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 الخامس والثلاثون / السنة الثامنة / ١٤٤٣هـ

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):

"جبهة الحقّ قويّة
ولذلك يشنّون عليها حرباً ناعمةً قاسية"

❖ **البعد الأخلاقي للثقافة العامة في كلمات الامام الخامنئي**
الشيخ بهاء مطرود الدفاعي ١٧

❖ **موانع الفهم و الحجب الصادّة للقرآن الكريم عند الإمام الخميني** قدس سره
د . جواد علي كسّار ٢٩

❖ **الإبداع في مجال نظرية المعرفة عن الشهيد محمد باقر الصدر** قدس سره
الشيخ د . حيدر اليعقوبي..... ٦٥

❖ **الموقف الشيعي من النشاط الإستعماري الإيطالي و الروسي ١٩١١ ـ ١٩١٢م**
د . سليم الموسوي..... ٨٣

❖ **المصلحة في الفقه والسياسة الشرعية**
د . حيدر حبّ الله..... ١٠١

❖ **مقاصد الشريعة في الفقه الإمامي**
د . السيد علي رضا الصدر الحسيني ١٢٣

❖ **الاستشراق وأثره في الدراسات القرآنية عند الحداثيين**
الشيخ د . مصطفى الحلي ١٤٧

الإمام الخامنئي دام ظله :

جبهة الحقّ قويّة
ولذلك يشنّون عليها حرباً ناعمةً قاسية

بسم الله الرحمن الرحيم

والحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله الطاهرين ، ولا سيما بقية الله في الأرضين .

أهلاً وسهلاً بكم ، أيها السادة والإخوة الأعزاء[1] . إنه مدعاة للسرور والسعادة لديّ أنه – بحمد الله – يُعقد هذا الاجتماع المهم للغاية في الموعد المحدد ويحضره الأصدقاء جميعاً . وكما أفاد السيد رئيسي تجري متابعة المواضيع بجدية . أسأل الله أن يُعينكم ويتقبل منكم هذه الجهود . أباركُ بالأعياد الشعبانيّة ، وخاصّة عيد النّصف من شعبان الذي هو يوم ازدهار الأمنيات للبشريّة جمعاء على مرّ التاريخ ، ونأمل – إن شاء الله – أن يُشهدنا الله ذلك اليوم ، يوم الفَرَج ، يوم الظّهور ، وأن يتحقق في أقرب وقت ، إن شاء الله .

عظمة شهر شعبان بلسان الأئمّة عليهم السلام

شهر شعبان - بغضّ النّظر عن هذه الأعياد - هو أيضاً شهرٌ مهمٌّ جدّاً ، « الّذِي كَانَ رَسُولُ اللّهِ صلى الله عليه وآله يَدْأَبُ فِي صِيَامِهِ وَقِيَامِهِ ، فِي لَيَالِيهِ وَأَيّامِهِ ، بُخُوعاً لَكَ فِي إِكْرَامِهِ ، وَإِعْظَامِهِ إِلى مَحَلِّ حِمَامِهِ » . هكذا كان الرّسول الأكرم صلى الله عليه وآله يتعامل مع هذا الشّهر حتّى آخر حياته . ثمّ [نطلب من الله] أنْ « فَأَعِنّا عَلَى الاستِنانِ بِسُنَّتِهِ فيه »[٢] . هذه المناجاة نفسها المُثيرة للمشاعر ، التي رُويَت ونُقلت في هذا الشّهر ، تشهد على عظمة هذا الشّهر . وهذه الفقرات الواردة في هذه المناجاة الشريفة والعزيزة ، قلّما [تَرِد في مواضع أخرى] . طبعاً كلّ الأدعية المتوفّرة لدينا والمأثورة عن الأئمّة عليهم السلام أدعية مليئة بالمعاني المميّزة ، وكلّها مميزة - تلك المأثورة والمعروفة - لكن إنصافاً قلّما نجد مثل هذه المناجاة . أنا سألتُ الإمام الخمينيّ رحمه الله يوماً ، وقلت : أيّ دعاء تحبّه أكثر من بين هذه الأدعية الموجودة ، أو بأيّ واحد تأنس أكثر - لستُ أذكر تعبيري الآن لكن سألتُه سؤالاً من هذا القبيل - فتأمّل لحظات وأجاب : دعاء كميل والمناجاة الشّعبانيّة . بالمناسبة ، هذان الدعاءان - دعاء كميل هو أيضاً مناجاة مذهلة بالفعل - قريبَان كثيراً من بعضهما بعضاً من حيث المضامين . حتّى أنّهما قريبان كثيراً من بعضهما بعضاً من ناحية الفقرات . وهذا الدّعاء في حدّ ذاته فرصةٌ أيضاً . « إِلهِي هَبْ لِي قَلْباً يُدْنِيهِ مِنْكَ شَوْقُهُ وَلِساناً يُرْفَعُ إِلَيْكَ صِدْقُهُ وَنَظَراً يُقَرِّبُهُ مِنْكَ حَقُّهُ » . حقّاً ، التحدّث إلى الله المتعالي على هذا النّحو وطلب الحاجة وإبراز الشّوق لحضرة الحق المتعالي أمرٌ مميزٌ ورائع جدّاً . . . أو هذه الفقرة : « إِلهِي بِكَ عَلَيْكَ إِلّا أَلْحَقْتَنِي بِمَحَلِّ أَهْلِ طاعَتِكَ وَالمَثْوى الصَّالِحِ مِنْ مَرْضاتِك » ، أو هذه الفقرة التي هي الذّروة لهذا الدعاء وكان الإمام رحمه الله يذكرها بتكرار في خطاباته : « إِلهِي هَبْ لِي كَمالَ الاِنقطاعِ إِلَيْكَ ، وَأَنِرْ أَبْصارَ قُلُوبنا بِضِياءِ نَظَرِها إِلَيْكَ حَتَّى تَخْرِقَ أَبْصارُ القُلُوبِ حُجُبَ النُّورِ »[٣] . حقاً كيف نقدر أن ننطق بهذه [الكلمات] وأمامنا حُجُب الظلمات واحدة تلو أخرى ، ثمّ يكون طلب هذا الدّعاء هو : « حَتَّى تَخْرِقَ أَبْصارُ القُلُوبِ حُجُبَ النُّورِ » !

حسناً ، هذه معالم استثنائيّة ، وهنيئاً لمن تُتاح لهم ، وأفهامهم وقلوبهم وأرواحهم متعرّفة إلى هذه المضامين وتُدرك هذه المفاهيم تماماً . هنيئاً لهم ! نسأل الله أن يهب لنا ذلك أيضاً ، إن شاء الله . على أيّ حال هذا شهرٌ مليءٌ بالبركات ونسأل الله أن نتمكّن من الاستفادة من هذا الشهر بكل وُسعنا وإلى أقصى حدّ ممكن ، إن شاء الله .

الدّور المهمّ لـ« مجلس خبراء القيادة » في متانة النّظام الإسلاميّ

« مجلس خبراء القيادة » من المؤسسات القانونية التي لها دور كبير في متانة النظام الإسلامي . طبعاً كل المؤسسات القانونية - الحكومة ومجلس [الشورى الإسلامي] والقوات المسلحة ومجمع تشخيص [مصلحة النظام] و « مجلس صيانة الدستور » وما إلى ذلك ، هذه كلها - يؤدي كل منها دوراً في متانة النظام الإسلامي ، لكن دور بعضها أكثر ، وبعضها أقل .

في رأيي إن « مجلس خبراء القيادة » من تلك المؤسسات التي لها أهم الأدوار في نظام الجمهورية الإسلامية ، ولكن بالطبع شرط الفعالية لهذه المؤسسات القانونية كلها هو أن تعمل وفق القواعد وضمن الأُطر المحددة لها في الدستور . وأنتم أيضاً ، أيْ عليكم حقاً أن تراعوا تلك الأشياء نفسها المطلوبة من « مجلس خبراء القيادة » ، سواء أكان ذلك بالنسبة إلى الشخص الذي يتولى حالياً القيادة ، أم بالنسبة إلى الشخص الذي سوف تنتخبونه لاحقاً ويدخل هذا الميدان ، وتلك القواعد القانونية الدقيقة بشأن هذه الأمور . مجلس [الشورى الإسلامي] كذلك ، والحكومة أيضاً . للحكومة حدود قانونية محددة ، وينبغي أن تمتثل لقوانين مجلس [الشورى الإسلامي] كلها . والمجلس له حدود قانونية محددة ، فلا ينبغي أن يتدخل في العمل التنفيذي والخوض فيه إطلاقاً ، بل عليه أن يسن القوانين ، وما شابه ذلك .

القدرة الوطنيّة والقوّة الوطنيّة عناصرُ حيويّة لكلِّ شعب

حسناً ، إن متانة النظام هذه التي قلنا إن هذا المجلس والمؤسسات الأخرى لها تأثير فيها [مردُّها] أنه إذا كانت هذه المتانة موجودة ، فإن القدرة الوطنية والقوة الوطنية ستتحققان . [نعم] القدرة الوطنية والقوة الوطنية . والقدرة الوطنية أمر مصيري لكل شعب . فإذا أراد شعب ما أن يكون مستقلّاً مرفوع الرأس ، وأن يستفيد من موارده الحيوية برغبته ولمصلحته ، وأن يستخدم رأيه في قضاياه الأساسية ، وألّا يكون مجبراً على اتباع رأي هذا أو ذاك ، وألّا يكون قلقاً من طمع الأجانب ، وألّا يعيش دائماً في خوف ورعشة ، ماذا يفعل شعبٌ إذا أراد هذه الأشياء ؟ يجب أن يكون قوياً . القدرة الوطنية والقوة الوطنية أمران مصيريان لكل شعب . إذا لم تكن هناك قدرة وطنية ولم يكن الشعب قوياً ، فإن هذه الأشياء التي تحدثنا عنها ، والتي تعدّ أهمّ القضايا وأكثرها أساسيّة لكل شعب ، لن

تتحقق لديه . [بل سيكون] دائم القلق ودائماً في حالة ضعف وذلة ، والأجانب يسيطرون [عليه] ، وما إلى ذلك . حسناً ، لذلك متانة النظام ضرورية ، والقدرة الوطنية والقوة الوطنية ضروريتان . القدرة الوطنية التي نتحدث عنها أمر مركب . إنها مجموعة ، مجموعة مترابطة . لا تنبغي رؤية القدرة الوطنية في نقطة معينة أو حركة معينة ، [بل] هي أمر حيث هناك مجموعة من العناصر التي إذا اجتمعت ، تنشأ القدرة الوطنية ، وسأذكر الآن بعضها .

بعض أركان القدرة الوطنيّة وعناصرها

ركنٌ من القدرة الوطنية هو العلم والتكنولوجيا . وهذا يعني أن جزءاً من هذه [القدرة] هو العلم والتكنولوجيا . وركنٌ [آخر] هو الفكر والتفكّر . إن امتلاك الفكر يختلف عن امتلاك العلم ، فالفكر ينبغي أن يكون موجوداً . وهذا الفكر الحر الذي نطلق شعاره ونقبل كلَّ مَن يهتف بشعاره هذا هو أثره : التقدّم الفكري . فإذا لم يكن هناك تقدم فكري ، وحتى لو حصل شعب ما على العلم وما شابه ، فلن يُفيده . يجب أن يعمل الفكر وأن يتحرك ويكون له تقدّمٌ لدى الشعب والأمة كلها ، وهو أمر غير ممكن إطلاقاً إلّا بالفكر الحر ، أيْ من دون الحرية الفكرية التقدمُ الفكري غير ممكن .

عنصر آخر هو الأمن والقدرة الدفاعية : أن يتمكّن شعبٌ من أن يكون مطمئناً إلى أنه يستطيع الدفاع عن نفسه في الحالات الاضطرارية . جانبٌ آخر هو قضية الاقتصاد والرفاهية العامة . وهذه مؤثرة جداً ، أي أن ينال الناس راحة البال من حيث المعيشة . ركنٌ آخر هو السياسة والقدرة على المُفاصَلة السياسية والدبلوماسية . وهذا أيضاً جزء من القدرة الوطنية ، أن يكون لدى دولة ما وشعب ما منتخبون وخبراء يستطيعون في الميادين السياسة والدبلوماسية أن يُفاصلوا ويتفاوضوا ويثبّتوا مصالح الشعب ويستحصلوا عليها . ركنٌ آخر هو ثقافة العيش ونمطه . وهذا أيضاً ركنٌ للقدرة . إذا كان [شعبٌ ما] ، من حيث نمط العيش ، تابعاً للآخرين وأسيراً لهم وتابعاً دون رأي أو نظرة ولا يملك ثقافته الخاصة به ، فهذا بالطبع ضعف شديد في القدرة الوطنية .

ركنٌ آخر هو المنطق الجذاب الذي يترك أثراً في الشعوب الأخرى ويصنع عمقاً إستراتيجياً لأيّ بلد ، أي أن يكون لديكم منطق جذاب في الجمهورية الإسلامية ، فعندما تطرحون هذا المنطق دون أيّ حاجب وواسطة مع الشعوب الأخرى ، يكون هذا جذاباً لهم ولديه قدرة جذب ويقبلونه ، وهو ما

يصير عمقكم الإستراتيجي . هذه الأشياء كلها جزء من المجموعة المترابطة للقدرة الوطنية . بالطبع هناك عناصر أخرى أيضاً ، وسأعود لاحقاً إلى ذكر بعضها التي هي محط نقاشنا .

حاجة البلاد إلى أركان القدرة كافّة _ وخطأ التخلّي عن بعضها لمصلحة الأخرى

لا ينبغي قطع أيٍّ من أذرع القدرة هذه لمصلحة الأذرع الأخرى ، ويجب أن تنتبهوا إلى ذلك . ليس لدينا الحق في قطع أيٍّ من عناصر القدرة هذه تصوّراً منا أنه مثلاً يتعارض مع عنصر آخر . كلا ! كلها يجب تمضي قُدُماً معاً ، وهذا أمر ممكن . حقاً إنها سذاجة أن يقترح أحدٌ أن نقلّص قدرتنا الدفاعية حتى لا يصير لدى الأعداء حساسية تجاهنا ! في رأيي ليس هناك ما هو أقل خبرة وأكثر سذاجة من القول بمثل هذا الشيء ، من مثل أنه حتى لا يصيروا حساسين تجاهنا ، علينا تقليل قدرتنا الدفاعية وقدرتنا الأمنية الخارجية أو تقليصها . . . أو مثلاً ألّا يكون لنا حضور في قضايا المنطقة حتى لا تكرهنا القوة العظمى الفلانية أو لا تمسك علينا ذريعة . كلا ! هذا الحضور في قضايا المنطقة هو عمقنا الإستراتيجي . وهو بحد ذاته وسيلة لمتانة النظام ولقدرة النظام . كيف يمكن أن نفقد هذا عندما يكون في إمكاننا أن نملك مثل هذا الشيء ، وينبغي أن نملكه ؟ . . . أو التخلي عن التقدم العلمي ! إذْ يقول بعض الأشخاص : « فلتتخلوا عن القضية النووية ؛ لقد أوجدت القضية النووية هذا الكم كله من الحساسية أو صنعت مشكلة » . حسناً القضية النوويّة هي علمية . إنها قضية التقدّم العلمي والتكنولوجي لمستقبلنا . قريباً - ليس متأخراً جداً - بعد بضع سنوات سنكون بحاجة إلى منتَج الطاقة النووية ، أيْ سنكون محتاجين إليها كلياً . إلى مَن سنذهب ؟ متى نبدأ حتى نتمكّن من [الحصول عليها] ؟ لذا إن صرف النظر عن هذه الأمور وتجاهلها [ليس صحيحاً] . . . أو مثلاً التنازل أمام أمريكا أو أي قوة أخرى من أجل البقاء في مَأمنٍ من الحظر ، أيْ أن نقطع تلك الذراع من سياستنا ومُفاصلتنا السياسية ونتنازل أمام هؤلاء حتى - افرضوا مثلاً - إذا أصررنا قليلاً ، يفرضون علينا الحظر ! في رأيي هذه أخطاء ، أخطاء قد قالها بعض الأشخاص بالطبع . لقد كانت لدينا هذه الأمور على مر الزمان . وباستدلالات هشة ، وباستدلالات قابلة للتجريح ، وفيها خلل ، تُقال هذه الأشياء أحياناً على شكل تنظير فكري في صحيفة ، أو هنا وهناك ، مع أن هذه الاستدلالات كلها قابلة للدحض وتم إبطالها ، وكان إصرارهم عديم الجدوى . لو سُمح خلال تلك السنوات لأولئك الذين كانوا

يريدون أن يقطعوا بعض أذرع القدرة هذه بفعل ذلك العمل ، لكانت البلاد ستواجه مخاطر كبيرة اليوم . لقد شاء اللهُ المتعالي وأعان ، فلم يتمكنوا من عمل هذه الأفعال . ما سبق كان بشأن هذا الموضوع .

أركان الاقتدار الوطنيّ المرتبط بالناس

حسناً ، كنت قد قلت إنني سأعود إلى [ذكر] بعض هذه الأركان للاقتدار الوطني . ثمة ركنٌ مهم للاقتدار الوطني هو تلك الأشياء التي تعود مباشرة إلى جماهير الناس ، مثل الوحدة الوطنية ، ومثل الثقة الوطنية ، ومثل الأمل الوطني ، والأمل العام ، ومثل الثقة بالنفس الوطنية . تارةً تكون جنابك المسؤول عن القسم الفلاني من جهاز إدارة الدولة ، وتكون شخصاً يتمتع بالثقة بالنفس ، لكنك تريد أن تنجز عملاً يحتاج إلى مساعدة من الناس ، [فإذا] لم يكن لدى الناس هذه الثقة بالنفس ، فلا يمكنك أداء ذلك العمل . لقد تحدّثت ذات مرة بالتفصيل عن هذه الثقة بالنفس الوطنية[٤] . . . أو متانة الإيمان الوطني . هناك أصولٌ ، ويؤمن شعبنا بها . وقد أدّى هذا الإيمان إلى أن يتمكّن الناس في ذلك الوقت الذي لم يكن لديهم فيه أيّ أسلحة ، وحتى الحجارة لم تكن متوافرة أيضاً في أحيان كثيرة ، من الوقوف في وجه الرصاص من جنود نظام الطاغوت وإسقاطه ؛ [هذا] كان ناجماً عن الإيمان . فهذا الإيمان الوطني ذخرٌ قيّم للغاية . وحفظ الإيمان الوطني واحد من هذه الذخائر التي تقع على عاتق الناس . . . أو قضية المعيشة العامة أو تسليس القضايا الاجتماعية .

حل مشكلات الناس يضمن حضورهم في الميادين

الآن ، السيّد رئيس الجمهورية قد أوضح كلامكم ، أيها السادة . من أهم القضايا في إدارة البلاد والحياة العامّة للناس أن تكون قضايا الناس ميسّرة وألّا يعانوا من المشكلات والعوائق والموانع . كما قرر المسؤولون الموقرون أخيراً فتح نافذة واحدة للاستثمار[٥] وأمثال ذلك . مثل هذه الأمور يجب أن تتم بسلاسة وسهولة . هذه أشياء تتعلق بالناس . إذا تم توفيرها ، فسيتم تأمين حضور الناس إلى الميدان . أيْ إذا تمكنّا من معالجة هذه القضايا التي ترتبط بالناس أنفسهم مباشرة ، فإن حضور الناس في الميدان سيكون مئة بالمئة . طبعاً ، بحمد الله ، رغم وجود مشكلات في بعض هذه

القضايا [لا يزال الناسُ في الميدان] . حتى في ثمانينيات [القرن الماضي] خلال « الدفاع المقدس » ، ورغم وجود الكثير من المشكلات ، كان الناس حاضرين في الميدان ، ولا شك في ذلك ، ولكن إذا تم توفير هذه الأشياء ، فسيكون الناس حاضرين في الساحة تماماً ، وعندما يحضر الناس [في الساحة] ، لن يصيب البلاد والشعب أيّ غمٍّ ، ولن يخشوا أحداً .

محاولة الأعداء المستمرّة لإضعاف ركائز الاقتدار الوطنيّ

لهذا إن حضور الناس مهم جداً ، وأيضاً حضور الناس مرهون بهذه الأشياء ، فترون أن الشياطين ، الكبيرة والصغيرة ، تسعى إلى إغواء الناس . [كما] قال رئيسهم : ﴿ لَأُغْوِيَنَّهُم أَجْمَعِينَ ﴾ (ص ، ٨٢) هم مشغولون بالإغواء دائماً ، عبر وسائل الإعلام اليوم التي سهّلت جداً إيصال أيّ قول وأيّ كذب وتزيين وتبرير لكل كلام خطأ ، فتوصل باستمرار أشياءَ إلى أعماق ذهنيات المجتمع . إنها تقوم بالإغواء . . . ﴿ لَأُغْوِيَنَّهُم أَجْمَعِين ﴾ ، لكي تتمكن من ثني الناس عن هذا الإيمان وتلك الثقة وذلك الأمل وتلك الثقة بالنفس وتلك الأشياء التي قلتها ، ولإحباطهم ، ولسلبهم ثقتهم بأنفسهم والثقة بالمسؤولين ، وتضعيف الوحدة الوطنية . إنهم دائماً في حالة الفعل لمثل هذه الأشياء . وهذا ما يفعله العدو .

إغواء الخواصّ عامل ووسيلةٌ لإغواء العوامّ

بالطبع الهدف هو إغواء جماهير الناس ، لكن وسيلة إغواء الجماهير هي إغواء الخواص . من أهم الأمور اليوم إغواء الخواص في المجتمع ، [أي] أولئك الذين لديهم اعتبار ومكانة ، وأحياناً قد يكونون متعلمين ، وأمثال ذلك . لأنه عندما يتم إغواء الخواص ، إذا ما أُتيحت الفُرص والإمكانات لهؤلاء الخواص الذين تمّ إغواؤهم ، فإنهم سيغوون جماهير الناس بسهولة . تجري اليوم واحدة من أعنف الحروب الناعمة في تاريخ بلادنا في هذا المجال . إنّهم يعمدون دائماً أن يصنعوا أفراداً آكلين للحرام بتربية المرتزقة وصناعة آكلي الحرام ولطائف الحيل . عندما يصير آكلاً للحرام ، يصعب جدّاً إبعاده عن أكل الحرام ، مثل الحيوان الجلّال . ويربّون المرتزقة ، بعضهم بالتهديد ، وآخرون بالتطميع وأنواع هذه الأمور وأقسامها . لذلك ، تجري الآن حربٌ ناعمة قاسية .

قوّتنا وقدرتنا سببان لشدّة الحرب الناعمة للعدوّ ضدّنا

بالطبع ، أشير إلى هذا : لماذا الحرب الناعمة ضدنا قاسية إلى هذا الحدّ اليوم ؟ السبب أننا صرنا أقوياء . نحن أقوياء . اليوم صارت جبهة الحقّ أقوى من ناحية البنية التحتية ، ومن ناحية الإمكانات . اليوم إنّ تحدي العدو مع جبهة الحقّ ليس سهلاً . إنها مهمّة صعبة . ولهذا ، يلجؤون إلى الحرب الناعمة ويبذلون قصارى جهدهم لتشويه الأذهان . هذا بسبب قدرتنا وقوّتنا . طبعاً قلنا إنّ الخواص مُستهدفون ، لكن بين الخواص هناك - بحمد الله - مجموعات كبيرة وعظيمة موجودة اليوم من خرّيجي الحوزة والجامعة ، وخاصة الشباب الذين يتمتعون بالبصيرة ، ولديهم الدوافع أيضاً ، ويمكن أن يكونوا ركناً بالمعنى الحقيقي للكلمة ، ركناً وثيقاً . بالطبع ، العدو يبذل الجهود بشدّة ، ويسعى للتأثير والنفوذ بشدّة أيضاً .

جهاد التبيين واجبٌ آنيّ على الجميع في مواجهة تخريب العدوّ

إذن ، ماذا سنفعل الآن مقابل تحرك العدو هذا ؟ جهاد التبيين ! كما تحدّثتم مراراً في كلامكم خلال هذين اليومين ، وأنا أيضاً كررت ذلك مرات عدة من قبل وتحدّثت حول جهاد التبيين . فلماذا نقول الآن الجهاد ، جهاد التبيين ؟ هذا مأخوذ من كلام أمير المؤمنين عليه السلام ، فهو في تلك الوصيّة الشهيرة للحسنَين عليهما السلام - هي موجّهة إليهما لكنّه يقول : « وَمَن بَلَغَهُ كِتَابِي » ، أي أنا العبد وأنتم مُخاطبون في هذه الوصيّة أيضاً - كان من جملة الأشياء التي يقولها : « وَاَللّهَ اَللّهَ فِي اَلْجِهَادِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ وَأَلْسِنَتِكُمْ فِي سَبِيلِ اَللّهِ »[٦] ، الجهاد بـ « الألسنة » . لحسن الحظ ، أولئك الذين كانوا قادرين ومُلمّين بذلك [من أبناء] شعبنا جاهدوا بأموالهم وأنفسهم ، ولا يزالون يجاهدون أيضاً . [لكن] يجب الجهاد بـ « الألسنة » أيضاً ، إذ يمكن للأشخاص أن يجاهدوا ويكونوا فعّالين في هذا المجال حقّاً .

ملاحظات حول جهاد التبيين

١) رفضُ تخصيص موازنة ضخمة لجهاد التبيين

حسناً ، تحدثنا مرات عدّة بخصوص جهاد التبيين . سوف أشير إلى بضع نقاط في هذا الصدد

اليوم ربما لم أقلها من قبل . النقطة الأولى التي يجب أن أشير إليها ابتداءً هي أنني سمعت أنّ مجلس [الشورى الإسلامي] أخذ بالاعتبار ميزانية ضخمة لجهاد التبيين . أنا لستُ موافقاً كثيراً على هذا الأسلوب من التعاطي . فنحن لسنوات على تعاطٍ مع الأجهزة والميزانيات وما إلى ذلك . تجربتي تقول إن الميزانيات المجهولة مثل هذه غالباً ما تُهدر ولا تصل إلى نتيجة . يضع المجلس ميزانية ضخمة ، وأنا بالطبع أثق بالمسؤولين الذين يجب أن تصل إلى أيديهم مثلاً هذه الميزانية [لكن] اسمحوا لي أن أقول لكم هذا : أنا لا أشكّ أبداً في هؤلاء المسؤولين ، سواء في وزارة الإرشاد أو في « منظمة التبليغ الإسلامي » وأمثالها . إنني أثق بهم . هم أُناسٌ مؤمنون وأسوياء لكن طبيعة هذا العمل غير صائبة ، أي أن يضعوا ميزانية ضخمة لجهاد التبيين ، وهو ما نتمنى أن يلتفت إليه هؤلاء السادة بالطبع . في الخلاصة إنني لست موافقاً ، وبصفتي شخصاً يولي أهميةً كبيرة لجهاد التبيين ، لست موافقاً على هذا النوع من الميزانية وهذا النوع من الإنفاق . هذه نقطة .

٢) الحاجة إلى الابتكار واستخدام الأسلحة الحديثة في الجزء البرمجيّ لجهاد التبيين

النقطة الثانية هي أنه في الحروب الصلبة لم يعد بالإمكان القتال بالأسلحة القديمة . اليوم لا يمكن الدخول بالسيوف والرماح وما شابه إلى حرب المدافع والصواريخ وما في حكمها . الأمر كذلك في جهاد التبيين . [لا يمكن العمل] بالطرق القديمة . طبعاً لا بدائل عن بعض الطرق القديمة ، مثل المنبر ومجالس العزاء والمديح . هذه [أمور] قديمة لكن ليس لها بديل ، ولا تزال فعّالة ، ولا يمكن لشيء آخر أن يحل مكانها ، ولكن من حيث الأدوات المختلفة لا بدّ من تحديثها .

بالطبع أسلحتنا الصلبة اليوم جيّدة في هذا المجال ، وهذا يعني طبعاً أن في مجال الفضاء المجازي ناشطين ويعملون . ومع أن هناك مشكلات في الفضاء المجازي - إن شاء الله ، يجب على السيد [إبراهيم] رئيسي وأصدقائه بذل الجهود وحل المشكلات في أقرب وقت ممكن - لكن [الأعمال] لا تزال متاحة . إنّ الأعمال التي يجب أداؤها متوفرة من حيث المعدّات ، [لكن] المهم هو جزء البرمجيات من القضيّة . فسلاح التبيين يحتوي على جزء برمجي مهم . ويجب أن يحدث الابتكار هنا ، ولا بدّ من التحدث بكلام جديد والتعبير بأسلوب جديد .

سلاحنا الجديد تبيين المفاهيم الإسلاميّة السّامية في مختلف المجالات

في رأيي إنّ أفضل ما يمكن استخدامه اليوم كسلاح فعال هو تبيين المفاهيم الإسلاميّة السّامية في مختلف المجالات . لدينا كثير من الكلام لم يُقل في مجال القضايا المعرفية وفي المعارف ، ولدينا كثير [من الكلام] الجذّاب والجميل لنقوله للعالم . هناك كلامٌ كثيرٌ لم يُقل حول القضايا المتعلقة بنمط العيش الإسلامي . أحدها موضوع البيئة على سبيل المثال ، والآخر المعاملة مع الحيوانات ، والآخر قضيّة الأسرى . هذه [أمور من] نمط العيش . للإسلام كلام جذّاب في هذا كله ، وكذلك المعارف الإسلامية التي يمكن استخلاصها وتجريدها من النصوص الإسلامية وإتاحتها للجميع .

كلام جذّاب وجديد للإسلام في مجال قواعد الحاكميّة الإسلاميّة

. . . أو في قواعد الحاكمية الإسلاميّة . من أهم القضايا التي يمكن طرحها قضية الحاكمية الإسلامية . فالحاكمية من منطق الإسلام تختلف في أصلها وجذورها عن الحاكمية الرائجة في العالم . هي لا تشبه السلطنة ولا رئاسات الجمهوريات في العالم اليوم ولا القيادات ولا الرؤساء الانقلابيين . ليست مثل أيّ من هؤلاء . إنها شيء خاصّ يستند إلى مبادئ معنوية . نمط الحاكمية الإسلامية هو كما يلي : أن تكون شعبية دينية عَقَدية ، وألّا تكون أرستقراطية ومسرفة ، وأيضاً غير ظالمة ، لا ظالماً [ولا مظلوماً] : « لا أُظْلَمَنّ وَأَنْتَ مُطِيقٌ لِلدّفْعِ عَنّي ، وَلا أَظْلِمَنّ وَأَنْتَ الْقَادِرُ عَلَى الْقَبْضِ مِنّي »[٧] . [هذه] في أدعية الصحيفة السجاديّة . إن كلّ كلمة منا ذات أُسُس معرفية هي مهمة . وهذه الأشياء التي هي أسلحتنا الجديدة ، ويجب أن نستخدمها .

٣) فصل طريق التقدّم الماديّ للشّعب عن طريق الضّياع

النقطة الثالثة التي نطرحها في جهاد التبيين هي أنه يجب فصل طريق التقدم والتعالي المادي للشعب عن طريق الانحراف وطريق الضياع في جهاد التبيين . هذه إحدى القضايا المهمّة . ذات يوم منذ سنوات عدة ، في خطبة صلاة الجمعة[٨] ، قلنا : « المؤالف والمخالف » ، فأثيرت الضجة : « لماذا تقسّمون بين مؤالف ومخالف » في حين أن أولئك السادة أنفسهم الذين كانوا يطرحون هذه المسألة طبّقوا مراراً وتكراراً « المؤالف والمخالف » في القضايا المختلفة . إن موضوع « المؤالف

والمخالف » موضوع أساسيّ . ليس المؤالف بمعنى قريب أو رفيق المسلك أو المنتمي إلى الحزب نفسه أو يحمل الفكر عينه في المجموعة . كلّا ! المؤالف هو في الاعتقاد بطريق الإسلام ، وفي الاعتقاد بمنظور القرآن ، وفي الاعتقاد بالإيمان الإسلامي والحركة العظيمة للجمهورية الإسلامية التي أُنفق من أجلها هذا كله . إن هذا مهم ، ويجب فصل هذا الطريق الصحيح عن طريق الانحراف وطريق الضياع ، وتوضيح ذلك . هذا المعنى مهمّ في جهاد التبيين .

٤) عواقب إهمال الإنجاز الصّحيح لجهاد التبيين ونتائجه

النقطة الأخيرة حول جهاد التبيين – إنها تحذير لنا ، وتهديد لنا – هي أن نعلم أنه إذا لم يتم أداء جهاد التبيين بصورة صحيحة ، فسيستخدم أهل الدنيا الدينَ أيضاً كوسيلة لتلبية رغباتهم وشهواتهم ، أي إذا لم نفعل ، أنا وأنتم ، أعمالنا بطريقة صحيحة ، فإن ذاك الذي يهتم بالدنيا فقط – عالمه الخاص ، أهواءه وأمنياته ورغباته الشخصية – سوف يوظّف الدين أيضاً .

هذه الجملة في الرسالة الشهيرة التي وجهها أمير المؤمنين عليه السلام إلى مالك الأشتر[٩] . يوضح الإمام أنّه عليك اختيار أولئك الذين لديهم هذه الخصائص ، ويذكر الخصوصيات بالتفصيل ، ثم يقول اخترها لمن يعمل معك . وبعد أن يبيّن تلك الخصوصيات ، يقول : « فانظر في ذلك نظراً بليغاً فإن هذا الدين قد كان أسيراً في أيدي الأشرار » . أمر عجيب ! يقول أمير المؤمنين عليه السلام هذا [الكلام] لمالك الأشتر ، أي بعد عشرين سنة من رحلة النبي صلى الله عليه وآله ؛ إنّها إشارة إلى تسلّط بني أميّة أنفسهم وأمثالهم ، أولئك الذي يصلون الصبح أربع ركعات أو ستّاً ثم يقولون أيضاً : وضعنا جيّد ، وإن شئتم ، نصلّي لكم أكثر . « فإن هذا الدين قد كان أسيراً في أيدي الأشرار يُعمل فيه بالهوى ، وتُطلب به الدنيا » . نعوذ بالله المتعالي من الوقوع في مصائد الشيطان الصعبة هذه ، سواء أنفسنا أو شعبنا . ونرجو أن نتّعظ أولاً مما قلناه ، إن شاء الله ، ثم أن تترك هذه الكلمات الأثر أيضاً .

إلهي ، بحق محمد وآل محمد ، بارك شهر شعبان هذا على الأمة الإسلامية جمعاء ، وعلى الشعب الإيراني . اللهم أرضِ عنا القلب المقدس لوليك ، وبلّغه سلامنا ومحبتنا .

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته .

الهوامش :

[١] في بداية اللقاء ، تحدّثَ بكلمة حجة الإسلام والمسلمين السيد إبراهيم رئيسي (النائب الأول لرئيس مجلس خبراء القيادة) .
[٢] مصباح المتهجد وسلاح المتعبد ، ج . ٣ ، ص . ٨٢٩ (الصلوات الشعبانية) .
[٣] إقبال الأعمال ، ج . ٢ ، ص . ٦٨٦ (المناجاة الشعبانية) .
[٤] كلمة سماحته لدى لقائه طلاباً من جامعات محافظة يزد ، ٢٠٠٨/١/٣ .
[٥] وفقاً لمرسوم « مجلس الشورى الإسلامي » إن جميع الأمور المتعلقة بتراخيص الأعمال ، من قبيل تلقي الطلبات والرد على الاستعلامات والموافقات وإصدار التراخيص ، سيجري تنفيذها جميعها حصراً عبر البوابة الوطنية للتراخيص ، مع مطلع عام ١٤٠١ هجري شمسي (يبدأ في ٢١ آذار/ مارس ٢٠٢٢) .
[٦] نهج البلاغة ، الرسالة ٤٧ .
[٧] الصحيفة السجادية ، دعاء « مكارم الأخلاق » .
[٨] يقصد خطبتي صلاة الجمعة في طهران ، ١٩٩٩/٠٧/٣٠ .
[٩] نهج البلاغة ، الرسالة ٥٣ .

الشيخ بهاء مطرود الدفاعي
باحث / حوزة النجف الأشرف

البعد الأخلاقي للثقافة العامة في كلمات الامام الخامنئي

إنّ العامل الثقافي المعتمد عليه هو غير العامل الذي تتصّدى له الوزارات المختصة بالشؤون الثقافية مباشرة ، لأنّ تلك الوزارات أو المراكز الثقافية في الواقع متصدية للعلم أكثر من الأبعاد الثقافية الاخرى ، والعلم جزء من الثقافة ، لكن الأخلاق والبعد الأخلاقي للثقافة لها الأثر الأوفر في ضمان المستقبل ، وهذا ما لا تتكفلّه تلك الوزارات أو المراكز والأندية الثقافية ، لو فرضنا من باب المثال في الجمهورية الإسلامية فوزارة الثقافة والإرشاد متكفّلة بها بمقدار أكثر ثم وزارة التربية والتعليم ومن بعدهما وإلى حدّ ما وزارة التعليم العالي ، في حين أن المجلس الأعلى للثورة الثقافية يتكفّل الجانب العلمي أي العلوم البحتة أكثر من الجوانب الأخلاقية العملية ، لهذا فإنّني عند ما أنظر – من بعيد – لجهودكم الموفّقة والمباركة أيّها السادة الأكارم أعضاء المجلس الأعلى – أتصّور أنّه يلزم عمل حثيث لضمان الجوانب الأخلاقية والثقافة العامة .

و عند ما نقول الأخلاق ، فلا يتبادر إلى الذهن الأخلاقيات الفردية ليقال : أن نجلس ونعظ الناس ، كلا المقصود هو الأخلاقيات العامة .

أثر الثقافة على شخصيّة الأفراد

الثقافة العامة نوعان :

الأوّل : الامور البارزة والواضحة جدّا والّتي تتمثّل أمام أعيننا وترتبط بمصير المجتمع . ولا يمكن القول بأنها لا ترتبط بمستقبل ومصير المجتمع ، بل لها تأثير بعيد المدى على حركة وحياة الشعوب ، كالأزياء وهيئتها الّتي تعتبر جزء من الثقافة العامة للمجتمع ومن مصاديق هذا النوع من الثقافة . فما الّذي يجب أن نرتديه ؟ وكيف نرتدي ؟ وما هو النموذج الّذي يتّبعه الرجال والنساء في أزيائهم ؟ هذه كلّها من المصاديق والنماذج البارزة للثقافة العامة للمجتمع .

و من مصاديق ذلك أيضا هندسة البناء ونوعية البيوت الّتي انشئت قديما وحديثا ، وطريقة معيشة الساكنين في كلا النوعين من البيوت ، وحتى شكل الأبواب والشبابيك وطريقة اتصال الغرف فيما بينها . كلّ هذه الامور لها تأثير خاص على ذهن وأخلاق وخصال وتربية الأشخاص .

و على هذا فإن تأثير هذا النوع من الثقافة على مصير المجتمع هو تأثير بعيد المدى لأنّ كلا من الزي والسلوك وطريقة الجلوس على المائدة واسلوب الكلام لها أثر في تكوين شخصيّة أفراد المجتمع ، ولا يمكن إنكار هذه الحقيقة .

أثر الثقافة على أخلاق المجتمع

النوع الثاني : وهناك نوع ثان من الثقافة العامة له تأثير آني ومحسوس ، بالرغم من أنّه نفسه غير محسوس بصورة واضحة .

و القسم الأكبر من هذا النوع من الثقافة تكوّنه الأخلاق الفرديّة والإجتماعيّة لأبناء المجتمع .

افترضوا أنّ أفراد مجتمع ما يدركون أهمية أوقاتهم . ولكنك حينما تدخل إلى هذا المجتمع فسوف لا تدرك بسرعة هل أن أبناء ذلك المجتمع يعرفون أهمّية الوقت أم لا ؟ إلاّ أن تأثير معرفة أهمية الوقت على مصير ومستقبل المجتمع أمر في غاية الأهمية .

و كذلك الأمر بالنسبة لمسألة الإخلاص في العمل أي أنّ أفراد المجتمع حينما يتقبلون مسؤولية القيام بعمل ما فإنّهم يعتبرون أنفسهم مسؤولين قبال ذلك ويكون لهم شعور وجداني تجاه المسؤولية ، ولا يكتفون بمجرّد إسقاط المسؤولية عن عاتقهم ، بل إنّهم يقومون بإنجاز العمل الموكل إليهم بإتقان وكمال .

أو افترضوا أنّ شعبا على استعداد لخوض

المخاطر وعدم إيثار الراحة ، وعلى استعداد لدخول ساحات المواجهة أيضا ، فمن المسلّم أنّ هذه الخصلة ستترك آثارها على حياة ذلك المجتمع .

و كذلك لو كان هناك مجتمع صبور ومحبّ للضيف ، أو أنّه معتاد على احترام كبار السنّ فإنّه بذلك يبرز أخلاقه الإجتماعيّة الإيجابيّة .

و كل هذه العناوين تعتبر جزء من أخلاق مجتمع ما وترتبط بموضوع الأخلاق الفرديّة والإجتماعية وتأثيرها كبير جدّا في حياة الشعوب ، وبإمكانها أن تغيّر مصير ومستقبل شعب ما .

إنّ عامة الامور الّتي استطاعت الشعوب الأوروبية من خلالها تحقيق التقدّم في حياتها قد أكّد عليها الإسلام فليس من الصدفة أنّ شعوبا (في أوروبا) كانت تعيش في منتهى الجهل والظلام والخرافات والتخلّف ، ولم تكن تعرف ما هو الكتاب ولم يكن لديها مكتبات ، وكانت محرومة من مبادئ العلوم والمعرفة ، إلاّ أنّها استطاعت فجأة وخلال قرن من الزمن أن تخرج من ذلك المستنقع – طبعا في الجوانب المادّية فقط – وللأسف فإن هذه الحركة الّتي قامت بها اوروبا ترافقت مع ما يسمّى بالتنوير الفكري ، حيث أدّى ذلك عمليّا إلى إلغاء الدّين من حياة الناس وأعطى قيمة أكبر لفكرة أصالة الإنسان في الفلسفة والسلوك .

و هذا هو النقص الّذي عانى منه الأوروبيون ، ولو أنّهم لم ينحّوا المعنويات جانبا لكانت حياتهم اليوم – بلا شكّ – أفضل من السابق بأضعاف المرات ، ولتضاعف نور العلم في تلك المنطقة مئات بل آلاف المرّات .

و لكنّهم – على كلّ حال – ركّزوا على جوانب إيجابيّة في الحياة استطاعوا من خلالها الخروج من تلك المستنقعات الّتي كانوا يعيشون فيها .

و أنتم إذا ما طالعتم تاريخ اوروبا فسيكون بإمكانكم العثور على تلك الجوانب والنقاط الإيجابية ، ومعرفة كافة الأخلاق الإيجابية الّتي بإمكانها إنقاذ المجتمع من حضيض البطالة والفقر والذلّ والتخلّف ، وبلوغ قمّة التقدّم المادّي كان الإسلام قد أعارها أهمّية كبيرة وأوصى بها بصورة مؤكّدة ، وكلّ من يراجع المفاهيم الإسلاميّة سوف يعترف بصحّة هذا الموضوع .

أمّا المميزات التي نشعر أنّ أوساط مجتمعنا تعيش نقصا فيها : فإن لها جذورا في تأريخنا .

فمنذ أن بدأت حركة التنوير الفكري في بلادنا وشعرت مجموعة من الناس بضرورة التبعية للغرب وأخذ الجوانب الإيجابيّة منه .

و بدلا من كسب تلك الأخلاق الإيجابيّة والدعوة لها ، أخذ المتنوّرون يروّجون ويدعون لامور قشريّة تافهة وعديمة الأهمّية ، كالحرية الجنسية والاختلاط بين الرجال والنساء وعدم الاهتمام بالامور المعنويّة وإلغاء الدين والتشهير بعلماء الدين ، ومنحوا الأهميّة لامور تافهة كالأزياء والأثاث وما شابه ذلك .

و هي امور إمّا قليلة الأهمية أو ليس لها أهمية أو أنّها امور ضارة من الأساس .

و نحن حينما نطرح موضوع الهجوم الثقافي ونصرّ عليه ، فهذا لا يعني أن الثقافة يجب أن لا تضيف إلى نفسها شيئا من الخارج ، بل على العكس يجب أن يكون هناك تبادل بين الثقافات ، إلاّ أنّ هذا الأمر لم يحدث في إيران[1] .

إذن يوجد في الإسلام جذور كافة هذه المعنويات والأخلاق الفاضلة ولكن لم يتم – للأسف – الاهتمام بها . وفي الماضي كانت الحكومات الاستبدادية والحكام المستبدون ورجال الدين المزيّفون ووعاظ السلاطين يدعون للنماذج السلوكية المنافية للأخلاق وإضعاف الأخلاق الفاضلة لدى المجتمع .

و ما تبقّى من تلك الأخلاق الفاضلة هو شيء قيّم جدا ، فإنتصار الثورة الإسلامية والصمود في الحرب المفروضة والمقاومة أمام التهديدات الغربية والشعور بالعزة والاستقلال أمام القوى الكبرى في العالم كلها نعم كبيرة جدا ، وهي امور ناشئة من بقايا تلك الثقافة الإسلامية التي أخذت مكانة ثابتة في نفوس أبناء الشعب .

و نحن نشكر الباري عزّ وجلّ على أن الفرصة لم تتح لأعداء الدين لإلغاء هذه الأخلاق القيّمة والقضاء عليها .

و هذا القدر المتبقي من تلك القيم الفاضلة هو الذي أوجد هذه العزة وهذا التقدم وهذه الحركة الشعبية في ميدان المواجهة ، وأنهى العلاقات الاستبدادية والاستغلالية التي كانت قائمة في العهود السابقة ، وسينتهي إلى نتائج أفضل في المستقبل .

و نحن إذا استطعنا أن نجعل أخلاق المجتمع وثقافته أخلاقا وثقافة إسلامية ، وإذا استطعنا تربية المجتمع على الأخلاق الإسلامية ونحيي في نفوس أبناء شعبنا تلك الخصال التي خلقت من جماعة صغيرة – في صدر الإسلام – مجتمعا عظيما مقتدرا ، فإننا سنوفق للحصول على أهم النتائج وأطيب الثمار .

إن وجود هذه الحالة في صدر الإسلام كان ناشئا من القيم والأخلاق التي غرسها الإسلام

في نفوس الناس ، ولذا فقد اهتم المسلمون بالعلم والعمل وبذلوا المساعي والجهود وقاموا بالتجديد في كافة المجالات .

إنّ معرفة طبيعة الإنسان والتأريخ ، ومعرفة طرق العيش والتعامل الحسن والأخوي كلها امور ترتبط بالثقافة ، ولا يستطيع أي جهاز مقتدر إيجادها ما لم يتمكن من تصحيح ثقافة ونظرة الناس .

أثر فصل العدالة الإجتماعية عن الأخلاق

و تدخل في هذا المضمار مسألة العدالة الإجتماعية أيضا . فلو أن العدالة الإجتماعية فصلت عن الثقافة السليمة فستكون عدالة مفروضة ، وهو الشيء الناقص والخاطي الذي كان موجودا في الدول الشيوعية ، وقد رأيتم ما ذا ارتكبوا من أعمال باسم العدالة الإجتماعية وخلقوا الفوضى في كافة المجالات ولم يعطوا أهمية لشعوبهم .

إنّ الدول الشيوعية كانت دولا عظيمة وقد كانت شعوبها تهدف إلى ضمان وتحقيق العدالة الإجتماعية ، إلاّ أن الطبقات المرفّهة في الحكومة والدولة أوجدت قيصرا جديدا وأوصلت إلى السلطة ستالين الذي كان أكثر فسادا وظلما وقسوة من الأنظمة السابقة . والعدالة الإجتماعية تصبح هكذا حينما تنفصل عن الأخلاق والثقافة السليمة .

العدالة الإجتماعية أمر إجتماعي محض ويرتبط بالحكومة والسياسة واسلوب الحكم في المجتمع ، وهي من ثمرات ونتائج ثقافة سليمة متركزة في أذهان كل فرد من أبناء المجتمع ، وهي أمر لا يمكن فرضه على الناس . وكذلك الأمر بالنسبة لكافة الإنتصارات في جميع الميادين .

و إن من يريد نقل الثقافة الإسلامية الى هذا المجتمع أو ذلك ويعيد للمجتمع المسلم تلك القيم التي سلبت منه فيجب عليكم القيام بعمل كبير جدا .

و قد ورد في دعاء مكارم الأخلاق : « و استصلح بقدرتك ما فسد مني » [٢]

و مصداق هذه الفقرة هو ما يجب القيام به من إعادة ثقافة الإسلام الحقة وتعاليم النبي الأعظم صلى الله عليه وآله التي جاء بها وهو إنما جاء ليتمم مكارم الأخلاق .

و إصلاح تلك الأجزاء التي فقدت وفسدت في حياتنا نتيجة للظلم والاستبداد والإنحراف ، والأساليب المنحرفة ، وتدخل الأجانب وغير ذلك هو أمر بحاجة الى عمل ضخم جدا .

كيف نصلح الثقافة العامة

فالكتاب الهادف يجب أن ينشر من أجل إصلاح الثقافة العامة ، والأفلام يجب أن تنتج لإصلاح الثقافة الإسلامية العامة . وعلى الإذاعة والتلفزيون أن تعمل دوما من أجل الثقافة العامة ، كما يجب على العلماء وأئمة الجمعة والخطباء والمبلغين المحترمين - في أية مسؤولية كانوا - أن يبذلوا جهودهم ومساعيهم من أجل هذا الأمر المهم ، فمجموعة تقوم بتحليل الامور ، واخرى تتدبر في آيات الكتاب العزيز ، ومجموعة تتولى شرح وبيان كلمات المعصومين عليهم السّلام .

كما يجب أن يكون عموم توجّه الصحافة نحو إصلاح الثقافة العامة ، وعلى المؤسسات المختصة بشؤون التبليغ والإعلام كمنظمة الإعلام الإسلامي والمؤسسات التابعة لها أن تبذل جهودها في إتجاه إصلاح الثقافة العامة أيضا .

إنّ الشعوب المسلمة تمتلك الأرضية في هذا المجال ، وميزة المشاريع الأساسية أن تبقى مرتكزة في نفوس الناس وتنتقل من جيل إلى جيل وتصبح جزء من فطرة أبناء المجتمع ، وحتى لو أن الناس انفصلوا عنها برهة من الزمن فإنهم - وبأدنى حركة - سيعودون مباشرة الى فطرتهم والى تلك الخصال الإسلامية التي اكتسبوها .

و يجب البحث واكتشاف الأهم والأقوى والأكثر أصالة في المجال الأخلاقي ليبتدأ به كأولوية ، ومن ثم العمل على نشره وتركيزه ، كما يجب السعي الى أن تكون كافة النشاطات في هذا المجال متمركزة ، ويجب على أصحاب الفكر والقلم والشعر والفن أن يدعوا ويروّجوا لهذه الأولويات الأخلاقية ، كما تقع المسؤولية في هذا المجال على عاتق العلماء الأعلام في شتى أنحاء العالم الإسلامي وبمختلف مذاهبهم وأطيافهم .

إنّ الأهداف الإسلامية والتعاليم النبوية تشمل كافة الامور الفردية والإجتماعية ولا يوجد نقص في أي موضوع ثقافي أو أخلاقي ، فالإسلام دين الكمال والرقي والتقدم ، ولو تم إنجاز هذا المشروع (إصلاح الثقافة العامة) فسيتمكن المسلمون في أي بقعة من الوصول الى أهدافه الحقيقية تلك[٣] .

دور الثقافة والأخلاق في تقرير مصير الشعوب

إن الهمّ الثقافي والاهتمام بقضية الثقافة قد يكون حالة من الحساسية الشخصية أحيانا ، وقد يكون أيضا ناتجا عن النظرة إلى الثقافة . ولعل الحساسية الشخصية وكذلك الأهداف

والمقاصد الفردية قد لا تكون ذات بال ولا قيمة ، بل إن المهم هو أن نعرف ما هو تأثير الثقافة على مصير البلاد في الواقع ، وكيف أن الاهتمام بالمسألة الثقافية والشعور بالحساسية أزاءها يمكن أن يقوم بدور مشهود في صناعة المستقبل الذي نهواه ونعمل من أجله .

و برأينا فإن عقائد وسلوك الفرد أو المجتمع تمثل القسم الأعظم من الثقافة . وإن السلوك الإجتماعي الذي يشكل جزءا من الثقافة العامة والوطنية ينبع من هذه العقائد .

و في الحقيقة فإن العقائد والأخلاقيات هي التي تعمل على إيجاد سلوكيات الإنسان وتبلورها .

إن الأخلاقيات الإجتماعية تعمل على انبثاق وإيجاد السلوكيات الإجتماعية ، وكذلك الأخلاقيات الفردية ، ولهذا فإن المقولة الثقافية تشتمل على السلوكيات أيضا في أحيان كثيرة ، غير أن أساس الثقافة وأصلها عبارة عن العقيدة وانطباع كل إنسان عن واقعيات وحقائق العالم والوجود وكذلك الأخلاق الفردية والأخلاق الإجتماعية .

و لسوف أستعرض فيما يلي عددا من نماذج الأخلاق الإجتماعية والقومية التي تقرر مصير شعب أو أمّة ؛ فمنها مثلا العزم والإرادة ، والكبرياء الوطنية ، والاحساس بالقوة والعنفوان ، والشعور بالقدرة على الإقدام والعمل والبناء ، وكذلك الانضباط ، والنشاط ، والتعاون والمشاركة .

و لو افترضنا أن أمّة تمتلك هذه الأخلاقيات إلى جنب ما تمتلكه من إيمان وعقيدة ، لوجدنا كيف أنها تشدّ أزرها في بلوغ أهدافها وطموحاتها . ولهذا فإننا نعتقد بأن مقولة الثقافة لا يمكن مقارنتها بشيء آخر من حيث تأثيرها على مستقبل بلد أو أمّة ، ومن هنا تأتي أهمية مقولة الثقافة وإصلاحها .

تحريف الثقافة تحريف للإنسانية

ولذلك فإن كل ما يبعث على قلق الإنسان أزاء مستقبل بلد ما وأهدافه وآماله هو بعينه ما يبعث على القلق بخصوص القضايا الثقافية .

و على هذا الأساس فإن هذا الهم الثقافي نابع من القلق حيال إنسانية الإنسان وحيال الأهداف الإنسانية السامية وحيال تلك الأشياء والمقاصد التي نريد بلوغها في الحقيقة والتي نسعى ونعيش من أجلها .

و بالتالي فإننا لو افترضنا أن نتاجا ثقافيا غير صحيح ينتشر في بلد ما - كالفكر غير الصحيح ، والأخلاق غير السوية ، والسلوك غير

المناسب ، والوسائل الثقافية غير الموضوعية ، والإعلام غير السليم ، والكتاب غير المفيد ، والأساليب الفنية غير اللائقة – والذي من شأنه المساس بالعقائد وإضعافها عن طريق الخرافات والأفكار والأساليب غير الصحيحة والمنحرفة ، فلا بد وأن ننظر إلى هذا النتاج أنه نتاج معاد للإنسانية ، وأنه لا بد من مواجهته بهدف الدفاع عن الإنسانية ، وأن على الجميع أن يشعروا بالمسؤولية في هذا الصدد . فهذه هي وجهة نظرنا حول الثقافة .

الرؤية المادية للعقيدة والأخلاق

إن الثقافة – بمعنى العقيدة والأخلاق – ليست لها هذه المنزلة في الرؤية المادية لقضايا العالم ؛ أي أن العقيدة والأخلاق لا تحظى بهذه الأهمية التي تحظى بها عندنا بالنسبة لاولئك الذين ينظرون إلى قضايا العالم وشؤون البشرية وأمور الحياة نظرة مادية صرفة .

و لهذا فإن الغرب المادي يتخذ موقفا على صعيد العقائد والأخلاق غير الموقف الذي يتخذه في مجال السلطة والمال والذي تتجسد من خلاله المصالح المادية والملموسة ؛ فحيثما يشعر الغرب بأن ثمة مجالا للوصول إلى السلطة وكسب الثروة والأرباح أو المنافسة فإنه ينزل إلى الميدان بكل ما لديه من قوة دون أي تساهل أو تسامح أو مداراة ، وهذا ما لا يفعله في مجال العقيدة والأخلاق – أو على أقل تقدير في مقام الإدعاء – حيث يدّعي التسامح وعدم التعصب ؛ أي أنه لا يقيم لها وزنا ؛ فلكل شخص أن يختار عقيدته أو أخلاقه بالشكل الذي يريد ، وإن كنّا نرى أحيانا أن الغربيين يبدون الكثير من العصبية في المجال الثقافي ؛ أي عند ما يكون الأمر متعلقا بمصالحهم السياسية أو التوسعية أو السلطوية بشكل أو بآخر ، فإنهم حتى على الصعيد الثقافي يدخلون الميدان بعنف وعصبية دون إبداء شيء من المرونة أو التسامح .

و لكن القاعدة العامة عندهم هي عدم إظهار الحساسية أو إتخاذ موقف ما عند ما يتعلق الأمر بقضايا العقيدة والدين والثقافة والأخلاق . وهذه هي العلمانية ؛ أي الفكر المحايد وغير المبدئي في مجال العقيدة والأخلاق وما إلى ذلك . هذه هي الرؤية المادية الغربية .

و بالطبع فإن الغربيين ليسوا هكذا جميعا ، بل إن في الغرب أيضا فكرا معنويا وإلهيا وعرفانيا يعلن عن نفسه في بعض الأحيان ، ولا سيما في أيامنا هذه ، ولكن هذا هو مبنى الفكر المادي السائد في الغرب بصفة عامة .

العقيدة والأخلاق في الرؤية الإسلامية

إن الأمر يختلف تماما عند ما يتعلق الحديث بالإسلام ، حيث إن النظرة إلى القضايا العقائدية والأخلاقية في الإسلام ليست نظرة غير مبالية أو غير مكترثة ولا مسؤولة ؛ فالإسلام يعطي شطرا من نشر العدالة لقضية العقائد والأخلاق ، أي أن الذي يتجاهل الحيلولة دون إنحراف شخص ما ، مع تمكنه من ذلك ، يكون قد أجحف بحقه ، كما أن الذي يستطيع هداية شخص ما أو توعيته وإرشاده على الصعيد الأخلاقي ثم يتوانى عن ذلك ، يكون قد ظلم ذلك الشخص وأجحف في حقه .

و هناك عدة روايات حول تفسير قوله تعالى : ﴿ مِنْ أَجْلِ ذٰلِكَ كَتَبْنٰا عَلىٰ بَنِي إِسْرٰائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْساً بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسٰادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمٰا قَتَلَ النّٰاسَ جَمِيعاً وَمَنْ أَحْيٰاهٰا فَكَأَنَّمٰا أَحْيَا النّٰاسَ جَمِيعاً ﴾[٤] .

روى حمران بن أعين قال : قلت لأبي عبد اللّه عليه السلام سألته عن قول اللّه ﴿ مِنْ أَجْلِ ذٰلِكَ كَتَبْنٰا عَلىٰ بَنِي إِسْرٰائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْساً بِغَيْرِ نَفْسٍ إلى قوله فَكَأَنَّمٰا قَتَلَ النّٰاسَ جَمِيعاً ﴾ قال عليه السلام : منزلة في النار إليها انتهى شدة عذاب أهل النار جميعا فيجعل فيها ، قلت : وان كان قتل اثنين ؟ قال : أ لا ترى أنه ليس في النار منزلة أشد عذابا منها ، قال عليه السلام : يكون يضاعف عليه بقدر ما عمل .

قلت : (فمن أحياها) .

قال عليه السلام : نجاها من غرق أو حرق أو سبع أو عدو . ثم سكت ثم التفت إلى فقال : تأويلها الاعظم دعاها فاستجابت له .[٥]

و في رواية أخرى قال عليه السلام : « من أخرجها من ضلال إلى هدى فقد أحياها ، ومن أخرجها من هدى إلى ضلالة فقد قتلها »[٦] .

أي الذي يهدي إنسانا .

فهداية إنسان واحد كأنها هداية للإنسانية جمعاء ، وذلك لأن الجوهر الإنساني واحد في هذا الإنسان كما في كافة البشرية ؛ فعند ما تقومون بمدّ يد العون للجوهر الإنساني متمثلا في شخص واحد وتفيضون عليه من قبس الهداية - سواء على صعيد الدين أو في مجال الأخلاق - تكونون قد منحتم العون والمساعدة للجوهر البشري بأجمعه ، ولهذا فإن الدرجة والقيمة واحدة في الحالتين .

إن هذا يدل على أن هداية البشر والعمل على خلاصهم ليس بالأمر الهيّن على كل إنسان ؛ فحتى عند ما يقول تعالى ﴿ فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسٰانُ إِلىٰ طَعٰامِهِ ﴾[٧] فإن الإمام عليه السلام

يصرّح في بعض الروايات بأن هذا الطعام هو الطعام المعنوي ؛ أي طعام الدين والأخلاق .

و النظر إلى الطعام معناه إعطاء الأهمية لما يتناوله الإنسان أو ما يعطيه للآخرين لكي يتناولوه .

و هذا يدل على أهمية الغذاء الروحي والمعنوي وأثره على بناء الشخصيّة .

و هناك رواية أخرى تقول بأن أمير المؤمنين علي عليه السلام كان يستعد للسفر إلى اليمن من أجل تولّي أمر القضاء - ويبدو أن ذلك كان في أواخر حياة الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله - فذهب إلى النبي صلى الله عليه وآله يسأله الوصية والنصيحة ؛ وعندئذ قال له الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله : « يا علي ، لئن يهدي اللّه بك رجلا خير مما طلعت عليه الشمس »[٨] .

و هذا يعني أن الإنسان لو قدّموا له كل ثروات العالم ومنحوه كافة أنواع السلطة والسيطرة وحاز أسمى المناصب المادية فإن ذلك كله لن يرقى إلى مرتبة أن يهدي اللّه به شخصا واحدا . . وهذا أمر طبيعي ، لأن الثروة والسلطة والمنصب كلها عرض زائل وليست لها قيمة حقيقية ، ولكن هداية إنسان واحد لها كل هذه الأهمية الكبرى عند اللّه تعالى[٩] »

الفرق بين الإقتدار المعنوي والمادي

إن كل شعب يحتاج لأن يتقوى من أجل الدفاع عن المبادئ السامية ، وأن تعريف القوة وفق المنطق الديني والمعنوي يختلف كثيرا عن تعريف القوة في المنطق المادي ، فالمنطق المادي يرى القوة في الأجهزة والآلات ، في السلاح النووي والكيماوي والجرثومي وفي مختلف المعدات المادية المتطورة ، وهذه ليست القوة بأجمعها ، فالجانب الأعظم من القوة يتمثل بوجود الذين يعملون على إستخدام هذه القوة . فإذا تميزت أية مجموعة بحقانيتها وعملها من أجل الحق ، وتجاهد في سبيل مبادئ وقيم سامية ، وهي على إستعداد لأن تسخّر وجودها وقدراتها وقابلياتها في هذا الجهاد ، فهذه هي القوة الحقيقية ، وإن المجموعة التي تعمل من أجل الحق والقيم الحقة تأبى إستخدام القوة بصورتها الحيوانية ، ولا ترتكب الظلم والإستكبار ولا تمتهن البشر ولا تتجاوز أو تعتدي على أراضي الغير ، ولا تسلب الأمم والشعوب ثرواتهم وإمكانياتهم وتضمها إليها . إن هذه هي أخلاق القوة المعنوية .

إن القوة المادية لم تعرف الأخلاق ولا علم لها بها ، وإن القوى المادية لا تستخدم من أجل

الحق والقيم الحقة ، وإن منطق أصحاب القوة المادية هو منطق الغاب ، فنظرا لإمتلاكهم القوة المادية فإنهم يرون الحق مختصا بهم ، وهذا أمر خاطئ ومعادلة باطلة[١٠] .

حتمية زوال الحضارة الغربية لأنها علم بلا أخلاق

إن الإنحرافات هي السبب في اضمحلال الحضارات ؛ فعند ما تبلغ الحضارات ذروتها فإنها تؤول للانحطاط جراء نقاط الضعف والفراغات والإنحرافات ؛ وهو ما نشاهده اليوم في الحضارة الغربية التي تقوم على علم بلا أخلاق ، وماديات بلا معنويات ولا دين ، وسلطة بلا عدالة .

ففي فلسطين المحتلة مثلا وحيث يحولون دون الفلسطينيين من العيش في بلادهم أو الحياة بيسر وكرامة في وطنهم ، وعند ما يضطر أحد المواطنين الفلسطينيين للقيام بحركة أو إلحاق ضرر بأحد الصهاينة الأجانب الغرباء الغاصبين ، فإنهم يعبّئون كل وسائلهم الإعلامية في الغرب من أجل إبراز هذا الحدث . . . ! ولو حدث أن قتل أحد الصهاينة فإنهم ينشرون صورة أبيه وأمه وابنه وأخته ، ويعبرون عن بكائهم وحزنهم في المجلات الأمريكية وسواها من الصحف العالمية !

و لكن عند ما يقتل صبي أو شاب فلسطيني وهو في أحضان والده وعلى مرأى منه في فلسطين ، وعند ما يطلقون الرصاص على النساء والرجال والأطفال والمسلمين والمصلين في المسجد الأقصى ، فإن الأمر لا يقابل إلاّ بالصمت أو التعتيم ! وحتى عند ما تضطر فإنها تنقله بصورة مقتضبة مشوهة ، وبأسلوب منحاز وغير حيادي ، وبالشكل الذي يصب في صالح الغاصبين المحتلين وليس في صالح الشعب الفلسطيني المظلوم ! هذه كلها من علامات تدهور وانحطاط الحضارة الغربية .

و بالتأكيد فإن ظهور الحضارات أو أفولها لا يأتي طفرة ، بل إنه أمر تدريجي وتاريخي ، ولكن هذه هي إمارات الاضمحلال .

لقد توصل العديد من المفكرين الغربيين إلى هذه الحقيقة اليوم ، وها هم يشيرون ويحذرون من العواقب . ولهذا فإنه لا داعي إلى الدهشة والتعجب فيما إذا ومض ضوء في مكان ما من العالم ، كما ظهرت كافة الحضارات التاريخية ، أو فيما إذا ظهر فكر جديد أو مشروع جديد للبشرية يقوم على أساسه نظام سياسي في إحدى جهات المعمورة فيجتمع عليه شعب من الشعوب ، ويقوم بدعمه وترسيخه ، ويعمل

فـي إطـار الشـروط الضـرورية التـي أوضـحتها ، ويسـتعيد خـواص وصـفوة ونخبـة المجتمـع فرصتهم وأدوارهم ويعملون طبقا لهـا ؛ وحينئـذ لا يكون من المستبعد أن تزدهر هـذه الحضـارة كبقية الحضارات وتسطع كالشمس المتألقة فـي كبد السماء وتمنح أشـعتها ونورهـا لكافـة أرجـاء العالم ، بل إنه لأمر حتمي[11] .

الهوامش :

[١] كما تجده مفصّلا في كتاب حاكميّة الإسلام .
[٢] الصحيفة السجادية : ٩٩ .
[٣] من كلمة ألقاها في : ١١ صفر ١٤١٦ ه
[٤] سورة المائدة : ٣٢ .
[٥] انظـر البحـار : ٢٤/٣٦ ، والبرهـان : ١/٤٦٤ . وتفسـير الصـافي ١/٤٣٩ ، وتفسـير القمـي : ١/١٦٧ ، وتفسير العياشي : ١/٣١٣ ح ٧٨ .
[٦] انظر تفسير البرهان : ١/٤٦٤ ، وتفسير القمـي : ١/١٦٧ ، وتفسير العياشي : ١/٣١٣ ح ٧٨ .
[٧] سورة عبس : ٢٤ .
[٨] أعيان الشيعة : ٣/٦٤٧ .
[٩] مـن كلمـة ألقاهـا في : ٢١ رمضـان ١٢٤١ ه – طهران .
[١٠] من كلمة ألقاها في : ٣٠ جمادى الأولى ١٤٢٤ ه – طهران .
[١١] مـن كلمـة ألقاهـا في : ٧ رجـب ١٤٢١ ه – المدرسة الفيضية/قم المقدسة .

د . جواد على كسّار
باحث اسلامي من العراق

موانع الفهم والحجب الصادّة للقرآن الكريم عند الإمام الخميني قدس سره

يبدأ الإمام فصله عن الحجب والموانع بعبارات تبعث على توتر النفس وإثارتها ، وشدّ العقل وانتباهه ارتقابا لأمر خطير : « نتلوا القرآن الشريف أربعين عاما ، وليس ثمّ ثمرة أونفع يحصل من ذلك مطلقا سوى أجر القراءة وثوابها »[١] .

بداية تذكّرنا في حدّة إثارتها ببداية الغزالي للموضوع ، وهويكتب : « أكثر الناس منعوا عن فهم معاني القرآن لأسباب وحجب »[٢] إذ المحصّل بين الاثنين واحد ، هواحتجاب الأكثرية عن النفوذ إلى دائرة القرآن .

ما هي أسباب ذلك ؟ وما هوالسبيل إلى تخطّيها ؟ بالقدر الذي يتصل بالبحث يعود السبب إلى ترسّخ موانع الفهم وتراكم الحجب بين الإنسان والقرآن ، ومن ثمّ يكمن الحلّ بمعالجة هذه الحجب وإزالتها والتخلّي عن الموانع . والخطوة الأولى في ذلك كله تكمن بوعي المسألة ومعرفة الموانع والحجب . يكتب الإمام منبّها : « واحد آخر من الآداب المهمّة التي ينبغي الالتزام به لكي تتحقّق الاستفادة ، هورفع موانع الاستفادة الذي نعبّر نحن عنه بالحجب بين المستفيد والقرآن » . ثمّ يردف موضّحا :

« وهذه الحجب كثيرة نشير إلى بعضها »[٣] ، ثمّ يبدأ باستعراضها على طريقته الخاصّة .

أبرز ما أشار إليه الإمام من هذه الموانع والحجب ، هو :

١ - حجاب غياب قصدية التعلّم

في هذه النقطة ينطلق الإمام من مسألة مبدئية أوإطار منهجي لم أعثر له على مثيل في موضوع بحثنا عند الغزالي أوالشيرازي . فما دام الحديث يدور عن فهم القرآن والحجب المانعة عن ذلك ، فالإمام يطالب بدءا بتأسيس العلاقة بين المستفيد والقرآن على نحوخاص منتج ، حتّى لا يتورّط بالحجب التي تعطّله عن الفهم .

علاقة الإنسان مع القرآن ينبغي أن تتأسّس على آصرة التعلّم بحيث يكون الإنسان قاصدا أن يفهم من القرآن ويتعلّم منه ، كما المفروض أن لا يتخلّى الإنسان عن هذه الآصرة في أي مرحلة من مراحل تعاطيه مع كتاب اللّه ، ذلك أنّ الإنسان يعيش حالة التعلّم من القرآن أبدا مهما كانت المرحلة التي بلغها .

قصد التعلّم عند الإمام يأتي تاليا لمعرفة الإنسان لمقاصد القرآن وسابقا أوممهّدا لموضوع الحجب والموانع ، إذ يكتب منبّها إليه بعد أن يستعرض أبرز المقاصد : « الآن وبعد أن عرفت مقاصد هذه الصحيفة الإلهية ومطالبها ، ثمّ مسألة مهمّة ينبغي أن تأخذها بنظر الاعتبار يفضي الالتفات إليها إلى أن ينفتح أمامك طريق الاستفادة من الكتاب الشريف ، وتنفرج على قلبك أبواب حكمه ومعارفه ؛ وتلك المسألة هي أن تنظر إلى الكتاب الإلهي الشريف بقصد التعلّم ، وأن تعدّه كتاب تعليم وإفادة ، وترى نفسك موظّفا بالتعلّم والإفادة منه »[٤] .

على هذا القصد ينبغي أن تتأسّس علاقة الإنسان المستفيد مع كتاب اللّه لكي تنفتح عليه أبواب معارفه وعطاياه ، ومن دون ذلك ستؤصد أمامه الأبواب ومن ثمّ يكون ذلك أول عهده بالحجب والموانع . على خلفية غياب القصد التعليمي يفسّر الإمام ضآلة ما ينتج عن علاقتنا مع القرآن : « والسبب في أنّ استفادتنا من هذا الكتاب العظيم ضئيلة جدا يعود إلى غياب هذا القصد ، فنحن لا نتعامل معه بقصد التعليم والتعلّم ، بل غالبا ما تقتصر علاقتنا مع القرآن على القراءة وحسب ، نقرأ القرآن لغرض نيل الثواب والأجر ، لهذا لا نهتمّ إلّا بجهاته التجويديّة ، فقصدنا أن نتلوالقرآن صحيحا لينالنا الثواب ، نحن نقنع بهذا القدر وتجمد علاقتنا مع القرآن عند هذه التخوم من دون أن نتخطّاها »[٥] .

طبيعي لا يعني الإمام إهمال تلاوة القرآن الكريم في النسق الذي تمليه قواعد التجويد ،

فهـذه مسـألة خارجـة عـن موضـوع البحـث . البحث يدور حيـال فهـم القـرآن وموانـع ذلـك ، ومن يـروم الفهـم عليـه أن يؤسّـس علاقتـه مـع كتاب اللّه على قصديّة التعلّم ، وقصـديّة الـتعلّم لا علاقـة لهـا بـالتلاوة وآدابهـا كغايـة ، فحيـث يكون التعلّم هوالمقصود ، فالإنسان يقرأ القـرآن ليتجاوز القراءة إلـى الفهـم ، لا أن يمكـث عنـد تخوم التلاوة وينشـغل بـآداب التجويـد . فـنحن إذن بإزاء موضـوعين لكـلّ واحـد منهمـا قصـده الذي يؤسّس له ، ولوازمه التي تترتب عليه .

لكن هل يعني تأسيس العلاقـة مـع القـرآن على قاعدة قصديّة التعلّم ، الانخراط في العلـوم الجزئيـة والاسـتغراق بالمقـدمات والعكـوف عليها ؟ ليس هذا هوالمقصـود ، لأنّ مثـل هـذا الانخـراط التفصـيلي وإن كـان يـريح الـذات ويوحي لها بأوهـام الامـتلاء والاكتفـاء ويوقعهـا داخـل أشـراك الغـرور والاسـتغناء ، إلّا أنّـه لا يعدوهوالآخر أن يكون حجابـا مانعـا عـن الولـوج إلى لباب المعاني والاقتراب من مقاصده .

٢- الغـرور والإحسـاس الكـاذب بـامتلاء الذات

يعـيش الإنسـان غالـب الأحيـان إحساسـا مضخّما بذاته ، يفضي بـه أخلاقيـا إلـى التعـالي والغرور ومعرفيا إلى العـزوف عـن الفهـم والـتعلّم واكتفائـه بمـا عنـده . هـذا الإحسـاس الـوهمي يطغى على المشتغلين بمختلف حقول العلم بما في ذلك العلوم الدينية ، وهومن الـبلاءات التـي تصيب العاملين بالفكر والمعرفة والعلم ، خاصّـة إذا مـا أحـرز الإنسـان تقـدّما فـي أحـد الاختصاصـات ، إذ سـيطغى عليـه إحساسـه بـالتفوّق فيكسـبه حالـة مـن القناعـة بمـا عنـده والرضا عن الذات ، ويعيش الاستغناء عن معرفة بقية حقـول العلـم وربمـا ازدراءهـا والاسـتخفاف بأصحابها .

وحيث يمثّل هذا الشعور الـوهمي بالاكتفـاء حالـة عامّـة تشـمل المهتمّـين بمختلـف حقـول العلـم والمعرفـة ، فـلا معنـى أن نسـتثني منـه المشتغلين في حقول الدراسـات القرآنيـة وعامّـة اطر المعرفة الدينية ، بل ربمـا فـاق الابـتلاء بـه في هذا الوسط ما تعانيه بقيـة الأوسـاط العلميـة والمعرفيـة ، للملابسـات الخاصّـة التـي يعيشـها الجوالديني .

قد تنشأ الذاتية المتضخّمة من خلل أخلاقي وقد تقترن بالممارسة العلمية ذاتها وتكون نتيجة مصاحبة لها ، لكنّها على كلا التقـديرين تنتهـي إلى إلحاق الضرر ببنية المعرفـة القرآنيـة بعـد أن تتحـوّل إلـى مـانع أوحجـاب . يكتـب الإمـام :

« من الحجب الكبيرة حجاب الذاتية والغرور وتضخّم الذات ، حيث يرى الإنسان المتعلّم نفسه بواسطة هذا الحجاب مستغنيا لا يحتاج إلى الاستفادة »[٦] . وهذه الخصلة هي « من أهمّ كبريات مكايد الشيطان الذي يوحي للإنسان بالكمالات الموهومة على الدوام ويدعه راضيا بما عنده قانعا به ، مستخفّا بما وراءه عازفا عن كلّ ما سواه »[٧] .

ينتقل الإمام بعد ذلك ليتابع تجليات هذه الحالة ومصاديقها ، وكيف تبرز على صعيد مختلف علوم القرآن وما يتصل بدائرته الفسيحة من معارف ، دون أن تستثني أحدا : « مثلا :

١- يقنع الشيطان أهل التجويد بذلك العلم الجزئي [علم التجويد] ويزيّنه لهم ويسقط بقية العلوم من أعينهم ، ويوهمهم بتطبيق عنوان حملة القرآن على أنفسهم [حتّى يظنّوا أنّهم بحظّهم من علم التجويد هم حملة القرآن وحسب] ومن ثمّ يحرمهم من فهم الكتاب الإلهي المنوّر والإفادة منه .

٢- كما يرضي أصحاب الاهتمام الأدبي بتلك القشور والشكليات الخالية من اللب ، ويوحي لهم أنّ القرآن بتمام شئونه يتمثّل بما عندهم وحسب .

٣- ويشغل أهل التفاسير المألوفة بوجوه القراءات والآراء المختلفة لأرباب اللغة ، ووقت النزول وشأن النزول ، والمدني والمكّي ، وعدد الآيات والحروف وأمثال هذه الامور .

٤- كما يعمد أيضا إلى إقناع أهل العلوم وإرضائهم بمعرفة فنون الدلالات ووجوه الاحتجاجات وأمثال ذلك »[٨] .

لوعدنا خطوة إلى الوراء لوجدنا هذا النص يلتقي مع ما ذكره الغزالي في الحجاب الأول من حجب الفهم الأربعة ، ولخصه بقوله : « أولها : أن يكون الهمّ منصرفا إلى تحقيق الحروف بإخراجها من مخارجها ، وهذا يتولّى حفظه شيطان وكلّ بالقرّاء ليصرفهم عن فهم معاني كلام اللّه عزّ وجلّ ، فلا يزال يحملهم على ترديد الحرف يخيّل إليهم أنّه لم يخرج من مخرجه »[٩] . بيد أنّ الإمام وسّع في مداه وساقه إلى مجالات أرحب ، حيث لم يقف بهذا الحجاب على علم التجويد وأهله وحسب ، بل امتدّ به حتّى غطّى مجالات الدراسات الأدبية واللغوية ، وعلوم القرآن والحجاجات الكلامية ، وأي نزعة استغراقية تجرّ الإنسان إليها وتبعده عن مقاصد القرآن حتّى لوانطلقت باسم الفلسفة والعرفان[١٠] .

مع صدر الدين الشيرازي تكتسب تعرية هذا الحجاب ونقده صياغة اخرى تتمثّل بمهاجمة

الشيرازي للنزعة الظاهرية ، التي يكتفي فيها الإنسان بالمقدّمات والعلوم الجزئية وأوائل المفهومات ويغتر بهذا الحشد عن النفوذ إلى حريم المعاني ، فالمطلوب من هذه جميعا أن تكون خوادم لما بعدها ، والمقصود من الظاهر أن يكون طريقا إلى الباطن وحقائق القرآن . يكتب : « معظم الآفات الحاجبة للإنسان عن درك حقايق القرآن الاغترار بظواهر الأخبار ، والاحتجاب بأوائل الأنظار ، من دقائق العلوم الجزئية ومعارف الأحكام الفرعية ، وإلّا فما من شيء إلّا وفي القرآن ما يكشف عن حقيقة ذاته »[١١] . لكن استغراق الإنسان بالقشور والمقدمات والعلوم الجزئية والفته بالمشهور يحرمه من بلوغ اللب ، وفاقا لقاعدة : « وبالقشر لا ينال إلّا القشر »[١٢] . في الواقع يتقارب هذا النص الذي يهاجم فيه الشيرازي العكوف على العلوم الجزئية والاستغراق بالمقدمات عن بلوغ المقصد ، مع نصّ للإمام الخميني يؤكّد المدلول ذاته مع إيضاحات أكثر : « وإذا ما قصدنا التعلّم فسنبذل عنايتنا بالنقاط البديعية والبيانية ، ووجوه إعجازه . وإذا ما تخطّينا ذلك إلى ما هوأرفع منه فلن تتجاوز اهتماماتنا [القرآنية] الجوانب التاريخية ، وأسباب نزول الآيات وأوقاتها ، ومكّية السور والآيات ومدنيّها ، واختلاف القراءات ، واختلافات المفسّرين من العامّة والخاصّة ، وإلى ما غير ذلك من الامور العرضية الخارجة عن المقصد ، التي تستوجب بنفسها الاحتجاب عن القرآن والغفلة عن الذكر الإلهي »[١٣] .

الحقيقة لا يتجه النقد في نطاق هذه الرؤية إلى العلوم التمهيدية والمقدّمات في نفسها ، وإنّما هويبتغي التعامل معها في نطاقها الوظيفي كمقدمات أوخوادم وآلات ، بحيث لا يصار للإطناب بها فتتحوّل إلى غاية تصدّ عن المقصد وحجاب يمنع عن الفهم وهويورث صاحبه الانتفاخ والغرور ، ويدعه يعيش إحساس الاستغناء والرضا عن الذات .

٣- الترعات اللغوية المضخّمة

القرآن نصّ عربي ، ومن ثمّ فللغة العربية وآدابها وظيفتها التي تنهض بها إزاء هذا النص . هذه حقيقة واضحة لا ريب فيها ، يزيدها أهمّية دعوة الإسلام نفسه إلى تعلّم هذه اللغة من زاوية أنّها كلام اللّه : « تعلّموا العربية فإنّها كلام اللّه الذي كلّم به خلقه »[١٤] .

لكن تبقى هناك مسافة كبيرة بين التوفّر على موضع الحاجة من قواعد اللغة وآدابها في فهم معاني القرآن ودرك مراميه ، وبين اختزال

القرآن إلى نصّ لغوي والتعامل معه على هذا الأساس . في نطاق الفهم الأول تكون اللغة وآدابها محض آلة كالمنطق بالنسبة للتفكير بشكل عام ، وكاصول الفقه بالنسبة إلى الفقه وكالرجال بالنسبة للحديث وهكذا . أمّا في نطاق الفهم الثاني فتتحول اللغة وآدابها إلى هدف مطلوب بذاته ، بحكم أنّ القرآن نفسه هو نص لغوي . كما تكون العربية وعلومها وآدابها في نطاق الفهم الأول محطة عابرة يتجاوزها الإنسان بعد أن يستنفد طاقاتها ، في حين ليست هي كذلك مع الفهم الثاني حيث تملأ اللغة جميع اهتمامات الإنسان وتشغل آدابها وعيه ومداركه ، وتطغى على جميع أبعاد عنايته بالقرآن وتصبغها بلونها ما دام يعي القرآن نصا لغويا وحسب .

الحقيقة أنّ هذه النظرة التي تتعاطى مع اللغة وآدابها على نحو مضخّم يستغرق جل الاهتمامات ، موجودة عند القدماء كما عند المحدثين ، وربّما هي التي عناها الغزالي وحذّر منها قبل قرابة ألف عام ، بقوله : « وقد انتهى الجهل بطائفة إلى أن ظنّوا أنّ القرآن هوالحروف والأصوات »[١٥] .

لكن حتّى من دون هذا التمييز في بنية القرآن وحقيقة الظاهرة القرآنية ، فما أكثر من انجرّ من الماضين إلى علوم اللغة وآدابها وأطنب في التصنيف بها وتحرّي

تفصيلاتها ، حتّى إذا ما انتهينا إلى المحدثين ، نجد أنّ هذه النزعة اكتسبت مع بعض الاتجاهات الحديثة والمعاصرة منحى تنظيريا يسجّل صراحة أنّ : « القرآن نص لغوي »[١٦] وحسب ، وإنّه لا مفهوم لهذا النص خارج طبيعته اللغوية ، ذلك : « إنّ البحث عن مفهوم (النص) ليس في حقيقته إلّا بحثا عن ماهية (القرآن) وطبيعته بوصفه نصا لغويا »[١٧] . يسأوق هذا النص بصراحة بين ماهية القرآن وطبيعته وبين بنيته اللغوية ، ويجعل أحدهما مسأويا للآخر .

في نطاق رؤية كهذه تؤسّس لنفسها على هذه المبادئ من الطبيعي أن يكون البحث اللغوي بضروبه المختلفة ، هوالطريق الوحيد المفضي إلى إدراك القرآن ووعي الحقيقة القرآنية ، ويتحوّل إلى ضرورة لا مناص منها ، وليس إلى مجرّد مرحلة ومحطّة أوفي الأقل خيار من بين عدة خيارات كلها مؤدية ومشروعة . نقرأ في نص دال يعبّر عن هذه الرؤية بجرأة وصراحة : « إنّ اختيار منهج التحليل اللغوي في فهم النص والوصول إلى مفهوم عنه ليس اختيارا عشوائيا نابعا من التردّد

بين مناهج عديدة متاحة ، بل الأحرى القول إنّه المنهج الوحيد الممكن من حيث تلاؤمه مع موضوع الدرس ومادته »[١٨] ، ومن ثمّ فإنّ « الدراسة الأدبية ومحورها مفهوم (النص) بحقيقته اللغوية هي الكفيلة بتحقيق وعي علمي »[١٩] بالقرآن دون بقية المناهج والدراسات .

المدرسة الوجودية أوالسلوكية ومن تأثّر بها هي أشدّ من واجه هذه النزعة وحذّر منها في الماضي كما في الحاضر ، كما سنلمس ذلك عمّا قليل في نصوص الإمام الخميني من المعاصرين ، وصدر الدين الشيرازي من الأقدمين مع إشارات دالّة للغزالي الذي رام الانفتاح على هذه المدرسة خاصّة أواخر سني عمره ، فكان له بعض نصيب من معارفها منحه قدرة فائقة على التنظير في المعرفة القرآنية وفي جوانب اخر من المعارف الدينية .

يجمع رموز هذه المدرسة في موقفهم الرافض لنزعة التوغّل التفصيلي الزائد في اللغة وآدابها ، بين منطلقين :

الأول : هومنطلقهم الخاص الذي ينسجم مع مبادئهم في الفهم . فهذا الاتجاه لا يتعامل مع القرآن كنص لغوي وحسب كما مرّ معنا في الفصول السابقة خاصة الخامس ، وإنّما له حقيقة ما ورائية ، وقد مرّ بتنزّلات كثيرة حتّى صار في صيغته الأخيرة المتمثّلة بحلّة الألفاظ وكسوة الحروف ، وما صيغته النصية التي بين أيدينا إلّا التنزّل الأخير للحقيقة القرآنية .

المطلوب من الإنسان الذي يناظر القرآن ويوازيه وجوديا أن لا يمكث عند هذه الألفاظ ويعكف على القشرة الأخيرة ، وإنّما يرتقي على خطّ وجودي صاعد إلى مأوراء الحروف والألفاظ ، ثمّ يواصل رقيه ليعيش معاني القرآن وحقائقه على قدر سموّه الوجودي والتكاملي . هذا النمط من الفهم يقتضي طبيعيا بحكم بنيته وانسجامه المنطقي الخاص به ، عدم تضخيم جانب اللغة وآدابها ، ويكتفي منها بالنزر القليل الذي يدع الإنسان يفهم ظاهر النص القرآني الذي هونص لغوي عربي في نهاية المطاف ، فهما صحيحا منسجما مع قواعد اللغة ، ثمّ يغادر هذه المنطقة إلى ما هوأرقى حيث تبرز لوازم وأدوات اخرى كما مرّ تفصيلا في الفصل الخامس أثناء الحديث عن نظرية مراتب الفهم .

الثاني : أجل ، القرآن نص لغوي ، هذه حقيقة لا يستراب بها ، بيد أنّ ذلك لا يسوّغ العكوف على اللغة ، لأنّ للنص اللغوي هذا آفاقا مديدة تشمل الكون والإنسان والحياة ، وله معارف تعمّ عالمي الغيب والشهادة ، يكفينا في ذلك ما وصف به

نفسه : ﴿ تِبْياناً لِكُلِّ شَيْءٍ ﴾ [النحل : ٨٩] وقوله : ﴿ وتَفْصِيلًا لِكُلِّ شَيْءٍ ﴾ [الأعراف : ١٤٥] كما قوله : ﴿ ما فَرَّطْنا فِي الْكِتابِ مِنْ شَيْءٍ ﴾ [الأنعام : ٣٨] .

ومن السنة : « إنّ العزيز الجبار أنزل عليكم كتابه وهوالصادق البار ، فيه خبركم وخبر من قبلكم وخبر من بعدكم ، وخبر السماء والأرض »[٢٠] . وكذلك : « إنّ اللّه تبارك وتعالى أنزل في القرآن تبيان كلّ شيء ، حتّى واللّه ما ترك شيئا تحتاج إليه العباد »[٢١]

نص بهذه المثابة له كلمة فصل في مسائل العقيدة من مبدأ ومعاد ورحلة الإنسان ما بينهما ومصيره بعد ذلك ، إلى عناية فائقة بالجانب الروحي والحياة المعنوية ، إلى بيان الأحكام الفقهية ، وطواف في حركة المجتمع والتأريخ ودراسة سنن نهوض الأمم وأفولها ، واهتمام متميّز بتربية الإنسان وتفجير مكنوناته واستعداداته الداخلية ، إلى إشارات في الطبيعة والعلوم وغير ذلك ؛ كيف يمكن أن تستوفيه اللغة وحدها أوأن تكون هي المنهج الأفضل لإدراك معارفه واكتناه معانيه ؟ وكيف يصحّ أن تكون اللغة والدراسات الأدبية هي السبيل الوحيد للتعامل مع هذا الطيف الواسع من الموضوعات والمعارف والمعاني ؟ إنّ للغة على أيّ حال طاقات محدودة لا تتعدّاها ، ولها وظيفة خاصّة تنهض بها ، لتترك المجال لما بعدها .

أزيد من ذلك تفيدنا الدراسات الحديثة عن النص ، أنّ النص الديني وإن كان نصا لغويا إلى أنّه يمثّل « حالة خاصّة من النص اللغوي » بحيث يتجأوز « من حيث مبناه ومعناه وأثره ، حدود اللغة إلى ما بعدها وما فوقها وما وراءها ، لما يتضمّنه من معان سامية »[٢٢] . وهكذا « يمكن القول إنّ النص جهاز عبر لغوي ، يتجأوز اللغة إلى العالم الرحيب خارجها »[٢٣] .

على ضوء هذه الخلفية جاء تحذير الإمام من تضخيم النزعة اللغوية وما يصاحبها من اهتمامات تفصيلية تتراكم وتعلو ، حتّى تحجب معارف القرآن ومعانيه وتتحوّل إلى غاية مطلوبة بذاتها . لقد مرّت علينا بعض نصوص الإمام التي حذّر فيها من استهلاك الجهود وتضييع العمر بالاستغراق بجهات : « الفصاحة والبلاغة والنكات البيانية والبديعية »[٢٤] ، وقد كان المهمّ أنّه أسّس لهذا النقد على ضوء رؤية تفيد أولا بأنّ للقرآن حقيقة خارج هذه الألفاظ هي التي ينبغي للإنسان أن يطلبها ، وتتحرّك ثانيا على هدي نظرية المقاصد ، فللقرآن مقاصد أساسية ينشدها صاحب الكتاب جلّ جلاله هي التي ينبغي تحرّيها ، والاستغراق في اللغة وآدابها ليس فقط لا يشفي غليل النفس في

بلوغ مقاصد القرآن ، بل هويبعد عنها ويصدّ العقول والنفوس عن تحصيلها خاصة بعد أن تتراكم وتتحوّل إلى سدّ منيع يحول بين الإنسان والقرآن ، ذلك لأنّ : « صاحب هذا الكتاب ليس السكاكي والشيخ حتّى يكون مقصده جهات البلاغة والفصاحة ، ولا سيبويه والخليل حتّى يكون منظوره جهات النحووالصرف ، ولا المسعودي وابن خلّكان حتّى يكون مبتغاه البحث في أطراف تأريخ العالم ، كما أنّ هذا الكتاب ليس مثل عصا موسى ويده البيضاء أوروح عيسى التي تحيي الأموات لكي تكون الغاية منه الإعجاز والدلالة على صدق النبي الأكرم وحسب ، وإنّما هذه الصحيفة الإلهية هي كتاب إحياء القلوب بالحياة الأبدية العلمية والمعارف الإلهية »[٢٥] . ثمّ يعرج إلى تعداد بقية المقاصد كما مرّ الكلام فيها تفصيلا في فصل مقاصد القرآن .

ينقلنا هذا النص على الفور إلى ما كان سجله رمز آخر من رموز المدرسة التي ينتمي إليها الإمام ، ويعبّر عن اعتزازه به على الدوام ، أعني به صدر الدين الشيرازي الذي تأول هذا الحجاب وشدّد نكيره على نزعة التراكم اللغوي ، وعرّض بمن : « يكون مستغرقا بعلم العربية ودقائق الألفاظ ، مصروف العمر في تحقيقها » لأنّ : « المقصود الأصلي من إنزال القرآن ليس إلّا سياقة الخلق إلى جوار اللّه بتكميل ذواتهم وتنوير قلوبهم بنور معرفة اللّه وآياته ، دون صرف الأوقات في نحوالكلام وتحسين الألفاظ وعلم البلاغة وفن البديع ، فإنّ ذلك من التوابع التي بها يقع الاحتجاج على المنكرين »[٢٦] ، ومن ثمّ فهي مطلوبة بالعرض لا بالذات ، وعلى قدر الحاجة إليها دون مبالغة وإطناب .

للمقصد في هذه المدرسة مكانة عظيمة ، وهوأصل في طليعة الاصول التأسيسية التي ترجع إليها ، والمفسّر في هذه المدرسة هومن « يفهمنا (المقصد) من النزول »[٢٧] لأنّ التفسير عندها هو « شرح المقاصد »[٢٨] ، ومقاصد القرآن لا نأخذها من اللغة ، بل هذه الأخيرة تعزلنا عنها : « من تدبّر في إعراب ألفاظه [القرآن] ودقائق عربيته ونكاته البديعية ، وهوبمعزل عن أسرار حكمته ومقاصده الأصلية من المعارف الإلهية . . . إلى غير ذلك من المعارف التي هي الغرض الأصلي من إنزال الكتاب والوحي والإلهام والخطاب . . . فهوأحرى بهذا التمثيل »[٢٩] الذي يكون مثله فيه كالحمار يحمل أسفارا .

صحيح أنّ النص مصدر المعرفة ، بيد أنّ الصحيح أيضا أنّ الحرفية اللغوية لا تفجّر حيويّة

النص وتسفر بالتالي عن مكنوناته وما وراءه من معان وحقائق ، بل هي

تكبّل الإنسان وتغلّه عن إدراك المقاصد ، شأنها في ذلك شأن بقية المقدّمات والعلوم إذا تجأوزت حدّها وتخطّت وظيفتها كخوادم وآلات : « فمن أراد أن يقف على أنّه لم طوّلت الباء في « بسم اللّه » ومدّت السين ؟ أولم حذفت الألف في الخطّ هاهنا وأثبتت في قوله « باسم ربك » ؟ أولم أسقطت الألف بعد اللام في « اللّه » أوهل تفخّم لام الجلالة أم لا فليرجع إلى أهل الخطّ والقراءة »[٣٠] ليكون ذلك مبلغه من الكتاب .

كذلك « من أراد أن يعرف بم تعلقت الباء وبأي محذوف ارتبطت ، ولم قدّر المحذوف متأخّرا . . . أوكيف بنيت الباء على الكسرة ومن حق حروف المعاني التي جاءت على حرف واحد أن تبنى على الفتحة التي هي أخت السكون نحوكاف التشبيه ولام الابتداء ووأوالعطف وفائه وغير ذلك ، وإنّ كلمة الجلالة اسم هي أوصفة مشتقّة أم جامدة ، فليرجع إلى مطالعة التفاسير المشهورة سيّما « الكشاف » فإنّه كامل في بابه فائق على أترابه »[٣١] .

إذا أردنا أن نستعير من أبي حامد الغزالي تمييزه علوم القرآن إلى ما يندرج تحت علوم القشر والصدف وما يندرج تحت علوم اللباب ، فإنّ علوم العربية بجميع طبقاتها تدخل في « علوم الصدف والقشر »[٣٢] ، وإنّ ذوي الاهتمامات اللغوية « كلهم يدورون على الصدف والقشر وإن اختلفت طبقاتهم »[٣٣] . المهمّ أن لا يطيل الإنسان مكوثه في منطقة الصدف والقشر ، بل يتجأوز إلى اللباب ، فإذا مكث يكون قد خرج باللغة وآدابها عن مهمّتها كواسطة إلى غيرها ومرحلة ينبغي تجأوزها بعد استنفاد أغراضها وطاقاتها . وهذا هومعنى أن تتحوّل اللغة وآدابها إلى حجاب ومانع يصدّ عن الفهم ، ويدفع بالإنسان إلى الخسران وأن يكون مصداقا لقوله (سبحانه) : ﴿ مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْراةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوها كَمَثَلِ الْحِمارِ يَحْمِلُ أَسْفاراً ﴾ [الجمعة : ٥] . فمن « لم يطّلع من القرآن إلّا على تفسير الألفاظ ، وتبيين اللغات ، ودقائق العربية والفنون الأدبية وعلم الفصاحة والبيان وعلم بدائع اللسان ، وهوعند نفسه إنّه من علم التفسير في شيء ، وأنّ القرآن إنّما أنزل لتحصيل هذه المعارف الجزئية ، فهوأحرى بهذا التمثيل ممّن لا خبر له أصلا لا من إعراب الألفاظ ، ولا من حقائق المعاني مع اعترافه بعجزه وقصوره »[٣٤] .

ثمّ أردف مستشهدا بهذين البيتين لأبي

سعيد الضرير[٣٥] :

زوامل للأشعار لا علم عندهم
بجيّدها إلّا كعلم الأباعر [٣٦]

لعمري ما يدري المطي إذا غدا
بأسفاره إذ راح ما في الغرائر [٣٧]

بودّي أن أختم الكلام عن هذه الفقرة بنص دالّ للإمام ، يسجّل فيه : « هل ترانا إذا ما أنفقنا عمرنا في التجويد والجهات اللغوية والبيانية والبديعية ، نكون قد حرّرنا هذا الكتاب الشريف من المهجورية ؟ وهل ترانا إذا تعلّمنا ضروب القراءات وأمثال ذلك ، نكون قد تخلّصنا من عار هجر القرآن ؟ وهل إذا تعلّمنا وجوه إعجاز القرآن

وفنونه ومحسّناته ، نكون قد نجونا من شكوى رسول ﷺ ؟ هيهات ، إذ لا يعدّ أيّ واحد من هذه الامور مورد عناية القرآن ومنزّله العظيم جلّ شأنه »[٣٨] . ثمّ ينعطف النص لبيان أنّ القرآن هوكتاب يتوفّر على الشئون الإلهية ، وهوحبل اللّه المتّصل بين الخالق والمخلوق ، والمهمّ فيه أن تتأسّس علاقة الإنسان معه على اسس معنوية وغيبية تهدف إلى تحصيل العلوم الإلهية والمعارف الدينية ، والتربّي في ظل علومه ودعواته وحكمه ومواعظه ، لينتهي بعد ذلك كله إلى القول محذّرا : « وإلّا فإنّ الغور في صورة ظاهر القرآن [عبر اللغة وما سبق أن أشار إليه] هوإخلاد إلى الأرض أيضا ، وهومن وسأوس الشيطان التي ينبغي الاستعانة باللّه منها »[٣٩] .

٤- النعرة العلمية الاصطلاحية

يأتي الحديث عن النعرة العلمية والاصطلاحية كحجاب في امتداد النقطة السابقة ، ذلك أنّ نزعة التضخّم في المقدّمات والعلوم الجزئية لا تقتصر على اللغة وحدها بل تمتدّ لتشمل جميع العلوم وكلّ المعارف . كلّ عملية توغّل في العلوم التي تتّصل بالقرآن تزيد عن حدّها تبعد صاحبها عن المقصد ، تماما كالإنسان الذي يحفر في الأرض ، فهويبتعد عن النور ويموج في غياهب الظلمات كلّما ازداد توغلا في العمق وابتعد عن السطح .

النقد في هذا الاتجاه الذي يرتفع صاحبه على ركام من الاصطلاحات لا يوفّر علما من العلوم ولا اتجاها من الاتجاهات ، بل يشمل كلّ ما من شأنه أن يتحوّل إلى موانع وحجب وسدود متراكمة تحول دون الاستبصار بالقرآن ، ويهاجم النزعة الشكلانية بتمظهراتها كافة ، مهما كان أداتها ومجالها الذي تتحرّك فيه .

يعبّر الإمام عن هذا النقد بقوله : « ويقنع

[الشيطان] أهل العلوم بمعرفة فنون الدلالات ووجوه الاحتجاجات وأمثال ذلك فقط » . ثمّ ينعطف مباشرة ليسجّل أنّ هذه النزعة تعمّ حتّى تستوعب الفلاسفة والعرفاء حين تحاصر عقولهم بالاصطلاحات ، بحيث لا يعودون يرون القرآن ولا يفقهونه إلّا من خلال هذا الكمّ المتراكم من المصطلحات التي تفرزها صناعتهم وعلومهم ، هذا إذا توفّرت لهم الفرصة للإطلالة على القرآن ، إذ أنّ هذه العلوم تستغرق أصحابها في الأغلب وتستهلك أوقاتهم وجهودهم وأعمارهم ؛ إنّها تشغلهم بالنظر إلى الطريق والمكث فيه عن الوصول إلى المقصد والغاية . يضيف سماحته مستأنفا : « حتّى أنّه [الشيطان] يحبس الفيلسوف والحكيم والعارف بالمصطلح المألوف في حجاب الاصطلاحات والمفاهيم الغليظة وأمثال ذلك »[٤٠] .

هذا ما كان كتبه الإمام عن النعرة العلمية وحجاب الاصطلاحات والنزعة الشكلانية في العلوم ، عند ما درس المسألة في كتاب « آداب الصلاة » عام ١٣٦١ هـ . بيد أنّه عاد إلى الفكرة ذاتها بعد قرابة الأربعين عاما وبحث في أطرافها على نحوأوفى خلال دروسه التفسيرية التي دأب على إلقائها أسبوعيا أوائل عام ١٤٠٠ هـ بعد عودته المظفّرة إلى مدينة قم غداة انتصار الثورة . في الدرس الثاني من تلك الدروس ركّز على هذا الحجاب بكثافة ، عند ما راح يقول : « من الحجب الكبيرة هذا العلم نفسه ، فهويشغل الإنسان ويلهيه بهذه المفاهيم العقلية الكلية ، ومن ثمّ يصدّه عن الطريق » . يضيف : « كلّما ازداد العلم صار الحجاب أكثر غلاظة »[٤١] .

على أنّ المسألة تأخذ أبعادا أكثر تعقيدا من خلال الإحساس الكاذب الذي يسأور الإنسان كلّما توغّل في علم من العلوم أكثر ، إذ يعيش من خلال تضلّعه بذلك العلم واختصاصه بصناعته وإحاطته بمصطلحاته حالة من الامتلاء الوهمي من جهة والاستخفاف ببقية العلوم والاختصاصات من جهة اخرى ، بل لا يعدّها علوما أساسا ، فما عنده هوالعلم (بألف ولام التعريف) وما عند الآخرين لا شيء :

« يحسب الإنسان مع أيّ علم يحصل عليه ويكون قد أدركه ودرسه ، أنّ الكمالات بأجمعها منحصرة بذلك العلم . يخيّل للفقيه أنّه لا شيء في العالم غير الفقه ، ويخيّل للعارف أنّه لا شيء غير العرفان ، ويخيّل للفيلسوف أنّه لا شيء غير الفلسفة ، كما يخيّل للمهندس أنّه لا شيء في هذا العالم غير الهندسة »[٤٢] .

على أنّ هناك وجوها اخر لهذا الحجاب تبرز هذه المرّة بالتصوّر الآحادي لمفهوم العلم

الناشئ من ألفة الإنسان لمصدر واحد في المعرفة ووحشته أوعدم معرفته ببقية المصادر ، ممّا يقوده إلى الإنكار كنتيجة للتصوّر الاختزالي : « أوإنّه [الإنسان] يقصر العلم على المشاهدة والتجربة وأمثال ذلك ، فهذا هوالعلم وما سواه لا يعدّه علما ؛ هذا حجاب كبير للجميع . الحجب كثيرة بيد أنّ أغلظها جميعا هوحجاب العلم هذا »[٤٣] .

تصدر هذه الرؤية من تعليل يسير لوظيفة العلم بالنسبة لموضوعنا الذي نحن فيه متمثّلا بفهم القرآن ، مفرط بوضوحه . فوظيفة العلم ببساطة هوأن يكون وسيلة ومقدّمة لبلوغ المقصد لا فرق بين العلوم العقلية والنقلية : « فالعلوم الشرعية والعلوم العقلية ؛ هذه [العلوم] التي يطلق عليها هؤلاء المساكين اسم الذهنيات ، هذه التي يطلق عليها هؤلاء المحجوبون (الذهنيات) وهي ذهنيات حقا ، بمعنى أنّه لا عينية لها ؛ ما هي إلّا وسيلة لبلوغ المقصد »[٤٤] . وفي نص آخر قصير ودال نقرأ لسماحته :

« جميع العلوم وسيلة »[٤٥] . والمشكلة تبرز عند ما تنقلب هذه العلوم إلى ضدّها ، فبدلا من أن توصل الإنسان إلى المقصد تصدّه عنه ، وبدلا من أن تكون وسيلة ومقدّمة تتحوّل إلى هدف وغاية .

أجل ، هذه هي المشكلة ، وبقدر ما يتعلّق الأمر بدائرة الدراسات الإسلامية فإنّ هذا المحذور لا يوفّر أي علم من العلوم المتداولة في هذا المجال : « فالعلوم الرسمية[٤٦] جميعها على هذا النحو ، إذ هي تحجب الإنسان عمّا ينبغي أن يصير إليه ، إنّها تورث الغرور »[٤٧] .

العلم يتحوّل إلى حجاب عند ما يصدّ عن المعرفة ويمنع من الهداية ، ومن ثمّ يسدّ الطريق بوجه الإنسان : « بمعنى أنّ ما ينبغي العثور عليه من خلال ذلك الطريق [العلم] يتحوّل بنفسه إلى مانع ؛ فالعلم الذي ينبغي له هداية الإنسان ينقلب إلى مانع عن الهداية »[٤٨] .

والعلّة لا تكمن بالعلم بل بالإنسان الذي يفتقر إلى التهذيب والأخلاقية التي تحصّنه من السقوط في هوّة التعالي والغرور والإحساس بالامتلاء والاكتفاء :

« ينبغي أن لا يجرّ الاشتغال بالعلم إلى أن يكون سببا لغفلتنا عن اللّه ، وينبغي أن لا يصير الاشتغال بالعلم سببا لنشوء حالة من الغرور ينجم عنها صدّنا عن مبدأ الكمال . هذا الغرور الموجود في الملالي [إشارة إلى طلبة العلوم

الدينية والحوزات العلمية] سواء أولئك الذين يتوفّرون على العلوم المادية والطبيعية أوأولئك الذين يتوفّرون على العلوم الشرعية والعقلية »[٤٩] .

لا يعرف هذا الداء اختصاصا بعلوم دون اخرى ، بل هوكالنار تسري في الهشيم يشمل الجميع . فهولا يختصّ بعلوم القشور دون علوم اللباب بحسب تصنيف الغزالي ، ولا بعلوم اللغة دون العلوم الشرعية ، بل ولا بعلم التفسير والأكثر من ذلك علم التوحيد الذي يكتسب في دائرة تصنيف العلوم الإسلامية قيميا وصف أشرف العلوم .

فحتّى أشرف العلوم يمكن أن يتحوّل إلى حجاب إذا قعد بالإنسان عن بلوغ المقصد ، انسجاما مع القاعدة التي تفيد : « أنّ العلم الذي هومقدّمة لبلوغ المقصود يتحوّل إلى رادع يصدّ الإنسان عن المقصد »[٥٠] . وما يتحوّل إلى رادع عن المقصد لا يعدّ علما بل هوحجاب ، يستوي في ذلك : « العلم الشرعي ، وعلم التفسير وعلم التوحيد ، فعلم التوحيد يتحوّل إلى مانع حين يسلك طريقه إلى قلب غير مهيّأ وغير مهذّب ؛ علم التوحيد هذا يتحوّل [في مثل هذه القلوب] إلى غلّ وقيد ، وكذا بالنسبة إلى العلوم الشرعية . فهذه جميعا وسائل ، والمسائل الشرعية هي وسيلة وحسب ، هي وسائل للعمل ، والعمل وسيلة أيضا . جميعها وسيلة لمقصد واحد هوأن تتيقّظ هذه النفس »[٥١] .

على ضوء هذا الفهم يكتسب النص الصدرائي التالي كامل مدلولاته ، ونحن نقرأ فيه : « ربّ رجل أديب أريب ، له اطلاع تام على علم اللغة والفصاحة ، والاقتدار على صنعة البحث والمجادلة مع الخصام في علم الكلام ، وهومع براعته في فصاحته لم يسمع حرفا من حروف القرآن بما هوقرآن ، ولا فهم كلمة واحدة .

وكذلك أكثر المشتغلين بالبحث البحت المغترّين بلامع سراب الحكمة ، المحرومين من شراب المعرفة في كأس القرآن المبين . . . لعدم حواسهم الباطنية التي هذه الحواس الدنيأوية قشور لها ، وبالقشر لا ينال إلّا القشر ، وأمّا اللباب فلا يناله إلّا أولوالألباب »[٥٢] .

كما يتضح أيضا مدلول اتفاق الجميع على مقولة : « إنّ العلم حجاب » التي ينقلها الغزالي عن الصوفية ، ثمّ يعقّب عليها بقوله : « وأرادوا بالعلم العقائد التي استمرّ عليها أكثر الناس بمجرّد التقليد ، أوبمجرّد كلمات جدلية حرّرها المتعصّبون للمذاهب وألقوها إليهم . فأمّا العلم

الحقيقي الذي هوالكشف والمشاهدة بنور البصيرة فكيف يكون حجابا وهومنتهى الطلب ؟ »[٥٣] . وبعد الغزالي بخمسة قرون جاء صدر الدين الشيرازي ليتبنّى الموقف ذاته وبعبارة الغزالي نفسها في كتابه عن مقدمات التفسير[٥٤] .

أمّا في عصرنا الحاضر فقد سجل الإمام الخميني نصا : « العلم هوالحجاب الأكبر »[٥٥] ، وذلك في نطاق الرؤية التي مررنا على عناصرها فيما سبق . مهما اختلفت التفسيرات فإنّ المحصّلة تكاد تكون واحدة ، فسواء تخلّف العلم عن أداء دوره كوسيلة ومقدّمة لأسباب تعود إلى بنية المعرفة ذاتها وكحصيلة للممارسة العلمية نفسها ، أوكان ذلك بسبب يرجع إلى بنية الإنسان وتكوينه التربوي والأخلاقي فإنّ النتيجة واحدة ما دمنا في مرحلة وصف المشكلة ، وإن كان الأمر يختلف في مرحلة المعالجة والتجأوز .

لا يخفى أنّ الإمام يميل إلى تفسير المشكلة على أساس أخلاقي لا صلة له بطبيعة العلم أوبالممارسة العلمية نفسها ، فالمتلقّي أوالفاعل الإنساني هوالمسئول ولا جريرة للعلم في ذلك ، بسبب ضعفه الأخلاقي والروحي : « عند ما يرد العلم إلى قلب غير مهذّب يفضي إلى تراجع الإنسان . فكلّما تراكم العلم أكثر كانت المصيبة به أكبر . فعند ما تكون الأرض مالحة وسبخة فهي لا تثمر مهما بذر بها من بذور »[٥٦] .

هنا يكون العلم حجابا ، بل هوالحجاب الأكبر .

٥- قناع المذهبيات الفكرية والتعصبات الباطلة

بعد نقد النزعات المتضخّمة في اللغة وغيرها ، والتحذير الشديد من الاتجاه الجدلي- الاصطلاحي المتلبّس بالعلم ، وبعد نقد حجاب العلم نفسه ، تصل نظرية الحجب أوموانع الفهم إلى مفصل أساسي آخر عانى منه الفكر الإسلامي على طول مساره ولا يزال ، بما في ذلك الفكر القرآني باتجاهاته المتنوّعة وأطيافه المختلفة .

لأسباب يعرفها الجميع صاغ كلّ فريق من الفرقاء الأساسيّين في تاريخ المسلمين الفرقي علم الكلام الخاص به ، ومن ثمّ أسّس لرؤية معرفية مستقلّة في فهم الإسلام وبخاصّة القرآن ، بحيث تحوّل القرآن إلى ساحة فسيحة لمنظومات فكرية وكلامية ومعرفية مختلفة . على أنّ المسألة لم تقف عند هذه التخوم ، بل

اضيف إليها أيضا خطوط التقاطع والصراع بين المرجعيات المعرفية الثلاث المتمثّلة بالفقهاء والفلاسفة والعرفاء ، ليتّسع ميدان النص القرآني على هذه الإسقاطات الفكرية والمنهجية التي تجيء إليه من الاختلاف والصراع الفرقي من جهة وتعدّد المرجعيات المعرفية وصراعها من جهة اخرى ، ليتحوّل إلى مضمار لا يتخلّف عنه اتجاه ولا فرقة ولا مذهب ولا مرجعية من كلّ ما حفل به تأريخ المسلمين ولا يزال . وبتعبير دالّ للشيرازي بعد إشارات مسهبة لإسقاطات المذاهب على التفسير ، بل على علم القرآن عامّة : « الغرض من هذا الكلام أنّ علم القرآن مختلف ، فالأذواق فيه متفأوتة حسب اختلاف أهل الإسلام في المذاهب والأديان ، وكلّ حزب بما لديهم فرحون »[٥٧] .

على أنّ انعكاس الاختلاف على النص القرآني يأتي في غالب الأحيان مركّبا ، تجتمع فيه حصائل الصراع بين فريق وآخر ومرجعية معرفية ومرجعية اخرى كما هوالحال مثلا في الخلاف الأشعري- المعتزلي ، أوالشيعي- الأشعري ، أوما بين الفلاسفة- المتكلّمين وما إلى ذلك ، مضافا إليه حصائل الصراع الناشئة داخل الاتجاه الفرقي الواحد أوالمرجعية المعرفية الواحدة . ففي المنظومة الشيعية مثلا هناك أنساق معرفية تتوزّع هذا الفريق إلى فلاسفة وعرفاء وفقهاء ، والاصطكاك الكائن بين هذه الأنساق يعكس نتائجه على النص القرآني ، مضافا إلى الممارسة الإدراكية الذهنية وما ينجم عن العمل النظري نفسه من تبعات تأخذ موقعها في ثقافة الفكر القرآني .

هذا الخليط المتراكم المتكوّن من سليم وسقيم ، وصحيح وخاطئ وحق وباطل يعلوأمام الإنسان ويتحوّل إلى بناء شاهق يحجب القرآن ويمنع من رؤيته على غضاضته الأولى . ثمّ تتعقّد المشكلة وتكتسب أبعادا مضاعفة حينما يضاف إلى هذا الخليط من الأفكار والأنظار والاطر ، التعصّبات التي تتخندق حول الأفكار والأنظار والرجال ، وتتحوّل إلى قناع كثيف يغذّيه الجهل والتقليد والاتباع الأعمى فيزيد من سمكه وصلابته ، خاصّة وإنّه : « ليس من الطوائف المنتسبة إلى العلم والأدب شرّ على العلماء المحقّين ، ولا أضر على الأنبياء الهادين ، ولا أشد عدأوة للمؤمنين بالحقيقة ، ولا أفسد للعقول من كلام هؤلاء المجادلة وخصوماتهم وتعصّباتهم في الآراء والمذاهب »[٥٨] .

في نص تنظيري مبكّر لبعض جوانب هذا المشهد ، نقرأ في وصفه : « ثانيهما [ثاني

الحجب] : أن يكون مقلدا لمذهب سمعه بالتقليد وجمد عليه وثبت في نفسه التعصّب له ، بمجرّد الاتباع للمسموع من غير وصول إليه ببصيرة ومشاهدة . فهذا شخص قيّده معتقده عن أن يتجأوزه ، فلا يمكنه أن يخطر بباله غير معتقده فصار نظره موقوفا على مسموعه » . ليس هذا وحده وحسب ، فالتقليد والاتباع وغياب الاستقلال بالنظر والإبداع فيه ، لا يتوقّف عند حدود الجمود على الموروث ، بل يولّد أيضا حساسية ضدّ التجديد والإبداع . فإذا كان جوهر عملية الإبداع هي مجأوزة المألوف أوإعادة النظر به ، فإنّ الحساسية النفسية التي يورثها الجمود على الموروث الآتي من تقليد المذاهب والرجال ، تتحوّل إلى حجاب يمنع من مسايرة لمعات الذهن وخطرات العقل وما تفرزه حركة الفكر ، ليقعد بالإنسان عند موروثه :

« فإن لمع برق على بعد وبدا له معنى من المعاني التي تباين مسموعه ، حمل عليه شيطان التقليد حملة وقال : كيف يخطر هذا ببالك وهوخلاف معتقد آبائك ؟ فيرى أنّ ذلك غرور من الشيطان فيتباعد منه ويحترز عن مثله » . على حين لوسمح الإنسان بتفاعل لمعات الذهن وتوارد المعاني على عقله ، لا نجرّ ذلك إلّا كشوفات جديدة يتوالد منها معنى « ثان وثالث ولتواصل ، ولكن يتسارع إلى دفع ذلك عن خاطره لمناقضته تقليده الباطل »[٥٩] .

أكثر من ذلك أنّ للحق مراتب ودرجات ، وله مناهج متعدّدة ومنطلقات متنوّعة . لكن المبدأ في ذلك كله هوالظاهر ، أوأوائل المفهومات ، فقد يكون ما عند الإنسان رأيا سليما ونظرا صحيحا يمثّل الحقّ ، إلّا أنّه يتطابق مع المرتبة الأولى فيه ، ولا يجوز لهذه المرتبة أن تدفع ما سواها من المراتب أوالدرجات ، وإلّا لتعطّلت عملية نموالمعرفة ، وماتت المعارف . نقرأ في تتمة النص أعلاه : « وقد يكون [ما عند الإنسان] حقا ويكون أيضا مانعا من الفهم والكشف » كيف ؟ لأنّ : « الحقّ الذي كلف الخلق اعتقاده له مراتب ودرجات ، وله مبدأ ظاهر وغور باطن ، وجمود الطبع على الظاهر يمنع من الوصول إلى الغور الباطن »[٦٠] .

على أنّ التنزيه وعدم التشكيك بالنوايا لا يبقى موقفا مطلقا لا يقبل الاستثناء ، فهناك « المفسدون » عن قصد وسبق إصرار ، وأكثر هؤلاء « من مجادلة أهل الكلام والمتعصّبة لمذاهب أخذوها تلقّفا وتقليدا من غير بصيرة »[٦١] . من خصائص هؤلاء أنّهم : « يجادلون أهل الدين والورع بالشبهات ،

وينبذون كتب اللّه وراء ظهورهم ، ويفرغون إلى الآراء والمذاهب بعقولهم السخيفة وآرائهم الفاسدة ، ويضعون لمذاهبهم قياسات متناقضة واحتجاجات مغالطية مموهة ، فيضلّون العقول السليمة عن سنن الحقّ ومسلك الدين »[٦٢] .

مشكلة هذا الصنف ليست في البيان ولا حتّى في القدرة الذهنية المحضة ، ولكن في الجهل الناشئ عن عدم صبّ الفعالية العقلية في إطارها الصحيح : « وإنّك لتجد من فيهم جودة عبارة وفصاحة بيان وسحر كلام ، ما يقدر أن يصوّر الباطل في صورة الحقّ بالوصف البليغ ويصوّر الحقّ في صورة الباطل ، وهومع ذلك جاهل القلب ميّت النفس عن إدراك حقائق الأشياء ، بعيد الذهن عن فهم المعارف العقلية »[٦٣] .

أمّا الإمام الخميني ، فهويرجع هذا الحجاب ويردّه إلى عاملين إدراكي يتمثّل بضعف الاستعداد العقلي ، والثاني ذاتي- ثقافي ناشئ عن الاتباع والتقليد ، وعنده أنّ الثاني أغلب في تفسير الظاهرة من الأول : « من الحجب الاخرى ، حجاب الآراء الفاسدة والمسالك والمذاهب الباطلة . وهذا الحجاب ينشأ تارة من سوء استعداد الإنسان نفسه ، وفي الأغلب من التبعية والتقليد » . يضيف : « إنّ هذا من الحجب التي حجبتنا بالأخصّ عن معارف القرآن . مثلا إذا رسخ اعتقاد ما في قلوبنا لمحض الاستماع من الوالدين أوكنتيجة للأخذ من بعض جهلة أهل المنبر ، فإنّ هذه العقيدة لا تلبث أن تتحوّل إلى حاجب ما بيننا وبين الآيات الإلهية الشريفة . وبعد ذلك لوجاءت الوف الآيات والروايات مناهضة لتلك العقيدة ، ترانا إمّا إنّنا نصرف تلك الآيات والروايات عن ظاهرها أولا ننظر إليها بعين الفهم . الأمثلة عن هذه الحالة كثيرة في مجال العقائد والمعارف ، بيد أنّني أعرف عن عدّها ، لأنّني أعرف أنّ هذا الحجاب لا يخرق بكلام مثلي »[٦٤] .

الهدف الذي تتوخّاه المدرسة بإثارة الكلام عن هذا الحجاب ، هومواجهة الشكلانية والسطحية في التعامل مع النص القرآني وشنّ معركة لا هوادة فيها على الاتباع والتقليد والجمود على الموروث ، والتسليم إلى المرجعيات المذهبية والأطر المنهجية والكلامية والفكرية المتوارثة ، بغية تثوير النص وتفجير مكنوناته والتوغّل إلى طبقات المعاني الغائرة وراء الظاهر ، انسجاما مع مقاصد القرآن كما تفهمها هذه المدرسة ، ولكي يكون القرآن هوباب معرفة اللّه .

هذه المعاني والأهداف تحضر بوضوح

مشهود في المثال الذي يضربه الإمام لهذا الحجاب . فبرغم أنّه يقرّر العزوف عن ذكر الأمثلة كما مرّ معنا آنفا ، إلّا أنّه سرعان ما يستدرك قائلا : « بيد أنّني سأكتفي بالإشارة إلى مثال منها من حقل العقائد والمعارف بحكم أنّه سهل المأخذ . يلحظ أنّه وبرغم هذا الكمّ من الآيات الراجعة إلى لقاء اللّه ومعرفة اللّه ، ومع هذا العدد من الروايات حيال الموضوع مضافا اليهما هذا الكمّ من الإشارات والكنايات والصراحات التي تنطوي عليها أدعية الأئمة عليهم السّلام ومناجاتهم ، يلحظ أنّهم صاروا إمّا إلى تأويل كلّ تلك الآيات والروايات وما هوموجود بالأدعية والمناجاة وتوجيهه [بدفعه عن مقصده] أوأنّهم لا يردون هذا المضمار أساسا ولا يتعرفون على المعارف التي هي قرّة عين الأنبياء والأولياء . كلّ ذلك قد حصل لمجرد فشوهذه العقيدة التي أشاعها العامّيون في هذا المجال والمبتدءون ، التي تفيد أنّ طريق معرفة اللّه مغلق بالمطلق ، وذلك بعد ما قاسوا باب معرفة اللّه ومشاهدة الجمال بذلك الوجه الممنوع ، بل الممتنع المتمثّل بباب التفكّر في ذات اللّه » . يضيف : « إنّه ممّا يبعث على الأسف الكبير لأهل اللّه ، أنّ بابا من المعرفة يمكن القول فيه إنّه يمثّل غاية بعثة الأنبياء ومنتهى مطلوب الأولياء ، قد سدّوه على الناس على نحوبحيث يعدّ التفوّه به كفر محض وزندقة صرفة . لقد سأوى هؤلاء معارف الأنبياء والأولياء بخصوص الذات وأسماء الحقّ وصفاته بمعارف العوام والعجائز ، بل تخطّوا هذه التخوم أحيانا ، وأحدهم يقول : إنّ لفلان عقائد عامية حسنة ، فيا ليت لي مثل عقيدته العامية تلك !

أجل ، هذا الأمر صحيح لأنّ هذا المسكين الذي يتفوّه بهذا الكلام خسر العقائد العامية من جهة ، وهوإلى ذلك يعدّ بقية المعارف التي هي معارف الخواصّ وأهل اللّه باطلة . هذه الامنية تشبه امنية الكفار على ما تحكيه عنهم الكريمة الإلهية : ﴿ ويَقُولُ الْكافِرُ يا لَيْتَنِي كُنْتُ تُراباً ﴾ [النبأ : ٤٠] » . ثمّ يضيف مشيرا إلى التبعات العظيمة التي تترتب على هذا الحجاب : « إذا أردنا أن نذكر الآيات والأخبار التي تدور حيال لقاء اللّه تفصيلا لكي تتبيّن فضيحة هذه العقيدة الفاسدة ، التي ظهرت مع الجهالة والغرور الشيطاني ، لاحتاج الأمر إلى كتاب مستقلّ ، فضلا عمّا إذا أردنا أن نذكر المعارف التي تقع وراء ستار النسيان إثر هذا الحجاب الشيطاني الغليظ ، حتّى يتضح بأنّ هذا الحجاب هوأحد مراتب مهجورية القرآن وعزلته ، وربما كان أكثرها أسفا »[٦٥] .

بعد تفصيلات اخرى يذكرها الإمام عن هذا الحجاب ينتهي إلى أنّ العكوف على التقليد والتعصب للظاهر ورفض ما وراء ذلك ، هوأيضا من مصاديق : « الإخلاد إلى الأرض ، ومن وسأوس الشيطان التي ينبغي الاستعاذة منها باللّه »[٦٦] .

وإنّ مصادرة ما عند الآخرين عبر قناع المذهبية الفكرية وأن لا يرى الإنسان شيئا إلّا من قناة مذهبه ومن خلال إطاره الفكري والمنهجي ، بحيث حتّى لولمع له معنى خارج الإطار دفعه بقوّة التقليد وعصبية الانتماء إلى المذهب الفكري ؛ هومن أبرز مصاديق مهجورية القرآن التي اشتكاها رسول اللّه على ندرة شكواه ﷺ وفاقا لما نطق به الحقّ في قوله سبحانه : ﴿ وقالَ الرَّسُولُ يا رَبِّ إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هذَا الْقُرْآنَ مَهْجُوراً ﴾ [الفرقان : ٣٠] .

٦- حجاب التفسير والجمود على أقوال المفسّرين

تحوّل النص القرآني في تأريخ الفكر الإسلامي إلى منتج لعدد كبير من المعارف والعلوم ، يأتي التفسير في طليعتها . بيد أنّ المشكلة أنّ الثقافات التي تولّدت من حول النص تحوّلت إلى سياج رفيع وفرضت حصارها عليه ، على النحوالذي وأدته بعد أن أنشبت عوامل التشويه فيه .

هذه الظاهرة لم تستثن التفسير ، فبقدر ما كانت ولادة التفسير حركة انعكاسية للنص القرآني ، فإنّ نموهذه الظاهرة واستفحالها عاد ليتحوّل بالتفسير أحيانا إلى سور منيع يفرض بحصاره على النص القرآني ، حتّى غابت في أغلب الأحيان إمكانية معاينة النص الأصلي ، إلّا من خلال التفسير وعبر منظوره ومنهجياته ومفاهيمه وتراكماته المذهلة وتقاطعاته العجيبة . على أنّ التفسير أفاد كثيرا من متاخمته للنص القرآني المقدّس ليستمدّ منه بعض قداسته ويحقّق لنفسه موقعا راسخا في العقول والنفوس وفي حركة التعامل مع القرآن ، حتّى غدا للتفسير سلطة لا تقلّ في هيبتها وسطوتها عن سلطة النص القرآني نفسه إن لم تفقها ، مع أنّ التفسير مهما بلغ شأوه لا يزيد عن كونه اجتهادا إنسانيا في منطقة الفكر الديني ، من المفروض أن لا يتعدّى دوره الكشف عن مقاصد القرآن لا طمسها وتشويهها وتغييبها[٦٧] .

تزداد مشكلة التفسير أكثر إذا أخذنا بنظر الاعتبار ما مرّ معنا في الفقرة السابقة من مساهمة كلّ المذهبيات الفرقية (شيعة ،

أشـاعرة ، معتزلـة) والفكريـة (فلاسـفة ، متكلمـين ، صـوفية ، عرفـاء) والمنهجيـة (علميا ، اجتماعيا ، سياسيا) في هـذا النشـاط العلمـي والفكـري ، إذ سـيكون الإنسـان أمـام موروث تفسيري متكـوّن مـن إسـقاطات فكريـة ومنهجيـة لا عـدّ لهـا ولا حصـر ، ذلـك أنّ كـلّ اتجاه يسعى إلـى أن يقـرأ فـي القـرآن مصـادراته ومسبقاته الذهنية الثابتـة عنـده سـلفا ، كمـا أنّ كـلّ عصـر يسـقط علـى الـنصّ القرآنـي حاجاتـه ويصوغها بثوب التفسير وهكذا .

بإزاء ذلك كلّه ليس غريبا أن يتمّ تناول التفسير بوصفه حجابا ومانعا عن الفهـم ، وفاقـا لقاعـدة أنّ كـلّ مـا يخـرج عـن المقصـد ينقلـب إلـى الضـدّ ويستحيل إلى حجاب ومانع ، خاصة مـع ملاحظـة الملابسـات التـي رافقـت العصـور الأولـى لانبثـاق التفسـير وتقعيـده كممارسـة علميـة لهـا اصـولها ومبادئها ، وتحولها في الأغلـب إلـى مـوروث ثابـت ومقدّس لا يسمح بتجاوزه وتخطيه .

على سبيل المثال لقد شهد المجال القرآني خلطا عجيبا بين مكانة الصحابي وتفسيره وبـين مكانة التابعي وتفسيره ، وذلك علـى النحوالـذي يرسل بإهاب التقديس والثبات والتفوّق المعرفي النهـائي لتفسـير الصـحابي أوالتـابعي أوتفسـير الأوائل عموما ، مع أنّه لا ملازمة بين الاثنـين .

فمكانـة الصـحابي أوالتـابعي يحسـمها البحـث الكلامـي ولا علاقـة بـذلك بالتفسـير كبحـث معرفـي ، ومهمـا تكـن المنزلـة التـي يمنحهـا البحث الكلامي للصحابي فـإنّ ذلـك لا يوجـب بالضرورة مكانة مماثلة في التفسير . هكذا شـأن بقية المفارقات .

هذا المنحى في التحـذير مـن تحـوّل التفسـير إلى مانع وآراء المفسّرين إلـى سـلطة تجمّـد تـدفّق المعرفة القرآنية وتحول دون نموّهـا ، انطلـق بـاكرا خاصّة مع الغزالـي الـذي كتـب فـي آخـر الحجـب التي ذكرهـا : « رابعهـا : أن يكـون قـد قـرأ تفسـيرا ظاهرا ، واعتقد أنّه لا معنى لكلمـات القـرآن إلّا مـا تنأوله النقل عن ابـن عبـاس ومجاهـد وغيرهمـا ، وإنّ ما وراء ذلك تفسير بالرأي وإنّ من فسّر القـرآن برأيه فقـد تبـوأ مقعـده مـن النـار ، فهـذا أيضـا مـن الحجب العظيمة »[٦٨] .

سلطتا السلف والمأثور

يتوغّل النص الغزالـي فـي حجـاب التفسـير حتّى يلامس قاعدته التحتيـة التـي يشـيد بنـاءه عليهـا ، متمثّلـة بالارتكـاز إلـى سـلطتي المـأثور والسلف خاصّة الصحابة منهم . فبعـد أن يـومئ إلـى الانبهـار وكيـف يتحـوّل إلـى حجـاب يثيـر قضيتين أساسيتين ، هما :

الأولى : الجمود على الظاهر والتمنّع من ممارسة الفهم والاجتهاد بذريعة الخوف من الانزلاق إلى هوة التفسير بالرأي الممنوع . وهذا حجاب عظيم استوفينا الحديث عنه في الفصل الرابع قاد من جهة إلى تعطّل انطلاق التفسير الدرائي في واقع المسلمين وضعف حضوره بعد ذلك ، كما تحوّل من جهة ثانية إلى سلطة لإرهاب المسلمين وصدّهم عن التعامل المباشر مع كتاب اللّه ، ممّا أفضى إلى حرمان عظيم وساهم على نحوفاعل بهجر القرآن وتهميشه .

الثانية : العكوف على المأثور والمرأوحة في نطاق قول الصحابي وتفسيره وتفاسير الأوائل من التابعين وغيرهم ، حتّى « غلب على طبائع أكثر الناس أنّ لا معنى للقرآن إلّا ما نقل عن ابن عباس وسائر المفسّرين »[٦٩] .

الحقيقة أنّ هناك تفاعلا سلبيا بين العاملين عاد بنتائج مدمّرة على بنية المعرفة القرآنية ونموّها ، عطّلت الإنسان من الانطلاق مع آفاق النص القرآني وما ينطوي عليه من معان متكثرة رحيبة . فما دام المرء يخشى السقوط في هوة الرأي الممنوع فهوعاكف على النقل ، وبعكوفه يجمّد الممارسة الدرائية وإعمال الاجتهاد في الفهم بذريعة النهي عن التفسير وهكذا ، لينتهي الحال بالإنسان إلى أن يعيش « الجمود والوقوف على ما قرأه من التفاسير ، وأن يعتقد أنّ لا معنى لكلمات القرآن إلّا ما يتنأوله على النقل عن ابن عباس وقتادة ومجاهد ومقاتل وغيرهم ، وإنّ ما وراء ذلك تفسير بالرأي ، وإنّ من تجأوز عن النقل منهم فورد عليه مفاد : من فسّر القرآن برأيه فقد تبوّأ مقعده من النار »[٧٠] .

يحذّر الشيرازي من توغّل هذه النزعة في النفوس وغلبتها على العقول ، ويعزوبعض مناشئها إلى هيمنة التقليد ، وهويخاطب أصحابها بالقول : « فإن كنت لا تقوى على احتمال ما يقرع سمعك من هذا النمط [من المعاني والإشارات [ما لم يسند التفسير إلى قتادة أومجاهد أوالسدي ، فالتقليد غالب عليك »[٧١] .

أمّا الإمام الخميني فيرى أنّ حجر التعامل مع القرآن على ما كتبه المفسّرون وفهموه ، ومنع الآخرين من التدبّر في آياته والتفكير بنصوصه بذريعة التفسير الممنوع ، يعني عمليا تعطيل القرآن وهجره بالكامل : « من الحجب الأخر المانعة عن الاستفادة من هذه الصحيفة النورية ، الاعتقاد بأنّه لا يحقّ لأحد أن يستفيد من القرآن الشريف غير ما كتبه المفسّرون

وباستثناء ما فهموه .

لقد خلطوا عملية التفكّر بالآيات الشريفة والتدبّر بها بالتفسير بالرأي الذي يعدّ ممنوعا ، وعن طريق هذا الرأي الفاسد والعقيدة الباطلة عطّلوا القرآن الشريف من جميع ضروب الإفادة ، وجعلوه مهجورا بالكامل ، على حين أنّ الاستفادات الأخلاقية والإيمانية والعرفانية لا صلة لها بالتفسير أساسا فضلا عن أن تكون تفسيرا بالرأي »[٧٢] .

عند هذه النقطة ينعطف الإمام إلى تضييق دائرة التفسير بالرأي المنهي عنه في هامش ضئيل وهويميل إلى حمله على آيات الأحكام وحسب ، ليخلص إلى رسم ثلاث دوائر في التعامل مع القرآن تحدثنا عنها تفصيلا في الفصل الرابع ، ونعيد الإشارة إليها إجمالا ، كما يلي :

الدائرة الأولى : دائرة التفسير بالرأي الممنوع ، وهي ضيّقة جدا لا تكاد تتعدّى آيات الأحكام والتعبديّات .

الدائرة الثانية : دائرة التفسير ، وهذه وإن كانت أكبر من التي سلفت إلّا أنّها لا تستوعب غير المفسّرين . والقرآن لم ينزل إلى المفسّرين خاصة بل هوخطاب عام للإنسانية جمعاء فضلا عن المسلمين ، ومن ثمّ لا معنى لحصر نطاق التعامل مع القرآن من قناة المفسّرين وحدهم ، ورمي ما يقع خارج ما فهموه بعدم المشروعية أونعته بالتفسير بالرأي المنهي ، لا سيّما بعد أن حدّد الإمام حيّز التفسير بالرأي المنهي .

الدائرة الثالثة : وهي دائرة فسيحة جدّا تستوعب الناس جميعا ، وتستقطب إليها عددا كبيرا من الاتجاهات وضروب المعارف .

في هذه الدائرة يجوز لكلّ إنسان بل يجب عليه أن يتعامل مع القرآن مباشرة ويغترف من عطاياه .

كما يدخل فيها ما يكون من لوازم الكلام وبيان مصاديق المفاهيم ، وما يتسق مع البرهان والدليل العقلي ، وما يكون بحكم اللطائف التي تقوم عليها شواهد سمعية[٧٣] ، وغير ذلك ممّا فصّلنا الحديث عنه في موضعه .

أثناء حديثه عن هذا الحجاب يفتح الإمام المجال واسعا أمام الممارسة العقلية التي تقع خارج نطاق التفسير فضلا عن أن تكون تفسيرا بالرأي ، وهويسجّل نصّا : « وإلّا فإنّ إثبات الصانع والتوحيد والتقديس وإثبات المعاد والنبوّة ، بل مطلق المعارف هوحقّ طلق للعقول ومن مختصاته »[٧٤] ، قبل أن يعرج على نقد بعض الاتجاهات النصوصية التي تجعل من النقل أساسا لإثبات الأصل[٧٥] .

٧- حجاب المعاصي

تنتمى الحجب التى تمّ استعراضها حتّى الآن إلى جهة التعامل المنهجى مع القرآن كنصّ نتعاطاه إدراكيا عبر الممارسة الذهنية والنظر العقلى، وإن كان بعضها لا يخلومن إشارة إلى مناشئ أخلاقية كما هوالحال في التعاطي مع العلم كحجاب.

فالتركيز على حجب كالبعد الآحادي في العلم أواحتكار الحقيقة أوتضخيم النزعات اللغوية والعكوف على النقل وقول الصحابي ومرجعيات السلف عامة، جاءت كلّها في أفق عقلي بحت تقريبا وكموانع إدراكية نظرية لا صلة لها بطهارة القلب وتزكية الباطن كعلّة في وجودها أوعدمها. ولذلك اختفت لغة المدرسة الوجودية أوالعرفانية، ولم تبرز أدبياتها ومنظوراتها في فهم القرآن ما خلا إشارات عابرة.

لكن مع الحجاب أوالمانع الجديد وما يليه ستعود هذه اللغة ببناها وشروطها واستحقاقاتها لتسجّل حضورها بكثافة، حتّى يمكن القول جريا على تقسيمات المدرسة ذاتها وأسلوبها في عدم الاكتفاء بالجانب العقلي النظري وحده بل الانتقال منه إلى ما بعده؛ إنّ البحث في موانع الفهم راح هوالآخر ينتقل إلى طور آخر هوطور القلب بعد أن استنفد طاقاته في الطور العقلي والجانب الإدراكي.

مع هذا الحجاب والمانع تعود إلينا اللغة الوجودية التي عشنا معها طويلا في الفصل الخامس، وتبرز أمامنا بكامل طاقاتها ونحن نقرأ نصا: «معاني القرآن من الملكوت، وكلّ ما غاب عن الحواس ولم يدرك إلّا بنور البصيرة فهومن الملكوت»[٧٦]. فما دامت معاني القرآن من طبيعة ملكوتية فهي تدرك بالنور والبصيرة، وهذان يحجبان بالشيطان والذنوب والكدورات النفسية والانكباب على الدنيا، وما يفضي إليه ذلك كلّه من عمى في البصيرة وخلود إلى عالم الملك.

هنا يخرج القرآن عن ثوبه اللفظي وكيانه اللغوي، ويتجأوز مداه العقلي كنص مدرك بأدوات النظر العقلي، لنكون إزاء ظاهرة وجودية ينبغي مقاربتها بغير أدوات اللغة والإدراك العقلي. للقرآن هنا أسرار «تحتها معان مدفونة لا تنكشف إلّا للموفّقين»[٧٧]. والموفّقون هم أهل القلوب وسطعات النور العقلي.

ومع أنّ الحاصل عمليا أنّ قلّة قليلة هي التي تستطيع التعامل مع القرآن على هذا

المستوى ومن خلال هذا الأفق النفسي الرفيع ، إلّا أنّ هذه المدرسة لا تخفي إيمانها بإمكان الجميع في بلوغه « لأنّ النفوس بحسب أصل فطرتها صالحة لقبول نور الإيمان وفيض الرحمن ، إذا لم تطرأ لها ظلمة تفسدها أوحجاب يحجبها عن إدراك الحقّ ، كما في قوله تعالى ﴿ وطُبِعَ عَلى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لا يَفْقَهُونَ ﴾ [التوبة : ٨٧] ، وقوله : ﴿ بَلْ رانَ عَلى قُلُوبِهِمْ ما كانُوا يَكْسِبُونَ ﴾ ، فإذا أعرضت نفس إنسانية عن دواعي البدن والاشتغال بما تحتها من الشهوة والغضب والحس والتخيّل ، وتوجّهت وولّت بوجهها تلقاء عالم الملكوت الأعلى اتصلت بالسعادة القصوى ، ورأت عجايب الملكوت وآيات اللّه الكبرى ، كما قال تعالى : ﴿ لَقَدْ رَأى مِنْ آياتِ رَبِّهِ الْكُبْرى ﴾ [النجم : ١٨] »[٧٨] .

فالطريق إذا مفتوح لكنّه غير مطروق بكثرة لغلبة المعاصي ، وبتعبير الإمام :

« من الحجب الاخرى المانعة عن فهم القرآن الشريف والاستفادة من معارف هذا الكتاب الإلهي ومواعظه ، حجاب المعاصي والكدورات الناشئة عن الطغيان والكبر بإزاء ساحة قدس ربّ العالمين ، ممّا يؤدّي إلى حجب القلب عن إدراك الحقائق »[٧٩] .

القلب أوالروح الإنساني هوبمنزلة المرآة التي ينبغي أن تحافظ على صقالتها ونقائها الذاتي ، كما ينبغي أيضا أن لا يحجبها حائل عن المطلوب حتّى تؤدّي غرضها على ما يرام ، والذنوب لا سيّما الكبر والإصرار على المعاصي والانكباب على الدنيا هي في طليعة ما يلوّث صفاء هذه المرآة التي تومئ إلى القلب أوالروح . لهذا سجّل الغزالي في ثالث ما ذكره من الحجب : « ثالثها : أن يكون مصرّا على ذنب أومتّصفا بكبر أومبتلى في الجملة بهوى في الدنيا مطاع ، فإنّ ذلك سبب ظلمة القلب وصدئه ، وهوكالخبث على المرآة فيمنع جلية الحقّ من أن يتجلّى فيه ، وهوأعظم حجاب للقلب وبه حجب الأكثرون » . على أنّ المسألة لا تلبث أن تأخذ صيغة المعادلة الطردية بين الشهوات وصدأ القلب ، وصيغة المعادلة العكسية بين هذين الاثنين واحتجاب معاني القرآن ، إذ « كلّما كانت الشهوات أشدّ تراكما كانت معاني الكلام أشدّ احتجابا ، وكلّما خفّ عن القلب أثقال الدنيا قرب تجلّي المعنى فيه . فالقلب مثل المرآة والشهوات مثل الصدأ ، ومعاني القرآن مثل الصور التي تتراءى في المرآة ، والرياضة للقلب بإماطة الشهوات مثل تصقيل الجلاء للمرآة »[٨٠] .

يكتسب هذا التمثيل وصفا أدقّ مع الشيرازي ، وهويميّز بين موانع داخلية وخارجية تصيب القلب وتمنعه من الفهم ، يوضّحه بالصيغة التالية : « فلفهم معاني القرآن موانع غير ما ذكر ، إذ القلب لإدراك حقائق الأشياء بمنزلة المرآة لانشباح صورها المرئية ، كما أنّ حجب المرآة بعضها داخلية كالطبع والرين وعدم الصقالة ، وبعضها خارجية كوجود الحائل وعدم المحاذاة بوجهها شطر المطلوب ، فكذلك حجب القلب عن الفهم ، بعضها في داخله وبعضها في خارجه . أمّا الحجاب الداخلي فبعضها من باب الأعدام والقصورات كالطفولية والبلاهة والجهل البسيط ، وبعضها وجودية كالمعاصي والرذائل »[٨١] . ثمّ يأتي بكلام الغزالي السابق ، لينتقل بعدئذ إلى الحجب الخارجية التي يقسّمها بدورها إلى قسمين بعضها عدمية كعدم الفكر ، وبعضها الآخر « وجودية كوجود الاعتقادات العامّية التقليدية أو الجهليات الفلسفية . وهذا بمنزلة الغلاف للمرآة أوالحاجز كالجدار »[٨٢] . أهمّية هذا النص للشيرازي أنّه يقيم وزنا للامور الإدراكية كروادع للفهم القلبي ، ولا يقصر المؤثّرات على المعاصي والخصال الأخلاقية المذمومة وحدها ، وإن كان ثقل الرؤية يبقى رهينا لتطهير المحتوى الداخلي .

يقترن التمثيل الحسي ذاته الكائن في مثال المرآة مع التفسير الموجود في نصوص الإمام الخميني عند بيانه لهذا الحجاب ، حيث يقول في امتداد نص سابق :

« ينبغي أن يعلم ، كما أنّه لكلّ عمل من الأعمال الصالحة أوالسيّئة صورة تتناسب معه في عالم الملكوت فله أيضا صورة في ملكوت النفس ، تحصل بواسطتها في باطن ملكوت النفس إمّا نورانية يكون معها القلب مطهّرا ومنوّرا ، وعندئذ تكون النفس صافية كالمرآة المصقولة تليق بالتجليّات الغيبية [ومستعدّة] لظهور الحقائق والمعارف فيها ، وإمّا أن يصير ملكوت النفس ظلمانيا خبيثا ، وحينئذ يكون القلب كالمرآة المرينة الملوّثة التي يعلوها الصدأ والرين ، لا تتحقّق فيه المعارف الإلهية ولا تنعكس به الحقائق الغيبية .

في هذه الحالة ما دام القلب يقع تدريجيا تحت سلطة الشيطان ، ويكون إبليس هوالذي يتصرّف بمملكة الروح ، فإنّ ذلك الخبيث يستحوذ أيضا على السمع والبصر وسائر القوى الاخرى ويتصرّف بها ، على النحوالذي يصمّ السمع عن المعارف والمواعظ الإلهية بالكامل ، ولا تبصر العين الآيات الإلهية الباهرة وتعمى

عن الحقّ وآثاره وآياته ، ولا يتفقّه القلب بالدين ويكون محروما عن التفكّر في الآيات والبيّنات وتذكّر الحقّ والأسماء والصفات ، كما يقول الحقّ تعالى : ﴿ لَهُمْ قُلُوبٌ لا يَفْقَهُونَ بِها ولَهُمْ أَعْيُنٌ لا يُبْصِرُونَ بِها ولَهُمْ آذانٌ لا يَسْمَعُونَ بِها أولئِكَ كَالْأَنْعامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ ﴾ [الأعراف : ١٧٩] . نظرة هؤلاء إلى العالم تصير كنظر الأنعام والحيوانات خالية عن التدبّر والاعتبار ، وتصبح قلوبهم كقلوب الحيوانات لا نصيب لها من التفكّر والتدبّر ، بل تزداد غفلتهم عن النظر في الآيات وسماع المواعظ والمعارف ويزداد استكبارهم يوما بعد آخر ، فهم إذن أرذل من الحيوان وأضلّ »[٨٣] .

هنا يخرج بنا النص عن الكيان اللغوي للقرآن ويدخل في صميم الاستعداد الوجودي لبنية الإنسان ، فقد يكون الإنسان خبيرا بالعربية وبمدلولات النص القرآني ومفاهيمه ، بيد أنّه معزول عن حقيقة القرآن بعدم الاستعداد : « ثمّ إنّك أيها المغترّ بفطانتك البتراء لوأنصفت قليلا . . . لعلمت أنّ المشار إليهم بقوله تعالى : ﴿ إِنَّهُمْ عَنِ السَّمْعِ لَمَعْزُولُونَ ﴾ [الشعراء : ٢١٢] كانوا عارفين بدقائق علم الألفاظ وفنون تأدية الكلام على ما يوافق المرام ، لأنّهم من العرب العرباء والفصحاء الدهناء ، بل إنّما انعزالهم عنه لعدم استعدادهم للاهتداء بأنوار القرآن والارتقاء إلى أعلام الحقيقة والعرفان والاطلاع على أسرار المبدأ والمعاد والوصول إلى عالم الملكوت والتقرّب بالحق الجواد » . على أنّ عدم الاستعداد هذا ليس جبلّيا فيهم . بل هوولد الطغيان والكبر والعتوبأعلى صوره ممّا اسدل عليهم حجبا كثيفة كلية : « ثمّ لا يخفى على أولي النهى أن تولّي مثل أبي لهب وأبي جهل وغيرهما عن القرآن وانعزالهم عن السمع ، ليس من جهة عدم فهمهم ترجمة القرآن [أي وعي المعاني المفاهيمية للنص] أوعدم اطّلاعهم على ظاهر العربية وقواعد النحووالصرف وعلم البيان ، ولا لأجل الصمم في آذانهم الجسمانية ، والعمى في أعينهم البدنية ، والبكم في قلوبهم الحيوانية ولكن لأنّهم كانوا من أهل الغفلة والحجاب الكلّي ، عمي القلوب عن مشاهدة الحقائق ، صمّ العقول عن سماع ذكر الحبيب ، بكم الأرواح عن قبول دعوة الإله واستدعاء طلب التقرّب إلى الحقّ بالإعراض عمّا سواه ، كما أخبر عنهم بقوله : ﴿ صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لا يَعْقِلُونَ ﴾ [البقرة : ١٧١] »[٨٤] .

لا تكتمل هذه الرؤية دون استعادة التميّز بين العقل والنور العقلي ، فما له دور في هذا النطاق هوالعقل- القدسي العبودي أوالعقل المستفاد

الذي يرسل بأنواره على الروح أوالنفس الإنسانية ، فتتراءى في النفس « حقائق الملكوت وخبايا الجبروت ، كما تتراءى بالنور الحسي الأشباح المثالية في المرائي الصيقلية » ، هذا « إذا لم يفسد صقالتها بطبع ، ولم يتكدّر صفائها برين ، ولم يمنعها حجاب عن ذلك »[٨٥] .

على ضوء تكامل عناصر هذه الرؤية نتفهّم أيضا تصريحات هذا الخطّ حول التفسير وقيمته ، هذه التصريحات التي تبدونافرة حادة صادمة للوعي تعود لتبدومنسجمة مع الرؤية بعد هذا التطواف . فعند ما يصنّف الغزالي مثلا علم التفسير الظاهر في خانة علوم القشر والصدف ، فهويقصد من يقف بالتعامل مع القرآن عند تخوم هذا التفسير ظانّا أنّه الدّر ولا شيء أنفس منه ، في حين أنّ وراءه مراتب ما أعظم حرمان الناس منها ، لظنّهم ذاك وقناعتهم به : « يليه علم التفسير الظاهر ، وهوالطبقة الأخيرة من الصدفة القريبة من مماسّة الدّر . ولذلك يشتدّ به شبهه حتّى يظنّ الظانّون أنّه الدّر وليس وراءه أنفس منه ، وبه قنع أكثر الخلق ، وما أعظم غبنهم وحرمانهم إذ ظنّوا أنّه لا رتبة وراء رتبتهم »[٨٦] . ليس المقصود إذن مصادرة التفسير ، بل تجأوزه إلى ما بعده بعد استنفاد أغراضه وامتصاص طاقاته .

وما دام الحديث يدور عن معان هي من الملكوت ، وفي داخل منطقة اسمها البصيرة ، وأداتها القلب مدعما بالمكاشفة والعلم اللدني ، وفي ظلّ أجواء مفعمة بصفاء النفس وطهارة الداخل ، فلا معنى لإقحام العلوم الكسبية والأفكار النظرية ، فهذه كلّها والأدلة البرهانية معها مكانها منطقة العقل . على هذه الخلفية يتطهّر النص التالي من مدلولاته السلبية المنفّرة التي تتراءى لنا لأول وهلة ، ليعود نصا إيجابيا منسجما مع مبادئه وإطاره المرجعي بالكامل : « واعلم أنّ النفس ما لم تكن صافية عن غشأوة العلوم التقليدية المكتسبة من الأقوال ، وعن الأفكار النظرية الحاصلة باستعمال المنطق بآلتي الوهم والخيال للعقل الفكري ، لم يكن صاحب بصيرة في الإلهيات بل في جميع العلوم ، ولم يكن قابلا للفتح الإلهي ، وبعيد من أن يحصل له شيء من العلم اللدني الحاصل لنفوس الأميّين ، وهم الذين كتب نفوسهم وألواح قلوبهم خالية عن نقوش هذه الأقأويل المتعارفة . . . لصفاء قلوبهم عن غير اللّه وسلامة صدورهم عن هذه الوسأوس »[٨٧] . فالمقصود هنا منطقة القلب ، ولا معنى للكسب في منطقة القلب التي تأتي طورا ما بعد طور العقل .

انطلاقا من الأفق ذاته نعيد قراءة نص

الإمام التالي في تقويم حركة التفاسير والحكم عليها ، قراءة إيجابية خالية من إيحاءات التعريض بجهود المفسّرين ومصادرتها : « بعقيدة الكاتب [يعني نفسه] لم يدوّن تفسير لكتاب اللّه » [٨٨] حتّى الآن . فالتفاسير المصنّفة كثيرة وبعضها موضع ثناء الإمام وتقديره ، إنّما المقصود أنّه لم يكتب تفسير للقرآن بلحاظ مقاصده السامية التي يفهمها الإمام ، يتقدّمها مقصد معرفة اللّه في أسمائه وصفاته ومظاهر هذه الأسماء والصفات وتجلياتها ، ممّا يتخطّى حدود العقل وآلته البرهان إلى القلب .

فلا الغزالي أراد خفض شأن التفسير الظاهر ، ولا الشيرازي قصد إلغاء العلوم الكسبية ولا الإمام الخميني رام مصادرة جهود المفسّرين ، بل الهدف الماثل أمامهم هوفتح باب المعرفة القلبية والاقتراب من معاني القرآن وحقائقه باختراق الحجب وتجأوزها .

٨- حجاب الانغمار بالدنيا

يأتي هذا الحجاب الذي يحول بين الإنسان ومعارف القرآن في امتداد الحجاب الذي سبقه ، ويندمج معه في نسيج واحد . لذلك نسعى أن نتعرّف عليه من خلال النصوص مباشرة .

يسجّل الإمام الخميني بعد انتهائه من الحديث عن حجاب الذنوب والمعاصي مباشرة ، ما نصّه : « من الحجب الغليظة الاخرى التي تعدّ سترا صفيقا يحول بيننا وبين معارف القرآن ومواعظه ، حجاب حبّ الدنيا ، فبواسطة هذا الحجاب يصرف القلب تمام همّته إلى الدنيا وتصير وجهته دنيأوية بالكامل . إنّ القلب ليغفل بواسطة هذه المحبّة عن ذكر اللّه ، ويعرض عن الذكر والمذكور » [٨٩] .

تكتسب العلاقة بين حبّ الدنيا وهذا الحجاب طابعا طرديا : « فكلّما ازدادت العلاقة بالدنيا وأوضاعها صار حجاب القلب أضخم وأكثر سمكا ومناعة » [٩٠] حتّى يبلغ هذا الحجاب في مداه أحيانا أنّه يحجب نور الفطرة بالكامل : « ربّما تتغلّب هذه العلاقة على القلب أحيانا وتبلغ هيمنة سلطان حبّ الجاه والشرف على القلب مدى يؤدّي إلى انطفاء نور فطرة اللّه بالكامل ، ويفضي إلى أن تؤصد أبواب السعادة بوجه الإنسان » [٩١] .

صحيح أنّ للفهم مرتكزاته في العقل : ﴿ إِنَّما يَتَذَكَّرُ أُولُوا الْأَلْبابِ ﴾ [الرعد : ١٩] ، بيد أنّ الصحيح أيضا أنّ اللّه سبحانه شرط فيه أيضا الإنابة واليقظة والتذكير : ﴿ تَبْصِرَةً وذِكْرى لِكُلِّ عَبْدٍ مُنِيبٍ ﴾ [ق : ٨] ، كما

قوله : ﴿ وما يَتَذَكَّرُ إِلَّا مَنْ يُنِيبُ ﴾ [غافر : ١٣] ، ومن : « آثر غرور الدنيا على نعيم الآخرة فليس من ذوي الألباب » فضلا عن أن يكون من ذوي القلوب والبصائر « ولذلك لا تنكشف له أسرار الكتاب »[٩٢] .

على هذا المستوى من الرؤية تكون علاقة القرآن مع القلب لا مع العقل وعلومه ، وبذلك يأتي صفاء القلب والعزوف عن الدنيا في أول شروط المعرفة : « والقرآن غذاء للقلوب الصافية ، وبلاء للنفوس المريضة بداء الجهالة لقوله تعالى : ﴿ هُوَلِلَّذِينَ آمَنُوا هُدىً وشِفاءٌ والَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ فِي آذانِهِمْ وَقْرٌ وهُوعَلَيْهِمْ عَمًى أولئِكَ يُنادَوْنَ مِنْ مَكانٍ بَعِيدٍ ﴾ [فصلت : ٤٤] . . . ولا شبهة في أنّ المشتغلين بالدنيا المنهمكين في اللذات ليسوا من أهل الاهتداء بنور القرآن ، ولا يمكنهم الارتقاء إلى نشأة العرفان »[٩٣] .

القلب الصافي السليم هوالأرضية التي تنزل عليه المعارف في هذا الطور ، وإلّا إذا كان القلب منكفئا على الدنيا ملوّثا بعلائقها لا تينع فيه تلك المعارف بل تتحوّل إلى ضدّها ، وقد مثّلوا بذلك بمقولة لسقراط : « البدن الذي ليس بالنقي كلّما غذّوته فقد زدته شرا ووبالا » ، وذكروا في بيانه : « أنّ المراد منه الإشارة إلى كيفية اقتناء العلوم الربانية ، التي يتوقّف الاستكمال بها على تصفية السرّ عن محبة الشهوات ، وتخلية الباطن عن الوسأوس والكدورات »[٩٤] . ولا ريب أنّ حبّ الدنيا والارتباط الحثيث بها هوفي طليعة أقفال القلوب : « وربّما كان المراد من أقفال القلب في الآية الشريفة : ﴿ أَفَلا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلى قُلُوبٍ أَقْفالُها ﴾ [محمّد : ٢٤] هذه الأقفال والعلائق الدنيوية »[٩٥] .

لا مناص لمن يرغب أن يلج حريم القرآن على هذا المستوى ويتذوّق معارفه في هذه المنطقة ، من أن يطهّر قلبه عن العلائق التي تمثّل جوهر حبّ الدنيا[٩٦] : « إذا ما أراد الإنسان أن يستفيد من معارف القرآن وينتفع بمواعظه الإلهية ، ينبغي له أن يطهّر القلب من هذه الأرجاس ومن لوث المعاصي القلبية المتمثّلة بالاشتغال بالغير ، لأنّ القلب غير المطهّر لا يكون محرما لهذه الأسرار .

قال تعالى : ﴿ إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ* فِي كِتابٍ مَكْنُونٍ* لا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ ﴾ [الواقعة : ٧٧- ٧٩] ، فكما أنّ غير المطهّر بالطهارة الظاهرية ممنوع تشريعا وتكليفا من ظاهر هذا الكتاب ومسّه في عالم الظاهر [أي فيما هوموجود من ظاهر القرآن الذي بين أيدينا متمثّلا بهياكل الحروف والصورة اللفظية] فكذلك ممنوع من

معارفه ومواعظه ومن باطنه وسرّه من كان قلبه ملوّثا بالأرجاس والتعلقات الدنيوية »[٩٧] .

هذه المقاربة بين مسّ الظاهر المنوط بشروط تشريعية تكليفية وبين مسّ معارفه ومقاربة أسراره وبواطنه التي ترتكز هي الاخرى إلى شروط وجودية وأخلاقية خاصّة ؛ يعود الإمام إلى تعميقها أكثر من خلال مثال آخر ، وهولا يزال يحدّثنا عن حجاب حبّ الدنيا ، فيقول : « وقال تعالى : ﴿ ذلِكَ الْكِتابُ لا رَيْبَ فِيهِ هُدىً لِلْمُتَّقِينَ ﴾ [البقرة : ٢] إلى آخر الآية ، فغير المتّقي بحسب مستوى تقوى العامة [جمهور الناس] وغير المؤمن بحسب مستوى إيمان العامّة ، محروم من الأنوار الصورية لمواعظ [القرآن] وعقائده الحقّة . أمّا غير المتّقي وغير المؤمن بحسب بقية مراتب التقوى المتمثّلة بتقوى الخاص وخاص الخاص وأخصّ الخواص ، فهومحروم من مراتبها [المعارف والمواعظ والمعارف القرآنية الإلهية الحقة] الاخرى »[٩٨] .

المهمّ أنّ الدنيا في هذا النسق من الفهم تمثّل بكثرة أشيائها وما تفرزه هذه الأشياء من علائق ، حجبا متراكمة « بعضها فوق بعض »[٩٩] تستقطب الإنسان وتجرّه إلى غياهبها ، فهل إلى الخلاص منها من سبيل ؟ بقدر تشدّد هذه المدرسة على تنظيف الطريق وتعبيده من العقبات ، فهي لا تغلق الباب بوجه الإنسان ، بل يبدووكأنّها تفتحه على مصراعيه أمامه ، إيمانا منها : « أنّ جميع أفراد الناس ممّا يوجد فيهم الحركة المعنوية نحوالآخرة ، إلّا أنّهم يتفأوتون في كيفية هذه الحركة » .

فالطريق إذن مفتوح ، له مرتكزاته الشرعية الواضحة المتمثّلة بالانتباه واليقظة ، والتوبة والإنابة ، وملازمة الشريعة وفك الارتباط مع الأشياء وليس ترك حيازتها ، ومزأولة العمل الصالح وهكذا .

نقطة البدء في هذا المسار أن يتعرض الإنسان إلى نفحات اللّه ، فإن « أدركته لمعة من أنوار الرحمة تيقّظ من رقدة الجهالة ، وتنبه من نوم الطبيعة ، وتفطن بأنّ ما وراء هذه المحسوسات عالم آخر ، وفوق هذه اللذات الحيوانية لذات اخر ، فحينئذ يتوب عن اشتغاله بالمزخرفات ، وينيب إلى اللّه من هذه المنهيات التي زجرها الشارع ، فيشرع في التدبّر في آيات اللّه واستماع مواعظه ، والتأمّل في أحاديث نبيّه ، والعمل بمقتضى شريعته ، فيشرع في ترك الفضول الدنيأوية من الجاه والمال وغيرهما طلبا للكمالات الأخروية ، ويعزم عزما تامّا إن أدركته العناية الإلهية إلى التبتّل إليه والسلوك نحوه من موطن نفسه ومقام هواه ، فيظهر له

لوامع الملكوت وينفتح له باب الغيب ، ويلوح له لوائح عالم القدس مرة بعد اخرى ، فيشاهد امورا غيبية في صورة مثالية ، فإذا ذاق منها شيئا يرغب في الخلوة والعزلة وذكر اللّه على الدوام ، ويفرغ القلب عن المشاغل الحسية ويتوجه باطنه إلى اللّه بالكلية ، فيفيض عليه العلوم اللدنية والأسرار الإلهية »[١٠٠] .

القرآن في هذه الرؤية نور ، والقلب هوالقناة التواصلية مع هذا النور : « ما دام الإنسان محجوبا بحجاب ذاته فلا يستطيع الإنسان أن يدرك هذا القرآن الذي هونور . القرآن نور كما يصف نفسه ، ومن يعيش في الحجاب ويتوارى خلف حجب كثيرة لا يستطيع إدراك هذا النور ، يخيّل إليه أنّه يستطيع لكنه لا يستطيع . فما لم يفلت الإنسان من حجابه الحالك ، وما دام يعيش شراك الأهواء النفسية والغرور والإعجاب بالنفس ، وما دام مبتليا بالامور التي أوجدها في باطن نفسه التي هي ظلمات بعضها فوق بعض ، فلا يكون مؤهّلا في أن ينعكس هذا النور الإلهي في قلبه .

إنّ من يريد أن يفهم القرآن ومحتواه ، وليس صورته الصغيرة النازلة ، بل يفهم محتواه على النحوالذي تكون حصيلة أي شيء يقرأه منه الارتقاء نحوالأعلى ، وعلى النحوالذي كلّما قرأ القرآن يقترب من مبدأ النور ومن المبدأ الأعلى ؛ إذا ما رام الإنسان أن يفهم القرآن ويقرأه على هذا النحوفلا سبيل له إلى ذلك إلّا بالتحرّر من الحجب ، و « الإنسان نفسه هوحجاب نفسه » ، ومن ثمّ ينبغي لك أن تنفلت من هذا الحجاب وتتخلّص منه حتّى تستطيع أن تدرك هذا النور كما هو ، وأن تكون إنسانا مؤهلا لإدراكه »[١٠١] .

أخيرا روي في النبوي الشريف : « إذا عظّمت أمّتي الدينار والدرهم نزع منها هيبة الإسلام ، وإذا تركوا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حرموا بركة الوحي » ، قال الفضيل : « يعني حرموا فهم القرآن »[١٠٢] .

الهوامش :

[١] آداب الصلاة : ١٩٢ .
[٢] إحياء علوم الدين ١ : ٢٨٤ .
[٣] آداب الصلاة : ١٩٥ .
[٤] نفس المصدر : ١٩١– ١٩٢ .
[٥] نفس المصدر : ١٩٢
[٦] نفس المصدر : ١٩٥ .
[٧] نفس المصدر .
[٨] نفس المصدر .
[٩] إحياء علوم الدين ١ : ٢٨٤ .
[١٠] لم يوفر الإمام في نقده المجالين الفلسفي والعرفاني

حين يكتفي الفيلسوف والعارف بالاصطلاح وينشغل به عن القرآن ، كما سيأتي الحديث عنه تفصيلا .

[١١] تفسير القرآن الكريم ٦ : ١٠- ١١ .

[١٢] نفس المصدر : ٢١ .

[١٣] آداب الصلاة : ١٩٢ .

[١٤] وسائل الشيعة ٦ : ٢٢٠ ، كتاب الصلاة ، أبواب قراءة القرآن ، الباب ٣٠ ، الحديث ٢ .

[١٥] جواهر القرآن : ٣٦ .

[١٦] مفهوم النص : ٩ .

[١٧] نفس المصدر : ١٠ .

[١٨] نفس المصدر : ٢٥ .

[١٩] نفس المصدر : ١٠ . تبقى هنا نقطة تمليها أمانة النقل وفهم الرأي في إطار متبنيات صاحبه والمبادئ التي تؤطّر فهمه والاصول التي تصوغ مرجعيته ، فصاحب هذه الرؤية لا ينكر وجود حقيقة ما ورائية للقرآن الكريم كما لا يحرص على إثباتها والدفاع عنها ، وإنّما يمر عليها مرورا محايدا مفترضا- وفاقا لمنهجه وإطاره في الفهم- أنّ : « الإيمان بوجود ميتافيزيقي سابق للنص » في « العلم الإلهي أوفي اللوح المحفوظ » لا يتعارض والتعامل مع القرآن كنصّ لغوي وحسب ، كما لا يتعارض أيضا « مع تحليل النص من خلال فهم الثقافة التي ينتمي إليها » ، إذ ما بين أيدينا فعلا في عالم الشهادة والملك هوهذا « النص اللغوي » فقط دون تلك الحقيقة الغيبية المأورائية . (راجع : مفهوم النص : ٢٤ ، ٢٥ ومواضع اخرى من الكتاب)

[٢٠] الكافي ٢ : ٥٩٩/ ٣ .

[٢١] نور الثقلين ٣ : ٧٤/ ١٧٦ .

[٢٢] سلسلة عالم المعرفة الكونية ، العدد ٢٧٦ : ٤٥٣ و٤٥٧ ، الثقافة العربية وعصر المعلومات ، الدكتور نبيل علي .

[٢٣] نفس المصدر : ٤٥٧ .

[٢٤] آداب الصلاة : ١٩٢ .

[٢٥] نفس المصدر : ١٩٤ .

[٢٦] مفاتيح الغيب : ٦٢ .

[٢٧] آداب الصلاة : ١٩٣ .

[٢٨] نفس المصدر : ١٩٢ .

[٢٩] تفسير القرآن الكريم ٧ : ١٨٥ .

[٣٠] نفس المصدر ١ : ٢٩ .

[٣١] نفس المصدر : ٣٠ .

[٣٢] جواهر القرآن : ٣٦ .

[٣٣] نفس المصدر : ٣٧ .

[٣٤] تفسير القرآن الكريم ٧ : ١٨٥ .

[٣٥] نسب أبوالعبّاس المبرّد الشعر إلى مروان بن سليمان بن يحيي يهجوبه قوما من رواة الشعر . راجع : الكامل ٣ : ٨٥٧ .

[٣٦] الزاملة : بعير تحمل المتاع .

[٣٧] الغرائر : الجوالق العظام .

[٣٨] آداب الصلاة : ١٩٨ .

[٣٩] نفس المصدر : ١٩٩ .

[٤٠] نفس المصدر : ١٩٥- ١٩٦ .

[٤١] تفسير سورة حمد : ١٤٢ .

[٤٢] نفس المصدر .

[٤٣] نفس المصدر .

[٤٤] نفس المصدر : ١٤٤ .

[٤٥] نفس المصدر .

[٤٦] مصطلح يشمل جميع العلوم الكسبية المتدأولة في نطاق العلوم الإسلامية ذلك في مقابل المعارف الكشفية .

[٤٧] تفسير سورة حمد : ١٤٢ .

[٤٨] نفس المصدر .

[٤٩] نفس المصدر : ١٤٣ .

[٥٠] نفس المصدر .
[٥١] نفس المصدر : ١٤٣– ١٤٤ .
[٥٢] تفسير القرآن الكريم ٦ : ٢٠– ٢١ ، مفاتيح الغيب : ١٧ .
[٥٣] إحياء علوم الدين ١ : ٢٨٤ .
[٥٤] راجع مفاتيح الغيب : ٦٢ ، حيث جاء الشيرازي بعبارة الغزالي ونقلها دون تغيير حرف ممّا يدل على تبنية موقفه من المسألة .
[٥٥] تفسير سورة حمد : ١٤٢ .
[٥٦] نفس المصدر .
[٥٧] تفسير القرآن الكريم ١ : ٣١ .
[٥٨] نفس المصدر : ٤١٥ .
[٥٩] إحياء علوم الدين ١ : ٢٨٤ .
[٦٠] نفس المصدر ٢ : ٢٨٤ ، وقد ثبته عنده الشيرازي عند حديثه عن هذا الحجاب ما خلا تغيير طفيف في عدد من الكلمات . (راجع مفاتيح الغيب : ٦٢)
[٦١] تفسير القرآن الكريم ١ : ٤١٥ .
[٦٢] نفس المصدر : ٤١٦ .
[٦٣] نفس المصدر : ٤١٧ .
[٦٤] آداب الصلاة : ١٩٦– ١٩٧ .
[٦٥] آداب الصلاة : ١٩٧– ١٩٨ .
[٦٦] نفس المصدر : ١٩٩ .
[٦٧] راجع في حركة التفسير وكيف تحولت إلى سياج يؤطر النص القرآني ، ويحول دون فهمه إلّا من خلال ما أفرزه التفسير من أدوات ومنهجيات ومفاهيم ، بحيث استحال التفسير نفسه إلى سلطة شبه تقديسية تجعله بمثابة نص ثان ، راجع : التفاسير القرآنية المعاصرة : قراءة في المنهج .
[٦٨] إحياء علوم الدين ١ : ٢٨٥ ، مفاتيح الغيب : ٦٣ .
[٦٩] مفاتيح الغيب : ٦٩ .
[٧٠] نفس المصدر : ٦٣ .
[٧١] تفسير القرآن الكريم ٤ : ١٧٤ ، مفاتيح الغيب : ٩٦ .
[٧٢] آداب الصلاة : ١٩٩ .
[٧٣] نفس المصدر : ٣٤٧ .
[٧٤] نفس المصدر : ٢٠٠ .
[٧٥] نفس المصدر : ٢٠٠– ٢٠١ .
[٧٦] إحياء علوم الدين ١ : ٢٨٢ ، مفاتيح الغيب : ٦٢ .
[٧٧] إحياء علوم الدين ١ : ٢٨٢– ٢٨٣ .
[٧٨] مفاتيح الغيب : ٣٤ .
[٧٩] آداب الصلاة : ٢٠١ .
[٨٠] إحياء علوم الدين ١ : ٢٨٤ .
[٨١] مفاتيح الغيب : ٦١ .
[٨٢] نفس المصدر : ٦١– ٦٢ .
[٨٣] آداب الصلاة : ٢٠١ .
[٨٤] تفسير القرآن الكريم ٦ : ١١ .
[٨٥] مفاتيح الغيب : ٣٤ .
[٨٦] جواهر القرآن : ٣٧ .
[٨٧] مفاتيح الغيب : ٤٦ .
[٨٨] آداب الصلاة : ١٩٢ .
[٨٩] نفس المصدر : ٢٠١– ٢٠٢ .
[٩٠] نفس المصدر : ٢٠٢ .
[٩١] نفس المصدر .
[٩٢] إحياء علوم الدين ١ : ٢٨٤– ٢٨٥ .
[٩٣] تفسير القرآن الكريم ٦ : ١١– ١٢ .
[٩٤] نفس المصدر .
[٩٥] آداب الصلاة : ٢٠٢ .
[٩٦] يطرح الإمام مفهوما لحب الدنيا يرتكز إلى العلاقة ، فكل ما تربطنا به علاقة وإن زهد وكان تافها فهوتعبير عن حب الدنيا ، وكلّما ما لا تربطنا به مثل هذه العلاقة فهوخارج عن المفهوم .

يقول : « الميزان هوالعلاقة ، ميزان الدنيا هي تلك العلائق التي تربط الإنسان بهذه الأشياء » . على هذا يمكن لصاحب قصر فخم أن لا يكون من أهل الدنيا على حين يكون طلبة من طلاب الحوزة العلمية من أهلها لمحض علاقته بكتاب يملكه ، كما يمثل الإمام نفسه على هذا . فالمدار ليس الحيازة وعدمها ، بل العلاقة وعدم العلاقة ، والمطلوب أن يتحرر الإنسان مع علائقه بالأشياء ، لا أن يتخلى عن حيازتها . راجع : تفسير سورة حمد : ١٤٧ .

[٩٧] آداب الصلاة : ٢٠٢ .
[٩٨] آداب الصلاة : ٢٠٢ .
[٩٩] تفسير سورة حمد : ١٤٧ وفيه بحث دقيق عن حبّ الدنيا عرضه الإمام في عام ١٩٧٩ .
[١٠٠] مفاتيح الغيب : ٥٤ .
[١٠١] صحيفه امام ١٤ : ٣٨٨- ٣٨٩ .
[١٠٢] إحياء علوم الدين ١ : ٢٨٤ .

الشيخ د . حيدر اليعقوبي
باحث إسلامي من العراق /حوزة قم المشرفة

الإبداع في مجال نظرية المعرفة عن الشهيد محمد باقر الصدر قدس سره

من السمات البارزة التي تميّزت بها مدرسة السيد الصدر إبداعاته الأساسية في مجال المعرفة الإنسانية ، ونعني بها « تناول مصادر المعرفة ومنابعها الأساسية بالبحث والدرس ، ومحاولة استكشاف الركائز الأوّلية للكيان الفكري الجبّار الذي تملكه البشرية ، والإجابة بذلك عن هذا التساؤل : كيف نشأت المعرفة عند الإنسان ، وكيف تكوّنت حياته العقلية بكلّ ما تزخر به من أفكار ومفاهيم ، وما هو المصدر الذي يمدّ الإنسان بذلك السيل من الفكر والإدراك ؟ »[١] .

والمتتبّع للأبحاث الأصولية يعلم جيّداً بأنّ الأصوليين وإن لم يعنونوا البحث عن نظرية المعرفة تحت عنوان مستقلّ إلّا أنّ البحث الأصولي امتدّ إلى هذا المجال الأساسي بشكل عميق وواسع ، ومن أهمّ مظاهر ذلك البحث هو ما نجده في « الصراع الفكري الشديد بين الأخباريين والمجتهدين ، الذي كان ولا يزال يتمخّض عن أفكار جديدة في هذا الحقل »[٢] .

يقول الأستاذ الشهيد عن تاريخ هذا الصراع : « وقد مُني علم الأصول بعد صاحب المعالم بصدمة عارضت نموّه وعرّضته لحملة شديدة ، وذلك نتيجة لظهور حركة الأخبارية في أوائل القرن الحادي عشر على يد الميرزا محمّد أمين الاسترابادي- المتوفى سنة ١٠٢١ هـ- واستفحال أمر هذه الحركة بعده وبخاصّة في أواخر القرن الحادي عشر وخلال القرن الثاني عشر »[٣] .

« وقد قُدّر للاتجاه الأخباري في القرن الثاني عشر أن يتّخذ من كربلاء نقطة ارتكاز له ، وبهذا عاصر ولادة مدرسة جديدة في الفقه والأصول نشأت في كربلاء أيضاً على يد رائدها المجدّد الكبير محمّد باقر البهبهاني المتوفى سنة ١٢٠٦ هـ ، وقد نصبت هذه المدرسة الجديدة نفسها لمقاومة الحركة الأخبارية والانتصار لعلم الأصول ، حتّى تضاءل الاتجاه الأخباري ومني بالهزيمة . وقد قامت هذه المدرسة إلى صفّ ذلك بتنمية الفكر العلمي ، والارتفاع بعلم الأصول إلى مستوى أعلى حتّى أنّ بالإمكان القول بأنّ ظهور هذه المدرسة وجهودها المتضافرة التي بذلها البهبهاني وتلامذة مدرسته المحقّقون الكبار قد كان حدّاً فاصلًا بين عصرين من تاريخ الفكر العلمي في الفقه والأصول »[٤] .

وقد تعرّض الأستاذ الشهيد « ضمن أبحاثه الأصولية لدى مناقشته للأخباريين في مدى حجّية البراهين العقلية على نمط التفكير المنطقي الأرسطي ونقده بما لم يسبقه به أحد ، وبعد ذلك طوّر من تلك الأبحاث وأكملَها وأضاف إليها ما لم يكن يناسب ذكره ضمن الأبحاث الأصولية ، فأخرجها بأروع صياغة باسم كتاب : الأسس المنطقية للاستقراء »[٥] .

وهذا ما أكّده السيد الصدر في تقريرات بحثه حيث قال في معرض حديثه عن الصراع المذكور آنفاً : « إنّ طريقة تولّد المعارف البشرية- حسبما يصوّرها المنطق الصوري- أنّ الفكر يسير دائماً من معارف أوّلية ضرورية هي أسس المعرفة البشرية إلى استنباط معارف نظرية جديدة بطريقة البرهان والقياس ، التي يحدّد صورتها علم المنطق ، فأيّ خطأ يفترض إن كان في الصورة فعلم المنطق هو العاصم منه ، وإن كان في مادّة القياس ؛ فإن كانت المادة أوّلية فلا مجال لوقوع الخطأ فيها ، وإن كانت ثانوية مستنتجة فلا محالة تكون مستنتجة من برهان وقياس ، فينقل الكلام إليه حتى ينتهي إلى خطأ يكون في الصورة ؛ لأنّ المعارف الأوّلية لا خطأ فيها بحسب الفرض لكونها ضرورية . وقد اصطلح على المعارف الأوّلية في الفكر البشري بمدركات العقل الأوّل ، وعلى المعارف المستنتجة منها بمدركات العقل الثاني .

إلّا أنّ هذا التصوّر أساساً غير صحيح ، على ما شرحناه مفصّلًا في كتاب الأسس المنطقية للاستقراء ؛ فإنّ هذا البحث كان منشأً لانتقالنا إلى نظرية جديدة للمعرفة البشرية استطاعت أن تملأ فراغاً كبيراً في نظرية المعرفة لم يستطع

الفكر الفلسفي أن يملأه خلال ألفي سنة »[٦] .

ولكي يتّضح الدور المهمّ الذي قام به السيّد الشهيد في بناء المعرفة الإنسانية ، لا بأس بالإشارة- ولو إجمالًا- إلى ما كان عليه المنطق الأرسطي ؛ لبيان كيفية توالد المعرفة الإنسانية ، وما انتهى إليه السيد الصدر في الأسس المنطقية للاستقراء .

نعلم جميعاً أنّ الاستدلال الذي يمارسه الفكر البشري يمكن تقسيمه إلى قسمين رئيسيين :

« أحدهما الاستنباط ، والآخر الاستقراء ، ولكلّ من الدليل الاستنباطي والدليل الاستقرائي منهجه الخاصّ وطريقه المتميّز .

ونريد بالاستنباط : كلّ استدلال لا تكبر نتيجته المقدّمات التي تكوّن منها ذلك الاستدلال . ففي كلّ دليل استنباطي تجيء النتيجة دائماً مساوية أو أصغر من مقدّماتها ، فيقال مثلا : محمّد إنسان ، وكلّ إنسان يموت ، فمحمّد يموت . ويقال أيضاً : الحيوان إمّا صامت وإمّا ناطق ، والصامت يموت والناطق يموت ، فالحيوان يموت .

ففي قولنا الأول استنتجنا أنّ محمّداً يموت بطريقة استنباطية ، وهذه النتيجة أصغر من مقدّماتها لأنّها تخصّ فرداً من الإنسان وهو محمّد ، بينما المقدّمة القائلة : (كلّ إنسان يموت) تشمل الأفراد جميعاً . وبذلك يتّخذ التفكير في هذا الاستدلال طريقه من العامّ إلى الخاصّ فهو يسير من الكلّي إلى الفرد ومن المبدأ العامّ إلى التطبيقات الخاصّة . ويطلق المنطق الأرسطي على الطريقة التي انتهجها الدليل الاستنباطي في هذا المثال اسم القياس ، ويعتبر الطريقة القياسية هي الصورة النموذجية للدليل الاستنباطي .

وفي قولنا الثاني استنتجنا أنّ الحيوان- أيّ حيوان- يموت بطريقة استنباطية أيضاً ، ولكن النتيجة مساوية للمقدّمة التي ساهمت في تكوين الدليل عليها القائلة : (الصامت يموت والناطق يموت) لأنّ الصامت والناطق هما كلّ الحيوان بموجب المقدّمة الأخرى القائلة : الحيوان إمّا صامت وإمّا ناطق .

ونريد بالاستقراء : كلّ استدلال تجيء النتيجة فيه أكبر من المقدّمات التي ساهمت في تكوين ذلك الاستدلال ، فيقال مثلًا ، هذه القطعة من الحديد تتمدّد بالحرارة ، وتلك تتمدّد بالحرارة ، وهذه القطعة الثالثة تتمدّد بالحرارة أيضاً ، إذن كلّ حديد يتمدّد بالحرارة . وهذه النتيجة أكبر من المقدّمات ؛ لأنّ المقدّمات لم تتناول إلّا كميّة محدودة من قطع الحديد ثلاث

قطع أو أربع قطع . . . أو ملايين ، بينما النتيجة تناولت كلّ حديد وحكمت بأنه يتمدّد بالحرارة ، وبذلك شملت القطع الحديدية التي لم تدخل في المقدّمات ولم يجر عليها الفحص . ومن أجل هذا يعتبر السير الفكري في الدليل الاستقرائي معاكساً للسير في الدليل الاستنباطي الذي يصطنع الطريقة القياسية ، فبينما يسير الدليل الاستنباطي (وفق الطريقة القياسية) من العامّ إلى الخاصّ عادة ، يسير الدليل الاستقرائي- خلافاً لذلك- من الخاصّ إلى العامّ .

ومنذ بدأ الإنسان يدرس مناهج الاستدلال والتفكير ويحاول تنظيمها منطقياً طرح على نفسه السؤال التالي : هب أنّ المقدّمات التي تقرّرها في الدليل الاستنباطي أو الاستقرائي صحيحة حقّاً ، فكيف يتاح لك أن تخرج منها بنتيجة وتتخذ تلك المقدّمات سبباً كافياً لتبرير الاعتقاد بهذه النتيجة ؟ وقد أدرك الإنسان لدى مواجهة هذا السؤال فارقاً أساسياً بين الاستنباط والاستقراء ، واكتشف على هذا الأساس ثغرة في تركيب الدليل الاستقرائي لا يوجد في الدليل الاستنباطي ما يماثلها .

ففي الاستنباط يرتكز استنتاج النتيجة من مقدّماتها- دائماً- على مبدأ عدم التناقض ، ويستمدّ مبرّره المنطقي من هذا المبدأ ، لأنّ النتيجة في حالات الاستنباط مساوية لمقدّماتها أو أصغر منها- كما تقدّم- فمن الضروري أن تكون النتيجة صادقة إذا صدقت المقدّمات ؛ لأن افتراض صدق المقدّمات دون النتيجة يستبطن تناقضاً منطقياً ما دامت النتيجة مساوية أو أصغر من مقدّماتها أي مستبطنة بكامل حجمها في تلك المقدّمات .

وهكذا نجد أن الاستدلال الاستنباطي صحيح من الناحية المنطقية ، وأن الانتقال فيه من المقدّمات إلى النتيجة ضروريّ على أساس مبدأ عدم التناقض .

وأمّا في حالات الاستقراء فإنّ الدليل الاستقرائي يقفز من الخاصّ إلى العامّ ؛ لأنّ النتيجة في الدليل الاستقرائي أكبر من مقدّماتها وليست مستبطنة فيها ، فهو يقرّر في المقدّمات أن كمية محدودة من قطع الحديد لوحظ تمدّدها بالحرارة ، ويخرج من ذلك بنتيجة عامة وهي (أن كلّ حديد يتمدّد بالحرارة) .

وهذا الانتقال من الخاصّ إلى العامّ لا يمكن تبريره على أساس مبدأ عدم التناقض كما رأينا في حالات الدليل الاستنباطي ؛ لأنّ افتراض صدق المقدّمات وكذب النتيجة لا

يستبطن تناقضاً . فبالإمكان أن نفترض أنّ تلك الكمية المحدودة من القطع الحديدية قد تمدّدت بالحرارة فعلًا ونفترض في نفس الوقت أنّ التعميم الاستقرائي القائل (إنّ كلّ حديد يتمدّد بالحرارة) خطأ ، دون أن نقع في تناقض منطقي ، لأنّ هذا التعميم غير مستبطن في الافتراض الأوّل .

وهكذا نعرف أن منهج الاستدلال في الدليل الاستنباطي منطقي ، ويستمدّ مبرّره من مبدأ عدم التناقض ، وخلافاً لذلك منهج الاستدلال في الدليل الاستقرائي فإنّه لا يكفي لتبريره منطقياً مبدأ عدم التناقض ، ولا يمكن على أساس هذا المبدأ تفسير القفزة التي يصطنعها الدليل الاستقرائي في سيره من الخاصّ إلى العامّ وما تؤدّي إليه من ثغرة في تكوينه المنطقي »[٧] .

وبناءً على ذلك يتّضح لماذا آمن المنطق الأرسطي بأنّ الاستدلال القياسي إذا كانت مقدّماته- مادّة وصورة- يقينيّة يفيد اليقين ، بخلافه في الدليل الاستقرائي .

وتظهر أهمّية الدليل الاستقرائي من جهة أن جميع العلوم الطبيعية من فيزيائية وطبّية وفلكية ونحوها ؛ كلّها تعتمد الملاحظة والتجربة للانتهاء إلى التعميمات التي تصل إليها .

ومن هنا حاول المنطق الأرسطي إرجاع الدليل الاستقرائي (الذي يسير من الخاصّ إلى العامّ) إلى الدليل القياسي (الذي يسير من العامّ إلى الخاصّ) وذلك تخلّصاً من تلك الثغرة التي يتركّب منها تكوينه المنطقي .

توضيحه : « الدليل الاستقرائي بعد أن يحصل خلال الاستقراء الناقص على عدد كبير من الأمثلة ، ينطلق من ذلك المبدأ العقلي ، ويتّخذ الشكل القياسي في الاستدلال ، فيقرّر أنّ ظاهرة (أ) وظاهرة (ب) قد اقترنتا خلال الاستقراء في مرّات كثيرة ، وكلّما اقترنت ظاهرتان بكثرة فإحداهما سبب للأخرى ؛ لأنّ الاتّفاق لا يكون دائمياً ولا أكثرياً ، ويستنتج من ذلك أن (أ) سبب ل- (ب) .

وهذا استدلال قياسي بطبيعته ، لأنّه يسير من العامّ إلى الخاصّ ، وليس من نمط الاستدلال الاستقرائي الذي يسير من الخاصّ إلى العامّ . وإذا ثبت باستدلال قياسي يسير من العامّ إلى الخاصّ أن بين الحرارة وتمدّد الحديد رابطة سببية ، استطعنا أن نؤكّد أنّ الحديد يتمدّد كلّما تعرّض للحرارة لأنّ المسبَّب يوجد كلّما وُجد سببه .

وفي هذا الضوء يتّضح أن الدليل الاستقرائي في المنطق الأرسطي يستبطن قياساً . فهو في

الحقيقة دليل قياسي يسير من العامّ إلى الخاصّ ، وليس دليلًا استقرائياً يسير من الخاصّ إلى العامّ .

ويسمّي المنطق الأرسطي هذا الدليل الاستقرائي- بما يستبطن من قياس- تجربة ، ويعتبر التجربة أحد مصادر المعرفة- أي من القضايا اليقينيّة في المنطق الأرسطي- ويؤمن بقيمتها المنطقية وإمكان قيام العلم على أساسها ، خلافاً للاستقراء الناقص الذي يمثّل أحد عنصري التجربة ويعطي صغرى القياس المستبطن فيها . فالتمييز بين التجربة والاستقراء الناقص في المنطق الأرسطي يقوم على أساس أنّ الاستقراء الناقص مجرّد تعبير عددي عن الأمثلة التي لوحظت خلال الاستقراء ، وأمّا التجربة فهي تتألّف من ذلك الاستقراء ومن مبدأ عقلي مسبق يتكوّن منهما معاً قياس منطقي كامل »[٨] .

وهكذا نعرف لماذا يقول المنطق الأرسطي تارة : إنّ الاستقراء الناقص لا يفيد علماً ، ويقول أخرى : إنّ التجربة تفيد العلم ، بل تجعل المجرّبات من اليقينيات التي يقوم عليها صرح المنطق الأرسطي ، حيث إنّه يريد بالاستقراء الناقص الذي لا يفيد العلم تلك الحالة التي نشاهدها من خلال إجراء التجربة على بعض الظواهر الطبيعية من دون أن يضاف إليها أيّ مبدأ عقلي مسبق يكون كبرى عملية الاستدلال ، ويريد بالتجربة التي تفيد العلم تلك الظواهر الطبيعية إذا أمكن تطبيق المبدأ العقلي القائل إنّ الصدفة والاتفاق لا يكون دائمياً ولا أكثرياً ؛ ليتألّف من الاستقراء الناقص وذلك المبدأ العقلي قياس منطقي كامل يبرهن على التعميم الذي نريد الوصول إليه .

يقول المحقّق الطوسي في شرحه لمنطق الإشارات « المجرّبات تحتاج إلى أمرين : أحدهما : المشاهدة المتكرّرة ، والثاني القياس الخفيّ »[٩] .

إذاً النقطة المركزية في المنطق الأرسطي هو أنّ الاستقراء الناقص- لكي يفيد علماً- لابدّ أن يستبطن قياساً خفيّاً ، فيكون الاستقراء صغرى القياس ، والقضية القائلة : (إنّ الصدفة لا تكون دائمية ولا أكثرية) كبرى القياس . هذا أوّلًا .

وثانياً : إنّ هذه الكبرى إنّما يؤمن بها المنطق الأرسطي كقضية قبلية « أي إنه مدرك للعقل بصورة مستقلّة عن الاستقراء والتجربة لأنّه إذا كان مستخلصاً من الاستقراء والتجربة فلا يمكن أن يعتبر أساساً للاستدلال الاستقرائي وشرطاً ضرورياً للتعميمات

الاستقرائية ، إذ يصبح هو بنفسه واحداً من تلك التعميمات الاستقرائية ، فيتوجّب على المنطق الأرسطي- وهو يحاول أن يتّخذ من ذلك المبدأ أساساً منطقياً للاستدلال الاستقرائي عموماً- أن يمنحه طابعاً عقلياً خالصاً ويؤمن به بوصفه معرفة عقلية قبلية مستقلّة عن الاستقراء والتجربة »[١٠] .

وهنا تكمن نقطة الخلاف الجوهرية بين المنطق الأرسطي وبين ما أسماه الأستاذ الشهيد بالمنطق الذاتي[١١] الذي وضع قواعده في كتابه « الأسس المنطقية للاستقراء » حيث يرى « أنّ المبدأ الذي ينفي تكرّر الصدفة النسبية باستمرار ليس معرفة عقلية قبلية بل هو- إذا قبلناه- ليس على أفضل تقدير إلا نتاج استقراء للطبيعة ، كشف عن عدم تكرّر الصدفة النسبية فيها على خطّ طويل ، وإذا كان هذا المبدأ بنفسه معطىً استقرائياً فلا يمكن أن يكون هو الأساس للاستدلال الاستقرائي ، بل يتوجّب عندئذ الاعتراف بأنّ الأمثلة التي يعرضها الاستقراء كافية للاستدلال على قضية كلّية وتعميم استقرائي دون حاجة إلى إضافة ذلك المبدأ الأرسطي إليها »[١٢] .

وبكلمة واضحة : إنّ الأستاذ الشهيد يعتقد أننا يمكن أن ننتهي إلى النتائج الكلّية من خلال نفس الاستقراء الناقص وذلك من خلال المنطق الذاتي ، بلا حاجة إلى ما تكلّفه المنطق العقلي في الاتجاه الأرسطي من إرجاع الدليل الاستقرائي الذي يسير من الخاصّ إلى العامّ ، إلى الدليل القياسي الذي يسير من العامّ إلى الخاصّ . يقول بهذا الصدد : « ويكفي هنا أن نسجّل رأينا هذا دون أن ندخل في تفاصيله ، تاركين ذلك إلى القسم الثالث من هذا الكتاب ، حيث نستعرض- بشمول وعمق- النظرية التي يتبنّاها هذا الكتاب في تفسير الدليل الاستقرائي ، والتي تؤكّد أن الاستقراء يؤدّي إلى التعميم بدون حاجة إلى أي مصادرات قبلية ، وسوف يبدو بوضوح في ضوء تلك النظرية أنّ المصادرات الثلاث التي آمن بها المنطق الأرسطي وربط مصير الدليل الاستقرائي بها يمكن إثباتها جميعاً بالاستقراء نفسه كما نثبت أيّ تعميم من التعميمات الأخرى عن طريق الدليل الاستقرائي »[١٣] .

هذه هي خلاصة المحاولة التي قام بها الأستاذ الشهيد في هذه « الدراسة الشاملة للكشف عن الأسس المنطقية للاستدلال الاستقرائي ، الذي يضمّ كلّ ألوان الاستدلال العلمي القائم على أساس الملاحظة والتجربة ، واستطاعت أن تقدّم اتجاهاً جديداً في نظرية

المعرفة يفسّر الجزء الأكبر منها تفسيراً استقرائياً مرتبطاً بتلك الأسس المنطقية التي كشف عنها البحث »[١٤] .

وممّا تقدّم اتّضح أنّ السيد الصدر لم يهدم ما بناه المنطق الأرسطي برمّته كما قد يُتوهّم ، وإنّما أضاف طريقاً آخر لتوالد المعرفة البشرية ، وهذا ما يصرّح به في مواضع متعدّدة .

قال في مباحث الأصول : « والصحيح في دفع منشأ التشكيك للأخباري أن يقال : إنّ العقل العملي ينقسم إلى قسمين ، عقل أوّل وعقل ثان ، كما قسّموا العقل النظري إلى قسمين ، بديهي أوّلي ، وبرهاني ثانوي ، ونحن أضفنا إليهما الإدراك بحساب الاحتمالات[١٥] .

وقال في الأسس المنطقية في تفسير نمو المعرفة : « إنّ المعارف القبلية الأوّلية كيف يمكن أن تنشأ منها معارف جديدة ؟ وكيف يمكننا أن نستنتج من القضايا التي تشكّل الأساس الأوّل للمعرفة قضايا أخرى وهكذا حتّى يتكامل البناء ؟

وفي هذه النقطة يختلف المذهب العقلي مع المذهب الذاتي اختلافاً أساسياً . فالمذهب العقلي لا يعترف عادة إلّا بطريقة واحدة لنموّ المعرفة وهي طريقة التوالد الموضوعي ، بينما يرى المذهب الذاتي أنّ في الفكر طريقتين لنموّ المعرفة إحداهما التوالد الموضوعي ، والأخرى التوالد الذاتي ، ويعتقد المذهب الذاتي بأنّ الجزء الأكبر من معرفتنا بالإمكان تفسيره على أساس التوالد الذاتي »[١٦] .

وأمّا المعطيات الأساسية التي تحقّقت من خلال هذه الدراسة فهي :

أ : على مستوى الأصول العقائدية

يقول السيّد الصدر : « إنّ هذه الدراسة تبرهن على حقيقة في غاية الأهمّية من الناحية العقائدية وهي الهدف الحقيقي الذي توخّينا تحقيقه عن طريق تلك الدراسة ، وهذه الحقيقة هي أنّ الأسس المنطقية التي تقوم عليها كلّ الاستدلالات العلمية المستمدّة من الملاحظة والتجربة هي نفس الأسس المنطقية التي يقوم عليها الاستدلال على إثبات الصانع المدبّر لهذا العالم من طريق ما يتّصف به العالم من مظاهر الحكمة والتدبير ، فإنّ هذا الاستدلال- كأيّ استدلال علمي آخر- استقرائيّ بطبيعته وتطبيق للطريقة العامّة التي حدّدناها للدليل الاستقرائي في كلتا مرحلتيه .

فالإنسان بين أمرين- فهو إمّا أن يرفض الاستدلال العلمي ككلّ ، وإمّا أن يقبل الاستدلال العلمي ويعطي للاستدلال

الاستقرائي على إثبات الصانع نفس القيمة التي يمنحها للاستدلال العلمي .

وهكذا نبرهن على أنّ العلم والإيمان مرتبطان في أساسهما المنطقي الاستقرائي ، ولايمكن- من وجهة النظر المنطقية للاستقراء- الفصل بينهما »[١٧] .

ومن هنا نجد أن الأستاذ الشهيد حاول في مقدّمة كتابه « الفتاوى الواضحة » تأسيس أصول العقائد من خلال نظرية الاحتمال التي انتهى إليها ، فنراه يقول بصدد إثبات الصانع الحكيم المدبّر لهذا العالم : « وسنعرض فيما يلي لنمطين من الاستدلال على وجود الصانع الحكيم سبحانه ، يتمثّل في كلّ منهما معطيات الحسّ والتجربة من ناحية وتنظيمها عقلياً ، واستنتاج أن للكون صانعاً حكيماً من خلال ذلك . والنمط الأوّل نطلق عليه اسم الدليل العلمي (الاستقرائي) . والنمط الثاني نطلق عليه اسم الدليل الفلسفي » ، ومقصوده من الدليل العلمي هو « كلّ دليل يعتمد الحسّ والتجربة ويتّبع المنهج الاستقرائي القائم على حساب الاحتمالات »[١٨] .

وأمّا فيما يرتبط بنبوّة الرسول الأعظم ﷺ فيقول : « كما ثبت الصانع الحكيم بالدليل الاستقرائي ومناهج الاستدلال العلمي كذلك نثبت نبوّة محمّد ﷺ بالدليل العلمي الاستقرائي ، وبنفس المناهج التي نستخدمها في الاستدلال على الحقائق المختلفة في حياتنا الاعتيادية وحياتنا العلمية »[١٩] .

ب : على مستوى علم الأصول

وكذلك الحال عندما نأتي إلى الأبحاث الأصولية ، نجد أنّ من السمات الواضحة في مدرسة الشهيد الصدر الاعتماد في كثير من أسسها على نظرية الاحتمال ، ومن الأمثلة البارزة على ذلك أنّه أقام صرح أكثر الأبحاث المرتبطة بالحجج والأمارات والأصول العملية على أساس حساب الاحتمالات ، كالسيرة والظهور والتواتر والإجماع ونحوها .

يقول السيد الشهيد : « بعد أن تكلّمنا عن الدلالات العامّة للدليل الشرعي نريد أن نتكلّم الآن عن وسائل إثبات صدور الدليل من الشارع ، وهي على نحوين : أحدهما وسائل الإثبات الوجداني ، والآخر وسائل الإثبات التعبّدي .

والمقصود بالإثبات الوجداني اليقين ، ولما كانت وسائل الإثبات الوجداني للدليل الشرعي بالنسبة إلينا كلّها وسائل تقوم على أساس حساب الاحتمال كالتواتر والإجماع ونحوهما . . . »[٢٠] .

وتأسيساً على ذلك نحاول هنا ذكر بعض الأمثلة لبيان الفرق بين المنهج المعروف لتحقيق تلك المسائل والمنهج الذي أسّسه السيّد الصدر ، وهي : التواتر ، والإجماع ، والشهرة .

١- التواتر

ينقسم الخبر إلى خبر علمي مفيد لليقين الحقيقي أو العرفي أو الاطمئنان ، وخبر غير علمي . والأوّل أوضح مصاديقه الخبر المتواتر . وقد عُرّف الخبر المتواتر أو القضية المتواترة في المنطق الأرسطي بأنّها « اجتماع عدد كبير من المخبرين على قضية بنحو يمتنع تواطؤهم على الكذب نتيجة كثرتهم العددية » وعندما ندقّق في هذا التعريف نجد أنّه ينحلّ إلى صغرى وكبرى . أمّا الصغرى فهي اجتماع عدد كبير على الإخبار بقضيّة معيّنة . وأمّا الكبرى فحكم العقل الأوّلي بأن كلّ عدد من هذا القبيل يمتنع تواطؤهم على الكذب . وبضمّ إحداهما إلى الأخرى يستنتج على طريقة القياس حقانيّة القضية المتواترة وصدقها ، والقضية الأولى- وهي الصغرى- خارجية ، والثانية عقلية أوّلية وليست مستمدّة من الخارج والتجربة .

ومن هنا جعل المنطق الأرسطي القضية المتواترة إحدى القضايا الستّ الأوّلية في كتاب البرهان ؛ لأنّ كبراها عقلية أوّلية ، وإلّا فنفس القضية المتواترة بحسب التحليل قضية مستنتجة بالاستدلال القياسي الاستنباطي بحسب المصطلح الحديث ، وهي ما تكون النتيجة دائماً مستبطنة في المقدّمات وليست أكبر منها ، في قبال الاستدلال الاستقرائي الذي تكون النتيجة المتحصّلة فيه أكبر من المقدّمات . وسنخ هذا ذكره المنطق الأرسطي أيضاً في القضايا التجريبية ، والتي جعلها أيضاً إحدى القضايا الست ؛ لأنّ الكبرى القائلة (إنّ الصدفة لا تكون دائمية) مضمرة فيها .

« وقد رفض الأستاذ الشهيد ﷺ في منطق الاستقراء كلّ هذه الكلمات ، فلا توجد هناك كبريات عقلية أوّلية في باب التواتر والتجربة تقتضي بامتناع التواطؤ على الكذب ، أو امتناع غلبة الصدفة كقضايا أوّلية قبلية يؤمن بها العقل ، وإنّما هذه الكبريات بأنفسها قضايا تثبت بالاستقراء والمشاهدة أي إنّها قضايا غير أوّلية ، بحيث لو قطعنا النظر عن العلم الخارجي ، ومقدار تكرّر الصدفة أو التواطؤ على الكذب فيها ، لكنّا نحتمل عقلًا تكرّر الصدفة دائماً والتواطؤ على الكذب من جمع غفير . وإنّما ننفي ذلك بعد التجربة والمشاهدة لعالم

الخارج ، وليس حكم عقولنا في مثل هذه القضايا كحكمه باستحالة اجتماع النقيضين- كما يدّعي المنطق الأرسطي- إذن فهذه قضايا تجريبية بنفسها ، غاية الأمر أكبر من القضايا التجريبية الخاصّة في كلّ مورد مورد ، فتكون محكومة للقوانين المنطقية التي تحكم على التجربة والاستقراء ، وهي قوانين حساب الاحتمال والتوالد الموضوعي أوّلًا ؛ ثمّ قوانين المنطق الذاتي والتوالد غير الموضوعي ثانياً »[٢١] .

« وإذا دققنا النظر وجدنا أن الكبرى التي تعتمد عليها القضايا المتواترة مردّها إلى نفس الكبرى التي تعتمد عليها القضية التجريبية ، لأن كذب المخبر يعني افتراض مصلحة شخصية دعته إلى إخفاء الواقع ، وكذب العدد الكبير من المخبرين يعني افتراض أن مصلحة المخبر الأول في الاخفاء اقترنت- صدفة- بمصلحة المخبر الثاني في الاخفاء ، والمصلحتان معاً اقترنتا- صدفة- بمصلحة المخبر الثالث في الشيء نفسه ، وهكذا على الرغم من اختلاف ظروفهم وأحوالهم ، فهذا يعني أيضاً تكرّر الصدفة مرّات كثيرة .

وعلى هذا الأساس أرجع المنطق الاستدلال على القضية التجريبية والقضية المتواترة إلى القياس المكوّن من المقدّمتين المشار إليهما ، واعتقد بأن القضية المستدلّة ليست بأكبر من مقدّماتها .

ولكن الصحيح أن اليقين بالقضية التجريبية والمتواترة يقين موضوعي استقرائي ، وأن الاعتقاد بها حصيلة تراكم القرائن الاحتمالية الكثيرة في مصبّ واحد ، فإخبار كلّ مخبر قرينة احتمالية ، ومن المحتمل بطلانها لإمكان وجود مصلحة تدعو المخبر إلى الكذب ، وكلّ اقتران بين حادثتين قرينة احتمالية على العلية بينهما ، ومن المحتمل بطلانها- أي القرينة- لإمكان افتراض وجود علّة أخرى غير منظورة هي السبب في وجود الحادثة الثانية ، غير أنها اقترنت بالحادثة الأولى صدفة ، فإذا تكرّر الخبر أو الاقتران تعدّدت القرائن الاحتمالية ، وازداد احتمال القضية المتواترة أو التجريبية ، وتناقص احتمال نقيضها حتى يصبح قريباً من الصفر جداً ، فيزول تلقائياً لضآلته الشديدة »[٢٢] .

وهنا قد يقال : إنّ تناقص احتمال النقيض لا يجعله صفراً ، وهذا ما صرّح به السيد الصدر ، فكيف يصل الإنسان إلى اليقين مع وجود احتمال النقيض ولو بنحو الكسر الضئيل ؟

وقد أجاب السيد الصدر عن ذلك بأنّ هناك

مصادرة يفترضها الدليل الاستقرائي في مرحلته الثانية لا ترتبط بالواقع الموضوعي ، ولا تتحدّث عن حقيقة من حقائق العالم الخارجي ، وإنما ترتبط بالمعرفة البشرية نفسها ، ويمكن تلخيص المصادرة كما يلي :

« كلّما تجمع عدد كبير من القيم الاحتمالية في محور واحد فحصل هذا المحور- نتيجة لذلك- على قيمة احتمالية كبيرة ، فإنّ هذه القيمة الاحتمالية الكبيرة تتحوّل- ضمن شروط معيّنة- إلى يقين . فكأن المعرفة البشرية مصمَّمة بطريقة لا تتيح لها أن تحتفظ بالقيم الاحتمالية الصغيرة جدّاً ، فأيّ قيمة احتمالية صغيرة تفنى لحساب القيمة الاحتمالية الكبيرة المقابلة ، وهذا يعني : تحوّل هذه القيمة إلى يقين ، وليس فناء القيمة الاحتمالية الصغيرة نتيجة لتدخّل عوامل بالإمكان التغلّب عليها والتحرّر منها ، بل إنّ المصادرة تفترض أن فناء القيمة الصغيرة وتحوّل القيمة الاحتمالية الكبيرة إلى يقين يفرضه التحرك الطبيعي للمعرفة البشرية ، نتيجة لتراكم القيم الاحتمالية في محور واحد بحيث لا يمكن تفاديه والتحرّر منه ، كما لا يمكن التحرّر من أيّ درجة من الدرجات البديهية للتصديق المعطاة بصورة مباشرة ، إلّا في حالات الانحراف الفكري »[٢٣] .

ومنه يتضح وجه زوال ذلك الكسر الضئيل والانتقال إلى اليقين .

إلى هنا اتضح أنّ القضية المتواترة والتجريبية لا تستند إلى قضايا قبلية أولية- كما يعتقد المنطق الأرسطي- وإنّما هي قضايا غير أوّلية ، وقد برهن الأستاذ الشهيد على هذه الدعوى ببراهين عديدة نقتصر هنا على واحد منها هو : « نجد أن حصول اليقين بالقضية المتواترة والتجريبية يرتبط بكل ما له دخل في تقوية القرائن الاحتمالية نفسها ، فكلّما كانت كلّ قرينة احتمالية أقوى وأوضح كان حصول اليقين من تجمع القرائن الاحتمالية أسرع . وعلى هذا الأساس نلاحظ أن مفردات التواتر إذا كانت إخبارات يبعد في كلّ واحد منها احتمال الاستناد إلى مصلحة شخصية تدعو إلى الإخبار بصورة معينة ، إما لوثاقة المخبر أو لظروف خارجية ، حصل اليقين بسببها بصورة أسرع ، وكذلك الحال في الاقترانات المتكرّرة بين الحادثتين ، وليس ذلك إلّا لأنّ اليقين في المتواترات والتجريبيات ناتج عن تراكم القرائن الاحتمالية وتجمّع قيمها الاحتمالية المتعدّدة في مصبّ واحد ، وليس مشتقاً من قضية عقلية أولية كتلك الكبرى التي يفترضها المنطق »[٢٤] .

وإلّا لو كانت هذه القضايا كما يدّعيه المنطق الأرسطي لما كان هناك أيّ تأثير لزيادة عدد المخبرين وقلّتهم أو وثاقتهم وعدم ذلك ، كما لا نجد ذلك في القضايا العقلية الأوّلية- كقضية اجتماع النقيضين ممتنع- فانها لا تزداد رسوخاً كلما ازدادت الأمثلة والمصاديق لها .

ويترتّب على هذا الفارق المنهجي بين التفسيرين للقضية المتواترة وغيرها ، أنّه على المنهج الموروث في المنطق الأرسطي يستحيل الانفكاك- عقلًا- بين القضية المتواترة وصدقها ، فالملازمة بينهما عقلية كالملازمة الموجودة بين الزوجية والأربعة ، وهذا بخلافه في المنهج الاستقرائي فإنّه لا ملازمة عقلية بين القضية المتواترة وصدقها ، ومن ثم فيمكن عقلًا الانفكاك بينهما وإن لم يقع ذلك خارجاً كما يقوله هذا الاتجاه ، وذلك لأن « كلّ خبر خبر في القضية المتواترة يحتمل نشوؤه من مناشئ محفوظة حتى مع كذب القضية ، فلا ملازمة عقلية كما بُرهن على ذلك في كتاب الأسس المنطقية ، وإنّما الاستكشاف مبني على أسس الدليل الاستقرائي المبتني على أساس حساب الاحتمالات »[٢٥] .

قال السيد الصدر : « والصحيح أنه لا ملازمة بين التواتر وثبوت القضية المتواترة ، وهذا لا ينفي أننا نعلم بالقضية القائلة (كلّ قضية ثبت تواترها فهي ثابتة) لأن العلم بأن المحمول لا ينفكّ عن الموضوع غير العلم بأنه لا يمكن أن ينفك عنه ، والتلازم يعني الثاني ، وما نعلمه هو الأول على أساس تراكم القيم الاحتمالية وزوال الاحتمال المخالف لضآلته لا لقيام برهان على امتناع محتمله عقلًا »[٢٦] .

٢- الإجماع

قُسم الإجماع في كلمات الأصوليين إلى أقسام : منها المحصّل والمنقول . ومنها البسيط والمركّب .

ومقصودهم من التقسيم الأوّل :

أ- **الإجماع المحصّل** : هو الذي يحصّل الفقيه العلم به عن طريق الحسّ والتتبّع ، لا عن طريق النقل والسماع .

ب- **الإجماع المنقول** : وهو نقل الإجماع المحصّل مروياً إلى الآخرين بلسان فقيه أو أكثر ، فإذا نقله إلى الآخرين الذين لم يحصّلوه كان الإجماع منقولًا بالنسبة إليهم بخبر الواحد »[٢٧] .

ويقسم الإجماع إلى بسيط ومركب :

أ- **الإجماع البسيط** : هو الاتفاق على رأي معيّن في المسألة .

ب- **الإجماع المركّب** : هو انقسام الفقهاء إلى رأيين من مجموع ثلاثة وجوه أو أكثر ، فيعتبر نفي الوجه الثالث ثابتاً بالإجماع المركّب »[٢٨] .

والحديث هنا إنّما هو عن الإجماع المحصّل البسيط .

فنقول : اختلفت كلمات الأصوليين حول حجّية مثل هذا الإجماع على مسالك متعدّدة :

المسلك الأوّل : هو المنسوب إلى بعض الأقدمين من أصحابنا ؛ ومن جملتهم الشيخ الطوسي ، ويبتني على أساس قاعدة اللطف ، ومؤدّى هذا المسلك هو حكم العقل بلزوم تدخّل الشارع لمنع الاجتماع على الخطأ .

المسلك الثاني : هو قيام دليل شرعي على حجّية الاجتماع ولزوم التعبّد بمفاده كما قام على حجّية خبر الثقة والتعبّد بمفاده . وبناءً على هذا المسلك فحجّية الإجماع من باب الأمارات الظنية التي قد تخالف الواقع .

المسلك الثالث : هو الذي يقوم على أساس إخبار المعصوم وشهادته بأن الإجماع لا يخالف الواقع ، كما في الحديث المدّعى « لا تجتمع أمّتي على خطأ » ونحوه . وبناءً على هذا الوجه فالإجماع كاشف عن الحكم الواقعي .

المسلك الرابع : هو إثبات حجّية الإجماع بلحاظ مدركات العقل النظري . وبيانه : « أن الأصوليين قسّموا الملازمة- كما نلاحظ في الكفاية وغيرها- إلى ثلاثة أقسام ، ثم بحثوا عن تحقّق أيّ واحد منها بين الإجماع والدليل الشرعي ، وهي الملازمة العقلية والعادية والاتفاقية ، ومثّلوا للأولى بالملازمة بين تواتر الخبر وصدقه ، وللثانية بين اتفاق المرؤوسين على شيء ورأي رئيسهم ، وللثالثة بين الخبر المستفيض وصدقه »[٢٩] .

هذه هي أهمّ المسالك الموجودة في حجّية الإجماع ، إلّا أن السيد الشهيد رفض جميع هذه الوجوه والاستدلالات وآمن بحجية الإجماع- في موارد الحجّية- على أساس آخر ، وتقوم تلك الفكرة في تفسير كشف الإجماع على أساس حساب الاحتمالات ، وذلك من خلال « أنّ الفقيه لا يفتي بدون اعتقاد للدليل الشرعي عادة ، فإذا أفتى فهذا يعني اعتقاده للدليل الشرعي ، وهذا الاعتقاد يحتمل فيه الإصابة والخطأ معاً ، وبقدر احتمال الإصابة يشكل قرينة احتمالية لصالح إثبات الدليل الشرعي ، وبتراكم الفتاوى تتجمّع القرائن الاحتمالية لإثبات الدليل الشرعي بدرجة كبيرة تتحوّل بالتالي إلى يقين لتضاؤل احتمال الخلاف »[٣٠] .

فهنا وإن كان احتمال الخطأ في فتوى كلّ

فقيه وارداً « إلّا أنّه بملاحظة مجموع الفقهاء المجمعين ، وإجراء حسابات الاحتمال فيها عن طريق ضرب احتمالات الخطأ بعضها بالبعض ، نصل إلى مرتبة القطع والاطمئنان على أقلّ تقدير بعدم خطئها جميعاً وهو حجّة على كلّ حال » .

ومنه يتضح « أن روح الكاشفية وملاكها في كلّ من التواتر والإجماع وإن كان واحداً إلّا أن هناك نقاط ضعف عديدة في الإجماع توجب بطء حصول اليقين منه ، بل وعدم حصوله في كثير من الأحيان غير موجودة في التواتر »[٣١] .

وبالالتفات إلى ما تقدّم « يتبيّن ما معنى ما استقرّ عليه رأي المتأخّرين من الأصوليين بحسب ارتكازهم من أنّ الإجماع بالملازمة الاتفاقية يكشف عن قول المعصوم ، فإنّ هذا مدركه الفني ما ذكرناه من أنّ كاشفية الإجماع إنّما هي بنكتة حساب الاحتمالات ، وهو يتأثر بعوامل وضوابط عامة وخاصّة متعدّدة ، ولهذا تختلف الإجماعات من حيث الكشف المذكور حسب اختلاف مواردها وخصائصها . كما أنه باكتشاف ضوابط الكشف الرئيسية يُقضى على الفوضى الفقهية في الاستدلال بالإجماع ، إذ قلّما يمكن تحديد وتفسير مواقف بعض الفقهاء في مجموع المسائل الفقهية حيث قد يناقش الإجماع في مسألة وقد لا يناقش في أخرى »[٣٢] .

ومما تقدّم في بحث الإجماع يتّضح الكلام في حجية الشهرة ، وأنها أيضاً قائمة على أساس حساب الاحتمالات وتراكمها حتى يحصل اليقين أو الاطمئنان بالحكم على أساسها ، إلّا أنّ جريان حساب الاحتمالات فيها أضعف من جريانه في باب الإجماع ، لسببين :

الأوّل : قصور كمية الأقوال والفتاوى ؛ لأنّ المفروض عدم اتفاق كلّ العلماء .

الثاني : معارضتها بفتاوى غير المشهور لو كانت مخالفة ، فتكون مزاحمة مع حساب الاحتمالات في فتاوى المشهور . ولهذا يكون الغالب عدم إنتاج حساب الاحتمالات في باب الشهرة فلا تكون حجّة غالباً »[٣٣] .

هذه هي بعض الآثار التي تركتها نظرية حساب الاحتمالات على المستوى الأصولي ، ونكتفي بهذا القدر آملين أن نوفّق لاستيعاب تلك المعطيات في دراسة أدقّ وأوسع وأشمل .

والحاصل أنّ النتيجة المهمّة التي تؤخذ من هذه السمة البارزة في ملامح هذه المدرسة هي أنّ للمنهج دوراً فاعلًا وأساسياً في بناء المعارف العقائدية والبحوث الأصولية والفقهية ، بمعنى أن الذين يحاولون أن يكتبوا ويحققوا في هذه الأبعاد المختلفة ، عليهم أن يبيّنوا المنهج الذي يتّبعونه في تنقيح تلك المسائل ، وذلك لأن

المناهج المتّبعة مختلفة ومتعددة ، فهناك المنهج العقلي بقسميه القياسي والاستقرائي ، والمنهج النقلي ، والمنهج الكشفي ، وغيرها ، ومن الواضح أن تطبيق أيّ منهج من هذه المناهج في عملية الاستنباط له آثار ومعطيات تختلف فيما لو طُبّق منهج آخر .

ومما يؤسف له أننا لا نجد ذلك واضحاً في كثير من الكتابات المعاصرة ، التي حاولت الانفتاح على مثل هذه الأبحاث ، خصوصاً العقائدية منها وأعطت وجهات نظر فيها ، بل على العكس من ذلك نجد خلطاً واضحاً في المناهج المتبعة ، ممّا يجعل التعامل مع مثل هذه الكتابات أمراً ليس سهلًا .

الهوامش :

[١] فلسفتنا ، دراسة موضوعية في معترك الصراع الفكري القائم بين مختلف التيارات الفلسفية وخاصة الفلسفة الإسلامية والمادية الدياليكتيكية (الماركسية) ، الشهيد محمد باقر الصدر ، الطبعة العاشرة ، دار الكتاب الإسلامي ، قم : ص ٥٧

[٢] المعالم الجديدة ، محمد باقر الصدر ، مطبوعات مكتبة النجاح ، طهران ، الطبعة الثانية : ص ٩٦ .

[٣] المعالم الجديدة ، مصدر سابق : ص ٧٦

[٤] المصدر نفسه : ص ٨٥

[٥] مباحث الأصول ، تقريراً لأبحاث سماحة آية الله العظمى الشهيد السيد محمد باقر الصدر ، السيد كاظم الحسيني الحائري : ج ١ ، ص ٦٣ .

[٦] بحوث في علم الأصول ، مباحث الحجج والأصول العملية ، تقريراً لأبحاث سيدنا وأستاذنا الشهيد السعيد آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر طاب ثراه ، السيد محمود الهاشمي ، ج ١ ، الحجج والأمارات : ص ١٣٠ .

[٧] الأسس المنطقية للاستقراء ؛ دراسة جديدة للاستقراء تستهدف اكتشاف الأساس المنطقي المشترك للعلوم الطبيعية وللإيمان بالله ، محمد باقر الصدر ، دار التعارف للمطبوعات ، بيروت – لبنان : ص ٥– ٧ .

[٨] الأسس المنطقية للاستقراء ، مصدر سابق : ص ٣٣– ٣٤

[٩] الإشارات والتنبيهات ، للشيخ أبي علي حسين بن عبد الله بن سينا : ج ١ ، ص ٢١٧ .

[١٠] الأسس المنطقية للاستقراء ، مصدر سابق : ص ٤٥

[١١] يقول : « ونريد بالمذهب الذاتي للمعرفة اتجاهاً جديداً في نظرية المعرفة يختلف عن كلّ من الاتجاهين التقليديين اللذين يتمثّلان في المذهب العقلي والمذهب التجريبي » . المصدر السابق : ص ١٣٣

[١٢] المصدر نفسه : ص ٤٦ .

[١٣] الأسس المنطقية ، مصدر سابق : ص ٧٠

[١٤] المصدر نفسه : ص ٥٠٧

[١٥] مباحث الأصول ، مصدر سابق : ج ١ ، ص ٥٤٦ .

[١٦] الأسس المنطقية للاستقراء ، مصدر سابق : ص ١٣٤ .

[١٧] الأسس المنطقية للاستقراء ، مصدر سابق : ص ٥٠٧

[١٨] الفتاوى الواضحة وفقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام ، محمد باقر الصدر ، دار التعارف للمطبوعات ، بيروت- لبنان ، الطبعة السادسة : ص ١٧

[١٩] المصدر نفسه : ص ٦١ .

[٢٠] دروس في علم الأصول ، الحلقة الثالثة ، القسم الأول ، تأليف الشهيد السعيد آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر طاب ثراه ، الطبعة الثانية : ص ١٩٤ .

[٢١] بحوث في علم الأصول ، مصدر سابق : ج ٤ ، ص ٣٢٧ ، بتصرف

[٢٢] الحلقة الثالثة ، مصدر سابق : ج ١ ، ص ١٩٩ .

[٢٣] الأسس المنطقية للاستقراء ، مصدر سابق : ص ٣٦٨ .

[٢٤] الحلقة الثالثة ، مصدر سابق : ج ١ ص ٢٠١ .

[٢٥] بحوث في علم الأصول ، مصدر سابق : ج ٤ ، ص ٣٠٩

[٢٦] الحلقة الثالثة ، مصدر سابق : ج ١ ، ص ٢١٢

[٢٧] علم أصول الفقه في ثوبه الجديد ، محمد جواد مغنية ، انتشارات ذو الفقار ، قم- ايران ، الطبعة الثانية : ص ٢٢٧ .

[٢٨] الحلقة الثالثة ، مصدر سابق : ج ١ ، ص ٢١٩

[٢٩] الحلقة الثالثة ، مصدر سابق : ج ١ ، ص ٢١١ .

[٣٠] المصدر نفسه : ج ١ ، ص ٢١٢

[٣١] بحوث في علم الأصول ، مصدر سابق : ج ٤ ، ص ٣٠٩ .

[٣٢] بحوث في علم الأصول ، مصدر سابق : ج ٤ ، ص ٣١١

[٣٣] المصدر نفسه : ج ٤ ، ص ٣٢١ .

د . سليم الموسوي
باحث إسلامي / العراق

الموقف الشيعي من النشاط الإستعماري الإيطالي والروسي ١٩١١ـ١٩١٢م

كان القرن التاسع عشر يشير بوضوح إلى أنّ الدولة العثمانية لم تعد قادرة على البقاء . فلقد استفرغ الانهيار الداخلي مقوماتها الأساسية كدولة تستطيع مواجهة التحديات الطموحة للدول الاوروبية ، و التي كانت رغم اختلافاتها في المصالح السياسية ، تتفق في عدائها التقليدي لدولة إسلامية شاسعة الجغرافيا بضمنها أجزاء مسيحيّة . و لقد كان لهذا العامل أهميته في تقريب وجهات النظر الاوروبية فيما بعد ، بحيث دفعها إلى البحث عن سبل تجزئة الأقاليم العثمانية على أساس مبدأ الضم الحضاري ، و استيعاب العالم الإسلامي كله بمحاولات مفردة لكنها متكررة .

غير أنّ المصالح الاستعمارية المعقدة و تقاطعها الحادّ ، أدى في فترات عديدة إلى بروز الاختلاف الاوروبي بأشكال عنيفة ، بحيث كانت بعض الدول الاوروبية تلجأ إلى مساندة العثمانيين ، لئلا يستأثر بالمكسب أحد الأطراف الاوروبية وحده دون سواه ، فتختل بذلك معادلة التوازن الحذرة القائمة آنذاك بين مجتمع الدول الغربية . فمثلا كان لبريطانيا نشاطها الملموس في عرقلة البقاء الفرنسي في مصر أواخر القرن الثامن عشر ، و قد دفعها التنافس إلى القيام بهجوم بحري سريع على الاسطول الفرنسي

المرابط على الشواطئ المصرية ، ثم شجعت الدولة العثمانية على مواصلة الدفاع ، و قدمت لها مساعداتها في هذا الاتجاه حتى اضطر الفرنسيون إلى الجلاء عن مصر بصورة نهائية[١] .

و كادت التجربة نفسها تتكرر عند ما احتلت فرنسا الجزائر عام ١٨٣٠ م ، حيث واجهت بريطانيا الخطوة الفرنسية بالاعتراض ، و أعربت عن موقفها بأنها تنظر إلى احتلال الجزائر على أنه أمر مؤقت .

و لم تقرر الاعتراف به إلاّ عام ١٨٣٧ م[٢] ، حين حصلت على مكاسب مرضية .

و عند ما نشبت حرب القرم بين روسيا و الدولة العثمانية عام ١٨٥٣ م ، و كانت روسيا تطمع في تحقيق نصر حاسم على العثمانيين ، عمدت بريطانيا و فرنسا إلى دخول الحرب في السنة التالية إلى جانب الدولة العثمانية . و بعد ثلاث سنوات من بداية الحرب تم تحقيق النصر على روسيا ، لكنه كان باهظ الثمن ، جعل الكثير من البريطانيين و الفرنسيين يتساءلون بندم : ما ذا جنينا من هذه الحرب ؟[٣] .

لم يكن الاندفاع الغربي في مساندة الدولة العثمانية في حالات كهذه ، يقتصر على الوسط السياسي الاوروبي ، إنما كان يمثل مبدأ سياسيا سائدا خلال تلك الفترة ، طالما أنّ الاتفاق النهائي لم يحصل بشأن مستقبل البلاد العثمانية فعند ما حدثت الأزمة بين محمد علي باشا والي مصر و السلطان العثماني ، أعلن محمد علي حربه في عام ١٨٣٢ م و تقدمت جيوشه فاحتلت الشام ، ثم واصلت زحفها باتجاه الشمال مقتربة من اسطنبول . و قد أثار هذا التطور العسكري الدول الاوروبية التي سارعت إلى التدخل فمارست نشاطا دبلوماسيا مكثفا أسفر عن توقيع الصلح بين الطرفين المتحاربين .

لقد تصورت الدول الاوروبية أنّ الجيش المصري سيدخل اسطنبول ، و في هذه الحالة ستتحول السلطنة إلى محمد علي باشا ، و تنتهي بذلك مشاريعها الاستعمارية في تقسيم البلاد العثمانية . و هذا ما أوضحه صراحة وزير الخارجية البريطاني ، إذ كتب يقول :

(إنّ هدف محمد علي الحقيقي هو إقامة مملكة عربية تضم جميع البلاد يتحدث أهلها باللغة العربية . و قد يكون هذا الأمر في ذاته لا ضرر منه ، و لكنه يرمي إلى تقطيع أوصال تركيا ، و هو ما لا نرضى عنه أبدا) [٤] .

أدركت الدول الغربية أنّ من الممكن الخروج من مأزق التنافس الحاد فيما بينها ،

عن طريق المعاهدات التي تمكّنها من قضم أطراف الدولة العثمانية من قبل الجماعة الاستعمارية . و قد تمّ الاتفاق على هذه الصيغة الاستعمارية في (مؤتمر برلين) الذي اختتم أعماله في ٢٠ تموز ١٨٧٨ (٢٠ رجب ١٢٩٥ هـ) و فيه وقّعت الدول الاوروبية على اتفاقية تقرر فيها تمزيق الامبراطورية العثمانية ، وتطبيق (مبدأ القوميات) .

باشرت الدول الاستعمارية في إنجاز مقررات المؤتمر . فاستولت روسيا على مقاطعات هامة في شرق الأناضول و قفقاسيا ، و فرضت

نفوذها على جزء من بلغاريا التي تجزأت إلى ثلاثة أقسام . و احتلت النمسا البوسنة و الهرسك . و استولت بريطانيا على جزيرة قبرص .

و سيطرت فرنسا على تونس عام ١٨٨١ م . أما إيطاليا فقد اعترضت على المؤتمر لأنها لم تحصل على أيّ حصة من تقسيم الامبراطورية العثمانية[٥] .

إنّ هذه التطورات السريعة في المشروع الاستعماري ، كانت بمثابة الحل المؤقت لاقتطاع ما يمكن اقتطاعه من العالم الإسلامي ، في ظل معاهدات عاجلة اتفق عليها المستعمرون لحفظ توازن المصالح فيما بينهم .

و كان مؤتمر برلين في حقيقته إعلان الحرب الحضارية على الإسلام و بلاد المسلمين ، حيث اعتبرت الدول الأوروبية أنّ الأرض الإسلامية جزء من مشروعها السياسي الكبير الرامي إلى فرض مصالحها على أوسع نطاق ممكن من العالم .

الموقف الشيعي من الاستعمار الإيطالي

إنّ التطبيقات العملية لمؤتمر برلين لم تكن كافية لإرضاء طموحات المجموعة الاستعمارية ، إذ سرعان ما برزت الاختلافات فيما بينهم من أجل المزيد من عمليات القضم في البلاد الإسلامية .

كانت إيطاليا الناقمة على مؤتمر برلين قد استعدت لاقتطاع جزء من البلاد العثمانية ، فاعلنت الحرب على الدولة »

العثمانية في ٢٩ أيلول ١٩١١ م (١٨ شوال ١٣٢٩ ه) بهدف الاستيلاء على طرابلس الغرب و بنغازي[٦] .

مهدت إيطاليا لمشروع الاحتلال بسلسلة من الاتفاقيات مع الدول الاستعمارية ؛ لتضمن عدم منافستها . فعقدت في شباط ١٨٨٧ م اتفاقية سرية مع بريطانيا جاء فيها :

(ستؤيد إيطاليا أعمال بريطانيا في مصر ، و

مقابل ذلك ستدعم بريطانيا الأعمال التي تقوم بها إيطاليا في أية ناحية من سواحل شمال إفريقية . و لا سيما في طرابلس الغرب و بنغازي ، و ذلك في حالة استيلاء دولة ثالثة على أيّ جزء من أجزاء تلك السواحل . و في كل الأحوال سيساعد الطرفان بعضهما البعض في جميع الامور التي تتعلق بالبحر المتوسط) .

كما عقدت إيطاليا معاهدة سرية مع فرنسا في كانون الأول ١٩٠٠ م ضمنت من خلالها عدم منافسة الأخيرة لها في طرابلس الغرب ، جاء فيها :

(إنّ إيطاليا تعترف لفرنسا بالأولوية في مراكش ، كما أنّ فرنسا تعترف لإيطاليا بالأولوية في طرابلس و بنغازي . فإذا أقدمت فرنسا على استحصال منافع جديدة في مراكش ، فسيحق لإيطاليا أن تقوم بما تراه من إجراءات في طرابلس و بنغازي) [٧] .

و أجرت إيطاليا اتصالات مكثفة مع بريطانيا ، إثر اتفاق فرنسا و بريطانيا عام ١٩٠٤ م الذي اعترفت فيه الأخيرة بحق إيطاليا في طرابلس الغرب ، و أنها حصتها من الغنائم الإفريقية[٨] .

و في تشرين الأول ١٩٠٩ م عقدت إيطاليا اتفاقية سرية مع روسيا ورد فيها :

(يعمل الطرفان على حل مسائل البلقان وفق مبدأ القوميات . .

و تتعهد روسيا أن تنظر بعين العطف إلى مصالح إيطاليا في طرابلس ، كما تتعهد إيطاليا أن تنظر بعين العطف إلى مصالح روسيا في المضايق) [٩] .

عند ما استكملت إيطاليا تحركاتها الدبلوماسية ، و أتمت اتفاقياتها مع المجموعة الاستعمارية ، تحركت لاحتلال الأراضي الليبية ، و أنزلت قواتها العسكرية في طرابلس و بنغازي .

كانت ليبيا تختلف من الناحية الادارية عن مصر و تونس و الجزائر ، فهذه الأقاليم كانت تمتلك إدارة مستقلة ، لها جيوشها الخاصة ، و حكوماتها التي تتمتع بحكم ذاتي في نطاق الدولة العثمانية . أمّا ليبيا فكانت تابعة مباشرة للحكومة المركزية باسطنبول ؛ لذا تعاملت الحكومة العثمانية مع احتلالها على أنه حرب مباشرة تستهدف ولاياتها ، خلافا لحالات مصر و تونس و الجزائر .

و على هذا فقد كان الاحتلال الإيطالي يمثل تحديا مباشرا لكيان الدولة ، الأمر الذي ولّد ردود فعل قوية داخل الولايات العثمانية .

كانت الاستجابة الشيعية نشطة إزاء

الحـدث ، إذ مـا كـادت الدولـة تتبنـى إعـلان الجهاد ، حتـى بـادر علمـاء الشـيعة إلـى إصـدار فتاواهم في وجوب الجهاد و محاربة الاسـتعمار الإيطالي .

كمـا سـاهم الشـيعة إلـى جانـب السـنّة فـي تشكيل لجـان الـدفاع عـن طـرابلس الغـرب ، و جمع التبرعات ، حتى إنّ الشيخ مبـدر الفرعـون رئيس آل فتلـة تبـرّع بمبلـغ خمسـمائة ليـرة ، و أعرب عن استعداده للاشتراك في الجهـاد رغـم أنه كان معتقلا ، و قد أطلقت الحكومة العثمانية سراحه تثمينا لموقفه[١٠] .

في كربلاء عقد الأهالي اجتماعـا عامـا عنـد ضريح الإمام الحسين عليه السلام القيت فيـه الخطـب الحماسية ، ثم جرى جمع التبرعات . و فـي ١٢ تشـرين الأول ١٩١١ م (١٨ شـوال ١٣٢٩ ه) تظـاهر مـا يقـرب مـن الألفـين مـن أهـالي المدينة[١١] . و شهدت مدينتا النجف الأشـرف و سامراء تظاهرات جماهيرية القيت فيها الخطـب الحماسية ، و دعا الخطبـاء إلـى نبـذ الخلافـات الطائفية و توحيد الجهود[١٢] .

كما اهتم الشعر الشيعي بالاحتلال الإيطـالي ، و نظم علماء الشيعة القصائد السياسـية التـي تبـيّن أبعاد التحدي الاستعماري و واجـب المسـلمين إزاء المشـاريع الاسـتعمارية . كـان مـن هـؤلاء العلمـاء الشيخ محمد باقر الشبيبي و الشـيخ علـي الشـرقي والشيخ محمد حسين كاشف الغطاء و غيـرهم مـن علماء و شعراء الشيعة[١٣] . وأرسلت الهيئـة العلميـة في النجف السيد مسلم زوين و عزيـز بـك قائمقـام النجـف إلـى ليبيـا لدراسـة إمكانيـة الاشـتراك فـي الجهاد[١٤] .

تـزامن الاحـتلال الإيطـالي لطـرابلس ، مـع هجـوم روسـيا علـى إيـران ، ممـا جعـل علمـاء الشـيعة يصـعّدون مـن مـواجهتهم للسياسـات الاستعمارية ، التي تحولت تطبيقاتها إلى موجـة عسكرية خطرة تهدد البلاد الإسلامية .

أصـدر الشـيخ محمـد كـاظم الخراسـاني و الشـيخ عبـد اللّـه المازنـدراني و شـيخ الشـريعة الأصفهاني و الشيخ علي رفيش و السيد محمـد سـعيد الحبـوبي و السـيد مصـطفى الكاشـاني و الشـيخ حسـن صـاحب الجـواهر و غيـرهم مـن العلماء ، أصدروا الفتوى التالية :

(مـن علمـاء النجـف الأشـرف إلـى كافـة المسلمين الموجودين و من جمعتنا و إياهم جامعـة الدين و الإقرار لمحمد صلى الله عليه وآله سيد المرسلين .

السلام عليكم أيّها المحـامون عـن التوحيـد و المـدافعون عـن الـدين و الحـافظون لبيضـة الإسلام .

لا يخفى عليكم أنّ الجهـاد لـدفع الكفـار عـن

بلاد الإسلام و ثغوره مما قام إجماع المسلمين و ضرورة الدين على وجوبه . قال اللّه سبحانه : ﴿ اِنْفِرُوا خِفٰافاً وَ ثِقٰالاً وَ جٰاهِدُوا بِأَمْوٰالِكُمْ وَ أَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللهِ ﴾ هذه جنود إيطاليا قد هجموا على طرابلس الغرب التي هي من أعظم الممالك الإسلامية و أهمها ، و خرّبوا عامرها و أبادوا أبنيتها و قتلوا رجالها و نساءها و أطفالها . مالكم تبلغكم دعوة الإسلام فلا تجيبون ، و توافيكم صرخة المسلمين فلا تغيثون ؟ أ تنتظرون أن يزحف العدو إلى بيت اللّه الحرام و حرم النبيّ صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام و يمحوا الديانة الإسلامية و الدولة العثمانية عن شرق الأرض و غربها . و تكونوا معشر المسلمين أذلّ من قوم سبأ .

فاللّه اللّه في التوحيد . اللّه اللّه في الرسالة . اللّه اللّه في أحكام الدين و قواعد الشرع المبين . فبادروا إلى ما افترض اللّه عليكم من الجهاد في سبيله ، و اتفقوا و لا تفرقوا ، و أجمعوا كلمتكم ، و ابذلوا أموالكم ، و خذوا حذركم ، و أعدّوا لهم ما استطعتم من قوة و من رباط الخيل ترهبون به عدو اللّه و عدوكم ، لئلا يفوت وقت الدفاع و أنتم غافلون ، و ينقضي زمن الجهاد و أنتم متثاقلون . فليحذر الذين يخالفون أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم) [١٥] .

و أصدر السيد كاظم اليزدي فتواه بوجوب الدفاع عن طرابلس الغرب ضد الاحتلال الإيطالي و مواجهة التحدي الاستعماري الذي تتعرض له بلاد المسلمين .

و قد حاول علماء الشيعة نشر الوعي السياسي على أكبر قاعدة من الامة الإسلامية . و ذلك من خلال عرض مواقفهم في صحافة الدولة العثمانية . و لهذا المشروع الإعلامي أهميته السياسية آنذاك ، نظرا لعدم اهتمام الدولة بالشيعة ، و اتباعها سياسة طائفية جعلت الشيعة بعيدين عن دورهم الحقيقي في كيان الدولة . و على هذا فإنّ علماء الشيعة أرادوا كشف حقيقة موقفهم الإسلامي من أجل حث المسلمين كافة على التفاعل مع الدولة في مواجهة النشاط الاستعماري الذي يستهدف المسلمين بلا تمييز . و ضمن هذا الاتجاه أرسل الشيخ الخراساني و السيد إسماعيل الصدر و الشيخ عبد اللّه المازندراني و الشيخ محمد حسين المازندراني و شيخ الشريعة الاصفهاني ، البرقية التالية إلى الصحف التركيّة في اسطنبول :

(ظهرت منذ سنوات فكرة استيلاء إيطاليا و روسيا على طرابلس و إيران ، و استعباد المسلمين من أهلها و إذلالهم ، و عملت

الـدولتان علـى فـتح تلـك الأراضـي الإسـلامية المقدسة .

قـول : إنـه بعـد أن أصـحبت نوايـا الـدولتين معلومــة للجميــع فــي الوقــت الحاضــر ، إذا اضمحلت كرامة إيران و قوميتها ، و قضي علـى استقلالها و اذل شعبها لا سمح اللّه ، فإنّ ذلـك سيكون ضربة مهلكة للعالم الإسلامي ، و مهما أمعنت الدولتان اللئيمتـان فـي تقطيـع الممالـك الإسـلامية إربـا إربـا ، فـإنّ تمسـك المسـلمين بـدينهم الحنيـف كفيـل بارجاعهمـا خـائبتين خاسرتين .

و نحن بصفتنا علماء المسلمين نؤكد ضرورة تخليص إيران ، و نطلـب مـنكم إعـلان حكمنـا المتضمن وجوب الدفاع ، بصحفكم إلى جميـع المسلمين في شتى أنحاء العالم ، و نعلمكم بأننا ملزمون و مستعدون لإراقة آخر قطرة من دمائنـا في سبيل حفظ الإسـلام و الـوطن الإسـلامي) (١٦) .

كمـا أرسـل كـل مـن الشـيخ الخراسـاني ، و الشيخ عبد اللّه المازندراني ، و السـيد إسـماعيل الصدر ، و الشيخ محمد حسين المازندراني برقية إلى

السلطان العثماني محمد رشـاد فـي ١٧ ذي الحجة ١٣٢٩ ه تـدعوه إلـى التصـدي لمواجهـة المشـاريع الاسـتعمارية و التخلـي عـن سياسـة المهادنة معها .

السلطان العثماني محمد رشاد فـي ١٧ ذي الحجة ١٣٢٩ ه تـدعوه إلـى التصـدي لمواجهـة المشـاريع الاسـتعمارية و التخلـي عـن سياسـة المهادنة معها .

و هـذه البرقيـة تعكـس قـوة موقـف علمـاء الشيعة في مواجهة الاستعمار ، و حجم تفاعلهم مع مشاكل البلاد الإسلامية ؛ لأنهم يشخّصون أبعاد المشروع الاستعماري بدقة ، للدرجـة التـي يأخـذون فيهـا علـى السـلطان العثمـاني عـدم اهتمامه المطلوب بالمخـاطر التـي يتعـرض لهـا العالم الإسلامي ، نصت البرقية على ما يلي :

(إلـى المقـام المقـدس ملـك المسـلمين السلطان محمد الخامس خلّد اللّه ملكه .

بسم اللّه الرحمن الرحيم

روّع العالم الإسلامي نتيجة لتعرض بلادهم للغزو من جميع الأطراف . نحن بصـفتنا رؤسـاء المـذهب الجعفـري الـذي ينتمـي إليـه ثمـانون مليونا من المسلمين من سكان إيران و الهنـد و سائر المنـاطق الاخـرى ، و قـد اتفقنـا و حكمنـا بوجوب الجهاد لغرض الدفاع و الهجوم ، و نرى أنّ عمـوم المسـلمين مكلفـون بإراقـة الـدماء لصـيانة ديـن محمـد ﷺ ، و أنّ ذلـك العمـل

فرض عين . و نعرض على أعتاب الملك حامل الأمانات المقدسة ، و خادم الحرمين الشريفين ، و خليفة الإسلام ، و نطلب منه ألاّ يتضايق من إعطاء لواء النبيّ ﷺ إلى المسلمين الذين سيتقاطرون من أنحاء العالم للدفاع عن بلادهم . و أنّ محافظة السياسة الأوروبية قد ولّى ، و نسترحم بمقتضى الشريعة و شأن الخلافة إعطاء الأمر) [١٧]

لقد اهتم علماء الشيعة خلال تلك الفترة بنشر الوعي السياسي ، و تركيزه في أذهان الامة ، من أجل توجيه أنظارهم إلى خطورة الواقع السياسي الذي يحيط بهم ، و مدى ضخامة التحديات الاستعمارية التي تتعرض لها الامة الإسلامية .

و في هذا السياق ، أصدر الشيخ حسن علي آل بدر القطيفي كراسا تحت عنوان (دعوة الموحدين إلى حماية الدين) طبع في النجف الأشرف عام ١٣٢٩ ه (١٩١١ م) ، و قد تحدّث فيه المؤلف عن النشاط الاستعماري المكثف الذي تتعرض له أقاليم العالم الإسلامي في ليبيا و إيران ، و أشار إلى حلقات السياسة الاستعمارية التي سيطرت فيها الدول الاوروبية على الهند و السند و الأندلس و تونس و مصر و البحرين و عمان و غيرها من بلاد المسلمين .

و وجّه الشيخ القطيفي أنظار المسلمين إلى أنّ المشروع الاستعماري لم يتوقف بعد ، و أنه يستهدف أقاليم إسلامية اخرى [١٨] .

وكذلك أصدر شيخ الشريعة (فتح اللّه) الأصفهاني كراسا باللغة الفارسية ، دعا فيه المسلمين إلى ترك الخلاف و النفاق ، و التمسك بالاتحاد و الوفاق من أجل حفظ استقلال البلاد الإسلامية ، و التصدي للنشاط الاستعماري الذي استهدف طرابلس الغرب و إيران و غيرهما من بلاد المسلمين [١٩] . كما نشر شيخ الشريعة الأصفهاني بيانا عاما اشتمل على عشر نقاط تحليلية للتحدي الاستعماري ، بيّن فيها أساليب الاستعمار في التوغل إلى بلاد المسلمين ، و سيطرتهم على الحياة الاقتصادية فيها ، بحيث اصبح المسلمون بحاجة إلى السلع الأجنبية ، وقد أخذت ثروات المسلمين ترحل إلى الدول الاستعمارية لقاء سلعهم الكمالية . و تحدّث شيخ الشريعة في نقاطه العشر عن أساليب الاستعمار في الغزو الثقافي لبلاد المسلمين و سيطرتهم على أذهان أبناء الامة من خلال قوة النشاط الثقافي المغرض . و دعا الشيخ الأصفهاني في بيانه إلى وحدة المسلمين لمواجهة المخطط الاستعماري الهادف إلى السيطرة على العالم الإسلامي [٢٠] .

لقد سعى علماء الشيعة إلى تصعيد حالة التصدي للاستعمار الغربي ، فعقدوا مؤتمرا ضخما في الصحن الكاظمي الشريف لتعبئة الجماهير ضد التحديات العسكرية الاستعمارية في ليبيا و إيران . و وجهت لجنة المؤتمر عدة بيانات إلى الكثير من الشخصيات و الهيئات الإسلامية تستنهض فيها المسلمين لمواجهة التحدي الاستعماري ، و تدعوهم إلى العمل المكثف من أجل حفظ البلاد الإسلامية . و في بيان أصدره الميرزا محمد تقي الشيرازي و شيخ الشريعة الأصفهاني و السيد اسماعيل الصدر و الشيخ عبد اللّه المازندراني و الشيخ محمد حسين المازندراني ، و ذلك في صفر ١٣٣٠ ه (شباط ١٩١٢ م) جاء فيه :

(نلفت أنظار جميع أهل التوحيد و كافة المسلمين بأنّ الإسلام و المسلمين لم يصلوا في أية فترة من الفترات ، مثلما وصلوا إليه في هذه الفترة من الزمن . إنّ المصائب التي يمر بها الإسلام اليوم تعتبر من أشد المصائب . . و إنّ الضربات التي يتلقاها العالم الإسلامي اليوم هي من أشد الضربات . . و إنّ أساس الدين المبين في خطر ، و آثار شريعة الرسول صلى الله عليه وآله مهددة بالزوال ، و لم تبق في هذه الفترة سوى دولتين

إسلاميتين مستقلتين ، هما الدولتين العليّتين العثمانية و الإيرانية اللتين تحملان اللواء المحمدي و تحميان حوزة الإسلام و الحرمين الشريفين و المشاهد المقدسة .

إنّ بقاء حرمة القرآن الكريم و إعلاء كلمتي الشهادة و إقامة دعائم الدين المبين ، يتوقف على بقاء هاتين الدولتين الإسلاميتين . . . و إذا ما اضمحلّت هاتان الدولتان - لا سمح الله - فلن يبقى هناك للإسلام جامعة أو حوزة ، و ستلحق بالإسلام و المسلمين و صمة عار أبدية و خذلان دائم ، لا أرانا الله ذلك اليوم أبدا .

و اليوم يقوم بعض الأجانب بحملات مسعورة ضد هاتين الدولتين اللتين باتتا تعانيان كافة اشكال المضايقات و الابتلاءات . فمن جهة امتدت يد الظلم الإيطالية نحو مسلمي طرابلس الغرب ، حيث تسلب أموال الأهالي و يتعرض النساء و الأطفال إلى القتل . و من جهة اخرى تقوم القوات الروسية بتصويب نيران مدفعيتها ضد الضعفاء و العجزة في تبريز و تقوم بإعدام كبار الشخصيات هناك ، و في قزوين و رشت تدخل أجنبي ظالم . . . .

و استنادا إلى ذلك و بالنظر إلى هجوم الكفار ، فقد قررنا نحن خدمة الشرع المنير مع جميع العلماء الأعلام من كربلاء و النجف و

سامراء ، و حسب مسئوليتنا الشرعية التجمع في الكاظمية عسى أن نجد حلا لإنقاذ المسلمين من ظلم الأجانب و عدوانهم ، و إذا لم يتمكن المسلمون في أقطار العالم الذين يعيشون في ظل حكم الأجانب بذل النفس لمساعدة إخوتهم فبإمكانهم تقديم المساعدة عن طريق إبداء التضامن معهم . . .) [٢١] .

كان الاهتمام بالمخاطر التي تواجهها البلاد الإسلامية حديث الأوساط الشيعية عموما ، حيث استنفرت الحوزات العلمية في النجف و كربلاء و سامراء و الكاظمية طلبة العلوم الدينية و كبار العلماء ، و قاموا بنشاطات واسعة عبّأت خلالها الأوساط الجماهيرية بشكل ملحوظ .

و فيما كان علماء الشيعة يمارسون نشاطاتهم المكثفة في تعبئة الرأي العام ضد الغزو الاستعماري للبلاد الإسلامية ، كانت الدولة العثمانية تواجه أزمة جديدة . فقد بدأت الدول البلقانية تتفق سرا لإعلان حرب جديدة ضد العثمانيين .

مما اضطر الحكومة العثمانية إلى عقد صلح مع إيطاليا تنازلت فيه عن طرابلس و بنغازي لإيطاليا ، على أن يحتفظ السلطان العثماني بحق تعيين الموظفين الدينيين و بعض الصلاحيات الدينية البسيطة الاخرى[٢٢] .

لكن هذا الإجراء لم ينفع الدولة العثمانية . فقبل يوم واحد من توقيع معاهدة الصلح مع إيطاليا ، شرعت جيوش بلغاريا و اليونان و صربيا و الجبل الأسود في ١٧ تشرين الأول ١٩١٢ (٦ ذي القعدة ١٣٣٠ ه) بالهجوم على العثمانيين ، و بذا بدأت حرب ضروس تعد من أبشع الحروب في ضراوتها و في المآسي التي نتجت عنها[٢٣] .

و قد كشفت الدول الغربية عن موقفها الحقيقي في هذا التخطيط الاستعماري ، إذ صرح رئيس الوزراء البريطاني بأنّ دولته صديقة جميع الدول على اختلافها . و قال رئيس وزراء فرنسا : (إنّ البلقان هي للصرب و البلغار و الجبليين و اليونان ، هذا حل عادل للمسألة البلقانية) [٢٤] .

لم تنته متابعات علماء الشيعة للغزو الاستعماري بنتائج الحوادث و التطورات السياسية ، إنما واصلوا جهودهم من أجل حث الرأي العام الإسلامي على وعي و تفهم أبعاد التحدي الاستعماري ، و رصد ملامح السياسة الاستعمارية في البلاد الإسلامية بأشكالها و أنماطها المختلفة .

فلقد نظر علماء الشيعة إلى المشاريع الاستعمارية على أنها معركة حضارية طويلة يراد من ورائها السيطرة الشاملة على العالم

الإسلامي ، و ليست مجرد وقائع حربية محدودة بالجغرافيا و الزمن .

و من هنا واصل علماء الشيعة عملية التوعية العامة لأبناء الامة تجاه المخططات الاستعمارية ، حيث استمرت الاحتفالات و المظاهرات الاحتجاجية في النجف الأشرف ضد الغزو الإيطالي لطرابلس إلى ما بعد عام ١٩٢٠ م[٢٥] .

الموقف الشيعي مع الغزو الروسي

بعد خلع محمد علي شاه في تموز ١٩٠٩ م و إعادة الحياة الدستورية إلى إيران ، وجدت روسيا أنّ نفوذها لم يعد كالسابق ، أيام كان محمد علي شاه يحكم إيران ، لذلك لجأت إلى تقديم دعمها له في نشاطه الرامي إلى استعادة عرشه ، عن طريق استغلال الأوضاع الداخلية الإيرانية .

حدث في عام ١٩١١ م أن أصدر مسئول الخزينة المركزية الإيرانية و هو رجل أميركي يدعى « مورغان شوستر » قرارا بمصادرة أموال أحد أفراد

عائلة الشاه المخلوع . و قد استغلت روسيا هذا الحادث ، فأعلنت أنّ قرار المصادرة يجب أن يلغى ، بدعوى أنّ الأمير يتمتع بالحماية الروسية .

و تشددت روسيا في موقفها ، فقدمت إنذارا إلى الحكومة الايرانية بأنها ستتدخل عسكريا في إيران إذا لم يقال المستر شوستر من منصبه و يبعد خارج إيران . و بالفعل نفّذت تهديدها و زحفت الجيوش الروسية باتجاه المناطق الشمالية من إيران[٢٦] ، و ذلك أواخر تشرين الثاني ١٩١١ م (أوائل ذي الحجة ١٣٢٩ ه) .

مثّل الهجوم الروسي على إيران تحديا جديدا للعالم الإسلامي ، فقد جاء بعد عدة أسابيع من الاحتلال الإيطالي للأراضي الليبية ؛ لذلك كانت استجابة علماء الشيعة سريعة و قوية ، فقد أعلنوا فتاواهم بوجوب الدفاع عن إيران ضد الاحتلال الروسي .

أصدر السيد كاظم اليزدي بيانا أفتى فيه بالجهاد ، و تحدث عن الهجمة الاستعمارية التي تقوم بها كل من إيطاليا و روسيا و بريطانيا على البلاد الإسلامية ، و دعا المسلمين إلى التصدي للاستعمار ، و الدفاع عن كيان الدولتين الإيرانية و العثمانية . جاء في البيان الذي صدر في ٢٧ تشرين الثاني ١٩١١ (٥ ذي الحجة ١٣٢٩ ه) :

(اليوم هجمت الدول الاوروبية على الممالك الإسلامية من كل جهة ، فمن جهة هجمت إيطاليا على طرابلس الغرب ، و من

جهة اخرى روسيا بتوسط عساكرها احتلت شمال إيران ، و بريطانيا تدخلت في جنوبها .

و هذا موجب لاضمحلال الإسلام ، فلهذا يجب على عموم المسلمين من العرب و العجم أن يهيئوا أنفسهم إلى دفع الكفر عن الممالك الإسلامية ، و أن لا يقصّروا و لا يبخلوا في بذل أنفسهم و أموالهم في جلب الأسباب التي يكون بها إخراج عساكر إيطاليا عن طرابلس الغرب و إخراج عساكر روسيا و الإنجليز من شمال و جنوب إيران ، التي هي من أهم الفرائض الإسلامية حتى تبقى المملكتان العثمانية و الإيرانية مصونتين محفوظتين بعون اللّه من هجوم الصليبيّين) [٢٧] .

أصدر السيد اليزدي هذا البيان رغم سوء علاقته بالحكومتين الإيرانية و العثمانية . إلاّ أنّ رؤيته للخطر الذي تتعرض له البلاد الإسلامية و تشخيصه لأبعاد التحدي الاستعماري جعلته يتخذ هذا الموقف الحاسم ، و يصدر فتواه بالجهاد .

كما أنّ الشيخ كاظم الخراساني و شيخ الشريعة الأصفهاني و السيد اسماعيل الصدر و الشيخ عبد اللّه المازندراني أصدروا البيان المشترك التالي : (إلى الإيرانيّين و مسلمي الهند عامة . إنّ هجوم روسيا على إيران ، و إيطاليا على طرابلس الغرب موجب لذهاب الإسلام ، و اضمحلال الشريعة الطاهرة و القرآن . فيجب على كافة المسلمين أن يجتمعوا و يطالبوا من دولهم المتبوعة رفع هذه التعديات غير القانونية من روسيا و إيطاليا . و ليحرّموا السكون و الراحة على أنفسهم ما لم تكشف هذه الغمّة و الغائلة العظمى ، و ليعدّوا هذه النهضة منهم تجاه المعتدين على البلاد الإسلامية جهادا في سبيل اللّه ، كالجهاد في بدر و حنين) [٢٨] .

و كتب الشيخ الخراساني إلى علماء الدين في مدينة تبريز يأمرهم بوجوب التدرب على السلاح ، و أصدر فتواه بحرمة شراء البضائع الروسية .

حاولت الحكومة الروسية تهدئة الموقف الشيعي ، فبعث القنصل الروسي في بغداد رسالة إلى الشيخ الخراساني ، شرح فيها الأسباب التي دفعت حكومته للتدخل العسكري ، و أكد أنّ بلاده ستنسحب من الأراضي الإيرانية عند قبول شروطها ؛ لكن الشيخ الخراساني أجاب برسالة شديدة اللهجة ، أعرب فيها عن أسفه لنقض روسيا التزاماتها مع إيران ، و اعتمادها الاسلوب العسكري بدلا من الإجراءات الدبلوماسية ، و هدد الخراساني الحكومة

الروسية بأنها ما لم تنسحب من الأراضي الإيرانية و تتخلى عن شروطها ، فإنّ تراب إيران سيتلون بدماء الملايين ، و قال في رسالته :

(لقد نفد صبر المسلمين ، و ما دامت بينهم ورقة واحدة من القرآن الكريم ، فإنهم لا يمكن أن يهزموا . إننا نحن المجتهدون مستعدون لبذل آخر قطرة من دمائنا في سبيل حفظ الدولة و الشعب الإيراني) [٢٩] .

لقد نظر علماء الشيعة إلى التحدي الاستعماري نظرة شاملة ، فحاولوا تصعيد العمل السياسي كموقف إسلامي عام في مواجهة الهجوم الاستعماري الذي يتعرض له العالم الإسلامي .

في ٥ كانون الأول ١٩١١ م (١٣ ذي الحجة ١٣٢٩ ه) أرسل رئيس مجلس الشورى الإيراني برقية إلى علماء الدين في النجف الأشرف يخبرهم فيها دخول القوات الروسية مدينة قزوين[٣٠] . فأثار هذا الخبر ردود فعل متزايدة في الأوساط الشيعية ، و شهدت مدينة النجف الأشرف تظاهرات جماهيرية شارك فيها العلماء و طلبة الحوزة العلمية .

إنّ هذا التطور الجديد جعل علماء الشيعة يفكرون بعمل سريع ، لمواجهة التحدي الاستعماري المتزايد و الذي يهدد استقلال إيران . و قد وجد علماء الشيعة أنّ عدم مواجهة التحدي الاستعماري الروسي ، سيمكّن الدول الاستعمارية من الاندفاع أكثر في تحقيق مشاريعها العسكرية في بلدان العالم الإسلامي ؛ لذلك عقدوا اجتماعا طارئا تقرر فيه التحرك إلى الكاظمية في ١٢ كانون الأول ١٩١١ م (٢٠ ذي الحجة ١٣٢٩ ه) و من ثم قيادة التحرك العسكري ضد الاستعمار الروسي[٣١] .

إلاّ أنه فجر يوم التحرك توفي الشيخ محمد كاظم الخراساني فجأة . و قد اثيرت حول وفاته المفاجئة الكثير من الشبهات ، فهو كان يمثل القيادة السياسية للعلماء ، و انضوت تحت لوائه حركة الجهاد الشيعي ضد الاستعمار .

توجهت الاتهامات إلى الروس و الإنكليز في وقوفهم وراء وفاة الشيخ الخراساني المفاجئة . و في الحقيقة أنّ وفاة الخراساني كانت تمثل هدفا مشتركا لكل من روسيا و بريطانيا و حتى الحكومة الإيرانية نفسها ، و الذي يقودنا إلى إشراكها ضمن المتهمين – فيما لو كانت الوفاة غير طبيعية – أنّ الشيخ الخراساني كان يحاول من وراء دخول إيران ، إضافة إلى إجلاء الروس ، إعادة المشروطة إلى اتجاهها الصحيح بعد أن انحرفت عنه بمسافات بعيدة .

و على هذا فإنّ مشروع الخراساني كان

يمثل تهديدا لروسيا و بريطانيا و الحكومة الإيرانية على السواء ، و إن اختلفت دوافع الفرقاء الثلاثة .

غير أنّ تصحيح مسار المشروطة و العودة بها إلى المنهج الإسلامي الذي أراده الشيخ الخراساني و غيره من علماء الشيعة ، كان يمثل مشروعا مضادا لمصالح الثلاثة . و سيأتي بنا أنّ الحكومة الإيرانية أخذت تسعى لثني علماء الشيعة عن حركة الجهاد و الزحف نحو إيران .

على أنّ من الضروري القول أنّ وفاة الخراساني المفاجئة ، لم تؤكد الوثائق التاريخية المعلنة مدى كونها حادثة اغتيال أو وفاة طبيعية .

كانت وفاة الشيخ الخراساني صدمة عنيفة لحركة الجهاد ، مما جعل تحرك العلماء و المجاهدين يتأخر لبعض الوقت . إلاّ أنّ الاهتمام بالتحدي الاستعماري ظل يستوعب نشاط الوسط الشيعي . فخلال مراسيم التأبين و الفاتحة التي اقيمت للشيخ الخراساني ، كانت الخطب و القصائد الشعرية تتركز حول الأخطار التي يتعرض لها العالم الإسلامي من قبل الدوائر الاستعمارية ، و تؤكد على ضرورة التصدي للهجمة الاستعمارية على بلاد المسلمين بمسافات بعيدة .

و على هذا فإنّ مشروع الخراساني كان يمثل تهديدا لروسيا و بريطانيا و الحكومة الإيرانية على السواء ، و إن اختلفت دوافع الفرقاء الثلاثة .

غير أنّ تصحيح مسار المشروطة و العودة بها إلى المنهج الإسلامي الذي أراده الشيخ الخراساني و غيره من علماء الشيعة ، كان يمثل مشروعا مضادا لمصالح الثلاثة . و سيأتي بنا أنّ الحكومة الإيرانية أخذت تسعى لثني علماء الشيعة عن حركة الجهاد و الزحف نحو إيران .

على أنّ من الضروري القول أنّ وفاة الخراساني المفاجئة ، لم تؤكد الوثائق التاريخية المعلنة مدى كونها حادثة اغتيال أو وفاة طبيعية .

كانت وفاة الشيخ الخراساني صدمة عنيفة لحركة الجهاد ، مما جعل تحرك العلماء و المجاهدين يتأخر لبعض الوقت . إلاّ أنّ الاهتمام بالتحدي الاستعماري ظل يستوعب نشاط الوسط الشيعي . فخلال مراسيم التأبين و الفاتحة التي اقيمت للشيخ الخراساني ، كانت الخطب و القصائد الشعرية تتركز حول الأخطار التي يتعرض لها العالم الإسلامي من قبل الدوائر الاستعمارية ، و تؤكد على ضرورة التصدي للهجمة الاستعمارية على بلاد المسلمين .

خلال شهر محرم ١٣٣٠ ه (كانون الثاني ١٩١٢ م) قرر علماء الدين التوجه إلى الكاظمية

لإكمال مشروعهم الجهادي . فتم تشكيل لجنة من ثلاثة عشر عالما لإدارة التحرك ضد الاحتلال الروسي لإيران بمسافات بعيدة .

و على هذا فإنّ مشروع الخراساني كان يمثل تهديدا لروسيا و بريطانيا و الحكومة الإيرانية على السواء ، و إن اختلفت دوافع الفرقاء الثلاثة .

غير أنّ تصحيح مسار المشروطة و العودة بها إلى المنهج الإسلامي الذي أراده الشيخ الخراساني و غيره من علماء الشيعة ، كان يمثل مشروعا مضادا لمصالح الثلاثة . و سيأتي بنا أنّ الحكومة الإيرانية أخذت تسعى لثني علماء الشيعة عن حركة الجهاد و الزحف نحو إيران .

على أنّ من الضروري القول أنّ وفاة الخراساني المفاجئة ، لم تؤكد الوثائق التاريخية المعلنة مدى كونها حادثة اغتيال أو وفاة طبيعية .

كانت وفاة الشيخ الخراساني صدمة عنيفة لحركة الجهاد ، مما جعل تحرك العلماء و المجاهدين يتأخر لبعض الوقت . إلاّ أنّ الاهتمام بالتحدي الاستعماري ظل يستوعب نشاط الوسط الشيعي . فخلال مراسيم التأبين و الفاتحة التي اقيمت للشيخ الخراساني ، كانت الخطب و القصائد الشعرية تتركز حول الأخطار التي يتعرض لها العالم الإسلامي من قبل الدوائر الاستعمارية ، و تؤكد على ضرورة التصدي للهجمة الاستعمارية على بلاد المسلمين .

خلال شهر محرم ١٣٣٠ ه (كانون الثاني ١٩١٢ م) قرر علماء الدين التوجه إلى الكاظمية لإكمال مشروعهم الجهادي . فتم تشكيل لجنة من ثلاثة عشر عالما لإدارة التحرك ضد الاحتلال الروسي لإيران فيما كانت لجنة العلماء تعقد اجتماعاتها في مدينة الكاظمية المقدسة ، أقدمت القوات الروسية على اجتياح مدينة تبريز و قامت بمجازر بشعة كان من ضمنها إعدام مجموعة من علماء الشيعة . و قد أثار هذا الحدث مشاعر علماء الدين في العراق ، فأعلن السيد كاظم اليزدي أنه سيتوجه إلى الكاظمية للمشاركة في تجمع العلماء[٣٢] .

أثار عزم علماء الدين على التحرك إلى إيران على رأس كتائب المجاهدين ، اهتمام الحكومة الإيرانية ، فأرسلت البرقية التالية في ٩ كانون الثاني ١٩١٢ م (١٩ محرم ١٣٣٠ ه) تطلب فيها من العلماء عدم التوجه إلى إيران :

(بغداد - من طهران - الجنرال القنصل الإيراني - ليد سماحة نجل الشيخ الخراساني و إلى حضرات المراجع أدام ظلالهم .

يبدو مما وصل القنصل في الكاظمية من أنباء ، فإنّ خطواتكم المباركة رغم ما ينتج عنها

مـن سـعادة و بركـة ، إلا أنّ الدولـة تمـرّ حاليـا بمرحلة سياسية معقدة جدا ، و من المحتمل أن تترتـب علـى تحـرككم آثـار سـيئة قـد يعتبرهـا الأجانب خطوة عدائية ، الأمر الذي قد تنتج عنه عواقـب غيـر محمـودة للدولـة التـي تتبـع حاليـا سياسـة أهـون الشـرين ، و تتجنـب كـل خطـوة تتعـارض مـع حفـظ بيضـة الإسـلام . و تـدعو الحكومة الإيرانيـة و بكـل إصـرار إلغـاء موضـوع المســـير ، آملـــين بـــدعائكم و وجـــودكم و توجيهـاتكم المباركـة أن تـدفع الشـدائد و يـتم التوصل إلى الهدف المنشود .

مجلس الوزراء – وثوق الدولة) [٣٣]

بنـاء علـى هـذا ، قـرر علمـاء الـدين عـدم التحرك إلى إيران و البقاء في الكاظمية لمتابعـة التطورات ، كما أنّ السيد اليزدي قرر أيضا عـدم التوجـه إلـى الكاظميـة ، غيـر أنّ لجنـة علمـاء الدين أرسلت برقية إلى الحكومة

الإيرانية تطلب فيها إحاطتهم بالمسـتجدات بصورة عاجلة .

كانت الحكومـة الإيرانيـة تعـاني مـن أزمـات داخلية حـادة نتيجـة اضـطراب الأمـن و خـروج العديد من رؤساء العشائر علـى طاعـة الدولـة . و قـد حاولـت الحكومـة الإيرانيـة تهدئـة الأزمـة الداخلية من اسـتكمال مفاوضـاتها مـع روسـيا ؛ لـذلك سـعت إلـى الاسـتعانة بالعلمـاء فـي هـذا الخصوص ، إضافة إلى تأكيداتها المتتالية بعدم تحـرك العلمـاء إلـى إيـران ، معلّلـة ذلـك بـأنّ تحركهم تترتب عليه نتائج خطيرة تهدد استقلال إيـران ، و أنّ سـير المفاوضـات سـيؤدي إلـى انسحاب القوات الروسية من الأراضي الإيرانية .

كانت متابعة العلماء دقيقة لأحداث إيران ، و قد أرسلوا برقياتهم إلى الشعب الإيرانـي يطلبـون فيها الوحدة و نبذ الاختلاف . و في الوقت نفسه كانوا يؤكدون على الشعب الايراني ضرورة رصـده للأحداث ، و عدم سماحه للحكومة أن تعقد أيّ اتفاقية تمس استقلال إيران[٣٤] .

خلال تلك الفترة نشطت الأجهزة البريطانية التي كانت قواتها تسيطر على المناطق الجنوبية مـن إيـران فـي تـأزيم الأوضـاع الأمنيـة ، عـن طريق دفع مراكـز القـوى و زعمـاء العشـائر إلـى الاقتتال ، ممـا دفـع علمـاء الشـيعة إلـى توجيـه رسالة إلى الشعب الإيراني تدعوهم إلى الاتحـاد لمواجهـة المخططـات الاسـتعمارية الروسـية و البريطانية التي تستهدف استقلال البلاد ، جـاء في الرسالة التي كتبها في ٢٠ آذار ١٩١٢ م (١ ربيع الثاني ١٣٣٠ ه) كل مـن شـيخ الشـريعة و السـيد إسـماعيل الصـدر و الشـيخ عبـد اللّـه المازندراني و الشيخ محمد حسين الحائري :

(إنّ وضع المسلمين عامة و في إيران خاصة ، و هجوم الدول المجاورة وتشبثها بأنواع الحيل و المكائد من أجل القضاء على استقلال المسلمين و استعبادهم و محو شعائرهم ، أمر بديهي لا يحتاج إلى توضيح ، و أنّ أهم وسيلة تجعلهم يتوصلون إلى هدفهم تكمن في زرعهم الخلاف و النفاق و قطع أواصر الاتحاد بين المسلمين . و بعد أن تمكنوا من زرع الخلاف و النفاق بين رؤساء العشائر و غيرهم ، تمكنوا و بكل قوة و بدون أيّ رادع من إدخال قواتهم إلى إيران و فعلوا ما فعلوا ، و لم يكن أحد يتمكن من منعهم و طردهم لانعدام الوحدة .

و بما أنّ أول فريضة للمسلمين عامة و العلماء الأعلام خاصة هي حفظ بيضة الإسلام ، لذلك فقد أوعزنا . . إلى السيد صدر الإسلام . . .

والحاج محمد باقر بالتهيؤ للسفر وانتخاب نقطة حارج مدينة بوشهر لتجميع كافة الخانات والزعماء وأخذ المواثيق والعهود المؤكدة منهم للاتحاد فيما بينهم ونبذ العداوات الشخصية والمنازعات القديمة ، و أخذهم بعين الاعتبار رضى الله والرسول ﷺ والأئمة الأطهار ، وأن لا يقبلوا أن تمحى الشعائر الإسلامية ويتسلّط الأجانب على التراب الإسلامي المقدّس وأن لا يسكتوا وهم الذين تربّوا في مهد الإسلام تجاه هذه الهجمات المدمّرة للدين والدّولة »

إنَّ موقف علماء الشيعة في التصدي للمشاريع الاستعمارية يكشف عن دقة الفعل السياسي عندهم ، وبعد النظرة التي يحيطون بها الواقع السياسي العام ، كما أنَّ الأحداث بيّنت حجم التفاعل الجماهيري مع علماء الشيعة في مواقفهم المتصدّية للاستعمار ، وبذلك امتلك علماء الدين الشيعة عناصر الفعل السياسي المؤثّر ، وفرضوا موقفهم التاريخي على مسار الأحداث .

الهوامش :

[١] ساطع الحصري/البلاد العربية و الدولة العثمانية ، ص ١٥١ .
[٢] لويس دوللو/التاريخ الدبلوماسي ، ص ٢١ .
[٣] د . علي الوردي/لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث ، الجزء الثاني ، ص ٦٢ .
[٤] جورج انطونيوس/يقظة العرب ، ص ٩٣ .
[٥] لويس دوللو/التاريخ الدبلوماسي ، ص ٢٩-٤٠ .
[٦] عباس العزاوي/تاريخ العراق بين احتلالين ، الجزء الثامن ، ص ٢١٩ .
[٧] ساطع الحصري/البلاد العربية و الدولة العثمانية ، ص ١٧٥-١٧٦ .
[٨] د . توفيق برو/العرب و الترك في العهد الدستوري العثماني ، ص ٢٧٨ .
[٩] ساطع الحصري/البلاد العربية و الدولة العثمانية ، ص ١٧٥-١٧٦ .
[١٠] د . علي الوردي/لمحات اجتماعية من تاريخ

العراق الحديث ، الجزء الثالث ، ص ١٨٨ .

[١١] حسن شبر/تاريخ العراق السياسي المعاصر ، الجزء الثاني ، ص ١١١ .

[١٢] د . وميض جمال عمر نظمي/شيعة العراق و قضية القومية العربية ، مجلة المستقبل العربي آب – تشرين الأول ١٩٨٢ .

[١٣] يراجع في هذا الخصوص : علي الخاقاني/شعراء الغري ، الجزء الأول ، ص ٤٣٠ ، و الجزء السابع ، ص ٣٤ ، و الجزء الثامن ، ص ١٧٩ . و كذلك : د . إبراهيم الوائلي/الشعر العراقي و حرب طرابلس .

[١٤] حسن شبر/تاريخ العراق السياسي المعاصر ، الجزء الثاني ، ص ١١٢ .

[١٥] عبد الرحيم محمد علي/المصلح المجاهد الشيخ محمد كاظم الخراساني ، ص ١٨٤–١٨٥ .

[١٦] د . عبد اللّه فياض/الثورة العراقية الكبرى سنة ١٩٢٠ ، ص ٢٧–٢٨ و قد نشرت هذه البرقية في جريدة (النجف الأشرف) في عددها رقم (٣٠) الصادر بتاريخ ٢٣ ذي الحجة ١٣٢٩ ه .

[١٧] د . عبد اللّه فياض/الثورة العراقية الكبرى سنة ١٩٢٠ ، ص ٢٨–٢٩ ، كما نشرت البرقية في جريدة (النجف الأشرف) العدد (٣٠) .

[١٨] د . عبد اللّه فياض/الثورة العراقية الكبرى سنة ١٩٢٠ ، ص ٢٦–٢٧ .

[١٩] المصدر السابق ، ص ٢٦ .

[٢٠] تراجع النقاط العشر في : مجلة العلم النجفية العدد الثاني لسنة ١٩١١ م .

[٢١] نظام‌الدين‌زاده/هجوم روس بايران و اقدامات رؤساء دين در حفظ ايران ، ص ٢٢١ .

[٢٢] ساطع الحصري/البلاد العربية و الدولة العثمانية ، ص ١٩١–١٩٢ .

[٢٣] د . علي الوردي/لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث ، الجزء الثالث ، ص ١٥١ .

[٢٤] د . توفيق برو/العرب و الترك في العهد الدستوري العثماني ، ص ٣٤٩ .

[٢٥] حسن الأسدي/ثورة النجف على الإنكليز ، ص ١٢٤ .

[٢٦] جوزف . أم . آبتون/نگرشى بر تاريخ ايران نوين (فارسى) ، ص ٥٢–٥٣ .

[٢٧] د . عبد اللّه فياض/الثورة العراقية الكبرى ، ص ١١٧–١١٨ .

[٢٨] مجلة لغة العرب/العدد السابع ، كانون الثاني ١٩١٢ .

[٢٩] عبد الحسين مجيد كفائي/زندگانى آخوند خراساني ، ص ٢٥٧ .

[٣٠] مجلة لغة العرب/العدد السابع ، كانون الثاني ١٩١٢ .

[٣١] عبد الرحيم محمد علي/المصلح المجاهد ، ص ١٠٦ .

[٣٢] نظام‌الدين‌زاده/هجوم روس بايران و اقدامات رؤساء دين در حفظ ايران ، ص ١٢٩ .

[٣٣] المصدر السابق/ص ١٣٦–١٣٧ .

[٣٤] عبد الهادي حائري/تشيع و مشروطيت در ايران ، ص ١٦٢ .

د . حيدر حبّ الله
باحث ومفكر إسلامي

المصلحة في الفقه والسياسة الشرعية

حديثٌ وهواجس في الضوابط والمحدَّدات

تمهيد

البحث في ضوابط المصلحة من البحوث شديدة الأهمّية في الاجتهاد والسياسة الشرعيّة معاً . وسوف أحاول هنا فقط فهرسة بعض هذه الضوابط ، مع شيءٍ من التنظيم ؛ لمساعدة القارئ على أخذ صورةٍ كاملة عن الموضوع نسبيّاً .

يبدو موضوع الضوابط على شكل محدَّدات يلزم الأخذ بها في التعامل مع فقه المصلحة . وهذه الضوابط لا فرق فيها هنا بين : المصلحة بوصفها أساساً في الاجتهاد الشرعي ، والمصلحة بوصفها أساساً في السياسة الشرعيّة والإجرائيّة ، فكلُّ هذه الضوابط تقريباً تمثِّل قاسماً مشتركاً بين نوعَيْ المصالح .

وتختلف ذهنية ضوابط المصلحة بين الفقهين : الشيعي ؛ والسنّي ، في تقديري . فالفقه السنّي يذهب لممارسة ضوابط للمصلحة خشية الوقوع في العلمانيّة والخروج عن المعايير الشرعيّة الدينيّة العامّة ، لهذا تجد اهتماماً بكون المصلحة لا تناقض أصول الاجتهاد الأخرى ، كالكتاب والسنّة والقياس والإجماع وغير ذلك . بينما على الصعيد الشيعي الإمامي نحن نجد خشيتين من المصلحة ، تستدعيان تنوُّعاً لدى الفقيه الإمامي في تناول القضيّة ، وهما :

أ ـ خشية الانجرار نحو عَلْمَنَة الشريعة .

ب ـ خشية الانجرار نحو خلع الثوب السنّي الفقهي على الفقه الشيعي .

فعلى الصعيد الأوّل ، وهو الصعيد المشترك بين السنّة والشيعة في موضوع البحث هنا ، نلاحظ ـ على سبيل المثال ـ المقالة التي كتبها جهانگير صالح پور[1] ، والتي نُشرت عام ١٩٩٥م ، في العدد ٢٤ من مجلّة « كيان » ، المحسوبة على الإصلاحيّين الإيرانيّين ، فهذه المقالة اعتبرت أنّ الفقه الشيعي تحرّك نتيجة فقه المصلحة من الفقه الجواهري نحو العَلْمنة ، وأنّ مآلات الأمور تتّجه نحو تكوين فقهٍ آخر ، يعتمد العقل البشري مرجعاً في الإدارة والسلطة . وقد انتقد هذه المقالةَ العديدُ من الباحثين الإيرانيّين ، الذين كانوا يصرّون على إيجاد التوفيق والمواءمة بين فكرة المصلحة ، التي أطلقها أمثال : السيد الخميني ، والفقه الجواهري المدرسي في الاجتهاد الإمامي ، والذي كان الخميني نفسه يفتخر به ويدعو إليه .

مثالٌ آخر هنا على المقلب السنّي ، يكشف عن الشعور بخطر فكرة المصلحة ، فيفرض الحديث عن ضوابطها ، هو حركة النقد السنّية خلال العقود الأخيرة لأطروحات الإمام الطوفي ، ومن أبرزها : نقد الشيخ محمد سعيد رمضان البوطي له ؛ فإنّ هذا النقد ـ في سياق حديث البوطي عن ضوابط المصلحة ـ يكشف لنا عن القلق من تقديم العقل على النصّ ، ومن الذهاب نحو علمنة السلطة في الإسلام .

أمّا على الصعيد الثاني ، فنحن نلاحظ في الأروقة الداخليّة للمؤسّسة الدينيّة الشيعيّة قلقاً من فكرة التوسُّع في قضيّة المصلحة ، وأنّ ذلك على حساب الشريعة ، ويأتي متأثّراً بالفكر السنّي تحت اسم المقاصد والأهداف وسعة ولاية الأمر وغير ذلك . ويبدي هذا الفريق قلقه من أنّ الفقه الشيعي في العقود الأخيرة بدأ يتّجه نحو الشيء عينه الذي لطالما انتقده في سلوك الخلفاء الثلاثة الأوائل ، وفي الفقه السنّي وتفكير علمائه ، الذي كان يصنَّف تفكيراً تبريريّاً للسلطة . فكلّ السياسات التي سلكها أبو بكر وعمر وعثمان ، أو أغلبها على الأقلّ ، تصبح مفهومةً ومعقولة ومنطقيّة وقابلة للتبرير في ظلّ فقه المصلحة ، وخاصّة بالمعنى الذي طرحه السيّد الخميني ، ولم يكن لديهم سوى خطأ واحد ، وهو أخذ الخلافة من عليٍّ ، ومن ثمّ فعلى الاجتهاد الإمامي أن يتخلّى عن تلك السلسلة النمطيّة الموروثة من الانتقادات لهؤلاء الخلفاء ، والتي باتت تمثِّل جزءاً لا يتجزّأ من

وعي الإماميّة لصورة هؤلاء الخلفاء وفهمهم . فنحن اليوم نقوم بالكثير من عناصر الشَّبَه فيما سلكه هؤلاء من قبل ، بعد أقلّ من نصف قرن على إمساكنا بالسلطة ، ومن ثمّ فالفقه الإمامي انتبه إلى أنّ تلك الإشكاليّات على الخلفاء كانت مثاليّةً ناتجة عن عدم وَعْي التجربة السلطويّة . وهذا ما يخيف التيار المدرسي التقليدي في الفضاء الإمامي ؛ لأنّه يزرع في الوَعْي الإمامي تبريراً حقيقيّاً لسلوك الخلفاء ، في الكثير ممّا اعتُبر خَرْقاً للشريعة من قِبَلهم .

من هنا ، يبدو الحديث عن ضوابط المصلحة مهمّاً ، بل يبدو أنّ الأهمّ هو تحويل المصلحة إلى نَسَقٍ من مسار ، وليس مجرّد تشخيص فردي .

المصلحة من الكلّية إلى الجزئيّة وبالعكس ، ولادة فقه الضوابط

يحاول الدكتور البوطي أن يقارب تبرير الحديث عن ضوابط المصلحة عبر القول بأنّه لا يوجد عندنا شيءٌ مستقلّ في الشرع ومصدر منفرد باسم المصلحة ، إلى جانب الكتاب والسنّة والإجماع والقياس ؛ لأنّ المصلحة لم نتوصّل إليها إلاّ عبر استقراء جزئيّات الشريعة ؛ ليتبيّن لنا أنّها مبنيّة على المصالح . وبهذا نستنتج أنّ المصلحة مبدأٌ كلّي ، بينما الأحكام هي جزئيّات هذا الكلّي ، ولا وجود للكلّي بدون جزئيّاته ، فهو قائمٌ بها في الحقيقة ومتحقِّق عبرها ، وهذا يعني أنّه لكي نتحقَّق من مصلحةٍ ما في أمرٍ معيّن لا بُدَّ من دلالة الشرع عليه ، أو على الأقلّ عدم دلالة الشرع على عكسه .

ونتيجة كلام البوطي هنا أنّه لا يمكن أن تتغلَّب المصلحة على الجزئيّات القائمة في الأدلّة الشرعيّة ؛ لأنّ هذا يقف على النقيض من مرجعيّة الاستقراء في قضيّة المصلحة ، وبهذا تولد فكرة الضوابط العامّة للمصلحة ؛ إذ من دون هذه الضوابط لا يتحقّق الانسجام بين الكلّي والجزئيّ .

ومن هنا ، يرفض البوطي استقلال العقل بدرك المصلحة في الجزئيّات ؛ إذ لو استقلّ بها فإنّ ذلك يعني ـ من جهةٍ أولى ـ الاستغناء عن دليل الشرع ؛ ومن جهةٍ ثانية إبطال الكثير من الأدلّة التفصيليّة التي نلاحظ أنّ العقل هنا وهناك يرى فيها المفسدة أو يرى المصلحة في خارجها . وبذلك يمتاز مفهوم ضوابط المصلحة عن مفهوم شروط المصلحة ، فإنّ مفهوم الضوابط يعني عند البوطي أنّ ما هو خارج هذه الضوابط ليس مصلحةً من الأصل ، وإنْ توهَّمناه مصلحةً ، بينما مفهوم الشرط يعني أنّ

مـا خـرج عـن هـذه الشـروط يمكـن أن يكـون مصلحةً ، غاية الأمر أنّ المصلحة المأخوذة لهـا شروطٌ معيّنة بحيث تخـرج سـائر المصـالح عـن هذه الشروط ، ومن خلال ذلك نفكّ قدرة العقل علـى مواجهـة النصـوص فـي تشـخيص المصالح[٢] .

هذه المحاولة من البوطي نجد لها حضوراً فـي تفكير الشـاطبي بوضـوحٍ ، فـي مواضـع مختلفـة . والهدف منها ربط المصلحة بالشرع ، وليس ربـط الشـرع بالمصـلحة ، بمعنـى أنّ مَـنْ يفسِّـر لنـا المصلحة هو النصّ ، وليس مَنْ يفسّر النصّ هـو المصـلحة . وبـذلك تكـون الخطـوة الأولـى لفهـم الشريعة هي متابعة النصوص ؛ لاكتشـاف مفهـوم المصـلحة فـي الشـرع ومَدَياتـه ، ثـمّ عنـد فقـد النصوص نذهب نحو التحقُّق من وجود المصـلحة بمفهومهـا الشـرعي فـي المـوارد المنصوصـة نحـو المـورد غيـر المنصـوص ؛ لكـي نـتكهَّن بوجـود الحكم المناسب مع الشرع في هذا المورد .

وبهذا نجد افتراقاً فـي طريقـة التفكيـر بـين هـذا المـنهج والمـنهج الـذي يـؤمن باسـتقلال العقـل فـي دَرْك المصـالح والمفاسـد والحُسْـن والقُبْح في الأفعال الجزئيّة ، وينطلق من قانون الملازمـة لكـي يثبـت أنّ الشـرع يحكـم بـذلك أيضاً ؛ فإنّ بين هاتين الطريقتين بَوْنـاً شاسـعاً ؛ إذ الطريقة المقاصـديّة الشـاطبيّة ـ التـي ينتصـر لها البوطي وكثيرون ـ تعتبر أنّ العقل في تفكيره المصلحي يجب أن يستمع إلـى الشـرع ، بينمـا الطريقة المقابلة تعتبر أنّ الشرع بنفسه ثبت عبر مقولات عمليّـة عقليّـة مسـبقة ، فكيـف يمكـن فرض تجميد العقل العمليّ قبل ورود الشرع ؟ !

ومردُّ هذا الاختلاف إلى التنـازع فـي حجّيـة العقـل العملـي ومدركاتـه ، بـل وقـدرات العقـل النظري أيضاً . وهذا التنازع فـي غايـة الأهمّيـة على مستوى فكرة ضوابط المصلحة ؛ فـإذا قلنـا بـأنّ المصـلحة المدركـة يجـب أن لا تكـون مخالفةً للسنّة الشـريفة فـإنّ المُـدْرِك للمصـلحة هنـا يجـب تحديـده ، فمَـنْ هـو المُـدْرِك لهـذه المصلحة التي نتكلَّم عن ضوابطَ لها ؟

فإذا كان المُدْرِك هو العقل العملي بمفهومـه الكلامي والأصولي فمن غير المعقول أن يكـون محكوماً للنصّ ، في سياقٍ من التفكير العدلي ؛ لأنّ حجّيـة الـنصّ انبثقـت مـن هـذا العقـل العملي ، فكيف يمكن أن يكون محكوماً لهـا ، بل كيف يُعْقَل سلب الحجّية عن العقل هذا ؟ !

وهذه هي الإشكالية التي وقعت فيها بعـض التيارات الفكريّة في العـالم الإسـلامي ، مثـل : الأخباريّة والتفكيكيّة الخراسانيّة . فكيف يمكن فرض كون العقل محكومـاً وتابعـاً للـنصّ ، فـي

حين أنّ إثبات هذا النصّ وحجّيته كان عبر العقل ؟ فهل ميكانيزما العقل تحوَّلت في الحالتين أو لا ؟ وإذا تحوَّلت يجب تفسير هذا التحوُّل ، لا إطلاق القول بأنّ العقل محكومٌ للنصّ هنا .

وأمّا إذا كان المُدْرِك هو العقل العرفي ، وليس العقل العملي (بمفهومه الشامل لفكرة تباني العقلاء ، كما يراه الفلاسفة) ، فإنّ تقييد حركته بالمصلحة معقولةٌ ، لكنّ هذا التقييد ليس وضعاً لشرطٍ على حركة العقل في المصلحة ، بل القضيّة في الحقيقة أنّ هذه المصلحة العرفيّة ليس لها حجّية في نفسها حتّى تقف في مقابل الشرع ، وإذا أعطى الشرع لها حجّيةً فمن الطبيعي أن تكون حجّيته لها مقيَّدة من الأوّل بعدم معارضتها له ، وإلاّ يكون قد نقض نفسه بنفسه بطريقةٍ غير معقولة .

وبناءً عليه ، ليس المهمّ وضع ضوابط للمصلحة فقط ، بل قبل ذلك يجب أن ندرس مَنْ هو المُدْرِك للمصلحة ؟ وما هي حجّيته المنطقية والاعتباريّة الأصوليّة ؟ ما هي نظريّتنا في مجال حجّية الإدراك العقلي للمصالح والمفاسد بصرف النظر عن الشرع ؟ فهل للعقل قدرة ذلك من الأوّل أو أنّه أعجز من ذلك ، وأنّنا إنّما نسير خلف العقل في إدراك المصالح والمفاسد عند فقدان السبل الأخرى ، لا من باب أنّه يوصلنا إلى حقيقة المصالح والمفاسد ، بل من باب أنّه السبيل المتوفِّر الأكثر قرباً إليها ، ومن ثمّ فلا يمكن لهذا العقل الوظيفي أن يواجه النصّ ؟

وبهذا نكتشف أنّ طريقة مقاربة المدرسة الشاطبيّة وكلّ المناصرين لها في العصر الحديث لموضوع العلاقة بين المصلحة والنصّ في سياق إنتاج الضوابط هي طريقةٌ غير دقيقة ؛ لأنّ المفروض أن تسبقها طريقةٌ أخرى ، وهي حجّية العقل الإنساني في كشف المصالح والمفاسد . فإذا كنّا أشاعرةً في تفكيرنا ، ولم نمنح هذا العقل قدرة الاكتشاف ، فلسنا بحاجةٍ بعد ذلك إلى مقاربة البوطي في أنّ المصلحة ناتجُ الاستقراء ، بل لنا من الأوّل أن نقول بأنّ المصلحة لا معنى لحجّية الكشف العقلي والبشري عنها ، سواء ثبت بناء الشريعة على المصالح من خلال الاستقراء أم من خلال دليلٍ مستقلّ عامّ .

والذي يترجَّح بالنظر أنّ العقل الإنساني يقوم بوضع مفاهيم عملانيّة لتنظيم أمور الإنسان في علاقاته البشريّة ، وتأخذ هذه المفاهيم العملانيّة قيمتها من المواضعات البشريّة ، وتستمدّ تغذيتها من التجربة

المتواصلة التي كشفت عن إنتاج هذه المفاهيم لمصالح معقولة . وهذا يعني أنّ العقل البشري يرى أنّ السلوك على وفق هذه المفاهيم هو الراجح ، ويحصل له ظنٌّ بذلك وترجيح ، لا أنّه يكتشف حقيقةً خارجيّة في الأفعال هي حقيقة الصلاح والفساد ، بل هذه الأمور نسبيّةً بدرجةٍ عالية . وعليه فالعقل ليست لديه قدرةُ تعيين المصالح والمفاسد الحقيقيّة ، بل يقوم من خلال هذه المفاهيم العملانيّة بتنظيم أموره عبر المواضعات ، وحيث لا يوجد لديه ما يلزمه ويحرِّكه نحو غيرها فهو يعتبرها مرجعاً له ، ومن ثمّ ليست لدى هذا العقل في تجربته التاريخيّة قدرةُ مواجهة الوَحْي في كشف المصالح والمفاسد ، بل هو عقلٌ وظيفي حيث لا علم ، وبهذا يظلّ محكوماً للنصّ ، ولا سيَّما لو أردنا نسبة شيءٍ إلى الشريعة عبر اكتشاف هذا العقل للمصالح . إذن هو عقلٌ عرفيّ عقلائيّ تواضعيّ تجريبيّ ، وليس عقلاً كلّياً مطلقاً متعالياً .

التمييز بين : ضوابط المصلحة ، وتعيين المصلحة ، ورسم الأولويّات

قد يقع الباحث هنا في إشكاليّةٍ عميقة يخلط فيها عدّة ملفاتٍ ببعضها ، وهي : ماذا نريد من فكرة ضوابط المصلحة ؟

في سياق الجواب عن هذا السؤال تظهر ثلاثة تصوُّرات :

١ـ إنّ ضوابط المصلحة هي المعايير التي من خلالها نضع يدنا على أيّ سلوكٍ أو خطوة أو عمل ، فنقول : هذا فيه مصلحةٌ أو فيه مفسدةٌ .

٢ـ إنّ ضوابط المصلحة هي المعايير التي من خلالها نضع هرم الأولويّات في الشريعة ، فنعرف ما هو الأَوْلى وما هو الأقلّ أولويّةً ، فنرسم الخارطة تَبَعاً لذلك .

هذان المفهومان لضوابط المصلحة غير مقصودَيْن هنا بالتأكيد ؛ فكلّ هذه الضوابط التي قيلت أو تُقال لا علاقة لها بتعيين الفعل نفسه أو تحديد موقعه الأَوْلوي ، بل تعيين المصلحة في الفعل المعيَّن عمليّة شاقّة جدّاً ، وليست بسيطةً ، وتحتاج لسلسلة من العناصر ، تتخطّى مجرّد ضوابط المصلحة بمفهومها الحالي هنا .

وكذلك الحال في فقه الأولويّات ؛ فإنّها عملية معقَّدة نظريّاً ، وأعقد عمليّاً وتطبيقيّاً ، كما بحثناه في محلّه . الأمر الذي يعني أنّ الحديث عن ضوابط بالمعنى الأوّل والثاني من المستحيل عمليّاً أن يوصلنا إلى توافق ؛ لأنّ هذا النوع من البحث عن الضوابط يظلّ في

محلّ الاختلاف الدائم ، ويختلف الباحثون والفقهاء والعاملون في ضوابط المصلحة في داخل منظومة فقه الأولويّات ، وكذلك داخل تعيين هذا الفعل بعينه أو ذاك .

ومن هنا المرادُ من الضوابط في موضوع بحثنا هو المعنى الثالث .

٣ـ ضوابط المصلحة مفهومٌ سلبيّ ، وليس مفهوماً إيجابيّاً ، كما هي الحال مع المفهومين السابقين . ونعني بالمفهوم السلبي هنا أنّها سلسلةٌ من المعايير التي لها قدرة نفي مصلحة مفترضة ، لا غير . أمّا المفهوم الإيجابي فهو من توابع البحث في فقه الأولويّات ، وبهذا نخرج سلسلةً ممّا أطلق عليه « ضوابط المصلحة » في بعض الكتابات[٣] ، من نوع :

أـ المصلحة هي الأمر الضروري .

ب ـ المصلحة هي الأمر الأكثر نفعاً على المستوى الكمّي (المصلحة العامّة)

ج ـ المصلحة هي الأكثر نفعاً على المستوى الكيفي .

د ـ المصلحة هي النفع الأبقى .

هـ ـ المصلحة هي الأهمّ .

و ـ المصلحة ما عيَّنه الخبراء المختصّون .

ز ـ المصلحة ما كان اجتماعيّاً ، مقابل ما هو فرديّ .

فهذه التعريفات تلتقي مع فقه الأولويّات ، وكلُّ واحدٍ منها بحاجةٍ لما يثبته ؛ بينما نحن نريد هنا من ضوابط المصلحة مجرّد وضع حدود يمنع تخطّيها ، ومن ثم فما هو داخل هذه الحدود غير متعيِّن بالضرورة ، بل هو محدودٌ لا غير ، وقد يتعيَّن بعناصر مساعدة .

وبهذا لا نواجه إشكالية أنّ هذه الضوابط لا تساعدنا على التعيين ، بل يظلّ الباب مفتوحاً للنقاش ؛ فإنّ الهدف من هذه الضوابط ليس التعيين ، ولن يحسم قرار التعيين بسهولةٍ ، بل الهدف تحديد ما هو غير متعيِّن أو ما هو خارج دائرة الفرضيّات المصلحيّة .

وعلى أيّ حالٍ نتعرَّض هنا باختصارٍ لبعض الضوابط التي يلزم مراعاتها في سياق الاشتغال بنظريّة المصلحة وقواعدها :

أ . وقوع المصلحة في سياق مقاصد الدين والشريعة

أوّل معايير الاشتغال بالمصلحة هو إعادة تعريفها وفهمها . وأهمُّ شرطٍ لفهمها هو ضرورة تمييزها عن مفهوم المنفعة بمعناه الوضعي . ونقصد من هذا الضابط الأوّلي أنّ مفهوم المصلحة ينسبق منه اليوم المعاني المادّية والبشريّة الدنيويّة أكثر من ارتباطه بالمعاني

الدينيّة والأخرويّة والأخلاقيّة ، ولهذا يُتصوَّر أنّ الأخذ بالمصلحة هو نوعٌ من تحييد القِيَم الدينية .

إنّ قاعدة المصلحة ـ سواء كانت أساساً في الاجتهاد في ما لا نصّ فيه أم أساساً في التطبيق والعمل ـ لا تعني مفهومها المادّي المَحْض ، بل تعني مفهومها الديني . ففي المرحلة الأولى نحن نذهب إلى الدين لأخذ تصوُّره عن المصلحة ، وبعد الخروج بفهمه للمصلحة وتعريفه لها نبدأ رحلتنا العمليّة مع قاعدة المصلحة . وهذا ما يعني أنّ المصلحة ليست مفهوماً مخارجاً للدين مفروضاً عليه ، بل هي مفهومٌ لا يولد في الاجتهاد والتطبيق الشرعي معاً قبل أن يقوم الدين نفسه بتعريفه أو تفويضه لنا في التعريف ، وإلاّ فنحن نتحدَّث عن مجال خارج إطار الدين في هذه الحال .

وبناءً عليه لا تنفصل نظريّة المصلحة عن نظريّة الغايات والمآلات والمقاصد في الدين ، بأيّ معنى اخترنا المقاصديّة ؛ لأنّ فقيه المصلحة يقصد من اجتهاده أو تطبيقه الوصول إلى الغايات المحدَّدة في الشرع ، وليس تجميد الشرع أو تخطّيه . والفهم المغلوط الشائع أنّنا نبحث عن فقه المصلحة كي نتحرَّر من القيود الشرعيّة ، وأنّ فقيه المصلحة يقف تماماً مقابل فقيه النصّ . وهذه أكبر إشكالية تواجه فقه المصلحة اليوم ، وذلك على ناحيتين :

الناحية الأولى : إنّها توجّه فقه المصلحة نحو مفهومٍ للمصلحة مخارج للدين ، وهذا ما يُنتج الاعتقاد بأنّ نظريّة المصلحة تفضي إلى العلمنة .

الناحية الثانية : إنّها تفرّغ فقه النصّ من مقاصد الشريعة ، ومن عقليّة الأولويّات .

وأعتقد بأنّ أدبيّات بعض فقهاء الدولة الدينيّة في حديثهم عن التعامل مع الشريعة ضمن سياق السلطة كان سبباً في حدوث هذا التصوُّر ، ولو لم يكونوا قاصدين له . وكان يجب عليهم استحضار مفهوم فقه الأولويّات من جهةٍ ، وفقه المقاصد والغايات من جهةٍ ثانية ؛ لإعادة إنتاج حديثهم عن سلطة وليّ الأمر ، وإلاّ فهذا التغوّل في سلطة وليّ الأمر بهذه الطريقة المعروضة في أدبيّات بعض الإسلاميّين توحي ، بل لعلّها تجرّ بالفعل ، إلى نوعٍ من هيمنة عقل وليّ الأمر على مختلف الأحكام الشرعيّة ، فقط وفقط لأجل بقاء سلطة سياسيّة للدين ، وكأنّ مفهوم السلطة السياسيّة هو المقصد الشرعي ، فيما مفهوم تنزيل القِيَم الدينيّة ليس سوى قضيّةٍ شبه هامشيّة ! مع أنّ العديد من النصوص الدينية التي تتحدَّث عن الإمامة

بمعناها العامّ تضع الإمامة نفسها في سياق إقامة الشريعة ، وليس العكس ، فهي خادمٌ لتحقيق الشرع ، وليست هي التي تحظى بأولويّة على تحقيق القِيَم والغايات الشرعيّة .

إنّ التضحية بالكثير من الأمور الدينية لمصلحة بقاء مشروع الدولة هو في حدّ نفسه مخاطرةٌ كبيرة ، ولو كان بحجّة أنّ تطبيق الشريعة لن يكون ممكناً في هذا العصر . فإذا لم يكن ممكناً لأنّ الناس لا تريد تطبيق الشريعة فهذا يعني أنّ علينا ترك مشروع الدولة حتّى تتوفَّر معطياته الموضوعيّة ، أو علينا النظر مجدَّداً بقراءةٍ اجتهاديّة موضوعيّة متحرِّرة من إرث الماضين في نفس الأحكام التي نسبناها للشريعة ؛ علّنا نكتشف أنّنا كنّا على خطأ فيها ، فنذيب جبل الجليد بين الناس وبين الشريعة . أمّا أن نضحّي بأحكام الشريعة ، وبقسمٍ وافر منها في ميدان التطبيق ؛ لأجل سلامة بقاء السلطة فهذا أمرٌ غير مفهوم ، إلاّ في ضوء اعتبار السلطة هي غاية الشريعة عملاً ، وهو مفهومٌ لم أجد شاهداً مقنعاً له ، بل مختلف النصوص الدينيّة والشواهد التاريخيّة تعطي عكس ذلك .

وقد قلنا سابقاً بأنّ وضع فقه المصلحة ضمن سياق المقاصد والغايات وفقه الأولويّات يعني ضرورة ولادة اجتهادٍ جديد في أوساطنا ، يغطّي بالدقّة حاجات هذه الأمور ، ومن دون ذلك سوف نبقى في درجةٍ عالية من الاستنسابيّة . وإذا كان بعض الفقهاء ما يزال متحسِّساً من فكرة فقه المقاصد ، وخاصّة في الفضاء الشيعي الإمامي ؛ لأنّه لم يقُمْ بإنتاجها بنفسه بطريقةٍ منسجمة مع أصوله الاجتهاديّة ، ولم يَرَ فيها سوى شكلها الذي لا ينسجم معه ، فإنّ الاجتهاد العللي أو التعليلي هو بابٌ مهمٌّ جداً في نهضة الفقه الإسلامي اليوم ، وهو اجتهادٌ يفتِّش عن العلل في النصوص ؛ كي يسير خلفها حيث يمكن ، الأمر الذي يسهِّل فهم مساحة أوسع من دائرة النصّ عبر الأخذ بالعلّة .

ونستخلص ممّا تقدَّم أنّ الحديث عن فقه المصلحة يجب أن يصاحبه تقييد بمثل : المصلحة الشرعيّة ، أو المصلحة من منظور الدين ، أو نحو ذلك ، وعلى الأقلّ المصلحة من منظورٍ غير مناقض للدين .

ب. عدم مناقضة الكتاب والسنّة

هذا الضابط من ضوابط المصلحة في الفقه الإسلاميّ ليس سوى نتيجة طبيعيّة ، وهو أخفّ من الضابط الأوّل . ففي الضابط الأوّل كان المطلوب هو أن تقع المصلحة في سياق الغايات

والمقاصد ؛ بينما في هذا الضابط يكفي وقوع المصلحة في سياقٍ غير مناقض للغايات والمقاصد .

والفرق بين الحالتين أنّنا في الحالة الأولى نعتبر مقاصد الشريعة وغاياتها وعللها مقصودات شرعيّة ، لا بمعنى أنّها واجباتٌ أو أعمال مستقلّة ، بل هي أهداف يلزم التحرّك نحوها ، وهي في النظريّة المقاصديّة السائدة تكاد تغطّي كلّ الحياة ؛ بينما في الضابط الثاني نحن لا نلاحظ حاليّاً أهدافاً محدَّدة علينا التوجّه نحوها ، بقدر ما نلاحظ عدم اصطدامنا بالشريعة ونصوصها .

وهنا يظهر الفرق بين الاجتهاد المقاصدي والاجتهاد التفكيكي المسائلي ؛ ففي الاجتهاد المقاصدي يميل المقاصديّون لجعل الأهداف الدينيّة والشرعيّة قادرةً على أن تكون القبلة لمختلف سلوكيّات الأفراد والجماعات ؛ بينما في الاجتهاد التفكيكي المسائلي يميل الفقهاء لجعل كلّ مسألة لها حكمها الخاصّ من الأدلّة الشرعيّة . وعليه إذا قلنا بأنّ الشريعة غير شاملة لمختلف مرافق الحياة فهذا يعني أنّ الفقيه المقاصديّ ما يزال يوجِّهني في العادة نحو مقاصد الشريعة ؛ لأنّها على صلةٍ بمختلف السلوكيّات من وجهة نظره ؛ بينما فقيه المسألة يمكن أن يرجع خالي الوفاض ، ومن ثمّ فغاية ما يطلبه منّي هو أن لا أمارس المصلحة في سياقٍ يواجه نتائجه الشرعيّة في الدائرة التي خرج هو فيها بنتائج شرعيّة من النصوص .

وبهذا نكتشف أنّ فقه المسألة يطالبني ، حين يتوقَّف عن استنتاج أمرٍ معيَّن ، بعدم مخالفة سائر الأمور ؛ بينما فقه الغاية يطالبني بجعل حركتي في سياق تحقيق أمورٍ محدَّدة من قَبْل .

وعلى أيّ حال شرطُ عدم مناقضة الكتاب والسنّة هو الذي يفتح الباب على النقاش مع مثل : الإمام الطوفي . وقد قلنا في محلّه : إنّ نظريّة الطوفي يمكن تخريجها بفهمٍ مقاصديّ ، وإلاّ فهي باطلةٌ لا أساس لها ، فلا نعيد .

وعندما نتكلَّم عن عدم معارضة المصلحة للكتاب والسنّة فنحن نتكلَّم عن الناتج من عمليّة اجتهادٍ كاملة الأوصاف ، ومحرزةٍ لشروط العمليّة الاجتهاديّة في الكتاب والسنّة . فالسنّة لا بُدَّ أن تكون ثابتة ، وهي مع الكتاب ثمّة قواعد لفهم الدلالات فيهما وأنماطها . ومن هنا لا أجد حاجةً للكثير من التطويلات التي أفاض فيها العلاّمة البوطي ، حيث خرج عن أصل الموضوع في بعض الأحيان في كتابه « ضوابط المصلحة » .

نعم ، هنا مسألةٌ مهمّة ، وهي الحديث عن المصلحة المعتمدة على قياسٍ ؛ فهذا النوع من

المصلحة حجّةٌ في أصول الفقه السنّي على المشهور ، فإذا عارضَتْ نصّاً في الكتاب والسنّة فما هو الموقف ؟

المعروف بين علماء أهل السنّة أنّ القياس ـ ومنه المصلحة المبنيّة على القياس ـ إذا خالفت الدليل القطعيّ لا يُؤخَذ به ؛ أمّا لو خالف القياس الدليل الظنّي فبينهم كلامٌ في إمكان الأخذ به ، وتقديمه على الدليل الظنّي ، كخبر الواحد أو لا . والأغلب على تقديم الدليل الظنّي على القياس . نعم ، إذا كان القياس أخصّ من دليل الكتاب والسنّة قُدِّم عليهما عند كثيرين .

لكنْ تبقى قضيّةٌ ، وهي أنّ عدم معارضة الكتاب والسنّة يجب أن يشمل عدم معارضة مختلف القوانين التي تحكم حركة التشريعات في الكتاب والسنّة ، ومنها : قانون الأولويّة .

ج. عدم تفويت مصلحةٍ أهمّ

ذكر هذا الضابط الدكتور البوطي ، معتبراً أنّ من معايير المصلحة المعتمدة أن لا يلزم منها تفويت مصلحة أهمّ أو مساوية . وبعد أن شرح مراتب التشريعات ؛ من حيث الأهمّية تارةً ؛ ومن حيث الشموليّة أخرى ، ونحو ذلك ، استدلّ لهذا الضابط ببعض الأدلّة التي تُساق لإثبات قانون الأولويّة ، وأنّ الشريعة مبنيّةٌ على ترتيب التشريعات من حيث المستوى والأهمّية ، خاتماً ببعض الأمثلة من قضايا التزاحم والأولويّات[٤] .

والحديث عن فقه الأولويّات بحثناه في مكانٍ آخر . لكنّنا نريد هنا أن نتوقَّف قليلاً مع البوطي في تحليله هذا ، وذلك :

أوّلاً : لم يتّضح لي لماذا اعتبر البوطي أنّ من شرط المصلحة عدم كونها موجبةً لتفويت مصلحةٍ مساوية ؟ فأين تكمن المشكلة لو اعتبرنا المصلحة موجبةً لذلك ؟ ولماذا يمنع أن تكون كذلك ما دامت المصلحتان متساويتين من حيث المستوى ، ولم يوجب الأخذُ بواحدةٍ منهما تفويتَ أمرٍ إضافي ؟

ثانياً : عن أيّ مصلحةٍ يتكلَّم البوطي هنا ؟ ثمّة احتمالات ثلاثة :

١ـ أن يقصد المصلحة الكامنة في الأفعال المحكومة في الشرع بحكمٍ مفروغ منه ، ومن ثمّ فهو لم يقُمْ بأيّ شيءٍ سوى بإعمال فقه الأولويّات ؛ لترجيح حكمٍ على آخر ، وحيث إنّ كلّ حكم تقف خلفه مصالح مبرِّرة له كان تقديم الأهمّ على المهمّ تقديماً للمصلحة الأهمّ على المصلحة المهمّة .

وهذا المعنى نوافق عليه ، ويتّفق عليه فقهاء المسلمين .

٢ــ أن يقصد المصلحة في خارج إطار المنصوص عليه ، وضمن إطار الاجتهاد المصلحي ، بمعنى أنّنا نكتشف في فعلٍ ما مصلحةً معيّنة ، ولا يكون في هذا الفعل نصٌّ يحكم فيه ، فنجري قواعد المصالح المرسلة مثلاً ، ونحكم فيه بضرورة الإتيان به . وهنا :

أ ـ إذا واجهت هذه المصلحةُ التي نريد بناء حكمٍ شرعيّ عليها غير منصوص مصلحةً أخرى لا نصّ فيها أيضاً فنحن نجري قواعد الأهمّية ؛ بهدف استخراج الحكم في حالة التصادم . وهذا صحيحٌ ومنطقي تماماً ؛ لأنّ الحكم في ما لا نصّ فيه لا يمكن أن يولد على أساس المصلحة المرسلة ، إلا إذا ثبت وجود مصلحةٍ تستدعي حكماً . وإذا كانت هذه المصلحة تعارضها مصلحة أهمّ فهذا يعني أنّنا لم نتأكّد بَعْدُ من وجود هذه المصلحة في الحساب العامّ ؛ لأنّ حاصل الكسر والانكسار بين المصالح يفرض أخذه بعين الاعتبار ، لتكون النتيجة هي المصلحة الحقيقيّة التي بقانون المصالح المرسلة نستخرج حكمها .

هذا إذا كان تزاحم المصلحتين دائمياً . أمّا لو كان اتفاقيّاً وفي بعض الحالات ، فالمفروض أن تقوم نظريّة المصلحة المرسلة بإنتاج حكمين تابعين لهاتين المصلحتين ، وبعد إنتاجهما يقع التزاحم بينهما في بعض الحالات ، فنطبِّق فقه الأولويّات . وهذا أمرٌ منطقي تماماً .

ب ـ أمّا لو كانت هذه المصلحة غير المنصوص حكمها ، والتي نتكلَّم عنها هنا ، تواجهها مصلحةٌ ثمّة نصٌّ متعلّق بها ففي هذه الحال لا معنى للحديث عن الأهمّ والمهمّ ؛ لأنّ المفروض أنّ نظريّة المصلحة المرسلة لا تستطيع أن تعمل في ظلّ وجود نصٍّ ، والمفروض أنّ وجود النصّ في الطرف الآخر هنا يؤدّي إلى جعل المصلحة التي نتكلَّم عنها ملغاةً إذا كانت العلاقة بين المصلحة التي نتكلَّم عنها وبين مصلحة المنصوص تصادميّةً بشكلٍ دائم ، بحيث لا يمكن تحقيقهما معاً ؛ أمّا لو لم يكن الأمر كذلك فنرجع إلى قواعد التزاحم ، بعد استخراج حكم المصلحة غير المنصوصة بقاعدة المصالح المرسلة .

٣ــ أن يقصد المصلحة في السياسة الشرعيّة ، باعتبار أنّ الحاكم يُعمل قانون المصلحة في هذا المجال ، وليس في مجال الاجتهاد الشرعيّ . فإذا رأى الحاكم مصلحتين أو مصلحةً ومفسدة تتجاذبان الموقف ، ولا يمكن التوفيق ، فهنا :

أ ــ إذا قلنا بأنّ جامع أو كلّي أو أصل المصلحة في السياسة الشرعيّة شرطٌ ، أو أنّ

الشرط فقط عدم المفسدة ، ففي هذه الحال يحقّ للحاكم اختيار أيٍّ من المصلحتين ، ما دام اختياره لا يخرج عن حدود صلاحيّاته .

ب ـ أمّا لو قلنا بأنّ المطلوب في السياسة الشرعيّة هو اتّباع الأصلح ، ولو انسياقاً مع مفهوم الأحسن في مثل : آية التعامل مع أموال اليتامى ، ممّا بحثناه في محلِّه ، ففي هذه الحال يلزمه الأخذ بالأصلح ، وترك الأقلّ أهمّيةً ، ومع التساوي يمكنه الأخذ بأيِّهما . وبهذا على الحاكم أن يُجري في مرحلة جعل حكمه قوانين التزاحم بين الملاكات نفسها أيضاً .

وبهذا تكون هذه المسألة تابعةً لنظريّة المصلحة في السياسة الشرعيّة وحدودها .

ومن هنا ، نعلِّق على الشيخ البوطي بأنّه كان من الأفضل أن يفكِّك القضيّة ؛ لتتّضح الصورة أكثر .

د ـ اعتماد السبل الموضوعيّة لإثبات المصلحة (ضوابط الإثبات)

يختلف هذا الضابط عن الضوابط الثلاثة المتقدّمة ؛ فتلك كانت ضوابط للمصلحة بواقعها العيني الثبوتي ، سواء اكتشفناها نحن أم لا ، فكلّ مصلحةٍ لا قيمة لها إذا عارضت كتاباً أو سنّة ، وكلّ مصلحة لا قيمة لها إذا لم تقع في سياق تحقيق غايات الشريعة ، بناءً على شمول الشريعة أو غاياتها ؛ بينما هذا الضابط هنا يرجع للمصلحة بوجودها الإثباتي عند الإنسان نفسه ، بمعنى أنّه يرجع إلى حدود المصلحة في أُفق تفكيرنا ، وليس إلى ذات المصالح الخارجيّة .

والمقصود من اعتماد السبل الموضوعيّة المعتبرة شرعاً وعقلاً في اكتشاف المصلحة التي على أساسها نريد اكتشاف حكمٍ في المصالح المرسلة ، أو جعل حكمٍ حكومي في السياسة الشرعيّة ، أنّ الفقيه أو السلطة النافذة يلزمهما مراعاة ضوابط موضوعيّة لمعرفة المصالح والمفاسد ، وهي ضوابط يفرضها العقل التجريبيّ البشريّ تارةً ، والنصّ الشرعيّ تارةً أخرى . ويمكن لنا ذكر بعضها ، على سبيل المثال :

١ـ الاعتماد على الخبراء والمختصّين في المجال الذي تُفترض فيه المصلحة . فإذا كنّا نبحث في قضايا متّصلة بالاقتصاد ، ونريد تعيين المصلحة ، فإنّ الضابط الذي علينا التزامه هو الرجوع إلى المختصّين في ذلك ، عملاً بدليل العقل والشرع والعقلاء في هذا الموضوع . وكلّ مصلحة يتمّ تشخيصها من خارج سياق الوَعْي بموضوعها فهي منفيّةٌ ولا

قيمة لها . وهذا يعني أنّ المشورة بهذا المعنى ليست مجرّد حكمٍ تكليفيّ مَحْض ، بل شرطٌ بنيوي في وضع يدنا على المصلحة ، تمهيداً لاكتشاف الحكم الشرعي المتعلِّق بها تارةً ، أو جعل قانونٍ حكوميّ أخرى .

إنّ الحصول على يقينٍ بالمصلحة أو ظنٍّ قويّ أمرٌ لا قيمة له موضوعيّاً ما لم ينطلق هذا اليقين أو الظنّ من خبرة في الموضوع ، وإلاّ فهي مصلحةٌ موهومة لا يُعتنى بها ، بصرف النظر الآن عن إلزامية نتائج الشورى أو لا .

بل ثمّة أمرٌ آخر أبعد من ذلك ، وهو أنّ الحاكم رُبَما لا يثبت دليلٌ ـ كما يراه بعض الفقهاء بالفعل ـ على إلزامه بنتائج المشاورات هذه ، لكنّ الفقيه يغدو وضعه مختلفاً لو أراد إصدار فتوى على أساس المصلحة عملاً بمثل : قاعدة المصالح المرسلة ؛ لأنّ تشخيص الفقيه للمصلحة الخارجيّة التي يريد على أساسها إصدار الفتوى يمكن أن لا يكون مُلزماً لعموم الناس ، ولا لمقلّديه فيما لو اختلفوا معه في تعيين مصداق المصلحة بمفهومها الشرعي . فالفقيه يحقّ له أن يحدِّد المفهوم الشرعي للمصالح في ضوء النصوص الدينيّة ، لكنّه غير قادر ـ بوصفه فقيهاً ـ على تعيين هذا الفعل أو ذاك على أنّه مصداقٌ للمصلحة الدينيّة ؛ لأنّ هذه العمليّة تتركَّب من جزءٍ نظريّ ، وهو مفهوم وعناصر المصلحة الشرعيّة ؛ وآخر عمليّ تطبيقيّ ، وهو تنزيل هذا المفهوم على الحالة الخارجيّة أو الفعل الخارجيّ غير المنصوص حكمه في الكتاب والسنّة ونحوهما من الأدلّة الشرعيّة الأصليّة .

والفقيه عندما يبتّ في الجزء النظريّ لا يوجد ما يفرض إلزاميّة فهمه للجزء العمليّ . وهذه مشكلة عويصة تواجه نظريّة المصلحة المرسلة وأمثالها في مرحلة التنزيل ، بل هي مشكلة تواجه مختلف الفقهاء المسلمين بمدارسهم ، حيث يتدخَّلون كثيراً في تعيين المصاديق العينيّة الخارجيّة الزمنيّة ، رغم أنّ ذلك ليس من وظيفتهم ، ورغم أنّهم بذلك لا يُصدرون حُكْماً ، بل فتوى !

بل ثمّة أمرٌ يتّصل بالحاكم نفسه في مجال اعتبار حكمه . فلو ذهب أغلب الخبراء في موضوعٍ اقتصاديّ معيَّن إلى كونه مضرّاً ضرراً بالغاً بالمفهوم الديني للضرر والمفسدة ، لكنّ الفقيه الحاكم أو الحاكم ولو لم يكن فقيهاً لم يوافق على ذلك ؛ لأيّ سببٍ من الأسباب ، فهل المصلحة التي ينطلق منها الحاكم في السياسة الشرعيّة هي مصلحةٌ تنشأ من قناعاته أو أنّها مصلحةٌ عامّة ، أي تنشأ من كون ذلك

مقبولاً في الاجتماع العام ، أو في الاجتماع النخبوي المعني بموضوع هذه المصلحة ، بعد الأخذ بعين الاعتبار تحريك الوَعْي الاجتماعي على أساس المفهوم الديني للمصلحة لا غير ؟ وبتعبيرٍ آخر : هل المصلحة هنا عقلانية شخصيّة أو هي عقلائيّة جمعيّة عامّة ؟ وأيّهما يلزم على الحاكم الأخذ به ؟

هذا الأمر يتّصل اتّصالاً وثيقاً بكون المصلحة في السياسة الشرعيّة قائمةً على محوريّة الفرد أو قائمة على محوريّة مسارٍ مؤسَّسي ملزم للفرد نفسه ، وله قوّة ضغط عليه ، كما أشرنا لذلك سابقاً . وتفصيله وبحثه في الفقه السياسيّ الإسلاميّ ، فلا نطيل هنا .

٢ــ اعتماد الرؤية ذات الأبعاد المتعدِّدة لرصد المصالح والمفاسد ، بمعنى أنّ الفقيه أو الحاكم لا ينطلقان من رؤية الموضوع من زاويةٍ واحدة ، بل يلزمهما الانطلاق في الموضوع من زواياه كلّها التي تتّصل به ، وطبعاً قدر الإمكان . فربّ موضوعٍ له زاوية سياسيّة ، ولكنّ له زوايا وأوجهاً لا تظهر إلاّ للخبير ، من نوع زواياه الاجتماعيّة والتربويّة وغيرها . ومن الطبيعي أنّ تعيين المصلحة في الفعل يحتاج للكثير من رصد شبكة علاقات الفعل بنواحٍ متعدِّدة ، الأمر الذي يزداد تعقيداً في المجال الاجتماعي العامّ .

هذه القضية تواجه السلطة السياسيّة كما تواجه نشاط المؤسّسة الدينية أيضاً . ويبدو هنا ضرورة أن لا يتمّ البتّ في أيّ قضيّةٍ من منطلق المصلحة إلاّ بعد عرض ذلك على خبراء متنوّعي الرؤية ، يرَوْن الأمور كلٌّ من زاويته المتخصِّصة وعيونه الراصدة . أمّا أن يجلس فقيهٌ في بيته ، أو سلطة سياسية في أروقتها الضيّقة ، لتعطي مواقف وأحكاماً وفتاوى انطلاقاً من قراءةٍ فرديّة أو جماعيّة تعيش كلّها في فضاءٍ واحد ، وهو فضاء المؤسّسة الدينيّة أو الجماعة السياسيّة الواحدة ، فهذا ما يجرّ على المسلمين استنتاجاتٍ منقوصة ، وفهوماً مغلوطة لقضايا المصالح والمفاسد في الإطار الزمكاني . وهذا هو الذي يفرض تحوُّل معرفة المصلحة إلى مسارٍ مؤسَّسي معرفيّ متكامل ، وليس إلى تشخيص فردٍ بعينه .

بل هنا قد يقال بعدم جواز بتّ الفقيه أو غيره في قضيّةٍ لها زوايا متعدِّدة ، وليس هو خبيراً بها ، بناءً على القول بأنّ غير الفقيه لا يجوز له الاعتماد على قناعاته الآتية من الاستماع إلى خبراء الفقه ونتائجه[٥] ؛ فالفقهاء المدرسيّون يقولون عادةً بأنّ « العامّي » لا يحقّ له أن يذهب فيراجع مجموعةً من الفضلاء والفقهاء ، فيستمع إلى مواقفهم ، ثمّ يعتمد على وثوقه وما يظهر له ويترجَّح جدّاً في

ظنّه ، بل يرَوْن ظنّه غير موضوعي . فإذا كان ظنّ هـذا « العـامّي » غيـر موضـوعي ؛ لأنّـه غيـر متخصِّص بالدراسات الفقهيّة ، فإنّ ظنّ الفقيه بالمصلحة ذات الزوايا المتعدِّدة المنطلقة من وَعْيٍ خبروي متعدِّد لن تكون له قيمةٌ ، ولن يصبح بهذا الظنّ أو الوثوق الذي حصل عنده من مراجعة الخبراء عالماً حتّى يرجع إليه المقلِّدون من باب رجوع الجاهل إلى العالم ، وإلاّ كان رجوع الجاهلين لمَنْ هم مثلهم من العوامّ الذين حصل لهم وثوقٌ بقول بعض الأطبّاء في موضوعٍ معين... كان هذا الرجوع رجوعاً لعالمٍ ! نعم ، الرجوع إلى الفقيه في فهم مفهوم المصلحة الشرعيّة لا إشكال فيه ، أمّا في تعيين المصالح خارجاً فليس على إطلاقه .

وبهذا كلِّه نعرف أنّ على الفقيه هنا أن يعتمد سبيلاً آخر لحلّ القضيّة ، كأنْ يحيل الأمر إلى المكلَّف ، فيجعل الفتوى معلَّقةً أو يعرض وجهات نظر المختصِّين له ، بل لا يحقّ له الإفتاء بناءً على تقليده هو لأحد المختصّين أو لأغلبيّتهم ؛ لأنّ هذا التقليد يُلزمه هو ، ولكنّه لا يلزم الآخرين لو اختلفوا معه ، وخاصّة لو كانوا بأنفسهم من المختصّين ، فتبقى الفتوى في روحها معلَّقة .

مخاطر فقه المصلحة غير المنضبط _

هذه الضوابط التي تكلَّمنا عنها تظلّ كلِّيةً عامّة . ورغم أهمّيتها العليا تبقى المشكلة الأخطر في محاولات التحايل عليها . وهنا نقف أمام الجانب الأخلاقي للسلوك ؛ إذ قد تجرّ المصالح الشخصيّة أو الفئويّة أو المذهبيّة أو السياسيّة أو حتّى الخوف من السلطان والقوّة الحاكمة ، أو معاداة أحدٍ من أفراد أو تيارات أو مذاهب أو ديانات... ، تجرّ هذه كلّها الفقيه أو الحاكم أو غيرهما للتوسُّل بفكرة المصلحة ؛ بغية تصفية حسابات أو الفرار من مآزق . ومن هنا نجد أنّ فكرة المصلحة قد تصبح تبريراً للفرار من الدين ، أو تصبح تبريراً لسلطاتٍ ظالمة ، أو تصبح تبريراً لممارساتٍ غير أخلاقيّة تجاه الآخرين ، ممَّنْ قد نختلف معهم في الدين أو المذهب أو الفئة والجماعة .

إنّ القلقين من فقه المصلحة قلقون من تحوُّل هذا الشعار إلى وسيلةٍ لطمس الحقائق ، أو لطمس الدين ، أو للتلاعب به ، أو لمنح الإنسان سلطةَ التفوُّق عليه ، بحيث يغدو الدين على المدى البعيد قرباناً لهذا النمط من التفكير . وسيرةُ أهل البيت النبويّ تدلّ على حجم الخوف من التورُّط في هذا النمط من الفقه المصلحي .

هذا الأمر نلاحظه على سبيل المثال في حركة نقد التقريب بين المذاهب . فهذه الحركة تعتبر أنّ مصلحة التقريب هذه ، وهي مصلحةٌ مهمّة في نفسها ، تبدو الآن ـ بسبب عقليّة الفقه المصلحي التي تسمّي نفسها أحياناً ، في فضاءٍ لا يؤمن بالفقه المصلحي ، مثل : الفضاء الإمامي ، بالعنوان الثانوي ـ موجبةً لتقديم العلاقات مع الآخرين على الحقيقة المذهبيّة أو التاريخيّة ، بحيث بدأنا نطمس الحقيقة التاريخيّة ، ونحاول حذفها من المخيّلة الإسلاميّة ؛ لأجل تحقيق التقارب ، بما يشبه ما يقال بأنّه حصل في بعض البلدان العربيّة ، من عدم بثّ الآيات التي تعتبر اليهود أعدى أعداء المسلمين عقب توقيع اتفاقيّة السلام مع الكيان الصهيوني... ، أو تبدو موجبةً لنوعٍ من التلاعب بالقضيّة الدينيّة ، فنجد أنّ مفهوم البراءة من أعداء الله والنبيّ وأهل بيته ، وما يتبعه ويتجلّى فيه ، مثل : اللعن ومثالب رموز الآخرين ، أخذ بالتلاشي لأجل مقولاتٍ مصلحيّة ، من نوع التقريب وحفظ النظام وغير ذلك ، إلى حدٍّ قمنا بثورةٍ ضدّ الموروث المذهبيّ ؛ لتصفيته من كلّ ما يمكن أن يزعج الآخرين[٦] .

إنّ هذه العيِّنة ـ عيِّنة التقريب ـ تقدِّم أنموذجاً بارزاً لقلق التيارات الدينيّة والمدرسيّة من مشروع التفكير المصلحيّ في الشريعة ، اجتهاداً أو تطبيقاً .

مثالٌ بارز آخر لقلق المدرسيّين من التفكير المصلحيّ هو تخلّي الحركة السياسيّة الإسلاميّة تدريجياً عن مهمّاتها الدَّعَويّة والتطبيقيّة للدين والشريعة ، واعتبار أنّ المهم هو الوصول إلى السلطة والتأثير السياسي في المجتمع . بل لقد صرَّح غيرُ واحدٍ من زعماء بعض الحركات الإسلاميّة بأنّنا غير معنيِّين بالدعوة الدينيّة والمساجد ، وإنّما نحن معنيّون بالجانب السياسيّ فقط ، بل نجدهم يغضّون الطرف عن الكثير من القضايا الدينيّة ، ولا يتدخّلون بها في إصلاح المجتمع ، ليس سوى بهدف بقائهم في نفوذهم السياسيّ ، وعدم خسارتهم لمساحة شعبيّة معيَّنة من جمهورهم ! أليس معنى هذا أنّ التفكير المصلحيّ بدأ يُخْرِجُنا من مهمّاتنا الدينيّة نحو مكانٍ آخر ، وبدأ يهمِّش الموضوع الدينيّ بشكلٍ تدريجيّ من حياتنا ؟ !

مثالٌ ثالث يثيره العديد من النقّاد هو أصل فكرة مجمع تشخيص مصلحة النظام ، بوصفه مؤسَّسة عليا في التجربة الإماميّة الشيعيّة في إيران ؛ إذ يعتبر الناقدون أنّ هذا المجلس ، الذي تمّ تأسيسه على خلفيّة فضّ

الاشتباك بين ما يصوِّبه مجلس الشورى الإسلامي (البرلمان) وما يراه مجلس صيانة الدستور ، ليس إلاّ نظريّة المصلحة المرسلة السنّية . فالمفروض أنّ مجلس صيانة الدستور يقوم بالنظر في مصوّبات مجلس الشورى الإسلامي ، من حيث كونها موافقةً للدستور والشريعة ، فما معنى وضع مجلس أعلى يحكم بين الطرفين على أساس المصلحة ؟ ! إنّ معنى ذلك هو أنّ فقه المصلحة وصل بنا إلى وضع مؤسّسة قانونيّة كبرى تسيِّر حركة التجربة الإسلاميّة على أساس المصلحة ، وتحكم في ضوء ذلك ، بما يجمِّد وجهة نظر مجلسٍ قانونيّ يتحدَّث عن مخالفة الشريعة في مقرَّرات البرلمان ، فكيف يُعْقَل أن نحلّ الخلاف بين مَنْ يقول ـ في كثيرٍ من الأحيان ـ بأنّ هذا الحكم مخالفٌ للنصوص الدينيّة (مجلس صيانة الدستور) ومَنْ يريد هذا الحكم برؤيته العقليّة البشريّة (مجلس الشورى الإسلامي) ... كيف نحلّ هذا الخلاف عبر مجلسٍ يعتبر المصلحة مرجعيّته ؟ ! أليس هذا هو المصالح المرسلة ، بل ما هو أبعد منها ، وهو الاجتهاد في مقابل النصّ ؟ ! ألم يجرّنا مسلك المصلحة نحو معايير الاجتهاد السنّي[٧] ؟ !

وبصرف النظر عن صحّة ما يقوله المدرسيّون هنا ، في الأمثلة التي ذكرتُها ، فإنّني لم أقصد من ذكرها أن أتبنّاها تماماً ، لكنْ تبقى القضيّة تثير قلقاً بالنسبة لكثيرين ، ممَّنْ لديهم الحسّ الدينيّ وحمل الهمّ الدينيّ عموماً .

لكنّ كلّ هذا الوجه السيِّئ لممارسات فقه المصلحة لا يشكِّل موجباً للقلق من اعتماد منهج هذا الفقه ضمن ضوابطه ، سواء في مجال الاجتهاد أم التطبيق ، بناءً على ثبوت مرجعيّة هذا الفقه فيهما ؛ لأنّ كلّ هذه المساوئ الأخلاقيّة والمخاطر الناجمة عن الاعتماد على فقه المصلحة ليست من خواصّ هذا الفقه ، ولا هي من نتائجه الخاصّة ، بل هي بأجمعها يمكن أن تقع في الاجتهاد في النصوص نفسها ، وإنْ بدرجةٍ مختلفة .

الفارق الرئيس بين مخاطر اجتهاد النصّ واجتهاد المصلحة هو أنّ اجتهاد المصلحة ما يزال شخصيّاً ؛ بمعنى أنّ الفقيه أو السلطة تمارس هذا الاجتهاد انطلاقاً من العنصر الذاتي السلطويّ لديهما ، فيما المطلوب ؛ لتفادي مخاطر اجتهاد المصلحة ، أن يصبح هذا الاجتهاد عامّاً معروضاً أمام الآخرين ؛ بغية النقد والإبرام . فالحاكم إذا اتَّخذ موقفاً معيَّناً بحجّة المصلحة فإنّ كون الموقف قد صدر من

الحاكم لا يسمح بذاته بعدم مساءلة الحاكم ، والطلب منه تبرير سياسته الشرعيّة هذه أو تلك في إدارة السلطة ، ووضع رؤيةٍ واضحة للآخرين ، تدافع عن نفسها من خلال مفاهيم المصلحة وأمثالها .

وكذلك الحال في الفقيه الذي يريد أن يفتي خارج إطار النصوص بالمصلحة ، فإنّ كونه فقيهاً لا يعني ثبوت حقٍّ له في إخفاء منطلقات فتواه هذه ، بل يجب علينا أن نذهب نحو مرحلة المحاسبة الفتوائيّة ، لنسأل هذا الفقيه : من أين أتيتَ بهذه الفتوى ؟ وما هي الدراسات التي توفَّرت لديك للانطلاق بفتوىً من هذا النوع ؟ وهذا ما يفرض علينا إطلاق العنان للمختصِّين وأصحاب الرأي في مجال الموضوع الذي أصدر فيه الفقيه أو الحاكم قراراتهما وفتاواهما على أساس المصلحة... إطلاق العنان لهم بممارسة النقد العلني لتصوُّرات الحاكم أو الفقيه ، الأمر الذي يجعل الفقيه أو الحاكم عرضةً للنقد المركَّز ، بما يخفِّف من اعتباطيّة إصدار الفتاوى على أساس المصلحة أو إصدار الأحكام الحكوميّة كذلك .

بهذه الطريقة تصبح محاكمة نظريّة المصلحة في مرحلة التطبيق علنيّةً ، ونقوم بذلك بوضع سلطةٍ موازية لسلطة الفقيه أو الحاكم ، يمكنها نقده ، ومن ثمّ التضييق عليه ، بما يفرض عليه الكثير من العمل قبل إصدار فتاوى أو أحكام مصلحيّة .

إنّ هذه العمليّة التي نقوم بها لإيجاد توازنٍ خارجي يخفِّف من أضرار فقه المصلحة لا تعني أنّنا نحاسب أخلاقيّة الحاكم أو الفقيه بالضرورة ، بل نحن نحاسب المسار الذي سار فيه فقه المصلحة عنده ، وإلاّ فالحاكم أو الفقيه ـ فرداً كانا أو جماعةً ـ رُبَما ينطلقان في التورُّط في إفراطيّة فقه المصلحة لا من باب سوء الأخلاق ، بل من باب حماية الدين أو الإسلام أو النظام الإسلامي . ففي بعض الأحيان قد يتورَّط الفقيه بمصالح ترجع لجذب الناس إلى الدين ، فيميل نحو فقه مصلحةٍ يناسب الرخصة في حياة الناس ؛ بهدف تمييل قلوبهم إليه أو إلى الدين ، مضحِّياً من حيث لا يشعر بمصالح أخرى .

وبهذا يمكن لفقهاء المصلحة أن يقوموا بهجمةٍ مرتدّة ضدّ خصومهم في الأمثلة السابقة . فهؤلاء الخصوم يمكن الملاحظة عليهم بأنّهم يمارسون بأنفسهم فقه المصلحة ، فتجد بعضهم يبرِّر أو يتغاضى عن الكذب الذي يأتي به بعض الخطباء والشخصيّات بهدف ـ فقط ـ تحبيب الناس بأهل البيت النبويّ أو

جَـذْب النـاس إلـى الاعتقـاد المـذهبيّ . إنّ السكوت عن العَـرْض العبثـيّ أو الكـاذب أحياناً للدين في القضيّة المذهبيّة هو نوعٌ من التفكير المصلحي في بعض مبرِّراته . وهكذا مستلزماتُ الجَـدَل الطـائفيّ والمـذهبيّ ، بمـا تحملـه مـن الكـذب والمراوغـة والتحايـل علـى الحقيقـة والإخفـاء لـبعض جوانبهـا وغيـر ذلـك ؛ بهـدف الوصـول إلـى تحقيـق مكسـبٍ علـى الآخـر المـذهبيّ ، هـو فـي بعـض منطلقاتـه تفكيـرٌ مصلحيّ ، حتّى لو لم نسمِّه تفكيـراً مصلحيّاً . وهكـذا الحـال فـي خصـوم الحركـة الإسـلاميّة السياسـيّة ، الـذين يقيمـون الـدنيا أحيانـاً ولا يُقْعدونها لأجل قضيّةٍ مذهبيّة شكليّة بسيطة ، بينمـا لا ينبسـون ببنـت شـفة ، فضـلاً عـن أن يقومـوا بجهـدٍ ، فـي مواجهـة أخطـر المخـاطر الوجوديّة والسياسيّة على الأمّة ، فلا تجـد لهـم حضوراً في سُوح الجهاد ، ولا في مواجهة أعداء الأمّـة ، بـل قـد لا تجـد فـي أدبيّـاتهم القضـايا الكبرى للأمّـة ، وإنّمـا يقفـون فـي موقـع تبريـر تصـرُّفات السـلطات الحاكمـة تـارةً ، والرمـوز الدينيّة تارةً أخرى .

مـا أُريـد أن أصـل إليـه هـو أنّ الضـبط الموضوعيّ والأخلاقي ، ووضـع فقـه المصـلحة في سياقٍ عامّ ، وليس في سياقٍ شخصيّ ، فلا يأخذ مرجعيّته من شخص الحاكم أو الفقيه ، بل الحاكم والفقيه بفقهه المصلحي يأخـذ مرجعيّتـه من المبرِّرات التي يبديها فـي المحافـل العلميّـة والمختصّة ، بما يضع رقابةً عليه ومحاسبة ، هذا كلّه يمكن أن يساعد على تخفيف حدّة المخاطر الناجمـة عـن إعمـال فقـه المصـلحة ، لكنّـه لا يزيلها بالتأكيد .

وبهذا نتوصَّـل إلـى نتيجـةٍ ، وهـي أنّ علـى الفقيه أو الحاكم قبل إصدار الفتاوى أو الأحكـام المصـلحيّة تهيئـة النُّخَـب والقاعـدة المعنيّـة بالمبرِّرات الموضوعيّة للفتوى أو الحكم ؛ لتأخذ هذه المبرّرات مسارها العامّ ، فتتحوَّل إلى وجهة نظر ، فيكون عبرهـا إنشـاء الفتـوى أو الحكـم . فـنحن أمـام مسـار عملانـي (**process**) ، ولسنا أمام فتوى مفاجِئة . وبهـذا تتحـوَّل نتـائج فقـه المصـلحة إلـى معطيـات قابلـة للتقـويم ، وليست قيمتها من مجـرَّد قيمـة المُصْـدِر لهـا ، رغم أنّ قيمة المُصْدِر لها تظلّ محفوظـةً ضـمن حدودها الشرعيّة .

الهوامش :

[١] هذا اسمٌ مستعار . والاسم الحقيقي هو سعيد حجاريان . وهو أحد أبرز وأكبر رموز الحركة الإصلاحيّة في إيران ، والذي جرت محاولة اغتياله في إيران ، عام ٢٠٠٠م ، وأصيب إثرها بإعاقةٍ .

[٢] انظر : البوطي ، ضوابط المصلحة : ١١٥ ـ ١١٧ .

[٣] انظر : عطاء الله بيگدلي وعلي أصغر فرج پور ، ره يافتي نو به ضوابط تشخيص مصلحت ، أز ضابطه تا فرآيند ، مجلة سياست هاي راهبردي وكلان ، العدد ٢ : ٧٩ ـ ٩٤ .

[٤] انظر : البوطي ، ضوابط المصلحة : ٢٤٨ ـ ٢٦٢ .

[٥] لا أُريد هنا أن أُثبت أو أنفي صحّة هذا الاستنتاج الذي يطرحه الفقهاء عادةً ، بل أحاول إجراء مداخلة على بناءاتهم ونظريّاتهم ؛ بهدف إلزامهم بنتيجة نظريّاتهم في مكانٍ آخر .

[٦] من هنا ، شخصيّاً لا أميل في قضيّة التقريب التي أؤمن بها إلى المنطلق السياسي ، رغم أنّه في نفسه معقولٌ ، ولو في بعض الظروف ، بل أعتبر أنّ قضيّة التقريب يجب أن تنطلق من منطلقٍ عقائديّ واجتهاديّ عميق ، تجعل التقريب أساساً من داخل الرؤية الدينيّة الأصليّة والأصيلة ، وليس عنواناً ثانويّاً في هذا الإطار . وقد كتبتُ في ذلك في أكثر من موضعٍ ، ودافعتُ عن فكرتي هذه في أكثر من مناسبةٍ .

[٧] لا أُريد هنا أن أخوض في جَدَل هذا البحث ، فهذا ليس هو المصلحة المرسلة ؛ لأنّ المصالح المرسلة في الاجتهاد السنّي تبدأ حيث لا نصّ ، بل بعد فرض كون مقرّرات البرلمان مخالفة للشرع والنصوص تصبح هذه المصلحة ملغاةً وفقاً لأصول الاجتهاد السنّي ؛ بل الأصحّ لو أُريد الإشكال هنا أن تُجْعَل هذه الحالة من نوع تقديم المصلحة على النصّ ، على مسالك الطوفي التي تحدَّثنا عنها من قبل ، وهو ما يعتبر محلّ توافق في رفضه بين المذاهب الإسلاميّة بالتفسير السائد له ، كما بحثناه في محلّه .

د . السيد على رضا الصدر الحسينى
عضو الهيئة العلمية بجامعة طهران ، من إيران

مقاصد الشريعة في الفقه الإمامي

بحث في المسارات والاصطلاحات

مدخل في عرض الموضوع

البحث في مقاصد الشريعة ومصالح الأحكام الشرعية ومدى استفادة العقل منها في استنباط الأحكام الشرعية ، ذو تاريخ سابق عند علماء أهل السنّة ، وإن كانت الظاهرية تخالف هذه الرؤية من خلال تأكيدها على عدم الرجوع إلا إلى ظاهر السنّة[١] ، ولكن المدارس الفقهية الأخرى أخذت على عاتقها هذا الاتجاه بقبولها القياس والعمل به[٢] ، مضافاً إلى أنهم جعلوا القياس مصدراً للاستنباط ، فقد اتخذ أبو حنيفة وأحمد بن حنبل الاستحسانَ مصدراً للاستنباط أيضاً ، وبعضهم وإن ردّ الاستحسان كمالك والشافعي ، لكنّه جعل بدله المصالح المرسلة مصدراً آخر[٣] .

نظرية مقاصد الشريعة عند الشاطبي

بذل الشاطبي (٧٩٠هـ) ، الفقيه الشافعي ، جهداً بالغاً في بحث مقاصد الشريعة وكيفية إفادتها لاستنباط الأحكام الشرعية ، فصنّف كتاب « الموافقات » للتنظير لها وتنقيح قواعدها[٤] . ويمكن تلخيص نظريته في الأصول التالية :

١ ـ الفصل بين بابي العبادات والعادات ، وهو أول أصل اعتمده الشاطبي في نظريته ؛ فقد ذهب إلى أنّ ما كان خارجاً عن محيط العبادات ـ المعبّر عنه بمحيط العادات ـ فإن للعقل مجالاً مفتوحاً للبحث والكشف فيه عن مصالح الأحكام ومقاصدها . يقول الشاطبي : وإن كان لبعض العادات مصالح لا يدركها العقل ولكن يكفي ما يحصل عليه العقل من تلك المصالح في الاستفادة منها في عملية الاستنباط ، وهذا هو المعيار والملاك في تحقّق الاجتهاد .

٢ ـ سلك الشاطبي مسلكاً معتدلاً لدور العقل في استنباط الأحكام ؛ فمع اعتقاده بمقدرته على تعيين المصالح ، رأى في الوقت نفسه ضرورة اتّباع إرشادات الشارع لتعيين المصالح والمفاسد ، قال : إن العقل يحتاج لهداية الشارع وبمساعدة ما تبيّنه الشريعة من قواعد يعرف العقل تفاصيل المصالح الدنيوية ، ولو لم يكن يحتاج إلى الشريعة في ذلك لزم عدم الحاجة إلى إرسال الرسل والأنبياء .

٣ ـ يرى الشاطبي أنّ هدف الشريعة ومقصدها العام في دائرة العبادات هو تقوية انقياد العبد لربّه وتعظيم المقام الإلهي ، وجميع الأحكام إنما تفسّر باتجاه تحقيق هذا الهدف . ويرى عدم إمكان الحصول على مناطات الأحكام العبادية وعللها الجزئية غير مصلحة الانقياد والتعظيم للمقام الإلهي ، قال : لا ينبغي البحث في هذا المجال بل لابد من التسليم بأصل التعبّد والأخذ بالظواهر .

٤ ـ يرى الشاطبي أنّ أهم مقاصد الشريعة في قسم العادات هو حفظ توازن المسيرة الإنسانية في حركتها وعدم وقوعها في الإفراط أو التفريط ، ففي نظره أنّ الشريعة بتشريعاتها ترسم لنا طريق الاعتدال .

٥ ـ مع اعتقاد الشاطبي بعدم وجود طريق للاستحسان في العبادات ، وإنما هي تابعة للنص ، لكنّه يرى أن للعبادات مقاصد كلّية وشامخة ، والاعتماد المفرط على ظواهر النصوص أوجب صرف أنظارنا عن الأهداف الشامخة للعبادات والغفلة عنها ، ويقول بعدم إمكان مناقضة الأحكام الشرعية الفرعية والجزئية في جميع الموارد للقواعد والمقاصد الأساسية ، فإذا أدى عملنا على وفق ظاهر الشريعة إلى التنافي مع المصلحة الثابتة من الحكم ، فإنّ عملنا يؤول إلى عمل غير شرعي ؛ لأنّ مقصد الشارع وغرضه من التشريع تحقيق المصالح والمحافظة عليها لا العمل على مطلق الظاهر ، ومن باب المثال ، ليس من الصحيح

أن تكون مصلحة الصلاة مجرّد التقرب ، وكون مجرّد مساعدة المساكين مصلحة للزكاة .

٦ ـ في تعارض النصّ مع مقاصد الشريعة اتخذ الشاطبي مسلكاً معتدلاً أيضاً ، إنّه يرى هنا أنّ الراسخين في العلم هم أصحاب القدم الثابت في الدين ولا يرجّحون نصاً أو معنى على آخر ، ودائماً يحتاطون بعدم الإخلال بنصّ أو معنى في سبيل الأخذ بمعنى أو نص آخر .

نظرية مقاصد الشريعة عند الإماميّة

لم يكن لهذه المسألة ـ أي مصالح الأحكام ومناطاته ـ مكانة مقبولة في فقه الشيعة ، ولم يتعرّض إليها إلا في موارد قليلة ؛ فإن فقهاء الإمامية من خلال تأكيدهم على خفاء مصالح الأحكام وأنه لا ينالها عقل البشر[٥] لم يتعرّضوا لكشف مناطات الأحكام ومصالحها إلا في موارد قليلة ، وبسبب الخشية من الوقوع في القياس الذي أكّد الأئمة المعصومون على اجتنابه[٦] ابتعدوا قدر الإمكان عن منهج استنباط العقل . ولكن لابدّ من الاعتراف بأنّهم بالغوا في هذا الاحتياط وتأخروا عن التأمل في أهداف ومقاصد الشريعة وإن كان بعض فقهاء الشيعة في العصور المتأخرة ـ مثل الشهيد الأول[٧] ـ لم يغفل عن بحث مقاصد الشريعة ومناطات الأحكام ، ولكن لا يوجد أحد من علماء الشيعة بيّن ـ وبشكل واضح ـ دور مقاصد الشريعة ومصالح الأحكام ، في الوقت عينه الذي يتجنب فيه الوقوع في القياس وفي الإفراط العقلي واتخاذ مناطات الأحكام أساساً يعتمد عليه .

نظام المصلحة في الشريعة

نستطيع القول : إن أكثر القواعد المجموعة في كتب القواعد الفقهية مثل قاعدة « نفي العسر والحرج » وقاعدة « لاضرر » تبيّن لنا ترجيح المصالح في الأحكام الشرعية ، فها هي الشريعة تتجنّب تكليف المكلفين في جميع الأحكام فلا تحمّلهم ما يوجب المشقة والحرج ، وتتنازل الشريعة عن الحكم الأولي الذي تهتم به من أجل التسهيل ورفع العسر عن المكلّف ، ويدلّ على هذا المبدأ الهامّ أنّ التسهيل والتخفيف والرفق بالمكلف من المصالح العقلائية ومن أصول التشريع الإسلامي ، ومن المسلّم به عند فقهاء الإمامية أن بعض أحكام الشريعة مثل العقود والإيقاعات إنما مستندها هو إمضاء الشارع لطريقة العقلاء وعاداتهم وآدابهم الجارية في عرف زمان الإمضاء على أساس المصالح التي يراها العقلاء[٨] .

ومن أمثلة فكرة رعاية الشريعة للمصالح تدرّج الأحكام في التشريع وترقب حدوث مناسبة عملية لتشريع الحكم رعايةً للمصلحة[٩] . وتأكيد فقهاء المسلمين على رعاية مصلحة النظام الذي يقوم عليه المجتمع وتقديم هذه المصلحة على سائر الأحكام والتشريعات مثالٌ آخر على هيمنة هذه الفكرة على التشريع الإسلامي[١٠] .

والأحكام الإرشادية ـ وهي الأحكام التي منشؤها عقل الإنسان ، وقد أمضاها الشارع ووافق عليها ـ بابٌ آخر في أحكام الشريعة يحكي مسايرة الشريعة للمصالح العقلائية ، ولا يدلّ على أن التشريع الإسلامي ليس أجنبيّاً عن المصالح الثابتة عقلاً فقط ، بل تشمل دلالته على موافقة التشريع لهذه المصالح في كثير من الحالات[١١] .

أهداف الشريعة ومقاصدها العامّة في دائرة الأحكام غير العبادية

يبحث الإنسان جاهداً ـ ووفق ميوله النفسية وظرفه ومقتضياته الخارجية ، ومن خلال استخدامه لتفكيره وعقله ـ عن ما يرفع حاجاته المادية والروحية حتى يصل إلى الحياة المنشودة ، والشريعة الإسلامية تسعى لهداية الإنسان في سلوكه وتوجيهاته إلى السير على الطريق الصحيح المنسجم مع الفطرة ، ونتائج هذا السعي ـ المتكوّنة من خلال إصلاح ما توصّل إليه الإنسان من تدابير حياته أو من خلال تكميلها أو إمضائها أو إلغاء الانحرافات والسلوكيات غير الصحيحة ـ تأسيس الأصول والأحكام الاقتصادية والاجتماعية والقضائية المنسجمة مع الفطرة والحاجات الأساسية المتأطرة بإطار الشريعة لتُجعل في متناول الإنسان .

ويمكن القول بنظرة عامّة : إنّ الأهداف والمقاصد الحاكمة في دائرة الأحكام غير العبادية تتلخص في أربعة أهداف هي :

١ـ تلبية الحاجات المادية والمعنوية ، بحيث تكون متوازنة .

٢ ـ رفع منزلة الفكر الإنساني مع حفظ شخصية الإنسان وعزته وكرامته .

٣ ـ المحافظة على جميع حقوق الناس على أساس العدل وجعل الانسجام بين حقوق الفرد وحقوق المجتمع .

٤ ـ ترسيخ نظام القسط وإقامة علاقات عادلة بين البشر جميعهم على مختلف الصعد الاجتماعية والسياسية . .

ولابد من رصد بعض مقاصد الشريعة

ومصالح الأحكام في فقه الإمامية في ثلاثة أقسام : العلاقات المالية والاقتصادية ، القضاء والشهادات ، الحدود والديات .

١ .أهداف الشريعة في العلاقات المالية والاقتصادية

هناك الكثير من الروايات تحث المؤمنين على تقوية الحالة الاقتصادية ؛ فتدعو إلى الاتّجار وإلى العمل الزراعي والمهني واحتراف الأعمال[١٢] ، وكذلك توصي برفع الهمّة في الأعمال الاقتصادية ومباشرة كبار الأمور وعدم الاكتفاء بصغارها[١٣] ، كما تحذّر من الكسل والخمول عن كسب المعيشة[١٤] ، ذلك كلّه يدلّ على أنّ الإسلام يريد من المجتمع أن يكون ساعياً بجهد بالغ ونشاط لتنمية الاقتصاد على مختلف الأصعدة ، فيتحوّل ارتفاع مستوى الرفاهية العامّة والنماء الاقتصادي إلى نتيجة طبيعية لمثل هذه السياسة ، وعلى هذا يتبيّن أنّ الرفاهية العامة والنمو الاقتصادي في نظر الشريعة أمرٌ مطلوب ومستحسن .

ويمكن التعرّف على ثلاثة أهداف في العلاقات الاقتصادية والمالية ـ إضافةً إلى هدف تأمين حاجات المعيشة لآحاد الناس ـ وهي :

١ ـ حفظ السلامة الجسمية والنفسية والفكرية والمعنوية للفرد والمجتمع .

٢ ـ المحافظة على حقوق الإنسان ، ورفض التعدّي على حقوق الآخرين .

٣ ـ تأمين وسائل المعيشة والحياة والرفاهية .

الهدف الأول : حفظ السلامة الفردية والعامّة

هناك روايات كثيرة تؤكّد على إنفاق الثروة المالية في سبيل الخير والمعروف وعلى أعمال البرّ[١٥] ، وتمنع الشريعة البيع والشراء للتباهي والتفاخر الذي يجرّ إلى الفساد ، كما تحرّم ما يُقصد منه الفساد من المكاسب التي لها دور كبير في نشر الفساد الأخلاقي ، ولا يصحّ في الشريعة إنتاج الملوّثات غير الطاهرة والتبادل بها[١٦] . وقد أحلّ القرآن الكريم الطيبات وحرّم الخبائث (الأعراف : ١٥٧) .

وتوجد رواية قيّمة في كتاب تحف العقول تشير إلى بعض أصول التكسّب ، ورد فيها ما ملخّصه : إن كلّ أعمال التكسب التي فيها صلاح الناس وقوامهم جسمانيّاً وروحيّاً محلّلةٌ ومشروعة ، وكل الأعمال التي يحصل منها الضرر والفساد على الإنسان جسمانيّاً وروحيّاً فهي محرّمة ممنوعة[١٧] . وبناء على هذا المبدأ

الأساس فإنّ جميع الأعمال الاقتصادية ـ أعم من التبادل التجاري ، والهبة ، والعارية ، والصناعة ، والإنتاج ـ تقسم إلى قسمين : المجاز وغير المجاز .

ويكن حصر أنواع الأعمال المضرّة بثلاث مجموعات :

١ ـ الأعمال المضرّة على الصعيد الفكري ، مثل إنتاج أو بيع الصليب وكتب الضلال وما يشتمل على الأباطيل والخرافات ، وأي وسيلة تقوّي الكفر والشرك[١٨] .

٢ ـ الأعمال المضرة على الصعيد الجسمي والروحي والمعنوي ، مثل التعامل مع الخمر والقمار واللهو والغناء[١٩] .

٣ ـ الأعمال التي تهدّد سلامة المجتمع وأمنه ، كالربا والرشوة والاحتكار[٢٠] .

إنّ حفظ السلامة الكاملة من جميع الجوانب للفرد والمجتمع وإيجاد مجتمعات نشيطة وفعّالة وسالمة يشكّل أحد الأهداف والمقاصد الأساسية للشريعة . وإن كان الإنسان يبتعد عن الخطر بطبعه وبالفطرة ، لكن كثيراً ما تتغلّب عليه الرغبات النفسية والنزعات الشهوانية ؛ فتحمله على الإتيان بأعمال تسبّب له ـ تلقائياً ـ الضرر الجسدي والروحي ؛ فمن دون سدّ أبواب الإنتاج والاتجار والتكسب التي تجرّ إلى الفساد والأضرار الفكرية أو الجسدية أو الروحية سيكون كل سعي لإيجاد مجتمع سالم ناقصاً وقليل الفائدة . والإسلام من خلال تحريمه لكل أنواع المعاملات الاقتصادية التي يكون لإنتاجها ومتعلّقاتها الآثار السلبية على جسم الإنسان وفكره وروحه ، أو التي تؤدي إلى الإخلال بعلاقات المجتمع . . أظهر تدبيراً حكيماً ببيانه لسبيل الصواب الهادف إلى تأسيس مجتمع بشري سالم .

الهدف الثاني : المحافظة على الحقوق الاجتماعية للفرد

المقصد الثاني للشريعة الإسلامية في الاقتصاد هو تفادي وقوع الظلم والتعدي المالي والاقتصادي على الآخرين ، ومع النظر في الروايات والأحكام نستطيع القول : إنّ الشارع قد رسم لنا عدّة أصول ومبادئ لتأمين حقوق المجتمع لجميع الأفراد بمختلف مستوياتهم :

١ ـ المنع من تضييع حقوق الآخرين باستغلال عدم قدرتهم وجهلهم وعدم معرفتهم لحقوقهم . ومن الأمثلة الشرعية المعتمدة على هذا المبدأ حكم المحافظة الكاملة مع أخذ الاحتياط على حقوق الأيتام في المعاملة[٢١] ، وحكم المنع عن الغش في المعاملة[٢٢] ،

وقاعدة نفي الغرر[٢٣] ، والمنع عن الخداع والتدليس في النكاح[٢٤] ، ومنع غبن الآخرين ، وجعل خيار الغبن للمغبون .

٢ ـ مبدأ المنع عن استغلال المنصب والموقع الأفضل لجلب النفع المجحف بالآخرين ، وبناء على هذا الأصل لابدّ من عدّ أي معاملة فيها استغلال لاضطرار الآخرين من المعاملات غير الجائزة . وإن كان الفقهاء قد احتاطوا في هذا المورد ، ويرون أن المعاملة وإن أوجبت الضرر على الفرد المضطرّ جائزة[٢٥] ، غير أن إطلاق العنان للأفراد الانتهازيين للانتفاع ظلماً أو لإلهاب حياة الآخرين بسبب اضطرارهم لا ينسجم مع أصل منع التعدي والإجحاف الذي هو من المقاصد الأصيلة للشريعة . والنهي عن الاحتكار في الروايات مبني على هذا الأصل أيضاً[٢٦] ، فمن خلال رؤية مقاصد الشريعة لا يوجد أي تبرير للتردّد في حرمة ذلك ؛ وإذا أدى عمل المحتكرين إلى إضرار الناس والإخلال باقتصاد المجتمع ، وأخذ الرشوة الذي يساوي الكفر بالله في الروايات يعدّ من أمثلة استغلال الموقع لتضييع حقوق الآخرين أيضاً[٢٧] ، ووفق هذا المبدأ يحرم أخذ جوائز السلطان الجائر وهداياه بسبب الارتباط به وبعمّاله[٢٨] .

٣ ـ مبدأ أن لا يوجب الانتفاع الاقتصادي لفرد حرمان الآخرين من الثروة الطبيعية ؛ وعلى هذا الأساس يمنع استهلاك الثروة الطبيعية العامة أكثر من الحدّ اللازم إذا سبّب ذلك الاستهلاكُ تضييعَ حقوق الآخرين ؛ ولذا تشير آيات القرآن الكريم إلى أنّ الأرض وخيراتها إنما تخصّ جميع الناس ، قال تعالى : » وَالأَرْضَ وَضَعَهَا لِلأَنَامِ « (الرحمن : ١٠) ، وإعمار الأرض والانتفاع بعطاياها لجميع الناس ، قال تعالى : » هُوَ أَنشَأَكُمْ مِنْ الأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا « (هود : ٦١) ، وعلى هذا الأصل والمفاد القرآني فإن الانتفاع بالموارد الطبيعية حقّ بالقوة لجميع الناس على حدّ سواء ، ولا يكون هذا الحق الذي هو بالقوة فعلياً إلا عن طريق السعي والعمل الجادّ ؛ إذاً ليس للإنسان أن يستفيد من المنافع الطبيعيّة إذا استلزم ذلك فوات حقوق الآخرين بالقوة ومنعهم منها ، فلا يجوز مثلاً لشخص أن يعمر مساحات كبيرة من الأرض أو يملكها من خلال الاستعانة بالسلطة السياسية أو إذا كان يمتلك أدوات إنتاج حديثة إلا في حال عدم حرمان الآخرين من حقهم الطبيعي من الأرض ومعادنها وسائر الثروات الطبيعية .

٤ ـ مبدأ لزوم التعويض للانتفاع المستوفى

مـن الآخـرين وأن لا يقـلّ عـن الاسـتحقاقات العرفيـة ؛ فقـد أجـاز القـرآن الكـريم تسـخير واسـتعمال بعـض أفـراد النـاس للـبعض الآخـر (الزخرف : ٣٢) ، لكن لابد من الإنصاف في هـذا الاسـتعمال ، فيضـع المسـتخدم طاقتـه الفكريـة أو الجسـدية بيـد الآخـرين عـوض الحصول على الثروة والمال ، وإذا كانـت إحـدى المعاملات غير عادلة ، كأن تستلزم صرف بعض الجهد الفكري أو الجسدي لشخص في خدمة شـخص آخـر دون أن يتسلّم مـا بـإزاء جهـده ـ وتكون من غير عوض ـ فإنّ هذه الاستفادة غير عادلـة وغيـر مشـروعة بـل هـي مصـداق لأكـل المـال بالباطـل الـذي منعـه القـرآن الكـريم (البقرة : ١٨٨) ، ولا ينفع فيهـا الرضـا الناشـئ مـن الاضـطرار كمـا تقـدّمت الإشـارة إليـه ؛ إذ المشروعية لا تسـبغ علـى العمـل بهـذا الرضـا ؛ لأنّ ماهية الظلم لا تزول به ؛ فمواجهة الإسلام الجـادّة للتعامـل بالربـا والسـعي الحثيـث لإزالـة جذوره من المجتمع لمـا فـي هـذا التعامـل مـن الظلم والاستغلال غير الصـحيح للسـلطة ؛ لأن الشخص يحصل على الـربح بسـبب تفوّقـه فـي الإمكانات الاقتصـادية ؛ لـذا كانـت حرمتـه فـي الشـرع شـديدة (البقـرة : ٢٧٥) ، والأدلـة العقلائية تدلّ على صحة تشريع حرمتـه أيضـاً ؛ فمن جهة يتسبّب الربا بنشـر الفقـر والحرمـان ، كما تتكدّس ـ من جهة أخرى ـ الثـروة وتختـزن عند آخرين ، ويتبدل استعمال المال من وسيلة يقـوم بهـا المجتمـع إلـى عامـل إخـلال فـي اقتصاده ، ولا يصح فـي النظـرة العقلائيـة أيضـاً حصول الربح من غير عمل . ومع ملاحظة هذه المصالح يتضح أن كل حيلة ومحاولة لتصـحيح المعاملـة الربويـة مـع حفـظ روح الربـا السـلبية والمضرّة ما هي إلا تبديل لشـكل الربـا وصـورته الظاهرية ، ولا يمكن من خلالها إضفاء الشرعية عليه .

فهذه المبادئ والقواعـد يسـتفاد منهـا عـدم شـرعية أيّ عمـل يكـون فيـه اسـتخدامٌ للثـروة الماليـة والاقتصـادية بوصـفها وسـيلة لإخـلال اقتصاد المجتمع وعاملاً لنشر الفقر والحرمان . ومقابل ذلك يحكـم بجـواز اسـتثمار المـال عـن طريق المشاركة في الإنتاج والعمل الاقتصـادي السالم ، كادّخار الأمـوال فـي البنـوك للمشـاركة في الأنشطة الاقتصادية السـالمة شـريطة عـدم ترتّب آثار الربا عليها ، وقـد اتضـح أنـه لا يمكـن تحديـد الآثـار مـن خـلال الصـورة والشـكل الظاهري للعقود .

الهدف الثالث : المحافظة على المصالح العامة للمجتمع

المقصد الثالث للشريعة في المعاملات هو هداية الأنشطة الاقتصادية إلى مصالح عموم الناس ومنافعهم وإلى تأمين الحياة المناسبة للمجتمع ورفاهه المادي على نحو تحقيق حصوله للفرد والمجتمع . ودراسة الأحكام المتعلقة بهذه القسم تهدينا إلى مبادئ وقواعد تحقق بعض الأهداف الآنفة ، وهذه المبادئ هي :

المبدأ الأول : لابد أن تكون الأنشطة والعلاقات الاقتصادية غير مقويّة ولا داعمة لاستحكام الشرك وقدرة الظالمين المترفين ، وكذلك الحال بالنسبة إلى الظلم والطغيان والفساد ؛ فلا يمكن مكافحة هذه المصاديق لقدرات الباطل من غير إزالة جذورها الاقتصادية والمالية المقوّمة لها . وبناء على هذا فإن كل عمل اقتصادي بلحاظ حقيقته الداخلية يساعد على تثبيت وتقوية عوامل الانحطاط أو يكون نتاجه في خدمة هذه العوامل ، فهو في نظر الشريعة الإسلامية عمل غير جائز ، وعلى العكس ، بما أنّ حكومة الصالحين عاملٌ لنموّ المجتمع وتقدّمه فلابد من الأنشطة الاقتصادية التي تساعد على إيجاده وتثبيته ؛ وقد ورد في رواية تحف العقول : إن العمل لأجل الحكّام الظالمين حرام ؛ لأن حكومتهم توجب تضعيف الحق ، وأما العمل مع ولاة العدل فهو سعي في طريق الله ؛ وذلك لأن في ولاية العادل وولاته أحياء كلّ حق وكل عدل وإماتة كل ظلم وجور وفساد ، فلذلك كان الساعي في تقوية سلطانه والمعين له على ولايته ساعياً إلى طاعة الله ومقوياً لدينه[٢٩] ؛ وعلى هذا المقطع من الرواية فإنّ كل عمل يوجب رشد المجتمع وصلاحه ورقيه الاقتصادي والثقافي والمعنوي جائز ، وباختصار كلّ ما يجرّ إلى إحياء الحق فهو جائز ، أما ما يوجب انحطاط المجتمع وفساده أو ضعفه وخموده فهو ممنوع .

المبدأ الثاني : الوقاية من تمركز السلطة الاقتصادية بيد جماعة قليلة في المجتمع ؛ فالمستفاد من القرآن الكريم تشريعه تخصيص بعض الأموال للمصالح العامة وخروجها عن ملكيه الأفراد بطريقة عقلائية ، كما في الآية السابعة من سورة الحشر ، وهي الآية المستند هنا ، والتي تفيد أن ممّا يخالف المصلحة العامة ولا ينسجم مع الإسلام هو وجود جماعة محدودة من الأثرياء لديها السهم الأوفر من الأموال والثروة الاجتماعية ولهم القدرة على نمائها فتكون لهم السيطرة على سائر الأنظمة

السياسية والاقتصادية للمجتمع من خلال إمكانياتهم الاقتصادية ، وكذلك الآية الرابعة والعشرون من سورة التوبة ، تبين بوضوح شدّة الردع عن هذه الظاهرة ، لهذا جعلت الشريعة الأنفال والفيء والمنافع الطبيعية للأمور العامة وتحت تصرف الحكومة الإسلامية ، وهو ما يصنّف من المصالح والتدابير الإسلامية المتخذة بهذا الصدد ، من هنا يمكن القول : إن مركزة الثروة بيد فئة ضئيلة من الناس مبدأ مرفوض في القرآن الكريم ، وفي حالة عدم كفاية الأنفال والفيء للوقاية من تمركز الثروة الاقتصادية وتداولها بيد الأثرياء ، يمكن إجراء حكم الأنفال على أقسام أخرى من الثروات الطبيعة مثل شمول الحكم للصناعات الكبيرة أو جعل أنحاء أخرى للملكية مثل الملكية التعاونية في عدل الملكية الخاصة .

المبدأ الثالث : إرجاع النشاط الاقتصادي لعموم المسلمين ؛ ففي الوقت الذي كانت فيه النساء تتمتع بأقل الحقوق الإنسانية في المجتمعات البشرية ، كان الإسلام قد أعطاهنّ كامل الحقّ في ممارسة النشاط الاقتصادي الحرّ دون تمييز واختلاف ، وأجاز لهنّ منافسة الرجل في جميع المجالات الاقتصادية كالإنتاج والصناعة والتجارة ، باستثناء الإماء والعبيد الذين يكون ناتج عملهم لأسيادهم ، ومن خلال هذا المبدأ نستنتج أنّ جميع طبقات المجتمع يجب أن يتساووا في الاستفادة من التسهيلات الاقتصادية العامة التي تقدّمها الدولة .

المبدأ الرابع : ضرورة تمتع جميع طبقات وأفراد المجتمع في العيش الكريم الذي يتناسب مع شأنهم الاجتماعي ، فيجب أن لا يشعر أيّ عضو من أعضاء المجتمع الإنساني بالحاجة المادية والمعنوية من الناحية المعيشية ، سواء كان مسلماً أو غير مسلم ؛ فقد جعل الله سبحانه وتعالى للفقراء سهماً في أموال الأغنياء ، بل جعلهم شركاء في أموال الأغنياء . إنّ تعيين سهم خاص من المال باسم الزكاة لرفع حاجة المحرومين ، واعتبار ذلك ركناً من أركان الإسلام ، وتخصيص قسم من الخمس للسادة الفقراء ، أكبر دليل على اهتمام الشريعة الإسلامية برفع الحرمان والحاجة من المجتمع ، وهذا لا يعني تأمين الحاجات الأولية الأساسية للإنسان فقط ؛ بل يعني الارتفاع بالمستوى المعيشي إلى الحدّ المتوسط ، أو أكثر قليلاً بحيث يتناسب مع المستوى الاجتماعي العام . وإذا نظرنا إلى مصالح الأحكام الموجودة في الروايات[٣٠] ، أمكننا القول : إنّ الأموال إذا لم تستطع تحقيق هذا الهدف فيجب أن نسلك طرقاً

أخرى ، أو نقوم بتوسيع متعلّقات الزكاة كما فعل أمير المؤمنين عليه السلام في تقريره الزكاة على الخيل[٣١] .

المبدأ الخامس : رعاية الاعتدال في الاستهلاك والاستفادة من الثروة والنعم الإلهية ؛ لأنّ النزعة الاستهلاكية إذا سادت مجتمعاً فسينسحب ذلك إلى حرمان بقية طبقات المجتمع ، وحرمان المجتمعات الأخرى ، بل إنّ الإسراف في الاستهلاك يؤدي إلى حرمان الأجيال المستقبلية الأخرى ؛ لإفضائه للضغط على موارد الطبيعة التي تتعلّق بجميع البشر في جميع الأجيال ، وفي الحقيقة إنّ ذم الإسراف الوارد في التعاليم الدينية ، والأمر بالاعتدال[٣٢] كان من أجل الحفاظ على الثروات الطبيعية التي تتعلّق بجميع الأجيال القادمة ، إضافة إلى أنّ زيادة الاستهلاك يؤدي إلى زيادة تلوّث الطبيعة . وقد ورد في الرواية عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال : « المال مال الله يضعه عند الرجل ودائع ، وجوّز لهم أن يأكلوا قصداً ويعودوا بما سوى ذلك على فقراء المسلمين »[٣٣] ، كما أنّ الإسراف في الاستهلاك لطبقة من طبقات المجتمع ، والحرمان المادي لطبقة أخرى يعارض مقصد العدالة الاجتماعية التي هي من المقاصد العليا للإسلام .

وخلاصة الأمر

إنّ الأصول التي يمكن استخراجها من المصادر الإسلامية والتي يمكن أن تكون عنواناً للمعايير والقواعد الحاكمة على العلاقات والأنشطة الاقتصادية ، هي :

١ ـ حظر النشاطات الاقتصادية التى تؤدي إلى الفساد الأخلاقي .

٢ ـ منع النشاطات الاقتصادية التي تؤدي إلى فساد العقل .

٣ ـ منع النشاط الاقتصادي الذي يُضعف المعتقدات الدينية والايمان .

٤ ـ منع الأعمال الاقتصادية التي تُضعف البدن .

٥ ـ حظر أيّ نوع من أنواع سوء الاستفادة من جهل الإنسان ، والاحتيال .

٦ ـ منع استغلال اضطرار الإنسان . ٧ ـ منع النشاطات الاقتصادية في ظلّ الأزمات الاقتصادية في المجتمع .

٨ ـ منع استغلال النفوذ الاجتماعي في الإضرار بالآخرين اقتصادياً .

٩ ـ المنع من الاستفادة أكثر من الحاجة الفعلية للثروات الطبيعة والتي تؤدي إلى تضييع حقوق الآخرين والأجيال القادمة .

١٠ ـ منع تسخير الآخرين دون مقابل .

١١ ـ منع تقوية الظالمين عن طريق النشاطات الاقتصادية .

١٢ ـ الالتزام الكامل بالعهود الاقتصادية .

١٣ ـ تأمين الفرص الاقتصادية للجميع بصورة متساوية .

١٤ ـ الاستفادة من الإمكانات والخدمات من قبل جميع أفراد المجتمع .

١٥ ـ منع تركيز الثروة في يَد الأقلية .

١٦ ـ استفادة المحتاجين من ناتج عمل الأغنياء .

١٧ ـ الاعتدال في استخدام مصادر الثروة والنعم الإلهية والنهي عن الإسراف في الإنتاج .

١٨ ـ منع الأعمال الاقتصادية غير العادلة كأكل الربا .

١٩ ـ المنع عن الإسراف وتجاوز الحدّ وتضييع الأموال .

دور الزكاة في تحقيق الأهداف الاقتصادية للشريعة

وضع الإسلام مسؤولية رفع حرمان الفقراء على عاتق المسلمين أنفسهم ، وذلك عن طريق تخصيص قسم من الأموال ، ومشاركة الفقراء في أموال الأغنياء . فجعلها مسؤوليةً مباشرة ، وجعل دور الدولة واسطةً في إيصال الأموال إلى الفقراء ، وهناك روايات متعدّدة تدلّ على مشاركة الفقراء في أموال الأغنياء ، بل اعتبرت الزكاة مالاً للفقراء وحقاً مسلّماً لهم . ومن هذا المنطلق ، ليس للأغنياء الحقّ في أن يمنّوا على الفقراء ؛ لأنهم في الحقيقة إنما يدفعون سهم شركائهم في الأموال . والروايات التي اعتبرت سقف استفادة الفقراء من الزكاة هو رفع جميع حاجاتهم حتى الوصول إلى المنزلة الاجتماعية اللائقة . . أشارت إلى مسألة مهمّة وهي رفع التمييز الطبقي في المجتمع ؛ ولذلك لابد أن يتمتع أولاد العوائل المحرومة من جميع الإمكانات اللائقة واللازمة من أجل رفع المستوى المادي والمعنوي والعلمي والثقافي لهم ، أسوةً بسائر أفراد المجتمع[٣٤] ، بل لقد أجيز للمحرومين والفقراء الاستفادة من الزكاة في القيام بمناسك الحج ، والتحرّر من العبودية ، والاستفادة من المسكن المناسب ، والخادم في حال الضرورة[٣٥] .

موارد تعلّق الزكاة من حيث المقاصد والمصالح

من المباحث المهمّة في مسألة المصالح ومقاصد الأحكام ، انحصار تعلّق الزكاة بالموارد التسعة التي أفتى بها فقهاء الشيعة . ومن

الواضح أنَّ قسماً كبيراً من الثروات ، ومجموعة كبيرة من الأغنياء لا يشملهم حكم الزكاة ، بل إن هذا الحكم يغطّي مجموعة قليلة من أصحاب الثروة ، وما يدعو إلى التساؤل هو نتائج هذه الرؤية ؛ لأنَّ الآثار العديدة التي أشارت لها الروايات لمعطي الزكاة مثل : اختبار الأغنياء والرأفة والرحمة على أهل المسكنة والحث لهم على المواساة ، وأداء شكر نعم الله عز وجل والطمع في الزيادة ، وتكفير الذنوب . . سوف تشمل هذه المجموعة القليلة ويُحرم باقي الأغنياء من هذه الصفات[٣٦] . والإشكال الآخر هو وجود روايات صريحة تشير إلى أنَّ هذا الحكم (الزكاة) يلبّي جميع حاجات المحرومين والمساكين ، وأنّ تحديد مقدارها هو علم الله سبحانه وتعالى بكفاية ذلك[٣٧] . ونحن نعلم اليوم أنّ هناك أعداداً ضخمة من المحرومين في المجتمع الإسلامي ، وهم بحاجة إلى أمور أساسية وضرورية كالمسكن المناسب ، والعمل ، والدراسة ، والعلاج ، وإمكانات المعيشة الأخرى ، وجميعهم يحتاجون لعيش كريم بمستوى الكفاف لا يمكن تلبيته عن طريق مصارف الزكاة المذكورة ، والشيء الوحيد الذي يؤمّن حاجة المسلمين المحرومين في جميع نقاط العالم هو تعلّق الزكاة بجميع أو القسم الأعظم من أموال التجارة والإنتاج .

إنَّ مقارنةً بسيطة بين حكم الزكاة والخمس ، ومع الأخذ بنظر الاعتبار أن مقدار الخمس هو ضعف مقدار الزكاة ـ بالإضافة إلى أنه يشمل جميع الدخول السنوية ـ ومع ذلك فإنّ نصفه يختص برفع حاجات قسم خاص ومحدود من فقراء المجتمع الإسلامي وهم الهاشميون ، دليل آخر على هذا المدّعى . فإذا أخذنا بنظر الاعتبار مصالح الحكم لا يبقى مجال لانحصار الزكاة في الموارد التسعة المذكورة إلا القول باختصاصها بظروف زمانية خاصة ، والشاهد على هذا المدّعى عفو النبي ٢ عما سوى هذه الأشياء .

٢ـ مقاصد الشريعة في مجال القضاء والشهادات

يمكن تلخيص مقاصد الشريعة العامّة في باب القضاء في الموارد التالية :

١ ـ الدفاع عن حقوق أفراد المجتمع بصورة متساوية دون تمييز ، والمنع من تضييع الآخرين لها .

٢ ـ رعاية شخصية الإنسان وكرامته من مختلف أفراد المجتمع قضائيّاً .

٣ ـ إيجاد الأمن والطمأنينة بين أفراد

المجتمع ورفع الخوف والقلق فيما يخصّ إحقاق حقوقهم عن طريق الحق والعدالة .

٤ ـ إقامة نظام قضائي قادر على كشف الحقيقة ، وإزالة الاختلافات ، وكشف الجرائم بأقلّ نسبة من الخطأ .

٥ ـ تضييق الخناق على المجرمين ، ومنع التجسّس وإشاعة الفحشاء في الجرائم الأخلاقية .

وللوصول إلى تحقيق أهداف الإسلام في القضاء بالحقّ والعدل ، فقد أخذ بنظر الاعتبار ثلاثة أساليب في أصول المحاكمات ، وشرائط القاضي ، والقوانين الجزائية والحقوقية ، وقام بتشريع الأحكام الخاصّة في ضوء تلك القوانين . أما الأصول والسياسات التي شرّعها الإسلام والتي تنضوي تحت هذه الأقسام الثلاثة طبقاً للمصالح الاجتماعية ، ولتحقّق المقاصد المذكورة سابقاً ، فهي :

١ ـ تصدي الإنسان العادل واللائق لمقام القضاء .

٢ ـ وثاقة الشهود وعدم وقوعهم في مظانّ الاتهام .

٣ ـ إثبات الجرم على أساس الإقرار أو قيام البيّنة .

٤ ـ تعدّد الشهود أكثر من الحدّ الطبيعي في موارد الاشتباه في الشهادة ، أو تكميلها بشهادات أخرى .

٥ ـ وجوب أداء الشهادة وحرمة كتمانها .

٦ ـ تشريع القسامة .

٧ ـ التشدّد في إقامة الشهادة في الاتهامات الجنسية .

ولمزيد من تعميق هذه المقاصد والأهداف العليا ، نقول :

١ ـ من الشروط المعتبرة في القاضي ، عدالتُه واتصافه بالصفات الروحية والمعنوية التي تبعده عن الذنوب والمخالفات الكبيرة[٣٨] ، وهذا الشرط المهم كفيل بصيانة الأحكام الصادرة عن القاضي من تأثير المال ، والسلطة ، والعلاقات العائلية والقومية والمذهبية . وقد أجاز الإسلام القضاء والتصرّف في دماء وأموال وأعراض الناس للأشخاص الذين يتصفون بصفات التقوى والعدالة فقط ، حيث يمكن من خلال تلك الصفات أن يتغلّب القاضي على جميع العوامل المذكورة سابقاً . إنّ وجود نظام التربية الروحية والمعنوية الفعّال وقدرة الإسلام الكبيرة استطاعتا أن تلزم القضاة المسلمين بمثل هذا الشرط الصعب ؛ ومن هذا المنطلق ساوت الروايات الإسلامية بين أخذ الرشوة من

قبل القاضي والكفر بالله سبحانه وتعالى ، بل اعتبرته خارجاً عن دائرة الإسلام[٣٩] ، كما أمر الإسلام بتساوي سلوك القاضي مع المتهمين حتى في النظرة والكلام ، ومنع القضاء في حالة الغضب ؛ وهو ما يؤكد على لزوم سلامة حكم القاضي من أي شائبة تعكّر صفاء العدالة ، سواء كانت شعورية أو لا شعورية[٤٠] ، وعلى هذا الأساس فإنّ موضوع عدالة القضاء من أهم المصالح في باب القضاء ، ولابد أن تكون حاكمة على جميع الأحكام والتشريعات ، أي أنّ كل حكم يخالف هذه القاعدة يسقط عن دائرة الاعتبار .

٢ ـ إنَّ الدور الذي يلعبه الشهود في كشف الحقيقة جعل شرط « الوثاقة التامة » فيهم أمراً لازماً وضرورياً[٤١] ، وأنّ شهادة أيّ شاهد سوف تفقد قيمتها إذا كان الشاهد محلّ اتهام[٤٢] ؛ من هنا عدّت شهادة من يكون أحد طرفي الدعوى كالشريك والأجير والعبد فاقدةً للاعتبار ، كما أنّ وجود عداوة سابقة يمنع من الشهادة أيضاً[٤٣] .

من جانب آخر ، كل من يعرف الحقيقة ويدعوه صاحب الحق لأداء الشهادة يجب عليه الحضور في المحكمة لأداء الشهادة[٤٤] ، وهذا ما يعطي القضاء فرصةً كبيرة للوصول إلى الحقيقة ويستطيع من خلالها جبران النقص الحاصل من اعتبار شرط الوثوق أو العدالة للشهود .

٣ ـ إنَّ هدف حصول القاضي على الحقيقة وتقليل احتمال الخطأ جعل الإسلام يقبل شهادة النساء ويساويها في بعض الأحيان بشهادة الرجال ، وقد نحتاج في موارد أخرى إلى تكميلها بزيادة الشهود ؛ فالآية الشريفة تقول : ﴿ وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنْ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الأُخْرَى ﴾ (البقرة : ٢٨٢) ، فقد اعتبر سبب معادلة شهادة امرأتين برجل واحد هو مساعدة المرأة على التذكّر في حال النسيان . ومن خلال هذه الآية والروايات الأخرى يتبين أنَّ علة زيادة عدد الشهود في النساء هو تقليل احتمال الخطأ في شهادتهنَّ ، وقد ورد بيان هذا الحكم في إحدى الروايات في تفسير الإمام العسكري عليه السلام ، حيث قال فيها : « إذا ضلّت إحداهما عن الشهادة فنسيتها ذكّرت إحداهما الأخرى بها ، فاستقاما في أداء الشهادة »[٤٥] ، وهذا الحكم هو في الحقيقة دعم للمرأة في القيام بشرط الشهادة الصحيحة . وبعبارة أخرى : إذا ما نسي أحد الأشخاص بعض

جزئيات الحادثة حين الشهادة فإنَّ شهادته تسقط عن الاعتبار . أما بالنسبة إلى النساء فإنَّ المرأة يمكنها رفع الإبهام والشك عن طريق الاستعانة بالمرأة الأخرى .

٤ ـ أشارت بعض الروايات إلى ملاك عدم قبول شهادة النساء في أمر الطلاق ، فقد جاء في كتاب علل الشرائع عن أبي الحسن الرضا عليه السلام أنه قال : « علّة ترك شهادة النساء في الطلاق محاباتهنَّ النساء ؛ فلذلك لا تجوز شهادتهنَّ إلاّ في موقع الضرورة »[٤٦] ، أي أنّ المنع من شهادتهنَّ في هذه المسألة هو محاباتهنّ بنات جنسهنَّ في هذه المسألة .

٥ ـ أما بالنسبة إلى قبول شهادة النساء في مورد القصاص والقتل فهي مختلفة نوعاً ما ، فبعض الروايات سلّمت بقبول شهادتهنَّ وعلّلت ذلك بعدم إمكان ضياع دم امرء مسلم هدراً ؛ لأنَّ عدم قبول شهادتهنَّ في بعض هذه الموارد يؤدي إلى إفلات القاتل من قبضة القانون[٤٧] ، وفي مقابل هذه الرواية هناك رواية أخرى عن الإمام الصادق عليه السلام في هذه المسألة قال فيها : « تجوز شهادة المرأة في الشيء الذي ليس بكثير من الأمر الدون ، ولا تجوز في الكثير »[٤٨] . والآية ٢٨٢ من سورة البقرة تشير أيضاً إلى احتمال وقوع النسيان من قبل النساء ؛ ولذلك فإن مصلحة الحكم في الموضوعات التي تؤدي إلى صدور الحكم بالقتل والقصاص تستوجب مزيداً من الاحتياط ، وأحد الطرق لحلّ الاختلاف بين هذه الروايات هو أن نقبل الرواية الأخرى (قبول شهادة النساء) على وقوع القتل لإثبات الدية ، ولا نكتفي بشهادة النساء في النوع الثاني من الموضوعات أي إثبات القصاص ، وهذا الرأي ينسجم مع مصالح الشريعة في باب الاحتياط في الأمور المهمّة ، كمسألة الدم من جهة عدم ضياع دم مسلم هدراً .

٦ ـ ولتحقيق الهدف الآخر للشريعة ، وهو الحيلولة دون هروب المجرم من العقاب ، اقترح الإسلام طريقاً استثنائياً في خصوص إثبات الجنايات الكبرى كالقتل ، فإذا فقد المدّعي البينة لإثبات دعواه فإنَّ المدعى عليه يمكن تبرئته من التهمة إذا أقسم ؛ ولأهمية مسألة القتل وللحيلولة دون فرار أيّ شخص من قبضة العدالة ، وضعت الشريعة الإسلامية قانون « القسامة » ، أي شهادة خمسين شخصاً مع الحلف لإثبات الجرم على المتهم[٤٩] . وهناك رواية في وسائل الشيعة تشير إلى علّة تشريع هذا الحكم ، وتقول : « وصارت البيّنة في الدم على المدعى عليه

واليمين على المدعي ؛ لأنه حوط يحتاط به المسلمون ؛ لئلا يبطل دم امرء مسلم ، وليكون ذلك زاجراً وناهياً للقاتل لشدّة إقامة البينة على المحجور عليه ، لأنَّ من شهد على أنه لم يفعل قليل وأما إنْ جعلت خمسين رجلاً فلما في ذلك من التغليظ والتشديد والاحتياط لئلا يهدر دم امرء مسلم »[٥٠] ، وهذه الرواية تؤيد مرّةً أخرى قيام الأحكام القضائية على أساس المصالح الاجتماعية ، وقد بُيّنت فيها بعض المصالح ، مثل عدم ضياع دم امرء مسلم ، وعدم ضياع حقوق أفراد الأسرة والحيلولة دون هروب القاتل الذي قد يكون بارعاً في عدم ترك أيّ أثر للجريمة . وهذه الطريقة خطوة وقائيّة ؛ لأنَّ مسألة القسامة جعلت إمكان الفرار من العدالة مسألة صعبة ؛ فالقاتل لا يمكن أن يلوذ بالفرار من العقاب بالاعتماد على التخطيط الدقيق ، ومن جهة أخرى فإنّ زيادة عدد الشهود إلى خمسين نفراً قلّل كثيراً من التواطئ على الكذب ، وأوجد نوعاً من الاطمئنان بصحّة شهادتهم على الشخص الذي عجز عن إقامة أيّ نوع من الأدلّة على براءته .

٧ ـ يحتاج إثبات الزنا إلى عدد مضاعف من الشهود ، خلافاً لبقية الجرائم الأخرى ، وقد ذكرت مصلحتان في الروايات لهذا الحكم :

الأولى : المنع من إشاعة الفساد والسعي لستر الجريمة ، جاء في الرواية : « وجعل ما دون الأربعة شهداء مستوراً على المسلمين »[٥١] ، والصعوبة في هذه المسألة هي أنه إذا تخلّف أحد الشهود الأربعة في وقت أداء الشهادة فإنّ الشهود الثلاثة يجب أن يُجلدوا ، وإعلان هذه الجريمة نفسها يساعد على إشاعتها إضافة إلى أنه يضرّ بكيان الأسرة .

الثانية : إنّ هذا الحكم إنما يختصّ بالذين لا يمتنعون ولا يبالون بالقضايا الأخلاقية ، ولا يسترون على أنفسهم ؛ فهناك روايات متعدّدة عن الرسول والإمام علي عليه السلام ، تؤكّد على أنهما كانا يتجاهلان إقرار المذنبين بمثل هذه الذنوب[٥٢] . روي عن الإمام الرضا عليه السلام في جواب رسالة محمد بن سنان ، فكتب : « لشدّة حدّ المحصن ؛ لأنّ فيه القتل فجعل الشهادة مضاعفة مغلّظة »[٥٣] . يعني أنّ المصلحة وعلّة التشدّد في شهادة زنا المحصن هو العقوبة القاسية ، ومع ذلك فإنّ هناك عدداً قليلاً قد ابتلوا بمثل هذا الذنب . وعلّة تجنب الشارع زيادة عدد المحكومين بهذا العقاب إما أن يكون رعاية المصلحة العامّة في تقليل المحكومين بهذه العقوبة الشديدة ، أو إيصالها إلى أقلّ نسبة من احتمال الخطأ .

٣ـ مقاصد الشريعة في القوانين الجزائية والجنائية (حدود ، قصاص ، ديات)

من مقاصد الشريعة في القصاص عقاب الجاني وإقامة العدل في المجتمع ، وشفاء غيظ أقارب المجني عليه ، وتطهير المجرم ، ومنع الجرم والحيلولة دون ارتكاب الجرائم من قبل الآخرين .

وهنا بعض هذه المقاصد في الأحكام الجزائية والجنائية :

١ ـ وضعت بعض الحدود الإلهية في مقابل الحقوق الخاصّة لأفراد المجتمع ، والبعض الآخر في مقابل التعدّي على الحقوق العامة والمصالح المادية والمعنوية للمجتمع ، وبعض الحدود ذات حقيقة مزدوجة كالسرقة . أما وظيفة الدولة في مورد القسم الأول فهي أن تمنع بعض المتمرّدين من إظهار أيّ ردود فعل عكسية وإجرائها من قبل الدولة بصورة صحيحة ، وفي المجموعة الثانية فإن إمام المسلمين باعتباره « أمين الله على خلقه »[٥٤] قد أخذ على عاتقه وظيفة الدفاع عن المصالح العامة للمجتمع ، وإقرار الأمن والعدالة ، وإيجاد الجوّ الأخلاقي والمعنوي النظيف ، وحراسة الحقوق العامة والتصدّي للمتخلّفين .

٢ ـ إنّ محاسبة الدولة على التعدي على الحقوق الخاصة إنما يتحقق إذا اشتكى أصحاب الحقّ فقط ؛ لأنَّ هدف الحكومة بالنسبة إلى حقوق الناس هو إرجاع الحق إلى أصحابه وإقامة الحق والعدل ، أما هدفها بالنسبة إلى الحقوق العامة فهو تنبيه الخاطئ ، ومنع الآخرين من التعدّي ، وإصلاح الآثار السلبية في المجتمع ؛ فإذا ما تحقّقت هذه الأهداف دون عقاب ومحاكمة فإن الشرع لا يصرّ على إقامة ذلك . أما إذا كان الجرم علنياً ووصل إلى المحكمة ، فلا يوجد طريق آخر لمنع إجراء الحدود حتى بالنسبة للدولة الإسلامية ، إلا إذا أقرّ المجرم بجرمه قبل إلقاء القبض عليه في المحكمة ، وفي هذه الصورة يكون الحكم مشفوعاً بالرأفة والتسامح .

ورد في الرواية أنه : « إذا نظر (الإمام) إلى رجل سرق (له) أن يزبره وينهاه ويدعه ، قلت : وكيف ذلك ؟ قال : لأن الحق إذا كان لله فالواجب على الإمام إقامته وإذا كان للناس فهو للناس »[٥٥] ، وقد اعتبرت هذه الرواية السرقة نقضاً للحقوق الخاصّة بالناس ؛ لأنها تؤكد على أن وظيفة الإمام في التصدي للسارقين هو منعهم من القيام بالسرقة حين القيام بهذا

العمل فقط . وهناك روايات أخرى اعتبرت حدّ السرقة بعد مراجعة صاحب الحقّ للقاضي من حقوق الله سبحانه وتعالى كما هو الحال في حدّ شرب الخمر والزنا ، فلا يحتاج إلى طلب صاحب الحق . ومن جملة تلك الروايات رواية الحلبي عن الإمام الصادق عليه السلام ، عندما التمس صفوان النبي أن يعفو عن قطع يد من سرق رداءه ، فقال النبي: « هلا كان هذا قبل أن ترفعه إليّ »[٥٦] ؛ حيث نستنتج من هذه الرواية أنّ السرقة قبل رجوعها إلى الإمام مسألة شخصية ؛ ولذلك يمكن أن يعفو عنها صاحب الحقّ ، أمّا بعد إرجاعها إليه فتصبح مسألة عامة خارجة عن اختيار صاحب الحقّ نفسه ؛ فتتحوّل إلى الإمام والدولة الإسلامية ، ومن هذا النوع رواية البرقي في مسألة السارق الذي حضر عند الإمام علي عليه السلام وأقرّ بذنبه فقال : « إذا أقرّ الرجل على نفسه فذاك إلى الإمام إن شاء عفا وإن شاء قطع »[٥٧] . وهناك روايات أخرى أيضاً في مسألة كتمان الذنوب والجرائم التي تؤثر على عفّة المجتمع إذا كانت غير معلنة ، تقول الرواية : « فوالله لتوبته فيما بينه وبين الله أفضل من إقامتي الحدّ عليه »[٥٨] .

٣ ـ أما بالنسبة إلى تشديد الحكم وتخفيفه ، فهو إنما يكون في ظلّ تحقيق أهداف الشريعة ؛ فهناك فرق في إقامة الحدّ في جرائم الفساد الجنسي بين من يتمكّن من إشباع غريزته الجنسية عن طريق مشروع ومن يفتقد هذا الطريق ؛ فعقوبة الأول الرجم والثاني الجلد ، ورواية حريز تشير إلى حكمة الفرق بين العقوبتين : « الذي يزني وعنده ما يغنيه »[٥٩] ، أي أنّ الشخص الذي يزني وعنده ما يُشبع غريزته الجنسية حكمه الموت ، وكذلك الشيخ الذي يزني فإن عقوبته تكون أشدّ ؛ لأنه قد تجاوز فترة الشبق الجنسي[٦٠] ، وكذلك من يُقدم على جريمة الزنا بحيث يراه عدّة أشخاص ؛ لأنّ ذلك يكشف عن استهتاره بالقيم الإسلامية والحدود الإلهية .

٤ ـ أما حكم الإسلام بالنسبة الاغتصاب ، وهو تعدٍّ على الشخصية الإنسانية ، فهو الموت ، وكذلك الذي يستغلّ الفرصة التي يوفّرها له الإسلام فيعتدي على عفاف المسلمات بالزنا فإنّ عقوبته الموت أيضاً ، وهناك رواية عن محمد بن مسلم عن الإمام الرضا عليه السلام في بيان علّة الحكم بالموت على من يحكم عليه ثلاث مرات جلداً ، حيث تقول الرواية : « علّة القتل في إقامة الحدّ في الثالثة لاستخفافهما وقلّة مبالاتهما بالضرب حتى كأنه مطلقاً لهما الشيء »[٦١] ، أي أنّ من عوامل

تشديد العقوبة على الشخص عدمَ اهتمامه بالحدود الإلهية وشعوره بالحرية المطلقة من أيّ قيد .

٥ ـ من أهداف الشرع تضييق الخناق على الجناة ، وإنَّ تشريع القصاص وفسح المجال لعائلة المقتول للاقتصاص من المجرم يؤمّن هذا الهدف ؛ فقد ورد عن الإمام السجاد عليه السلام في بيان الآية الشريفة : ﴿ وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ ﴾[٦٢] أنّه قال : « ولكم يا أمّة محمد في القصاص حياة ؛ لأنَّ من همّ بالقتل فعرف أنه يقتصّ منه فكفّ لذلك عن القتل كان ذلك حياة الذي همّ بقتله ، وحياة لهذا الجاني الذي أراد أن يقتل ، وحياة لغيرهما من الناس إذا علموا أنَّ القصاص واجب لا يجترون على القتل مخافة القصاص »[٦٣] ؛ ولذلك فإنَّ إيجاد الأمن في المجتمع يتحقّق بمجرد تحويل الاقتصاص إلى أولياء المقتول ، ولا يحتاج إلى إجرائه في جميع الحالات ، والإسلام رغّب أولياء المقتول بالعفو .

٦ ـ والحكمة من تشريع الحدود الإلهية كالقصاص ، إقامة العدل والحيلولة دون وقوع البشر في وحل الذنوب والجرائم ؛ فطبقاً للروايات الواردة . . حدّ الله سبحانه وتعالى للإنسان حدوداً ، وجعل عقوبةً لتجاوز هذه الحدود[٦٤] ، وإن وظيفة تشريع الحدود الإلهية هي الدفاع عن الحقوق الإنسانية ، أي أنّ إقامة الحدود الإلهية نوعُ دفاعٍ عن نظام العدل في مجال التشريع والتكوين ، ورد في الرواية : « يبعث الله رجالاً فيحيون العدل فتحيى الأرض لإحياء العدل »[٦٥] ، وفي روايات أخرى اعتبر إجراء الحدود سبباً لطهارة المجرم من الذنب وزوال العقوبة الأخروية : « علّة ضرب الزاني على جسده بأشدّ الضرب لمباشرته الزنا واستلذاذ الجسد كلّه به ، فجعل الضرب عقوبةً له وعبرةً لغيره »[٦٦] .

٧ ـ إنَّ إجراء الحدود إذا لم يؤمّن أهداف الشريعة ومقاصدها أحياناً أو أدّى إلى نتائج عكسيّة ، فقد أعطت الشريعة الإسلامية الإمام والدولة الحقَّ في توقيف هذه الحقوق ؛ فقد روى الشيخ الطوسي عن الإمام علي عليه السلام أنه قال : « لا أقيم على رجل حدّاً بأرض العدو حتى يخرج منها مخافة أن تحمله الحميّة فيلحق بالعدو »[٦٧] ؛ فمن خلال هذا الهدف والمصلحة المنصوصة في هذه الرواية يكون لإمام المسلمين أن يوقف إجراء الحدود إذا ما لاحظ من خلال الرؤية العميقة والحكيمة أنّ إجراءها يؤدي إلى مفاسد أكبر ؛ لأنّ النكرة في سياق النفي تفيد شمول الحكم لجميع الأفراد ،

ويثبت لزوم رعاية كامل المصالح في إجراء الحدود الإلهية .

إنَّ تسامح النبي الأكرم والإمام علي عليهما السلام في إجراء الحدود في حقّ العاصين الذين اعترفوا بذنوبهم ، وطلبوا إجراء الحدود عليهم ، يدلّ دلالةً واضحة على أنه إذا تحققت أهداف الشارع من دون إجرائها فله (الشارع) أن يغضّ الطرف عن إجرائها ، وإنّ العفو عن ذنوب العاصين الذين أقرّوا بذنوبهم أو الذين هربوا حين إجراء الحدود ، مثالٌ آخر على رعاية جانب المصلحة من جانب الشريعة .

الاختلاف في القصاص بين المسلمين وغيرهم

من المباحث المثيرة للاهتمام في دراسة رؤية الشريعة لجانب المصلحة في باب القصاص ، اختلافُ حكم قصاص المسلمين عن غير المسلمين ، فطبقاً لما ورد في الروايات ، إذا تعمّد أحد المسلمين قتل غير المسلم فلا يقتصّ منه ، لكن إذا حدث العكس فيجب أن يقتص من غير المسلم أو يدفع الديةَ كاملة ، والرواية الواردة في الكافي تقول : « المسلمون إخوة تتكافأ دماؤهم »[٦٧] ، وهذا الاختلاف لا يوجد بين المسلمين ؛ لأنّ المسلمين تتكافؤ دماؤهم ، وإن اختلفوا في الطبقة الاجتماعية أو منزلة الإيمان والتقوى ، وهذا التساوي ينعدم بين المسلمين وغير المسلمين ، لكنّ هذا التمييز لا يرجع إلى الاختلاف في الدرجة الإنسانية ؛ بل إنّ غير المسلم الذي لم يتلوّث بحضيض الشرك يتمتع بكامل الحقوق والمنزلة الإنسانية ؛ ولذلك يتمتّع المسلمون وغيرهم بمستوى معيشي كافٍ ، ولابد أن تتوفّر لهم الحياة الآمنة المستقرّة .

إنّ المساواة بين المسلمين وأهل الذمة في المحاكم وأمام القانون ، وهو أصل إسلامي مسلَّم ، يؤيّد هذا الأمر ؛ ولذلك تصدّى الإسلام وبشدة لكلّ ما يهدّد أمن غير المسلمين ، فقد ورد في الحديث : « وسألته عن المسلم : هل يقتل بأهل الذمّة وأهل الكتاب ؟ قال : لا ، إلا أن يكون معتاداً لذلك »[٦٨] ؛ فعقوبة « اعتياد القتل » للمسلم الذي يهدّد أرواح غير المسلمين يشير وبصورة واضحة إلى رعاية الإسلام الحقوق الإنسانية لغير المسلمين وما تفوّه به أمير المؤمنين عليه السلام عندما اعتدى معسكر معاوية على امرأة ذمّية غير مسلمة ، حيث قال : « فلو أنّ امرءاً مسلماً مات دون هذا أسفاً ما كان عندي ملوماً بل كان عندي به

جديراً » ، يبيّن المكانة الإنسانية الكبيرة لغير المسلمين في الإسلام[٦٩] .

ومع ذلك ، لا يستفيد غير المسلمين من تمام المزايا التي يتمتع بها المسلمون في المجتمع الإسلامي ؛ مع أنهم يعتبَرون مواطنين في الدولة الإسلامية ، والإسلام ينظر لهم نظرةً إنسانية ويحميهم ويرأف بهم ، دون الأخذ بنظر الاعتبار انحرافهم العقائدي والأخلاقي والسلوكي ؛ ولذلك يمكن ملاحظة الاختلاف بينهم وبين المسلمين في حقوق المواطنة التي لا ترجع إلى الشخصية الإنسانية للفرد . ومن الحقوق التي لا تنبع من الحقوق الإنسانية هو حقّ القصاص ؛ فإنّ القصاص قانونٌ وضع على أساس المصالح الاجتماعية ؛ ولذا ليس له مكانة متساوية في جميع الأنظمة الحقوقية ؛ لأنّ بعض المدارس الحقوقية تشرّع ذلك وبعضها لا تقبله ، فما يقتضيه الشأن الإنساني هو الدفاع عن أرواح البشر وعدم هدر دمائهم ؛ والإسلام يوفّر الأمن للمسلمين وغير المسلمين على حدٍّ سواء ، ويضمن إعطاء الدية لأولياء الدم من غير المسلمين .

إنَّ دفع الدية للمسلم الذي قتل مسلماً آخر ، بل وحتى عن طريق غير المسلم ، يؤيّد هذه النقطة بالذات ، وهو أنّ القصاص لا يرتبط بالشأن الإنساني ، وأنّ هناك بدلين مقابل دم الإنسان : أحدهما نفس القاتل ، والثاني الدية . وكذلك فإن وجوب رفع الدية هو بسبب إراقة دم غير المسلم لما له من منزلة إنسانية ، ولكن لا يجوز الاقتصاص من المسلم في مقابل غير المسلمين .

أين يكمن المقصد في التمييز في الدية بين المرأة والرجل ؟

يمكن فهم سبب اختلاف مقدار دية المرأة والرجل إذا عرفنا أنّ الإسلام لا ينظر إلى تساويهما في المنزلة الإنسانية فقط ، كما لا يميّز بينهما في المرتبة والمنزلة الاجتماعية الثانوية ، كما ورد في الآية : ﴿ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّـهِ أَتْقَاكُمْ ﴾ (الحجرات : ١٣) ، من هنا يتبيّن أنه لا تفاوت بين المرأة والرجل في القيمة الإنسانيّة . والأمر الذي يؤيّد ذلك هو عدم الاختلاف بينهما في حكم القصاص ، وحصره في مقدار الدية ، وهو ما يقوم على أساس اجتماعي واقتصادي بحت ، فدليل دفع الدية إلى أفراد عائلة القتيل ، مع قدرتهم على الاقتصاص والعفو ، ليس له إلاّ بُعد مادي ؛ فإذا قتل الرجل فإنّ أفراد أسرته فقدوا بقتله السند الذي يؤمّن معيشتهم ، ولابدّ أن يملأ هذا الخلأ

والنقص في تأمين الحياة المادية ، ويقلّل من الصعوبات التي تمرّ بها العائلة ، وهذا الأمر لا وجود له في قتل المرأة من جانب الرجل أو امرأة مثلها ؛ لأنَّ أفراد العائلة لا تفتقد سندها المادي الذي يؤمّن معيشتها ، وإذا ما قرّر أفراد عائلة المرأة قتل القاتل ، فيجب أن يدفعوا إلى عائلته نصف الدية بنفس الدليل الذي ذكرناه . ومن الممكن أن يكون إعطاء نصف الدية لعائلة القاتل سبباً في صرفهم عن القصاص ، وفي هذه الصورة يؤيّد الإسلام أولوية العفو . وبعبارة أخرى : إن إعطاء نصف الدية من قبل عائلة المرأة القتيلة إلى أسرة القاتل للاقتصاص منه ، هو من أجل جبران النقص المادي الحاصل بسبب فقدان ربّ العائلة ، وكذلك أخذ الدية كاملةً من قبل عائلة المقتول هو من أجل النفقة التي كان يوفّرها لهم .

هذا بالنسبة إلى دية القتلة ، أما بالنسبة إلى « دية الجرح وقطع العضو » فإنّ الاختلاف بين الرجل والمرأة في مقدار الدية إنما يكون في الحالة التي تكون أكثر من ثلث الدية الكاملة فقبل هذا المقدار ، أي عندما يكون مورد الجرح لا يخلّ بقدرة الإنسان ، فإنّ دية الرجل والمرأة تكون متساوية . وفي تحليل هذه المسألة يمكن أن يقال : بما أنَّ الرجل هو المسؤول عن تأمين نفقات الأسرة في الإسلام ، وهذه المسؤولية مرفوعة عن المرأة فلابدّ في الجراحات الشديدة التي تقع على الرجل بحيث تسلبه القدرة على العمل والفعالية أو تقلّلها ، أن تكون ديته أكثر من دية المرأة ؛ لتقلل من هذا النقص ، أما في حالة الجرح الذي يكون أقلّ من ثلث الدية ، والتي لا تقلّل من قدرة الرجل على تأمين نفقات الأسرة ، فلا يوجد دليل على اختلاف مقدار دية المرأة عن الرجل .

الهوامش

[١] الشاطبي ، الاعتصام ١ : ٣٨٦ .
[٢] الشوكاني ، إرشاد الفحول ١ : ٢٩٦ .
[٣] شرح المعتمد ١ : ٥٥ .
[٤] راجع : الموافقات ، ج١ ـ ٢ .
[٥] موسوعة الإمام الخوئي ٢٠ : ٤١٦ ؛ والتنقيح ٤ : ١٢١ ؛ ونهاية الدراية ٢ : ١٣٠ .
[٦] راجع : الكافي ١ : ٥٤ ، باب البدع والرأي والمقاييس .
[٧] الشهيد الأوّل ، القواعد والفوائد ٢ : ١٣٨ ، و١ : ٣٨ ، ٦٠ ـ ٦٤ ، ١٤١ ـ ١٤٤ .
[٨] منتهى الدراية ٧ : ٣٦٦ .
[٩] مصادر الفقه الإسلامي : ١٢ .
[١٠] بحر العلوم ، بلغة الفقيه ٢ : ١٤ .
[١١] الرشتي ، بدائع الأفكار : ٢١٢ ، (آل البيت ، ١٣١٣هـ) .
[١٢] وسائل الشيعة ١٧ : ٦٣ ، الباب٢١ ، وجوب

الكدّ على العيال من المال الحلال ؛ والكافي ٥ : ١١٣ .
[١٣] وسائل الشيعة ١٧ : ٧٢ ، الباب٢٥ ، باب استحباب مباشرة كبار الأمور .
[١٤] المصدر نفسه : ٥٨ ، الباب١٨ .
[١٥] المصدر نفسه ١٧ : ٣٣ ، باب٧ .
[١٦] المصدر نفسه ، الأبواب : ٥ ، ١٦ ، ٢٥ ، ٢٦ ، ٣٥ ، ٤٢ .
[١٧] الحراني ، تحف العقول : ٣٣٣ .
[١٨] وسائل الشيعة ١٧ : ٨١ ، أبواب ما يكتسب به .
[١٩] المصدر نفسه .
[٢٠] المصدر نفسه .
[٢١] الكافي : ١٢٨ ، باب أكل مال اليتيم ، ح٥ .
[٢٢] المصدر نفسه : ١٦٨ .
[٢٣] النعمان ، دعائم الإسلام ٢ : ٢١ .
[٢٤] الطوسي ، تهذيب الأحكام ٧ : ٤٢٢ .
[٢٥] الطوسي ، الاستبصار ٣ : ٧١ .
[٢٦] المصدر نفسه ٣ : ١١٤ .
[٢٧] وسائل الشيعة ٢٧ : ٢٢٢ .
[٢٨] الكافي ٥ : ١٠٥ .
[٢٩] تحف العقول : ٣٣٢ .
[٣٠] الكافي ٣ : ٤٩٧ .
[٣١] وسائل الشيعة ٩ : ٧٧ .
[٣٢] غرر الحكم : ٣٦٠ ـ ٣٩٦ .
[٣٣] تفسير العياشي ٢ : ١٣ .
[٣٤] وسائل الشيعة ٩ : ٢٣٢ ، خبر أبي بصير .
[٣٥] المصدر نفسه : ٢٣٥ ، الباب ٩ .
[٣٦] المصدر نفسه ٩ : ١ ، خبر محمد بن سنان .
[٣٧] المصدر نفسه ، صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم .
[٣٨] المصدر نفسه ٢٧ : ١١ ، الباب الأول .
[٣٩] الكافي ٥ : ١٢٦ .
[٤٠] وسائل الشيعة ٢٧ : ٢١١ ، أبواب آداب القاضي .
[٤١] الاستبصار ٣ : ١٢ ، الباب التاسع .
[٤٢] الصدوق ، من لا يحضره الفقيه ٣ : ٤٠ .
[٤٣] المصدر نفسه .
[٤٤] الكافي ٧ : ٣٨٠ .
[٤٥] وسائل الشيعة ٢٧ : ٢٤٥ .
[٤٦] المصدر نفسه : ٢٦٨ ، ح٥٠ .
[٤٧] المصدر نفسه : ١٥٠ .
[٤٨] المصدر نفسه ، ح ٢٢ .
[٤٩] المصدر نفسه ٢٩ : ١٥١ ، الباب التاسع .
[٥٠] المصدر نفسه : ٢٣٥ .
[٥١] المصدر نفسه ٢٨ : ١٥ .
[٥٢] المصدر نفسه : ٣٦ ، الباب السادس عشر .
[٥٣] المصدر نفسه ٢٧ : ٢٣٨ .
[٥٤] تهذيب الأحكام ١٠ : ٤٤ .
[٥٥] الكافي ٧ : ٢٦٢ .
[٥٦] وسائل الشيعة ٢٧ : ٣٨ .
[٥٧] المصدر نفسه ٢٨ : ٤١ .
[٥٨] الكافي ٧ : ١٨٨ .
[٥٩] المصدر نفسه : ١٧٨ .
[٦٠] المصدر نفسه : ١٧٧ .
[٦١] الصدوق ، علل الشرائع ٢ : ٥٤٦ .
[٦٢] البقرة : ١٧٩ .
[٦٣] وسائل الشيعة ٢٩ : ٥٤ .
[٦٤] الكافي ٧ : ١٩٥ .
[٦٥] المصدر نفسه : ١٧٤ .
[٦٦] وسائل الشيعة ٢٨ : ٩٤ .
[٦٧] تهذيب الأحكام ١٠ : ٤٠ .
[٦٨] الكافي ١ : ٤٠٣ .
[٦٩] وسائل الشيعة ٢٩ : ١٠٧ .
[٧٠] ابن أبي الحديد ، شرح نهج البلاغة ٢ : ٧٤ .

الشيخ د . مصطفى الحلى
باحث إسلامي / حوزة النجف الأشرف

الاستشراق وأثره في الدراسات القرآنية عند الحداثيين عرض المناهج والنماذج

القرآن الكريم مستعصى على المناهج الحداثية ، فالكتب الدينية التي أُخضعت للمناهج النقدية الحداثية أنتجت تفككا للنص الديني المقدس ، غير أن تطبيق تلك المناهج على القرآن ، كشف قصورها ، وانتفاء قدرتها أمام عظمة القرآن ، فمنذ نزول القرآن طرح تحديه على الجميع بأن يأتوا بمثله ، أو حتى بآية واحدة ، ومازالت روح التحدي كامنة ، تظهر مع كل محاولة من الإنسان أن يتعالى على خالقه ، سبحانه وتعالى ، ولعل غرور العلم سول للبعض القدرة على أن إخضاع القرآن لمنهجه ، فيفصل القرآن كنص عن مصدره الإلهي . فمنذ الثورة الفرنسية ١٧٨٩م وظهور التنوير والحداثة[١] ، بدأت اتجاهات في الغرب تُهيل التراب على كل ما هو ديني وسماوي وغيبي ، وترسخت تلك الرؤية مع تنامي المادية التي سيطرت روحها على المدارس والمناهج الفكرية والثقافية والفلسفية في الغرب ، حتى أصبح اللاديني هو الأساس في الجامعات والثقافة ، وفي تلك الفترة ظهر الاستشراق ، الذي درس الشرق دراسة شاملة ، وأثرت تلك الروح والمنهجيات المادية على المنتج الثقافي الاستشراقي ، ومع ظهور الحداثيين العرب المتأثرين بالتجربة الغربية والاستشراق ، ظهرت كتابات تسعى لتطبيق المناهج الغربية على القرآن الكريم ، وتكرار التجربة الغربية في التعامل مع كتبها المقدسة .

١ - الاستشراق والحداثيون

ظهرت شخصيّات عربيّة حداثيّة[٢] تدعو إلى القطيعة مع التراث ، وسعت إلى تطبيق المناهج الغربية في فهم النّصوص الدينيّة على مجمل الخطاب القرآنيّ ، وقامت بنقد الآليّات التي وضعها المسلمون لفهم النّصّ القرآنيّ ، ودعت إلى ضرورة استبدالها بمناهج غربيّة ، بحجة أنّ تلك الآليّات هي السبب في التخلّف ، ولم تكتف الشخصيات الحداثيّة بالقطيعة مع التراث الإسلاميّ المُفَسِّر للنصّ القرآني ؛ بل دعت إلى العمل على النّصّ القرآنيّ نفسه ، وعلّلت سبب تلك الدعوى بأنّ النصّ القرآنيّ هو محور الحضارة الإسلاميّة ، فلا بدّ أنْ تتعدّد تفسيراته وتأويلاته ، ولا بدّ من تنوّع الآليّات المنهجيّة المتّبعة في فهم نصوصه ، وتأثّر الحداثيون بالنظريّات الغربيّة والمنجزات الاستشراقيّة في مجال فهم النصّ الديني . ويمكن تعريف القراءة الحداثيّة للنصّ القرآنيّ بأنّها تلك القراءة التي تتّخذ من المناهج الغربيّة والفلسفيّة منهجًا وطريقًا لفهم النصّ القرآنيّ وتفسيره ، والمتأمّل في القراءة الحداثيّة يجد أصحابها ينطلقون من منهجيّة واحدة ، وهذه المنهجيّة ترتكز على أسس الحداثة الغربيّة ، وينحصر الاختلاف بينهم في المنهجيّة الإجرائيّة ، التي يختارها كل واحد منهم في توظيف الأفكار الحداثيّة . والعلاقة بين الاستشراق والحداثيين وثيقة ، فقد استند الفهم الحداثي للقرآن الكريم على آراء ودراسات المستشرقين ، ووظف الحداثيون أدوات النقد الحديثة لفهم القرآن ، ويرى البعض أن الحداثيين والمستشرقين تقاسموا كثيرا من المرجعيات والمنطلقات المعرفية والمناهج ، رغم توجيه بعض الحداثيين نقدا للاستشراق ، لكن الحقيقة البارزة أن هناك تأثيرا بنيويا ومنهجيا استشراقيا في منطلقات الحداثيين ومناهجهم . ويلاحظ أن الاستشراق لفت الانتباه إلى مسألة التراث ، أما الحداثيون فانغمسوا في محاولة تفكيك التراث ، وإعادة قراءته مرة أخرى وفق المناهج الحديثة ، كما أن كثيرا من الحداثيين خضعوا للتلقى المباشر وغير المباشر من المستشرقيين ، وهو ما أثر في تفكيرهم ، فمثلا "محمد أركون" تأثر بمسألة "التاريخية" من المستشرقة "جاكلين شابي " **Jacqueline Chabbi** ، كما أن نقد "أركون" للاستشراق ، ربما تركز على تمسك الاستشراق بالمنهج الوصفي دون أن ينتقل إلى محاولة تصحيح المفاهيم الإسلامية ، كما انتقد عدم التفات الاستشراق إلى التقدم في

الدراسات التاريخية ، إذ يصر الاستشراق- حسب أركون- على دراسة بنية النص دون سياقاته ، أما "هشام جعيط" في دراسته للسيرة النبوية ، فقد أعاد إنتاج أفكار الاستشراق بصورة جديدة ، ورغم نقد الحداثيين للاستشراق ، فإنهم لا ينتقدون الأسس والمناهج التي انطلق منها الاستشراق .

إن الفكر الحداثي بدأ بالتشكيك في النص القرآني ، ثم تطور إلى التشكيك في فقه النص ، ويتفق الحداثيون والاستشراق في مساعيهم للتقليل من قيمة النص القرآني ، ثم مهاجمة الأصول والقواعد التي تضبط عملية فهم النص ، وسعيهما إلى استبدال تلك القواعد بمناهج غربية ، فخطاب الحداثة يعتمد على عدم التفريق بين النص المؤسس وبين الثقافة المؤسسة على فهم بشري للنص ، ويوظف أسوأ الاجتهادات البشرية لينسبها إلى النص المؤسس ، كذلك كانت عمليات التشكيك في الوقائع التاريخية وإثارة الشكوك من الموضوعات التي تتقاطع فيها الحداثيون مع الاستشراق وقد اتبع الحداثيون منهجا انتقائيا في الروايات أثناء بحثهم في التراث خاصة فيما يتعلق بفهم الآيات القرآنية ، واقتصارهم في الغالب على مصادر أحادية في فهم القرآن ، ويشترك الحداثيون مع الاستشراق في النظر للشرق بعيون غربية ، فهما ينظران إلى التراث الإسلامي أنه مصدر للتخلف . نماذج تطبيقية

٢.نماذج من أفكار الحداثيين العرب _

إنّ فهم القرآن عند الحداثويين تأثر كثيراً بالاستشراق في موضوعات ومسائل متعددة ، ومنها : مفهوم الوحي ، والقرآن المكي والمدني ، وجمع القرآن وتدوينه ، والنسخ .

فمثلا "أركون" تأثر بمدرسة الحوليات الفرنسية ، وهي مدرسة تاريخيّة حديثة تأسّست عام ١٩٢٩ م ، كما تأثر بالاستشراق ، فهو درس في معهد الاستشراق في باريس ، وتأثر بكبار المستشرقين الفرنسيين ، مثل : "شارل بيلا " **Charles Pellat**و"كلود كاهين **Claude** " **Cahen**و"جاك بيرك" وكلّهم كانوا يدعون لإخضاع القرآن للمناهج الغربيّة ، وكان مشروعه يرتكز على تحرير الفكر الإسلامي من المناهج القديمة ، وإقامة نظام إسلامي وفق شروط الحداثة ، من خلال اعتماد المنهجيات الغربية والإفادة من أدواتها وآلياتها ، وابتكر ما أسماه بـ"الإسلاميات التطبيقية" ، ومع ذلك انتقد الاستشراق ومنهجه الوصفي ، وعدم التفات الاستشراق إلى التطور في الدراسات التاريخية ،

وانتقد تمسك الاستشراق بالبنية الداخلية للنصوص دون السياقات ، لذا كان يدعو لغربلة جميع النصوص الدينية من خلال تطبيق العلوم اللسانية والاجتماعية الحديثة على النص القرآني ، وأعلن "أركون" عن مشروعه النقدي عام ١٩٨٤ في كتابه "تاريخية الفكر العربي الإسلامي" ، وكان يدعو إلى إخضاع القرآن لمناهج العلوم الإنسانية الحديثة ، لكنه رجح القرءات الشاذة على المتواترة سيرا على ما ذهب إليه المستشرق الأمريكي " دافيد باروس" ، ورغم نقد "أركون" للمناهج الاستشراقية فإنه لم يستغني عنها في مشروعه .

وكان الوحي من القضايا التي تأثر فيها الحداثيون بالاستشراق ، ومن مظاهر التلاقي بين الاستشراق والفهم الحداثي الوحي ، ظهور مفهوم جديد للوحي يعتمد على المادية ، حيث أنكر الغالبية الوحي والنبوة ، وكان بعضهم لا يرى إمكانية لوجود الوحي نظرا لرؤيته المادية ، وذهب آخرون أن الوحي ما هو إلا خواطر للنفس البشرية ، فالرؤية الحداثية فلم تبرح كثيرا ما قاله الاستشراق ، وهو ما يعكس التأثر الواضح بالفلسفة المادية التي ظهرت مع الحداثة الغربية ، ومن ثم اختفت النظرة التقديسية للوحي ، فمثلا "أركون" لم يبتعد عن المنهج الاستشراقي فيما يتعلق بالوحي ، وتحدث عن مستويين للوحي ، أما "نصر حامد أبو زيد" فقد ادعى أن الوحي نص ثقافي تأثر وتشكل في البيئة العربية ، وأصر على تفسير القرآن بناء على الظروف التاريخية التي نزل فيها أولا ، ومعنى هذا أن القرآن الكريم يفقد قدرته على إنتاج الأحكام ، أما "هشام جعيط" فيلتقي مع الاستشراق في الشبهات القائلة بالوحي النفسي ، أما عبد المجيد الشرفي فتحدث عن الوحي النفسي مكررا مقاولات المستشرق "مونتجمري وات" . وفيما يتعلق بتقسيم السور إلى مكية ومدنية فإن الحداثيين رأوا أن الواقع هو الذي يقسم السور ، وبالتالي فإن الواقع يتدخل في تشكيل القرآن الكريم ، ووفقا لهذه الرؤية فإن الواقع تدخل في إنشاء النص وتشكيله ، وهو ما يتماشى مع فرضيتهم بالقول بتاريخية النص القرآني ، وحسب زعمهم أن القرآن منتج بشري ، فـ"طيب تيزيني" ادعى وجود تناقض بين الآيات في المرحلة الواحدة سواء أكانت مكية أو مدنية ، وهو رأى يتفق مع ما ذهب إليه المستشرق الشهير "جولد تسيهر" .

الهوامش : _____

[١] الحداثة الأوروبيّة ذات تعريفات متعددة ، فهي ليست فكرةً أو أيدلوجيا أو حدثًا تأريخيًّا أو عصرًا معيّنًا حتى نستطيع تعريفها بسهولة ، بل هي وصف زمني للقرون الخمسة الأخيرة ، أي إنّها نتيجة تأريخ طويل وبطيء ، وهي في الوقت نفسه تأريخ مليء بالأحداث الفكريّة والسياسيّة والاقتصاديّة ، وعرف بعض الغربيين الحداثة بأنها عندما تحل فكر العلم مكان الخالق في قلب المجتمع ، وتقتصر الاعتقادات الدينية على الحياة الخاص بالفرد ، أي تغيب فكرة مركزية الإله لتحل مكانها مركزية الإنسان .

[٢] بدأ إنتاج الحداثيين العرب منذ عقد الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي ، وأبرزهم : محمد أركون ، ونصر حامد أبو زيد ، وطيّب تيزيني ، ومحمد عابد الجابريّ ، وعبد المجيد الشرفي .