقل:

العقل: هو القوة المدبرة والمديرة للبدن والمسيرة له في تصرفاته الاختيارية في صالحه، وليس مراد الأصوليين من العقل هو القوة الكاملة الموجودة في الأنبياء والأوصياء، ولا الناقصة الموجودة في الهمج الرعاع، وإنما مرادهم بها الموجودة في أواسط الناس الخالية من الشوائب والأوهام.

تعريف دليل العقل عند الأصوليين: هو كل حكم عقلي ينتهي

إلى القطع بالحكم، والعقل له دلالة على الحكم الشرعي كما أن للكتاب العزيز والسنة الشريفة والإجماع.

تقسيم دليل العقل:

دليل العقل ينقسم إلى قسمين بالنسبة إلى مقدماته:

أولاً: المستقلات العقلية:

فيما إذا كانت المقدمات عقلية جميعها ولا يتوقف استنتاجه للحكم الشرعي

على خطاب شرعي فيسمى بالدليل العقلي المستقل ومثاله وجوب رد الوديعة شرعاً من حكم العقل بحسن ردها بحيث لا يرضَ بعدم ردها مع مقدمة كلما حكم به العقل حكم به الشرع، فإن العقل يستنتج من هاتين المقدمتين العقليتين وجوب رد الوديعة واقعاً أي شرعاً.

و أمثلة أُخر:

مقدمة وجدانية: إن شرب الدخان لم يقم دليل على حرمته شرعاً.

مقدمة عقلية: قبح العقاب بلا بيان.

النتيجة: قبح العقاب على شرب الدخان أو شرب الدخان جائز.

ثانياً: المستقلات غير العقلية:

هو فيما كانت أحد مقدماته غير عقلية ويسمى بالدليل العقلي غير المستقل، كحكمه بوجوب هذه المقدمة شرعاً، فإن الدليل العقلي عليه متوقف على خطاب شرعي بذي المقدمة شرعاً وعلى مقدمة عقلية وهي استلزام وجوب المقدمة شرعاً لوجوب ذيها شرعاً، كالحج واجب شرعاً، السفر إلى بيت الله الحرام واجب عقلاً، فالسفر إلى بيت الله الحرام واجب شرعاً لأنه لا يتم الواجب إلاَّ به.

حجية دليل العقل:

إن حجية العقل في واقعها من الأمور البديهية التي لا تفتقر إلى برهان

لأن العقل هو الدليل الأساسي للعقيدة الإسلامية التي منها ينبثق التشريع الإسلامي، فمن اعتباره دليلاً أساسياً للعقيدة تستطيع أن تدرك بسهولة وبداهة حجية اعتباره دليلاً للتشريع، وذلك لأن العقيدة أهم من التشريع لأنها أصل الدين.

ذهب المعتزلة إلى أن العقل إذا دلَّ على شيء فهو حجة وباعتبار حصول القطع منه يؤول عند مخالفته للكتاب أو الإجماع أو غير ذلك من الأدلة المعتبرة سواء أ كان في أصول الدين أم فروعه.

و خالف الأشاعرة فذهبوا إلى أن العقل لا دخل له في أصول الدين ولا فروعه وإنما عليه الانقياد والإذعان للنصوص الدينية والعمل على طبقها.

و الشيخ الأنصاري لم يعد العقل من أدلة أو مصادر الحكم الشرعي ولم يذكر الدليل العقلي في عداد الأدلة على الأحكام الشرعية، وإنما ذكر القطع بالحكم الشرعي فجعله الميزان هو القطع من الدليل العقلي، فالدليل العقلي إن أفاد القطع بالحكم الشرعي كرد الوديعة يعمل به وإلاَّ فلا.

كما أن الظن بالحكم الشرعي الحاصل من الدليل إن ثبت حجيته من الشرع يعمل به وإلاَّ فلا كاعتبار حجية الخبر الواحد التي تفيد الظن.

و إن القطع لا ريب في وجوب متابعته ولزوم العمل به والجري على طبقه لانكشاف الواقع به لدى القاطع انكشافاً تاماً.

و الدليل العقلي الذي يوجب القطع بالأحكام الشرعية هو دليل الحسن والقبح العقليين وهو مبني على دعامتين:

الدعامة الأولى: التحسين والتقبيح العقليّان:

إن الأفعال عند العقل مختلفة في نفسها مع قطع النظر عن الشرع،

فبعضها ما يمدح فاعله كرد الوديعة الموجب للفرح والسرور، وبعضها ما يذم فاعلها لخصوصية في ذاتها أو صفة حقيقية متصفة بها أو جهة اعتبارية فالضرب الموروث للحزن والغم والألم يذم فاعله.

فالأفعال عند الإمامية والمعتزلة وبعض الأشاعرة توصف بالحسن والقبح.

أما جمهور الأشاعرة خالف ذلك فقالوا بأن أفعال الله لا تتصف بالحسن أو القبح، فلو أثاب العاصي وعاقب المطيع لم يأتِ بقبيح لأنه تصرف منه تعالى في ملكه فما يفعله في محله.

و أما أفعال العباد فعند الأشاعرة بناء على عدم صدورها منهم بالاختيار وإنما كان صدورها منهم بالجبر والاضطرار، وإن العمل إنما يكون حسناً لو أمر به الشارع وقبيحاً لو نهى عنه الشارع، وأنه قبل الشرع أفعال العباد ليست بحسنة ولا قبيحة وإن الشارع هو المثبت لها.

و على من يقول بالحسن والقبح العقليين فإن العقل قد يحكم في بعض الأفعال بمدح فاعلها فتكون واجبة عقلاً أو بمرجوحية تركها فتكون مستحبة عقلاً وبعضها يحكم بذم فاعلها ومنعه من الفعل فتكون محرمة عقلاً أو بمرجوحية الفعل فتكون مكروهة عقلاً، وبعض الأفعال يحكم العقل بعدم الذم وعدم المدح فتكون مباحة عقلاً.

أدلة على القائلين بالتحسين والتقبيح العقليين:

أولاً: بالضرورة أو البداهة فإن العقلاء لا يرتابون في حسن الإحسان وقبح الظلم والعدوان.

ثانياً: لو كان الحسن والقبح شرعيين فقط لأمكن إفحام الأنبياء بعدم النظر في معجزاتهم لأن العقل يحكم بالنظر في ذلك خوفاً من

استحقاق العقاب، كما يمكن تجويز ظهور المعجزة على يد الكاذب لعدم ثبوت القبح.

ثالثاً: لو لم يكن حكم العقل بالحسن والقبح للزم ارتفاع الوثوق بالمعاد وبوعد الله ووعيده، جوّز العقل صدوره من الله تعالى. رابعاً: جملة الآيات القرآنية والأخبار النبوية كالآيات الدالة على إرجاعهم لعقولهم وأفكارهم وليس إثبات هذه الدعامة يحتاج إلى مزيد من البيان.

و قد رتبوا على القول بالتحسين والتقبيح العقليين أموراً:

لقد رتب العلماء على القول بالتحسين والتقبيح العقليين أموراً:

١ - مسألة التكليف بالمحال، فمن قال بأنهما عقليان منع التكليف بالمحال ومن لم يقل جوّز ذلك.

٢ - وجوب الأصلح على الله تعالى فمن قال بالتحسين والتقبيح العقليان قالوا بوجوب الأصلح وفرعوا بوجوب اللطف على الله تعالى، وفرعوا على ذلك حسن التكليف ووجوب صدوره من الله تعالى، ووجوب بعث الرسل وإنزال الكتب ونصب الإمام وغير ذلك من الألطاف الإلهية مما يوجب القرب للطاعة والبعد عن المعصية.

٣ - وجوب شكر المنعم فأثبته العدلية لحسنه العقلي وأنكره الأشاعرة.

الدعامة الثانية: الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع

هي الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع التي يرتكز عليها الدليل العقلي على الحكم الشرعي وهي ترجع إلى قضية كلية كلما حكم به العقل حكم به الشرع.

خامساً: مصادر أخرى للتشريع

١ ـ القياس:

هو إلحاق واقعة لا دليل معتبر على

حكمها بواقعة أخرى قام الدليل المعتبر على حكمها بتسرية حكمها لها لمشاركتها في العلة التي شرع لها الحكم قياساً للوقائع بأشباهها.

و تسمى الواقعة المقيس عليها بالأصل والواقعة المقيسة بالفرع، والقياس لا يفيد إلاّ الظن بالحكم ومنع داود الظاهري من الأخذ به والحنفية يأخذون به ويقدمونه على الخبر الواحد غير مشهور.

إما الإمامية فالقياس الذي عندهم حجة هو قياس منصوص العلة، أمّا القياس المستنبط العلة فلا يعتبرونه حجة ودليلاً على الحكم الشرعي.

٢ - الاستحسان:

هو الأخذ بما هو أوفق للناس أو بطلب السهولة في الأحكام فيما يبتلي به الأنام مثل التطبيع مع العدوان أو الأخذ بالسماحة وابتغاء ما فيه الرحمة، ولا ريب في بطلان الاستحسان فقد ورد (من استحسن فقد شرع).

٣ - المصالح المرسلة أو الاستصلاح:

وهي ما استفاده العقل من مقاصد الشريعة وأهدافها ومصب عموماتها وما ترمي إليه من قواعدها وهي حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال في واقعة لم يقم على حكمها دليل، فإنه يستفاد من ذلك حكم الشارع بمقتضى تلك المصلحة، مثل إيذاء المتهم من أجل الاعتراف وصوم شهرين متتابعين كفّارة لإفطار الأمير أو الرئيس في يوم من شهر رمضان متعمداً تعييناً وليس تخييراً، ومنع الإمامية العمل به معللين بأن فتح هذا الباب معرض لاستغلال أهل الأهواء وذوي النفوذ والسلطان.

٤- سد الذرائع وفتحها:

هي الطرق والوسائل التي تفضي إلى الحكم الشرعي وتوصل له ولو بنحو الأغلب، فمثلاً سب الأصنام

ذريعة ووسيلة قد تفضي لسب الله تعالى، فهنا يحرم سب الأصنام لأنه ذريعة لسب الله تعالى، وينسب لحجيتها لمالك بن أنس وأحمد بن حنبل ومنع باقي الفقهاء من حجيتها.

القسم الثاني: الأدلة الفقهاتية:

وهي الاستصحاب والبراءة، والاحتياط والتخيير والرجوع إليها عند اليأس من الحصول على الحكم الشرعي من الأدلة الاجتهادية، فالأدلة الفقهاتية يأتي العمل بها بعد الأدلة الاجتهادية، والأدلة الفقهاتية لم تبيّن حكماً شرعياً وإنما هي وظيفة شرعية للمكلف من حيث العمل عند فقدان الدليل الاجتهادي.

أولاً: الاستصحاب

هو حكم الشارع ببقاء المتيقن في ظرف الشك من حيث الجري العملي.

فالمكلّف إذا كان على حالة معينة متيقناً منها ثم شك في ارتفاعها فإن الشارع المقدّس يحكم بإلغاء الشك وعدم ترتيب أي أثر فيه والقيام بترتيب آثار اليقين السابق في مجال العمل والامتثال، فمثاله لو كان متيقناً بالطهارة ثم شك في حدوث حدث رافع للطهارة يبني على الطهارة ويلغي الشك.

أدلة حجية الاستصحاب:

١- **سيرة العقلاء.**

٢- **الأحاديث الشريفة،** روي عن الإمام موسى الكاظم عليه السلام قال: (إذا شككت فابنِ على اليقين، قلت هذا أصل؟ قال: نعم)

ثانياً: البراءة

تقسم البراءة إلى قسمين، هما:

١- **البراءة الشرعية:** هي الوظيفة الشرعية النافية للحكم الشرعي عند الشك فيه والقيام من تحصيله. ودليل حجيتها قوله تعالى: ﴿لاَ يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا إِلاَّ مَا آتَاهَا﴾ بنفي التكليف

بالحكم غير الواصل إلى المكلّف. وقوله ﷺ: (رفع عن أمتي ما لا يعلمون)

٢- **البراءة العقلية**: وهي الوظيفة المؤمنة من قبل العقل عند عجز المكلّف عن بلوغ حكم الشارع ووظيفته. ودليلها القاعدة العقلية (قبح العقاب بلا بيان) مثل عدم حرمة التدخين.

ثالثاً: الاحتياط

وينقسم إلى قسمين:

١- **الاحتياط الشرعي**: هو حكم الشارع بلزوم الإتيان بجميع محتملات التكاليف أو اجتنابها عند الشك بها والعجز عن تحصيل واقعها مع إمكان الإتيان بها جميعاً أو اجتنابها، ومثاله الصلاة إلى أربع جهات لمن لا يعرف اتجاه القبلة وترك الوضوء بالماء المشتبه بالنجاسة.

٢- **الاحتياط العقلي**: هو حكم العقل بلزوم الخروج عن عهدة التكليف ودليله القاعدة العقلية المعروفة (اشتغال الذمة اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني)، ومثاله الدَين المردد بين ذمتي زيد وخالد.

رابعاً: التخيير

وينقسم إلى قسمين:

١- **التخيير الشرعي**: هو جعل الشارع وظيفة اختيار إحدى الإمارتين للمكلّف عند تعارضهما وعدم إمكان الجمع بينهما أو ترجيح أحدهما على الأخرى.

٢- **التخيير العقلي**: هو الوظيفة العقلية التي يصدر عنها المكلف عند دوران الأمر بين المحذورين مثل الوجوب والحرمة. وعدم تمكنّه حتى من المخالفة القطعية.