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 الثامن والعشرون/ السنة السابعة/ ١٤٤١هـ

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

الإمام الخامنئي (دام ظلّه) :

" لا تنشروا في الفضاء الافتراضي الأكاذيب والاتهامات والتلفيقات للآخرين "

كلمة التحرير

❖ مؤثرات المشروع الامريكي على العقل الشيعي وأجراس الخطر

محمد صادق الهاشمي ٩

دراسات في فكر أعلام الحوزة

❖ الوعي السياسي ومنطلقاته في فكر الإمام الخميني قدس سره

السيد عبد الأمير علي خان ١٥

❖ وعي المبدأ ودوره في النهضة عند السيد الشهيد محمد باقر الصدر قدس سره

محمد سعيد الامجد ٢٣

❖ الإسلام والغرب... منطلقات الحوار وآلياته عند السيد محمد باقر الحكيم قدس سره

أ.م. د كاظم فاخر الخفاجي ٣٧

بحوث تخصصة حوزوية

❖ منهج الإمام الخوئي رحمه الله في معجم رجال الحديث

السيد مصطفى الموسوي ٤٧

❖ نظرية الإثبات في الفكر الأصولي وقفات منهجية وتأملات

حيدر حب الله ٧١

❖ **الاحتياط في الفتوى دراسة في المفهوم والمناشئ والآثار**
السيد أمير العلي ١٠١

❖ **الفراغ التشريعي حدوده وموانعه**
الشيخ حسن الربيعي / أ.م.د مكّي خليل حمود ١٣٧

دراسات فكرية

❖ **الدنيوية والإسلام دراسة تحليلية**
أ. أكبر أسد علي زاده ١٤٩

❖ **نقد التعددية الدينية**
الشيخ صادق اللاريجاني ١٨٩

في رحاب أهل البيت عليهم السلام

❖ **الثورة الأخلاقية في دولة الإمام المهدي عجل الله فرجه الشريف**
أ. حسين إلهي نجاد ٢٠٥

❖ **الحكومة العالمية للإمام المهدي عجل الله فرجه الشريف**
أ. مراد سليميان ـ تعريب: السيد حسن مطر ٢١١

من أعلام الشيعة

❖ **المحقق الكركي الشيخ علي بن الحسين قدس سره**
هيئة التحرير ٢١٧

الإمام الخامنئي دام ظله:

لا تنشروا في الفضاء الافتراضي الأكاذيب والاتهامات والتلفيقات للآخرين

من حديث للإمام الخامنئي في مستهلّ أحد دروس البحث الخارج في الفقه تطرّق إلى شرح حديث مروي الإمام الصادق عليه السلام:

((بِهذَا الإسنادِ عَن أبي قَتادَة قالَ: "قالَ أبو عَبدِ اللَّهِ عَلَيهِ السَّلامُ لِداوُدَ بنِ سِرحانَ: يا داوُدُ إنَّ خِصالَ المَكارِمِ بَعضُها مُقَيَّدٌ بِبَعضٍ، يُقَسِّمُهَا اللَّهُ حَيثُ يَشاءُ تَكونُ فِي الرَّجُلِ وَلا تَكونُ في اِبنِهِ وَتَكونُ فِي العَبدِ وَلا تَكونُ في سَيِّدِهِ: صِدقُ الحَديثِ وَصِدقُ النّاسِ وَإعطاءُ السّائِلِ وَالمُكافَأَةُ بِالصَّنائِعِ)).

ـــ وَ بهذَا الإسنادِ عَن أبي قَتادَةَ قال :

هذه الأحاديث التي قرأناها في الأيام السابقة وهذا الحديث الذي نقرأه اليوم ، لها أسانيد صحيحة ومعتبرة جداً ، وأبو قتادة ثقة أيضاً .

قالَ أبو عَبدِ اللَّهِ عليه السلام لِداوُدَ بنِ سِرحانَ : يا داوُدُ إنَّ خِصالَ المَكارِمِ بَعضُها مُقَيَّدٌ بِبَعض [يقول الإمام الصادق عليه السلام] : بعض مكارم الأخلاق والخصال مرتبط ببعضها الآخر ، أي إنّها ذات صلة فيما بينها . والارتباط هنا إمّا ارتباط بين العلّة والمعلول فتكون إحداها علّة لأخرى ، أو قد يكون على نحو الارتباط العملي والسلوكي فيما بينها .

ـ يُقَسِّمُهَا اللّهُ حَيثُ يَشاء ـــــــــــــــ

عدّوا هذه الأمور مثل باقي الأشياء من الله تعالى ، فهذه أيضاً يمنحها الله . نعم ، ما يفعله الله تعالى ليس من دون حكمة ، وسلوكنا واختيارنا وإرادتنا مؤثرة في جلب الرحمة الإلهية ، لكنّ ما نُعطاه بالتالي من المكارم والفضائل والنعم ـــ بما في ذلك مكارم الأخلاق ـــ هو من الله ، والله هو الذي يقسّمه ، فيعطيك شيئاً ويعطي الآخر شيئاً ، ويعطي ثالثاً شيئاً آخر .

ـ تكونُ فِي الرَّجُلِ وَلا تكونُ فِي ابنِه ـــ

أحياناً تكون هناك صفة حسنة في الأب ولا تكون في ابنه . وما يُطرح الآن حول الجينات أو الجينات الصالحة (!) فلا اعتبار لمثل هذا الكلام كثيراً . فأحياناً تكون في الأب صفة حسنة لا تكون في ابنه ، والعكس موجود أيضاً فتكون في الابن صفة جيدة لا توجد عند أبيه . هذا إيجاب إلهي وإنعام من الله .

ـ وَتكونُ فِي العَبدِ وَلا تكونُ في سَيِّدِه ـ

كما أن القضية ليست بحيث يكون للموقع الاجتماعي والشأن الاجتماعي تأثير ، لا ، فأحياناً يكون للعبد صفة حسنة ليست في سيّده . وقد تتوفّر ميزة ما في خادمك ولا تتوفر فيك ،

أو صفة حسنة تتوفر في مرؤوسنا ولا تتوفر فينا. أي إنّه يكون أفضل منّا. حسنٌ، والآن ما هي هذه الصفات ومكارم الأخلاق التي تحدّثوا عنها وذُكرت في الأحاديث كثيراً؟ يبيّن الإمام عدّة صفات. وهذه حقاً التجلّيات المتألقة للإسلام. وهي لبّ الإسلام. هذه هي الميّزات والخصال التي تصنع أناساً متميّزين، وبفضل وجود الأفراد المميّزين في المجتمع الإنساني يتشكّل نظام اجتماعي مميّز. وإذا ما كان في مجتمع ما أناس كرماء وأناس شجعان وأناس متسامحون وأناس صادقون، لكان ذلك المجتمع مجتمعاً مميّزاً؛ والعكس صحيح. وحقّاً، يجب على الانسان أن يهتمّ بهذه الخصال ويحتفظ بها كالدرر والجواهر النفيسة ومن ثمّ يعرضها على العالم. فما هي هذه الصفات؟ أولاً:

ـ صِدقُ الحَديث

الصدق في الكلام. بلدنا الآن بلد إسلامي وهو والحق يقال أفضل وأطهر وأنقى من كثير من المجتمعات في العالم، لكن، لكم أن تلاحظوا بأنّ الكثير من مشكلاتنا في داخل البلاد ناجمة عن عدم توفّر هذه الصفة، فصدق الحديث ليس موجوداً. ما معنى صدق الحديث؟ معناه أن يطابق الكلام الذي تقولونه الواقع. فإذا علمتم مطابقته الواقع وقلتموه كان ذلك صدقاً. وإلّا، إذا لم تكونوا تعلمون بأنه مطابق للواقع أم غير مطابق له وقلتموه فلن يكون ذلك صدقاً. الصدق هو أن تقولوا ما تعلمون أنّه مطابق للواقع. لاحظوا الفضاء الافتراضي حيث تنتشر أجواء الكذب في البلاد نتيجة الكلام والشائعات والكذب والاختلافات والبهتان وتوجيه التّهم الكاذبة إلى هذا وذاك، وإلى بعضنا البعض، وفي كلّ الاتّجاهات؛ لاحظوا، هذا إشكال. فالخصلة الأولى هي «صِدقُ الحَديث» أي أن نحاول جميعاً أن نجري على ألسنتنا الصدق. ثانياً:

ـ وَصِدقُ النّاس

كونوا صادقين مع الناس. لا تتعاملوا مع الناس بالغش والخداع والحيلة والنفاق. «صِدقُ النّاس» معناه صدق التعامل مع الناس. أن يتعامل الإنسان مع الناس بالصدق، ولا يتعامل

بالمكر والكذب والخداع وما إلى ذلك. إذا راعينا هذه النقطة فقط في قضايانا المختلفة، الاجتماعية منها والسياسية وفي انتخاباتنا وما إلى ذلك فلاحظوا كم سيكون العالم جميلاً وعامراً. « وَصِدقُ النّاس » . هذا ثانياً.

ـوَاِعطاءُ السّائِل

إذا سألكم السائل شيئاً فأعطوه إن كنتم تستطيعون. تارة يكون هناك فقير لم يسألكم، فمن الجيّد أن تساعدوه، لكن إن سألكم ـ أي طلب منكم ـ عندها ستكون هذه مكرمة كبيرة لكم، وردّه سيكون خلاف المكرمة الإنسانية.

ـوَالمُكافَاَةُ بِالصَّنائِع

الصنيعة تعني الأعمال الحسنة الجميلة؛ والخدمات الصالحة للآخرين تسمى « صنيعة » . فكافئوا على الصنائع، أي إذا أحسن أحدهم إليكم فأحسنوا إليه في المقابل. لا أن نردّ على إحسان الآخرين بالإهمال وربّما بالإساءة. إذا أحسن شخص إلينا فيجب في المقابل أن نحسن إليه. هذا ثالثاً.

الهوامش:

[١] أمالي الطوسي، المجلس الحادي عشر، ص ٣٠١.

كلمة التحرير

محمد صادق الهاشمي
مدير مركز الهدى للدراسات الحوزوية

مؤثرات المشروع الامريكي على العقل الشيعي وأجراس الخطر

لا أحد ينكر تأثيرات الغرب في ثقافات المجتمعات البشرية من خلال مختلف البرامج للتأثير في العقل العالمي والشرقي بنحو خاص تلك العولمة التي أريد لها ولمن وضعها أنْ تلغي كل ثقافات الشعوب المحلية والقيم والأخلاق وثقافاتهم الدينية والإسلامية بنحو خاص واستبدالها بناتج الثقافة الغربية، أنَّ النجاحات التي حققها الغرب من خلال العولمة (النظام العالمي الجديد) ضدَّ الشعوب الواقعة تحت المظلة السوفيتية آنذاك في تغيير ثقافتهم والتأثير عليهم وبالتالي خروج أغلب دول الاتحاد السوفيتي والدول الواقعة تحت مظلته عن المظلة السوفيتية والتحاقها بمظلة الغرب السياسية والعسكرية شجّع الغرب وأمريكا على المضي قدماً بهذا البرنامج للتأثير في الشعوب الإسلامية والعربية بذات المنهج لتغيير فكرها وثقافاتها وتقاليدها وأخلاقها مستفيدين من ظروف قاهرة داخلياً تعانيها الشعوب أثر الدكتاتوريات والأنظمة السياسية المستبدة.

وقد اعتبر الإسلاميون العولمة غزواً ثقافياً ايديولوجياً وسياسياً خطراً، وكثر الحديث عنه في حقيقته وأهدافه وأبعاده وسبل مواجهته ومدى تأثيره على الشعوب الإسلامية، ولئن تأثّرت الشعوب العربية والإسلامية بالعولمة وما تطرحه المؤسسات الغربية من ثقافة جديدة فإنَّ

الشعب العراقي ليس بدعاً من تلك الشعوب خصوصاً أنَّ ظروف الشعب العراقي ومعاناته السياسية والخلفية العلمانية التي تعيشها بعض النخب العراقية خلقت لديها الاستعداد لتلقّي الثقافات العالمية الوافدة، فالشعب العراقي تلقى الشيوعية وآمن بها وقدّم لأجلها الدماء وتلقى الثقافة القومية، وتلقى منذ الثلاثينات الثقافة الديمقراطية، وكانت من الثقافات الواسعة الانتشار على يد نخبة تخرجت من الجامعة الأمريكية أمثال (محمد حديد، وكامل الجادرجي، وعبد الفتاح ابراهيم)، وكانت جريدتهم (الأهالي) التي صدرت عام ١٩٣٢ منبراً للفكر التقدمي، وسجلت رصيداً جماهيرياً، وكانت من أكثر الجرائد مبيعاً وانتشرت أفكارهم في أوساط واسعة من المثقفين، لذا فإنَّ الظروف والمناخات الراهنة سياسيا والخلفيات التاريخية للشعب العراقي ومدى استعداده لتلقي الثقافات العالمية الوافدة جعلته بلا اشكال يتأثر.

تلك المؤثّرات فرضت وجودها في ثقافة الشعب العراقي، وليس من باب المصادفة أنْ يستخدم الرئيس الأمريكي جورج بوش اصطلاح العولمة والنظام العالمي الجديد، في خطاب وجهه الى الأمة الأمريكية بمناسبة ارسال قواته الى الخليج (بعد اسبوعين من نشوب الأزمة في اغسطس ١٩٩١) وفي معرض حديثه عن السلام والتغيير للأنظمة القمعية والفكر السياسي الجديد الذي يجب أنْ يسود العالم وطرق تحقيق السلام والرخاء واحلال الحرية والديمقراطية، ثم قال: لا يتحقق ذلك إلّا من خلال (نظام عالمي جديد).

ثانيا – كانت الحرب الباردة على أشدها بين القطبين والقوتين الغربية والشرقية، بين المعسكر الذي تقوده أمريكا وبين المعسكر الذي تقوده روسيا، ولكل منهما آلياته الثقافية وايدولوجيته ورؤيته وسياسته الاقتصادية والفكرية، لذا فإنَّ هزيمة المعسكر السوفيتي عام ١٩٩١ أهّلت أمريكا أنْ تلعب دوراً جدياً في التأثير على العقل الإسلامي خصوصاً بعد أنْ وجدت نفسها قطباً وحيداً قادراً على صياغة نظام دولي جديد، ولعل من أهم الوثائق الأمريكية التي تكشف استراتيجية الولايات المتحدة الأمريكية ورؤيتها للنظام الدولي الجديد في ظل المتغيرات الدولية وأثر انهيار الإتحاد السوفيتي هو ذلك التقرير المعروف باسم (ولفوفيتز علي الدين هلال، « النظام الدولي الجديد: الواقع الراهن واحتمالات

المستقبل» ص١٣ ـ ١٥.) الذي قدمه للبنتاغون بغية الحصول على دعم الكونغرس لميزانيته السنوية، إذ يشير التقرير المذكور الى منع وردع أيِّ منافس محتمل إذا ما طمح الى لعب دور عالمي أكبر أو حتى اقليمي، من هنا نهضت غطرسة أمريكية أحادية عليا جعلتها بوضعٍ أكثر إيماناً للمضي قدماً في مواجهة الحضارة والثقافة الإسلامية والوجود الإسلامي برمته حسبما دعا إليه فوكو ياما من أنَّ الايديولوجية الغربية الرأسمالية المرتكزة على الليبرالية والديمقراطية هي النموذج الأصلح لقيادة وإدارة المجتمعات البشرية أبد الآبدين، وقريب منه صموئيل هنكتن في كتاب (صدام الحضارات) وهنا عدد من الملاحظات:

أوّلاً: أمريكا بعد انهيار الإتحاد السوفيتي لم تجد أيَّ محددات وموانع دولية تمنعها من المضي قدماً في ترويج أفكارها، كما كانت إبّان الحرب الباردة التي شهدت وجود تنافس ثقافي بين قطبين، نعم شعرت أمريكا بانها القطب الأوحد في العالم خصوصاً بعد اصطفاف عدد من الدول المهمّة إلى جانبها وتأييد سياستها الخارجية، وخصوصاً ضرب العراق واحتلاله الذي جرى على مراحل بهدف ترويض العقل السياسي العراقي، وقد كرر بوش الابن عبارة النظام الدولي الجديد (٢٤٣) مرة خلال خطاباته الرسمية في الفترة الواقعة مابين آب اغسطس ١٩٩٠حتى آذار ـ مارس ١٩٩١، هذه الأوحدية وعدم وجود المانع مهّد لأمريكا تنفيذ سياساتها في العالم العربي والإسلامي لرسم خارطته السياسية بعد رسم خارطته الثقافية.

استعملت أمريكا أدوات الترهيب والترغيب للشعوب لتصدير فكرها السياسي، واستعملت لذلك مصطلح الإرهاب والضربات الاستباقية والعنف والديمقراطية والحرية والفدرالية وحقوق الإنسان لتمرير سياستها وايصال رسالتها الى الشعوب بأنّها منقذ المجتمعات البشرية من العنف وراعية السلام وحامية حقوق الإنسان أيّا كان وأين كان، خصوصا وهي تستعد لاحتلال العراق.

ثانياً ـ طوّعت الولايات المتحدة الأمريكية ـ إبّان هذه المرحلة لها ولتمرير سياستها ـ كل المنظمات الدولية بما فيها الأمم المتحدة وخندقت بعض الدول الكبرى وأوربا في خندقها للموافقة لها على سياستها في الشرق الأوسط الذي تريد أنْ يكون خطوتها اللاّحقة بعد انهيار الإتحاد السوفيتي لتحتله عسكرياً بعد أنْ هيئت لذلك بقصف ثقافي مشدد في

عموم العالم العربي والإسلامي، رافقه تجويع وحصار اقتصادي كما حصل في العراق وبعد أنْ أوعزت لعملائها من الحكام أنْ يوغلوا بالبطش على المجتمعات ليكون الفرد الشرقي والمجتمع أكثر استعداداً وقبولاً لاستقبال الاحتلال والتعايش معه، وربما نجحت بهذا المنهج في العراق الذي وجدناه كشعب قبل فكرة الاحتلال نوعاً ما أو بعض شرائحه لا اقل لفترة محددة، المهم في ظل هذه الظروف الدولية مررت الولايات المتحدة الأمريكية ثقافتها السياسية على الشعب العراقي وصدّرت إليه ما تريد من أفكار تمهيداً لاحتلال العراق كأحد نقاط تحركها في الشرق الأوسط، وأحد أهدافها لاحتلال العالمين الإسلامي والعربي ورسم خريطة جديدة للشرق بأكمله على أساس مشروعها « الشرق الاوسط الكبير » لتمرير مشروعها بعد المتغيرات الدولية وانهيار الاتحاد السوفيتي.

ثالثاً ـ إنَّ للمتغير الاقليمي في المنطقة وظهور الشيعة كقوة كبرى لها وجودها في المنطقة وتريد أنْ تحتل حيزها الحقيقي بعد انتصار الثورة الاسلامية في ايران وبعد التحرك الاسلامي في العراق دفع بأمريكا ومن خلال عملائها في المنطقة ليكونوا حصوناً مانعة كي لا يصل تأثير الفكر السياسي الثوري الى الشعوب ولكبح جماح الصحوة الاسلامية واخمادها قبل أنْ تتكامل في المنطقة التي تريد أمريكا أنْ تجعلها مسرحاً لمشروعها، وليكونوا حماة للمشروع الامريكي في المنطقة، وقد نهض صدام بأكبر دور بهذا الخصوص (حامي البوابة الشرقية) كما يسميه الإعلام الغربي. إنَّ هذه المرحلة (مرحلة الوقوف بوجه المشروع الاسلامي الثوري) الذي خططت له أمريكا يمكن القول: إنّ أغلب الحكام العرب شاركوا فيها، إلا أنّ الدور الأكبر نهض به صدام والبعثيون بأساليبهم العديدة من شن الحروب الى قتل العلماء واعتقال المفكرين ومطاردة القوى الاسلامية، والمراجع وهدم الحسينيات، ثم العمل قوياً على زرع ثقافة العدوان ضدَّ الصحوة الاسلامية ومفاهيمها وفكرها واشاعة الفكر البعثي بديلاً عن الفكر الإسلامي.

رابعاً ـ قبل وأثناء مرحلة حكم صدام حسين، عاش العراقيون محنة لا يمكن أنْ يأتي المؤرخون على وصفها بوصفٍ مشابهٍ لما يحصل في تاريخ الشعوب المعاصرة؛ فالموت، والقتل والخوف، والجوع،

والتنكيل، والانقلابات لم تغادر يوماً تاريخ ولا ذاكرة العراق والعراقيين.

كل من يطالع تاريخ العراق القريب لا أقل منذ انقلاب ١٩٦٨ يجد العراق مأزوماً بالموت والقتل وأحداث رهيبة انعكست على نفسية الفرد والمجتمع العراقي بنحو جعلت التكوين النفسي للفرد العراقي تكويناً في غاية التعقيد تحدث عنه علماء النفس باستغراب واسهاب، والعديد من الدراسات شخصت الإحباط والميل الى الوافد للخلاص من الأزمات الحادة داخلياً، صحيح أنَّ التاريخ العراقي كله محن ودماء واشكالات وخوف وقتل جماعي وانقلابات سياسية، لكن يمكن القول: إنّ العهد القريب أي منذ انقلاب ٦٨ كان عهداً مريراً هيّأ النفسية العراقية لتلقي الوافد الثقافي أياً كان، هذا إذا أخذنا بنظر الاعتبار أنَّ وضع المواطن العراقي اشتد وتدهور في زمن صدام حسين؛ فإنّه من المؤكد أنّ الشعب العراقي خلال هذه المرحلة عاش محنة كبرى لا نبالغ إنْ قلنا: لا يوجد شعب على الأرض عانى خلال هذه المرحلة ما عاناه، فلم يبق شيء في قاموس الإجرام الصدامي وعصاباته البعثية الصدامية من قتل وتشريد واغتيالات ومقابر جماعية وغيره الا وقد مارسوه، فضلاً عن الحروب الضارية التي قتلت الملايين من أبناء الشعب العراقي

الذي نريد ان ننتهي اليه ان المطابخ الامريكية ومنذ الحرب الباردة الى الان كادت ان تنجح في ايقاع العقل العراقي تحت مؤثراتها لخلق الاستعداد لتقبل مشاريعها وهذا هو الفخ الذي وقع ويقع فيه الواقع العراقي اليوم وساعد عليه الاخطاء الحكومية والممارسات السياسية ومؤشرات ما نقوله كثيرة ضد الاسلاميين السياسيين وان (الفساد المالي وداعش) سوف يمكن المشروع الامريكي من ان ينفذ ثانية الى اعماق المجتمع العراقي ليحدث الهوة بينه وبين العملية السياسية ويجعل المواطن ميالا لأي مشروع امريكي لاحق خصوصا اذا سانخت مشروعها مع بعض ثوابته وقاربت واقتربت من تطلعاته والعاقل يفهم، واجراس الخطر تدق ونحن مقبلون على خريف العمر السياسي ولكن لا تسمعها إلّا (الاذن الواعية).

السيد عبد الأمير على خان
باحث إسلامي وأستاذ في حوزة النجف الأشرف.

الوعي السياسي ومنطلقاته في فكر الإمام الخميني قدس سره

قبل الدولة الإسلامية كان التفكير السياسي الإسلامي ينطلق من وعيه لكليات الواقع إلى وعي الجزئيات، مع اعتماده على تتبع الجزئيات واستنتاج كليات أو جزئيات أخر بالوقت نفسه، أي: أنّ التفكير السياسي الإسلامي كانت له مرتكزات ذهنية أساسية يهتدي بها في وعيه للجزئيات، وقد يتطلب الأمر أن يقوم المرء بعملية تحليل سياسي للتوصل إلى حقيقة جزئية، أو إلى دوافعها، أو حقيقة المصدر المحرك والجهة المنتفعة أو القوة المؤثرة.

ووعي كليات الواقع هو نفسه من المرتكزات الذهنية الأساسية في وعي المسلم للجزئيات من خلال الحس السياسي الثاقب الذي تولده في ذهن المسلم.

ومن هذه الكليات:

١ ـ نحن أمة ذات أصالة ومبدأ وكيان، وهذا الايمان عند الاسلاميين يشكل مرتكزاً ذهنياً مبدئياً في توجيه ذهن المسلم ونظرته للأمور والحكم عليها وتقييمها من خلال قربها وبعدها عن المبدأ ومن خلال ايجابيتها وسلبيتها تجاهه.

٢ ـ نحن أمة ذات امتداد تاريخي عريق ذي واقع مميز، وأقل ما يقال فيها: إنها كانت أقوى

أُمة على وجه الأرض، وانها ذات تاريخ طويل في الصراع مع قوى الاستكبار العالمي، وكان النصر لنا في صراعنا هذا، قروناً طويلة، ولكن المنحني أخذ بالتنازل لحساب عدونا على حسابنا، منذ قرن تقريباً، حتى استطاع عدونا قهرنا واحتلال بلادنا وتمزيقنا والتحكّم في رقابنا ومقدراتنا ورتب أوضاعنا كما يريد، ولا زلنا في خضم هذا الصراع، فلم يتبدل خُلُق عدونا ولا موقفه منا، ولم تتبدل هويتنا بعد، فلا زال ينظر إلينا بالمعهود منه.

٣ ـ لم تكن غاية عدونا انتقامية فقط، ولا لأخذ الثأر فحسب ولا للوقوف بوجه زحفنا المقدس فقط، وإنّما له أسباب جوهرية أُخرى تدعوه لإضعافنا وقهرنا والتحكم فينا، ويعتبر ذلك أمراً مبدئياً ومصيرياً من عدة وجوه، وهي:

أ) إن عدونا يؤمن بصحة أسلوب الاستعمار الذي يريده، وبوجوبه، وان اجتهد في تلوين أشكاله، وهو واقع الحضارة المادية، وهذا هو ما يعبّر عنه في العرف السياسة العالمية اليوم (بالمصالح)، ومفاده: ان الدول تنطلق على أساس مصالحها، ولا يحدها خلق ولا توقفها مُثل ولا تتحدد إلا على وفق المصالح، وتاريخها أيضاً يشهد لها بصدق نيتها في تأمين مصالحها فقط، وواقعها اليوم خير دليل.

ب) ان بلادنا محط أنظار الطامعين، والعدو يرى ان نفوذه فيها ضروري لحياته.

ج) ان عدونا يعرف اننا لسنا كبقية الأُمم التي يتعامل معها، لما يعرفه عندنا من مقومات وامكانات مبدئية ومعنوية وروحية، تؤهلنا للإنطلاقة وقيادة العالم على أسس حضارية تنقض حضارته جملة وتفصيلاً.

٤ ـ لم يكن عدونا شخصاً واحداً بعينه، ولا دولة كبرى واحدة بعينها، وانما هو وضع دولي فاسد تتكالب فيه عدة أطراف لانتهاش البشر، ولها مصالح متشابكة تتعارض في بعض المناطق وبعض الأحيان والمجالات، وتشترك في البعض الآخر.

وعليه، فإن عدونا وضع دولي ينطوي على متضادات ومتزاحمات ومتنافسات.

٥ ـ وتبعاً لذلك، أصبحت في بلادنا وجودات تابعة لأطراف هذا العدو متضادة ومتزاحمة ومتنافسة فيما بينها أيضاً، وقد تشترك في بعض المصالح والمجالات والمناطق أيضاً.

٦ ـ تشترك جميع أطراف العدو في الحرص على استمرار هذه الحالة (حالة التبعية والاستعمار) ، وإذا دار الأمر بين تأجيل صراعها وبين المحافظة على هذه الحالة ، تقدم مصلحة استمرار الحالة هذه وتؤجل الصراع حتى تكلفها أو بعضها ثمنا أو تنازلات .

٧ ـ وفي هذا الواقع الإنهزامي صمدت بقايا من مفعول العقيدة السامية والعاطفة الإسلامية الرفعية ، وصمدت الأفكار والمفاهيم الإسلامية الأصيلة تصارع العدو ، فاخذت تبرز على شكل رأي عام ومشاعر وأحاسيس تنتبه إلى الاعمال العدوانية الصارخة ـ كاقتطاع فلسطين مثلاً ـ .

وظاهرة التمييز والفصل بين جمهور الأمة وبين أدوات الأعداء ، تكون في نظر الأعداء ، من أخطر الأمور على وجودهم في المنطقة وعلى مصالحهم وعلى استمرار الحالة الاستعمارية في العالم ، وقد رأوا فعلاً إن كثيراً من مشاريعهم وخططهم تلكأت بسبب هذه الظاهرة ، ولعدم تطبع الجماهير عليها أو انخداعها أو لعدم سحقهم للجماهير لحد اذعانها وقبولها ، وقد يكلف ذلك الاعداء التضحية ببعض الأدوات ، وقد تضطرهم لافتعال أحداث يهدف من ورائها تقليل الفجوة بين الأُمة وبين عملائهم ، فقد تطرح مشاريع غير مقصودة لذاتها ، وانما يراد منها خداع الأُمة وتضليل الرأي العام عندها ، أو تخديرها أو تهدئتها مؤقتاً ، أو لاجهاض نهضة متوقعة في منطقة ما .

أمثلة من مدركات الحس السياسي الإسلامي

ومن الأحكام التي نطلقها بصورة العموم ، ونستنتجها من وحي تلك المرتكزات ، دون الحاجة إلى عملية دراسة تفصيلية :

١ ـ إنَّ القوى المستكبرة في العالم تتصارع في منطقتنا صراعاً حقيقياً ، وقد يتخذ هذا الصراع اشكالاً مختلفة ، ومنها شكل الحرب الفعلية بصورة مباشرة أو بواسطة عملائها واذنابها وأدواتها في المنطقة ، وكانت هذه الحقيقة تتبادر إلى ذهن المسلم الواعي عند مصادفته لأي حدث في المنطقة وفي العالم بالدرجة الأولى ، ولا يعرف هذا التبادر إلا بقرينة تدل على أن مبعث الحدث غير الصراع بين أطراف الاستكبار .

٢ ـ ان هذه الدول المستكبرة وان

تصارعت فيما بينها الا انها تشترك في مواقف وخطط ضدنا، وهذه القاعدة تأتي بالدرجة الثانية في التبادر.

٣ ـ ان هؤلاء قد يشتركون في مخطط واحد ضد امتنا، وقد يكون هذا المخطط ذا أدوار متعددة مختلفة المظاهر، توزّع فيما بينهم، وقد تكون الأدوار على شكل صراع مصطنع يُطمئن الأمة، وتكون نتيجته ضعف روح التدين أو بلبلة أفكار ومفاهيم المسلمين ووضع حواجز نفسية وحواجز سياسية وعسكرية بينهم للحيلولة دون تفاعلهم وتواصلهم.

٤ ـ مع كل الحقائق السابقة ينظر المسلم للحدث الذي تحدثه قوى الاستكبار مهما كان على أنه (عمل اعداء).

وهذه الحقيقة كانت تجعل المسلم حذراً من هذه الأحداث بصورة أكثر مما لو نظر إليها انها (اعمال محايدين) أو أنها (اعمال أصدقاء).

وإذا كان الحدث أو العمل لا يصدر عن نية ودافع العمالة المباشرة، فإنه ينطلق إما من منطلق سقيم وذهنية مرتبطة لا تقوى على التخلص من التأثر بمخططات الأعداء أو تحرك ضمنها فعلاً.

ولم يغفل اعتبار الشعور، الإسلامي الأصيل الذي كان يخلق رأياً عاماً واحساساً اسلامياً عاماً تظهر آثاره حتى على عمل بعض هؤلاء السياسيين في بعض المواقف أما تأثراً أو مراعاة ومداراة ومناورة.

فقد يندفع بعضهم لمواقف جزئية صحيحة، ولكنها على كل حال لم تكن مضمونة الاستمرار وعدم الإنحراف، لذا ينبغي الوعي للتفريق بين المواقف الجزئية لتمييز الموقف الصحيح منها والنظر إليه بتجرد ـ لحد ما ـ عن شخصية صاحبه إذا توافرت القرائن الكافية.

٥ ـ من يحارب الحكم الإسلامي ويحارب الداعين إليه، مدان مبدئياً أيضاً، ويقع تحت هذا المفهوم كل عمل يعرقل تطبيق الإسلام.

٦ ـ حمل الأفكار الفاسدة المتناقضة مع المفاهيم الإسلامية ومع العقيدة الإسلامية، سواء كانت سياسية أو اجتماعية أو معتقدات رئيسية، مدان.

وشدة الإدانة وطريقتها تختلف تبعاً لشدة الانحراف ولخطورة الأدوار وخطورة الأفكار.

ولا يخفى الفارق في الموقف تجاه حملة الأفكار الكافرة في البلاد الإسلامية وحملة الأفكار نفسها من غير المسلمين في خارج الوطن الإسلامي، إذ قد يعتبرون في تلك البلاد دعاة تحرر أو من المستضعفين، فلا تتساوى النظرة إلى حركة تحمل أفكاراً لا اسلامية في بلد إسلامي مع النظرة لحركة تحررية تحمل الأفكار نفسها في بلد غير إسلامي، لأن الأولى مرتدة وتندرج تحت المفهوم الذي أوضحناه، بخلاف الثانية، ومثلهما مثل رجلين أحدهما مسلم والآخر مشرك واعتنقا معاً ديناً آخر، فالمسلم يعتبر مرتداً دون المشرك.

الوعي السياسي الإسلامي بعد قيام الدولة الإسلامية

وبعد ان قامت الدولة الاسلامية، لم تفقد هذه المرتكزات وهذه الأرضية أصالتها وحيويتها، ولكن ما انتجته هذه النهضة الضخمة الفياضة الواعية الرائدة، وما أحدثه هذا الحدث العظيم من تغير في الوضع الدولي وفي الأُمة الإسلامية، أضاف مرتكزاً أساسياً آخر، يكون في مقدمة هذه المرتكزات وهذه الأرضية.

فالمرتكز الجديد يدخل في كل عملية تحليل وكل عملية تقييم لأي حدث سياسي أو ذي علاقة، ويكون في مقدمة ركائز الحس السياسي الإسلامي.

إن العدو الذي كان يخطط ويعمل لاستعباد وقهر وسحق أُمة لا تملك إرادتها، وليست لها قيادة موحدة، وليس لها كيان سياسي ولا عسكري يحمي مصالحها ويقودها لتبني حضارة تصارع حضارته ولترتب وضعاً سياسياً وعسكرياً، ينسف أُسس كيانه واعتباره، أصبح اليوم يواجهها وهي تملك إرادتها ولها قيادة مبدئية موحدة صلبة، ولها كيان سياسي متين ملتزم وكيان عسكري مرعب للأعداء يحمي مصالحها ويضرب بقوة وشجاعة.

إن هذا العدو لابدّ ان يعيد حساباته ويغيّر استراتيجيته.

وإن قيام الدولة فَرَضَ واقعاً على السياسة الدولية لم تعهده منذ بعيد، انه اضاف وجوداً سياسياً يجده العدو أمامه أينما ولّى وجهه، وأينما حلَّ، مما يفرض عليه ان يعدّل حساباته وخططه بصورة عامة.

وهذا يعني: أنّ مرتكزاً ذهنياً أساسياً

أُضيف إلى صدر مرتكزات وعي المسلم وحسه، يكون في المقدمة، وهو ذو ثلاثة أبعاد:

الأوّل: ما طرأ على الساحة من مهمة جديدة لعمل الأعداء، عليهم أن يعطوها الأولوية، مهمة القضاء على الدولة أو مجابهة تأثيراتها، ويجمعها جامع العداء لهذه الدولة والهلع والخوف منها.

إنَّ الاعداء جميعاً أصبحوا أمام واقع مشترك، وانهم وان اختلفوا في كثير من المصالح الجزئية، إلا انهم يشتركون في الأرضية التي يعمل هذا الوجود على نسفها واقتلاعها من الجذور واستبدالها بأرضية لا يستطيعون التعشش فيها.

ان القوى الكبرى لا تتسع صدورها لاستيعاب تصور وجود مثل هذه الدولة، وهذا الكيان السياسي الحضاري الفريد الذي يعيش مع الشعوب ومع الضمائر ويتعامل مع ما حوله حسب موازين جديدة تتناقض مع الموازين الزائفة التي فرضتها هذه القوى ونمت بموجبها، وان الجمهورية الإسلامية بموقعها الجغرافي المتميز، وبطبيعة أراضيها وسعة رقعتها، وكثرة خيراتها، وقوتها البشرية، وثقلها التاريخي، وأثرها في المنطقة، قد تسلحت بسلاح لم يعهده العالم منذ أمدٍ بعيد، وتمردت على الوضع الدولي الفاسد، وشهرت بوجهه هذا السلاح المرعب، فهل تُترك بسهلة؟

ان مجرد قيام دولة اسلامية في هذا البلد المهم الحسّاس، لَهُوَ أمرٌ خطير بالنسبة للمستعمرين جميعاً، ويدركه المستعمرون جيداً، أكثر مما يدركه الكثير من أبناء الأمة، ويحسّ به العملاء أكثر أيضاً.

الثاني: فعل وتأثير هذه الإنطلاقة العملاقة في جميع انحاء العالم، وما يعكسه هذا الفعل الايجابي الهادر على ذهنيات السياسيين جميعاً بدرجات متفاوتة، وما يعكسه على الرأي العام في جميع انحاء العالم حتى في بلاد الاستكبار وعلى مشاعر وذهنيات المسلمين، يتفاوت أيضاً، فالانطلاقة أَوسع من حدود ايران، وتأثيرها أوسع من حدود العالم الإسلامي، وهي من القوة والضخامة بحيث لا تستطيع جميع أجهزة العالم المستكبر أن تحجبها، وأصبح صوتها يشكل ضغطاً على السياسيين وعلى موجهي السياسة، ويترك أثراً على مخططاتهم ومشاريعهم سلباً وإيجاباً.

إنَّ للثورة هذه مفعولاً وتأثيراً على جميع

الأوساط السياسية المستضعفة والمستكبرة، أمّا تأثراً بها ايجابياً، أو ردّ فعل، وهذا يشمل حتى البلاد التي يسيطر عليها الاستكبار مباشرة.

ان الدولة تفرض واقعاً عسكرياً على الخارطة، لأنها تملك قوة عسكرية ضخمة، لها القدرة على الدفاع، وهي تستعمل هذه القوة بارادتها، وإزاء هذا الواقع، لابدّ أن يردَّ المستكبرون ـ بحكم عدوانيتهم ـ بعمل مضاد، ولابدّ أن يُفكّروا بطريقة مناسبة للرد، ولربما تكون بشكل ومظهر موهم.

والدولة تتحرك (بوسط غير محدود) دبلوماسياً وسياسياً، بواسطة أجهزتها الدبلوماسيةوالسياسية، وتؤثّر على السياسة الدولية وعلى طريقة التفكير وعلى الرأي العام.

وتنطلق في فعالياتها الاقتصادية من منطلق مبدئي، فتحول النشاطات والفعاليات الاقتصادية إلى أداة فعل وتأثير حقيقي باتجاه نصرة المستضعفين، والفعاليات الاقتصادية إلى أداة فعل وتأثير حقيقي باتجاه نصرة المستضعفين في العالم، وتوجه أجهزتها الاعلامية وامتداداتها في العالم وفي المنطقة، فتحدث فعلاً في الوسط السياسي الدولي.

وتأثير الدولة في جميع المجالات يكون مضاعفاً؛ للاخلاص الذي تتميز به والتسديد والدعم الإلهي، ودعم الأُمة والمحرومين في العالم.

الثالث: ما تقوم به الدولة من فضح الأُمور وتمزيق الحجب عن وجوه الحقائق.

بعد ان كان المسلم يعتمد في معلوماته على امكانيته الشخصية، أو على جهة محدودة كالحزب ونحوه، أصبح امام مصدر للمعلومات، وامام مدرسة فكرية سياسية اسلامية حية فاعلة مخلصة، مما يساعده على الانتباه أكثر وعلى إدراك الغوامض.

وخلاصة القول: ان قيام الدولة الإسلامية، أضاف مرتكزاً ذهنياً رئيسياً إلى المرتكزات الذهنية لوعي المسلم من الوجوه الثلاثة المذكورة، وما يتفرع أو يقرب منها، ومما يجدر ذكره: أن المسلم لا يستفيد الفائدة المرضية، إذا لم ينتبه إلى هذه الحقيقة، فأصبح على المسلم أينما كان، وحيثما كان، أن يضع ذلك في مقدمة مفردات الأرضية الذهنية التي ذكرناها؛ ليتكون عنده حس سياسي مرهف يحسم

حقيقة كثير من الأُمور والحقائق، ويجعله يحكم على كثير من الأُمور حكماً صحيحاً بلمحة بصر.

بعد قيام الدولة الإسلامية، أصبحنا نحس بأننا مدعوون للنظر في كل حدث، وكل مشروع وكل تحرك يصدر عن أقطاب الوضع العالمي الاستعماري أو من أدوات وعملاء الاستعمار، على أنها جزء من كل، جزء من سعي الواقع الفاسد في العالم ضد الدولة الاسلامية بالدرجة الأُولى، أصبحنا نشعر أن القضية المركزية في سياسة المستكبرين لم تعد المنافسة بينهم، وإنّما أصبحوا شركاء بالتكالب والعدوان والحقد على هذه الدولة.

ولا يصرف حسُنا عن هذا المنحى والتوجس، الا القرائن القوية، فننتقل إلى المراتب الحسية التي ذكرناها وأولها الصراع بين المستعمرين.

وبهذا أصبح على المسلم أينما كان ان يتأهب للرد على أي تحرك بالقدر الذي يصرف تأثيره على الدولة الإسلامية ولا ينصرف عن هذا التأهب الا بقرينة، أي يتخذ الاحتياطات أوّلاً لهذا الأمر الخطير، ثم ينتقل إلى مرحلة أُخرى من مراحل الحس التي ذكرناها.

محمد سعيد الامجد
كاتب إسلامي من العراق .

وعي المبدأ ودوره في النهضة عند السيّد الشهيد محمد باقر الصّدر قدس سره

من التعسّف أن نسمي المفكّر الإسلامي الكبير الامام الشهيد محمد باقر الصدر وريثاً كفوءاً لدعاة الاصلاح ورواد النهضة... فهو لم يقف عند الأُسس والمرتكزات التي انطلق منها أولئك الدعاة حيث صدموا الواقع الفاسد بسيل من شحنات الوعي الفكري الذي يكتنزه طبيعة خطابهم الثقافي وسلوكهم التربوي ردحاً من الزمن أنتج ارجاع القاعدة الجماهيرية إلى جذرها الحضاري الذي وصلها عبر تأريخ مليء بالتضحيات...

أمّا شهيدنا الصدر (رض) فقد كان بصدد تأسيس تيار للوعي يتجاوز الإطار الزمكاني ويمتد على نحو القضية الحقيقية التي ترتقي بالاسلام من طابعه التبليغي التقليدي الموروث إلى بعده الحركي ، وينبعث بقوة ودفق من نواة فكرية عقائدية تعالج أُسس الاشكالية الثقافية المعاصرة ، فكان موقف الإسلام من القضايا المعاصرة وكلمته في ساحة الصراع وعلمه المرفوع وسط عواصف التشكيل ورياح الفتن.

وبعيداً عن الخوض في تفاصيل فتوحاته الفكرية ومشاريعه السلوكية التوعوية ، نودّ إضاءة جانب مهم من خارطة مشروعه الاصلاحي العظيم الذي أعاد انتاج الإسلام بعناصره الثابتة وعرضه في ثوب عصري يتلاءم ووعي المرحلة بكل خصوصياتها وتحدّياتها ، وهذا الجانب هو المحور في حركته الكبيرة ، وهي الركيزة الأساسية التي انطلق منها في التنظير والممارسة المتمثلة في معالجة الاشكالية الذاتية للفرد ومعوّقات ظهور الارادة الذاتية الفاعلة في ادارة الصراع.

كيف تمكن الشهيد الصدر من تشخيص الرؤية الحقة في خضم تصارع الرؤى واشتباك الخطوط والايديولوجيات والاتجاهات ؟

كيف تمثّل الصدر (رض) من هذه الخطوط المتقاطعة نموذجاً أوماً للجماهير بكل صدق فاتبعته بوحي من فطرتها ؟ ما هي الأُسس التي اعتمدها في إعادة الثقة إلى نفوس الجماهير وجعلها تؤمن بقدرتها على الصنع والابداع والتصدي لأشرس حملة غزو ثقافي حديث ؟

هذا ما سنتناوله في هذا البحث بايجاز ، ايماناً منّا بضرورة استجلاء كنوز الشريعة الاسلامية وسبر اغوار هذه المنظومة الحضارية والتأريخية لاستخلاص الحلول الحقيقية للقضايا المعاصرة كما فعل اولئك الافذاذ الذين تجمعت روح مشاريعهم في مشروع تغييري واصلاحي واحد هو شهيدنا الغالي الذي عقدنا هذا البحث لإضاءة جانب من رؤيته الاصلاحية .

هذه التحديات التي يمر بها عالمنا اليوم تختلف في طبيعتها ومستجداتها عن تلك التحديات التي مرّ بها زمن السيد الشهيد (رض) ، بل لا نبالغ إذا قلنا : إن التحول السيكولوجي لانسان عصرنا يختلف عن ذلك التحول الانبهاري الذي طرأ على التركيبة النفسية والذوقية لانسان ذلك العصر ، غير أن طبيعة المواجهة وآلية التحدي هي ذاتها التي نزل إليها السيد الشهيد ، بل إلى عمقها المتمثل بذات الانسان الرسالي وإرادته التغييرية ، وحاورها بكل ما أوتي من قوّة ، وهذا يستدعي إعادة الصياغة لتلك الخطة التغييرية التي رسمها شهيدنا (رض) بدمه الشريف المراق على محراب العقيدة وتطويرها بما يتلاءم وخصوصيات مرحلتنا الراهنة كما فعل هو (رض) .

خلفية المشهد الثقافي

حينما بدأت جذوة الانتماء الإسلامي تخبو في نفوس المسلمين في العصور البائدة ، وداهم الغزو الاستعماري بلاد المسلمين وابتزّ منهم قيمهم الأخرى وجاء بقيم وأفكار جديدة غزت العالم الاسلامي ، تعينه على ذلك آلته العسكرية والتسلح التكنولوجي الذي لم يكن يملكه انسان ذلك العصر والشرق آنذاك ، وأسست محاور للانتماءات المرفوضة للعرف والدم والقبيلة

والدولة والمصلحة السياسية والاقتصادية المشتركة.

وبعد انجلاء الاستعمار الاوروبي، تركت الدول الغازية عملاء على صعيد الفكر والسياسة والحكم ليمارسوا دور الوصاية الفكرية بعدها وتستكمل مشاريع الاستلاب، ولتبقى الشعوب محتاجة إلى الانسان الاوروبي فكراً وصناعة... ولقد كان العراق ضمن هذا المخطط، فمن حملة الغزو الاستعماري الغربي، إلى الانتداب فالملكيات فالجمهوريات والحكومات الصورية حتى دكتاتورية صدام وارهابية أجهزته القمعية.

لقد وقع الشعب العراقي تحت تأثير هذه الحملات التخريبية كما وقعت الدول والشعوب الإسلامية الأخرى تحت تأثيرها أيضاً، مما انتج تغرّباً واضح الملامح، أبعده عن جذوره التي أسست انطلاقته الحضارية، فظهرت اتجاهات فكرية وسياسية مختلفة، ظناً منها أنها البديل الفكري لاشكاليات الواقع الراهن، فنشط الشيوعيون وأصحاب الفهم التقليدي للإسلام والقوميون ودعاة العصرنة وأصحاب الخرافات وغيرهم.

ولقد لعبت السلطات العميلة دوراً كبيراً في عملية التضبيب، وراحت تثير وتغازل ثقافة ما قبل الاسلام، وتغنت بالحضارات والتواريخ القديمة كالحضارة السومرية والبابلية، وصارت هي العنوان الذي ترفعه في عملية مقاومتها المزعومة والذي يعكس عزّة وانتماء الشعوب المسلمة، بل راحت عبر وعّاظها تلتمس الحجية التاريخية لهذه الحضارات، وكانت نتيجة ذلك ان تحول الصراع من محور ثقافتين وهويتين أصيلة ودخيلة، إلى محور قومي يقوم على أساس الانتماء المرفوض.

ولم تجد الحركات الاصلاحية البديلة بسبب إغفالها لأحد الجوانب المحورية في تحركها وهو المبدأ الصالح الذي تحدّث عنه شهيدنا الغالي فيما بعد، مما أربك معادلة الاصلاح الاجتماعي وأفسد نتائجها.

تشخيص الواقع

وسط هذا الجوّ الملغوم بالسياسات والمصالح والمشهد الثقافي الموبوء تحرّك السيد الشهيد (رض) منطلقاً من عمق الذات وتحريكها لتفعيل إرادتها ونفض غبار التيه عن ملامحها، ابتداءً من معرفة الواقع بأدق تفاصيله وتحديد مساحة التخريب الذي

أحدثه الاستعمار الأوروبي.

« فقد استعمل الغزاة الاثمون كل الطرق والأساليب للقضاء على وعي الاسلام في ذهنية الأُمة وحجب أضوائه وأنواره عنها، بما نشروه هنا وهناك من مفاهيمهم وأفكارهم وتشويهاتهم للإسلام المشرق العظيم، وهكذا أصبحت الأُمة بعد ان نفّذ اعداؤها فيها مخططهم الشرس وهي لا تعرف من الاسلام شيئاً واضحاً محدداً، أو تعرف ما زوّره المستعمرون من أفكاره وحقائقه... »[1].

هذا الوعي الأساسي للمشهد الثقافي الناتج عن الغزو الاستعماري كان تحديده عنصراً أساسياً في عملية الاصلاح التي بدأها السيد الشهيد (رض) وهكذا تبنّى مسألة التغيير على أُسس فكرية وثقافية أصيلة مستقاة من المنظومة الحضارية للإنسان، ومن دون هذه الأسس تكون البناءات الفوقية هشّة جامدة تتكسّر أمام مستجدات العصر ومتطلبات الواقع.

وهذه الأُسس الفكرية المتعمدة في متواليات الاصلاح، لابدّ أن تكون نسخة أصلية نقيّة من التشويهات والبدائل التي تقذفها حركات الاستلاب والتعرية... هذا ما آمن به مصلحنا العظيم السيد الصدر، ولذا ربط بين الغزو الاستعماري ونتائجه وبين المشهد الثقافي المأساوي للعالم الإسلامي، مركّزاً على مسألة الأساس الفكري للكون والحياة والإنسان في الصيرورة الحضارية لكل امة حسب تركيبتها السيكولوجية وطبيعة انتمائها وتوجهها الثقافي، ولا يمكن ان نستبدل أُسساً فكرية معينة ونجعل مكانها أُسساً أُخرى تحت غطاء التمدين والتجديد، وهي لا تتلاءم مع منظومتها الحضارية التي أثبتت نفسها في مراحل الصراع المختلفة كحل شامل للوضع المأساوي الذي يعيشه الإنسان، ومدّت جناح ملكها على العالم بأسره... لا يراه السيد الشهيد اصلاحاً، بل هي عملية إعاقة مقصودة مرتبطة بمصالح وسياسات الدول الغازية في البلاد الإسلامية.

« غزا العالم الإسلامي منذ سقطت الدولة الإسلامية صريعة بأيدي المستعمرين سيل جارف من الثقافات الغربية القائمة على أُسسهم ومفاهيمهم عن الكون والحياة والمجتمع، فكانت تمّد الاستعمار امداداً متواصلاً في معركته للاجهاز على كيان الأُمة وسر اصالتها المتمثلة في الإسلام... »[2].

وبعد أن يقوم الشهيد بهذا التشخيص الدقيق للتشويه الثقافي الذي لحق بالأُمة الإسلامية وكيانها الفكري ـ وهي خطوة يرتدي فيها الشهيد وعي الحكيم وزي الطبيب ـ لم يكتف بأن يزرق حقنة (المورفين العظيم »[٣] .

انطلاقة التحرك... الإرادة الذاتية ـ

من الواضح ان شهيدنا الصدر (رض) كان يرى أنّ العملية الاصلاحية من وجهة نظر اسلامية تختلف عن الرؤى التي تدور في خلد الآخرين وتنظيراتهم، وان على المسلمين ان يطرحوا حلاً ناجعاً لتلافي الانحسار الذي حدث للحركات الاصلاحية الأخرى التي ولدت بولادة (قيصرية) ناقصة، ولذا قال: لابدّ أن تكون كلمة الإسلام (كاملة وشاملة) وهذه الشمولية في الرؤية سنتعرض لها لاحقاً، أمّا أن تكون الكلمة (قوية وعميقة وصريحة وواضحة) فهذا ما كان يدور في خلد السيد الشهيد؛ لأنّه كان يرى أن الأُمة تبتلى بمرضين:

الأوّل: ما أسماه بمرض الشك؛ إذ تشك الأُمة بقائدها ومبادئها الحقة.

والثاني: ما أسماه بمرض فقدان الإرادة حين تصبح الأُمة ـ على رغم ما لديها من وضوح في الرؤية لمبادئها الصحيحة وصلاحية قائدها ـ عاجزة عن اتخاذ القرار والتضحية في سبيل المبدأ والعقيدة.

ويرجع إلى موروثه الفكري والتاريخي ليستنتج أن كلاً من الحسن والحسين عليهما السلام مارسا دورهما الاصلاحي في جانبيه المذكورين، فابتليت الأُمة في زمن الإمام الحسن عليه السلام بالمرض الأوّل، بينما ابتليت في زمن الإمام الحسين عليه السلام بالمرض الثاني، فكان العلاج هو التضحية بأروع صورها والفداء بأعلى قممه[٤] .

ولقد ابتلي شهيدنا (رض) بمعايشة عصر مصاب بالمرضين معاً، ولكنه كان يدرك ان إرادة الأُمة الذاتية وشخصيتها هي العنصر الفاعل في تحديد مسيرة الإنسان واتجاهه الاجتماعي الصحيح، ومن دونها يستحيل الإنسان إلى خشبة عائمة على سطح المياه تتقاذفها الأمواج حيث تشاء.

وتحرك نحو تنضيج الشخصية الإسلامية للفرد؛ لأنّها لا تقع تحت تأثير عوامل متعددة، بل إنّها ترتبط بسلطان عامل واحد هو إرادة الله والتكليف الشرعي، وهذه النواة هي التي تجعله يرفض الواقع الفاسد،

ويتمحور حول مصلحة الإسلام العليا، فلا يصدق على أية أُمة انها بناءة متميزة ما لم تترشد شخصيات أبنائها وتنضج مواهبها ويتبلور وعيها ﴿ **إنّ الله لا يُغيّرُ ما بقومٍ حَتّى يُغَيِّروا ما بأنفُسِهِم** ﴾[٥].

وبهذا تجلّى السيد الشهيد اتجاهاً فكرياً وسياسياً وثقافياًواجتماعياً يصطدم بالواقع الفاسد بكل مفاصله الشوهاء ويعيد في للأُمة الإسلامية الثقة في محورية إرادتها الذاتية في التشكل والصيرورة، ويشدّها بخيط من نور إلى منبع الثقافة الأم، وذلك من خلال المشاريع المتعددة الجوانب: تعرية النظام وفضح أساليبه اللامشروعة، إظهار كفاءة الإسلام عملياً في إدارة الحياة من خلال الكتب الكثيرة في الحقول المختلفة، الكتب والنشرات التي نشرت باسم جماعة العلماء في النجف الأشرف، الإيعاز بتشكيل حزب إسلامي يتحرك وسط الجماهير، تربية النخبة وتأسيس مراكز مختلفة للتثقيف في عمق المجتمع، التصدّي للمرجعية الرشيدة المنفتحة على الواقع، إلى حد نداءاته الثلاثة الأخيرة التي تطالب برأس النظام باعتباره ليس شرعياً بل قائماً على أساس البطش والاستبداد.

وعالج المرض الثاني بتصميمه على الشهادة على الرغم من قداسته الشخصية علماً وفكراً ونسباً وخلقاً ليتسنّى للأُمة أن تمارس دورها الحضاري في عملية البناء والصنع والإبداع بعيداً عن التهميش والسلبية ومشاريع التغييب.

بلورة شروط النهضة

حينما بدأت بوادر النهضة بالظهور على أثر منبّهات الغزو الاستعماري لبلاد المسلمين، وتوالت الكتابات التي تتحدث عن النهضة وشروطها، كان لمفكرنا الشهيد رأي في هذا الصدد تبعاً لتشخيصه للآثار والنتائج المترتبة على المشهد الثقافي المذكور آنفاً، هذا الرأي تتجلى فيه عبقرية الشهيد (رض)؛ إذ استقاه من الأُسس الفكرية المخبوءة في خزائن هذه المنظومة الدينية والتراثية للمسلمين، ففي الوقت الذي يتغنّى فيه الانسان المسلم بالشعر والفروسية وغيرها من تاريخ المسلمين وينقّب فيه عن مآس مماثلة لما يمرّ به، علّها تواسيه في مشهده المأساوي المعاش، راح السيد الشهيد (رض) يسبر أغوار التاريخ والفكر ليستخلص ـ من اشكاله واشكاليته التي تمثّل سطحه المتغير ـ عناصره الانسانية، بعد تحليله وتجريده من سطحه المتغير وخصوصياته

ويخترق بذهنية ثاقبة هذا السطح نحو العمق حيث الفكرة الإنسانية والسنّة التاريخية التي تعيد إنتاج نفسها في المراحل والاشكال المختلفة، فيقرر ثلاثة شروط لنهضة الأُمة من خلال بحثه المعنون بـ (الشرط الأساسي لنهضة الأُمة) الذي كان مفتتحاً به أوّل عدد من مجلة الأضواء النجفية والذي صدر في ٩ حزيران ١٩٦٠ م:

١ ـ المبدأ الصالح.

٢ ـ الإيمان بذلك المبدأ.

٣ ـ فهمه.

ثمّ يطبق هذه الشروط على واقع المسلمين آنذاك، ويرى ان الأمة تمتلك المبدأ الصالح المتمثل بإسلامها العزيز ورسالتها الخالدة وقيمها ومبادئها وقوانينها، وهي تؤمن بذلك كلّه وتقدّسه، غير أن الضعف الذي يعتري سبلها وكيانها ناشىء من عدم فهمها له وغموض الرؤية أمامها نتيجة لعمليات التغييب والتبعيد عن منهجه الصحيح.

« وأمّا فهم الأمة للمبدأ ومفاهيمه وحقائقه، فقد كان هو نقطة الضعف التي نجحت فيها عملية الفصل بين الأمة والمبدأ... فالفهم العام للمبدأ الإسلامي إذاً هو ضرورة الأُمة بالفعل الذي تستكمل الأُمة به الشرط الأساسي لنهضتها »[٦].

فهو يرى أنّ انشداد الانسان العاطفي وانتماءه للإسلام ومبادئه الصالحة وقيمة الخالدة لا يكفي لأداء دوره الرسالي المنشود والمؤثر في البناء والتغيير... لابدّ من الانشداد العملي الذي يكون عن فهم ووعي وبصيرة، وهذا الأخير هو الذي يمنح الإنسان منعةً وتماسكاً وانشداداً حقيقياً للمجتمع الإسلامي العظيم، ويمنح الانسان المسلم انسجاماً في الموقف حتى مع اختلاف طرق الأداء وآليات التعامل مع القضايا، ولذا ترى ان موقف الامامين الحسن والحسين عليهما السلام واحد منسجم مع المبدأ على الرغم من اختلاف الأداءَين.

هذا هو الشرط الأساسي للنهضة كما يراه السيد الشهيد، وهو كون الأُمة واعية لمبدأها، ومن هنا تنبعث كل الهدايات والمواقف البطولية المشرفة، ومتى توافر هذا الشرط لدى الأُمة ينتفي تأثير الشبكة المعقدة لعلائق الحياة الدنيا عليه، ويكون الانسان المؤمن مشدوداً بخيط واحد قوي الصلة بمحور واحد وهدف واحد هو رضا الله سبحانه وأداء مهمة الاستخلاف والاعمار في

الأرض مهما تمثلت هذه المهمة من أدوار وأشكال وتطلبت من قرابين وتضحيات، وعلى هذا كان الخالدون من الصحابة مثل عمار بن ياسر واثقي الخطي في خضم عواصف التشكيك... قاتل عمار إلى جانب أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام وهو في التسعينات من عمره رابط الجأش ثابت الجنان يخوض لهوات الحرب، ولم يدخله الشك أو ريب للحظة واحدة مهما شك الناس في أن علياً على الحق ومعاوية على الباطل، وكان يقول: « اللّهمّ إنّك تعلم اني لو اعلم ان رضاك في ان اقذف بنفسي في هذا البحر لفعلت »[٧].

ومن هنا أكّد السيد الشهيد في فعالياته المختلفة كتابةً وسلوكاً وتربية على هذا الأساس تشخيص الرؤية وفهم المبدأ ـ لما يحتله من مركزيّة الدور وحيوية الفعل في رفض وصدّ التيارات الغازية واستكمال مسيرة الحضارة الإسلامية والعمل على تخليدها.

تحويل مفهوم الثورة

المتكلس في الأذهان عن مفهوم الثورة هو ذلك الانتصار والتغيير الظاهري للحكم أو الحاكم المستبد، أو تغيير الاوضاع لصالح الجماعة الخيرة، في حين كان لشهيدنا الصدر (رض) مفهوم خاص عن الثورة يشكله بعناية ومهارة ودقة وعمق وصدق من المادة العقائدية التي يؤمن بها الانسان الرسالي وهي الأُصول الخمسة.

« ان أصول الدين الخمسة التي تمثل على الصعيد العقائدي جوهر الاسلام والمحتوى الأساسي لرسالة السماء، هي في نفس الوقت تمثل بأوجهها الاجتماعية على صعيد الثورة الاجتماعية التي قادها الانبياء الثورة المتكاملة »[٨].

هذا هو الفهم الذي يلتقي فيه الجانب العقائدي والبعد الحركي لهذه العقائد، فإن الأصول الاعتقادية ليست ترفاً فكرياً أو متعة عقلية أو حلبة للمناظرة والافتخار بقدر ما هي دلالات اجتماعية وثقافية وسياسية يراد لها ان تتحرك في الواقع وتفعل فيه فعلها الكبير ليتجاوز الانسان الرسالي حصار التخلف وعلائق الحياة الدنيوية، وينطلق بوعي جديد لاستثمار الأرض واعمارها وأداء مهمة الخلافة على الأرض، وهذا هو المفهوم الواسع الذي أسسه شهيدنا الصدر عن الثورة، فهي ثورة وعي لأساس الهدفية التي خلق الإنسان من أجلها، والتي تؤهله

للخلود في العالم الأخروي العظيم، فهو يرى: أن هذه الأُصول العقائدية الخمسة التي تشكل أُسس الثورة (المتكاملة) هي نفسها كفيلة بأن «ترسم للمسيرة البشرية معالم خلافتها على الأرض»[٩].

وكما تكون هذه الثورة المفهومية نابعة من أسس عقائدية هي جوهر الإسلام، كذلك تكون متخلّقة بأخلاق عالم الغيب، وهذا صمام أمان ثانٍ يقيها التعثر والسقوط، ويؤمن لها مراجعة ذاتها وعرض انجازاتها بصورة دائمية على مصدر الاشراق ومرآة الحقيقة، وبذلك تتغلب الثورة على عقبات الطريق ويتحسس أبناؤها الحب والانشداد لهذا البذل والعطاء، هذا هو مفهوم الثورة الحقيقية عند الشهيد الصدر (رض).

«ان الثورة الحقيقية لا يمكن ان تنفصل بحال عن الوحي والنبوّة ومالها من امتدادات في حياة الإنسان...»[١٠].

وكما كان سابقاً يؤكد ضرورة فهم المبدأ الصالح وأثر ذلك الفهم في التشكل والصيرورة الحضارية لأية أمة، يقرر هنا الخصوصية التي تجعل المسلمين يعيشون هموم هذه النهضة، ويدرسون ضرورة إقامة حكم الله على الأرض، وهذه الخصوصية هي ارتباط السعي والحركة بمصدر الغيب واخلاقه، وفي ذلك مائز للحركة الاسلامية عن الحركات الأُخرى، فهي لا تريد أن تعالج الجرح بشكل موضعي أو آني أو جزئي أو غير ذلك مما يعرّض الحركات المدعية للإصلاح إلى انتهاء قدرتها الحركية وانقلابها على نفسها، بل هي تنطلق من الشمولية في الرؤية والإنسانية في الطرح والسعة في المفهوم، تركز على الاشكالية الكبرى وهي الصراع الذاتي لدى الانسان والمنبعث من شبكة معقدة من العوامل الداخلية والخارجية، وتدرس الآلية المثمرة لرفع هذه الاشكالية التي يرتفع بارتفاعها مسار الصراع ويتحول إلى صراع بين ثقافتين وهويتين لا صراع الهوية الواحدة المشبوب في داخل الإنسان، فهي ثورة على المفاهيم المقلوبة التي حملها الإنسان وركزتها حملات التخريب والاستعمار، مما اقعده عن السعي نحو الكمال المطلق وشلّ قدرته على النهوض والانعتاق، وهذا ـ عند السيد الشهيد ـ هو حقيقة الصراع المرير الذي كان يخوضه الأنبياء عليهم السلام.

«ان صراع الأنبياء مع الظلم والاستغلال لم يتّخذ طابعاً طبقياً كما وقع

لكثير من الثورات الاجتماعية، لأنّه ثورة انسانية لتحرير الانسان من داخل قبل كل شيء، ولم يكن جانبه الثوري الاجتماعي إلّا بناءً علوياً لتلك الثورة...»[11].

وهكذا فمصلحنا الشهيد ينطلق في مقولة الوعي كعنصر أساسيّ في النهضة من منطلق القائم بين عالم الغيب والشهادة، تلك العلاقة التبادلية الجدلية المنتجة للواقع بين الرؤية الإسلامية بكل ما تختزنه من أخلاق وقيم ومبادئ واعتقاد، وبين ضرورة تحريك هذه الرؤية لإنتاج فرد صالح، وبالتالي مجتمع صالح يقوم على أساس العدل والخير، وهذه الرؤية الاصلاحية التوسعية لمفهوم الثورة يرافقه كشاف في جميع حقول المعرفة وشتى جوانب الابداع حتى التخصصيات التي اعتاد الفقهاء ان يتحدثوا فيها بلغة المصطلحات والعبارات العلمية، يحاول هو ان يربطها برؤيته الاصلاحية ويكتشف فيها أنها قناة يمكن استثمارها لخدمة الهدف الإسلامي الأسمى، ولذا جاء في مقدمة كتاب الفتاوى الواضحة أنها « تحاول ان تعرض الأحكام من خلال صور حية وتطبيقات منتزعة من واقع الحياة وتتجه إلى بيان الحكم الشرعي لما يستجدّ من وقائع الحياة، ولهذه الفتاوى الواضحة تحقيق لذلك بالقدر الذي اتّسع له المجال وأتاحت الفرصة...»[12].

وهذه منه (رض) غاية في تشخيص الرؤية الحقة وبيان أبعادها وآثارها، وهي عملية استجلاء وشحذ للذهنية حتى يتسنى لها فهم المبدأ ووعيه بصورته الحقيقية وبحجمه الطبيعي وأبعاده المختلفة، وهذا كلّه عند السيد الشهيد (رض) مقدمة للانسجام والانشداد والالتحام المرجو تحققه بين الفرد ومبدئه، وهذا الانشداد هو الذي يجعله يتفانى في سبيل نصرته ويقوم بأعباء النهضة من أجل اعلائه.

آليات التطبيق

ولم يكتف السيد الشهيد بالتنظير والخطاب، بل كان يتحسس الموضع الذي يصدر منه الداء ومكمن الألم بالتدريج والدراسة المتأنية الحكيمة، ويضع أسساً تطبيقية ذات أساليب وآليات مختلفة، لعل أعظمها هو إبداعه من خلال التفكير والتصنيف والآلية المتفردة التي تتمثل باستنطاق المادية العلمية والتأريخية بلغة العصر مع اضافة لمسات

الوعي التحليلي لنفس المادة التراثية واستخراج عناصرها المحركة التي تعيد نفسها وتتكرر على شكل واقع يلامس قضية الانسان وصراعه الداخلي وخصوصياته السيكولوجية... ألقى السيد الشهيد (رض) بكل ثقلة الفكري في ساحة الصراع متجاوزاً حدود الكاتب المبدع ومرتقياً منصة المفكر الفيلسوف مع محافظته على مادته الابداعية الأساسيّة والطريقة العلمية والبحث الموضوعي باعتباره مجتهداً من مجتهدي الحوزة العلمية، لكنه لم يتقيّد بمنهجية التفكير التقليدي ولا المواضيع المتعارفة في الحوزة العلمية، فكتب في مجال الفلسفة والاقتصاد كتابي فلسفتنا واقتصادنا اللذيّن وازنا القوى الفكرية المتصارعة في هذين المجالين، وفي الدور الريادي لأئمة أهل البيت عليهم السلام: الأئمة تنوع الأدوار ووحدة الهدف، وبحث حول الولاية، وفدك في التاريخ... وكلها تنصبّ في مجال تشخيص الرؤية والصورة الطبيعية للدين بعيداً عن منتجات الغزو ووعاظ السلاطين، وهذه الصورة هي الكفيلة بخلق الوعي الحركي والسلوكي لدى الانسان المسلم ودفعه إلى تمثيل الدين والفكر والعقيدة بشكل واقعي حي معطاء يشكل حلاً للوضع المزري لانسان ذلك العصر، وسداً يحول دون تنفيذ مخططات الأعداء والمستعمرين.

واللطيف قوله في مقدمة كتاب فلسفتنا: « وليس هذا الكتاب الا جزءاً من تلك الكلمة... »[١٣]، أي كلمة الاسلام في المعترك، وهو يوحي بأنه ليس بصدد معالجة الوضع الراهن فحسب ولا مشكلة هذا الجيل العراقي بالذات، بل هو بصدد تأسيس منهج جديد لفهم الاسلام، يكون قاعدة للأجيال والحركات الاصلاحية القادمة من رحم التاريخ، لئلا تعاد مشكلة تحويل امامة الانسان المسلم الفكرية إلى أُسس غيره، كما عبر عنها:

« اخذ العالم الاسلامي ينفتح على حياة الانسان الاوربي، ويذعن لامامته الفكرية وقيادته لموكب الحضارة بدلاً من ايمانه برسالته الاصيلة وقيمومتها على الحياة البشرية »[١٤].

ثم تسلسل بعد ذلك (رض) في تحديد الاشكال التي عبّر بها العالم الإسلامي عن تبعيته لتجربة الانسان الاوربي في

السياسة والاقتصاد والمنهج... وهذا يدل على سعيه الحثيث لازاحة الضبابية التي شوّهت الرؤية الاسلامية الحقة، وأعاقت تحرك المسلمين وتبلور أسلوبية العمل والتعامل مع القضايا المعاصرة، كل ذلك ليعي المسلمون مسألة النهضة والانعتاق واللحوق بركب الحضارة.

استنطاق خصائص الرسالة

ومن ضمن الآليات التي اعتمدها السيد الشهيد في نهضته المباركة: استنطاق خصائص الرسالة الاسلامية وتحليلها، بغية الاستفادة منها في البناء التحتي لشخصية الانسان المسلم والتي تشكل عنصراً أساسياً في رسم ملامح الحركة الاسلامية وتشكيل خارطة المستقبل.

ولقد حدد هذه الخصائص المقومة في مقالته الافتتاحية التي كتبها في العدد الثاني من مجلة الاضواء النجفية الصادرة في الأوّل من محرّم عام ١٣٨٠ هـ بعنوان (رسالتنا والدعاة) بما يلي:

١ ـ الطابع القدسي للرسالة الاسلامية، وهو الأمر الذي تفتقده الرسالات والدعوات الأرضية كافة باعتبارها اجتهاداً بشرياً قاصراً، وأما الرسالة الاسلامية فتتسم بالقدسية؛ لانها نابعة من العقل الإلهي اللامحدود، وهذا يوفر لأبناء الأمة الاسلامية عناصر القوة والتحدي والتضحية.

٢ ـ الأمل بالنجاح والفوز، وهو الأمر الذي تشيعه الرسالة الاسلامية في نفوس أبنائها، والذي تفتقد الرسالة بفقده وجودها ومعناها الحقيقي، حيث كانت الطليعة الاسلامية تهتزّ أملاً بل يقيناً بتحطيم عروش الظلم في الوقت الذي تألب فيه أعداء الاسلام على خنقها وهي وليد ضعيف في مكّة.

٣ ـ الدافع الذاتي حيث « تسخير الدوافع الانانية والمثالية معاً لصالحها، فان طبيعة الرسالة الإسلامية اقناع المسلم بأن الاخلاص لهذه الرسالة والدعوة إليها والتضحية في سبيلها مكسب شخصي قبل أن يكون مكسباً مثالياً أو اجتماعياً، ونعيم لا حدود له قبل أن يكون عاطفة مثالية أو اندفاعاً تحمسياً »[١٥].

وهكذا، وبهذا التشخيص الدقيق لخصائص الآيديولوجيا الإسلامية وابعادها وفرزها عن الأنظمة والتيارات والآيديولوجيات الأُخرى التي لا تستند إلى

رؤية ثابتة... كان يزيل الغبش والتكلّس عن الرؤيـة الاسـلامية ويشـخص خـط السـير الخالي من التعاريج والموصـل إلـى السـعادة الأبديـة، ويرسـم أطروحـة الخـلاص بقلمـه ودمـه الشـريف، وكـان هـو الفهـم والـوعي بأقصى درجاته وأعمق صوره للإسلام ومادته الثقافية والحضـارية وتأريخـه المجيـد، علـى عكـس اولئـك الـذين يـذهبون إلـى ان الآيديولوجيا قمعيّة بطبيعتها!

خاتمة

وهكـذا تجلّـى الاسـلام عبـر المشـروع الصـدري العظـيم معلنـاً كلمتـه وهـو يضـمّد جراحات الانسانية المعذّبة والمبتليـة بـالقوى والحكومات المتسلطة على رقابها، والاقـلام المأجورة والأبواق المغرضة.

ألقى بنفسـه فكـراً وسـلوكاً وقلمـاً وجسـداً ليصمم على الشهادة ـ المشروع وينحنـي لـه التـاريخ اجـلالاً واكبـاراً، وتتمثلـه الأجيـال نموذجـاً للـوعي ونكـران الـذات مـن أجـل المبدأ.

فما هو واجبنا في الوفاء له؟ وما هو دورنـا فـي هـذا الصـراع القـادم مـن مـدن الغـرب بأحكامه المختلفة؟ وما هي اطروحاتنا نحـن في الخلاص من مشاكلنا المعاصرة وتحقيق خصوصياتنا الثقافية؟ وما مـدى عملنـا لحـد الآن بوصاياه ونداءاته التي أطلقتهـا حنجرتـه اللاهبة؟

هذا ما علينا أن نجيب عنه بعمق ووضوح وقوة وصراحة كما فعل هو (رض).

الهوامش

[١] مجلة الأضواء، العدد: ١، السنة الأولى، حزيران ١٩٦٠ م، النجف الأشرف، ص ٢.

[٢] مقدمة كتاب: فلسفتنا للسيد محمد باقر الصدر، مجمع الشهيد آية الله الصدر العلمي، ص٦.

[٣] المصدر نفسه.

[٤] مجلة الأضواء، ع ٣، س ٥، رجب ١٤٠٤ هـ وجوانب من حياة الشهيد الصدر للسيد كاظم الحائري.

[٥] سورة الرعد، الآية: ١١.

[٦] سليم، عزّ الدين، الامام الشهيد محمّد باقر الصدر، رائد حركة التغيير في العراق، طهـران، المجلـس الأعلـى، ص ٢٨ ـ ٣٠.

[٧] وقعة صفين لنصر بن مزاحم، تحقيق وشرح عبدالسلام محمد هارون، بيروت، دار احياء الكتب العربيـة، ص ٥٢٦.

[٨] نقلها غالب حسن في كتابه الشهيد الصدر رائد الثورة الإسلامية في العراق، طهران، وزارة الإرشاد، ١٤٠١ هـ، ص ٩٥.

[٩] المصدر نفسه.

[١٠] المصدر نفسه.

[١١] المصدر نفسه، ص ٩٦.

[١٢] الصدر، السيد محمد باقر، الفتاوي الواضحة، بيروت، دار التعارف، ص ١٤.

[١٣] فلسفتنا، مصدر سابق، ص ٦.

[١٤] مقدمة كتاب اقتصادنا، ط ٢، ص ٨.

[١٥] الامام الشهيد محمد باقر الصدر الرائد حركة التغيير في العراق، مصدر السابق، ص ٣٣.

أ. م. د كاظم فاخر الخفاجي
باحث إسلامي من العراق.

الإسلام والغرب...
منطلقات الحوار وآلـيَّاته
عند السيد محمد باقر الحكيم قدس سره

توطئة

يكتسي بحث العلاقة بين الإسلام والغرب أهمية كبيرة، رغم أن هذه العلاقة لم تغب عن أدبيات الطرفين، طيلة قرون من الزمن، والتحولات التي تجري في العالم تقتضي تجديد الحديث عن الإسلام والغرب على ضوئها، وقد أكد ذلك المفكر محمد آركون في كتابه (قضايا في نقد العقل الديني) بقوله: «أننا قد دخلنا الآن في عصر العولمة الكونية وينبغي أن نعيد التفكير في كل شيء على ضوئها»[1].

والواقع يؤكد أن القضية الكبرى الأكثر إلحاحاً وحسّاسية هي علاقة الإسلام والغرب في زمن العولمة راهنها، آفاقها المستقبلية. بالنظر إلى راهن هذه العلاقة وإلى نوعية الرؤى والمواقف المتبادلة بين الإسلام والغرب نجد أن اللغة السائدة هي لغة التصارع والتضاد في أحيان كثيرة في لغة الرشاش! ومعلوم أنه حين يتكلم الرشاش يخرس الفكر. ويبدو أن المستقبل سيكون أكثر سوداوية إذا لم تتم زحزحة المواقف وتجاوز مواقف الاختلاف.

والتاريخ يؤكد أن صيغة التقابل والتعارض في موضوع الإسلام والغرب ليست جديدة، إذ يعود التجافي الى زمن بعيد، زمن ظهور الإسلام الذي شكل منذ ظهوره مشكلة لأوربا النصرانية، وقد تراوحت العلاقة بين عالم الإسلام والعالم الأوربي بين الحروب والمعارك تارة، ومعاهدات الصلح تارة.

مع تراكم هذا الإرث التاريخي المشحون بالصراع بين الإسلام والغرب، أصبحت العلاقة معقدة وحساسة، يتداخل فيها التاريخي والسياسي والاقتصادي والفكري والعقائدي بصورة حادة، تجعل اي محاولة للتجاوز تبدو فاشلة على المدى القريب على الأقل.

على وفق هذه المفاهيم، حاولنا الوقوف على فكر الشهيد السعيد محمد باقر الحكيم ﷺ، وكيف ينظر الى هذه الرؤى المتصارعة وتحديد موقف الإسلام بمفهومه الجديد. حتى جاءت الدراسة بالشكل التالي:

موقف الغرب من الإسلام

آليات الحوار ومعطياته

نقد الذات

نقد الآخر

الحوار الثقافي/النشوء والإختلاف _

الشهيد المجاهد محمد باقر الحكيم ﷺ من الرجال الذين برزوا خلال هذه الحقبة المتأخرة ليمثل هذا الخط الجديد، والذي صار انموذجاً راقياً للتعامل مع قضايا الفكر الاسلامي لطروحاته المعاصرة بشكل جديد وبنظرة اكثر شمولية تتحرك فيها المدرسة الاسلامية بمنهج متميز يتسم بالدقة من حيث نتاجة الفكري وحركته التغييرية والاصلاحية، فضلاً الى انخراطه في العمل الاجتماعي والسياسي بل وعلى كافة الاصعدة الاخرى، وعليه فقد وقع اختيارنا على شخصيته من خلال المتابعة المستمرة للطروحات التي قدّمها في حياته: (المقابلات الإذاعية ايام معارضته النظام المقبور في جمهورية ايران الإسلامية وتلفزيون واذاعة الكويت) فضلاً عن خطبه الدينية التي حصلت على البعض منها.

ان حوار الثقافات هو خيار انساني، واخلاقي ودعوة لترسيخ كل مفاهيم الحياة الشاملة في الديمقراطية والتعددية والمجتمع المدني، وفي اطار هذا الحوار يمكن استبطان علاقات القوى الاجتماعية في تعظيم الشأن العام وفي توسيع مديات عملها

ونضج مشروعها في البناء الوطني.

ان تجليات هذا الحوار تمثل ايضاً دلالة حاسمة على الإقرار بحتمية الثورة الأخلاقية وشرعية وجودها امام ظواهر السياسة والعلمانية والتغاير في طبيعة المكون المجتمعي... ليس لأن هذا الحوار يعمد الى شرعية التقارب بين (الدين والسياسة) او ان الدين بمعانيه الواسعة يمثل موقفاً موضوعياً من شروط التحول الحضاري والإنساني في الدولة الحديثة وانما الضرورة ان يحمل الحوار الثقافي طابع القوى الاجتماعية في تمظهرها وتوجهات خطابها العام، والحاجة للعمل تحت عنوان عام واساسي يتمثل في استيعاب متطلبات التحوّل في منطلقاتها المحورية وقوة ادائها.

لقد كان الحوار محصوراً في مجال ثقافي منقطع عن الكثير من المؤثرات الاجتماعية ومسايرة المجتمع للكثير من الاحكام التي تجعل التراث العلماني في مواجهة نصوص تشكيكية لا تحمل انغلاقا على صعيد الايديولوجية او الرمز او تملك مخيالا يطلق العنان للسليقة الاعتقادية بعيداً عن وقائع التاريخ واعمام نصها المشروط بدالة النص القرآني ونص السنة النبوية واحكام التكليف في التراث الامامي حيث تكون محاولة تحصيل وكشف لعمليات تاريخية واجتماعية وسياسية واسعة كانت مقموعة تحت سطح الهوان التاريخي.. فكانت هذه النصوص تمثل نسقاً اجتهادياً لمقاومة سياسية وتمثلاً لمسميات تعبر عن وعي معارض للخطاب المؤسسي الذي عمل طوال عقود طويلة على اخراج نص التكليف الشرعي من وظيفته المرجعية الى وظيفة سياسية قوامها التكوين القبائلي – التجاري ذات الملامح السطحية الذي لم يستبطن من الخطاب الديني سوى التشكيل القومي – الهلامي مقابل منظومة من المحاور ذات الطابع المؤسسي / السلطوي الموصِّل بنظم اعلامية وتربوية وعبادية محافظة، بل متزمتة بشأن مقاربة الهامش الثقافي والاجتماعي لا حكام المؤسسة وتنامي التدين المظهري ذي النزعة الاصلاحية الشكلية حيث يفقد الحوار الثقافي اهليته في استقبال النقد الفكري وتطوير حلقاته العلمية والاعتقادية.

ان فكرة تقديم الحوار الثقافي او ما نعني فيه حوار الثقافات ليس تعريقاً باشكالية الخطاب الديني (الرسمي) في النص

التاريخي او نرجسية ثقافته كما تشير اليه بعض النصوص العلمانية ، بقدر ما هو تقديم صورة شاملة عن الانماط الثقافية في النص الاجتهادي الاسلامي وتصوره (الايديولوجي) ونورانية احكامه في تقديم مضمون انساني الدولة في الشرعية السياسية والقضاء والثقافة والتفسير والشورى والعدل والحقوق والتشريع والتكاليف وفهم السلطة على اساس مرجعيات الامامة وعلاماتها وهذا الحال يمتد الى الحديث عن التنوير كمدخل واسع للحوار الثقافي والتعاطي مع السلطة الدينية كمشروع جوهري للتحول التاريخي بصورة عامة وجعل النص القرآني والنهج البنيوي هو القاعدة التأسيسية التي تعيد انتاج محاور النص عبر التفسير والتأويل والاجتهاد ومقاربة الممارسة الفقهية والعقائدية ضمن افاق نقل (النص الديني) الى فضاء فكري وسياسي واجتماعي جامع .

إذ ان القصدية التاريخية ومظاهر الاسلام السياسي اعطت فهماً قلقاً في قراءة الشمولية الاسلامية وموقفها ومرجعياتها ونتائجها الاجتماعية والسياسية ودورها في سياق الحوارات الحضارية التي بدأت مع دخول الاسلام السياسي الى المدن والامصار والحضارات الاخرى تمهيداً لأسلمة المجتمعات وايجاد الحلول لمشكلاتها . . اي ان النص الديني يطرح مشروعه التعويضي الفكري الجديد كنص شمولي له الاحكام الشرعية العامة . وهذا التوصيف ليس انحيازاً او ازاحة لمنظومة من المفاهيم التي جعلت من (الايقونات الدينية) احكاماً ثابتة لها . بل هو اعادة قراءة لسيرة النص الاجتهادي المقموع ووضعه في مجالات مؤثرة ذي سعة للخروج عن الحافظة المؤسسية وهامشها الثقافي وما فرضته من (أنساق) إرهابية ، وجد النص العلماني ضالته في التعاطي مع اشكالاتها وعدم واقعيتها وانماطها الظاهرة والدعوة الى نصوص تعويضيّة اصلاحية تشي بالحفاظ على الجوهر وبالتالي نقل الحوار الى معايير تصطحم بالمتحول وانعكاساتها على الخطاب الاجتماعي والاخلاقي والعقائدي . . ويبدو ان اي محاولة لمقاربة النصوص خارج اطارها التاريخي سيعمد الى استدراج تصورات تؤدي الى الاخذ بنهج تفسيري اجتهادي في ازاحة واضحة للنص الاصولي المتصل بالثابت النقلي والحافظة العرقية المتخلفة والمعبرة عن نفسها فقط ، والتي لا

تدعو الى مغالبة المعنى بل التعاطي مع جوهره، وهذا ليس اعراضاً عن العقل والنص بل مدعاة لوضعه موضع التأويل وبسط دالة المعاني لتفصيلات عينية دون مظهرها الثابت وهو مايجعلنا امام نص استعادي يتسع لكل العلاقات المعقدة ويكشف عن قوته بالتفسير والرؤيا ودفع المفاهيم الى توظيفات تقدم المعنى والفكر وتحاور العقل على اساس ايماني واضح.

بحث الحوار بين الاسلام والغرب له اهمية كبيرة في فكر الشهيد الحكيم ﷺ رغم ان هذه العلاقة لم تغب عن ادبيات الطرفين، اذ اصبحت العلاقة معقدة وحساسة، يتداخل فيها التاريخي والسياسي والاقتصادي والفكري والعقائدي بصورة حادة، ويرجع الشهيد ﷺ التضاد والتشنج الى ان القضية تحيل الى (ثنائية الانا والاخر، والعلاقة بينهما ليست مجرد موضوع لبحث علمي بل هي أزمة وجودية تأرخية).

ان اول ما تصطدم به مقاربة موضوع الاسلام والغرب، مشكلة المفاهيم فالزوج المفهومي (الاسلام / الغرب)، يعد في نظر بعض الباحثين « صيغة ملتبسة ملغومة وغير محايدة، فالتقابل فيها يتم بين مفهومين غير متكافئين، ويصعب التفكير فيهما بعدة نظرية متكافئة »[٢]، في حين يرى باحث اخر انه « عندما نتناول الاسلام والغرب كثنائية، فان التوصيف يميل الى الدقة، مع ان التضاد المتوهم بينهما تضاد شاملا وكذلك فان كون المصطلح الاول دينا والثاني جغرافيا، لا يمنع اتخاذهما كمدخل لقراءة العلاقة بين عالمين لكل منهما تنوعه الهائل »[٣] وجوهر المشكلة لا يمكن في المفهوم بقدر ما يمكن في الاستعمال او السياق الذي يستعمل فيه والهدف من توظيفه، ومع ذلك فان تسمية الاشياء بأسمائها الفعلية اكثر موضعية من هذه التعميمات التي اصبحت لا تحيل الى اي شيء محدد في الواقع، لأنها اصبحت فوق الواقع وفوق التاريخ، كما انها تهمل التنوع والاختلاف الموجود في كل طرف، فهناك الكثير من الاختلافات بين المسلمين من المغرب الى اندونيسيا، وهناك ايضاً وبنفس الكيفية اختلافات بين الدول والمجتمعات التي ندعوها غرباً بصورة عامة، وقد تكون هذه التعميمات احدى العوامل المغذية او المساعدة على تنامي حدة الصراع وتقابل رؤى المسلمين عن الغرب ورؤى الغرب عن

الاسلام والمسلمين.

الخطاب الاسلامي في فكر الشهيد ﷺ

يتخذ الخطاب الاسلامي في الغالب موقفاً عدائيا من الغرب، ويمكن تبرير هذه العدائية انطلاقاً من الممارسات الوحشية للغرب المستعمر في البلاد الاسلامية المستعمرة « فكان من الصعب ان يقرا الغرب من زاوية معرفية او حضارية »[٤]. فضلا من ان هناك غياب للتقاليد الثقافية التي تجعل من الاخر / الغرب، موضوعاً للتفكير وللمعرفة – مثلما هو الشرق بالنسبة للمستشرقين - بصورة أدق غياب علم الاستغراب. يقول احد الكتاب: « الغرب افلس حضارياً، فهو يخشى من كل حضارة ناشئة »[٥]، ويضيف مقارناً حضارة الغرب بـ « حضارة اشرق »... لهذا كانت حضارة الشرق حضارة انسانية، ولهذا كانت حضارة الغرب حضارة عجزت عن ان تكون انسانية، لهذا لم ترفق حضارة الشرق بالقهر والظلم، ولهذا لم ترفق حضارة الغرب الاّ بالقهر والظلم[٦].

انطلاقاً من المعطيات الراهنة والوضع العالمي الحالي، يبدو ان كل حديث عن امكانية اقامة حوار في المستقبل بين الإسلام والغرب، إما انه قفز على الوقائع وتجاوز لما هو كائن، وإما انه من قبيل الاستجداء للطرف الآخر. قصد التحاور معه وان تحقق الحوار بهذه الطريقة فلن يكون الاّ بعد تنازلات معتبرة. نقول هذا، ونحن نعلم ان هناك الكثير من الدعوات التي تنبعث من هنا وهناك داعية حوار الحضارات، والثقافات والاديان، ثم مؤخراً الدعوة لتحالف الحضارات. ولا شيء من هذه الشعارات والآمال تحقق الى الآن بشكل يجعل كل الاطراف تشيد به. فكثيرة هي، الايديولوجيات والمذاهب والاحزاب السياسية التي تدعو في هذه الايام الى التسامح والحوار ونبذ العنف، ولكن القليل منها استطاع ان يجسد شعاراته هذه في سلوك عملي محسوس، ولا نعتقد ان هذا عائد دائما الى المخالفة المقصودة للشعارات المرفوعة ولا الى زيفها، ولكن ايضا الى جهل طرائق تحويل الشعارات النظرية الى سلوك حقيقي عملي[٧]، وبذلك يمكن تلخيص الآليات التي يقترحها الشهيد:

أولاً: التواصل مع الاخر بشكل فعال وبناء، لا بشكل جارح، وهذه النقطة تقتضي

تجنب المواقف العدائية، ومواجهه الانتقادات الموجهة الينا مواجهة صريحة ومباشرة، وفقاً لقاعدة مواجهة المشكلات لا مواجهة الاشخاص، « كونوا رحماء على الناس اشداء على المشكلات ».

ثانياً: تحديد المصالح المشتركة والصعوبات المشتركة، فلا نضع اهتمامنا فيما يفرق بيننا من اراء، قد تصيب وقد تخطيء، لأنه لا توجد حقائق مطلقة او ثابتة عن الانسان، انما هناك فقط وجهات نظر. و البحث عن المصالح المشتركة مهم جداً لأن، ما يلزم الجميع هو ما يشترك الجميع في تأسيسه والاتفاق عليه.

ثالثاً: مقاومة الضغط ومحاولات الهيمنة، وذلك عن طريق تجنب ردود الفعل الانفعالية التي قد توظف ضدنا، ثم المواجهة الهادئة والحازمة لتقييمات الاخرين.

وبذلك يمكننا القول: ان هم ارادوا فعلا الخروج من ضيق الماضي الى رحابة المستقبل، فلابد من فهم واستحضار كل طرف لمصالح وامال الطرف الاخر بكل موضوعية.

حوار الحضارات

لا تمثل هذه المشكلة الآن تحدياً للدعوة الاسلامية فقط او لدول العالم الاسلامي فقط وانما تمثل تحديا للعالم اجمع. إذ يعد افتقاد الحوار في اي مجتمع من المجتمعات دليلاً، على وجود خلل واضطراب في بنيتهِ العامة في اليات عمله ومفاصله المختلفة لذلك يكون الحوار المسؤول هو الحل الامثل والشامل للخروج من الواقع المأزوم والعقد التي يرزح تحتها ابناء المجتمع بهدف بناء حالة مجتمعية انسانية تؤسس لقيم العدالة الاجتماعية والحرة والمساواة والمبادئ الانسانية الاخرى...

ان قضية الحوار والحرية الفكرية والاستقلال المعرفي، هي التي يمكن ان تعطى الوعد الحقيقي والامل المشرق والخروج من الازمة العامة، والتحديات المصيرية التي شهدتها ولاتزال تشهدها وتمر بها امتنا العربية والاسلامية، بعد سنين من غلبة الطابع الاستبدادي في الممارسة السياسية والفكرية والاجتماعية وعدم فتح المجال امام الجميع (من مفكرين ونخب واعية وجماهير شعبية) في المشاركة الفعلية

المنتجة في اتخاذ خطوات فاعلة في عملية النهوض وصنع القرارات المصيرية وتحمل عواقبها ونتائجها.

كل ذلك دفع بالشهيد ﷺ على التأكيد بان تتشارك القوى والتيارات الفكرية والسياسية، العامة على ارض الوطن العربي والاسلامي، في عملية صنع جدية ومسؤولة للحوار الذي يشكل البديل العقلاني والطبيعي لمنطق التفرقة وعلاقات التشرذم والتنابذ، هذا المنطق الذي افرز على صعيد الممارسة العملية، مزيدا من الانهيارات والتراجعات والقبول بالهزيمة النفسية والسياسية والانسحاق تحت وطأة الآخر (الغربي الصهيوني).. الامر الذي قاد الى التحكم المباشر وغير المباشر بمقدراتنا، وضياع العنفوان السياسي والدخول في اطار وآلية التفاوض السلمي المزعوم مع الكيان الصهيوني على رغم رفضه هو نفسه في واقع الامر له كما تشير الى ذلك الممارسات.

ان اعتماد الحوار وسيلة لمواجهة ازمات التراجع والتفكك والانهيار في دوائر هذه الامة، هو الوسيلة لاستحضار العقل الذي جرى ويجري تغييبه من مجال الفعل والخلق والابداع والتنظيم الذي تتطلبه مشروعات النهوض بالامة الاسلامية[٨].

وقد تضمن القرآن نماذج كثيرة للحوار ليقتدي بها الدعاة في مناهج الدعوة الى الله.. سواء الحوار مع النفس او مع المسلمين او مع الاخرين من اصحاب العقائد والمذاهب الاخرى.. وقد اسس لهذا الحوار الشهيد الحكيم ﷺ مع ايمانه الكبير بأسس الحوار الواردة في القران الكريم، ما يتناسب مع اساس وجود الانسان وعمق فطرته، ومن خلال وضع شروط ومناخات حركة الحوار في بعده النفسي والسلوكي من اجل تحقيق مصلحة الانسان. وقد وردت كلمة الحوار في القرآن الكريم في ثلاثة مواضع ﴿ **فقال لصاحبه وهو يحاوره** ﴾ سورة الكهف /٣٤، ﴿ **قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وتشتكي الى الله والله يسمع تحاوركما** ﴾ سورة المجادلة /١، اما بالنسبة للدعوة الحوارية في القران الكريم[٩] فجاءت بهدف تعميق مساحات الحركة الفكرية الفاعلة في خط اللقاء المثمر كوسيلة عملية تحشد طاقات الامة وتوحد صفوفها في عملية المواجهة والانطلاق. لذلك عمد القران الكريم الى وضع منهجية متطورة للحوار العلمي الموضوعي نلحظها من خلال

تبصرنا لبعض الآيات مثل:

١ـ ﴿ **وانا واياكم لعلى هدى او في ضلال مبين**.. ﴾ سورة سبأ/ ٢٤. تتأسس كل مناهج الحوار العلمية الموجودة في العالم على اعتبار: ان رأيي صواب قد يحتمل الخطأ ورأي محاوري الاخر خطأ لكنه يحتمل الصواب.. اما القران الكريم، كما يتضح من خلال الاية السابقة، فقد اشار الى ان الحوار يقوم على اساس وجود (الفكر) او « القيمة المبدأ » فهي التي تحكم صوابيه او خطأ الاطراف المتحاورة.

من هنا نبه القران الكريم الى اهمية الابتعاد عن الجانب الذاتي في عملية الحوار وتغليب الجانب الموضوعي المبني على ركيزة فكرية هادفة، فليست المسألة هنا رأياً شخصياً لهذا الطرف او ذلك، بل المسألة ان هناك فكرة واعية ومنفتحة قد اكون على هدى ورشد فكري شامل ومنظم، اذا ما اقتنعت بها وجعلتها محوراً لحركتي في الحياة.. ان القضية هي الموضوعية التي يخرج فيها الانسان عن ذاتيته وتبقى الفكرة ويبقى الانسان مجرد شخص يلاحق الفكرة ليصل بها الى نهاياتها السعيدة.

٢ـ ﴿ **ها انتم هؤلاء حاججتم فيما لكم به علم فلم تحاجون فيما ليس لكم به علم والله يعلم وانتم لا تعلمون** ﴾ سورة ال عمران / ٦٦. فأنه يؤكد على الدعوة الى المنهج الاسلامي الحواري الذي ينفتح على الحياة كلها والانسان كله، وعلى سلوك طريق البحث الدقيق والحوار الموصل الى الحقيقة.. فنحن نريد ان نلتقي بالحقيقة بشرط ان نمتلك الوسائل والاليات الفاعلة التي تجعلنا على علم بها، ونتواصل مع افقها المتحرك.. ولا سبيل الى ذلك الا بالحوار الهادئ والصادق الذي ينفتح على الآخر من موقع التجرد عن معطياته الشخصية، وتقديم براهينه الواضحة، تماماً كما يقدم محاوره براهينة ودلالاته وينفتح عليه من نفس الموقع.

وقد اكد ذلك في احدى خطبه: « والحوار ليس كما يدعى البعض حوار بين طرف واحد هو الحضارة الغربية وطرف ثان هو الحضارة الاسلامية والاّ فتحنا الباب للفتن والارهاب والتضجرات الداخلية ونكون بذلك قد قسمنا العالم الى حضارتين متناحرتين ».

ان حوار الحضارات مختلف تماماً عن صراع الحضارات، فمقولة صراع الحضارات التي ترعرعت في احضان العولمة والتقدم

التكنلوجي لاتعني في حقيقة الأمر ان هناك صراع الحضارات ولكن تعني صراع مصالح اقتصادية من اجل المزيد من الربح والتوسع والسيطرة، والطمس للخصوصيات القومية والوطنية والثقافية تعمل لهذه السيطرة.

الهوامش:

[١] قضايا في نقد العقل الديني، محمد اركون، دار الطليعة، ط١، ١٩٩٨ص: ١٥٣

[٢] الحداثة والتاريخ، كمال عبد اللطيف، افريقيا الشرق، المغرب، ط ١، ١٩٩٩. ص: ١٤

[٣] الاسلام والغرب، تركي علي الربيعو، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، ط٢، ٢٠٠١. ص: ١٤

[٤] المصدر نفسه، ص٩٥

[٥] اعصار الخليج، اسامة عكنان، دار شهاب، الجزائر، ص٧

[٦] ينظر / المصدر نفسه، ص ٦

[٧] ينظر / المصدر نفسه، ص٧

[٨] حديث حول الحوار و الوحدة، محمد حسن الأمن، مجلة المنطلق اللبنانية ع ١٠٥، ص: ٢٦

[٩] المصدر نفسه: ص٢٦.

بحوث تخصصية حوزويّة

السيد مصطفى الموسوي
باحث من العراق . النجف الاشرف

منهج الإمام الخوئي رحمه الله في معجم رجال الحديث

مقدمة

بعد الحمد الثناء على الله سبحانه وتعالى، والصلاة والسلام على نبيه الأكرم وآله الطاهرين.

إن كل علمٍ علماءً وروّاداً، وغالباً كل علم يتطور تدريجياً مع مرور الوقت على أيدي رجالات نبغاء عظماء فيصل ذروته على أيديهم، ومن الممكن أن يصاب بانتكاسة تؤدي به إلى الإهمال والضياع، وهذا هو حال علم الرجال منذ نشوئه إلى الوقت الحاضر، قد مرّ بكثيرٍ من المراحل: مرحلة النشوء والترعرع والتطور، ومرحلة التدهور التي واكبت مرحلة الصدمة في علم الأصول « مرحلة الإخباريين ».

فكان ولابدّ من أن يحيا هذا العلم لما له من أهمية عظيمة تجعل منه علماً خالداً إلى الأبد نظراً إلى ارتباطه باستنباط الحكم الشرعي.

فكان من اللازم نهضة قوية تجعل هذا العلم يُورِق من جديد بعد فترة يباس، وعلى حين

غفلة استطاع أحد العلماء العظام والمراجع الكبار القيام بتأليف موسوعي كبيراً أعاد به الروح إلى هذا العلم، وهو المسمى بمعجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة، بقلم سماحة السيِّد الإمام الخوئي ﷺ، حيث « استطاع الإمام الخوئي أن يطوِّر هذا العلم ويجلي الصدأ عنه، ويبني قواعد رجالية مستجدة كالتوثيق الجماعي.

و قد أقصى من الحجية قواعد مألوفة كالتوثيق بالوكالة المالية ومسائل أخرى كانت من اجتهادات الرجاليين يمكن نقضها والخروج عليها.

كما استطاع أن يبعث على دراسته في الأوساط العلمية من جديد، لعاملين:

الأول: خلوّ الدراسات الحوزوية من هذا الاختصاص والإعراض عنه.

الثاني: الإحساس بضرورة دراسته على أسس فكرية جديدة فيما لم يكن توقيفياً بل اجتهادياً منهم »[1].

و على هذا قرّرت ومن منطلق حب الاستطلاع، وعرفان الجميل أن اطّلِع على ما جادت به أنامل الإمام الخوئي ﷺ من مبانٍ جديدة وطرق مبتكرة في علم الرجال، كرّسها بقلمه المبارك في هذا المعجم الذي يعدّ من حسَنات الدهر.

و مع الأسف الشديد لم أرَ ما كنت أتوقع من وجود بحوث أُفردت مستقلةً ـ لبين مكانة هذا الكتاب من بين الكتب ـ تتناسب وأهمية هذا الكتاب في وسط العلمي، وإنما جلّ ما وجدته هو عبارة عن تقارظ لهذا الكتاب في مقدّمات الكتب.

و لذا أزحنا الغبار عنه، وسلّطنا الضوء عليه في بعض صفحات وإن لم تكن مناسبة وعظمة ذلك الكتاب.

و كانت خطة بحثنا كالتالي:

بدايةً قمنا بتعريف علم الرجال، وبيان موضوعة وأهميته، ومن ثم تطرّقنا إلى التعريف بالمؤلف بما يتناسب والمقام، وبعد ذلك بيّنا صورة مختصرة للكتاب بما يحويه من بحوث قبل الولوج في الموضوع الأساس.

و من ثمّ بيّنا المنهج وعلى ما يقوم، فذكرنا المباني الرجالية التي اعتقدها السيِّد الإمام، من خلال استعراض المقدمات التي يشتمل عليها الكتاب بإيجاز واختصار، وبينّا النقاط الأخرى المتعلقة بالمنهج، والتزمنا

بذكر كل نقطة مع بيان الشاهد عليها من الكتاب لتكون الصورة أجلى وأوضح.

و بعد ذلك تطرّقنا لدراسة نقدية للكتاب، فكان هذا والله وليّ التوفيق.

التعريف بعلم الرجال

إن علم الرجال ومنذ بزوغ فجره الأول هدفه الرئيس بيان حال الرواة من التوثيق، والتضعيف، والتحسين، وغيرها من العواض.

و قد عُرِّف علم الرجال بعدة تعاريف، ونكتفي هنا بذر تعريفٍ واحدٍ للتوضيح:

علم الرجال: هو علمٌ وُضِعَ لتشخيص رواة الحديث ذاتاً، ووصفاً، ومدحاً، وقدحاً، والمراد من تشخيص الرواة ذاتاً هو معرفة الشخص وكونه فلان بن فلان، كما أن المراد من التشخيص الوصفي هو معرفة أوصافه من الوثاقة ونحوها، وقوله (مدحاً وقدحاً) بيان لوجوه الوصف[٢].

أمّا أهميته فهي كالشمس في رابعة النهر، ولبيان ذلك نقول: «أن الشريعة الإسلامية تعتمد في طرفٍ كبيرٍ من أحكامها على التعبّد والبلوغ في الأمور المفروضة من قبل الله تعالى على العباد على أساس المصالح والمفاسد التي عَلِم بها وحددها توصلاً إلى ما يصلحهم، وإبعاداً لهم عن الوقوع فيما يضرّهم دنيوياً وأخروياً، وفي خصوص التعبديات يعتمد البلوغ على الطرق المقررة شرعاً والتي أهمها القرآن الكريم، وأوسعها مساحةً الحديث الشريف المأخوذ بنقل الرواة عن مصادر التشريع وينابيعه، وهي أحاديث النبي صلى الله عليه وآله وما قاله الأئمة عليهم السلام.

فالرواة إذن هم الوسائط البشرية التي تبلّغ التشريعات الإلهية إلينا، فمنهم نأخذها ونتعبد بها، فلابدّ إذن من إحراز أمانتهم في إبلاغهم، حتى نكون على ثقةٍ بكون ما أوصلوه إلينا حقّ، ويحصل لنا الاطمئنان بأن ما بلّغوه هو حكم الله تعالى.

و قد تأسس علم الرجال على هذا الأساس المهم والضروري، وهو منشأ اهتمام علماء الشريعة بهذا العلم لأهمية ما يترتّب عليه من الهدف، وخطوره ما يبتنى عليه من النتيجة»[٣].

الإمام الخوئي قائداً ورائداً للعلم

«الواقع إن الإشادة بشخصية الإمام الخوئي الكفوءة ذات الأبعاد الشاسعة،

المشحونة بالروائع والأحداث وملابسات الأمور يصعب الإلمام بها والبتّ فيها.

فإن أوفى المتحدث عن تاريخ حياته العامة، فإنه يقصر عن الإيفاء بمكانته العلمية، وإن استطاع أن يُلمّ بقدرٍ من ذلك فإنه يذهَل أمام بطولاته الجهادية، والسياسية، ومجمل مواهبه، وميزانه، وعبقرياته.

الحق: إن حياة الإمام الخوئي ـ كلها ـ مزايا علمية وجهادية وسلوكية، تفرّد بها كما تفرّد بما أوتيَ من إبداعات علمية كشفت عمّا وهبه الله من قوة الابتكار، وعمق التفكير، وتوقّد الذهن، ودقّة النظر، تلك العوامل التي كوّنت منه الشخصية الملهمة، وجمعت فيه عناصر النبوغ في العلوم العقلية والنقلية على مستوى القمة من العلم والإبداع.

كان يتحلى بالجهد في رفع مستوى العلم والاجتهاد، تذوب زعامته في الجهاد العلمي، والسياسي، والاجتماعي، ودعم الصحوة الإسلامية بالريادة والقيادة.

تنزع شخصيته إلى الوحدة الإسلامية والتعايش المذهب في توحيد ثقافة المسلمين وعقيدتهم بالثوابت من الإسلام، حاول في كل ذلك بلورة العقائد الإسلامية المأثورة حتى أصبح موئلاً للمسلمين»[٤].

التعريف بالكتاب

هو معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة، كتابٌ قضي المؤلف في تأليفه ما يقارب الخمس سنوات، والذي وقع في ثلاثة وعشرين مجلداً.

و هو على غرار معجم الرجال للمولى القهبائي، إلا أن في المعجم آراء واجتهادات قد ميّزته عن غيره، حيث حوى المباني الرجالية التي يعتمدها المؤلف في التصحيح والتضعيف، وقد ناقش المؤلف فيه الكثير من المعايير العلمية في عملية التوثيق، والذي جعل من هذا الكتاب معجماً متميزاً هو أن المؤلف جعل في نهاية كل جزء من أجزاء الكتاب طبقات الرواة من حيث العصر، والمشايخ، والتلاميذ، «وبذلك يقف الإنسان على كمال السند ونقصانه، وربما يعرف الحلقة المفقودة في أثنائه إذا كان حافظاً للمشايخ والتلاميذ»[٥].

و كذا من مزايا هذا الكتاب أنه ذكر في ترجمة كل شخص جميع رواته، ومن روى هو عنهم في الكتب الأربعة، وقد يذكر ما

في غيرها أيضاً، ولاسيّما رجال الكشي، فقد ذكر أكثر ما فيه من الرواة، والمروى عنهم، وبذلك خدم على الرجال خدمةً كبيرة.

و يقول العلامة الشيخ السبحاني: «.. بالوقوف على تفصيل طبقات الرواة يميز المشترك، ويعيِّن الرواي بشخصه، والكتاب من حسنات الدهر»[٦].

و يقول السيِّد بسام مرتضى: «وإن كنت لأصف هذا الكتاب معجم رجال الحديث بأجزائه الثلاثة والعشرون فإن العقل ليقف معجباً بعمق بحوثه، وروعة تحقيقاته، مضافاً إلى سعته، وشموله..»[٧].

منهج التأليف

بإمكاننا أن نقول: إن منهجية المؤلف تتركّز على ناحيتين هامتين:

الأولى: المباني الاجتهادية التي حواها الكتاب والتي شكّلت ثورة على المباني القديمة الموروثة في علم الرجال، وهي المعايير العلمية العامة للتوثيق، والتعديل، والتجريح، وغيرها.

الثانية: المزايا التي تفرّد بها الكتاب، وطُعِّم بها، والتي فاتت الكثيرين من قبيل التركيز على المصدر الأم، ومن قبيل استقصاء جميع روايات الراوي، ومن حدّث عنه، ومن قبيل التعرّض للرواة من كتب الرجال والحديث معاً، ومن قبيل الاكتفاء بتوثيقات المتأخرين للرواة إن كان للقدماء فيهم رأي..

اختيار المباني الرجالية

و يمكن استخلاص الماني الرجالية للمؤلف من خلال الاطلاع على المقدمات التي قدّمها المؤلف في أول الكتاب، وهي:

المقدمة الأولى

في هذه المقدمة بين المؤلف الحاجة إلى علم الرجال، وضرورة الرجوع إليه في عملية استنباط الحكم الشرعي، وأقام الأدلة على ذلك.

و في هذه المقدمة ناقش ﷺ منكري الحاجة إلى علم الرجال بالاستغناء عنه بعمل المشهور وعدمه المفضي إلى التوثيق أو العدم، وعلى فرض التمامية حيث توجد بعض المسائل لا طريق لنا إلى معرفة فتاوي المشهور فيها لعدم التعرض لها في كلماتهم.

و في هذه المقدمة أيضاً بيّن السيد الإمام بطلان مذهب جماعة من المحدِّثين الذين ذهبوا إلى أن روايات الكتب الأربعة قطعية الصدور، حيث أقام أدلةً دامغة على عدم صحة ما ذهبوا إليه من القول، وهذه الأدلة اتسمت بالإتقان المحكم والشواهد الواضحة التي جاء بها لإسناد كلامه في إبطال هذا المدّعي.

ثم في هذه المقدمة بيّن مسلك كل من الشيخ المفيد والشيخ الطوسي، وكيف كانا يتعاطيان مع روايات الكافي والفقيه، حيث بيّن أنهما كانا يطرحان كل رواية في سندها إرسالٌ أو ضعف، وهذا يعني أنهما ومع قربهما من عصر صدور هذه الكتب لم يقطعا بصدورها، فكيف بالمتأخرين؟.

و على هذا خَلُصَ الإمام إلى نتيجة مفادها أن الكتب الأربعة جميعاً لابدّ من تمحيصها إثبات وثاقة رواتها، وبذلك تثبت الحاجة إلى علم الرجال.

المقدمة الثانية

في هذه المقدمة محّص ﷺ المعايير العلمية التي تَثُبت بها الوثاقة أو الحسن، والتي على أساسها يُقبل الحديث أو يُرفض، وبيّن الصواب من الخطأ، وبين ما اعتمده في توثيقاته وبين بعض مواطن الاشتباه والسهو عند بعض المتأخرين في اعتمادهم على بعض المعايير، ومنها:

أ) أن ينصّ على الوثاقة أو الحُسن أحد المعصومين عليهم السلام، ولابدّ من إحراز ذلك بالوجدان أو برواية معتبرة.

ب) أن ينصّ على الوثاقة أو الحُسن أحد الأعلام المتقدمين، كالبرقي، وابن قولويه، والكشي، والمفيد، والنجاشي، والطوسي، وأضرابهم قدّس الله سرّهم.

ج) أن ينصّ على الوثاقة أو الحُسن أحد الأعلام المتأخرين بشرط أن يكون من أخبر عن وثاقته معاصراً للمخبر أو قريباً منه.

د) دعوى الإجماع من قبل الأقدمين، وهي أن يدّعي أحد الأقدمين الإجماع على وثاقة أحد.

المقدمة الثالثة

في هذه المقدمة تطرّق للذكر التوثيقات العامة، وبيّن أهمية التوثيق الضمني، حيث أن الوثاقة تثُبت بإخبار ثقة لفرد، وكذلك تثبت بإخبار ثقة لجماعة أنهم ثقات، فإن

العبرة هي الشهادة بالوثاقة سواء أكانت الدلالة مطابقية أم تضمنية، ولذا حكم بوثاقة جميع مشايخ علي بن إبراهيم، الذين روى عنهم في تفسيره مع انتهاء السند إلى أحد المعصومين عليهم السلام، محتجاً بقول ابن إبراهيم في مقدمة تفسيره قائلاً: «ونحن ذاكرون ومخبرون بما ينتهي إلينا ورواه مشايخنا وثقاتنا عن الذين فرض الله طاعتهم..».

فإن في هذا الكلام دلالة ظاهرة على أنه لا يروى في كتابه إلا عن الثقة.

و في هذه المقدمة كذلك حكم بوثاقة الرواة الذين وقعوا في أسناد كامل الزيارات ما لم يبتلى بعارض.

أقول: لكن السيد الخوئي رحمه الله عَدَلَ عن قوله هذا ومال إلى التفصيل، «ورد استفتاء من السيد المحقق الخوئي قدس سره قبل وفاته بالنسبة لهذا الموضوع عادلاً عن رأيه فيه، قائلاً: أما بالنسبةإلى من ورد في أسناد كامل الزيارة فقد رأينا أخيراً اختصاص التوثيق بخصوص المشايخ المروى عنهم بلا وساطة، وعليه فلم تثبت وثاقة الجوهري أيضاً، وأما التمييز في الروايات المشتركة..»[8].

و يذكر الشيخ باقر الأيرواني: «نلفت النظر إلى أن السيد الخوئي رحمه الله كان في بداية أمره لا يعتقد بوثاقة رجال كامل الزيارات حتى المباشرين منهم كما يشير إلى ذلك في فقه الشيعة ج ٣، ص٢٧، وبعد ذلك وفي الفترة التي كنا نحضر عليه فيها صار يعتقد بوثاقة الجميع، حتي غير المباشرين منهم، ثم في أخريات حياته اختار التفصيل وخصص التوثيق بخصوص المباشرين»[9].

لم تراجع السيد الخوئي عن كامل الزيارات؟

تراجع السيد الخوئي أخريات حياته عن استفادة توثيق جميع رواة كامل الزيارات، وخصص ذلك بخصوص المباشرين، ولكنه لم يتراجع عن رجال تفسير القمي.

وهنا يخطر إلى الذهن السؤال عن سبب تخصيص التراجع بكامل الزيارات؟

والجواب: أن ذلك من جهة أن القمي قال في عبارته السابقة: ونحن ذاكرون وخبرون بما ينتهي إلينا ورواه مشايخنا وثقاتنا عن الذين فرض الله طاعتهم.. إذ ذكر ـ ثقاتنا ـ قبل قوله عن الذين فرض الله طاعتهم يدلّ على أن الرواة ثقاة إلى أن

يصلوا إلى الأئمة عليهم السلام الذين فرض الله طاعتهم، بينما مثل هذا التعبير لم يرد في عبارة ابن قولويه[١٠].

المقدمة الرابعة

ناقش دام ظله في هذه المقدمة سائر التوثيقات العامة، وأجملها في نقاط مخصوصة، وردّ عليها معتبراً عدم حجية هذه التوثيقات، ونفى دلالة نصوصها على التوثيق، وهذه النقاط هي:

١. أصحاب الصادق عليه السلام في رجال الشيخ:

حيث ذكر أنه من غير الصحيح توثيق جميع أصحاب الإمام الصادق عليه السلام، فهذه الدعوى تشبه إلى حدٍ ما أن كل من صحب النبي صلى الله عليه وآله عادلٌ، مع أن هذه القاعدة ينافيها تضعيف الشيخ الطوسي جماعة من أصحاب الإمام الصادق عليه السلام، منهم إبراهيم بن أبي حبة، والحرث بن عمر، وغيرهم، وقد عدّ الشيخ الطوسي أبا جعفر الدوانيقي من أصحاب الإمام عليه السلام، فهل يعقل أنه يحكم بوثاقته؟!

٢. سند أصحاب الإجماع:

و هو وقوع شخص في سند رواية رواها أحد أصحاب الإجماع ـ والذين عددهم ثمانية عشر رجلاً ـ حتى وإن كان هذا الشخص فاسقاً، والأصل في دعوى الإجماع هذه هو الكشي في رجاله، حيث صنّف هؤلاء الثمانية عشر إلى ثلاث درج، وأوضح أن هذا القول فاسد جزماً، لأن أصحاب الإجماع قد رووا عن الضعفاء في عدة موارد، ومن هذه الموارد:

روي الشيخ بسندٍ صحيح عن صفوان وابن أبي عمير عن يونس بن ظبيان، ويونس بن ظبيان ضعّفه النجاشي والشيخ.

٣ ـ رواية صفوان، أو ابن أبي عمير، أو أحمد بن محمد بن أبي نصر وأضرابهم عن شخص:

فقد قيل أنهم لا يروون إلا عن ثقة، وعليه فيؤخذ بمراسيلهم ومسانيدهم، وإن كان الواسطة مجهولاً أو مهملاً، ونُسبت هذه الدعوى إلى الشيخ الطوسي وأنها اجتهاد من الشيخ قد استنبطه من اعتقاد تسوية الأصحاب بين مراسيل هؤلاء ومسانيد غيرهم، وردّ الإمام الخوئي على ذلك في

عدة نقاط، منها أن هذا الشبه منشأه هو بناء العامل على حجية خبر كل إمامي لم يظهر منه فسق، وعدم اعتبار الوثاقة فيه، كما نسب هذا إلى القدماء، واختاره جمعٌ من المتأخرين، وعلى ذلك فلا أثر لهذه التسوية بالنسبة إلى من يعتبر وثاقة الراوي في حجية خبره[11].

٤.الوقوف في سند محكوم بالصحة: _

و بيان ذلك: إذا كان لدينا سند إلى كتاب أو راوٍ معين، وحكم عليه بعض الأعلام الذين يقبل قولهم في التوثيق بالصحة، وفرض أن أحد الرواة الواردين في ذلك السند لم ينصّ عليه بتوثيق أو تضعيف، ذهب البعض إلى ذلك، أي إلى استكشاف وثاقة ذلك الرجل من الحكم بصحة السند الذي وقع فيه[12].

و قد ردّ السيد الخوئي على هذا: بأن ذلك لا يكشف عن وثاقه الرواي أو حسنه، وذلك لاحتمال أن الحكم بالصحة هنا يعتمد على أصالة العدالة، حيث يرى حجية كل رواية يرويها مؤمن لم يظهر منه شيء، وهذا لا يفيد من يعتبر وثاقة الراوي أو حسنه في حجية خبره وغيرها من الأدلة الواضحة.

٥.الوكالة عن الإمام: _____

حيث قيل إنها ملازمة للعدالة التي هي فوق الوثاقة، مستدلين على ذلك بأن الوكيل إذا لم يكن عادلاً فتوكيله محرّم، لأنه نحو الركون إلى الظالم، الذي نهت عنه الآية الكريمة: ﴿ **وَلاَ تَرْكَنُواْ إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُواْ فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُم مِّن دُونِ اللّهِ مِنْ أَوْلِيَاء ثُمَّ لاَ تُنصَرُون** ﴾ [هود: الآية١١٣]، فكان ردّ الإمام الخوئي أن الوكالة لا تستلزم العدالة، والعقلاء لا يوكلون في الأمور المالية من ليوثق به من جهة عدم الائتمان، لا من جهة عدم العدالة، والآية أجنبية عن المورد، وقد ذكر الشيخ عدة من المذمومين من وكلاء الأئمة.

٦.شيخوخة الإجازة: _____

فقد اشتهر أن مشايخ الإجازة مستغنون عن التوثيق، وقد أجاب على ذلك: أن مشايخ الإجازة على تقدير تسليم وثاقتهم لا يزيدون في الجلالة على أصحاب الإجماع وأمثالهم ممن عرفوا بصدق الحديث والوثاقة، فكيف يتعرض في كتب الرجال والفقه لوثاقتهم، ولا يُتَعَرض لوثاقة مشايخ الإجازة، بل وإن هناك من مشايخ الإجازة

مـن قـد ضـعّفهم النجاشـي كالحسـن بـن يحيى، والحسن بن حمدان وغيرهم.

٧. مصاحبة المعصوم عليه السلام:

وردّ على ذلك بأن المصاحبة بأي وجه من الوجوه لا تدلّ على الوثاقة، وهذ من قبيل أصحاب النبي صلى الله عليه وآله الذين لا حاجة إلى بيان فساد حال بعضهم.

٨. تأليف كتاب أو أصل:

وردّ بأن هذا لا يدلّ ألبتة على وثاقة الشخص، إذ رُبّ مؤلِّفٍ كذّاب وضّاع.

٩. ترحّم أحد الأعلام:

حيث ادُّهيَ أن ترحم أحد العلماء على شخص يدل ملازمةً على وثاقة ذلك الشخص، فكان جواب الإمام أن الترحّم هو طلب الرحمة من الله تعالى، فهو دعاء مطلوب مستحبّ في حق كل مؤمن.

١٠. كثرة الرواية عن المعصوم عليه السلام:

حيث ذكر ثلاث روايات ادُّعي على أنها تدلّ على ذلك، فناقشها السيد رحمه الله وبيّن مواطن الضعف فيها.

١١. ذكر الطريق إلى شخص في المشيخة:

إذ جعل المجلسي ذكر الصدوق شخصاً فيمن إليه طريق موجباً للمدح، وعدّة في وجيزته من الممدوحين، وأوضح الإمام الخوئي أنه لا يمكن الحكم بحسن الرجل بمجرد أن للصدوق إليه طريقاً، وأن الشيخ المجلسي قد تخيَّل ذلك من مقدمة الصدوق لكتابه، وقد ذكر فيها أنه «اعتمد على الكتب المعتبرة المعتمد عليها»، ولكن من الظواهر أنه يريد بذلك أن الروايات المستخرجة في الفقيه مستخرجة من الكتب المعتبرة، ولا يريد أنه استخرجها من كتب من ذكرهم في المشيخة[١٣].

المقدمة الخامسة

تناول السيد رحمه الله في هذه المقدمة الكتب الأربعة، وقسّم المقدمة إلى ثلاث فصول: اختصّ الأول بنقاش روايات الكافي، والدعوى بأن رواياته كلها صحيحة، فأقام الأدلة على الخلاف مما أُدعي، منها: أن محمود بن يعقوب روى عن غير المعصوم..، وعلى فرض الأخذ بشهادة محمد بن يعقوب بصحة رواياته، فهذه

الشهادة لا تكون تامة، لأنه يوجد مرسلات وأسانيد مجاهيل ومن اشتهر بالوضع والكذب.

و في الفصل الثاني ناقش روايات من لا يحضره الفقيه، فكان ردّه أن ما رواه الشيخ الصدوق ورآه حجةً بينه وبين ربه، فيكون حجةً عليه لا حجةً على غيره.

و الفصل الثالث خصَّه لنقاش روايات التهذيبيين، فالكلام كسابقه على فرض أن الشيخ الطوسي ﵀ شهد بذلك، فلا تزيد الشهادة على شهادة الصدوق بصحة جميع روايات كتابه، إذن الشهادة على صحة الحديث وحجيته لا تكون حجةً في حق الآخرين بعد ما كانت شرائط الحجية مختلفة بحسب الأنظار.

فتحصّل من جميع ما ذكره أنه: لم تثبت صحة جميع روايات الكتب الأربعة، فلابدّ من النظر في سند كل رواية منها، فإن توفرت فيها شرائط الحجية أُخِذ بها، وإلا فلا.

المقدمة السادسة

عدّ فيها الأصول الرجالية المعتبرة، وناقش نسبة كتاب الرجال إلى ابن الغضائري، حيث قال: أن الكتاب منسوب إلى ابن الغضائري لم يثبت، بل جزم بعضهم بأنه موضوع، وضعه بعض المخالفين ونسبه إلى ابن الغضائري.

ثم ذكر عدة ملاحظات حول كتاب النجاشي وكتاب الطوسي ومنهجهما في تأليف كتابيهما، منها:

أن النجاشي قد التزم في أول كتابه أن يذكر فيه أرباب الكتب من الإمامية، إلا أنّه وإن ذكر جملة من غير الإمامية وترجمهم استطراداً، إلا أنه صرّح بانحرافهم وانتحالهم المذاهب الفاسدة.

أما الشيخ فإنه لم يلتزم بذلك في فهرسته، بل ذكر كل من له كتاب من المصنّفين وأرباب الأصول، وإن كان اعتقاده مخالفاً للحق ومنتحلاً لمذهب فاسد.

كما تصدّى في رجاله لذكر مطلق الرواة، ومن كانت لهم رواية عن المعصوم مع الواسطة أو بدونها فليس ذكره أحداً في رجاله كاشفاً عن إمامية فضلاً عن إيمانه.

وقد لحظ في أكثر من مورد أن الشيخ

ذكر اسماً في أصحاب المعصومين عليهم السلام، وذكره من لم يرو عنهم أيضاً، وفي هذا جمعٌ بين متناقضين، إذ كيف يمكن أن يكون شخص واحد أدرك أحد المعصومين عليهم السلام وروى عنه مع ذلك يدرج فيمن لم يرو عنهم عليهم السلام، وبعد أن ذكر السيد رحمه الله عدة أقوال في تحليل المسألة خلص إلى أن هذا صَدَرَ من الشيخ سهواً وغفلةً منه قدس سره.

هذه هي المباني الرجالية التي ناقشها السيد قدس سره، والذيب تبيّن من خلال هذه المناقشات أن هناك جملة من المباني الرجالية التي اعتقد بها السيد رحمه الله، منها عدم الاعتماد على توثيقات الاجتهادية والتي لا تخفى من اطلع على المقدمات المذكورة.

وهناك نقاط منهجية هامة أشار إليها المصنّف في بداية المعجم، والتي ذكرها بعنوان الميزات، وهذه النقاط سوف نسردها من ذكر مثال لكل واحد منها، وهي:

١ــ كل نص منقول في المعجم إنما نقله قدس سره من المصدر، وإذا لم يعثر على الأصل فيكون أو بدونها أخذ من الأصل مع التصريح بذلك، ولم ينسب شيئاً إلى أحد اعتماداً على حكاية الآخرين.

مثاله:

و قد تصدى الشيخ لذكر مطلق الرواة، ومن كانت لهم رواية عن المعصوم مع الواسطة أو بدونها سواء كان من الإمامية أم لم يكن فليس ذكره أحدا في رجاله كاشفاً عن إمامية فضلاً عن إيمانه.

ثم إنّ الشيخ قال في أول رجاله:

« أما بعد فإني قد أجبت إلى ما تكرم به الشيخ الفاضل فيه من جمع كتاب يشتمل على أسماء الرجال الذين رووا عن النبي صلى الله عليه وآله وعن الأئمة الأطهار عليهم السلام من بعده إلى زمن القائم عجل الله فرجه، ثم أذكر بعد ذلك من تأخر زمانه عن الأئمة عليهم السلام من رواة الحديث أو من عاصرهم ولم يروِ عنهم »[١٤].

٢ــ أما النصوص المنسوبة إلى ابن الغضائري إنما أخذها قدس سره عن الخلاصة للعلامة، أو عن رجال ابن داود، أو عن مجمع الرجال للمولى القهبائي.

مثاله: « . . وقال ابن الغضائري: محمد بن عبد الله بن مهران الكرخي أبو جعفر: غال ضعيف كذاب، له كتاب في الممدوحين والمذمومين يدلّ على خبثه وكذبه »[١٥].

٣ـ في ترجمة كل شخص ذكر من روى عنهم في الكتب الأربعة، وأحياناً يذكر من روى عنهم في غير الكتب الأربعة، كرجال الكشي، ثم ذكر جميع رواته وتعرض لبيان موارد الروايات، فإذا كانت تلك الموارد قليلة أدرجها في ذيل الترجمة، وإلا أخّرها إلى القسم الملحق بآخر كل جزء تحت عنوان تفصيل طبقات الرواة.

مثاله:

أبان:

« وقع بهذا العنوان في أسناد كثير من الروايات تبلغ زهاء تسعمائة مورد.

فقد روى عن علي بن الحسين، وأبي جعفر، وأبي عبد الله عليهم السلام، وعن أبي أسامة، وأبي إسحاق.

و روي عنه ابن أبي عمير، وابن أبي نصر، وابن فضال، وابن محبوب، وأحمد بن أبي عبد الله، وأحمد »[١٦].

مثاله:

روى عن علي بن الحسين عليه السلام، وروى عن جميل.

الكافي: ج ٧، ك ١، ب ٢٥، ح ١ ـ ٢.

التهذيب: ج ٩، ح ٨٣٥ ـ ٨٣٦.

و روى عن أبي جعفر.

الفقيه: ج ٢، ح ١٣٥٧.

و روى عن أبي عبد الله.

الفقيه: ج ٢، ح ١٢٣٧.

و غيرهما[١٧].

٤ـ ركّز المصنّف رحمه الله على موارد الاختلاف في رواية المترجَم له المنقولة من الكتب الأربعة، مع الإشارة إلى ما هو صحيح منها وإلى ما فيه تحريف أو سقط.

مثاله:

ذكر في ترجمه محمد بن سليمان الديلمي:

له كتاب يرمى بالغلو من أصحاب الكاظم عليه السلام رجال الشيخ.

و قال النجاشي: محمد بن سليمان الديلمي ضعيف جداً..

و قال الشيخ ٥٩٣: محمد بن سليمان بن زكريا الديلمي: له كتاب أخبرنا به ابن أبي حديد..

و قال ابن الغضائري: محمد بن سليمان

بن زكريا الديلمي أبو عبد الله: ضعيف في حديثه..

أقول – السيد الخوئي ـ: إن الشيخ ذكره في أصحاب الصادق عليه السلام على ما عرفت، وقد ذكر المولى القهبائي في المجمع، فالظاهر أنه كان ساقطاً عن نسخة الميرزا قدس سره، ويؤيد ما ذكر وجود رواية له عن الصادق عليه السلام[18].

٥ـ قد يتكرر ذكر الرجل في عناوين عدة وذلك إتباعاً للعناوين المذكورة في كتب الرجال والعناوين المذكورة في الروايات، فربما يذكر الرجل الواحد مرتين أو ثلاث مرات أو أكثر وفي كل هذه الموارد يذكر المؤلف جميع الرواة عنه والمروي عنهم وموارد رواياته.

مثاله:

إبراهيم بن عثمان كرره عدة مرات فقد جاء تحت:

عنوان: إبراهيم بن عثمان أبو أيوب.

و بعنوان: إبراهيم بن عثمان بن زياد.

و بعنوان: إبراهيم بن عثمان الخزاز.

و بعنوان: إبراهيم بن عثمان اليماني[19].

٦ـ وقدم في بيان المروى عنهم في كل مورد الأئمة عليهم السلام مع رعاية الترتيب بينهم وبعد ذلك الكني وبعدها الأسماء على الترتيب الهجائي وبعدها الألقاب ثم المرسلات ثم المضمرات.

مثاله:

أبان بن عثمان:

روي عن أبي عبد الله عليه السلام، قدّم الإمام عليه السلام.

الفقيه: ج ٣، ح ٣٧٧، وج ٤، ح ٥٨١.

و روى عنه أبو محمد الأنصاري. قدّم صاحب الكنية.

الكافي: ج ٦، ك ٨، ب ٦٦، ح ٣.

وروي عن ابن أبي نصر. قدّم صاحب الكنية.

الكافي: ج ٤، ك ٣، ب ٧، ح ٨.

و روي عنه جعفر بن بشير. أخّر صاحب الاسم.

الكافي: ج ٦، ك ٢، ب ٥٥، ح ٢.

(وقد رتبه المصنّف على حسب حروف الهجاء كما هو الملاحظ في أبو محمد الأنصاري وابن أبي نصر).

أهتم ﷺ كثيراً في أحوال الرواة وبحث عن وثاقتهم أو حسنهم على وجه علمي.

مثاله: ما ذكر في المقدمات الست المتقدمة.

٧ـ لم يعتن المصنف بتوثيقات المتأخرين فيما إذا كان للمترجم له توثيق من قبل القدماء نعم تعرض لبعض توثيقات المتأخرين لكونها مورد اعتماد البعض[٢٠].

٨ـ تعرض في ترجمة كل شخص كان للشيخ الصدوق أو للشيخ الطوسي طريق إليه تعرض لهذا الطريق وبيان صحته أو عدمها وذلك لأن القارئ قد يراجع الرواية فيرى أن جميع رواتها ثقات فينغرّ بها فيحكم بصحتها، ولكنه يغفل عن أن طريق الصدوق أو الطوسي إليه ضعيف والرواية ضعيفة.

مثاله:

إن الصدوق روى عن محمد بن مسلم وبريد بن معاوية عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام قالا: «إذا وقع الكسوف أو بعض هذه الآيات صلّها ما لم تتخوف أن يذهب وقت الفريضة فإن تخوفت فابدأ بالفريضة..»[٢١].

و قد عبر عنها صاحب الحدائق ﷺ ومن تأخر عنه بصحيحة محمد بن مسلم ويريد بن معاوية اغتراراً بجلالتها وغفلة عن أن طريق الصدوق إلى يريد مجهول وإلى محمد بن مسلم ضعيف والرواية ضعيفة[٢٢].

٩ـ أردف المصنف كل عنوان برقم هو نفس الرقم الذي ذكره الكشي في رجاله والشيخ الطوسي في كتابيه الفهرست والرجال.

١٠ـ التزم المؤلف ﷺ عند ذكر الموارد التي يرويها المترجم له أن يذكر أولاً عنوان الباب ثم رقم الجزء ثم رقم الحديث.

مثاله:

* ذكر في ترجمة إبراهيم بن عبد الله، قال:

و روى عن أبان بن عثمان وروى عنه علي بن مهزيار.

التهذيب: الجزء ١٠، باب القصاص، الحديث ٩٣٥[٢٣].

* ذكر في ترجمة إبراهيم بن عثمان الخزاز:

أبو أيوب: روى عن أبي عبد الله عليه السلام وروى عنه الصدوق بطريقه.

الفقيه: الجزء ٢، باب وجوه الحاج، الحديث ٩٣٥[٢٤].

* ذكر في ترجمة إبراهيم بن محمد بن مهاجر:

الاستبصار: الجزء ٤، باب ميراث أولى (الأولى) من ذوي الأرحام، الحديث ٦٤٤[٢٥].

هذا إذا كانت الرواية من روايات الفقه أو التهذيب أو الاستبصار، أما بالنسبة إلى روايات الكافي فتكون الإشارة إلى مورد الرواية أولاً ثم يذكر الجزء، ثم الكتاب، ثم الباب، ثم الحديث.

مثاله:

ذكر في ترجمة إبراهيم بن محمد الثقفي:

روى عن إسماعيل بن أبان وروى عنه سلمة بن الخطاب.

الكافي: الجزء ٢، باب في خدمته (المؤمن)، الحديث ٨٩[٢٦].

١١ـ إن السيد ﷺ متي ما أطلق الصحة والضعف فليس المراد بهما الصحة والضعف باصطلاح التأخرين، بل المراد بهما الاعتبار وعدمه، فإذا قال: إن الحديث أو الطريق صحيح فمعناه أنه معتبر وحجة، وإن قال أنه ضعيف فمعناه أنه ليس بحجة، ولو لأجل أن بعض رواته مهمل أو مجهول.

مثاله:

ذكر في ترجمة محمد بن سنان أبو جعفر الزاهري:

.. وكيف كان فطريق الصدوق إلى ما كتبه الرضا عليه السلام إلى محمد بن سنان: على بن أحمد بن موسى الدقاق، ومحمد بن أحمد السناني، والحسين بن إبراهيم بن أحمد بن هشام المكتب رضي الله عنه قالوا: حدّثنا محمد بن إسماعيل البرمكي عن علي بن العباس قال: حدّثنا القاسم بن الربيع الصحاف عن محمد بن سنان عن الرضا.

وهذا الطريق ضعيف ولا أقل من جهة على بن العباس[٢٧]. (أي أنه ليس بحجة).

مثاله:

ذكر في ترجمة محمد بن حمران بن أعين:

و بعد كلام له قال:.. وقد قال في الفقيه، الجزء ١، باب التيمم، الحديث

٢٢٣: وسأل محمد بن حمران النهدي، وجميل بن دراج أبا عبد الله عليه السلام.. (الحديث)، وهذا يدلّ على أن محمد بن حمران الذي ذكره في المشيخة ويروي عنه ابن أبي عمير هو محمد بن حمران النهدي، وأما محمد بن حمران بن أعين فلم يوجد له ولا رواية واحدة، وعلى ما ذكرنا يترتب أن محمد بن حمران الوارد في الروايات الكثيرة هو النهدي الثقة الآتي.

و طريق الشيخ إليه ضعيف بأبي المفضل وابن بطة، لكن طريق الصدوق إليه صحيح[٢٨]. (المراد بكونه ضعيف أي ليس بحجة، والمراد بكونه صحيح أنه حجة).

نقد وتحليل

هنا لا نريد أن ننقص شيئاً من قدر الكتاب أو المصنّف، وإنما كل ما نرجوه هو أن نقيّم المعجم فنعطيه حقه الذي يستحقه.

فلا شيء فوق النقد، واقصد بذلك النقد البنّاء المثمر الذي يتم من خلاله التحسين والتطلع إلى الأفضل، فكما أن الكتب الأربعة التي أدعي قطعية صدور رواياتها أو لا أقل الصحة لم تسلم من النقد، فهذا لم ينقص من قيمتها العلمية شيئاً، بل على العكس كلما دار الكلام حولها سمت وعَلَتَ.

إن الذي يواجهنا في الكتاب أن هناك جملة من النقاط التي لابدّ من الاطلاع عليها لكي يتم تلافيها مستقبلاً، وهذه النقاط وصفت بعدم الانضباط، فكان لابدّ من النظر فيها.

فهناك بعض الموارد في الكتاب توقع في اللبس، وخصوصاً لمن لم يكن لديه باع طويل في علم الرجال وفي معرفة الرواة وطرق توثيقهم وتضعيفهم، فمن الملاحظ أن في الكتاب موارد لا تخلو من إشكال، وخصوصاً أن البعض منها يؤدي إلى توثيق الرواة والحال أنه ضعيف كما سيُلحظ في غير قليل من الموارد، ومن هذه الموارد أو النقاط:

ذكر في المقدمة الثالثة أن السيد الإمام رحمه الله تبنى وثاقة جميع من وقع في أسناد روايات كتاب تفسير القمي، فجعلت ضابطة عامة في التوثيق، ومما لا شكّ فيه أنه ليس كل من روى في تفسير القمي فهو بالضرورة ثقة على رأي السيد الخوئي رحمه الله، بل إنما ذلك فيما إذا لم يكن لهذا التوثيق معارض وبشرط أن يتصل السند إلى المعصوم عليه السلام وأن يكون

الرواي عاماً.

فنلحظ في كثير من الموارد لا يكون التوثيق العام فيه حجةً بالنسبة إلى أحد الرواة، والمصنف لم ينبّه لذلك حيث لم يقل أن هذا الراوي في تفسير القمي لا يشمله التوثيق العام، ومثل هذا الحال مما يوقع في اللبس، وقد يحكم بوثاقته، فكان من الأجدر أن ينبه ﷺ إلى ذلك، ومنها:

٦٠٢١. طلحة بن زيد:

قال النجاشي: طلحة بن زيد أبو الخزرج النهدي الشامي، ويقال الخزري، عامي.. وقال الشيخ (٣٧٤): طلحة بن زيد له كتاب، وهو عامي المذهب إلا أن كتابه معتمد[٢٩]..

روايته في تفسير القمي سورة النور، الآية «الله نورُ السمواتِ والأرضِ» ٣٥: «.. حدثنا حميد بن زياد عن محمد بن الحسين، عن محمد بن يحيى، عن طلحة بن زيد، عن جعفر بن محمد عن أبيه عليهما السلام في هذه الآية..»[٣٠].

١٠٢١٧. محمد بن إسحاق:

روى عن أبي جعفر عليه السلام، وروى عن الحسن بن محبوب، تفسير القمي، سورة الزمر، في تفسير قوله تعالى: ﴿ **لَكِنِ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ لَهُمْ غُرَفٌ مِّن فَوْقِهَا غُرَفٌ مَّبْنِيَّةٌ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ وَعْدَ اللَّهِ لاَ يُخْلِفُ اللَّهُ الْمِيعَاد** ﴾[٣١].

روايته في تفسير القمي سورة الزمر الآية: ﴿ **لَكِنِ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ لَهُمْ غُرَفٌ مِّن فَوْقِهَا غُرَفٌ مَّبْنِيَّةٌ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ وَعْدَ اللَّهِ لاَ يُخْلِفُ اللَّهُ الْمِيعَاد** ﴾[٣٢].

و كذلك: ٥٢٤٢. سفيان بن عيينة[٣٣].

و كذلك بيّنا في المقدمة الثالثة أن السيد ﷺ رجع عن مبنى وثاقة كل من وقع في أسناد كامل الزيارات لان قولوية وخصّه بالمباشرين من مشايخه، وبهذا أوجب أن تكون عدة من طرق الشيخ والصدوق إلى الرواة ضعيفة بعد أن كانت صحيحة، فلذا تم تصحيح هذه الطرق في حياة السيد ﷺ في عدة من الطبعات، منها طبعة طهران التي هي بين أيدينا والتي كان عليها اعتمادنا في بحثنا، فكتب سماحته: «وطريق الشيخ أو الصدوق إليه ضعيف» بدل «وطرق الشيخ أو الصدوق إليه صحيح»، إلا أنه ومن الغريب أن كثيراً من الطرق لم تصحح، منها:

١٦٠٠. أبو أيوب بن أعين:

« .. وطريق الصدوق إليه: أبوه – رضي الله عنه ـ عن سعد بن عبد الله، عن محمد بن الحسين بن أبي الخطاب، عن الحكم بن مسكان، عن أيوب بن أعين، والطريق إليه صحيح .. »[٣٤].

و كان من المفروض أن يقول: والطريق إليه ضعيف لما تقدم.

٧٧٣٣. عقبة بن خالد:

« روى عقبة بن زياد عن أبي عبد الله عليه السلام، وروى عنه محمد بن عبد الله بن هلال.

كامل الزيارات: الباب ٦، في فضل إتيان المشاهد في المدينة، الحديث ٥ ».

و طريق الشيخ إليه صحيح، وإن كان فيه محمد بن عبد الله بن هلال فإنه ثقة على الأظهر[٣٥].

و كذلك: ٨٧٠٣. عمر بن أبي زياد[٣٦].

و من موارد الإشكال « أن بعض الرواة لم يوثقوا بعنوانهم، ولم يشر إلى اتحادهم مع عنوان ثاني إلا في العنوان الثاني، فإنه يشر فيه إلى اتحاده مع العنوان الأول، فحينما يراجع المراجع للمعجم قاصداً العنوان الأول فإنه لا يستفيد منه التوثيق، فيتخيل بل يقطع بأن المعنون مجهول، والحال أنه ثقة بالعنوان الثاني ولو لرواية في تفسير القمي .. »[٣٧]، من هذه الموارد:

٩٧٧٩. كنكر[٣٨].

٩٧٧٢. كليب بن شهاب[٣٩].

و كذلك أن بعض الروايات حين التعرض لعنوان روايته يُرى أنه روى في تفسير القمي فيتخيل المراجع أنه ثقة على المبنى المذكور، والحال أنه ضعيف في عنوان ترجمته، وذلك بسبب أن توثيق علي بن إبراهيم معرض بتضعيف غيره[٤٠]، منها:

١١٥٨٨. محمد بن الفضيل:

روى عن أبي حمزة، وروى عنه محمد بن علي. تفسير القمي: سورة الأنعام في تفسير قوله تعالى: ﴿ **وَالَّذِينَ كَذَّبُواْ بِآيَاتِنَا صُمٌّ وَبُكْمٌ فِي الظُّلُمَاتِ مَن يَشَإِ اللّهُ يُضْلِلْهُ وَمَن يَشَأْ يَجْعَلْهُ عَلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ** ﴾[٤١].

١٢٦٠٦. المفضل بن صالح:

روى عن جابر، عن إبراهيم بن العلي، وروى عنه عمرو بن عثمان. تفسير القمي: سورة إبراهيم، في تفسير قوله تعال:

« ﴿ يُثَبِّتُ اللّهُ الَّذِينَ آمَنُواْ بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الآخِرَةِ وَيُضِلُّ اللّهُ الظَّالِمِينَ وَيَفْعَلُ اللّهُ مَا يَشَاء ﴾ [٤٢] .

إن هناك من التوثيقات العامة التي ذكرها السيد في مقدمة المعجم توثيق النجاشي لبيت الرواسي، ولكن السيد حينما يتعرض لترجمة شخص منهم لم يشر إلى هذا التوثيق المتقدم أصلاً فيتخيل المراجع بل يقطع أنه مجهول [٤٣]، منها:

٢٩٠٣. الحسن بن عبد الرحمن:

الرواسي: روى عمّن حدثه عن بشير الدهان، وروى عنه جعفر بن محمد بن مالك الفزاري [٤٤].

٤١٨٣. خالد بن حميد:

الرواسي الكوفي: من أصحاب الصادق عليه السلام، رجال الشيخ (٢٦).

٦٣٧٥. عبد الرحمن بن خالد:

الكلابي الرواسي الكوفي من أصحاب الصادق عليه السلام، رجال النجاشي (١١٦).

و هذا قد تكرر في موارد عديدة من المعجم.

أقول: لو دققنا النظر فإننا نجد أن مثل هذا الإشكال لا يردّ، لأن السيد الخوئي رحمه الله ذكر التوثيق العام للنجاشي لبيت الرواسي في مقدمته، فهو في هذه الحالة يعتمج على أن المُراجع قد اطلع على المقدمة وقرأها واتضح له ما فيها، فعندما يتعرض لذكر أحد الرواة من بيت الرواسي لا حاجة لأن يذكر بأنه من هذا البيت، بل يكفي أن يقول مثلاً: « مالك بن ضمرة الرواسي »، ويمر عليه دون أن يعقب.

الملاحظ وبشكل واضح ندرة الهوامش في المعجم لا لعدم وجودها، بل لكونها دوّنت في وسط الصفحة، ألا يكون لو دوّنت في أسفلها؟.

إن السيد عندما يذكر النص الذي جاء به كشاهد لا يذكر الجزء أو الصفحة، وهذا مما يخلّ في المنهجية العامة، منها:

« ثم إن الشيخ قال في أول رجاله: أما بعد فإني قد.. عاصرهم ولم يرو عنهم » [٤٥].

« وقال أبو علي في رجاله: لا يخفى أن.. من أصحاب الأصول » [٤٦].

السيد رحمه الله أخذ على نفسه أنه إذا كانت موارد الروايات قليلة يذكرها، وعندما تكون كثيرة يذكرها في ملحق تفصيل طبقات

الرواة، الذي يكون في آخر كل جزء، ألم يكن من الأفضل أن يذكرها كذلك في ذيل الترجمة سواء كانت قليلة أو كثيرة حتى يكون عمل الباحث أكثر سهولة.

إن الشيء الملفت للنظر في هذا المعجم الكبير أن السيد صنّفه في منهجين، أحدهما للمتقدمين وهو الطبقات، والآخر للمتأخرين وهو الترتيب على طريقة الحروف الهجائية، وبذلك يكون قد أرضى كلا المنهجين.

إن السيد ﷺ بذكره الراوي ومن روى عنهم ورووا يكون بهذا قد ميَّز بين كثير من المشتركات، حيث إن هذه الطرق الإبداعية في الإفراز لم يسبقه إليها أحد، وكما يقول الشيخ السبحاني: يحصل التمييز الكامل بين المشتركات غالباً، فإن قسماً كبيراً من الرواة مشترك الاسم في الشخص والأب، فلا يعرف الإنسان أنه من هو، ولكن بالوقوف على تفصيل طبقات الرواة يميز المشترك ويعين الراوي بشخصه[٤٧].

كما أن السيد بتفصيله طبقات الرواة ـ وهو الملحق الموجود في آخر كل جزء من الكتاب ـ « من حيث العصر والمشايخ والتلاميذ، وبذلك يقف الإنسان على كمال السند ونقصانه، وربما يعرف الحلقة الفقودة في أثنائه إذا كان حافظاً للمشايخ والتلاميذ »[٤٨].

خاتمة

إن الميزة العلمية التي برز بها هذا المشروع الجبار هي التجربة العلمية التي حاول بها المؤلف تطوير فكرة القواعد الرجالية التي تتبدل ـ على أساسها ـ مصائر رجال الحديث وتتغير أقدارهم، وتتبلور شخصياتهم، وما يتفرغ على ذلك من تبدل في الأحكام الفقهية الأخوذة من النصوص المأثورة عنهم[٤٩].

إن النتائج التي توصل إليها الإمام الخوئي ﷺ من المعايير العلمية في علم الرجال، وعدم ارتضاء بعض ما اعتمده الأعلام من المعايير لم تكن من أساسات ضعيفة وقواعد رخوة، بل إنه ولا يخفى على البيب أن الخليفة التي انطلق منها صلبة كزبر الحديد، فقد « اثبت بالحجج البيِّنة على بطلان ما ذهب إليه أولئك الأصحاب الأعلام مناقشاً ذلك بروح علمية، وشواهد حية، مؤدى ذلك حرصه على أن يكون الباحث في علم الرجال مدققاً في أحوال

الـرواة والبحـث عـن وثـاقتهم، إذ أن توثيـق الرجل أو تحسينه، أو تضعيفه، مهمةً صعبةً، يتوقـف علـى نتيجتهـا اسـتنباط الأحكـام الشرعية»[٥٠].

و من الجـدير بالـذكر أن الفوائـد المترتبـة على مثل هكذا بحوث جمةً جداً، ولا أدّعـي أني أحطت بالموضوع إحاطةً تامةً، وإنما كان تسليطاً للضوء على ذلك الكتاب ليس أكثر.

إن الذي تلخّص من كل ما تقدم أن علـم الرجـال يشـكل عصـب الحيـاة بالنسـبة إلـى المجتهد، فلابدّ مـن تطـويره وبـذل الجهـود حثيثةً في سبيل ذلك، بحيـث تجعـل قواعـد عامة جديدة في عملية التوثيق لتكون اعتماد كل الفقهاء.

و إن هذا المعجم الذي دار حولـه الكـلام إحدى أهم الحركات التطويريـة، فلـيس مـن اللائق غض الطرف عنه، وإنما لابـدّ مـن أن نقـوم بإحـدى الحركـات التـي يكـون أحـد أهدافها إعادة صياغة المعجـم بطريقـة أكثـر إبهاراً مما هي عليه الآن.

و الحمد لله رب العالمين.

مصادر البحث

* القرآن الكريم.

١ـ التنقيح في شرح العروة الوثقى، آية الله الشيخ الغروي، مؤسسة الإمام الخوئي.

٢ـ الحدائق الناظرة، يوسف البحراني، منشورات جماعة من المدرسين في قم.

٣ـ الفقيه، الشيخ الصدوق، تصحيح، الشيخ على أكبر غفاري، ١٣٩٣ هـ. ق.

٤ـ المفيد من المعجم رجال الحديث، محمد الشيخ محمد تقي الجوهري.

٥ـ المنهج الرجالي، السيد محمد رضا الحسيني الجلالي.

٦ـ تفسير القمي، على بن إبراهيم القمي، ط١، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ١٤١٢هـ، ١٩٩١م.

٧ـ دروس تمهيدية في القواعد الرجالية، الشيخ باقر الأيرواني.

٨ـ دليل معجم رجال الحديث، إعداد: محمد سعيد الطريحي.

٩ـ زبدة المقال من معجم الرجال، بسام مرتضي.

١٠ـ صيانة العلوم الإنسانية ودور الرجال فيها، الشيخ عبد الرسول الغفاري.

١١ـ كليات في علم الرجال، الشيخ جعفر السبحاني، ط٢.

الهوامش:

[١] التنقيح في شرح العروة الوثقي، آية الله الشيخ الغروي، مؤسسة الإمام الخوئي، ص٥١.

[٢] كليات في علم الرجال، الشيخ جعفر السبحاني، ط٢، ص١١.
[٣] المنهج الرجالي، السيد محمد الحسيني الجلالي، ص٥٨.
[٤] التنقيح في شرح العروة الوثقى، ص٥.
[٥] كليات في علم الرجال، ط٢، ص١٤٥.
[٦] المصدر نفسه، ص١٤٦.
[٧] زبدة المقال من معجم الرجال، بسام مرتضى، ج ١، ص ٧.
[٨] نقلتاً عن: زبدة المقال من معجم رجال الحديث، ج ١ ص١٩.
[٩] دروس تمهيدية في القواعد الرجالية، الشيخ باقر الأيرواني، ص١٧٥ ـ ١٧٦.
[١٠] المصدر نفسه، ص١٧٨.
[١١] دليل معجم رجال الحديث، إعداد: محمد سعيد الطريحي، ص٢٧.
[١٢] دروس تمهيدية في القواعد الرجالية، ص١٦٣ ـ ١٦٤.
[١٣] دليل معجم رجال الحديث، إعداد: محمد سعيد الطريحي، ص٢٩.
[١٤] معجم الرجال للسيد الخوئي، ط٥ وص ٩٦.
[١٥] المصدر نفسه، ج ١٧ ص٢٦٤.
[١٦] المصدر نفسه، ج ١ ص١١٤.
[١٧] المصدر نفسه، ج ١، ملحق تفصيل طبقات الرواة، ترجمة: أبان، ص٣٣٩.
[١٨] المصدر السابق، ج ١٧، ص١٣٦ ـ ١٣٧.
[١٩] المصدر السابق، ج ١، ص٢٣٣ ـ ٢٣٥.
[٢٠] صيانة العلوم الانسانية ودور علم الرجال فيها، الشيخ عبد الرسول الغفاري، ص٣٦٢.
[٢١] الفقيه، الشيخ الصدوق، تصحيح وتعليق، الشيخ على أكبر غفاري، طبع عام ١٣٩٣ هـ ق، ج١ـ ح ١٥٢٧، ص٥٤٨ـ باب صلاة الكسوف والزلازل والظلم وعلتها.
[٢٢] الحدائق الناظرة في أحكام العترة الطاهرة، الشيخ يوسف البحراني، منشورات جماعة من المدرسين في قم، ج ١٠، ص٣٠٤.
[٢٣] معجم الرجال، ج ١ ص.
[٢٤] معجم الرجال، ج ١، ص٢٣٤.
[٢٥] معجم الرجال، ج ١ ص٢٦١.
[٢٦] معجم الرجال، ج ١، ص٢٦٢.
[٢٧] معجم الرجال، ج ١٧ ص١٧١.
[٢٨] معجم الرجال، ج ١٧ وص ٤٧.
[٢٩] معجم الرجال، ج ١٠، ص١٧٨.
[٣٠] تفسير القمي، علي بن إبراهيم القمي، ط١، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ١٤١٢ هـ، ١٩٩١ م، ج٢، سورة النور الآية ٣٥. ص٧٩.

[٣١] معجم الرجال، ج ١٦ـ ص ٧٠.
[٣٢] تفسير القمي، ج ٢، سورة الزمر، الآية ٢٠ـ ص٢١٧.
[٣٣] معجم الرجال، ج ٩، ص١٦٤.
[٣٤] معجم الرجال، ج ٤ ص١٦٤.
[٣٥] معجم الرجال، ج ١٢، ص١٦٧ ـ ١٦٩.
[٣٦] معجم الرجال، ج ١٤، ص١٥ ـ ١٦.
[٣٧] المفيد من معجم رجال الحديث، محمد الشيخ محمد تقي الجوهري، المقدمة، صجـــ،
[٣٨] المصدر نفسه، صد.
[٣٩] معجم الرجال، ج ١٨، ص١٤٦.
[٤٠] المصدر نفسه، ج ٥ ص٣٦٥.
[٤١] المصدر نفسه، ج ٧، ص٢٣.
[٤٢] المصدر نفسه، ج ١٩، ص٣٠٨.
[٤٣] المفيد من معجم الرجال، المقدمة، صو.
[٤٤] معجم الرجال، ج ١٠، ص٣٥٤.
[٤٥] معجم الرجال، ج ١، ص٩٧.
[٤٦] المصدر نفسه/ ص٢٠٦.
[٤٧] كليات في علم الرجال/ ط٢، ص١٤٦.
[٤٨] المصدر نفسه/ ص١٤٥.
[٤٩] معجم الرجال، ج ١، المقدمة، صو.
[٥٠] دليل معجم رجال الحديث، ص٢٩.

حيدر حب الله
استاذ في الحوزة العلمية في قم المقدسة

نظريّة الإثبات في الفكر الأصولي
وقفات منهجية وتأمّلات

تمهيد

يُدخلنا الحديث عن علم أصول الفقه الإسلامي إلى المجال المنهجي في الفكر الديني، ومن ثم تغدو المحاولات التطويرية أكثر عمقاً وحساسيةً من غيرها، سيما وأنّ علم الأصول علم إسلامي أصيل كما يقول الدكتور حسن حنفي[1]، نبت في عمق الثقافة الإسلامية، وسبقت بدايات مراحله الجنينية عصرَ الترجمات المعروف.

ويكاد يتفق الباحثون على أن الفترة التي تلت عصر محمد باقر البهبهاني (١٢٠٥هـ) تعتبر أهمّ مراحل تطوّر علم الأصول الشيعي[2]، فقد نجح الأصوليون في إلحاق الهزيمة بتيّار الإخبارية الجارف، وكان النصر شحنة هائلة قدر الكفاية لدفع هذا العلم للتحليق ـ بعد هزيمة المنافس ـ في ميادينه الداخلية، حتى بلغ أوجه مع الشيخ مرتضى الأنصاري (١٢٨١هـ) والآخوند محمد كاظم الخراساني (١٣٢٩هـ)، في تطوّر منقطع النظير يستحقّ كلّ تقدير وإجلال، بل بلغ ـ على حدّ تعبير الشيخ محمد مهدي شمس الدين ـ مرحلةً من التورّم التي تعطي إيحاءً بالتضخّم لكنه أحياناً ذا طابع سلبي، سيما على صعيد إفراط علم الأصول في التفاعل الداخلي المنغلق إزاء العلوم ذات الصلة، وحصول ما يشبه حالة الانفجار الداخلي التي

أوسعت مدى حجمه دون أن تترك آثاراً مناسبة تحدّد دوره الحقيقي في عملية استنباط الحكم الشرعي.

ويهمّنا هنا تسليط الضوء على نظرية الإثبات في الفكر الأصولي ومكوّنات هذه النظريّة وعناصرها، لنتفحّص عبرها المَدَيَات التي طالها علم الأصول، والأفكار التي قدّمها على صعيد نظرية الإثبات في تطوّراتها الأخيرة، وكذلك الإشكاليات التي تعترض هذه النظرية على الصعيدين المنهجي والتطبيقي معاً، ونكتفي بالتركيز عليها؛ نظراً لحساسيّتها، مضافاً إلى ما أسلفناه سابقاً.

ونقصد بنظرية الإثبات، تلك النظرية التي تُعنى بإثبات صدور النصوص أو الأحداث التي يتمّ التعامل معها على أساس أنّها المصدر الشرعي لعملية الاجتهاد، أي ما يثبت صدور النص الديني أو الحدث ذي الصلة، وقد كان لعلم الأصول إسهام ضخم جدّاً في نظرية الإثبات لا يمكن لأيّ نظرية إثبات أن تتجاهله إذا أرادت الإنصاف والعدالة.

نظرية الإثبات الأصولية وإشكاليّة الانتماء المعرفي

لعلّ أوضح صيغة تكشف طبيعة الإثبات في الفكر الأصولي هي الصيغة التي قدّمها الشهيد السيّد محمد باقر الصدر قدس سره[٣]، فقد ذكر السيد الصدر أن وسائل الإثبات الصدوري على نوعين:

أحدهما: الوسائل الوجدانية، وهي التي تعطي يقيناً بثبوت الحدث أو النص عن المعصوم عليه السلام.

وأبرز مثال متّفقٍ عليه على الوسائل الوجدانية لإثبات صدور النصوص أو الأحداث هو التواتر الذي درسه علماء الأصول والحديث منذ قديم الأيّام[٤].

وعلى منوال التواتر الذي يعني تراكم إخبارات المخبرين، يأتي الإجماع في بعض صيغ تبريره، كالصيغة الأخيرة في أوساط علماء الأصول في القرنين الأخيرين، والتي ترى بأن قيمة الإجماع تكمن في قوّة الكشف والدلالة والإنباء عن الواقع التاريخي مما يعود إلى عمليّة يقين موضوعي يدرج الإجماع في سلك وسائل الإثبات الوجداني[٥].

لكنّ تضعضع نظرية الإجماع ــ سيما المنقول ـ في الفكر الأصولي على يد الشيخ مرتضى الأنصاري[٦]، والإجهاز عليها على يد السيّد أبو القاسم الموسوي الخوئي (١٤١٣هـ)[٧]، أدّى ــ حسب رأي بعض الأصوليين[٨] ــ إلى بروز وسيلة إثبات جديدة أكثر فاعلية، هي نظرية السيرة، التي قسّمها علماء الأصول إلى عقلائية تقوم على الإمضاء التشريعي، ومتشرّعية تقوم على عنصر الكشف عن موقف المعصوم عليه السلام.

وبذلك تكوّنت لدى العقل الأصولي نظريات التواتر، والإجماع وقد تلحقه الشهرة الفتوائية، والسيرة بقسميها.

ثانيهما: وسائل الإثبات التعبّدي، وهي جملة الوسائل التي لا تمنحنا يقيناً بصدور النصّ أو الحدث، بل أقصى ما تعطينا الظنّ والرجحان، لكن اعتباراً تشريعياً منحها قيمةً ما سنأتي على ذكرها، ومن ثم صار بالإمكان الاعتماد عليها في إثبات النصوص والعمل وفقها.

وأبرز أنموذج لهذا النوع (الثاني) هو خبر الواحد، وعلى رأي بعض الأصوليين الرافضين لحجية خبر الواحد أو بعض الحجج الأخرى، الظنُّ المطلق سيما على نظرية الكشف[٩].

ومن رحم وسائل الإثبات التعبدي، ولدت فكرة الحجية بمفهومها الأصولي، لتستقلّ عن الحجية بالمفهوم المنطقي[١٠]، وتبدأ سلسلة من التداعيات النظرية الهامة التي نستهدف فعلاً تحليلها.

اعتقد الأصوليّون بأن حجّية أمرٍ ما غير معنية ــ عادةً ــ بإيصاله لليقين أو الواقع عندما نترك فعلاً حجية اليقين نفسه؛ لأن الحجية بمفهومها الأصولي مبدأ ينتمي إلى دائرة العقل العملي، إذ تعني تنجّز التكليف على العبد ودخوله دائرة مسؤوليته من جهة، وعذر العبد في العمل على تقدير عدم إصابة الواقع في أسوأ الحالات، وهو ما يسمّى: المنجزية والمعذّرية، وَجْهَا الحجيّة.

أمّا الحجية بمفهومها المنطقي، فتعني اشتمال دليلٍ ما على درجة معيارية تسمح بتبنّيه طريقاً إلى الواقع.

إن تكوّن الحجية بمفهومها الأصولي المنتمي إلى دائرة العقل العملي فيما يلزم ويعذر، ينبغي ولا ينبغي، بمعزل عن الحجية بمفهومها المنطقي المنتمي إلى دائرة العقل النظري الهادف إلى تحديد الواقع والإنباء

عمّـا هـو كـائن.. أدّى إلـى أن لا يُعنـى الأصـولي عـادةً بوضـع معـايير علـى مسـتوى العقل النظري تحدّد مدى جدوائية سبيلٍ مـا لإثبـات الواقـع، فـالنصّ لـيس فـي حقيقتـه سوى واقع تاريخي، ومن ثَـمّ فالحـديث عـن وسائل لإثباته يعني الدخول فـي فلـك العقـل النظري الذي يُعنى بما هو كائن؛ لأن النص كـائن فـي الزمـان والمكـان، فعنـدما ينظـر الأصـولي إلـى خبـر الواحـد بمنظـار الحجيّـة التعبدية فهـو غيـر معنـيّ بمـدى إصـابة خبـر الواحد للواقع، ومـن ثـم فخبـر الواحـد عنـده ليس وسيلةً لإثبات ما هو كائن بقـدر مـا هـو مخرج تقوم على أساس منه (الماينبغيّات)، ولذلك لا يجد الأصولي حرجاً فـي التصـريح بأن خبر الواحد مـثلاً حجّـة يجـب العمـل بـه والالتـزام بمضـمونه مـع أنـه لا تُعْلَـم إصـابته للواقـع؛ لأن الأصـولي غيـر معنـيّ بإصـابة الواقع، سيما عندما يكون الأساس عنده فـي حجية الخبـر الواحـد مـثلاً الآيـات القرآنيـة، دون العقل أو السيرة العقلائية.

ولا تعني نظرية الإثبـات ــ أصـوليّاً ــ أن الأصـولي لا يعيـر أدنـى اهتمـام لوسـائل الإثبات ودرجة الكشف عن الواقع الموجـودة فيها، بل إن كلمـات الأصـوليين فـي تحديـد فلسـفة التعبّـد بـالظنون وإمكانـه تؤكّـد أنهـم كانوا يلاحظون درجة الكشـف المنتميـة إلـى العقل النظري، ولـهذا ظهرت فكرة التـزاحم الحفظي بملاك قوّة الاحتمال فـي الأمـارات عند السيد باقر الصدر، وفكرة حجيـة مطلـق الظن حيث يقوم دليل الانسداد على أسـاس من تقديم الظن على غيـره، لا لشـيء سـوى درجة الكشف فيه والتي تمنحه رجحاناً[11]..

لكـن مـع ذلـك لـم يكـن السـبب فـي تبنّـي الأصولي للظنون التي منها خبر الواحد كونها سبيلاً منطقياً لإحراز الواقع، بل لأنها سـبيل يقول العقل العملي: إن العمـل وفقهـا يبـرئ ذمّة العباد أمام ربّهم، ولو أنّ آيةً قرآنيةً دلّـت على حجية حتّـى الاحتمـال الضـعيف لكـان كالظن بلا فرق.

ومما تقـدّم يتضـح، أن نظريـة الإثبـات الأصولية تنتمـي ــ معرفيـاً ــ إلـى معـايير العقل النظـري فـي قسـم منهـا كـالتواتر و.. وإلى معايير العقل العملي في قسم آخر كخبر الواحد..

إن هـذين الانتمـاءين لا يضـرّان بعمـل الأصـولي، إذ أقصـى مـا يقولـه لـك: إن الطرفين حجـة إمـا ذاتيـاً لحجيـة القطـع، أو تعبدياً لحجية خبر الواحد أو الشهرة الفتوائيـة

ولو أفادت الظن، وهذا التمايز لا يغيّر من وظيفة الأصولي (والفقيه) شيئاً.

إن استهداف الأصولي الوصولَ إلى مبرّءات قانونيّة أمام المولى سبحانه وتعالى تجعل أجوبته متناسقة سليمة، وفي الوقت نفسه بالغة الدقّة، لكن تحوّلاً بسيطاً في الأهداف والوظائف ربما يغيّر من خارطة نظرية الإثبات الأصولية ويخلق أمامها إشكاليات.

لنفرض أننا نريد أن ننظر لنظرية الإثبات بمعيار منطقي يستهدف كشف الواقع، هل سيبقى التقييم واحداً؟!

إنّ ما يسمّى بوسائل الإثبات التعبّدي سيصبح معايير لا قيمة لها نظرياً، وإن كانت ذات قيمة عملية، أي أنه لا يمكن اعتبارها وسائل منطقية ما دامت لا تفيد يقيناً، ونركّز لا يقيناً أرسطياً ولا يقيناً بالمعنى المعاصر، مما قد يسميّه الأصولي اطمئناناً، نعم هي من منظار وظيفي مبرءة للذمّة، لكنها من منظار علمي ليست سوى ظنون كالاستقراء الناقص عند مناطقة أرسطو، والقياس الحنفي عند المذهب الإمامي و..

بل إن مقولة « الإثبات التعبّدي » هي مقولة متناقضة في حدّ نفسها، فإن الإثبات مقولة ترجع إلى تحديد ما هو كائن، والتعبّدية مقولة تنتمي إلى عالم الفعل والسلوك، فلا معنى لاجتماع المفردتين من وجهة نظر العقل النظري، ومن ثم فلا مبرّر لتكوين هذا المصطلح إلا على ضوء مفهوم الحجية بمعناه الأصولي، حتى لو حاول مثل السيد الخوئي إعطاء عملية الإثبات بُعداً عملانياً بادعاء أنّه يشمل الإثبات التنجيزي والتعذيري[١٢]، فإن هذه المحاولة التي ذكرها في سياق دفاعه عن بعض تعريفات علم الأصول، إنما يمكن تصحيحها على أساس دلالة لفظية ـــ ولو مجازية ـــ للكلمة بمعونة العقل العملي، لا على أساس مفهوم الإثبات نفسه فيما يعنيه من دلالة علمية.

وبناءً عليه، إذا أردنا أن نتعامل مع ما بأيدينا من وسائل وأدوات للوصول إلى هدف معرفي لا عملي، فلن يمكننا اعتماد وسائل الإثبات التعبّدي، وستظهر أمامنا مواقف جديدة نذكر نماذج لها:

الأنموذج الأوّل: العلاقة التي تربط النص القرآني بالنص الحديثي، فقد تبنّى أغلب علماء الأصول ـــ سيما المتأخرين

منهم[١٣] ـ موقفاً يقول: إذا حصل تعارض بين نصّ قرآني عام أو مطلق وبين مخصِّص روائي أو مقيِّد كذلك، وهكذا بين الحاكم والمحكوم[١٤] والأظهر والظاهر.. فإن النص الروائي يقدّم، نتيجة قانون المطلق والمقيّد، والعام والخاص، والحاكم والمحكوم و..

وهذه النتيجة صحيحة وفق معايير العقل العملي والحجية الأصولية؛ لأن الأصولي ينظر إلى النص القرآني والروائي بمنظار الحجية الأصولية فيراهما حجة متساويان في هذا الوصف، ومن ثم لم يعد يعنيه درجة الكشف في إثبات الأوّل أو الثاني، فيطبّق عليهما معاً قوانين التخصيص والتقييد و..

نعم، عندما يكون النص القرآني يقيناً في الصدور والدلالة معاً لا يقف في وجهه حينئذٍ نصّ حديثي، لأن جعل طريقٍ ما حجةً بالمفهوم الأصولي يقوم على امتيازه بدرجة كشف عن الواقع ولو ناقصة كما أشرنا سابقاً، ومع معارضة الحديث للقرآن القطعي الدلالة يفقد الحديث قوّة الاحتمال ويغدو مضمونه على الأقل بدرجة الصفر في المائة، إن لم نقل إن صدوره عن النبي ﷺ أو الإمام عليه السلام يكون كذلك، كما تفيده بعض الروايات[١٥].

إلا أن هذه النتيجة لا تبدو صحيحةً عندما نتحدث بآليات العقل النظري، ونتعامل مع النصوص على أساس اكتشاف واقع لا تبرءة ذمم، أي لنفرض أنفسنا غير مسلمين وإنما مجرّد باحثين حول النظرية الإسلامية في موضوع ما، إن وجود نصوص ظنية لا يسمح لنا بأن ننسب مضمونها إلى الدين الإسلامي حتى لو قلنا إن الإسلام عذر أتباعه في اتباعها للضرورة وفقد أساليب الإثبات، لكنها على أي حال ليست وسائل علمية لباحث محايد لكي يكتشف النظرية الإسلامية الحقيقية.

وبناءً عليه، فإذا فقدت المعيار السليم في إثبات صدور النص، فلا معنى لأن تعارض النص القرآني المفروض ثبوت صدوره يقيناً حتى لو كانت دلالته ظنية؛ لأن الدلالة فرع الدالّ من حيث أصل وجوده، فلا معنى لتطبيق قوانين الدلالة على نصّين لم يثبتا معاً بل ثبت أحدهما فقط.

وهذا معناه، أن الباحث عن النظرية الإسلامية ـ معرفياً ـ لا يمكنه تبنّي وسائل غير معتبرة منطقياً، نعم بإمكانه القول: إن الإسلام سمح لأتباعه بأخذ بعض الطرق غير اليقينية لضرورات، وهذا الأمر قطعي ومؤكّد عند من ثبت عنده أن الإسلام فعل ذلك،

وإذا تمّ لنا ذلك، كان من المنطقي الحديث عن اجتهاد نظري، أي اجتهاد يعتمد وسائل الإثبات المنطقي، والهدف من هذا النوع من الاجتهاد تكوين صورة عن الإسلام تغدو كلها منطقية أكيدة.

هذه الصورة المؤكّدة قادرة ــ رغم صغر حجمها، قياساً بدخول السبل الظنية إلى الاجتهاد ــ على أن تكون معياراً لوزن الكثير من معطيات الظنون اللاحقة، تماماً كما نطرح الأحاديث عندما تعارض نصّاً قرآنياً قاطعاً..

وهذه الآلية تناظر المقولة التي طرحها بعض الأصوليين في فهم ظاهرة تعارض القرآن والحديث على أساسٍ من التعارض الروحي الذي يضع حديثاً في طرف ومكوّناً مفهومياً قرآنياً في طرف فلا يجده يتناسق معه، أي تعارض الحديث مع التصوّر القرآني العام لا مفردة من مفردات الآيات[١٦].

الأنموذج الثاني: وفي تداعيات المنهج النظري لنظريّة الإثبات تأتي فكرة إسناد المعطيات الظنية إلى المولى سبحانه وإلى الدين والإسلام، فقد حاول علماء أصول الفقه تبرير هذا الإسناد عبر آليات كلها تنتمي إلى مفهوم الحجية بالمعنى الأصولي[١٧]، ومن ثم فعملية الإسناد هذه لا تبدو صحيحةً معرفياً عندما يراد الاعتماد على وسائل ظنية لا تبلغ درجة اليقين أو الاطمئنان، إلا على نوع من التسامح والتساهل.

وهذا ما يعني أن الخطاب الديني عموماً مطالب بتبنّي آليات تنأى بنفسها عن النسبة إلى الإسلام عندما تكون السبل غير أكيدة معرفياً، ومن ثم فينبغي عدم الاشتباه وخلق التباس في الذهن الجماعي يداخل بين المعطيات المنتمية إلى عالم الحجية الأصولية وتلك المنتمية إلى الحجية المنطقية، الأمر الذي يخفّف من حدّة بعض الإشكاليات العالقة في الخطاب الديني، من أبرزها إضفاء القداسة ومنح سمة الواقع على مجموعة من الاجتهادات الفقهيّة.

ولا تبدو المحاولة التي طرحها الميرزا محمد حسين النائيني (١٣٥٥هـ) في تفسير نوعية الحجية الممنوحة للظن الآتي من خبر الواحد مثلاً، والتي تقول بأن المشرّع يعتبر الظنّ علماً في نحو من التعبّد، إن هذا الاعتبار التشريعي، لا يغير من واقع الأمر شيئاً حتى عند صاحب هذه النظرية، لأن النائيني يرى هذا الاعتبار على صعيد تقديم

أخبار الآحاد تشريعاتٍ لا إخبارات، مما يدلّ على أنه لا يريد في مستوى العقل النظري تحويل الظن إلى علم، بل يريد ذلك في مستوى العقل العملي فقط، ولهذا لم يوافق النائيني على حجية خبر الواحد ولا مطلق الظنّ في الأمور الاعتقادية[١٨]، وحتى تلميذه السيد الخوئي ـ أشهر أنصار مدرسة النائيني ـ عندما حاول معالجة علاقة الحجية بالموضوعات التاريخية سعى لربط الموضوع بقضايا تتصل بالجانب العملي فقال: إنّ الحجية التي نمنحها للظن كخبر الواحد يمكن أن تنفعنا في مجال القضايا التاريخية عندما يمكننا على أساسها الإخبار بما يفيده الخبر بحيث لا يعود هذا الإخبار كذباً محرّماً شرعاً، لا أنّ الحجية لخبر الواحد تجعله ذا اعتبار منطقي يمكن الاعتماد عليه وتحصيل نتائج تاريخية، بل هدف الخوئي كان مجرّد الفرار من الحديث الكاذب شرعاً، وهو ما جعله يربط المسألة بنظرية النائيني في جعل الظن علماً، على أساس أن الكذب هو الإخبار عن غير علم فقد حصل علم تعبّدي بقطع النظر عن المعلوم وتحقّقه وثبوته في الواقع التاريخي[١٩].

نظام الحجية الأصولية وحل إشكاليّات الواقع

ما تقدّم كان حديثاً حول البعد المعرفي من نظرية الإثبات الأصولية في شقّها التعبّدي خاصة، لكن ثمة جانب آخر لفكرة الحجية الأصولية يحتاج إلى تفكير، وقد أطلّ عليه علماء الأصول إطلالةً نظريةً فوقية، أي إطلالة تصاحب عملية التفكير ولا تواكب واقع الأمور في الخارج.

ففي أواخر القرن الثالث الهجري ظهر أبو جعفر محمّد بن عبدالرحمن بن قبة الرازي، ليثير إشكاليات على اتّباع الظن في الاجتهاد بشكل كلّي، وقد أحدثت إشكاليات ابن قبة زوبعة، ومن ثم سيطرت على البحث الأصولي إلى يومنا هذا.

ولكي نطلّ على طبيعة المعالجة الأصولية للمشكلة التي نحن بصددها، من المناسب الإشارة إلى أنموذج مما أتى به علم الأصول على هذا الصعيد، فقد نُسب إلى ابن قبة القول: بأنه من المستحيل أن يأمرنا الشارع سبحانه باتّباع الظن في الشريعة؛ إذ إن السبل الظنيّة قد تصيب الواقع وقد تخطؤه، فإن أصابته سلمنا وتمّ الأمر، وإن أخطأته وقعت مشكلة، فإذا كان الواقع

التشريعي هو الحرمة كان الترخيص الذي أفادنا به الظن قد أوقعنا في مفسدة الحرام الحقيقي، وإن كان الوجوب كان ما قاله لنا الظن ـ خطأ ـ من الترخيص في الترك سبباً لفوات مصلحة العمل بالواجب، ولا يمكن للمولى سبحانه أن يشرّع العمل بالظن ما دام يفضي إلى فوات مصلحة على العباد أو الوقوع في المفسدة، وهذه هي الإشكالية التي عرفت في الأصول لاحقاً بـ: « شبهة نقض الغرض »[٢٠].

وفي إطار المعالجة الأصولية لهذه الإشكالية وغيرها أيضاً ظهرت نظريات يهمنا ـ سريعاً ـ الإشارة إلى اثنين منها فقط:

١ ـ نظرية المصلحة السلوكية: وهي النظرية التي طرحها الشيخ الأنصاري ودافع عنها مفصّلاً، وتقول: إن العمل وفق الطرق الظنية كخبر الواحد عندما يجعله الله تعالى طريقاً معتبراً وحجّة، هذا العمل وهذا الانصياع للسبل الظنية هو في حدّ نفسه يشتمل على مصلحة، وهذه المصلحة تجبر تلك المصلحة التي فاتتنا جراء خطئ السبيل الظني في إصابة الواقع وما شرّعه الله حقيقةً، كما تعدّل الموقف إزاء المفسدة التي وقعنا فيها أيضاً[٢١].

٢ ـ نظرية التزاحم الحفظي: وهي النظرية التي أسهب فيها الشهيد محمد باقر الصدر حين قال: بأن المولى سبحانه حينما تضيع سبل اليقين بالأحكام الشرعية أمام العباد، لا يجدُ بُدّاً من موازنة أموره للحفاظ على أكبر قدر ممكن من تلك المصالح التي ضاعت عليهم أو حمايتهم من أكبر قدر ممكن من المفاسد التي قد يقعوا فيها نتيجة ضياع الأحكام الشرعية بالنسبة لهم.

إن المولى يشرّع العمل ببعض الظنون؛ لأنه يرى بأنها أكثر السبل ضماناً لتحصيل المطلوب، وإلا فإذا أطلق العنان ضاعت المصالح والمفاسد[٢٢].

وهذه المحاولات التي ذكرها علماء أصول الفقه لحلّ مشكلة العمل بسبل الظن في الشريعة، لا ريب في اشتمالها على خصوصيتين:

الأولى: إنها قادرة ـ في الجملة ـ على امتلاك عنصر الانسجام النظري الداخلي، وهذا العنصر رهين للدراسات الأصولية في هذا الصدد، أي أنها ليست نظريات (لا أقل واحدة منها أو ما قد يلفّق) متهافتة أو قريبة للسفسطة، بل إنها منطقية وموزونة ومحتملة جداً.

الثانيــة: إنهــا نظريــات أتــت الــدرس الأصولي عقب إثبات أن المشرّع سبحانه قد أمرنا بالعمل بالظنون في الشريعة، أي أنّ الأصولي لمّا ثبت عنده ـــ بالآيات أو غيرها ـــ أن المشرّع أعطى الحجية لخبر الواحد أو.. أراد الفرار من إشكاليات ابن قبة ومن بعدَه، أمّا لو لم يثبت حجية أيّ طريق ظني، فالأصولي ربما يبحث هذا الموضوع من باب زيادة المعرفة ومتابعة الموضوعات المثارة.

وبعبارة أخرى، يغدو الأصولي معنياً بتقديم حلول عندما يثبت عنده أن المولى أعطى الحجية فعلاً، فلكي يتمّم نظرية الحجية أراد حلّ عقبات ما يسمّى مرحلة الثبوت والإمكان، وهذا معناه أنّ هذه النظريات لا تريد أن تؤكّد أن الواقع كان كذلك، وأنّ تشريع المولى سبحانه سياسةَ العمل بالظنون كان لأجل المصلحة السلوكية أو التزاحم الحفظي أو المصلحة في الجعل لا المتعلّق كما هو رأي الخوئي[٢٣].. لأن الأصوليين لم يقيموا أدلةً على أن نظرياتهم هي الواقع عينه، بل كان هدفهم رفع الاستحالة المفترضة في كلمات ابن قبة وأنصاره في أن يشرّع المولى العمل بالظنون، وكان يكفي الأصولي لتبديد شبح الاستحالة هذه أن يقدّم تصوّراً منسجماً يؤكّد فيه أن المولى حينما شرّع العمل بالظنون ـــ كخبر الواحد ـــ لم يكن في عمله قبح أو تناقض أو.. لأن تشريع العمل بالظنون يمكن أن نتصوّره أمراً منطقياً في صيغة المصلحة السلوكية أو..

ولكن تصوّر منطقيّته كذلك لا يعني أنه ليس هناك من صيغةٍ أخرى ممكنة أيضاً؛ لأن الأصولي كان يكفيه صيغة واحدة لرفع الاستحالة، دون أن تعني صيغته احتكار عامّة الصيغ التي يمكن أن يحصل عليها العقل البشري ولو في المستقبل؛ نعم لو قدّم الأصولي دليلاً حصرياً ينفي فيه أيّ صورة أخرى على الإطلاق لربما تمّ له احتكار الصيغ، لكن هذا ما لا تساعد عليه كلمات الأصوليين وعامتهم.

وبناءً عليه، يظهر بوضوح أن الأصولي اعتكف في داره وخرج بعرض صورة إمكانية لعملية تشريع اتّباع بعض الظنون، ولم يكن مضطراً أصلاً لملاحقة الواقع ومفردات الشريعة ليتأكد فعلاً أنّ شيئاً مما قاله قد حصل فعلاً، لما أشرنا إليه، وكان الأصوليّ بذلك قد أنجز مهمته بدقة عالية وضمن صيغ منطقية منضبطة، بيد أنها صيغ

أسقطت من الأعلى، أي من أفق العقل في تجريده وتحليله للقضايا، ولم تنبع هذه الصيغ من الواقع أبداً في عملية استقرائية، وهذا أمرٌ لا يؤاخذ عليه الأصولي البتّة؛ لأن الاستقراء هنا غير ممكن في أغلب الحالات؛ لأن الفرض أننا لا نعرف الأحكام الواقعية حتى نقيس نظرية التزاحم الحفظي ـ مثلاً ـ قياساً ميدانياً.

وما دامت القضيّة على هذه الشاكلة، فإن من الممكن أن تصطدم نتائج الاجتهاد القائم على حجج بالمفهوم الأصولي بإشكاليات على أرض الواقع، ومن ثم يبرز التساؤل الذي يقول: ماذا نفعل عندما نرى بأمّ عيننا اصطدام النتائج الفقهية بالواقع وإنتاجها مشكلات وليس حلولاً لشؤون الحياة؟ إن براءة الذمّة من العمل بالحجج الأصولية، وكون تشريع هذه الحجج أمراً ممكناً ـ للمصلحة السلوكية أو غير ذلك ـ لا يغمض أعيننا عن مشكلات الواقع، فإذا كنا نريد من الشريعة مصالح الدنيا والآخرة فكيف يمكن أن نحلّ مشكلات الواقع الناجمة عن اجتهادات فقهية بمجرّد تقديم افتراض ممكن ليس من دليل يثبته؟ وإذا كان المشرّع يرى صلاحاً بالتأكيد من وراء تشريعه الحجية الأصولية لبعض الظنون مما يكشف عن وجود مصلحة حتى لو لم نرها، فإن السؤال ينعقد: هل أن تشريع الحجية لخبر الواحد مثلاً يمتدّ لما إذا رأى العقل الإنساني مفسدة مقطوعاً بها بالنسبة له في تطبيق حكم فقهي على الواقع؟ وهل يمكن القول في درجة سالفة أن مبدأ تشريع الحجية هو مبدأ مقيّد بعدم إحراز العقل مفاسد ميدانية إحرازاً قطعياً في حدود اطلاعه بدل أن نقول بإطلاق الحجية ثم تقييد نفس الحكم المعطى بخبر الواحد بموارد عدم الفساد نتيجة قواعد الضرر والحرج و..؟

والسبب في عمليّة التقييد هذه، أن تشريع الحجية للطريق الظنّي كان بهدف الحفاظ على المصالح وتجنّب المفاسد ضمن الحدّ الأعلى، فإذا لوحظ في امتداد هذه الحجية ـ ولو زمانياً ـ نقضٌ لهذا المبدأ فإن الحجية يجب أن تتقيّد، وهذا التقيّد متحرّك، لأنّ ملاحظة الأضرار الناجمة أحياناً عن العمل ببعض الظنون أمرٌ متحرّك، فربما يكون حكم معطى بالخبر مؤدياً لذلك في زمان دون زمان، أو في حال دون حال.

ولكن هذا المنهج قد يخضع لمناقشات

عديدة، أبرزها أن عملية التقييد إذا جاءت في مضمون الرواية على نسق التعامل مع قاعدة لا ضرر، فإن الحجية الثابتة للخبر لن تفضي إلى محذور، ومعه فلا حاجة لتقييد الحجية ما دامت التقييدات الأخرى كافية.

لكن هذا لا ينفي الإشكالية التي نستهدف بيانها هنا، وهي أنّ نظام الحجج الأصولية، قد لا يحلّ مشكلة وربما لا يعطي نظرية متكاملة؛ لأنّه غير معني بالواقع كما أشرنا وإنما ببراءة الذمم، وهذا معناه أن من الخطأ استخدام خطاب ديني يدّعي تقديم حلول للبشرية ضمن صيغ إطلاقية جازمة، لأن موازين الاجتهاد الفقهي لا تتحمّل خطاباً كهذا حتى لو تحمّلته الأصول المعرفية للخطاب الديني عموماً.

إن انعزال نظم الحجية الأصولية ــ بل بما يشمل الأصول العملية أيضاً ــ عن الواقع، وظهور فكرة الحكم الظاهري في مقابل الحكم الواقعي، يجب أن يأخذ امتدادته الطبيعية، وإن نظريات الجمع بين الواقع والظاهر يجب أن تجعلنا نقرّ بأن نظام الفقه الإسلامي في عصر الغيبة نوع نظام يحقّق الحدّ الأدنى من الأضرار، لكنه ليس ما يؤكّد أنه لو عمل به الناس لتلاشت مشاكلهم وحققوا التقدّم في كلّ ميادين الحياة دونما نقص أو خلل، ولهذا حاول السيّد محمد باقر الصدر في «اقتصادنا» تبرير إجراء عمليات تلفيق بين الاجتهادات للتوصّل إلى نظرية فقهية متكاملة[٢٤]، لأن نظام الحجج يفصل اللازم عن الملزوم ويفرّق بين المؤتلفات.

ولا يعني ذلك ــ إطلاقاً ــ أيّ عمليات نقد للشريعة أو تطبيقها، بقدر ما نستهدف إعادة تكوين الخطاب الإسلامي وفقاً للنظم المتوفّرة في الاجتهاد الفقهي.

وعلى ضوء ذلك، تبدو القضية السالفة مرّةً أخرى، من الضروري التفكير في حلول لتلك الإشكاليات التي تخلقها بعض الأحكام الشرعية دون إسناد المشكلة دائماً وفقط إلى خراب المجتمع وانحرافه، كما ودون قدح في الشريعة ونظمها، وهذا التفكير يجب أن يأخذ بعين الاعتبار أن نُظم الاجتهاد في علم أصول الفقه نظمٌ تتقبّل مشكلات كهذه، ومن ثمّ قد يكون من اللازم تبنّي أحد طريقين:

الأوّل: قصر النظر على مفاهيم أصول الفقه في الحجية، والقول: بأنّ علينا العمل بما ألزمتنا به الحجج وما هو مبرئ للذمّة

أمام ربّنا حتى لو رأيناه يخلق لنا مشكلات عديدة، ربما نتفادى بعضها ببعض القواعد الحاكمة كقاعدة لا ضرر ولا حرج و..

والسبب في ذلك، أن ما نفترضه مشكلةً ربما يكون خطأً في التحديد، وأنّه حيث لا تنجلي لنا الملاكات في كلّ أبعادها فقد نحسب بعقولنا الناقصة ما ليس بمشكلةٍ مشكلةً.

الثاني: السماح للعقل الإنساني بالتدخّل حتّى لو لم تُسعفه قواعد: لا ضرر، ولا حرج، ولا.. وذلك بادعاء أن العقل ـ على نقصه ـ أسندت إليه في الفقه الإسلامي صلاحيات تشخيص خطيرة، فلماذا لا نسمح له هنا بالتدخل لوضع حدّ لبعض المشكلات؟

وبين هذين السبيلين يطالب البحث الأصولي باعتماد جواب مقنع، دون أن يضع الإنسان رأسه في الرمل أو يحاول الغرور بعقله أكثر ممّا ينبغي.

نظريّتا الإجماع والتواتر ونواقص الإثبات الميداني

كان للإجماع في نظرية الإثبات الأصولية دور بالغ في الاستنباط، وقد ظهرت منذ السيد المرتضى (٤٣٦هـ) والشيخ الطوسي (٤٦٠هـ) اتجاهات في تفسير عنصر الإثبات في الإجماع، فمن الإجماع الدخولي إلى الإجماع اللطفي إلى الإجماع الحدسي الكشفي.. فلسفات منهجية أصولية لتأكيد قيمة الإجماع وسيلةً تمنح اليقين بصدور الأحكام من المشرّع[٢٥].

ولا مجال لنا فعلاً لدراسة نظرية الإجماع بما لها من امتداد في الفكر الأصولي، والإسلامي عموماً، كما وما لها من دور، إلا أن أكثر الصيغ تطوّراً لهذه النظرية هي الصيغ التي تبناها الأصوليون في القرون الأخيرة، وتقوم فكرة الحجية المنطقية في الإجماع على أساس تراكم الاحتمالات الناتجة عن تبنّي كل فقيه موقفاً ما من المسألة الشرعية، وبتظافر عدد الفقهاء ونوعيّتهم ينشأ عند الفقيه حدسٌ بتبنّي المشرّع للمعطى نفسه، أو ما يسميه البعض: توالد موضوعي يعقبه توالد ذاتي يؤدّي إلى اليقين[٢٦] بما يسمى عندهم: معقد الإجماع، أي تلك النقطة التي التفّت حولها مواقف الفقهاء.

ولسنا بصدد الحديث عن المبدأ من

الزاوية النظرية، فإن الإجماع على أساس الحدس وتراكم الاحتمال[٢٧] يمكن أن يفيد اليقين، وليس من خلال منطقي في ذلك، أي من تناقض داخلي، لكن نظرية الإجماع الأصولية بوصفها عماداً من أعمدة الإثبات الأصولي، لم تلاحظ على الدوام الإشكاليات الميدانية لتكوّن الحدس بوصف علم الأصول برمّته علماً آلياً يخدم العمليّة الفقهيّة الميدانيّة، بل تعاطت مع الموضوع من زاوية لا شعورية، مفترضةً أن ليس من الضروري الحديث عن ضوابط في هذا الموضوع، وأبلغ ما كان هو الحديث عن وصف التقدّم الزمني في المجْمِعين وما شابه ذلك.

غير أنّ مشكلة المشاكل في نظرية الإجماع لا تنبع من عنصر التراكم فحسب حتى ندرس هذه المراكمة ونحلّل إفادتها اليقين، وإنما ــ أيضاً ــ من عنصر وحدة الاحتمال التي يجب أن تدرس خارج إطار النظريات الرياضية، وإنما في التحليل النفسي والتاريخي والاجتماعي للتراث عموماً.

إن رأي فقيهٍ ما ــ كالشيخ الطوسي أو العلامة الحلّي ـ هو الوحدة التي نحتاج إلى مثيلاتها لخلق عنصر مراكمة الاحتمال، لكن الباحثين يبدؤون بالافتراق والانفصال عندما يراد تحديد قوّة الدلالة المنطقية في رأي هذا الفقيه، فعندما يحمل الباحث تصوّرات مثقلة بالقداسة والهيبة حول شخصية هذا الفقيه، فإن درجة كشف موقفه عن الحكم الشرعي ستغدو كبيرة، ولنستخدم تعبيراً رياضياً فنقول: تغدو ١٠%، إن القراءة التبجيلية والتقديسية للتراث تعطي تصوّرات من هذا النوع عن مفرداته، ومن ثم يغدو كشف الإجماع عن الواقع التشريعي ممكناً في ظلّ هذا المناخ الطبيعي الدافئ؛ لأن العثور على خمسة عشر فقيهاً يتبنّون الرأي نفسه يسمح ــ ضمن عملية حسابية ــ ببلوغ حالة الاطمئنان ما دامت الوحدة التي ننطلق منها هي الـ ١٠%.

أما حينما ينطلق الباحث من عقلانية نقدية، ومن موقف الناقد للتراث عموماً، ويغدو قابعاً في مخياله في السياج المحكم الذي تخلقه القراءات التاريخية بالمعنى المعاصر للكلمة، وتزول عنده مفاهيم القداسة والعظمة، والهالة التي تصنع حول الأفراد و.. فإن هذا المناخ لن يساعد أبداً على تكوين وحدة احتمال قوية وقادرة ــ

بمعونة عنصر المراكمة ـــ على التفاعل التصاعدي لبلوغ درجة اليقين، إن أنموذجاً واحداً كفيل بأن يوضح لنا الصورة ههنا، تلك الفكرة التي تقول بأن الطبقات اللاحقة من الفقهاء كان ينتابها ـــ ولو جزئياً ـــ عقل مستقيل، فتذهب إلى ما ذهب إليه الأقدم منها في نوع من الاتكالية على الدوام تعزّزها ـ نفسياً ـ المواقف السابقة المؤيّدة، وتزيل عنها شبح القلق والاضطراب، إن العقل القداسي لا يمكنه أن يقبل بفكرة كهذه، لأن فيها نوعاً من القدح بعظمة شخصيات ذات طابع مقدّس، ومن ثم فكل فقيه هو في موقفه باحث مستقل لا معنى للعقل المستقيل فيه، أما العقل الحداثي فهو يرى بأن هذا الأمر طبيعي للغاية، بل ينظر بعين النقد للكثير من المواقف انطلاقاً من مناخات معاصرة سياسية أو.. مما يبعد الموقف الفقهي عند هذا الفقيه عن صيغته العلمية المحض، الأمر الذي يخفّف من قوة الاحتمال فيه، ويبطئ من حركة اليقين التصاعدية.

إن علم الأصول لم يكن معنياً بهذا الواقع الذي لا يمكن الزعم بأنه استثناء بل هو الأعم الأغلب، ومن ثم فإطلاق الكلام في نظرية الإجماع من الزاوية النظرية المحض يغدو أمراً مفارقاً للواقع الاجتهادي لا متماهياً معه، عندما يجري ـ على الأقل ـ التخفيف من كثافة العقل القداسي.

وفي أنموذج آخر دالّ ومعبّر، الحديث عن إجماعات لا تطال الدائرة الإسلامية، لماذا لم تكن مواقف علماء السنّة ذات درجة احتمالية إلا عندما يراد الاستنصار بها في سياق جدل، وهكذا مواقف فقهاء الشيعة بالنسبة إلى الفقه السنّي؟

إن الجواب عن هذا السؤال ربما يكون في اللجوء إلى اختلافات جذرية في الأصول الموضوعة في العلوم الدينية عند الطرفين كالقياس والاستحسان و.. وهي أصول كان من الطبيعي أن تولّد معطيات فاقدة للأهمية بتاتاً عندما يكون الأصل الموضوعي مرفوضاً بالكلية.

إلا أن هذا الجواب ـ رغم سلامته ـــ لا يصلح حلاًّ شاملاً، وتفسيراً كاملاً للسبب، كما أسلفنا سابقاً، إن عنصر فقدان الثقة كان أحد الأسباب الرئيسية لاستبعاد موقف هذا الفقيه أو ذاك، وفقدان الثقة عنصر ينتمي إلى الدائرة الثقافية العامة التي يجب تحديد أطرها، مقدمةً لقياس درجة الوحدة

الاحتمالية.

ومعنى ما نرومه شبيه بفكرة الإجماع المدركي الذي يعني حصول الإجماع فعلاً مع وجود مستند نصّي أو عقلي تأكّدنا اعتماد المجمعين عليه بل حتى لو احتملنا ذلك، فإن الإجماع يفقد قيمته تبعاً لهذا الوضع؛ لأن المجْمِعِينَ ـ بناءً عليه ـ لن يمتازوا عن فقهاء الطبقة اللاحقة إلا بعملية استنتاج من النص ربما يختلف معهم فيها الفقهاء المتأخّرون، وهذا الاختلاف هو حقّ طبيعي مشروع لهم بحكم الإقرار بانفتاح باب الاجتهاد بعد عصر النص.

إن المتأمّل في مدرسة السيد أبي القاسم الخوئي الفقهية ـ كمثال ـ يرى بوضوح تطوّراً ملحوظاً على هذا الصعيد، فكتبه: مصباح الفقاهة، والمستند، والمعتمد، وغيرها، ينسف الخوئي فيها الأغلبية الساحقة من الإجماعات التي استدلّ بها على حكم شرعيٍّ ما ضمن مقولة مدركيّة الإجماع أو احتمال المدركيّة، وقد أدّت تطبيقات الخوئي ـ إذا أردنا أن ندرسها ميدانيّاً ـ إلى تنحية الإجماع جانباً، رغم أنها ـ أي التطبيقات ـ لم تستطع أن تبلغ مرحلة الإفتاء، بل انحصرت في مرحلة الدرس العلمي لتحلّ في مرحلة الإفتاء محلّها فكرة الاحتياط الوجوبي.

وهذا معناه أنّ نظرية الإجماع الأصوليّة ستغدو نظرية غير ذات بال وفقاً لتطبيقات مدرسة الخوئي والمناخ الذي سارت ضمنه هذه المدرسة، وهو بالضبط واقع يناظر ما نعنيه من المناخ الجديد في الثقافة على صعيد الإجماع بعيداً حتّى عن مقولة المدركيّة.

وعلى منوال الإجماع نفسه، كان التواتر.. فإن مفردات التواتر هي الأساس ـ ميدانيّاً ـ في إفادته اليقين، ومدى سرعة هذه الإفادة ونمطها، فإذا لم يتكوّن مناخ سليم تخلقه علوم الفقه والحديث والرجال بشكلٍ واعٍ ومدروس فإن ثلاثة أسانيد ـ وربما أقلّ ـ توجب حصول اليقين وادّعاء التواتر في بعض الحالات، وربما لا يوجبه عشرون سنداً في حالات أخرى، تبعاً لعناصر أهمّها عنصر الوحدة الاحتمالية للخبر، وهذا معناه أنّ الحديث عن ندرة تحقق القوّة في الوحدة الاحتمالية للخبر يجعل نظرية التواتر ذات طابع نظري محض تقريباً، تماماً كما يقال: بأن الحديث الوحيد الذي حاز في الوسط السنّي على تواترٍ لفظيٍّ هو حديث:

« من كذب عليّ متعمّداً . . » .

لقد درس علماء الأصول والحديث ـــ ومنذ فترة طويلة ـــ العناصر التي تساهم في تكوين التواتر ، وقد أشار غير واحدٍ من أعلامهم إلى أن الخلفية الفكرية للباحث والحالة النفسيّة التي تحكمه تلعبان دوراً بالغاً في جرّ التواتر إلى اليقين والعلم[٢٨] ، فإذا صدقت المقولة التي ترى بأن فكرة التواتر مجرّد فكرة وهمية لا واقع لها إلا ما شذّ وندر . . كما يميل إليه حتّى أبُ علم الحديث الإمام أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري المعروف بابن الصلاح (٦٤٣هـ) في كتابه علوم الحديث[٢٩] ، فإنّ نظرية التواتر التي عالجها علماء الأصول والحديث تغدو عديمة الفائدة تقريباً ، وهذا ما يعني أن الدرس الأصولي مطالب بالتثبّت من هذا المناخ الفكري قبل استنزاف الوقت في معطيات لا تمتّ إلى واقع العملية الاجتهادية بصلة ميدانياً .

إلا أنه مع ذلك تبدو نظرية التواتر أكثر قدرة على الصمود في ظلّ المناخات الجديدة في الثقافة ، وذلك إذا ما تنازلنا عن فكرة التواتر اللفظي ، بل وأحياناً عن فكرة التواتر المعنوي ، بمعنى أن يكون مضمون حديثٍ ما متواتراً في أحاديث كثيرة ولو لم تتطابق النصوص تطابقاً تامّاً في التعبيرات اللفظية[٣٠] ، والسبب فيما أشرنا له هو أنّ التواتر يمكن أن ينفتح ـــ في أفق جديد ـــ على معنى آخر قد يسمّيه بعضهم بالتواتر المعنوي أيضاً[٣١] ، وهذا المعنى هو أن تشترك دلالات مستبطنة في النصوص في عنصر معيّن لا يكون هو المدلول الصريح للنص بل هو المدلول المختزن وربما المدلول الذي تنبني دلالة النص الأساسيّة عليه بحيث يعتبر عندها كالأمر المفروغ منه .

إنّ اشتراكَ النصوص في عنصرٍ كهذا أكبرُ ـــ وقوعاً ـــ من اشتراكه في النص اللفظي أو في المضمون الكامل مع الاختلاف اللفظي ، وهذا ما يجعل الضرورة قائمة والمسؤوليّة على كاهل علم الأصول لكي يقوم بتفعيل نظرية التواتر على هذه الجبهة بدل التركيز البالغ على التواتر اللفظي الذي يصعب التحقّق من وقوعه عملياً وفق المناخات التي أشرنا إليها والتي لا نستبعدها في الجملة .

إن تحليل اللامقروء في النص أو فلنقل تحليل المستكنّ خلف أستار الكلمات

الحاجبة يعطي مجالاً أكبر لإدخال عدد أكبر من النصوص في عملية الدراسة، الأمر الذي يضاعف العنصر الكمّي مما يسبب مراكمة الاحتمالات وبلوغ درجة اليقين، سيّما وأنّ احتمال قصد الرواة تعمّد الكذب أو وقوعهم في الخطأ في هذا العنصر المستكنّ وإخفائهم جميعاً هذا العنصر تحت ستار موضوعات صريحة مختلفة جداً هو احتمالٌ بعيدٌ للغاية، وفقاً للنظم الرياضية.

وبهذا يظهر أن نظرية الإجماع في الفكر الأصولي تنتمي ـ مع نظريّة التواتر في بعض أبعادها ـ إلى مناخ خاص من الوعي والثقافة، وأن استبدال هذا المناخ يسحب بساط الشرعية من تحت هذه النظرية الأصولية الهامة ميدانياً، ولا نقول: في الحالات كافّة؛ حتى لا نكون جزميين، بل في الأغلبية الساحقة.

من هنا، يطالب علم أصول الفقه، أو فلنقل: العلوم الإسلامية المعنية بالاجتهاد، بالمساهمة في خلق مناخات مدروسة وليست نفسية عفوية، وذلك بهدف تكوين نظرية الإثبات على ضوئها، إنّ هذه نقطة هامة وحسّاسة للغاية، وما لم يلاحظ الدرس الأصولي هذا التحوّل المناخي فإن نظريات الإثبات لن تجدي نفعاً في تحصيل اليقين العلمي، وسيغدو علم الأصول مؤسّساً لنظريات إثباتية تنتمي إلى مناخات قد يدّعي بعضهم أنها فقدت وجودها على الساحة العلمية.

ولا نستهدف عملية إلغاء وإقصاء بقدر ما نطالب الدرس الأصولي بالتفكير الجادّ في هذا الأمر لدفع عملية الاجتهاد للفعالية والنشاط في ظلّ ـ على الأقل ـ أكثر من مناخ ثقافي ومعرفي، تماماً كما درس الأصوليّون لأكثر من قرنين من الزمن نظرية الانسداد رغم اتفاقهم على بطلانها، لكن العادة الأصولية ـ وهي عادة علمية ومنطقية ومنصفة ـ قضت بملاحقة نتائج نظريات لمعرفة مدياتها حتى لو لم يحصل اعتقاد بالنظرية / المبدأ نفسها.

ولا يفوتنا التذكير بأن ما قلناه عن الإجماع والتواتر ينسحب على نظرية الشهرة عندما يراد اعتبارها دليلاً منطقياً مفيداً لليقين الوجداني، وكذلك نظرية السيرة المتشرّعية، وسنّة الصحابي وقوله واجتهاده، وما أشبه ذلك.

كما لا يفوتنا لفت النظر إلى أنّ الأصولي ـ وبحكم وظيفته في خدمة علوم الاجتهاد

والاستنباط الإسلامي ــ لا يمكنه دائماً تجاهل الوضع الميداني لنظريّاته، وإن كنا نوافق على أنه غير ملزم دائماً بملاحقة الوضع الميداني الذي قد ينتمي إلى دائرة الفقه تارةً، والحديث أخرى، والكلام ثالثة و.. لكن مبدأ أن يُعنى الأصولي بآليّات ميدانيّة لنظريّاته وبتداعيات نظريّاته ميدانيّاً ــ سيّما التداعيات التي يكثر وقوعها ــ هو مبدأ أصيل وسليم، وإلا فإننا سوف نتورّط حينئذٍ بعمليّة تجريد لعلم الأصول وخلع لباس النظرية والتجريدية عليه، وهي مشكلة ما يزال يعاني منها حتى اليوم.

ومن هذا المنطلق أدرجنا هذه الإشكاليّات الميدانية في الاهتمام الأصولي، تماماً كإدراجنا بعض الإشكاليّات التي تواجهها السيرة المتشرّعية، كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

السيرة المتشرّعية وتحليل الظواهر الاجتماعيّة

تعني فكرة سيرة المتشرّعة التي ازداد رواجها في الفقه وأصوله في القرنين الأخيرين، أن سلوك المتشرّعة المؤمنين المعاصرين لزمن النص يشكّل بتراكمه كاشفاً ودالاً على وجود موقف شرعي، مطابق ومماهي للموقف الذي يسلكه المتشرّعة، وتعدّ سيرة المتشرّعة ــ عادةً ــ دليلاً مفيداً للعلم واليقين أو لا أقل للاطمئنان النوعي على الحكم الشرعي مما يدخلها في وسائل الإثبات الوجداني.

وتشبه فكرة سيرة المتشرعة في أصول الفقه فكرة عمل أهل المدينة في أصول الفقه المالكي، لهذا تشترك النظريتان في بعض الملاحظات القادمة.

لكن أكبر إشكاليّتين تواجههما هذه السيرة هما:

١ ـ **إشكالية الاتصال**: فإن تحديد وجود سيرة متشرّعية معاصرة للنص قد لا يكون سهلاً، فيضطر الفقيه إلى محاولة خلع محيطه الديني على المحيط الديني المعاصر للنص، فهو يرى مجموعة سلوكيات أو ظواهر اجتماعية في المحيط الديني فيسحبها على الواقع التاريخي، عازلاً الفواصل الزمنية.

ولا شك ــ على ما يبدو ــ في سلامة هذه الطريقة أحياناً قليلة نسبياً، إلا أنها في أغلب الحالات تعاني من مشكلات؛ لأن عملية

الجـرّ هـذه لا يمكـن أن تـأتي مـن مجـرّد استصحاب قهقرائي لو جرى في غير الموارد اللغوية[٣٢]؛ لأنه لا يعطي نتائج معرفية بقدر مـا يعطـي حجيـة أصـولية، وهـذا معنـاه أن الفقيـه ملـزم بممارسـة رصـد تـاريخي يعطـي نتـائج أكيـدة للتـدليل علـى أن هـذه السـيرة اتصلت بزمن النص، مـا دام يـدعي أن هـذه السيرة دليل وجداني.

وأحـد أكبـر العوامـل التـي تعيـق عمليـة الاتصال، هـو ظهـور الفتـاوى اللاحقـة ذات التـأثير البـالغ فـي الحيـاة الاجتماعيـة، إن ظهـور هـذه الفتـاوى أو حصـول انقلابـات اجتماعيـة حـادّة ــ كالتجربـة الصـفوية فـي إيران ــ يمكنه أن يحرّك دفّة المجتمع لخلق أنماط عيش جديدة لم يكـن لـها مـن وجـود من قبل، وهذا معناه أن مجرّد شيوع ظـاهرة دينية ــ مهما كانت قويّة وشديدة ــ لا يعني أن هـذه الظـاهرة تملـك العمـق التـاريخي الاستراتيجي الذي يخوّلنا إدراجها في سـياق سيرة المتشرّعة، الأمر الذي يجعـل الدراسـة التاريخيـة أهـم عامـل مـن عوامـل اكتشـاف السيرة زمن النص، وحيـث تعجـز الدراسـات التاريخية عن إثبات واقع تغـدو فكـرة السـيرة عديمة الجدوى.

وفي أنموذج فقهـي دالّ مـن وجهـة نظـر شخصـية، نتـاج الشـيخ محمـد بـن الحسـن الطوسـي، شـيخ الطائفـة (٤٦٠هــ)، فـإن دراسة فتاوى الطوسي وآراءه الفقهية، وإجراء مقارنـات مـا بينهـا وبـين مـا سـبقها مـن آراء واتجاهـات كمـا عنـد المفيـد (٤١٣هــ)، والصـدوق (٣٨١هـ) والمرتضـى (٤٣٦هـ) و.. وكـذلك مـا لحقهـا كمـا عنـد المحقـق الحلـي (٦٧٦هــ) والعلامـة (٧٢٦هــ) و.. تؤكّد أن عدداً لا يستهان به من الفتاوى إنمـا ظهر مع الشيخ الطوسي، وأنّه ليس من دليل يدلّ فيما بأيـدينا مـن نتاجـات وآثـار علـى أن فتـوى مـن هـذا النـوع كانـت موجـودةً قبـل الطوسي، بل على أن موضـوع الفتـوى كـان مطروحاً في أوساط الفقهاء..

على صعيد آخـر، يلاحـظ شـيوع الفتـوى عينها بعد الطوسـي، وأحيانـاً شـيوعاً منقطـع النظير حتى لا يكاد الإنسان يتصوّر أن حكماً من هذا النوع ليس لـه امتداد زمنـي إلـى مـا قبل الطوسـي، فضـلاً عـن أن يتّصـل بـزمن حضور المعصوم عليه السلام.

وهـذا يعنـي أن الطوسـي يشـكّل مرحلـة حسّاسـة فـي تكـوّن فتـاوى كـان لـها حـظّ السيطرة على الفكر الفقهي فيما بعد.

ولا يعني ذلك، أن الطوسي قد أتى بهذه الفتاوى من عنديّاته، وأنها باطلة، بل يعني أن الطوسي كان واسع الأفق والاطلاع، غزير المعرفة بالعلوم الإسلامية، الأمر الذي خوّله طرح فروض جديدة أو معرفة صور طرحها غير الإمامية أو.. لكن على أيّة حال لا يمنع هذا من القول بأن الفتوى الطوسية قد انقطع امتدادها ــ فيما نعلم ــ عند الطوسي نفسه.

٢ ـ إشكالية تكوّن السلوك الاجتماعي:
وحتى لو افترضنا حصول الاتصال الزمني، تبقى مشكلة أخرى عالقة، إن الظواهر الاجتماعية والسلوكية في مجتمع ــــ كالمجتمع الشيعي في عصر اضطهاد الأئمة عليهم السلام ــ لا تعني انتسابها إلى الزعيم الديني المتمثّل بشخص الإمام عليه السلام؛ لأن الكتلة الدينية ليست دائماً على نسق واحد، كما لم تكن وسائل الاتصال العامة بقادرة ــ كما هي الحال اليوم ـ على ممارسة عمليات تنميط واستلاب على نطاق واسع ودفعةً واحدة، ليتمّ وبسرعة مذهلة اختزال الفوارق الطبيعية المنبثقة عن الخصوصيات الاجتماعية وغيرها، كالقبيلة والعشيرة والقرية و..

إن ما تمارسه أجهزة الاتصال العملاقة اليوم من عمليات تعليب توحّد (الماركة) الاجتماعيّة والفكرية والثقافية.. لهو ميزة من ميزات العصر الحديث كما يصرّح بذلك علماء الاجتماع، لا يمكن إلا في حالات نادرة سحبه على الماضي السحيق، إن الإمام عليه السلام لم يكن قادراً على الحضور في أوساط أفراد شيعته على الدوام وباستمرار ــ وهم مترامون في أطراف الدولة الإسلامية العملاقة ـ لبلورة شخصياتهم الاجتماعية، كما تفعله وسائل الاتصال العملاقة اليوم التي تُعدِم الفواصل وتصنع عصر العولمة، وهذا معناه أن الكيان المذهبي لا ينبغي تصوّره كتلة منصهرة ذات لون واحد، ولا أيّ كيان آخر، وعملية الاشتراك في اللون إنما تكون في بعض الخيوط التي غالباً ما يمكن أن نعرفها مباشرة من النص ونحوه، فالمظاهر الاجتماعية ليس ما يؤكّد انتسابها للمعصوم عليه السلام إذا مارسنا تحليلاً اجتماعياً وتاريخياً لها.

نعم، تبقى المظاهر العبادية أكثر قرباً لفكرة السيرة من غيرها، كما تبقى بعض الموارد التي لا ننفيها وإنما نقصد إعطاءها حجمها الطبيعي، لأننا نلاحظ سعةً في

الاستدلال بالسيرة قد لا تكون أكثر مواردها مقبولة، وفقاً للملاحظتين السالفتين.

ومن مجموع الإشكاليتين السالفتين، يبدو أن فكرة السيرة التي حاول الشهيد محمد باقر الصدر إعطاءها ـــ أصولياً ـــ حجماً كبيراً[٣٣]، غير قادرة على تلبية الكثير من الحاجات الاجتهادية من الزاوية الميدانية، إذا ما وعينا طبيعة تكوّن الظواهر الاجتماعية، وأن تأثير الزعماء الدينيين وغيرهم له مجاله الخاص الذي لا يمكن توسعته أكثر من مداه اللازم، رغم الإقرار الكامل به.

نظرية خبر الواحد والحاجة إلى آليات موضوعية

لا يرتاب ـــ فيما يبدو ـــ باحث في أن نظرية خبر الواحد تعدّ أضخم نظرية إثباتية على الإطلاق في علم الأصول إلى جانب نظرية الظهور اللفظي الدلالي؛ إذ إن حجم حضور أخبار الآحاد في عملية الاجتهاد الفقهي مميّز وكبير.

ورغم أن القراءة التاريخية التي مارسناها في دراسة أخرى تؤكّد أن أصوليي الشيعة الإمامية حتى عصر المحقق الحلّي (٦٧٦هـ) لم يكونوا قائلين بحجية الخبر الواحد، باستثناء جمع قليل، وأن مؤسس نظرية الخبر في الأصول الشيعي هو الشيخ أبو جعفر الطوسي في كتاب «العدّة في أصول الفقه»، وأن مرحلة استقرار نظرية الخبر تأخّرت ـــ على ما يبدو ـــ إلى زمن العلامة الحلي في «نهاية الوصول»، رغم المحاولات الحثيثة التي قام بها ابن طاووس (٦٦٤هـ) استنصاراً للطوسي.

وفي ظلّ التنامي التصاعدي لنظرية الخبر شيعياً والذي بلغ أوجه في اتجاه محمد أمين الاسترآبادي (١٠٣٦هـ) في الفوائد المدنية، ورغم الهزيمة التي لحقت بالاتجاه الإخباري والتي تجلّت في صراع الوحيد البهبهاني (١٢٠٥هـ) والشيخ يوسف البحراني (١١٨٦هـ) صاحب كتاب الحدائق الناضرة، سيطرت نظرية الخبر على نظرية الإثبات الأصولية، حتى بلغت مرحلتها مع السيد أبي القاسم الموسوي الخوئي الذي تبنّى بقوّة نظرية خبر الثقة، معيداً إحياء علم الرجال على نطاق واسع، سيما بعد نسفه نظريتي الوهن والانجبار[٣٤].

إن توصّل علم الأصول المعاصر في أشهر وأوسع مدارسه إلى نظرية حجية خبر الثقة، أعاق تنامي إنتاج أدوات جديدة لبلوغ الخبر درجة أكبر من الكشف والإنباء، فقد أضحى الفقيه أكثر ارتياحاً بعد ثبوت وثاقة رجال سند الحديث، والكلفة الجديدة التي طرأت عليه كانت الحاجة إلى بعث علم الرجال بكل تعقيداته وتشعّباته، أما لو تبنّى الفقيه الذي أسقط نظرية الإجماع والشهرة والجبر والوهن نظريّاً أو نظريّاً وميدانياً كالسيد الخوئي نفسه.. نظرية الخبر الموثوق ولو لم نقل الخبر اليقيني، لأضحى ملزماً بالتماس وسائل وأدوات متكاثرة ترفع عنده قوّة الاحتمال في الروايات ودرجة الكشف في الأحاديث، ولم يعد يكفيه وثاقة الراوي بوصفها المعيار الوحيد والنهائي للنص الروائي.

إذا وافقنا ــ جدلاً ــ على أن المدرسة الأصولية الشيعية القديمة كانت تتبنّى نظرية الخبر الموثوق بالصدور لا مجرّد الخبر ذي الرواة الثقات، فإن هذا يمكنه أيضاً أن يفسّر السعي الدؤوب الذي مارسه القدماء لالتماس القرائن العديدة والمتنوّعة التي ترفع درجة الوثوق بالخبر، كما أن تبنّي الاتجاه الإخباري نظرية اليقين أو الاطمئنان بصدور الخبر كان عاملاً مساعداً على تكثير القرائن والشواهد التي تعزّز الوثوق بالأخبار، والتي أسهب الحرّ العاملي (١١٠٤هـ) في خاتمة وسائله في سردها حتى أوصلها إلى اثنين وعشرين سبيلاً[٣٥]، بعد أن كان سلفه الاسترآبادي (١٠٣٦هـ) قد بلغ بها الاثني عشر في كتابه الفوائد المدنية[٣٦].

إن عدم الاكتفاء بحجية خبر الثقة يدفع الفقيه إلى تنويع أدوات تعزيز درجة صدور الأخبار، ويفتح أمامه ــ بشكل أكبر ــ المنافذ التي توصله إلى حالة الوثوق بصدور النصوص، من ممارسة مختلف أشكال النقد التاريخي وحتّى عمليات النقد المضموني التي تُعرف اليوم بنقد المتن، وإذا كنا نتبنّى حجية الخبر الموثوق لا الثقة على الأقل بعيداً عن حجية الخبر اليقيني فقط، فإن هذه النظرية تلزم الإثبات الأصولي التفاعلَ مع مختلف منجزات الإثبات التاريخي المعاصر، وتساعد نظرية الإثبات الأصولية على ممارسة انفتاح أكبر على صعيد آليات

تنمية الوثوق بالأحداث التاريخية وعدم الجمود على الآليات التي مارسها القدماء فحسب، وهو ما قد يحدث تغييرات واسعة في هذه النظرية.

وعلاوة على هذه الملاحظة، ثمّة إشكاليّة أخرى استجاب لها علم الأصول بشكل جزئي، إلا أن الظاهرة العفوية كان لها حضور أيضاً، وهي وضع محدّدات موضوعية وواضحة وصريحة للعناصر المساعدة على حصول الوثوق، وعدم ترك هذه الحالة رهينةً للعناصر النفسية العفوية التي تنتاب الفقيه في هذه الحالة أو تلك، فالمطلوب عمل شبيه بوضع المنطق، إن المنطق ينبئ عن عملية تفكير الإنسان نفسه، لكن إخراجه إلى التدوين يساعد بدوره على تصحيح التفكير أيضاً، وهكذا حصول الوثوق للفقيه بصدور النص يفترض أن لا يترك عرضةً للعناصر المتحوّلة والنفسية، بل يفترض ــ جهد المكنة ــ تنظيم هذه الضوابط المساعدة، رغم القناعة الكاملة بأن الموضوع التاريخي عموماً لا يمكن التعامل معه شبه التعامل مع الرياضيات أو الفيزياء أو الفلسفة الوجودية..

إن السعي للاتفاق على عناصر تساهم في تكوين الوثوق، على أساس من تجارب متراكمة، يمكن أن يحدّ ــ إلى درجةٍ ما ــ من فوضى ادعاء اليقين أو الوثوق بصدور الروايات، وهي ادعاءات قد تنجم عن محض حالات نفسية عفوية، وعن محض مناخات ثقافية واجتماعية، رغم القناعة بأن الحالات النفسية والمناخات الثقافية.. لا شك في أنها تلعب دوراً في تكوين الوثوق بصدور النصوص، مهما عملنا على وضع محدّدات موضوعية.

نظرية الإثبات وعلم الأصول المقارن

تحدّثنا سابقاً حول الدراسات المقارنة في الاجتهاد الشرعي وضرورتها، لكننا نريد التركيز الآن عليها داخل نظرية الإثبات الأصولية ومدى تأثيرها عليه.

والذي نراه أنّه لعل بإمكاننا الجزم بضرس قاطع بأن علم أصول الفقه الشيعي حتى قرابة الشهيدين الأوّل (٧٨٦هـ) والثاني (٩٦٥هـ) كان أصولاً مقارناً على المذاهب الإسلامية كافّة، فمن ذريعة المرتضى إلى عدّة الطوسي

إلى معارج المحقّق الحلي ونهاية العلامة الحلي.. أصول فقه مقارن على المذاهب الإسلامية، وكلّما عدنا إلى الوراء، سيما الذريعة والعدّة، كلّما بدت لنا هذه الظاهرة بشكل أكبر وأعمق.

إلا أن الفترة اللاحقة شهدت شيئاً من أفول هذه الظاهرة من الدرس الأصولي، حتى بلغ الحال مع كفاية الآخوند وفرائد الأنصاري أن ندر المرور على قولٍ لغير شيعي أو لنكن دقيقين قلّ ذلك بشكل ملحوظ، والأمر على المستوى السنّي أوضح وأجلى.

ولعلّ لهذا الأمر أسبابه الطبيعية، فإن تلك المرحلة كانت مرحلة تثبيت دعائم الأصول الشيعي، فكان من الطبيعي أن يتم استعراض هذا الأصول في أوساط مدارس الأصول الأخرى، لكن لمّا الْتَأَمَت الصورة، واستقرّ الوضع، استغنى علم الأصول الشيعي عن ذاك الدرس المقارن، وتطوّرت مدارسه الداخلية، فصار في شغل بمدارسه عن مدارس غيره.

لكنّ هذا المبرّر لم يعد اليوم قويّاً ومقنعاً، في ظلّ مستجدّات العلوم عموماً، فصار من الضروري الاطلاع على مدارس أصولية أكبر؛ ليكون لعلم الأصول الشيعي حضور أكبر على الساحة العلمية والاجتهادية الإسلامية.

ولا يعني ما أسلفناه أنه انعدمت المحاولات، فقد كانت محاولة الشيخ محمد رضا المظفّر (١٣٨٨هـ) في كتابه: أصول الفقه، والسيّد علي نقي الحيدري في كتابه: أصول الاستنباط، والسيد محمد تقي الحكيم (١٤٢٤هـ) في كتابه: الأصول العامة للفقه المقارن.. خطوات ملحوظة، لا أقل على صعيد تدريس علم الأصول في الحوزات والمعاهد الدينية.

ولعلّ من أهم موضوعات الأصول المقارن موضوعات نظرية الإثبات الأصولية، فالقياس والاستحسان و.. كلها موضوعات هامّة وأساسية في الدرس المقارن، ونظرية الإثبات مطالبة بجولان واسع على المدارس الأخرى، بل حتى التعرّف على التجربة المسيحية واليهودية في هذا المجال لتزداد غنى وثراءً وسعةً ونموّاً، وتصبح أقدر على المواكبة والمعاصرة والحضور.

إن بعض موضوعات نظرية الإثبات أخذ اهتماماً كبيراً في الأوساط السنيّة

مثل موضوع خبر الواحد، وقد كتبت عنه دراسات عديدة في القرن العشرين، بدءاً من محمد توفيق صدقي في مجلّة المنار وصولاً حتى المستشار العشماوي وقاسم أحمد، مروراً بأحمد أمين ومحمود أبو ريّة[٣٧] و.. وهذه التجربة التي كان من مناشئها الظاهرة الاستشراقية سيّما ما كتبه أجناس جولدتسيهر (١٩٢١م) المستشرق المجري المعروف في كتابه «دراسات محمّديّة» يمكن أن تثري نظرية الإثبات عندما تدخل رسمياً ساحة الدرس الأصولي، مهما كان موقفنا منها.

ولا نقصد أن يدرسها العلماء في دراسات مستقلّة فحسب، بل إدخال هذه الموضوعات جزءاً أساسيّاً في الدرس الأصولي، لكي تنمو وتتكامل مثلها مثل بقية الموضوعات الأصولية، ومجرّد أن بطلان بعض هذه الموضوعات صار واضحاً لا يبرّر تجاهل مواصلة درسها انطلاقاً من تبنّي اتجاهات إسلامية كبيرة لها حتى في العصر الحاضر.

كما لا نقصد من عملية الدمج هذه مجرّد التوظيف لتحقيق مكسب على خصم فحسب، بل حصول الأصولي ــ أيضاً ــ على ذهنية واسعة وعقلية شموليّة قادرة على التنقّل بين المدارس الأصولية الأخرى حتى تلك التي تنتمي إلى اتجاه مختلف عنه تماماً، كما ألمحنا فيما سبق.

إن ثراء علم الأصول الشيعي بالخصوص لا يجوز أن يذهب هدراً تحت حجج وأعذار متنوّعة، فقد ظُلم هذا العلم بما يكفي، سواء من قبل أنصاره المدرسيّين عندما حجبوه ــ باللغة المغلقة ــ عن الخوض في معترك الحياة العلمية على الصعيد الإسلامي والعالمي، أو من قبل نقّاده عندما تجاهلوه بل واحتقروه، إن لغة العلم خاصية يمتاز بها، لكن هذا لا يعني إقفاله وعزله عن العالم، وإن النقد والإصلاح مبدأ أصيل لكنه ليس مبرّراً لممارسة معاملة تعسّفية مع التراث.

إن تطوير علم الأصول بلغته وبدراساته المقارنة يمكّنه أن يدخل ساحات العلم العامّة اليوم، وأمامنا تجربة حيّة وممتازة هي التجربة الإيرانية؛ فقد أدّت موضوعات من نوع الهرمنوطيقا والتأويل و.. إلى دخول علم الأصول ــ وعلى نطاق واسع ــ مجال البحث العلمي في المحافل العلمية المعاصرة وفي الجامعات و.. مما

أخرجه عن عزلته وكشف عن ثراء بالغ فيه، رغم أنه لم تدخل هذه التطوّرات ساحة الدرس الأصولي المدرسي، وإذا كنّا ننافح بقوّة عن النقد البنّاء الداخلي وعن الإصلاح والتجديد، وكنّا نعتقد بوجود ثغرات عميقة في الفكر الأصولي وغيره فإنّ هذا لا يعني ممارسة قطيعة وحذف ظالمَين، وتجاهل إنجازات كبيرة قدّمها الأصوليّون رغم أوضاعهم الاجتماعية والسياسية الحرجة، حتى غدا علم الأصول عند الشيعة أهمّ علم منهجي في العصر الحديث، لا يمكن لأيّ باحث الاستغناء عنه في إجراء نهضة علميّة جديدة.

إن الإنصاف هو الشعار الإسلامي العام في الحياة وفي الاجتماع وفي العلم أيضاً، لذا يجب إنصاف علم الأصول بتأسيسه مجدّداً على الانفتاح، ونقده بحرّية عالية نقداً أميناً وخلوقاً، وإسقاط أقنعة القداسة المزيّفة، وإدخال نظريّات الآخرين التي تصبّ في صالحه بما تقدّمه الدراسات المقارنة، وبذلك نقدّم خدمةً جليلة لهذا العلم وللفكر الإسلامي عموماً، إن شاء الله تعالى.

الهوامش:

[١] مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد ١١ و١٢: ١١٥، ومجلة المنهاج، العدد ١٧: ١٥.

[٢] انظر على سبيل المثال، الشيخ محمّد مهدي شمس الدين، الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي: ٣٢ ــ ٣٣؛ والسيد محمد باقر الصدر، المعالم الجديدة للأصول: ٩٠ ــ ٩١.

[٣] انظر على سبيل المثال، السيد محمد باقر الصدر، دروس في علم الأصول، الحلقة الثانية: ١٦٥ ــ ١٦٦ و١٨٧.

[٤] انظر مدى الاهتمام الأصولي في: الطوسي، العدّة في أصول الفقه ١: ٦٩ ــ ٨٨؛ والذريعة إلى أصول الشريعة: ٤٨١ ــ ٥١٠.

[٥] راجع كشف القناع عن وجوه حجيّة الإجماع، المحقق أسد الله التستري المعروف بالمحقق الكاظمي، الطبعة الحجرية، نشر مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ص٢٨ ــ ٣٢، فقد ذكر بتفصيل بياناً موسّعاً لهذه المقولة.

[٦] الشيخ مرتضى الأنصاري، فرائد الأصول: ١٢٤ ــ ١٦٦.

[٧] السيد أبو القاسم الخوئي، مصباح الأصول: ١٣٤ ــ ١٤١، وانظر له أيضاً دراسات في علم الأصول ٣: ١٤١ ــ ١٤٥.

[٨] السيد محمد باقر الصدر، مباحث الأصول ٢: ٩٣ ــ ٩٧ و١٣١ ــ ١٣٤.

[٩] انظر حول هذا الرأي ما شرحه الميرزا محمد حسين النائيني في فوائد الأصول ٣: ٢٢٥ ــ ٢٢٧ و٢٨٠ ــ ٣٠٩.

[١٠] انظر حول الحجيّتين: بحوث في علم الأصول ٤: ٢٧.

[١١] انظر حول نظرية التزاحم الحفظي، محمد باقر الصدر، بحوث في علم الأصول ٤: ٢٠١ ــ ٢٠٦؛ وانظر حول تقديم الظن في دليل الانسداد، المحقق محمد حسين الإصفهاني، نهاية الدراية في شرح الكفاية ٢: ٢٧٠ ــ ٢٧٤؛ والآخوند الخراساني، كفاية الأصول: ٣٥٦ ــ ٣٦١؛ والميرزا النائيني في أجود التقريرات ٢: ١٢٧ ــ ١٣٩.

[١٢] الخوئي، محاضرات في أصول الفقه ١: ٩.

[١٣] يميل أغلب علماء الأصول المتأخرين إلى هذا الرأي، منهم الشيخ حسن نجل الشهيد الثاني في كتابه معالم الدين وملاذ المجتهدين، المقدّمة في أصول الفقه: ١٤٠؛ والمحقق الحلي في معارج الأصول: ١٤١ ــ ١٤٢؛ والمحقق العراقي في نهاية الأفكار ٢: ٥٤٨ ــ ٥٥٠؛ والسيد الخوئي في محاضرات في أصول الفقه: ٥: ٣١٠؛ والآخوند الخراساني في كفاية الأصول: ٢٧٤ ــ ٢٧٦؛ لكن السيد المرتضى والشيخ الطوسي رفضا ذلك، انظر الناصريّات: ٢٧٦؛ والذريعة ١: ٢٨٠ ــ ٢٨١ و٣١٦ و٥٥٤؛ والعدّة ١: ١٠٥ و١٤٥ و٣٤٤. نعم للمحقق الحلي قول في الرسائل التسع بعدم جواز التخصيص، انظر الرسائل التسع، المسائل العزية الأولى: ١١٤ و١٧٢؛ ومال إلى التوقف في هذا الموضوع الفاضل التوني في الوافية: ١٣٦.

[١٤] تعني نظريّة الحكومة أن أحد الدليلين يمكنه أن يوسّع من مدلول الدليل الآخر ومفاده أو يضيّق منه أو ما شابه في عمليّة تعبّدية لا حقيقيّة، فإذا قال المولى: وحرّمَ الربا، ثم قال: لا ربا بين الوالد وولده، فإن نفيه للربا في النصّ الثاني ليس نفياً حقيقياً؛ لأن الربا موجود بين الوالد وولده في الخارج من الناحية الواقعية، وإنما هو نفي تعبّدي اعتباري في محاولةٍ لنفي حرمة الربا نفسها، ويعدّ الشيخ مرتضى الأنصاري (١٢٨١هـ) مؤسّس نظرية الحكومة، وإن كان البحث التاريخي يشير إلى أن الشيخ محمد حسن النجفي (١٢٦٦هـ) صاحب كتاب جواهر الكلام قد أتى على هذا المفهوم ــ ولو بشكلٍ أوّلي ــ في كتاباته، لمزيد من الاطلاع على شرح المصطلح وأقسامه، راجع: صنقور، المعجم الأصولي: ٥٤٢ ــ ٥٥٠.

[١٥] محمّد بن الحسن الحر العاملي، وسائل الشيعة ٢٧: ١١٠ ــ ١١١، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، باب ٩، ح١٢، ١٤.

[١٦] بحوث في علم الأصول ٧: ٣٣٣ ــ ٣٣٥.

[١٧] انظر دروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة، القسم الأوّل: ٨٢ ــ ٨٣.

[١٨] فوائد الأصول ٣: ٣٢٤.

[١٩] مصباح الأصول ٢: ٢٣٩.

[٢٠] لعلّ أقدم نسبة لابن قبة ما ذكره المحقق الحلي في كتابه معارج الأصول: ٢٠٣ ــ ٢٠٤، وقد تعرّض لهذه المقولة أكثر علماء أصول الفقه من السنّة والشيعة، وتنسب مقولة ابن قبة أيضاً ــ وهو معتزليّ تشيّع فيما بعد على المذهب الإمامي كما يذكره أبو العبّاس النجاشي في رجاله ٢: ٢٨٨، الرقم: ١٠٢٤ ــ إلى الجبّائي وجماعة من المتكلّمين، كما فعله الإمام الآمدي في كتابه الإحكام في أصول الأحكام ٢: ٦٠، وإن كان هناك نقاش في صحّة إطلاق النسبة للجبّائي، كما يذكره الدكتور محمد حسن هيتو، محقّق كتاب التبصرة في أصول الفقه للإمام أبي إسحاق الشيرازي، انظر التبصرة: ٣٠١، الهامش رقم ١.

[٢١] راجع: فرائد الأصول ١: ٧١ ــ ٧٥.

[٢٢] بحوث في علم الأصول ٤: ٢٠١ ــ ٢٠٦.

[٢٣] راجع: مصباح الأصول ٢: ١٠٨ ــ ١١١.

[٢٤] الصدر، اقتصادنا: ٣٩٢ ــ ٣٩٩.

[٢٥] انظر الصيغة المبسّطة لهذه الاتجاهات عند الشيخ محمد رضا المظفّر في «أصول الفقه» ٢: ١٠١ ــ ١٠٤.

[٢٦] وهي نظرية المذهب الذاتي في المعرفة التي طرحها السيد محمد باقر الصدر وفقاً لقانون الاحتمال الرياضي، انظر بحوث في علم الأصول ٤: ٣٠٩ ــ ٣١٤.

[٢٧] يجب أن نلفت النظر إلى أن مصطلح تراكم الاحتمال مصطلح ينتمي إلى أصول السيد باقر الصدر، أمّا مصطلح الحدس فهو ينتمي إلى مرحلة أسبق مع الشيخ الأنصاري والآخوند الخراساني والميرزا النائيني والمحقق العراقي و.. لكن فهمنا للرأيين واحد، غاية ما في الأمر أن الشهيد الصدر حاول تحليل عملية الحدس والكشف، ووضع ضوابط علمية رياضية لها؛ لذا فهو ينتمي إلى تيّار الحدس لكن بصيغة متطوّرة.

[٢٨] لعلّ أوّل من ذكر هذه الفكرة هو السيد المرتضى في كتابه الذريعة: ٤٩١ ــ ٤٩٣، ٤٩٩ ــ ٥٠٠، وتابعه عليها كلّ من الشيخ الطوسي في العدّة ١: ٧٦؛ والشهيد الثاني في الرعاية لحال البداية في علم الدراية: ٦٠ ــ ٦١؛ والشيخ حسن في كتابه معالم الدين: ١٨٦؛ والميرزا القمّي في كتابه القوانين المحكمة: ٤٢٥؛ وانظر أيضاً: السيد محمد باقر الصدر، دروس في علم الأصول ١: ٢٠٣؛ ومقباس الهداية في علم الدراية، الشيخ عبد الله المامقاني ١: ١٠٥ ــ ١٠٧؛ وأصول الحديث وأحكامه في علم الدراية، الشيخ جعفر السبحاني: ٣٢؛ وأصول الحديث، الشيخ عبد الهادي الفضلي: ٧٨؛ وقد اعتبر الفضلي ذلك شرطاً في تأثير التواتر على السامع لا في نفس التواتر،

[٢٩] ابن الصلاح، علوم الحديث: ٢٦٨ ــ ٢٦٩، نعم هناك نقاش مع ابن الصلاح من قبل العلماء الذين اختلفوا معه خصوصاً السيوطي، راجع: نور الدين عتر، منهج النقد في علوم الحديث: ٤٠٦ ــ ٤٠٧.

[٣٠] انظر حول هذا التقسيم: الشنقيطي، خبر الواحد وحجيّته: ١١٠؛ ومحمد عوض الهزايمة، دراسات في علوم الحديث: ٥٢.

[٣١] ربما يظهر هذا المعنى من المامقاني في مقباس الهداية ١: ١١٥ ــ ١٢٢؛ ولعله مراد الدكتور عبد الكريم زيدان والدكتور عبد القهّار داوود عبد الله في كتابيهما علوم الحديث: ٥٢، وهو ما قد تعطيه عبارة محمّد جمال الدين القاسمي في كتابه قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث: ١٤٦؛ وقد يفهم من أصول الحديث وأحكامه للشيخ جعفر السبحاني: ٣٥؛ والدكتور مساعد مسلم آل جعفر في كتابه: الموجز في علوم الحديث: ٥٢.

[٣٢] الاستصحاب القهقرائي: مصطلح أصولي يعني أن مداليل الكلمات والنصوص اليوم يمكن جرّها إلى الوراء زمنياً عندما يحصل عندنا شك في حصول تحوّل في المدلول، ويصطلح على هذه العملية أيضاً بأصالة الثبات في اللغة.

[٣٣] أهم أصولي شيعي ــ فيما نعلم ــ أفاض في دراسة نظرية السيرة هو السيد محمد باقر الصدر، انظر: بحوث في علم الأصول ٤: ٢٣٣ ــ ٢٤٨؛ ومباحث الأصول ٢: ٩٣ ــ ١٣٤.

[٣٤] انظر: نظرية الخوئي في خبر الثقة في مصباح الأصول ٢: ١٩٦ ــ ٢٠١؛ وحول نظريّتي الوهن والانجبار عند الخوئي والتي تعني الأولى تضعيف الرواية الصحيحة السند بإعراض الأصحاب عنها، والثانية تقويتها بعملهم

بها على تقدير ضعفها السندي . . انظر : مصباح الأصول ٢ : ٢٠١ ــ ٢٠٣ ؛ وانظر لـه فـي ضـرورة بعـث علـم الرجال كتابه معجم رجال الحديث ١ : ١٩ ــ ٢١ ؛ وحول تطوّر نظرية خبر الواحد في الفكر الأصولي الشـيعي ، انظر : حيدر حب الله ، نظرية السنّة في الفكر الأصولي الشيعي ، التكوّن والصيرورة .

[٣٥] محمد بن الحسن الحر العاملي ، وسائل الشيعة إلـى تحصـيل مسـائل الشـريعة ، الخاتمـة ٣٠ : ٢٤٣ ــ ٢٤٧ ، الفائدة الثامنة .

[٣٦] محمد أمين الاسترآبادي ، الفوائد المدنيّة ، الطبعة الحجريّة : ١٨١ ــ ١٨٤ .

[٣٧] راجع كنماذج : محمود أبو ريّة في أضواء على السنّة المحمّديـة أو دفـاع عـن الحـديث ، وانظـر لأحمـد أمـين : ضحى الإسلام ؛ وكـذلك فجـر الإسـلام ؛ وقاسـم أحمـد فـي : إعـادة تقيـيم الحـديث أو العـودة إلـى القـرآن ؛ والمستشار محمد سعيد العشماوي ، في كتابه حقيقة الحجاب وحجيّة الحديث .

السيد أمير العلى
باحثٌ وأستاذٌ في الحوزة العلميّة. من المملكة العربيّة السعوديّة.

الاحتياط في الفتوى
دراسةٌ في المفهوم والمناشئ والآثار

من المهمّ التعرّض لعوامل وجود هذه الظاهرة، وأسباب اشتداد حضورها عند بعض الفقهاء قياساً بفقهاء آخرين، وفي بعض المراحل الزمنية دون غيرها. ونحن إذا أردنا استعراض العوامل التي نتوقّع دخالتها في وجود هذه الظاهرة وسعتها فإنّنا لا نعتبرها عوامل حَتْمية، كما لا نؤكّد توافرها جميعاً عند كلّ فقيه، وفي كلّ احتياطٍ يتّخذه في بياناته لآرائه الفقهية.

أما العوامل فهي:

الأوّل: الامتداد الزمني وتعمّق البحث الفقهي

كلّما امتدّ بنا الزمن، وابتعدنا عن عصر صدور النصّ، تتزايد الحاجة إلى الاجتهاد؛ بتزايد تفريعات المسائل، والتغيّرات التي تطرأ على مواضيعها، هذا من جهةٍ؛ ومن جهةٍ أخرى ينمو البحث في أصول الفقه، وتتعدّد وتتعمّق الآراء الاستدلالية، وهذا ما نجده واضحاً عند مراجعتنا للكتب الفقهية المتقدّمة في بدايات الغيبة الكبرى، ومقارنة عدد المسائل المطروحة فيها، وطول وسعة الاستدلالات عليها.

كلّ ذلك إذن يجعل العملية التي يقوم بها الفقيه أصعب وأعقد، ويجعل جزمه بالنتيجة أضعف[1]، بحيث يكون أمام احتمالات متعدّدة في المسألة التي يريد البحث عن الحكم فيها،

وكلّ احتمال يميل إليه قد يجد وجوهاً أخرى لاحتمالٍ يقابله، بينما يكون عدد الاحتمالات في فتراتٍ زمنية متقدمة أقلّ؛ نظراً لقلة حضور العاملين الذين ذكرناهما: (التفريع الفقهي؛ والعمّق الاستدلالي).

لذلك فإنّ الفقيه المعاصر في هذه الأجواء البحثية المتفرّعة والمعقّدة يكون مهيّأً علمياً، ورُبَما نفسياً، فيشعر بالتواضع العلمي، والرغبة في أن يذهب باتجاه الاحتياط، الذي يضمن به الانسجام مع هذه الاحتمالات المتقابلة[٢].

غياب الاجتهاد القرآني

وفي هذا السياق يلفتنا موقفٌ لأحد الداعين إلى اجتهادٍ فقهي يرتكز بصورةٍ أساسية على القرآن الكريم، ويعيد له الاعتبار الذي غيَّبه وأبعده ارتكاز الاستدلالات الفقهية على الحديث والعقل غير القطعي، ممّا أدّى ـ حسب وجهة نظره ـ إلى نشوء خللٍ بنيوي في الفقه التقليدي؛ حيث إنّ التراث الحديثي مبتلىً بمشاكل كبيرة وتعقيدات شديدة في ناحيتي: صدوره الظنّي؛ ودلالته غير الواضحة. وهذا ما أسهم في أن يبذل الفقهاء كثيراً من الوقت والجهد حتّى يصلوا إلى نتائج اجتهادية، وهي مع ذلك نتائج غير أكيدة، مشحونة بالتردُّد وعبارات الأقوى والأحوط والأَوْلى. بينما لو اعتمدوا على الاجتهاد القرآني لوصلوا إلى نتائج آكد وأوضح، في وقتٍ أقصر، وبجهدٍ أقلّ؛ حيث إنّ صدور القرآن الكريم قطعيّ، ودلالته واضحة بيِّنة بعيدة عن التعقيد[٣].

الثاني: الروحية الاحتياطية والعقلية التدقيقية

يقوم الاستدلال الفقهي على مجموعة ضوابط يراعيها المجتهد أثناء بحثه عن الأحكام الشرعية. وترجع هذه الضوابط إلى ما يصل إليه من قواعد في علم أصول الفقه، الذي يبحث عن العناصر المشتركة في عملية الاستنباط. فهو ـ أي الاستدلال الفقهي ـ ميدانٌ تطبيقي لقواعد كلية على جزئيات متنوّعة ومتجدّدة ومتفاوتة. وهذا ما يعطي بطبيعته مساحةً للاختلاف بين الفقهاء في تطبيقهم لتلك القواعد، الاختلاف الذي ينشأ من اختلافهم في القواعد نفسها، وفي تطبيقاتها، كما قد ينشأ من اختلاف الخصائص الشخصية بينهم، لكنْ بشكلٍ لا

يخرجون معه عن الضوابط العلمية الموضوعية المفترضة.

فالذكاء ـ مثلاً ـ والذهنيّة الوقّادة التي يمتاز بها بعض الفقهاء توثِّر في تميُّز بحوثهم الاستدلالية بالعمق والالتفاتات غير المسبوقة. والتتبُّع الواسع الذي يبذله بعض الفقهاء يظهر في شمولية بحوثهم وتكاملها. ولعلّ وضوح ما نذكره يجعلنا غير مضطرّين إلى إيراد نماذج تؤكِّده.

والروحية الاحتياطية وإنْ كانت تنطلق من التحذُّر في مقام الإفتاء؛ مراعاة للتقوى، وهذا ما تعنيه العدالة المشترطة في صفات المرجع، وبالتالي نتوقَّع وجودها في كلّ الفقهاء المتوفِّرين على هذه الصفة، وبذلك نبرِّر تقليدهم شرعياً، إلاّ أنّ بعض الفقهاء يتميَّز بمستوىً أعلى من هذه الصفة، ويكون مضيفاً إلى الحدّ المطلوب من الاتّصاف بهذه الروحية اتّصافاً أشدّ، وهذا ما يُعَدّ من أهمّ الخصائص الشخصيّة المؤثّرة، والتي يمكن اعتبارها عاملاً مساعداً في تشكُّل ظاهرة الاحتياط في الفتاوى إلى درجةٍ كبيرة[٤]. هذه النزعة أدّت ببعض الفقهاء الكبار إلى أن يعرضوا عن التصدّي لمقام الإفتاء، رغم قدرتهم الاجتهادية المشهودة؛ كالسيد ابن طاووس، الذي لم يَرِدْ عالم الفتوى، بل اكتفى بأن كتب كتاباً فقهياً واحداً فقط؛ والملاّ صالح المازندراني، الذي امتنع عن شرح قسم الفروع من كتاب الكافي، للكليني، واكتفى بشرحه لأصول الكافي، وهو شرحٌ عميق ودقيق[٥]؛ والشيخ أحمد النراقي، الذي ينقل عنه قوله: لئن تسقط عليّ صخور جبال نراق فإنّ تحمّلها أهون عليَّ من بيان الفتوى لمَنْ يستفتيني[٦]. وإذا كانت الروحية الاحتياطية قد أدَّتْ بهؤلاء العلماء إلى الإعراض عن الدخول في ميدان الفتوى أو البحث الفقهي فإنّها أدَّتْ وتؤدّي إلى نزوع فقهاء آخرين إلى الامتناع أحياناً عن إبداء آرائهم الاجتهادية، حتّى لا يوقعوا مقلِّديهم في مخالفةٍ واقعية محتملة، ويرجِّحون الإشارة إليهم بطريق الاحتياط، الذي يضمنون به مطابقة سلوكهم لواقع الأحكام الشرعية.

وفي دائرة الخصائص الشخصية المؤثِّرة في اللجوء إلى الاحتياط يمكننا أن نعتبر العقلية التدقيقية، ورُبَما الشكّ الزائد عن المتعارف[٧]، عاملاً كبيراً؛ حيث تبيّن من خلال تعرّضنا لمناشئ الاحتياط أنّ التفات الفقيه لها يكون بعد استقصائه للمحتملات

في المسألة التي يبحث عن حكمها. وهذه الاحتمالات ستكون أكثر وأوفر حينما تكون ذهنية الفقيه تدقيقيةً، تتتبَّع كلّ الوجوه المحتملة، وتقف عند كلّ شاردةٍ وواردة، بل قد تستغرق في افتراضاتٍ بعيدة، تقترحها الذهنية الاحتمالية والذكاء الحادّ[٨]. وكلّما تزايدت احتمالات الحكم الواقعي سيكون الفقيه أبعد عن الجزم والاطمئنان بالحكم الظاهري، وهذا ما يجعله يميل إلى اتّخاذ طريق الاحتياط.

ورُبَما إلى هذا العامل، بوجهتَيْه: الروحية؛ والذهنية، يشير بعض الباحثين، حينما يذهب إلى أنّ الاحتياط بترتيب الأثر على كلّ احتمال مهما كان ضعيفاً ينشأ أحياناً من التوهُّم والتخيُّل، ويدلّ على جنبةٍ وطريقة وسواسية غير معتدلة[٩].

الثالث: تأثير المدّ الأخباري

أرجَعَ بعض العلماء الباحثين في هذا الموضوع أحد أسباب تبلور ظاهرة الاحتياط إلى أنّ بعض الفقهاء الأصوليين تأثَّروا عملياً بالمنهج الأخباري في الاستدلال، وإنْ اختلفوا معهم نظرياً[١٠].

ولتقريب هذا العامل يمكن أن نقول:

ألقَتْ المدرسة الأخبارية بظلالها على الأجواء في الحوزات العلمية، وتركت جملة من الآثار المشهودة، لعلّ من أهمّها العناية الكبيرة بإعادة وتركيز حضور التراث الحديثي، من خلال الموسوعات التي جمعت المصادر الحديثية المتعدِّدة والكبيرة، أو من خلال التقعيد النظري لدَوْر الحديث في البناء والاستدلال العلمي في مختلف مجالات المعرفة الدينية، في مقابل العقل، الذي تحسَّست المدرسة الأخبارية من هيمنته على هذه العلوم، بما أدّى في نظرهم إلى انحسار دَوْر النصوص الدينية، ولا سيّما الحديث منها.

وهذه المدرسة وإنْ أفَلَتْ، وانتهى الصراع الأخباري الأصولي لصالح الأصوليين، على يد زعيمها الشيخ الوحيد البهبهاني (١٢٠٦هـ) في كربلاء، إلاّ أن الجوّ العلمي العام قد تسرّبت إليه بعض الملامح الأخبارية، مثل: فكرة الاحتياط، التي دام الجدل حولها، واختلف معهم في تفاصيلها الأصوليون. إلاّ أنّ هذا الاختلاف النظري بدا متضائلاً في الجانب التطبيقي، حيث أدّى التركيز على فكرة الاحتياط إلى تكوّن حساسية خاصّة تجاه المحتملات في

المسائل الفقهية؛ رُبَما بسبب تظهير روايات الاحتياط، وتسليط الضوء الشديد عليها، فصار الفقيه حين يواجه مسألةً معيّنة يلتفت إلى كلّ احتمالٍ فيها، يدفعه إلى ذلك حساسيّته النفسية من الوقوع في شبهة مخالفة واقع الحكم الشرعي، انطلاقاً من التوصيات الواردة في الروايات بالاحتياط والوقوف عند الشبهات. ولعلّ هذا ما يفسِّر وضوح ظاهرة الاحتياط في الفتوى بعد ظهور المدرسة الأخبارية مقارنة بما قبلها.

الرابع: التأثُّر ببعض الفقهاء

يمكن أن نضيف عاملاً آخر من العوامل المساعدة على ذهاب الفقيه إلى الاحتياط في الفتوى، وهو تأثُّر الفقهاء بفقهاء آخرين. وهو حالةٌ متوقّعة وعفوية؛ إذ من طبيعة الإنسان أن يتأثَّر بمَنْ حوله، ولا سيّما إذا كان ينظر إليه باحترامٍ، ويعرف منه القوّة العلمية، وشدّة التقوى، وحينئذٍ يعطي لأفعاله وجوهاً واحتمالات للصحّة، حتّى لو لم يعرف تفسيراً أو تبريراً واضحاً لها. ويزداد هذا التأثُّر إذا التفت إلى السبب العلمي، حتّى لو لم يكن مقتنعاً به بالكامل.

وفي ما نحن فيه نرى أنّ طريقة الفقهاء في العصور المتأخِّرة في بيان آرائهم وفتاواهم هو أن يأخذوا كتاباً فقهياً سابقاً (رسالةً عملية لأحد الفقهاء السابقين)، ويعمدوا إلى التعليق عليها، وهذا ما يستدعي نظرهم إلى فتاوى صاحب الكتاب واحتياطاته، وهذا ما يجعلهم أحياناً يلتفتون إلى مواطن احتياطاته، فيَجْرُون هم أيضاً على ذلك في تعليقاتهم. ولولا نظرهم هذا رُبَما لم يحتاطوا، بل صرّحوا بآرائهم فيها. ونحن هنا لا نريد أن ننفي وجود مبرِّر للاحتياط، بل نحتمل أن يكونوا قد التفتوا إليه من خلال احتياطات الفقيه الذي علّقوا على كتابه الفقهي وفتاواه. وإذا أردنا أن نأتي بشاهد على هذا التأثُّر سنجد خير مثال هو العروة الوثقى، للسيد اليزدي، والذي علّق عليها معظم الفقهاء المعاصرين، وجَرَوْا على كثير من احتياطاته فيها وقبلوها[11]، أو أنّهم تنزّلوا من الفتوى التي يقول بها إلى الاحتياط، وإنْ اختلفوا معه في بعضها، وصرّحوا بفتاواهم فيها.

ولعلّنا نعطي هذا العامل أهمّيةً حينما نجري مقارنة بين كتابين فتوائيين لمرجعٍ واحد، يكون أحدهما تعليقاً على كتاب فقيهٍ آخر، للاحتياطات حضورٌ كبير فيه، ويكون

الكتاب الثاني ابتدائياً من تأليف المرجع نفسه؛ حيث نلاحظ تفاوتاً في عدد الاحتياطات. ويمكننا أن نطرح مقارنةً مقترحة بين منهاج الصالحين، للسيد الشهيد الصدر، الذي كان ناظراً فيه إلى منهاج السيد محسن الحكيم، وبين الفتاوى الواضحة، الذي طرح فيه فتاواه في آخر حياته، فلا تتعدّى الاحتياطات في الثاني العشرة، بينما في الكتاب الأوّل تزيد على العشرات. وكذلك حين نجري مقارنةً بين كتاب منهاج الصالحين، للسيد الخوئي، وبين تكملة المنهاج، الذي أضاف فيها السيّد نفسه الأبواب التي لم يتطرَّق إليها السيد الحكيم، رضوان الله عليهم جميعاً.

الخامس: فقدان الحرّية العلمية

تتيح أجواء الحرّية في المجتمع العلمي المجال أمام العلماء وطلاّب العلم، وتوفّر لهم الطمأنينة حين يريدون أن يطرحوا نظريات أو آراء جديدة مخالفةً للسائد والمشهور، أو حين تنقدح في أذهانهم أسئلة في موضوعات حسّاسة، فلا يتردَّدون في ذلك، ولا يضعون في أذهانهم ونفوسهم هواجس تعيق انطلاقتهم الفكرية. بينما تنقلب الصورة تماماً في أجواء القمع أو الحَذَر الشديد والتوجُّس من أيّ رأيٍ جديد أو سؤال حسّاس، فعندما تواجه الأفكار العلمية المختلفة بالتحذير منها أو الاستهزاء بها، وعندما يقيَّم الرأي على أساس كونه موافقاً أو مخالفاً للمشهور والمتعارف، بَدَلاً من التعامل معه على أساس انطباق المعايير الموضوعية عليه، في هذه الحالة سوف يتردَّد العالم في تبيين رأيه المخالف، ويتخوَّف الطالب من طرح سؤاله غير المعتاد. وهذا ما نستطيع اعتباره من عوامل اشتداد ظاهرة الاحتياط في الفتوى؛ حيث لن يتجرّأ الفقيه، أو سيضع حساباتٍ كثيرة قبل أن يبيِّن رأيه العلمي ويفتي به[١٢].

أحكام وآثار الاحتياط بالنسبة إلى الفقيه

حالات الاحتياط عند الفقيه

لكي نتعرّف على حكم ممارسة الفقيه للاحتياط في الفتوى نحتاج أن نتصوّر الحالات التي يختار الفقيه فيها ذلك. ويمكننا اختزالها في ثلاث حالات؛ نستعرضها أوّلاً؛ ثمّ نستعرض حكم كلٍّ منها.

الحالة الأولى

قد لا ينتهي الفقيه من عملية البحث عن الحكم الشرعي في مسألةٍ ما؛ لضيق وقته، أو لعدم توفّر المصادر الكافية، أو لأسباب أخرى، فلا يصل إلى الحكم فيها، ويلجأ بَدَل تقديم حكمٍ غير مستدلّ عليه إلى الاحتياط، ببيان الطريق الذي يضمن به مقلِّدوه امتثالهم للحكم الواقعي، الذي لم يصل إليه الفقيه المرجع.

الحالة الثانية

أن يخرج الفقيه من عملية الاستدلال بحكمٍ واضح في المسألة مورد بحثه، لكنّه ـ لأسباب متعدّدة تقدَّم ذكرها ـ يعرض عن التصريح برأيه، والإفتاء بالنتيجة التي توصّل إليها، ويختار أن يحتاط في مقام الفتوى، فيقدِّم لمقلِّديه الطريق الذي يضمنون به ـ لو اختاروه ـ امتثالهم للحكم الواقعي على مختلف احتمالاته.

الحالة الثالثة

أن يذهب الفقيه إلى ميدان الاستدلال، ويجول بفكره في الأدلّة، فيجدها غير تامّة أو غير ناهضة، أو يجد بعضها مخالفاً أو معارضاً لبعضٍ آخر. وهنا:

ـ قد يصل بعد إعمال مزيدٍ من التدقيق والترجيح إلى اعتماد دليلٍ يركن إليه من بين الأدلة التي أمامه، غير أنّه؛ نظراً لوجود وجوهٍ أخرى محتملة، وإنْ كان هو يرفضها، ولا يراها ناهضةً بمواجهة ما اختاره من أدلّةٍ أوصلته إلى النتيجة، يحجم ويتوقَّف عن التصريح والإفتاء بتلك النتيجة. وهذه الصورة من الحالة الثالثة يمكن إرجاعها وإدراجها في الحالة الثانية.

ـ وقد تؤدّي مواجهة الأدلّة المختلفة والاحتمالات المتقابلة إلى تردُّد الفقيه وعدم جزمه برأيٍ في المسألة، فلا يصل إلى نتيجةٍ، ويكون متوقِّفاً في الرأي حقيقةً، فيلجأ إلى الاحتياط بسبب ذلك. وهذه الصورة في واقعها تعود إلى الحالة الأولى، التي لا يستكمل فيها المجتهد استدلاله.

هذه إذن هي مجمل الحالات التي يختار فيها الفقيه الاحتياط في الفتوى.

ونأتي الآن لبيان الموقف الشرعي من الاحتياط في كلٍّ منها.

حكم الحالة الأولى: الاحتياط عند عدم استكمال الاستدلال

إذا لم يستَوْفِ الفقيه البحث عن الأدلّة

التي يحتملها في المسألة، وكذلك إذا بحث في الأدلّة ولم يجزم بنتيجةٍ فيها، فإنّه لا يستطيع أن يفتي بحكمٍ فيها، بل لا يجوز له ذلك؛ لأنّ إفتاءه في هذه الحالة يكون إفتاءً بغير علمٍ، وهذا محرَّمٌ، دلَّتْ على حرمته آياتٌ كثيرة، وروياتٌ متواترة[١٣]، منها:

ـ قوله تعالى: ﴿ **قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَاناً وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللهِ مَا لا تَعْلَمُونَ** ﴾ (الأعراف: ٣٣).

ـ قوله تعالى: ﴿ **وَلا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلالٌ وَهَذَا حَرَامٌ لِتَفْتَرُوا عَلَى اللهِ الْكَذِبَ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللهِ الْكَذِبَ لا يُفْلِحُونَ** ﴾ (النحل: ١١٧).

ـ قوله تعالى: ﴿ **وَلا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤولاً** ﴾ (الإسراء: ٣٦).

ـ عن أبي عبيدة الحذّاء، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «مَنْ أفتى الناس بغير علمٍ ولا هدىً لعنته ملائكة الرحمة وملائكة العذاب، ولحقه وزر مَنْ عمل بفتياه»[١٤].

كما أنّ الفقيه في حالة عدم استكمال الفحص عن الأدلّة لا يستطيع التمسُّك بأصالة البراءة، بحيث ينفي الوجوب أو الحرمة إنْ كانا محتملين في المسألة؛ فإنّ (هذا الأصل مشروطٌ بالفحص واليأس عن الظفر بدليلٍ، فلا يجوز إجراء البراءة لمجرّد الشكّ في التكليف، وبدون فحصٍ في مظانّ وجوده من الأدلّة)[١٥]. كما لا يمكنه إجراء البراءة فيما إذا لم يجزم ببطلان الأدلّة المتوفِّرة لديه والمطروحة في المسألة، بحيث بقي متردِّداً تجاهها؛ فإنّه لا يكون فاقداً للدليل، ولا مستوفياً للفحص عن الحكم. وعليه، لا يجوز للفقيه أن يفتي بإلزام أو ترخيص في الحالة الأولى، وكذلك في الصورة الأولى من الحالة الثالثة.

حكم الحالة الثانية: الاحتياط عند الجزم بالنتيجة الاجتهادية

إذا خرج الفقيه من عملية الاستدلال بنتيجةٍ فإنّ الموقف من احتياطه في الفتوى حينئذٍ يمكن معرفته من خلال البحث عن حكم توقُّف الفقيه في الفتوى، وحكم بيان الفقيه لرأيه في المسائل المتعدِّدة، وخصوصاً إذا وجّه إليه أحد المكلَّفين أو المقلِّدين

استفتاءً في مسألةٍ له رأيٌ فيها، وبالأخصّ إذا كانت تلك المسألة ابتلائية، يحتاج المكلَّفون إلى معرفة موقفهم الشرعي تجاهها.

الموقف من وجوب الإفتاء على الفقيه

لقد انقسمت آراء العلماء في حكم إفتاء الفقيه إلى اتّجاهين، هما:

الاتجاه الأوّل: وجوب الإفتاء على الفقيه

لقد نسب بعض العلماء إلى جُلِّ الفقهاء وجوبَ الإفتاء على المجتهد (إذا أَمِن الضرر، ولم يخَفْ على نفسه، أو على أحد من المؤمنين)[١٦]، بل في مجمع الفائدة: الظاهر أنّه لا خلاف في جواز الفتوى للمجتهد، بل وجوبه عليه[١٧]. ويبدو أنّ هذا الوجوب هو وجوبٌ كفائيّ على الفقهاء، يظهر ذلك من تعبير العلاّمة في التذكرة: يجب على الفقهاء الإفتاء في حال غيبة الإمام عليه السلام إذا أمنوا الضرر...[١٨]. كما يظهر من كلماتهم أنّ هذا الوجوب شاملٌ لكلّ المسائل؛ حيث لم يفصِّلوا في هذا الوجوب، وإنْ لمّحوا أو صرّحوا بكفائيّته في كلّيات المسائل الفقهية، دون آحادها، وإنْ كان بعضهم ادّعى الإجماع على وجوب إظهار المجتهد حين يستفسر أحدٌ عنه، إلاّ إذا كان في حال تقيّة[١٩].

الاتجاه الثاني: عدم الوجوب وجواز التوقّف

وهذا هو الذي يظهر وضوحه عند الفقهاء المعاصرين ـ على الأقلّ ـ؛ حيث إنّهم وإنْ لم أقِفْ على تصريحاتٍ منهم بحكم التوقّف عن الإفتاء، لكنّ سيرتهم في ممارسة الاحتياط في الفتوى لا تخفى على أحدٍ. والاحتياط ـ كما صار واضحاً ـ يعود إلى التوقُّف عن الفتوى وعدم بيان الرأي الذي يصل إليه الفقيه في عملية الاستنباط. بل هناك مَنْ صرّح بعدم الوجوب عند مناقشته للأدلة المطروحة للقول بالوجوب، كما سيأتي قريباً. هذا، وكلامنا حول حكم الإفتاء في آحاد المسائل، حيث يرى أصحاب هذا الاتّجاه (أنّ الإفتاء ليس واجباً عينياً، بل ليس واجباً أصلاً في آحاد المسائل، وإنْ قيل: إنّ أصل الاجتهاد واجبٌ كفائي، فلا حَرَج على الفقيه في عدم إبداء نظره)[٢٠].

إذن نحن بين اتّجاهين في الموقف الشرعي من إفتاء الفقيه؛ يظهر الأوّل من كلمات بعض العلماء، حيث ذهبوا إلى وجوب الفتوى على الفقيه، وإنْ لم ينصّوا على انحلاله إلى وجوباتٍ متعدّدة في آحاد المسائل؛ بينما يصرّح آخرون أو يَجْرُون عملياً على عدم الوجوب، وجواز توقُّف الفقيه في الفتوى.

ولكي تتّضح صورة الخلاف في هذه المسألة نتعرّض لأهمّ الأدلّة التي طرحت للقول بالوجوب، ولأهمّ الإشكالات التي استند إليها القائلون بعدم الوجوب، بعد أن نقرّ بأن الأصل هو عدم الإلزام حين نشكّ في الوجوب، فيكون الإشكال على دليل الوجوب بمثابة الاستدلال على عدمه.

أدلّة وجوب الإفتاء

ونستطيع أن نجمل الدليل على وجوب الإفتاء في نوعين من الأدلّة: **الأوّل**: ما دلّ على حرمة كتمان العلم، فإذا حرم الكتمان وجب البيان والإفتاء؛ **والثاني**: ما دلّ على وجوب تعليم الأحكام، والفتاوى هي بيانٌ للأحكام، فتجب.

الدليل الأوّل: حرمة كتمان العلم

دلّت آية الكتمان، وهي قوله تعالى: ﴿ **إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللاعِنُونَ** ﴾ (البقرة: ١٥٩)، على حرمة إخفاء البيّنات، وحرمة كتمان ما يعلم كونه من الهدى والدين. وقد استدلّ بها القائلون بوجوب الفتوى[٢١]؛ فإنّ عدم إظهار الرأي الفقهي الذي يصل المجتهد إلى أنّه موجودٌ في الشريعة يُعَدّ كتماناً للعلم، وهو محرَّمٌ بدلالة الآية الكريمة.

مناقشة الاستدلال بآية الكتمان

تمّ توجيه عدّة ملاحظات على الاستدلال بآية الكتمان على وجوب الإفتاء، وهي:

١ــ إنّ هذه الآية لا تدلّ على حرمة كتمان الأحكام، بل هي نازلةٌ في ما يرتبط بأصول الدين والعقديّات، حيث تشير إلى علماء اليهود والنصارى (الذين كتموا أمر محمّد صلى الله عليه وآله ونبوّته، وهم يجدونه مكتوباً في التوراة والإنجيل، مبيَّناً فيهما)[٢٢]. فتكون ناهيةً عن كتمان البينات الدالّة على الحقّ؛ حتّى لا يكون هذا الإخفاء سبباً في

التشويش على الحقّ وعدم وضوحه. وهي لا تتحدَّث عن الأحكام المستفادة بعد ثبوت الحقّ، بل هي ناظرةٌ إلى الآيات والبيّنات التي يتجلّى بها وضوح الحقّ، وهو في مورد الآية نبوّة النبي محمّد ﷺ، و(لا يبعد أن تكون اللام في ذلك إشارة إلى أدلّة واضحة معيّنة معهودة، وهي التبشيرات الثابتة في الكتب السابقة، وهي من أدلّة النبوّة، التي هي من أصول الدين، فليس في الآية إطلاقٌ يشمل الأحكام)[٢٣].

٢ــ إنّ الآية الكريمة، حتّى لو قلنا بدلالتها على حرمة كتمان الأحكام الشرعية، محتفّةٌ بقرينة في نفسها تجعلها دالّةً على أنّ(كتمان ما هو سببٌ للهداية هو المبغوض والمحرَّم لدى الله، وما به الهداية هو الأحكام الإلزامية فحَسْب)[٢٤].

٣ـ أنّ الكتمان يكون محرَّماً فيما إذا كان مضرّاً بالحقيقة، وعائقاً أمام وصولها إلى الناس، ممّا يؤدّي إلى انحسارها مثلاً. فالمقصود من هذه الآية هو تحريم كتمان الحقائق؛ انطلاقاً من مصالح شخصية، أمّا عدم إظهار الحقيقة لأجل الحقيقة نفسها، وضمن شروط محدَّدة؛ لغاية منع الاستفادة الخاطئة بشكلٍ يعود بالضرر على الحقيقة نفسها، فلا تشمله الآية[٢٥].

الدليل الثاني: وجوب تبليغ الأحكام الشرعية

ممّا استدلّ به على وجوب الإفتاء على المجتهد هو ما دلّ على وجوب تبليغ الأحكام الشرعية؛ فإنّه لا إشكال في وجوبه في الجملة[٢٦]، ولا رَيْبَ فيه(على حدّ الكفاية؛ لإبقاء الشريعة المقدّسة، وهو من الضروريات)[٢٧]. ومستند هذا الوجوب آيات كريمة، منها: آية النَّفْر، وهي قوله تعالى: ﴿ **وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ** ﴾(التوبة: ١٢٢). وتؤيِّد الآية عدّة نصوص، منها: ما رواه طلحة بن زيد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: « قرأتُ في كتاب عليٍّ عليه السلام أنّ الله لم يأخذ على الجهّال عهداً بطلب العلم حتّى أخذ على العلماء عهداً ببذل العلم للجهّال؛ لأنّ العلم كان قبل الجهل »[٢٨]. فمجموع هذه الأدلّة وغيرها يدلّ على وجوب تبليغ الأحكام على وجه الكفاية. ورُبَما استُفيد من بعضها وجوب الإعلام بالحكم على نحو الوجوب العيني حين

السؤال. وهذا ما قد يكون مانعاً من التمسُّك بالبراءة عن وجوب الإفتاء على الفقيه. وبالتالي يكون مانعاً عن جواز توقُّف الفقيه عن بيان رأيه، وخصوصاً إذا استفتاه مَنْ يقلِّده، واستفسر عن رأيه في مسألةٍ معيّنة.

مناقشة الاستدلال بوجوب تبليغ الأحكام

ولكي تتَّضح المناقشات المطروحة على هذا النوع من الاستدلال على وجوب الإفتاء وبيان الرأي لا بُدَّ أن لا نغفل عن أنّنا نتحدّث عن التوقّف، لكنْ لا على إطلاقه، بل في حالة الاحتياط في الفتوى. وهو توقُّفٌ مقرون ببيان الطريق الذي يضمن به المكلَّف امتثال الواقع، وأنّه لن يخالف ـ من حيث عمله بمقتضى الاحتياط ـ الحكم الواقعي، وله أيضاً أن يرجع في ما احتاط فيه مرجعه إلى غيره من الفقهاء، ويعمل بفتواه. كما أنّ أكثر موارد الاحتياط في الفتاوى تكون في الأحكام الترخيصية، أي إنّ الفقيه يتوقّف عن الإفتاء بالترخيص، ويحتاط بَدَل الإفتاء، فهو يتوقَّف عن فتوى ترخيصية.

لذلك فقد تمّ الإيراد على هذا الاستدلال بأمور، هي:

أوّلاً: الوجوب المستفاد من أدلّة التبليغ كفائي، والفقيه حين يتوقّف يكون هناك فقهاء غيره يتصدّون لبيان الحكم الشرعي، وبهذا يتحقَّق امتثال الوجوب الموجّه إلى مجموع الفقهاء.

ثانياً: إنّ أدلّة الوجوب مختصّةٌ بالأحكام الإلزامية، ولا تعمّ الأحكام الترخيصية؛ وذلك لوجود قرائن في هذه الآيات والروايات تصيّرها خاصّة بالإلزاميات، كآية النَّفْر؛ وذلك (لوضوح أنّ الإنذار لا يتحقَّق إلاّ بالأحكام الإلزامية، إذ لا إنذار في الأحكام الترخيصية)[٢٩].

ثالثاً: ثمّ إنّه من مجموع الأدلّة نجد أنّ وجوب تعليم الأحكام مبنيٌّ أو مترتّب على وجوب تعلُّم هذه الأحكام، و(التعلُّم واجب طريقي، وليس بواجبٍ نفسي، والوجه في هذا الوجوب الطريقي هو التحفّظ على المصالح لئلا تفوت، والتجنّب عن الوقوع في المفاسد. ومن الواضح عدم وجوب التعليم إلاّ في ما وجب فيه التعلّم؛ لأنّه لا معنى لوجوبه من دون وجوب التعلُّم)[٣٠].

رابعاً: بما أنّ التعليم طريقٌ للحفاظ على عدم تفويت المصالح الواقعية، وعدم الوقوع في المفاسد، فالفقيه حينما يتوقَّف ويحتاط

فإنّ المقلِّد أو السائل إذا عمل بالاحتياط سوف لا يرتكب ما يخالف الواقع. وبعبارةٍ أخرى: التوقُّف المقرون بالاحتياط يكون مؤدّياً إلى موافقة الواقع، فيتحقَّق به ما يتحقَّق بالتعليم وبيان الأحكام، ويوصل إلى ما كان التعليم طريقاً إليه[٣١].

الاحتياط بين الرجحان والمرجوحية

بعد أن استعرضنا وجهتي النظر حول الموقف من التوقّف في الإفتاء، وبعد أن تبيّنت لنا مبرِّرات القائلين بجواز التوقّف، نتعرَّض الآن للجانب الثاني من الاحتياط في الفتوى، وهو عنصر الاحتياط. ونبحث عن الموقف من الاحتياط بعد فرض جواز التوقّف.

رجحان مبدأ الاحتياط

إنّ الاحتياط حَسَنٌ. وقد استُدلّ على حُسْن الاحتياط بالعقل أوّلاً؛ حيث يستقلّ العقل بإدراك حُسْنه ورجحانه؛ لما فيه من الاهتمام والعناية والتحفّظ على أغراض المولى ومراداته جلَّ وعلا، وهو من أكمل مصاديق الشكر لوليّ النعمة سبحانه وتعالى[٣٢].

وبالنقل ثانياً؛ حيث تدلّ على حُسْنه الآيات الآمرة بالتقوى، كقوله تعالى: ﴿ **فَاتَّقُوا اللهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ وَاسْمَعُوا وَأَطِيعُوا وَأَنْفِقُوا خَيْراً لأَنْفُسِكُمْ وَمَنْ يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ** ﴾ (التغابن: ١٦)، وغيرها؛ والروايات الكثيرة التي لا يبعد تواترها، ولو إجمالاً[٣٣]. وهي وإنْ كانت عامّةً تشمل أنواع الاحتياطات المتعدّدة التي ذكرناها في الفصل الأوّل من البحث، إلاّ أنّ بعضها ينسجم ـ على الأقلّ حَسْب بعض العلماء ـ مع الاحتياط في الفتوى، أو تكون شاملةً له بنحوٍ أوضح[٣٤].

ومن هذه الروايات:

ـ عن رسول الله ﷺ: «دَعْ ما يريبك إلى ما لا يريبك؛ فإنّك لن تجد فقد شيء تركته لله عزَّ وجلَّ»[٣٥].

ـ وعن عليٍّ عليه السلام: (لا وَرَع كالوقوف عند الشبهة)[٣٦].

ـ وعنه عليه السلام: «أخوك دينُك فاحتَطْ لدينك»[٣٧].

ـ وعن أبي عبد الله عليه السلام: «وإنّما الأمور ثلاثة: أمرٌ بيِّن رشده فيُتَّبَع؛ وأمرٌ بيِّن غيّه فيُجْتَنَب؛ وأمرٌ مشكل يردّ إلى الله وإلى

رسوله. قال رسول الله ﷺ: حلال بيِّن؛ وحرام بيِّن؛ وشبهات بين ذلك. فمَنْ ترك الشبهات نجا، ومَنْ أخذ بالشبهات ارتكب المحرّمات، وهلك من حيث لا يعلم»[٣٨].

ـ وعن أحدهم: «ليس بناكب عن الصراط مَنْ سلك سبيل الاحتياط»[٣٩].

ـ وعن الإمام الصادق عليه السلام: «أورع الناس مَنْ وقف عند الشبهة»[٤٠].

ـ وذكر الحُرّ العاملي في الوسائل أنّه وجد بخطّ الشهيد محمد بن مكّي الشهيد الأوّل رحمه الله حديثاً طويلاً عن عنوان البصري، عن أبي عبد الله جعفر بن محمد عليه السلام، يقول فيه: «وخُذْ بالاحتياط في جميع أمورك ما تجد إليه سبيلاً، واهرب من الفتيا هَرَبَك من الأسد، ولا تجعل رقبتك عتبةً للناس». لكنّ محقّقي الكتاب علّقوا على هذا الحديث بأنّهم لم يعثروا على مصدره[٤١].

إنّ هذه الروايات وغيرها، وإنْ لم يقبل بها العلماء غير الأخباريين في إفادة وجوب الاحتياط، إلاّ أنّها دالّة على حُسْن الاحتياط، ومعاضدة ومؤيّدة لحكم العقل بذلك. ولذا حملها العلماء على الإرشاد إلى حُسْن الاحتياط في موارد احتمال التكليف[٤٢]. والاحتياط حَسَنٌ مطلقاً، حتّى فيما إذا قام الدليل على البراءة، وإنْ لم يكن واجباً حينئذٍ، ولا يشمله تعبير الروايات بالاقتحام في موارد الهَلَكة أو القول بغير علمٍ[٤٣].

نعم، إذا كان الاحتياط موجباً لاختلال النظام فإنّه لا يكون حَسَناً حينئذٍ، بل يصير غير جائزٍ[٤٤]، وكذلك إذا أدّى إلى مخالفة الاحتياط من جهةٍ أخرى؛ إذ (مع كونه مخلاً بالنظام لا يصدق عنوان الاحتياط؛ لكونه مبغوضاً للمولى، وكذا مع كونه مخالفاً للاحتياط من جهةٍ أخرى؛ فإنّه لا يصدق عليه عنوان الاحتياط وإدراك الواقع على ما هو عليه)[٤٥]. وهكذا الكلام لو كان الاحتياط موجباً للعُسْر والحَرَج؛ فإنّ من المعلوم من الشارع اهتمامه بعدم وقوع المكلَّفين في العُسْر والحَرَج، وهذا ما ينفي الحُسْن عن الاحتياط؛ لانتفاء الحيثية التعليلية لحُسْنه)[٤٦].

موقفان من ظاهرة الاحتياط في الفتوى

بعد الاتّفاق على رجحان فكرة الاحتياط من حيث المبدأ وُجد اتّجاهان: **أحدهما**:

يذهب إلى ارتفاع الحُسْن عن هذا النوع من الاحتياط؛ بسبب عدد من الإشكالات عليه، **والاتّجاه الثاني**: يرفض هذه الإشكالات، أو لا يراها قادرةً على رفع رجحان الاحتياط في الفتوى.

الاتجاه الأوّل: القول بمرجوحية الاحتياط في الفتوى

إضافةً إلى الإشكالات المطروحة في كتب أصول الفقه على حُسْن الاحتياط، مثل: عدم إمكان قصد القربة فيه، واستلزامه للعبث بأوامر المولى، فقد طُرحت عدّة إشكالات على خصوص ظاهرة الاحتياط في الفتوى، تؤدّي في نظر مجموعة من العلماء إلى أن يرتفع رجحانه، ويصير بسببها مرجوحاً. وتعود في مجملها إلى ثلاثة عناوين، نأتي على استعراضها تباعاً، ثمّ نستعرض ما طُرح من أجوبةٍ عليها. وهذه الإشكالات هي:

١ـ لزوم العُسْر والحَرَج من الاحتياط.

٢ـ تسبيب الاحتياط للابتعاد عن التديُّن.

٣ـ عدم انسجام الاحتياط مع نظام الشريعة.

إنّ هذه الإشكالات المثارة أمام ظاهرة الاحتياط في الفتوى ناظرةٌ ـ على الأقلّ في بعض جوانبها ـ إلى الاحتياط بلحاظ المجتمع، لا الفرد، أي إنّ هذه المحاذير تترتّب من وجهة نظر المستشكلين على الاحتياط حينما يمارسه أفراد المجتمع في حياتهم الاجتماعية، وقد لا تترتَّب على ممارستهم له في دائرة حياتهم الفردية.

الإشكال الأوّل: الاحتياط والتضييق على المكلَّفين والإعسار بهم

تقدَّمت الإشارة إلى أنّ الاحتياط قد يكون مقتضياً لفعل ما تحتمل وجوبه كحكمٍ تكليفي، أو لزومه كحكمٍ وضعي، وترك ما تحتمل حرمته أو مانعيّته، ممّا يؤدّي إلى التزام المحتاط بما كان بإمكانه عدم الالتزام به لولا الاحتياط. وهذا يعني تقييد حركة المكلَّف بما يوافق الاحتياط. ومن هنا ففي بعض الموارد قد يكون الاحتياط موجباً للعُسْر والحَرَج، وخصوصاً في المجتمعات التي تريد أن تجعل حركتها كلّها ـ حتّى في ما يرتبط بشؤون الدولة والحكومة ـ مطابقةً للشريعة؛ فإنّ الاحتياط في هذه الموارد يسبّب عُسْراً وحَرَجاً، إذا أخذناه بهذا اللحاظ

الجمعي)[٤٧] .

وإذا أراد أصحاب هذه الإشكالية أن يطرحوا مثالاً على تسبيب الاحتياط للعُسْر والشدّة فإنّهم يدَّعون وجود أمثلة واقعية ولّدها هذا النوع من الاحتياطات. فمن المسائل التي يحتاط فيها بعض الفقهاء هو ما يرتبط بالموقف من أهل الكتاب في باب الطهارة. وها هو الشيخ محمد جواد مغنية ينتقد في بعض كتبه وبشدّةٍ مَنْ يحتاط بالنجاسة رغم وصوله إلى رأيٍ بطهارة أهل الكتاب، لكنّ الظروف الخارجية تمنعه من إعلان ذلك. يقول: (وقد عاصرتُ ثلاثة مراجع كبار من أهل الفتيا والتقليد [...]، وقد أفتَوْا جميعاً بالطهارة، وأسرّوا بذلك إلى مَنْ يثقون به، ولم يعلنوا؛ خوفاً من المهوّشين[...]. وأنا على يقينٍ بأنّ كثيراً من فقهاء اليوم والأمس يقولون بالطهارة، ولكنّهم يخشَوْن أهل الجهل، والله أحقُّ أن يخشَوْه)[٤٨] .

إنّ هذا الموقف الشديد ـ بغضّ النظر عن تقييمنا له ـ قد يكون مستَغْرَباً، بل هو كذلك فعلاً. لكنّ الشيخ مغنية يذكر في سياق نقده ما قد يكون مبرِّراً لموقفه النقدي هذا، فيقول: (وأحدث القول بنجاسة أهل الكتاب مشكلةً اجتماعية للشيعة، حيث أوجد هوّةً سحيقة عميقة بينهم وبين غيرهم، وأوقعهم في ضيقٍ وشدّة، وبخاصّة إذا سافروا إلى بلدٍ مسيحي، كالغرب، أو كان فيه مسيحيون، كلبنان، و بوجهٍ أخصّ في هذا العصر الذي أصبحت فيه الكرة الأرضية كالبيت الواحد، تسكنه الأسرة البشرية جمعاء)[٤٩] .

وبما أنّ الاحتياط ـ ونقصد الوجوبي هنا ـ يرجع ـ في بعض موارده ـ إلى التوقُّف عن إعلان النتيجة الفقهية فإنّ هناك من الفقهاء مَنْ ألفت إلى إمكانية القول بأنّ (التضييق على العامّي المكلَّف؛ بسبب ترك إعلامه بعدم الوجوب أو الحرمة، مخالفٌ لما هو المقصود للشارع المقدَّس، ولكون هذه الشريعة سهلةً سمحة؛ ضرورة أنّ إيقاعه في الكلفة والمشقّة ممّا لا يرتضيه الشارع)[٥٠] . إنّ صاحب هذه الإلفاتة وإنْ لم يكن ناظراً إلى ظاهرة الاحتياط بالضرورة، لكنّ كلامه قد يصدق عليه، على الأقلّ عند مَنْ يرى فيه تسبيباً للعُسْر والضيق. ولذا نرى أنّ بعض المناهضين لظاهرة الاحتياط يتّكئ على (أنّ هذا النوع من الاحتياط ـ وكلامنا في حالة وضوح الحكم لدى الفقيه ـ يتنافى مع مبدأ اليُسْر والسماحة في الشريعة

الإسلامية)[٥١] . وقد لا يشعر المكلَّف بعُسْر وحَرَج حين التزامه بالاحتياط ، إلاّ أنّه يقع من جهةٍ أخرى في الوسوسة ، التي توقعه ـ رُبَما من حيث لا يعلم ـ في المشقّة ، غاية الأمر أنّه يعتبر ذلك التزاماً بالشريعة ، وهذه حالةٌ أقرب إلى الحالة المَرَضية ، وذا أمر لا يرضى به الشارع[٥٢] ، كما لا يخفى .

الإشكال الثاني : الاحتياط وإيقاع المكلّفين في مخالفة الشريعة

ربما تتسبَّب ظاهرة الاحتياط في تكوُّن حالة شعورية لدى المكلَّف المتديِّن ، توحي له بالتعقُّد من الالتزام الديني بما يحمله من إلزاماتٍ كثيرة ، وبالتالي يؤدّي به هذا الشعور إلى مخالفة الشريعة ، حتّى في غير مورد الاحتياط . والفقيه المرجع الذي يريد باحتياطاته أن يحفظ المكلَّف ، أو يتحرَّز هو عن إيقاعه بمخالفة الواقع في مورد الاحتياط ، لا يكون قد أدّى بالمكلَّف إلى مخالفة الواقع المحتمل في مورد الاحتياط فحَسْب ، بل في غيره أيضاً .

وبهذا تكون هذه الظاهرة متولّدة ـ حَسْب رأي أصحاب هذه الإشكالية ـ عمّا يشبه فقد الفقيه المحتاط للإحساس بمسؤوليته عن المكلَّفين في حركته الاجتهادية ، حينما يستغرق في مسؤوليته عن نفسه ، ويتعامل مع الفتاوى التي يصدّرها للمكلّفين كما يتعامل مع احتياطاته الذاتية ، وهذا ما يوقع بعض المكلَّفين في الحَرَج وصعوبة امتثال التكاليف ، ممّا (يؤدّي إلى تعقيده من الشرع بالذات[...] . إنّ الاحتياطات قد أدخلت الكثير من الأحكام غير التحريمية في ذهنية المكلَّفين إلى أحكام تحريمية ؛ باعتبار أنّها كذلك من حيث النتيجة ، الأمر الذي أعطى للإسلام صورةً أخرى ـ بحَسَب النظرة العامّة ـ ، تحمل ملامح سلبية ، ممّا ساهم في الابتعاد عن الإسلام)[٥٣] .

وقد لا تتحقّق هذه الإشكالية في حياة الأفراد الذين يعيشون في مجتمعاتٍ ذات بيئات محافظة من الناحية الشرعية ، لكنّه في المجتمعات التي يكون تقبّلها للحكم الشرعي غير قويّ ، ويكون لدى الناس فيها نفورٌ حتّى من بعض الأحكام القطعية ، فإنّ الاحتياطات الإضافية من المتوقَّع أن تسبِّب نفوراً أشدّ من الدين ، ورُبَما انجذاباً أكثر لمعاصي أكبر[٥٤] .

من هنا نجد الشهيد مطهَّري ، رغم تصريحه بأن السكوت عن بيان الحكم

الشرعي قد يكون في بعض الأحيان أَوْلى من التصريح به، حينما يغدو في مصلحة الدين نفسه، ولحمايته من التهاون في تطبيقه، إلاّ أنّه يرى عدم واقعية هذا الأمر في بعض الموارد، حين يسبِّب السكوت بعض المفاسد، كالابتعاد عن الالتزام ببعض الأحكام نتيجة توهُّم الحرمة في المواضيع التي تمّ السكوت عن حكمها. وقد كان ﷺ في صدد الحديث عن مسألة ستر الوجه والكفّين، حيث امتنع بعض الفقهاء عن الإفتاء بعدم وجوبه، أو أنّهم احتاطوا فيه، ممّا أدّى إلى أن يتخيَّل كثيرٌ من الناس بأنّ الموقف الشرعي هو تحريم كشف الوجه، ويتصوَّرون عدم الالتزام بستر الوجه يعني انتهاء أمر الستر تماماً، وهم يرَوْن من جهةٍ أخرى عدم عملية تطبيق ستر الوجه، وعدم إمكانية الدفاع عنه منطقياً. وإذا رأَتْ النساء بأنّ أمر الستر مرتهنٌ بتغطية الوجه، الذي هو أمرٌ غير عمليّ، يقرِّرْنَ حينئذٍ الكشف عن تمام أجسادهنّ. ولذلك يرى بعض علماء الاجتماع أنّ أحد أسباب التحلُّل والتفريط في مسألة الحجاب هو (الأوهام الخاطئة التي يحملها الناس عن الحجاب؛ وعلّة ذلك أنّ حقائق الموقف الشرعي لم تُقَلْ للناس، فلو قيل للناس ما قاله الإسلام لا يصل الأمر إلى ما وصل إليه بالفعل، فلا نكن أحرص على الإسلام من الإسلام نفسه! [٥٥] .

وإذا صحّت هذه الملاحظة سيكون الاحتياط في مثل هذه الحالات ناقضاً للاحتياط، فيرتفع حُسْنه؛ فإنّ (الاحتياط حَسَنٌ على كلّ حالٍ حين يكون الحكم الشرعي الإلهي ملتبساً ليس عليه دليل بيِّن، أو عليه دليل بيِّن لكنّ دائرة البلوى به بين الناس محدودة ونادرة، وتقتضي ظروف الجماعة أو ظروف الشخص الحَذَر من تعدّي حدود الله وتجاوزها بذريعة الرخصة، ويكون فيه الاحتياط ممكناً من غير حَرَج ولا ضَرَر على المكلَّف الشخص أو الجماعة، بحيث يكون الاحتياط وسيلةً لحفظ حرمة الشريعة، وسلامة سلوك المكلَّف الفرد أو الجماعة أو المجتمع، وليس كتماناً للحقيقة الشرعية. أمّا إذا كان على الحكم دليلٌ بيِّن، وكانت دائرة البلوى فيه عامّة، تشمل الأمّة كلّها أو تكاد، والاحتياط فيه يؤدّي إلى الحَرَج الشديد، ويحمل أكثر الأمّة على مخالفة الاحتياط، أو الوقوع في شبهة المعصية، فإنّ الاحتياط في هذه الحالة قد يكون على خلاف مقصد الشارع المقدّس؛ لأنّه يؤدّي

إلى تفويت مصلحة الحكم الشرعي على الأمّة كلّها، من دون تداركها)[٥٦]. ولعلّ هذه الفكرة تتجلّى إذا نظرنا إلى مجموع الأحكام الفقهية، وجمعنا الأحكام الإلزامية، ثمّ أضَفْنا إليها الأحكام الترخيصية التي احتاط الفقيه فيها، والتي هي في نتيجتها العملية ـ إذا عمل المقلّد فيها بالاحتياط ـ إلزامات، فإنّ نسبة الإلزامات سوف تزداد، وحينئذٍ فإنّ الناس في طبيعتهم ـ أو بعضهم على الأقلّ ـ سينظرون إلى الشريعة كثقلٍ لا يتحمّلونه، وبالتالي سوف لن يتركوا العمل بالاحتياط فحَسْب، بل قد يتجاوزون ذلك إلى ترك الالتزام بالأحكام الإلزامية الصريحة أيضاً[٥٧].

لذلك فإنّ تبرير الاحتياط والتوقف عن الفتوى؛ بحجّة الابتعاد عمّا قد يخلق جوّاً من التسامح والتساهل، بما يدفع الناس إلى تجاوز حدود الرخصة إلى المحرّمات، سوف يكون حينئذٍ وَرَعاً، لكنّه وَرَعٌ في غير محلّه[٥٨].

وممّا مرّ تتَّضح وجهة نظر هذا الطيف من العلماء، حينما يطالبون بالتقليل من حضور الاحتياطات، والتصريح بنتيجة الاستدلال إذا كانت ترخيصيةً؛ فإنّ (إصدار النتائج الحاسمة التي قامت عليها الحجّة يحقّق نتيجتين: عملية، من حيث ارتباطها بعمل المكلَّف وتسهيل أموره وإبعاده عن العُسْر والحَرَج؛ وفكرية، هي تقديم الصورة الصحيحة للإسلام، من خلال أحكامه الأصيلة)[٥٩]. ومن أجل المحافظة على الروحية السليمة والنظرة الإيجابية للمتديِّنين تجاه الشريعة وأحكامها، ولكي لا يشعروا بتحوُّل حياتهم عند الالتزام بالشريعة إلى حياة منغلقة، معاقة في نشاطاتها وحيويتها، فإنّنا بحاجة إلى موازنةٍ بين ذهنية التحريم وممارسات الإباحة[٦٠].

الإشكال الثالث: الاحتياط واختلال النظام

قد يتأتّى الاحتياط وينسجم مع الممارسات الفردية، وفي بعض الحالات السلوكية، لكنْ أن يتحوَّل إلى طابعٍ عامّ يمتدّ في مفاصل الأحكام الشرعية فذلك مخالفٌ لروح الشريعة من جهةٍ، ومعرقل لاستقامة مسيرة الحياة في أبعادها المتعدِّدة من جهةٍ أخرى. وهنا يوجّه الشهيد الصدر نظرته الشمولية والجامعة إلى ظاهرة الاحتياط، حيث يعتبرها غير منسجمة مع

الشـريعة كنظـامٍ شـامل للحيـاة ؛ فـإنّ (المسـتفاد مـن ذَوْق الشـارع وطريقتـه فـي التبليـغ ، والاهتمـام بتنظـيم حيـاة الإنسـان بمختلف شـؤونها ومجالاتهـا ، أنّـه لا يرضـى بمرجعية الاحتياط . بل لا يعقل أن يكون بناء الشريعة على وجهٍ كلّي على الاحتيـاط ؛ فـإنّ هذا يعقل لو كانت الشريعة مجموعة تكـاليف فردية ، لا تشـريعات تتكفَّـل تنظـيم مختلـف نـواحي حيـاة الإنسـان الاجتماعيـة والفرديـة والسياسية . فكتاب القضاء مثلاً لا يعقل فيـه مرجعية الاحتياط ، ولا يحتمـل الفـرق فقهيـاً بين بابٍ وباب . فمرجعيـة الاحتيـاط مسـاوقةٌ لتعطّل الشريعة وأغراضها الأساسية)[٦١] .

ولعلّ ما يشير إليـه الشـهيد الصـدر ، مـن عدم انسجام الاحتياط مع بناء نظام الشـريعة في مجالاتـه المتعـدّدة ، وإنْ كـان منسـجماً ومطلوباً فـي الشـؤون الفرديـة ، هـو مـا يؤكِّـد عليه الشيخ جنّاتي ، حين يركِّز على أنّ زمننـا المعاصر ، الذي تحوَّل فيه الإسلام إلى قائدٍ لمسيرة المجتمع ـ الجمهورية الإسلامية في إيران مثـالاً ـ لا يمكـن لمـنهج الاحتيـاط أن يتأقلم معه ، بل إنّـه يـرى هـذه الطريقـة مـن بيـان الفتـوى متنافيـةً مـع ظـروف الحيـاة الراهنة ، وخصوصـاً إذا لاحظنـا تولّـد وظهـور مسـائل جديـدة فـي الأبعـاد الاقتصـادية والجزائيـة والفنيـة والطبّيـة وفـي العلاقـات الدولية وغيرها ، ممّا أدّى إلى تحوُّلات جَذْرية عديـدة ، حتّـى فـي الخصـائص الظاهريـة والداخلية لموضوعات الأحكام[٦٢] .

إنّ حديث الشهيد الصدر عن عدم توافـق مرجعية الاحتياط مع روح الشريعة في نظامها الشـامل والعـامّ ، وإنْ كـان يقصـد بـه فكـرة وجـوب أو أصـالة الاحتيـاط ، التـي يتبنّاهـا الأخبـاريون ، ويسـتنتجون منهـا فتـاوى مضـمونها الاحتيـاط ، وهـذا غيـر فكـرة الاحتياط الذي نبحثه هنا ، والـذي لا تكـون نتائجـه فتـاوى حَسْـب النظـرة العلميـة ، فـلا تشمله ملاحظتـه ﷺ ، إلاّ أنّ واقـع ممارسـات المكلّفـين يتعامـل مـع هـذه الاحتياطـات كتعامله مع الفتاوى هيبةً والتزاماً فـي أحيـان كثيـرة[٦٣] ، وخصوصـاً مـع ملاحظـة ترغيـب الأحاديث الشريفة والخطـاب الـديني عمومـاً وحثّهـا علـى الاحتيـاط . فمـن الطبيعـي أن يلتزم المؤمنون المتديّنون بالاحتيـاط حينمـا يجدون الفقيه الذي يرجعون إليه قد أشار إلى طريقة الاحتياط فـي هـذه المسـألة أو تلـك ، ولا سـيَّما إذا احتـاط بـذلك أكثـر مـن فقيـهٍ ومرجـع . ومـن الصـعب علـى المكلّـف ـ فـي

الحالات الاعتيادية ـ أن يبحث عن فقيهٍ يقول بالجواز أو عدم الإلزام في الموارد التي يلتزم فيها بالاحتياط الفقهاء والمراجع المعروفون. ومع ملاحظة كون (الأحكام الترخيصية كالأحكام الإلزامية، ممّا يتوقف عليها انتظام حياة الناس، واستقامتها على جادّة الشرع)[٦٤]، فإنّ الاحتياط سيغدو (خلاّقاً للمشاكل والأزمات، حينما يدخل حيّز الحياة الاجتماعية، ولا سيَّما ما يتّصل منه بجانب الحكومة وإدارة الدولة)[٦٥]. وتتعزّز هذه المشكلة إذا أخذنا بنظر الاعتبار كون الأحكام العبادية المَحْضة ـ التي قد يقال بأنّ الاحتياط فيها أخفّ وأيسر ـ قليلة في الشريعة الإسلامية بالنسبة إلى الأحكام الاجتماعية والسياسية والمعاملاتية[٦٦].

الإشكال الرابع: الاحتياط وضمور الحركة الاجتهادية

يدخل الفقيه ميدان الاجتهاد من أجل أن يسهم في الكشف عن أحكام الدين وغاياته؛ ولكي يقدِّم صورة عن الحياة التي تريدها الشريعة للناس. وهو يعتمد في ذلك على أدواتٍ ترجع في جزءٍ كبير من تطبيقاتها إلى ما يفهمه ويقتنع به من خلال نظره إلى الأدلّة المتوفّرة. ومن هنا فإنّه إذا امتنع عن ممارسة هذا الدَّوْر، أو مارسه لكنْ لم يرتّب أثراً عليه، فلم يقدِّم النتائج التي يتوصّل ويطمئنّ إليها، فسيكون هذا الموقف ـ خصوصاً إذا تكرّر ـ عائقاً أمام نموّ وتطوُّر العملية الاجتهادية من جهةٍ؛ ومن جهةٍ أخرى سيُحْرَم المؤمنون من الوصول إلى ما يأملونه باستنادهم إلى الفقيه، وهو اقترابهم من الصورة الحقيقية للدين ومراداته بقَدْر الإمكان[٦٧]. وإذا توجّهنا إلى أنّ أحد العوامل المساعدة على تكوّن ظاهرة الاحتياط هو التفات الفقهاء إلى الاحتمالات المتكثِّرة في المسائل المختلفة، وإعطائها عناية، حتّى لو كانت ضعيفة، وحتّى لو قابَلَتْها احتمالات أقوى يطمئنّون إليها، إذا توجّهنا إلى هذا فسنتوجَّه إلى إشارة الشيخ صاحب الجواهر حينما انتقد هذا المنحى في الممارسة الاستنباطية، حيث قال: (ولكنْ لو ساغ للفقيه التردُّد بكلّ ما يَجِد، أو الجمود على كلّ ما يَرِد، ما اخضرّ للفقه عودٌ، ولا قام للدين عمود)[٦٨]. وكأنّه يشير إلى الجهة الأولى من أثر الاحتياط على عملية الاجتهاد الفقهي.

بل هناك مَنْ اعتبر أنّ كثرة احتياطات

المرجع قد تدلّ على ضعفٍ علميّ؛ لأنّه إذا احتاط في عشرين أو ثلاثين بالمئة من المسائل فهذا يكشف عن تردُّده، وعن عدم الوضوح في المباني عنده[٦٩].

بلورة موقف هذا الاتجاه

الملاحظات السابقة جعلت بعض العلماء المعاصرين يبدون موقفاً نقدياً شديداً من ظاهرة الاحتياط في الفتوى، اتّضح بعضها في سياق ما عرضناه من إشكاليات، حتّى صرّح بعضهم بذلك وبوضوح، حين أعلن موقفه الناقد بقوله: (عليَّ أن أقول صريحاً: إنّ الاحتياطات التي تنبعث من الشبهة التحريمية أو الوجوبية، أو من خبرٍ ضعيف، أو شهرة، ولا سيَّما منها الشهرة المتكوِّنة بعد عصر الاجتهاد، أو أيّ دليل آخر غير معتبر، لا قيمة لها، بل هي مخالفةٌ للاحتياط نفسه، ولا سيَّما في هذا العصر)[٧٠]. ورأوا أنّ الاحتياط المطلوب، والذي تحثّ عليه الروايات الكثيرة، إذا أراد المجتهد المرجع تطبيقه فعليه أن يطبِّقه في عملية الاستنباط نفسها، بأن يبذل جهده وغاية دقّته بإعمال الموازين العلمية؛ فإذا وصل إلى الحكم الشرعي فإنّ الاحتياط حينئذٍ يقتضي أن يعلنه ويبيِّنه للناس، لا أن يخفيه عنهم[٧١]. وإذا أراد أن يحتاط تمام الاحتياط، ولم يُرِدْ أن يتحمّل المسؤولية، فليمتنع عن كتابة رسالةٍ عملية أصلاً، وإلاّ فليتحمّل المسؤولية كاملة[٧٢].

الاتجاه الثاني: القول برجحان الاحتياط في الفتوى

لم يقبل الذاهبون إلى هذا الاتّجاه الإشكالات الآنفة، بل رأَوْا أنّها غير قادرةٍ على رفع رجحان الاحتياط في الفتوى. وفي سياق ردّ تلك الإشكالات ـ التي تعتبر أدلّة للاتّجاه الأوّل ـ أثار بعض العلماء عدداً من الملاحظات، هي:

أوّلاً: الاحتياط لا يعني الإلزام بمؤدّاه دائماً، بل يستطيع المكلَّف الذي يحتاط مرجعه في مسألةٍ ما أن يرجع إلى فقيهٍ آخر يفتي بالجواز أو عدم اللزوم. وعليه إذا نصّ أحد مراجع التقليد مثلاً (على احتياطٍ وجوبي يقضي بإسدال النساء الستر على وجوههنّ، وكنتم ترَوْن أنّ هذا الاحتياط يخلق مشكلة في العصر الحاضر، فإنّ حلّ هذا المشكل يكمن في الرجوع إلى

فتوى مجتهدٍ آخر، يكون هو الأعلم بعد مرجع التقليد الذي تعملون برأيه، فإذا قال بعدم وجوب ستر الوجه والكفَّين ارتفع المحذور)[٧٣].

ثانياً: إنّه وإنْ سبَّبت الاحتياطات بعض المشاكل لآحاد الناس، أو لبعض المجتمعات أحياناً، إلاّ أنّ ذلك ليس قاعدةً مطّردة عامّة، تشمل كلّ الأحكام أو كلّ الأفراد والمجتمعات. وأقصى ما يستدعي ذلك هو أن يرفع الاحتياط في هذه الموارد، لا عن كافّة المكلَّفين، وفي كلّ الحالات[٧٤]. كما أنّ كثيراً من الاحتياطات المسبّبة للمشكلات تحوَّلت اليوم إلى فتاوى بالجواز[٧٥].

ثالثاً: ثمّ إنّ (دعوى الحَرَج، ولا سيَّما الموجب لاختلال النظام، بالنسبة إلى آحاد المكلَّفين، الموجب لسقوط الامتثال القطعي عن الكلّ، في غاية الإشكال. وممّا يدلّ على ما ذكرنا أنّ بناء سيّد مشايخنا الميرزا الشيرازي قدّس الله نفسه الزكيّة كان على إرجاع مقلِّديه إلى الاحتياط، وقَلَّما اتّفق منه إظهار الفتوى والمخالفة للاحتياط، وكان مرجع تمام أفراد الشيعة مدّةً متمادية، ومع ذلك ما اختلّ نظام العالم بواسطة الرجوع إلى الاحتياط، وما كان تحمُّل هذا الاحتياط شاقّاً على المسلمين، بحيث لا يتحمّل عادةً. وكيف كان فهذه الدعوى محلُّ نظرٍ)[٧٦]. وهذه في الحقيقة مشكلات فرضية ليست بالواقعية؛ فإذا نظرنا إلى إيران ـ مثلاً ـ، التي هي اليوم بمجتمعها الكبير (تحت إشراف الوليّ الفقيه، فأنصفوا، أيّ من تلك الاحتياطات الواجبة سبَّبت مشكلة للناس والوطن؟! هل فعلت ذلك الاحتياطات الواجبة للإمام الخميني؟! فلماذا نرفع شعاراً بلا معنى؟! هل مشكلة النساء اليوم في الاحتياط الوجوبي القاضي بضرورة ستر الكفَّين؟! هل يشكِّل ستر الكفَّين أزمة للبلاد؟!)[٧٧].

رابعاً: ركّزت الملاحظات المطروحة على النظر إلى الاحتياطات من زاوية واحدة، وهي كون الحكم الذي وصل إليه الفقيه واحتاط في بيانه حكماً ترخيصياً، فيكون الاحتياط مؤدِّياً إلى إلزام المكلَّفين، رغم ترخيص الشارع لهم في هذا المورد. لكنّهم أغفلوا النظر إلى موارد أخرى للاحتياطات، يكون الحكم ـ الذي

وصل إليه الفقيه، لكنْ لم يعلنه ـ حكماً إلزامياً، فيرى المرجع بأنّ هذا الحكم الإلزامي شاقٌّ على المكلَّفين مثلاً، وهناك من الفقهاء مَنْ يفتي بالترخيص في هذا المورد، فيمتنع المرجع من بيانه؛ حتّى يتيح لمقلِّديه أن يرجعوا إلى غيره؛ تسهيلاً عليهم، وليخفِّف عنهم ثقل الإلزام[٧٨]. فهذه زاويةٌ أخرى للنظر الإيجابي إلى ظاهرة الاحتياط.

الموقف المعتدل من الاحتياط في الفتوى

وبين الموقف الرافض لهذه الظاهرة بشدّةٍ والموقف المدافع عنها بشدّةٍ مقابِلة يستوقفنا اتّجاهٌ ثالث، نستطيع أن نعتبره معتدلاً، وهو ما نقرؤه في حديثٍ للفقيه الكبير الشيخ جعفر كاشف الغطاء، حيث يوصي الفقهاء وصيّةً بليغة بقوله: (وليتَّقوا الله في ترك التهجّم على الأحكام قبل النظر التامّ، وفي ترك الوسواس الباعث على لزوم الحَرَج على الناس)[٧٩].

أحكام الاحتياط بالنسبة إلى المقلّد

تترتّب على احتياط الفقيه المرجع جملة من الأحكام، التي تنعكس على سلوك المكلَّف الذي يقلِّده. وتتعدّد هذه الأحكام وفق نوع الاحتياط الذي يتَّخذه الفقيه. ويمكننا إجمالها في النقاط التالية:

النقطة الأولى: الأحكام بين الاحتياط في الفتوى والفتوى بالاحتياط

ـ قد يكون الاحتياط نتيجةً لاستدلال الفقيه، وفتوى يقدِّمها لمقلِّديه. وهذا ما يسمّى (فتوى بالاحتياط). ويجب على المكلَّفين في هذه الحالة الالتزام باحتياط مرجعهم، تماماً كالتزامهم بسائر فتاواه[٨٠].

ـ وقد يكون الاحتياط من (الاحتياط في الفتوى)؛ فإنْ كان وجوبياً فإنّ لمقلّدي المرجع المحتاط خيارين في هذه الحالة، هما:

أ ـ أن يعملوا بمقتضى الاحتياط[٨١]، فيحرزوا امتثالهم للواقع المحتمل، ويتأكّدوا من براءة ذمتهم بنحوٍ قطعي وجازم.

ب ـ أن يرجعوا في مورد الاحتياط إلى

فقيهٍ آخر تكون له فتوى في هذه المسألة، ويعملوا بمقتضى فتواه[٨٢]. فلا يلزمهم العمل بالاحتياط إنْ قلّدوا فقيهاً آخر في مورده، لكنْ لا يجوز لهم ترك الاحتياط إذا لم يرجعوا في ذلك إلى فقيهٍ آخر. وبهذا يحرزون مطابقة أعمالهم للمعايير الشرعية؛ حيث إنّهم انتخبوا طريق التقليد، وهو من الطرق التي يحرز بها المكلَّف مطابقة عمله لموازين الشريعة الإسلامية.

وإنْ كان الاحتياط استحبابياً فإنّ مقلِّدي المرجع المحتاط أمام خيارين، هما:

أ ـ أن يعملوا بمقتضى الاحتياط[٨٣]، ليحرزوا الامتثال القطعي للواقع المحتمل.

ب ـ أن يتركوا الاحتياط، ويعملوا بمقتضى الفتوى التي بيَّنها الفقيه[٨٤]، وهي ـ كما تقدّم ـ فتوى ترخيصية. ويكون عملهم حينئذٍ موافقاً لفتوى مرجعهم المحتاط، والتي هي حجّةٌ عليهم، ومحرزةٌ لبراءة ذمّتهم. وليس لهم في هذا النوع من الاحتياط الرجوع إلى فقيهٍ آخر؛ حيث إنّ لمرجعهم فتوى في المسألة[٨٥].

النقطة الثانية: ملاحظات واحترازات

١ـ اشترط أغلب الفقهاء في رجوع المقلِّد الذي احتاط مرجعه احتياطاً وجوبياً أن يراعي سلّم الأعلمية، فيكون رجوعه إلى الأعلم فالأعلم من بعد مرجعه المحتاط. وهم قد انقسموا بين مَنْ أفتى بهذا الشرط، كالسيد اليزدي في العروة الوثقى[٨٦]؛ ومَنْ جعل مراعاة الأعلمية هو الأحوط؛ كالسيد الخميني[٨٧]؛ ومَنْ حصر هذا الشرط بصورة العلم بمخالفة فتوى غير الأعلم لفتوى الأعلم في المسألة، كالسيد الخوئي[٨٨]. وهذا الاختلاف تابعٌ للاختلاف في أصل وحدود اشتراط الأعلمية في التقليد.

٢ـ عمل المكلّف بالاحتياط في احتياطات مرجعه الوجوبية متوقِّفٌ في العبادات على جواز الامتثال الإجمالي مع التمكُّن من الامتثال التفصيلي. وهي فكرةٌ محلّ اختلاف بين العلماء، وإنْ كان الرأي السائد فيها هو الجواز. فلو قيل بعدم الجواز لتعيَّن على المكلَّف أن يقلِّد غير الأعلم المحتاط، إذا تمكَّن من ذلك[٨٩].

٣ـ استثنى بعض الفقهاء من عدم جواز الرجوع إلى فقيهٍ آخر في الاحتياطات

الاستحبابية حالةً واحدة، وهي ما إذا كانت فتوى الغير أوفق بالاحتياط، فيجوز حينئذٍ تقليدُ الغير[٩٠]. وهذا يجري ـ كما نصّ فقهاء آخرون ـ في الرجوع إلى غير الأعلم من بعد المرجع المحتاط في الاحتياطات الوجوبية أيضاً، فيجوز الرجوع إلى غير الأعلم بعد المرجع المحتاط إذا كانت فتواه أوفق بالاحتياط[٩١].

٤ـ قد لا يلتفت المكلَّف إلى احتياط مرجعه في موردٍ ما، أو لا يستطيع معرفة فتوى غيره، فيؤدّي العمل دون استنادٍ إلى فتوى مرجع آخر أثناء الأداء، فهل يبطل عمله في هذه الحالة أم يمكن تصحيح عمله؟

أفتى بعض المراجع ـ كالسيّد السيستاني ـ بتصحيح العمل، من خلال الرجوع إلى فتوى مَنْ يستطيع تقليده، إذا كان العمل مطابقاً لرأيه، وإنْ كان الرجوع بعد أداء العمل. كما أفتى مراجع آخرون ـ كالسيد الخامنئي ـ بإمكانية تصحيح العمل إذا كان مطابقاً حين أدائه لرأي مَنْ يمكنه تقليده، ويكون عمله صحيحاً ومجزئاً، حتّى بدون نيّة الرجوع بعد العمل[٩٢].

٥ـ قد يرجع المكلَّف في بعض احتياطات مرجعه إلى فقيهٍ آخر، ثمّ يُتوفّى المرجع الثاني، وحينئذٍ رُبَما يطرأ هذا التساؤل: هل يستطيع المكلَّف الرجوع إلى المرجع المتوفَّى في الاحتياطات التي رجع إليه فيها قبل وفاته؟ وهل يصحّ أن يرجع إليه بعد وفاته في غير هذه الاحتياطات؟

وهنا نجد اختلافاً في أجوبة المراجع عن هذا السؤال؛ فبعضهم ـ كالشيخ السبحاني ـ يجيز الرجوع إلى المرجع المتوفَّى في الاحتياطات التي رجع إليه فيها المكلَّف قبل وفاته، ولا يجيز الرجوع إليه في غيرها؛ وبعضهم ـ كالسيد السيستاني ـ يجيز الرجوع إليه في جميع الاحتياطات إذا كان المكلَّف ملتزماً في حياة المرجع بالرجوع إليه في الاحتياطات الوجوبية مطلقاً؛ بينما لا يجيز بعضهم ـ كالشيخ الفيّاض ـ الرجوع إلى المرجع المتوفَّى في الاحتياطات، حتّى تلك التي كان قد رجع المكلَّف إليه فيها قبل الوفاة، بل يلزم على المكلَّف إمّا العمل بالاحتياط أو الرجوع إلى المجتهد الحيّ[٩٣].

٦ـ بعد أن كان المكلَّف ملزماً في موارد

الاحتياطات الوجوبية عند مرجعه بأن يحتاط أو يرجع إلى غيره من الفقهاء فإنّ عدم التزامه بأحد هذين الخيارين يُعَدّ خروجاً عن مقرَّرات الشريعة. ولعلّه لهذا ذهب بعض العلماء إلى الحكم بفسق المكلَّف إذا أصرّ على ارتكاب أمرٍ يرى مرجعه حرمته على نحو الاحتياط الوجوبي، مثل: حلق اللحية، دون أن يكون مستنداً في هذه المخالفة إلى فتوى فقيهٍ يصحّ رجوعه إليه[٩٤]؛ بينما ذكر بعض العلماء أنّه لا يحكم على هذا المكلَّف بالفسق، لكنْ لا يحكم عليه بالعدالة أيضاً، فلا يُرتَّب عليه ما يُرتَّب على العدالة من آثار[٩٥]، كالاقتداء به في صلاة الجماعة[٩٦].

النقطة الثالثة: الاحتياط بين تفنيد الأدلة وعدم استكمال الاستدلال

فرَّق بعض الفقهاء بين صورتين في الاحتياطات الوجوبية: **الأولى**: أن يكون احتياط المرجع ناشئاً من عدم استكماله لعملية الاستدلال، أو من أسباب خارج عملية الاستدلال؛ **والثانية**: أن يكون احتياطه ناشئاً من دراسته ونقده، وبالتالي رفضه للأدلّة المطروحة في المسألة. وبعبارةٍ أخرى: تارة تكون احتياطات الفقيه الأعلم ناشئة من (جهة الخدشة والإشكال في مستند الحكم، بحيث يخطّئ فتوى غيره)[٩٧]؛ وتارةً ثانية تكون لأسباب أخرى، بحيث لا يخطّئ فتوى غيره. فقالوا بإمكانية الرجوع إلى الغير في حالة عدم التخطئة، بينما لا يمكن ذلك عند التخطئة، بل يلزم المكلَّف بالاحتياط[٩٨]، و(لا وجه للرجوع لغير الأعلم)[٩٩] ولعلّ هذا التفصيل ومنع الرجوع إلى الغير هو لأنّ الأعلم يرى غيره مخطئاً، وأدلّة التقليد منصرفةٌ عن حالة العلم بخطأ الفقيه، أو قاصرة عن أن تشملها، وسيرة العقلاء لم تَجْرِ على الرجوع إلى الخبير -والفقيه خبيرٌ- حتّى في حالة العلم بخطئه، أو في حالة كونه مخطئاً في نظر مَنْ هو أعلم وأخبر منه[١٠٠]. وقد ذهب بعض الفقهاء إلى أن كثيراً من الاحتياطات هي ممّا يكون منشؤه تخطئة استدلال الغير، ونقد أدلّته، بل جعل هذه الكثرة واضحة[١٠١].

ولذلك نجد بعض الفقهاء قد نصَّ على لزوم اتّباع مقلِّديه لاحتياطاته في بعض

الحالات، ولم يُتِحْ لمقلِّديه الرجوع إلى الغير فيها، ومنهم: الشيخ الآخوند الخراساني، الذي خصّ جواز الرجوع فيما لو بيَّن احتياطه بكلمة تأمُّلٍ أو إشكال[١٠٢]؛ ومنهم: الشيخ إسحاق الفيّاض، حيث نبّه إلى أنّ الاحتياط المذكور في رسالته العملية (إنْ كان مسبوقاً بالفتوى أو ملحوقاً بها فهو استحبابيٌّ يجوز تركه، وإلاّ فهو وجوبيّ، وعلى العامي أن يعمل به، تبعاً لمقلَّده)[١٠٣]. ولعلّ هذا راجعٌ إلى التزام هؤلاء المراجع بعدم الاحتياط في الفتوى، إلاّ في موارد رفضهم للأدلّة المطروحة في المسألة مورد الاحتياط.

النقطة الرابعة: بين الرجوع إلى الفتوى والرجوع إلى الرأي

قد يصل الفقيه إلى رأيٍ ونتيجة تكون واضحةً في نظره، غير أنّه مع ذلك لا يبدي ولا يعلن رأيه لمقلِّديه، فلا يطرح رأيه كفتوى في رسالته العملية مثلاً، بل يحتاط وجوباً في المسألة. فإذا اتّفق أن اطَّلع المكلَّف الذي يقلِّد هذا الفقيه على رأيه الذي لم يُفْتِ به، كما لو قرأ بحثه الاستدلالي وعلم برأيه بشكلٍ قطعي، وكما لو صرَّح له المرجع بذلك شفهياً، أو نقل له ذلك تلامذته الذين يَثِقُ بهم، فهل يمكنه أن يأخذ به ويعمل على وفقه، أم ليس له ذلك، بل يتعيَّن عليه أن يلتزم بموقف مرجعه في مقام الفتوى؟ وبعبارةٍ أخرى: يمكن أن نسأل: هل للمقلِّد أن يقلِّد مرجعه في الرأي أم ليس له إلاّ أن يقلِّده في الفتوى؟

يمكن أن يكون الجواب عن هذا السؤال باحتمالين: **أوّلهما**: الإيجاب، وتوسعة دائرة التقليد إلى الآراء العلمية، فضلاً عن الفتاوى؛ **وثانيهما**: النفي، وقصر مجال التقليد على الفتاوى، دون الآراء العلمية التي لم يظهرها الفقيه في مقام الإفتاء.

وقد صرَّح بالإيجاب عددٌ من المراجع الذين وجَّهنا لهم استفتاءات بهذا المطلب، ونصّوا على إمكان الأخذ بالرأي الفقهي، إذا تأكَّد المقلِّد من تبنّي الفقيه له، ولا يتعيَّن أن يلتزم بموقف الفقيه الاحتياطي، وإنْ كان يمكنه ذلك.

وقد كان هذا نصّ الاستفتاء: إذا احتاط المرجع في الرسالة العملية في

مسألةٍ، لكنَ المقلّد علم برأي المرجع من خلال بحوثه الاستدلالية، أو من خلال تصريح المرجع نفسه له، فهل لهذا المقلِّد أن يأخذ برأي المرجع، أو يلزمه إمّا العمل بالاحتياط ذكره في الرسالة العملية أو الرجوع إلى مرجعٍ آخر؟

فكان جواب السيد شبيري الزنجاني: (يجوز الأخذ برأي المجتهد، كما يجوز العمل بالاحتياط المذكور)[١٠٤].

وكان جواب الشيخ دوستي الزنجاني: (إذا علم المقلِّد رأي مَنْ وظيفته أن يقلِّده في مسألةٍ، بتصريح منه، أو حتّى من خلال بحوثه واستدلالاته، علماً قطعياً فله العمل به، وترك الاحتياط الذي ذكره في الرسالة العملية)[١٠٥].

وقد أجاب بهذا الجواب، أو قريب منه، السيّد علوي الجرجاني[١٠٦] والشيخ گرامي القمّي[١٠٧] وصرّح بذلك أيضاً السيد محمد رضا السيستاني[١٠٨].

وللسيد الخوئي جوابٌ يمكن أن يستوحى منه إمكانية الأخذ برأي المرجع حتّى لو لم يصرِّح به في الرسالة العملية؛ فقد سُئل عن فائدة التعرُّض في الرسالة العملية لمسألة عدم وجوب إعلام المرجع لمقلِّديه بفتواه الجديدة إذا تبدَّل رأيه، فإنّ المقلّد لا علاقة له بهذا الحكم، بل هو متعلّق بالمرجع، فأجاب بأنّ إحدى فوائد ذلك هو أنّ المقلِّد يجب عليه العمل برأي المرجع إذا اطّلع عليه، وليس له الاعتراض إذا لم يعلن رأيه[١٠٩] لكنّه ﷺ، في جوابه عن سؤالٍ آخر، ذكر بأنّ على مقلِّديه أن يلتزموا بما في الرسالة العملية، فلا يصحّ لهم أن يلجأوا إلى البحوث الاستدلالية؛ ليعملوا بما يصل إليه المرجع من اجتهاداتٍ وآراء فيها[١١٠].

مقاربة الفكرة

هذا، ولعلّنا نستطيع مقاربة الجواب من خلال الرجوع إلى أدلّة مشروعية التقليد، فنرى موضوعها ومجالها، وأنّه شاملٌ لرأي الفقيه أم محدودٌ بفتواه التي يعلنها. إنّنا نجد أنّ الأدلّة المطروحة للاستدلال على شرعية التقليد، وكونه طريقاً لامتثال الأحكام الشرعية، نجد هذه الأدلّة متعدِّدة؛ فمنها: السيرة العقلائية؛ ومنها: الأدلّة النصّية. إلاّ أنّ أهمّ هذه الأدلّة وأتقنها، بل (يمكن أن

يقال: إنّه الدليل الوحيد، هو بناء العقلاء على رجوع الجاهل إلى العالم)[111] ومن الواضح كون مدار السيرة على رأي العالم، والنتيجة التي يصل إليها بعلمه واجتهاده، وما الفتوى إلاّ طريقٌ لمعرفة رأيه. وبمقتضى هذا الدليل سيكون حصر التقليد بالاعتماد على الفتوى غيرُ واضحٍ.

أمّا الأدلّة النصّية التي تمّ التمسّك بها، كآية النَّفْر، وآية السؤال، فإضافة إلى ما تمّ طرحه عليها من إشكالاتٍ، فقد أرجعها بعض العلماء إلى إمضاء السيرة[112]، وبالتالي لن يقتصر مجالها على الفتوى، دون الرأي العلمي.

نعم، أُخِذ في بعض الروايات عنوان الإفتاء والمفتي، كما في قول أبي جعفر عليه السلام لأبان بن تغلب: «اجلس في مسجد المدينة، وأَفْتِ الناس؛ فإنّي أحبّ أن يُرى في شيعتي مثلك»[113]، أو ما كتبه الإمام أمير المؤمنين عليه السلام إلى بعض الفقهاء من ولاته، وجاء فيه: «واجلس لهم العصرَيْن، فأَفْتِ المستفتي، وعلِّمْ الجاهل، وذاكِرْ العالم»[114]. ومن هنا قد تكون مثل هذه الروايات مستنداً للقول بعدم صحّة العمل برأي الفقيه إذا لم يُفْتِ به. إلاّ أن يكون هذا العنوان طريقاً إلى معرفة الرأي، ولا تكون له موضوعيةٌ، كما أشار إليه بعض العلماء، الذين تداولتُ معهم هذه المسألة. ورُبَما يوجَّه رفض بعض العلماء اعتماد مقلِّديهم على بحوثهم الاستدلالية، وإرجاعهم إلى الرسائل العملية فقط، بأنهم يكونون غير ملتزمين بإيراد النتائج النهائية التي يطمئنّون إليها بشكلٍ نهائي في تلك البحوث، أو بكونهم لا يطمئنّون بقدرة المكلَّفين كلِّهم على استخلاص آرائهم، فلم يريدوا أن يفتحوا باباً عامّاً غير مضمون الدّقة.

العمل برأي الفقيه غير المتصدّي

وبناءً على هذا التصوير وهذه الفكرة يمكن أن يُستفاد تصحيح العمل برأي الفقيه غير المتصدّي لمقام المرجعية فيما لو التزم بالاحتياط الفقهاء الذين هم أعلم منه، ووجد المكلّف رأياً علمياً له، فيمكنه حينئذٍ العمل اعتماداً عليه، ولا يشترط في ذلك أن يكون متصدّياً لمقام الإفتاء؛ حيث إنّ المدار هو على رأي العالم، لا فتواه، ولا أثر حينئذٍ لعدم تصدّيه

للمرجعية، لكنْ يشترط أن يكون الفقيه الذي يُراد أن يرجع إليه جامعاً لشرائط الإفتاء[١١٥].

النقطة الخامسة: الاحتياط ولغة الرسائل العملية

جرَتْ عادة الفقهاء على اتّخاذ مصطلحات متعدّدة وطرق خاصّة للتعبير عن الاحتياطات الوجوبية والاستحبابية، في بيانهم لآرائهم الفقهية حين يعرضونها لمقلِّديهم في ما يُعْرَف بالرسائل العملية. وهم يريدون بذلك أحياناً الإشارة إلى نكاتٍ علمية في أدلّة المسائل التي يحتاطون فيها. وهذا ما أثار جملةً من الملاحظات، من أهمّها: عدم انسجام لغة الرسائل العملية مع مخاطَبيها المعاصرين غير المتخصِّصين؛ لنخبويّتها وانطلاقها من عُرْفٍ لغوي سائد بين الحوزويين، ويصعب على غيرهم فهمه والتفاعل معه. فعبارات مثل: يشكل، محلّ تأمّل، فيه نظر، الأحوط مطلقاً، وغيرها، لا يفهمها عامّة المكلَّفين[١١٦]. ما لم يتصدَّ لتوضيحها طلاّب العلوم الحوزوية، أو العارفين بها. ويتبيّن حجم هذه المشكلة من استفسارات المكلَّفين المتكرِّرة في هذا المجال[١١٧]. بل رُبَما يحصل ـ وقد حصل فعلاً ـ اختلاف بين علماء فضلاء قريبين من آراء ومباني المرجع نفسه في تحديد نوع الاحتياط، أو تمييزه عن الفتوى بالاحتياط، في بعض المسائل الموجودة في الرسائل العملية، وخصوصاً إذا ما التفتنا إلى أنّ بعض العبائر تستعمل للاحتياطين الوجوبي والاستحبابي، ويميَّز بينها بسبقها أو تعقُّبها للفتوى.

وقد انتبه إلى هذه الملاحظة جملةٌ من المراجع، فحاولوا أن يختاروا تعبيرات أوضح، وأقرب إلى الفهم العادي، ومنهم: السيد البروجردي، فاستبدل تعبير (الأحوط) مطلقاً بـ (الأحوط وجوباً)؛ ليميِّزه عن الاحتياط الاستحبابي[١١٨]؛ وبعض المراجع المعاصرين، ومنهم:

ـ السيد الشهيد الصدر: استعمل في كتابه (الفتاوى الواضحة)؛ للدلالة على الاحتياط الاستحبابي، هذه الكلمات (الأحسن، الأَوْلى، يرجَّح)[١١٩].

ـ السيد محمد سعيد الحكيم: استعمل في كتاب (الأحكام الفقهية)؛ للدلالة على الاحتياط الوجوبي، هذا الرمز

([])[120].

ـــ السيد محمد حسين فضل الله: استعمل في كتاب (أحكام الشريعة)؛ للدلالة على الاحتياط الاستحبابي، كلمة (الأحوط)[121].

وهي تبقى محاولاتٌ محدودة، بحاجة إلى الاستمرار والتطوي؛ من أجل الوصول إلى حالةٍ أفضل في العلاقة بين المرجعيّة وعموم المكلَّفين.

الهوامش

[١] الشيخ حيدر حبّ الله، دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر ٢: ١٤٠.

[٢] حبّ الله، نظرية السنّة في الفكر الإمامي الشيعي: ٥٦.

[٣] الشيخ محمد صادقي، فقه گويا: ١٥.

[٤] الشيخ محمد إبراهيم جنّاتي، تاريخ تحوّلات وكيفيت بيان فقه: ٣٠٠.

[٥] السيد أحمد الحسيني، احتياطهاي روا ونا روا، ريشه ها وعوامل، مجله فقه، العدد ٣٦: ٤٧.

[٦] جنّاتي، تاريخ تحوّلات وكيفيت بيان فقه: ٣٥٥.

[٧] السيد محمد رضا السيستاني، بحوث فقهية: ٤١٤.

[٨] الحسيني، احتياطهاي روا ونا روا، ريشه ها وعوامل، مجله فقه، العدد ٣٦: ٥٨.

[٩] المصدر السابق: ٥٩.

[١٠] جنّاتي، تاريخ تحوّلات وكيفيت بيان فقه: ٣٠٠.

[١١] تعرّضنا إلى احتياطات السيد اليزدي في الفصل الأول من البحث، في مبحث تاريخية الاحتياط.

[١٢] الحسيني، احتياطهاي روا ونا روا، ريشه ها وعوامل، مجله فقه، العدد ٣٦: ٥٧.

[١٣] الشيخ محمد علي التوحيدي، مصباح الفقاهة (تقريراً لأبحاث السيد الخوئي) ١: ١٩٣.

[١٤] الكليني، الأصول من الكافي، في ١: ٤٢.

[١٥] الشهيد السيد محمد باقر الصدر، دروس في علم الأصول (الحلقة الأولى والثانية): ٣٨٤.

[١٦] الشيخ علي كاشف الغطاء، النور الساطع في العلم النافع ١: ٢٦٠.

[١٧] السيد محمد المجاهد الطباطبائي، مفاتيح الأصول ١: ٦٠٢.

[١٨] المصدر نفسه.

[١٩] كاشف الغطاء، النور الساطع في العلم النافع ١: ٢٦٠.

[٢٠] السيستاني، بحوث فقهية: ٤١٣.

[٢١] الطباطبائي، مفاتيح الأصول ١: ٦٠١.

[٢٢] الطوسي، التبيان في تفسير القرآن، تفسير الآية ١٥٩ من سورة البقرة.

[٢٣] السيد تقي القمّي، الغاية القصوى في التعليق على العروة الوثقى (كتاب الاجتهاد والتقليد) : ١٣٣.
[٢٤] الميرزا علي الغروي، التنقيح في شرح العروة الوثقى (تقريراً لأبحاث السيد الخوئي) ١ : ٣٧٤.
[٢٥] الشهيد مرتضى مطهَّري، سلسلة تراثه وآثاره (المرأة حقوقها وحجابها) : ٤٥٨.
[٢٦] القمّي، الغاية القصوى في التعليق على العروة الوثقى (كتاب الاجتهاد والتقليد) : ١٣٣.
[٢٧] السيد محمد كاظم مصطفوي، مائة قاعدة فقهية ١ : ٣٥.
[٢٨] الكليني، الأصول من الكافي ١، باب بذل العلم، ح١.
[٢٩] الغروي، التنقيح في شرح العروة الوثقى (تقريراً لأبحاث السيد الخوئي) ١ : ٣٧٥.
[٣٠] المصدر نفسه.
[٣١] استفَدْتُ هذا الوجه من بعض الأساتذة.
[٣٢] الشيخ محمد صنقور، المعجم الأصولي ١ : ٨٠.
[٣٣] الشيخ محمد مهدي شمس الدين، الاجتهاد والتقليد : ٤٩٣.
[٣٤] الشيخ رضا أستادي، ظاهرة الاحتياط في التراث الفقهي، مجلة نصوص معاصرة، العدد ٤ : ٢١٤.
[٣٥] الحُرّ العاملي، تفصيل وسائل الشيعة ٢٧، الباب ٢ من أبواب صفات القاضي، ح٣٨.
[٣٦] نهج البلاغة : ٣٦٠، الحكمة رقم ١١٥.
[٣٧] الطوسي، الأمالي : ٦٨.
[٣٨] الكليني، الأصول من الكافي ١ : ٦٨.
[٣٩] المحدِّث يوسف البحراني، الحدائق الناضرة ١ : ٧٦.
[٤٠] المحدِّث محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار ٢ : ٢٥٨.
[٤١] الحُرّ العاملي، تفصيل وسائل الشيعة ٢٧ : ١٧٢، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، ح٦١.
[٤٢] شمس الدين، الاجتهاد والتقليد : ٤٩٣.
[٤٣] الآخوند الخراساني، كفاية الأصول : ٣٤٤.
[٤٤] المصدر السابق : ٣٧٤.
[٤٥] السيد محمد سرور البهسودي، مصباح الأصول (تقريراً لأبحاث السيد الخوئي) ٢ : ٥٦٥.
[٤٦] صنقور، المعجم الأصولي ١ : ٨١.
[٤٧] محمد رضا رجب نجاد، احتياط در ترك احتياط : ٢٠٣.
[٤٨] الشيخ محمد جواد مغنيّة، فقه الإمام الصادق عليه السلام ١ : ٣٣.
[٤٩] المصدر السابق : ٣١.
[٥٠] الشيخ محمد الفاضل اللنكراني، تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسية (الاجتهاد والتقليد) : ٢٨٩.
[٥١] الشيخ إبراهيم جنّاتي، أزمة الاحتياط في الفتاوى الدينية، مجلة نصوص معاصرة، العدد ٤ : ٢٣٦. ولاحِظْ أيضاً : احتياط در ترك احتياط : ١٥٠ وما بعدها.

[٥٢] الحسيني، احتياطهاي روا ونا روا، نمونه ها وپيامدها، مجله فقه، العدد ٣٧ ـ ٣٨: ١٣٠.

[٥٣] السيد محمد حسين فضل الله، الاجتهاد بين أسر الماضي وآفاق المستقبل: ٢٥٧.

[٥٤] رجب نجاد، احتياط در ترك احتياط: ٢٠٣.

[٥٥] مطهّري، سلسلة تراثه وآثاره (المرأة حقوقها وحجابها): ٤٥٨.

[٥٦] الشيخ محمد مهدي شمس الدين، مسائل حَرِجة في فقه المرأة، الستر والنظر: ٢١٨.

[٥٧] الشيخ جعفر الشاخوري البحراني، حركية العقل الاجتهادي لدى فقهاء الشيعة الإمامية: ٣٧.

[٥٨] شمس الدين، مسائل حَرِجة في فقه المرأة، الستر والنظر: ٢١٨.

[٥٩] فضل الله، الاجتهاد بين أسر الماضي وآفاق المستقبل: ٢٥٨.

[٦٠] حبّ الله، دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر ٢: ١٤٢.

[٦١] الصدر، بحوث في علم الأصول ٤: ٤٤٤.

[٦٢] جنّاتي، تاريخ تحوّلات وكيفيت بيان فقه: ٧١. ولاحِظْ أيضاً: المصدر السابق: ١٧٥، ٣٠٦.

[٦٣] حبّ الله، دراسات في الفقه الإسلامي ٢: ١٤٢. ولاحِظْ أيضاً: شمس الدين، مسائل حَرِجة في فقه المرأة، الستر والنظر: ٢٢٠.

[٦٤] حبّ الله، دراسات في الفقه الإسلامي ٢: ١٤٢. ولاحِظْ أيضاً: شمس الدين، مسائل حَرِجة في فقه المرأة، الستر والنظر: ٢٢٠.

[٦٥] جنّاتي، أزمة الاحتياط في الفتاوى الدينية، مجلة نصوص معاصرة، العدد ٤: ٢٣٦.

[٦٦] الحسيني، احتياطهاي روا ونا روا؛ نمونه ها وپيامدها، مجله فقه، العدد ٣٧ ـ ٣٨: ١٢٥، نقلاً عن السيد البروجردي.

[٦٧] الحسيني، احتياطهاي روا ونا روا؛ ريشه ها وعوامل، مجله فقه، العدد ٣٦: ٥٩.

[٦٨] الشيخ محمد حسن النجفي، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ٢٩: ٢٧٨.

[٦٩] حوار مع السيّد كمال الحيدري، مجلّة الاجتهاد والتجديد، العدد ٢٢: ١٨٩.

[٧٠] جنّاتي، أزمة الاحتياط في الفتاوى الدينية، مجلة نصوص معاصرة، العدد ٤: ٢٣٦.

[٧١] رجب نجاد، احتياط در ترك احتياط: ٨١.

[٧٢] حوار مع السيّد كمال الحيدري، مجلّة الاجتهاد والتجديد، العدد ٢٢: ١٨٩.

[٧٣] أستادي، ظاهرة الاحتياط في التراث الفقهي، مجلّة نصوص معاصرة، العدد ٤: ٢٢١.

[٧٤] الشيخ عبدالكريم الحائري، درر الفوائد ٢: ٦٧.

[٧٥] أستادي، ظاهرة الاحتياط في التراث الفقهي، مجلّة نصوص معاصرة، العدد ٤: ٢٢١.

[٧٦] الحائري، درر الفوائد ٢: ٦٧.

[٧٧] أستادي، ظاهرة الاحتياط في التراث الفقهي، مجلّة نصوص معاصرة، العدد ٤: ٢٢١.

[٧٨] السيستاني، بحوث فقهية: ٤١٣.

[٧٩] الشيخ جعفر كاشف الغطاء، كشف الغطاء ١: ٢٢٣.

[٨٠] الشيخ حسن فيّاض، منتخب الأحكام (مطابق لفتاوى السيد الخامنئي): ١٤، مسألة ١٢.

[٨١] السيد محمد كاظم اليزدي، العروة الوثقى ١: ٥٤، مسألة ٦١. ولاحِظْ أيضاً: السيد عليّ الخامنئي، أجوبة الاستفتاءات ١: ٩، سؤال ٨.

[٨٢] المصدر نفسه.

[٨٣] اليزدي، العروة الوثقى ١: ٥٤، مسألة ٦١. ولاحِظْ أيضاً: الخامنئي، أجوبة الاستفتاءات ١: ٩، سؤال ٨.

[٨٤] المصدر نفسه.

[٨٥] شمس الدين، الاجتهاد والتقليد: ٤٩٤.

[٨٦] العروة الوثقى والتعليقات عليها ١: ٣٤٧.

[٨٧] المصدر نفسه.

[٨٨] المصدر نفسه.

[٨٩] السيد محسن الحكيم، مستمسك العروة الوثقى ١: ١٠٠.

[٩٠] اليزدي، العروة الوثقى ١: ٥٤، مسألة ٦٣.

[٩١] العروة الوثقى مع التعليقات عليها ١: ٣٤٧.

[٩٢] الشيخ مرتضى الباشا، الحبوة في مناسك الحجّ والعمرة: ٢٩.

[٩٣] المصدر السابق: ٢٧.

[٩٤] السيد أبو القاسم الخوئي، المسائل الشرعية ٢: ٩، جواب سؤال ١٣.

[٩٥] الخوئي، صراط النجاة (مع تعليقات الميرزا جواد التبريزي) ٢: ٢٨٥.

[٩٦] للاستزادة راجِعْ: السيستاني، بحوث فقهية: ٤١١.

[٩٧] السيد محمد حسن اللنگرودي، الدرّ النضيد ٢: ٤٠٧.

[٩٨] الشيخ محمد علي گرامي القمّي، المعلّقات على العروة الوثقى ١: ٢٣.

[٩٩] اللنگرودي، الدرّ النضيد ٢: ٤٠٧.

[١٠٠] لاحِظْ؛ للاستزادة والتوسّع: الميرزا جواد التبريزي، دروس في مسائل علم الأصول ٦: ٤١٤.

[١٠١] السيد رضا الصدر، الاجتهاد والتقليد: ٣٩٥.

[١٠٢] لاحِظْ: الشيخ مرتضى الأنصاري، صراط النجاة (محشّى): ٣٢، هامش ٤.

[١٠٣] الشيخ محمد إسحاق الفيّاض، منهاج الصالحين ١: ٢١، مسألة ٣٣.

[١٠٤] استفتاء خطّي، برقم١٠٤٠٠، وتاريخ ١٣٩٤/٩/٤هـ. ش.

[١٠٥] استفتاء خطّي، غير مرقَّم.

[١٠٦] استفتاء خطّي، برقم١٠٥٤٥، وتاريخ ١٣٩٤/٩/١١هـ. ش.

[١٠٧] استفتاء خطّي، برقم٩٤/١٦٥، وتاريخ ١٣٩٤/٩/٦هـ. ش.

[١٠٨] السيستاني، بحوث فقهية: ٤١٣.
[١٠٩] الخوئي، صراط النجاة (مع تعليقات الميرزا جواد التبريزي) ٣: ١٤، سؤال ٢١.
[١١٠] المصدر السابق ٢: ١٥، سؤال ١٩.
[١١١] الشيخ جعفر السبحاني، تهذيب الأصول (تقريراً لأبحاث السيد الخميني) ٣: ٦٠٩.
[١١٢] السيد محمد سعيد الحكيم، مصباح المنهاج (الاجتهاد والتقليد): ١٠.
[١١٣] النجاشي، فهرست أسماء مصنِّفي الشيعة: ١٠.
[١١٤] نهج البلاغة، الرسالة ٦٧.
[١١٥] استفتاءات خطّية مقدّمة إلى مجموعة من المراجع، سبق ذكرها.
[١١٦] عبّاس يزداني، مروري بر رساله هاي عملي، مجلّه فقه، العدد ١٣: ٢١٣.
[١١٧] جنّاتي، تاريخ تحوّلات وبيان كيفيت فقه: ٣٤٢.
[١١٨] المصدر نفسه.
[١١٩] الشهيد السيد محمد باقر الصدر، الفتاوى الواضحة: ٩٣.
[١٢٠] السيد محمد سعيد الحكيم، الأحكام الفقهية: ٦.
[١٢١] السيد محمد حسين فضل الله، أحكام الشريعة: ١٢.

الشيخ حسن الربيعي
أ. م. د مكّي خليل حمود
باحثان من العراق

الفراغ التشريعي
حدوده وموانعه

تمهيد:

خلق الله سبحانه تعالى الخلق ولم يتركهم سدى، وبدأ معهم بنظرية التدرج الكونية الطبيعية من حيث الزمان والمكان، وتطور الحياة الإجتماعية والسياسية والإقتصادية ومختلف شؤون الحياة، ومهما تطورت هذه الحياة تبقى تعاليم الخالق جل وعلا هي المنظمة للحياة.

لم يترك الإنسان سدى أبداً، بل أن النظام والتشريع والفكر استمر حتى ختمت الشرائع الإلهية بالدين الإسلامي، الذي امتلك المقومات والأسس لإقامة الحكم في الأرض، والقول بالحاكمية لله سبحانه وتعالى بإقامة أحكامه العادلة وفق نظرية التلازم بين الكتاب والسنة، وهذا الإنطلاق يكون للأنبياء والأوصياء عليهم السلام والعلماء من بعدهم، ومنه يُفهم المسيرة التكاملية للمنظومة المعرفية في الفكر الإسلامي بين النبي صلى الله عليه وآله والإمام عليه السلام والفقيه في الدفاع عن شريعة السماء، وحسب مساحات التطبيق لهذه النظرية.

إن فقد النبي صلى الله عليه وآله والإمام عليه السلام يستدعي من الفقيه التصدي للدفاع عن شريعة الإسلام ومحاولة تطبيقها بما تسمح له الظروف الموضوعية، وإذا قامت الدولة الشرعية يستدعي سن

القوانين التي تلائم الوضع والواقع المعاش، ومنه جاءت نظرية الفراغ التشريعي التي قال بها السيد الشهيد محمد باقر الصدر ﷺ، التي تبيح للفقيه سن القوانين في منطقة المباح من الأحكام التكليفية، فيغير ما يرى فيه مصلحة الإسلام والمسلمين، وقد نوقشت هذه النظرية من قبل الأعلام من العلماء، وفي هذا البحث سنعرض بعض الآراء حول حدودها وموانعها والإشكاليات المتصورة حول هذه النظرية.

معنى الفراغ لغةً:

قال تعالى: ﴿ **وَأَصْبَحَ فُؤَادُ أُمِّ مُوسَى فَارِغًا** ﴾[1]: أي خالياً من الصبر أو فارغاً من الإهتمام به، لأن الله تعالى أوعدها برده، قال تعالى: ﴿ **أَفْرِغْ عَلَيْهِ قِطْرًا** ﴾[2]، أي أصب عليه نحاساً مذاباً، ومثله قوله تعالى: ﴿ **أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا** ﴾[3]، أي أصبب، وقوله أيضاً: ﴿ **سَنَفْرُغُ لَكُمْ أَيُّهَا الثَّقَلَانِ** ﴾[4]، والفراغ من الشيء: الخلاص منه، والفراغ: خلاف الشغل[5]، والفراغ: الخلاء[6]، والشغل ضد الفراغ[7]، ومثل هذه المعاني ذكرها الراغب الأصفهاني (ت٥٠٢هـ)، في مفرداته[8].

ومن هذه الشروح اللغوية يفهم معنى الفراغ، وربما جاءت قاعدة الفراغ على ضوء المعنى اللغوي، وهي القاعدة الفقهية المشهورة بين الفقهاء، أي الإنتهاء من العمل والخلو منه، ولكن لا يمكن فهم منطقة الفراغ التشريعي على ضوء المعنى اللغوي المذكور هنا.

المعنى الإصطلاحي لنظرية الفراغ التشريعي:

عرفت هذه المنطقة بأنها: منطقة فراغ تشريعي يتولى التشريع فيها ولي الأمر والفقهاء، أي أن الإسلام فيه فراغ تشريعي في أحكامه تركها الله سبحانه وتعالى[9]، وعرفت أيضاً بأنها: «الرقعة الخالية من النصوص التشريعية في الكتاب والسنة وهي منطقة المباحات الأصيلة»[10]، وقيل أنها: «الفعل المباح تشريعياً بطبيعته فيحق لولي الأمر إعطاءه حكماً بالوجوب أو الحرمة، وهذا الوجوب أو الحرمة لا يتصف بالبقاء إلى يوم القيامة، بل هو تابع للمصلحة التي يراها ولي الأمر للمجتمع»[11].

وعبر عنها السيد الشهيد الصدر ﷺ: بإعطاء الدولة صلاحيات ضمن منطقة الفراغ

المتروكة لها في التشريع الإسلامي[١٢]، ثم يذكر أساس هذه النظرية فيقول: «الفكرة الأساسية لمنطقة الفراغ هذه تقوم على أساس أن الإسلام لا يقدّم مبادءه التشريعية للحياة الإقتصادية بوصفها علاجا موقوتاً، أو تنظيما مرحليا يجتازه التاريخ بعد فترة من الزمن إلى شكل آخر من أشكال التنظيم، وإنما يقدمها باعتبارها الصورة النظرية الصالحة لجميع العصور، فكان لابد من إعطاء الصورة لهذا العموم والإستيعاب، أن ينعكس تطور العصور فيها ضمن عنصر متحرك يمد الصورة بالقدرة على التكليف وفقا لظروف مختلفة»[١٣]. وهنا ينقلنا السيد الشهيد الصدر ﷺ إلى العناصر المتحركة من الأحكام، وهذه هي قدرة وقوة الشريعة على الإستيعاب والشمول بما فيها من عناصر ثابتة وأخرى متحركة، تشمل مجالات متعددة منها المجال التشريعي الذي يشمل منطقة الفراغ، وهو يُملأ من قبل الدولة بسبب الظروف المتطورة فيحقق الصورة الإسلامية للعدالة الإجتماعية[١٤].

يحرص السيد الشهيد الصدر ﷺ على بيان صورة الإسلام الخاتم أو الشريعة والقانون الإسلامي الدائم بجناحي العنصر الثابت والعنصر المتحرك، ويرى أن العنصر المتحرك هو عنصر قوة ومواكبة للعصور اللاحقة مع الحفاظ على العلاقات بين الإنسان والإنسان، والإنسان والطبيعة، ولا يمكن الديمومة والشمول بالعناصر الثابتة وحدها؛ لذا كانت الحاجة لملء منطقة الفراغ التشريعي تحت تصرف الدولة وسن قوانينها المتطورة، ومن هذا صرح السيد الشهيد الصدر ﷺ بهذه المنطقة (الفراغ التشريعي) وجعلها تحت تصرف النبي والإمام والولي الفقيه ثم الدولة الدينية وتشريعاتها ضمن دائرة العناصر المتحركة.

أدلة نظرية الفراغ التشريعي:

استدل السيد الشهيد الصدر ﷺ بقوله تعالى: ﴿**يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنْكُمْ**﴾[١٥] على نظريته هذه وهي تعني: إعطاء صلاحيات ملء الفراغ لولي الأمر في الأفعال المباحة، وكل نشاط لم يرد في نص تشريعي يدل على حرمته أو وجوبه، ثم ذكر السيد الشهيد الصدر ﷺ في كتابه (اقتصادنا) جملة من النصوص النبوية تؤكد الصلاحيات الممنوحة له بوصفه ولي الأمر،

وفقاً لمقتضيات العدالة الإجتماعية التي يتبناها الإسلام[١٦]، إن النماذج التي ذكرها السيد الشهيد الصدر ﷺ في كتابه تدل على تحول الحكم من الإباحة إلى النهي، ومنه استنتج أن النهي قد صدر بوصفه ولي الأمر، وهي ممارسة لصلاحياته في ملء منطقة الفراغ حسب مقتضيات الظروف، والرواية تأمر ببذل فضل الماء والكلاء من أنه مباح بطبيعته ولكن ألزمت الدولة به إلزاماً تكليفياً تحقيقاً لمصلحة واجبة[١٧]، وكذلك في النماذج الأخرى تحول الفعل المباح إلى حكم لأجل مصلحة تقتضيها[١٨]، ونفس الأمر متوجه في عصر الغيبة بالنسبة للدولة الدينية في سن قوانينها في ضوء العناصر المتحركة وملء الفراغ التشريعي الذي تركته الشريعة لولي الأمر.

حدودها:

تدور التطبيقات لهذه النظرية في حدود المباحات التي لم يرد فيها نص في الأحكام الشرعية، وتشمل هذه الصلاحية النبي ﷺ والإمام عليه السلام والفقيه الجامع للشرائط في عصر الغيبة عند تولي السلطة السياسية مباشرة، أو من جهة الإشراف والمراقبة على السلطة.

إن منطقة الفراغ التشريعي هي منطقة التغيرات والمباحات، التي هي بحكمها وأصلها الأولي مباحة وهي مجال تحرك الفقيه أو ولي الأمر أو الحاكم الإسلامي في دائرتها، فيستطيع أن يتدخل لمصلحة الإسلام والمسلمين، وأن يوجب أموراً أو يحرمها ضمن هذه الدائرة[١٩].

إن تحديدها بالأفعال المباحة وهي كثيرة تجعل منها نظرية لمواكبة الحكم السياسي الإسلامي للتطورات الحاصلة في العالم، والتغيرات الطارئة في الحياة العامة للبشرية في حال تسلم الحكم السياسي وفرض العدالة الإجتماعية حقيقة، فإحياء الفرد للأرض مثلا عملية مباحة تشريعيا بطبيعتها، ولولي الأمر حق المنع عن ممارستها وفقا لمقتضيات الظروف[٢٠].

وفي ضوء تحديد منطقة الفراغ التشريعي بالمجالات المباحة وبناءً على ثبوت الولاية العامة للفقيه، فأنه يتمتع بسلطة التشريع الإجتهادي في جميع مناطق الفراغ[٢١]، ويسمى الحكم الصادر في مجالات الفراغ التشريعي بالحكم

الـولايتي، وهـو مصـطلح مناسـب لهـذا السـنخ مـن التشـريعات[٢٢]، وهنـاك عـدة أمثلـة مـن التشـريع الـولايتي تبـين أنهـا شرعت لإجراءات إدارية وتنظيمية في ظل الحكم الإسلامي[٢٣].

ففـي ضـوء الفـراغ التشـريعي يفسـح المجـال لتشـريعات معاصـرة تواكـب الواقـع الإجتمـاعي وتحقـق العدالـة الإجتماعيـة، إذ الهـدف مـن هـذه الصـلاحية هـي التشـريع بمـا يخـدم المجتمـع بشـكل عـام أو فـرض أعلـى للمصـلحة العامـة، كمـا وردت فـي النمـاذج المعروضـة فـي كتـاب (إقتصـادنا) كأدلـة اسـتدل بهـا السـيد الشـهيد الصـدر ﷺ على وجـود مثـل هـذه المنطقـة الفارغـة مـن التشـريع، أو أنهـا تركـت لـولي الأمـر بوصـفه الحـاكم السياسـي أو السـلطة السياسـية التـي تـدير الأمـور وتنظـر إلـى الإجـراءات الإداريـة والتنظيميـة وفـق التطـورات، وفيمـا يبـدو أن منطقـة الفـراغ التشـريعي تحتـل عـدة أحكـام قـد تكـون متغـايرة حسـب ظـروف الواقـع الزمنـي والمكـاني فـي أثنـاء صـدور الحكـم الولايتي، وبما يوافق المصلحة العامة.

لا مجـال للفـراغ التشـريعي فـي العبـادات، ولكـن يشـمل كـل وضـع جديـد لـم يـرد فيـه نـص مباشـر أو قاعـدة عامـة مـن أوضـاع البشـر التـي تحـدث نتيجـة للتطـور ونمـو المعرفـة ونمـو القـدرة؛ مـا يقتضـي أشـكالا جديـدة ومتطـورة مـن الضـبط والسـيطرة والتنظـيم للمجتمـع وللإنسـان في المجتمع من حيث التعامل والعمل في داخـل المجتمـع، ومـن حيـث العلاقـة مـن الطبيعة[٢٤].

ويمكـن أن تشـمل التطـور العلمـي للعلـوم الطبيـة وعلـوم الفيزيـاء والكيميـاء والهندسـة وصـناعة الأسـلحة والأبحـاث الفضـائية وقضـايا البيئـة وأزمـة الطعـام والميـاه ونمـو السـكان، وقضـايا التنميـة والطاقـة وغيرهـا، ممـن تسـتدعي الأوضـاع التنظيميـة التـي تناسـب المجتمـع مـن حيـث العلاقـات، إذ يواجـه الإنسـان الفـرد والجماعـة والمجتمـع والدولـة والجنـس البشـري كـل مـا يولّـده هـذا المجـال مـن ظـروف جديـدة تمامـاً تقتضـي تشـريعات تتناسـب مـع الضـرورات، ومـع أنـواع الخيـارات التـي يقتضـيها التكيـف مـع هـذه الظـروف الجديـدة[٢٥]، وهـي أحكـام تدبيريـة مـن حـق الفقيـه أو ولـي الأمـر بـالمنع أو الأمـر بهـا ولكـن فـي حـدود مـا ذكرنـا على القول بالولاية العامة[٢٦].

موانعها :

١.إشكالية النقص في الشريعة :

نفي السيد الشهيد الصدر ﷺ إشكالية النقص في الشريعة على القول بوجود منطقة الفراغ التشريعي، وهو ملتفت إلى ما يرد على رأيه في وجود هذه المنطقة؛ لذلك استدرك بعنوان صغير في كتابه (إقتصادنا) هو (منطقة الفراغ ليست نقصاً) وكأنه شعر من لفظ الفراغ النقص، وأن الشريعة غير كاملة حتى يكملها ولي الأمر؛ لذلك قال: «لأن الشريعة لم تترك منطقة الفراغ بالشكل الذي يعني نقصاً أو إهمالاً»[٢٧]، ثم حددها بالمباحات وفقاً لمقتضيات الظروف، ولكن أُشكل على السيد الشهيد الصدر ﷺ بأن المباحات وجميع الأحكام قد عالجتها الشريعة في القرآن والسنة وسيرة الأئمة عليهم السلام، فلا وجود لمنطقة الفراغ في الشريعة الإسلامية الكاملة، أو القول باستحالة وجود مثل هذه المنطقة التي ذكرها السيد الشهيد الصدر ﷺ ونظر لها، لأن الوقائع لها أحكام، وكل واقعة لها حكم عند الله سبحانه وتعالى، ولكن السيد الشهيد الصدر ﷺ قد بيّن المقصود من هذا المصطلح الذي يوحي لأول وهلة النقص في الشريعة بنفي مثل هذه المنطقة الفارغة، باعتبار تكامل الشريعة، كان رد السيد الشهيد ﷺ بأنها صلاحيات تدبيرية لا تكتسب صفة التشريع أصلا، وإن أعطيت صفة التشريع فهي صفة ثانوية[٢٨].

وربما يرد بأن الإسلام قد بين كل شيء في النص القرآني بعمومه وإطلاقه، ولم يقل أو يشير إلى وجود مثل هذه المنطقة لا في القرآن ولا في السنة الشريفة؛ إذا القول بها يستلزم القول بالنقص وهو منفي بجملة من الآيات والروايات بوجود التفصيل لكل شيء، وأحاديث الأئمة عليهم السلام بوجود كل شيء في الكتابة والسنة حتى الإجراءات والتدابير هي من التشريع الإسلامي، سواءً بفعل النبي صلى الله عليه وآله أو فعل المعصوم عليه السلام بشكل عام، أو الإجتهاد التشريعي من قواعد وكليات الآيات والروايات، أما القول بضرورة استيعاب الشريعة لكل العصور المختلفة في طول التاريخ وقدرتها على الإستيعاب[٢٩]، فهذه صفة أعطيت لخاتمية هذه الرسالة وأن النص القرآني

يجري مجرى الليل والنهار، وآيات وروايات التفصيل تعبر بدلالتها على عدم وجود مثل هذه المنطقة التي ذكرها السيد الشهيد الصدر ﷺ، هذه الردود كانت من أهم الإشكاليات على نظرية وجود منطقة الفراغ التشريعي التي نظر إليها السيد الشهيد الصدر ﷺ، يقول الشيخ محمد مهدي شمس الدين في كتابه (الإجتهاد والتجديد) إن الأدلة: «قد وردت على نحو القضية الحقيقية التي لا يعتبر موضوعها متحققاً في عالم الوجود العيني بالفعل، بل هي التي يكون موضوعها مقدر الوجود، فكلما وجد هذا الموضوع ثبت له الحكم الوارد في الدليل، وهذه الأدلة هي الحقل الفعلي لعمل المجتهد، وهي المجال الفعلي للإجتهاد والإستنباط»[٣٠]، ثم يقول عن هذه المنطقة أنها دعوى قيلت في مواجهة إدعاء جمود الشريعة، وعدم تطورها بما تقضي به تغيرات الحياة وتبدلها وهي دعوة جديدة، إذ لم تقع في كلام قدماء الفقهاء ومن تقدم منهم في هذا العصر على ما يناسبها[٣١]، لقد ناقش الشيخ شمس الدين هذه المسألة على مبنى المصوبة، وجزم بوجودها لاعتبار أن الحكم عند الله في ما لا نص فيه هو ما أدى إليه ظن المجتهد، وهذا لا فرق فيه بين الموضوعات والأفعال والتروك والعلاقات الموجودة بالفعل، أو مقدرة الوجود أو المجهولات التي تظهر في مستقبل الزمان[٣٢]، أما على مبنى المخطئة، فلا يمكن القول بوجود فراغ تشريعي؛ لأنه قد تقرر: «أن لله في كل واقعة حكماً يستوي فيه العالم والجاهل»[٣٣].

ثم يقرر الشيخ شمس الدين أنه لا توجد منطقة فراغ تشريعي على مبنى المخطئة أو مبنى المعتزلة في التصويب[٣٤]، ثم علل هذا النفي لمنافاة هذه المنطقة القاعدة الكلية المسلمة بوجود الأحكام بكل واقعة، ثم أن موارد هذه المنطقة التي لا يصح أن يقال عنها منطقة فراغ تشريعي هي العناوين الثانوية، أي موارد الحكم الثانوي[٣٥].

نفى الشيخ شمس الدين وجود مثل هذه المنطقة، ولكن لم يصرح بأنها تستدعي القول بالنقص بل أعطى صورة أخرى للإستيعاب عبر الأحكام الثانوية والقواعد الكلية، وهي من المجالات

الواسعة في الشريعة الإسلامية، بل أن قاعدة واحدة قد تشمل تغييراً لإحكام كثيرة، مثلا قاعدة الضرر، قد تدخل في العبادات والمعاملات والعلاقات الإجتماعية و الإقتصادية والسياسية وغيرها من شؤون الحياة السالفة والحاضرة والمستقبلة.

وكذلك نفى الشيخ شمس الدين فكرة تطور الدين، وأنها فكرة غير صحيحة، فالإسلام هو الذي يغير حياة الناس نحو الأحسن، لا أنه يتكيف مع حياتهم، لأنه منظم لحياتهم لا مبرراً لها، أي ـ مبرراً ـ لحياتهم[٣٦]. ولكن يبدو أن القراءات تتغير لنصوصه لتغير الحياة، وهو يصلح لقراءات بمستويات كل عصر وأنماطه من حيث الزمان والمكان.

لذا يرى الشيخ شمس الدين تكامل الأدلة، وقسّمها إلى أدلة التشريع المباشرة من المبادئ والقواعد العامة وأدلة التشريع الكلية، وهي مدار نظر الفقيه واستنباطه في مجال اجتهاده المألوف والمتعارف عليه، وأدلة التشريع العليا من قبيل آيات التسخير وآيات النهي عن الإسراف والتقتير وغيرها[٣٧]، ولا أعرف كيف قسم الشيخ الأدلة إلى عليا ومباشرة، مع أنها أدلة شرعية وردت في النص، فآيات التسخير هي أدلة عامة شاملة، بل أن أُسس الشريعة تبتني عليها، فالكلام عن العموم والخصوص والإطلاق والتقييد وهي مفاهيم شرعية أكدتها الشريعة الإسلامية، ويمكن التحرك ضمن هذه العموميات والإطلاقات لاستنباط الإحكام في المسائل المستحدثة، فضلا عن القواعد الكلية ومجالات تطبيقاتها.

٢ـ لا وجود لمنطقة الفراغ بوجود الحكم الثانوي

ذكروا أن القول بوجود منطقة الفراغ مما لا يصح إطلاق هذا اللفظ، بل يمنع ذلك أنه يستلزم النقص أو القول بالتصويب الأشعري كما مر، وهي من موارد الحكم الثانوي الذي لا يكاد يخلو منه مورد من موارد التشريع بسبب العوارض والطوارئ[٣٨].

إن الأحكام الأولية والثانوية تتحرك بين الإختيار والأسباب الطارئة المانعة من الحكم الأولي، فيتحول المكلف الفرد أو حكم الجماعة أو أحكام تخص الأمة

لـذلك مـن عناوينهـا الأوليـة إلـى عناوينهـا الثانويـة لحظـة وجـود طـارئ أو عـارض يمنـع الحكم الأولي، فقد يتغير الحكم تبعاً لتغير العنـوان، وهـو ينطبـق علـى الأحكـام التكليفيـة ومنهـا الإباحـة، وهـو كمـا يقـول الشـيخ شـمس الـدين لا يخـتص بآحـاد المكلفين بـل يشـمل المجتمـع، بـل يشـمل الأمـة إذا دعـت حاجاتهـا أو ضـرورتها إلـى ذلك[٣٩].

وبوجـود الأحكـام الثانويـة لا يبقـى لنظريـة الفـراغ التشـريعي أي مجـال، بـل يستحيل وجودها؛ لأنـه لا يكـاد يخلـو مـورد مـن مـوارد التشـريع مـن هـذه الأحكـام، ومـن أمثلة تلك العوارض والطوارئ:

١ـ قاعدة الضرر.

٢ـ قاعدة الحرج.

٣ـ قاعدة العسر.

٤ـ شروط القدرة على الإمتثال.

٥ـ سهولة الشريعة وسماحتها.

وغيرهـا مـن القواعـد الكليـة التـي تغيـر الحكـم الأولـي إلـى الحكـم الثـانوي عنـد طروء عناوين تمنع من أداء الحكم الأولي.

يقـول الشـيخ شـمس الـدين ﷺ: «فاعتبـار هـذه المـوارد مـن منطقـة الفـراغ التشـريعي فيـه تسـامح ظـاهر، لأن الحكـم الثـانوي الثابـت..... مشـرع أيضـا وملحـوظ فـي أصل التشريع بنحو القاعدة الكلية»[٤٠].

وعلـى هـذا التحقيـق لا يمكـن القـول بوجـود منطقـة الفـراغ التشـريعي بوجـود العنـاوين الثانويـة فـي أصـل التشـريع، وعلـى هـذا القـول يمكـن انتقـال المكلـف مـن العنـوان الأولـي إلـى الثـانوي حسـب الظـروف والقـدرة علـى التكـاليف، ففـي حالـة الإختيـار يتنجـز الحكـم الأولـي، وفـي حالـة الخـوف والعسـر والحـرج والضـيق وعـدم القـدرة يتنجـز الحكـم الثـانوي، فقـد يتحـول الحـرام إلـى الواجـب أو الـراجح أو المبـاح وقـد يكـون الواجب مباحا أو راجحا أو محرماً[٤١].

أمـا مجـال المباحـات بـالمعنى الأعـم ـ المبـاح والمسـتحب والمكـروه ـ تكـون لسـلطة التشـريع الإجتهـادي أن تمنـع مـن فعـل المبـاح، فيكـون حرامـاً، أو تـأمر بفعلـه فيكـون واجبـاً، والوجـوب والحرمـة هنـا ناشـئان مـن الصـلاحية المعطـاة لسـلطة التشـريع الإجتهـادي، وليسـا ناشـئين مـن وجـود نـص خـاص أو عـام فـي الشـريعة،

فبهذا الإعتبار يمكن أن تعتبر هذه الموارد من منطقة الفراغ التشريعي، وإلا فإن المباح بالمعنى الخاص وبالمعنى العام محكوم بالحكم الشرعي الذي هو الإباحة أو الكراهة أو الإستحباب وليس مهملاً بلا حكم[٤٢].

وهنا أقر الشيخ شمس الدين ﷺ بوجود منطقة الفراغ التشريعي، ولكن باعتبار سلطة التشريع الإجتهادي، ثم استدرك بأن سلطة التشريع الإجتهادي، لا تشرع من دون مرجعية تشريعية في أصل الشريعة، هي عمومات ومطلقات التشريع العليا وبعض المبادئ التشريعية الأدنى رتبةً، المناسبة لكل مورد من موارد مجال الفراغ التشريعي[٤٣].

وعلى هذا القول لا وجود لمنطقة الفراغ التشريعي عند الشيخ شمس الدين ﷺ، لأن الكلام عن منطقة الفراغ التشريعي ومعناه خلوها من الأحكام والإلزام، ويتصرف الولي حسب ما تقتضيه الظروف والأحوال بوصف الحكم والتصرف والتدبير، أما الرجوع إلى العمومات والإطلاق وأدلة التشريع العليا والأدنى فيها، فهو الرجوع إلى النص والبحث عن الحكم الواقعي أو الظاهري، وأن لكل واقعة حكم، وهو مخالف لتعريفهم لمنطقة الفراغ التشريعي ومجالاته.

ثم أن الشيخ شمس الدين اثبت مرة أخرى أن مجال الفراغ التشريعي يشمل كل وضع جديد لم يرد فيه نص مباشر أو قاعدة عامة، ولا يشمل العبادات لأنها توقيفية من جميع الجهات، من أن الشريعة لاحظت التغيرات والتقلبات من حيث المكان والظروف والإمكانات[٤٤]، وعالجتها بموارد الأحكام الثانوية، أما الأوضاع الجديدة من التنظيم العام الإجتماعي و الإقتصادي والسياسي والعلمي وغيرها من المجالات المبتكرة التي لم نجد لها في النصوص أثر ولا قاعدة تحكمها، فيقول عنها الشيخ شمس الدين ﷺ: «أن جميع ذلك أو معظمه يكون مجالا جديداً تماما هو مجال فراغ تشريعي لم ترد فيه نصوص تشريعية خاصة أو قواعد تشريعية عامة»[٤٥].

ونختم كلامنا بالسؤال الآتي: هل تحل الأحكام الثانوية إشكالية منطقة الفراغ التشريعي، وتمنع مجالاته؟، أم أن مجالات الفراغ التشريعي قائمة ومتزايدة مع تقادم الزمن في ضوء نظرية السيد الشهيد الصدر ﷺ؟.

الهوامش:

[١] القصص : ١ .
[٢] الكهف : ٩٦ .
[٣] البقرة : ٢٥٠ .
[٤] الرحمن : ٣١ .
[٥] الطريحي ، فخر الدين ، مجمع البحرين ، تحقيق : أحمد الحسيني ، مكتب نشر الثقافية الإسلامية ، ج٣ ، ص ٣٩٢ .
[٦] ابن منظور ، لسان العرب ، (بيروت ـ دار إحياء التراث العربي ، ١٤٠٥هـ) ، ج٨ ، ص٤٤٤ .
[٧] الفيروز آبادي ، نصر الهوريني ، القاموس المحيط ، ج٣ ، ص٤٠١ .
[٨] الراغب الأصفهاني ، المفردات في غريب القرآن ، (بيروت ـ دار إحياء التراث العربي ، ١٤٢٣هـ) ، ص٣٩٢ .
[٩] شمس الدين ، محمد مهدي ، الإجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي ، (بيروت ـ المؤسسة الدولية للدراسات والنشر ، ١٤١٩هـ) ، ص١٠٥ .
[١٠] الفياض ، محمد إسحاق ، الأنموذج في منهج الحكومة الإسلامية ، ص٣١ .
[١١] الجواهري ، حسن ، بحوث في الفقه المعاصر ، جـ١ ، ص٢٩ .
[١٢] الصدر ، محمد باقر ، إقتصادنا ، (بيروت ـ دار المعارف ، بلا) ، ص٦٧٨ .
[١٣] الصدر ، إقتصادنا ، ص٦٨١ .
[١٤] الصدر ، إقتصادنا ، ص ٦٨٠ .
[١٥] النساء : ٥٩ .
[١٦] الصدر ، إقتصادنا ، ٦٨٦ .
[١٧] الصدر ، إقتصادنا ، ص٦٨٥ .
[١٨] للمزيد ينظر : الصدر ، إقتصادنا ، ٦٨٠- ٦٨٦ .
[١٩] الحيدري ، كمال ، دراسة مقارنة بين نظريتي الحسبة ومنطقة الفراغ ، مجلة فقه أهل البيتD ، العدد ٥٥ ، السنة الرابعة عشرة – ١٤٣٠هـ / ٢٠٠٩ م ، ص ١٦٠ .
[٢٠] الصدر ، إقتصادنا ، ص٦٨٤ .
[٢١] شمس الدين ، الإجتهاد والتجديد ، ص١١٦ .
[٢٢] المرجع نفسه ، ص١٧٧ .
[٢٣] المرجع نفسه ، ص١٢٢ .
[٢٤] شمس الدين ، الإجتهاد والتجديد ، ص ١١٠ .
[٢٥] المرجع نفسه ، ص١١١ .
[٢٦] الصدر ، إقتصادنا ، ص٦٨٦ .
[٢٧] الصدر ، إقتصادنا ، ص ٦٨٤ .
[٢٨] الحسيني ، محمد ، إقتصادنا ... من وجهة نظر مختلفة ، دراسة في قراءة نقدية متعسفة ، مجلة المنهاج ، العدد١٧ ، السنة الخامسة (١٤٢١هـ/ ٢٠٠م) ، عدد خاص بمناسبة مرور عشرين عاماً على شهادته ، ص٢١٨ .

[٢٩] الفياض، محمد إسحاق، الأنموذج في منهج الحكومة الإسلامية، ص٣٤.
[٣٠] شمس الدين، الإجتهاد والتجديد، ص١٠٥.
[٣١] المرجع نفسه، ص١٠٥.
[٣٢] المرجع نفسه، ص١٠٥.
[٣٣] المرجع نفسه، ص١٠٦.
[٣٤] المرجع نفسه، ص١٠٧.
[٣٥] المرجع نفسه، ص١٠٦.
[٣٦] فرح موسى، الدين والدولة والأمة عند الإمام محمد مهدي شمس الدين، ص٨٩.
[٣٧] شمس الدين، الإجتهاد والتقليد، ص١٠٧.
[٣٨] شمس الدين، الإجتهاد والتقليد، ص١٠٦.
[٣٩] المرجع نفسه، ص١٠٦.
[٤٠] شمس الدين، الإجتهاد والتقليد، ص١٥٦.
[٤١] المرجع نفسه، ص١٥٦.
[٤٢] المرجع نفسه، ص١٥٦.
[٤٣] الاجتهاد والتقليد، ص١٥٧.
[٤٤] المرجع نفسه، ص١٥٧.
[٤٥] المرجع نفسه، ص١٥٩.

أكبر أسد علي زاده
باحث من الجمهورية الإسلامية في ايران

الدنيوية والإسلام

ـ دراسة تحليلية ـ

تنويه:

إنّ هذا البحث عبارة عن تحقيق مقتضب حول (الدنيونية)[1] . وسوف نعرض في هذا التحقيق المعاني اللغوية والاصطلاحية لهذا المفهوم، وأصولها والأسس الرئيسة لها، وجذور نشأتها الأولى وسابقتها التاريخية في المسيحية والغرب والإسلام وإيران، والأسباب الكامنة وراء الترويج لها. ومن ثم سندخل في بحث موضوع الدنيوية والإسلام، لنثبت بطلانها بعد ذلك من وجهة نظر الإسلام.

الدنيوية لغةً:

إنّ مصطلح الدنيوية (**secularism**) أو الدنيوة (**secularization**) تعود بجذورها إلى أصول لاتينية. وهي من المفردات التي استعملت في العالم الغربي في الكثير من المعاني. وإنّ بعض المعاني التي استعملت فيها هذه الكلمة وما شابهها كالآتي:

الدنيوية (secularism) : بمعنى مخالفة الشريعة والمسائل الدينية، والنزوع إلى الدنيا،

والانتصار للأسس الدنيوية والعرفية، وفصل الدين عن الدولة، والفصل بين الدين والدنيا، والعلمانية، والتجدد والعصرنة، والاعتقاد بأصالة الأمور الدنيوية، والنزعة اللادينية، والإلحادية.

الدنيوي (secular) : وهو المتعلق بالدنيا، والمدني: غير الإكليركي أو الروحاني، وغير الديني، والعامي، والعرفي، والأمي، والذي لا ينزع إلى الأمور الروحية أو الدينية[٢].

الدنيوة (secularize) : يدنوي: يجعله دنيوياً، يُعَلمِن: ينزع عنه الصفة أو السيطرة الإكليركية، ويحرره من سلطة الرهبانية والكنسية، ويُشبع بالنزعة الدنيوية، وإعطاء العقائد والمقامات الكنسية صبغة دنيوية[٣].

وهناك مصطلحان آخران، لا يخلو ذكرهما من فائدة لتكميل البحث، وهما:

١ ـ الإلحاد (atheism) : بمعنى إنكار وجود الله، وعدم الاعتقاد بوجود الباري، فالملحد هو المنكر لوجود الله سبحانه وتعالى.

٢ ـ العلمانية (laicism) : وتعني التبعية للنظام السياسي المتميز بإقصاء النفوذ الكهنوتي عن الدولة، والتبعية للشخص الدنيوي، وغير الروحاني، والخروج عن سلك رجال الدين. فالعلماني هو الدنيوي الخارج عن سلك رجال الدين.

وطبقاً للتعريف الموجود في دائرة المعارف البريطانية: إنّ العلمانية من مصاديق الدنيوية، وذلك لأنّ فصل الدين عن الدولة أخص من الدنيوية، والدنيوية أعم من العلمانية[٤].

وطبعاً فإنّ مصاديق مفردة (الدنيوية) سواء في مقام الواقع أو التنظير كثيرة جداً.

وعليه فإنّ الدنيوية اسم وعلامة لفظية تطلق كتسمية للكثير من الحوادث، والآليات، والسنن، والمؤسسات، والآراء، والنظريات، والآيديولوجيات المتنوّعة في مختلف البلدان الأوربية. ومثل الكثير من المدارس والمذاهب فقد نشأت الدنيوية مع بداية نهضة الإصلاح الديني[٥].

الدنيوية اصطلاحاً:

لما كان المفهوم الديني مشتملاً على الكثير من الأبعاد السياسية والاجتماعية والثقافية والدينية وما إليها، كان من الصعب

صياغة تعريف جامع ومانع للدنيوية (كما هو الحال بالنسبة إلى تعريفها لغة) .

وهذا ما أقر به المفكر الغربي (براين . ر . ويلسن) إذ قال :

(إنّ مفهوم الفصل بين الدين والدنيا يفتقر إلى تعريف قطعي متفق عليه . فإنّ الظواهر المتداخلة التي يشير إليها هذا المفهوم تعود إلى طيف اجتماعي واسع ومتشعّب للغاية) . ثمّ أضاف قائلاً : (إذا أردنا تعريف الفصل بين الدين والدنيا إجمالاً ، أمكن لنا القول : إنه مسار يفتقد فيه الوجدان الديني والأنشطة الدينية ، والمؤسسات الدينية إعتبارها وأهميتها الاجتماعية . وهذا يعني أنّ الدين سيكون على هامش النظام الاجتماعي ، وتصبح العناصر الأساسية في آلية النشاط الاجتماعي عقلانية بخروجها وتحررها من سطوة العوامل الخاضعة لما وراء الطبيعة) [٦] .

وقد تمّ تعريف الدنيوية في معجم أوكسفورد : (الاعتقاد بالقوانين التي تقيم التعاليم وسائر الأمور الاجتماعية على المعطيات العلمية بدلاً من الشرائع الدينية) [٧] .

ومهما كان الأمر ، فمن خلال ملاحظتنا للتعاريف السابقة ، ومع أخذنا بنظر الاعتبار الاستعمالات المختلفة لمفردة الدنيوية يمكن لنا أن نقدم تعريفاً تركيبياً وجامعاً لها على النحو الآتي :

(إنّ الدنيوية تعني : عدم الاعتقاد أو تجاهل أو إخراج الدين وكلّ ما يقوم عليه من دائرة مختلف نشاط الإنسان في حياته الدنيوية ، من قبيل : الحكم ، والسياسة ، والأخلاق ، والثقافة ، وما إلى ذلك) .

الأصول الرئيسة للفكر الدنيوي :

تقوم الدنيوية ـ بوصفها نظاماً فكرياً حديثاً في المجتمع الغربي ـ على أسس وأصول خاصّة تعد قوام الدنيوية ، وعمودها الفقري ، وتلك الأصول هي كالآتي :

١. العقلانية (rationalism) :

إنّ من بين الأسس النظرية للدنيوية التمحور حول العقل (محورية العقل ، وجعله هو المعيار والملاك والميزان ، والاكتفاء بأحكامه) . أو بعبارة أخرى : تأصيل العقل . وذلك بأن يستقلّ العقل بالتشريع بمعزل عن الوحي . وبذلك لن تكون هناك من حاجة إلى

الأديان والأنبياء والكتب السماوية والتعاليم الإلهية. بل يمكن اتخاذ القرارات وسن التشريعات وتلبية المتطلبات الإنسانية بالرجوع إلى العقل فقط. ومؤسس هذا النهج الفكرية هو (رينه ديكارت: ١٥٩٦ - ١٦٥٠م).

وأما في التفكير الإسلامي، فالعقل لا يعدو أن يكون واحداً من مصادر التشريع واستنباط الأحكام الشرعية. وطبقاً لهذه الرؤية لا يمكن للعقل أن يستقل في وضع القوانين والتشريعات الجامعة والشاملة لحياة الإنسان وضمان سعادته بعيداً عن الوحي والدين والتعاليم الإلهية. ومن هنا إذا كان هناك تأكيد من قبل الآيات القرآنية والروايات المأثورة عن المعصومين عليهم السلام ودعوة للإنسان إلى التقّل والتدبّر والتفكير، فهي في الغالب دعوة إلى التدبّر والتعقل في إطار أصل إثبات الدين والعقائد، واتخاذ العقل أداة ووسيلة لفهم التعاليم الدينية.

٢. العلمية (scientism):

إنّ من جملة الأصول الفكرية والأيديولوجية للدنيوية هي العلمية (النزعة العلمية، وتأصيل العلم).

إنّ الثقة المفرطة بالعلوم التجريبية، والعلوم الاجتماعية، والمعارف البشرية تشكل أحد العناصر المقوّمة للدنيوية[٨].

فبعد عصر النهضة وظهور النزعة التجريبية، واحتدام الصراع بين العلم والدين، فعمد التجريبيون انطلاقاً من نزعتهم المتطرفة إلى ترجيح العلم على الدين، فأنكروا كلّ ما لا تثبته التجربة. الأمر الذي أضعف الشعور بتبعية الإنسان وحاجته إلى الدين والروحانية.

إنّ التعارض بين العلم والدين إنما نجم قرنه منذ أن ظهرت النظريات الجديدة في علم الفضاء والهيأة على يد (كوبرنيق)، و (كابلر)، و (غاليلو) والتي ناقضوا فيها المعتقدات الكنسية وظواهر الكتاب المقدّس. ومنذ ذلك الحين حدث شرخ بين العلم والدين وأخذ ذلك الشرخ بالاتساع تدريجاً. وعلى الرغم من المقاومة الطويلة والعنيدة التي تكشفت عنها الكنيسة، ولكنها لم تحصل في نهاية المطاف إلا على الفشل الذريع الذي أدى إلى القطيعة والطلاق البائن بين العلم والدين. وأخذوا يقولون بأنّ للدين لغته، وإنّ للعلم لغته الخاصة، وأنّ لغة الدين هي لغة الحوار بين الإنسان وخالقه

وتتجسّد هذه اللغة على شكل الدعاء والتضرّع والصلاة إلى الله تعالى لا أكثر[٩].

لا بد من التنويه إلى هذه المسألة المهمة، وهي أنّ الدين الحقيقي (الإسلام) لم يكن يوماً ما معارضاً للعلم. إنّ ماهية العلم هي اكتشاف المجهولات والوصول إلى الحقائق، وإلا لما كان علماً. وعليه فإنّ النظريات الظنية (من قبيل الكثير من العلوم المعاصرة) كـ (نظرية التطور) التي نادى بها تشارلز دارون في كتابه (أصل الأنواع)، فهي نظرية بحتة، فلا يضر تعارضها مع التعاليم القرآنية والروائية، ولا يحدث أيّ خلل في العقائد. نعم هناك من العلوم ما هو يقيني، ولكن لم يحدث أن حصل تعارض بين معطيات هذا النوع من العلوم وبين الثابت من ضرورة الدين أبداً.

٣.النسبية (relativism) :

إنّ من بين الأسس والأصول الفكرية والنظرية للدنيوية هي النسبية. ويتم توجيه هذه النزعة الفكرية من خلال القيم الأخلاقية والمعرفية. وذلك في إطار استناد الدنيوية إلى الأخطاء التي يرتكبها الإنسان بسبب محدوديته الإدراكية والذهنية.

تقوم هذه النظرية على القول بأنّ الإنسان في معرض الخطأ، وعلية لا ينبغي بنا أن نتوقع عصمته، وعليه فإن أحكامه نسبية ومحدودة وغامضة وغير مقدّسة.

من وجهة النظر الدنيوية ليس هناك وجود للقيم المطلقة والثابتة والعامة والدائمة. وإنّ الأمور الأخلاقية والإدراكات البشرية بأجمعها محدودة ومؤقتة ونسبية، وأنه ليس هناك سيئ أو حسن بالمطلق، فإنّ كلّ الذي بين أيدينا لا يعدو أن يكون وليد العقل الإنساني المحدود، وأنّ الطالح والصالح والقبيح والحسن نسبي وتابع للظروف والشرائط الاجتماعية. فمثلاً: فيما يتعلق بحرية إسقاط الجنين لا يمكن لنا أن نصدر حكماً بقبحه أو حسنه بالمطلق، بل قد يكون حسناً وقد يكون سيئاً تبعاً لاختلاف الأمكنة والأزمنة والظروف. ليس هناك قيم مطلقة أو أمور مقدّسة. فالإنسان هو الخالق للقيم، وطبعاً فإنّ القيم وما يخالف القيم، كلها أمور نسبية ووضعية، لا تقبل الصديق والتكذيب منطقياً.

٤.العلمانية (laicism) :

إن العلمانيةأو إنكار الدين واحدة من

أسس الدنيوية الآيديولوجية. إنّ الإعراض عن الله والإستغناء عنه، ورفع شعار الاستقلال عن الذات المقدّسة، والتضحية بكل مقدّس على مذبح العقل، يعتبر من ركائز وأركان هذه الرؤية. إنّ الدنيوية تعلم أتباعها أن يعيشوا دون الإيمان بوجود الله، وتنظيم أمورهم على أساس من عدم حضور الله وإحاطته بما يفعلون. بل إنها تسعى إلى تجاهل الدين وعدم فسح المجال للتعبير عنه. وطبقاً لهذه الرؤية لا توجد حاجة للدين على الإطلاق فضلاً عن البحث في وجود الله من عدمه. إنّ تجاهل الدين الذي هو أسوأ من إنكاره ومعارضته إنما هو واحد من انعكاسات الدنيوية.

١.٥ الإباحية:

إنّ الإباحية والاعتقاد المطلق بحرية الإنسان من كل القيود، وعدم المبالاة بالضوابط من جملة أسس الدنيوية. فطبقاً لهذه الرؤية ليس هناك إشراف إلهي ولا ثواب ولا عقاب أخروي. وليس هناك قيم أخلاقية ثابتة يؤمن بها الجميع ويمكن إثباتها والدفاع عنها. وعليه فإنّ الإنسان حرّ ليفعل كلّ ما يحلو له. بينما الحرية من وجهة نظر الإسلام هبة ونعمة إلهية وتحضى بقيمة وأهمية كبيرة، ولكن حيث كانت الغاية والهدف الإلهي من خلق الإنسان هو إيصاله إلى الكمال والسعادة، فإنّ الربوبية الإلهية تقتضي وضع قوانين وتشريعات عملية شاملة ومتقنة، يتمكن الإنسان في إطارها من مواصلة حياته المادية ومسيرته المعنوية. ولذلك فإنّ الإسلام يرى الحرية إنما تتحقق في إطار القانون السماوي الذي يضمن للإنسان سعادته المنشودة[١٠].

١.٦ الحركة الإنسانية (humanism):

إنّ (الحركة الإنسانية) تشكل الهوية الثقافية للغرب في عصره الحديث. فطبقاً لهذا الأصل يعتبر الإنسان مركز ومحور جميع الأشياء، وهو خالق للقيم، والبوصلة التي تحدد الخير والشر. بل إنّ هذه الرؤية تؤدي في واقعها إلى القول بتأليه الإنسان، إذ بإمكانه حلّ مشاكله دون الرجوع إلى الدين والارتباط بما وراء الطبيعة.

وبناءً على ذلك فإنّ الإنسان من خلال تمتعه بالعقل والعلم لن يكون بحاجة إلى الدين. إنّ نتيجة القول بالحركة الإنسانية هي القول بأرضية الدين وعدم اعتباره. لقد

ذهبت هذه الرؤية إلى القول باعتبار الإنسان كائناً مادياً، كما يتمّ تجاهل وإنكار كل ما هو معنوي.

طبقاً لهذه النظرية فالأصالة إنما تكون للإنسان، وأما الباري تعالى فهو مجرّد وسيلة لرفع آلام الإنسان الروحية والنفسية دون أن تكون له أي أصالة ذاتية. إنّ النظام السياسية للحركة الإنسانية يستمدّ مشروعيته من إرادة الشعب، ويحصل على إدارة شؤون الدولة من خلال (العقد الاجتماعي)، وهو ما يتجلى في العصر الراهن في إطار الانتخابات وأصوات الجماهير.

٧.مكافحة التقاليد :

إنّ مكافحة التقاليد تعبير آخر لمحاربة الدين. لقد قامت الثقافة الغربية المعاصرة على أساس من التقدّم والتحوّل والتغيير وكافحة التقاليد والسنن القديمة. إنّ مكافحة الدين هدف تسعى الدنيوية إلى بلوغه بشتى الوسائل والطرق. وقد قام تفكير أكثر الكتاب بعد عصر النهضة في الغرب يدور حول هذا المدار. وقد كان (نيقولا ميافيلي: ١٤٦٩ - ١٥٢٧م) من طلائع كتائب مكافحة التقاليد، وقد اعتبر الدولة ظاهرة طبيعة لا ربط لها بما وراء الطبيعة، وإنّ الدور الوحيد الذي يراه للدين هو اعتباره أداة في يد الحكام لتحقيق مآربهم.

نظرة عابرة إلى الجذور التاريخية للدنيوية :

لقد ظهرت النظرية الدنيوية بين القرنين الرابع عشر والخامس عشر للميلاد نتيجة للتطور الفكري والأساليب الاجتماعي والسياسية للكنيسة في العالم الغربي [١١].

إنّ التعبير بـ (الدنيوة) إنما استعمل للمرّة الأولى في اللغات الأوربية عام ١٦٤٨م في (معاهدة فستفالي). وكان المراد منها إخراج المؤسسات من سيطرة الكنيسة، ووضعها تحت سيطرة السلطات السياسية غير الروحانية، والمؤسسات العرفية والحكومية وغير الإكليركية.

وقد عمدوا إلى استعمال هذا المصطلح للتعبير عن هذه الحقيقة. وفي تلك الفترة تسرّب المصطلح ليتمّ استعماله في الحوارات العرفية بين العامة للتعبير عن الفصل بين الأمور المقدّسة والدينية وبين الأمور الدنيوية. كما دأبت السلطات الأكليركية قبل

ذلك بإطلاق هذه التسمية على القساوسة الذين يعملون بأيديهم لكسب قوتهم. ثم توسعت السلطات الإكليركية في استعمال هذا المصطلح فأخذت تطلقه على القساوسة الذين يعفون من الخدمة أو يطردون أو ينشقون منها.

وفي القرن العشرين أخذ علماء الاجتماع يستخدمون هذا المصطلح في معنى آخر، إذ أخذوا يشيرون به إلى سلسلة من التيارات والتحوّلات التي تتحكم بالمؤسسات الاجتماعية بأساليب عقلية، وعلمية، وغير ديني، وتجريبية، وأرضية، بعد إخراجها من سيطرة السلطات الكنسية والإكليركية[١٢].

ندرك مما تقدم أنّ النزعة الدنيوية قد انطلقت من العالم الغربي، ثمّ أخذت بالاتساع التدريجي لتشمل كافة العالم الأوربي المسيحي وفي مختلف الأبعاد السياسية والاجتماعية والأخلاقية وما إلى ذلك.

قال (ويلسون) في هذا الشأن: (إن القول بفصل الدين عن الدنيا مفهوم غربي، وقد تجلى طوال القرن الراهن بأبرز صوره)[١٣].

أسباب وعناصر ظهور الدنيوية في العالم الغربي:

يمكن إرجاع عناصر ظهور وتطوّر الدنيوية في العالم الغربي إلى مجموعتين، هما: (العناصر الداخلية)، و(العناصر الخارجية):

١. العناصر الداخلية:

نريد بهذه العناصر المواضع الكلامية ومواطن ضعف الديانة المسيحية. فإنّ أدنى تحقيق ودراسة يقوم بها شخص حول الدين المسحي سيدرك جيداً وجود الكثير من مواطن الإشكال في هذا الدين سواء في المسائل الاعتقادية أو الاجتماعية أو السياسية، وحتى الأخلاقية وما إلى ذلك. وبالالتفات إلى التطوّر والتقدّم في مجال مجال المعرفة البشرية والعلوم التجريبية، لم تتمكن المسيحية من طرح آليات صحيحة وتشريعات صائبة بشأن المسائل الحكومية والاجتماعية وما إلى ذلك.

قال الأستاذ الشهيد مرتضى المطهري ﵀ في هذا الشأن: (لقد قدّمت الكنيسة سلسلة من المفاهيم الصبيانية والضعيفة عن الله سبحانه وتعالى، ولم تكن تلك المفاهيم لتتطابق مع الحقيقة والواقع، وبطبيعة الحال

فإنها لم تكن لتقنع المثقفين والدارسين والمستنيرين، بل وكانت تؤدي إلى امتعاضهم ونفرتهم، وتدعوهم إلى الثورة على الدين الإلهي)[١٤].

من هنا فقد انهارت السلطة الإكليركية بحركة بسيطة، وأظهرت عجزها في مقاومة نهضة الإصلاح الديني التي قادها (مارتن لوثر)، الأمر الذي وضع حدّاً لسلطة الكنيسة، وظهور الفلسفة السياسية الحديثة.

ولمزيد من التوضيح سوف نتناول العناصر الداخلية بالبحث والتدقيق من خلال المحاور الثلاث الأساسية الآتية:

أ. عجز المسيحية من الوصول إلى الوحي الإلهي:

يعد هذا العنصر أول العناصر وأهمّها في ظهور (النزعة الدنيوية) في الثقافة الغربية. فإنّ العهدين (التوراة والإنجيل) ليسا سوى بيان لسيرة وأقوال النبي موسى والنبي عيسى عليهما السلام، وما حدث في عصريهما من الوقائع. إنّ التوراة والأناجيل الأربعة ليست نصوصاً سماوية. إنّ ضياع النصّ السماوي للتوراة والإنجيل غير المحرّفين هو الذي أدّى إلى ظهور المعتقدات الخاطئة وشيوع الخرافات من قبيل: الاعتقاد بالتثليث، والمعصية الفطرية، والفداء، (وهو ما سنبحثه في المحور الثالث من هذا البحث إن شاء الله)، وبالتالي فقد أدى ذلك إلى ظهور العقائد الدينية في حلة غير عقلائية ولا منطقية[١٥].

ب. ضعف النصوص الدينية المسيحية (الأناجيل الأربعة):

الأمر الآخر الذي يمكن عدّه من أهمّ العناصر في ظهور (الدنيوية) في الثقافة الغربية هو الكتاب المقدّس نفسه، إذ هناك العديد من الفقرات الموجودة في هذا الكتاب تؤكد على صحّة الفصل بين الدين والدولة.

ولإثبات هذا القول نشير فيما يلي إلى بعض الفقرات الواردة في الأناجيل الأربعة في هذا الخصوص:

١ ـ طبقاً للنصّ المحرّف للإنجيل، يؤمن النبي عيسى بتوزيع العمل بين الكنيسة وقيصر؛ إذ طبقاً لما هو منقول على لسان عيسى عليه السلام في هذا الكتاب مصادقته بإعطاء ما لقيصر لقيصر، وما لله يعطى لله، ونصّ العبارة المذكورة كالآتي:

(حينئذٍ ذهب الفرّيسيون وتشاوروا لكي يصطادوه بكلمة ؛ فأرسلوا إليه تلاميذهم مع الهيروديسيّين قائلين : يا معلم ، إنك صادقٌ وتعلم طريق الله بالحق ولا تبالي بأحدٍ ؛ لأنك لا تنظر إلى وجوه الناس ، فقل لنا ماذا تظنّ ، أيجوز أن تعطى جزية لقيصر أم لا ؟ فعلم يسوع خبثهم وقال : لماذا تجرّبونني يا مراؤون ، أروني معاملة الجزية ، فقدّموا له ديناراً ؛ فقال لهم : لمن هذه الصورة والكتابة ؟ قالوا له : لقيصر . فقال لهم : أعطوا ما لقيصر لقيصر ، وما لله لله)[١٦] .

٢ ـ وفي نصّ آخر ينفي النبي عيسى عليه السلام في جوابه عن سؤال (بيلاطس) أن يكون ملكاً ، وذلك إذ يقول :

(ثم دخل بيلاطس أيضاً إلى دار الولاية ودعا يسوع وقال له : أنت ملك اليهود ؟ أجابه يسوع : أمن ذاتك تقول هذا ، أم آخرون قالوا لك عني ؟ أجابه بيلاطس العلي : أنا يهودي ، أمتك ورؤساء الكهنة أسلموك إليّ ، ماذا فعلت ؟ أجاب يسوع : مملكتي ليست من هذا العالم . لو كانت مملكتي من هذا العالم لكان خدّامي يجاهدون لكي لا أسلم إلى اليهود . ولكن الآن ليست مملكتي من هنا)[١٧] .

٣ ـ تسعى جماعة إلى تنصيب النبي عيسى عليه السلام حاكماً عليها إثر مشاهدتها معاجزه ، ولكنه واجههم بالرفض والإعراض ، وذلك إذ يقول الإنجيل :

(فلما رأى الناس الآية التي صنعها يسوع قالوا : إنّ هذا هو بالحقيقة النبيّ الآتي إلى العالم . وأما يسوع فإذ علم أنهم مزمعون أن يأتوا ويختطفوه ليجعلوه ملكاً انصرف أيضاً إلى الجبل وحده)[١٨] .

يُفهم من هذه النصوص أنّ عيسى عليه السلام كان يسعى جاهداً إلى الابتعاد عن دائرة الدولة والسياسة ، وكان بالإضافة إلى ذلك يحذر أتباعه من الخوض في الأمور السياسية ، قائلاً لهم : أتركوا أمر السياسة والحكومة لقيصر ، أما أنتم فانشغلوا بعبادة الله تعالى .

إنّ هذا النوع من التوجّه خلق أرضية خصبة لظهور ونمو (الدنيوية) في العالم المسيحي .

ج. فقر الكلام والإلهيات المسيحية :

إنّ العنصر الآخر الذي لعب دوراً أساسياً في ظهور النزعة الدنيوية بالمعنى العام للكلمة (نبذ الدين التقليدي لدى

المسيحيين)، يتمثل بالإلهيات والعقائد الجافة للكنيسة. فقد عمد آباء الكنيسة ـ من خلال التمسّك بظواهر الإنجيل ـ إلى تقديم قراءة لا تنسجم مع العقل والعلم، الأمر الذي أدى فتح باب النقد على المسيحية. من باب المثال يمكن الإشارة إلى: المعصية الفطرية، ومسألة الفداء، والتثليث، وصكوك الغفران، وعصمة البابا وعدم جواز انتقاده.

١/ ج. المعصية الفطرية ومسألة الفداء:

تذهب الكنيسة إلى الاعتقاد بأن معصية النبي آدم في الجنة (الأكل من الشجرة المحظورة) قد انتقلت إلى ذريته، من هنا تعتبر الإنسانية بأجمعها مذنبة بالفطرة، وإنّ الخلاص من تبعة هذه المعصية لا يتأتى من خلال المبادرة إلى التوبة والعمل الصالح والعبادة الخالصة، ولذلك عمد النبي عيسى عليه السلام إلى التكفير عن ذنوب الناس من خلال التضحية بنفسة. جاء في رسالة بولس إلى أهل رومية:

(لأنه بأعمال الناموس كلّ ذي جسدٍ لا يتبرر أمامه، لأنّ بالناموس معرفة الخطيئة[١٩] .. لأنه لا فرق إذ الجميع أخطأوا وأعوزهم مجد الربّ. متبررين مجاناً بنعمته بالفداءالذي يسوع المسيح الذي قدّمه الله كفارة بالإيمان بدمه لإظهار برّه من أجل الصفح عن الخطايا السالفة بإمهال الله)[٢٠].

إنّ اعتبار الإنسان مذنباً بخطيئة اقترفها جدّه قبل آلاف السنين، ومن ثمّ الصفح عنه بتضحية غيره أيضاً، من أهمّ أجزاء العقيدة الكلامية المسيحية[٢١] التي تمّ الترويج لها من قبل آباء الكنيسة، ومن بينهم القديس (أوغسطين: ٣٥٤ ـ ٤٣٠م). وكانت مخالفة هذا القول تعدّ مخالفة للدين. وقد كان من بين الأوائل الذين خالفوا هذه العقيدة كاهن معاصر لأوغسطين إسمه (بلاكيوس) فأدى ذلك إلى عزله من منصبه بأمر من أوغسطين، ثم عمد إلى إخفائه قسرياً[٢٢].

قال إيان باربر: (إنّ الاختلاف بشأن المعصية الأولى أدى في فرنسا إلى الفصل التام بين الدين والفلسفة، وقد بلغت غرابة هذه المسألة ذروتها بتكامل العلوم التجريبية، وعلم الأحياء، وخاصة فرضية دارون في تطوّر الأنواع وتكاملها)[٢٣].

٢/ ج. صكوك الغفران:

إنّ من جملة المزالق التي سقطت فيها

الكنيسة هو بيعها لـ (صكوك الغفران)، وعرض الجنة في شبه مزادات أو مناقصات علنية من قبل القساوسة. وذلك بأن يعمد الذين يرون أنفسهم مذنبين إلى تطهير أنفسهم لقاء مبلغ من المال يدفعونه إلى الكاهن في الكنيسة. فكان القساوسة يشجعون الناس على شراء تلك الصكوك لتطهير أنفسهم من الذنوب، وذلك لأنهم كانوا يحصلون على نسبة مئوية من تلك الأموال. وقد عمد البابا (لويس العاشر) إلى بيع صك الغفران الشهير عام ١٥١٧م على نطاق واسع في العالم بغية الحصول على تكاليف بناء كنيسة ضخمة.

لقد صنفت الكنيسة بيع صكوك الغفران بوصفه جزءاً من الإلهيات المسيحية، وقد عمدت لإضفاء الشرعية على ذلك إلى التمسك بما يُنسب إلى النبي عيسى عليه السلام من كلام وجهه لبطرس قائلاً: (أعطيك مفاتيح ملكوت السماوات. فكلّ ما تربطه على على الأرض يكون مربوطاً في السماوات. وكلّ ما تحله على الأرض يكون محلولاً في السماء)[٢٤].

لقد تعرّضت هذه السنة الكنسية إلى معارضة المصلحين والمفكرين، وقد عبّر المؤرخ الأمريكي (ول ديورانت) عن هذه الظاهرة بوصفها الشرارة الأولى في الإصلاح الديني الذي شكل حاضنة لظهور الدنيوية، وذلك حيث قال: (إنّ بيع صكوك الغفران أدى إلى الامتعاض والشكوى التي أفضت بدورها إلى اشتعال شرارة ثورة الإصلاح الديني)[٢٥].

كان لبيع صكوك الغفران الكثير من التبعات السيئة على المجتمع الأوربي، إذ أدت إلى فساد وانحراف القساوسة والناس. وقد شرح (تامس كسكوين) عميد جامعة أوكسفورد في عام ١٤٥٠م الآثار الكارثية لهذه المسألة قائلاً:

(يقول المذنب حالياً: لن أخشى بعد اليوم كثرة المعاصي التي اقترفها في حضرة الله تعالى، لأنني سوف أبرأ منها جميعاً بمجرّد الاعتراف أمام الكاهن وشراء صك الغفران. لقد اشتريت صكّ غفران بستة قروش.. إنّ تجار صكوك الغفران من القساوسة مبثوثون في كافة أنحاء البلاد، ويبيعون تلك الصكوك أحياناً بقرشين أو شربة من الخمر أو الفقاع مهما كان الذنب عظيماً)[٢٦].

٣/ ج. عصمة البابا وحرمة مخالفته:

إنّ من جملة المطبات التي وقعت فيها الكنيسة القول بحصانتها وعصمتها من جميع الأخطاء والانحرافات. تصف الكنيسة وعلى رأسها البابا نفسه على أنه جزء من مقدسات الديانة المسيحية وأنه خليفة حقيقي للباري وعيسى عليه السلام، بحيث أنّ لكلامه حكم الكتاب المقدّس نفسه، فلا يجوز نقده والاعتراض عليه، ولا بدّ من إطاعته والعمل به.

قال (أوغسطينوتر) في رسالته: (إنّ سلطة البابا مترشحة من قبل الله، لأنه خليفته في الأرض، وإنّ إطاعته واجبة حتى وإن كان مسرفاً في اقتراف المآثم والذنوب.. إنّ منزلة البابا أعظم من منزلة الملائكة، وهو جدير بالتقديس الذي تستحقه مريم العذراء وغيرها من القديسين الآخرين)[٢٧].

من خلال دراسة اجمالية ونظرة عابرة نلقيها على العناصر الداخلية لظهور النزعة الدنيوية يثبت أنّ النصوص الدينية والمباني الكلامية والاعتقادية للمسيحية نفسها شكلت رافعة وحاضنة مناسبة لولادة هذه النزعة. وهذا يثبت أن المباني المسيحية كانت تحمل بذور ضعفها وانهيارها.

٢. العناصر الخارجية:

نعني بالعناصر الخارجية الظروف الثقافية والسياسية الخاصّة التي كان لها التأثير المباشر على تنمية فسيل الدنيوية. وسوف نعرض أربع وقائع مهمة في هذا الشأن:

أ. الخلاف بين الدولة والكنيسة:

إنّ النزاع بين البابا والسلطنة الفرنسية في الفترة الواقعة بين عامي ١٢٦٩ وحتى ١٣٠٣م أدى إلى بلوغ فرضية امبريالية البابا المدرجة في قانون التشريع ذروتها، وفي الوقت نفسه فقد تلقت هذه الفرضية صفعة قوية من خلال وصل الأمم الفرنسية ببعضها وتعزيز الحسّ الوطني في تلك البلاد، ومنذ ذلك الحين لم تتمكن الكنيسة من استعادة عافيتها وسطوتها.

وفي النزاع الذي احتدم بين (جون الثاني والعشرين)، وبين (لويس باوبر) برز الخلاف حول استقلالية البابا. ففي هذا النزاع عمد (غيوم دوكام) الناطق باسم الإفرنج الأورثودوكس (ممثل المنحرفين بزعم الخصوم) إلى إشعال فتيل الاعتراض على استقلالية البابا، وضمّ إلى حركته جميع العناصر المخالفة للبابا والتقاليد المسيحية،

وتولى عملية قيادة وتوجيه هذه الحركة. ثمّ عمد بعده (مارسيل دوبادو) إلى تفصيل فرضية عدم حاجة المجتمع المدني، فخرج بنوع من الدنيوية المقرونة بالتقوى، والقريبة من مذهب (توماست آراس: القرن السادس عشر) القائم على أنّ الدولة يجب أن تتولى شؤون الكنيسة والدين، وأنّ على الكنيسة والدين التبعية والامتثال لأوامر الدولة.

وفي خضمّ هذا النزاع تبلورت فكرة حصر سلطة رجال الدين بما بعد هذه الدنيا، في حين حافظت الكنيسة على طابعها كمؤسسة اجتماعية[٢٨].

ب. نهضة الاصلاح الديني:

إنّ نهضة الإصلاح الديني (**reformation**) من العناصر الأخرى المؤثرة في تكوين وصياغة الحركة الدنيوية في العالم الغربي. أي التيار الذي أدى بالتدريج إلى الحدّ من سلطة الدين في شؤون الحياة.

وقد كان (مارتن لوثر: ١٤٨٣ ـ ١٥٤٦م) رائد هذه الحركة الإصلاحية. حيث عمد إلى بيان بعض الرؤى لغرض الإصلاح في أوضاع الكنيسة، ومن ضمن تلك الرؤى الفصل بين الدين والسياسة، وقال لوثر: إنّ الملوك يحصلون على سلطته من الله تعالى مباشرة، وإنّ مسؤولية الكنيسة تنحصر بالأمور الروحية والمعنوية فقط.

لقد أفضت حركة الاصلاح الديني إلى الحدّ من سلطة الكنيسة، وظهور الفلسفة السياسية الجديدة. وكان من تبعات هذه الحركة اختدام الصراع بين الفرق المذهبية، الأمر الذي قضى على قداسة الدين واضمحلال بريقه والتمهيد لظهور النزعة الدنيوية[٢٩].

ج. الفساد المالي والأخلاقي للقساوسة والكنيسة:

لقد كان للفساد المالي والأخلاقي لرجال الإكليرك دور كبير في حذف الكنيسة وإخراجها من الساحة السياسية والاجتماعية. فقد كان القساوسة يعمدون بمختلف الطرق ـ من قبيل: بيع صكوك الغفران، والتعاون مع حكومات الجور وتدعيم أركان حكمهم، وكذلك العبث بأموال الكنيسة ـ إلى تنمية ثرواتهم الشخصية، كما انغمسوا من جهة أخرى في المفاسد والمنكرات، بحيث كان النساء والرجال يقيمون حفلات الرقص

والغناء والمجون في الكنائس! فعافت نفوس الناس مرأى الكنائس والقساوسة.

ذكر المؤرخ والعالم الغربي الشهير (ول ديورانت) في كتابه قصة الحضارة الكثير من المسائل والقصص التي تحكي عن الفساد المالي والأخلاقي للقساوسة. ونشير فيما يلي إلى واحدة من تلك النماذج:

يقول الكاهن (برناردينو): (إنّ الكثير من الناس كانوا يفاجأون لرؤيتهم واقع ما عليه حياة القساوسة والرهبان والراهبات من الإقبال على الدنيا والقبول بالذل والهوان، بل وقد يفقدوا إيمانهم نتيجة لذلك)[٣٠].

كما ذهب (ديت نورنبرك) في لائحته بشأن تراكم الثروة في الكنيسة عام ١٥٢٢م إلى القول:

(إنّ الكنيسة تمتلك نصف الثروة التي تمتلكها الدولة الألمانية، وخمس أو ثلاثة أرباع الثروة الفرنسية، كما أنها تمتلك ثلث الأراضي الإيطالية)[٣١].

كما قال (ول ديورانت) متحدّثاً عن الفساد الأخلاقي للقساوسة: (إنّ امتعاض الناس واحتقارهم للقساوسة الفاسدين في هذه الردة الكبرى، لم يكن بالعامل الهيّن)[٣٢].

قال (جان يروميار) الراهب: (إنّ أكثر القساوسة ـ إن لم نقل جميعهم ـ قد انغمسوا في البطنة، فلم يكن لهم من همّ سوى ملء أكراشهم بأنواع المآكل والشراب، من هنا أخذ الناس حالياً يطلقون على مجامع الرهبان تسمية المواخير وبيوت الدعارة والقمار)[٣٣].

وقال (بتراك): (كان الزنا، والزنا بالمحارم، والاغتصاب، والانغماس في الشهوات هي التسلية الوحيدة التي يمارسها القساوسة)[٣٤].

وطبعاً فإنّ بحث أسباب الفساد المالي والأخلاقي للكنيسة يحتاج إلى مجال آخر.

د. عنف الكنيسة:

إنّ الهداة إلى الدين بدلاً من التعامل مع أتباعهم بمنتهى العطف والحنان، ودعوتهم إلى الله من خلال البيان والكلمة الطيبة المشفوعة بالاحترام والتواضع، كان رجال الدين يمارسون أقسى أنواع الارهاب الفكري بحقّ من يخالفهم الرأي من العلماء، بحيث لم يكن المحققون ليجرأوا على الجهر بما

يخالف الكنيسة فيما تراه علماً، أي أنهم كانوا مضطرين إلى التفكير بذهنية رجال الكنيسة فقط. وقد بدأت هذه الضغوط الفكرية من القرن الثاني عشر واسترت حتى القرن التاسع عشر، وطالت الكثير من البلدان الأوربية مثل: فرنسا، وانجلترا، وألمانيا، وهولندا، والبرتغال، وبولندا، وأسبانيا، وكان لذلك بطبيعة الحال ردود فعل سيئة للغاية تجاه الدين بشكل عام[٣٥].

وفي هذا الإطار عمدت الكنيسة إلى إقامة محاكم التفتيش بغية القضاء على خصومها أو إنزال أقسى العقوبات بحقهم بمختلف الذرائع من قبيل: الابتداع في الدين، والهرطقة أو الزندقة وما إلى ذلك، وقد ذكر المؤرخون الكثير من هذه الأحداث الفجيعة والمأساوية، ولكننا سنكتفي بذكر واحدة منها رعاية للاختصار:

قال (ول ديورانت): (كان لمحاكم التفتيش قوانينها وأساليبها الخاصّة، فكانت تطالب الناس من فوق المنابر بالوشاية والإخبار عن كل من يتهمونه بالإلحاد وإنكار الدين وانتحال البدع، ورفع أمر أو تسليمه إلى الهيئة القضائية في تلك المحاكم. وبذلك كانت الكنيسة تحرض الناس على التجسس واتهام الجار والاصدقاء والأقارب وتحرض بعض الناس على بعض وتشجعهم على الوشاية ببعضهم، وكانت تعد الوشاة بكتمان أسرارهم وحمايتهم. وإنّ الذين كانوا يمنعون عن الوشاية بمن يعرفونه من الملحدين أو يتسترون عليه أو يؤونهم، يتعرّضون لأنواع العذاب واللعنة والتكفير.. وكانت أساليب التعذيب تختلف من مكان لآخر. فكان أحياناً يتمّ ربط يدي المتهم خلف ظهره وتعليقه منهما. وأحياناً توثق يداه من الخلف ويتمّ ضربه على رقبته حتى يختنق. وقد تربط أطرافه بحبال قوية ويشدّ عليها بقوة حتى تخترق اللحم وتصل إلى العظام)[٣٦].

وفي عام ١٤٠١م أصدر (هنري الرابع) في إنجلترا بطلب من الكنيسة قانوناً معروفاً بـ (حرق المبتدعين). وقد ذكر (ول ديورانت) إحصائية بضحايا هذا القانون على النحو الآتي:

(منذ عام ١٤٨٠ وحتى عام ١٤٨٨م، تمّ حرق ٨٨٠٠ شخصاً، كما صدرت أحكام مختلفة أخرى بحق ٩٦٤٩٤ شخصاً. ومنذ عام ١٤٨٠م وحتى عام ١٨٠٨م، تمّ إحراق ٣١٩١٢ شخصاً، كما صدرت أحكام مختلفة

بحقّ ٢٩١٤٥٠ شخصاً آخر)[٣٧].

وفي القسم الآتي من هذا المقال سوف نبحث في أسباب الترويج للدنيوية في الغرب، وجذور الدنيوية في الإسلام وإيران وأهداف وأسباب ترويجها في إيران، وكذلك بطلان الدنيوية من وجهة نظر الإسلام.

تعرضنا في القسم الأول من هذا المقال إلى بيان المعاني اللغوية والاصطلاحية للحركة الدنيوية، مع بيان أسسها الرئيسة، وجذورها التاريخية، وأسباب ظهورها في العالم الغربي. وفي هذا القسم سنعمد إلى بيان مسائل من قبيل الدوافع من وراء الترويج لهذه النزعة الفكرية في الغرب، ونماذج الدنيوية في تاريخ المسلمين، وجذورها، وسيادتها ومن ثمّ أفول هذه الحركة الفكرية في إيران.

دوافع الترويج للحركة الدنيوية في العالم الغربي:

يمكن تقسيم الدوافع من وراء الترويج للدنيوية في الغرب بشكل عام إلى مجموعتين، وهما كالآتي:

١. الدوافع الإيجابية:

كانت الدعوة إلى الدنيوية تتمّ عبر قنوات تدار من قبل المتدينين، ويراد منها المحافظة على قداسة الدين، ومن جهة أخرى كانوا يرون الديانة المسيحية معارضة لبعض القيم السائدة في المجتمع الغربي. إنّ التعارض إنما يفترض بين شيئين يلتقيان في نقطة معينة، أما إذا كانا يسيران على خطين متوازيين، ولا يلتقيان في أيّ نقطة أبداً، فلن يمكن حصول التعارض بينهما. وقد سعى هؤلاء إلى التوفيق بين الدين من جهة وبين العلم والفلسفة والعقل من جهة أخرى فقالوا: إنّ دائرة الدين تنحصر في سلسلة من المسائل الفردية في إطار علاقة الإنسان بخالقه. وبشأن القيم والمحرّمات والواجبات قالوا: إنّ كل واجب ومحرّم يطرح في سياق علاقة الإنسان بخالقه يدخل في الدائرة الدينية، وأنّ العلم لا يعارضها. وأما إذا كانت هذه الواجبات والمحرمات مرتبطة بالحياة الاجتماعية فلا ينبغي للدين أن يتدخل فيها. فقيل مثلاً: إنّ العقوبات التي أقرّها الدين بحق المجرمين لا يمكن قبولها بحال، وذلك

لعدم تناغمها مع الكرامة الإنسانية، فإنّ كلّ مجرمٍ مريض، والمريض يحتاج إلى معالجة، لا إلى معاقبة.

٢.الدوافع السلبية والمغرضة:

كان للذين يرون الدين سدّاً منيعاً وعقبة كأداء في الوصول إلى مآربهم وأطماعهم دور كبير في الترويج للنزعة الدنيوية. ومن بين هؤلاء القائمون على الحكومات التي كانت تضرب على معزوفة فصل الدين عن السياسة من أجل ضمان منافعهم الشخصية. وأخذ بعض العلماء الذين وجدوا الدين معارضاً لاكتشافاتهم العلمية يطربون لتلك المعزوفة، وبالتالي تمّ تعزيز الفكر الدنيوي.

والمسألة الملفتة للانتباه هنا هي أنّ النزعة الدنيوية في العالم الغربي قد قطعت مرحلتين، وقد انتقلت خلال ذلك من المرحلة الضعيفة إلى المرحلة الشديدة والمتطرّفة:

المرحلة الأولى: تعود للنزعة الدنيوية المتعلقة بعصر الإصلاح الديني (**reformation**). ففي هذه المرحلة ظهرت (البروتستانتية) بهدف اصلاح الدين. وإنّ الدنيوية بهذه الصيغة لا تنفي الدين، وإنما تحصره في الأمور الفردية، وتبعده خارج المسائل الاجتماعية.

وأما في المرحلة الثانية فتعود هذه النزعة إلى عصر النهضة (**renaissance**)، وهي المرحلة التي تمّ فيها نبذ الدين، واتخذت النزعة الدنيوية صيغتها المتطرّفة. وفي هذه المرحلة ساد الاعتقاد بضرورة صرف الأنظار عمّا وراء الطبيعة والتركيز على الحياة فوق الأرض، واستبدال الإله بالإنسان. وفي ذلك يقوم عصر النهضة على (محورية الإنسان). ففي هذه النزعة يدور كلّ شيء حول محور الإنسان، إبتداءً من العلم والمعرفة إلى القيم والأخلاق والسياسة والحقوق والدولة[٣٨].

نماذج من الدنيوية في تاريخ المسلمين:

يمكن لنا أن نذكر العديد من الأسباب التي أدت إلى ظهور النزعة الدنيوية في أوساط المسلمين، وهي كالآتي:

١ .حادثة السقيفة وانحراف الدولة الإسلامية عن مسارها الصحيح:

بعد رحيل النبي الأكرم ﷺ حدثت أمور ووقائع في تاريخ الإسلام مهّدت للفصل بين الدين والسياسة. إنّ أهم مسألة وقعت بعد رحيل النبي ﷺ وكانت في الحقيقة الشرارة التي أعقبتها سلسلة من الحوادث المريرة في تاريخ الإسلام هي حادثة السقيفة التي أسست للانحراف والانحطاط والاختلاف بين المسلمين، وتبعاً لها تلقى العالم الإسلامي الكثير من الضربات المهلكة. وفي هذا السياق كان بعض المسلمين يرى في أحاديث النبي الأكرم ﷺ تهديداً لأركان حكمه فعمد إلى إصدار بيان يقضي بجمع المكتوب منها وإحراقه وإتلافه، ومنع جميع الصحابة من رواية ما يحفظه منها، وبلغ الذروة في وضع الأحاديث وتحريفها. الأمر الذي أدى إلى طمس حادثة الغدير التي أوصى فيها النبي للإمام علي بالإمامة والخلافة، إذ تمّ نبذ النصّ الوارد عن رسول الله ﷺ واستعاضوا بدلاً عنه باجتهادات بعض الصحابة والشورى، فلجأوا في الحقيقة إلى نوع من الفصل بين الدين والسياسة، فقد تمّ حرف الخلافة عن مسارها الصحيح، كما تمّ الفصل بين القرآن والعترة، وبذلك غرسوا البذرة الأولى للفصل بين الدين والسياسة. فإنّ الحكومة وإن كانت في ظاهرها تركب موجة الدين والإسلام، ولكنها بحسب المضمون والمحتوى كانت بعيدة كلّ البعد عن حقيقة الإسلام وواقعه، حتى وصل الأمر في العصر الأموي إلى مكافحة العلوم والمعارف الدينية. وتمّ استبدالها بالدعوة إلى إحياء التقاليد والأعراف الجاهلية، وبذلك انفصلت السياسة عن الدين على المستوى العملي، وتمّ إقصاء الذين ورثوا القيم الإسلامية من رسول الله ﷺ وتولى قيادة زمام المجتمع الإسلامي والمسلمين أناس لم يدركوا من الإسلام حتى إسمه، واكتفوا من ذلك بالديكور الظاهري.

وقد ذهب الاستاذ الشهيد مرتضى المطهري ﷺ إلى القول بأنّ الإسلام لم يتلقّ الضربة الأقوى إلا عندما تمّ الفصل بين الدين والسياسة. وبناءً على تعبيره فإنّ النسبة بين الدين والسياسة كالنسبة بين الروح والجسد. ولا بدّ من الربط بين الروح

والجسد والمخ والجلد. إنّ فائدة الجلد تكمن في الحفاظ على المخ، كما أنّ الجلد يحصل على حياته من المخ. إنّ اهتمام الإسلام بأمر السياسة والدولة والجهاد وسنّ القوانين من أجل الحفاظ على المواريث المعنوية والروحية، أي: التوحيد، والمعارف الروحية والأخلاقية، والعدالة الاجتماعية، والمساواة، والعواطف الإنسانية. وقد عمد الأئمة عليهم السلام طوال حياتهم إلى الحفاظ على التراث المعنوي للإسلام، وبذلك فصلوا بين سلوك الحكام وحقيقة الإسلام[٣٩].

٢. سقوط الامبراطورية العثمانية وظهور الفكر الإلحادي:

كان حكم الأتراك الذي امتد لستة قرون باسم الإسلام تلفيقاً ظاهرياً بين الدين والدولة، وقد هيمن على أكبر أجزاء العالم الإسلامي العربي وغيره.

إلا أنّ خسارة الدولة العثمانية في الحرب العالمية الأولى وزعزعة أركانها خلق أرضية مناسبة لأنصار القول بفصل الدين عن السياسة. فإنهم قد بذلوا - بزعامة مصطفى كمال وتوظيف الفرصة المؤاتية - جهوداً كبيرة لطيّ صفحة الدولة العثمانية. وقد كان شعارهم الرئيس هو القول بفصل الخلافة عن الدولة. وكانوا يتظاهرون بأن ذلك يؤدي إلى الحفاظ على قداسة وهيبة الخليفة في أنظار المسلمين، وكانوا يعتقدون أيضاً بأنّ الله لم يصدر تشريعاً خاصاً بشأن الحكومة الدينية.

صرّح مصطفى كمال قبل إلغاء الخلافة قائلاً:

(لقد أمر نبينا أصحابه قائلاً: أدعوا شعوب العالم إلى الدين الإسلامي، ولم يأمرهم بأن يحكموا هذه الشعوب).

وقد تمكن بمساعدة أنصاره والدول الغربية من الإطاحة بآخر الخلفاء العثمانيين (عبد المجيد) عام ١٩٢٣م، وتأسيس الحكومة العلمانية والإلحادية، فلقب بـ (أتاتورك). فعمد بعد ذلك إلى تعطيل المدارس الدينية كخطوة أولى، ثمّ ألغى قوانين الفقه الإسلامي، واستعاض عنها بالقوانين الغربية. وبذلك نجح في تطبيق عقيدته الالحادية والعلمانية[٤٠].

٣ .تسرّب الثقافة الغربية في العالم الإسلامي:

باشرت الثقافة الغربية ـ بعد تكوينها المتزامن مع سيطرتها الاقتصادية وبريقها المادي ـ هجومها على الشرق. هناك من يرى أنّ التفكير الدنيوي والعلماني لم يدخل إلى العالم الإسلامي إلا بعد هجوم نابليون بونابارت على مصر في عام ١٧٩٨م، والحروب بين إيران وروسيا، وسيطرة فرنسا على الجزائر عام ١٨٥٧م. فبعد احتلال مصر عسكرياً من قبل الجيوش الفرنسية بقيادة نابليون بونابارت، أقيمت حكومة مصرية برئاسة محمد علي باشا، وكانت تلك الحكومة باكورة تطبيق الفكر الدنيوي والعلماني في العالم العربي. حيث كانت أغلب فرامينه بما في ذلك قانون الأحوال الشخصية والقوانين المدنية متطابقة مع القوانين الغربية. وبعد ذلك أخذت سائر الدول العربية مثل: العراق وسوريا وليبيا في هذا الشأن تحذو حذو الحكومة المصرية.

ومن جهة أخرى فقد لعب المبشرون دوراً كبيراً في إشاعة التفكير الدنيوي والعلماني من خلال التأسيس للمراكز الخيرية ومؤسسات التربية والتعليم.

وقد قام المستشرقون ـ من خلال دراسة ثقافة المجتمعات ومساعدة علماء الآثار، وسرقة التراث والكتب العلمية ـ بتوجيه ضربات موجعة إلى المجتمعات الإسلامية. فإنهم من خلال تحديد نقاط قوّة وضعف المجتمعات الإسلامية، باشروا تعليم المستعمرين المواطن الهشة التي يمكنهم التغلغل من خلالها إلى هذه المجتمعات.

كما تُعدّ الأديان المنتحلة، والأقليات المذهبية، وتشكيل الأحزاب والتكتلات (بما في ذلك الماسونية) من الأساليب الأخرى لتغلغل الثقافة الغربية في المجتمعات الشرقية. وقد كانت الأقليات المسيحية من طلائع المؤمنين بالنزعة الدنيوية والترويج لها والتبشير بها في البلدان العربية[٤١].

٤ـ المستغربون من المتنوّرين والمتجدّدين:

إنّ من بين الأسباب المؤثرة في الترويج للنزعة الدنيوية والعلمانية ونشرها في العالم الإسلامي هي الجهود

المستميتة التي قام بها المغرر بهم من المستنيرين الرجعيين والمتجددين. فقد دأب هذا النوع من المستنيرين ـ لجهلهم بأسس الإسلام أو عنادهم أو كسب الشهرة ـ على تقديم تفاسير خاطئة عن الإسلام.

وكان من بين المؤسسين لهذه النزعة الفكرية في العالم الإسلامي: (مصطفى كمال) في تركيا، و(علي عبد الرزاق) في مصر، و(ساطع الحصري) في العراق، و (ميرزا ملكم خان) و(ميرزا فتح علي آخند زاده) في إيران.

ويمكن القول بأنّ أول رسالة تبنت الدفاع عن الرؤية الدنيوية والعلمانية في العالم الإسلامي بشكل صريح ورسمي، رسالة تحمل عنوان: (الخلافة وسلطة الأمة) والتي تمّ طبعها ونشرها عام ١٩٢٢م من قبل المجلس الوطني التركي[٤٢].

وبعد ذلك بثلاثة أعوام (عام ١٩٢٥م) بادر علي عبد الرزاق إلى نشر كتاب تحت عنوان (الإسلام وأصول الحكم) في الدفاع عن النزعة الدنيوية والعلمانية، ردّاً على كتاب (الخلافة أو الأمة العظمى) لمؤلفه رشيد رضا. الأمر الذي استدعى ردود فعل من قبل علماء مصر والحكم بتكفيره[٤٣].

وقد ادعى علي عبد الرزاق في كتابه هذا أنه لا يوجد في القرآن الكريم حتى ما يشبه الدليل على وجوب إقامة الدولة والتصدّي للأمور السياسية، وإنّ الأمر الوحيد الذي أوجبه الإسلام هو ضرورة تطبيق الأحكام الإلهية، ولكن بعد اجماع الأمة على تطبيق هذه الأحكام، لا تعود هناك من حاجة إلى نصب الإمام أو الخليفة أو أيّ شخص آخر ليتولى إدارة شؤون السياسة والسياسة، وذلك حيث قال: (لو كان في الكتاب الكريم ما يشبه أن يكون دليلاً على وجوب الإمامة؛ لوجد من أنصار الخلافة المتكلفين...)[٤٤].

النزعة الدنيوية والعلمانية في إيران:

يمكن لنا أن نبين جزور ومسار دخول التفكير الدنيوي والعلماني في إيران من خلال ثلاث مراحل على النحو الآتي:

١. ظهور العلمانية والدنيوية في إيران:

إنّ تغلغل الفكر العلماني والدنيوي ـ مهما كان ضئيلاً وفي مراحله البدائية ـ في إيران يعود إلى أواخر العصر الصفوي وبدايات العصر القاجاري.

كانت محاكاة الفن قد شكلت البوابة الأولى لدخول الحضارة الغربية في إيران، وهو ما حدث في العصر الصفوي. فقد دأب الملوك الصفويون على مطالبة ملوك أوربا بإرسال الحرفيين والتجار وأساتذة الفلك والرياضيات للتدريس والعمل في إيران، وكان لتواجد هؤلاء الحرفيين والسفراء والسائحين والتجار والأساتذة الأثر الكبير في شيوع التقاليد والأعراف والعادات الغربية في إيران. وكان الملوك مولعين بالتراث الفني الغربي ويبذلون الكثير من أجل تزيين بيوتهم بمظاهر هذه الفنون.

كان سلوك الملوك والأمراء سبباًفي النفوذ المتزايد للحضارة الغربية وتأثيرها على ثقافة الإيرانيين، بحيث حدثت بعض الزيجات الأسرية بين الإيرانيين والأوربيين، وكان لهذا دور في انتشار بصمات الحضارة الأوربية في إيران.

حدث إرسال الدفعة الأولى من الطلاب الإيرانيين إلى أوربا في عهد الشاه عباس الثاني الصفوي. إلا أنّ أغلب هذه البعثات العلمية كانت تعود ـ بدلاً من الوعي والعلم ـ محمّلة بأطنان من الانبهار بالإباحية الجنسية والانحلال الخلقي الذي هو حصيلة عصر النهضة الأوربية[٤٥].

تفاقم الاستغراب في العصر القاجاري:

في العهد القاجاري ارتفعت وتيرة معرفة الإيرانيين بالحضارة الغربية. حيث أخذ المسافرون الإيرانيون إلى البلدان الأوربية يتحدّثون عن التقدّم والتطوّر الحاصل هناك، وألفوا في ذلك الكتب، ومن أولئك:

١ ـ عبد اللطيف الشوشتري، من العلماء الإيرانيين المقيمين في الهند. فقد ألف كتاباً يحمل عنوان (تحفة العالم) تحدّث فيه عن المؤسسات الجديدة من قبيل: الحرية السياسية، وظهور العلم الحديث، والإصلاح الديني، والحدّ من

سلطة رجال الدين الإكليركي من البابوات والقساوسة، وتأسيس المجالس التشريعية، واستقرار الديمقراطية[٤٦].

٢ ـ الميرزا أبو الحسن خان ايلجي، من حاشية بلاط فتح علي شاه، فعلاوة على انبهاره بالحضارة الغربية عمد إلى الانخراط في الماسونية، وأخذ يتسلم راتباً شهرياً من السفارة الإنجليزية، واتخذ لنفسه مساراً ليبرالياً. أقام في إنجلترا لسنة ونصف، وخطط للكثير من مؤسسات الحضارة الجديدة. وقد كانت الحرية المطلقة في العلاقات الجنسية تشد انتباهه بقوّة، كما أنه شخصياً طوال مدّة إقامته في إنجلترا لم يقم بسوى الانخراط في العمالة للاستعمار الإنجليزي والانغماس في الملذات الجنسية، والتجسس ضدّ أبناء جلدته لصالح الاستعمار الغربي[٤٧].

٣ ـ وبعد اندحار إيران في حربها ضد الروس ازداد شعور الإيرانيين بالحاجة إلى التكنولوجيا، وبذلك وجدت الثقافة الغربية طريقها إلى المجتمع الإيراني مفتوحاً أكثر من ذي قبل. وإنّ رغبة عباس ميرزا وولعه بالتفوق العسكري حدا به إلى استئناف إرسال البعثات الطلابية إلى الغرب. ومن بين أشهر الشخصيات التي تمّ إرسالها إلى أوربا في هذه المرحلة يمكن لنا تسمية (الميرزا صالح الشيرازي)، و(حسين علي آغا). إنّ الميرزا صالح الذي كان يعمل تحت إمرة أبي الحسن خان إيلجي قد حذا حذوه في الانخراط في سلك الماسونية، وظلّ وفياً للإنجليز حتى لفظ أنفاسه الأخيرة. وأما حسين علي آغا، فهو وإن لم يكن بأهمية الميرزا صالح، إلا أنّ الأفكار التي كان يطرحها هي التي ضربت حجر الأساس للقومية المشروطة في إيران.

وعلى أيّ حال فقد كان المثقفون بعد عودتهم من الغرب يسخرون من الثقافة الإسلامية والوطنية، ويجعلون من الآداب والثقافات والأفكار الغربية مثلاً يحتذونه في حياتهم الشخصية والعلمية. وهكذا بدأت همسات الدعوة إلى الفصل بين الدين والسياسة تُسمع من أفراد مثل: الميرزا أبو الحسن خان إيلجي الشيرازي، وحسين علي آغا، والميرزا محمد صالح الشيرازي وأمثالهم.

٤ ـ والجماعة الأخرى من

المستنيرين الذين أثروا بشكل واضح على علمنة المجتمع، وتيار الليبرالية السياسية ـ الاجتماعية، والتطوّرات الثقافية، تتكون من: الميرزا ملكم خان ناظم الدولة، والميرزا فتح علي آخند زاده، والميرزا عبد الرحيم طالبوف، والميرزا آغا خان الكرماني. فهؤلاء هم المؤسسين والعلماء للماسونية، والمبشرين والمروّجين لأفكار الغرب في إيران.

تقوم جذور الفكر الماسوني على ثلاثة أصول رئيسة:

أ ـ محورية الإنسان (الحركة الإنسانية)، ومن تفرعاتها: الحرية والمساواة.

ب ـ عدم الإيمان الحقيقي بالدين. فقد اشتهروا بالقول بعبادة الله دون الاعتقاد بالوحي والشريعة. لقد كان الماسونيون أحرار في اعتناق أي مذهب أو دين شرط عدم إيمانهم بالوحي والشريعة السماوية، ولكنهم كانوا ممنوعين من الخوض في أي بحث ديني داخل أروقة الماسونية.

ج ـ يعتبر عدم الوطنية أو الإيمان بالمواطنة العالمية من المبادئ البارزة للماسونية، بمعنى أنّ الماسوني لا ينتسب إلى أيّ وطن أو بلد بعينه، بل هو فرد منتسب إلى العالم أجمع ووفي إلى القيم الغربية، وكان آنذاك يؤمن بعالم خاضع للواء الإمبراطورية البريطانية[٤٨].

كما تقدم أن ذكرنا فإنّ من جملة الأصول الأساسية النزعة الدنيوية، هي الحركة الإنسانية، والإباحية (الحرية المطلقة)، وباختصار: الليبرالية، وهي عين الأصول والأسس الموجودة في الماسونية، من هنا فإنّ جميع المنتسبين إلى عضوية الماسونية كانوا بنحو من الأنحاء منتسبين إلى الحركة الدنيوية أو العلمانية.

ـ يمكن لنا أن نعدّ ملكم خان أب التنوير في إيران، ومن طلائع الناشطين من أجل تحقيق القيم والأفكار الغربية في إيران. وكان ملحداً يتستر وراء الدين، فأحياناً يعرّف نفسه بوصفه أرمنياً، وتارةً أخرى يعرّف نفسه بوصفه مسلماً. وكان قد خضع لتربية غربية، وكان أول من أسس مركزاً مماثلاً للماسونية الغربية تحت عنوان (فراموشخانه)[٤٩].

كان الاستغراب العملي لـ (ملكم خان) مقروناً بصفاته الأخلاقية السيئة. إذ كان معروفاً بأوصاف من قبيل: عدم الإيمان، وفقدان الحمية الوطنية، والطمع، والجشع، وحبّ الجاه، والمكر والاحتيال، والنفاق وما إلى ذلك[٥٠].

لقد كانت الدعوة إلى بلوغ الحضارة الغربية، التربية والتعليم الحكومي وغير الديني، والقول بتفاهة أسلوب الحياة القديمة بالقياس إلى الحياة الجديدة، والنزعة الإنسانية، والمطالبة بالحريات السياسية والاقتصادية والثقافية على النمط الغربي، وضرورة تطوير العلوم والمعارف، من أهم الأصول الليبرالية السياسية والاجتماعية والنزعة الدنيوية التي تبناها ملكم خان. وكان يرى ضرورة أن يخضع العلماء والمجتهدون لوزارة العلوم، مع فصل التعليم الديني عن غيره (فصل الدين عن السياسة)، ولكنه لم يصرّح أبداً بمعارضة الثقافة الجديدة مع الإسلام، بل كان يدافع عن مقولة فصل الدين عن السياسة بأسلوب مبطّن.

ـ كان الميرزا فتح علي آخند زادة من الأصدقاء المقرّبين من ملكم خان وأتباعه. فكان علمانياً من العيار الثقيل. وكان من الناقدين الشديدين على الثقافة الإسلامية. قيل عنه: كان علمانياً شديداً ومتصلباً، ومغرماً بالحضارة الغربية. وكان مولعاً بالتأسيس للماسونية في إيران، معتبراً ذلك من ضروريات الحرية والتحرر[٥١].

وكان يصنف ضمن المستنيرين المناهضين للثقافة الإسلامية إلى الحدّ الذي دعاه إلى الاعتراض على (مستشار الدولة) مؤلف كتاب (يك كلمة) لتجاهله عدم المساواة بين الرجل والمرأة والمسلم وغير المسلم في الفقه الإسلامية، وقوله بالجمع بين الإسلام والديموقراطية!

كما ذهب إلى الاعتقاد بأنّ قانون العقوبات في الإسلام يتنافى مع روح النظام الديمقراطي الغربي!!

وكانت انتقاداته اللاذعة للنبي الأكرم صلى الله عليه وآله من خلال مشفوعة بالعصبية القومية للإيرانيين والديانة الزرادشتية المعروفة بوصفها ديانة إيرانية[٥٢].

ـ كما كان الميرزا عبد الرحيم طالبوف من بين المستنيرين العلمانيين الذين كانوا

يـذهبون إلـى القـول بفصـل الـدين عـن السياسـة، وكـان مثـل مستشـار الدولـة وملكم خان فـي التظاهر بالدفاع عن الدين الإسـلامي، ولكنـه بسـبب ميولـه الغربيـة الواضحة فقد تعرّضت مؤلفاته للحظر من قبل آية الله الشيخ فضل الله النوري ﷺ، كما تمّ تكفير طالبوف نفسه[٥٣].

٢. عصر سيادة الدنيوية والعلمانية في إيران:

كانـت (حركـة المشـروطة) انتفاضـة إسلامية بقيادة علماء الدين للوقوف بوجه الاسـتبداد وتطبيـق الشـريعة. وعلينـا أن نعتبـر المشـروطة نقطـة التقـاء ثـلاث تيـارات سياسـية وهـي: الفكـر الإسـلامي، والعلمـاني، والاسـتبداد. وانتهـى ذلـك بسـيادة المسـتغربين وسـيطرتهم علـى المجتمـع، وأدت بالتـالي إلـى انقـلاب رضـا خـان بـدعمٍ مـن الإنجليـز والهيمنـة الكاملـة للعلمانية والدنيوية في إيران.

وفـي هـذا السـياق كـان بنـاة العلمانيـة يخوضـون مـن جهـة حربـاً ضـد الإسـلام، ومن جهـة أخرى يسـعون ـ مـن خـلال إحيـاء تـاريخ مـا قبـل الإسـلام والأخـذ بظـواهر الثقافـة الغربيـة ومحوريـة الملـك ـ إلـى التأسيس لأيديولوجية جديدة.

إنّ الخصـائص البـارزة والمهمـة للدنيويـة والعلمانية في هذه المرحلة عبارة عن:

أ ـ مكافحـة الإسـلام، والـدعوة إلـى التجـدد ونبـذ الإسـلام والمؤسسـة الدينيـة مـن خـلال التشـكيك فـي الأسـس والمبـاني الدينيـة، والـدفاع عـن التيـارات المنحرفـة، وقطع الطريـق على نفـوذ الزعمـاء الـدينيين، والسـعي إلـى نشـر الفسـاد والفحشـاء، والـدعوة إلـى نشـر الثقافـة الغربيـة فـي المجتمع.

ب ـ هيمنـة النظـام التعليمـي القـائم علـى العلمانية المستوردة من الغرب.

ج ـ تـدوين وتطبيـق النظـام القضـائي الحـديث القـائم علـى أسـاس حقـوق الإنسـان وفقاً للرؤية الغربية.

د ـ إقامـة مؤسـات ثقافيـة، والعمـل علـى تغيير الأبجدية.

هـ ـ حظـر الحجـاب والـدعوة إلـى السفور، وتوحيد الأزياء[٥٤].

٣. مرحلة أفول العلمانية والدنيوية في إيران:

يجب اعتبار انتصار الثورة الإسلامية في إيران وسيادة المؤسسة الدينية بداية أفول العلمانية. وذلك لأنّ هذه الثورة قامت على أسس الدين وقيادة فقيه جامع للشرائط ومشاركة الجماهير المسلمة. إنّ الثورة الإسلامية كانت معلولة للمواجهة بين الفكر الإسلامي والفكر العلماني، وكانت الغلبة في هذه المواجهة للفكر الديني، ونكوص العلمانية على أعقابها. وبعد انتصار الثورة الإسلامية واستعار أوار الحرب المفروضة عليها، اختارت الأقلام العلمانية العزلة، ولكن ما أن ألقت الحرب أوزارها، وظهور مناخ سياسي ملائم، وخاصة في السنوات الأخيرة حتى نجم قرن العلمانية من جديد، وبأساليب ناعمة ومدروسة للغاية، فأخذوا يوجهون سهامهم في معارضة الدين والدولة من خلال المجلات والمؤتمرات الحوارية والكتب. كان هدفهم الأساس من ذلك هو إضعاف ولاية الفقيه، وإظهار الدولة الدينية بوصفها عاجزة عن إدارة شؤون الناس، دائبين على تركيز فكرة الفصل بين الدين والسياسة بغية أحياء الأفكار القروسطية من جديد.

في القسم التالي سوف نعمد إلى بيان موضوع الدنيوية والعلمانية والإسلام، مع إثبات بطلان العلمانية من وجهة نظر الإسلام.

عمدنا في القسم الأول من هذه المقالة إلى بيان المعنى اللغوي والاصطلاحي لكلمة الدنيوية، وشرح أصولها وأسسها الرئيسة، وجذورها التاريخية، والأسباب التي أدت إلى طهورها في العالم الغربي.

وفي القسم الثاني تداولنا في مطالب من قبيل: الدوافع نحو الترويج للنزعة الدنيوية في الغرب، ونماذج من الدنيوية في تاريخ المسلمين، وجذور الدنيوية وعصر سيادتها، ومن ثمّ أفول هذه النزعة في إيران.

وفي هذا القسم سنبحث في مفهوم السياسة، وموارد استعمال هذا المفهوم في النصوص الإسلامية، وضرورة الحكومة وفلسفتها من وجهة نظر الإسلام، واختلاف الحكومة والسياسة الإسلامية عن الحكومة القائمة على النزعة الدنيوية والعلمانية، وأدلة القول باستحالة الفصل بين الدين والسياسة.

* * *

إنّ امتـزاج الـدين الإسـلامي بالسياسـة واستحالة الفصـل بينهمـا أمـر محسـوم، ولا يمكن التشكيك فيه بالنسـبة لأولئـك الـذين عرفـوا الإسـلام معرفـة صـحيحة. وهـو أمـر أذعـن بـه حتـى غيـر المسـلمين. مـن بـاب المثال قال جان جاك روسو:

(لقـد كـان للنبـي محمـد ﷺ فـي هـذا الشأن آراء دقيقة، وقد أقام نظاماً سياسياً ثابتاً ومحكماً، وقد استمرّ هـذا النظـام فـي ضـوء حكومـات خلفائـه. وفـي هـذا النظـام كانـت حكومـة واحـدة فقـط تـدير جميـع شـؤون المجتمـع. ولكـن مـا أن بلـغ العـرب النضـج الكافي، وتوصلوا بحسب الظـاهر إلـى مدنيـة وحضارة بشرية، حتى تحولوا في الحقيقة إلى كائنات تافهة وخاملة، فتغلب عليهم البربـر، وخضعوا لسلطانهم. وفي هـذا الأثنـاء حـدث الفصـل بـين سـلطة الـدين وسـلطة الدولـة، وصار المجتمع يدار من قبل سلطتين)[٥٥].

طبقاً لتعاليم الـدين الإسـلامي المقـدّس فإنّ الحاكمية المطلقـة إنمـا هـي للـه، قـال تعـالى: ﴿ **إِنْ الْحُكْـمُ إِلاَّ لِلَّـهِ** ﴾[٥٦]، إلا أنّ تطبيق هذه الحاكمية وممارستها علـى أرض الواقع تتمّ بإذن الله للأنبياء عليهم السلام ومن ينوبهم بالنيابة الخاصّة أو العامة. وهذا يعني حضـور الدين في جميع مجالات الحيات البشرية.

تسـعى النزعـة الدنيويـة والعلمانيـة إلـى حذف الدين وإخراجه مـن السـاحة السياسـية والاجتماعية، وجعله مختصّاً بالحياة الفرديـة والعبادية. وإعطاء حقّ التقنين والتشريع لغير اللـه، فـي حـين تقـوم الرؤيـة التوحيديـة والإسلامية علـى ضـرورة أن يكـون التشـريع والقـانون والقضـاة ومـن يقـوم علـى تطبيـق القانون مرتبطاً باللـه ومأذونـاً مـن قبلـه بنحـوٍ من الأنحاء، وإلا فلـن يكـون لـه الحـق فـي التصـدّي لهـذه الأمـور. وقـد رصـد الإسـلام تشريعات وقوانين لجميع شؤون الحياة سـواء في ذلك الفردية أو الاجتماعية.

وقبل بيان الأدلة علـى اسـتحالة الفصـل بين الدين والسياسة من وجهة نظر الإسلام، يجب علينا التذكير بالأمور الآتية:

مفهوم السياسة:

السياسة مفردة مأخوذة من مادة (سـاس يسوس)، وتعني لغة: الحكومـة، والرئاسـة، والأمر والنهي، وإدارة أمور الرعية، وإصـلاح شؤون الناس، ومراعاة مصالحهم، والحفاظ على حدّ كلّ شيء)[٥٧].

استعمالات مفردة السياسة في النصوص الإسلامية:

لقد استعملت مفردة السياسة في النصوص الدينية مراراً وتكراراً. وقد عدّ علم السياسة في بعض الأدعية والروايات بأنهه من صفات وخصائص القادة الربانيين. من ذلك أننا نجد المعصوم في بعض الروايات يقول:

(والإمام.. مضطلعٌ بالإمامة، عالمٌ بالسياسة)[٥٨].

وجاء في الزيارة الجامعة:

(السلام عليكم يا أهل بيت النبوّة، وموضع الرسالة، و... قادة الأمم، وساسة العباد، وأركان البلاد)[٥٩].

وروي عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال:

(نحن أخيار الدهر، ونواميس العصر، ونحن ساسة العباد وساسة البلاد)[٦٠].

وفي حديث ىخر تمّ التأكيد على هذه الحقيقة وهي أن أمور الدين والدنيا تدار من قبل القادة الربانيين، كي يعمدوا إلى تربية عباد الله، وهدايتهم من خلال سياستهم إلى السعادة الأبدية:

(إنّ الله عز وجل أدّب نبيه فأحسن أدبه، فلما أكمل له الأدب قال: إنك لعلى خلق عظيم، ثمّ فوّض إليه أمر الدين والدنيا والأمّة ليسوس عباده)[٦١].

وتعرّضت روايات أخرى إلى معايير وخصائص السياسة الإسلامية، وآفات السياسة، ولكننا نعرض عنها لعدم تمكننا من استيعابها في هذه المقالة.

ضرورة الحكومة وفلسفتها من وجهة نظر الإسلام:

لقد سعى الإنسان منذ بدء الخليقة، وطوال مسيرة حياته الطبيعية إلى البحث عن نظام حكومي يضمن له حقوقه الفردية والاجتماعية وإدارة أموره الدنيوية. ولذلك نرى الناس في جميع المجتمعات البشرية يستندون ـ كما يشهد لنا التاريخ بذلك ـ إلى نوع من الحكم والدولة، من قبيل: الحكم القبلي، أو الملكي، أو الاستبدادي، أو الارستقراطي، أو حكم الأثرياء، والأشراف، وبالتالي حكومات من النوع الذي نشاهده في الوقت الراهن والعالم المعاصر. وهذا يثبت أن الإنسان مهما كان مستواه العلمي فإنه يدرك ضرورة وجود الحكومة والدولة،

ويدرك استحالة الحياة الاجتماعية ولو لفترة قصيرة دون وجود نظم وقانون. ولهذا السبب عندما تتمّ الإطاحة بنظام قائم تعمّ الفوضى ويغرق المجتمع في بحر من الدماء، ويسود الهرج والمرج، وينعدم الأمن، ويشيع الاضطراب، والسلب، والنهب، والقتل، والسرقة حتى يقوم نظام جديد يعيد الأمور إلى نصابها والمياه إلى مجاريها.

إنّ الحكم من وجهة نظر الإسلام ضرورة لا محيص عنها، وقد روي الكثير من الأحاديث عن المعصومين عليهم السلام في بيان ضرورة الحكومة والقيادة وفلسفتها. وفيما يلي نشير إلى نماذج من تلك الروايات:

١ ـ روي عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنه قال: (لا بدّ للناس من إمارة برّة أو فاجرة، فأما البرّة فتعدل في القسم، وتقسم بينكم (فيكم) بالسوية. وأما الفاجرة فيبتلى فيها المؤمن، والأمارة خير من الهرج. قيل: يا رسول الله، وما الهرج؟ قال صلى الله عليه وآله: القتل والكذب)[٦٢].

٢ ـ كان الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام في المسجد مع جماعة، إذ دخل رجل من الخوارج وهو يتلو قوله تعالى: (لا حكم إلا لله) بصوت رفيع، فالتفت الإمام إلى الناس وقال: (كَلِمَةُ حَقٍّ يُرَادُ بِهَا بَاطِلٌ! نَعَمْ إِنَّهُ لا حُكْمَ إِلاَّ للهِ، ولكِنَّ هؤُلاَءِ يَقُولُونَ: لاَ إِمْرَةَ، فَإِنَّهُ لاَ بُدَّ لِلنَّاسِ مِنْ أَمِير بَرّ أَوْ فَاجِر)؛ فتعجب الناس من كلام الإمام عليه السلام وقالوا له: (هذا البرّ قد عرفناه، فما بال الفاجر؟!). فقال الإمام عليه السلام: (يَعْمَلُ فِي إِمْرَتِهِ الْمُؤْمِنُ، وَيَسْتَمْتِعُ فِيهَا الْكَافِرُ، وَيُبَلِّغُ اللهُ فِيهَا الْأَجَلَ، وَيُجْمَعُ بِهِ الْفَيءُ، وَيُقَاتَلُ بِهِ الْعَدُوُّ، وَتَأْمَنُ بِهِ السُّبُلُ، وَيُؤْخَذُ بِهِ لِلضَّعِيفِ مِنَ الْقَوِيِّ، حَتَّى يَسْتَرِيحَ بَرٌّ، وَيُسْتَرَاحَ مِنْ فَاجِر)[٦٣].

وبديهي أنّ الإمام عندما يقول: (لاَ بُدَّ لِلنَّاسِ مِنْ أَمِير بَرّ أَوْ فَاجِر) لا يعني أنّ البر والفاجر في هذا المفهوم متساويان، وإنما المراد إنّ المهم في الدرجة الأولى هو أن يتولى زمام الأمور رجل عادل وصالح، فإن لم يكن ذلك فلا بد من إقرار النظم بين الناس ولو على يد رجل فاجر، ليحول دون الاحتراب بين الناس.

٣ ـ روي عن الإمام علي عليه السلام أنه قال: (والٍ ظلوم غشوم، خيرٌ من فتنةٍ تدوم).

وذلك للأسباب التي ذكرناها آنفاً في الحديث السابق

اختلاف الحكومة الإسلامية عن الحكومة القائمة على العلمانية:

يمكن لنا بيان الاختلاف بين الحكومة والسياسة الإسلامية وبين الحكومات القائمة على النزعة الدنيوية والعلمانية ضمن المحاور الثلاثة الآتية:

١. الاختلاف في الأسس الفكرية:

طبقاً للرؤية السياسية في الإسلام تكون الحاكمية المطلقة لله عزّ وجل، وإنّ الله تعالى هو منشأ الشرعية والحكومة الدينية، وأنّ السياسة الإسلامية تقوم على التشريعات السماوية. وطبقاً لهذه الرؤية فإنّ الدين يتدخل بشكل تام في جميع شؤون حياة الإنسان سواء في ذلك الأمور الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والأخلاقية وما إلى ذلك، وأنه ينظم العقل والعلم في ضوء التعاليم الدينية والعلاقات الاقتصادية والسياسية في المجتمع.

في حين تقوم النزعة الإنسانية والعقلية والعلمانية ـ طبقاً لما تقدم في القسم الأول من هذه المقالة ـ على الأسس والأصول المنتزعة من الحركة الدنيوية. وطبقاً لهذه الرؤية فإنّ الإنسان يكون هو المحور وقطب الرحى الذي تدور حوله شؤون الحكم والدولة. فالحكومة تدار طبقاً للقوانين البشرية، وإنّ منشأ مشروعية الحكومة هو الشعب. وإنّ إدارة الأمور الاجتماعية والسياسية والاقتصادية تعود إلى الإنسان، وعلى هذا الإنسان أن يعتمد على نفسه وأن يتوصّل إلى ترسيخ أركان حياته في ضوء علمه وعقله بعيداً عن التعاليم الدينية والقيم المعنوية.

٢. الاختلاف في المسار التطبيقي:

إنّ الإباحية والإلحاد ـ كما تقدّم أن ذكرنا ـ من الأسس الرئيسة في الرؤية الدنيوية. ولذلك فإنّ الرؤية الدنيوية تبيح ارتكاب كل شيء للوصول إلى الهدف، فالغاية عندها تبرر الوسيلة، على الطريقة الميكافيلية. فالذي يحضى بالأصالة عندها هو الدولة، ولكي يتمّ الحفاظ على الدولة يستطيع الحاكم أن يرتكب جميع الموبقات من الكذب والنفاق والرياء والتزلف وما إلى ذلك، ولا ينصح بالتمسّك بالأخلاق إلا في الحدود التي تضمن النجاح في إدارة شؤون الدولة، وبذلك فإنهم ينظرون إلى الدين والأخلاق من هذه الزاوية بوصفه أداة ووسيلة لا أكثر.

وأما في الرؤية الإسلامية فلا بد من خوض السياسة في إطار الحدود والموازين الشرعية، ولا بد من بلوغ الهدف من خلال أدوات مشروعة. ولا يصح من وجهة نظر الحاكمية الدينية والسياسة الإسلامية بلوغ النصر وتحقيق الغاية من خلال ممارسة الظلم والجور، وفي ذلك يقول الإمام علي عليه السلام (أتأمروني أن أطلب النصر بالجور)[٦٤].

٣.١ الاختلاف في الهدف:

يقوم الهدف من الدولة والحكومة في الرؤية الدنيوية على الحفاظ على السلطة وإقامة التوازن بين الحرية والعدالة. بمعنى ما الذي يمكن فعله كي لا نضطر إلى تحديد وتقييد الحريات الفردية، وكيف يجب السيطرة على سلطة الحكام بحيث لا تخلّ بحرية الأفراد (الحرية طبقاً لتفسيرهم) ؟

طبقاً لما تقدم في بحث الإباحية بوصفها واحدة من الأسس الرئيسة للنزعة الدنيوية، تعتبر الحكومة هي الغاية في هذه الرؤية. وإنّ حفظ السلطة والحصول على الثروة من أي طريق ممكن أهم من كلّ شيء آخر.

وأما في الرؤية الإسلامية، فإنّ الهدف من السياسة والحكومة هو إحياء الدين والسنن الإلهية، وإقامة القسط والعدل، وتطبيق القوانين والحدود الإلهية، بغية توفير الأمن والإعداد للرخاء المادي والمعنوي، وإنقاذ الناس وإخراجهم من الظلمات إلى النور، وإصلاح المجتمع، ومواجهة البدع، والتعليم والتربية الصحيحة، وإحقاق حقوق الناس وخاصّة الضعفاء منهم، وبالتالي الوصول إلى الفضيلة والكمال والمعرفة.

قال تعالى في محكم كتابه الكريم: ﴿ **يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنْ الْكِتَابِ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ قَدْ جَاءَكُمْ مِنْ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ * يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنْ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُمْ مِنْ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ** ﴾[٦٥].

وقال الإمام علي عليه السلام ضمن إشارته إلى فلسفة الحكومة الإسلامية والغاية منها: (اللَّهُمَّ إِنَّكَ تَعْلَمُ أَنَّهُ لَمْ يَكُنِ الَّذِي كَانَ مِنَّا مُنَافَسَةً فِي سُلْطَانٍ، وَلاَ الْتِمَاسَ شِيءٍ مِنْ فُضُولِ الْحُطَامِ، وَلكِنْ لِنَرِدَ الْمَعَالِمَ مِنْ دِينِكَ، وَنُظْهِرَ الْإِصْلاَحَ فِي بِلاَدِكَ، فَيَأْمَنَ الْمَظْلُومُونَ مِنْ عِبَادِكَ، وَتُقَامَ الْمُعَطَّلَةُ مِنْ

حُدُودِكَ)[٦٦] .

إنّ الحكومة من وجهة نظر الإسلام وسيلة لا غاية، وإنّ الغاية منها هي إيصال الإنسان إلى الكمال. وإنّ الهدف من السياسة في هذه الرؤية هو التقوى وتكريم بني آدم، والاهتمام بحقوق الناس.

أدلة استحالة الفصل بين الدين والسياسة:

بالالتفات إلى ما تقدم ندخل الآن في دراسة الأدلة على استحالة الفصل بين الدين والسياسة والحكومة من وجهة نظر الإسلام.

الدليل الأول: تأكيد النصوص الإسلامية

تذهب الآيات القرآنية والروايات الإسلامية ضمن بيان الأفكار السياسية في الإسلام إلى القول باعتبار الاعتقاد والعمل بتلك الأفكار جزءاً من الإيمان، وجانباً من مجموع التعاليم الإسلامية التي تشكل قوام حياة الإنسان المسلم. بحيث لا يمكن من وجهة نظر القرآن التفكيك بين الفكر والعمل السياسي وبين الإيمان والإسلام وفصل ذلك عن الحياة الاجتماعية للفرد المسلم. إنّ إمعان النظر في النصوص الإسلامية يثبت لنا وجود التناغم الكامل بين الدين والسياسة والحكومة واستحالة الفصل بينهما بوضوح كامل. إن القرآن الكريم وروايات أهل البيت عليهم السلام تبين لنا استحالة الفصل بين الدين والسياسة من خلال أمرين؛ أحدهما: من خلال بيان أصل الحكومةونوع الحاكمية في الإسلام. والآخر: من خلال بيان الأحكام والحدود التي لا بدّ من وجود الحكومة الإسلامية لضمان تطبيقها.

أ. بيان أصل الحكومة ونوع الحاكمية في الإسلام:

١. الآيات القرآنية:

يرى القرآن الكريم في الكثير من مواضعه أن الحاكمية المطلقة مختصّة بالله تعالى، من قبيل:

أ ـ ﴿ **إِنْ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلَّهِ يَقُصُّ الْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ** ﴾[٦٧] .

ب ـ ﴿ **لَهُ الْحَمْدُ فِي الأُولَى وَالآخِرَةِ وَلَهُ الْحُكْمُ** ﴾[٦٨] .

ج ـ ﴿ **مَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَالٍ** ﴾[٦٩] .

د ـ ﴿ **إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلَّهِ أَمَرَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ**

إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ ﴾ [٧٠] .

كما أبطلت بعض الآيات الأخرى الحكومات الطاغوتية، ومنعت الناس من الاحتكام إليها، ويأمر بتكفيرها والقضاء عليها، قال تعالى:

﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلاَلاً بَعِيدًا ﴾ [٧١] .

وهناك من الآيات ما يأمر بالمواجهة مع الطواغيت، من قبيل قوله تعالى: **﴿ اذْهَبْ إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى ﴾** [٧٢] .

وفي بعض الآيات بالإضافة إلى إيجاب الحكم بما يتطابق والدين الإلهي، تم وصف الذين لا يحكمون بما أنزل الله بالكفر والظلم والفسق، وذلك إذ يقول تعالى: **﴿ وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُوْلَئِكَ هُمْ الْكَافِرُونَ ﴾** [٧٣] ، **﴿ وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُوْلَئِكَ هُمْ الظَّالِمُونَ ﴾** [٧٤] ، **﴿ وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُوْلَئِكَ هُمْ الْفَاسِقُونَ ﴾** [٧٥] .

وتمّ توجيه الخطاب إلى النبي الأكرم ﷺ إذ قال تعالى:

﴿ إِنَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَلاَ تَكُنْ لِلْخَائِنِينَ خَصِيمًا ﴾ [٧٦] .

وتحدّثت بعض الآيات عن الحكومة والقيادة وإعطاء الملك لبعض الأنبياء من قبيل: النبي داود، وسليمان، وإبراهيم، ولوط وغيرهم، مما يعكس الوحدة والعينية العملية بين الدين والسياسة، قال تعالى:

﴿ يَادَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلاَ تَتَّبِعْ الْهَوَى ﴾ [٧٧] . **﴿ فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْنَاهُمْ مُلْكًا عَظِيمًا ﴾** [٧٨] .

وبالتالي أرجع الله في آية أخرى أمر الحكومة إلى رسول الله ﷺ وأصحاب الأمر (خلفاء النبي)، وأمر المؤمنين بإطاعتهم، وذلك إذ يقول تعالى:

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنْكُمْ ﴾ [٧٩] .

إلى غير ذلك من الآيات التي يخرجنا استيعابها عن غايتنا من هذه المقالة، مما تدل بأجمعها على امتزاج الدين بالسياسة

بشكل لا يمكن التمييز بينهما.

٢. الروايات الشريفة:

هناك الكثير من الروايات المأثورة عن المعصومين عليهم السلام والتي تدلّ على امتزاج الدين بالسياسة، نشير فيما يلي إلى بعضها على النحو الآتي:

أ ـ قال أمير المؤمنين عليه السلام في الخطبة الشقشقية: (أَمَا وَالَّذِي فَلَقَ الْحَبَّةَ، وَبَرَأَ النَّسَمَةَ، لَوْلاَ حُضُورُ الْحَاضِرِ، وَقِيَامُ الْحُجَّةِ بِوُجُودِ النَّاصِرِ، وَمَا أَخَذَ اللهُ عَلَى العُلَمَاءِ أَلاَّ يُقَارُّوا عَلَى كِظَّةِ ظَالِمٍ، وَلا سَغَبِ مَظْلُومٍ، لَأَلْقَيْتُ حَبْلَهَا عَلَى غَارِبِهَا، وَلَسَقَيْتُ آخِرَهَا بِكَأْسِ أَوَّلِهَا، وَلَأَلْفَيْتُمْ دُنْيَاكُمْ هَذِهِ أَزْهَدَ عِنْدِي مِنْ عَفْطَةِ عَنْزٍ)[٨٠].

ب ـ وروي عنه عليه السلام أنه شبه في حديث آخر منزلة الإمام من المجتمع بحبل السبحة الذي تنتظم عليه حباتها، وذلك إذ يقول عليه السلام:

(مكان القيّم من الأمر، مكان النظام من الخرز يجمعه ويضمّه، فإذا انقطع النظام تفرّق الخرز وذهب، ثمّ لم يجتمع بحذافيره أبداً)[٨١].

ج ـ وقال الإمام في إحدى كتبه:

(والواجب في حكم الله وحكم الإسلام على المسلمين بعدما يموت إمامهم أو يقتل ـ ضالاً أو مهدياً، مظلوماً كان أو ظالماً، حلال الدم أو حرام الدم ـ أن لا يعملوا عملاً ولا يحدثوا حدثاً، ولا يقدموا يداً ولا رجلاً، ولا يبدأوا بشيء قبل أن يختاروا لأنفسهم إماماً عفيفاً عالماً ورعاً بالقضاء والسنة، يجمع أمرهم، ويحكم بينهم، ويأخذ للمظلوم من الظالم حقه، ويحفظ أطرافهم، ويُجبي فيئهم، ويقيم حجّتهم، ويجبي صدقاتهم، ثمّ يحتكمون إليه في إمامهم المقتول ظلماً؛ ليحكم بينهم بالحق، فإن كان إمامهم قتل مظلوماً حكم لأوليائه بدمه، وإن كان قتل ظالماً، نظر كيف الحكم في ذلك)[٨٢].

د ـ سؤل الإمام الرضا عن سبب حكم الله تعالى بوجوب طاعة أولي الأمر؟ فذكر الإمام عليه السلام أدلة تثبت استحالة الفصل بين الدين والسياسة بما لا غبار عليه، وقد جاء في ذلك الجواب قوله عليه السلام: (لا نجد فرقةً من الفرق، ولا ملة من الملل، بقوا وعاشوا إلا بقيّمٍ ورئيس لما لا بدّ لهم منه في أمر الدين والدنيا. فلم يجز في حكمة الحكيم أن يترك الخلق مما يعلم أنه لا بدّ لهم منه، ولا قوام

لهم إلا به، فيقاتلون به عدوّهم، ويقسمون به فيئهم، ويقيمون به جُمعتهم وجماعتهم، ويُمنع ظالمهم من مظلومهم)[٨٣].

بعد ملاحظة هذه الآيات والروايات يثبت بوضوح أن الدين والسياسة يشكلان اللحمة والسدى في النسيج الإسلامي، وإنّ الحاكمية المطلقة إنما هي لله وحده، وهو الذي يهبها لمن يشاء من عباده الصالحين، وأنها تنتقل بإذنه إلى النبي الأكرم وخلفائه المعصومين.

الهوامش:

[١] الدنيوية (secularism): عدم المبالاة بالدين أو بالاعتبارات الدينية

[٢] أنظر: فيراسته ميرشالد، الثقافة والدين، ط١، ص٦١٠، قسم المصطلحات، العلامة محمد تقي الجعفري، فلسفة الدين، عبد الله النصيري، ط٢، ص١٣٣، مادة: (secu)، ودائرة المعارف البريطانية، مادة (ATH)، وفصلية نقد، ج١، ص٥٥، والمعجم الإنجليزي ـ الفارسي المعاصر، محمد رضا الباطني، المادة المذكورة.

[٣] فلسفة الدين، ص٢٣٣، نقلاً عن دائرة المعارف البريطانية، مادة (ATH).

[٤] أنظر: المصدر المتقدم، ص٢٣٤.

[٥] أنظر: مجلة كيان، السنة الخامسة، العدد: ٢٦، ص١٤.

[٦] الثقافة والدين (مصدر سابق)، ص١٢٧- ١٢٩.

[٧] أنظر: علي رباني كلبايكاني، ريشه ها ونشانه هاي سكولاريسم (جذور وعلائم الدنيوية)، ط١، ص١٧.

[٨] أنظر: مجلة (قبسات)، العدد: ١، ص١٠٠- ١٠١.

[٩] أنظر: فلسفة السياسية، ط١، ص٦٩.

[١٠] لمزيد من الاطلاع بشأن الدين والحرية راجع: كتاب: در ساحل انديشه (على شاطئ الفكر)، ص١٠٥- ١٠٨.

[١١] فلسفه دين (فلسفة الدين)، مصدر سابق، ص٢٣٤.

[١٢] أنظر: فرهنك ودين (الثقافة والدين)، مصدر سابق، ص١٢٤- ١٢٥، بتلخيص وتصرّف.

[١٣] المصدر المتقدم، ص١٤٢.

[١٤] مرتضى المطهري، الأعمال الكاملة، ط٧، ج١، ص٤٧٩.

[١٥] أنظر: فصلية (كتاب نقد)، ص٧٦- ٧٧.

[١٦] إنجيل متى، الإصحاح الثاني والعشرون، الفقرة: ١٥- ٢١.

[١٧] إنجيل يوحنا، الإحاح الثامن عشر، الفقرة: ٣٣- ٣٦.

[١٨] إنجيل يوحنا، الإصحاح السادس، الفقرة: ١٤- ١٥.

[١٩] الكتاب المقدّس، رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية، الإصحاح الثالث، الفقرة: ٢١.

[٢٠] الكتاب المقدّس، رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية، الإصحاح الثالث، الفقرة: ٢٣- ٢٦.

[٢١] أنظر: إيان باربر، العلم والدين، ط٢، ص١٢٥ و٤٠٦.

[٢٢] أنظر: محمد حسن قدر دان قراملكي، سكولاريسم در مسيحيت واسلام (الدنيوية في المسيحية والإسلام)،

ط١، ص٤٤. نقلاً عن: تحقيقي در دين مسيح (دراسة في الدين المسيحي)، ص٣٤٦.

[٢٣] المصدر المتقدّم، ص٤٥.

[٢٤] إنجيل متى، الإصحاح السادس عشر، الفقرة: ١٩. ول ديورانت، قصة الحضارة، ج٦، ص٢٥.

[٢٥] ول ديورانت، قصة الحضارة (الإصلاح الديني)، ط٣، ج٦، ص٢٦.

[٢٦] المصدر المتقدم، ص٢٧.

[٢٧] سكولاريسم در مسيحيت واسلام (الدنيوية في المسيحية والإسلام)، ص٥١.

[٢٨] فلسفه دين (فلسفة الدين)، ص٢٤٣.

[٢٩] فلسفه سياست (الفلسفة السياسية)، ص٦٦ و٦٧، نقلاً عن كتاب (مسار الحرية في أوربا)، لمؤلفه: هارولد لاسكي، ص١٤.

[٣٠] قصة الحضارة، ج٦، ص١٩.

[٣١] المصدر المتقدم، ص٢٠.

[٣٢] المصدر المتقدم، ج٦، ص٢٩.

[٣٣] المصدر المتقدم، ص٢٤.

[٣٤] المصدر المتقدم، ج٥، عصر النهضة، ص٦٢.

[٣٥] أنظر: الأعمال الكاملة، ج١، ص٤٨٨.

[٣٦] قصة الحضارة، ج١٨، ص٣٤٩- ٣٥١.

[٣٧] المصدر المتقدم، ص٣٦٠.

[٣٨] الأستاذ محمد تقي مصباح اليزدي، برسشها وباسخها (الأسئلة والإجابات)، ص٦٨- ٦٩.

[٣٩] أنظر: فلسفه سياست (الفلسفة السياسية)، ص٧١- ٧٢.

[٤٠] أنظر: حميد عنايت، انديشه سياسي در اسلام معاصر (الفكر السياسي في الإسلام المعاصر)، ترجمة: بهاء الدين خرمشاهي، ط٢، ص١٠١- ١٠٢. وقد شرح هذا الكتاب حادثة سقوط الدولة العثمانية، ومجيء مصطفى كمال، وظهور العلمانية بالتفصيل، أنظر: ص٩٩-١٩٦.

[٤١] أنظر: العلامة محمد مهدي شمس الدين، حكومت منهاي دين (العلمانية)، ترجمة: حسن شمس كيلاني، ص٧٤- ٨٥؛ وكذلك: فلسفه سياست (فلسفة السياسة)، ص٧٢- ٧٤.

[٤٢] أنظر: نوئيل باربر، فرمان روايان شاخ زرين (قادة القرن الذهبي)، ترجمة: عبد الرضا هوشنك مهدوي، ص٢٦٩؛ وكذلك: صحيفة (نامه فرهنك)، العدد: ١، ص٨٢- ٨٣.

[٤٣] أنظر: سكولاريزم در مسيحيت واسلام (العلمانية في المسيحية والإسلام)، ص١١٩.

[٤٤] علي عبد الرزاق، الإسلام وأصول الحكم، ص٣٩، مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٧٨م.

[٤٥] أنظر: عبد الهادي الحائري، نخستين رويارويهاي انديشه كران ايران با دو رويه تمدن بورزوازي غرب (بداية المواجهة الفكرية الإيرانية للبرجوازية الغربية)، ص١٧٩- ١٨١.

[٤٦] أنظر: عبد اللطيف الشوشتري، تحفة العالم، ص٢٨.

[٤٧] أنظر: أبو الحسن الإيلجي، حيرة السفراء، ص٢١٠.

[٤٨] لمزيد من الاطلاع حول الماسونية، راجع الكتب الآتية:
أ ـ فراموشخانه وفراماسونري در ايران (منزل النسيان والماسونية في إيران)، لمؤلفه: إسماعيل رائين.
ب ـ فراماسون در انقلاب فرانسه (الماسوني في الثورة الفرنسية)، لمؤلفه: نجف قلي معزي.
ج ـ تاريخ روابط ايران وانكليس (تاريخ العلاقات الإيرانية الإنجليزية)، لمؤلفه: محمود محمود.
د ـ فراماسونري در ايران (الماسونية في إيران)، لمؤلفه: محمود كتيرائي.
[٤٩] ويعني بالعربية: (منزل النسيان).
[٥٠] أحمد خانملك الساساني، سياست كران دوره قاجار (ساسة العصر القاجاري)، ج١، ص١٤٤؛ ومحمد القزويني، يادداشتهاي ايرج افشار، ج٧، ص١٣٢ و١٣٦.
[٥١] عبد الهادي الحائري، نخستين رويارويئهاي انديشه كران ايران با دو رويه تمدن بورزوازي غرب (بداية المواجهة الفكرية الإيرانية للبرجوازية الغربية)، ص٢٧.
[٥٢] المصدر المتقدم، ص٢٩.
[٥٣] أنظر: محمد مدد بور، تجدد ودين زدائي (التجدد ومحو الدين)، ص١٤٩.
[٥٤] فلسفه سياست (فلسفة السياسة)، ص٧٥- ٧٦.
[٥٥] قرار داد اجتماعي (العقد الاجتماعي)، جان جاك روسو، ترجمة: غلام حسين زيرك زاده، ص١٩٥- ١٩٦.
[٥٦] الأنعام: ٥٧، ويوسف: ٤٠ و٦٧.
[٥٧] أنظر: فخر الدين الطريحي النجفي، مجمع البحرين، مادة (ساس)؛ وإبراهيم أنيس، المعجم الوسيط، مادة (ساس)؛ وجمال الدين محمد بن مكرم المصري الأفريقي، لسان العرب، مادة (ساس).
[٥٨] أبو جعفر محمد بن يعقوب الكليني، أصول الكافي، ج١، ص٢٩٨، باب نادر جامع في فضل الإمام وصفاته، ح١.
[٥٩] الشيخ عباس القمي، مفاتيح الجنان، الزيارة الجامعة.
[٦٠] العلامة محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج٩١، ص٣٧، وج٩٧، ص٣٤٢.
[٦١] أبو جعفر محمد بن يعقوب الكليني، أصول الكافي، ج٢، كتاب الحجّة، باب التفويض إلى رسول الله (ص)، ص٥، ح: ٤.
[٦٢] علي المتقي بن حسام الدين الهندي، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، ج٦، ص٣٩، كتاب الإمارة، الباب: ١، ح: ٤٧٥٥.
[٦٣] نهج البلاغة، الخطبة: ٤٠؛ وابن أبي شيبة الكوفي، المصنف، تحقيق: السيد محمد اللحام، ط١، ج٨، ص٧٤١، ح: ٥١؛ وابن أبي الحديد المعتزلي، شرح نهج البلاغة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط١، ج٢، ص٣١٠- ٣١١؛ وجلال الدين السيوطي، تفسير الدرّ المنثور، ص١٧٨.
[٦٤] نهج البلاغة، الخطبة: ١٢٥.
[٦٥] المائدة: ١٥- ١٦.
[٦٦] نهج البلاغة، الخطبة: ١٣١.
[٦٧] الأنعام: ٥٧.

[٦٨] القصص: ٧٠.
[٦٩] الرعد: ١١.
[٧٠] يوسف: ٤٠.
[٧١] النساء: ٦٠.
[٧٢] النازعات: ١٧.
[٧٣] المائدة: ٤٤.
[٧٤] المائدة: ٤٥.
[٧٥] المائدة: ٤٧.
[٧٦] النساء: ١٠٥.
[٧٧] ص: ٢٦.
[٧٨] النساء: ٥٤.
[٧٩] النساء: ٥٩.
[٨٠] نهج البلاغة، الخطبة: ٣.
[٨١] شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد المعتزلي، ج٩، ص٩٥.
[٨٢] ابن أبي الحديد المعتزلي، شرح نهج البلاغة، ج١١، ص٧.
[٨٣] محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج٦، ص٦٠.

الاستاذ صادق اللاريجانى
بطيخ البطيخ البطيخ البطيخ

نقد التعددية الدينية

تنويه:

إننا نعيش في عالم يعتنق سكانه مختلف العقائد الدينية. ومن جهة أخرى فإن العلاقات والروابط العالمية تلفت إنتباه العلماء إلى تنوّع الأديان واختلافها. وعلى الرغم من وجود التنوّع والكثرة في الأديان والمذاهب، لا يمكن الغفلة عن وجود المشتركات بينها.

إنّ الحديث الأساسي في نظرية التعددية يقوم على بيان مواطن الاختلاف، وتجاهل مواطن الاشتراك بين الأديان. إنّ لنظرية التعددية سؤالاً معرفياً وكلامياً في مجال تنوّع الأديان، وهي تتحدّث عن حقانيتها.

إنّ ما نضعه هنا بين يدي القارئ الكريم نص المحاضرة التي ألقاها الأستاذ صادق اللاريجاني في المؤتمر الثاني لمركز الحوار الديني حول موضوع التعددية الدينية. وفي الختام وجهت أسئلة من قبل الحضور، أجاب عنها سماحته، وقد أدرجناها هنا أيضاً تتميماً للفائدة.

التعددية في مختلف الأبعاد:

يمكن تصوّر التعددية في أبعادٍ مختلفة، وهذا ما تحقق على المستوى العملي فلم يكن مقتصراً على التصورات فقط، ويمكن بيان تلك الأبعاد على النحو الآتي:

١ ـ في حقل السياسة تعني التعددية الاعتراف بالأحزاب الأخرى. فالقائلون بالتعددية السياسية يؤمنون بأنّ الأمور السياسية للبلاد تدار من قبل قوى الموالاة والمعارضة على السواء، وذلك بأن تكون هناك أحزاب كثيرة ومختلفة في آرائها، وتعمل بأجمعها على صنع القرار السياسي، وإدارة شؤون الدولة.

٢ ـ وأما فيما يتعلق بالنظرة الكونية والميتافيزيقية، فإنّ المراد من النظرة التعددية إلى الوجود، هو القول بقيام هذا العالم على التعددية والكثرة، في قبال الوحدة.

٣ ـ وأما في التعددية الدينية، فهناك بحثان رئيسان:

أ ـ التعددية في فهم الدين.

ب ـ التعددية في ذات الدين.

إنّ المراد من التعددية في فهم الدين هو الاعتقاد بالأفهام المختلفة للدين، وبحسب التعبير الحديث: (تعدد القراءات الدينية). وأما المراد من التعددية في ذات الدين، فيعني النظر إلى مختلف الأديان بوصفها طرقاً متعددة للوصول إلى حقيقة واحدة، فهي بأجمعها تدعو أتباعها وتهديهم إلى الصواب والسعادة والفلاح.

إنّ مسألة التعددية في فهم الدين لا شأنّ لها في الدين نفسه، وإنما هي مسألة تعود إلى من يخاطبهم الدين، والذين يعملون في مجال فهم الدين. وأما عودة التعددية إلى الدين فهي تتعلق من زاوية ببيان الاختلاف الحاصل بين الأديان.

وطبعاً فإنّ هاتين المقولتين تشتملان على بحوث رئيسة، ولكننا سنشير هنا إلى بعض الأدعاءات التي يدعيها أولئك الذين يطرحون هذه البحوث، والاستدلالات، وما هو مدى صحّة هذه الأقوال من الناحية العقلية ومن الناحية النقلية (الآيات والروايات).

تكمن خلف مسألة التعددية، سواء في فهم الدين أو ذات الدين ـ كما يلحظ من من خلال طرح هذه الأمور في مجتمعنا المعاصر ـ غايات وأهداف سياسية. لقد كان لعلمائنا ـ وخاصة الأصوليون منهم ـ بحوث كثيرة في مجال فهم الدين وهي مهمة للغاية. كما لم يعمد الغربيون ـ خلافاً لما هو عليه حال المستنيرين المعاصرين عندنا ـ إلى إصدار الأحكام من

خلال الانحياز إلى جهة واحدة، بل إنّ علماءهم ومفسريهم لم يقعوا في مغبّة الافراط والتفريط الذي وقع فيه أولئك المستنيرون.

عندما تدخل بعض المسائل والأبحاث العلمية إلى مجتمعنا، بدلاً من أن تأخذ مسارها الطبيعي، تتحوّل بقدرة قادر إلى جدل سياسي، وكأن هناك وراء الأكمة ما وراءها. مع أنه قد لا يريد صاحب النظرية ما يحاول الجهابذة عندنا حملها عليه!

إنّ موضوع النسبية في فهم الدين من أخطر الأسلحة التي يستخدمها الغربيون للتغلب على الحكومة الدينية. فليس هناك سلاح أفضل من سلاح النسبية يستطيع تفريغ الحكومة الدينية من محتواها ويسلبها قوّتها واقتدارها. من هنا يتعيّن على المخاطبين أن يبدوا حساسية تجاه هذه المسائل، وذلك لأنّ الأسلوب الذي يتمّ فيه طرح هذه البحوث حالياً يخرجها عن مجرّد كونها بحثاً دينياً، بل قد تحوّلت إلى سلاح فتاك يستهدف إضعاف الحكومة الدينية بشكل تدريجي، وذلك لأنّ من جملة لوازم النسبية هو القول بالعلمانية وفصل الدين عن السياسة. مضافاً إلى وجود لوازم أخرى تترتب على هذه النسبية.

أ. التعددية في فهم الدين

إدعاءات أنصار التعددية:

يتمسك الكثير من أنصار تعدد القراءات الدينية وتعدد الأفهام باختلاف المجتهدين في إستنباطاتهم، إذ يقولون: إنّ المجتهدين في الإسلام قد اختلفوا فيما بينهم، فكانت آراؤهم متفاوتة ومختلفة، وهذا هو المراد من الاختلاف وتعدد القراءات الدينية. إلا أنّ الحقيقة هي شيء آخر، فإنّ الكلمات الانفة لا تعدو أن تكون سوء توظيف لأمر بديهي وواضح، للوصول إلى نتائج واستنتاجات مغلوطة. فالنزاع ليس في وجود خلافات في الاجتهاد، وأنّ المحقق الفلاني يخالف العلامة الفلاني في المسألة الفقهية والفرعية الكذائية، بل البحث يتمحور حول النسبية العامة، بمعنى هل جميع أفهامنا وعلمائنا وحكمائنا وفلاسفتنا، وكلّ ما يفهمه مفسّر سنة رسول الله وكتابه نسبيّ؟! وأنه ليس لدينا أي فهم يقيني للكتاب والسنة؟ وإلا

فكيف يمكن للشيخ النائيني والمحقق الإصفهاني والإمام الخميني أن يغيب عنهم اختلاف المجتهدين فيما بينهم، رغم تبحرّهم ودقتهم العلمية.

فالبحث يدور حول ما إذا كانت هناك أمور بديهية وضرورية في الدين أم لا؟ وهل يستطيع شخص أن يقول: على الرغم من فهم جميع علماء الإسلام منذ الصدر الأول إلى يومنا هذا، إلا أنني أذهب إلى مخالفتهم في فهم هذه الآية مثلاً؟ وطبعاً نحن نقصد هنا المسائل البديهية والمعلومة من ضرورة الدين. فقد يتوصل شخص إلى فهم خاص بالنسبة إلى تطبيق وجري خاص ويأتي بشيء جديد لم يسبقه غليه غيره، دون أن يكون هناك إشكال في ذلك. وأما إذا كانت المسألة من ضروريات الدين، كأن تكون متعلقة بأصل المعاد، فهل يمكن القول بأنها خاضعة لفهم الإسلام؟

يقال أحياناً: هناك اختلاف حتى في التوحيد. أجل! هنا اختلاف، ولكن عندما يظهر هناك في الإسلام من ينكر التوحيد، وهل يكون لدينا كلام معه، وهل يبلغ الاختلاف وتعدد الأفهام حدّ إنكار الضرورات الفقهية والدينية؟ هناك جدل بين بعض الكتاب، إذ يقال: ليس هناك فهم مقدّس في الإسلام. في حين أن المعلوم من ضرورة الدين، من قبيل: (التوحيد، والنبوة، والمعاد) والثابت من الكتاب والسنة، مقدّس.

المسألة الأخرى التي تقع مورداً للبحث، وهي: أليس هناك منهج خاص يستفاد من الكتاب والسنة فيما يتعلق بغير الأفهام الضرورية وفي غير الضرورات الفقهية؟ بمعنى: ألا يوجد فرق في الأفهام الظنية بين الفهم الظني الميسنبط والحجة وبين غير الحجة؟ إنّ وراء هذا النوع من البحوث خبيء، فمثلاً إذا قال كاتب: إننا لا نقبل بما قاله الفقهاء في هذا المورد. نقول: هل يجري ذلك حتى فيما يتعلق بالأفهام الظنية أيضاً، أم لا؟

قد تكون الكثير من الأحكام الواردة في الرسائل العملية ظنية، ولكنها من الظنون التي قامت الأدلة القطعية على حجيتها.

إنّ مجرّد ظنية بعض آراء المجتهدين لا تجعلها مساوية لآراء ظنية أخرى يصدع

بهـا بعـض المثقفـين مـن غيـر المختصـين فـي مجـال الفقـه والتشـريع، وذلـك لأن آراء المجتهـدين تسـتند إلـى آليـات مظمونـة لا تتوفر عند المثقفين.

لقـد توصـل بعـض المفكـرين فـي التعدديـة الدينيـة إلـى فوضـى فكريـة عارمـة، وقـالوا: إنّ الـدين الـذي تكـون أفهامنـا عنـه ظنيـة، ويكـون للعلامـة الطباطبـائي بالنسـبة إليـه فهـم خـاص، ويكـون للفخـر الـرازي فهمـه الخـاص، وللأشـعري والمعتزلـي والشـيعي فهمـه المختلـف للقـرآن.. إنّ مثـل هـذا الـدين الـذي تتعـدد فيـه الآراء وتكثـر الأفهـام، لا يمكـن أن يكـون مسـتنداً إلـى صخرة منيعة، ولا يمكن الركون إليه.

إنّ أنصـار هـذه النظريـة يسـعون إلـى التـرويج لنـوع مـن الإباحيـة فـي العصـر الجديـد، وهـا نحـن نشـاهد الكثيـر مـن المنتمين إلـى هـذه الأفكـار قـد توصلوا فـي سـلوكهم إلـى نـوع مـن الإباحيـة. فيقولـون: إنّ وجـوب الحـدّ، ووجـوب الصـوم ومـا إلـى ذلـك مـن التـدقيقات فـي بـاب الأحكـام إنمـا هـو عبـارة عـن فهـم الفقهـاء، وأمـا مـا يقولـه الدين فهو غائب عنا.

إنّ نقطـة النـزاع تكمـن فـي أنّ بعـض هـذه الأفهـام تعتبـر مـن ضـروريات الـدين، وبعضـها مـن الضـوريات الفقهيـة، وسـائرها مـن الظنـون التـي قامـت الأدلـة القطعيـة علـى حجيتهـا. فـإذا بـذلتم الكثيـر مـن الجهـود وطـويتم الكثيـر مـن سـنوات أعمـاركم، وعمـدتم إلـى تنقـيح قواعـد استنباط، ومـن ثـمّ توصلتم إلـى فهـم جديد، تكونـون قـد أضـفتم فهمـاً آخـر قامـت الأدلـة علـى حجيتـه أيضـاً. لا أن تطلقـوا الكـلام على عواهنـه وتحكمـوا على مـا قالـه العلمـاء بأنه مجرد فهم لهم.

أدلة القائلين بالنسبية:

إنّ الأدلـة المقامـة علـى أسـلوب النسـبية العامة كثيرة، وفيما يلي نشير إلى بعضها:

إنّ مـن بـين أهـم الأدلـة علـى إدعـاء التعدديـة فـي هـم الـدين، هـي نظريـة (الشـريعة الصـامتة). حيـث يـدعى بـأن الشريع ونـصّ الكتـاب والسـنة صامتة. وإننـا نحـن الـذين نعمـد إلـى اسـتنطاق هـذه النصـوص ونفهـم منـه المطالـب. إنّ الأسـئلة التـي نوجهها إلـى الكتـاب والسـنة، تسـتنطق الكتـاب والسـنة، إلا أنّ نفـس الكتـاب والسـنة سـاكتان. فمـن أيـن تـأتي

هذه الأسئلة؟ من الواضح أنها لا تأتي من نفس الكتاب والسنة، وإنما من المعارف والعلوم المعاصرة، والفلسفة، والرياضيات، والكيمياء وما إلى ذلك. وعليه كلما امتلأ ذهن العالم من العلوم الأساسية، كان فهمه للدين أكثر دقة وأقرب من الواقع، ومن دون تنقيح العلوم الأساسية، لن يكون فهم علمائنا منقحاً وحجّة.

إنّ القول باعتبار (الشريعة صامتة) يشتمل على فرضيات لفظية وأصولية، لا بد من أخضاعها للبحث والنقاش. ولكن ينبغي في الحقيقة هل أصل هذا الادعاء مبرر أم لا؟ وهل الشريعة صمتة حقاً؟ فلو فرضنا مثلاً أنّ النبي الأكرم ﷺ دخل علينا المسجد، وبين لنا حكم مسألة. فما هو الدليل على صمت هذا الحكم، ولماذا يقال إنّ فهمنا للكتاب يدور مدار تساؤلاتنا؟ بل يذهب بهم الافراط أحياناً مرحلة يقولون معها: إن فهمنا للدين يكون بمقدار الأسئلة التي نوجهها إلى الدين، فلو أنا لم نوجّه أيّ سؤال للدين، لن يكون للقرآن والسنة ما يقولانه لنا!

يبدو لي أنّ القائلين بهذه النظرية قد خلطوا بين التعابير. وذلك أن بعض فلاسفة الهرمنيوطيقا لديهم كلام حول معنى السؤال، إذ أنهم لا يريدون بالسؤال أن نأتي باستفهام من الخارج ونطرحه على النص، بل يعنون بالسؤال حالة الانفتاح على النصّ، وهذا شيء صحيح، فأنا عندما ألتقيكم وأستمع إلى كلامكم، يجب أن انفتح على كلامكم وأصغي إليه كي أفهمه جيداً، هذا هو معنى السؤال الذي يريده فلاسفة الهرمنيوطيقا، وليس ما فهمه هؤلاء المثقفون على حرفيته.

فيما يتعلق بسبب صمت الشريعة، يتمّ إرجاع ذلك إلى بحث لفظي ولغوي، ويقال: إنّ الألفاظ لا تبرز معانيها إلينا، بل إننا نحن الذين نعطي للفظ معناه. في حين كان العلماء حتى هذه اللحظة يقولون: إن للألفاظ بعد الوضع معنى، وهذا المعنى خارج عن إرادتنا. إنّ لغة الإنسان الطبيعية، وإن كانت في أصلها اعتبارية، ولكنها بعد الاعتبار تكتسب الألفاظ ظهوراً واقعياً في المعاني، دون أن تخضع لأرادتنا. هذا ما كان يقوله علماؤنا، إلا أنّ هؤلاء يقولون بأننا نحن الذين نعطي للنصّ معناه.

وفي الجواب يتعيّن علينا أن نقول: إنّ

هـذا الكـلام باطـل مـن أساسـه، إذ بالإضـافة إلـى اشـتاله علـى التـوالي الفاسـدة، لا يقـوم علـى أسـاس معقـول. فالتـالي الفاسـد هـو أنّ المخاطـب حـرّ فـي مـنح الـنص مـا يشـاء مـن المعـاني. فـإن كـان البنـاء يقـوم علـى إمكـان أن نعطـي اللفـظ مـا نشـاء مـن المعـاني، إذن مـن الممكـن مـثلاً عنـدما تقـول: (لا إلـه إلا اللـه)، أنـك عنيـت بـذلك أنّ المطـر سـوف يهطـل مـن السـماء! ومـن هنـا فـإنهم يقولون: نحـن لا نقـول بـأنّ الـنص يقبـل كـل المعاني.

فـي حـين أنّ الأمـر لـيس كـذلك، فإننـا عنـدما نبحـث عـن جـذوره، نجـده يرجـع إلـى أنّ ارتبـاط الألفـاظ بالمعـاني بعـد الوضـع لـيس اعتباريـا، كمـا أنّ الظهـور لـيس اعتباريـاً أيضـاً. فصـحيح أنّ الوضـع اعتبـاري، إلا أن ظهـور الألفـاظ بعـد الوضـع لا يكـون اعتباريـاً، بـل هـو حقيقـة واقعيـة. مـن هنـا وبنـاءً علـى التعريـف الفلسـفي والكلامـي فـإنّ معـاني القـرآن والسـنة حقـائق عينيـة. وعليـه يمكـن القـول بـأنني فهمـت معنى القرآن أو لم أفهمه.

إنّ القـراءات المختلفـة للـدين تشـتمل ـ بنـاءً علـى اعتـرافهم ـ علـى مـا هـو صـحيح وعلـى مـا هـو خـاطئ وسـقيم. أي إن ملـدينا مـن القـراءات الدينيـة سلسـلة مـن الأمـور الخاطئـة والصـائبة، وأن القـراءة الخاطئـة لا يمكنهـا أن تنـدرج ضـمن بطـون القـرآن، إذ أنّ هـذه البطـون هـي حـقّ بأجمعهـا، وفقـاً للرواية الواردة في هذا الشأن.

ب. التعددية في ذات الدين:

إنّ منشـأ هـذا البحـث فـي الواقـع رؤيـة مـن خـارج الـدين. فقـد قـال بعـض: هنـاك أديـان مختلفـة فـي العـالم، وهنـاك تشـابهات كبيـرة بينهـا، وهنـاك بعـض الاختلافـات أيضاً.

وإنّ بحـث التسـامح الـديني فـي الحقيقـة مـرتبط بهـذه المسـألة، فـإنهم لا يريـدون مـن خـلال القـول بالتعدديـة الدينيـة الوصـول إلـى التصـويب فقـط، بـل يريـدون إقامـة التسـامح حتى في الحقانية.

هنـاك ثـلاث نظريـات معروفـة فـي بيـان التعددية في الأديان، وهي:

١ ـ التعددية أو (**Ploralism**).

٢ ـ الشمولية أو (**Inclusivism**).

٣ ـ الانحصـارية أو

(**Exclusivism**).

والانحصارية تعني أنّ الدين الحق واحد، وأما سائر الأديان الأخرى فهي باطلة بأجمعها. والشمولية تعني القول بأن الحق إلى جانب دين واحد، وأما الأديان الأخرى فتنضوي تحت ذلك الدين الحق، فتغدو بدورها مشمولة للحق من هذه الناحية. فمثلاً يذهب المسيحي إلى القول بأنّ المسيحية هي الحق، وأما المسلمين واليهود والزرادشتية، فيتصورون أنهم يتعبّدون بشيء غير المسيحية، في حين أنهم في الواقع والحقيقة مسيحيون، أي أنّ جميع الأديان داخلة في المسيحية وإن لم يعلم أتباعها ذلك.

إنّ دعوى التعددية يقوم على القول بأنّ جميع الأديان وجوه لعملة واحدة، وأنها بأجمعها تعبّر عن حقيقة واحدة، وأنها طرق تؤدي إلى غاية واحدة، لا أن أحدها هو الحق، وسائر أتباع الديانات الأخرى من أهل النار.

يقول أتباع هذه العقيدة: كيف لنا أن نؤمن بأن الشيعة الاثنى عشرية هو وحدهم أتباع الحق وأنهم الفرقة الناجية، وجميع العالمين من أهل النار. وعليه لا بدّ من القول بأنّ الأديان الأخرى حقّ أيضاً، ولكن لكل واحد منها نصيب من الحق، وليس الحقّ كله.

قبل الدخول في هذا البحث، لا بدّ لنا من الإشارة إلى بعض النقاط:

١ ـ ليس هناك دليل على انحصار الأمر بهذه المسالك والنظريات الثلاث. فقد تكشف المعارف القرآنية شيئاً آخر غير التعددية والشمولية والانحصارية، بل هو أمر معقول مغاير لها. فهناك بعض الآيات القرآنية تدل على أمر آخر غير هذه الأمور الثلاثة.

٢ ـ هل المراد من بحث تعدد القراءات الدينية هي الأديان السماوية كما أنزلها الله، أم المراد من ذلك الأديان الحالية الموجودة بين أيدينا؟ أي هل البحث في أنّ الإسلام والمسيحية واليهودية، متفقة فيما بينها كما جاء بها موسى وعيسى ومحمد، وتصل إلى غاية واحدة، أم البحث في الأديان المعاصرة؟ هذا بحث لا بدّ من تنقيحه والنظر في استدلال الطرفين.

٣ ـ كان هناك تدرّج زمني في الأديان السماوية، فكان على راس كل فترة يرسل نبي من قبل الله لتبليغ دينه وشريعته. من هنا فقد كان الزمان مسألة مهمة، إذ قد تنسخ الشريعة اللاحقة الشريعة السابقة او أحكاماً منها، فحتى شريعة عيسى المسيح عليه السلام قد نسخت بعد ذلك بشريعة النبي محمد صلى الله عليه وآله، وعليه لا بد لنا من أن نأخذ مسألة الزمان بنظر الاعتبار.

لو أننا سحبنا البحث إلى الأديان الواقعية، فإن الحق هو أنّ الأنبياء كانوا متحدين حول أمّهات التعاليم السماوية. وهذا ما تؤكد عليه آيات القرآن الكريم بشكل صريح، وقد أشارت إليها بمختلف التعابير، من ذلك قوله تعالى: ﴿ **قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلاَّ نَعْبُدَ إِلاَّ اللَّهَ وَلاَ نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا** ﴾[١]. ويقول في موضع آخر: ﴿ **إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الإِسْلاَمُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلاَّ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمْ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ** ﴾[٢]. وقد ذهب العلامة الطباطبائي إلى القول بأنه يبدو أنّ الإسلام في هذه الآية لا يعني ديناً بعينه، بل يعني التسليم.

إنّ حقيقة الدين عند الله تعالى هي الإسلام، وهو يعني الخضوع والتسليم إلى الله، وإنّ الأديان وإن اختلفت كماً وكيفاً، ولكنها بأجمعها مصداق للتسليم والخضوع إلى الله سواء في المعارف أو العمل. وطبعاً قد يكون هناك من يخالف العلامة في هذه النقطة، وعليه فالبحث بحث تحقيقي. وطبعاً فإن الإسلام في الروايات يراد منه المعنى الاصطلاحي، وقد تمّ بيان حتى أركانه، وفيما يتعلق بالقرآن يحتمل قوياً أن يكون المراد من الإسلام هو معناه اللغوي وهو الخضوع والتسليم.

فإذا كان المراد هو الأديان الواقعية، فليس هناك من ينكر اتحادها في أمهات الأصول السماوية، لأنها تدعو بأجمعها إلى التوحيد والمعاد، بل إنّ بعض الأيات تصرّح بأن الأنبياء السابقين قد بشروا بالنبي اللاحق. أي أنّ الدين المسيحي لم يكتف بالسيد المسيح، وإنما البشارة بالنبي اللاحق يُعتبر جزءاً من من الدين المسيحي، وعليه فإنّ الأديان متحدة فيما بينها في هذه الأمور.

إنّ الاختلاف بين الأديان هو اختلاف

فـي الرتبـة والضـعف والشـدّة، أو لأجـل الكمـال والمعـارف التـي تقـدّمها، إذ قـد يكون دين أهم من دين آخر أو أكمل منه.

وتـارة يكـون الجـدل حـول تعـارض الأديـان المعاصـرة. فالمسـيحية الراهنـة تنكـر نبـي الإسـلام، وتقـول فـي الغالـب بالتثليـث والأقـانيم الثلاثـة، والقـول ـ والعيـاذ بالله ـ بإلوهيـة عيسـى المسـيح او بنوتـه لـه. وقـد صـرح القـرآن بكفـر القائـل بهـذه العقيـدة، كمـا صـرح القـرآن فـي مـا يتعلـق بصـلب المسـيح بأنـه لـم يتحقـق شـيء مـن هذا القبيـل وأنهـم قـد شـبّه لهـم. فهـذا يعنـي أنّ هنـاك سلسـلة مـن الاعتقـادات الباطلـة فـي الأديـان الراهنـة، وأنّ هـذه الأديـان قـد تعرّضـت للتحريـف. إنّ الجمـع بـين هـذه الأديـان، والقـول بأنهـا علـى حـقّ بأجمعهـا، وأنهـا كلهـا طـرق إلـى اللـه عـز وجـل، كـلام غير معقـول، حتـى لـو لـم يقـل القـرآن بـذلك. وذلـك لأنّ التعدديـة بمعنـى أن يكـون الإسـلام حـق، والمسـيحية حـق، واليهوديـة حـق غيـر معقولـة؛ إذ أن اليهوديـة والمسـيحية الراهنـة تحمـلان دعـويين متعارضـتين، فهـل يمكـن الجمـع بـين المتعارضين والقول بأحقيتهما معاً؟

نحـن نقـول بـبطلان التثليـث، فـي حـين أنهـم يقولـون بالتثليـث، وهـذان أمـران متناقضـان ولا يمكـن الجمـع بينهمـا، فـإذا كانـت التعدديـة تعنـي الجمـع بـين المتناقضـين فهـي باطلـة أيضـاً. فالشـخص المتـدين بـدين الإسـلام لا يمكنـه القـول بهذه التعددية.

المقولات الثلاث:

يتعـيّن علينـا هنـا الفصـل بـين ثـلاث مقولات، وهي:

١ ـ مقولة السعادة.

٢ ـ مقولة المثوبة والعقاب.

٣ ـ مقولة الحقانية.

فإننـا إذا اعتقـدنا باعتبـار أنّ الإسـلام هـو الحـق فقـط، فهـذا لا يعنـي أن جميـع أتبـاع الـديانات الأخـرى مـن أهـل النـار، أو أنـه ليس لهـم حـظ مـن السـعادة. يقـول العلامـة الطباطبـائي فـي بعـض كتبـه: إننـا لا نسـتطيع أن نـدّعي بـأنّ غيـر المسـلمين لـيس لهـم أيّ حـظّ مـن السـعادة، وذلـك لأنّ السـعادة تـدور مـدار الطاعـة. فقـد يسـعى مسـيعي جاهـداً فـي البحـث عـن الحقيقـة،

إلا أنّ ظروفه لم تسعفه في الوصول إليها، ولكنه في الحد الأدنى، التزم بالعمل بما علمه وتوصّل إليه. فيكون هذا الشخص قد أطاع الحق، ولن يكون من أهل النار. كما توجد قاعدة (قبح العقاب بلا بيان)، وهي قاعدة يؤمن بها أكثر علمائنا، وإنّ هذه القاعدة ترد في المعارف كما ترد في الأحكام، فمن القبيح أن نعاقب شخصاً بحث وجدّ في البحث ولم يعثر على بيان على الواقع، وإنّ الله تعالى منزّه عن القبيح. وعليه يمكن أن لا يكون دينٌ من الأديان على حق، ومع ذلك لا يكون أتباع ذلك الدين من أهل النار. وإنما يتوقف ذلك على مدى إطاعتهم والتزامهم بما يؤمنون به.

نستطيع أن نقول بعدم انطباق التعددية في الأديان الموجودة حالياً، سواء من الناحية العقلية أو النقلية. وأما الأديان السماوية التي نزلت على الأنبياء حقيقة، فإنها متحدة في جوهرها، إلا أنّ بعض تعاليم الأديان السابقة قد نسخت، ولذلك يجب الأخذ بالدين الكامل، والذي يتمثل في عصرنا بالإسلام.

وإذا نظرنا إلى هذه الرؤية فسوف نجدها إنحصارية؛ وذلك لأننا نقول بأنّ الدين الإسلامي حق، ولكننا إذا دققنا فإننا نقول: إنّ جميع الأنبياء في الأصول وفي الجوهر كانوا يدعون إلى حقيقة واحدة، وهي التسليم والخضوع للحق، ومصاديق ذلك تختلف باختلاف الزمن، وإنّ الأنبياء السابقين قد بشروا بالنبي اللاحق، وفي ذلك يقول الله تبارك وتعالى في محكم كتابه الكريم: ﴿**الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالإِنجِيلِ**﴾[٣]. فالقرآن يصرح بذكر هذا النبي الأمي في التوراة والإنجيل، إلا أنّ الأديان الراهنة لا تؤمن بهذه الحقيقة.

بيانان للقائلين بالتعددية:

يقول أنصار التعددية: هناك أديان مختلفة ومتعددة، فيجب بيان هذه التعددية. وهناك لديهم بيانان لذلك، وهما:

البيان الأول: إنّ الذي نزل على جميع الأنبياء شيء واحد، وإنّ الأنبياء قاموا بدور المفسر لذلك الشيء، وعليه فإنّ النبي الأكرم الذي جاء بالدين

الإسلامي، إنما جاء بتفسير لتجربته العرفانية. وهكذا الأمر بالنسبة إلى المسيحية واليهودية وما إليهما.

إنّ الذي نزل على الأنبياء من قبل الله تعالى هو شيء واحد، إلا أنّ ذلك الشيء الواحد لم يتمّ تفسيره، بل يجع على النبي أن يقوم هو بتفسيره. فمثلاً فسّر التنعّم في الجنة بـ (حور العين)، إلا أنّ الجمال لا ينحصر باتصاف العين بالحوَر، إلا أنه لما كان الجمال في تلك البيئة يتجلى بسواد العينين، عمد القرآن إلى ذكر حَوَر العينين، ولو أنه نزل في بيئة أخرى لذكر بدلاً من ذلك زرقة العيون، وهذا يعني أنّ ذهنية النبي هي التي تقوم بتفسير ما ألهمه الله به.

وهذا ما يراه مؤلف كتاب (السبل المستقيمة)، والذي قال في موضع آخر: إنّ القرآن بحجمه الراهن، هو حصيلة عمر الرسالة النبوية الذي امتد لثلاثة وعشرين سنة، ولو قد لعمر هذه الرسالة أن يمتد إلى أكثر من ذلك، لكان القرآن أكبر من حجمه الراهن بكثير؛ وذلك لأنّ القرآن إنما هو تفسير يقدّه النبي لذلك الأمر الواحد الذي نزل عليه، وإنّ هذا التفسير للزيادة والنقصان بحسب قصر المدة الزمنية وطولها.

والحقيقة انّ هذه الدعوى ليست دعوى دينية، فقد قال الله تعالى في محكم كتابه الكريم، بصريح العبارة: ﴿ **وَمَا يَنْطِقُ عَنْ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَى** ﴾[٤].

فإذا كانت معارف القرآن أو الأنجيل والتوراة تجليات لذهنية الأنبياء أنفسهم، فأين يكون موضع قوله تعالى ﴿ **وَمَا يَنْطِقُ عَنْ الْهَوَى** ﴾، وكذلك قوله تعالى: ﴿ **وَبِالْحَقِّ أَنزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ** ﴾[٥]، وقوله تعالى: ﴿ **وَإِنَّكَ لَتُلَقَّى الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ** ﴾[٦] من الإعراب؟ إذا كانت هذه الأمور مجرّد تفاسير من قبل النبي الأكرم ﷺ، لن يكون التعبير بـ ﴿ **لَتُلَقَّى الْقُرْآنَ** ﴾ صحيحاً، وذلك لأنه من لدن ذهنية النبي وليس ﴿ **مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ** ﴾.

إنّ لهذا الكلام لوازم وتبعات يستفيد منها القائلون بالتعددية، فيقولون: إذا خالف القرآن العلوم المعاصرة فإننا سوف نتخلى عن القرآن، لأنه مجرد تفسير للنبي. وطبعاً فإنهم لا يجرأون على قول

ذلك صراحة، وإنما يقولون: نحن نقول الكلام، ونترك للناس حرية الوصول إلى نتائجها ولوازمها. وبذلك يسعون إلى التشكيك في ضروريات القرآن الذي هو من ضروريات الدين، ولو أنهم نجحوا في القضاء على القرآن الكريم، فسوف لا يبقى من الدين شيء.

البيان الثاني: هو قولهم: إنّ ما نزل على الأنبياء ليس شيئاً واحداً، بل هو وجوه كثيرة لعملة ووحقيقة واحدة، وأنّ الأنبياء يحصلون على تلك الحقيقة بمقدار ظرفيتهم. إنّ اختلاف الأديان لا يعود إلى اختلاف التفاسير فقط، بل ويعود أيضاً إلى تعدد تجارب الأنبياء، وذلك لاختلاف قدرة الأنبياء في فهم العالم. وهذا الكلام صحيح في الجملة، وقد أثبت القرآن الكريم درجات مختلفة للأنبياء، وهناك تفضيل لبعضهم على بعض. ولكن ما ربط ذلك بالتعددية الدينية بين الأديان الراهنة؟ فإنّ القول بأنّ ما جاء به الأنبياء تجليات لحقيقة واحدة شيء صحيح، وإنّ ما جاء به السيد المسيح لا يختلف عما جاء به النبي الأكرم صلى الله عليه وآله، ولكن ما ربط ذلك بالتعددية الدينية؟ فلا ينبغي خلط الأديان الواقعية السابقة بالأديان الراهنة المحرّفة؛ لما في ذلك من خلط الأوراق، فهذا الكلام وإن كان يصحّ بالنسبة إلى الأنبياء، إلا أنه لا ينطبق على الأديان الراهنة.

الأسئلة والأجوبة:

ـ ألا نستطيع إثبات التعددية الدينية من خلال تعدد واختلاف فتاوى المجتهدين، أو اختلاف الفلاسفة في مذاهبهم وآرائهم؟

ـ قلنا بأنّ هناك نوعاً من التعددية في فهم الدين، وبطبيعة الحال فإنّ اختلاف الفقهاء يعود إلى هذه الظاهرة. ولكن ليس هناك من ينكر أصل الاختلاف في الآراء، وإنما تكمن الحساسية في تعدد القراءات الدينية حول النسبية العامة والكلية.

فهل نحن مشتركون في الأفهام أم لا؟ ليس هناك من يختلف في ذلك. إنّ الذي نريد قوله: إنّ تاريخ الفقه والمعارف والتاريخ والضروريات الكلامية تنتهي بأجمعها إلى أنّ هناك بيننا مشتركات، وإن الاستناد إلى اختلاف آراء الفقهاء، يؤدي أحياناً إلى إضعاف بريق تلك

المشتركات. فمثلاً هناك من يشك في أصل جعل الصلاة في الإسلام. وهذا لا يمكن أن يكون صحيحاً، فليس هناك من ينكر أصل الصلاة والصوم والحج في الإسلام.. إذن فالبحث إنما يكون في الضروريات الدينية، والآراء والأفهام التي قامت الأدلة الصحيحة على حجيتها، ونحن نقول بأن هناك فرقاً بين فهم المجتهد وبين فهم الكاتب والمثقف، وذلك لأنّ فهم المجتهد حجة، بخلاف فهم المثقف الذي لا يستند كلامه إلى بحث في الكتاب والسنة من خلال أدواتهما الخاصة. فالنزاع إنما يكون حول هذه الموارد، وليس بشأن الاختلافات البديهية.

ـ هناك من يقول بأنّ اشتراك الفقهاء والمتكلمين وليد اشتراكهم في المتبنيات المسبقة (فكما الاختلاف في الفتوى وليد الاختلاف في المتبنيات، كذلك يكون الاشتراك في الفتوى وليد الاشتراك في المتبنيات)، فهل إذا حدث اختلاف في تلك المتبنيات، ستختلف الفتوى أيضاً؟

ـ نعم، هذا صحيح. ولكن هل يمكن القول: إنّ جميع المتبنيات مخدوشة وقابلة للتغيير؟ هذا ما لا نسلم به، وذلك لأنه إذا كان المبنى قائم على مسألة لغوية تتعلق بفهم المخطابات والحوارات، كما هو الحال بمسألة حمل الألفاظ على الظواهر، فإنها قاعدة نؤمن ونعمل بها جميعاً، وهذا يؤدي بنا إلى الوصول إلى فهم الكتاب والسنة، وإذا قال شخص برفض هذه القاعدة، فإنه يغلق على نفسه باب التفهيم والتفاهم، لا في باب الكتاب والسنة فحسب، بل وحتى في الكلام العرفي، وبذلك ستعرض الحياة الاجتماعية إلى الخلل.

فصحيح أنّ الأفهام تابعة للمتبنيات، وأنّ ثبات بعض الأفهام تابع لثبات بعض المتبنيات، إلا أنّ بعض المتبنيات لا يمكن رفع اليد عنها، وبذلك نستطيع فهم كلام بعضنا. فمثلاً قولنا: (القرآن حقّ) مبنى، فإذا رفعنا يدنا عن هذا المبنى نكون قد قضينا على ركن من أركان الإسلام. أو مثلاً: (التوحيد أساس الإسلام)، فإذا أردت إنكار هذا المبنى، لا يمكن لك أن تكون مسلماً. إذن هناك متبنيات ثابتة، وستكون نتيجتها الوصول إلى أفهام مشتركة.

ـ هل التعددية الدينية مستنبطة من المصادر الدينية، أم يجب الحصول عليها من خارج الأساليب الدينية؟

ـ إنّ جميع الذين يثيرون مسألة النسبية يحملون نظرة من خارج الدين، ويذهبون إلى القول بأنّ دعاوى القبض والبسط ودعاوى نسبية الدين، هي من خارج الدين ومن الدرجة الثانوية، فننظر إلى مسار الفقه والتفسير ونحوهما من الخارج، وما هي الأمور التي تؤثر فيها. ولكنّ الحقيقة هي أنّ التعددية بمعنى النسبية لها رؤية من خارج الدين، ورؤية من داخل الدين. فما هو الإشكال في عرض مسألة التعددية ـ كسائر المسائل الأخرى ـ على الكتاب والسنة؟ فقد ندرك من خلالهما أنهما لا يعترفان بالتعددية ولا بالنسبية.

إنني أعتقد أنّ هناك كثير من الآيات تدل بأجمعها على بطلان القول بالنسبية المطلقة في فهم الدين، ومن تلك الآيات قوله تعالى: ﴿ **هَـذَا بَيَـانٌ لِلنَّـاسِ وَهُـدًى وَمَوْعِظَـةٌ لِلْمُتَّقِـينَ** ﴾[٧]، والمراد بهذا هو القرآن، فلو صار البناء على القول بإمكان أن يتقبل النصّ كل فهم، سوف تختلط مرادات الله بأفهام البشر، ويختلط الصواب بالغلط، ولن يصدق على القرآن قوله تعالى: ﴿ **هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ** ﴾.

ما معنى أن تأمر الآيات والروايات باتباع أمر النبي الأكرم ﷺ؟ فإننا إذا لم نتمكن من الوصول إلى مراد النبي، وكان هناك احتمال بأن يكون كل ما نفهمه خطأ، فعندها أين يكون موضع اتباع النبي من الإعراب؟ فإنّ الاتباع هنا سيكون اتباعاً للأهواء والأذواق الشخصية!

ـ ما هو جوابكم على تكافؤ الأدلة الذي يساق بوصفه دليلاً على التعددية الدينية؟

ـ إنّ الأدلة التي أقيمت على التعددية كثيرة، وإنّ (تكافؤ الأدلة) هو واحد من تلك الأدلة. فهؤلاء يدّعون بأنّ الأديان مختلفة، وكل واحد منها يقيم الأدلة على صحته، ولا يمكن لأي واحد من هذه الأدلة أن تدفع أدلة الأديان الأخرى، من هنا ستكون الأدلة متكافئة، وإذا كانت الأدلة متكافئة، وجب علينا القول بالتعددية الدينية.

ويمكن لنا أن نجيب عن هذا الكلام بجوابين:

الأول: إنّ كلامكم مجرّد دعوى باطلة،

إذ أننا نقول: إنّ بإمكاننا أن نثبت ديننا بشكل قاطع، ولازم ذلك هو نفي الأديان الأخرى.

الثاني: إنّ التعددية تريد التوصل في النهاية إلى القول بأنّ جميع الأديان طريق إلى الحقيقة، أفليس دليل التكافؤ يثبت أنّ جميع الأديان حقّ.

لنفترض مثلاً أنّ خصمين تنازعا عند قاض، فوجد القاضي أدلتهما متكافئة، فهل يصح هذا التكافؤ أن يغير الواقع في وجوب أن يكون الحق إلى جانب واحدٍ من الخصمين فقط؟ يمكن للأدلة ان تكون متكافئة، ولكنها مع ذلك تنقسم في واقعها إلى حق وإلى باطل، خاصة فيما يتعلق بالأديان، فهي متعارضة ولا يمكن الجمع بينها، لاستحالة الجمع بين النقيضين، فمنها ما يذهب إلى صحة التثليث، وهناك ما يذهب إلى بطلانه، وعليه لن يكون هناك موضع للتكافؤ.

الهوامش:

[١] آل عمران: ٦٤.
[٢] آل عمران: ١٩.
[٣] الأعراف: ١٥٧.
[٤] النجم: ٣- ٤.
[٥] الإسراء: ١٠٥.
[٦] النمل: ٦
[٧] آل عمران: ١٣٨.

أ. حسين إلهى نجاد
بطيخ بطيخ بطيخ

الثورة الأخلاقية في دولة الإمام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف

إنّ من بين ابعاد الثورة العالمية التي سيقودها الإمام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف، قيامه بالإصلاحات في البعد الأخلاقي من حياة الشعوب والأمم. فإنّ ظهور الإمام الحجّة سيشهد انفراجاً في الأزمة الأخلاقية التي يعاني منها البشر، وسيبلغ الناس حالة من الهدوء والدعة. وسوف تشهد الإنسانية ـ جرّاء تلك الصحوة الأخلاقية ـ إحياءً للقيم الواقعية والفضائل الأخلاقية.

وفي هذا المجال وبغية التعريف إجمالاً بالنهضة الأخلاقية في الثورة العالمية لولي العصر عجل الله تعالى فرجه الشريف، سوف نتطرق إلى رصد الحالة الأخلاقية للناس قبل عصر الظهور، مع بيان بعض الأمور التي سيقوم بها ذلك المصلح العالمي في هذا الخصوص.

١. تفكك العلاقات الإنسانية:

يعدّ انهيار الأواصر الإنسانية من الظواهر الهدّامة في عصر ما قبل الظهور. ففي هذا العصر لن تكون هناك روابط اجتماعية ثابتة، ولا تدور الحياة البشرية على محور الحق والعدل والقيم الإنسانية. وإنّ الضوابط في العلاقات الاجتماعية لن تقوم على قيم الإنساني واحترام حقوقه. فعلى الرغم من الحشود البشرية التي تبدو متعايشة في ظاهرها، إلا أنها متناحرة ومتباغضة،

ومختلفة قلوبها وأفكارها. وإن هذا التناحر وعدم التناغم والانسجام يحول دون تحقق التقارب والتعايش والوئام بين أفراد المجتمع الإنساني[١].

وقد تحدّث النبي الأكرم ﷺ عن هذه المرحلة والفترة الزمنية قائلاً: (وذلك عندما تصير الدنيا هرجاً ومرجاً، ويُغار بعضهم على بعض، فلا الكبير يرحم الصغير، ولا القوي يرحم الضعيف، فحينئذٍ يأذن الله له بالخروج)[٢].

وقد بيّن الإمام الصادق عليه السلام الحالة الاقتصادية قبل عصر الظهور قائلاً: (**ورأيتَ الصغير يستحقر بالكبير.. ورأيت الجار يؤذي جاره، وليس له مانع**)[٣].

وأما في ظل الحكومة العالمية للإمام المهدي عجل الله فرجه لن يكون هناك شيء من هذه الاختلالات الأخلاقية، وسيكون الناس متلاحمين ومتراحمين فيما بينهم، ويقوم الكبار برعاية الصغار، ويعمل الصغار على توقير الكبار.

(**وألقى الرّأفة والرّحمة بينهم.. ولا يعلو بعضهم بعضاً، ويرحم الكبير الصغير..**)[٤].

روي عن الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام أنه قال: (**المهدي سمح بالمال، شديدٌ على العمال، رحيم بالمساكين**)[٥].

٢. عبادة الدراهم:

إن مجتمع ما قبل الظهور تكون الكلمة الأولى والأخيرة فيه للنقود ورؤوس الأموال. ويكون معيار تقييم الأشخاص قائما على مقدار ما يمتلكونه من الأموال، فكلما زاد الفرد ثراءً زادت مكانته واحترامه بين الناس، وبمقدار فقره سيكون منسحقاً من الناحية الاجتماعية مهما ارتفع في سجاياه الأخلاقية، ومهما كان كادحاً في مجال عمله.

قال النبي الأكرم ﷺ لعبد الله بن مسعود في وصف الناس قبل عصر الظهور: (**يتفاضلون بأحسابهم وأموالهم**)[٦].

وقال الإمام الصادق عليه السلام في بيان حال هؤلاء الناس: (**ورأيتَ صاحب المال أعزّ من المؤمن**)[٧].

وكذلك رويَ عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام أنه قال: (**ورأيتّ الناس همّهم بطونهم وفروجهم، لا يبالون بما أكلوا وبما نكحوا، ورأيت الدنيا مقبلة عليهم**)[٨].

وروي عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال ايضاً: (**ورأيتَ الناس مع من غلب.. ورأيتَ الخلق والمجالس لا يتابعون إلا الأغنياء**)[٩].

وأما في عصر الظهور الأخضر، فسيغدو كل شيء أخضر، ويكون معيار القيم والفضائل هو: الإيمان، والتقوى، والإيثار، والتضحية. وتكون الثقافة الغالبة والشاملة في ذلك العصر هي ثقافة الشعور بالمسؤولية، والاهتمام بالإنسانية، والعمل على رفع مشاكل الناس، وما إلى ذلك من الأمور. ويسعى كلّ شخص إلى إشراك الآخرين في أمواله، ويسعى الناس إلى مشاركة أبناء جلدتهم في أفراحهم.

روي عن الإمام الباقر عليه السلام أنه قال: (**حتى إذا قام القائم جاءت المزاملة**[١٠]، **ويأتي الرجل إلى كيس أخيه فيأخذ حاجته لا يمنعه**)[١١].

قال إسحاق بن عمار: (**كنت عند أبي عبد الله عليه السلام فذكر مواساة الرجل لإخوانه، وما يجب له عليهم، فدخلني من ذلك أمرٌ عظيم. فقال: إنما ذلك إذا قام قائمنا، وجب عليهم أن يجهّزوا إخوانهم ويقوّوهم**)[١٢].

٣. تفكك أواصر الأسرة:

إنّ الأسرة ـ بوصفها اللبنة الأولى في الصرح الاجتماعي ـ تصاب في عصر ما قبل الظهور بالتزلزل وعدم الثبات، وتبتلى أواصر المجتمع بالفتور والضعف، فيعمد الرجل إلى هضم حقوق المرأة، وتعمل المرأة في المقابل على انتهاك حقوق الرجل، وينتهك الأولاد حقوق الوالدين، ويتجاهل الوالدان ما لأولادهم من الحقوق عليهم.

روي عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال في وصف هذه المرحلة: (**ورأيتَ العقوق قد ظهر، واستخفّ بالوالدين.. ورأيت الأرحام قد تقطّعت**)[١٣].

وأما في عصر الظهور، فسوف يشهد الناس في ظلّ تعاليم الإمام المهدي المنتظر تقدما كبيراً في الجانب الأخلاقي، وسيتمّ تجاوز المشاكل الأسرية والاجتماعية. قال الإمام الباقر عليه السلام: (**إذا قام قائمنا وضع يده على رؤوس العباد، فجمع به عقولهم، وأكمل أخلاقهم**)[١٤].

وروي عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: (**وفي أيام دولته تطيب الدنيا وأهلها**)[١٥].

وفي رواية أخرى: (**أما والله ليدخلن عليهم**

عدلـه جـوف بيـوتهم كمـا يـدخل الحـرّ والقرّ)[١٦].

٤.شيوع ثقافة الطمع والأثرة:

إنّ للطمـع والاسـتغلال سـابقة تاريخيـة عريقة. وقد كان الطمع واستغلال الآخـرين فـي الحقـب الماضـية يـتمّ علـى المسـتوى الفـردي وبشـكل جزئـي فـي إطـار بعـض العمليـات الاقتصـادية والتجاريـة. إلا أنهـا تطوّرت فيما بعد لتتجـاوز الواقـع الاقتصـادي وتشمل حتى المجال السياسي والثقافي على نطـاق واسـع، وقـد مهّـد ذلـك لظهـور حقبـة الاسـتعمار ونهـب خيـرات الشـعوب علـى المستوى العالمي.

روي عن النبي الأكـرم ﷺ انـه قـال فـي بيـان خصـائص مرحلـة مـا قبـل الظهـور: (**فعندها تليهم أقوام أن تكلموا قتلوهم وإن سكتوا استباحوهم ليستأثرون بفيئهم**)[١٧].

وقـال الإمـام علـي عليه السلام فـي وصـف هـذا الزمـان: (**كـان أهـل ذلـك الزمـان ذئابـاً، وسلاطينه سباعاً، وأوساطه أكالاً، وفقراؤه أمواتاً**)[١٨].

سـيتم القضـاء فـي عصـر الظهـور علـى جميـع حكومـات الظلـم والجـور والباطـل، وسـوف تطـوى صـفحة المسـتعمرين والطامعين، روي عـن الإمـام البـاقر عليه السلام أنـه قال: (**إذا قام القائم ذهبت دولة الباطل**).

لـن تكـون فـي عصـر دولـة الظهـور فـوارق طبقية، فلا وجود للتفريط في حقـوق الضـعفاء من قبل الأقوياء، ولن يكون هنـاك جـوع غلـى جانبـه بطنـة. فقـد روي عـن الإمـام جعفـر الصـادق عليه السلام فـي بيـان السـيرة الشخصـية لصاحب العصر والزمان عجل الله فرجه أنه قال: (**فوالله ما لباسه إلا الغليظ، ولا طعامه إلا الجشب**)[١٩].

وروي عن الإمام علي عليه السلام في وصف الإمام المنتظر عجل الله فرجه أنـه قـال: (**ويشـترط علـى نفسه لهم: أن يمشي حيث يمشون، ويلبس كما يلبسـون، ويركـب كما يركبـون، ويكـون مـن حيث يريدون، ويرضى بالقليل، ويملأ الأرض بعون الله عدلاً كما ملئت جوراً**)[٢٠].

٥.إنقلاب القيم:

يبلغ الانحطاط الخلقي بمجتمع مـا قبـل الظهور حدّاً يتحوّل فيه المعروف إلى منكـر، وينقلب المنكر معروفاً، وهذا يعنـي ان القـيم الأخلاقية ستشهد انقلاباً وتمرّداً على نفسها. وبديهي انّ هذه الحالة إن دلت علـى شـيء،

فإنما تدل على الانحراف الشامل والعميق الذي سيصيب ذلك المجتمع. إذ سيبلغ المنكر من الكثرة حدّاً يعتاد الناس عليه ويرونه شيئاً طبيعياً ومعروفاً. وفي المقابل يكون العاملون بالمعروف في المجتمع من القلة بحيث يتمّ تجاهلهم والإنكار عليهم.

قال النبي الأكرم ﷺ لعبد الله بن مسعود في بيان الوضع في هذه المرحلة: (**يا ابن مسعود إعلم أنهم يرون المعروف منكراً، والمنكر معروفاً، ففي ذلك يطبع الله على قلوبهم، فلا يكون فيهم الشاهد بالحق، ولا القوّامون بالقسط**)[٢١].

وروي عن الإمام الصادق عليه السلام في بيان ظروف هذا العصر أنه قال: (**ورأيتَ الرجل إذا مرّ به يوم، ولم يكسب فيه الذنب العظيم من فجور أو بخس مكيال أو ميزان أو غشيان حرام، كئيباً حزيناً يحسب أنّ ذلك اليوم عليه وضيعة من عمره**)[٢٢].

إنّ ثقافة الناس في عصر ما قبل الظهور سيسودها اقتراف الذنوب والمعاصي من التطفيف في الميزان وبخسه، وهضم حقوق الناس.

قال الإمام الصادق عليه السلام: (**إنّ قائمنا إذا قام استقبل من جهلة الناس أشدّ مما استقبله رسول الله ﷺ من جهّال الجاهلية. قلت: وكيف ذلك؟ قال** عليه السلام: **إنّ رسول الله ﷺ أتى الناس وهم يعبدون الحجارة والصخور، والعيدان والخشب المنحوته، وإنّ قائمنا إذا قام أتى الناس وكلهم يتأوّل عليه كتاب الله، ويحتجّ عليه به**)[٢٣].

إنّ تأويل القرآن بما هو غير صحيح، والوقوف بوجه إمام العصر والزمان عجل الله فرجه الشريف يثبت عمق انحراف الناس عن القرآن والتعاليم الإسلامية.

قال الإمام علي عليه السلام في بيان موقف الإمام المهدي عجل الله فرجه الشريف في عصر الظهور: (**يعطف الهوى على الهدى، إذا عطفوا الهدى على الهوى. ويعطف الرأي على القرآن، إذا عطفوا القرآن على الرأي**)[٢٤].

وقال الإمام الصادق عليه السلام في بيان عصر الظهور: (**ويذهب الزنا وشرب الخمر، ويذهب الربا، ويقبل الناس على العبادات، وتؤدّى الأمانات، وتهلك الأشرار، وتبقى الأخيار**)[٢٥].

وقال الإمام علي عليه السلام في بيان دور إمام العصر عجل الله فرجه الشريف في إقامة الحق: (**ويحيي ميت الكتاب والسنة**)[٢٦].

وروي عن النبي الأكرم ﷺ أنه قال:

(سيميت الله به كلّ بدعة ، ويمحو كلّ ضلالة ، ويحيي كلّ سنة)[٢٧] .

الهوامش:

[١] الحكيمي، محمد، عصر زندكي (عصر الحياة)، ط٢، ص٢٣٩.
[٢] العلامة المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، ج٥٢، ص٣٨٠.
[٣] المصدر المتقدم، ص٢٥٦.
[٤] المصدر المتقدم، ص٣٨٥.
[٥] الحميمي، محمد، خورشيد مغرب (شمس الغروب)، ص٣٠.
[٦] مكارم الأخلاق، ص٥٢٩.
[٧] منتخب الأثر، ص٤٢٩.
[٨] بحار الأنوار، ج٥٢، ص٢٦٠.
[٩] منتخب الأثر، ص٤٣١.
[١٠] المزاملة: الصداقة الخالصة والود في المخالطة، تقول: زامله: أي صار عديله على البعير، (منتهى الأدب في لغة العرب).
[١١] بحار الأنوار، ج٥٢، ص٣٨٥.
[١٢] وسائل الشيعة، ج٨، ص٤١٤.
[١٣] بحار الأنوار، ج٥٢، ص٢٥٦.
[١٤] المصدر المتقدّم، ص٣٣٦.
[١٥] روزكار رهائي (عصر الخلاص)، ج٢، ص٦٥٠.
[١٦] بحار الأنوار، ج٥٢، ص٣٦٢.
[١٧] منتخب الأثر، ص٤٣٢.
[١٨] نهج البلاغة، ص٣٢٤.
[١٩] الغيبة، للنعماني، ص١٢٢.
[٢٠] منتخب الأثر، ص٤٦٩.
[٢١] مكارم الأخلاق، ص٥٢٩.
[٢٢] بحار الأنوار، ج٥٢، ص٢٥٩.
[٢٣] غيبة النعماني، ص٢٩٧.
[٢٤] نهج البلاغة، ص٤٢٤.
[٢٥] منتخب الأثر، ص٤٧٤.
[٢٦] نهج البلاغة، الخطبة: ١٣٨.
[٢٧] أصول الكافي، ج١، ص٤١٢.

مراد سليميان
باحث بطيخ بخيط بخيط
تعريب: حسن الهاشمي

الحكومة العالمية للإمام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف

إنّ الكلام عن العولمة في الثقافة الراهنة كلام مبهم إلى حدّ ما، ويعود سبب الإبهام فيه إلى عدم وجود مفهوم واحدٍ متفق عليه في هذا الشأن.

وإنّ مصطلح العولمة هو من جهة مصطلح حديث بشكل كامل، كما يعتبر مصطلحاً قديماً من جهة أخرى. وقد أدّى ظهور هذا المصطلح إلى نشوء حركة اجتماعية واقتصادية وسياسية وأخلاقية مذهلة، وقد حصلنا من خلالها على تفاسير حديثة وجديدة فيما يتعلق بالسياسة والاقتصاد والثقافة والقوّة والأمن وما إلى ذلك من المفاهيم والحقول.

لقد تم إبراز مصطلح العولمة بصيغته الراهنة بعيد انهيار الاشتراكية، وزوال نظام الاستقطاب العالمي بين القوى العظمى، وتوزيع بلدان العالم إلى المحورين الرأسمالي والاشتراكي، وبالتالي بعد انتهاء الحرب الباردة. إنّ مفهوم العولمة وما يقاربها من المفاهيم نظريات يجود بها أكثر الباحثين في الحقل السياسي والشؤون الدولية لتوصيف الوضع الحاكم على النظام الدولي والعالمي الراهن. وتعبّر العولمة عن منظومة اجتماعية بدأت من زمن بعيد وهي في طريقها إلى التوسّع بسرعة مذهلة، بعد أن أفلتت من عقال الحدود الجغرافية التي كانت تعيق العلاقات الاجتماعية والثقافية. وباختصار فإن مفهوم العولمة يُبشر بوجود نزعة إنسانية إلى تأسيس مجتمع عالمي واحد.

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا: ما هي رؤية التشيّع بشأن العولمة؟ ومن هم القائمون على

رأس هذا النوع من النظام العالمي ؟ وما هو نوع الحكومة العالمية التي سيتولى الإمام المهدي ﷺ إدارتها وقيادتها ؟ وأساساً ما هو معنى عالمية حكومة الإمام المهدي ﷺ ؟ هذا ما سنحاول الإجابة عنه في هذه المقالة المختصرة في ضوء ما نجده في الروايات الإسلامية بهذا الشأن.

إننا إذا نظرنا في الروايات والكلمات المروية عن الأئمة المعصومين ﷺ بشكل جامع وكامل، سيكون بوسعنا القول وبكل جرأة: إنّ من بين خصائص حكومة الإمام المهدي ﷺ التي لا يمكن إنكارها بحال من الأحوال، صبغتها العالمية والشمولية. فإنّ حكومة الإمام المهدي ستمتدّ لتعمّ العالم بشرقه وغربه، ولن يكون هناك رقعة جغرافية على وجه البسيطة إلا وينطلق منها نداء التوحيد، وينعم العالمين بعدل وإنصاف حكومة الإمام المهدي ﷺ.

وقد روي عن الإمام الحسين ﷺ قوله في هذا الشأن: (منا إثنى عشر مهدياً، أولهم أمير المؤمنين علي بن أبي طالب ﷺ، وآخرهم التاسع من ولدي وهو القائم بالحقّ، يحيي به الله تعالى به الأرض بعد موتها، ويُظهر به دين الحق على الدين كله ولو كره المشركون)[1].

ففي تلك المرحلة سوف يتمّ تأسيس المجتمع الإنساني العالمي والأسرة العالمية الواحدة على يد هذا الإمام العظيم، فيتحقق بذلك حلم طالما راود جميع الأنبياء والأئمة والمصلحين.

روي عن الإمام الرضا ﷺ عن آبائه ﷺ، عن النبي الأكرم ﷺ أنه قال: قال الله سبحانه وتعالى في ليلة المعراج في حديث قدسي طويل: (... ولأطهّرنّ الأرض بآخرهم من أعدائي، ولأملكنه مشارق الأرض ومغاربها)[2].

وفي ظلّ قيادة الإمام المهدي ﷺ ستزول أسباب الحروب والخصومات بين جميع المجتمعات والأعراق والمناطق المختلفة، وذلك من خلال تأسيس مركز واحد بإدارة من القانون الإلهي الواحد الذي سيتمّ تطبيقه على الجميع دون استثناء أو تمييز بين أبيض وأسود وأحمر وأصفر.

رويَ عن رسول الله ﷺ أنه قال: (الأئمة من بعدي إثنى عشر، أولهم أنت يا علي، وآخرهم القائم الذي يفتح الله تعالى ذكره على يديه مشارق الأرض ومغاربها)[3].

إنّ الاعتقاد بظهور المصلح العالمي وإن كان موجوداً بشكل وآخر في جميع الأديان والمذاهب والنحل، ولكنه لا يتمتع بالوضوح الذي يتمتع به في الفكر الشيعي، حيث يعتقد الشيعة بولادة هذا المصلح، وأنه لا يزال حياً، وسيبقى على قيد الحياة حتى يأذن له الله بالظهور وبسط راية العدل خفاقة على جميع ربوع الكرة الأرضية.

ومن هنا كان مفهوم (الغيبة) و (انتظار الفرج) عند الشيعة الإثنى عشرية مختلفاً عنه في سائر الأديان والمذاهب الأخرى.

وكما تقدم أن أشرنا فإنّ أحد المفاهيم التي ظهرت بظهور القول بالمهدوية وظهور المنقذ في آخر الزمان، وأصبح جزءاً من العقائد الدينية للكثير من الشيعة هو القول بمفهوم (الحكومة العالمية الواحدة)، بمعنى أنه بظهور الإمام الغائب سيكون الإسلام بوصفه الدين السماوي الوحيد والكامل والذي يحتوي على الشريعة الجامعة والشاملة مقبولاً للجميع، وأنه ستتمّ الإطاحة حينذاك بجميع الطغاة والجبابرة، وإسقاطهم من عروشهم، لتقوم على أنقاضها حكومة الإسلام العالمية بقيادة مباشرة لآخر الأئمة المعصومين عليهم السلام ليملأها قسطاً وعدلاً بعد ما ملأت ظلماً وجوراً، ويكون تطبيق العدل حينها منسجماً مع المعايير العالمية.

وقد أشار القرآن الكريم في بعض آياته إلى هذه الحكومة العالمية العادلة، فإنّ كافة الآيات المرتبطة بعالمية الدين الإسلامي تصب في تأييد هذا المفهوم. وسيأتي زمان يكون فيه الإسلام هو الدين الوحيد الذي يحكم العالم.

إنّ عالمية الدين الإسلامي وعدم اختصاصه بقوم دون قوم، أو شعبٍ دون شعب، أو منطقة دون منطقة، يعد من ضروريات هذا الدين السماوي، وحتى الذين لا يؤمنون بالإسلام يعلمون أنّ دعوته كانت عالمية، ولم تكن محدودة برقعة جغرافية ضيّقة.

وعلاوة على هذا، هناك الكثير من الشواهد التاريخية التي تثبت أنّ النبي الأكرم قد كتب إلى قادة وملوك الدول الأخرى، مثل: قيصر الروم، وشاه إيران، وأباطرة مصر والحبشة، وملوك الشام، ومختلف رؤساء القبائل العربية، وأرسل إليهم السفراء يدعوهم جميعاً إلى اعتناق الإسلام وتلبية نداء هذا الدين الحنيف، محذراً إياهم من عواقب الشرك والكفر

والإعراض عن الإسلام. فلو لم يكن الدين الإسلامي عالمياً، لما تمّت هذه الدعوة العامة، ولكان لسائر الأمم والشعوب الأخرى عذر في عدم تلبيتها لنداء الإسلام[٤].

وعليه فإنّ الأسس والمقدمات التي تؤدي من تلقائها إلى حكومة التشيع العالمية الواحدة، هي كالآتي:

١. عالمية الرسالة الإسلامية:

يؤمن جميع المسلمين بأنّ الإسلام هو آخر حلقة في سلسلة الأديان السماوية الممتدة عبر تاريخ الإنسانية، وهو أكمل الأديان وأكثرها شمولية من جميع الجهات، ويكفي الإنسان إلى يوم القيامة. وسيأتي يوم ينضوي فيه جميع الناس وأتباع الأديان الأخرى تحت راية الأسلام، وبذلك تعمّ التعاليم الإسلامية كافة ربوع الأرض.

وقد صور القرآن الكريم هذه الحقيقة الكبيرة على النحو الآتي:

- ﴿ **إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الإِسْلاَمُ** ﴾[٥].

- ﴿ **وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلاَمِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ** ﴾[٦].

- ﴿ **الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمْ الإِسْلاَمَ دِينًا** ﴾[٧].

- ﴿ **مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ** ﴾[٨].

- ﴿ **هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ** ﴾[٩].

ومن خلال توظيف هذه الكلمات المشرقة يدرك المسلمون أحقية الدين الإسلامي وجامعيّته وخاتميته وعالميته، وبالتالي فإنّ الإسلام سيتمكن الإسلام من استيعاب الأرض وتحقيق النصر الإلهي الذي وعدنا القرآن الكريم به حيث يقول: ﴿ **وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ** ﴾[١٠].

٢. الاعتقاد بالمهدوية:

كما تقدم أن ذكرنا فإنّ الاعتقاد بالمهدوية وظهور المنقذ العالمي الذي يبسط العدل يؤدي بشكل تلقائي إلى هيمنة الإسلام على جميع الأديان والمذاهب والمعتقدات، والاطاحة بالجبابرة وسادة

الظلم والجور، وسينتهي ذلك إلى إقامة الحكومة العالمية، وخاصة إذا نظرنا إلى التاريخ من الزاوية الشيعية سيكون ظهور الإمام المهدي عجل الله فرجه المعروف بخصائصه وصفاته والغائب عن الأنظار وتشكيل الحكومة العالمية العادلة أمراً حتمياً.

يرى الشيعة أنّ التاريخ الإسلامي فيما يتعلق بالحكم والسياسة قد جنح بعد رسول الله صلى الله عليه وآله إلى الانحراف، وذلك من خلال الانقلاب على الشرعية التي أرسى النبي الأكرم قواعدها، والمتمثلة بولاية الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام وأبناءه المعصومين عليهم السلام. وكان لهذ الانقلاب الغاشم الكثير من التبعات التي لا زالت الإنسانية تعاني ويلاتها، ومن تلك التبعات: حرمان المجتمع من قيادته الروحية والربّانية، وذلك لأنّ الإمام علي عليه السلام وأبناءه الأئمة المعصومين عليهم السلام هم قادة الدين وساسة العباد، والخلافة منحصرة بهم، ولم يكن الذين انقلبوا على الشرعية سوى غاصبين لحقهم، ولذلك كانوا أئمة الجور والباطل، ولا زال هذا الانحراف قائماً إلى يومنا هذا. وإنّ الشيعة يترقبون ظهور الحلقة الأخيرة في سلسلة الأئمة المعصومين عليهم السلام، ليعيد تاريخ الإسلام وتاريخ الإنسانية إلى نصابه وإلى مساره الطبيعي والإلهي.

وفي هذه الصورة سيغدو الإسلام منيعاً ومستوعباً لجميع أرجاء المعمورة، وسيحكم المسلمون العالم بجدارة. وطبقاً لهذه الرؤية لن تكون هناك مندوحة من تأسيس الحكومة العالمية الواحدة.

ذكرت المصادر الحديثية والروائية الإسلامية ـ والشيعية على وجه الخصوص ـ بعض الخصائص والاختيارات والمهام التي لا يمكن القيام بها إلا من خلال التأسيس لحكومة عالمية واحدة. من ذلك ما ورد في بعض الروايات: إن الإمام المهدي عجل الله فرجه سيملأ الأرض قسطاً وعدلاً بعد ما تملأ ظلماً وجوراً، ويقضي على مظاهر الظلم والجور إلى الأبد، ويطبق العدالة والدين الإسلامي على جميع أرجاء المعمورة. وجاء في بعض الروايات الأخرى أنّ الإمام سيمتلك من القدرة والإمكانات ما لا يمكن أن يفضي به إلا إلى قيادة حكومة عالمية تمتلك مطلق الصلاحيات. فقد روي عن الإمام محمد الباقر عليه السلام أنه قال:

(القائم منا منصور بالرعب، مؤيّدٌ بالنصر، تطوى له الأرض، وتظهر له الكنوز،

يبلغ سلطانه المشرق والمغرب، ويُظهر الله عزّ وجل به دينه ﴿ **عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ** ﴾[11]، فلا يبقى في الأرض خراب إلا قد عمر، وينزل روح الله عيسى بن مريم عليه السلام فيصلي خلفه)[12].

وبالاستناد إلى هذه الروايات، لا يبقى هناك شكّ في شمول حكومة الإمام المهدي المنتظر عجل الله فرجه لجميع أرجاء الأرض، وعندها يتحقق وعد الله تعالى إذ يقول في محكم كتابه الكريم: ﴿ **وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا** ﴾[13].

الهوامش:

[١] عيون أخبار الرضا، الشيخ الصدوق، ج١، ص٦٨، ح: ٣٦.

[٢] المصدر المتقدم، ص٢٦٢، ح: ٢٢، والشيخ الكليني، الكافي، ج١، ص٤٣٢، ح: ٩١.

[٣] أمالي الشيخ الصدوق، أبو جعفر، ص٩٧، ح: ٩، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات؛ وروضة الوعظين، فتال النيسابوري، ص١٠٢.

[٤] آموزش عقايد (دروس في العقيدة)، آية الله محمد تقي مصباح اليزدي، ج٢، ص١١٦.

[٥] آل عمران: ١٩.

[٦] آل عمران: ٨٥.

[٧] المائدة: ٣.

[٨] الأحزاب: ٤٠.

[٩] التوبة: ٣٣.

[١٠] القصص: ٥.

[١١] الصف: ٩.

[١٢] كمال الدين وتمام النعمة، الشيخ الصدوق، ج١، ص٣٣٠، ح١٦.

[١٣] الإسراء: ٨١.

هيئة التحرير

المحقق الكركي
الشيخ علي بن الحسين قدس سره

ولادته ونشأته

هو علي بن الحسين بن علي بن محمد بن عبد العال المعروف بالمحقق الكركي وبالمحقق الثاني، أو علي بن العال، ولد في (كرك نوح) سنة ٨٦٨هـ أو سنة ٨٧٠هـ. وكرك نوح هي قرية كبيرة قرب بعلبك، وكانت يوم ولد المحقق الكركي من المراكز العلمية المعروفة في الشام.

خرج المحقق قدس سره من قريته لطلب العلم، فيمّم شطر جبل عامل وبالتحديد قرية عيناثا، ومن بعدها انتقل الى جزين (قرية ابن المؤذن)، ثم الى قرية ثالثة لم نعرفها.

سافر المحقق قدس سره إلى مصر وأخذ منها فقه وحديث مذاهب أهل السنة، وحضر على كبار علمائها، وحصل منهم على إجازات، وسمع في دمشق معظم (مسند الشافعي) و (صحيح مسلم)، وجدير بالذكر أنّ مثل هذه الرحلة بغية الاتصال بالمراكز العلمية السنية ورجالها كانت سنّة عاملية حميدة درج عليها جبل عامل، ولم تنقطع إلاّ بعد جريمة قتل الشهيد الثاني على يد العثمانيين سنة ٩٦٥هـ.

استقر المحقق الكركي دهراً طويلاً في بلدته الكرك، وساهم في إعطاء حوزتها العلمية مركزاً مرموقاً في حينه، حتى كانت مقصداً لطلاب العلم والباحثين.

في سنة ٩١٦هـ وحين كان له من العمر خمس وأربعون سنة قصد هراة، واتصل بالسلطان إسماعيل الصفوي، فأكرمه وعرف قدره.

ثم توجه الكركي إلى أصفهان وقزوين في عهد السلطان طهماسب ابن اسماعيل الصفوي، فعظّمه السلطان غاية التعظيم وعيّنه حاكماً في الأمور الشرعية لجميع بلدان إيران، فشمّر عن ساعد الجّد، فأسس مدارس العلم ومارس الفتوى، ونشر الفكر الإسلامي، وأحيا شعائر الإسلام، ووضع الأسس الشرعية الدستورية للدولة الصفوية (ولاية الفقيه) وأصبح صاحب الكلمة المسموعة في إيران.

دراسته وأساتذته

بعد أن تلقّى علومه الإسلامية على المذهب الشيعي في قرى وبلدات جبل عامل مثل كرك نوح وجزين وعيناثا، هاجر إلى مصر لدراسة الفقه على المذاهب الأربعة، ثمّ يمم وجهه إلى النجف الأشرف عام ٩٠٩هـ وحضر على كبار علمائها، كما ذهب إلى بغداد والحلة، وجالس العديد من العلماء:

الشيخ شمس الدين محمد بن خاتون العاملي.

الشيخ زين الدين أبي الحسن علي بن هلال الجزائري.

الشيخ شمس الدين محمد بن داوود.

الشيخ أحمد بن الحاج علي العاملي.

زين الدين جعفر بن حسام العاملي.

الشيخ عبد الرحمن ابن ابانة الانصاري (في مصر).

الشيخ علاء الدين البصروي (في دمشق).

تلامذته

يروي عنه جماعة كثيرة جداً من فضلاء عصره، كما درس عليه جمع من العلماء، وقد تخرّج عليه أكثر من أربعمائة مجتهد ومنهم:

الشيخ أحمد بن محمد بن خاتون العاملي.

الشيخ حسن بن أبي جامع العاملي.

الشيخ عبد النبي الجزائري (صاحب الرجال).

الشيخ علي المنشار زين الدين العاملي.

السيد شرف الدين علي الحسيني الأسترابادي النجفي.

الشيخ المحقق وأصفهان

المحقق الكركي قدس سره أول فقيه من جبل عامل يستجيب لدعوة الصفويين، وقد رفض قبله الشهيد الثاني دعوتهم له بالذهاب إلى دولتهم.

التقى المحقق بالشاه إسماعيل الصفوي في (هرات) عندما فتح الملك الصفوي المدينة، وطلب منه أن ينتقل معه إلى إيران ويتولى شؤون الدولة الشرعية والفقهية بموجب المذهب الشيعي، لم يخف المحقق الكركي استياءه من بطش الصفويين بالسنّة في مدينة هرات بعد فتحها والقضاء على دولة الأزبك، خاصة بعد أنْ قتل الجيش الصفوي شيخ الإسلام في هرات سعد الدين التفتازاني صاحب كتاب (المطول في البلاغة) فنبّهه إلى خطئه في الاضطهاد الطائفي والفتك بمن يخالف المذهب.

وقد استطاع المحقق أن يقنع جمعاً من زملائه وأصدقائه وتلامذته في جبل عامل للهجرة إلى إيران والإفادة من هذه الفرصة السانحة لنشر وتكريس المذهب الشيعي وبسط نفوذ الفقهاء في الدولة الفقهية.

لقد استطاع المحقق قدس سره أنْ يحقق خلال هذه الفترة أهدافه في بسط نفوذ المؤسسة الفقهية الى حد بعيد، إلاّ أنّ ذلك فعلاً أدى إلى برود ملحوظ في علاقة المحقق الكركي ببعض أجنحة البلاط، عندها آثر المحقق أن يغادر إيران إلى العراق، ويعود إلى النجف الأشرف مرة أخرى ليعاود نشاطه الفقهي في هذه المدينة.

ويبدو أنْ تركه إيران قد خلّف فراغاً من بعده أخذ بدولة الصفويين، مما جعل طهماسب ابن الشاه إسماعيل من المحقق أن يعود إلى إيران لتسلم منصب شيخ الإسلام، فاستجاب المحقق لهذه الدعوة ورجع إلى اصفهان وتسلّم مهامه (نائب الإمام) فهذه الصفة تمنحه بطبيعة الحال الولاية المطلقة في شؤون النظام والأمّة.

مؤلفاته:

له العديد من المؤلفات والمصنفات تصل إلى حدود اثنين وثلاثين كتاباً، أبرزها:

جامع المقاصد في شرح القواعد (وهو شرح على كتاب قواعد الاحكام في مسائل الحلال والحرام لابن مطهر الحلي (خرج منه ستة مجلدات)

الرسالة الجعفرية

رسائل الجنائز

الرسالة الرضاعية

شرح ألفية الشهيد (وهو شرح على كتاب الألفية)

رسالة أقسام الأرضين

رسالة في تعريف الطهارة

رسالة في العدالة

رسالة في الغيبة

الرسالة الحجية

الرسالة الكركيّة

حواشي مختلف الشيعة

حواشي كتاب شرائع الإسلام

كلمات العلماء في حقه

ذكره المجلسي قدس سره في أوائل موسوعته المشهورة (بحار الأنوار) حيث يقول بالنص :

((وللشيخ مروج الذهب نور الدين ، حشره الله مع الأئمة الطاهرين ، حقوق على الإيمان وأهله أكثر من أن يشكر على أقله ، وتصانيفه في نهاية الرزانة والمتانة ... فهو المحقق الثاني وكل من تأخر عنه عيال عليه حتى الشهيد في كتابه (المسالك) فإنها من المعاملات مأخوذة على جامع المقاصد)) .

-قال عنه الشهيد الثاني :

((الإمام المحقق نادرة الزمان ، يتيمة الأوان الشيخ نور الدين علي بن عبد العالي الكركي العاملي)) .

-وقال عنه عبد الله الأفندي عن مؤرخ فارسي قال :

((... إن بعد الخواجة نصير الدين الطوسي في الحقيقة لم يسمع أحد أزيد مما سعى إليه الشيخ الكركي هذا في إعلاء إعلام المذهب الجعفري ودين الأئمة الاثني عشر واكنّ له في منع الفجرة والفسقة وزجرهم وقلع قوانين المبتدعة وقمعها ، مساع جميلة)) .

وفاته

كانت وفاته ﷺ في النجف الأشرف ثامن عشر ذي الحجة الحرام، وفي تاريخ وفاته أقوال منها سنة ٩٤٠هـ. وقد توفي قدس سره مسموماً