

كمال الحيدري

قراءة

في السيرة والمنهج

إعداد

د. حميد مجيد هدّو

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿ أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا
ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ * تُؤْتِي أُكْلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا
وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ﴾

إبراهيم: ٢٤ - ٢٥

المقدمة

الحمد لله ربّ العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين
محمد وأهل بيته الطيّبين الطاهرين، وبعد:

لم يكلفني أحد بالكتابة عن سماحة السيّد كمال الحيدري، بل وجدتُ
نفسي محمولاً على الكتابة عنه حملاً ذاتياً حين وقفت على مسيرته العلميّة
التي قلَّ مَنْ انتهجها من المعاصرين بعد صدر المتألّهين الشيرازي إلاّ من
أوتي الحكمة وفصل الخطاب كالعلامة السيّد محمّد حسين الطباطبائي
والسيّد عبد الأعلى السبزواري قدّس سرّهم جميعاً.

لقد تعشّق الحجة السيّد كمال الحيدري المنهج العقلي منذ بدأ عمله
العلمي واستمرّ عليه إلى يومنا هذا غير عابئ بصعاب ولا مترنح أمام الأزمات
ولا مستصعب ما استغلق على غيره في هذا الميدان الوعر.

عرفته قبل أربعة عقود مبتدئاً يترسّم الطريق إلى التحصيل على أيدي
علماء تقليديّين منهجيين حتّى وصل إلى قمة الهرم السيّد الشهيد محمّد باقر
الصدر رضوان الله تعالى عليه. وحين أوصدت الأبواب بوجه السيّد الحيدري في
العراق لم يهن ولم ينكل، بل شدّ الرّحال إلى مدينة قم المقدّسة، عشّ آل
محمّد ﷺ. وهناك انطلق في أجواء الدراسة الفلسفيّة والعرفانيّة على أيدي
جهاذة الفنّ حتّى وصل إلى ما وصل إليه يوم التقيته قبل حوالي ستين
لألتقي علماً ومفكراً، لم أجد مندوحة عن أن أكتب عنه ما أكتب بعيداً عن
المداهنة أو المبالغة أو المناقشة أو التحليل...

إنَّها سيرةٌ لعالمٍ واصلٍ ومن القليلين الذين تأثروا وأثروا، وساروا على طريقٍ أراد له مريدوه أن يكتمل، فإذا به يفتح باباً جديداً يضع كلَّ المتقدمين له بالصورة الجليَّة التي قرَّبت أذهان طلبته إليهم في الحلقات الوحيدة التي تنطق باللغة العربية السليمة وفي إطار المصطلح الفلسفي الذي ظلَّ جامداً طوال القرون التي مرَّ بها هذا المصطلح، فكتب ما شاء الله له أن يكتب، وحاضر ما شاء الله أن يحاضر، وقرَّر له ما شاء الله أن يقرَّر، وجُمع كلُّ ذلك التراث العلميِّ بأبعاده المتعددة في كتب من تأليفه، وتقريرات تعدُّ من أجلِّ الأمالي، وأقراص مدمجة وأشرطة مسجَّلة في طريقها إلى التحرير. أمَّا ما لم يدل به، على كثرته، فإنَّه يفوق هذا بكثير. ولأهمِّية معظم هذه الأبحاث فقد تُرجم الكثير منها إلى بعض اللغات كالفارسيَّة والكرديَّة والإندونيسيَّة. كما جمعت أبحاثه المطبوعة فقط ولحدِّ عام ١٤٣٠ هـ، حيث صدر منها ٤٥ مجلداً.

كان هدفي من وضع هذا الكتاب أن يكون دليلاً للقارئ الكريم على منهج السيِّد الحيدري في عرضه لعلمه الذي لا أُغالي إذا ما قلت إنَّه الوحيد الذي خاضه بمثل هذا الاقتدار العالي على البسط والتحليل وتنسيق الفكرة والربط والموازنة والاستنتاج والاستقراء. أرجو بذلك خدمة العلم الذي يحمله السيِّد الحيدري، والوفاء لسماحته لتقييم جهده العلمي الذي لم يترك باباً من أبواب المعرفة العقلية والنقلية إلاَّ طرقه أو حلَّ رموزه وإشكاليَّاته، أو وضَّح مستغلقاته، لا أرجو بذلك إلاَّ القربة إلى الله تعالى، والله وليُّ التوفيق وهو نعم المولى ونعم النصير.

الدكتور حميد مجيد هدّو

بغداد

القسم الأول

سيرته الذاتية ومنهجه العلمي

(١)

العلامة الحيدري
قراءة في سيرته الذاتية والعلمية
د. حميد مجيد هدّو

(٢)

العلامة الحيدري
واحياء المكونات المضيئة في التراث
د. عبد الجبار الرفاعي

(٣)

العلامة الحيدري
والتفاعلية المنهجية للعقل والنص
د. علي العلي

(٤)

العلامة الحيدري
ومنهجه العلمي في الفقه والعقائد والتفسير
د. طلال الحسن

(١)

العلامة

السيد كمال الحيدري

قراءة في سيرته الذاتية والعلمية

الدكتور حميد مجيد هدّو*

-العراق-

* باحث محقق ولد في مدينة كربلاء سنة ١٩٤١م. حاصل على البكالوريوس في اللغة العربية من كلية الآداب، ودكتوراه في سنة ١٩٩٦م. عضو نجل اتحاد المؤرّخين العرب، وعضو اتحاد الكتاب والمؤلفين، وعضو اتحاد الأدباء. له عدة مؤلفات وله مستدركات على «موسوعة أعلام العراق في القرن العشرين».

الفصل الأول

النبع

المولد والأسرة الكريمة

في مدينة أبي الشهداء الإمام الحسين بن عليّ بن أبي طالب عليه السلام في كربلاء المقدّسة وفي أجوائها الروحيّة العبقّة وبين أفياء نخيلها الباسق وُلد السيّد كمال الحيدري، وهو النجل الأصغر للمرحوم السيّد باقر السيّد حسن السيّد عبد الله، في عام ١٣٧٦هـ الموافق لعام ١٩٥٦م. واللقب (الحيدري) مستمدّ من جدّهم السيّد حيدر الذي يرجع نسبه إلى الإمام السجّاد زين العابدين عليه السلام، وقد سكنت الأسرة كربلاء قبل ٢٠٠ سنة نازحة من الحيرة.

كان السيّد باقر رحمته الله تاجراً مرموقاً من تجّار الأقمشة في مدينة الحسين عليه السلام، ومحلّ عمله في السوق الرئيس في المدينة والمسّمى بسوق الحسين، يرتاده الناس من كلّ مكان وتتبضّع منه الأسر الكربلائيّة ممّا تحتاجه من أنواع الأقمشة.

أنجب السيّد باقر من الذكور ستّة، مات أكبرهم كاظم بمرض ألمّ به، وبقي خمسة على قيد الحياة، رحل أربعة منهم إلى دار البقاء؛ ثلاثة عدّوا شهداء في سبيل الله والإسلام حيث أعدمهم النظام المباد وهم: السيّد صالح والسيّد محمّد والسيّد فاضل، وذلك في عام ١٩٨٢م. أمّا الرابع من إخوته فهو المرحوم السيّد صاحب حيث توفّي بمرض عضال عام ١٩٩٢م. وبقي من الذكور الولد الوحيد لأبيه هو السيّد كمال أطل الله بقاءه.

أمّا عقب السيّد باقر من الإناث فتسع بنات؛ صاهره فيهنّ نخبة من كرام الأُسَرِ المعروفة كآل الكلكاوي والشوك والقراز والفائزي والصفّار والساعاتي والمسقطي وغيرهم.

الأجواء الروحية والأدبية

في ظلّ تلك الأسرة الكبيرة وبرعاية والده وتشجيع الأهل والأقارب اندفع الولد - السيّد كمال - في التحصيل الدراسي عن طريق المدارس الرسميّة. وكانت رغبة أبيه وأهله أن تثمر دراسته في النهاية ليكون طبيباً أو مهندساً، وراح يحثّ الخُطى هذا الفتى الطموح ليحقّق ما يصبو إليه الجميع من المقربّين منه، وظلّ الجميع يهتبل الفرصة كي يكمل الولد متطلّبات الدراسة الابتدائيّة والثانويّة لينخرط في واحدة من الكليّات العلميّة التي كان كلّ ما يتمنّاه له الوالد والأسرة، ولكن تجري الرياح بما لا تشتهي السفن، فهم يريدون شيئاً ويتمنّون له طريقاً علمياً مخالفاً لما يدور في داخله ويتمنّاه كما يحدثنا الحيدري نفسه فيقول: كانت رغبتني تسير باتجاه آخر غير ما يريده الأهل وما يريد الوالد عليه السلام. إنني لم أكن أرغب في كلّ ما كان يعتمل في صدور الأهل والأسرة، كنت أرغب في أن أكون واحداً ممّن يخدم الدّين ويحافظ على بيضة الإسلام؛ وذلك بفضل الجوّ الروحي الذي كان سائداً في كربلاء وحركة الحوزة العلميّة التي تسير بالاتّجاه الصحيح لخدمة أهداف الشريعة الغراء وإحياء تراث أهل البيت الأطهار عليهم السلام.

تأثر السيّد الحيدري بذلك الجوّ الروحاني الهادف، وبحضوره مجالس الوعظ الديني والإرشاد التربوي، كما أنّه لطالما شدّته المجالس الحسينيّة وهو يستمع إلى أبرز خطباء كربلاء في تلك الحقبة كالمرحوم الشيخ عبد الزهراء الكعبي، والشيخ هادي الخفاجي، والشيخ عبد الأمير المنصوري، إضافةً إلى ما كان يُعقد في بعض البيوتات الكربلائيّة من مجالس الوعظ يرتقي فيها أعواد

تلك المنابر الشيخ أحمد الوائلي والشيخ محمد علي اليعقوبي رحمهم الله.
فتح الفتى عيونه في مثل تلك الأجواء الفكرية والروحية والأدبية، ولما
حان وقت دخوله المدرسة الابتدائية وانخرطه في صفوفها استطاع أن
يجتازها بسهولة وبتفوق متميزاً على أقرانه حيث أنهى المرحلة وعمره لما
يتجاوز الاثني عشر عاماً، انتقل بعدها إلى المرحلة التالية وهي المرحلة
المتوسطة التي أمدها ثلاث سنوات طواها بتفوق على زملائه وأقرانه أيضاً
ونال إعجاب أساتذته ومعلميه؛ لما تمتع به من نباهة وذكاء مفرطين.

محافل القرآن الكريم

في الأيام الأخيرة من المرحلة المتوسطة كانت تراود السيد الحيدري
فكرة الحضور إلى مجالس تحفيظ القرآن التي تألفت في كربلاء في تلك
الحقبة الزمنية وكان لها تأثير كبير في نفسه؛ حيث امتازت تلك الحقبة
باجتذاب الشباب الواعي المسلم لحضور تلك الحلقات والمساهمة الفاعلة
فيها، فكانت أداة من أدوات التوجيه الديني الصحيح والإرشاد الإسلامي
الهادف. ومن الطبيعي أن من أوليات الثقافة الإسلامية السليمة تعلم القرآن
الكريم والتبصر في آياته واستيعاب مضامينه التي تخلق من الفرد إنساناً واعياً
مستوعباً لأهداف عقيدته ومضامين شرعته التي أمره الله تعالى بها. ويمكن أن
نطلق على تلك الحقبة بمرحلة «الصحوة الإسلامية القرآنية» وكان معظم
المترددين على تلك المجالس هم من الشباب دون العشرين من العمر، وكان
السيد الحيدري أحدهم.

مجلس «الحاج حمودي النجار» القرآني

من تلك المجالس مجلس الحاج حمودي (الحميري) النجار الذي اتخذ
من إحدى غرف الصحن الحسيني الشريف مكاناً لتعليم تجويد القرآن، وكان
عمر السيد كمال آنذاك يتراوح ما بين ١٤ - ١٥ عاماً، ويحدثنا السيد كمال

بأنّ الحاج حمّودي اعتمد عليه في إدارة الجلسة عند غياب الأستاذ بسبب الإلمام الكامل الذي اتّصف به السيّد الحيدري في أصول التلاوة والتجويد، ولم يكن التفسير ضمن دروس الحلقة. وكانت الطريقة المتّبعة هي أن يتلو كلّ شخص من عشر آيات إلى أربع عشرة آية، والسيّد كمال، أو الأستاذ حمّودي - إذا كان حاضراً - يستمع إليه ويصحّح له ويرشده نحو الطريقة الصحيحة.

ويواصل السيّد الحيدري حديثه بالقول: وبهذا يكون أستاذي الأوّل في التجويد وأصول التلاوة هو الحاج حمّودي النجّار ولم أكن أتجاوز الـ ١٥ سنة من العمر.

ويتذكّر الحيدري أنّ كتاباً متواضعاً كان الأستاذ النجّار يدرّسه لطلّبه وهو من تأليفه ولم يحتفظ الحيدري بنسخة من ذلك الكتاب.

مجلس السيّد سيف

أمّا السيّد حسن سيف الدّين فهو الآخر كان له مجلس في غرفة من غرف الصحن الحسيني الشريف إلى جوار باب الزينية وثمة غرفة صغيرة أخرى مجاورة قبل دخولك الحسينيّة الحيدريّة (الطهرانيّة) والتي سمّيت اليوم بحسينيّة الإمام عليّ عليه السلام، مقابل باب النقيب للصحن الحسيني الشريف ومساحة هذه الحجرة لا تتعدّى عشرة أمتار.

فلسيّد سيف ثلاثة مجالس: واحد للمبتدئين، وآخر للمتوسّطين، وثالث لأساتذة التجويد، وهذا الأخير كان يستمرّ حتّى منتصف الليل، وإذا حضر زائر جديد لم يُسمح له بالكلام أو بتلاوة القرآن، بل عليه الالتزام بشروط المجلس وضوابطه ويكتفي بالاستماع من دون مناقشة، ولم يجرؤ أحد على التحدّث في هذا المجلس والخروج على مراسمه لصرامة أستاذه وحُسن إدارته.

وعندما وجَّهت سؤالاً للسيد الحيدري عن أهم الكتب التي قرأها والتي تتناول القراءات القرآنية وأصول التلاوة أجاب بأنه لم يطلع على واحد منها مثل كتاب التيسير في القراءات السبع لأبي عمرو الداني، أو النشر في القراءات العشر لابن الجزري، أو ناظمة الزهر والشاطبية وغيرها، وإنما كانت كل معلوماته تُستقى من محاضرات وتوجيهات أستاذه: النجار والسيد حسن سيف الدين وبعض الأحيان من لدن مؤذن الحضرة الحسينية المرحوم الحاج جواد المؤذن حيث كان يؤدِّي المقامات أحسن أداءً وبذلك يؤذن على وفق واحد من تلك المقامات، وكنا - والكلام للحيدري - نفيد منه بعض الفائدة وكان اجتماعنا عادةً ما يكون تحت المئذنة وكان المكان ضيقاً وكرمنا منه قدح شاي مع قطعة من الجبن ثم يوجَّهنا نحو أصول التلاوة حسبةً لله تعالى.

المرحلة الثانوية

بعد الانتهاء من المرحلة المتوسطة في المدرسة الرسمية وحصوله على الدرجات العليا ومزاوجته بين الدرس الرسمي والدرس القرآني خارج نطاق المدرسة، بدأ السيد الحيدري مرحلة دراسية رسمية جديدة هي المرحلة الثانوية، وكعادته شمر عن سواعد الجدِّ في هذه المرحلة التي كانت الدراسة فيها على ثلاثة أصناف: علمي، أدبي، تجاري، ومدَّة الدراسة لهذه المرحلة سنتان.

يتحدَّث السيد الحيدري عن هذه المرحلة بقوله:

كانت الرغبة عند الوالد والأهل في أن أكون طبيباً أو مهندساً، فكان لابدي لي من اختيار الفرع العلمي لأحقق رغباتهم، فبدأت السنة الدراسية وأنا في حيرة من أمري؛ هل أحقق ما تصبو إليه نفسي وما أريد لها، أم أحقق رغبة العائلة؟ وبقيت فترة في حيرة من أمري إلا أنني أخيراً قرَّرت أن اختار لنفسي الطريق الذي اقتنعت به وهو النهج الحوزوي من دون أن أشعر أحداً بذلك

ومن دون أن أخبر الوالد والأهل بما سأحقّقه وما أنجزه، فكانت البداية أن لا أغير أهميّة تذكّر للدرس المدرسيّ، فانصبّ اهتمامي لدروس الفقه خارج المدرسة، وصمّمت على أن لا أكون جاداً في الحضور المدرسي كي لا أحقّق معدلاً عالياً يؤهّلني للقبول في كليّة الطبّ أو الهندسة التي لم أكن أرغب فيهما على خلاف ما يريده الآخرون، ولمّا دخلت الامتحان الوزاري وأديت ما عليّ من واجب كان معدلي ٥٨ ٪ وهو معدّل يعدّ ضعيفاً إذا ما قورن بالمعدّلات الطلابيّة لأقراني وزملائي وهو لا يؤهّلني للدخول إلى أية كليّة من كليّات الجامعة.

مطالعته الأولى

يتذكّر السيّد الحيدري بأنّ أوّل كتاب قرأه «من هنا وهناك» للشيخ محمّد جواد مغنّية رحمته الله وبعده كتابه: «فقه الإمام جعفر الصادق عليه السلام»، و«التفسير الكاشف». ويتذكّر السيّد الحيدري أنّه اتّصل بالمفكّر الإسلاميّ محمّد جواد مغنّية في إحدى زيارته إلى كربلاء في شهر محرّم الحرام؛ يقول: اتّصلت به في مجلس عزاء حسينيّ أقيم في المدرسة الهندية وهي من المدارس الدينيّة المهمّة في كربلاء وقدّمت نفسي له وأنا يومها طالب في المرحلة الثانويّة وأخبرته بأنني قد قرأت بعض الكتب التي صدرت له ثمّ سألته بعض الأسئلة التي تمخّضت لديّ من خلال قراءتي لمؤلّفاته وهي أسئلة كثيرة أجاب عليها الشيخ الكريم برحابة صدر، وأفدت منها فائدة تذكّر.

من بين أسئلة السيّد الحيدري سؤال أخرجه من كتاب الشيخ مغنّية (فقه الإمام جعفر الصادق عليه السلام) يتعلّق بالأذان.

قال السيّد الحيدري للشيخ الضيف: ذكرت في كتابكم كيفيّة الأذان وبالصورة الآتية: (الله أكبر الله أكبر، أشهد أنّ محمّداً رسول الله.. أشهد أنّ محمّداً رسول الله). وقد سقطت «أشهد أنّ لا إله إلاّ الله» من الطبعة التي بين

يديّ. فتعجبّ الشيخ وقال باللهجة اللبنانية: «هذا مش معقول»، فوعده
بجلب الكتاب في اليوم الثاني ليرى بأّم عينيه سقوط العبارة أثناء الطبع. ولمّا
رآها شكرني بالغ الشكر واعتذر عن هذا السهو المطبعي ووعدني باستدراك
ذلك في الطبعة القادمة والتنبيه على ذلك لهذه الطبعة المتداولة لكي لا يتخذها
النواصب أو الأعداء ذريعةً وحجّةً علينا. ومن يومها توثقت العلاقة الحميمة
بين السيّد الحيدري والشيخ محمّد جواد مغنية، فكان يزور الشيخ كلّما حلّ
ضيفاً في كربلاء لينهل من منهله العذب كلّ نافع ومفيد، وكان عمر الحيدري
آنذاك لمّا يتجاوز السابعة عشرة من العمر.

واستمرّ يلتهم الكتب الإسلاميّة الحديثة التهاماً والتي تدور حول محاور
متعدّدة من الفكر الإسلامي وما يصدر من مجلّات فكريّة داخل العراق
وخارجه ليقف على الأمور المستجدّة وما يدور في الساحة الثقافيّة من
حوارات ونقاشات وآراء، يدقّق النظر فيها ويتأثّر بها وهو لم يكمل المرحلة
الثانويّة من دراسته بعد.

التوجه نحو دراسة تفسير القرآن الكريم

بعد إنجاز تلاوة القرآن الكريم وحضوره دروس الحاج حمّودي النجّار
والسيّد سيف وتعلّمه أصول التلاوة عند الحاج جواد المؤدّن لم يكن السيّد
الحيدري لحدّ الآن يقرأ في تفسير للقرآن الكريم أو يقتني تفسيراً معيّناً
لكتاب الله تعالى، ولكن الذي يتذكّره أنّ مجمع البيان في تفسير القرآن
للطبرسي قد درس شيئاً يسيراً منه عند الشيخ مهدي شريعة زادة في مدرسة
البادكوبة العلميّة^(١) التي تقع في زقاق (عگد) الداماد وقد تهدّمت ضمن ما

(١) من المدارس الدينيّة المعروفة والقديمة في كربلاء حيث أسّست سنة ١٢٧٠هـ. وكان فيها
ثلاثون غرفة ومكتبة زاخرة بالمخطوطات القيّمة، كنت أتردّد عليها (الكاتب).

تهدم من آثار لتنفيذ شارع بين الحرمين في كربلاء. كانت هذه المدرسة من معالم كربلاء الأثرية المهمة وهي مبنية على الطراز العباسي تحيط بها الأواوين والغرف من الجهات الأربع وتتوسطها بركة ماء وحديقة صغيرة. كانت مسكناً ومأوىً ومكان دراسة لطلبة العلوم الدينية، وتخرج فيها جمهرة من الفضلاء والعلماء.

يسترسل السيد الحيدري بأنّ دراسته للتفسير اقتصرت في تلك الحقبة على مجمع البيان، وقد توقّف عند سورة «البينة» ولم يتجاوزها. أمّا بخصوص مناهج التفسير قديمها وحديثها والمدارس التي ظهرت عبر العصور في تفسير القرآن الكريم فلم يتطرق إليها ولم يبحث فيها. هذا ما كان من أمر التفسير لحدّ هذه الحقبة التي كان فيها مبتدئاً في كربلاء.

أول الطريق في الدراسة الحوزوية وأقدم أساتذته

عن هذا الجانب أفاد سماحته أنّ البداية أو أوّل الطريق كانت هذه المبادرات المتواضعة في الترتيل والتجويد وشيئاً من التفسير، فكانت هذه هي الأوّليات لمقدّمات دروسه الدينية وليس العلوم الفقهيّة، فجالس القرآن الكريم تعدّد من اللبّات الأولى في دراسة علوم الدين.

كان الفتى الحيدري لا يكاد يُنهي درسه في المدرسة الرسميّة الساعة الرابعة عصراً إلاّ ويسارع في حضور درس الفقه وشيء من بعض الدروس الدينية البسيطة، وكان معلّمه وأستاذه الأوّل الشيخ حسين نجل العلامة الشيخ علي العيثان الأحسائي رحمهما الله تعالى؛ وذلك على دكّة من دكّات أواوين الصحن الحسيني الشريف على يمين الخارج من الصحن الشريف عند باب السلطانيّة، فقد بدأ معه الشيخ حسين العيثان ببعض المقدّمات البسيطة المعروفة في الدراسة الحوزويّة، وكان هذا يتكرّر كلّ يوم بعد الانتهاء من دروسه المدرسيّة.

يقول سماحته: وفي هذه المرحلة لم أكن ألبس زيّ العلماء وطلبة الحوزة، بل كنت كأبي شابّ طالب مدرسة رسميّة، مكشوف الرأس مرتدياً الدشداشة والجاكيت.

تواصلت في التلمذة على يد الشيخ حسين فدرست بعض المقدمات ثمّ بدأت بالشرائح. قال لي: تدرس المكاسب عند والدي الشيخ عليّ، فتوجّهت إلى والده والذي كان يحفظ «المكاسب» للشيخ الأنصاري فهو لم يكن يقرأ مباشرةً وكان يقول لي: إقرأ العبارة وهو بدوره يكرّرها ويشرحها لي. وكان يحضر بعض الطلبة عنده أحياناً أمثال: الشيخ مجيد الهر، والسيد محمد علي الجلوخان، ولكنني كنت أتلقّى دروسه وحدي من دون أن يشاركني أحد، وكنا نفتح أرضية الصحن الشريف فوق فراش صلاة الجماعة التي تعود للعلامة السيد محمد طاهر الموسوي البحراني فوق دكّة مقبرة الشيخ خلف الشيخ عسكر. أمّا في الشتاء البارد فقد كان أستاذي الشيخ علي العيثان ينزوي في أحد الأواوين المنحصرة بين باب السدرة والباب السلطانيّة ويستمرّ الدرس من العصر حتّى أذان المغرب حيث ينهي الأستاذ درسه ليتفرّغ لصلاة المغرب والعشاء ثمّ ينصرف ﷺ إلى داره الكائنة في محلّة باب الطاق مجاور حمّام كبيس وهو قريب من الصحن الحسيني الشريف.

الخيار الصعب واتخاذ القرار

يقول السيد الحيدري: في هذه الحقبة لم أكمل «المكاسب» بسبب انشغالي بالدراسة الرسميّة وهو الصف المنتهي في الثانويّة لذلك وضعت نفسي أمام خيارين: إمّا الانكباب على الدراسة الرسميّة والتفرّغ لها كلياً وأنا المتمكّن منها وسأحصل عند ذلك على معدّل عال يؤهّلني للدخول إلى كليّة الطب أو الهندسة وهو ما يريده السيد الوالد والعائلة وهو عين ما يفكّرون به ويأملونه، وهو عكس ما أريد لنفسي أنا وبالضدّ لطموحاتي المستقبلية التي

كنت أرغبها.

أمّا الخيار الثاني فهو التباطؤ والتكاسل في الدراسة الرسميّة لكي لا أحقق معدلات عالية تؤهّلني دخول أيّ من تينك الكليتين، وذلك ما يجب أن أحققه من دون علم والدي وأهلي. فعندها يجب طرق أبواب الكليات التي لا تطلب معدلات عالية، ومن تلك الكليات كُلية الفقه في النجف الأشرف.

وفعلاً ظهرت نتائج الامتحانات الوزاريّة للدراسة الثانويّة - يقول السيّد الحيدري - وكان معدلي العام لا يؤهّلني للدخول في الفروع العلمية. هذا مضافاً إلى أنّني اصطدمت بعقبة أخرى وهي أنّ كُلية الفقه ونظامها في القبول لا يسمح بانخراط الطالب المتخرج من الفرع العلمي أو التجاري وأنا متخرج من العلمي، فبقيت في حيرة من أمري وبدأت أتشبّث بشتّى الوسائل للقبول في كُلية الفقه، وعندها أضرب عصفورين بحجر واحد؛ أي أكون محققاً هدفين: مواصلة الدراسة، والتخلّص من الخدمة العسكريّة التي كانت تنتظرني إذا لم أُقبل في كُلية أو معهد عال. بدأت أراجع دائرة القبول المركزي التابعة لوزارة التعليم العالي والبحث العلمي في بغداد، وكانت يومها السيّدة تماضر عبد الله هي المسجّل العام في الجامعة.

ويواصل السيّد الحيدري حديثه بالقول:

بدأت أتحرّك على الدائرة المعنيّة بالقبول بتكثيف المراجعات اليوميّة على دائرة التسجيل وإرسال الوسطاء للضغط على المسجّل العام من أجل إصدار أمر إلى كُلية الفقه لقبول خريجي الفرع العلمي فيها، ونتيجة للوساطات المتكرّرة والضغط الكثيرة وافقت دائرة المسجّل العام على السماح لخريجي الفرع العلمي بالقبول في الكُلية المذكورة - حصراً - وأعلمت سرّاً بأن أذهب في نفس ذلك اليوم أو في اليوم الثاني إلى النجف الأشرف لتقديم الأوراق والوثائق إلى كُلية الفقه لأنّ دائرة المسجّل العام

حدّدت فترة ثلاثة أيّام فقط يسمح فيها بقبول طلبات خريجي الفرع العلمي، ويبدو أنّ هذا بقي سرّاً من الأسرار، ولم أتوانَ بل ذهبت إلى النجف في اليوم الثاني وقدمت الأوراق وصدر أمر قبولي، ثمّ أُغلق باب القبول للفرع العلمي - في الكلية - في اليوم الثالث، وكنت الوحيد ممّن قبِل تلك السنة من الفرع العلمي، كان هذا عام ١٩٧٤م.

في كلية الفقه

يقول السيّد الحيدري:

بعد أن تمّ قبولي في كلية الفقه قال لي أستاذي الشيخ علي العيثان في كربلاء: يا ولدي إنّ كربلاء لن تنفعك بعد الآن فيجب أن تنتقل إلى النجف لأنها المكان الطبيعي لك وآفاق مستقبلك العلمي أرحب والأبواب مفتحة على مصراعها أمام طموحاتك ورغباتك. عندها شددت الرّحال إلى النجف وانخرطت في كلية الفقه عام ١٩٧٤م، وكانت الظروف السياسيّة الساخنة للبلد تتصاعد، وأزمة علماء الدّين بدأت تتطوّر والملاحقات الظالمة لطلبة الحوزة قائمة على قدم وساق...

في ظلّ هذه الظروف القاسية - يقول سماحته - استقرّ بي المقام في النجف واتّخذت من إحدى غرف المدرسة اللبنانيّة الكائنة خلف علوة المنخضرات في محلّة الجديدة خلف كلية الفقه سكناً لي، وكانت مدرسة كبيرة أُعدت للطلبة اللبنانيين، إلاّ أنّه بسبب ظروف البلد وسياسة الاضطهاد والملاحقة لم يبقَ في المدرسة سوى عدد قليل لم يتجاوزوا أصابع اليد، مع أنّها كانت تستوعب أضعاف هذا العدد، فكانت تحتوي على عشرات الغرف.

وكانت عيون الرّقباء ورجال السلطة تراقب من يسكن المدرسة ومّن يدخل إليها ومّن يخرج منها، ويوماً بعد يوم تشدّ الرقابة الأمنيّة وينتشر الجواسيس أمام وحول المدرسة، وبعد أن تمّ إعدام عدد من العلماء والشباب

المتدين أمثال: المرحوم الشيخ عارف البصري ونوري الجلوخان وإخوانهما من الشهداء أصبح من الصعوبة بمكان العيش والسكن في هذه المدرسة التي شددت السلطة مراقبتها ومحاسبة من يسكن فيها أو يتردد على ساكنيها.

وكانت المدارس الدينية العلمية داخل مدينة النجف وبخاصة قسمها القديم، أكثرها مغلقاً وبعضها شبه مغلق أو لم تستغل غرفها من قبل الطلبة، وأكثرهم كان يتجنب المبيت فيها تخوفاً من أنظار الرقباء. من تلك المدارس على سبيل المثال: مدرسة الآخوند^(١) والبروجردي^(٢) والصدر^(٣) والخليلي^(٤)

(١) مدرسة الآخوند: تطلق على ثلاث مدارس دينية أسسها جميعاً العلامة المجدد الملاً كاظم الآخوند الخراساني، وهي:

أ - مدرسة الآخوند الكبرى: أنشئت عام ١٣٢١هـ (١٩٠٢م) وقد بذل نفقات بنائها «جان ميرزا» من أهل بخارى وكان وزيراً للسلطان عبد الواحد البخاري.

ب - مدرسة الآخوند الوسطى: أنشئت عام ١٣٢٦هـ (١٩٠٨م) بتمويل من «استان قلي بك» وزير السلطان المذكور. استغرق بناؤها ثلاث سنوات. وتقع في محلة البراق.

ج - مدرسة الآخوند الصغرى: أسست عام ١٣٢٨هـ (١٩١٠م) بتمويل من الحاج فيض الله البخاري، خازن دار الوزير «جان ميرزا» وتقع في محلة «البراق» أيضاً.

(٢) مدرسة البروجردي: أنشأها السيد آغا حسن البروجردي، وقد تم بناؤها عام ١٣٧٣هـ (١٩٥٣م) وتقع مقابل باب الصحن الحيدري المقابلة للسوق الكبير وكانت قبالتها يقع منتدى النشر وكلية الفقه في أول تأسيسها.

(٣) مدرسة الصدر: أشادها الحاج محمد حسين خان الأصفهاني (مشيد سور النجف) المتوفى عام ١٢٣٩هـ (١٨٢٣م) والذي كان يشغل منصب «الصدر الأعظم» للسلطان فتح علي شاه القاجاري، وتقع هذه المدرسة في مدخل السوق الكبير الذي يوصل «الميدان القديم» بالصحن الشريف.

(٤) مدرسة الخليلي: وهما اثنتان:

أ - مدرسة الخليلي الكبيرة: وتسمى «مدرسة القطب» أنشئت بنفقة معتمد السلطنة الحاج محمد حسين خان أمير «بنج» على يد الحاج ميرزا حسن الخليلي عام ١٣١٦هـ (١٨٩٨م) وقد أصبحت اليوم أثراً بعد عين.

وكاشف الغطاء^(١) والجواهري^(٢) وكاظم اليزدي^(٣) وغيرها الكثير.

إنّ ما تحتفظ به ذاكرة السيّد الحيدري عن أسماء زملائه في المدرسة اللبنانية أنّ فيهم عدداً من المحصلين اللبنانيين والذين أصبح لهم شأن فيما بعد في لبنان وبخاصّة في الساحة السياسيّة العربيّة والإسلاميّة، أمّا من كان فيها من الطلاب العراقيين ممّن يتذكّرهم السيّد الحيدري فهو السيّد ياسين الموسوي.

ويواصل السيّد الحيدري ذكرياته في هذه المدرسة قائلاً: وكان عدد من العلماء الفضلاء من خارج المدرسة اللبنانية التي أسكنها كانوا يأتون بين حين وآخر لأتلقّى عليهم دروساً في الفقه والأصول.

في هذه الحقبة توسّعت دراسات السيّد كمال الفقهية والأصولية وتوزّعت بين كلفة الفقه والحوزة العلميّة بالرغم من الظروف العصيبة.

إنّ ما أخذه السيّد الحيدري في كربلاء قبيل رحيله إلى النجف كان يعدّه بمثابة المقدمات والتمهيد لدراسات أوسع في النجف سواء أكانت في الحوزة أم في كلفة الفقه، فقد كان عدد من أساتذة جامعة بغداد يحضرون النجف

= ب - مدرسة الخليلي الصغيرة: أنشئت بنفقة «الميرزا محمد علي خان الكركاني» على يد الميرزا حسين الخليلي آنف الذكر. وتقع كلتا المدرستين في محلّة العمارة في النجف وقد أصبحت أثراً بعد عين نتيجة أعمال الهدم لقسم كبير من تلك المحلّة.

(١) مدرسة كاشف الغطاء: أنشئت عام ١٢٨٤ هـ (١٨٦٧م) وتقع في محلّة المشراق في النجف، سمّيت باسم بانيها الشيخ مهدي بن الشيخ علي آل كاشف الغطاء.

(٢) أسّست في عصر الشيخ صاحب الجواهر عام ١٢٦٤ هـ (١٨٤٥م) وتقع في محلّة العمارة ولا زالت قائمة.

(٣) مؤسسها السيّد محمّد كاظم الطباطبائي اليزدي عام ١٣٢٧ هـ (١٩٠٨م) بتمويل من الوزير البخاري (استان قلي بك) الذي عمّر مدرسة الآخوند الوسطى، وتقع في محلّة الحويش ولا تزال شاخصة إلى اليوم.

لإلقاء دروس في اللغة العربيّة وآدابها وعلم النفس والتربية واللغة الانجليزية وأصول النقد الأدبي والبلاغة، من هؤلاء الأساتذة: الدكتور عبد الرزاق محيي الدين رئيس المجمع العلمي العراقي، والدكتور صالح الشماع أستاذ الفلسفة الإسلاميّة في كليّة الآداب بجامعة بغداد، والدكتور أحمد حسن الرحيم أستاذ مادّتي التربية وعلم النفس في كليّة التربية، والدكتور عناد غزوان الأستاذ في كليّة الآداب بجامعة بغداد، والدكتور عبد المجيد الحكيم أستاذ مادة الالتزام في القانون بكليّة الحقوق، والدكتور حسن الحكيم، وغيرهم ممّن لا تحضره أسماؤهم؛ ناهيك عن الأساتذة الأجلاء ممّن هم على الملاك الدائم للهيئة العلميّة والتدريسيّة في كليّة الفقه أمثال: الشيخ عبد المهدي مطر، والسيد محمد تقي الحكيم، والسيد هادي الفيّاض، والدكتور محمود البستاني، والدكتور محمد حسين الصغير، والشيخ محمد تقي الإيرواني، والشيخ أحمد البهادلي، وغيرهم.

يقول السيّد الحيدري: كنّا ندرس في الكليّة «٢٢» مادة دراسيّة في كلّ مرحلة تقريباً، وأتذكّر أنّه عندما كنت في المرحلة الثانية من دراستي في الكليّة بدأ أساتذتي تشخص عيونهم إليّ وبدأوا ينظرون إليّ بمنظار يختلف عن بقيّة الطلاب الآخرين لأنّي كنت أحضر السطح العالي في درس الشهيد السيّد عبد الصاحب الحكيم في «المكاسب» وأحضر «الكفاية» و«الرسائل» عند الشيخ بشير النجفي، ولمّا رأيت أنّ ما درسته في كربلاء لم يكن بالقدر الكافي من السطوح، واصلت دراستها عند هؤلاء الأعلام في النجف الأشرف.

أساتذته في السطوح العاليّة

بدأ السيّد الحيدري دراسته السطوح العاليّة أوّل ما بدأ على السيّد الشهيد عبد الصاحب الحكيم رحمته، وكانت حلقة درسه في «المكاسب» من أكبر الحلقات في المسجد الهندي يحضرها عددٌ غفير من طلابّ الحوزة العلميّة

يتحلّقون حول أستاذهم داخل المسجد.

يقول سماحة السيّد الحيدري: في هذا الوقت وهو عام ١٩٧٦م كان السيّد محمّد تقي الحكيم لديه درس خاصّ في بحث خارج أصول الفقه وكنا من سبعة إلى عشرة طلاب نحضر درسه تعالى وأنا أحدهم، كان يلقيها علينا في مقبرة الإمام السيّد محسن الحكيم تعالى وهي حجرة لم تكن من السعة بمكان، تقع في الجهة الشماليّة المقابلة لباحة المسجد الهندي.

ويسترسل السيّد الحيدري في حديثه فيقول: هنا اكتشف أستاذي السيّد محمّد تقي الحكيم مواهبي من خلال هذه الحلقة ومن خلال كلىة الفقه فأعانني كثيراً بعدم الالتزام بالدوام المتواصل وتجاوز نظام الامتحانات في الكلىة وبخاصّة الفصلية منها.

اتصاله بالشهيد الصدر

يقول سماحة السيد الحيدري: وإذ تحرّرت بعض الشيء من الحضور اليومي في كلىة الفقه أُتيحت لي الفرصة لأن أحضر دروس الشهيد محمد باقر الصدر في الفقه والأصول في جامع الطوسي وقد أفدت كثيراً من تلك الفرصة المتّاحة لي بمتابعة دروس الشهيد الصدر، والفضل يعود في كلّ ذلك إلى السيّد محمد تقي الحكيم الذي أعدّه الأب الروحي الذي رعاني أيّما رعاية وأنا مدين له بالفضل، ممّا زاد في حرصي وانكبابي على الدرس.

دروس السيّد الخوئي

يقول السيّد الحيدري: بعد الانتهاء صباحاً من درس الشهيد الصدر كنت أتوجّه إلى مسجد الخضراء لحضور درس السيّد الخوئي ولمدّة سنتين متتاليتين كنت فيها حريصاً كلّ الحرص على الدرس والبحث، وعندما يحين موعد الامتحانات في الكلىة كنت أذهب وأشارك في أدائها مع زملائي من دون أن يحاسبني أحد على ما فات من الأيام السابقة التي لم أحضر فيها.

استمرّ الحال هكذا منذ السنة الثانية - كما ذكرت سابقاً - وحتى المرحلة الأخيرة من مراحل الدراسة في الكلية.

علاقة خاصة واعتزاز بالسيد محمد تقي الحكيم

أتذكّر - والقول للحيدري - أنه في عام ١٩٧٦ تألّفت لجنة الاتّحاد الوطني لطلبة العراق داخل الكلية، وكان سبب التأخير إلى هذا الوقت هو أنّ الكلية ذات مسحة دينية ولم يكن من السهولة بمكان أن يؤسّس فيها تنظيم طلابي يصطبغ بصبغة حزبية لا يقرّها الشرع الشريف ويتنافى مع أهداف ومبادئ الكلية، كما أنّ الطلبة لم يكن من السهولة اجتذابهم إلى هذا التنظيم، فامتنعتُ مع عدد من الطلبة عن الانخراط في هذا التنظيم الطلابي، فظلّوا يلاحقوني ويضايقونني، وعندها شكوا أمري إلى السيّد عميد الكلية السيّد هادي الفيّاض وللسيّد محمّد تقي الحكيم حيث استدعيت من قبلهما رحمهما الله إلى غرفة العميد وكذلك تمّ استدعاء رئيس اللجنة الاتّحادية، ولما دلّنا غرفة العميد أجلسني العميد وظلّ رئيس اللجنة واقفاً.

قال الحكيم لرئيس اللجنة الاتّحادية: «إذا كنت تتصوّر أنّ هذا (أي الحيدري) طالب مثلك في الكلية فأنت على خطأ، فهذا لا نعدّه طالباً بل هو واحد من علماء الحوزة العلميّة...» وهذه شهادة من السيّد محمد تقي الحكيم وأنا يومها طالب في الصف الثاني من الكلية، ولم يتجاوز عمري آنذاك عشرين عاماً. عندها خرج رئيس اللجنة الاتّحادية ولم يرد بكلمة واحدة لا سلباً ولا إيجاباً على السيّد الحكيم، ولكن اللجنة الحزبية ظلّت تراقبني وترصد تحركاتي ونشاطاتي.

من هنا كانت البداية لانفتاح علاقة خاصة بالسيّد الحكيم أعزّز بها أيما اعتزاز، ولا أنسى توجيهاته السديدة في اختيار الكتب التي تبحث في الأصول والفقه لكي تتفتح أمامي آفاق المستقبل.

العلاقة بالدكتور محمود البستاني ومنهجه الفقهي

يقرّر سماحته أنه في تلك الحقبة (١٩٧٦ - ١٩٧٨) كان البستاني متوجّهاً توجّهاً خاصاً إلى الفقه بالرغم من تخصصه في النقد الأدبي حتّى أنه درّسنا الفقه في الكلية بعنوان أنّ لديه منهجاً جديداً في دراسة الفقه يختلف عن المناهج التقليدية المتبعة في الحوزة العلميّة بوصفها مناهج قديمة لا تصنع فقيهاً مجدداً متنوّراً، فلا بدّ من اتّباع منهج جديد؛ لأنّ هذا المنهج لا يمكنه أن يخلق أو يصنع محقّقين في الاجتهاد، ولا بدّ من اتّباع المنهج الجديد الذي تبنّاه (البستاني) بنفسه وبدأ بتدريسه لطلّابه.

يقول السيّد الحيدري: وقد وجدت منه عناية خاصّة بي وكان يصغي إليّ مداخلاتي وآرائي وملاحظاتي ويُعيرها أهميّة متميّزة لما كان يتوسّم بي من بُعد في الرأي واجتهاد في التحليل وحُسن في المتابعة...

كان يقول (البستاني): إنّ الطالب إذا أراد أن يستوعب هذا المنهج يجب عليه أن يطالع دورة «وسائل الشيعة» حتّى يفهم حديث أهل البيت (عليهم السلام) قبل أن يأتي إلى الاستدلال الفقهي، ليتعرّف على كميّة تعاملهم مع الحكم الفقهي، ولذلك أنا (أي الحيدري) بادرت حينها لمطالعة «الوسائل» التي تبلغ عشرين مجلداً في أحد عشر يوماً فقط، إذ كنت أنام ثلاث ساعات في اليوم فقط...

إنّ البستاني أراد بمنهجه الجديد هذا إخراج الدراسات الفقهيّة من الطور الكلاسيكي النمطي القديم إلى عالم رحب متطوّر منهجي يتماشى والتطوّر الفكري الحديث. كان يقول لطلّابه وأنا منهم: إذا كان عندك استعداد إذهب واشتغل عليه على وفق هذا المنهج...

حينها قال (البستاني) لي: بعد إنجاز مشروعك هذا انطلق إلى قراءة الفقه. وفعلاً اهتمت برأيه فطالعت وقرأت قرابة خمسين ألف صفحة فقه. فقد طالعت «الحدائق» للشيخ يوسف البحراني الذي امتاز بأسلوبه الفقهي العميق

حيث كان يركّز على البُعد الفقهي أكثر من الأصولي، والبستاني هنا أعاني كثيراً وكانت أرضيته جيّدة.

التوفيق في الدراسة بين الحوزة والكلية

يقول الحيدري: استمرّت دراستي في الحوزة بالنجف وأدائي الامتحانات في الكلية عندما يحين موعدها، في هذه الحقبة كنت أوصل الدرس عند السيّد الشهيد محمد باقر الصدر فقهاً وأصولاً، والسيّد محمّد تقي الحكيم أصولاً فقط، والشيخ ميرزا علي الغروي النجفي فقهاً خارج المكاسب فقط، وفي الضحى كنت أحضر بعض الدروس عند السيّد نصر الله المستنبت ولكنّها ليست من الدروس الأصليّة.

لقد واصل سماحته الدراسة في كلية الفقه بين الأعوام ١٩٧٤ - ١٩٧٨ وأنهاها بمعدّل عال بلغ ٩٧،٥٪ فكان من المتخرّجين المتميّزين طيلة الأربع سنوات الدراسيّة حيث كان الأوّل على أقرانه من الطلبة.

عدم حضور حفل التخرج

كانت العادة المتّبعة أنّ وزارة التعليم العالي والبحث العلمي توزّع جوائز تقديرية على الخريجين الأوائل في جميع جامعات العراق، وكانت بعض الجوائز يشارك في منحها عدد من الوزراء والشخصيات والمؤسسات والجامعات الأخرى والمسؤولين من أعلى مسؤول إلى الأدنى منه؛ يقول السيد الحيدري: ولمّا كنتُ من المتميّزين المتخرّجين بمعدّل عال في تلك السنة بالنسبة للدراسات الإنسانيّة، فمن الطبيعي أن أكون أحد المرشّحين لنيل عدد من الجوائز التقديرية التي أرسلت من بغداد إلى كلية الفقه بالنجف وكانت أوّل جائزة: جائزة رئيس الجمهوريّة ثمّ جائزة نائبه والمسؤولين الكبار في القيادة والحزب والدولة والمحافظة.

استدعاني عميد الكلية السيّد عدنان البكاء - والكلام للسيّد الحيدري -

وأخبرني بوصول الجوائز وموعد الاحتفال التكريمي لتقديمها إلى الطلبة الأوائل المتخرجين في الكلية وأنا في مقدمتهم، فكانت إجابتي: بأنني لا أحضر الحفل. فامتعض العميد وقال: إنك ستخلق لنا ولك مشكلة إذا لم تحضر وتتسلم الجوائز بيدك.

قلت له: وليكن ما يَكُن، وبقيت مصرّاً على موقفي هذا في عدم الحضور، وقلت للسيد البكاء: جد لي طريقاً آخر تتدارك فيه القضية. قال السيد العميد: سوف أخبر لجنة الاحتفال بأن السيد كمال وبعض رفاقه مرضى ولم يكن بإمكانهم الحضور لتسلم جوائزهم ونحن نتسلم جوائزهم نيابة عنهم، وفعلاً كان ذلك. ولكن السلطة الحاكمة لم ينطل عليها مثل هذا الأمر فعرفوا كذب الادعاء فسجّلت هذه الحادثة لتثار ضدهم قضية فيما بعد ينقمون بها منهم.

رفضه للبعثة إلى فرنسا

لمّا كان السيد الحيدري من ذوي المعدّلات العالية ومن المتميّزين من خريجي الكلية لتلك السنة الدراسية أعلنت وزارة التعليم العالي والبحث العلمي بعثاتها إلى خارج العراق لنيل درجة الماجستير والدكتوراه في شتى الاختصاصات ومنها القانون المقارن، فقد رشّحت الوزارة السيد الحيدري لوحدة من تلك البعثات إلى فرنسا لدراسة القانون المقارن في إحدى الجامعات الفرنسية لنيل درجة الدكتوراه يشاركه في ذلك أربعة طلاب آخرون من الأوائل في كليات إنسانية أخرى من الجامعات العراقية، ومدّة الدراسة خمس سنوات على نفقة الحكومة العراقية، وأرسلت الوزارة الاستمارات الخاصة بطلب البعثة وفيها تعهد خطّي يملؤه ويوقعه طالب البعثة ومن ضمن موادّه التعهد بالانتماء إلى حزب السلطة.

يقول سماحته: وقد جاء الاستفسار عن طريق مسؤول ومدير عامّ في إحدى مؤسسات وزارة الصناعة وهو عضو بارز في حزب السلطة يومذاك

ويعرفني لأنه من أهالي كربلاء، وقال لي هذا المسؤول: إن هذه الاستمارة للحزب وسوف أخفيها الآن ولا أطلع عليها أحداً إلا عند عودتك من فرنسا، وإذا ما طُوبت بالانتماء فعند ذاك أظهر هذه الاستمارة للمسؤولين، ولكنني كنت أشدّ إصراراً أكثر من ذي قبل ورفضت التوقيع على الاستمارة ورفضت البعثة أيضاً. ولم أَرْضِخ للترغيب ولم أتهيب من الترهيب.

وعندما راجعت دائرة تجنيد كربلاء لتأشير دفتر الخدمة العسكريّة قالوا لي: أنت غير مشمول بالبعثة ورشّحوا لها غيرك.

يضيف السيّد الحيدري: حينها ذهبتُ إلى الشهيد محمد باقر الصدر والسيّد محمد تقي الحكيم لاستشارتهما في الأمر ولكي أستفسر منهما في موضوع إكمال دراستي في فرنسا على نفقتي الخاصّة للحصول على الدكتوراه. فكان جواب الشهيد الصدر: أنت جئتُ تخبرني أم تستشيرني؟ قلت: أستشيرك. قال بالحرف الواحد: أنت تجلس هنا في النجف الأشرف ثمّ ترسل طلبتك لنيل درجة الدكتوراه. وفعلاً حدث ما أشار به الشهيد عليه السلام فلقد ناقشت لحدّ الآن عدّة أطروحات للدكتوراه ومنحتهم الشهادة. هذا ناهيك عن طلاب آخرين لم ينجزوا بعد أطروحاتهم ورسائلهم تنتظر إنجازها لمناقشتها.

يروى الحيدري: ثمّ ذهبتُ إلى أستاذي السيّد محمد تقي الحكيم لأخبره بالأمر المعهود فقال لي: أنا لا أقول لك اذهب أو لا تذهب، ولكن أقول لك: من الآن إلى ما بعد ٢٥ سنة الحوزات العلميّة ستفرغ من طلبة محصلين مجدّين، فإذا أنت وأمثالك لم تتواجدوا في النجف فأمر الحوزات العلميّة ومستقبلها سيكون مجهولاً، ولا ندري إلى أيّ مستوى ستصل الدراسات.

وهكذا صرف السيّد الحيدري النظر في أمر البعثة إلى الخارج وعلى نفقته الخاصّة وقرّر البقاء ضمن أساتذة الحوزة النجفيّة منشغلاً بالبحث عند السيّد الشهيد محمد باقر الصدر للحقبة من ١٩٧٨ - ١٩٨٠م.

العلاقة مع الشهيد محمد باقر الصدر

بعد أن تخرّج السيّد الحيدري من كُلية الفقه بالنجف الأشرف تفرّغ للبحث الحوزوي بصورة كُلية، وكانت علاقته بالشهيد السيّد محمد باقر الصدر تعود إلى ما قبل سنتين من تخرّجه (أي في العام ١٩٧٦) عندما كان في الصف الثاني من الكُلية.

بعد انتهائه من دروس السطح (شرح المكاسب) وغيرها وعندما بدأ اسم الشهيد الصدر يجتذب الشباب المسلم الواعي والطبقة المثقفة بسبب كتاباته المؤثرة وأطروحاته الفكرية التي كانت تسري بين الشباب سريان النار في الهشيم فيتلاقفها طلاب المعرفة بشوق عارم على مختلف مستوياتهم العمرية والثقافية، يقول الحيدري: كنت أحضر دروس الشهيد الصدر في الفقه والأصول. فحضر في الأصول - الدورة الثانية - وكان من زملائه في هذه الدورة السيّد محمود الهاشمي (رئيس مجلس القضاء الأعلى في الجمهورية الإسلامية الإيرانية اليوم) والشيخ حسن طراد (لبناني) صاحب المؤسسات الخيرية والإنسانية في القطر اللبناني، والشيخ محمد يزبك، والشيخ يوسف الفقيه من أساتذة الحوزة ومن فضلاء طلاب الشهيد الصدر المبرزين، والشيخ محمد رضا النعماني والسيّد الشهيد محمد صادق الصدر والسيّد محمد علي الحائري الذي اعتُقل في بغداد وتمّ تنفيذ حكم الإعدام به من قبل السلطات الحاكمة الجائرة، وكان هذا الشهيد من طلاب الدورة الأولى عند الشهيد محمد باقر الصدر.

كان الشهيد الصدر يطلب من طلابه الذين ذكرنا بعضهم أن يثبتوا أنهم كتبوا تقاريرهم، فالطالب الذي يدّعي أنه يحضر دروس السيّد الخوئي على سبيل المثال كان الشهيد الصدر يطلب منه دفتر تقاريره ليقيم الطالب وليتأكد من صحة تقاريره وأهميتها ودقتها، وهي إحدى الشروط التي اشترطها على

طلبته لكي يحدّد راتبه الشهري بمقتضاها.

يتذكّر السيّد الحيدري أنّ أستاذه الشهيد الصدر وبعد انتهاء درس الفقه بيومين طلب منه أن يطلعه على دفتر تقريراته، واستغرب من عدم تقديم دفتر تقريراته مع دفاتر زملائه الطلبة، فكان جواب الحيدري لأستاذه بأنّه لا يحتاج إلى الراتب، فأجابه الأستاذ الشهيد: وإن لم تحتج إلاّ أنّي أرغب أن أرى دفتر تقريراتك. فاستجاب الطالب لطلب أستاذه وأرسل له تقريره عن «البحث الأصولي» للشهيد نفسه وكان ذلك بعد يومين أو أكثر.

يقول سماحته: في بحث «حجّة الواحد» الذي وصلنا فيه إلى مبحث التأويل للسيّد محمد حسين الطباطبائي في «الميزان»؛ كان لي تعليق على أقوال السيّد الصدر في الحاشية على ما ذكره إشكالاً على ما ذكره السيّد الطباطبائي. أخبرني الشهيد الصدر أنّه اطّلع على إشكالاتي في الحاشية وأجاب عليها. فوجدت أنّ الشهيد قد أجاب على تلك الإشكالات بسبع صفحات. وعند ذلك جاءني محمد النعماني ويده عشرة دنانير وطلب منّي تسلّمها. ولم أكن يومها متزوّجاً ولكن الشهيد الصدر أراد أن يشجّع طالباً محصلاً يعتزّ به ويمنحه راتباً مضاعفاً؛ لما يستحقّه وإكراماً لجهوده.

كان جواب الحيدري للشيخ النعماني: بلغ سلامي لأستاذي وشكري له وأخبره أنّي غير محتاج لهذا المبلغ لأنّ والدي قد تكفّل بنفقاتي الدراسية والمعيشية، وعليه أرجوك أن تسمح لي بتوزيع هذا المبلغ على الفقراء.

لم يقبل النعماني هذا المقترح من السيّد كمال وكرّر له: إنّ هذا راتبك الشهري. ثمّ أخبر الشيخ النعماني الشهيد الصدر بذلك، فاستدعى الأستاذ السيّد كمال طالباً حضوره إلى المكتب (البرّاني) لأمر يخصّه.

يقول الحيدري: قابلتُ الشهيد الصدر في البرّاني فأخرج لي مظروفاً من جيبه وقدمه لي، فاعتذرت، ولكن الامتعاض بدا على وجهه وقال بالحرف

الواحد: سيّد كمال إذا والدك قدّم لك هديّة أتردّها؟ فأجبت طلبه ولم يدر بخُلدي محتوى المظروف. ولَمّا وصلت البيت فتحتّه فوجدت فيه مبلغ (٥٠) ديناراً وهو مبلغ متوسّط في ذلك اليوم (عام ١٩٧٧). ولَمّا أعلمت أخي السيّد فاضل الحيدري - الذي أعدمه النظام الجائر فيما بعد - بالأمر قال ﷺ: هل أنت بحاجة إلى هذا المبلغ في الوقت الذي أنفد وصيّة والدي لك بتسديد جميع النفقات الدراسيّة والمعيشيّة التي تحتاجها من مال أوصى به إليك؟

وكيل الشهيد الصدر في كربلاء

عن هذا الأمر يقول سماحته: كُنّا نحضر في تلك الحقبة في مجلس السيّد الصدر رحمته ومن ذلك الحين أعطاني وكالة في كربلاء لم يعلنها للجميع خوفاً من بطش السلطات الحاكمة آنذاك، ولكي لا أكون تحت دائرة الضوء، ولكنّه كان يهمس في آذان المخلصين له وحافظي سرّه قدّس الله سرّه بأنّ وكيلي في كربلاء هو السيّد كمال الحيدري، فلطالما أمر أصحاب الحقوق الشرعيّة القادمين من كربلاء وضواحيها بتصفيّة الحقوق الشرعيّة معي بصفتي وكيله الشرعي. والوكالة مدوّنة ولكنّها فُقدت مع ما فُقد من أوراق ووثائق وكتب ومنشورات؛ فقسّم منها صادرته الجهات الأمنيّة والآخر بني في جدران بيت والدي في كربلاء ثمّ تهدّم ونهبت فيما بعد.

إمام الجماعة في جامع العطارين بكربلاء وقصة الاعتقال

يقول سماحته: عند إكمالي الدراسة الأكاديميّة في النجف وحضوري البحث الخارج فيها رجعتُ إلى كربلاء وكيلاً عن السيّد الصدر - كما أسلفت - وبعد أن تسلّمت جامع العطارين وكان مسجداً أثرياً كبيراً يقع في منطقة الأسواق التجاريّة وهو خال من إمام جماعة، وقفت في محرابه لأداء الصلاة، وإذا بمجموعة من الشباب يأتّمون بي، وبعد أدائي الصلاة مدّة يومين فقط تمّ اعتقالني في اليوم الثالث بأمرٍ من مدير أمن كربلاء المدعوّ «هارون» وكان

قاسياً جداً. اقتادوني إلى مديرية أمن كربلاء سنة ١٩٧٩ والأمر متأزماً جداً وملاحقة العناصر المتديّنة والمناوئة للسلطة بلغت ذروتها، وعندما كنت في المعتقل كانت تراودني أفكار منها: لو حُكِمَ عَلَيَّ بالسجن أكثر من عشرين عاماً فماذا أفعل في السجن؟ وماذا أقرأ؟ وماذا أكتب؟

في الساعة العاشرة ليلاً وأنا في دائرة الأمن بكربلاء استدعاني مدير الأمن (هارون) وكان في حالة سُكْر شديدة وقال بالحرف الواحد: إمّا أن تتعاون معنا مثل فلان وعلان.

فقاطعته قائلاً: ماذا تعني بكلامك؟

قال: يجب أن تحضر المناسبات الوطنيّة والاحتفالات الرسميّة وتترك إمامة الجماعة في المسجد، ثمّ تكتب بعض التقارير عن الأشخاص الذين يحاولون تقويض النظام في السرّ، وإذا لم تستجب لهذا الطلب فيعني أنّنا ننهي حياتك بكلّ وسيلة وبعده طُرق أنت تعرفها والوسائل تراها بعينك. ففي هذه الليلة أرسلك إلى بغداد وغداً يجلبون رأسك إلى كربلاء.

أجبت مدير الأمن: هذه ليست أوّل مرّة، ولا أنا آخر واحد، لنا أسوة بالإمام الحسين عليه السلام، وبأجدادنا العظام حيث ذاقوا ما ذاقوا من بني أميّة ومن بني العبّاس وغيرهم من السلاطين العتاة الظالمين.

ويستطرد سماحته بسرد الحوار الذي دارَ بينه وبين مدير الأمن قائلاً: وفي هذه الأثناء دخل عدد من علماء «الحفيّز» وأرادوا إقناعي بأن أقول نعم أتعاون كي أخرج من الاعتقال ثمّ أهرب خارج العراق، وبالنتيجة أتخلّص من ظلمهم، ولكنني ازددتُ إصراراً في موقفني والحمد لله، وبجهود من صهري (زوج أختي) الذي بذل المستحيل في إخراجي من دائرة الأمن والاعتقال بشرط أن لا أحضر مجالس الوعظ وأترك إمامة الصلاة في المسجد وأمتنع عن كلّ نشاط دينيّ يُذكر.

وبدون أن أُعطي تعهداً خطياً ولا كفالة من أحد خرجت من الاعتقال وتهيأت للرحيل من كربلاء إلى النجف، حيث كنت أمكث فيها من السبت إلى الأربعاء ثم أرجع إلى كربلاء لأمكث يومين فيها من دون أن أظهر أمام الناس أو أبدي أي نشاط ديني أو سياسي وتحت عيون الرقباء والجلالوزة.

وبهذه المناسبة أودّ أن أذكر أنّ أولئك الذين ذكرهم مدير الأمن من المتعاونين مع السلطة سراً والذين وجّهوا النصائح لي بأن أتعاون مع الأمن لكي أنجو من عذابهم وملاحقتهم، أنّ هؤلاء كانوا كبش الفداء في النهاية حيث تمّ إعدام العديد منهم بتهم واهية ولم يُعرف مصير العديد منهم إلى يومنا هذا، وهكذا كانت نهايتهم المحتومة التي توقّعتها لهم سلفاً.

في مدرسة الأزري العلمية في النجف الأشرف

يقول السيّد الحيدري: عندما كنت في النجف أدرس في حوزتها خلال الأيام الخمسة من الأسبوع كنت قد اتّخذت من مدرسة الأزري العلميّة مقراً لسكني بعيداً عن أعين الرُقباء، وكانت المدرسة مرتّبة ومنظّمة ولكنها خالية من طلبة العلوم الدينيّة سوى اثنين فقط هما: الشيخ صادق العماري، والآخر اسمه: الشيخ معين. وكانت هذه المدرسة تقع خلف المدرسة اللبناييّة التي أصبحت خالية من أيّ طالب علم فيما بعد.

بقيت في مدرسة الأزري حتّى مغادرتي العراق عام ١٩٨٠ وهروبي إلى الكويت وسوريا ثمّ الاستقرار في مدينة قم المقدّسة.

تتويجه بالعمامة

من القضايا التي لن تغيب عن بال السيّد الحيدري موضوع «العمّة» ولها قصة يذكرها على النحو التالي:

حين كنت أدرس «الأصول» في مقبرة المجدّد «السيّد محمّد حسن الشيرازي الكبير» في غرفة صغيرة وهي المقبرة على يمين الخارج من باب

الطوسي إحدى أبواب الصحن الحيدري وأصبحت الآن أثراً بعد عين، كنا ندرس الأصول على يد الشهيد الصدر، ولما ضاق بنا المكان في تلك المقبرة الضيقة وكنت بالعمّة الخضراء (وهي زيّ خدام الروضة من العلويين وهي عبارة عن طربوش حوله قطعة قماش خضراء يرتديه السادة العلويون إضافة لخدم الروضات المقدّسة في العراق من السادة)، انتقلنا مع أستاذنا إلى جامع الطوسي. في هذه الحقبة وبعد مرور سنة تقريباً أرسل إليّ أستاذي الشهيد وقال لي: يجب أن تتزيّى بزّي علماء الدّين وترتدي العمّة السوداء، وذلك لأنّ لباسك ليس زياً لأهل العلم. ورجعت إلى كربلاء كعادتي واستعنت بالشيخ قاسم الأسدي رحمته الله وتوجّ رأسي بالعمامة السوداء من دون أن يقيم حفل خاصّ كما هو معهود في مثل هذه المناسبة في الوسط الحوزوي وذلك بسبب الظروف العصيبة التي كانت تسود الساحة السياسيّة في العراق.

أول خطوة خطوتها بعد لبس العمامة، قيامي بإمامة المصلين في مسجد العطارين، على ما ذكرت سابقاً والتي لم تستمرّ سوى ٤٨ ساعة فقط.

ومن الذكريات التي تخترنها ذاكرة السيّد الحيدري عن أستاذه الشهيد الصدر أنّه عندما كان محتجزاً في بيته بالنجف كانت قوات الأمن السريّ وعناصر المخابرات تضرب طوقاً أمنياً حول بيته وتراقب كلّ تحرك في الزقاق وترصد كلّ المارة في هذا الطريق الضيق الذي يقع فيه دار الشهيد، ناهيك عن الأجهزة الإلكترونيّة المنصوبة على هاتفه الخاصّ وحتى الدور المجاورة، فكان الرقباء يرصدون الداخل والخارج منها لتحديد حركة الشهيد وخنق أنفاسه.

ويتحدّى الحيدري كلّ تلك الإجراءات الأمنيّة القاسية، وكان يتّصل بأستاذه بصورة غير مباشرة عن طريق وسيط - امتنع الحيدري عن ذكر اسمه - ولعلّ الوسيط لم يرغب بكشف ذلك السريّ.

كان طلاب الشهيد ومنهم السيّد الحيدري يلحون على الشهيد في تحريك الشارع وإثارة النجفيين في الأقل؟ وكان الشهيد يُرى في توزيع المنشورات التي تشير إلى قضية الإقامة الجبرية هي الطريق الأفضل لأنها خير وسيلة لتهييج الرأي العامّ وخير أداة للضغط على الحكومة المستبدّة علّها ترضخ وترفع الحجر الإجماعي؛ لأنّ معظم الناس لا علم لهم بما يحصل للسيّد الشهيد، هذا هو كلّ ما كان يطلبه الشهيد من طلابه. فبدأ طلابه النجباء ومنهم السيّد الحيدري بتنفيذ أمره.

يقول سماحته: نفذنا أمر أستاذنا فحررنا المنشورات وكنا نوزعها على نطاق واسع ونسعى حثيثاً على إيصالها إلى بيوت العلماء والشخصيات والوجوه الاجتماعيّة والثقافيّة، ونلصق الكثير منها على الجدران حينما تغمض أعين الرقباء، وبهذه الطريقة استطعنا إثارة الرأي العامّ وتحريك الناس وخلق حالة استنكار واستهجان من لدن العناصر المتديّنة في النجف وخارجها. واستمرت علاقة السيّد الحيدري بأستاذه الشهيد حتّى يوم استشهاده في ٩ / ٤ / ١٩٨٠.

الدرس الفلسفي في النجف

من ضمن الدراسات في حوزة النجف الأشرف انشغل الحيدري بدراسة الفلسفة ولم يتذكّر كيف انجرّ لدراسة الفلسفة، يقول: لم يعلق بذهني كيف حضرت درس منظومة السبزواري أو أسفار الملاّ صدرا الشيرازي، ولماذا حضرت؟ ولكن الذي أعلمه أنّ الدرس الفلسفي كان يدرسه الشيخ عبّاس القوجاني تلميذ الميرزا علي القاضي الكبير أستاذ العلامة السيّد محمد حسين الطباطبائي... هذا الرجل كان يدرّس «الأسفار» قبل صلاة المغرب والعشاء في مقبرة المجدّد الشيرازي والملاصقة لباب الطوسي، وهو المكان نفسه الذي كان الحيدري يدرس فيه قبل أن ينتقل إلى جامع الطوسي.

أمّا الأستاذ الثاني للسيد الحيدري الذي درس عليه دروساً في الفلسفة فهو المرحوم السيد مسلم الحلّي الحسيني، حيث كان الحيدري يحضر عنده منظومة السبزواري، وكان هذا الأستاذ (الحلّي) مصاباً بضيق في التنفس فكان يلاقي صعوبة في التحدّث والشرح، فعندما يلقي عبارة أو مقطعاً من عدد من الكلمات كان يعاني من تعب ونصب ويكاد يلفظ أنفاسه، فكان السيد كثيراً ما يساعده في الدرس بقراءة النصوص بسبب ضيق نفسه.

ويحدّد السيد الحيدري مقدار الدرس الفلسفي الذي أخذه بأنّه لا يتعدّى شيئاً من منظومة السبزواري^(١) وشيئاً من الأسفار الأربعة وبعض المسائل في أصول الفلسفة. أمّا اعتناؤه بكتب السيد محمد حسين الطباطبائي فكانت من النجف حيث اقتنى «الميزان» وهو طالب في كُلية الفقه، حيث يقول: وكنت أقرأ فيه كثيراً وأبذل جهوداً متواصلة في استيعاب وفهم مضامينه وتصوّراته وطريقة العرض.

وكان الشهيد الصدر يكثر الاستشهاد بآراء السيد الطباطبائي ويهتم بطروحاته ويعتني بها عناية خاصّة بالتفسير حتّى أنّه قال: «لو كان السيد الطباطبائي في النجف لتلمذت عليه...». وكان الشهيد الصدر يؤكّد في دروسه الأصوليّة عندما يشير إلى آراء المفسّرين عنايته بالطباطبائي وتفسيره بالرغم من أنّ التفسير لم يكن كاملاً بعد في تلك المدّة.

يوصل السيد الحيدري حديثه بهذا الصدد ويضيف سبباً آخر في توجّهاته الفلسفيّة إلى الدراسة في كُلية الفقه التي كانت النافذة التي أطلّ منها على البحوث الفلسفيّة وغرست في نفسه حبّ الحكمة مضافاً لما سبق أن

(١) هو الملاّ هادي بن مهدي السبزواري المتوفّى ١٢٨٩هـ له أرجوزة أو منظومة في الفلسفة «غرر الفوائد» وله شرح يُعرف بين طلابّ الحوزة بشرح المنظومة، وهذا أشهر من «غرر الفوائد»، لخصّ في منظومته آراء بعض الفلاسفة.

ذكر. كما أنّ العقليّة الجدليّة والانفتاح الفكري الذي تمتّع به السيّد الحيدري وما غرسه في نفسه أستاذه الشهيد الصدر هو أحد العوامل الأساسيّة التي جرّت السيّد الحيدري إلى الاهتمام بالدرس الفلسفي.

انتقاله إلى الكويت

ولمّا تأزّمت الأمور في العراق في نيسان عام ١٩٨٠ واشتدّ بطش السلطات الحاكمة بالعلماء وطلبة الحوزات الدينيّة والشباب المتديّن بعد عمليّة المستنصريّة، بعدها مباشرة بدأت الحملة الشرسة ضدّ العناصر المذكورة بتهمة أنّها هي التي قامت بعمليّة الجامعة المستنصريّة والتي جرح فيها المدعوّ طارق عزيز، بدأت السلطة بالاعتقالات العشوائيّة الواسعة ثمّ تهجير كثير من المواطنين العراقيين بحجّة أصولهم غير العراقيّة وتبعيّةهم لإيران ثمّ تبعتها إعدام الشهيد السيّد محمد باقر الصدر رضوان الله عليه فكان لا بدّ من الحذر وأخذ الحيطة تجنّباً من الوقوع في قبضة السلطات الأمنيّة.

يقول السيّد الحيدري: في مساء أحد تلك الأيام تداولت في أمر الرحيل مع أخي المرحوم السيّد صاحب الحيدري وفكرت كيف يمكنني الخروج من العراق واسمي ضمن قائمة الممنوعين ومؤشّر في كلّ السجّلات الخاصّة بالمنع، ولكن أخي السيّد صاحب بذل المستحيل من أجل استصدار جواز سفر لي وبذل مالاً وفيراً ووساطات عديدة، وفعلاً تمّ ذلك وبالسّعة الفائقة واصطحبني معه بسيّارته الخاصّة إلى البصرة ثمّ إلى الحدود الكويتيّة - العراقيّة عن طريق مركز صفوان الحدودي، وبمساعدة أحد موظّفي الجمارك استطاع أن يختم الجواز بختم الخروج من دون أن يرجع إلى أيّ سجّل من سجّلات المنع.

وخرجت من العراق واستقرّ بيّ المقام في الكويت خاصّةً وأنني كنت قد حصلت سابقاً على الإقامة في ذلك البلد الذي لم أمكث فيه سوى ٤٥ يوماً،

فقررت السفر إلى دمشق حيث مكثت فيها قرابة أربعة أشهر، ثم غادرتها إلى إيران عبر الأراضي التركيّة براً لأنّ الحرب العراقيّة - الإيرانيّة كانت قد بدأت والطائرات لم تكن متوفّرة حينها والمطارات الإيرانيّة كان أغلبها غير صالح لاستقبال الطائرات بسبب القصف العراقي لها.

في قم المقدسة

منذ نزل السيّد الحيدري مدينة قم قرّر الانشغال بالبحث، يقسّم هذه المرحلة إلى قسمين:

الأول: يتعلّق بالبحوث الفقهيّة والأصوليّة.

والثاني: يتعلّق بالفلسفة والكلام والتفسير والعرفان.

في الفقه والأصول حضر السيّد الحيدري عند الشيخ الوحيد الخراساني لمدة ستّ سنوات متتالية فقهاً وأصولاً، وكلّ تلك الدروس التي حضرها في الفقه والأصول على يد الشيخ الخراساني قد نقلها على الأشرطة الصوتيّة وتبلغ الآن حوالي ١٤٠٠ شريط صوتي من دروس أستاذه فقهاً وأصولاً، موجودة عند السيّد الحيدري، مضافاً إلى أنّه قرّر من دروسه الأصوليّة ما يعادل النصف أو الثلثين على شكل تقارير موجودة لديه لم تطبع بعد.

وحضر السيّد الحيدري الأصول عند الشيخ الوحيد من أوائل الأصول العمليّة إلى الآخر تقريباً. وفي الفقه حضر عند أستاذه الوحيد ستّ سنوات (كتاب الصلاة) وكلّها مسجّلة ولم تطبع بعد.

ثمّ حضر السيّد كمال عند الميرزا جواد التبريزي حفظه الله لمدة سنتين إلى ثلاث سنوات تقريباً في أبواب متعدّدة: باب القضاء والمكاسب حضرها عند الميرزا التبريزي فقهاً فقط. أمّا الأصول فلم يحضرها عنده. هذا في ما يتعلّق بالدروس الفقهيّة والأصوليّة.

قصة تخصصه بالدراسات الفلسفية والعرفانية والتفسيرية

يورد السيد الحيدري هذه الحادثة التي أدت به للاهتمام بمثل تلك الدراسات والتخصص فيها فيقول:

في زيارتي الأولى لمشهد الإمام عليّ بن موسى الرضا عليه السلام دخلت الحرم المطهر فوجدت الخدم يتهيؤون لغسل الحرم الشريف، فأخرجوا الزائرين لبدأوا عملهم. وفي هذه الأثناء ساورتني فكرة المشاركة مع هؤلاء الخدم في عملهم هذا، فطلبت من المسؤول أن أبقى معهم أعمل وقلت لهم إنني أزور الإمام الثامن عليه السلام أول مرة وقد جئت من كربلاء المشرفة، فقبل المسؤول ذلك مني وطلب أن لا أظهر نفسي من بين الخدم، وأن أبدو وكأنني واحد منهم لكي لا يخرجوني ويبعدوني عنهم.

خرج الزوار وأفرغ الحرم إلا من الخدم الموكل إليهم أعمال التنظيف وأُتيحت لي فرصة مشاركتهم، وبعد الانتهاء من العمل كانت العادة أن يدعى جميع الذين اشتركوا في الغسل والتنظيف والتنظيم من الفرائشين والخدم ليؤدوا ركعتي صلاة في حضرة الإمام عليه السلام، لأنه ليس بالمتيسر أن يصلّي إنسان قرب الضريح لشدة الزحام. والحمد لله استطعت في ظل ذلك الظرف وحالفني التوفيق لأداء ركعتي الصلاة قرب الضريح الشريف. فتوسّلت بالإمام عليه السلام بأن يرشدني إلى نوع الدراسة التي أدرسها في حوزة قم.. وخاطبته قائلاً: إنني متحير ما الذي أفعله في هذا الصدد؟ وهذا كان قبل شروعي بالدرس. وأحسست أنه منذ تلك اللحظة وفي ذلك المكان المقدس قد استجيبت دعوتي وبركات الإمام عليّ بن موسى الرضا عليه السلام، أحطت بعناية خاصة. فعدت إلى قم وأنا معتقد كل الاعتقاد بأن الأمور ستسير لصالحني، ووجدت في نفسي ميلاً ورغبةً تشدّني إلى هذه المعارف: الفلسفة، العرفان، والتفسير، حيث بدأت أوصل البحث والقراءة والمتابعة في المظان والمصادر المتعلقة

بالعلوم العقليّة التي ذكرتها طيلة النهار حتّى الهزيع الأخير من الليل ولم أحظ من النوم في الليل سوى ساعات قليلة. كنت أصغي للمحاضرات وأكتب التعليقات عليها، وكلّما مرّ زمن ازددتُ شوقاً واستلهاماً لهذه العلوم المعرفيّة. بعدها بدأ السيّد الحيدري يدقّق في المناهج المتّبعة في دراسة التفسير والعرفان والفلسفة.

عندما كان الحيدري في النجف قرأ منظومة السبزواري وكانت بدايات قراءاته الفلسفيّة، وعندما جاء إلى مدينة قم جعل ذلك بمثابة الأرضيّة التي انطلق منها من جديد لدراسات معمّقة فيما بعد في هذا الجانب المعرفي. بدأ الاستماع إلى ٥٤٤ شريط صوتي (كاسيت) للأستاذ أنصاري شيرازي في شرح المنظومة للسبزواري، وهو من تلاميذ السيّد محمد حسين الطباطبائي. ويرى السيّد الحيدري أنّ هذه البيانات تعدّ من أفضل البيانات وأوضحها فقد أعطته أفقاً واسعاً لأن يدخل الفلسفة من أوسع أبوابها. وبعدها بدأ الحيدري دروسه الفلسفيّة مفصّلة عند الشيخ جوادي آملّي وكلّها باللغة الفارسيّة ويقول: لم أسمع كلمة بالعربيّة مع جهلي بالفارسيّة حيث إنّني عندما دخلت إيران لم أكن أفهم كلمة واحدة من الفارسيّة لغةً أو مصطلحاً. فتعلّمت الفارسيّة من الدرس وليس العكس، والذي أعانني على ذلك بيانات أنصاري شيرازي. ويواصل سماحته حديثه: قرأت الفلسفة ولم يبق شريط صوتي واحد إلاّ استمعت له، فكنت أذهب إلى المكتبة الصوتيّة وأسأل المسؤول عنها عمّا هو موجود من أشرطة الفلسفة.

قراءة الأسفار

يتحدّث الحيدري فيقول: قرأت الأسفار بأجزائه السبعة عند الشيخ جوادي آملّي، ثمّ حضرت في هذه الأثناء دروس تسعة أساتذة ولم أجد شيئاً ينفعني، ولهذا لم أستمرّ معهم. وهذا يعني أنّني لم أكن مقتنعاً بطروحاتهم

وأساليب تدريسهم فكان تصرفي صادراً عن بُعد نظر وفهم وإدراك ولم يكن جزافاً حينما اقتصرت دروسي على بعضهم حيث وجدت فيهم المكنة والمقدرة في البحث والتحليل والشرح والتوضيح وهم أعمدة الفلسفة في مدينة قم المقدسة.

ثم بدأ الحيدري دراسة جديدة عند العلامة حسن حسن زادة آملّي؛ فدرس الجزء الأوّل من الأسفار والجزء الثالث من الإشارات، كما وحضر الحيدري عنده مقداراً من «الطبيعيّات» الجزء الثاني. ولمّا رأى أنّ ما هو موجود في الطبيعيّات لم يكن يعنيه ترك الدرس.

يقول الحيدري: مضافاً إلى ما تقدّم فقد استمعت في الفلسفة إلى ٣٥٠٠ شريط صوتي فقط في موضوعات فلسفيّة بين دروس جوادي آملّي، وحسن زادة آملّي وغيرهما من الأعلام.

والسيد الحيدري سمع لمصباح يزدي «البرهان» مئة شريط صوتي، وسمع أيضاً لمرتضى مطهري الجزء الثالث من الأسفار غير كامل يقع في ١١١ شريط صوتي. وهذا يعني أنّ السيد الحيدري تحرّى الصغيرة والكبيرة من المطالب الفلسفيّة.

العرفان النظري: فيه ثلاثة كتب أساسيّة تدرّس في حوزة قم:

الكتاب الأوّل: تمهيد القواعد لابن تركة الأصفهاني.

الكتاب الثاني: شرح فصوص الحكم للقيصري.

الكتاب الثالث: مصباح الأنس لابن فنارة.

أمّا عن الكتاب الأوّل فيقول السيد الحيدري: سمعت فيه دروس الأستاذ جوادي آملّي ١٣٦ درساً.

وأما الكتاب الثاني فيقول عنه: سمعت فيه دورتين كاملتين؛ دورة لشيخنا

جوادي آملّي ٥١٨ شريطاً صوتياً، ودورة للشيخ حسن زادة آملّي ٤٧٥ شريطاً.

ويقول عن الكتاب الثالث: مصباح الأُنس، لم يدرّسه أحد - فيما أعلم - كاملاً بل درّسه الشيخ حسن زادة آملي فقط في ١٨٦ شريط صوتي، والكتاب ليس كاملاً.

ويقول الحيدري: وعلمت أيضاً أنّ السيّد جلال الدّين الأشثياني لديه دورة كاملة مسجّلة وقد بحثت عنها فلم أعثر عليها ولو عثرت عليها لاستمعت إليها وأفدت منها. هذا فيما يتعلّق بالعرفان كما سمعته من مصدره. أمّا في التفسير فلقد سمعت لشيخنا جوادي آملي حفظه الله زهاء ١٢٠٠ درس.

الثمار

يقول السيد الحيدري: إنّ أستاذي الشهيد محمد باقر الصدر رحمته كان يقول لي عندما كنّا في النجف الأشرف: «أحسّ الآن أنّي ممتلئ وأريد أن أفيض». والحيدري في هذه المرحلة بدأ يحسّ بأنّه ممتلئ يريد أن يعبر إلى الضفّة الأخرى، من حالة التلقّي إلى حالة العطاء، فحالة التلقّي الآن قد انتهت وبدأت حالة جديدة تتمثّل في المحاججة والمناظرة والنقد والإبداع والحوار. وفي سنة ١٤١١ هـ بدأت هذه المرحلة الجديدة في حياة السيّد الحيدري الفكرية - كما يحدّدها هو بنفسه - وبدأت معها حالة التدريس في الحوزة وانقطع كلياً عن التلقّي. نعم كانت هناك بعض الدروس الخصوصية التي يعقدها الشيخ جوادي آملي وهي لخواصّ طلابه الذي طالما عبّر آملي نفسه عنها: إنّها حصيلة ما أملك من البحث الفلسفي أريد أن أقدمه لخواص طلبتي. ولكن الحيدري يستدرك قائلاً: إنّني وجدت نفسي غير محتاج إلى ما يقدمه أستاذي - مع إجلالي واحترامي وتقديري لفضله ومكانته - لأنني كنت قد استوعبت معظم مادّته فاعتذرت من الشيخ آملي عن الحضور لانصرافي إلى تدريس الطلبة وأنّ الوقت الذي أصرفه لسماع المحاضرة لم يكن يعطيني النتيجة التي أريدها وأرغب فيها.

تدريس الطلبة

بدأ السيّد الحيدري بالتدريس أوّل ما بدأ في مدرسة السيّد الغلپايگاني؛ فدرّس فيها مدة شملت كلّ المواد: بداية الحكمة، المنطق، الفقه، الأصول.

وقبل أن ينتهي من درسه الفلسفي وكان في أواسطه، أبلغته إدارة المدرسة بأنّ الوقفيّة لا تسمح بتدريس الفلسفة. ولم يعلم السيّد الحيدري العلة في ذلك سوى أنّ مسؤول المدرسة أبلغه بتعطيل الدرس وإيقافه من هذا اليوم لأنّ صيغة الوقفيّة لا تبيح تدريس الفلسفة. ولمّا طلب الحيدري إمهاله أسبوعاً واحداً لإيجاد مكان آخر للتدريس لم يوافق المسؤول على ذلك، فامتثل السيّد الحيدري لأمر المتولّي من دون أن يعرف السبب.

وفوض السيّد الحيدري أمره إلى الله تعالى، وقال ربّ ضارة نافعة. وبمجرّد سماع «مكتب الإعلام الإسلامي» بالخبر أخبروا السيّد الحيدري بأنهم قد هيّأوا مكاناً لتدريس طلابه في المكان السابق. ومكتب الإعلام الإسلامي يمثّل مركز تسجيل وتوزيع ونشر الأشرطة الصوتيّة في جميع أنحاء العالم فبدأوا بتسجيل محاضرات السيّد الحيدري ودروسه وتولّوا توزيعها ونشرها فصارت دروسه ومحاضراته تسجّل وتوزّع على نطاق واسع بين أوساط الحوزة العلميّة، وقد اكتسبت تلكم التسجيلات الصوتيّة أهميّة بالغة كونها باللغة العربيّة يوم لم يكن أيّ درس يُقدّم في قم بالعربيّة سوى محاضرات السيّد الحيدري الذي كان السبّاق إليها قبل غيره. ولذلك كان طلبة الحوزة العرب يتلاقفونها بسرعة ويتنظرون صدورها ولم يجدوا غيرها تُغنيهم وتعينهم على الدرس الفلسفي وتفسير القرآن الكريم.

والحيدري يقول: إنّ لحدّ ذلك اليوم لم يكن يضع قدمه على أعتاب الإذاعة المسموعة أو المرئيّة وإنّما كان جهده مقتصرًا على التسجيلات الصوتيّة والمصوّرة. وكان مركز الإعلام الإسلامي هو الذي يُعير الطلبة تلك

التسجيلات لسماعها والإفادة منها ثمّ يعيدها الطالب إلى المركز بعد أن يستنفذ الغرض منها. ومن الجدير بالذكر أنّ هذه التسجيلات لا توزع في جميع أنحاء إيران لأنها باللغة العربيّة وإنّما تقتصر على طلاب الحوزة العرب في قم ولربما بعض طلبة الحوزة في طهران أو مشهد فيما لو طلبها أحد من العرب للإفادة منها.

رائد الدرس الفلسفي باللغة العربيّة

يعدّ السيّد الحيدري الرائد الأوّل الذي أوجد الدرس الفلسفي باللغة العربيّة، وهذا إنجاز كبير، فاستطاع أن يستقطب جميع الطلبة العرب ممّن يدرس في حوزة قم، ولهذا قلّمًا تجد طالب علم من الجالية العربيّة إلّا وقد تلمذ على يد السيّد الحيدري وبخاصّة في الفلسفة والكلام والعرفان، إمّا تلمذة مباشرة أو عن طريق التسجيل الصوتي.

دعوته لإلقاء محاضرات خارج إيران

دُعي السيّد الحيدري إلى أكثر من مؤتمر وحلقة دراسيّة أو نقاشيّة من قبل جامعات عربيّة وأجنبيّة في موضوعات الفلسفة والكلام أو في موضوعات فكريّة وإسلاميّة عامّة، لكنّه ولظروفه الخاصّة لم يستجب لواحدة منها، وكان يعتذر لانشغاله بالدرس والتأليف، ولم يكن له متسع من الوقت لحضور تلك المؤتمرات وهو يقول: إنني أوكلت ذلك إلى طلابي وبخاصّة النابهين منهم، وهم يقومون اليوم بهذه المهمّة نيابة عني.

الفصل الثاني

المتحدث

البحث الأول: أسلوبه في الخطابة

وضع نقاد الأدب ومنظروه الخطابة في أوليات الفنون الأدبية الثريه التي توصل إلى الهدف الذي يتوخاه من أسموه «الخطيب» من الإقناع والتأثر بما يُقال من أفكار وموضوعات. وقد وضعوا لنجاح هذا الخطيب شروطاً يجب أن تتوافر في أسلوبه الخطابي، لعل من أهمها:

١ - الجرأة، والشجاعة في طرح الفكرة بحيث لا يلجئه التحفظ أو الخوف إلى المواربة أو التملق أو التورية أو سلوك الطرق الملتوية أو التدليس أو السفسطة أو ما إلى ذلك من أساليب التضليل، وهذه الخصلة (الجرأة) نراها واضحة جلية في مخاطبة السيد الحيدري للجمهور، فهو حين يتحدث نسمع فيه متحدثاً واثق الخطوة، لا يقول إلا ما يعتقد حتى ولو كان خلاف ذلك هو ما يعتقدُه العامة من الناس.

٢ - عدم إلقاء الكلام جزافاً أو حشوه بعبارات لا تمت إلى ما يريد أن يقول بصلة. وهذا الأمر لا يتسنى للمتحدث إلا إذا وضع لكلامه منهجاً مدروساً مستنداً إلى الحقائق العلمية والمنطقية من دون تلوّك أو جمجمة أو تقديم لما حقّه التأخير، أو تأخير لما حقّه التقديم.

ونحن حين نستمع إلى السيد الحيدري في حديثه عن أية مسألة، فإننا نلاحظ وبوضوح تسلسل فقرات حديثه وتتابع أفكاره بحيث نستشعر الفواصل الخطابية واضحة في سرده وهو أمر لا يتسنى إلا لمن خطط لما يقول وقاس خططه بمقياس المنطق الخطابي.

٣ - عدم التماذي في بيان ما استغلق على الناس لكي لا يشعروهم بجهلهم في هذه الأمور أو بعالميته في هذا المجال أو ذاك. فالسيد الحيدري حين يتحدث إلى الناس، فهو إنما يقف منهم موقف المذكر الذي يعيد إلى أذهانهم ما ربما غفلوا عنه. لذلك فنحن نلاحظ أنه يطرح الأفكار على شكل سؤال استذكري وليس على شكل تقرير، فنسمع منه بين الجملة والأخرى كلمة: «ماذا؟» التي سرعان ما يجيب عنها وكأنه يؤكد للسامع جوابه. فالمستمع عند السيد الحيدري نبيه لم تفته هذه النقطة أو تلك، وهذا هو شأن العلماء الذين لا يرون لأنفسهم التعالي على السامع أو استجهاله.

٤ - سلامة لغة الحديث من الغلط واللحن والعامية، وهو أمر يستعصي إلا على المتمكن منها الحريص على أدائها على وجهها حين يتحدث ارتجالاً ويعرض لفكره استظهاراً. ونحن حين نستمع إلى الحيدري؛ فنحن إنما نستمع إلى ضليع في اللغة، قادر على إلقاء الفكرة مشحونة بلغة عربية واضحة سلسلة موفورة البلاغة بمطابقة الكلام لمقتضى الحال بلا تأتأة ولا جمجمة ولا استطراد ولا حشو... إنه مفوه في مقالته تجري معه الكلمة والعبارة مجرى الماء في نهر رقراق، يوافق بعضه بعضاً، فهو لا يختزن ما لا يقال إلى فرصة يعثر فيها على ما يقال، وذلك هو شأن الخطيب المصقع الذي تزدحم الأفكار عنده فيختار منها ما يفي بغرضه ويجنح إلى الحجّة الدامغة والإقناع القوي.

٥ - الموضوعية في الطرح: ولنا أن نسأل أولاً، ما معنى الموضوعية؟ إنه مصطلح اعتمده علماء الكلام قديماً وحديثاً فسار تحت لوائه خطباء وكتّاب، بعضهم فهم معناه وبعضهم اتّخذوه ذريعة لحمل السامع والقارئ على الإيمان بطروحه وأفكاره.

وعن الموضوعية يقول الأستاذ مصطفى الخشاب: إنها صفة للاتجاه

السائد في دراسة العلوم الأساسيّه (الكيمياء والفيزياء... إلخ) والإنسانيّة (التاريخ والديّن... إلخ) منذ أن انتشر المذهب العلمي في العصر الحديث. والدراسة الموضوعيّة هي تلك التي تركز على الوصف، والتحليل، والتجربة، والاستقراء، والمقارنة، ثمّ محاولة الوصول إلى القضايا الكلّيّة والقوانين العامّة.

وإذا أنصتنا إلى حديث السيّد الحيدري في أمور تتطلّب منه أن يكون موضوعيّاً في طرحه، فإننا نلمس وبوضوح كلّ هذه العناصر في حديثه. فهو يصف ظاهرة دينيّة معيّنة يلتمسها في آية قرآنيّة كريمة فيبدأ بتحليلها ويضرب عليها أمثلة تقوم مقام التجربة، ثمّ يستقرئ ما يصل إليه من نتائج ليقارنها بما يقيم عليها الدليل من الحجج والقرائن التي غالباً ما تكون من القرآن الكريم.

وإذا اطّلنا على نظريّة «دوركايم» في كتابه «قواعد المنهج» الذي يؤكّد فيه ضرورة دراسة أيّة ظاهرة من ظواهر المجتمع - ومنها العقائد الدينيّة - دراسة موضوعيّة واعتبار هذه الظواهر أشياء خارجيّة، لها موضوعيّتها وشيئيتها، بمعنى أنّها موجودة في المجتمع خارج شعور الفرد، وسابقة في الوجود على وجود الفرد، ويسوق (الباحث) ما ينهض دليلاً على أنّ هذه الظاهرة منفصلة عن التصورات الفرديّة (أي عن صور انعكاسها في مشاعر الأفراد وفي أعمالهم)... أقول: لو اطّلنا على هذه النظريّة أدركنا تماماً مدى موضوعيّة السيّد الحيدري حين يتحدّث عن أيّة ظاهرة دينيّة على أنّها موجودة في حدّ ذاتها ولكنّها غائبة عن الإدراك الفطري للإنسان الذي لم يصل إلى ما وصل إليه السيّد الحيدري من العلم بها والإحاطة بحقائقها. والأمثلة على ذلك أكثر من أن تحصى، وربما ضربنا لبعضها أمثلة في حديثنا عن أسلوبه الخطابي.

٦ - الحيادية وعدم الانحياز في الخطاب الديني: وقد بحثها علم النفس الاجتماعي من عدة جوانب لعل من أهمها وأجلاها: الجانب الاعتقادي عند الإنسان.

وينعكس التحيز وعدم الحياد هنا في تجاهل دور عامل ما، أو المغالاة في دور عامل آخر. فالباحث الذي يدرس أثر غياب الإيمان بالله على الإنسان، قد يهمل دور البديل الذي يحل محل ذلك الإيمان ونوع هذا البديل وأثره، وينسب النتائج إلى مجرد نزعة الكفر وطول الفترة التي غاب فيها الإيمان عن قلب هذا الإنسان.

إن المتحدث العادي يضع النتيجة قبل معرفة السبب وذلك لتعصبه لما يريد أن يقول، أمّا السيّد الحيدري فإنه يدرس الحالة - على ما فيها من حساسية - ويناقش فيها على وفق ما يتصوره الطرف الآخر لا على وفق ما يتصور هو. وكأنه يريد أن يقول له: لو كان تصوّرَكَ صحيحاً لكنت أنا أولى بالأخذ به منك، وأنّ تصوّرَكَ هذا قد اكتشفه من هو أعلى منزلةً منّا نحن الاثنين. وهذا السياق في الاحتجاج هو أجلى صور التجرد من العاطفة لدى السيّد الحيدري حين يتحدّث عن «واجب الوجود» و«الفتنة في الأموال والأولاد» و«عذاب الأنبياء»... إلخ، ممّا قد نتطرّق له مفصّلاً في فصول لاحقة من هذا الكتاب.

إنّ هذه العوامل - مجتمعةً - في مخاطبة السيّد الحيدري للآخرين، تجعلنا نحكم وبشكل موضوعي على ما يمتلكه من مقومات الخطيب الذي ينفذ كلامه إلى أعماق النفس ليزيل عنها كلّ أشكال الشكّ والحيرة في أمور يصعب الوصول إلى حقائقها من غير مثل هذا الخطاب الواعي. إنّه لا يترك مجالاً للمماحكة والمساجلة ويحمل السامع حملاً على الإنصات له إلى الأخير وكأنّ المتحدث إنّما يفرغ عمّا في قلب السامع من تساؤلات واستيضاحات.

البحث الثاني: أسلوبه في الكتابة

ربما اجتمعت كثير من عناصر نجاح السيّد الحيدري في أسلوبه الكتابي مع عناصر أسلوبه الخطابي - سألقة الذّكر - ولو أنّ الكتابة تختلف عن الخطابة في أمر مهمّ، بل غاية في الأهميّة وهو توظيف الكاتب للوقت الذي يمكنه فيه من ترتيب أفكاره واعتماد مصادره وانتقاء أمثله وشواهد، وهو ما لا يتهيأ للخطيب دائماً إلاّ إذا كان قد استحضر تلك الأفكار والمصادر والشواهد مسبقاً.

يتميّز أسلوب السيّد الحيدري الكتابي بالتبسيط والتبسّط في الحديث، وخصوصاً حين يقوم بتحليل فكرة قال بها أحد كبار المفكرين والمفسّرين والفلاسفة والفقهاء والحكماء، فضلاً عمّا قاله القرآن الكريم أو الرسول الأعظم ﷺ، أو أحد الأئمّة المعصومين عليهم السلام، فهو - والحال هذه - يتخذ من رواية ما قاعدةً يبني عليها تفسيره لما فيها من أفكار بأسلوب لا يستغلق على الإنسان العادي ولا يهبط إلى ما دون مستوى العالم المتعمّق. إنّهُ بأسلوبه هذا، يوحد فهم كلّ القراء لهذه المقولة، بمن فيهم أولئك الذين فهموها فهماً سطحياً والذين جابوا في فهمها الصحارى الواسعة ووضعوا لها من الرتوش والألوان والروائح ما يتناغم مع توجّهاتهم ونوازعهم الفكرية.

الخصائص العامة لطروحه

عرفنا، وسنعرف فيما بعد، أنّ السيّد الحيدري قد خاض غمار علوم تتعلّق بالاعتقادات والإلهيات والفلسفة والتفسير والعرفان، وهي ميادين يرتبط بعضها مع البعض الآخر برابط واحد هو: علم معرفة الله سبحانه. وهذا الميدان لم يكن جديداً على الفكر الإسلامي، القديم منه والمعاصر حيث إنّهُ بدأ مع بداية نشوء الاعتزال وتوظيف العقل في بيان كنه الاعتقاد

الديني بكلّ فروعه وميادينه. أي أنه بدأ مع بداية النصف الثاني من القرن الثاني الهجري وظلّ يتطوّر ويتطوّر وصارت له مرتكزات ودعائم وتفريعات، فلاحظنا توجّهات عقلية أخرى تشعبت عنه كحركة الأشاعرة (أصحاب أبي الحسن الأشعري المتوفى ٣٣٠ هـ)، أو تحالفت معه شكلاً ومضموناً كالفكر الصوفي، أو «التصوّف الإسلامي» وهو العنصر الوحيد الذي ظلّ يساجل العقلايين من مفكّري الإسلام حتى لقد تكدّس في ساحة الفكر الإسلامي ما لا يحصى من التوجّهات التي تضمّنتها كتب أصحابها وأمالهم ومحاوراتهم، وصار يُشار إلى أعلامهم على أنّهم أصحاب هذا الفكر أو ذلك.

وإذا راجعنا فكر السيّد الحيدري من خلال طروحه التي بثّها تحريراً في كتب وتقريرات وأجوبة نجد أنّها تحمل جملة من الخصائص التي طبعت فكره بطابعها. وأهمّ هذه الخصائص - على سبيل المثال لا الحصر - :

١ - وحدة الموضوع: وهي سمة مهمّة من سمات قلم السيّد الحيدري وأبحاثه سواء أكان ذلك على صعيد محاضراته أم تأليفه. فنحن نجد عنواناً مكتوباً على وجه كلّ كتاب من كتبه وبالمصطلح الصريح الذي بحثه من دون تزويق أو رمزيّة أو رسم، الأمر الذي نلاحظه في أسماء كثير من الكتب الحديثة التي يأتي بعضها بمسمّيات قد لا يفهم منها محتوى الكتاب إلاّ بقراءته كاملاً. وقد نجد ذلك في كثير من تفاسير القرآن الكريم أو في كتب الفقه. وقد تعزى مثل هذه العنوانات إلى الدعاية للكتاب أو المؤلّف.

إنّ السيّد الحيدري يلتزم بوحدة الموضوع من العنوان إلى الفهرست مروراً بالمقدّمة وانتهاءً بالخاتمة، لا يستطرد في طرحه لموادّ بحثه قيد أنملة.

يظهر هذا - مثلاً - في ما كتب في مقدّمة كتابه «الشفاعة؛ بحوث في حقيقتها وأقسامها». بإمكان القارئ الرجوع إليه ليكون حجّة ناصعة لما ادّعيناه من وحدة الموضوع ونبذ الاستطراد الذي قد يُراد به إظهار سعة علم المؤلّف

أو حشو الكتاب وإطالة فصوله بالأمثلة والاقتباسات.

فإن قارئ الكتاب يعيش أجواءه كاملةً غير متشتت الأفكار، بحيث إنه يحيط بكل ما يريد أن يقوله المؤلف وما يحتاج إليه المتعلم من الموضوع.

٢ - **تجنّب الإيغال في الموضوع** إلى أبعد ما يحتمله عقل القارئ في أدنى مستوياته، مع الالتزام بعدم السطحية في الطرح المؤدية إلى أن يجد بعض القراء أنفسهم في موقف من لا يستفيد ممّا يقرأ أو أنه يقرأ مادة تسيّر دون مستوى ما يطمح إليه من اكتساب المعرفة.

إن أسلوب السيّد الحيدري يجري في سياق متوافق مع أهميّة الموضوع قيد البحث بعبارة تخضع في مجملها وتفصيلاتها لإقناع القارئ وسدّ باب الاعتراض لديه. بعبارة أدق: إن السيّد الحيدري ماهر في صياغة السلسلة التي تربط ذهن القارئ إلى الموضوع موصولةً بما يريد إثباته أو نفيه أو تقريره أو الإجابة عنه.

٣ - **الحوار المنتج**، الذي يقف فيه السيّد الحيدري موقف المقنع الذي يستند إلى خلفيّة ثقافية عالية المستوى، فإنّه - بالرغم من غوصه إلى أعماق العقدة التي سئل عنها - لا يبالغ في إحكام الحجّة من أجل إذلال المخالف له في الرأي، بل هو في حوارهِ يعرض بضاعته في ضوء المعرفة العامّة للسائل أو المحاور كي يبتعد ما أمكنه الابتعاد، عن المرء والجدل والسفسطة، وكي لا يلجأ إلى استعارة الأفكار والأمثلة الغريبة عن جوّ الحوار.

٤ - **ابتعاده عن الإعمام غير المحقّق**: وهي سمة ينطلق منها كل أولئك الباحثين في أمور يريدون بها إقناع القارئ إقناعاً لا يتركون فيه مجالاً للجدل والمرء. إذ إن الإعمام غير المحقّق يضعف عندهم حبل إيصال الفكرة بمفهومها المراد ويخلق ثغرة واسعة المدى في حديثهم. وقد فطن السيّد الحيدري لمثل هذه المواقف وأشباهاها، فنراه لا يورد فكرة إلاّ ويدعمها

بالتحقيق المتين، ويجليها بالبرهان القاطع. هذا البرهان قد يكون نقلياً وقد يكون عقلياً. إنه ينزع هذا المنزع في الأمور التي تواضع أكثر الناس عليها وقد يكون أولئك (الناس) ممن تعصبوا للقول بها وعاشوا على إثباتها وتكريسها في الحياة العملية لعقائدهم.

وكمثل على ذلك: حين يبحث سماحته عن «طريق الوصول إلى الحب الإلهي» فإنه يبتعد كل الابتعاد عن الإعمام الصوفي غير المحقق لهذه الحقيقة، كالذي نقرؤه للشيخ «محيي الدين بن عربي» في قوله في هذا الصدد^(١): «اعلم - وفكك الله - أنّ الحبّ مقامٌ إلهي، فإنّه وصف به نفسه وتسمّى بالودود، وفي الخبر: بالمحبّ. ومما أوحى الله به إلى موسى في التوراة: يا ابن آدم إنني وحقّي، لكّ محبّ، فبحقّي عليك كُن لي محبّاً. وقد وردت المحبّة في القرآن والسنة في حقّ الله وفي حقّ المخلوقين وذكر أصناف المحبوبين بصفاتهم، وذكر الصفات التي لا يحبّها الله، وذكر الأصناف الذين لا يحبّهم الله، فقال تعالى لنبيّه ﷺ أمراً أن يقول لنا: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحِبُّكُمْ اللَّهُ﴾ (آل عمران: ٣١)».

فابن عربي - وهو المتصوّف المتمرّس في محاولة شدّ النفوس والقلوب إلى فهم ما يقول - نراه في طرحه لهذه المسألة، يتحدّث عمّا يؤمن به هو من غير حاجة منه إلى دليل يستند إليه من عقل أو نقل، اللهمّ إلا آيات يوجّه بها فهمه لظاهرة الحبّ الإلهي.

أمّا السيّد الحيدري فإنّه يعرض للأمر بأسلوب آخر، إنه يرشد مريدي فكرته إلى سبيل الوصول إليها بشكل يوحى للقارئ بأنّ دليله الذي يهديه إلى ما يُريد، عارف بأسرار الفكرة، مقتنع بجدواها في الوصول إلى المراد.

(١) راجع الفتوحات المكيّة للشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي، ضبطه وصحّحه ووضع فهارسه أحمد شمس الدّين، دار الكتب العلميّة، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ، بيروت: ج ٢ ص ٣١٧.

البحث الثالث: بعض ملامح منهجه العلمي

أ. ترابط العلوم بعضها مع بعض

يقول الحيدري: أعتقد أنّ العلوم الدينيّة التي ذكرتها كالعرفان، أنّها من العلم الديني، والفلسفة جزء من العلم الديني ولكنه الجزء العقلاني منه. برأي سماحته: التفسير هو متن العلم الديني، وكذلك الفقه، وأنّ هذه العلوم من دعائم الإسلام. فالفلسفة لا تدرس كعلم لذاته؛ فمثلاً: إنّ شخصاً أمامي وأنا عندما أريد أن أدرس العين والقلب لا يمكن فصلهما، فهما جزء من وجود الشخص، ولكن للغرض العلمي أعمل تخصصاً للعين وتخصصاً للقلب ليكون درس هذه ووظائفها أصحّ نتيجة وأكثر دقة بوصف القلب له منهج في التعاطي، والبصر له منهج آخر في التعاطي.

من هنا يتصوّر السيّد الحيدري أنّ الذي يريد أن يفهم الدّين لا يمكنه فهم الدّين بصورة صحيحة إذا اقتصر على باب معرفي واحد - كالفقه أو التفسير - وأنّ فهمه سيكون «مجتزأ» لو أراد أن يفهم الدّين بعيداً عن العلوم الأخرى التي ذكرناها، فيكون من قبيل من يريد أن يفهم وظائف العيون منفصلة عن الجملة العصبيّة، فإنّه لا يكون حاذقاً بالعين ما لم يفهم موقعها من هذه المنظومة.

فالحيدري يعتقد أنّ من يريد أن يفهم الدّين الإسلامي لا يمكنه أن يحقق هذا الفهم إذا لم يكن قادراً على فهم هذه المجموعة من العلوم التي نسمّيها بـ: فلسفة وكلام وعرفان وتفسير وفقه وأصول ومنطق. ليس بإمكانه أن يفهم الدّين كما ينبغي إذا لم يفهم تلك العلوم المعرفيّة التي ذكرناها. ولا ننسى آليات فهم الدّين كاللغة والنحو والصرف أيضاً، فلها علاقة بفهم الدّين ولها دورٌ ولكنها خارج تلك المجموعة.

على هذا الأساس يعتقد الحيدري أنّ مَنْ أراد أن يفهم الفقه الإسلامي وفقه أهل البيت عليهم السلام ولم يقف على المباني العرفانية والفلسفية والتفسيرية فليس باستطاعته أن يفهم الفقه كما ينبغي فيكون فهمه مجتزأً مبعّضاً ، وإذا جعله مبعّضاً لا يمكنه فهم الحقيقة.

هناك مثال يضربه بعض العرفانيين أنّه في ليلة ظلماء وقع بعض النمل على ظهر الفيل وأذنه ورجله فوق النزاع بينهم على شكل الفيل؛ فقال واحد: كيف شكل الفيل؟ قال: خرطومي، وقال الآخر: إنّهُ مسطّح. وراحا يتنازعا كلّ يريد إثبات صحّة رأيه، وعندما بزغ الفجر ووضح النهار رأوا أنّ كلّ واحد منهم قد رأى جانباً واحداً، فهذا نظر إلى الوجه الذي وقعت عيناه عليه، وكلاهما كان مشتبهاً لأنّ الفيل ليس مسطّحاً بل فيه جانب مسطّح.

أقول: إنّ علماء الاجتماع يقولون إنّ الحقيقة كما يراها البعض هي على شكل هرمي، كلّ واحد ينظر إليها من جانبه؛ فهذا يراها من الجانب الأيمن وذلك يراها من زاوية أخرى، وهكذا يرى الناظر إلى وجه الشكل الهرمي من زاويته فيقع التنازع بين الجميع.

فالجوهرة كلّ هذه الأبعاد متوفرة فيها فانت إذا لم تتسلّح بهذه العلوم لا تستطيع فهم الدّين بكلّ أبعاده، ولهذا فإنّ كلّ مفسّر لآيات القرآن الكريم يفسّرها من وجهة نظره الخاصة وحسب اجتهاده وتصوّراته واعتقاداته.

من هنا أدرك السيّد الحيدري أنّه لا بدّ من التسلّح بجملّة هذه العلوم كي يستطيع أن يصل إلى فهم الدّين فهماً صحيحاً، فاشتغل بمقدار وسعه على هذه العلوم... اشتغل على العرفان، على الفلسفة، على التفسير، على الكلام والعقائد.

وعلى هذا يقول الحيدري: إنّ فهمي لهذه الحقيقة التي جاءت على قلب الخاتم عليه السلام ليس هو أصحّ فهماً من الآخرين ولكنني أعتقد أنّ فهمي أفضل

من فهم الآخرين الذين اكتفوا بباب معرفي واحد.

ب. إن كل باب معرفي له منهجه الخاص به

أما الحقيقة الثانية التي اشتغل عليها السيد الحيدري كثيراً وكانت كل همّة فهي أنه تصوّر أنّ كل باب معرفي له أدواته ومنهجه الخاصّ به، ويعني أنّه عندما يأتي إلى البحث الفقهي لا ينبغي أن تأتي بالمنهج الفلسفي لفهم البحث الفقهي؛ لأنّ للبحث الفقهي منهجه الخاصّ به. على سبيل المثال إذا أردنا أن نفهم بدن الإنسان وحقيقة أجزائه ووظائف أعضائه هل نذهب ونجلس في الحوزات العلميّة لدراسة وفهم حقيقة ذلك ونبحثه بحثاً فلسفياً ونظرياً؟ أم نذهب إلى المختبر لأنّ هذا ليس بحثاً نظرياً بل تشريح تجريبي.

والحيدري يتصوّر أنّ كل باب معرفي له منهجه الخاصّ به وطريقته الخاصة، فإن لم نحفظ طريقة هذا الباب فسوف نقع في أخطاء كبيرة، وهذا ما أكّده في دروسه، وطلّابه يعرفون هذه الحقيقة.

ومن الأمور التي يركّز عليها الحيدري في كل درس من دروسه أنّه ينبغي أولاً عندما يريد أن يدخل في أيّ باب معرفي من المعارف يجب عليه معرفة المنهج المتّبع؛ هل هو منهج عقلائي، أو منهج نقلي، أو منهج تجريبي، أو منهج تشريعي، أو منهج تركيبّي؟ ينبغي أن ندخل بين المناهج لفهم الحقيقة، فهذه الطريقة تميّزت دروس السيد الحيدري والتي أصرّ على اتّباعها والتركيز عليها.

فهو عندما يدخل البحث الفلسفي تجده لا يفهم غير الفلسفة، وعندما يلج البحث الكلامي تجده لا يفهم لا عرفان ولا فلسفة ولا فقه، وعندما يدخل باب الفقه وكأنّه لا يعرف غير الفقه، فالفقه - على حدّ تعبيره - له بابه الخاصّ، والأصول كذلك وإن كانت توجد بينها روابط، وأنّ هذه الارتباطات لا بدّ أن لا ننساها.

ج. منهجه في بحث الرواية عقلي لا نقلي

وجّهت سؤالاً للسيد الحيدري عن موقفه من الرواية فأجابني بما يلي:
عندما نأتي إلى الرواية لا بدّ أن نرى ما هو محتواها؟ هل محتواها من الأمور
التي ينالها العقل بالقدرة على التحليل الاستدلالي والقبول والردّ أم العقل
عاجز عن إدراك مضمون الرواية؟

على سبيل المثال هناك نصّ في نهج البلاغة لأمير المؤمنين عليه السلام يقول:
«ومن حدّه فقد عدّه، ومن عدّه فقد أبطل أزلّه» هل هذه قضية تعبدية أم قضية
عقلية؟ الجواب: عقلية، فإذن عندما أريد أن أفهم هذه الرواية فلا علاقة لي
بالسند أبداً، حتّى لو كان السند صحيحاً ألف مرّة ولكن مضمون الرواية لا
ينسجم مع القواعد العقلية المسلمة، فهذا المضمون غير مقبول؛ لأنّه مضمون
عقليّ. صحيح أنّه جاء في نصّ روائيّ لكن المضمون عقليّ، وهذا من قبيل
أن يروى عن الإمام عليّ بن أبي طالب رواية في قضية رياضية فأعطيها بيد
رياضيٍّ وأقول له: إنّ السند صحيح، فيأتي هذا الرياضي إلى الرواية فيقول:
إنّ هذا المضمون مخالف للمسلّمات الرياضية ومُحال أن يصدر عن أمير
المؤمنين، وتقول له: إنّ الرواية صحيحة السند، فيجيب بأنّه لا بدّ أن يكون
هذا الراوي قد اشتبه. هذا هو منهج السيد كمال الذي انتهجه وهو المنهج
الذي يعتقد فيه أنّ البحث العقديّ بحثٌ عقليّ لا نقليّ.

أمّا إذا كانت الرواية ترتبط بالتعدييات ولا ينالها العقل بإثبات أو نفي،
مثل عدد ركعات صلاة الصبح بركعتين والظهر بأربع ركعات وهكذا فهنا لا
يحكم السيد الحيدري العقل ولا يرجع إليه؛ لقوله بأننا مأمورون بذلك،
والعقل عندما نستجوبه فلا يُجيبنا، فليس للعقل هنا أيّ دور؛ لأنّ الأمر صدر
من الوحي، فحينئذ أحكمّ الدليل الذي صدر عن الوحي، فالعقل هو الذي
يمنعني من التفكير والرجوع إليه. ومثلها في الجهر بالصلاة أو الإخفات مثلاً،

كل ذلك العقل هو نفسه يُجيبني بأن لا تحكمني في ذلك.

ويستمرّ السيّد الحيدري فيقول: ولكن اسأل العقل في مسألة «اجتماع النقيضين» ممكن أو ممتنع؟ العقل يقول: إنّ لي رأياً فيه. أقول له اسكت. فيُجيبني: كيف أسكت؟ أنت لا ترى وأنا أرى وأبصر.

أمّا في الرواية النقليّة المتعلّقة بالقضايا التبعديّة فالعقل يقول: لا رأي لي هنا لأنني لا أرى، أي لا يمكنني أن أرى، بل لا بدّ أن أمشي وراء الذي يرى وهو النبي ﷺ - أو الإمام المعصوم - فهو الذي يرى ويُبصر.

على سبيل المثال أيضاً: تأتيني رواية تاريخيّة كيف أتعامل معها؟ هل أتعامل معها تعاملاً تبعدياً كما هو الحال في صلاة الصبح مثلاً، أم أذهب إلى القواعد التاريخيّة حتّى لو كانت الرواية صحيحة السند، فأرى هل تنسجم مع الظروف الاجتماعيّة والأخلاقيّة والفكريّة والثقافيّة لذلك الزمان؟ فإن لم تنسجم فلا بدّ من تركها مع أنّها صحيحة السند والعكس بالعكس.

يوصل السيّد الحيدري حديثه في هذا الصدد فيقول: الآن أصبح منهجي واضحاً في الرواية وهو أنّه عندما آتي إلى رواية من الروايات أُصنّفها أولاً حسب الرتبة وفي أيّ باب من أبواب العلم، فإن كانت مرتبطة بباب علميّ يستطيع العقل أن يقول فيها رأياً، فأسأل العقل فإن وافق فأخذ بها وإن لم يوافق فلا أخذ بها، وإن كان العقل لا يستطيع أن يقول فيها رأياً فعند ذلك أكون متعبداً، وإذا كانت القضية اجتماعيّة أو تاريخيّة فكذلك.

لذا أنا لم أكن من أولئك الذين لا يعتنون ولا يهتمون بالسند وإنّما المهمّ عندي هو القواعد المضمونيّة للنص؛ فإذا كان النصّ من النصوص التي يمكن للقواعد المرتبطة بذلك الباب أن تثبت ذلك المعنى، فالرواية مقبولة عندي، وإن كانت ضعيفة السند. وإن كان ذلك المضمون لا ينسجم مع القواعد في ذلك الباب فالرواية مرفوضة وإن صحّ السند.

الفصل الثالث ميادين عمله

١. علم الأصول

علم أصول الفقه والاستنباط، هو العلم الذي يوصل الباحث إلى مرتبة القدرة على الاجتهاد. وبالرغم من أنّ هذا العلم قد خاضه كلّ العلماء والمجتهدين قديماً (وابتداءً من الشيخ المفيد - ت ٤١٢هـ) إلى العصر الحاضر، إلا أنّ السيّد الحيدري قد خاضه بنفسه جديد، شأنه شأن تفكيره في كلّ ميادين المعرفة، آخذاً بعصاة باب أستاذه وشيخه ومقتداه الشهيد السيّد محمد باقر الصدر رحمته.

وقد أوضح سماحته منهجه وفهمه لعلم الأصول في مقدّمة كتابه النفيس «القطع - دراسة في حجّيته وأقسامه وأحكامه» وهو تقرير لأبحاثه الأصولية.

لقد قرّر سماحته في هذا الكتاب - كما جاء في مقدّمة محرّر التقريرات الشيخ محمود نعمة الجياشي - مدى الأهمية القصوى والمكانة العليا التي يحتلّها البحث الأصولي في منظومة الفكر التشريعي الإسلامي عموماً، وفقه أهل البيت عليهم السلام خصوصاً؛ ذلك أنّ البحث الأصولي هو الرصيد الأساسي الذي يستمدّ منه البحث الفقهي قواعده الرئيسية التي يستند إليها الفقيه أثناء ممارسته لعملية استنباط الحكم الشرعي والوصول إلى الأحكام الإلهية من خلال الوقوف على أدلّتها التفصيلية.

٢. الفقه

لا يمكن أن نتعامل مع السيّد الحيدري في ميدان الفقه إلاّ تعاملنا مع فقيه متمرّس حاضر الحجّة، موفور الدليل، دقيق الاطلاع على كلّ جوانب هذا

الميدان الحيّ من ميادين المعرفة.

وأول ما يطالعنا في بحثنا لمكانة سماحته في هذا الميدان هو تأثره بفكر أستاذه الشهيد السيّد محمد باقر الصدر^{رحمته} فهو لا يخفي هذا التأثير بل يصرّح به في كتابه «لا ضرر ولا ضرار» الذي عرض فيه أبحاث الشهيد الصدر من خلال مسألة واحدة. ويكفي بنا أن نحكم على مدى سعة اطلاعه وطول باعه في فهم فكر السيّد الشهيد فهماً دقيقاً لا يشوبه استغلاق المصطلحات أو انسداد طرق الإثبات. وقد قال التربويّون المحدثون: إنّ من فهم فكرك ساواك.

لم يخرج السيّد الحيدري في بحوثه الفقهيّة عن الدائرة التقليديّة للفقهاء الذين سبقوه والذين تأثّر بهم وكان آخرهم الشهيد السيّد الصدر طاب ثراه. فمسألة العبادات والمعاملات ورسم حركة الحياة بكلّ مفرداتها في إطار هذين الميدانين ليس جديداً على البحث الفقهي، وعلى منواله سار سماحته في كلّ بحوثه الفقهيّة ولكن بلون جديد يلائم ذوق العصر وفهم أبنائه.

٣. الفلسفة

كان من أولى اهتمامات سماحة السيّد كمال الحيدري دراسة الفلسفة الإسلاميّة وتدريسها والبحث في أغوارها وفكّ ما استغلق على الدارسين من مفاهيم ومصطلحات أشكلت على الكثير منهم وبخاصّة طلاب الحوزات العلميّة اليوم؛ لأنّ هذه الدراسات أصبحت نادرة ومحدودة ومن يشتغل فيها قلة قليلة من أهل العلم والمعرفة.

فلكلمة الفلسفة اصطلاحات عديدة، فقد يُراد بها جميع العلوم الحقيقيّة فقط، وقد تطلق ويُراد بها العلوم الحقيقيّة إضافةً إلى بعض العلوم الاعتباريّة كالآداب والمعاني والبيان. وقد تُطلق ويُراد بها العلوم غير التجريبيّة كالمنطق ونظريّة المعرفة والإلهيّات وعلم النفس غير التجريبي وعلم الجمال والأخلاق

والسياسة. وذلك في مقابل العلوم التجريبية، وقد تُطلق ويُراد بها خصوص الفلسفة الأولى أو الميتافيزيقا (علوم ما وراء الطبيعة)، وبالإضافة إلى هذه الاصطلاحات هناك ما يسمّى بـ «الفلسفة العلميّة» و «فلسفة العلم» وغيرها من فلسفات تدرج تحت عنوان «الفلسفات المضافة».

والفلسفة يُراد بها معنى الحكمة التي تشمل في الاصطلاح القديم جميع العلوم البشرية العقلية والحقيقية في مقابل العلوم الاعتبارية والوضعية.

وفي هذا الموضوع يذكّرنا السيّد الحيدري بتقسيم القدماء للحكمة، فيقول: الحكمة قسمان: حكمة نظرية يُطلب بها العلم، وحكمة عملية يُطلب بها العمل. وتستهدف الحكمة النظرية دراسة علوم الإلهيات، والرياضيات، والطبيعيّات، فيما تعكف الحكمة العملية على دراسة علم الأخلاق، وتدبير المنزل، وسياسة المدن^(١).

ومن هذا المنطلق والمعنى لكلمة الفلسفة انطلق السيّد الحيدري في دراسته لكتاب بداية الحكمة الذي هو من تأليف العلامة السيّد محمد حسين الطباطبائي وبنى عليه محاضراته التي جمعت في جزأين بعناية الشيخ خليل رزق العاملي.

فعرّف السيّد الحيدري - الحكمة الإلهية - بأنها علمٌ يبحث فيه عن أحوال الموجود بما هو موجود وغايتها معرفة الموجودات على وجه كليّ، فهو بحث الإلهيات بالمعنى الأعمّ، ومعرفة العلل العالية فهو بحث الإلهيات بالمعنى الأخصّ.

والمتموخيّ من دارس الفلسفة هو تمييز الموجودات الحقيقية عن الاعتباريات والوهميات فيقصد به تمييز الموجودات الحقيقية المتحقّقة في

(١) انظر ص ١٢ من كتاب شرح بداية الحكمة.. محاضرات السيد كمال الحيدري، بقلم: الشيخ خليل رزق، دار الهادي، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م.

الخارج عن الاعتباريات التي وإن لم تكن متحققة في الخارج إلا أن لها نحو تحقق في عالم الاعتبار كما هو الحال في الملكية مثلاً، فهي وإن لم يكن لها وجود خارجي خاص بها وراء وجود المالك ووجود المملوك، إلا أنها تابعة لجعل المعبر ولها نحو وجود وتحقق في عالم الاعتبار.

أما الغاية الثانية من الفلسفة فتمييز الموجودات الحقيقية عن الوهميات التي لا تحقق لها لا في عالم الخارج، ولا في عالم الاعتبار والجعل.

والغرض من هذا التمييز بين الموجودات الواقعية والموجودات الاعتبارية والوهمية هو إشباع الميل الفطري لدى الإنسان في البحث عن الحقائق والواقعات^(١).

فالإنسان يندفع بمقتضى غريزته لتمييز الموجودات الحقيقية عن الوهميات والاعتباريات؛ لأنّ الموجودات إن كانت حقيقية - كما يعبر عن ذلك السيد الحيدري - فهو يطلبها إن كانت نافعة، ويطردها إن كانت ضارة. أمّا إذا كانت وهماً فلا يكون طالباً لها ولا هارباً منها^(٢).

ويستشهد السيد الحيدري بقول العلامة الطباطبائي في كتابه «بداية الحكمة» في الصفحة السادسة: «لكنّه ربما أخطأ في نظره، فرأى ما ليس بحق حقاً واقعاً في الخارج، كالبخت والغول، أو اعتقد ما هو حق واقع في الخارج باطلاً خرافياً، كالنفس المجردة والعقل المجرد، فمست الحاجة بادئ ذي بدء إلى معرفة أحوال الموجود بما هو موجود، الخاصة به، ليميز بها ما هو موجود في الواقع ممّا ليس كذلك».

ويؤكد العلامة الحيدري حقيقة أنّ الإنسان طالب لمعرفة الحقائق وذلك من خلال ترتيب المقدمات التالية:

(١) ص ٢١ من شرح بداية الحكمة، مصدر سابق

(٢) انظر ص ٢٦ من الكتاب نفسه.

١ - إنَّ الإنسان يعلم بالبداهة والوجدان أنَّ لنفسه واقعيَّة، وأنَّ ذاته ليست بوهم واهم.

٢ - إنَّ الإنسان يؤمن بالبداهة والوجدان أنَّ الواقعيَّة ليست من نصيب ذاته فحسب، بل ثمة واقعيَّات أخرى موجودة خارج ذاته.

٣ - إنَّ الإنسان يدرك بفطرته أنَّ بإمكانه التوصل إلى تلك الواقعيَّات الخارجة عن ذاته، وإدراكها ولو بنحو الإجمال والإيجاب الجزئي.

ويشهد لكون ذلك أمراً فطرياً أنَّ طلب الحقيقة غير مختصَّ بالإنسان البالغ العاقل، بل إنَّ الطفل نفسه يدرك الواقعيَّة ويطلبها أيضاً - كما يعبر عن ذلك السيّد الحيدري - مؤكِّداً مقولة العلامة الطباطبائي في بداية الحكمة: «فالطفل الذي يطلب الضرع - مثلاً - إنما يطلب ما هو بحسب الواقع لبن، لا ما هو بحسب التوهّم والحسبان كذلك».

مصطلح الإلهيات

يستعمل مصطلح الإلهيات بمعنيين: الإلهيات بالمعنى الأعمّ وهو العلم الباحث عن أحوال الموجود المطلق، ولا يختصُّ بالواجب الوجود حينئذ، والإلهيات بالمعنى الأخصّ وهو العلم الباحث في ذات الواجب وصفاته وأسمائه أي بمباحث الربويَّة وهو يختصُّ بالواجب الوجود.

ومبحث الإلهيات من الحكمة النظرية في الموجود المطلق وأحكامه، أي في أحوال الموجود بما هو موجود والمنزه عن أيّ قيد، وموضوع الفلسفة على هذا هو الموجود المطلق. وذلك في مقابل الطبيعيات والرياضيات، إذ الموضوع لكلّ من هذين العلمين هو قسم خاصّ من أقسام الموجود وحصّة معينة منه، وهو الموجود المقيّد.

وعليه فالبحث الفلسفي لا يقتصر في مجالاته على إثبات ذات الله تعالى

وصفاته وأسمائه وأفعاله ونحو ذلك ممّا يندرج في مباحث الإلهيات بالمعنى الأخصّ، وإن كان البحث في المجال المذكور يعدّ من المقاصد التي تحظى بأهميّة بالغة في الفلسفة، وإنّما يتّسع البحث في الفلسفة ليشمل مسائل الوجود العامّة، وهي أعمّ من مباحث الإلهيات بالمعنى الأخصّ، وبهذا المعنى الواسع تسمّى الفلسفة عند القدماء بالفلسفة العليا، وذلك في مقابل الفلسفة الوسطى التي تعني الرياضيات والفلسفة السفلى التي تعني الطبيعيات^(١).

ويواصل السيّد الحيدري في سرد مسمّيات الفلسفة فتارةً تسمّى بأهمّ العلوم، والفلسفة الأولى ونحو ذلك من تسميات يُراد بها الإشارة إلى الإلهيات بالمعنى الأعمّ.

ويؤكّد سماحة السيّد الحيدري أنّ الفلسفة كانت عند القدماء قد صنّفت على أساس الطابع الموضوعي الذي ذكرناه، وذلك من قبيل كتاب «الشفاء» لابن سينا الذي احتوى على فصول في المنطق والطبيعيات وما بعد الطبيعة أو الإلهيات والرياضيات وهو من الكتب الفكرية الفلسفية الإسلامية، إضافةً للأسفار الأربعة للملّا صدرا الشيرازي الذي وُصف بأنّه المدرّس الأوّل للفلسفة الإلهية في القرون الثلاثة الأخيرة والوارث الأخير للفلسفة اليونانية والإسلامية والشارح لهما، والمفسّر لأسرارهما. ومنذ تدوين «الأسفار» اقتصرت الكتب الفلسفية على البحث في القسم الأوّل من الحكمة النظرية، أي البحث في الإلهيات بالمعنى الأعمّ والمعنى الأخصّ، وذلك باعتبار أنّ العلوم الأخرى قد استقلّت كلّ علم منها بالبحث في مجال خاصّ به، وباستثناء كتاب «منظومة الهادي السبزواري»^(٢) التي احتوت على مباحث الإلهيات

(١) انظر شرح بداية الحكمة، مصدر سابق: ص ١٥.

(٢) الملّا هادي بن مهدي السبزواري، فيلسوف ولد عام ١٢١٢ هـ وتوفّي ١٢٩٥ هـ. من فلاسفة القرن الثالث عشر الهجري المرموقين، تلقّى علومه العقلية والنقلية على علماء مشاهير، وله =

والطبيعيّات والأخلاق، فقد تمّ تدوين المسائل الفلسفيّة على غرار كتاب «الأسفار» كما هو في كتاب «بداية الحكمة» وكتاب «نهاية الحكمة»^(١) للعلامة السيّد الطباطبائي وغيرهما من كتب. وقد قسم السيّد الطباطبائي كتابه إلى قسمين رئيسيين: الإلهيات بمعناها الأعمّ، بحث في أحكام الوجود المطلق، والإلهيات بالمعنى الأخصّ، بحث في هذا القسم في إثبات وجود الله وصفاته وأفعاله وغير ذلك ممّا يندرج في مباحث الربوبيّة.

في الجزء الأوّل من الكتاب يؤكّد السيّد الحيدري على كليات مباحث الوجود وفيها اثنا عشر فصلاً يبحث فيها ويشرح بداهة مفهوم الوجود، وأصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة ويشرح أنّ الوجود حقيقة واحدة مشكّكة، وفي الفصل السادس يشرح في ما يتخصّص به الوجود، وأحكام الوجود السليبيّة، والشيئيّة تساوق الوجود، وهكذا في المرحلة الثانية من الشرح يتحدّث في انقسام الوجود إلى خارجيّ وذهنيّ. وفي المرحلة الثالثة من الشرح في انقسام الوجود إلى ما في نفسه وما في غيره، وانقسام ما في نفسه إلى ما لنفسه وما لغيره، والمرحلة الرابعة في الموادّ الثلاث الوجوب والإمكان والامتناع وفيه تسعة فصول، ثمّ المرحلة الخامسة في الماهيّة وأحكامها وفيه ثمانية فصول، والمرحلة السادسة في المقولات العشر وفيه أحد عشر فصلاً. يقع هذا الجزء في ٤٠٠ صفحة يتلوه الجزء الثاني من الشرح. في هذا الجزء

= منظومته في الفلسفة والحكمة وقد شرحها بنفسه شرحاً وجيزاً أطلق عليه «غرر الفوائد» وهي اشتهرت باسم «منظومة السبزواري» وتعدّ من المصادر الفلسفيّة المشهورة؛ لما جمعته من أصول الحكمة، وقد عكف عليها طلاب الفلسفة يدرسونها في الحوزات الدينيّة.

(١) العلامة السيّد محمد حسين بن محمّد الطباطبائي، ولد عام ١٣٢١هـ وتوفّي في ١٤٠٢هـ. درس في النجف وقم حيث توفّي فيها، أشهر كتبه: الميزان في تفسير القرآن، وبداية الحكمة، ونهاية الحكمة. أعجب بابن سينا، والملاّ صدرا الشيرازي.

يتحدّث في المرحلة السابعة من الشرح أي العلة والمعلول وفيه أحد عشر فصلاً منها فصل في إثبات العلية والمعلولية وأنهما في الوجود، وانقسامات العلة، وقاعدة الواحد في العلة الغائية وغيرها من الفصول المهمة في الإلهيات. وفي المرحلة الثامنة يشرح سماحة السيّد الحيدري انقسام الموجود إلى الواحد والكثير، وفيه عشرة فصول؛ منها فصل في معنى الواحد والكثير، وفي أقسام الوحدة، وفي المرحلة التاسعة في السبق واللّحوق والقدم والحدوث وفيه ثلاثة فصول، والمرحلة العاشرة في القوّة والفعل وفيه ستة عشر فصلاً، والمرحلة الحادية عشرة في العلم والعالم والمعلوم وفيه اثنا عشر فصلاً، أمّا المرحلة الأخيرة وهي الثانية عشرة في ما يتعلّق بالواجب تعالى وإثبات ذاته وصفاته وأفعاله وهو المبحث الأخير في الشرح ويقع في أربعة عشر فصلاً؛ منها في إثبات ذاته تعالى ووحدانيته، وعلمه، وقدرته وحياته وإرادته وكلامه وغيره من الفصول الفلسفية المهمة التي تدخل ضمن مباحث الإلهيات.

٤. علم الكلام (الإمامة)

بحث السيّد الحيدري في مجمل كتبه موضوعات عقائدية مهمة كالإمامة والعصمة. وفي هذا المبحث سنتحدّث عن آرائه وطروحه في موضوع الإمامة الذي هو من الموضوعات الكلامية المهمة التي تدخل ضمن موضوع العقائد. الإمامة من المسائل الخلافية بين طوائف المسلمين، بل إنّ المسائل الخلافية التي أدّت إلى نزاعات فكرية خطيرة إنّما ترجع في جذورها وأساسها إلى الاختلاف بين تلك الطوائف حول مسائل وشرائط الإمامة، ولهذا كانت الحاجة ماسّة إلى تحريّ الحقيقة وطرح المسائل هذه على بساط البحث العلمي المتجرّد للوصول إلى الحقيقة المنشودة التي يرتضيها المنصفون لا المتعصبون والمعتاشون على المسائل الخلافية والساعون إلى تعميقها وتجذيرها وكسب الشهرة أو تحقيق المصالح الذاتية الدنيوية.

ولهذا نجد سماحة السيّد الحيدري قد سعى حثيثاً إلى بحث هذا الموضوع بحثاً منهجياً علمياً بعيداً عن العاطفة مدعماً رأيه بالأدلة العقلية والنقلية ومن خلال كتب المخالفين والموافقين، وقد أطلق على خطابه «المنهج القرآني» وهو مقابل المذهب الآخر في نظرية الإمامة، والذي أطلق عليه «المنهج الكلامي».

وقد بنى السيّد الحيدري دراسته في هذه القضية المهمة على قضيتين أساسيتين اعتمدهما المسلمون منذ القديم منطلقين من نظام فكري يختلف الواحد عن الآخر.

فالنظام أو المنهج الأوّل هو من عدّ الإمامة نظاماً سياسياً يسعى إلى قيادة الدولة والمجتمع بمجموعه بعد إفراغ الإمامة من مدلولاتها القرآنية، في حين يتعاطى معها النظام الفكري الثاني بكامل أبعادها القرآنية في ما تنهض به من دور وجودي وهدائي وعلمي وسياسي وتربوي، ينتهي بها إلى أن تكون ضرورة وجودية وظاهرة دائمة تلازم الخليفة إلى أن تبلغ الإنسانية كمالها المنشود وتحقق الغاية من وجود الإنسان ومن بعث الرسل الكرام^(١).

المنهج القرآني

استطاع السيّد الحيدري في كتابيه: «مدخل إلى الإمامة»، و«مناهج بحث الإمامة» من تسليط الضوء ومناقشة الآراء المختلفة في هذا الموضوع العقائدي المهم من خلال الآيات القرآنية الكريمة والأحاديث النبوية الشريفة وروايات أئمة أهل البيت عليهم السلام، والحصيلة التي خرج بها هذا المنهج هو أنّ الإمامة: ١ - دائمة لا تختصّ بعصر دون آخر، وهو قبال القول بانقطاع الإمامة عند عدم وجود القائد والإمام المنتخب من قبل الناس.

(١) مدخل إلى الإمامة، السيّد كمال الحيدري، دار فراق، الطبعة الخامسة: ص ٦.

٢ - متقومة بالنص الخاص ومحصورة مصداقاً بمن حدّهم النص، وهي في قبال نظرية الشورى والانتخاب عند غير الإمامية.

٣ - مزودة بمؤهلات تتناسب مع مسؤولية الإمام من عصمة وعلم خاص وولاية وغير ذلك.

وكتيجة منطقيّة وطبيعيّة لهذا المنهج والنظام الفكري الذي يكمن وراءه لابد وأن يكون النوع الإنساني الآن معاشياً لوجود إمام قائم وهو الإمام المهدي المنتظر عليه السلام. والمدرستان اللتان بحثنا موضوع الإمامة فهمتا الإمامة بشكل يختلف كل منها عن الأخرى.

فالأولى حدّدت بأن الإمام أو الخليفة تعني القائد السياسي، والزعيم الذي ترجع إليه الأمة والمسؤول عن إدارة شؤون الدولة كافة، وراح أصحاب وأتباع هذه المدرسة يقيمون الدليل والبرهان بالطرق العقليّة والنقليّة لإثبات صحّة دعواهم وإثبات صحّة ما انتهت إليه الخلافة بعد رسول الله صلى الله عليه وآله فأرادت أن تعرف الحق من خلال معرفة الرجال.

نظرية الشورى

تنطلق هذه النظرية في بحث الإمامة عند أهل السنة من نقطة مركزيّة تشكّل خلفيّة نظامها الفكري لفهم هذه الحقيقة وقصر مسؤولية الإمام على القيادة والزعامة السياسيّة كما انتهت إليه الخلافة بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وآله على هذا الواقع الذي أوجده الخلفاء الثلاثة بعد النبي الأكرم صلى الله عليه وآله.

وهذه النظرية قائمة على أساس انتخاب أهل الحل والعقد مبررين ذلك بما يلي:

أولاً: إنّ هذه النظرية أقرب إلى الذوق العرفي.

ثانياً: إنّ الحكومة شأن من شؤون الناس وعهد بينهم وبين الإمام القائد،

وإذ يكون الأمر كذلك فلا بد أن يكون للأمة دور في إدارة الشؤون العامة، والقرآن الكريم ينصّ ﴿وَأْمُرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ (الشورى: ٣٨)، وإذا كانت الإمامة تعني القيادة للمجتمع البشري فكان لا بد من ترسيخ نظرية الانتخاب والأخذ بها والابتعاد عن نظرية النصّ الإلهي.

فعلى هذا أسّسوا نظرية الإمامة والتزموا بانقطاعها وعدم دوامها، وأنّ هذا المنصب لا يتحقّق لأحد إلاّ بعد الانتخاب والبيعة، ومع عدم تحقّق ذلك لا يحقّ لأحد أن يتصدّى لهذه المسؤولية ويرغم الناس على القبول.

وقد وضع أصحاب هذه النظرية شروطاً لمن يتصدّى لهذا الدور، منها سلوكه الحسن وعدالته، أمّا من ناحية الكفاءة العلميّة فيكفي أن تتوفر فيه المقدرة العلميّة التي ترفعه إلى مستوى أداء المسؤوليات التي أُنيطت به، ولا يشترطون العصمة.

نظرية النصّ (الإمامة القرآنية)

أسّس السيد الحيدري نظريته في الإمامة على نظرية الحكم على مبدأ النصّ القرآني وذهب إلى أنّ الإمامة متّصلة ومستمرّة إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، في مقابل أولئك الذين أنكروا ديمومتها، كما اشترط العصمة المطلقة على مستوى الاعتقاد والأخلاق والسلوك قبل البلوغ وبعده، والعلم الكامل التام من غير كسب.

والسيد الحيدري يورد في أكثر من مكان من كتبه أنّ الإمامين محمّد الجواد وعليّ الهادي عليهما السلام كانا إمامين وعمرهما ثمانين سنين، وكانا يُجيبان عن المسائل التي تُطرح عليهما، فعلم جميع الأئمة المعصومين هو ضربٌ من الإلهام الربّاني وليس المكتسب.

فالإمامة التي يعتقدونها أتباع مدرسة أهل البيت عليهم السلام تختلف اختلافاً جوهرياً عن دور الإمامة التي تنحصر في الخلافة والحكم؛ وذلك لأنّ هذا

الاتّجاه يرى للإمامة دوراً فوق دور القيادة والزعامة وهو الدور الذي بيّنه القرآن الكريم من خلال قوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ (البقرة: ٣٠) وأشار إليه بقوله لإبراهيم الخليل عليه السلام في قوله عزّ وجلّ: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ (البقرة: ١٢٤).

أما الروايات المروية عن أئمة أهل البيت عليهم السلام فكثيرة في هذا الصدد وقد أوردها السيّد كمال الحيدري في أماكن كثيرة من كتبه التي بحثت موضوع الإمامة والعصمة، وإنني إذ أورد حديثاً واحداً مروياً عن الإمام الباقر عليه السلام، عندما سئل عليه السلام لأي شيء يُحتاج إلى النبي والإمام؟ قال عليه السلام: لبقاء العالم على صلاحه وذلك أن الله عزّ وجلّ يرفع العذاب عن أهل الأرض إذا كان فيها نبيّ أو إمام. قال الله عزّ وجلّ: ﴿وَمَا كَانَتْ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ﴾ (الأنفال: ٣٣). وهناك أحاديث شريفة مروية عن النبي ﷺ وأهل بيته الأطهار عليهم السلام كثيرة ذكرها سماحة السيّد الحيدري في مجموع بحثه عن الإمامة، فمن أراد التوسّع فليرجع إليها.

وصفوة القول: نحن نعتقد - والقول للسيّد كمال الحيدري - أنه لا يمكن الوقوف على فلسفة ما اشترطناه في الإمامة من العصمة والنصّ والديمومة والعلم الخاصّ إلاّ إذا أدركنا المهامّ والمسؤوليات التي أنيطت بدور الإمامة والخلافة في النظرية القرآنية وخصوصاً ما نصلح عليه بالدور الوجودي للإمام عليه السلام، وهو غير الدور التشريعي والقيادة السياسيّة والقدوة الصالحة، بل إن صحّ التعبير فإنّ هذه الأدوار إنّما هي ثمرات ذلك الأصل الذي عبّر عنه القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ * تُؤْتِي أُكْلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا وَيَصْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ (إبراهيم: ٢٤ - ٢٥).

شروط الإمامة

استقى السيّد الحيدري هذه الشروط من خلال آيات الكتاب المجيد وبمعونة الروايات الواردة بهذا الخصوص مع قطع النظر عن المسؤوليات والوظائف المرتبطة بالإمامة والملقاة على عاتق الإمام. وهو ما اصطاح عليه بالمنهج «اللمّي» لأنه يحاول أن يفهم الإمامة وشرائطها من خلال الأدلة نفسها التي تتكلم عن هذه العناصر، ويمكن تلخيص ذلك بما يلي:

١ - إنها عهدٌ إلهيٌّ وجعلُ ربّاني ومنصبٌ منه سبحانه وتعالى، وهذا صريح الآيات والروايات؛ قال تعالى: ﴿وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ (البقرة: ١٢٤). وقال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا﴾ (الأنبياء: ٧٣).

ويواصل السيّد الحيدري في إيراد الأحاديث والروايات التي تدعم رأيه هذا. وفي الصحيح عن الإمام الصادق عليه السلام، قال: «فالإمام هو المنتخب المرتضى، اصطفاه الله بذلك واختاره بعلمه وانتجبه لطهره، بقيّة من آدم عليه السلام، وخيرّة من ذرية نوح ومصطفى من آل إبراهيم وسلالة إسماعيل، وصفوة من عترة محمد صلى الله عليه وآله»^(١).

ومن هنا فمقام الإمامة كالرسالة والنبوة من حيث إنها بيد الله تعالى وهو أعلم حيث يجعل عهده. فإذا كانت الإمامة عهداً وشأناً وأمراً إلهياً، فلا بد أن تكون بنصب ونص من الله تعالى، ولا مجال لدعوى تفويض أمرها إلى اختيار الناس وانتخابهم لأن الله تعالى يقول: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ فهي ليست أمراً وشأناً من شؤون الناس، بل هي أمرٌ وشأنٌ وعهدٌ إلهي كما جاء في الآية الكريمة: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾، ومن الواضح أنّ المراد من العهد هنا هو

(١) أصول الكافي للشيخ ثقة الإسلام أبي جعفر محمد بن يعقوب الكليني، تحقيق علي أكبر الغفاري، نشر دار الكتب الإسلامية، الطبعة السادسة: ج ١ ص ٢٠٣.

عهد الإمامة كما أشار إليه المحققون من مفسري الفريقين^(١).

٢ - **العصمة.** لقد كتب السيد الحيدري كتاباً تضمّن بحوثاً وافية عن هذا الموضوع في ضوء المنهج القرآني، والذي يعدّ من أهمّ بحوث الفكر الإسلامي ومن المسائل التي ما زالت حيّة في أبحاث علم الكلام والعقيدة الإسلاميّة لما تفرضه هذه المسألة من أهميّة قصوى في تحديد مصادر التشريع من جهة ما تمثله من نتائج فعلية وقائمة في حياة كلّ إنسان مسلم، وفي بحثها وإثباتها تحلّ الكثير من المسائل الأساسيّة في بحث الإمامة. كما أنّ السيد الحيدري قد عرض للمدرسة الكلاميّة في كتابه «مناهج المعرفة» حيث عرف علم الكلام وحدّد وظائفه بثلاث نقاط:

١ - تبيين «أصول الدّين» وتمييزها عن غيرها من التعاليم الإسلاميّة.

٢ - إثباتها بالأدلة العقلية.

٣ - الدفاع عنها ومواجهة ما يحوم حولها من الشبهات والشكوك.

وهذه الوظائف الثلاث تعبّر عن جهة عن المسؤولية الملقاة على عاتق عالم الكلام متمثلة بالدفاع عن حريم أصول المعارف الإسلاميّة وتكشف من جهة أخرى عن طبيعة المنهج الذي يتبعه المتكلّم.

٥. المنطق

يعرّف الفلاسفة علم المنطق بأنه علمٌ يبحث في قوانين التفكير التي ترمي إلى تمييز الصواب من الخطأ، فينظم البرهنة ويقود إلى اليقين. وهو آلة قانونيّة تعصم مراعاتها الذهن من الخطأ في الفكر - على حدّ تعبير الجرجاني في تعريفاته - وقد سمّاه أرسطو: التحليل، وسمّاه الغزالي: معيار العلم، وقد قسّمه الفلاسفة على ضربين هما:

(١) مناهج بحث الإمامة بين النظرية والتطبيق، تقرير: الشيخ محمد جواد الزبيدي: ص ٢٤ - ٢٥.

أ - المنطق الصوري: وهو الذي يبحث في الأحكام والبراهين من حيث صورتها بصرف النظر عن مادتها ويُطلق عادةً على منطق أرسطو أو المنطق القياسي بوجه عام.

ب - المنطق المادّي: وهو الذي يعنى بالبحث في مادة البرهنة كالفرض والتجربة، وأوضح صورته منطق الاستقراء.

وفي الموسوعة الفلسفية: «يمكن تعريف المنطق بأنه نظرية الشروط التي يجب أن تتوافر للاستنتاج الصحيح أو - إذا شئنا الإيجاز - إنه نظرية الإثبات أو الاستدلال. ولتوضيح الأمر، فإنّ الاستنتاج عملية تنتقل بها من الاعتقاد بجملة أو أكثر (المقدمات) إلى الاعتقاد بجملة أخرى (النتيجة) يكون صدقها إمّا «مضموناً» إذا كان الاستنتاج سليماً، أو على الأقلّ محتملاً، بفضل صدق «المقدمات». ويعدّ أرسطو المرتّب والمؤلف لهذا العلم وليس الواضع له لأنّه كان موجوداً قبله ولم يكن مرتّباً بهذا الترتيب الذي وجد في زمن أرسطو وهو الذي يرد ذكره على الألسنة كثيراً وهو علم مستورد من الخارج وليس علماً مولّداً في الداخل وقد جاءنا من الفكر اليوناني وبالخصوص من أرسطو، وقد تُرجم هذا المنطق إلينا حسنين بن إسحاق وهي أحسن ترجمة وصلتنا.

وفي رأي السيد الحيدري أنّ الفارابي (٢٦٠ - ٣٣٩هـ) قد تعمّق في علم المنطق من فلاسفة الإسلام قبل ابن سينا (٣٧٠هـ - ٤٢٨هـ) بحوالى مئة عام حيث سلك الفارابي مسلك أرسطو ونهج نهجه حرفياً من ناحية التعليم والتدرّج وقواعد القياس والبرهنة وإيجاد القواعد لها ولم يغفل الإسهاب والتوسّع في بعض الأمور التي اختصرها أرسطو حتّى أجمعت الآراء على أنّ الفارابي هو رائد الفلسفة الأوّل في الإسلام بلا منازع وأقربهم إلى سبر أغوار فلسفة أرسطو (المعلّم الأوّل) وتوضيحها، حتّى لُقّب بالمعلّم الثاني.

ومن المعاصرين من يدّعي أنّ الفارابي هو الذي أخذ عنه «ابن سينا»

ومن هؤلاء الدكتور مصطفى غالب في كتابه «في سبيل موسوعة فلسفية» كما أخذ عنه ابن رشد وغيره من فلاسفة الإسلام.

بيد أن السيد الحيدري يخالف هذا الرأي وينظر إلى الشيخ الرئيس ابن سينا على أنه السباق إلى الغوص في أغوار أرسطو في المنطق بالرغم من اعتراف ابن سينا في أكثر من موضع بفضل الفارابي عليه. ولا يمكن أن نعزو سبب ذلك إلا إلى إعجاب السيد الحيدري بابن سينا وآرائه جملةً وتفصيلاً باعتبار أنه قد أكمل ما أغفله الفارابي ووسّع ما اختصره، ولا يُعاب (سماعته) باتّخاذ هذا النهج؛ ذلك أن تكامل الفكرة عند ابن سينا قد جعل سماعته يختصر الطريق على المتعلّم ولا يحمله ما لا يسع فهمه لغرض واحد عن طريقين ولو كانا متطابقين في كل شيء.

قيمة أرسطو

ماذا نعني بقيمة أرسطو وما هي قيمة الروايات الواردة في هذا الصدد والصادرة عن أعلام الفلسفة والمناطقة بحق هذا الفيلسوف.^(١) يقول الأستاذ الشيخ حسن زادة أملي الذي شرح «منطق المنظومة» وفي ص ٦٢ ج ١: «بأن حياة أرسطو الذي ولد سنة ٣٨٤ ق.م وعاش في حدود ٦٢ سنة وتوفّي ٣٢٢ ق.م كما ينقل ذلك الشهرستاني في الملل والنحل والذي سمّي بالمعلّم الأوّل لأنه واضع التعاليم المنطقية ومخرجها من القوّة إلى الفعل وحكمه حكم واضع النحو والعروض فإنّ نسبة المنطق إلى المعاني التي في الذهن هي كنسبة النحو إلى الكلام والعروض في الشعر فلا يمكننا أن نتعرّف على المعاني إلا بالمنطق.

فما هو موقع أرسطو في الروايات عندنا؟ يقول سماعته نقلاً عن أستاذه

(١) المحاضرة الأولى في منطق المظفر وهي من ٣٥ محاضرة ألقاها السيد الحيدري على طلابه ارتأينا أن نقبس منها ما نحتاجه في هذا المبحث.

الجليل الشيخ حسن زادة والذي ينقل بدوره عن كتاب «محبوب القلوب» للدليمي يقول: وأما بصدد قيمة أرسطو فقد جاء في الأثر أن عمرو بن العاص قدم من الاسكندرية على عهد سيدنا رسول الله ﷺ فسأله الرسول ﷺ عما رآه في إسكندرية مصر، فقال: رأيت قوماً يطلّسون، يعني يؤمنون بأرسطوطاليس ويجتمعون حلقاتاً ويذكرون رجلاً يُقال له أرسطوطاليس. تبين من ذلك أن الاسم لم يكن غير معروف عند العرب.

فقال ﷺ: مه يا عمرو إن أرسطوطاليس كان نبياً فجعله قومه.

يقول السيد الحيدري: هذه الرواية لا نتكلم في سندها أو في متنها صحيحة أكانت أم غير صحيحة، ولكننا فقط نريد أن نبين أن أرسطو كان نبياً فجعله قومه. ثم إنّ الدليمي قال: ويؤيد ما نقل السيد الطاهر ابن طاووس في كتابه «فرج المهموم في معرفة الحلال والحرام من علم النجوم» بأن بطليموس وآخرين كانا من الأنبياء. هذه الأسماء أسماء الأنبياء ولمّا كانت أسماء يونانية فلم نستطع أن نطبّقها على الأسماء التي في القرآن الكريم، فتصوّرنا - والقول للسيد الحيدري - أن تلك الأسماء هي لأشخاص آخرين.

ثمّ يورد السيد الحيدري رواية وردت في كلام الإمام الصادق في توحيد المفضل مفادها أنّ الإمام عليّ عليه السلام، عندما يتكلم مع المفضل بن عمر الجعفي يبيّن له الدليل على وجود الله سبحانه وتعالى عن طريق الإتقان والصنع في نظام العالم ويقول كان لهم (اليونانيين) رجل اسمه أرسطوطاليس أثبت لهم وجود الله سبحانه وتعالى عن طريق المحرك الأول. إذن اسم هذا الرجل (أرسطو) جاء على لسان الإمام الصادق عليه السلام - كما يقول السيد الحيدري - وهذا يكفي أرسطو مفخرة أن يأتي اسمه على لسان الإمام الصادق عليه السلام.

أمّا في ما يرتبط بأقوال المحققين فهي كثيرة من ابن مسكويه إلى الشيخ الرئيس، إلى ابن خلدون، فكلّهم يعظّمون أرسطو تعظيماً لا حدّ له.

ويعود السيّد الحيدري إلى سؤاله الأوّل وهو: من الواضع لعلم المنطق؟ وبالطبع فإنّ أرسطو نفسه يعدّ نفسه مؤلّف علم المنطق الذي كان موجوداً قبله ولكن لم يكن مرتّباً بهذا الترتيب الذي وجد في زمانه.

أرسطو في نظر ابن سينا: يقول الحيدري: إنّ الشيخ الرئيس ابن سينا في آخر منطق الشفاء ينقل عن أرسطو نفسه فيقول: قال أرسطو: إنّنا ما ورثنا عمّن تقدّمنا في الأقيسة إلّا ضوابط غير مفصّلة إذ تبين ما ورثه أرسطو كان هناك قياس ولكن لم يوضع لها ضوابط واضحة مفصّلة توضح العقيم من المنتج...

ويواصل ابن سينا كلامه: وأمّا تفصيل الأقيسة وإفراز كلّ قياس بشروطه وضروبه وتمييز المنتج عن العقيم إلى غير ذلك من الأحكام فهو أمرٌ قد كدنا فيه أنفسنا وأسهرنا أعيننا حتّى استقام على هذا الأمر الذي تجدون.

ثمّ يوصي بالذين يأتون بعده يعلم أنّ أوّل مؤلّف لا يمكن أن يكون على أوجهه وكماله بل يكون في أوّل بدئه ومن هنا يكون من قبيل الطفل الذي لم ينضج ولم يصل إلى الكمال المطلوب له. فهو يوصي لمن يأتي بعده عليهم أن يكملوا هذا العلم. يقول: فإن وقع لأحد ممّن يأتي بعدنا فيه زيادة أو إصلاح فليصلحه أو خلل فليسدّه.

إذاً الرجل لم يقل إنّه جاء بهذا العلم على الكمال المطلوب. ومن هنا تجد أنّ هذا العلم (المنطق) الذي بدأ تأليفه على يد أرسطو أصابه تكامل كثيراً إلى أن وصل إلى يد ابن سينا. وعندما وصل إلى يده وصل بالمنطق الأرسطي إلى أوجه فكتب منطق الشفاء الذي يعادل أضعاف ما كتبه أرسطو في المنطق، ولكن مع هذا يتواضع ابن سينا أمام جهد أرسطو المنطقي فيقول: انظروا معاشر المتعلّمين هل أتى أحدٌ بعده زاد عليه شيئاً أو أظهر فيه قصوراً أو أخذ عليه مأخذاً مع طول المدّة وبُعد العهد بالرغم من بُعد المسافة الزمّية بين أرسطو وابن سينا والتي قد تصل إلى عشرة قرون أو يزيد. ولكن مع

ذلك لم يأت أحد بجديد عليه، بل كان ما ذكره هو التامّ الكامل والميزان الصحيح والحقّ الصريح، وهذه الشهادة - كما يعبر عنها السيّد الحيدري - من إنسان محقق أستاذ في الفنّ كتب أوسع دورة في المنطق وهو منطق الشفاء البالغة عشرة مجلّدات. انتهينا الآن من شهادة ابن سينا في حقّ أرسطو.

أرسطو في نظر ابن خلدون: أمّا شهادة ابن خلدون في حقّ أرسطو الذي يقول إنّ الإنسان لمّا خلق له الفكر الذي يدرك به... إلى أن يقول: وتكلّم فيه المتقدّمون أوّل ما تكلموا به جملاً جملاً ومتفرّقاً ولم تهذبّ طرقه ولم تجمع مسائله حتّى ظهر في اليونان أرسطو. يتبيّن من مقولة ابن خلدون أنّ المنطق كان موجوداً في اليونان ولكنّه لم يكن مهذباً أو منقّحاً ولم يكن مؤلّفاً بالطريقة التي نجدها الآن، فهذبّ مباحثه ورتّب فصوله ومسائله وجعله أوّل العلوم الحكميّة وفتحها. إذن من يريد أن يدخل العلوم الحكميّة الفلسفيّة الكلاميّة بل في زماننا المنطق، الفقه، الأصول لا يمكن أن يدخلها بلا معرفة للمنطق. ولذا سمّي أرسطو بالمعلّم الأوّل وكتابه المخصوص بالمنطق أيضاً يسمّى بالنص.

حاجتنا إلى علم المنطق

يقول السيّد الحيدري: علم المنطق وضع لأجل تنظيم تصريفات هذه القوّة خوفاً من تأثير الوهم والخيال عليها ومن ذهابها في غير الصراط المستقيم لها، كان الكلام في مراتب الإدراك عند الإنسان، وهذه المراتب هي: أوّلاً الحسن، وثانياً الخيال لا المتخيّلة، وثالثاً الوهم على بعض الأقوال، ورابعاً العقل والقوّة العاقلة والتي تميّز الإنسان عن غيره من باقي الحيوانات. ولولا وجود هذه القوّة العاقلة عند الإنسان والمفكّرة والتي يقع فيها الاستدلال والتفكير والسير من المعلوم لكشف المجهول لم نحتج إلى علم المنطق لأنّ الخطأ والاشتباه إنّما يقع في هذه المرحلة، ومن هنا كانت الحاجة إلى علم يستطيع أن يقوم

عملية التفكير وعملية الاستدلال عند هذا الموجود وهو الإنسان باعتبار أنّ القوى الأخرى قد تدخل فتسقط أو فتخطئ عملية الاستدلال.

ويضرب السيد الحيدري مثلاً كي يتّضح كيف أنّ القوى الأخرى تستطيع أن تحرف القوى العاقلة عن مسيرتها المرسومة لها.

دع شخصاً ينام إلى جنب ميّت؛ هنا العقل ماذا يقول له؟ والوهم ماذا يقول له؟ العقل يقول له: هذا جامد كأبيّ خشبة جامدة ليس فيها خوف ولا وحشة. ولكن إذا تأتي إلى الوهم تراه يصوّر لك ألف صورة فيجعلك تستوحش من البقاء أناً واحداً إلى جانب الميّت أو في مقبرة مظلمة تعرف أن لا أحد فيها غير الأموات. إذن بحسب منطق الاستدلال: لا فرق بين حالة النور وحالة الظلمة، ولكن الوهم لا يستطيع أن يفهم هذا فتأخذه الوحشة والاضطراب. وهذا معناه أنّ القوّة الواهمة تتدخل في القوّة العاقلة.

إنّ الحسّ كثيراً ما يخطئ، والعقل يحتاج إلى ميزان وإلى ضابطة أو إلى طريق يستطيع على أساسه أن يميّز الصحيح من السقيم سواء في ما يرتبط بالهيئة أو ما يرتبط بالمادة، ولهذا قيل إنّ علم المنطق وضع - من بين العلوم - لأجل تنظيم تصرّفات هذه القوّة مادّةً وهيئةً.

تعريف العلم: الإنسان لا يبدأ عاقلاً بالفعل وإنّما يولد عاقلاً بالقوّة، وبعد ذلك بالعلم يكون عاقلاً بالفعل، وإلاّ مُدّ يولد فإنّه عاقل بالقوّة لا أنّه عاقل بالفعل، بل لعلّه حاسّ بالقوّة متخيّل له قوّة الخيال، له الوهم بالقوّة، ثمّ بمرور الزمن وضمن قوانين خاصّة موكولة إلى محلّها من الفلسفة في الحركة الجوهرية في علم النفس، يترقى الإنسان في مدارج الكمال إلى أن يصل إلى القوّة العاقلة فيكون عاقلاً بالفعل، أي يكون إنساناً بالفعل.

إذا أردنا تعريف العلم فينبغي أن نبحت في جنسه وفصله. التعريف إمّا حدّ وإمّا رسم، والحدّ إمّا تامّ وإمّا ناقص، والرسم كذلك. فما هو التعريف

الحدّي التام؟ إنّه الذي يشتمل على الجنس أي الأمر الأعمّ، وعلى الفصل أي الأمر الأخصّ. فما هو الجنس والأمر الأعمّ، وما هو الفصل والأمر الأخصّ، هو التعريف المنطقي. فعندما نسأل: ما هو تعريف العلم؟ فهذا معناه أنا نبحث في عن جنس العلم وفصله.

هنا يوجد اختلاف بين المناطقة، فبعض يرى بأنّ العلم قابل للتعريف وبعض لا يرى ذلك. وهذا التعريف الذي نذكره هنا مبنيّ على تلك النظرية التي ترى أنّ العلم قابل للتعريف، باعتبار العلم كيفاً نفسانياً، وسنبحث ذلك.

ما المراد من الجوهر والعرض؟ ثمّ أقسام العرض؟ كم، وكيف ونحو ذلك، ثمّ كيف على أقسام: كيف نفسانيّ، وكيف محسوس، وكيف استطراديّ وكيف مختصّ بالكميّات. عند ذاك يجعلون العلم داخلاً تحت كيف النفساني.

ثمّة نظرية أخرى تقول إنّ العلم ليس قابلاً للتعريف؛ لأنّ كلّ شيء إنّما يتّضح بالعلم. فالعلم هو منكشف بذاته وكاشفٌ لغيره من قبيل النور، فهل يوجد هناك شيء يكشفه أم هو كاشف لكلّ شيء؟ بالطبع هو كاشف لكلّ شيء، فليس من شيء يكشفه فهو مكشوفٌ بنفسه. أنت لا تستطيع أن ترى هذا الكتاب إلّا في النور، إذن فالكتاب ينكشف بالنور والنور منكشفٌ بنفسه، والدليل على أنّ الكتاب منكشفٌ بالنور أنّك لا تستطيع أن ترى الكتاب في الظلمة. فانكشاف الكتاب لك بغيره لا بنفسه، أمّا النور فهو منكشفٌ بنفسه لا بغيره. وهكذا العلم أيضاً، فكلّ شيء ينكشف بالعلم إلّا العلم فيكون منكشفاً بنفسه، فهذه النظرية تقول إنّ العلم لا تعريف له.

دور المنطق في بناء الفكر الإسلامي

اتّضح ممّا سبق أنّ هذا العلم (أي المنطق) جاءنا وأخذنا أصوله من اليونان وليس متولّداً من فكر علماء المسلمين، وأرسطو هو الواضع لهذا العلم

بل هو المهدّب والمؤلف له وإلا فالمنطق كان موجوداً قبل أرسطو ولكن لم يكن بهذا الكمال الذي وصل على يد أرسطو طاليس. من هنا لابد أن نقف متأملين عند هذا المنطق لنرى أن هذه القوانين وأن هذا العلم الذي جاءنا من فكر آخر له أصوله وقواعده واتجاهاته المختلفة عن الفكر الإسلامي الذي جاء به القرآن الكريم وروايات أهل البيت عليهم السلام لنرى أن هذا الفكر جاءنا من هناك هل يمكن أن نقبله ضمن إطارنا الفكري أو لا ينبغي ذلك وينبغي أن نطرده عن إطارنا الفكري لأنّ جسمٌ غريب علينا فلا مجال له في هذا الجسم الإسلامي كما يحصل في زرع الأعضاء إذا كان العضو المزروع في أيّ جسم من الأجسام لا يتقبّله الجسم فيرفضه أو يقبله، وهذا القول ينطبق على المنطق فهل هو من الأجسام الغريبة التي يتقبّلها الفكر الإسلامي أم من الأجسام التي يلفظها ويرفضها الفكر بوصفها من الأجسام الغريبة التي دخلت ضمن الأطر الفكرية الإسلامية وانسجم مع الفكر الإسلامي وقدم له خدمة. فهل نؤمن به مطلقاً أم نرفضه مطلقاً، ومدى حاجتنا إليه أنؤمن ببعضه ونرفض بعضه الآخر؟؟

يقول السيّد الحيدري: إنّه في الفترة الأخيرة نوقش المنطق الأرسطي مناقشة حادة من قبل: بيكون، وديكارت (من المحدثين) هاجما المنطق الأرسطي كلّهُ هجوماً عنيفاً معبرين عنه بأنّه باطل وغير مفيد لإسقاط هذا المنطق عن الفكر الذي يحكمهم هذا قبيل ثلاثة قرون. ولكن في الحقب الأخيرة خفّ هذا الهجوم بعض الشيء بدأ الفلاسفة والمناطقة يفكّرون بشكل أدقّ لا بالشكل الراض للمنطق الأرسطي جملةً وتفصيلاً، فيتساءل السيّد الحيدري: ما هي وظيفتنا وموقفنا؟ هل نرفض المنطق الأرسطي رفضاً مطلقاً كما فعل بعض الغربيين، أو نقبله قبولاً مطلقاً كما يحاول البعض أن يدّعي أنّ كلّ ما قاله أرسطو هو صحيح كما ذكر الشيخ الرئيس ابن سينا؟

خاتمة المطاف

هذا ما أخذت عليه نفسي من توثيق فكر علم من أعلام البحث الفلسفي والفكر الإسلامي في عرض لا يقال عنه إنه وافٍ لكل ما خاض به السيد الحيدري من العلوم الإسلامية التي يتعلّق أكثرها بالعقائد، والعرفان، والفلسفة، والمنطق، وشرح كلام المتقدمين والتبسّط فيه كي يدركه كل من يتصدّى لتعلّمه من المتأخّرين، معتمداً كتبه التي أربت على الأربعين كتاباً محشوّة بعلم عقليّ بحث يستغلّق على المبتدئ فهمه.

لقد تصدّيت لخوض هذا الغمار، ليس بحكم تخصّصي في مثل هذه المباحث، بل تقديراً منّي لمن هو بمزلة العلامة الحيدري وحرصاً على لفت الأنظار إليّ هذا الميدان النير من البحوث الإسلامية التي بدأها القرآن الكريم ولم يختمها أحد، تحقيقاً لقوله تعالى: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفَدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ نُنْفِذَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾ (الكهف: ١٠٩)، وقوله عزّ من قائل: ﴿وَلَوْ أَنَّ مَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَمٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفَدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (لقمان: ٢٧). صدق الله العلي العظيم.

(٢)

العلامة الحيدري

واحياء المكونات المضيئة في التراث

الدكتور عبد الجبار الرفاعي

كاتب وباحث، أستاذ في الحوزة العلمية والجامعة

-العراق-

في مطلع سنة ١٩٧٨ انخرطت بالدراسة في الحوزة العلميّة، وكان شغفي المبكّر بتعلّم الفلسفة هو الذي قادني للدراسة في النجف الأشرف، بعد أن غادرت عملي - معيداً في أحد المعاهد التابعة لوزارة التعليم العالي والبحث العلمي - وتخلّيت عن مرتّب شهري يتجاوز المئة دينار، كنتُ بأمسّ الحاجة إليه؛ لعدم توفّر أي مورد معاشي آخر لديّ، غير أنّي كنتُ عميق الثقة بالله، ولديّ اطمئنان وسكينة يومذاك بأنّ الرزق تتكفّله يد الغيب.

ومنذ اليوم الأوّل طفقتُ أفتش عن مدرّس للفلسفة في الحوزة العلميّة، وأسأل زملائي من طلاب المعارف الإسلاميّة الذين توطّئوا النجف من قبلي، لكنّ الجميع كانوا يرشدونني إلى دراسة المنطق ابتداءً، باعتباره مدخلاً لدراسة المعارف الكلاسيكيّة، ثمّ التفكير بتعلّم الفلسفة فيما بعد. ولاحظت أنّ بعضهم يتحدّث معي عن الدرس الفلسفي بحذر شديد، فيما ألمح البعض الآخر بهدوء إلى ضرورة أن أترك التفكير في هذا الموضوع، وأتفرّغ للدراسات الشرعيّة خاصّة. ولم أكن وقتئذٍ أُميّز بوضوح بين حقلي الدراسات العقلية والدراسات الشرعيّة في الحوزة العلميّة.

وبعد الفراغ من دراستي للمنطق و«المقدّمات» عدت إلى البحث عن معلّم للفلسفة، ولبثتُ عدّة أشهر أتسقط أبناء الأساتذة وأتساءل عن مشاغلهم والمعارف المهتمّين بتدريسها، فلم أظفر بمدرّس للفلسفة. غير أنّي اكتشفت في مرحلة لاحقة أنّ الدرس الفلسفي أمسى ضيقاً جدّاً، ويقتصر على أستاذين أو ثلاثة، أبرزهم العلامة السيّد مسلم الحلّي، المُقيم في مدينة الحلة، والذي اعتاد أن يمكث كلّ عام عدّة أشهر في النجف لتدريس الفلسفة، فكانت أتردّد على داره باستمرار بمعيّة أحد تلامذته القدماء، فأسرّ لنا بأنّه سيبدأ الأسبوع القادم بتدريس منظومة الملاّ هادي السبزواري، بعد صلاتي المغرب والعشاء.

وحين شرع بتدريس المنظومة كان عددنا في حلقة الدرس لا يتجاوز أصابع اليد الواحدة، وأوصاني بعض أساتذتي، ممن علم بحضوري ذلك الدرس، بعدم إذاعة خبر حضورني على نطاق واسع. وكنت أتحمس تكتم زملائي وحذرهم وحرصهم وخشيتهم من أن يُشاع عنا الانخراط في تعلم الفلسفة، ونحن في المراحل الأولى من دراستنا في الحوزة.

وبالرغم من عراققة دراسة المعقول في النجف، وتواصلها عشرات السنين، إلا أنها اضمحلت بالتدرّج في النصف الثاني من القرن العشرين، بعد مناهضة جماعة من الفقهاء لهذا النمط من التعليم.

يكتب السيّد حسن النجفي القوجاني المتوفّي سنة ١٣٦٣ هـ في مذكراته الهامّة، عن الحياة الداخليّة للحوزة العلميّة، نقلاً عن أستاذه في الفلسفة الشيخ محمّد باقر الاصطهباناتي، المقتول غيلة سنة ١٣٢٦ هـ أنه قال له: «إنّ همّي منحصر الآن في تدريس الفقه والأصول بعد نهاية شهر رمضان، شريطة أن تعينني بعزيمتك، فأنا قد اكتسبت من تدريسي للفلسفة اسم (الحكيم) الذي يعني مرتبة اللأباليّة وعدم التديّن والعلم، ولهذا السبب ابتليت لسنين بالعزلة والفقر والحرمان والديون، بينما أنا في الفقه والأصول مساو على الأقلّ للأخوند - يقصد الشيخ محمّد كاظم الخراساني - والسيّد محمّد كاظم اليزدي، وغيرهما ممن لهم المقام العالي، إن لم أكن أفضل. وكلّ ما حدث لي كان بسبب تركي لتدريس الفقه والأصول»^(١).

ولم يكن الموقف من دراسة الفلسفة والعرفان في الحوزة العلميّة في مشهد آنذاك أفضل من النجف، فقد ذكر السيّد النجفي القوجاني في موضع آخر من يومياته قائلاً: «درسنا شرح المطالع وشرح التجريد بصورة سرّيّة،

(١) سياحة في الشرق، السيّد النجفي القوجاني، ترجمة: يوسف الهادي، بيروت، دار البلاغة،

حيث كنّا نذهب قبل أذان الفجر إلى المدرسة الجديدة الواقعة خلف مسجد (كوهرشاد) لندرس هناك، ونعود والوقت ما يزال ظلاماً أيضاً، إذ إنّ علماء وطلاب مدينة مشهد كانوا في الغالب يرون أنفسهم منزّهين عن كتب الفلسفة، التي كانوا يرون فيها بأسرها كتباً للضلال، فإن رأوا نسخة من كتاب «المثنوي» في حجرة أحدهم اعتقدوا بكفره. وكانوا يرون أنّ كتب الفلسفة نجسة، ولا يمسون بأيديهم غلافها حتى لو كانت جافة، بل يرون أنّها أكثر نجاسة من جلد الكلب والخنزير... فقد كانوا يلجأون إلى إشاعة أمثال تلك الافتراءات، والناس أعداء ما جهلوا، بينما الحقيقة: أنّ لبّ لباب الفلسفة هو توحيد ذات الحقّ تعالى وصفاته وأفعاله، وذلك أصل الدّين، وقد قيل: «أول الدّين معرفته»، فإذا كان ذلك هو الكفر فما هو الدّين إذا؟^(١).

كان هذا اللون من التفكير هو السائد في الحوزات العلميّة وقتئذ، لذلك أعرض غير واحد من الحكماء وأساتذة علوم الحكمة عن تدريسها أمام الملأ، بل سعى بعضهم سعياً حثيثاً بالتظاهر بتدريس الفقه والأصول، بعد شيوع تقليد حوزوي خاطئ يخصّ وصف العالم في الحوزة بمدرّس هذين العلمين، فخرجت الحوزة العلميّة من كونها جامعة تستوعب جميع العلوم الإسلاميّة إلى كليّة فقهية^(٢).

ولم يقتصر الموقف السلبي من علوم الحكمة على حوزتي مشهد والنجف وإنّما سبقتهما بذلك قم، فمنذ صدر الدّين الشيرازي اشتدّ الموقف المناوئ للفلسفة، ممّا اضطرّ الشيرازي أن يختار له منفى في قرية «كهك» ويظلّ معتكفاً فيه على التأمل الفلسفي والتأليف مدّة عشر سنوات، تجلّت له فيها الكثير من الحقائق الفلسفيّة والذوقية التي ذكرها في كتابه «الأسفار

(١) المصدر نفسه: ص ٦٥.

(٢) الاجتهاد في الإسلام، الشيخ مرتضى المطهري، ترجمة: جعفر صادق الخليلي: ص ٥٨.

الأربعة»، وتواصل هذا الموقف في فترات لاحقة، وربما ترسخ بشدة في العصر الحديث، فقد أشار الإمام الخميني إلى أن تعلم «الفلسفة والعرفان كان يُعدّ ذنباً وشركاً»^(١)، وحينما كان يُدرّس الفلسفة آنذاك في قم أبدى بعض مواقف متصلّبة لا أخلاقية إزاءه، ومن هذه المواقف كما يقول: إنه «في مدرسة الفيضية تناول ابني الصغير المرحوم مصطفى وعاءً وشرب منه الماء، فقام أحدهم وطهر الوعاء، لأنني كنت أدرّس الفلسفة»^(١).

في هذه البيئة دشّن العلامة السيّد محمد حسين الطباطبائي اللبنة الأساسية لمشروعه الجديد في تعليم التفسير وعلوم الحكمة، ومع معرفته الدقيقة بما يكتنف مهمته من عقبات، غير أنه أصرّ على المضيّ قدماً في عمله حتى قطف الثمرة في نهاية المطاف.

يؤرّخ العلامة الطباطبائي لبعض المواقف التي اصطدم بها لما بدأ تدريس كتاب «الأسفار الأربعة» بعد وفوده إلى قم مباشرة قائلاً: «عندما جئت من تبريز إلى قم بدأت درس «الأسفار» وتجمّع عدد يقارب المئة من التلامذة لحضور هذا الدرس. عندئذ أمر آية الله البروجردي بقطع راتب التلامذة الذين يحضرون درس الأسفار، وعندما بلغني الخبر تحيرت، فماذا أفعل؟ فإذا قطع راتب هؤلاء التلامذة القادمين إلى الحوزة من مدن بعيدة، وليس لديهم مورد رزق سوى هذا الراتب، فماذا يفعلون؟ وإذا تركت تدريس الأسفار لأجل ذلك، فإنّ هذه تمثّل ضربة قاضية للوضع العلمي والعقدي للتلامذة. وفي اليوم نفسه أو بعده بيوم جاءني الحاج أحمد خادم السيّد البروجردي إلى المنزل بهذه الرسالة من السيّد، وهي أنه يقول: حينما كنّا شباباً، كنّا ندرس (الأسفار) عند المرحوم جهانكيرخان^(٢) ونحن مجموعة صغيرة وبشكل

(١) بيان الإمام الخميني في ١٥ رجب ١٤٠٩ هـ.

(٢) جهانكيرخان قشقائي، حكيم متأله، ولد سنة (١٢٤٣هـ) وتوفّي في أصفهان سنة (١٣٢٨هـ). =

سرّي، وأمّا الدرس العلني للأسفار في الحوزة العلميّة فإنّه غير صالح بأيّ شكل من الأشكال، ولا بدّ أن يُترك، فقلت له: أرجو أن تقول للسيد البروجردي، نحن أيضاً درسنا هذه الدروس الرسميّة المتعارفة كالفقه والأصول، ونحن مستعدّون لتدريسها وتشكيل حلقات دراسيّة خاصّة بها، ولسنا أقلّ من الآخرين في هذا المضمار. غير أنّي لمّا وفدت إلى قم من تبريز كان هدفي فقط وفقط تصحيح عقائد الطلاب على أساس الحقّ، ونقض العقائد الماديّة الباطلة، ويومذاك حينما كان يذهب آية الله البروجردي بشكل سرّي إلى درس المرحوم جهانكيرخان، كان الناس والطلاب بحمد الله مؤمنين وذوي نيّات طاهرة، ولم تكن هناك حاجة لتأسيس حلقات دروس علنيّة للأسفار، أمّا اليوم فإنّ كلّ طالب يرد إلى قم يحمل معه سلّة من الشبهات والإشكالات، وعلى هذا لا بدّ أن نعمل على إعداد الطلاب هذا اليوم، عبر تعليمهم الفلسفة الإسلاميّة، ودحض المذاهب الماديّة والمثاليّة، من هنا لا يمكن أن أتخلّى عن تدريس الأسفار. غير أنّي في الوقت نفسه أعتقد بأنّ آية الله البروجردي حاكم شرعيّ، فإذا حكم بترك تدريس الأسفار، فسيكون الموقف من هذه المسألة بنحو آخر»^(١).

وبعد أن ذهب الحاج أحمد إلى السيد البروجردي حاملاً رسالة العلامة الطباطبائي حصل تحوّل واضح في موقف البروجردي، وانصرف عن قراره السابق الذي حاول فيه أن يحظر تدريس الفلسفة في قم، حيث أفاد الطباطبائي: «أنّ آية الله البروجردي لم يعارضه بعد ذلك، وأنّه واصل تدريس

= من أبرز أساتذة الفلسفة في أصفهان في القرن الثالث عشر الهجري. من تلامذته في الفلسفة الشيخ آقا ضياء العراقي، والسيد أبو الحسن الأصفهاني، والسيد حسين البروجردي، والميرزا محمد علي الشاه آبادي، والسيد جمال الدّين الكلبايگاني، وغيرهم.

(١) مهرتابان، السيد محمد حسين الطهراني: ص ٦٠ - ٦٢.

مؤلفات الفلسفة المعروفة كالشفاء والأسفار لسنوات مديدة، وأنّ السيّد البروجردي كان يحترمه، وكتعبير عن تقديره له بعث له في أحد الأيام بهديّة نفيسة، هي عبارة عن أحسن وأصحّ طبعة للقرآن الكريم^(١).

ومن خلال الجهود الواسعة للعلامة الطباطبائي تنامى بالتدرّج الدرس الفلسفي في الحوزة العلميّة في قم، وتنامى بموازاته الدرس العرفاني، بنحو أضحّت اليوم دراسة «بداية الحكمة» و «نهاية الحكمة» من المقرّرات التعليميّة والمتطلّبات الامتحانيّة لكافة طلاب الدراسات الدينيّة في قم^(٢).

غير أنّ الدارسين باللغة العربيّة لم يجدوا أحداً من المدرّسين المعروفين ممّن يهتمّون بالدرس الفلسفي بجوار اهتمامهم بتعليم الفقه والأصول.

وهنا برز دور العلامة السيّد كمال الحيدري، الذي تصدّى لتدريس المعقول، مضافاً إلى مشاغله في تعليم الفقه والأصول. فحرص على تدريس المنطق وعلم الكلام والفلسفة والعرفان، كذلك اهتمّ بتدريس تفسير القرآن بالعربيّة، وواصل مهمّته منذ أكثر من عشرين عاماً. وأصرّ على الاستمرار في هذه المهمّة، بالرغم من العقبات المتنوّعة التي واجهته، ومنها تعاطي بعض الفضلاء في الحوزة العلميّة مع هذا النمط من التعليم باعتباره خارج نسق نمط التعليم التقليدي، وبالتالي فهو لا يؤهّل صاحبه للمراتب العلميّة والدينيّة العليا في الحوزة العلميّة.

غير أنّ مطامح السيّد الحيدري استشرفت المستقبل، فأدركت بأنّ اختصار الإسلام بالفقه، واختصار الدرس الحوزوي بتعليم الفقه والأصول، سيفضي إلى فهم مجتزأ للدين، وطمس أبعاده العقلانيّة والقيميّة والجماليّة، وإهدار

(١) المصدر السابق: ٦٢.

(٢) تطوّر الدرس الفلسفي في الحوزة العلميّة، د. عبد الجبار الرفاعي، بيروت، دار الهادي، الطبعة الثانية، ١٤٢١هـ: ص ١٣٤ - ١٣٧.

مضمونه الروحي الإنساني العميق، وربما يقود ذلك في نهاية المطاف إلى شيوع فهم للإسلام يتجاهل المنجزات والمكاسب المميّزة في الميراث العقلاني والروحي للدين، ويختزله في ترسيمة قانونية سكونية صارمة، مفرغة من رحابة الدين، ومحتواه الإنساني الحيوي الشفاف.

وطالما دهشت من مثابرة السيد كمال الحيدري وجدّيته وحراكه المكثف نهاراً وليلاً، أيام التحصيل الدراسي والتعطيل - كما نقول في الحوزة العلمية - فهو إما يطلع ويحضر لدروسه، أو يدرس، أو يحاضر، أو يكتب، أو يتحدث ويناقد في مباحث متنوعة من المعارف الإسلامية المهمّة بها.

ومع أنّ علاقتي به تعود إلى ربع قرن تقريباً، إلا أنّني متى ما التقيته منفرداً أو بمعية جماعة، يقودنا إلى نقاشات تمتدّ عدّة ساعات، في القضايا الإشكالية في المعقول والعرفان وغيرهما.

وفي شهر رمضان المنصرم ١٤٢٦ هـ، كان مجموعة من العلماء والباحثين والدارسين في منزلنا، مدعوين لوليمة إفطار، وبضمنهم بعض أساتذة الفلسفة والعرفان في الحوزة العلمية والجامعة، وكان السيد الحيدري حاضراً على مائدة الإفطار، فاستدرجنا على مائدة الإفطار إلى مناقشات، تناولت سلسلة من المسائل الفلسفية والعرفانية لمدة سبع ساعات متوالية. وبالرغم من أنّ آراء السيد الحيدري لم تفاجئني؛ لأنني سمعت معظمها منه في ما سبق، لكن بعض الزملاء بهرتهم رؤيته، وتبدى تفكيره لهم بنحو مختلف عن صورته التي تشكّلت في وعيهم ممّا سمعوه عنه قبل لقائه. فهذا المعّم الذي يصفه البعض بأنّه متخلف وخرافي ومغالي، وتبدو مفهوماته شديدة النمطية والتجبر، تجلّت للزملاء آراؤه بشكل متنوّر، وفوجئ الجميع بأنّه يمتلك رؤيا نقدية مضيئة للتراث والواقع، لا سيما وأنّ الحديث تمحور حول إشكاليات دينية ومعرفية بالغة الحساسية والدقة.

لقد أثمرت جهود الأخ العلامة الحيدري إعداد جيل من مدرّسي التفسير والمنطق والفلسفة والعرفان وعلم الكلام في الحوزة العلميّة في قم، وفجأةً برزت جهودهم في الحوزة العلميّة في النجف بعد عودتهم إلى بلدهم في الثلاث سنوات الأخيرة، فأصبحوا يشكّلون تياراً مؤثراً وفاعلاً ومتميّزاً في النجف، من خلال إحيائهم للدرس الفلسفي فيها، وانهماكهم في تدريس «بداية الحكمة» و «نهاية الحكمة» و «أصول الفلسفة» للعلامة الطباطبائي، و «الإشارات والتنبيهات» لابن سينا، و «الأسس المنطقيّة للاستقراء» للسيد الشهيد محمّد باقر الصدر... وغيرها. وعبر ترويجهم للكتاب الفلسفي، والاهتمام بتراث العرفاء والمتكلّمين، بعد سنوات طويلة من تراجع الاهتمام بهذه المعارف، ومنع نظام صدام المتوحّش تداول تلك الكتب.

وأتمنى أن يهتمّ السيّد كمال الحيدري بالتّيارات الراهنة للتفكير الديني في إيران، خاصّةً وأنّ هذا التفكير يشهد تحولات عميقة، وتتحرك في فضاءه جداليّات متنوّعة، امتدّت إلى الحوزة العلميّة في قم منذ سنوات، واستوعبت أغلب صفحات دوريات الفكر الديني الناطقة بالفارسيّة، الصادرة عن مؤسّسات الحوزة العلميّة أو خارجها، كما أحدثت تحولات هامّة في نمط المعارف والبحوث المتداولة في كليّات الإلهيات والمعارف الإسلاميّة في إيران، كما نجد ذلك في «فلسفة الدّين» و «علم الكلام الجديد» و «فلسفة الفقه»... وغير ذلك.

فهل يظلّ السيّد كمال الحيدري غارقاً في التراث بالرغم من محاولاته الجادة في إحياء مكوّناته المضيئة، وهو يعلم بأنّ إغفال أو إهمال أو تجاهل تلك التحوّلات، قد يمنعه من مواكبة إيقاع الحياة ومتغيّرات العالم اليوميّة، و «العالم بزمانه لا تهجم عليه اللوابس» حسب تعبير الإمام عليّ عليه السلام؟

(٣)

العلامة الحيدري والتفاعلية المنهجية للعقل والنص

الدكتور عليّ العليّ*

- الكويت -

* باحث ومحقّق من الكويت. ولد سنة ١٩٧٠م. حاصل على «PHD» دكتوراه فلسفة القوانين، وشهادات جامعية أخرى، عدا الشهادات الحوزوية. الرئيس الإقليمي لجامعة St. clemen البريطانية في إيران ودول الخليج العربيّة، وحاصل على الدرع الأكاديمي للتميّز العلمي والإداري منها. أستاذ مشرف ورئيس لجنة الدراسات العليا في جامعة آل البيت عليه السلام العالميّة والمركز العالمي للدراسات الإسلاميّة. حاصل على درع الإبداع والتميّز من مؤسّسة الإبداع للقادة في دولة الكويت عام ٢٠٠٦م. عضو المجلس العالمي للتعليم المفتوح والتعليم عن بُعد (I.C.D.L) والهيئة الاستشاريّة لليونسكو، وأكاديميّة العلوم الإنسانيّة. شارك في مؤتمرات وأنشطة ميدانيّة تعمل على تأسيس مبدأ أصالة النظريّة الإسلاميّة في الدراسات العلميّة والاجتماعيّة، ويظهر ذلك من خلال محاضراته وأثاره الكثيرة ومنها: الثابت والمتغيّر في المعرفة الدينيّة. تقريراً لسماحة آية الله العلامة كمال الحيدري.

مقدمة

من عادة الباحث أن تتصاعد لديه موجات من الأفكار تتداعى في ما بينها باحثة عن الانسجام مع ما تسببه من صورة غير متمازجة عند الوهلة الأولى لكنّها ما تلبث أن تتجاوز ذلك بعد أن تسفر عن محتواها، إلا أنّ ذلك قد يتوقّف بصورة أساسية على طبيعة مدركها وكيفية إدراكها، مع فرز دقيق لثوابتها ومتغيّراتها والتي هي التي تثير مثل هذه التداخلات فتبدأ دائرة واسعة من التساؤلات أو الاستفسارات ولربما تتحوّل عند البعض إلى إشكالات قد تقوده إلى التمسك بها كمعتقد لا يمكن تجاوزه لرؤية ما لدى المتبني لها فتضيع حركة المعرفة وتتولّد حركة التكهنات والمبررات والمغالطات والجدليّات لتبني أو ردّ هذه الإشكاليّات من تلك مع التفاوت ما بين النوعيّة والكميّة لكلّ من ذلك، وحتىّ النوعيّة والكميّة أصبحت مجال رصد فئة دون فئة.

إنّ هذا بحدّ ذاته لا يشكّل سديماً تمرّ به المعرفة البشريّة والعقل الذي يحكم مدركاته، بقدر ما هي منطلق خصب لبناء أسس الأرضيّة المعرفيّة نحو معرفة ما، حتّى تتكامل معها الصورة المتكاملة للمعرفة الإنسانيّة مع وجود العقبات التي هي من خصائص البحث والتقصيّ المعرفي بدءاً من كيفية تناول البحث وما هي أولويّات تسلسله مروراً بمادّته وما تحمله من طبيعة منهجيّة تمثّل روحه وكيان قوام انسجامه. من هنا نجد أهميّة الدراسات والبحوث ذات الإطار المنهجي والمباني والقواعد الحكميّة للتعاطي مع مادّة البحث وطبيعة ما يحويه من تساؤلات ومدخلات وإشكالات وإثارات، والتي تجمع

شنت المادة البحثية مع تجاوزنا للنسب التي تشكلها كل من خطة البحث أو نوعية أو كيفية مادته وأسلوب صياغتها، إلا أن روح البحث تكمن في إطاره المنهجي، والتي تحدّد بشكل جليّ وواقعيّ لكلّ من يسعى للمعرفة والمساهمة بها أن ما يتعاطى معه وإن كان بأفخر الطبقات وأجمل أساليب العرض إلا أنه هل يحمل معلومات متناثرة وأفكاراً تداخلت فكوّنت سبيلاً لاصطفاف جمل وكلمات لكي تشكل قيمة كمية أم نوعية على مستوى القيم والمبادئ المعرفية.

إنّ الكثير من الدراسات قد يرتفع رصيدها الكميّ ويزداد انتشارها الشعبي، إلا أنها لا تشكل حتى الأحرف الأولى من القيمة المعرفية، وهذا بعض ما تضغط به المادة البحثية والدراسة العلمية وما خفي كان أقسى وأدقّ، ومما أضيف على كاتب هذه الأسطر هو أن أقدم دراسة في أستاذ قد تعاطيت مع بحوثه ودراساته وكنت مقرّراً وباحثاً ومتسائلاً ومناقشاً وعضواً في دوائر دراساته وبحوث درسه المتنوع في مواضيعه ومواده المعرفية. قد لا أتقن فنون الإطراء إلا أنني أتقن بقدر إدراك من استظّلت تحت منابر درسه المتنوع في مواضيعه ومواده المعروضة من دون تمازج، وهذا بحدّ ذاته يثير في ذاتي نوعاً من التداخل في الأحاسيس والقيم والمبادئ المكوّنة لشخص باحث أمام منسق للبحث ومنتجه وتلميذاً تحت منبر أستاذ أعترّ به، إلا أن الأمر الذي يدفعني للبحث في هذا المجال هو أن أنقل تجربة شخصية في الثابت والمتغيّر من المعرفة الدينية كان لي شرف التواصل مع أستاذنا العلامة الحيدري والذي كان دائماً يردّد أنّ امتداده في هذا العالم معرفياً وعلمياً إنّما يتحقّق بتلامذته، ولعلّ من غير المألوف أن يتناول تلميذ تحليل ودراسة وذكر تجربته العلمية مع أستاذه، إلا أنّ أفق منبر العلامة الحيدري يتّسع إلى أوسع من ذلك ولما هو أبعد من ذلك تبنياً وامتداداً وعلاقة.

لقد أسّس فينا البحث العلمي سعته ما دام وفق ثوابته وحسن توظيفها لنقل وقراءة متغيّراته وفق الضوابط المنهجية واضحة المعالم. من هنا لنا أن نكون دائرة انطلاق هذه القراءة لهذا المفكّر المعاصر من خلال محور مساهماته المعرفية في عالم العطاء العلمي والتي تشكّل لنا ملامح رئيسية من خارطة المعرفة والأسس المنهجية لأستاذنا العلامة الحيدري. نعم، قد تقتصر هذه القراءة على ما هو مدوّن ولا تتناول علاقتي الشخصية وتواصلتي المباشر معه خارج دائرة التدوين، ممّا يعني أنّ هناك مجالات أخرى لا تصل لها يد هذه الدراسة لا لشيء وإنما لأنها تقتصر على دائرة ما هو مدوّن ومطبوع، وهذا بحدّ ذاته يرسم بحدود ذلك قراءة نتمنى أن نوفّق من خلالها لبيان مدى الجهود المبذولة المساهمة في البناء المعرفي والتأسيس لملامح البحث العلمي لدى سماحته بتفرّعاتها التي قد لا تشدّ عن الأصول التي يتمّ التلاقي من خلالها المساهمة بشكل فاعل في تحديد منظومة التفكير التي تحكم تلك الدراسات والبحوث.

شروط القراءة المعرفية

إنّ قراءة المعرفة لفكر ما، لا بدّ أن تحمل عدّة شروط أهمّها:

- ١ - الإلهام الواسع - وإن كان الأدقّ: الإلهام الكامل - بالمنظومة الفكرية التي يحملها ومرتكزاتها العلمية.
- ٢ - مدى حجم الموضوعية على مستوى التطبيق في المناهج المستخدمة لديه على مستوى:
 - أ - التطبيق.
 - ب - العرض والتحليل.
 - ج - الاستنتاج.
- ٣ - المناهج التي تحكم دائرة الدراسة والتي تحول بطبيعة الحال مرتكزاته

ومتبنياته الفكرية والتي يحكمها ذاتاً:

أ - الاختيار السليم لهذا المنهج أو ذلك.

ب - التطبيق السليم لهذا المنهج أو ذلك.

والتي توضح مدى تطابق النتائج مع التطبيقات.

إنّ أهميّة البحث تتّضح من خلال ما تفرز لنا منظومة المدخلات والمخرجات المعرفيّة (FeedBack Knowledge) والمبرزة لنا من دون أدنى شكّ القيمة التي تحملها هذه الدراسة أو تلك والتي تحكي عن هذا المفكر أو ذاك من حيث تشخيص كيانه المعرفي عبر تزويدنا من خلال كلّ ذلك لإدراك:

١ - مدى التحيز المعرفي (Bias in Research) في عمليّات البحث لديه.

٢ - التأهيل والإعداد العلمي (Educational Qualiricaion) الذي يحمله من

خلال ما أفرزه.

٣ - أفق المطالب والبحوث العلميّة (Scientiricrequests) التي تناولها.

وهذا بحدّ ذاته يشكّل مستوى رفيعاً لدى المعنيّ بالتحليل والدراسة^(١) لذا تحديد كلّ ذلك قد لا تسعه هذه الأوراق خصوصاً أنّ أمراً آخر يبرز أمامنا وهو أنّنا أمام بحوث نقوم بدراستها لا زالت على مستوى التداول، ومجالات التطوير في بعض بنودها واردة ولو على مستوى ضئيل، لكنّه قد يكون فاعلاً ومؤثراً ولكي لا نتردّد عند هذه الإشارة سوف نخوض من خلال ما لدينا في «الثابت والمتغير في المعرفة الدينيّة» مع عدم تغافلنا عمّا هو مدوّن والذي نقله هاهنا بشكل مختصر بنحو نشكّل منه مسرداً عاماً (INDEX) للنتاج المدوّن والذي يمكن أن يرصد من خلال العناوين التي تحملها هذه الموضوعات بشكل عامّ والموضوعات التي تتناولها بشكل أخصّ تمثّل مدى

(١) وقد يرقى إلى مستوى دراسات الـ MA أو الـ PND على مستوى الجامعات.

تطابقها مع العنوانين مع تجاوزنا للتسلسل الزمني^(١) لكل منها.

المحاور الرئيسية المكونة لمدرجات الحيدري العلمية

نعم، ما ينبغي لنا الوقوف عليه أكثر من غيره هي تلك التي تقترن في طبيعتها مع المحاور الرئيسية المكونة للمرتكزات والمدرجات العلمية التي يمتلكها العلامة الحيدري من حيث بيانها لكلّ الجهد المبذول والمساهمة التي يودّ أن يضعها أمام دائرة الباحثين والدارسين والمعرفة البشرية بشكل عام، والتي تحدّد بهذا الإطار العامّ من خلال:

١ - البحوث Research.

٢ - أهداف البحوث Objectives - Research.

٣ - تصميم وبناء البحوث Research Design.

٤ - وظيفة البحوث Research Function.

وهذا بإطاره المطلق والعامّ من دون النظر لكلّ بحث بحث على حدة، وذلك لطبيعة تنوع المادة وتشعبها وللتداخل الذي تحمله في أكثر مواردها.

إنّ هذه الآثار المدوّنة والتي خرجت إلى ساحة المطالعة والتعاطي الفكري بين الباحثين والمنتقّين والدارسين وغيرهم من فئات المجتمع تمثّل جهوداً قام بها العلامة الحيدري بلغت الخمسة والأربعين أثراً، في ما يلي عناوينها:

١ - التوحيد: بحوث تحليلية في مراتبه ومعطياته (جزءان).

تقرير: جواد علي كسّار (الطبعة السادسة)

٢ - معرفة الله (جزءان)، بقلم: طلال الحسن (الطبعة الثالثة).

٣ - أصول التفسير والتأويل؛ مقارنة منهجية بين آراء الطباطبائي وأبرز

المفسّرين (في جزأين) (الطبعة الثانية).

(١) عرضنا لا يتجاوز المادة المدوّنة والمطبوعة حتّى تاريخ هذه الدراسة.

- ٤ - بحث حول الإمامة. حوار بقلم: جواد علي كسار. (الطبعة السابعة).
- ٥ - العصمة: بحث تحليلي في ضوء المنهج القرآني. تقرير: محمد القاضي (الطبعة الثانية عشرة).
- ٦ - الشفاعة: بحوث في حقيقتها وأقسامها ومعطياتها (الطبعة الثانية).
- ٧ - تأويل القرآن: النظرية والمعطيات. (الطبعة الأولى)
- ٨ - المذهب الذاتي في نظرية المعرفة (الطبعة الثانية)
- ٩ - دروس في الحكمة المتعالية (جزءان) (الطبعة الرابعة)
- ١٠ - شرح بداية الحكمة (جزءان)، تقرير الشيخ خليل رزق (الطبعة الثالثة).
- ١١ - التربية الروحية: بحوث في جهاد النفس (الطبعة الثامنة).
- ١٢ - من الخلق إلى الحق.. رحلات السالك في أسفاره الأربعة. بقلم: طلال الحسن. (الطبعة الثانية)
- ١٣ - بحوث في علم النفس الفلسفي. تقرير: الشيخ عبد الله الأسعد (الطبعة الرابعة).
- ١٤ - مدخل إلى مناهج المعرفة عند الإسلاميين. (الطبعة الثانية) ويشمل الرسائل التالية:
- * التفسير الماهوي للمعرفة (بحث في الوجود الذهني).
 - * نفس الأمر وملاك الصدق في القضايا.
 - * المدارس الخمس في العصر الإسلامي.
 - * منهج الطباطبائي في تفسير القرآن.
 - * خصائص عامة في فكر الشهيد الصدر.
- ١٥ - عصمة الأنبياء في القرآن. تقرير: محمود نعمة الجياشي (الطبعة الخامسة).

١٦ - يوسف الصديق.. رؤية قرآنية، تقرير: محمود نعمة الجياشي (الطبعة الثانية).

١٧ - التفقه في الدين، بقلم: الشيخ طلال الحسن (الطبعة الثانية).

١٨ - التقوى في القرآن: دراسة في الآثار الاجتماعية (الطبعة السابعة).

١٩ - مفهوم الشفاعة في القرآن، تقرير: الشيخ محمد جواد الزبيدي (الطبعة الثانية).

٢٠ - التوبة: دراسة في شروطها وآثارها.

٢١ - مناهج بحث الإمامة بين النظرية والتطبيق. تقرير: الشيخ محمد جواد الزبيدي.

٢٢ - مقدمة في علم الأخلاق. وقد جمعت الكتب (١٩ - ٢٢) في كتاب مستقل بعنوان: في ظلال العقيدة والأخلاق.

٢٣ - الإعجاز بين النظرية والتطبيق، بقلم: الشيخ محمود الجياشي (الطبعة الثالثة).

٢٤ - القطع؛ دراسة في حجّيته وأقسامه، بقلم: محمود نعمة الجياشي.

٢٥ - الظن؛ دراسة في حجّيته وأقسامه، بقلم: محمود نعمة الجياشي.

٢٦ - لا ضرر ولا ضرار؛ بحث فقهي (الطبعة الخامسة).

٢٧ - العرفان الشيعي. رؤى في مرتكزاته النظرية ومسالكه العملية، بقلم: الشيخ خليل رزق.

٢٨ - معالم التجديد الفقهي؛ معالجة إشكالية الثابت والمتغيّر في الفقه الإسلامي. بقلم: الشيخ خليل رزق.

٢٩ - الدروس (شرح الحلقة الثانية للسيد محمد باقر الصدر) في أربعة أجزاء، بقلم: علاء السالم.

٣٠ - مدخل إلى الإمامة (الطبعة الخامسة).

٣١ - الثابت والمتغيّر في المعرفة الدينية، بقلم: الدكتور علي العليّ.

- ٣٢ - الفلسفة؛ شرح كتاب الأسفار الأربعة، الإلهيات بالمعنى الأعم؛ الجزء الأول، بقلم: الشيخ قيصر التميمي.
- ٣٣ - علم الإمام؛ بحوث في حقيقة ومراتب علم الأئمة المعصومين، بقلم: الشيخ علي حمود العبادي.
- ٣٤ - الراسخون في العلم؛ مدخل لدراسة ماهية علم المعصوم وحدوده ومنابع إلهامه، بقلم: الشيخ خليل رزق.
- ٣٥ - فلسفة الدين؛ مدخل لدراسة منشأ الحاجة إلى الدين وتكامل الشرائع، بقلم: الشيخ علي حمود العبادي.
- ٣٦ - فلسفة صدر المتألهين.. قراءة في مرتكزات الحكمة المتعالية، بقلم: الشيخ خليل رزق.
- ٣٧ - المثل الإلهية.. بحوث تحليلية في نظرية أفلاطون، بقلم: الشيخ عبدالله الأسعد.
- ٣٨ - شرح نهاية الحكمة.. الإلهيات بالمعنى الأخص (جزءان)، بقلم: الشيخ علي العبادي.

المحاضرات واللقاءات العلمية

لعلّ المادّة الحقيقيّة التي تمثّل المعين والإطار الأدقّ لمعرفة طبيعة العطاء المعرفي والعلمي والمساهمات المبذولة في مجالات المعرفة البشريّة والعلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة للعلامة الحيدري يمكن أن ترصد بشكل أوضح من حيث النوعيّة والكميّة من خلال المحاضرات واللقاءات العلميّة التي تعرّض لها خلال مسيرته العلميّة والتي تمّ أرشفة معظمها فأصبحت منهالاً خصباً للباحث عن «ألبوم علمي» يتوزّع على ثمانية أبواب من العلوم الإنسانيّة تمثّل كلّ منها منهجاً علمياً معيّناً وتحكي أو تحاكي علماً من العلوم المندرجة تحت أفق المعرفة الإنسانيّة وهي:

أولاً: علم العرفان «النظري»

- ١ - تمهيد القواعد ١٦٥ محاضرة^(١).
- ٢ - مقدّمة شرح فصوص الحكم والفص الأدمي ٣٢٥ محاضرة.

ثانياً: الأخلاق «والعرفان العملي» والسلوك

ما يقارب ١٠٠ محاضرة وأهمّها جنود العقل والجهل.

ثالثاً: علم الفلسفة

- ١ - الأسفار العقليّة الأربعة:
الجزء الأوّل ٣٩٠ محاضرة.
الجزء الثاني ٧٥ محاضرة.
الجزء السادس ١٥٥ محاضرة.
الجزء التاسع ٢٢٩ محاضرة.
- ٢ - نهاية الحكمة ٣٣٥ محاضرة.
- ٣ - بداية الحكمة ١١٦ محاضرة.
- ٤ - المنهج الجديد في تعليم الفلسفة ١٦٨ محاضرة.

رابعاً: علم المنطق

شرح منطق «المظفر» ١٠٥ محاضرة.

خامساً: أصول الفقه

- ١ - في ما يتعلّق بالبحوث العليا للقطع والظنّ ما يقارب ٤٢٠ محاضرة، وهي التي يُصطلح عليها خارج أصول الفقه.
- ٢ - وهناك المحاضرات المتعلقة بما يسبق مرحلة بحوث الخارج من

(١) المحاضرات تتوزّع شكّل ساعات دراسيّة تشغل كلّ منها حيّز ٥٠ دقيقة.

مقدّمات وسطوح وسطوح عليا، وهي:

- أ - شرح الحلقة الأولى ٢٣ محاضرة.
- ب - شرح الحلقة الثانية ١٠٩ محاضرة.
- ج - شرح الحلقة الثالثة ٢٧٢ محاضرة.
- د - الرسائل - للشيخ الأنصاري، بحث القطع ٩٠ محاضرة.

سادسا: علم الفقه

- ١ - خارج علم الفقه: التي تمثّل الدراسات العليا لعلم الفقه نجد شرح المكاسب المحرّمة ١٥٠ محاضرة.
- ٢ - شرح المكاسب المحرّمة ١٨٤ محاضرة.
- ٣ - شرح كتاب البيع ٢٢٨ محاضرة.
- ٤ - شرح اللمعة الدمشقيّة ٤٠٠ محاضرة.

سابعا: علم الكلام والعقائد

- ١ - التوحيد ١١٤ محاضرة.
- ٢ - العدل الإلهي ١١٨ محاضرة.
- ٣ - الإمامة ١٧٤ محاضرة.

ثامنا: علم التفسير

وهنا المحاضرات التي تناولت التفسير عبر بُعدين الموضوعي والترتيبي والتي تقارب ٥٠٠ محاضرة.

تاسعا: المحاضرات العامّة

والتي أرشف منها ٥٠٠ محاضرة، والتي تناولت اللقاءات والمحاضرات في المنتديات العامّة.

عاشرا: اللقاءات التلفزيونية

توزعت على عدة قنوات تلفزيونية كالكوثر وغيرها وهي زهاء ٣٠٠ لقاء^(١). هذه المساهمات لو أردنا أن نعطيها بُعداً مدوّناً نجد أننا أمام الأمثلة التالية: شرح الأسفار العقلية الأربعة الجزء الأول دوّن على ٣٠٠٠ صفحة. والجزء التاسع ٤٠٠٠ صفحة. وشرح نهاية الحكمة ٨٠٠٠ صفحة. وتمهيد القواعد ٣٠٠٠ صفحة.

وشرح فصوص الحكم ما يقارب ٣٥٠٠ صفحة والرقم يتصاعد، ونجد في خارج أصول الفقه دوّن ٥٠٠٠ صفحة. وأمّا ما يتعلّق بعلم الفقه نجد ١٢٠٠ تمثّل المدخل إلى فقه المكاسب المحرّمة، وهناك بحوث هي في طور الإعداد وجاهزة في مرحلتها الأولى على مستوى الخطّة والمصادر والعرض الأولي تتناول البحث في نظرية تأثير الزمان والمكان في عملية الاستنباط الفقهي، وهي تمثّل طرحاً جديداً على مستوى الدراسات والبحوث العليا في الحوزات العلمية.

محاوَر دراساته

إنّ هذا التنوّع في العناوين والذي قد يعكس تنوّع مواضيعها بطبيعة الحال مدوّناً أو مسجّلاً، ومع ذلك هي تتمحور في أفقها العام^(٢) عبر ما يلي:

أولاً: الدراسات القرآنية

والتي تتناول كيفية التعااطي مع القرآن الكريم والبحث عن آليات التعااطي

(١) اللقاء التلفزيوني يمثّل ما بين ٥٠ إلى ٦٠ دقيقة.

(٢) ما نذكره من أسماء للكتب هو مثال ولسنا بصدد الحصر المنهجي والتحليل العلمي للدراسة.

مع البحوث التي يمكن أن يتمّ استسقاء مادّتها من هذا الكتاب الكريم كما ترى مثلاً في كتاب:

١ - عصمة الأنبياء في القرآن.

٢ - يوسف الصديق رؤية قرآنية.

٣ - التقوى في القرآن الكريم.

٤ - مفهوم الشفاعة في القرآن.

وغيرها من الكتب.

وهناك ذكرت هذا الإطار من الدراسات ما نجد فيه رؤية لتأسيس مدخل للبحوث والدراسات القرآنية أو ما يتعلّق بها وعرض أسلوب أو آخر قد يمهد لمنهجية في التعاطي مع الكتاب الكريم وإن كان في بعضها تصريح مباشر بذلك كما نرى مثلاً في كتاب:

١ - أصول التفسير والتأويل مقارنة منهجية بين آراء الطباطبائي وأبرز المفسرين.

٢ - تأويل القرآن، النظرية والمعطيات^(١).

٣ - الإعجاز بين النظرية والتطبيق.

٤ - المنهج العقائدي في تفسير القرآن^(٢).

٥ - مدخل إلى مناهج المعرفة عند الإسلاميين^(٣).

(١) بحث مادّته في كتاب أصول التفسير. وقد تکرّر مثل هذا الأمر كما أشار لذلك العلامة الحيدري في طبعات هذه الكتب كما في «في ظلال العقيدة والأخلاق».

(٢) عبارة عن حوار مع العلامة الحيدري حول المنهج العقائدي في تفسير الميزان كما حمل هذا العنوان في داخل الطبعة الأولى ١٤٢٤ هـ لدار فراق للطفاعة والنشر.

(٣) وهو يحوي بداخله عدّة دراسات لكن ما هو مرتبط بالدراسات القرآنية بوضوح بحث حول «منهج الطباطبائي في تفسير القرآن» وهو يتجانس في محتواه مع الحوار آنف الذكر.

ثانياً: الدراسات العقلية والمعرفية

لعلّ اختيارنا لهذا العنوان لتصنيف بعض الدراسات المدوّنة من باب إعطاء شموليّة أكثر للعناوين التي نعرضها كمثال مع إدراكنا لوجود تداخل على مستوى العنوان والمحتوى والموضوع في بعضها، إلّا أنّ هذا العنوان يحدّد لنا الإطار العامّ الذي نرسم من خلاله المناخ الذي يحكم هذه الدراسة أو تلك، وأمثلة ذلك كالتالي:

١ - مدخل إلى مناهج المعرفة عند الإسلاميين.

٢ - المذهب الذاتي في نظريّة المعرفة.

٣ - الفلسفة.

٤ - شرح بداية الحكمة.

٥ - الثابت والمتغيّر في المعرفة الدينيّة.

٦ - دروس في الحكمة المتعالية.

وقد حاولت مثل هذه البحوث والدراسات إعطاء صورة لبناء المنهج والمناهج العقلية والمعرفية وآليات التعاطي معها وبيان أهميتها وإن التزمت بعضها النمط التقليدي في العرض كما في شرح بداية الحكمة، لكن حملت بعضها رؤى نقدية رائعة وجميلة لبناء أرضية معرفية كما في المذهب الذاتي في نظريّة المعرفة.

ثالثاً: الدراسات الأصولية

قد لا يكون لهذه الدراسات خروج من دائرة الإطار التعليمي والعلمي في هيكلية الدراسات الحوزوية، بل تعدّ ركناً أساسياً على مستوى دائرة الاستنباط في المجال الفقهي والتعبير بالدراسات الأصولية نحاكي به بشكل خاصّ تلك البحوث الاستدلالية المتعلقة بالاستنباط وعملية الاجتهاد وهي مدار البحوث العليا في الحوزات العلميّة «بحث خارج أصول الفقه» والتي قد حدّد سلفاً

العلامة الحيدري مكانتها من حيث المنهج والأسلوب كبناء يحمل سمة العلم أم أنها قواعد وأصول تعتمد في دائرة البحوث والدراسات تبين على تسميتها عند أساتذة الدراسات العليا وأركانها العلمية على أنها علم، خصوصاً أن من أوائل البحث في أصول الفقه تحديد موضوعه ومسائله وأنه علم أم لا، وكانت على وفق المباني والتسلسل البحثي الذي اعتمد العلامة الحيدري إلى وضعها بمادة علمية تتنوع فيها البحوث والدراسات مع أهميتها وعمق تجذرها في بناء العملية الاستنباطية والاجتهادية وتبقى هذه الرؤية في مجال الاجتهاد ولكن مع ذلك أسس في ضوء ذلك في فكر العلامة الحيدري نمطاً من البحث لوضع أصول لكل علم، فكما وجد لعلم الفقه أصول الفقه لا بد أن يكون لعلم التفسير أصول، وهذا لعله أحد أبرز دراساته وبحوثه حول أصول التفسير والتأويل كذلك علم الكلام وإلى غير ذلك نظراً لأهمية مثل هذه الدراسات والبحوث لتحليل هذا العلم أو ذاك وطبيعة الاستفادة منه وتفصيله، وهي في طبيعتها كأطروحة تحتاج لتعليق أكثر لتمييزها عن المنهج والقواعد التي يحملها ذلك العلم أو ذاك، كذلك فلسفة العلوم وغير ذلك من أطر للبحث في هذا المجال، ومن الكتب التي يمكن أن تنطوي تحت هذا الإطار كتاب:

١ - القطع، دراسة في حجّيته وأقسامه.

٢ - الظن، دراسة في حجّيته وأقسامه.

٣ - شرح الحلقة الثانية «دروس في علم الأصول».

رابعاً: الدراسات الفقهية

١ - لا ضرر ولا ضرار، بحث فقهي.

خامساً: الدراسات المنهجية والمعرفية

وهي لعلها تتزاحم فيها العناوين كما في كتاب :

١ - مدخل إلى مناهج المعرفة عند الإسلاميين.

٢ - المذهب الذاتي في نظرية المعرفة.

٣ - مناهج بحث الإمامة بين النظرية والتطبيق. وغير ذلك.

سادسا: الدراسات العقائدية والكلامية

وهي من البحوث الأبرز على مستوى المدوّن والتي تناولت بحوث قد تكون متفرقة في جمعها لمثل هذه المادة ككتاب:

١ - علم الإمام، بحوث في حقيقة ومراتب علم المعصومين.

٢ - الراسخون في العلم «مدخل لدراسة ماهية علم المعصوم وحدود مناهج الإمامة».

سابعا: الدراسات في المعرفة الدينية وفلسفة الدين

وهي وإن تداخلت في موضوعها مع الكثير من البحوث آنفة الذكر لكنّها يمكن أن تجد لها حيّزاً مفرداً في صياغتها وموضوعها، كما في كتاب:

١ - الثابت والمتغيّر في المعرفة الدينيّة.

٢ - معالم التجديد الفقهي، معالجة إشكالية الثابت والمتغيّر في الفقه.

٣ - فلسفة الدين.

ثامنا: الأخلاق والتزكية

وهي بحوث أخذت مجالاً يدمج العلاقة العملية بين التشريع والعمل، كما في:

١ - التربية الروحية، بحوث في جهاد النفس.

٢ - من الخلق إلى الحقّ، بحوث رحلات السالك من أسفاره الأربعة.

٣ - العرفان الشيعي، رؤى في مرتكزاته النظرية ومسالكه العملية. وغيرها.

ولنا أن ندرج بعضها في البحوث والدراسات في العرفان النظري أو العملي، كما نجد أنّ هناك دراسة ارتبطت بالنفس ومراتبها وأسس بنائها وتحليلها وأخذت عنواناً مميّزاً يحمل الكثير من محتويات موضوعها كمباني

كتاب «بحوث في علم النفس الفلسفي».

هذا المناخ الذي يشكّله مجموع هذه البحوث والدراسات بتنوّع أساليب كتابته من حوار وتقرير وتدوين مباشر بما يشكّله من الاشتراك والتواصل بين المادة المدوّنة ومدوّنها هو إسهام مباشر في الساحة المعرفيّة وجهود لها تقيّمها وعطائها الذي له تأثير وتأثير في كلّ ذلك.

في ضوء ما عرضته كمسرد عامّ (INDEX) ليس من السهولة تجاوز حالة التداخل فيما بين البحوث والدراسات، إلّا أنّ هذا بنفس تلك القدرة على عدم التجاوز نجد القدرة على وضوح موضوع كلّ منها والذي يبرز حالة من الاختصاص تعمل على تمييز إحداها عن الأخرى من خلال وضوح مجال البحث ودائرة البحث وطبيعة التركيز الذي تحمله المادة المدوّنة في هذا المجال أو ذاك، أمّا حالة التداخل فهي طبيعيّة في العلم المرتبط بالإنسان وأبعاده والمعبر عنه بعلم إنساني Human Science^(١).

خصائص آثاره

لذا لو لمسنا هذه الخطوط فيما تمّ تدوّنه قد نتجاوز مثل هذه الإثارات، فنحن لا بدّ لنا أن نلاحظ ما يلي:

أولاً: طبيعة المادة المدوّنة

لكلّ دراسة مادّتها والتي تشكّل موضوع الدراسة فهي تتحدّد من خلال ذلك الموضوع الذي تتناوله وطبيعة التساؤلات والمداخلات ردّاً وإبراماً التي تحملها إلّا أنّها في حدّ ذاتها تتشكّل بشكل دقيق وواضح وفق مسار الدراسة والأسس التي بُنيت من أجلها وطبيعة الوصول للغاية التي تسعى لتحقيقها، فعندما تكون أمام بحث يتعلّق بالإمامة يفرض النصّ نفسه أمامنا لتداوله

(١) وهو مغاير علم الإنسان، وقد يتداخل مع علوم الإنسانيّة، وهنا ليس مجال لبيان ذلك

والتعاطي معه والتجريد يكاد يكون معدوماً مع أفق البحث المكوّن لمفهوم الإمامة وتداخله العقدي في بناء أصول وفروع الإنسان المكلف وإن كانت الانطلاقة عقلانية أو عقلية، إلا أنّ هذا لا يجرّد البعض عن أصله وجذوره المتعمّقة بالنصّ القرآني أو الروائي وهو بطبيعته لن يتغافل عن طبيعة الفهم الذي نسجته عقول الباحثين في هذه المسألة الدقيقة والحساسة.

ثانياً: تداخل المدارس والنظريات

إنّ التداخل الذي قد نلاحظه في بعض الدراسات يمكن أن يلحظ من خلال أمرين:

١ - طبيعة البحث ومادّته.

٢ - التداخل الطبيعي بين العلوم أو ما نصطلح عليه ترابط العلوم فضلاً عن ترابط النظريات.

وهذا بحدّ ذاته ليس خللاً إنّما يكون خللاً إذا أفرز لنا خلطاً عشوائياً أو خلطاً مبهماً أو خلطاً مجرداً، لكن التعاطي على مستوى الترابط والتداخل المنسجم فيما بينه بمثل توظيفنا متناسقاً ومتجانساً لنظريات ذلك العلم أو ذاك محوره ذلك الموضوع محلّ الدراسة.

فنحنُ إذاً أمام قدرة ترصد مدى الدقّة في:

١ - التوظيف الدقيق لهذا العلم أو ذاك.

٢ - إبراز مدى العلاقة التي ينسجها هذا العلم من خلال هذه المادّة العلميّة ذاتاً وفيما بين العلم وأقرانه، وبالتالي مدى الحاجة إليه دون غيره.

٣ - حيثيّة الترابط وآليات الاستخدام الدقيق دون الإخلال بهذا العلم أو ذاك أو افتراق هذه المدرسة عن تلك بحيث تفقد جوهرها وهويّتها، إنّ هذا الترابط الفعّال الذي يؤمن عدم التداخل الموجب للاضطراب.

ثالثاً: التخصص

لطالما ردّدنا هذا الاصطلاح ولطالما تمّ تداوله إذ أنّ التخصص في مجال من المجالات العلميّة هو عنصر مهمّ لكن الالتزام به عنصر أهمّ؛ وذلك لأنّ التخصص هو المبرز لـ:

- ١ - طبيعة الإبداع المتوفّر في المادّة العلميّة موضوع الدراسة.
- ٢ - القدرة على الفرز والتجريد والربط بين مفردات مواد البحث عبر الإدخال والإخراج لاستيلاء المعرفة العلميّة.
- ٣ - القدرة على الاصطلاح والذي يتمحور عبر:
 - أ - فهم الاصطلاح.
 - ب - توظيف الاصطلاح.

ج - إخراج ما يختزله هذا الاصطلاح واختزال ما يمكن أن يختزله من مادّة البحث. والتي تشكّل لنا الاصطلاح واستخداماته ونتائج ذلك. إنّ هذه المحاور تشكّل أمامنا نمط التفكير العامّ الذي حكم تلك الدراسات المدوّنة من خلال ما رشح أمامنا من مادّة علميّة وكيفيّة التعامل معها وإن بدا للبعض عدم وضوحها، وذلك لعدم وضوح آليات فرزها، إلّا أنّ الوقوف على ما تقدّم ذكره جسّدتها أمام قارئها والذي يؤديّ إلى اتّضح الغاية منها والذي تتشكّل منه الرؤية العامّة التي تحملها تلك البحوث والدراسات التي تمّ عرضها.

سمات فكر الحيدري

إلّا أنّ قراءة طبيعة الذهن المكوّن لتلك الدراسات والبحوث^(١) تحمل سمات رئيسيّة تدخل في طبيعة فهم وعرض المعرفة مع غضّ النظر عن موضوعها.

(١) تجاوزنا بهذا التحليل مناسبة أو طبيعة المقرّر للمادّة إذ إنّ دائرة هذه الدراسة هو المرتكزات الفكرية والعلمية التي يحملها العلامة الحيدري.

إنّ العلامة الحيدري معظم ما نجده في دائرة بحثه يتمحور عبر:

أولاً: النقد

ولعلّها من أبرز السّمات التي نجدها في هذه الدراسات. وهذا النقد هو المولّد لإيجاد البدائل واستنهاض حركة الإبداع في هذا المجال أو ذاك، فعندما نجد الوقوف عند مسألة التقليد في أصول الدّين نجد دائرة الاستفسار انتقلت من حالة الاستفسار إلى حالة النقد الذي بعث على إيجاد البديل، وهذا ما نجده في تلك المحاورات التي تناولها الكسّار مع العلامة الحيدري أو تلك التي كانت مع باقري والتي أفرزت «التفقه في الدين» و«المدخل إلى الإمامة»، وغير ذلك في ما يتعلّق بهذا الموضوع.

ثانياً: التحليل

سمة التحليل من أهمّ الآليات التي لابدّ للباحث أن يستعين بها لكنّها لا تكون ذات فاعليّة إن فقدت عنصريّن:

١ - قراءة المنهج.

٢ - التجذير «التتبّع».

فالباحث إذا لم يمتلك القدرة على فرز المناهج وتحديد ملامح المنهج وكيفية استخدامه يفقد عنصر التّصور السليم للفكر المكوّن لتلك المادّة المعرفيّة، وأمّا تجذير المسألة فهو تتبّع يولّد مقدرة عالية على إدراك طبيعة التكوّن المعرفي بمعنى نوعيّة التكوّن، فنحن إذاً أمام المنهج الذي يعالج الكيفيّة وأمام التجذير الذي يعالج النوعيّة، وهذا ما نجده واضحاً في «المذهب الذاتي في نظريّة المعرفة» الذي يوضح طبيعة التّبني لهذه الأطروحة وكيفية معالجة ثغراتها وكيفية معالجتها والعلاج بها.

ثالثاً: البيان والتطبيق

وهذه السّمة قد تكون طبيعة مع السلوك المتّبع في الحوزات العلميّة إذ تتمحور معظم المواد العلميّة التي يتمّ دراستها على الشرح وبيان العبارة، وهذا قد لا يقتصر على الحوزات بل هو متداول في الجامعات ولعلّه هو أساس من أسس التعليم، لكن الجامعات تجاوزت شرح العباءر لأنّ الحوزة تتمسك بمتون دراسيّة معيّنة. وهذا لا يشكّل مثلبة ولا منقبة لأحدهما على الآخر إنّما هو طبيعة النمط التعليمي المتّبع مع وجود امتياز لتطبيق النصّ والعبارة من حيث القدرة على الدقّة في الإدراك والتسلسل العلمي لتناقل النصّ وطبيعة فهمه، وهذا له مجاله في خصوصيّات الدراسات الحوزويّة.

وهذا الشرح قد يواجه مشكلة في التدوين من حيث «ما تعارف عليه في تطبيق العبارة» شفهيّاً، لكن العلامة الحيدري نجده في مثل الدراسات التي بها تحمل هذه السمة عبّر عنها بـ «أضواء على النصّ».

رابعاً: الاجتهاد

من الأمور التي يدركها الباحث أنّ طبيعة البحوث التي نجدها عند العلامة الحيدري تحمل سمة تجاوز النصّ بعد بيانه وتحليله ونقده إلى مرحلة الاجتهاد وهي لعلّها المبرزة لأمرين:

لطبيعة الإبداع فهماً وإدراكاً وتحليلاً، وذلك في ما يخصّ الذي يتولّى عرض المادّة، وكذلك تحريك المتعاطي مع المادّة قارئاً كان أو مستمعاً كما هو في أغلب الأحيان لتحريك مرتكزاته واستثارة معارفه للوصول لهذه النتائج، وهذا بحدّ ذاته يحمل ثمرة عدم الجمود عند حدود معيّنة أو فهم معيّن.

خطوط دراسته

تلك هي السّمات العامّة التي لنا أن نرصدها على مستوى ما تمّ تدوينه،

وهذا يدعونا إلى الانتقال إلى أفق آخر من القراءة نعرضها، فلو أثرنا هذا التساؤل ما هي الخطوط التي تسير مع هذه الدراسات والبحوث إن لم تكن هي المكوّنة لها؟

وللإجابة على ذلك نجد أننا أمام الخطوط التالية:

أولاً: خط التراث

نجد أنّ البحوث والدراسات تتمسك بقراءة التراث وتستلهم منه كافّة الأمور وتعود إليه بين حين وآخر، فنحن أمام قراءة تريد أن تقرأ التراث من خلال التراث مع حرصها على التجديد الذي يعود للتراث وينطلق منه ويحدث فيه ومنه وإليه.

ثانياً: خط الإبداع

وهذا يتجلى في مسائل قد تكون لم تجتمع كلّها في ما هو مدوّن لكنّها بارزة بوضوح من خلال :

١ - الإبداع المتبنّي كما في نظريّات الأساتذة والمبدعين كالسيد محمد باقر الصدر والمذهب الذاتي.

٢ - الإبداع الذاتي كما نجده في مسألة التقليد والأعلميّة في العقائد.

محورا الإخلاص في فكر الحيدري

قد يكون العنوان فيه نوع من الإبهام لكن طبيعة الدراسة تفرضه من دون مناقشة إذ إنّ الباحث والمفكر لا بدّ له شاء أم أبى أن يكون مخلصاً لأمر معين قد تكون أفكاراً ومباني وقد تكون شخصيّات ترمز لأفكار أو نظريّات لذاتها أو لإبداعاتها. وهذا ليس هو المورد الذي نحن بصدده إثارته وإنّما ما يعيننا هنا أنّ أجد أنّ الإخلاص الذي تتسم به بحوث العلامة الحيدري لأمرين رئيسيين:

الأمر الأول: العقل

من الجليّ والواضح أنّ المسار المعرفي عند تحليله زمنياً أو جهداً مدوّناً أو مسجّلاً أو ما عرض بمناسبة متعدّدة خاصّة أو عامّة حمل عنوان العقل، ولعلّ أبرز ما في ذلك أنّه يعدّ في الحوزة العربيّة في قم المقدّسة حاضرة البحث والدراسات العلميّة الحوزويّة المعاصر عنوان الأستاذ الأوّل للبحث العقلي بتشعباته ومدارسه ومناهجه (علم كلام أو منطقيّات أو فلسفة أو عرفان).

الأمر الثاني: النص

استحكم النصّ في البحوث والدراسات وإن كان قد تجلّى من خلال بحث من بحوثه وهو الإمامة، إلّا أنّه الأبرز بلا شكّ والمحور بلا منازع من حيث البناء العقدي، فنجد أنّ معظم الدراسات والبحوث تناولت ما بين:

١ - الأمثلة المتداولة.

٢ - الدراسات التي تتناول موضوع محدّد.

٣ - الدراسات التي تؤسّس لنظريّة أو رؤية معيّنة.

٤ - الردود والمناقشات.

كلّ هذا يتجلّى بوضوح في الدراسات التي توسّعت في كتاب «أصول التفسير والتأويل» والبحوث التي أخذت حيناً كبيراً من البحث كما في المدخل إلى الإمامة أو ما يتعلّق بعصمة الأنبياء أو غير ذلك.

هذا الإخلاص للعقل والنصّ يمكن من خلاله أن نفرز جميع الدراسات والبحوث لنحدّد من خلالها ما تحمله كلّ منها من طرق كميّة: Quantitative Methods وكذلك الطرق النوعيّة: Qunatitive Researches والتي في ضوئها يبرز أمامنا تجلّيات البحث وعلى أنّه هل يوضع في خانة البحوث النوعيّة

Qualitive Researches. أم باتجاه البحوث الكميّة Qunatitive Researches.

عبر تحليل ودراسة البيانات الأوّليّة التي تشكّلت منها الدراسات والبحوث، وقبل ذلك الفكر المكوّن لها والتي يصطلح عليها Primary Date مع إضافة التحليل الدقيق للأساليب المستخدمة Methods Anatyis ولا نعني هذا المنهج المستخدم، حتّى لو اتّجهنا به نحو ما يتعلّق بالإنسان وسلوكه.

إنّ اصطلاح العلوم السلوكيّة Behavioural Sciences مناسب جداً لدراسات لم تخل منها مجموعة العلامة الحيدري والتي منها:

١ - علم النفس الفلسفي.

٢ - التقوى في القرآن.

٣ - تنزيه النفس.

٤ - التربية الروحيّة.

٥ - من الخلق إلى الحقّ.

٦ - مقدّمة في علم الأخلاق.

هي من الدراسات والبحوث المهمّة التي أفرزتها عدّة معطيات منها:

١. السلوك الاجتماعي وسبل تقييمه وتقويمه.

٢. صراع الإنسان في ذاته وبحثه عن غياته.

٣. تعاطي البعض للعلوم والمعارف العرفانيّة من دون أخذ أصولها ومقدّماتها. ولعلّ هناك أسباباً أخرى تنطوي تحت أو تتفرّع عنها، إلاّ أنّ هذه الدراسات عند التأمل لمحتواها نجد أنّها تشير على الدائرة التي ذكرنا من العقل والنص متجاوزة الظاهر الذاتي قد يقيّمه البعض كسلوك ظاهري فالذهاب لجوهر الذات وكُنه النفس عبر التسلّح بالعقل والنصّ واستحضار ذلك في مفرداته يعطينا مساراً واضح المعالم، ولعلّ المحاضرات التي أُلقيت حول شرح رواية جنود العقل والجهل لأوضح ما نعنيه.

إنّ هذا التنوّع في البحوث والدراسات والتي رصدنا من خلالها تعدّد المواضيع المدوّنة وما يحكمها من ثوابت حاولنا أن نفرزها من خلال ما تقدّم عرضه فيعطينا مبرراً ولو على مستوى المعرفة القريبة والتجربة المباشرة مع إحدى الدراسات التي كان لنا التعاطي معها ومنها مع العلامة الحيدري حول جدليّة الثابت والمتغيّر في المعرفة الدينيّة والتي حملت المناسبة في محتواها والواقع المعاصر عبر التطوّر والتبنيّ المكتفّ المتعلّقة بذلك، فهي دراسة تتناول بعداً مهمّاً من أبعاد فلسفة الدّين والبحوث المعاصرة المتعلّقة بفلسفة العلم ومدى وماهيّة الثابت والمتغيّر على مستوى الدّين والمعرفة الدينيّة وهي إحدى ملتقيات العقل والنصّ لكنّها على مستوى الدّين بشكل أساسي وليس جزئيّة من جزئياته أو مفردة من مفرداته أو أصل عقدي منه أو فرع من فروع الأحكام المتعلّقة به.

الكويت ٢٥ / ١ / ٢٠٠٩

أ. د علي العلي

(٤)

العلامة كمال الحيدري

منهجه العلمي في
الفقه والعقائد والتفسير

د . طلال الحسن*

-العراق-

* باحث محقق ولد في مدينة بغداد سنة ١٩٦٦م. حصل على شهادة الدبلوم العالي في التربية والتعليم عام ١٩٨٩م. التحق بعدها بالحوزة العلمية في النجف الأشرف فأكمل المقدمات والسطوح الأولى وجزءاً من السطوح الثانية. دفعته الظروف الأمنية للهجرة (عام ١٩٩٨م) إلى إيران، فالتحق بحوزة قم المقدسة وأكمل مراحلها حتى البحث الخارج، فحضر عند أبرز أساتذتها في الفقه والأصول والفلسفة والعرفان والتفسير، ومعظمها عند جامع المعقول والمنقول سماحة آية الله الحيدري. حصل على شهادة الماجستير في الفقه والمعارف الإسلامية من جامعة المصطفى العالمية. ويُعد الآن كتابة الرسالة لنيل درجة الدكتوراه في علم التفسير. كتب للسيد الحيدري في الفقه: «مدخل إلى فقه المكاسب المحرمة»، وفي الكلام: «التفقه في الدين»، وفي الأخلاق والعرفان: «من الخلق إلى الحق»، و «معرفة الله». وهو بصدد إنجاز دراسة تفسيرية تخصصية له في «آية الكرسي».

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ ﴾

فاطر: ٢٨.

الإهداء

إلى كل مَنْ علّمني حرفاً فملكني عبداً
مَنْ رافقتهم عياناً ومَنْ رافقوني فكراً
و أخصّ من ذلك الجمع المبارك ثلاثاً
شهيد الغدير حجة الإسلام فاضل العمشاني رحمته
وشهيد الأمة الآية العظمى محمد باقر الصدر رحمته
وسليل العترة الطاهرة أستاذنا المعظم والعلامة المبرز
آية الله في المعقول والمنقول السيد كمال الحيدري.
ابنكم المفتخر بكم
طلال الحسن

توطئة

الحديث مع العلماء يسير وعسير، أمّا اليسر فلأنهم لا يرهقونك في الفهم، حيث تكفي معهم الإشارة والتلميح، و أمّا العسر فلأنك لاتعرف بماذا تتحدث معهم وما الذي ستضيفه لهم، فتكون حقاً وتصديقاً مصداقاً لناقل التمر إلى هجر^(١)، ولست أدري هل الحديث عنهم هو كذلك أم أن الصورة ستختلف ولو جزئياً؟.

أحسب أن الحديث عنهم هو كذلك لأنهم سيمثلون أمامك وأنت تُعرف بهم فيعود إشكال المثل من رأس... ويقع الحرج.

وسوف يشتدّ الحرج كثيراً إذا كان العالم المزمع الكتابة عنه هو أستاذك الأول الذي كنت وما تزال تنهل من ندير علومه وسائغ شرابه.

إذن لا بدّ من مخرج ولو صورياً لتوهم نفسك بأن بضاعتك (تمرك) ستحظى بشيء من القبول وإن كنت في حاضرة العلم (هجر)، ولكن المخرج الصوري قد ينقذك في بعض المواقع ويخذلك في المواقع الأخرى، فما العمل في ذلك؟.

وبعد حيرة وأرق جاء الحلّ الذي أطفأ جذوة الحيرة وكفل لي مقداراً من الطمأنينة، وهو الحثّ من قبل الأخ الدكتور حميد هدّو وبحضور أستاذنا المعظّم، جامع المعقول والمنقول، العلامة السيد كمال الحيدري، دام موفّقاً، حيث شرفني بعرض جليل وهو الكتابة عن منهجه العلمي في دروسه العالية التي حضرت جلّها عنده خلال عقد من الزمن، وهي الفقه والأصول خارجاً،

(١) هجر مدينة قديمة في البحرين مشهورة بالتمور.

والعقيدة والأخلاق والتفسير بجلسات مشافهة ومتابعة، والفلسفة أسفاراً،
والعرفان النظري تمهيداً.

فاعتذرت عن الأصول تاركاً ذلك لمقرّرها الشيخ الفاضل محمود
الجياشي، وشرعت في الفقه والعقيدة والتفسير، تاركاً الفلسفة والأخلاق
والعرفان لمناسبة أخرى، وما شرعت فيه و ما سأشرع فيه هو الأكثر والأعقد
كما هو واضح.

ثم جاءت في عرض ذلك فكرة الكتابة عن أصل الشخصية العلمية
لسيدنا الأستاذ الحيدري، فوقع منه القبول وسارعت بترتيب الفصول.

وهكذا جرى القلم فوق هذا البحث، وبتوفيق منه سبحانه، على بابين:

الباب الأول: تعريف بالشخصية العلمية للسيد الأستاذ، وفيه ثلاثة فصول.

الباب الثاني: المنهج العلمي للسيد الأستاذ، وفيه ثلاثة فصول.

طلال الحسن

قم المقدسة / ربيع الأول / ١٤٣٠ هـ

الباب الأول

السيرة الذاتية والشخصية

وفيه ثلاثة فصول

١) الشخصية العلمية للعلامة الحيدري

٢) ملامح وصفات شخصيته العلمية

٣) معوقات تقتضي المراجعة

الفصل الأول الشخصية العلمية للسيد كمال الحيدري

الحيدري... المنهج وأهميته

المنهج بحدوده ورسومه وتطبيقاته يمثل البوابة الأولى التي يُمكن أن نطلّ من خلالها على الحركة والشخصية العلمية للسيد الأستاذ العلامة كمال الحيدري.

فالمنهج في لغته وشخصيته العلمية يمثل الوجه الآخر في قبال العلم نفسه، بل هما في المستويات البعيدة العميقة من شخصيته العلمية شيء واحد يتّيان بالتحليل العقلي لا غير، ولذلك يُعتبر المنهج هو سرّ شخصيته ومفتاح علومه.

وإذا ما قيل عن الفلسفة المشائية بأنها فلسفة بحثية، وعن حكمة الإشراق بأنها كشفية، وعن الحكمة المتعالية بأنها توافقية، فإنّ شخصيته العلمية جامعة لذلك تبعاً لتنوعه المعرفي، فهو ليس بحثياً مطلقاً ولا كشفياً مطلقاً ولا توافقياً مطلقاً، فذلك في ضوء ذاكرته ومنظومته العلمية متوقّف على المُعطى المعرفي، ولذلك فهو بحثيٌّ في مورد الحاجة لذلك، وكشفيٌّ في مورد الحاجة لذلك، وتوافقيٌّ في مورد الحاجة لذلك.

إنها منهجة عملية اقتضتها الضرورة العلمية التحقيقية، فمن لم يكن لديه باع بحثيٍّ ولا ذوق عرفانيٍّ إشراقيٍّ ولا نضج حَكَميٍّ متعالٍ، لا سبيل له لفهم النتاج العلمي والفكري للسيد الأستاذ الحيدري بصورة صحيحة ودقيقة، وبتبع ذلك سيتعذّر عليه فهم شخصيته العلمية والإمام برصيده العلمي.

فلشدة التطّيع والانديكاك بالمنهجة العلمية صار المنهج العلمي هو الصورة الحاكمة على حركاته وسكناته، والملح البارز في جميع معطياته العلمية العقلية والنقلية.

فإذا ما عرفنا بأنّ المنهج مساو - بل مساوق - للدليلية والدليل، وأنّه مع غياب الدليل يكون غياب المنهج، وكما أنّ الدليل هو الطريق الواضح لإثبات المدّعى فكذلك المنهج، فإذا ثبت كلّ ذلك - وهو ثابت بطبيعة الحال - فإنّه سينتهي بنا إلى ترجمة فعلية للشخصية العلمية للسيد الأستاذ والتي مفادها دليلية حركته العلمية وانتظام شخصيّته العلمية، إنّه بناء هرميّ متراصّ، متانة وقوّة في قاعدته، ودقّة ورفعة في قمّته.

ومن هنا يتّضح لنا أهميّة قراءة المنهج الحاكم على الشخصية العلمية للسيد الأستاذ الحيدري، فذلك هو السبيل الوحيد الذي يقربنا من شخصيّته ويوفّر لنا فرصة فهمه، ودون ذلك ستذهب الجهود أدراج الرياح، لا يزيدنا البحث في إثبات حدوده ورسومه إلاّ بُعداً عنه، وذلك تصديق لما يروى «العامل على غير بصيرة، كالسائر على غير الطريق لا يزيده سرعة السير إلاّ بُعداً»^(١)، والبصيرة في المقام هي المنهج والدليل، فتكون البصيرة فيه هي الوقوف على منهجه.

أرضية الحركة العلمية للسيد الأستاذ

يُمكن القول وبضرس قاطع إنّ إيمانه الراسخ بالحركة العلمية - حصراً - التي ينبغي أن يسير عليها الإنسان في حركته التكاملية يمثّل العمود الفقريّ في كلّ رصيده العلمي على مستوى التحصيل وعلى مستوى العطاء.

(١) الأصول من الكافي، للشيخ ثقة الإسلام أبي جعفر محمد بن يعقوب الكليني، تحقيق علي أكبر الغفاري، نشر دار الكتب الإسلامية، الطبعة السادسة: ج ١ ص ٤٣ حديث ١.

فلا مجال لأيّ كمال بلا علم، ولا علم بلا تحقيق، ومن هنا تجده يرمي بكلّ ثقله ووجوده على التزوّد بالعلم.

وحيث إنه يتحرّك في ضوء هذا الاعتقاد الراسخ فإنه حرص كثيراً على التنوع العلمي، فلم يُؤطّر شخصيته العلمية بمجال معيّن، وإنما أطلق لشغفه العلميّ العنان ليرفع أشرعة مختلفة في سفينة العلمية وهو يجوب عباب العلم في بحوره المتلاطمة الأمواج، فجمع بين المعقول والمنقول ونال القدح المعلى، وستأتيك عمّا قريب وقفة جليلة عند شموليته وموسوعيته في ملامح شخصيته العلمية الخاصة.

فإذا ما ضمنا إيمانه العلمي الراسخ إلى ما تقدّم بيانه في الصورة الفعلية لشخصيته العلمية - وأعني بذلك منهجته ودليليته - نكون قد توفّرنا على جناحي السفر في قراءة شخصيته العلمية والوقوف عليها.

والآن وبعد هذا الوصف الصوري الموجز، ندخل معاً بهذا الرصيد لتقصّي ما يُمكن تقصّيه من ملامح وصفات شخصيته العلمية.

الفصل الثاني

ملامح وصفات شخصيته العلمية

لكي يتسنى لي تصوير شخصيته العلمية الهرمية الرفيعة من القاعدة إلى القمة، سوف أقسمها إلى ثلاثة أقسام رئيسية، وهي :

أولاً: الملامح والصفات العامة.

ثانياً: الملامح والصفات الخاصة.

ثالثاً: الملامح والصفات الأخص.

أولاً: الملامح والصفات العامة

إنّ الملامح والصفات العامة في الشخصية العلمية وإن اتّصفت بالعمومية إلا أنّها تُمثّل حجر الزاوية، وبدونها يصبح الحديث عن الملامح الخاصة والأخصّ سالباً بانتفاء الموضوع. ولا ينبغي التوهّم بأنّها صفات حاضرة عند الكثير فلا فضيلة فيها، فإننا لو تتبعناها بدقّة لوجدناها عصيّة ونادرة أيضاً، ومنه تفهم واقع الحال الذي نحن فيه.

وأما هذه الصفات فهي كثيرة، ولهذا سوف أقف عند جملة مهمّة منها وبشكل موجز، طلباً للاختصار، وهي:

١- الرغبة الحقيقية الأكيدة في التحصيل والتواصل، ولعلّك تجد معي قلة وندرة الذين تواصلوا وواكبوا المسيرة العلمية، وهو كاشف إنّي عن ضعف أو انطفاء الرغبة في التعلّم.

٢ - الانضباط والدقّة في الحضور التحصيلي، والانضباط والدقّة في الحضور التدريسي، ولا ريب أنّ هاتين الصفتين ليستا يسيرتين، والتجربة أكبر برهان.

٣ - الذكاء وقوة الذاكرة وسعة الاستيعاب، وهذه الصفات الجليلة نادرة الاجتماع معاً، فعادة ما نجدُها متفرقة، حتى الذين اشتدَّ ذكاؤهم وعظُم استيعابهم نجدُهم يشكون ضعف الذاكرة، مع أنَّ الذاكرة تُمثِّل مادةً أولية للحركة العلمية، ولذلك يُشكَّل ضعف الذاكرة عيباً خطيراً لاسيَّما في صورة التصدِّي للمناصب العليا الخطيرة.

٤ - الجدِّيَّة والمثابرة، ويتَّضح لنا ذلك من خلال ملامح عديدة، منها جدولة أوقات التحصيل والتدريس والمراجعة والمباحثة والكتابة والتأليف، فلا يتحرَّك طالب العلم في كلِّ ذلك بصورة عبثية، ولعلَّ جدولة الأوقات هذه تحصل عادة في أوَّل الطريق، ولكنَّ الكلام في ديمومتها، فالجدِّيَّة هي الجدولة، والمثابرة هي الديمومة والتواصل.

٥ - العلم والدراية بالهدف والغاية التي يسير باتجاهها طالب العلم في دراساته الإسلامية، فالحوزات العلمية ليست مأوى للعاطلين والفاشلين اجتماعياً، وإنَّما هي مكان مقدَّس فيه أجلُّ العلوم وأشرفها، ولذلك لا ينبغي التهاون بذلك.

٦ - وغير ذلك من الصفات العظيمة كالصبر والتحمُّل والتواضع مما يطول المقام بدرجتها.

إذا اتَّضح لنا ذلك فاعلم بأنَّ جميع ما أوجزته في هذه الملامح العامَّة متوفَّر وبمراتب عالية في الشخصية العلمية للسيد الأستاذ الحيدري، وبذلك يكون قد توفَّر على موضوع الشخصية العلمية الفذة نظراً لتوفُّره على أعلى مراتبها.

ثانياً: الملامح والصفات الخاصّة

وأما الملامح الخاصّة فهي كثيرة ومتشعبة، سوف أحاول الوقوف عند ما أسعفتني الذاكرة والتذكّر فيه، والبحث والتحقيق في تفصيله، وهي:

١- متابعة المتن

حافظ السيد الأستاذ على المناخات الحوزوية التدريسية التي من أعمدها الحفاظ على روح المتابعة العلمية للمتن على المستوى الجملي والمفرداتي، فتجده يستعرض الوجوه المحتملة للجملة الواحدة في عرض استعراضه للوجوه المحتملة في المفردة الواحدة.

وهذه المتابعة العلمية الحوزوية هي الصفة الحاكمة على مجموع بحوثه التدريسية على مستوى السطوح والخارج.

جدير بالذكر أنّ هذه المتابعة العلمية الدقّية لم تلغ فيه روح التجدد والطريقة العلمية الأكاديمية التي تعتمد على ركن أساسي وهو عرض الفكرة دون التوقّف عند خصوصيات المتن، فالأكاديمي في مجال الفلسفة - على سبيل المثال لا الحصر - يفهم جيّداً ما يقوله سقراط وأفلاطون وكانت ونيته واسبينوزا، ولكنه لا يتوقّف كثيراً عند خصوصيات المتن مما يُضعف فيه الروح التحقيقية.

فبالقدر الذي يحققه الأكاديمي من نضج في فهم أصل النظرية الفلسفية نجده يعاني من ضعف في القراءة النصّية وبيان الوجوه المحتملة فيه.

ومن هنا نجد أنّ السيد الأستاذ كان ملتفتاً لهذه النكته بصورة جيدة، فبالقدر الذي يهتمّ فيه بعرض النظرية أو فكرة المتن المبحوث فيه تجده يعتني كثيراً بالقراءة النصّية ويوغل كثيراً في عمق النص لاستخراج الوجوه

المحتملة وبيانها، فهو حوزويّ محض في القراءة النصّية، وأكاديميّ في عرض الفكرة والنظرية.

٢- توحيد البحوث المتقدمة والمتأخرة

إنّ عملية توحيد البحث السابق باللاحق وإن كانت طريقة حوزوية تقليدية إلا أنّها أخذت نمطاً وبعداً آخر عند السيد الأستاذ، فإنّه يمتلك قدرة فائقة جداً في ضغط المطالب السابقة بجمل محدود وبقائق قليلة جداً بصورة تُمكن الطالب الحاضر - وغير الحاضر - من البناء عليها وفهم المطالب اللاحقة في صورة الاستماع إليها.

٣- تدارك ما فات بيانه

وهذه من النقاط المهمّة في حركته العلمية التدريسية، حيث يقف بالطالب على النكات المهمّة للمطلب السابق، التي لم تُذكر في الدرس السابق أيّاً كان السبب في فواتها، وهذا ما يعكس لنا بقوة أمانته ومتابعته العلمية، أمّا المتابعة فواضحة وأمّا الأمانة فإنّها كثيراً ما تتجلى من خلال بيان حقّ الطالب المحصلّ الذي قام بالدور التنيهي للسيد الأستاذ على ما فات من نكات المطلب السابق، ومن المؤكّد بأنّ جميع الذين حضروا لديه يستحضرون معي جيّداً هذه النكته وكيف أنّه يستعرض النكات الجديدة - التي تمّ التنبه إليها - في مطلع الدرس اللاحق، وكيف أنّه يذكر اسم الطالب مع الشناء عليه.

٤- تجذير المسائل والإيرادات

وهو أسلوب نادر جداً لا يسلكه إلا عليّة القوم من أعلام الأمة لما يتطلّب من جهد ووقت استثنائيين، وهذا ما يُفسّر لنا ندرته وانحصاره في ثلّة علمائية ضيقة جداً.

إنّ من أهمّ معطيات التجذير إيقاف الطالب على أصل الإشكالية

وظروفها، بل أن المتتبع لمنهجة السيد الأستاذ وأسلوبه يجده يسعى جاهداً إلى إيقاف الطالب المحصل على مناخات الإشكالية وقرائنها الحالية، ولعمري هذا هو العلم وهذا هو التحصيل.

ومن معطيات التجذير أيضاً: إيقاف الطالب على مراحل تطور الإشكالية ووجوه الدفع والرفع الواقعة في طول سلسلته الزمنية، وهذا ما يُوفّر للطالب المحصل نوعاً من الشمولية والموسوعية، ونوعاً من القوة والمتانة، والحركة العرضية الحرة في أجواء الإشكالية.

ومن معطيات التجذير أيضاً: إيقاف الطالب المحصل على أهمّ المصادر العلمية التي تعرّضت لأصل الإشكالية والمستويات المعرفية التي عليها مؤلفوها وذلك من خلال تقصي تصوراتهم للإشكال والردّ عليه.

٥- تقوية أدلة وإيرادات الخصوم ثم الرد عليها

فمما عُرف عنه في جميع بحوثه العلمية تقويته لإشكالات وإيرادات الخصوم^(١) خصوصاً، والمخالف لهم عموماً.

فتجده وهو يُقرر تصورات وتقريبات الخصوم وكأنه بصدد تبنيها حتى تكاد تقطع بأنه قائل بها ومنافح عنها، ولكنك سوف تأخذك الدهشة كثيراً عندما تجده بعد العرض الجدّي والمتين لها كيف يهدم أصولها بطريقة علمية رصينة وبأسلوب تعجب معه كيف تسنى للخصم الالتزام بذلك.

وهي طريقة كثيراً ما تُذكرني بأستاذ الفقهاء والأصوليين الفقيه الأصوليّ الفذّ الشيخ الأعظم مرتضى الأنصاري رحمته.

إنّ تقوية أدلة وإشكالات الخصوم بطريقة هي أفضل وأقرب من غيره بل هي أفضل وأقرب حتى من طريقة عرض أصحابها لها لهي كاشف إنّي عن

(١) ونعني بالخصومة هنا: خصوص الخصومة العلمية لا غير.

مدى استيعاب السيد الأستاذ لمطالبهم الدقيقة.

ولعلّ هذه الطريقة العلمية الفذة والأسلوب الرصين من الدواعي الكبيرة التي أدت خدمة جمّة لكثير من الطلبة في فهم ما يقوله الخصوم بشكل أكثر جدية وعمقاً.

٦- الشمولية والعمق

تبلورت شمولية بحوثه العلمية من خلال حركتين توافقيتين ومتلازمتين وهما الحركة العرضية والحركة الطولية.

أمّا الحركة العرضية فقد تمثلت بجامعة العلوم المختلفة عقلاً ونقلًا، أمّا العلوم العقلية (المنطق والكلام والفلسفة والعرفان النظري) فملا محها في الشخصية العلمية للسيد الأستاذ أشهر من نار على علم، وأمّا العلوم النقلية (علم الفقه وعلم أصول الفقه وعلم الحديث وعلم الرجال وعلم التفسير) فهي العلوم الأولية التي تربى في أجوائها، وهي الأرضية الخصبة التي نبت فيها والبني التحتية التي تقف عليها شخصيته العلمية^(١)، والشواهد الرقمية في

(١) بخلاف ما يُحاول بعض السدّج من إشاعته من عمق شخصيته العلمية في المجالات العقلية على حساب المجالات النقلية، مع أن المتتبع لحركة السيد الأستاذ العلمية سوف يجد تقدماً واضحاً في المجالات النقلية يواكب فيه معطاته في المجالات العقلية، فهو الوحيد الذي تحتفظ له المكتبات الصوتية والمرئية بدورات كاملة وفق السياقات الحوزوية في الفقه والأصول على مستوى السطوح (اللمعة دمشقية، مكاسب الشيخ الأنصاري، الحلقات الأصولية للسيد الشهيد الصدر)، وشبه دورة أصولية على مستوى أبحاث الخارج (من القطع إلى البراءة) طُبِع منها جزءان هما القطع والظن قررهما الشيخ الفاضل محمود الجياشي، ومحاولة جادة جداً في خارج الفقه (متن المكاسب) سيصدر منها الجزء الأول قريباً قرره كاتب السطور تحت عنوان (مدخل إلى فقه المكاسب المحرّمة).

أقول: فكيف لمن تكون هذه خلفيته العلمية وأرضيته التحصيلية ومعطاته النقلية أن يُغفل أثره وتُغيب شواهدة؟! قال تعالى: ﴿... قَدْ جَاءَكُمْ بِكِنْتَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ فَأَوْفُوا الْكَيْلَ

سجلاته العلمية - الصوتية والكتبية - تختصر الطريق لمن أراد الوقوف على ذلك.

وأما حركته الشمولية الطولية فقد تمثلت بالإلمام بالمراتب العلمية للعلم الواحد و للمسألة الواحدة، فتجده يستعرض المسألة الواحدة في أكثر من وجه وبأقيسة منطقية مختلفة، وهو أمر صعب بل عسير.

وهاتان الحركتان العرضية والطولية في تصوير شموليته من جهة وعمقه من جهة أخرى هما ما يُعبّر عنهما بالموسوعية، فهو موسوعيٌّ في حركته العلمية طولاً وعرضاً.

٧- توظيف نتائج العلوم المختلفة في تصوير المطالب الدقيقة

إنّ توظيف نتائج العلوم المختلفة في تصوير المطالب العلمية الدقيقة يُقدم لنا تبريراً علمياً وعملياً في أهمية وضرورة التوفّر على المقدمات العلمية، فطالب العلوم الدينية في الحوزات العلمية ينفق وقتاً طويلاً جداً في دراسة المقدمات اللغوية والمنطقية والكلامية والفقهية، فإذا لم تقع هذه المقدمات موقع الفائدة العملية للسير العلمي على مستويات السطوح

وَالْمِيزَاتِ وَلَا يَنْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا يُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا ذَلِكَ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴿٨٥﴾ الأعراف: ٨٥.

ولعل وجه الخلط في التصوير الساذج الذي قد يقع فيه البعض ناشئ من طريقة السيد الأستاذ في عرض مطالبه العلمية في المجالات النقلية حيث كثيراً ما تجده يُوطّد بحوثه النقلية بقرائن عقلية، وهي الميزة البارزة التي تفرّد بها من بين أقرانه، فكيف يُضعف بامتيازته؟!

والأغرب من ذلك كلّهُ هو أن بعض نُقّاده كثيراً ما يتلون على مسامع طلبتهم بأنّ الشيخ المحقق محمد حسين الأصفهاني كان فيلسوف الفقهاء وفقه الفلاسفة نظراً لما كان يعتمد منه من الإرجاعات والتجذيرات العقلية في بحوثه النقلية، فيعدّون ذلك مزية وخصوصية له ولا يعيرونه عليه، أقول: الكلام هو الكلام، فما عدا ممّا بدا؟!

المتوسطة والعالية والأعلى^(١) فلا جدوى من دراستها من رأس. والمظنون هو أنه لا يختلف معي أحد في توفر السيد الأستاذ على هذه الصفة العلمية العملية البارزة التي تعكس بدورها مدى جديته وموهبته عندما كان طالباً محصلاً في مرحلتي المقدمات والسطوح المتوسطة.

٨- الحركة الإستراتيجية في شرح الكتب العلمية

وأعني بها عملية الربط الوثيق بين المطالب العلمية المنشرة في فصول الكتاب الواحد، فهو لا يتحرك بطريقة آنية محضة وإنما بطريقة ترابطية عضوية، حيث ينتقل الطالب إلى فصول لاحقة للإشارة بأنها ذات صلة وثيقة بالمسألة الحاضرة، وإذا ما وصل الطالب إلى الفصول اللاحقة عاد ليذكره بأنه قد وقف على جذور المسألة في فصول سابقة مسجلاً له ذلك رقمياً بالجزء والصفحة والسطر.

إنه التنقل العلمي السريع الكاشف إناً عن موهبة رفيعة في عرض وربط المطالب العلمية.

٩- الموضوعية والإنصاف

وهذا يتجلى من خلال حرصه الأكيد على عدم الانطلاق في بحوثه العلمية من نتائج مُعدّة سلفاً حتى على مستوى العقيدة فضلاً عن العلوم الأخرى، وأيضاً تجده شديد الحرص على إنصاف الخصوم أيّاً كانت مشاربهم وأذواقهم، وهذا فضلاً عن كونه يُمثّل شرطاً موضوعياً في الملامح الخاصة في الشخصية العلمية فإنه يُمثّل خلقاً رفيعاً يُغبط عليه.

(١) أمّا المقدمات فمعلومة، وأمّا السطوح المتوسطة فهي مرحلة اللمة الدمقشية فقهاً، وأصول المظفر أو الحلقة الثانية أو الرسائل أصولاً، وأمّا السطوح العليا فهي مرحلة المكاسب والبيع والخيارات فقهاً والكفاية أصولاً، وأمّا السطوح الأعلى فهي مراحل البحث الخارج فقهاً وأصولاً.

ثالثاً: الملامح والصفات الأخصّ

وهي ما أُسمّيها بالمواهب الكمالية الاستثنائية، وهي كثيرة، ولكنني سوف أُحاول الوقوف على مجموعة مهمّة منها طلباً للاختصار.

١ - حيويّته الفائقة في التدريس، فهو حاضر بقوة أمام طلبته منذ اللحظة التي يشرع فيها الدرس وإلى آخر لحظة منه، بلا فتور أو كسل أو ضعف أبداً.
٢ - التحضير المتقن كمّاً ونوعاً، فلم أجده مرّة قد قدّم مادّة علمية دون الوقت المحدّد لها، بل عادة ما يضيق الوقت به للمادّة المهيّأة سلفاً، هذا على مستوى الكمّ، وأمّا على مستوى النوع فإنّه يلمّ بمطالبه العلمية بصورة فائقة وملفتة للنظر.

٣ - البيان الواضح الجذاب الذي يُمكنك من الإلمام بمفاصل البحث حتى في صورة عدم تقريره، وهذه الخصوصية قلّ نظيرها بين الأعلام.

٤ - الكمّ العلمي والمعلوماتي الهائل في الحصّة الواحدة، الأمر الذي لم أجد له نظيراً في الحوزتين العلميتين الرئيسيتين النجفية والقميّة معاً، ولعلّ مما يُساعده في ذلك سرعته في الطرح وجزالته في العرض^(١).

٥ - كثرة عطائه التدريسي، فلم يمضِ عام تدريسيّ له دون أن يُقدّم ثلاثة دروس كحدّ أدنى، وهذا الانحصار بالثلاثة جاء متأخراً جداً، عملاً بنصيحة

(١) إني وبحسب تجربتي الحوزوية في حضور البحث الخارج كنت أُسجّل كلّ كلمة وحرف ينطق به أساتذتي الأكارم - حفظهم الله تعالى ورعاهم - وهم كثيرون إلا أنني لا أتذكّر يوماً أنني قرّرت أكثر من خمس صفحات في أفضل الأحوال إلا ما كنت أقرّره للسيد الأستاذ الحيدري فإنّي لا أتذكّر حصّة أقلّ من عشر صفحات، وهذا يعني أننا كنا نحصل منه درسين كاملين في الحصّة الواحدة، وفي السنة الدراسية ستين، فله درّه وعلى الله أجره.

من أستاذه الأعظم آية الله جوادي آملي، وإلا فهو عادة ما يُقدّم كل عام خمسة موادّ تدريسية منوّعة في الفقه والأصول والفلسفة والعرفان والتفسير.

٦ - وفرة نتاجه الكتبي الذي انقسم إلى شطرين، شطر سطره يراعه الشريف، وشرط تمّمه أفلامٌ تلامذته ومريديه من أصحاب السماحة والفضيلة الذين يطول المقام بتعريفهم وبيان مراتبهم العلمية والأخلاقية.

٧ - صوته الجمهوري المميّز الذي لا يترك للطالب فرصة الشروء عن الدرس أبداً، ولعلّ من لطائف جهوريته هذه أنّ الطلبة يعرفون بحضوره وشروعه بالدرس وهم على مسافة غير قصيرة، حتى أنّ بعض الطلبة ممن يحضرون عند أساتذة آخرين - في نفس البناية والوقت^(١) الذي يُقدّم فيه السيد الأستاذ دروسه - قد أخبرني مرّة بأنّه استطاع أن يفهم ما قاله أستاذنا الحيدري في الوقت الذي كان يجلس فيه هو عند أستاذه!!!.

٨ - التزامه الدقيق بالحضور، وهذا ما جعله متميزاً جداً في عدد حصصه السنوية في المادّة الواحدة، ففي أسوأ الظروف كان عدد حصصه للدرس الواحد يفوق الثمانين حصّة، وفي أفضل الظروف يصل عددها إلى المئة والعشرين حصّة.

٩ - حرصه الشديد على تقييد دروسه بالتسجيل والضبط الصوتي منذ كان أستاذاً في مرحلة المقدمات وإلى أن أصبح أستاذاً للسطوح الأعلى (البحث الخارج)، وهذا ما وفرّ للطلبة فرصاً كبيرة في تدارك ما يفوتهم من الدرس، لاسيّما الطلبة الذين تمنعهم بعض المعوقات من الحضور المتواصل، بل وفرّ فرصة ذهبية كبيرة للذين لم يحضروا عنده من قبل لمتابعة ومواكبة ما قاله سلفاً.

(١) اعتاد أن يُقدّم السيد الأستاذ دروسه في الآونة الأخيرة في منتدى جبل عامل في مدينة قم المقدّسة.

١٠ - شجاعته وثقته العالية بنفسه، وهذا الأمر غني عن التعريف، فهو منذ نعومة أظافره حوزوياً يوم كان شاباً صغيراً يزاحم العلماء بركبته، كان في تحصيله يحضر عند رموز الحوزتين، وكان في تدرسه يُناقش أساطين الحوزتين، وقد دأب على ذلك حتى صار ذلك سمته وصفته، فكان من آثاره زرع الثقة العالية في نفوس طلابه ومريديه.

ومناقشاته العلمية هذه لم تُفقد المناقشين مكانتهم وهيبتهم أبداً، بل زادتهم رفعة وعلواً، نظراً لما كان يكتنه لهم من احترام وتقدير.

١١ - حرصه الشديد على تصدير مصادره التحضيرية في كل مقطع يستفيده منها، فلا يكتفي بذكر المؤلّف والمؤلّف وإنما يُعرّج على الجزء والصفحة، بل والسطر أحياناً، ولا يكتفي بذكر الفكرة وإنما يردفها بقراءة المتن نصاً في المصدر المستفاد منه، عينا لا نقلاً.

ومن ثمار ذلك توفير الجهد والوقت الثمينين على الطالب المحصل عند المراجعة والتحضير، وكفاها من ثمرة للطالب عند التقرير.

جدير بالذكر هو أنه عادة ما يذكر اسم الناشر وسنة النشر عند استشهاده بشاهد ما، بل ويزيدنا على ذلك أنه يذكر الطبعات العديدة للكتاب الواحد دفعا لحصول الخلط. ففي كتاب وسائل الشيعة المطبوع في أكثر من طبعة وبأجزاء مختلفة كان حريصاً على تسجيل الجزء والصفحة ورقم الحديث في كل طبعة، فلا يكتفي بذكر الباب ورقم الحديث كما هو معروف في أروقة الحوزة.

١٢ - الذكاء الحاد جداً، ونحن وإن كنا قد نبهنا لشرطية الذكاء في التحصيل العلمي و لكن للذكاء مراتب عديدة يكفي فيها مراتبها المتوسطة للتوفّر على هذا الشرط، وأمّا في ما نحن فيه وهو بيان الشخصية العلمية للسيد الأستاذ فإنه - دام موقفاً - توفّر على أرفع وأشرف المراتب، وكفالك

شاهداً حسياً بأنه لسنوات عديدة يقدم خمسة دروس متنوعة على مستوى البحث الخارج فقهاً وأصولاً وفلسفة وعرافناً نظرياً وتفسيراً^(١)، دون أن يشعر بملل أو تعب، ودون أن يملّ هو أو يتعب، فقل لي بربك: هل سمعت أذنك بمثل ذلك؟

١٣ - استيعاب هويّة السؤال والسائل بصورة تفوق التصوّر، فالسائل قبيل إتمام سؤاله يُفاجأ بالإجابة، وقبل تقديم التوضيحات تكون شخصية السائل العلمية قد حضرت في ذهن السيد الأستاذ، وكلّ ذلك يتّضح لنا من خلال الإجابة، فهو يُجيب على قدر فهم واستيعاب وذهنية السائل، ونحن كمتلقين نفهم بتبع عمق الإجابة حدود شخصية السائل، وقد حصل لنا ذلك بالمراس والمتابعة، وأمّا كيف توفّر السيد الأستاذ على ذلك فذلك أمر يطول شرحه وبيانه ولكننا نجيب عنه بنحو الفتوى التحليلية وهي أنّه بتبع موهبته الإلهية وذكائه المفرط وتجربته الفريدة وصل إلى ذلك.

١٤ - التجدّد والإبداع وهما صفتان حاضرتان بقوة في رسم ملامح شخصيته العلمية، فهو متجدّد ومبدع في أساليبه ومعلوماته ونظرياته، همّه الحاضر دوماً هو البحث عن الجديد والتجديد رغم اعتزازه بكلاسيكيته، فهو على مستوى الشكل الظاهر تقليديّ صرف، ولكنه على مستوى المضمون متجدّد ويدعو لذلك بقوة.

(١) أضف إلى ذلك أمرين، الأول: أن جميع دروسه لا تقلّ عن (٤٥) دقيقة، والثاني كثرة متابعاته العلمية واشتغالاته الاجتماعية، وللأمانة وللتاريخ أذكر هذه الحقيقة عنه، وهي: أنني قد سمعت منه ولأكثر من مرّة بأنه لا ينام في اليوم والليلة أكثر أربع ساعات في أوائل شبابه ولا أكثر من خمس ساعات في كهولته الحالية، وأنه مع ذلك لم يستفد من مواهبه وطاقاته أكثر من ثلاثين في المائة، علماً بأنه لازال في أول عقده السادس فهو - حفظه الله تعالى - من مواليد كربلاء العراق عام ١٩٥٦ م.

وليست غايته في التجديد نفسه - وإن كان هدفاً مقبولاً - وإنما في معطيات التجديد وما يُوفّره من أجواء اجتهادية وأرضية خصبة للتنوع والتقدم العلمي.

١٥ - تنميته الفائقة للشخصية العلمية لطلابه لاسيما في مجال الكتابة، فهو بالقدر الذي يفسحه لطلبته من أجواء الحرية في التنقل والإضافة والحذف والتوسعة والتضييق في مطالبه ونتاجه العلمي تجده متابعاً صبوراً وراصداً دقيقاً وناقداً بصيراً.

وهو بقدر اعتداده وتمسّكه بشخصيته وبآرائه العلمية وشموسيته في النقاش تجده ليناً ذلولاً عندما يتضح له دليلك وتظهر حجّتك، ومن خلال اعتداده وشدة تمسّكه وثقته بنفسه تتعلّم منه كيف تدافع عن رأيك، ومتى تكفّ عن خصمك، وكيف ومتى تقبل بقول غيرك.

١٦ - وفرة وندرة التوفيقَات الإلهية التي حُبِي بها، كمّاً ونوعاً، أمّا الوفرة والكمية فهو - دام موفقاً - أولى وأعرف ببيانها، وأمّا الندرة والنوعية فإنّي سوف أقف على واحدة منها عملاً بالقاعدة القرآنية ﴿وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ﴾ (الضحى: ١١)، وسأكتفي بها عملاً بالقاعدة القرآنية ﴿وَمِنْ شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ﴾ (الفلق: ٥)، وأمّا التوفيق النادر الذي اختصّ به من بين جميع أقرانه بل وأساتذته فهو أنّ عدداً كبيراً من طلبة الحوزتين العلميتين في النجف وقم هم تلامذته بالفعل لا بالقوّة، وكفاه شرفاً ورفعة أنّ ثلاثة أجيال^(١) من أساتذة الحوزتين هم ممن نهل من منبره العلمي، ولولا الحرج الاجتماعي لوقفت على جملة منهم ممن ثنيت له الوسادة وأصبحوا ممن يُشار لهم بالبنان،

(١) المراد من الأجيال في المقام خصوص الأجيال التدريسية لا العمرية، حيث تضمّ الحوزتان العلميتان في النجف الأشرف وقم المقدّسة ثلاث طبقات ومستويات علمية تدريسية من طلبته ممن لهم الصدارة والكفاءة بما هو غنيّ عن التعريف.

سيرته الذاتية ومنهجه العلمي ١٤٣

وأكتفي بالإشارة إلى أسئلتهم التتري التي حفظتها لنا المسجلات الصوتية من دروسه العلمية وعلى كافة المستويات.

١٧ - تفرده بإملاء المكتبة العربية الصوتية بكافة الدروس الحوزوية تقريباً، فلا أعلم بوجود منافس له إطلاقاً، بل إن جميع ما أنتجه الآخرون للمكتبة العربية الصوتية لا يُساوي ما أنتجه هو وحده، وهذا وحده مدعاة للفخر والاعتزاز.

١٨ - وآخر ما أودّ الوقوف عنده من ملامح شخصيته العلمية بالنحو الأخص هو أنه الأستاذ الوحيد الذي يُمكن للطالب المُجد أن يكتفي بالحضور عنده؛ نظراً لجامعيته للمعقول والمنقول، وهذا الأمر أشهر من نار على علم.

هذا وهنالك ملامح وصفات كمالية استثنائية أُخرى في شخصيته العلمية، كقوة شخصيته وعلو همته وشرافة مطالبه وقوة حدسه وغيرها مما يصعب حصره، حيث ارتأيت ترك بيانها لبقية الأساتذة والزملاء ممن حضروا درسه ونهلوا من نيمر علومه.

الفصل الثالث

معوقات تقتضي المراجعة

هنا أودّ الوقوف عند جملة من المعوقات التي تُشكّل بمجموعها مطبات أمام السير المعرفي والتعليمي للسيد الأستاذ - دام موفّقاً - ارتأيت غضّ الطرف عنها ابتداءً حفظاً لمقام الأستاذية المعظم الذي يُملي عليّ في بعده الأخلاقي السكوت عنها في مثل مورد كهذا قد يكون عرضة أمام القاضي والداني، والراغب والزاهد، فيكون من الأولى حصر الدائرة فيه وكفّ الأذى عنه.

نعم، هذا ما كنت أرغب فيه، ولكنني وجدت منه رغبة وإصراراً على عرض المعوقات والنقودات على الملاءم بالتبيين والتصريح دون إضمار وتلويح، وهكذا وجدت نفسي منساقاً تُحفني أكاليل الحياء والخجل، وتُخيّم عليّ تصارييف القلق والوجل، فطفقت أرمق قلمي والعذر مائل أمامي، والطاعة لأمره تُهون الخطب عليّ.

وأرجو من الله سبحانه - تباركت أسماؤه - أن يجعل ذلك موضع القبول وتحقيق الفائدة.

وبعد، فقد وجدت الوقوف على ما هو مهمّ منها بالنحو الذي تقدّم، وأعني به التنقيط والترتيب، وبشيء من التحليل مع مراعاة الاختصار قدر المستطاع في التنقيط والتحليل، ومنه أستمّد العون والتوفيق.

١- تحديد فرص الطلبة في بيان مطالبهم العلمية

تقدّم في الفقرة الثالثة عشرة من الملامح والصفات الأخصّ أنّه كانت لديه القدرة الفائقة في معرفة هوية السؤال والسائل، وهذا الأمر وإن كان بعده المتقدّم

إيجابياً إلا أنه يستبطن بعداً سلبياً ينبغي التنبيه إليه، وهو أن مما يميل إليه طالب العلم في المحافل العلمية إبراز علمه وفهمه وفضيلته ففي ذلك تكمن بحسب الظاهر هويته وبطاقته العلمية، ومن الواضح جداً أن عدم إعطاء الفرصة كاملة له في بيان مطالبه ومقاصده يغلق عليه فرصة الكشف عن علمه وفضله أمام أستاذه وأقرانه، وبذلك سوف يستوي عملياً مع من هم دونه علماً وفضلاً.

أضف إلى ذلك بأنه سوف يُفتش عن موارد أخرى لتلبية هذه الحاجة الملحّة، وهذا ما يُفضي إلى خسارة علمية فادحة بالنسبة للطالب، وخسارة للأستاذ أيضاً، بل إنه سوف يترك انطباعاً سلبياً عن السيد الأستاذ، وصورة مشوّهة لا تعكس واقع الحال الذي عليه سيدنا الأستاذ.

٢- الظهور الإعلامي المحدود

محدودية تصديّه إعلامياً للمشكلات والفتن العقائدية التي تُصبّ على واقع الأمة كقطع الليل المظلم؛ مما يترك أثراً سلبياً وفجوة فاحشة بين ما هو عليه من حصافة في النظر وبين ما عليه الأمة من تجهيل وتضليل.

وعمق الإشكالية يكمن في كونه يُمثّل شخصية علمية مقبولة ومؤثرة في المؤلف والمخالف دون أن يُستغلّ رصيدها بهذا الاتجاه، في حين تُطالعا بين الفينة والأخرى شخصيات ضعيفة هزيلة لم تزدد الأمة منها إلا سغباً وظمناً، فهم كماء البحر من ازداد شرباً منه ازداد عطشاً، أو ﴿كِرَابٍ بِقِيَعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئاً﴾ (النور : ٣٩)، فزادوا الطين بلةً، والأعشى عمى، والليل ظلمة، والله المشتكى وعليه المستعان.

ولعلّ الأمر الذي يمنع السيد الأستاذ من التصدي المباشر هو شعوره العميق بأن الأمة بحاجة إلى تأسيس لا إلى صراعات جانبية، وبحاجة إلى علاج لا إلى مُهدّئ، ولكن هذا قد لا يُبرّر السكوت الإعلامي لأعلام الأمة ولا يعفيهم من المسؤولية، والله أعلم، فلعلّ الحكمة في ما هو واقع وما يكون.

٣- محدودية نشاطاته وعلاقاته الاجتماعية

محدودية نشاطاته وعلاقاته الاجتماعية بينه وبين طلبته من جهة، وبينه وبين أقرانه من جهة أخرى، ولعلّ هنالك مبررات موضوعية لذلك؛ من قبيل كثرة اشتغالاته العلمية، البحثية والتدريسية والتأليفية، ومسؤولياته الأخرى التي بمجموعها تستغرق ساعات يومه.

ولكن هذا لا يعفيه أيضاً من أهميّة بل ضرورة متابعة طلبته المحصلين، سواء من هم مشغولون بالتقرير له أو من اكتفوا بالحضور عنده أو من أتّموا الحضور عنده، وهذا الأمر وإن كان يتطلّب وقتاً وجهداً غير قليلين إلا أنه أمر لا بدّ منه تملّيه عليه المسؤولية الأبوية والتربوية تجاههم، لاسيّما وأنّ مجموعة كبيرة منهم أصبح لهم موقع متميّز في الحوزة ومستقبل واعد.

٤- فقدان الإدارة المهنية لمعظم أعماله

أعني: خلوّ عمله التدريسي والتألفي والاجتماعي من إدارة مهنيّة فعليّة، مع أنه محفوف بكلّ إمكانيات المؤسسة العلمية، سواء على مستوى الكادر أو على مستوى الدعم، بل إنّ بالإمكان تشكيل مؤسسة ومدرسة ومكتبة في آن واحد تتوفر على كلّ إمكانيات النجاح، لاسيّما وأنه يمتلك رصيذاً اجتماعياً لم يتوفّر لأقرانه جمعاً وتفريقاً.

٥- ندرة مشاركاته في المحافل العلمية

قلّة بل ندرة مشاركاته السيد الأستاذ في الندوات والمؤتمرات المحلية والإقليمية والدولية، مما يُضَيِّع عليه فرص التعارف على مُفكّري الأمة والتعرّف على أحدث البحوث الدينية الفكرية، لاسيّما وأنّ جملة من نتاج المؤتمرات لا يُطبع بصورة مباشرة، وإذا ما طُبِع منها شيء فإنّه لا يتجاوز عادة حدود التعريف بموضوع كلّ بحث.

٦- انعدام المشاركة في المجالات العلمية التخصصية

تندر بل تنعدم مشاركات السيد في المجالات العلمية التخصصية، مع أن المجالات التخصصية هي الأكثر انتشاراً ورواجاً من الكتاب، هذا أولاً.
وأما ثانياً: فيكمن في تضييع فرص التعرف عليه من قبل جملة من مُفكرَي الأمة وتضييع فرصة تعرّفه على جملة من مُفكرَي الأمة، وفي ذلك خسارة علمية وإعلامية للطرفين معاً.

٧- تحركه المحدود على مثقفي الأمة

إن تحركه على مثقفي الأمة محدود، ولا يتناسب مع موقعه العلمي والاجتماعي، لاسيما الأساتذة الجامعيين والكتّاب والمحققين، مع أنه يمتلك قوة جذب عالية - فضلاً عن امتيازاته التخصصية - تشدّ إليه مختلف الشرائح الاجتماعية.

هذا خلاصة ما وقفت عليه من السيرة والشخصية العلمية لسيدنا الأستاذ العلامة الحيدري راجياً منه قبول عذري والتجاوز عن خطئي.
وأملّي كبير بالأخوة الأعزّاء من طلبته ومريديه بأن يُسلّطوا أضواءً أخرى على مسيرة هذا العَلم المعاصر، وإبراز الملامح الأخرى من شخصيته العلمية الفذة، وأحسب أنّ هذا أقلّ رسوم الوفاء.

ولعلّ هنالك إخوة لي قد سبقوني وآخرين قد واكبوني وآخرين قد تأخروا عني في إجمال ما يُمكن إجماله من شخصية سيدنا الأستاذ العلامة الحيدري، فجزى الله تعالى السابقين والمواكبين واللاحقين بخير مما يأملون.

الباب الثاني

المنهج العلمي

وفيه ثلاثة فصول

- ١) المنهج الفقهي المعتمد
- ٢) المنهج العقائدي المعتمد
- ٣) المنهج التفسيري المعتمد

الفصل الأول

المنهج الفقهي المعتمد

نظرة عامة في عالم الفقه

لم يفترق علم الفقه في مدرسة أهل البيت عليهم السلام كثيراً عن سائر العلوم الأخرى في نشأته وتطوره، فكانت طلائعه الأولى تقليداً محضاً للسياقات الروائية، فهو - بحسب فهمنا - وليد شرعيّ لعلم الحديث، وهذا النمط الحديثي لعلم الفقه نلمحه بوضوح في مجمل الكتب الفقهية السابقة على كتاب المبسوط في فقه الإمامية لشيخ الطائفة الطوسي، حيث النزعة الروائية الواضحة في الشكل والمضمون، وهذه النزعة الروائية كانت هي الحاكمة على مجمل العلوم النقلية الأخرى، ولعلّ علم التفسير من أبرز الشواهد العملية على ذلك.

ولعلّ قرب أولئك العلماء من عصر النصّ كان هو السبب الأكثر تأثيراً في اقتران نتائجهم العلمي بالنمط الروائي مضافاً إلى ذلك أنّ العملية الاجتهادية كانت ما تزال فتيةً لم تتبلور أركانها بعد.

ثم بدأ علماء الفقه بمحاولات جادة بدأها شيخ الطائفة الطوسي رحمته للخروج من النزعة الروائية فنياً لا مضموناً.

يقول الشيخ الطوسي رحمته في مقدمة المبسوط: «إني لا أزال أسمع معاصر مخالفينا من المتفكّهة والمنتسبين إلى علم الفروع يستحقرون فقه أصحابنا الإمامية، ويستزرونه، وينسبونهم إلى قلّة الفروع وقلّة المسائل، ويقولون: إنهم أهل حشو ومناقضة، وإنّ من ينفي القياس والاجتهاد لا طريق له إلى كثرة

المسائل ولا التفرع على الأصول...»^(١).

فالشيخ الطوسي رحمته ينقل تهمة المذاهب الأخرى لنا من كوننا لا يوجد عندنا اجتهاد واستنباط فقهي، لأنّ الفروع التي فرّعناها قليلة جداً، وأننا لا نقول بالقياس، ولذا لا يمكن لتارك القياس الاجتهاد في المسائل الفقهية. هذه هي خلاصة تهمة القوم قديماً لنا في مجال استنباط الأحكام؛ لما عرفت من أن ما عُرف عن أعلامنا آنذاك هو العرض الفقهي بنمطه الروائي.

ثمّ يقول رحمته: «وكنّت على قديم الوقت وحديثه متشوّق النفس إلى عمل كتاب يشتمل على ذلك تتوق نفسي إليه فيقطعني عن ذلك القواطع وتشغلني الشواغل، وتضعف نيّتي أيضاً فيه قلة رغبة هذه الطائفة فيه، وترك عنايتهم به لأنهم ألفوا الأخبار وما رووه من صريح الألفاظ حتّى أنّ مسألة لو غير لفظها وعبر عن معناها بغير اللفظ المعتاد لهم لعجبوا منها وقصر فهمهم عنها...»^(٢).

فالشيخ الطوسي رحمته كان يريد أن يكتب كتاباً يحتوي على الفروع حتى يتّضح للمخالفين أنّ علماء مدرسة أهل البيت عليهم يمتلكون القدرة على الاستنباط والاجتهاد الاصطلاحي وإن لم يؤمنوا بالقياس والاستحسان والمصالح المرسلة ونحو ذلك من الأصول التي بُني عليها فقه أصحاب المدارس الأخرى.

إنّها رغبة جامحة وملحّة تدعوه لبيان أفضليّة علماء مذهب الحقّ في الصناعة الفقهية، ولكن بحسب ما صرّح هو في مبسوطه أنّه كانت تمنعه الموانع التي منها الظروف والأجواء العلمية في زمانه والتي لا تقبل إلاّ متون الروايات، فإذا ما خرج أحدهم عن المتون ولو شكلاً يكون ما جاء به ساقطاً عن الاعتبار.

(١) المبسوط للشيخ الطوسي: ج ١ ص ١ - ٢.

(٢) مقدّمة المبسوط: ج ١ ص ٢.

ثم يقول رحمته: «وكنت عملت على قديم الوقت كتاب النهاية، وذكرت جميع ما رواه أصحابنا في مصنّفاتهم وأصولها من المسائل وفرّقوه في كتبهم، ورتّبته ترتيب الفقه وجمعت من النظائر، ورتّبت فيه الكتب على ما رتّبت للعلّة التي بيّنتها هناك، ولم أتعرّض للتفريع على المسائل ولا لتعقيد الأبواب وترتيب المسائل وتعليقها والجمع بين نظائرها بل أوردت جميع ذلك أو أكثره بالألفاظ المنقولة حتى لا يستوحشوا من ذلك»^(١).

وهذا يعني أنّ كتاب النهاية هو كتاب حديث في واقعه وإن لم يكن في ظاهره كذلك، وأنّه قد حاول الخروج عن ذلك النمط الروائي المحض بمحاولته الجديدة والجادة في كتابه المبسوط.

ومع أنّ شيخ الطائفة الطوسي رحمته قد حاول ذلك ليدفع بأقرانه ومريديه باتجاه العملية الاجتهادية إلا أنّ محاولاته كادت أن تذهب أدراج الرياح حيث بقي من جاء من بعده أسير الأجواء الطوسية - إن جاز لنا التعبير - فلم يحرك ساكناً، وهذا ما يعكس لنا بقوة غياب الروح النقدية آنذاك. ولعل عمق شخصية الشيخ الطوسي وقوة تأثيرها في من جاء من بعده قد لعب دوراً أساسياً في قوقعة الحركة الفقهية آنذاك، وكاد أن يُنقض الغرض لولا مجيء المحاولة الإنقاذية الجادة لابن إدريس الحلبي رحمته^(٢) الذي دفع بالعملية الاجتهادية صوب أهدافها متحملاً أعباء وأصداء المناخات الضبابية التي عادة

(١) مقدّمة المبسوط: ج ١ ص ٢.

(٢) هو الشيخ الفقيه أبو جعفر محمد بن منصور بن أحمد بن إدريس الحلبي (ت : ٥٩٨ هـ) صاحب كتاب السرائر، جمع فيه كلّ أبواب الفقه تحقيقاً وتأسيساً في التفريع على الأصول العامّة في الفقه، مستنبطاً إيّاها من أدلّتها الشرعية، فهو الفاتح لهذا الباب لكلّ من تأخّر عنه، وفي ما يتعلّق بنسبه وارتباطه بالشيخ الطوسي رحمته فقد وقع خلط كبير حيث قالوا إنّ الشيخ الطوسي هو جدّه لأمه، وهذا غير صحيح البتة، ولكنّ الصحيح بحسب التحقيق هو أنّ الشيخ الطوسي هو جدّ أم أبيه.

ما تركها كل حركة تجديدية، ولكنه مجرد جليد، عمره قصير، وأثره قليل.
وهكذا كتب لمحاولة ابن إدريس الحلبي رحمته الحياة والخلود ليكون
المجدد الحقيقي والمؤسس الفعلي للعملية الاجتهادية بمعناها الاصطلاحي
المعاصر.

ولكن - وللأسف الشديد - هذه النقلة الإدريسية أخذت طابعاً سلخفتياً
في ما بعد، ببطء في الحركة وندرة في التجديد، فعانى الفقه الإمامي من ركود
شديد وفقر مدقع حتى انبرى الفقيه المجدد شيخ الفقهاء الشيخ الأعظم
مرتضى الأنصاري رحمته الذي للآن تستقي بحوثنا الفقهية والأصولية من موائده
العلمية الإبداعية.

ثم عاد الفقه يعاني اختناقاً جديداً، يطلب من يقرأ رسومه بروح عصرية،
وكادت أن تحين الفرصة الذهبية على يد الأصولي المجدد والفقيه الفذ السيد
الشهيد محمد باقر الصدر رحمته، الذي قدّم محاولته الرائدة في علم الأصول،
وكاد أن يفعلها في ما هو الأهم من ذلك وهو علم الفقه، فوضع الخطوط
العامة ولكن يد المنية كانت أسرع من ذلك فاستشهد رحمته على يد شرار الخلق
وأخبثهم.

وهكذا بقيت العملية الفقهية التجديدية شبه موتورة تطلب من يحمل
أعباءها بروح تضحية وبقلب شجاع، ومع أننا لا نعدم بين الفينة والأخرى
محاولات طيبة من هنا ومن هناك إلا أنها لا تفي بالعرض، فهي أشبه بقطرات
ماء توضع في فم ظامئ في وسط الصحراء.

وأنا بحسب تبّعي لجميع أساتذتي الأعلام وأساتذتهم من المراجع العظام
وعيون الأمة وقادة المذهب الحق في وقتنا المعاصر لم ألمح في الأفق من
يمتلك تلك الروح التجديدية والشجاعة العلمية بعد السيدين العظمين الفقيه
الأعظم روح الله الخميني رحمته والفقيه البارِع الشهيد محمد الصدر رحمته ومن

قبلهما علامة العصر والفقير الفذ محمد باقر الصدر رحمته الله، لم ألمح في الأفق من بعدهم رحمته الله غير سيدنا الأستاذ آية الله العلامة كمال الحيدري حفظه الله. فعسى أن ينع الله تعالى به الأمة وهي بأمر الحاجة لذلك، وما ذلك على الله ببعيد.

مراتب المنهج الفقهي

١ - المنهج التدريسي الفقهي على مستوى السطوح الأولى

إنّ البحوث الأساسية على مستوى السطح الأول تكاد أن تنحصر في الفقه والأصول والفلسفة، وإنّ الطابع العامّ في هذه المعرفة يكاد أن يدور في دائرة التعريف بالمصطلحات مع مقدار قليل من البحث التحقيقي. أمّا الفقه فيتمثل بكتاب «الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية للشهيد الأول رحمته الله والثاني رحمته الله»^(١). وأمّا الأصول فهي تتمثل بكتابي: «الأصول» للشيخ محمد رضا المظفر رحمته الله و«دروس في علم الأصول» في حلقتها الثانية^(٢) للشهيد الصدر رحمته الله.

(١) الشهيد الأول هو الشيخ الفقيه محمد بن جمال الدين مكي العاملي (٧٣٤ - ٧٨٦ هـ)، قتل ظلماً وصلب عدواناً ثم أحرق جسده الشريف في مدينة دمشق بوشاية زور من أحد الطغام الحاسدين، وأمّا الشهيد الثاني في الشيخ الفقيه زين الدين الجعبي العاملي (٩١١ - ٩٦٥ هـ)، وهو الآخر راح ضحية وشاية من قاضي مدينة صيدا وشي به إلى سلطان الروم فأرسل رجلاً يأتيه به لسمع منه ثم يحاكمه، فجاء به الرجل ولكنه لم يوصله حيناً للسلطان، حيث قتله وقطع رأسه وجاء برأسه للسلطان فأنكر عليه ذلك ثم قتله.

(٢) هنالك من لا يركن إلى هذين الكتابين الأصوليين التزاماً منه بالمنهج القديم حيث يكتفي بكتاب معالم الدين للشيخ جمال الدين الحسن نجل الشهيد الثاني زين الدين العاملي، ونحن لم نذكره باعتبار انحصار دائرة الاستفادة منه كثيراً، حيث أُبدل منذ أكثر من أربعين عاماً بأصول المظفر، إلى أن جاءت حلقات السيد الشهيد الصدر رحمته الله لتأخذ حيزاً كبيراً في الوسط الحوزوي بجهود ثلّة من خيرة تلامذة السيد الشهيد الصدر رحمته الله والذين منهم بل في طليعتهم سيدنا الأستاذ الحيدري.

وأما علم الكلام فيتمثل بكتاب «الباب الحادي عشر»^(١) للعلامة الحلبي، أو بكتاب «مختصر الإلهيات» للشيخ جعفر السبحاني.

وأما الفلسفة فتتمثل بكتابي «تجريد الاعتقاد» للخواجة الطوسي رحمته و«بداية الحكمة» للسيد العلامة محمد حسين الطباطبائي رحمته.

وأما السطح الثاني فيدور بين الفقه والأصول والفلسفة أيضاً، وإن الطابع العام فيها يكاد أن ينحصر بالتعريف بأصل النظريات العلمية في هذه المجالات ومقدار جيد من البحث التحقيقي.

ولا ريب بأن طبيعة وطريقة الأستاذ لها الأثر الكبير على مستوى العرض الإجمالي والتفصيلي للبحوث والتحقيقات العلمية، وسوف يتضح لنا ذلك جلياً عما قريب.

أما دروس هذا السطح، ففقهه ينحصر «بمكاسب» الشيخ الأنصاري بعناوينها الثلاثة، وهي: المكاسب المحرمة^(٢)، والبيع، والخيارات.

وأما الأصول فتتمثل بكتابي «دروس في علم الأصول» في حلقتها الثالثة^(٣)

(١) عنوان الكتاب هو: النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر للعلامة الحلبي رحمته شرح المقداد السيوري، وهو كتاب صغير الحجم عظيم المضامين، أُبدل مؤخراً بكتاب دروس في العقيدة للشيخ مصباح اليزدي أو بكتاب مختصر الإلهيات للشيخ جعفر سبحاني، حيث لم يعد يُدرس إلا نادراً، ونحن إنما أدرجناه لسببين، الأول هو كون السيد الحيدري قد قام بتدريسه، والثاني أرجحية هذا الكتاب على بدائله بحسب ما أفهم.

(٢) يوجد اختلاف بين لدى الأوساط العلمية بين الحوزة العلمية في النجف الأشرف وبين الحوزة القمية، فالأولى تبحث في البيع والخيارات عادة تاركة أبحاث المكاسب المحرمة للطالب نفسه، وأما الحوزة القمية فإنها تبحث في العناوين الثلاثة معاً.

(٣) هنالك من لا يدرس الحلقة الثالثة التزاماً منه بالمنهج القديم المرتب على النحو التالي: معالم الدين ثم الرسائل للشيخ مرتضى الأنصاري ثم كفاية الأصول، أو أصول المظفر ثم الرسائل ثم كفاية الأصول، وهنالك من فصل الكفاية حيث جعل الرسائل متوسطة بين قسمي الكفاية، وهذه التقسيمات الأخيرة موجودة في الحوزتين النجفية والقمية معاً، ولهذه التقسيمات أثر مستقبلي في تحديد الرتبة التدريسية والاجتهادية لأحد الخوض فيها.

للشهيد الصدر رحمته، ثم «كفاية الأصول» للشيخ محمد كاظم الخراساني والمعروف بالآخوند.

وأما علم الكلام فعادة ما يُختصر ببحث الإلهيات بالمعنى الأخص من كتاب «تجريد الاعتقاد» - الأنف الذكر - والذي عُوِّض عنه مؤخراً بكتاب «الإلهيات» للشيخ جعفر السبحاني.

وأما الفلسفة فقديمًا كانت تنحصر بشرح منظومة الملا هادي السبزواري، واليوم قد أبدلت بكتاب «نهاية الحكمة» للسيد العلامة الطباطبائي رحمته.

وحيث إننا بصدد بحث المنهج التدريسي الفقهي فسوف نقف عند شرحه لكتاب اللمعة الدمشقية ضمن السطح الأول، وشرحه لمكاسب الشيخ الأنصاري بعنوانه الأول والثاني ضمن السطح الثاني.

شرح فقه اللمعة والمكاسب

وهنا توجد ثلاثة مستويات، وهي العرض والبيان والمضمون، أما على مستوى العرض فهناك عدة أساليب لشرح المتن الفقهية، منها شرح الموضوع كاملاً ثم تطبيقه على المتن، وعند التطبيق يُذكر الأستاذ بالنكات التي مرّت في الشرح، وهذا أسلوب جيّد إلا أنه عادة ما يكون ما يُفضي إلى غياب بيان أهميّة المفردة في داخل المتن، والاهتمام بالمفردة أمر مهمّ جداً لأنّ المطلوب من الطالب في دراسته العليا أن يُعير اهتماماً كبيراً للمفردة وهو يُطالع ويُحقّق في الآية والرواية.

ومنها الشرح المفرداتي بمعنى أنه يمرّ بالمتن كلمة كلمة موضحاً إياها، وهذا الأسلوب عادة ما يكون ذا تأثير سلبيّ على مضمون المتن، فعادة ما تغيب الفكرة عن الطالب لاشتغاله بالمفردات دون إلفات النظر أو التأكيد على التركيب العضوي الذي تُشكّله تلك المفردات.

ومنها الشرح المقطعي، بمعنى أن الأستاذ يُجزئ المتن إلى مقاطع، وكلّ

مقطع يحمل فكرة أساسية في تركيبية المعنى العام للمتن، ثم يقوم الأستاذ بقراءة المقطع أولاً ثم يبدأ بشرحه شرحاً دقيقاً، وهكذا في المقاطع الأخرى حتى تنتهي التركيبية العامة، وعند الانتهاء من التركيبية العامة يحاول الأستاذ إيجاز الفكرة العامة، ثم تقديم بعض الإضاءات على أهم المفردات والجمل التي تقدّم شرحها.

وهناك أساليب أخرى كشرح المضمون دون تطبيقه وهو الأسلوب المحاضراتي المعتمد في الجامعات الأكاديمية، وهو أسلوب يصلح للمتون السهلة غير المغلقة التي يسهل على الطالب فهمها، ومن الواضح بأن هذا الأسلوب لا يصلح للمتون الفقهية البتة، لأنّ المتون الفقهية عادة ما تكون مغلقة ومضغوطة بشكل يعسر على الطالب فهمها ولو بصورة جزئية، ومن هنا يتضح لنا جانب من المستوى العلمي الذي يكون عليه الطالب في الحوزات العلمية^(١)، الذي عادة ما يجمع بين العلوم المختلفة على نحو التخصص لا الثقافة العامة^(٢).

أما ما كان عليه سيدنا الأستاذ في شرحه للمتون الفقهية فهو الأسلوب المقطعي الذي يُعتبر من امتيازاته، وهو الأسلوب الأكثر نجاحاً كما أنه الأكثر

(١) ما زلت أذكر جيداً كيف أن مجموعة غير قليلة من الأساتذة الجامعيين الذين يحملون شهادة الدكتوراه وخبرة عالية في التدريس كيف كانوا يُقدِّرون ويشيدون بالمستوى العلمي ودرجات الفهم والتلقّي لطلبة من الحوزة العلمية في النجف الأشرف ممن التحق بكلية الآداب قسم الفلسفة، وقد كنت منهم، وأحياناً كان البعض منهم يتجنّب المناقشة معنا، ولا أذكر أبداً أن هنالك مادة أو مطلباً احتجنا فيه إلى الإعادة أو التوضيح، وقد كانت درجاتنا شبه كاملة، في حين إنّ الأعم الأغلب من الطلبة الآخرين كان يعسر عليهم النجاح.

(٢) فهو أستاذ في علوم العربية نحواً و صرفاً وبلاغةً، وأستاذ في العلوم العقلية منطقاً وكلاماً وفلسفةً، فضلاً عن تخصصه الفعلي في العلوم العالية فقهاً وأصولاً وتفسيراً وحديثاً، بل وسيرة أيضاً.

صعوبةً في التهيئة و التحضير، فإنّ تشطير المتن إلى مقاطع متناسقة ومتناسبة ليس بالأمر اليسير.

ولا يخفى على المتخصّص ما يتركه هذا الأسلوب من ترتيب معلوماتي وتنظيم للأفكار المتناثرة، وذلك من خلال إيجاد حلقات الوصل والربط بينها، وكيفية بيان أن المقطع المتقدّم سوف تكمل صورته عند الوصول إلى المقطع التالي أو الأخير، وكيف أن هذا المقطع المتقدّم هو مقدّمة توضيحية للمقاطع اللاحقة.

إنه أسلوب تدرّجي وترتبي في ضبط الفكرة العامة، وهو مع ذلك كلّه لا يغفل أبداً عن بيان مضامين المفردات مستقلةً ومترابطةً.

هذا ما كان عليه السيد الأستاذ في شرحه للمتون الفقهية بل والأصولية معاً على مستوى السطح الأول والثاني.

هذا على مستوى الأسلوب، وأمّا على مستوى البيان فغير خفيّ على المطلع أهميّة البيان في وصول المطالب العلمية للمتلقّي، ونحن بالمشاهدة والمتابعة وجدنا أعداداً غير قليلة من خيرة الأساتذة الفحول ممن وقع في فخّ البيان السيئ أو المضطرب، فتلاحظ انحسار دائرة الحضور لديه بسبب ضعف البيان، فيقصر به البيان في إيصال مطالبة العالية والتي بذل جهداً كبيراً في تحقيقها.

وبقطع النظر عن خلفيات سوء ضعف البيان^(١) أو ضعفه فإنّه قادح

(١) يرى سيدنا الأستاذ أن مرجع ضعف البيان إلى عدم وضوح أصل المطالب وتفريعاتها لدى المتصدّي للتدريس لا إلى سوء التنظيم والترتيب، فهو يرى أن القضية مرتبطة بالوضع العلمي الذي عليه المتصدّي، فالعلاقة بين الوضع العلمي ومستوى البيان طردية، فضعف البيان خلفيته الحقيقية فقدان حلقات الربط بين المطالب العلمية، وهذا فقدان كاشف إنّي عن وجود خلل علمي ومعلوماتي، وليس الأمر كما يرى الكثير من المتصدّين بأن السبب يكمن =

بالوضع العلمي الذي عليه المتصدّي للتدريس، وما يهَمُّنا ما هو عليه السيد الأستاذ في ذلك.

إنَّ حسن البيان وضعفه تقف خلفه عدة عوامل أساسية، أهمُّها :

١ - الأسلوب التدريسي.

٢ - الإجمال والتفصيل.

٣ - مقدار الاستطرادات.

٤ - قوَّة التمثيل.

٥ - ربط المطالب.

٦ - مقدار الحاجة للتكرار.

أمَّا الأسلوب التدريسي الذي اعتمده في تدريس السطوح الأولى والثانية - كما تقدّم - فهو أسلوب الشرح المقطعي وهو الأسلوب الأفضل وله ثمرات كثيرة، منها هو أنه سوف يُسهِّل مهمّة الأستاذ على مستوى البيان، فالأسلوب المفرداتي يُفضي بصورة تلقائية إلى ضعف وقصور في البيان، وهكذا الحال بالنسبة للأسلوب المحاضراتي.

وعليه فما اعتمده السيد الأستاذ في أسلوبه التدريسي سهَّل عليه المهمّة كثيراً، وهذا لا يعني عدم وجود مقوّمات أخرى تُسهم في حسن البيان، فلعلّ من أهمّ المقوّمات الأساسية لحسن البيان هو الانتخاب الدقيق لمواضع الإجمال ومواضع التفصيل، فالإجمال في موضع التفصيل والتفصيل في موضع الإجمال يُسببان خللاً كبيراً في البيان.

= في سوء التنظيم لا في سوء التحصيل، والذي أراه في المقام هو أن السببين معاً يكمنان وراء ضعف البيان، ولا شكّ بأنّ سوء التحصيل لا ينفع معه حسن التنظيم، كما أن سوء التنظيم يخلُّ بحسن التحصيل.

كما أن الاستطرادات الكثيرة هي الأخرى تُسبب خللاً كبيراً في البيان أيضاً، حيث تأخذ مساحات كبيرة من أصل المادة فيكون ضررها أكبر من نفعها.

وأما العامل الرابع وهو قوة التمثيل فهو من الأهمية بمكان لأن الكثير من الطلبة من يفتقد روح التجريد نتيجة ازدياد تعلقاته وأنسه بالأُمور الحسية، ومن هنا نفهم أسباب ضعف التلقّي لدى الكثير من الطلبة في العلوم العقلية نتيجة أنسهم الشديد بالحسيّات، ولعلّ من أهمّ أسباب قوّة الدرس الحوزوي هو اعتماده الكبير على الجنبّة تصوّرية لا التصديقية، والتصوّر مرتبط بالتجرّد، والتصديق مرتبط بالحسّ.

وعليه ينبغي للأستاذ أن يُراعي طلبته في هذا المضمار عندما يريد أن ينقلهم إلى مطالبه الدقيقة التي تحتاج إلى الكثير من التعمّل الذهني، وذلك من خلال التوسل بالأمثلة التقريبية، وكلما كان التمثيل قريباً من روح المطلب العلمي، كان ذلك كاشفاً إنياً عن حسن بيانه.

وأما العامل الخامس وهو الربط بين فقرات المطلب الواحد فإنّه من أهمّ العوامل جمعاً وتفريقاً، وبدونه يفقد الدرس هدفه ويتنفى غرضه.

بعبارة أخرى: بدون الربط الوثيق سوف تبقى فقرات المطلب الواحد أشلاءً متناثرة وجودها ﴿لَا يُسَوِّدُ وَلَا يُغَيِّرُ مِنْ جُوعٍ﴾ (الغاشية : ٧).

وأما مقدار الحاجة للتكرار وهو العامل السادس وليس الأخير فإنّ المبالغة فيه فضلاً عما يُوجده من حالة ملل وضجر فإنّه يُربك صورة البيان الحسن ويجعل الطالب في منأى عن التلقّي، وكلما ضعّف التلقّي بسبب عامل خاصّ بالأستاذ، فهو عادة ما يرتبط بالبيان.

وهنالك عوامل أخرى ذات علاقة ولو نسبية بالبيان، منها التنبيه المتواصل للطلبة بغية الالتفات للدرس، وحسن الصوت ومدى جهوريته، وعدم ترك

الأفكار مبتورة، والتطبيق الصحيح في أثناء قراءة المتن، وأمور أخرى لا يسع المقام الوقوف عندها.

والآن وبعد هذه الجولة التوضيحية لأهمّ عوامل البيان الحسن نعود إلى ما عليه السيد الأستاذ في بيانه التدريسي على مستوى السطحين الأول والثاني^(١).
 أمّا العامل الأول فما تقدّم منا كفيل ببيانه، وأمّا في ما يتعلّق بالإجمال والتفصيل فيكفينا أن نتحقّق من ذلك في أيّ درس تشريحي في اللّمة أو المكاسب حيث سنجد عيّنة واضحة، وهو عادة ما يُعبّر عن ذلك بقوله: نُجيب الآن بنحو الفتوى وسيأتينا التفصيل في محله.

فالفتوى هي تعبير لطيف يُشير به إلى الإجمال بقرينة التفصيل الآتي في محله، وعندما يأتي تفصيل الكلام يعود بالطالب إلى محلّ الإجمال لبيان سرّ الإجمال في ما تقدّم وسرّ التفصيل في ما حان وقته.

ومن امتيازاته في مورد الإجمال هو أنه عادة ما يُشير إلى موضع التفصيل بالجزء والصفحة والسطر، ليترك للطالب المجدّ المثابر ممن لم يكتفوا بالإجمال فرصة العودة إلى التفصيل اختباراً لهم، ولذلك تجد البعض منهم في الدرس اللاحق يطلب توضيحاً لبعض المطالب التفصيلية التي راجعها بنفسه وعسّر عليه فهمها، فيستجيب لهم ولكن بعد انتهاء الدرس، حرصاً منه على عدم نقض الغرض الذي على أساسه أجمل وعلى أساسه فصلّ.

فهو مُراعٍ لموردَي الإجمال والتفصيل بنحو لم أعهد في غيره البتة، ولعلّ هذا العامل يُشكّل حجر الزاوية في تميماته الدراسية للمتون الحوزوية فقهاً

(١) جدير بالذكر أن السيد الأستاذ من الأساتذة القلائل جداً ممّن وفّقوا لتدريس اللّمة الدمشقية والمكاسب المحرّمة والبيع بصورة موثّقة، حيث تحتفظ له المكتبة الصوتية بدورة تدريسية في اللّمة وأخرى في المكاسب المحرّمة والبيع، وهذا يعني أن الفائدة كانت ولا زالت قائمة، جعلها الله تعالى له صدقة جارية.

وأصولاً وفلسفةً وعرافناً ضمن سقفها المناسب لها، بل ضمن سقفها الاستثنائي على الأعم الأغلب. إنه يستغرق وقتاً قصيراً وقياسياً بالنسبة لغيره من الأساتذة ويُضمّنه بالمطالب المكثّفة والمعلومات الغنيّة وبيان ساحر كماء فرات سائغ شرابه.

يُقال بأنّ السيد الخوئي رحمته كان في إجماله غنياً وفي بيانه ساحراً وفي وقته مقتصداً، وهذا ما كان يُؤكّده لنا سيّدنا الأستاذ ووجدنا آثاره في مصنّفاته رحمته ولكننا لم نعايشه عن كثب، ولم نرشف زلال معينه، وكان لذلك الفوت حسرةً لم يحرقنا لهيبتها بعد أن نهلنا من معين الحيدري علماً وفهماً وبيانا عزّ نظيره ^(١).

وأما الاستطرادات الجانبية فإنّها إن وجدت فهي قليلة جداً، وهذا القليل منها يصبّ في صالح بيان مطالبه لا كما يقع فيه البعض حيث تصبّ مطالبه في بيان استطراداته! وأعظم ما في استطراداته هو أنّها تحمل نفساً أخلاقياً تربوياً مؤثراً، وقد كنّا ونحن في محضر درسه نترقّب تلك الاستطرادات الثمينة جداً، والتي طالما كان يُعبّر عنها بكلمته الماثورة: بين قوسين إنّها استفعالات واستنهاضات، وتعويدات ورقيات - إن جاز التعبير - نُحوط بها قلوبنا الصدئة، فتنتفل سابحةً في آفاق علوية غيّبتها عنّا جفوتنا وتمزّع قلوبنا ^(٢).

وأما قوّة التمثيل فإنّها الملمح البارز في جميع شروحاته، ولست أريد أن أقف عند هذا العامل الحيوي كثيراً بقدر ما أريد أن ألفت النظر إلى خصيصة

(١) لازال حسن بيانه هو الحاكم الفعلي في كلّ ما يُقدمه، ونحن لا نعدم توضيح ذلك حتى لغير أهل الاختصاص، ويكفي في ذلك أن نتابع أيّ حلقة - وبلا استثناء - من برنامج المليون في مشاهديه وهو برنامج «مطارحات في العقيدة».

(٢) قال سول الله عليه السلام: «لولا تمزّع قلوبكم وتزيدكم في الحديث لسمعتكم ما أسمع»، انظر: ميزان الحكمة للشيخ محمد الريشهري، تحقيق ونشر دار الحديث، الطبعة الأولى: ج ٣ ص ٢٦٥.

لم ألمسها في غيره البتة بهذه الدرجة والاهتمام، وهي أن جُلّ تمثيلاتهِ كانت في عالم القرآن والسنة الشريفة، فهو ثقليّ التمثيل بما لهذه الكلمة من معنى، وإني أقطع جازماً بأننا لو اقتطعنا من جميع شروحاته بل من نصفها بل من ثلثها ما ساقه في تمثيلاتهِ من الآي القرآني والأثر الروائي وتوضيحاتهما لخرجنا بكتاب جليل في فهم القرآن والسنة الشريفة^(١).

وأما قوة الربط بين فقرات المطلب الواحد فكفى بنا شاهداً على ذلك، ما يتوفّر عليه الطالب المحصل في درسه، حيث لا تقلّ نسبة الفهم عادة عن (٨٠) إلى (٩٠) بالمئة مما قاله السيد الأستاذ الحيدري في محضر درسه، وإذا ما عاد الطالب وراجع ما قاله السيد الأستاذ فإنه سوف يتجاوز نسبة (٩٠) بالمئة، وما ذلك إلا لفاعلية ودور هذا العامل الجوهرية الذي تدور في فلكه العوامل الأخرى لتشكيل لوحة الإبداع في عرض المطالب العلمية، والمسمّاة اصطلاحاً بحُسن البيان.

وأما مسألة التكرار في عرض المطلب الواحد والتي عادة ما تُسبب نوعاً من الملل والضجر، فإنّها - أي: التكرار - وإن كانت موجودة في مُجمل دروسه الحوزوية إلاّ إنّها لا تخرج عن كونها تكراراً صورياً، وذلك لندرة تكرّر نفس المفردات والأمثلة السابقة، فهو - وعادة ما يضطر لذلك بدافع المسؤولية تجاه طلبته - إنما يلجأ للتكرار وبتلك الطريقة غير المملّة؛ لشعوره العميق بضرورة إيصال المطالب كاملة وبكلّ أمانة لطلبته، فيُجند كلّ طاقاته ووسائله للوصول إلى غايته النبيلة، وهو مُلتفت جداً إلى خطورة التكرار وأثره السلبي على تلقّي الطلبة ولذلك يُحاول بدربته وخبرته الطويلتين وفنه البديع وموهبته الصقيلة أن يُجرّد التكرار من كلّ سيئاته ومحاذيره.

(١) وهذا ما اقترحه على طلبته الفضلاء بتولي هذه المهمة التنقيبية والتحقيقية في آن واحد، لإتحاف المكتبة الإسلامية بنموذج جديد من شروحات الكتاب والسنة الشريفة.

هذا ما يتعلّق بالمستوى الثاني وهو ما أسميناه بحسن البيان، بعد أن بيّنا المستوى الأول وهو ما يتعلّق بالأسلوب، لنصل أخيراً إلى الحلقة المهمّة في كلّ ذلك وهي المستوى الثالث، والذي عبّرنا عنه بما يتعلّق بالمضمون، فإنّ فيه تفصيلات كثيرة جداً سوف نحاول إيجازها ولمّ أطرافها وفق ما تقتضيه الحاجة وما يسمح لنا به البحث.

وهنا يُمكن أن نُوجز ذلك بعشرة عوامل، وهي ما أمكننا التقاطه من دروسه الفقهية لمعةً ومكاسب. وبعبارة أُخرى أصحّ وأدقّ: هي ما سمح لنا البحث باستعراضها. أمّا هذه العوامل فهي:

- ١ - تجذير المسائل.
 - ٢ - بيان أهميّة المطالب وما يترتّب عليها من ثمرات علمية وعملية
 - ٣ - مزج العلوم المختلفة في شرح المطالب العلمية.
 - ٤ - قوّة تفكيك مفردات المتن والكشف عن سرّ انتقائها.
 - ٥ - قوّة الحلّ والنقض في محاكمة المتون فضلاً عن شروحاته.
 - ٦ - تقديم البدائل الصحيحة بغية استقامة الفكرة وسلامة الجملة.
 - ٧ - التركيز على ما هو نافع في زوايا المطالب العلمية وإبرازه بقوّة.
 - ٨ - تبيين مطالب الخصوم بدقّة وأمانة وقوّة.
 - ٩ - رفد الفكرة الواحدة ببيانات علمائية عديدة.
 - ١٠ - الدعم القرآني والروائي في شرح المتنون الفقهية.
- وهنالك عوامل أُخرى عزفنا عنها بُغية الاختصار من جهة، والتركيز على ما هو أهمّ من ناحية أُخرى^(١).

(١) وسوف تأتينا في الفقرات القادمة من بحوث المنهج العلمي في العلوم الأخرى مجموعة نكات أُخرى تُسهّم إلى حدّ بعيد في تصوير المحصّلة النهائية لمنهجه العلمي، بحدود فهمنا واطلاعنا، وهو مقدار يسير من ذلك البحر المتلاطم الأمواج علماً وعمقاً وبيانا.

والآن بعد هذا الإجمال في بيان مقومات المستوى الثالث وهو المضمون نأتي على بيان النقاط العشر ببيان شبه تفصيلي، لشعورنا بضرورة الاختصار.

أولاً: تجذير المسائل

تقدّمت الإشارة لهذه النكتة المضمونية في بيان شخصيته العلمية، ونعني بها: إرجاع المسألة المبحوث فيها إلى جذورها التاريخية ومناخات نشوئها، وهذا ما يجعل الطالب على مقربة وبيّنة من أصل المسألة ومقدار التراكمات العلمية التي أحاطت بها من قبل الموافقين والمخالفين.

وهذا الوقوف التأصيلي له ثمرات علمية نفيسة يُدركها أصحاب الفنّ والصنعة، فإنّ السير التاريخي للمسألة العلمية ليس مجرد عملية سردية محضّة، كما هو حال القصص والأحداث التاريخية، وإنما هو عملية تنويهية إلى مستويات الفهم والنضج العلمي الذي مرّ به الأعلام وهم يتناولون هذه المسألة العلمية أو تلك.

ومن خلال ذلك يُمكن للباحث أن يختبر قدراته العلمية وما انقذ في ذهنه قبل الوقوف على ذلك الركّام المعرفي الحافّ بالمسألة الواحدة.

ولا ريب في أنّ هذه الخصوصية تحتاج من الوقت والجهد الكثير من المتصدّي للتدريس لاسيّما في المسائل التي لم يُعرف من القائل بها، وهذا الأمر وإن بدا للوهلة الأولى أن دائرة الابتلاء به محدودة جداً في البحوث الفقهية إلا أنّه منقوض بمتابعة الأقوال وصياغة المسائل، فإنّ الصياغة الفقهية على مستوى المتون - كما تقدّم بنا - جاءت متأخرة عن عصر النصّ لاسيّما في مدرسة أهل البيت عليهم السلام ولذلك فالمسألة قائمة والابتلاء بها واقع، بل هو متواصل تبعاً لتوالد المسائل الشرعية.

وعليه فتجذير المسائل هو بحدّ ذاته يُمثّل مستوى علمياً جديراً بالاهتمام، وجديراً بالمتابعة والمواكبة، ولا يخفى على المطلع حجم المسائل

- كماً ونوعاً - التي غابت جذورها على الباحثين لأسباب مختلفة لا يسعنا الوقوف عندها.

ثانياً: بيان أهمية المطالب وما يترتب عليها من الثمرات

إنّ الهدف التعليمي القريب والمفيد أيضاً هو وقوف الطالب على أهميّة ما يبتغي تحصيله، فالمسألة التعليمية ليست مسألة فوضوية تراكمية تنتهي عند أخذ المعلومة، وإنما هي بناء تربيّ متناسق للشخصية العلمية، ومن هنا تبرز ضرورة بيان أهميّة المطالب العلمية وما يترتب عليها من ثمرات مختلفة ومتنوعة علمية وعملية.

ولا ريب في أنّ هذه التربية العلمية الرصينة ستجعل الطالب المحصل أكثر التفاتاً إلى مطالبه العلمية وأكثر ارتباطاً بها.

إنّ عدم الوقوف على أهميّة المطالب العلمية ومعرفة جدواها وآثارها سوف يُفْرغ المسألة العلمية والهدف التعليمي من محتواه، بل سوف يجعل المتعلم مصداقاً فعلياً مقارباً لأولئك الذين حُمّلوا التوراة ثم لم يحملوها^(١). كما أنّ هذه المعرفة الصورية القشرية عادة ما تُعْرَضُ حاملها إلى مطبّات معرفية ربما تُفْضي به في مناسبات عديدة إلى نتائج لا تُحمد عقبها، أقلّها الوقوع في فخّ الجهل المركّب، وأعظمها الانحراف الخطير والخروج عن الجادة، ويُمكنك إجراء إحصاء لكلّ الذين تخلّفوا عن ركاب الحقّ وعلى مرّ التاريخ فإنك سوف تجد هذه النكته حاضرة بقوة.

ومن هنا نجد السيد الأستاذ شديد الحرص على بيان أهميّة مطالبه العلمية قبل وبعد بيانها وتوضيحها، وشديد الحرص على الوقوف على الثمرات العلمية والعملية القريبة من ذهن المتلقّي ليكون الطالب أكثر وثاقاً وارتباطاً

(١) قال تعالى: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا...﴾ الجمعة: ٥.

بتحصيالاته العلمية ولتجنبيه الوقوع في تلك المطبات التي لا تُحمد عقباه. جدير بالذكر أن هذا الأسلوب القيم يُمكن أن نقرأ من خلاله بُعداً معنوياً رقيقاً وهو جنبه العمل المتماشية مع جنبه العلم، والتي بدونها يصبح العلم وبالاً على صاحبه.

ثالثاً: مزج العلوم المختلفة

وأما مزج العلوم المختلفة وبيان جدوى التحصيل المتنوع الذي يُطالب به الطالب الحوزوي، فذلك إنما يكون من خلال التطبيق العملي له في مزج المضامين المتنوعة وصلقلها في رحي المطلب الواحد، لتتشكّل للطالب رؤية مختلفة في تقليب وجوه المطلب الواحد، وهذه العملية التركيبية تحتاج إلى موسوعية تخصصية^(١) وقدرة عالية على الضبط والربط ودربة وممارسة كبيرة

(١) قيد «التخصصية» في المقام ضروري جداً، فهو قيد احترازي لا بدّ منه لإخراج ما يدّعيه البعض من كفاية الثقافة العامة في العلوم المقدماتية في قراءة النصّ الديني قراءة تخصصية والخروج منه برؤية علمية صحيحة، ومن هنا نفهم الحرص الشديد الذي عليه الحوزات العلمية الشيعية في البناء المقدماتي لطلبة العلوم الدينية، لاسيّما ما كنت ألاحظه بقوة في حوزة النجف الأشرف، حيث يدرس فيها الطالب ثلاث دورات في العربية وأخرى في المنطق، وربما أكثر في مواضع أخرى، إلا أنهم يضعف عندهم الاهتمام بعلوم القرآن والحديث والعقيدة والدراسات العليا في الفلسفة والعرفان النظري، نتيجة تركيزهم الشديد على الفقه والأصول، بخلاف ما عليه الحال في حوزة قم المقدسة التي أولت العلوم القرآنية والحديثية والعقائدية والفلسفية والعرفانية اهتماماً بالغاً، حتى أصبحت لديهم جامعات ومؤسسات عامة وخاصة تعنى بذلك، فالصناعة الفقهية والأصولية في حوزة النجف الأشرف متقدمة نسبياً على غيرها، والامتدادات المعرفية والشمولية والموسوعية التخصصية في حوزة قم متقدمة على غيرها من الحوزات قاطبة، وهذا التنوع المعرفي والتحصيلي ترك آثاراً متفاوتة لعلنا نوفق لإبرازها في دراسة مستقلة، وما يُساعدني على ذلك هو أنني قد درست المقدمات والسطح الأول ونصف السطح الثاني في حوزة النجف الأشرف، والنصف الثاني من السطح الثاني والسطح العالي (البحث الخارج) والتخصص العالي في علوم القرآن في حوزة قم المقدسة.

وخبرة عالية في مزج النتائج المختلفة علماً المتقاربة موضوعاً.

ولذلك نجد من خلال متابعتنا الجيدة للنتاج التدريسي لأساتذتنا وعلمائنا الأكابر أن هذه الخصوصية والفن التركيبي في عرض المطالب العلمية متوفرة عند القليل منهم، وهذا لا يقدر بعلمية أحد منهم، ولكنه ربما يُشكّل نقطة وامتيازاً في مراتب الأعلمية، فالأعلمية لا تقتصر على ما هو شائع منها على ألسنة الناس من الشهود والبيّنة، فتلك مجرد كواشف إنية لا تُؤسّس لشيء من العلمية فضلاً عن الأعلمية.

وعلى أيّ حال، فخصوصية المزج بين العلوم المختلفة في تصوير المطالب العلمية على مستوى السطح الثاني والسطوح العالية تُشكّل امتيازاً واضحاً يعجز عن نيل مراتبه الكثير وإن حاولوا ذلك، وإن كان أصل المحاولة منهم محسوباً لهم.

وفي ما يتعلّق بسيدنا الأستاذ الحيدري فيكفينا من ذلك انتخاب أيّ حصة دراسية له من السطح الأول - اللمة الدمشقية - أو السطح الثاني - المكاسب والبيع - لتقف معنا بصورة حقيقية وتحقيقية مما نُثبته له في المقام، وأمامك العدد الذي لا يُمكن لنا إحصاؤه من طلبته على مختلف المراحل والأعمار ليكونوا شهود عيان وبيّنات صدق على ما يخرج به الطالب من مطالب محكمة ومعلومات جمّة يحتاج منّا جمعها فضلاً عن تحقيقها إلى أيام وليالٍ طوال، وقد نصل وقد لا نصل.

إنّ هذه الخصوصية النادرة التحصيل تكشف لنا بقوة عن مدى الضبط المقدّماتي الذي عليه الأستاذ الموصوف بذلك، وتكشف لنا عن حجم الالتفات والدقّة التي كان عليها الأستاذ في تحصيلاته العلمية السابقة

وجدير بالذكر أن هنالك مجموعة غير قليلة قد حُلّت لهم إشكالاتهم العلمية نحواً ومنطقاً وعقيدة وفلسفة وعرفاناً في دروس سيدنا الأستاذ الفقهية

والأصولية فضلاً عن دروسه التخصصية الأخرى التي لم يُزاحمه فيها أحد من أساتذة الحوزات العربية.

رابعاً: قوة تفكيك مفردات المتن والكشف عن سرانتقائها

ربما يبرع الأستاذ المتخصص في فهم المطالب العلمية الدقيقة ولكنه يعجز أو يتلکأ في تفكيك المتن المراد شرحه، وربما يحصل العكس تماماً، وهذا التفرد في الفهم الرصين دون التفكيك الجيد، والتفكيك الجيد دون الفهم الرصين تجده كثير الوقوع، وهو ما ينسبه البعض إلى مسألة البيان.

وأما الجمع بين الفهم الرصين والتفكيك الجيد والدقيق فله عينات محدودة، ولسنا بصدد تناول أسبابها وطرح سبل علاجها، وإنما نحن بصدد بيان ما عليه الحال بشكل توصيفي.

وهنا أود أن أُبين المراد من الفهم الرصين والتفكيك الجيد والدقيق، فإن حصر الفهم بصورة واحدة عسير، كما أن التفكيك المفرداتي والجُملي للنصّ الديني أو العلمائي لا يأخذ صورة واحدة أيضاً، ولهذا الاختلاف الجيد في نفسه أسباب عديدة لسنا بصدد سردها في المقام، ولذلك سوف نقصر الحديث على بيان ركائز الفهم الرصين والتفكيك الجيد بصورة نظرية.

أما الفهم الرصين فعماده :

١ - القراءة الصحيحة للنصّ والإمام بموقعه التركيبي ضمن ما يلي:

أ - وحدته الموضوعية المعبر عنها بوحدة السياق، فيلاحظ ما يكتنف النصّ المقروء من قرائن وملازمات، سواء ما تعلّق منها بالاقضاء أم التنبيه أم الإشارة، وهذه الرعاية والعناية بوحدة السياق دليل على تكامل ودقة القراءة، ولعلّ من امتيازات المفسّر الكبير الطباطبائي عناية الفائقة بوحدة السياق^(١)،

(١) لقد تمسك السيد الطباطبائي بوحدة السياق في الآيات القرآنية في معظم تفسيره الميزان، =

وسوف تكون لنا وقفة أخرى عند السياق وأهميته عند الوقوف على المنهج العلمي للسيد الأستاذ في مجال التفسير.

ب - البناء العام لموضوعات ومسائل العلم الواحد، وهذا النمط القرائي يحتاج إلى قدرة عالية في التصور والضبط .

٢ - الوقوف على الخطوط البيانية للموضوع، والحدود المنطقية للعناوين الرئيسية.

٣ - الفصل بين البحوث المقدماتية والبحوث الأصلية، فلا يضع أحدهما موضع الآخر.

٤ - الوقوف على النقوض المحتملة والردود الصحيحة لها، لكي لا يتعاطى مع نتائجه بروح الموجبات الكلية.

٥ - التعاطي مع النصّ أو المتن المقروء بحسب جهة الصدور، فالنصّ القرآني غير النصّ الروائي، والنصّ الروائي غير المتن العلمائي التخصصي. ومن الواضح أن جهة الصدور ذات صلة وثيقة بصحة النصّ وعدم صحته، فلا ينبغي التعاطي مع المتن العلمائي وكأنها نصوص شرعية، كما لا يصحّ العكس أيضاً.

٦ - تسجيل نتائج القراءات الأولية (السابقة) ثم مقارنتها بالقراءات الثانوية (اللاحقة) للتأكد من صحة ما تقدّم منه وإضافة النتائج الجديدة^(١)

= حتى أنه قد أشار إلى السياق في سورة النبأ مثلاً إلى أكثر من عشرين مورداً، وهذا ما يكشف لنا مدى أهمية ذلك وضرورة الالتفات، فالسياق على حدّ تعبير الشيخ جواد الأملي هو الهدف الأقصى للآيات. انظر: تسنيم (تفسير قرآن كريم)، للشيخ عبد الله الجواد الأملي، نشر مركز نشر إسرائ، الطبعة الأولى، قم المقدسة: ج ١ ص ١١٢ - ١١٣.

(١) وهذا العمل المضني لا يقوم به إلا الأوحدي من أعلام الأمة ممن جُبلت شخصيته العلمية على فضيلة التحقيق.

وأما التفكيك الصحيح والدقيق فعماده:

١ - وضوح مفردات النصّ في معانيها الأولية (اللغوية)، وفي معانيها الثانوية (الاصطلاحية)، والفصل بين المعاني الحقيقية والمجازية.

٢ - النظر الدقيق في عود الضمائر، وبيان الوجوه المحتملة في صورة اختلاف جهة عود الضمائر.

٣ - التحقيق في أصل المفردات - ما لم تكن قرآناً - في صورة وجود طبعات مختلفة، وهذه النقطة لها صلة وثيقة بالفهم والتفكيك معاً.

٤ - الفصل بين التطبيق والتفكيك، فالأول ليس إلا إجمال ما تقدّم شرحه من خلال المتن المقروء، والثاني هو شرح قائم بنفسه، وإن كان الحاصل عادة بين الأعلام هو الشرح والتطبيق وليس الشرح والتفكيك ثم التطبيق.

إنّ التطبيق هو مرحلة متأخرة عن أصل الشرح والتفكيك، وليس هو تعبيراً آخر عن التفكيك، فإنّ التفكيك يمكن أن يكون طريقة تدريسية قائمة بنفسها وليس حلقة تكميلية كما هو الحال بالنسبة للتطبيق.

وعادة ما يُستعان بالتفكيك أثناء الشرح الأولي للمتن المقروء فيفترق كلياً عن التطبيق، وهذه الفروق الدقيقة تأتي بالدربة والممارسة العملية.

بعد هذه الجولة التوضيحية نصل إلى مرادنا وهو التحقق من هاتين الخصوصيتين، الفهم والتفكيك، هل هما حاضرتان في درس العلامة الحيدري بشكلهما الدقيق أو بنسب معينة؟

أقول: هما حاضرتان في معظم دروسه وبصورة متميزة جداً، وفي صورة فقدان أو ضعف الجنبه التفكيكية فذلك لمقتضيات المادة الدراسية، كما لو كان المتن المقروء ليس متناً درسياً بشكله ومفرداته وإنما هو متن درسيّ بمضمونه، أو أنّه متن درسي على الصعيدين ولكن جملة من عبارات المتن المقروء تقدّم الوقوف عندها في الدروس السابقة، ولذلك فليس من الصحيح

أن يُرتب البعض نتائج مفصلية على حلقات منتقاة من دروسه التخصصية. وهذا هو السبب الرئيسي الذي من أجله لا يرتضي السيد الأستاذ بدخول الطلبة الجدد في وسط شروحاته التخصصية، لأن الحضور المتأخر سوف يخلق للطلاب شبهات كثيرة وإشكاليات تحتاج إلى عودة جديدة إلى أوليات المطالب التي تقدّم الوقوف عندها، بل إنّ الحضور المتأخر سوف ينفي الغرض الحقيقي من أصل الحضور، لأن أصل الحضور قائم على أساس الانتفاع والتحصيل، وهذان الأمران يعسر تحققهما بالحضور المتأخر، وكلما كان الحضور متأخراً، اشتدّت الإشكالية، وكلما كان الحضور غير منتظم اشتدّت وتعمقت الإشكالية، وهؤلاء الذين يرمون السيد الأستاذ بالوقوع في الفهم الخاطئ والتناقضات العلمية هم من رواد الحضور المتقطع أو الحضور المتأخر أو الحضور الانتقائي المبعثر^(١)، ولا شبهة ولا ريب بما يُسببه هؤلاء من أضرار جسيمة لأنفسهم وللصالح العامّ والمجريات العلمية والسمعة الحوزوية، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

(١) البعض كان يحضر لدى السيد الأستاذ بصورة فوضوية جداً أو بصورة رمزية جداً، مثلاً: يحضر لديه شهراً أو أقلّ في الأصول، وآخر في الفقه، وآخر في الفلسفة، وآخر في العرفان، وآخر في التفسير، لكي يتمكن من القول بعدها بأنه من تلامذة السيد الحيدري، وليست المشكلة في مقاصده، فذلك أمر سوف يتكفّل هو بفضحه أمام الملأ وهو يتلو جهالاته عليهم، وإنما المشكلة تكمن في نسبة ما يقوله إلى السيد الأستاذ من مدعيات باطلة قائمة على أساس القراءة الناقصة والحضور الرمزي، فيقول للملأ: قال سيدنا الأستاذ الحيدري كذا وكذا، فيأخذ الناس ما يقوله أخذ المسلمات باعتبار وثاقته عندهم ووثاقة الناس بالسيد الحيدري، وقلّ في الناس من يكون محققاً فيقع البعض في شبهات وإشكاليات، وقد كنت في السابق أعترض في نفسي على رفضه المتكرّر للحضور المتأخر للبعض، ولكنني وجدته مُحققاً عندما ابتليت بذلك في محضر دروسي، ولكنني لا أجد الجرأة بمواجهة البعض، بخلاف ما هو عليه من الجرأة في الحقّ والصالح العامّ للطلاب والمجري العلمي، وكمن من مرة ومرة أقول في سرّي: أين الحيدري من هذا؟! فأتجرّع السمّ مع سبق الإصرار والترصد!

وعلى أيّ حال، فالفهم الرصين والعالي حاضر بقوة في جميع دروسه التخصصية، والتفكيك والتطبيق حاضران بحسب مقتضيات المادة والتمن المقروء.

خامساً: قوة الحلّ والنقض في محاكمة المتون فضلاً عن شروحاته

لا يختلف اثنان في مدخلية الحلّ والنقض في رسم ملامح الشخصية العلمية الرصينة، بل إنهما كاشفان إتيان عن حجم الملكة والقدرات العلمية التي عليها طالب العلم عموماً والأستاذ خصوصاً، بل لا يُتصور تكامل الشخصية العلمية بدون ذلك، ولذلك إذا ما أُريد التلويح بقوة ملكة الاستنباط لأستاذ ما فإنه يُقال عنه بأنه يمتلك قدرة عالية في الحلّ والنقض، ولا ريب أن الحلّ هو الأكثر امتيازاً ومكانة من النقض، فالنقض هو أشبه ما يكون في مرتبته بالجواب المبناي، في حين إنّ الحلّ هو أشبه ما يكون بالجواب البنائي، والفاصلة كبيرة بين الجواب المبناي الشكلي وبين الجواب البنائي المضموني.

والحلّ والنقض قائمان على قدم وساق في جميع بحوثه التخصصية والتي منها أبحاثه الفقهية، حتى على مستوى السطح الأول فضلاً عن السطح الثاني والسطوح العالية.

وهذا الحضور الشديد لهاتين الخصوصيتين في كلّ موضوع تقريباً، والتنقلّ بينهما بصورة استثنائية بصورة يقصر عن وصفها وتصويرها البيان، ما هو إلاّ دليل قاطع على ما يمتلكه السيد الأستاذ من قدرة علمية عالية وملكة استنباط رفيعة، لاسيّما وأن دوائر الحلّ لا تأخذ شكلاً ونمطاً واحداً، وأشدّ ما يُلفت النظر في حلّه لبناءات الخصوم علمياً هو حركته السريعة ومرورته البالغة في تصوير الأقيسة المنطقية البسيطة والمركّبة.

إنها صورة مذهلة لم أجد لها شبيهاً أو نظيراً في ما رأته عينا في الحوزتين معاً، وقد روى لنا أساتذتنا الأعلام عن خصوصية النقض التي كان

يتمتع بها أستاذ الفقهاء و المجتهدين الفقيه الفذ السيد الخوئي رحمته الله وكذلك الفقيه العملاق السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله، إنها صور عظيمة وملكات استثنائية اتّصف بها علماؤنا الأعلام، وإني على بينة من أمري في إثبات ذلك كلّ لسيدنا الأستاذ العلامة الحيدري، وكيف لا يكون كذلك وهو ابن المدرستين والحوزتين معاً.

سادساً: تقديم البدائل الصحيحة

وما نعينه بتقديم البدائل الصحيحة هو ما يُواجهه الأستاذ في قراءة المتون العلمية، حيث يقع أحياناً اضطراب في نظم العبارات تؤثر كثيراً على مجرى البحث، وهذا الاضطراب تجده واضحاً في أكثر من مورد من بحوث المكاسب والبيع، فهي على ما تحمله من تعقيد واضح في مطالبها تحمل تعقيداً آخر يتمثل بالصياغة والنظم، وهذا الاضطراب يحتاج من المتصدّي للتدريس قدرة فائقة في طرح البدائل السليمة بغية استقامة الفكرة وسلامة الجملة، وبقد ما يمتلكه المتصدّي من روح تأليفية وتوليفية عالية فإنه يكون الأقرب إلى إخراج الموارد السيئة النظم في المتون المقرّوة من ذلك.

وهذه الخصوصية الأخرى تلمحها بوضوح في الكثير من شروحاته التخصصية، إنها خصوصية تحتاج من المتصدّي روحاً نقدية عالية، وخروجاً واضحاً عن التقليد الأعمى والتبريرات السمجة المتكلّفة التي لاتزيد المتن إلا تشوّهاً وتعقيداً.

والشيء بالشيء يُذكر، هو أن السيد الأستاذ قد عُرفت عنه تلك الروح العالية في محاكمة المتون، فلا يتوانى في إيقاف الطالب على مواضع القوة فيها ومواضع الضعف، أياً كان صاحب المتن، فلا خصوصية إلا للعلم وحده، ولا كشف عن مواضع الضعف إلا مع حفظ الكرامة العلمية والاجتماعية للماتن، هذا أولاً.

وأما ثانياً فإنه يُسرّي هذه الروح النقدية الرفيعة إلى طلبته بكلّ قوّة، وكأنّ الأمر مقصود له ومدروس منه، وهذه الخصوصية الرفيعة لهي أشهر من نار على علم، يعرف ويشهد بها القاصي والداني^(١)، وكفى بذلك دليلاً.

سابعاً: التركيز على ما هو نافع في زوايا المطالب العلمية

التركيز على ما هو نافع في زوايا المطالب العلمية وإبرازه بقوّة مصحوباً بإشارات خفيفة جداً إلى ما هو فضول في العلم والعمل، تأكيداً منه على هويّة النافع عمّا سواه، وتنبهاً منه إلى عدم الاستغراق في الأمور الجنبية أو التي لا يضرّ العلم والعالم الاستغناء عنها، وما ذلك إلا مصداق لقول أمير المؤمنين عليّ عليه السلام حيث يقول في خطبة يصف بها المتّقين: «غَضُّوا أَبْصَارَهُمْ عَمَّا حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ، وَوَقَفُوا أَسْمَاعَهُمْ عَلَى الْعِلْمِ النَّافِعِ لَهُمْ»^(٢).

وهنا توجد مسألة في غاية الأهميّة وهي عملية تشخيص العلم النافع من غير النافع، وهنا تبرز الاجتهادات والتمحّلات فيضيع الطالب بين زحمة الاجتهادات ومناهات المسائل التي بعضها أقرب إلى الجهالات التي لا تزيد الإنسان إلا بُعداً عن الجادّة والكمال المطلوب منه تحقيقه عقلاً وشرعاً، ولذلك كان وصف المتّقين هو أنّهم أوقفوا أسماعهم على العلم النافع الذي لا يزيدهم من مقصودهم الأسمى إلا قرباً، وكأنّ غير ذلك ممّا يُسمى علماً مجازاً داخل في دائرة التحريم عليهم، وهذا ليس ببعيد عنهم، لا سيّما أنّ الإمام عليّاً عليه السلام قد ألمع إلى ذلك في المقطع السابق الذي حرصنا على تدوينه.

(١) يطيب لي أن أشهد بهذه الخصوصية لأستاذ عرفته وتلمذت على يديه في أصول المظفر ومقدار من فقه المكاسب، وهو شيخنا الأستاذ المثابر نجاح اللامي البغدادي، وفاءً له وتطبيقاً لقوله تعالى: ﴿فَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ وَلَا تَبْخُسُوا النَّاسَ أَمْشِيَاءَ هُمْ﴾ الأعراف: ٨٥.

(٢) شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية: ج ١٠ ص ١٣٢.

ويبقى السؤال مُلحاً: كيف يتسنى لنا فرز العلوم النافعة عمّا سواها؟
وهنا يُمكن الاستعانة بعدة أمور، منها السنّة الشريفة.

عن أبي الحسن موسى بن جعفر، عن آبائه عليهم السلام قال: «دخل رسول الله صلى الله عليه وآله المسجد فإذا جماعة قد أطاقوا برجل، فقال: ما هذا؟ فقيل: علامة، قال: وما العلامة؟ قالوا: أعلم الناس بأنساب العرب ووقائعها، وأيام الجاهلية، وبالأشعار والعربية، فقال النبي صلى الله عليه وآله: ذاك علم لا يضرّ من جهله، ولا ينفع من علمه»^(١).

نعم، لا ينفع من علمه في سيره العلمي وكمالاته المعنوية، وأيّ نفع يُرجى من ذلك وهو مصحوب ببعث التفقه في الدين، ومن سلك طريق التفقه في الدين أيّ وقت سيبقى له لينفقه في تلك الأمور التي لا ترفع جهلاً حقيقياً ولا تجلب له نفعاً ولا شيئاً ذا جدوى؟.

ولكن العلم غير النافع لا ينحصر بذلك، فما هو السبيل للتشخيص، ولكي نكون عمليين جداً ينبغي أن نعلق التشخيص بما هو قريب منّا فهماً وواقعاً.
إنّ أقرب الطرق وأجداها هو الاستعانة بأهل الخبرة في ذلك^(٢)، وحيث إنّ أهل الخبرة كلّ منهم خبير في ما اختص به فسوف تكون دائرة الفرز محدودة بذلك، وكلّما اختص أهل الخبرة بأكثر من علم، توسّعت دائرة

(١) بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار للعلامة الحجة فخر الأئمة المولى الشيخ محمد باقر المجلسي، مؤسسة الوفاء، بيروت، ط ٢ المصححة، ١٤٠٣هـ ج ١ ص ٢١١، الحديث ٥.

(٢) هنالك طرق أخرى عزفنا عن درجها لكونها، مرتبطة بالوضع المعنوي لطالب العلم، منها أن العلوم النافعة لا بدّ أن تكون داخلية في حيز الجادة وموصلة للصراط المستقيم، وحيث إنّ الشيطان قد توعدّ برصد الطرق الموصلة للصراط المستقيم، وهو المحكي بقوله تعالى: ﴿قَالَ فِيمَا آغْوَيْتَنِي لأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ (الأعراف: ١٦) فإنه إذا ما عاش طالب العلم وسوسة وتبعيداً عن مواصلة السير في تحصيل علم فذلك مؤشّر على كون العلم الذي يطلبه علماً نافعاً، والعكس بالعكس.

الفصل، فإذا ما فرضنا أن هنالك أستاذاً متخصصاً في أكثر من علم فينبغي أن يكون هو الأقرب والأدق في التشخيص والأوسع دائرة في الفرز.

فما بالك بمن تخصص بمعظم العلوم والمعارف الإسلامية، فقهاً وأصولاً وكلاماً وفلسفةً وعرفاناً وتفسيراً، وهذا ما هو عليه سيدنا الأستاذ الحيدري.

وبذلك نستخلص أن السيد الحيدري هو الأقرب والأصلح في تشخيص ما هو نافع من غير النافع من العلوم إذا ما قيس بغيره من الأعلام، أو هو من ضمن مجموعة محدودة جداً ممن تربّعوا على أريكة العلوم التخصصية العليا^(١).

وعليه فما قدّمناه في هذا البعد المضموني وهو التركيز على ما هو نافع في زوايا المطالب العلمية نقصده بقوة؛ نظراً لما توفّر عليه السيد الأستاذ من تلك القدرات العلمية والتنوع العلمي في أرفع مراتبه.

فيكون تشخيصه لما هو نافع وتوكيده وتركيزه عليه ليس فضولاً منه وإنما هو نتاج طبيعيّ جداً لخزينته الهائل علماً وتجربة.

ثامناً: تبيين مطالب الخصوم بدقّة وأمانة وقوّة

وأما تبيّنه لمطالب الخصوم بدقّة وأمانة وقوّة، بنحو تكاد أن تجزم معه بأن سوف يتبناها، ثم ينقلب عليها حلاً ونقضاً بشكل يجعلك تُشفق على قائلها، فذلك هو العامل الملاصق لكلّ دروسه، ولكنه يتأكد أكثر في دروس السطح العليا، والتي منها بحوثه الفقهية.

والذي يُساعده على ذلك قوّة بيانه ودقّة استدلاله وجودة عباراته، ولذلك فهو وبحسب فهمي أجده يستعرض مطالب الخصوم بصورة عجز أصحابها عن تصويرها بهذا النحو الدقيق، وكأنّي به يقوم بدورين أساسيين هما:

(١) لا يتجاوزون عدد الأصابع، من قبيل السيد الخميني، والسيد الشهيد محمد باقر الصدر، والسيد الجامع الكامل محمد حسين الطباطبائي، والشيخ الأستاذ المعظم جواد آملّي.

١. عرض مطالب القوم بكلّ أمانة وذلك من خلال قراءة مطالبهم في نفس كتبهم المطبوعة، لا بواسطة نقلها على الأوراق المفضي للوقوع في الخطأ ولو احتمالاً.

٢. سدّ ثغرات مطالب الخصوم وترميمها بنحو يغلق أمام الطالب المحصل - فضلاً عن غيره - أبواب الإشكالات والإيرادات الممكنة والحاضرة سريعاً إلى ذهن الطالب^(١).

فهو لا يحفظ الكرامة الاجتماعية للمستشكل فحسب وإنما يحفظ له كرامته العلمية أيضاً، وذلك من خلال دعم إشكاله وتعميقه، وأحسب أنه قد أخذ هذا الأسلوب السامي علماً وخلقاً من سيده الأستاذ الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله، فنعم الأستاذ ونعم التلميذ.

ولا ريب أنّ هذا الأسلوب كاشف عن قوّة الملكة التي عليه الأستاذ، وهل الملكة إلا ذلك، حيث الفهم الدقيق لكلمات القوم من الفريقين معاً ثم صونها من الثغرات ثم ردّها بنحو يملأنا فخراً واعتزازاً، وكأنني به وهو يصول بين الخصوم في الدليل لفهم تلك الصولات الحيدرية ولسان حاله قوله تعالى: ﴿وَقَدِمْنَا إِلَىٰ مَا عَمِلُوا مِنَّ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَّنْثُورًا﴾ (الفرقان : ٢٣).

جدير بالذكر أنّه يُحاول ابتداءً جهد الإمكان توجيه كلمات الخصوم من خلال إرجاعها إلى مبانيها وإيجاد الأعذار لهم، ولكن هذه التوجيهات لا تمنعه من إبراز الوجه الحقّ في المقام بالحجّة والبرهان، وفي ذلك تأديب لطلبته ومريديه على خلق الردّ على الخصوم العلميين، حيث لا يصحّ توهينهم والظعن بهم، وكلنا يعلم بأنّ ذلك هو خلق أهل البيت عليهم السلام.

(١) واللطف منه هو أنه عادة ما يُعطي الفرصة لطلّابه - بعد إحكامه للإشكال - للتصدي للإجابة، وعندما لا يجد إجابة دقيقة يعود لعرض الإشكال من جديد والتصدي بنفسه للإجابة عنه، وهذا الحال كثير الحصول في بحوثه التخصصية العالية.

تاسعاً: رُفد الفكرة الواحدة ببيانات علمائية عديدة

وأما رُفد الفكرة الواحدة ببيانات علمائية عديدة فذلك ما نلمحه بشكل جيد في المكاسب المحرّمة والبيع، وبشكل منقطع النظير في السطوح العالية، وهذا الأمر فضلاً عن كونه يكشف لنا عن عنايته الفائقة بدرسه وكونه يبذل جهداً كبيراً في متابعة كلمات الأعلام، إلا أن ما يهمنا هو ما يلي:

١ - قراءة متون عديدة لا تقلُّ أهميّة عن المتن المقرؤ، وهذا يعني إيجاد الدربة والممارسة في شخص المتلقّي على قراءة المتون المختلفة.

٢ - التعريف بالمتون الجديدة أو التي لم يعرفها الطلبة الجُدد على العلوم التخصصية، وإبراز نقاط القوّة فيها والضعف.

٣ - إلغاء مناخات الرهبة التي يعانيتها الطلبة من الكتب التخصصية العالية وهم يدرسون في السطوح الأولى، وهذا ما يُعزّز الثقة بأنفسهم ويدفع عجلة قراءتهم التخصصية نحو الأمام.

٤ - تدعيم الجنبّة التحقيقية في الطلبة، من خلال خلق أجواء المتابعة الجادّة وتكليف البعض منهم في تتميم المتابعة من خلال واجبات يومية أو من خلال عرض سؤال جادّ وتخصّصي ثمّ المطالبة بالبحث عن حلول له.

وربّ قائل يقول بأنّ تجميع أقوال العلماء أصبح ميسوراً جداً بعد دخول الكمبيوتر عالم الحوزات العلمية، فأصبحت ضرورة الكمبيوتر كضرورة الكتاب نفسه، وهذا صحيح إلى حدّ ما فيما إذا كان السيد الأستاذ يستفيد من هذا الجهاز العجيب أو أنّه يُكلف بعض طلبته بذلك، ولكن الواقع هو غير ذلك تماماً، لأن السيد الأستاذ لم يقنّن في حياته جهاز الكمبيوتر أبداً ولم يُكلف أحداً بذلك أبداً^(١).

(١) وأحسبه لا يعرف كيفية تشغيل جهاز الكمبيوتر فضلاً عن استعماله، والشيء بالشيء يُذكر =

إنه شيء ملفت للنظر ومحير للعقول، وما ذلك إلا توفيق إلهي لا يناله إلا ذو حظّ عظيم، فالقابلية على الحفظ - كما هو معروف - تتناسب عكسياً مع درجات الذكاء، فالحافضة القوية والاحتفاظ بالمعلومات يجتمعان عادة مع المتوسط في الذكاء فيقال عنه عادة بأنه حفاظ، والشدة في الذكاء يُصاحبها نفور من الحفظ لأن الأذكياء جداً يُركّزون على الفكرة ويعتمدون على ذكائهم في ضبط الفكرة بمفردات لا تكون مطابقة للأصل المفهوم لديهم، وأمّا اجتماع الحافضة المتميزة مع الذكاء الحادّ فهو يمثل استثناء يندر وجوده، وكلّ من عرف السيد الحيدري جيداً سيثبت معي هذا الاجتماع المتميز، وقد تقدّم منّا في سطور شخصيته العلمية إشارات لذلك.

عاشراً: الدعم القرآني والروائي في شرح المتون الفقهية

إنّ الحضور القرآني والروائي المتميز لدى السيد الأستاذ مكّنه من توظيف ذلك الحضور كدعامة متينة في تركيز شروحاته للمتون الفقهية، وهذا التوظيف لا يكون بصورة ثانوية وإنما بصورة أساسية. بعبارة أخرى: إنه توظيف بنحو استدلاليّ متقن ولكنه محدود بحسب طبيعة الدرس وما ينبغي أن يكون عليه، وهذا ما نلمحه بوضوح في المكاسب والبيع، وبقوة في دروسه الفقهية العالية. وهذه هي فضيلة الوقوف

= هو أنه رغم ذكائه الحاد جداً وقدرته العالية جداً على حفظ أرقام التلفونات والموبايلات إلا أنه لا يعرف من الموبايل غير الزرّ الأخضر، وهو للتشغيل، والزرّ الأحمر لردّ الاتصال، وكنا نقول له لا بد لك من جهاز كمبيوتر فيقول: لم يصل بي العجز لأحتاجه، فكلّ ما أريده من آية أو رواية أو مقطع أعرف مكانه في الجزء قطعاً وفي الصفحة غالباً وفي السطر نسبياً، وهذا ما جرّبته بنفسه، فعندما أزره في بيته وأسأله عن رواية أو قول لمتكلم أو فيلسوف أو مُفسّر أو أصوليّ يذهب مباشرة كالبرق فيأتيني بالجزء في طريق عودته - وهي عدّة أمتار - يكون قد فحّ الكتاب ووضع يده على ما أريد، وكنت عندما أتصل به هاتفياً لأسأله عن مطلب قرآني يقول لي تجده في الميزان، الجزء الكذائي، تحت العنوان الكذائي.

على المنابع الأصلية، وأعني بهما: القرآن والسنة. فهو كمفسر متخصص تمكن من توظيف هذا التخصص النادر في الحوزات العلمية في تقليب المطالب الفقهية قرآناً بحسب المورد والحاجة.

وهذا يعني:

- ١ - أنه سوف يُوفّر فرصة العود إلى القرآن الكريم والتزوّد منه.
- ٢ - قرآنة المطالب الفقهية قدر الإمكان.
- ٣ - إلفات نظر المستدلين إلى أدلة أخرى ربما كانوا قد غفلوا عنها.
- ٤ - إخراج المطالب العلمية من حيز العلمانية غير المقطوع بصدوره إلى فضاء العلم المقطوع بصدوره وهو القرآن الكريم.
- ٥ - الرقيّ بالمتن المقروء إلى عوالم القرآن.

وهكذا الحال في التدعيم الروائي، ولكننا نراه - حفظه الله تعالى - معتمياً بالدعم القرآني بصورة آكد، ولذلك أسباب أخرى غير أنسه بالقرآن الكريم وإدراكه العميق بكون القرآن: ﴿... تَبَيَّنَا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهَدَىٰ وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ (النحل : ٨٩)، وهو كونه يلحظ بوضوح ضعف العلاقة بين المتون الفقهية وبين النصوص القرآنية، وهذا ما خلق شبهة وقع فيها جملة من الأعلام فضلاً عمّن دونهم، مفادها هو أن القرآن الكريم لم يتعرض للأحكام الشرعية إلا في موارد ضيقة جداً، وأن هذه الموارد الضيقة والمحدودة جداً قد غُطيت من قبل السنة الشريفة، وبذلك سيؤول الأمر بالقرآن إلى الوجود التشريفي والتميئي، وهذا ما شكّل لنا خسارة علمية عظيمة، فهو التفات كبير منه إلى أصل الإشكالية، بل وقلة النظر القرآني، هذا أولاً.

وأما ثانياً فهنالك سبب عظيم جداً دعاه إلى العناية الفائقة بالنصوص القرآنية وعرضها في وسط البحوث الفقهية، وهو تأصيل هذه البحوث ودفع الشبهة القائمة والمثارة منذ أمد بعيد من قبل خصوم المذهب الحقّ، وهي أن

الفقه الإمامي مرتبط بأشخاص هم غير النبي ﷺ وبذلك لا يبقى فارق بين ما يدعيه الإمامية من ارتباط المذاهب الفقهية السنية بفقهاء عُرفوا بين القرن الثاني والثالث من الهجرة الشريفة، فهم في فقههم أيضاً مرتبطون على الغالب بأشخاص عاشوا في هذين القرنين، وحيث إنهم لا يستوعبون معنى العصمة لأئمة أهل البيت عليهم السلام أو لا يلتزمون بذلك تبعاً لأدلتهم فإن إشكالهم يبقى وارداً أو أن إشكالنا عليهم لا يبقى له مبرر.

وهنا احتاج الأمر إلى خلق طمأنة فعلية ودفع شبح الطعن بالفقه الإمامي أولاً، وثانياً ليبقى ذلك الامتياز التاريخي لفقه الإمامية على ما سواه، وهذا ما سعى له السيد الأستاذ العلامة كمال الحيدري، فما أنبله من هدف، وما أجملها من غاية، وفقه الله تعالى لتتميم ذلك، وكفاه شرفاً وعزة بذلك هو أنه ابتداءً الطريق وعبده لطلبته ومريديه.

٢ - المنهج التدريسي الفقهي على مستوى البحث الخارج

كنا قد وقفنا عن المنهج التدريسي للسيد الأستاذ فقهاً على مستوى السطح الأول والثاني (اللمعة الدمشقية والمكاسب والبيع)، وهو المرتبة الأولى من مراتب منهجه الفقهي، وقد حان الأوان للوقوف عند ما هو أهم من ذلك وهو ما يتعلّق ببحوثه العليا في الفقه الإمامي، والذي يُصطلح عليه البحث الخارج، حيث سنقف هنا عند بحثه الوحيد في المكاسب المحرمة، وقد كانت مادة البحث فيها هي:

أ - كليات المكاسب^(١).

ب - المسكرات المائعة والجامدة^(٢).

(١) مقدّمات أبحاث المكاسب المحرمة.

(٢) المسألة السابعة من أبحاث الأعيان النجسة.

ج - الدم و المنى والميثة^(١).

وقبل الدخول في منهجه التدريسي على مستوى السطوح العالية لاسيما في فقه المعاملات ينبغي التقديم لذلك بما يلي:

أولاً: ينبغي أن يُعلم بأنَّ الشارع المقدَّس بقدر ما اهتمَّ بتنظيم الحياة المعنوية للمكلفين من خلال بيان أحكام العبادات بشكل يقطع عليهم العذر، اهتمَّ كذلك بتنظيم أمورهم الحياتية والتي يمكن التعبير عنها بالأمر المعاملاتية وذلك من خلال بيان أحكام المعاملات.

ومن الواضح جداً أنَّ الجانب المعاملاتي يشكّل عصب الحياة بكلِّ ما تحمل هذه الكلمة من معنى، ومن هنا تبرز أهمية البحث - تبعاً لموضوعه - وحيث إنَّ أصحاب الفنَّ يعلمون جيداً أنَّ موارد البحث المعاملاتي كثيرة جداً ولا يمكن بأيِّ شكل من الأشكال احتواء تلك المباحث وتسييل الضوء عليها جميعاً، فذلك يحتاج إلى عُمُر طويل جداً وتوفيق كبير، لاسيما إذا ما نظرنا إلى مسألة المستجدات التي لا تخرج عن عالم البحث المعاملاتي عادة؛ من هنا كان تقديم البحث المعاملاتي فيه من البعد العلمي الذي يُدرکه أصحاب التخصص العالي جيداً، كما أن فيه فرصاً كبيرة للإبداع الفقهي، وخطوة أو محاولة جادة لمواكبة الواقع الخارجي.

بعبارة أخرى: إنَّ أبحاث المعاملات أكثر حيوية من أبحاث العبادات، بل إنَّ أبحاث العبادات في الأعمَّ الأغلب منها تعتبر من الأبحاث المحترقة التي لا جديد فيها، أو ما تُسمى بالأبحاث الاجترارية التي يندر فيها الإبداع، والأعمَّ الأغلب من المتصدِّين لدروس الخارج فقهاً إذا ما انتهى لرأي مخالف للمشهور فإنَّه لا يُرتَّب أثراً عملياً على ذلك، حيث يختم مسألته بلزوم الاحتياط الذي هو تعبير آخر عن موافقته للمشهور، ولا يخرج عن هذا

(١) المسألة الثالثة والرابعة والخامسة من أبحاث الأعيان النجسة.

الأصل إلا ما ندر، وهذا بخلاف ما عليه الحال في المعاملات حيث يكون الفقيه أكثر التزاماً بنتائج دليل مخالفته للآخرين.

ثانياً: ليس من السهل الخوض في المطالب الفقهية، لاسيما المباحث الاستدلالية الدقيقة، حتى مع توفر أدلتها وموادها الأولية فضلاً عن قتلها أو ندرتها، حيث تتعقد العملية الاجتهادية الاستنباطية في الأبحاث التي تزدحم فيها المسائل وتقل فيها الروايات المعتبرة كما هو الحال في البحث المعاملاتي، بخلاف ما هو عليه البحث في العبادات.

ولذا لم تكن الرحلة البحثية لسيدنا الأستاذ في المسائل الفقهية المعاملاتية سهلة أبداً، بل كانت رحلة مضيئة ومعقدة، ولعل الشيخ الأعظم مرتضى الأنصاري رحمته إنما خلد بكتبه الفقهية النافعة لأنها اقتصر على فقه المعاملات، فكان ذلك ذكاء من الأنصاري رحمته يُحسب له، وقد أنفق الشيخ الأنصاري من عمره الشريف أربعين عاماً في تأليف أهم كتبه المعاملاتية الثلاثة، وهي «المكاسب المحرمة والبيع والخيارات»، التي بلغت من الأهمية القصوى بأن تصدر جميع الكتب المؤلفة في مجالها - قديماً وحديثاً - لتكون المنهج التدريسي الأول على مستوى السطح الثاني، ومن المتون المهمة والمتقدمة على مستوى السطوح العالية.

ثالثاً: إنّ البحوث الفقهية العالية تحتاج إلى أدوات خاصة غير مطلوب توفرها في السطوح السابقة، وإنّ هذه الأدوات الخاصة منها ما يتعلّق بعلم أصول الفقه، ومنها ما يتعلّق بعلمي الدراية والرجال^(١)، أو ما يُمكن تسميتهما

(١) قيل بأن علم الدراية يبحث في متن الحديث، وأنّ علم الرجال يبحث في سنده، ولكن هذا ليس دقيقاً، فالصحيح هو أن علم الدراية هو: «علم يُبحث فيه عن سند الحديث ومثنه وكيفية تحمّله وآداب نقله». انظر: الوجيزة في الدراية للشيخ بهاء الدين العاملي، طبعة طهران ١٣٢١هـ: ص ٥، وأمّا علم الرجال فهو: «العلم الباحث عن آحاد رواة السند على وجه التفصيل =

بفقه الروايات والرجال^(١)، ومنها ما يتعلّق بالوقوف على المباني المختلفة لأعلام الأئمة فقهاً وأصولاً ورجالاً وتقصي كلماتهم والتحقيق في ما يُنسب لهم. فليس للمتصدّي الوقوف على عتبة الدروس التخصصية العليا دون أن يكون مُلمّاً بذلك، لأنّ المتصدّي بحسب الفرض هو بصدد تفصيل الصناعة الفقهية لطلّابه، ومع فقدّه للأدوات الخاصّة للصناعة الفقهية التخصصية لا يكون مُعطيّاً لها، لأنّ فاقد الشيء لا يُعطيه، بل إنّ المستويات الضعيفة وحتى المتوسطة سوف تكون مؤثّرة سلباً على صورة الصناعة الفقهية، وإنّ هذا الضعف سوف يُسرّيهِ الأستاذ لتلامذته بصورة تلقائية.

بعد هذه المقدمات الثلاث نعود لبيان منهجه العلمي على مستوى السطوح العليا في الفقه التي اقتصر البحث فيها عنوان الأعيان النجسة من كتاب المكاسب المحرمة للشيخ مرتضى الأنصاري رحمته، والتي سبق أن درّس متن المكاسب المحرمة كاملاً في مرحلة السطح الثاني كما عرفنا ذلك.

القاعدة الأولى: مدخلية الزمان والمكان

ابتنت انطلاقة الأولى أو قاعدته الأولى في حركته الفقهية على حقيقة علمية تحقيقية تتعلّق بأصل قراءة النصّ الديني وتُمليها وتفرضها الظروف

= جرحاً وتعديلاً، ووثاقة وضعفاً، كما يبحث عن طبقة الراوي وتمييزه عن مشتركاته في الاسم، وبذلك فهو يختلف عن علم الدراية الباحث في الأحوال الطارئة على الحديث باعتبار مجموع السند أو المتن. انظر أصول الحديث وأحكامه في علم الدراية، للشيخ جعفر السبحاني، نشر مؤسسة الإمام الصادق عليه، الطبعة الثانية، ١٤١٩ هـ: ص ١٦.

(١) سوف نحاول الإشارة إلى أهمّ المباني الرجالية للسيد الأستاذ، وطرق اعتماده على الرواية، وإلى أيّ مدى يقبل باصطلاح الرواية الصحيحة والرواية الضعيفة، وماذا يعني له مذهب تصحيح السند عن طريق المتن، والنتائج المترتبة على جمع القرائن، بعبارة أخرى: هل المناط في تصحيح العمل بالروايات سندها، فتسقط الروايات الضعيفة عن الاعتبار، أم المناط يدور حول ما تُشكّله هذه الروايات من قرينة إجمالية تُصحّح العمل بها؟

الموضوعية التي ينبغي أن يكون عليها الفقيه المعاصر، وهي مراعاة عنصر الزمن في قراءة النص، وهذه العصرية لا تعني تطويع النص وفق مقتضيات العصر، وإنما تعني - باختصار شديد جداً - تقليب وجوه النص بضميمة عامل الزمن، وهذه المراعاة لها دواعٍ شرعية.

روى العياشي عن خيشمة قال: «قال أبو جعفر عليه السلام: يا خيشمة القرآن نزل أثلاثاً: ثلث فينا وفي أحبائنا، وثلث في أعدائنا وعدوّ من كان قبلنا، وثلث سنّة ومثل، ولو أن الآية نزلت في قوم ثم مات أولئك القوم ماتت الآية لما بقي من القرآن شيء، ولكن القرآن يجري أوله على آخره ما دامت السماوات والأرض، ولكلّ قوم آية يتلونها وهم منها من خير أو شر»^(١).

وروى العياشي أيضاً عن الإمام الصادق عليه السلام، أنه قال: «إنّ القرآن حيّ لم يمت، وإنه يجري ما يجري الليل والنهار، وكما تجري الشمس والقمر، ويجري على آخرنا كما يجري على أولنا»^(٢).

وفي الكافي عن الإمام الصادق عليه السلام، أنه قال: «﴿وَالَّذِينَ يَصِلُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ﴾؟ قال: نزلت في رحم آل محمد صلّى الله عليه وآله وقد تكون في قرابتك، ثم قال عليه السلام: فلا تكوننّ ممن يقول للشيء: إنه في شيء واحد»^(٣).

إنّ هذه الروايات وغيرها تؤكد لنا هذه الحقيقة الشرعية، وهي أنّ القرآن بسوره وآياته وكلماته غير مقيد بزمن دون آخر، فدائرة الانطباق غير مغلقة على مصداق معيّن، وإن كان من الممكن أن يكون المصداق الأول هو البارز

(١) تفسير العياشي، للنضر محمد بن مسعود بن عياش السلميّ، تحقيق السيد هشام الرسولي، نشر المكتبة العلمية الإسلامية، طهران: ج ١ ص ١٠.

(٢) المصدر السابق: ج ٢ ص ٢٠٢.

(٣) الأصول من الكافي، لثقة الإسلام الشيخ أبي جعفر محمد بن يعقوب الكليني، تحقيق علي أكبر الغفاري، نشر دار الكتب الإسلامية، الطبعة الرابعة، ١٣٦٥ هـ: ج ٢ ص ٢٠٢.

إمّا لحكمة قرآنية أو نتيجة الاستثناس به، فيحصل بذلك نوع من التبادر الذي لا يفي بإغلاق دائرة الانطباق على موارد ومصاديق أخرى.

فالمضامين القرآنية غير محدودة الآفاق، جارية في الخلق مجرى الليل والنهار، أي مادامت السماوات والأرض.

بعبارة أخرى: **إِنَّ كُلَّ آيَةٍ لَهَا بَعْدَ آفَاقِيٍّ وَأَخْرَ أَنْفَسِيٍّ فِي كُلِّ عَصْرٍ وَزَمَانٍ، وَمِنْ هُنَا تَتَّضِحُ لَنَا مَقَاصِدُ أُخْرَى مِنْ قَوْلِ الرَّسُولِ ﷺ فِي وَصْفِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ «فِيهِ نَبَأٌ مَا كَانَ قَبْلَكُمْ وَخَبْرٌ مَا بَعْدَكُمْ»^(١)، وقول الإمام الصادق عليه السلام: «كُتِبَ اللَّهُ فِيهِ نَبَأٌ مَا قَبْلَكُمْ وَخَبْرٌ مَا بَعْدَكُمْ وَفَصْلٌ مَا بَيْنَكُمْ وَنَحْنُ نَعْلَمُهُ»^(٢).**

وقد توهم بعض الأعلام أنّ المراد من قوله ﷺ «وخبّر ما بعدكم» هو الإشارة إلى أخبار النشأة الأخرى مستدلاً بقول أمير المؤمنين عليه السلام: «فيه نبأ من كان قبلكم والحكم في ما بينكم وخبّر معادكم» بأنّ المراد هو النشأة الأخرى في حديث الرسول ﷺ، هذا ما استقر به البعض ثمّ ذكر احتمالين آخرين^(٣)، مع أنّ الرسول الأكرم ﷺ وحفيده الإمام الصادق عليه السلام لم يقصدا ذلك تحديداً. فلو كان المراد من «خبّر ما بعدكم» هو معادنا ونشأتنا الأخرى البرزخية فإنّه لن يكون خبر ما بعدنا وإنّما خبر النشأة الأخرى، هذا أولاً، وثانياً لو كان المراد هو ما أفاده، فإنّه لا يبقى من خبرنا الآن عين ولا أثر.

إنّ هذه الحقيقة الشرعية التي تؤسّسها تلك المضامين الروائية العالية وهي

(١) سنن الدرّامي، عبد الله بن بهرام الدرّامي، نشر مطبعة الاعتدال، دمشق: ج ٢ ص ٤٣٥. وأيضاً: مستدرك الوسائل، للمحقّق ميرزا حسين النوري الطبرسي، تحقيق ونشر مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، الطبعة الأولى، ١٤٠٨ هـ: ج ٤ ص ٢٣٩.

(٢) الاصول من الكافي، المصدر السابق: ج ١ ص ٦.

(٣) انظر البيان في تفسير القرآن، للسيد أبي القاسم الخوئي، نشر مؤسسة إحياء تراث الإمام الخوئي عليه السلام، قم المقدسة: ص ١٩.

- كما أشرنا - استمرار دائرة الانطباق في كل عصر وزمان، لا مناص من الالتزام بها، بل ولنا تسريتها إلى النصوص الروائية بلا أدنى فرق، فإنّ السنّة الشريفة جارية مجرى القرآن، فهي حيّة لا تموت تتجدّد مصاديقها وصورها، سواء كانت السنّة المبيّنة أم السنّة المؤسّسة.

إنّ هذه الحقيقة الناظرة إلى التجدّد في المصداق وليس مجرد تكرّره إنما تعني بالمطابقة مراعاة عنصر الزمن، ومدخلية عنصر الزمن في تحريك النص الديني لا تعني إعطاء صياغات جديدة لنفس النص كما قد يتوهّم البعض وإنما هي مدخلية تنحصر في صياغات موضوع الحكم.

فمثلاً لو اعتبرنا أنّ مناط الحكم في منع التكبّب بالدم والمني والميتة هو عدم وجود منفعة عقلائية معتدّ بها، فإنّ الحكم لا يتصرّف فيه عنصر الزمن البتة، فما دام مناط الحكم متوفراً فالحكم سار، ولكننا لو افترضنا حصول منفعة عقلائية معتدّ بها في أحد هذه الأعيان النجسة كما هو الحال في الدم الذي لا تخفى فوائده الجمّة ومدخليته في إنقاذ النفس المحترمة، حتى بلغ الأمر به في معظم دول العالم إلى فتح بنوك خاصّة به وظيفتها البيع والشراء، وبذلك دخلت منفعة أخرى غير إنقاذ النفس المحترمة وهي توفير مصدر اقتصادي جديد قد يُشكّل حلقة مهمّة في البناء الاقتصادي لبعض دول العالم، وهكذا الحال بالنسبة للمني الذي لم يعد خافياً انتشار بنوكه الدولية من جهة ومن جهة مدخليته الأساسية في الهندسة الوراثية والتحكم في الجينات وغير ذلك مما هو مُعلن عنه في الدراسات التخصصية التي يُمكن مراجعتها في عشرات المواقع الألكترونية (الأترنت).

ففي هذه الأمثلة القريبة إلينا - التي يُمكن التأكد من فوائدها الجمّة بسهولة - سوف نتحرّك بصورة فعّالة في تغيير موضوع الحكم الذي كان مأخوذاً فيه قيد عدم توفر المنفعة العقلائية المعتدّ بها، وبالتالي سوف يكون منع التكسب مرتفعاً بارتفاع موضوعه.

وهناك أمثلة أخرى أكثر خطورة وأهميّة لأنها تتعلّق بسلطات الدولة وحقوق المواطن، من قبيل إحياء الأرض الموات والاستحواذ على كنوز الأرض المتمثّلة بالنفط والمعادن.

يقول السيد الأستاذ في ذلك: «إنّ الإنسان في عصر النصّ كانت قدراته محدودة جداً على صعيد إحياء الأرض واستخراج المعدن فيكون من المعقول جداً تملكه لذلك، أمّا الآن وبواسطة التقنيّات العالية جداً التي يستطيع بواسطتها الشخص الواحد أن يُحيي بلداً كاملاً وأن يستخرج معادن بلد كامل، فهل هذا يعني صحّة تملكه لكلّ ذلك؟

فلو خُلينا نحن والأحاديث، فإنّهم لابدّ أن يملكوا كلّ ذلك، ولكن هل هذا مقبول في زماننا وعصرنا هذا؟ أو أنّه غير مقبول بنكته مدخلية الزمان والمكان في تحديد دائرة موضوعات الأحكام؟

وبذلك تُفتح لنا نافذة عظيمة في الإطلاق والتقييد إذ الزمان والمكان سوف يكونان مقيدين لموضوعات الأحكام، ممّا يعني سقوط مجموعة كبيرة من الإطلاقات عن الحجّيّة، وإذا ما قيل بوجود مطلق فإنّ إطلاقه سوف يكون نسبياً، أي أنّه إطلاق مقيّد بالزمان والمكان، بل سوف تُفتح نافذة أخرى لا تقلّ أهميّة عمّا تقدّم، وهي حلّ مشكلة التعارض بين الروايات من خلال عنصر الزمان والمكان، فإنّ الرواية الواردة عن الرسول الأعظم ﷺ أو عن أمير المؤمنين عليّ عليه السلام يختلف زمانها عن الروايات الواردة عن الإمام الحسن العسكري عليه السلام، ومن الواضح أنّنا لا نريد من التغيّر الحاصل زمانياً التغيّر الجزئي الضيق، وإنّما هو التغيّر النوعي الملفت للنظر، فزمان الإمام العسكري عليه السلام يختلف كثيراً عن زمان الرسول ﷺ، كما أنّ زمان الإمام العسكري عليه السلام يختلف عن زماننا كثيراً بما لا حاجة لإيضاحه»^(١).

(١) من كتابه «مدخل إلى فقه المكاسب المحرّمة»، لم يطبع بعد.

وهذه الفكرة قد سجّلها لنا أستاذه السيد الشهيد الصدر رحمته حيث يقول في كتابه العظيم اقتصادنا عندما يمرّ بالمعادن الباطنة: «إنّ الناس كانوا قد اعتادوا في عصر التشريع على إشباع حاجاتهم، من المواد المعدنية التي توجد على سطح الأرض أو قريباً منه، بحياسة كمّيات من تلك المواد لسدّ حاجاتهم، وكانت الكمّيات ضئيلة بطبيعة الحال، تبعاً لانخفاض إمكاناتهم الاستخراجية والإنتاجية، وهذه العادة التي سمحت بها الشريعة وقتئذ لا يمكن أن تصبح دليلاً على سماح الشريعة بتملّك الفرد لما يحوزه من الكمّيات وإن اختلفت حيازته في الكمّ وفي الكيف عن الحيازة التي جرت عليها عادة الناس في عصر التشريع»^(١).

ولا شكّ بأنّ هنالك أمثلة أخرى كثيرة قد تعرّض السيد الأستاذ لجملة منها في محضر درسه، حيث يقول: «فالغناء - مثلاً - تدخل عنصر الزمان في تحديد موضوعه، حيث كان آنذاك هو الغناء الفاحش المعروف عند أهل الفسق، وكذلك موضوع المثلة التي هي حرام ولو بالكلب العقور، فقد تدخل عنصر الزمان في تحديد دائرتها، فالتشريح - ظاهراً - متضمّن للمثلة، إذ هو يقوم بعملية تشريح الجسد، ولكن لأغراض عقلائية لم تكن موجودة في زمن النصّ، وقد أفتى الكثير من الأعلام بجواز عملية التشريح لما فيها من فوائد طبية وقانونية، بعد أن كانوا يفتون بالحرمة، وبطبيعة الحال إنّ الذين أجازوا عملية التشريح يرون أنّ المثلة آنذاك إنّما هي محرّمة لأنها تحصل بداعي التشفّي، بخلاف ما هو عليه الآن في عمليات التشريح، وهذا يعني أنّ الموضوع قد تغيّر أو أنّ دائرته قد حُدّدت وقيّدت، وهذا كلّه إنّما حصل ببركة عنصري الزمان والمكان، ولا فرق بين تغيّر موضوع الحكم في المثلة

(١) اقتصادنا للسيد الشهيد محمد باقر الصدر، بحث المعادن الباطنة، نشر المجمع العلمي للشهيد الصدر رحمته، الطبعة الثانية، ١٤٠٨ هـ: ص ٥٠٠.

والغناء وبين تغيير موضوع الحكم في النجاسة التي استحالت إلى رماد فصارت طاهرة، غاية ما في الأمر أنّ التغيير في الاستحالة هو تغيير من الداخل، وفي حقيقة الشيء، وأمّا في المثلة والغناء وما شابه ذلك، فإنّه تغيير من الخارج وذلك بفعل الشرائط المستجدة بواسطة عنصرَي الزمان والمكان، وسواء تغيير الموضوع بواسطة داخلية أو خارجية، فإنّ أثر ذلك هو تغيير الأحكام.

ولا يقال إنّ ذلك يتنافى كلياً مع قول الإمام الصادق عليه السلام : حلال محمد حلال أبداً إلى يوم القيامة وحرامه حرام أبداً إلى يوم القيامة^(١)، فإنّه يقال بأنّ هذا مجرد توهم، إذ إنّ القائلين بأثر الزمان والمكان لا يقصدون من ذلك تغيير الأحكام مباشرة، فمجال بحثهم ليس هو الأحكام وإنّما هو موضوعات الأحكام، ولذلك فإنّ الحلال كان وسيبقى حلالاً إلى يوم القيامة إذا بقي موضوعه، والحرام كان وسيبقى حراماً إلى يوم القيامة ولكن مع بقاء موضوعه أيضاً، فلا يوجد متقول واحد يقول بأنّ تغيير الأحكام حاصل مع بقاء الموضوعات على ما كانت عليه، فإنّ القائل بذلك - على فرض وجوده - يكون قد تصادم كلياً مع ذلك الحديث الشريف، فلا يذهب عليك ذلك.

إذن فالحرمة والحلية باقيتان إلى يوم القيامة، ولا كلام في ذلك، ولكن من قال إنّ موضوعاتهما باقية إلى يوم القيامة؟ فالحديث يقول حلال محمد وحرام محمد، ولم يقل موضوع الحلال وموضوع الحرام باقيان إلى يوم القيامة.

ولا يقال بأنّ هذا ليس جديداً لدخوله ضمن الأحكام الثانوية، أي أنّه بالعنوان الأولي كان حراماً، ولكنّه صار بالعنوان الثانوي حلالاً، من قبيل أحكام الضرورة والاضطرار.

فإنّه يقال إنّّه ليس كذلك، بل هذا توهم آخر، إذ المراد هو إنشاء أحكام

(١) أصول الكافي، مصدر سابق: ج ١ ص ٥٨ حديث ١٩.

أولى، فالمخصّص للعامّ والمقيّد للمطلق لا يعتبر حكماً ثانوياً وإنّما هو إنشاء حكم أولي، وحاله حال أي حكم أولي آخر، وهذا ليس مشابهاً للأحكام الثانوية والناشئة بفعل الاضطرار. فشرب الماء النجس حرام ويبقى كذلك إلى يوم القيامة وعندما يأتي المضطر فيشرب الماء فإنّ حكمه يتغيّر إلى الجواز وربّما إلى الوجوب لو توقّفت حياته على شربه، وهذا كلّه مع بقاء الماء على نجاسته فالاضطرار لم يغيّر من الموضوع شيئاً، وهنا يصحّ القول إنّ الماء النجس بالعنوان الثانوي - وهو عنوان الاضطرار - صار جائزاً، ومن الواضح أنّ هذا غير ما نحن فيه، فما نحن فيه هو تغيّر موضوعات الأحكام، وقد قلنا إنّ لا فرق بين ما نحن فيه وبين انقلاب أو استحالة بعض الموضوعات إلى أشياء أخرى بفعل تغيّر داخلي^(١).

هذا من أهمّ التصويرات الفعلية في مدخلية الزمان والمكان في حركية الأحكام، وهناك صور أخرى تدخل في التوسعة بنفس الموضوع والعنوان لا بتضييق مصاديقه، من قبيل إطلاق عنوان السارق على الحكام ولزوم إقامة الحدود الشرعية عليهم، وهذا ما كان يذهب إليه السيد الخميني رحمته الله حيث كان يُطالب بإقامة حدّ السارق على شاه إيران لأنه السارق الأكبر في البلد، وأمّا أوّلك البسطاء السدّج السارقون ظاهراً المسروقون واقعاً فهم مجرد ضحية للسارق الأكبر اضطرّهم العوز والبطالة لذلك، ولذا فهم مرفوع عنهم حدّ السارق.

إذا اتّضح ذلك فإنّه ينبغي أن يُعلم بأنّ هذه القاعدة الأولى ذات أثر عظيم جداً على العملية الاجتهادية، بل وتحديد الفقيه الأعلم أيضاً. يقول السيد الأستاذ في هذا المضمّار: «ومن هنا ينبغي - بل يجب - أن يكون المجتهد عالماً بأمور زمانه، فإنّ الاجتهاد الاصطلاحي في الحوزات

(١) من كتابه «مدخل إلى فقه المكاسب المحرّمة»، لم يطبع بعد.

العلمية غير قادر على إدارة الحياة، لأنّ الاجتهاد التقليدي قائم على أسس والحياة قائمة على أسس أخرى.

هذا ولعلّ من الثمرات المترتبة على تبني مدخلية الزمان وعدمه هو ما يتعلّق بمسألة تقليد الميّت ابتداءً وبقاءً، فبناءً على المنهج التقليدي سوف لا يبقى دليل على عدم جواز تقليد الميّت، لأنّ المفروض هو فهم ما هو موجود في الروايات والآيات بشكل دقيق ولا علاقة للزمان والمكان في تحديد دائرة موضوعات الأحكام وفي عملية الاستنباط، وهذا بخلاف ما لو اشترطنا مدخلية الزمان فإنّه بناءً على ذلك سوف لا يجوز تقليد الميّت ابتداءً وبقاءً، والنكته واضحة في المقام، وهذا الحكم سار في مسألة تقليد الأعم، فالأعلم قبل عقد أو عقدين من الزمن هو غير الأعم في الوقت الحاضر لنفس النكته الآنفة الذكر، وبذلك يتبين لنا مقدار ما تتركه مدخلية الزمان والمكان في استنباط الأحكام وواقعية المستنبط»^(١).

هذان التصوّران - التضييق في دوائر المصاديق والتوسّع في دائرة العنوان الواحد - حاول السيد الأستاذ أن يتحرّك فيهما في أكثر من مورد من موارد المكاسب المحرمة.

ويعتبر السيد الخميني رحمته الله من أبرز الفقهاء المتأخّرين الذين اهتموا بمدخلية الزمان والمكان في عملية الاجتهاد ونظّروا لذلك، حيث يقول: «إنّ لعاملي الزمان والمكان أثرهما الفاعل في حركة الفقه، والاجتهاد الجوهري يتغيّر بتغيّر هذين العنصرين»^(٢).

إذن فالقاعدة الأولى التي انطلق منها السيد الأستاذ في بحوثه التخصصية العالية هو النظر الجدّي إلى مدخلية الزمان والمكان، وهذا النظر الجدّي يكاد

(١) من كتابه «مدخل إلى فقه المكاسب المحرّمة»، لم يطبع بعد.

(٢) راجع صحيفة نور: ج ٢١ ص ٩٨، وأيضاً مقدّمة تحقيق الاجتهاد والتقليد للسيد الخميني رحمته الله.

أن يكون معدوماً تماماً في الأوساط العلمية الدينية، وكأنّ تجريد النص من قرائنه الحالية وسلب تأثيرات العوامل الزمكانية هو الأصل المعمول به.

يقول السيد الأستاذ في ذلك: «ولعلّ هذا التجريد للنصّ وعزله عن العوامل التي قد تكون دخيلة في فهمه يمكن أن يعدّ من أهمّ المسلمات والأطر الفقهية التي لم يقع فيها كلام عند أحد من علمائنا المتقدمين والمتأخّرين، بل كان هناك اتفاق قطعي من جميع فقهاء الطائفة - على اختلاف مشاربهم ومبانيهم الأصولية والفقهية - على أن الأصل في هذه النصوص عدم مدخلية تلك الشرائط الزمانية والمكانية التي صدر النصّ فيها. والشاهد على هذه المقولة أننا لا نجد فقيهاً حاول أن يفهم النصوص الواردة عن الرسول الأعظم والأئمّة الأطهار من خلال الأوضاع الاجتماعية والشرائط الاقتصادية، ولهذا لا يدخل أيّ فقيه في حسابه أثر الزمان والمكان في فهم النصّ الشرعي.

ومن هنا نجدهم يوقعون المعارضة بين نصّ صدر في القرن الأوّل مع نصّ آخر صدر في القرن الثالث، ويقطعون النظر عن التطوّر الهائل الذي حصل في الحياة الاجتماعية والاقتصادية، والعلاقات التي كانت تربط بعضهم ببعض، إضافة إلى التطوّر الفكري العظيم الذي وصل إليه المجتمع الإسلامي من خلال دخول منظومات فكرية وفلسفية واجتماعية متعدّدة، وهذا إن دلّ على شيء فإنّما يدلّ على عدم مدخلية تلك الظروف والعوامل في فهم النصّ وإلاّ لو كان للزمان والمكان أيّ أثر في فهم النصوص الشرعية لكان بالإمكان أن يقال: إنّ لا تعارض بين هذه النصوص لاختلاف شرائطها الاجتماعية والفكرية، وكان ينبغي - بدل أن نوقع التعارض بينها - أن نرجع إلى الظروف الزمانية والمكانية التي صدر النصّ فيها. وحينئذ لو ثبتت وحدة الظروف والشرائط لوقع التعارض وإلاّ فلا.

والواقع: إنّ تجريد النصوص عن الزمان والمكان الذي صدرت فيه وعدم إدخال الخصائص التي تحكم عصر الصدور وعزل النصّ عن العوامل التي قد تكون دخيلة فيه والقول بالتعميم، يعدّ من أهمّ المسلّمات والمرتكزات الفقهية التي بقيت تحكم علم الأصول والفقه إلى يومنا هذا مع كلّ التغيرات والتطوّرات الأساسية التي مرّ بها هذان العلمان والمراحل المتعدّدة والأشواط الطويلة التي قطعها حتى انتهى إلى ما هو عليه في زماننا الحاضر^(١).

القاعدة الثانية: مدخلية المتن في تصحيح السند

ما تقدّم في القاعدة الأولى كان من حيث المتن بالنسبة للنصوص الدينية، وأمّا من حيث السند فإنّه انطلق من قاعدة تُشكّل حلاًّ جذرياً للروايات الضعيفة السند التي كثيراً ما تقع في الطريق، فهو وإن لم يهمل أهميّة البحث السندي إلاّ أنّه لم يطلق له العنان ولم يجعله السيف الحاكم على المتون الروائية، وإنما حاول أن يقلب المعادلة رأساً على عقب في جملة من الموارد، حيث جعل المتن هو الحاكم على طبيعة السند، كما أنّه حاول في موارد أخرى أن يوازن بين أهميّة السند والمتن معاً عندما تضيق موارد الروايات في الموضوع الواحد.

توضيح ذلك:

أمّا بالنسبة لأولوية المتن وحاكميته فذلك يتجلّى بوضوح عند مجيء عدد غير قليل من الروايات في المورد الواحد حيث يُصادف أن تكون جميعها مخدوشة من جهة سندها وواضحة من حيث دلالتها، فإنّه يسعى من خلال تجميع القيم الاحتمالية من مجموع تلك الموارد ليتشكّل لديه القطع أو الاطمئنان - على أقلّ التقادير - المصحّح للعمل بها.

(١) انظر كتاب لا ضرر ولا ضرار، من أبحاث آية الله العظمى السيد الشهيد محمد باقر الصدر، تأليف السيد كمال الحيدري، نشر دار فراق، الطبعة الثانية، ١٤٢٣ هـ: ص ٥٩.

فهو لا يقطع النظر عن الرواية بمجرد ثبوت ضعف سندها، وذلك لأن قراءته للروايات مجموعية وليست فردية، ولهذه القراءة التحقيقية آثار كبيرة على نتائج العملية الاستنباطية، فهو مثلاً لا يُسلم ابتداءً عند وقوع التعارض بين الرواية الصحيحة السند والروايات الضعيفة السند بأرجحية الرواية الصحيحة على الضعيفات السند، وإنما يبدأ برحلة تحقيقية تنقيبية في المتون بحثاً عن القرينة القطعية أو ما تورث الاطمئنان، فإذا أثمرت تحقيقاته عن قرينة كهذه فإنه ينظر بعدها في حقيقة التعارض ليقرر أرجحية أحدهما أو القول بالتساوق في صورة استقرار التعارض لينتهي إلى الأصول العملية.

وأما بالنسبة للموازنة بين أهمية السند والمتن معاً، فإنه في المورد الذي لم ترد فيه سوى روايات قليلة جداً بحيث يُدرك معها بأن السند له أرجحية واضحة فإنه يُقدم تحقيقاته في المتون المتاحة له ثم يُبين مستويات الضعف السندي التي عليها الروايات المبحوث فيها.

ولئن صحَّ ما يُقال بأن الطعن في المتون الصحيحة حيلة العاجز فإنه يرى بأن الطعن في المتون العديدة ذات الموضوع الواحد لمجرد ضعف سندها هو أيضاً من حيلة العاجز، بل هو أكثر عجزاً من السابق.

بعبارة موجزة: إنه يُعطي الأولوية للمتون في تحديد مصير الروايات الضعيفة السند^(١)، ولا يجعل السند هو الحاكم الأول والأخير في المقام.

جدير بالذكر أنّ هذا التبنّي المثمر قد رفع إشكالية عدم وجود الثمرات

(١) ما أزال أذكر كلمة أستاذنا الفقيه المحقق مصطفى الهندي حيث كان يقول لنا في محضر درسه - خارج فقه الحج - بأنه لا توجد عنده رواية ضعيفة السند وأخرى صحيحة السند، وإنما عنده متن صحيح وآخر غير صحيح، فالحاكمة للمتنبس وليس للسند، وهذا المبنى أوّل من تبناه هو السيد كاظم اليزدي صاحب العروة الوثقى، والذي صحّح في ضوء ما تبناه العمل بالرواية التي تصدرت بحث المكاسب المحرمة التي غلب على الفقهاء عدم العمل بها.

العملية في بحث الروايات الضعيفة السند باعتبار أنّ النتيجة النهائية معلومة مسبقاً، وقد كان هذا الإشكال يُسبّب للطلبة المحصّلين اختناقات وضجراً، فبعد أن يُنفق أستاذ البحث الخارج دروساً عديدة في تحقيق الجانب الدلالي للروايات الضعيفة السند والتي عادة ما تنتهي إلى نتائج إيجابية واضحة إلا أنه وبصورة مثيرة للدهشة يعود ليقول لطلبته بأنه مع ذلك فإنه لا يُمكن الركون إلى هذه الروايات نظراً لضعف سندها، وهذا هو معنى فقدان البحث للثمرة العملية المرجوة في كلّ بحث فقهي، لأن البحث الفقهي هو ليس بحثاً كلامياً أو فلسفياً لتتوقّف فيه على الثمرة العلمية فحسب.

فما يقوم به السيد الأستاذ في القاعدة الثانية في وظيفته الفقهية - فضلاً عن كونه يُضيق من دائرة إسقاط الروايات الضعيفة السند - فإنه يُوفّر للبحث العلمي التخصصي ثمرته العملية لاسيّما في علم تُرجى فيه الثمرات العملية أكثر بكثير من الثمرات العلمية، وهو علم الفقه، أو العملية الاجتهادية الاستنباطية التي ترسم للإنسان المكلف المناخات أو الظروف الشرعية لكلّ حركاته وسكناته.

القاعدة الثالثة: تحقيق كليات المسائل

أمّا القاعدة الثالثة فتكمن في بحثه الدؤوب عن كليات المسائل قبل الدخول في تفصيلاتها، وهذا قلماً يُلتفت إليه، ففي بحث المكاسب المحرمة كان شروعه على غير ما هو مشهور لدى الأعلام الذين يشروعون عادة بأبحاث النوع الأول من المكاسب المحرمة وهو الأعيان النجسة فيدخلون في المسألة الأولى منه وهي «المعاوضة على بول غير مأكول اللحم»، وأمّا مقدّمات أبحاث النوع الأول فإنّها لا تلقى عناية معتدلاً بها، وكأنّها بحوث ترفية أو هامشية.

وهنا في هذا الغياب البحثي حاول السيد الأستاذ أن يستفيد من تلك

المقدمات التي درجها الشيخ الأنصاري في مكاسبه للبحث عن قاعدة كلية في صورة ثبوتها تختصر على الباحثين الخوض في جزئيات المسائل الثماني من النوع الأول من المكاسب.

فهو كان بصدد تحقيق هذه القضية الكبرى وهي: هل يجوز التكسب بما هو عين نجسة، بغض النظر عن كون تلك العين النجسة دماً أو خمرًا أو ميتة؟ فإذا ثبت الجواز من رأس فإنه سوف يتتفي البحث في جميع تلك التفصيلات المذكورة في أبحاث النوع الأول من المكاسب المحرمة، لأن نجاستها ليست مانعة من التكسب بها وفقاً للكلية المتصيِّدة من الأدلة الشرعية، و أمّا إذا لم تثبت تلك القضية الكبرى فإنه يُصار إلى البحث في تفصيلات تلك المسائل.

وهذه الكلية يُمكن بحثها من زاويتين، من زاوية الجواز فتكون كما تقدّم، أو من زاوية التحريم فتصاغ الكلية على النحو الآتي: هل يحرم التكسب بالأعيان النجسة، فإن ثبتت الحرمة على نحو الموجبة الكلية فإنه لا تبقى من تلك المسائل سوى البحث الصغروي، أي إثبات كون الدم نجساً ليندرج تحت تلك الكلية المانعة، و أمّا إذا لم تثبت تلك الكبرى فإنه لا يبقى معنى إلى بحث خصوصية النجاسة كمانع شرعيّ من التكسب في تلك المسائل الثماني، فيصار إلى البحث عن موانع أخرى، فإذا كانت الموانع الأخرى تنحصر بانعدام الفائدة العقلائية المعتدّ بها فإنّ البحث سوف ينفتح على مصراعيه لتخرج بالنهاية معظم الأعيان النجسة عن الموانع الشرعية، وبذلك يصحّ التكسب بها.

إنها محاولة جريئة جداً في قراءة النصوص الدينية تبني على الرؤية الواقعية التي تدخل عنصري الزمان والمكان كعاملين فاعلين في النتائج الفقهية، ولكي لا نترك مجالاً للشبهة نكرر على القارئ بأن المسألة تتعلق في

موضوعات الأحكام توسعة وتضييقاً وليست بنفس الأحكام، ولا ينبغي إغفال ذلك.

جدير بالذكر أن البحث في هذه القضية الكبرى قد استغرق منه نصف عام دراسي، أي ما لا يقل عن ثلاثة أشهر متواصلة، فإذا استحضرننا بأنه يقدم في الدرس الواحد مادة درسين وأحياناً أكثر من ذلك، وأن زمن الحصّة الواحدة لا يقل عن خمسين دقيقة، فإننا يمكننا القول بأن البحث في تحقيق تلك القضية الكبرى استغرق ما يُعادل ستة أشهر دراسية أو أكثر من ذلك بقليل.

و أمّا النتائج البحثية في تلك القضية الكبرى فتركها للقارئ المتخصص حيث سيجدها كاملة محفوظة في الأشرطة الصوتية أو الأقراص الكمبيوترية كدروس متسلسلة، وهي في طريقها للخروج إلى النور ككتاب مستقل يُمثل الجزء الأول من أبحاث المكاسب، والمظنون هو أنه سوف يخرج تحت عنوان «مدخل إلى فقه المكاسب المحرمة».

القاعدة الرابعة: أولوية النص القرآني والاهتمام البالغ بالنصوص القرآنية

كرّس السيد الأستاذ كل طاقاته الاستنباطية والتحقيقية في قراءة النصوص القرآنية، فتجده وهو يُحقق فيها وكأنّ الدليلية منحصرة بذلك، وهذا سمت البحثي التحقيقي القرآني نادر جداً في البحوث الفقهية التخصصية، حيث اعتاد الفقهاء الأعلام على التركيز على المتون الروائية.

ولعلّ هذا التوجه الروائي هو الذي لم يُنمّ الحسّ التفسيري أو لم يُبرزه بشكل يُناسب مكانة القرآن الكريم، في حين تجد المهتمين بتفسير القرآن الكريم كالسيد الأستاذ يعكسون ذلك بقوة على بحوثهم التخصصية، وهذا وإن كان متفاوتاً في البحوث الفقهية إلا أنه لم يتأثر كثيراً بالنزعة الروائية حيث تجده يوازي بين الأدلة القرآنية والأدلة الروائية، ويحرص كثيراً على

إبراز الأدلة القرآنية من خلال عناوينها والتركيز عليها، هذا أولاً.
وثانياً إنّ الذي يهتمّ بالتفسير على نحو التخصص تجده عندما يتناول الأدلة القرآنية في الأبحاث الفقهية يختلف كثيراً عمّن لا يملك ذلك التخصص، وهذا التخصص سوف يترك أثراً كبيراً على قراءة النص القرآني، وهو ما يُؤثر على النتائج الفقهية.

و أمّا ثالثاً فإنّ المهتمّ بالتفسير على نحو التخصص سوف تكون أبحاثه القرآنية الفقهية تحقيقية من الدرجة الأولى وأنها الوحيدة التي يمكن وصفها بأنها بحوث مقارنة، فكما يُوجد فقه مقارن وأصول فقه مقارن فهنالك تفسير مقارن، وهنا يتأكد التخصص في علم التفسير، ولست أدري كيف يُمارس الفقه المقارن دون وجود تخصص حقيقيّ في علم التفسير ودون وجود دراية واضحة في التفسير المقارن.

القاعدة الخامسة: العلاقة بين العرف والأحكام

أعني: رعاية العلاقة بين العرف والأحكام الشرعية، فهنالك من يُسرّي أحكام وضوابط مجموعة غير قليلة من القواعد العقلية إلى الصناعة الفقهية، ومن الواضح بأن جميع القواعد العقلية مبنية على اللحاظ الدقي، في حين إن الملاحظ على الأحكام الشرعية هو الرعاية الواضحة للعرف، والعرف يتحرّك في ضوء المسامحة لا اللحاظ الدقي، ولو كانت الأحكام الشرعية قد لُوْحظ فيها الجانب العقلي الدقي لعجز معظم المكلفين عن أداء تكاليفهم. فغسل الوجه - على سبيل الفرض لا الحصر - لو روعي فيه الجانب الدقي العقلي الذي يُفرّق بين البحر قبل أخذ قطرة ماء منه وبين البحر نفسه بعد أخذ القطرة منه فإننا سنجد عجزاً واضحاً في تحقيق غسل الوجه.

ومن هنا كان لحاظ الشارع المقدس لحاظاً قريباً من العرف، ولكن ينبغي أن يُعلم بأنّ هذا اللحاظ العرفي لا يُراد به الأخذ بجميع المسامحات العرفية،

فالكلام في أصل الحركة العرفية وليس في مصاديقها.

إنّ اللحاظ العرفي إنما يتعقد على الفقيه إذا كان الفقيه مهتمّاً بالأُمور العقلية، وقد كان المتوقع من السيد الأستاذ الوقوع في هذا الشَّرْك بعد أن كان قد استغرق كثيراً في دراساته العقلية المعمّقة، ولكننا وجدناه عرفياً وكلاسيكياً في هذا المجال وكأنه لم يدخل عالم العقليات البتّة.

إنّها عملية فصل يصعب تصوّرها فضلاً عن وقوعها، ولكنه أثبت للمتابع لحركته العلمية عكس ما هو متوقّع منه، بل إنه كان في أكثر من مناسبة يُوجّه نقوداته العلمية الرصينة للذين يزجّون بالقواعد العقيلة في البحث الفقهي التخصصي.

ولكن هذا الفصل الجدّي والمراعاة الفعلية للنزعة العرفية في الأحكام الشرعية لم يكن على حساب إبراز دور العقل في فهم النصّ الديني وفي التحليلات الفقهية والانتقال إلى المناخات الصحيحة التي ينبغي أن ينبثق منها الحكم الشرعي والصناعة الفقهية، وهذا ما سيأتي توضيحه في القاعدة السادسة.

القاعدة السادسة: التوفيق بين العقل والدين

وهنا يُحاول السيد الأستاذ أن يُوقفنا على أهميّة النظر إلى الزوايا الأخرى التي يُمكن دخولها في الصناعة الفقهية، وهي غير علم أصول الفقه والتحليلات اللغوية وما هو ملحوظ أو مُعتاد عليه في هذه الصناعة الفنية.

وتلك الزوايا هي ما تتعلّق بالآثار المباشرة التي يُخلّفها الحكم الشرعي، فالمُشرّع الحقيقي عندما شرّع أحكامه في حقّ المكلفين لابدّ أن يكون قد راعى جميع الظروف التي تحيط بالمكلف وفق موازين إلهية دقيقة، ونحن غير قادرين على استجلاء جميع الظروف التي يُمكن أن تُحيط بالمكلفين، وعلى فرض الإحاطة فإنّها لا يُمكن أن تكون بمستوى الموازين الإلهية

سيرته الذاتية ومنهجه العلمي ٢٠٣
الدقيقة.

ولكن هذا لا يعفي الفقيه من لزوم استفراغ الوسع في تقصي كل ما له صلة وثيقة بصناعة الفتوى الشرعية وما يُمكن أن تتركه من آثار على المكلفين، وإلا فإن كل قصور أو تقصير - لا سمح الله - سوف يُفضي بالمكلفين إلى نتائج لا تُحمد عقباهما.

ولعل من أهم ما يُمكن مراعاته في الصناعة الفقهية تتبع الآثار النفسية والتربوية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية للحكم الشرعي.

يقول سيدنا الأستاذ في ذلك: «ويمكن أن نستكشف القصور الذي يقع فيه الكثير منا، فعندما يتعرّض البعض إلى مسألة شرعية في المكاسب - مثلاً - نراه يقول هذا حرام وذاك حلال، ومن دون النظر في الأبعاد الأخرى المترتبة على البعد الشرعي كالبعد الاقتصادي والاجتماعي والثقافي والتربوي والنفسي وغير ذلك بحسب نوع المسألة وما تستلزمه.

فمن منا عندما يأتي إلى البحث الفقهي فينظر فيه من زوايا متعددة؟
بعبارة أخرى: إن الاقتصاد الإسلامي - مثلاً - قائم على أساس رؤية كونية كاملة، فكيف يتسنى لنا اكتشاف هذه الرؤية الكونية والتي من خلالها نستطيع أن نقف على دور العامل الاقتصادي؟»^(١).

وبعد ذلك يُحاول السيد الأستاذ أن يُقدّم إجابة جادة عن ذلك، حيث يرى أن الطريق البين أماننا هو تشغيل العقل الإنساني وإعطاؤه الدور المناسب له.

يقول السيد الأستاذ: «إنّ العقل الذي يُعتبر هو الطريق الأوحده في الكشف عن الرؤية الكونية قد حاول - وما زال - الكثير منا عزله عن الحياة

(١) من كتابه «مدخل إلى فقه المكاسب المحرّمة»، لم يطبع بعد.

العلمية والعملية محتجّين بوقوع العقل في قبال الدين، غافلين عن دعوة الدين وحثّه على إعمال العقل والتفكير، حتى أنّ البعض يعلّل عدم الحاجة للعقل بوجود الدين!.

بعبارة أخرى: إنّ الدين معصوم لأنه وحي من الله تعالى وأنّ العقل الإنساني غير معصوم، وكثيراً ما يقع في الأخطاء فلا يبقى معنى لترك المعصوم إلى غير المعصوم أو الالتزام بغير المعصوم مع وجود المعصوم.

وهكذا نجد الحجج تترى في تبرير ذلك، وبذلك فقد العقل دوره الأساسي في صنع الحياة، في حين نجد بعض بلدان العالم يُفكّرون في وضع دروس في المنطق ضمن مناهج التدريس وفي المراحل الأولى من الدراسة الابتدائية لكي يتعلّم الطفل كيفية التفكير كما يتعلّم القراءة والكتابة والنطق^(١).

ثم يُضيف قائلاً: «وفي قبال ذلك نقرأ في بعض كتبنا المنهجية من يرى عدم وجود حاجة للمنطق أساساً، ويعلّل ذلك بأنّ قضاياها إمّا نظرية لا قيمة لها أو بديهية يعرفها حتى الصبيان»^(٢).

وهكذا يُرمى بالمنطق ويُضعّف شأنه فتكون النتيجة - الطبيعية جداً - هو الواقع الذي تعيشه الأمة الإسلامية، بل نتيجة ذلك هو هذا الواقع الاجتماعي والفكري والثقافي المتردّي الذي يبتلي به ويعيشه أتباع مدرسة أهل البيت (عليهم السلام)، ومن المؤسف جداً أنّنا نلقي باللوم دائماً على الآخرين ونؤمن

(١) من كتابه «مدخل إلى فقه المكاسب المحرّمة»، لم يطبع بعد.

(٢) في إشارة منه إلى ما ورد في «التنقيح» موضوع الاجتهاد والتقليد، حيث يقول رحمته: «وأما علم المنطق فلا توقّف للاجتهاد عليه أصلاً، لأنّ المهمّ في المنطق إنّما هو بيان ما له دخالة في الاستنتاج من الأقيسة والأشكال، كاعتبار كلية الكبرى، وكون الصغرى موجبة في الشكل الأول، مع أنّ الشروط التي لها دخل في الاستنتاج مما يعرفه كلّ عاقل حتى الصبيان...». انظر الاجتهاد والتقليد، السيد الخوئي، تقرير الشيخ الميرزا علي الغروي، نشر مؤسسة أنصاريان للطباعة والنشر، إيران: ص ٢٥.

كثيراً بنظرية المؤامرة مع أنّ الصواب الذي ينبغي أن نسلكه ونقوم به هو أن نضع أيادينا على مشاكلنا الحقيقية الفعلية أولاً، ثم نحاول إيجاد الحلول الناجعة لها ثانياً.

عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام أنه قال: «إنّ أولّ الأمور ومبدأها وعمارتها التي لا ينتفع شيء إلاّ به، العقل الذي جعله الله زينة لخلقه ونوراً لهم، فبالعقل عرف العباد خالقهم وأنهم مخلوقون وأنّه المدبّر لهم وبأنّ لهم خالقاً وعرفوا به الحسن من القبيح والظلمة من الجهل»^(١).

وعن الإمام موسى بن جعفر عليه السلام: «إنّ الله على الناس حجّتين، حجّة ظاهرة وحجّة باطنة، فأما الظاهرة فالرسل والأنبياء والأئمة عليهم السلام، وأما الباطنة فالعقول»^(٢)، فإذا كان العقل هو الحجّة الباطنة فكيف يصحّ الاستغناء عنه؟ وكيف يمكن معالجة القضايا بدون هذه الحجّة الباطنة والباهرة؟.

ثمّ من قال أنّ العقل يقع في قبال الدين؟ وما هو الدليل على ذلك؟ نعم، إنّ العقل يقع في قبال النقل، ولكنّ هذا لا يعني أنّه يقع في قبال الدين، فإنّ العقل هو الشرع الباطن وإنّ الشرع هو العقل الباطن^(٣).

ثم يتعرّض سماحته إلى إشكالية ترك النقل وهو معصوم إلى العقل وهو غير معصوم، حيث يقول في ذلك: «وهنا نجيب عن ذلك - بنحو الإجمال - فنقول: إنّ هذه الدعوى لو تأملنا فيها فإننا سوف نجد فيها مغالطة واضحة، وذلك لأنّ نتاج الوحي والسنة الواصل إلينا هو معصوم من الخطأ، ولكن ليس على نحو الموجبة الكلية»^(٤)، وكذا نتاج العقل فهو معصوم ولكن في الجملة لا

(١) أصول الكافي، مصدر سابق: ج ١ ص ٢٩.

(٢) المصدر السابق: ج ١ ص ١٦ ح ١٢.

(٣) من كتابه «مدخل إلى فقه المكاسب المحرّمة»، لم يطبع بعد.

(٤) أمّا الوحي القرآني فذلك لكونه يتضمّن دلالات ظنيّة تسمّى بالظواهر القرآنية، مع أنه قطعيّ =

بالجملة^(١).

بعبارة أخرى: إنهما معصومان على نحو القضية المهملة، بل لنا أن نقول أيضاً إن الاعتماد على نتاج النقل والوحي موقوف على نتاج العقل، فإن إثبات التوحيد والعدل والنبوة إنما يكون بواسطة العقل.

نعم، يبقى السؤال حول دائرة عصمة العقل، والجواب هو انحصار ذلك بالبديهيات والأوليات.

إذن فبواسطة العقل ونتاجه يمكن لنا إثبات النقل والوحي، فإذا كانت دائرة العصمة في الجملة وبنحو القضية المهملة - التي هي بقوة القضية الجزئية - فإنه لا يوجد دليل على انحصار هذه الدائرة من العصمة بما ينتجه الوحي والنقل.

وهذا يعني أن العصمة موجودة بنحو الإجمال وفي الحجّتين معاً، الظاهرة وهي الوحي والنقل، والباطنة وهي العقل.

فإذا أردنا أن نقايس بين الدائرتين أو الحجّتين فإننا نجد أنه لولا عصمة العقل لما أمكن إثبات الحجّة الظاهرة ودائرة العصمة لها... هذا كلّ هو نتاج العقل، فإذا شككنا به فإنه لا يبقى طريق أمامنا لإثبات أيّة مسألة أخرى.

فإن قيل: إذا كان نتاج العقل معصوماً فلماذا نجد مثل هذه الاختلافات الواقعة بين من يعتمد العقل والأدلة والأبحاث العقلية؟

= الصدور جزماً، وأما بالنسبة للسنة فغير المتواتر منها توجد فيه مشكلتان، الأولى ظنية الدلالة، والثانية ظنية الصدور، مع أن الخبر الواحد المعتبر السند قد صحّح لنا الشارع المقدّس العمل به، ولكن هذا التصحيح لم يجعل الظن علماً واقعاً، ولذلك فكشفه يبقى ناقصاً ولكن يصحّ العمل به كما أسلفنا.

(١) قوله: «في الجملة» اصطلاح منطقي يُراد به الموجبة الجزئية، وقوله: «لا بالجملة» اصطلاح منطقي يُراد به الموجبة الكلية.

فجوابه: هو أنه على مستوى النقض واضح، حيث لا إشكال عند الجميع من أن النبي ﷺ معصوم وما يصدر منه معصوم أيضاً، ومع ذلك تُوجد اختلافات كثيرة في ما صدر عنه ﷺ.

فالأمر إذن مرتبط بمقام الإثبات لا بمقام الثبوت، فنحن عندما نأتي إلى النقل والوحي نجد فيه ما هو قطعي سنداً ودلالة، ومنه ما هو ظني سنداً ودلالة، بل يوجد ما هو مختلق وموضوع، ونفس المجرى موجود في الأبحاث العقلية، فنحن لا ندعي أن كل ما يدركه العقل يكون معصوماً، وإنما منه ما هو جزمي ومنه ما هو ضعيف ومنه ما هو خيالي، وإن طريقة الفصل في النقل بين القطعي والظني والضعيف هو الاعتماد على مجموعة علوم مثل علوم اللغة والرجال والحديث والبلاغة والأصول و... الخ.

فكما احتجنا إلى مجموعة علوم وضوابط لفرز الغث من السمين والصحيح من السقيم، فكذلك نحتاج إلى مجموعة علوم وضوابط وقواعد تساعدنا على تقليل الخطأ في نتاج العقل ورفع درجة الإصابة. فإننا في الأمور الثقيلة كلما ازددنا دقة قلصنا درجة الخطأ، ولكننا لا نستطيع أن نتخلص من الخطأ نهائياً، وكذا الحال في المسائل العقلية. إذن فدعوى اعتماد النقل لأنه معصوم وترك العقل لأنه غير معصوم، هي دعوى لا أساس لها من الصحة ولا دليل عليها.

وبمراجعة يسيرة لكلمات أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، في تحديد وظيفة النقل نجده يقول وبكل وضوح «فبعث فيهم رسله، وواتر إليهم أنبياءه، ليستأدوهم ميثاق فطرته، ويذكروهم منسي نعمته، ويحتجوا عليهم بالتبليغ، ويثيروا لهم دفائن العقول»^(١) وهذا يعني أن كل ما يريد قوله الوحي لنا هو موجود بالأساس في باطن العقول ولكنه يحتاج إلى إثارة وبيان.

(١) شرح نهج البلاغة، مصدر سابق: ج ١ ص ١١٣ الخطبة الأولى.

ولذا نوصي طلبتنا الأعزّاء بأن يهتمّوا بالأُمور العقلية بقدر اهتمامهم بالأُمور النقلية، حيث لا يمكن لهاتين الحجتين أن تنفصل إحداهما عن الأخرى، على الأقلّ في عالم الدنيا وذلك لأنّ عالم الآخرة لا نحتاج فيه إلى الوحي والنقل، وإنّما سوف تنحصر الحاجة بالعقل فقط»^(١).

هذا ما أمكن درجه في ما يتعلّق بمنهجه التدريسي في الفقه على مستوى السطح الأول (اللمعة الدمشقية) والسطح الثاني (المكاسب المحرمة والبيع) والسطح الثالث (البحث الخارج)، وبقي لدينا تميم مهمّ في مجال الفقه يتعلّق بمنهجه البحثي والتألفي في ذلك.

٣- المنهج البحثي والتألفي في الفقه

سوف تكون لنا وقفة جليلة عند أهمّ آثاره الفقهية، وهي:

الأول: مدخل إلى فقه المكاسب المحرمة.

الثاني: لا ضرر ولا ضرار.

الثالث: معالم التجديد الفقهي.

ولذلك لن نتعرض لهذه الآثار القيّمة إلا بنحو الإشارة، وسوف نركّز هنا على أبرز ملامح منهجه الكتبي في الفقه، ولكن بصورة رقمية موجزة، والتي من الممكن ملاحظتها في بحوثه الفقهية التي لم تر النور بعد أيضاً.

أمّا أهمّ تلك الملامح فيمكن إيجازها بما يلي:

١ - عرض المقدمات ذات الصلة الرئيسية بأصل المسألة المبحوث فيها.

٢ - الاهتمام كثيراً بإبراز محل النزاع وتحليله.

٣ - التنظيم المنطقي في طرق الاستدلال، وإرجاع ما يُمكن إرجاعه للأقيسة المنطقية، لما هو ثابت في محله من أن الطريقة القياسية هي الصورة

(١) من كتابه «مدخل إلى فقه المكاسب المحرمة»، لم يطبع بعد.

النموذجية للدليل الاستنباطي، وأنا نتوفّر على النتيجة فيها من خلال المقدمات، أي استنباط النتيجة من مقدماتها^(١).

٤ - استعمال أسلوب الحل والنقض في مواجهة ومحاكمة أدلة الخصوم، وقد تقدّم منا توضيح ذلك^(٢).

٥ - صيانة تقريب استدلالات الإعلام عموماً والخصوم منهم خصوصاً، ثم اللجوء إلى أسلوب التمثيل المختلف لتبيين الوجوه التطبيقية للدليل، وأن التمثيل التقريبي عادة ما تراه يجنح إلى ميادين النص الديني.

٦ - إرجاع الجزئيات إلى عنوان جامع، وهو النتيجة الفعلية لعملية الاستقراء المنطقي، و بعبارة منطقية هو السير من الخاص إلى العام، أو من الجزء إلى الكل.

٧ - تحكيم الروح العامة للشريعة في التعاطي مع النص الديني ورسوم الفتوى والصناعة الفقهية، وهذا العامل الأساسي جعله أداة فاعلة في بحوثه وتأليفاته الفقهية فضلاً عن شروحه ودروسه.

ويعتبر السيد الأستاذ من الأعلام الذين رفعوا شعار حاكمية روح الشريعة على خصوصيات النص، فإذا تصادم المتن المقروء مع روح الشريعة العامة كان له في ذلك المتن رأي آخر.

فعلى سبيل المثال لا الحصر: إنّ إقامة العدل الاجتماعي يقع في طبيعة الأهداف العامة للشريعة، وعليه لا ينبغي أن يكون الحكم المستنبط مخالفاً لهذا الهدف العام.

(١) ولذلك فمن المنطقي جداً أن لا تكون النتيجة أكبر من مقدماتها، فهي إما أصغر منها أو مساوية لها، بخلاف النتيجة الاستقرائية فهي أكبر من مقدماتها.

(٢) انظر النقطة الخامسة (قوة الحل والنقض في محاكمة المتون فضلاً عن شروحاته) من المستوى الثالث المتعلق بالمضمون.

يقول السيد الأستاذ في ذلك: «إقامة القسط والعدل الاجتماعي هو في رأس لائحة الأهداف السماوية، وتأسيساً على ذلك فإنّ كلّ حكم شرعي لا بدّ من أن يكون منسجماً مع هذا الهدف الأساسي للشريعة، وإلّا لو انتهت بنا بعض المباني والاستدلالات الفقهية إلى ما يخالف هذا الأصل القرآني فلا بدّ من ردّه وعدم قبوله»^(١).

ومعنى الردّ وعدم القبول هو أن يأخذ المخالف شكلاً آخر وصبغة أخرى، أو ما يُصطلح عليه بالمتغيّر في قبال الثابت، فيكون أصل إقامة القسط والعدل الاجتماعي من الثوابت الدينية، ويكون ذلك المخالف من المتغيرات الدينية، فذلك المتغير قد يكون في عصر من العصور موافقاً لذلك الأصل القرآني أو غير متقاطع معه، كما تقدّم في تصوير السيد الشهيد الصدر من أنّ الناس كانوا قد اعتادوا في عصر التشريع على إشباع حاجاتهم، من المواد المعدنية التي توجد على سطح الأرض أو قريباً منه، بحيازة كميات من تلك المواد لسدّ حاجاتهم، وكانت الكميات ضئيلة بطبيعة الحال، تبعاً لانخفاض إمكاناتهم الاستخراجية والإنتاجية، وهذه العادة التي سمحت بها الشريعة وقتئذ لا يمكن أن تصبح دليلاً على سماح الشريعة بتملّك الفرد لما يحوزه من الكميات وإن اختلفت حيازته في الكمّ وفي الكيف عن الحيازة التي جرت عليها عادة الناس عصر التشريع^(٢).

فهنا لا بدّ أن يتغيّر الحكم لأنه سوف يتقاطع مع إقامة القسط ومبدأ العدالة الاجتماعية، وهذا التغيّر يكفل للشريعة الحركة المرنة وفق مقتضيات العصر وفقاً لضوابط وأصول موضوعية يقصر المقام عن الوقوف عندها^(٣)

(١) انظر: لا ضرر ولا ضرار، مصدر سابق: ص ٦٣.

(٢) انظر: اقتصادنا، مصدر سابق: ص ٥٠٠.

(٣) نصح القارئ الكريم بمراجعة كتاب معالم التجديد الفقهي، من أبحاث السيد كمال الحيدري، =

وينبغي أن يُعلم بأن هذا المتغيّر عادة ما يدور في أروقة المعاملات بعيداً عن أروقة العبادات^(١)، فلا يُقال بأنّ المتغيّر بحسب طبيعة العصر سوف يأتيها بعبادات وطقوس جديدة، فتلك مقولة أنصاف المتعلمين.

إلى هنا نكتفي بهذا القدر في ما يتعلّق بالمنهج العلمي للسيد الأستاذ الحيدري في حدود الفقه الإسلامي، لنتقل إلى مجال آخر نطلّ من خلاله على منافذ جديدة لمنهجه العلمي والتعليمي.

= بقلم خليل رزق، نشر دار فراق، الطبعة الأولى، ١٤٢٩ هـ، قم المقدسة، وأيضاً كتاب: «الاجتهاد والتقليد» للسيد الخميني رحمته، نشر مؤسسة ونشر آثار الإمام الخميني، طهران، الطبعة الأولى، ١٤١٨ هـ.

(١) وفي ذلك يقول السيد الخميني رحمته: «إنّ نصوص الشريعة في السنّة تشريعات لحياة متحرّكة متغيّرة كثيرة التقلّبات، وليست صيغاً جامدة ثابتة على هيئة واحدة. والقسم الوحيد الثابت في الشريعة هو قسم العبادات، فإنّها لا تغيّر فيها ولا تبدل، ولا مجال فيها للاجتهاد من حيث شروطها ومواقيتها وكيفيتها وأعدادها. وما فيها من خلافات بين الفقهاء لا يتعدّى تفصيلات بعض الشروط والهيئات والأجزاء.

وأما المعاملات بالمعنى الأوسع، فإنّها تشريعات لحالات متقلّبة متغيّرة لا تستقرّ على هيئة واحدة، وخاصة ما يتعلّق منها بالنواحي التنظيمية للمجتمع وأنشطته السياسية والاقتصادية والزراعية والصناعية والسكّانية». انظر: الاجتهاد والتقليد، للسيد الخميني رحمته، مصدر سابق: ص ١٧٣. وللتوسّع في هذه المسألة يُنظر كتاب: «معالم التجديد الفقهي»، مصدر سابق.

الفصل الثاني المنهج العقائدي المعتمد

نظرة عامة في عالم العقيدة

في قراءة سريعة لنشوء علم العقيدة والكلام الإسلامي نلاحظ عليه أنه نشأ بصورة غير مقصودة، وإنما تشكل تأسيسه كرد فعل على ما استشرى في جسد الأمة من شبهات وبدع، فانبرى هذا العلم وتطور في مراحل الأولى كحالة دفاعية محضة، رغم أن الحاجة كانت له ملحّة وضرورية، لاسيّما وأن الإسلام كان فتياً آنذاك ويحتاج إلى بلورة مطالبه العليا والتنظير لها بشكل تأسيسي مقصود، ولعل تأخر ولادة هذا العلم كعلم ترك تبعات وكوارث جمّة على مرّ التاريخ ما زلنا نعاني منها.

فالعترة الطاهرة عليه السلام التي كانت تعاني حالة إقصاء متعمّدة وتضعيفاً وتوهيناً عظيمين حتى بلغ البعض أن يتهمهم بأنهم انحرفوا في مذهب خاصّ بهم ابتدعوه لهم وشذّوا بذلك عن الأمة والجماعة^(١)، وصاروا في نظر الأمة كباقي سوقة الناس، وليس ببعيد عنا بأن الإمام علياً عليه السلام لم يُعترف به كخليفة شرعي للمسلمين إلا في زمن أحمد بن حنبل! حيث كان من قبل مجرد صحابي كأي صحابي آخر والمسلمون سواسية كأسنان المشط^(٢)، بل

(١) هذا ما كان يعتقد ابن خلدون ويصرّح به، حيث يقول في مقدّمته: «وشدّ أهل البيت بمذاهب ابتدعوها، وفقه انفردوا به، وبنوه على مذهبهم في تناول بعض الصحابة بالقدح، وعلى قولهم بعصمة الأئمة، ورفع الخلاف عن أقوالهم، وهي كلّها أصول واهية». مقدّمة ابن خلدون، عبد الرحمن بن خلدون المالكي، فصل علم الفقه وما يتبعه من الفرائض، نشر مؤسسة الأعلمي، بيروت: ص ٤٤٦.

(٢) إن الطائفة الكبرى هو أنّ هذا الحديث المنسوب للرسول صلّى الله عليه وآله تجده حاضراً بقوة عندما تُريد =

إنه على الغالب مُتَّهم في سرِّ القوم بكيت وكيت^(١)، ولا نُريد المكوث طويلاً في هذا المستنقع المؤلم، فما أردنا التنبيه إليه هو أن إبعاد العترة الطاهرة عليهم السلام وهم حصون الأمة وقادتها الإلهيون أدّى بالأمة إلى أن تكون أمة مُدافعة تتلقى الصدمات والهجمات، وفي كلِّ هجمة وصدمة يشدُّ نفر عنها ليس بقليل.

وعلى أيِّ حال، فإنَّ التأسيس وإن جاء مُتأخراً إلا أنه لم يُشكّل حلاً ناجعاً لمجموعة الأمراض القاتلة التي أصابت الأمة نتيجة السياسات الخاطئة، فإنَّ التأسيس هو الآخر نشأ في ظل حكومات مستبدّة اتخذت من الدين سلماً لتحقيق مآربها ومصالحها الشخصية

وهذا ما جعل الأمر أمرين والصاع صاعين، فدبّ في الأمة الفساد والانحراف، حتى أسس أذعياء العلم منظومة كاملة لحفظ كرامة الجلاّدين وإضفاء الشرعية على حكوماتهم الفاسدة، وصار شعار: «لزوم طاعة الأمير واجبة وإن ضرب ظهرك وأخذ مالك»^(٢)، وصار شعار: «صلِّ خلف كلِّ برّ

= أن تذكر فضلاً للإمام علي عليه السلام، أو لأهل البيت عليهم السلام عموماً، ويغيب تماماً عندما تُريد المرور بسيرة الخلفاء الثلاثة، فهناك تأتيك الصيحات بأن الأولين هما الخيران والثالث هو الحيي و...، فلا مشط ولا أسنان موحدة! والله في أمره شؤون.

(١) يُمكنك التأكد من ذلك من خلال السؤال من أيِّ مُستبصر كان على مقربة من الأوساط العلمية لهم سوف يُحدِّثك بأن عليّة القوم - وأخصّ بذلك السلفيين منهم - في مباحثاتهم العلمية العظيمة! إذا مرّ بهم ذكر علي عليه السلام، تنقبض قلوبهم، وأنه لا يُوجد صحابي متّهم عندهم سوى علي عليه السلام، والله درك يا رسول الله صلى الله عليه وآله حيث قلت وقولك الحق وما وراءه إلا الضلال المبين: «... والله يا علي لا يبغضك من قريش إلا سفاحياً - ابن زنا - ولا من الأنصار إلا يهودياً، ولا من العرب إلا دعياً - لا يُعرف له أصل - ولا من سائر الناس إلا شقياً» انظر: شواهد التنزيل، للحاكم الحسكاني، تحقيق محمد باقر محمودي، نشر مجمع إحياء الثقافة الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤١١ هـ: ج ١ ص ٤٤٨.

(٢) انظر السنن الكبرى، أحمد بن الحسين البيهقي، نشر دار الفكر، بيروت: ج ٨ ص ١٥٧. وهذا المعنى تجده منشوراً ومُعلناً عنه في جميع أدبيات القوم.

وفاجر»^(١)، هو الحاكم في الأوساط كأصول مُسلم بها !.

ولكن هذا الركام الهائل من الأخطاء التاريخية الذي حاول تلويث البنى التحية للإسلام المحمدي الصحيح وتحطيم قواعده من الأساس لم يفلح في مُبتغاه، ولم يتمكن من إطفاء نور الإسلام الخالد الذي شاء الله أن يحفظه بحفظة الإسلام الحقيقيين من بعد رسول الله ﷺ وأعني بهم أئمة أهل البيت عليهم السلام والسائرين على نهجهم السويّ الخالد، رغم ما لاقته هذه المدرسة من تشريد وتقتيل على مرّ التاريخ وإلى يومنا هذا.

ولكن هذا الحفظ الإلهي للأصول الأولية والتفريعات الأساسية لم يُجنّب جملة من التفريعات الأخرى من بعض التشويه أو من التصويرات الخاطئة، فحصل خلط بين الغثّ والسمين، ولعلّ النزعة الأخبارية التي حكمت وظهرت في فترة من الدهر كانت هي السبب الأساسي وراء ذلك بمعية ما كان يُعانيه الأصحاب من الإرهاب والنفي والتقتيل لكلّ وشاية، فصاروا يخشون على أنفسهم التشريد والقتل القائم على أساس التهمة والظن بهم لا على أساس البيّنة.

إنها محنة عظيمة لم يعرف لها تاريخ الإنسان شبيهاً البتة، فقد كان الإنسان آنذاك يُفضّل أن يُقال عنه زنديق ولا يُقال عنه أنه شيعيّ أو رافضيّ، لأنّ الزنديق يُستتاب، وأمّا الشيعي فكان يُقتل ويُستباح ماله.

فقل لي بربك: ماذا يفعل أتباع الحق وهم يرون ذلك الاضطهاد الاستثنائي في كلّ شيء والإقصاء الأسطوري ؟.

لم يكن أمامهم غير التقية وحفظ النفس المحترمة ما تمكّنوا من ذلك، ولذلك فنحن نعذرهم ونترضى عليهم ونُصلي ونُسلم عليهم وإن أرغمت

(١) روي عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «صلوا خلف كلِّ برٍّ وفاجر، وصلوا على كلِّ برٍّ وفاجر»، انظر: المصدر السابق: ج ٤ ص ١٩.

أنوف وحاصت نفوس، ونسأله سبحانه وتعالى أن يُوفِّيهم أجر الصابرين لقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمُ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾ * أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ ﴿ (البقرة: ١٥٦ - ١٥٧).

ومن هنا فإنَّ إشكاليات العقيدة في مدرسة أهل البيت لم تمسَّ الأصول الخمسة الأصيلة، ولا فروعها الأولية، وإنما مسَّت التفرعات الثانوية، بخلاف ما عليه القوم فابتلاؤهم عظيم على مستوى الأصول الأصيلة وفروعها الأولية فضلاً عن التفرعات الثانوية.

ولله الحمد والثناء والمِنَّة على ما أسبغهُ على هذه الفرقة الحقَّة من إتباع أئمة الحقِّ الذين من لحق بهم نجا، ومن تخلف عنهم غرق، ومن تقدَّم عليهم هلك، وهم أئمة أهل البيت عليهم السلام الذين ما منَّ الله على الأُمَّة بشيء بعد رسول الله صلى الله عليه وآله أفضل منهم قطُّ، وله الحمد والثناء حيث أوجد فيها العلماء العاملين بوصية رسول الله صلى الله عليه وآله في أوصِيائه عليهم السلام الناشرين أنفسهم، الساهرين على مصالح الأُمَّة.

وله الحمد والثناء على إلهام البعض من ثلَّة العلماء العاملين وجعلهم أنواراً مُضيئة في سماء أُمَّة القرآن يُقتدى بهم في السمع والطاعة لأئمة الحقِّ عليهم السلام، وفي الذبِّ عنهم، وفي إعلاء كلمة الحقِّ وهي العليا، ودحض كلمة الباطل وهي السفلى.

وإني وبكلِّ أمانة علمية ونتيجة متابعة عملية أحسب سيدنا الأستاذ العلامة الحيدري واحداً من تلك الثلَّة العاملة، بل هو في قائمة الصدارة منهم من المتقدمين والمتأخرين زاده الله تعالى علماً ووفقه الله تعالى عملاً.

مراتب المنهج العقائدي

١- المنهج التدريسي على مستوى المقدمات والسطوح العليا

للسيد الأستاذ في مجال العقيدة والكلام تجربة رائدة وثرية جداً يشهد له بها كلُّ من عرفه، حتى كادت أن تُغطي هذه التجربة الغنية على وجوده العلمي الإعلامي في فترة من فترات عطائه العلمي.

ولعلَّ كثرة ترديده لمفردات العقيدة على مسامع طلبته في محضر دروسه المختلفة من جهة أولى، وتوكيداته على ذلك في جلساته العامة والخاصة من جهة ثانية، وانتشار مكتبته الصوتية في الأوساط العلمية التخصصية والثقافية من جهة ثالثة، وصدور أوّل كتاب له هو في العقيدة من جهة أخيرة، هو ما أوحى للبعض بأنّ المجال الذي يعمل فيه وبرز فيه هو مجال العقيدة.

ونحن لا نريد أن نُجانب الحقيقة ونُجافي الواقع فننفي عنه عنايته الخاصة بذلك، فإنّ عنايته الاستثنائية بذلك وتوكيداته المتواصلة تُمثّل امتيازاً له لا أحسب أحداً من المعاصرين ومن الحوزتين معاً مُتوفراً عليه، إنّه مُجتهد مُسلم في علم الكلام والعقيدة ولا يبعد أن يكون أعلم أهل زمانه بذلك.

والآن وبعد هذه المقدمة اليسيرة سنحاول استعراض أهمّ الخطوط والملامح الرئيسية لنهجه التدريسي في مجال العقيدة.

وهنا لا بدّ لنا من أن نُنبّه إلى مسألة مهمّة سوف تختصر علينا الطريق، وهي أن معظم ما تقدّم في تحليل شخصيته التدريسية في مجال الفقه يأتي هنا بحذافيره، فلا حاجة للإعادة، ولكننا نُنبّه إلى قضية ربما تنقدح في ذهن البعض، وهي بأنّ المنهج أياً كان مجاله ومورده لا بدّ أن تتحدّد ملامحه في إطار العقل أو النقل أو التجربة والحسّ أو الشهود والكشف، أو ما هو مُلقّب من هذه المصادر المعرفية، وهذا صحيح وجيّد بحدّ ذاته، ونحن لم نغفل عنه

البتة، ولا نريد أن نقفز عليه، ولكننا نجده أقرب إلى الأسئلة الإيحائية التي لا تُوجّه إلى الأغبياء، ونحن نحترم القارئ الكريم ونظنُّ فيه التوجُّه والالتفات، فإذا ما قرأ المتتبع المتوسِّط فضلاً عن المتخصِّص، فإنّه سيجد التلويح بل التصريح بما يتشكّل منه منهجه العلمي من تلك المصادر المعرفية في كلّ علم، وللإجمال نقول بأنه ما اعتاد الانطلاق من مصدر واحد في كلّ معارفه تدريساً وتأليفاً، ولذلك أسباب لعلنا نُوفِّق لعرضها في حينها^(١).

أمّا أهمّ ملامح منهجه التدريسي وشخصيته العلمية في مجال العقيدة فهي:

١ - تطويع علم المنطق بشكل متقن قلّ نظيره، وتكريس أقيسته في عرض الأدلة العقلية والنقلية معاً.

٢ - اعتماد الحلّ والنقض كأسلوب بشكل مُركّز ومتقن، وهذا ما يكشف لنا بوضوح قوّته الجدلية ومرونته وحركته العلمية بنحو يظنّ المتلقّي معها بأنه لا صنعة له سوى ذلك، وما ذلك إلا لشدة صناعته وقوّة تطويعه للأمثلة والشواهد، ولك أن تتصوّر الخلفية العلمية التي عليها من كان الحلّ والنقض صنعته وحرفته.

٣ - الحضور القرآني البالغ في التأسيس للأدلة النقلية والترشيد للأدلة العقلية^(٢).

(١) ولكي لا يطول انتظار القارئ المحبّ سوف أوجز له ذلك تاركاً التفصيل لمناسبة أخرى من أبحاث ومطالب هذه الدراسة، فهو - أدام الله توفيقه - يتقاطع كلياً مع النظرة الأحادية الجانب، حيث يرى بأن النظرة العلمانية - وهي غير معصومة بطبيعة الحال - لا بد أن يُشوق لها أكثر من طريق لتتميم صورتها وترسيم ملامحها بنحو يُخاطب به أكبر قدر من المتلقّين، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنه يرى بأن التعدد في مصادرية المطالب العلمية هو الدليل العملي على أحقية تلك المطالب، وهو الدليل العلمي على المستوى العلمي والمعرفي التخصصي الذي عليه الباحث.

(٢) نجد من اللازم علينا إنصاف المفسّر الأعظم والفيلسوف الغدّ السيد العلامة محمد حسين =

٤- عرض المطالب المهمة بصياغات مختلفة لإظهار الأبعاد المختلفة فيه.

٥ - بيان العلاقة الوثيقة التي تربط المطلب العقدي المقروء بما قبله وما بعده، وهذا الفن الربطي يحتاج من الأستاذ المتصدّي قدرة عالية في عقد الشرائح ورسم الخطوط البيانية والبناءات العلوية لأصل العقيدة، فهو رغم طريقته المقطعية في العرض والتحليل إلا أنه يهتم كثيراً بوحدة السياق اللفظي والمضموني، وغير خفي على المطلع مدى مدخلية الدلالة السياقية^(١) في القراءة التحقيقية للنص الديني، بل وللنصوص عموماً، حتى أن بعض علماء الغرب نظّر لعلم مُستقلّ يدور حول الدلالات السياقية، وأوقف لغة التخاطب على ذلك، باعتبار أنّ الجمل المساقاة جميعها مقصودة للمتكلم.

= الطباطبائي رحمته في كونه أبرز من طوّع الحضور القرآني في أكثر من علم وفن وصناعة، فهو رغم ميوله الشديدة إلى الفلسفة والعرفان إلا أنه استطاع أن يوازن بين ذلك، بل وبحسب فهمي ومتابعتي قد وجدت أرضية حركته العلمية قرآنية أكثر مما هي عقلية محضة، بخلاف ما هو شائع عنه في الأوساط العلمية أو ما يُشاع عنه.

(١) هنالك دلالات ثلاث، الأولى دلالة اللفظ على معناه الموضوع له بالمطابقة، وهي الدلالة المنطوقية، والثانية دلالة اللفظ على معنى ملازم للمعنى المطابقي كدلالة لفظ النار على النارية، وهي الدلالة المفهومية شرط أن يكون ذلك اللازم لازماً بيناً بالمعنى الأخص، كدلالة النار على الحرارة، فالحرارة لازم ذاتي بين بالمعنى الأخص للنار، وهنالك دلالة أخرى تتعلّق على دلالة الملزوم على لازم له بالمعنى الأعم أو على لازم له غير بين - على الخلاف الواقع بين الأعلام - وهي الدلالة السياقية، كدلالة قوله تعالى: ﴿ وَسَكَلِ الْقَرْيَةَ .. ﴾ يوسف: ٨٢ - على أن السؤال إنما يُوجّه لأهل القرية لا لنفس القرية، لأن القرية كوجود جمادي لا يُتوقّع منها الجواب فيلغو السؤال، وهذه الدلالة السياقية على ثلاثة أقسام: الدلالة السياقية الاقتضائية، كمثال الآية، والدلالة الإشارية، كقولك لمن استيقظ متأخراً وقد فاتته صلاة الصبح: طلعت الشمس، حيث تُريد الإشارة بقولك هذا إلى عدم إدراكه لصلاة الصبح في وقتها، ودلالة التنبيه، كما هو الحال في صورة الجمع بين آية: ﴿ ... وَحَمَلُهُ وَفَصَلُّهُ. تَلَثُّونَ شَهْرًا... ﴾ (الأحقاف: ١٥) وآية: ﴿ وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ... ﴾ (البقرة: ٢٣٣) حيث تُريد التنبيه إلى أن أقل مدة الحمل الشرعي هي ستة أشهر.

٦ - إبراز الثمرات العملية من خلال بيان النكات الأخلاقية ذات الصلة بالموضوع^(١)، وهذا ليس بالأمر اليسير، فالأخطاء العلمية في العلوم العقلية والنقلية يُمكن تداركها، ودون أن يترك الاستدراك أثراً سلبياً كبيراً، بل لعله يرفع من الشأن العلمي، و أما بالنسبة لعرض النكات الأخلاقية والتي تقتضي العمل بطبيعة الحال فإنّ تدارك الخطأ فيها في ما بعد قد يترك أثراً سيئاً لدى المتلقّي ويضعف العلاقة المعنوية، فالخطأ العلمي يكشف عن خلل في التحقيق، و أما الخطأ في الأخلاق فإنّه قد يكشف عن ضمور في الشخصية المعنوية للمتصدّي، وهذا غير ممدوح، ولذلك ينبغي التدقيق أكثر في عرض النكات الأخلاقية، وأهمّ ما في ذلك هو أن تكون ذات صلة وثيقة بأصل الموضوع ويسهل الالتفات إليها لكي لا تنقض الغرض، ولا تكون كاشفاً إنياً عن ضعف أصل المسألة العقديّة أو ضعف الشخصية العلمية للمتصدّي، وغير خفيّ ما يتطلبه العرض الأخلاقي من روحانية وصدق ودقّة في الاختيار في موارد التصريح والتلويح.

إنّ العرض الأخلاقي المواكب للمطالب العقديّة لهو دليل على عمق الشخصية العلمية الناضرة إلى الأثر المعنوي والتربوي للمطالب العقديّة، فالأمر ليس مجرد اعتقاد بالجنان، وإنما اعتقاد ممزوج بالعمل، فالتوحيد والمعاد - مثلاً - لا يصحّ حصرهما في دوائر الحمل الأولي، وإنما لابدّ من تسرية ذلك

(١) وهذا ما لم نجده في ما وقع تحت نظرنا ومتابعتنا للمصنّفات الكلامية والعقائدية، وكان الأثر العملي غير ملحوظ في ذلك مع أنه يُمثل الهدف القريب للمتلقّي في موارد عديدة، والمهمّ في ذلك كلّهُ هو أن المتابع للأبحاث العقلية للسيد الأستاذ والتي منها العقديّة يظن للوهلة الأولى بأنه لشدة اهتمامه بصناعة البرهان لن يتعرض إلى النكات الأخلاقية والأثر العملي، ولكنه يُفاجأ بانقلاب محوري يُدرك معها المتلقّي صاحب الدقّة والتدقيق والنظر بأنه قد استدرج علمياً وتربوياً، فما لم يُسلّم به نظرياً يكون قد اتضح له وسلّم به - عند عرض النكات الأخلاقية والعرفانية - نظرياً وعملياً.

المفهوم الأولي إلى دوائر الحمل الشائع الصناعي، وهذا المزج الغائي هو من الرسوم الأولية للحكمة المتعالية.

٧ - إيصال المطالب العقدي بأقرب الطرق وبصور مختلفة مما يجعل الطالب أكثر حركية ومرونة، وهذا قلماً يجيده الغير، وما ذلك التقريب المتنوع إلا دليل قاطع على شدة وضوح المطالب العقدي لدى السيد الأستاذ.

٨ - عرض كل ما هو جديد بقوة، ولكن بصورة تأخذ عادة طابع الدعوة إلى التأمل والنظر لا طابع التبني والدفاع، وهذا هو ديدن العلماء المحققين ومقتضى البحث العلمي التحقيقي.

٩ - عرض المطالب التقليدية بقوالب جديدة شكلاً، وبتفريعات وإضافات غير مسبوقه مضموناً^(١)، وهذا أمر غير معهود عادة، وإنني لم أجد هذا العلو في الهمة، والرفعة في الموهبة، والتناهي في الدقة، والعبقرية في العرض، في أحد ممن شاهدته أو قرأت له أو عنه غير سيدنا الأستاذ آية الله الحيدري وفقه عصره وعلامة دهره السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته، وإنني لأرغب فيه كثيراً أن يكون هو الصدر الثالث علماً وعملاً، وفقه الله تعالى

(١) لعل مما يدهش القارئ الكريم المتتبع - فضلاً عن غيره - هو أن جملة من أهل العلم والتخصص كانوا يرون في أبحاثه العقدي التقليدية - فضلاً عن الجديدة منها - بأنها جديدة في كل شيء، وهذا يعني أنهم قد عرفوا أنفسهم بتلمذهم على يديه ولو بالمشاهدة والإصغاء إليه من خلال برامج على الفضائيات العربية، وإنني لم أعلم بأحد غيره قد فصل تلك التفصيلات المدهشة والمتقنة في أبحاث المعاد، وإنني أعلنها من خلال هذه السطور القليلة بأن ما قدمه في البرزخ والمعاد يصح أن نطلق عليه علم البرزخ والمعاد، فما قدمه لم يكن يُشكّل حلقة من حلقات أصول الدين وإنما هو علم مُستقل وقائم بنفسه، وإذا كان هنالك عالم من أعلامنا الأحياء قد جهل قدره وهو بين ظهرانيهم فهو السيد الأستاذ الحيدري، الناطق بالعلم درساً وتدریساً، وتأليفاً وتحقيقاً، وإعلامياً. وربما تحين الفرصة لبيان بعض ما قاله أهل العلم فيه من حمد وثناء لا يملأ المتتبع إلا فخراً واعتزازاً.

لذلك، وصانه من كل سوء، ونفع به أهل الدين والمذهب الحق.^{١٠} - توكيداته المتواصلة بضرورة كون المتصدّي في الأمور العقديّة مجتهداً مسلماً باجتهاده، بل لا بدّ أن يكون في أعلى مراتب الاجتهاد، وأنّه لا يكفي فيه أن يكون مجتهداً في مجال الفقه، فالاجتهاد الفقهي مجرد عامل مُساعد لا أنّه ملاك في الفتوى العقدية، وأنّ الاجتهاد الفقهي لا ينعكس إلى موجبة كليّة في العقيدة، والعكس صحيح أيضاً، فكلّ مجال له مقدّماته وأدواته.

ومن هنا يتّضح لنا حجم الخلط الواضح والواقع بين الأروقة العلمية والذي سرى إلى عامّة الناس، فتجد المكلف يسأل الفقيه المقلّد عن مسأله العقديّة دون أن يتثبت بأن مقلّده مجتهد جامع للشرائط في مجال الفتوى^(١) العقديّة أو أنّه ليس كذلك، وما ذلك إلا للتربية الخاطئة التي نبت عليها بعض أدعياء العلم وسار عليها المتفقهون وتفشت في الأمّة، وما زال المتصدّون في العقيدة من غير أهل الاختصاص يمحرون بالأمّة في جهلهم المركّب، وما زال الكثير من عوامّ الناس يعيشون ثقافة الجهل في ذلك، والأدهى والأمرّ في ذلك هو أن تجد بعض طلبة العلم ممن يُروّج لذلك، فيُرجع الأمّة في تفصيلات العقيدة إلى الفقيه الذي يُقلّده.

فإن قلت له: هل الفقيه الذي تُقلّده متخصص في مجال العقيدة؟
فإنّه سوف يُجيبك: لا تقليد في العقائد، فالعقيدة هي مجال الاعتقاد

(١) اصطلاح الفتوى عادة ما يُستخدم في مجال الفقه، والصحيح هو أنه أعمّ من ذلك، فكلّ نتيجة مأخوذة من أدلّتها ومقدّماتها هي فتوى، سواء كانت فقهية أم عقديّة أم فلسفية، ومن الواضح بأنّ المكلف السائل إنّما يعنّي بالنتيجة لا بمقدّماتها، وهذا غير محصور في مجال الفقه، ثمّ إنّ الجامع للشرائط ليس عنواناً مختصاً بالفقيه، فهو الآخر عنوان عامّ لا بدّ من تحقّقه في المتصدّي لمسائل العقيدة، ولو سلّمنا جدلاً بأنهما عنوانان مختصّان في مجال الفقه فإنّ استعمالهما في المقام إنّما هو من باب ضيق الخناق.

والاجتهاد، فلا احتياط ولا تقليد.

فإن قلت له: فلماذا تُرجع الآخرين له؟

سيقول لك: الناس بسطاء لا يفقهون أمور دينهم فلا بدّ من إرجاعهم للفقهاء.

وهكذا نزلّ ندور في دوامة بين وجوب الاجتهاد وبين لزوم إرجاعهم لغير المتخصصين، ولو حاولنا أن نبيّن رأياً فقهياً لبعض غير المتصدّين - رسمياً - فسوف نُقابل بسيل من الأسئلة، من سمح له بالإفتاء؟ وهل هو مؤهل لذلك؟ ومن شهد له بالاجتهاد؟ و... الخ.

ففي هذه اللحظة التي تُمثّل قمة العمى العلمي والثقافي والحضاري لا تملك غير الحوقلة والترجيع.

وعلى أيّ حال، فإنّ إلفات النظر إلى أهميّة كون المتصدّي في مجال العقيدة أن يكون متخصصاً على حدّ تخصص الفقيه أمر في غاية الأهميّة، بل في غاية الضرورة، ولو رجع الناس إلى المتخصصين في مجال العقيدة لاختصرنا عليهم الطريق ووقيناهم من الوقوع في الفتن، وعسى أن تكون هذه الصرخة المعرفية ذات صدى تُسمع ألعانه ويفوح شذاه فيجد له الأذان الصاغية.

هذا ما أمكننا رصدّه في الشخصية التدريسية لسيدنا الأستاذ الحيدري في مجال العقيدة، ولأريب بأن هنالك ملامح أخرى غابت عني أمل أن تكون قد سجّلتها قلوب وعيون وأنامل المتابعين له.

٢- المنهج البحثي والتأليفي في العقيدة والكلام

اشتهر عن السيد الأستاذ اهتمامه الكبير والملحوظ في مجال العقيدة والكلام، وقد ألعنا في السطور الأنفة إلى الوجه في ذلك وكيف أن هذا الأمر يُشكّل امتيازاً يفتقده الكثيرون من عليّة القوم فضلاً عمّن دونهم.

وهذه الشهرة كما نوهنا لم تأت من فراغ، وإنما تقف خلفها أسباب عديدة، من أهمها هو أن المجال الكتبي له قد أفرز ذلك بقوة، ولسنا بصدد العود إلى تبرير ذلك وإنما نريد أن نتخذ من ذلك مدخلاً مهماً إلى منهجه الكتبي في ذلك.

فما ينبغي توفره في التصدي الكتبي في مجال العقيدة هو إحراز التخصص في رتبة سابقة، ولا ريب بأن النتاج الكتبي العقدي للسيد الأستاذ كليل بإثبات ذلك، رغم أننا لا نعني بأصل الكثرة، فالكثرة ليس لها أصل موضوعي في تعيين التخصص بقدر ما للمطروح فيها من موضوعية واعتبار، ونحن نكتفي بأي كتاب من كتبه العقديّة التي بلغت أكثر من عشرة كتب قيّمة تُشكّل حضوراً متميزاً في المكتبة الإسلامية^(١).

إن امتيازات منهجه الكتبي يُمكن تقسيمها إلى ما هو عامّ وما هو خاصّ، والعامّ هو القاسم المشترك في جميع كتبه وفقاً لما تقدّمت الإشارة له من إيمانه الكبير بعملية تخدام العلوم، وارتباط المعارف الإسلامية في الخطوط البيانية العلوية التي تلتقي فيها جميع العلوم في رسم ملامح الهدف العامّ من أصل الدين الإسلامي والرسالة المحمدية، والمتمثّل بإخراج الناس من الظلمات إلى النور.

وعليه فلا حاجة للوقوف مُجدداً عند الخطوط العامة، ولذا سوف نقصر الحديث حول البناءات الداخلية التي عليها منهجه العقدي كتبياً، وهذا ما سنحاول عرضه بصورة رقمية، تيسيراً منّا للقارئ، وحفظاً للبحث من الإطناب

(١) وهي (التوحيد - جزآن) و (بحث حول الإمامة) و (العصمة) و (الشفاعة) و (عصمة الأنبياء في القرآن) و (مفهوم الشفاعة في القرآن) و (التوبة) و (مناهج بحث الإمامة بين النظرية والتطبيق) و (مدخل إلى الإمامة) و (علم الإمام) و (الراسخون في العلم)، ما عدا كتبه الأخرى ذات الصلة الوثيقة بالعقيدة، بل إن جميع كتبه الأخرى وبلا استثناء لها صلة وثيقة بالعقائد ولكن بنسب مختلفة.

ونحن في مورد الإيجاز^(١).

أما أهم ملامح منهجه الكتبي والتي يُمكن ملاحظتها بوضوح في جميع كتبه العقديّة، ولكن بصور متفاوتة بحسب مقتضيات البحث، فهي:

١ - المعالجات الجذرية للإشكالات المطروحة، فهو لا يقوم بعمليات ترميمية إلا في حدود تقويم وتصوير وتقريب إشكاليات الخصوم، وقد تقدّمت الإشارة لذلك^(٢)، وأما في عرض أدلّته وتقريباتها فإنّه ينطلق إلى جذور الإشكالية المراد معالجتها، أو أصل المسألة المراد تصويرها وفق مبانيه، وهذا ما يكشف للقارئ التبع إنّيّاً عن قوّة ملكته والتفاته وجدّيّة نظرتة العلمية وبعدها العملي. إنّها محاولة استثنائية لإعادة بناءات - كانت وماتزال قائمة - ولكن بصورة تناسب حجم الإشكاليات المعاصرة. إنّها بناءات تمسّ الواقع المعاش بنحو لا يُفقد البناء جذوره وأصوله، وهذا هو التجديد المنشود.

٢ - عرضه لأهمّ القراءات الأخرى وإبراز مواطن القوّة والضعف فيها، وهذه هي القراءة الموضوعية الصائبة التي تجعل الخصوم يتحرّكون في ميدان التلقّي أكثر مما هي عليه حركتهم الأولية في ميدان النفي والردّ.

وهذا ليس من باب الاستدراج للخصوم كما قد يتوهّم البعض، فهو لا ينطلق من دوائر الربح والخسارة في الصراعات الفكرية والعقدية، وإنما من باب الشعور بالمسؤولية تجاه الآخرين، ولذلك فهو يتقاطع تماماً مع جميع

(١) ارتأينا الاختصار لسببين، الأول هو أن الإطناب والتفصيل في منهجه العقدي يحتاج منا إلى أفراد دراسة خاصّة ومستقلّة لا يسمح بها سقف هذه الدراسة التي نحن بصددّها، فاكثفينا بهذا الموجز من باب ما لا يُدرِك كُله - في هذه الدراسة - لا يُترك جُله، هذا أولاً، وأما ثانياً: فهو أننا سوف نقف عند كتبه العقديّة في الفصل الثالث والرابع من هذه الدراسة، وهذا ما سيكفل لنا مقداراً آخر من الإطلالة على منهجه العقدي ولكن بصورة عملية تطبيقية.

(٢) راجع: النقطة الثامنة «تبيين مطالب الخصوم بدقّة وأمانة وقوّة» من فقرة العوامل العشرة المتعلقة بتدريسة للمعة والمكاسب.

السجلات الفكرية والعقدية التي لاتنطلق إلا من باب الربح والخسارة والنيل من الآخر. بعبارة أخرى: إنه لا يرى أن هنالك آخرَ لكي ينال منه أو يستدرجه، وإنما يرى أن هنالك حقيقة قريبة منه يحاول هو ومع ما يُسمّى بالآخر الوصول إليها، فليس هنالك إملاءات وتصويبات وحالات إقصائية.

فالآخرون - كما يحلو للبعض تسميتهم بذلك - هم على حقّ أيضاً وفق مبانيهم، فهم ليسوا مغرضين كما يتوهم الكثير منّا، وإنّما هم بصدد الدفاع عن حقّهم الذي ترسمه لهم مبانيهم وأولياتهم.

إنها قراءة - بعيداً عن بعدها التربوي والرسالي الذي لا يخفى أثرها وعمقها - عملية جادة تستحقّ منّا الوقوف عندها بإجلال وتأمّل. وإذا كنّا لا نجد طعنا ونبزاً وسوء ظنّ بالمقابل فذلك ليس لأجل انطلاقاته الأخلاقية، التي لا يخفى صداها في معظم سطوره، وإنما للسبب الذي نبهنا إليه.

٣ - النظم والترتيب بين المقدمات والنتائج، رغم تشعبات المسائل العقدية وعمقها، وهذا ما يكشف لنا عن عدّة أمور، أهمّها:

أ - شدة وضوح المطالب العقدية لديه، وكأنّه أمام بديهيات بصدد تقريرها.

ب - شدة التزامه بالبناءات المنطقية في السير من المقدمات إلى النتائج، إنّها الحركة العلمية البحثية التي لا تترك للصدفة فرصة رسم النتائج أو تغيير الخواتيم، وإذا جاز لنا التعبير هو أن نَصِفَ حركته المنطقية هذه بالسير الرياضي.

ج - رصده الشديد والمتقن للاحتتمالات الثانوية التي عادة ما يقع فيها البعض فتكون خواتيمه غير منطقاته، ومن هنا يتّضح لنا سرّ آخر لردوده السريعة جداً للسائل ، لأنه لا يجد نفسه عادة أمام جديد ليتأمّل فيه أو يُعطي

للسائل فرصة التتميم، فما يطرحه السائل عادة ما يندرج في احتمالاته الثانوية التي وقف عندها مسبقاً وقام بتحقيقها.

٤ - متابعاته الجادة لما هو مطروح في الساحة الفكرية والعقدية، لاسيما المدّ المغاربي الذي حاول التأسيس لقضايا فكرية مهمة وخطيرة تتعلق بالتراث الإسلامي، وقراءة النصّ الديني، ومدى صلاحية القراءة الدينية للحياة المعاصرة، وتحجيم النصوص بيئة وزمان نزولها، وما إلى ذلك من القضايا المهمة والمصيرية التي تُثار بين الحين والآخر دون أن تكون هنالك إجابات جادة من قبل المتصدّين في الساحة الإسلامية.

ومن الواضح بأن هذا المدّ القراءتي لم يقتصر على الساحة الأشعرية السنية وإنما طرق أبواب الساحة الشيعية على حدّ سواء، وقد كنت أظن بحسب متابعتي أن السبب الحصري في ظهور تلك التجليات القراءتية للنصّ، ومحاولة تنظيم المنظومة الإسلامية فكرياً وعقدياً وفق مُعطيات العصر في الساحة الأشعرية السنية، هو أن تلك الساحة كانت مسرحاً مفتوحاً للتيارات السلفية^(١)، ولكن الصحيح هو أن هذا مُجرّد عامل مُساعد عجّل في إيقاد الفتيل، وأن الداعي الحقيقي هو السبات العميق الذي كانت تعيشه مدرسة الخلفاء وجمودهم على قراءات ورؤى لأفراد عاشوا قبل أكثر من أربعة عشر قرناً.

وهذه الجمود وإن كان لا يُوجد بوضوح في مدرسة أهل البيت عليهم السلام إلا أنه بمرور السنوات شكّل تراكمًا، هذا من جهة، ومن جهة أخرى الاحتكاك المباشر بين الفريقين نتيجة ثورة المواصلات والتطور العملاق في انتشار

(١) التعبير بصيغة الجمع نظراً لما أفرزته التجربة العملية للسلفية نفسها التي تشظّت فلم يعد لها رأس حقيقي ولا أطراف، إنما هم زمر يرأس كلّ زمرة منها أمير، وكلّ أمير لاجتهاداته البائسة أسير، ولكن الجامع المانع لهم التكفير لما عداهم حتى سرى التكفير لبعضهم البعض.

المعلومات، كل ذلك أدى إلى سريان النزعة التجديدية في مدرسة أهل البيت عليهم السلام دون أن تُحدّد الأهداف، وكأنّ بعض دعاة التجديد مُحرّكهم الوحيد هو الجري وراء نفس مفردة التجديد.

وعلى أيّ حال، فإنّ مدرسة أهل البيت عليهم السلام تعاني من قلة الكوادر المتابعة للشأن الإسلامي في المجالات الفكرية والعقدية، رغم إعجاب الكثيرين من المفكرين الإسلاميين وغير الإسلاميين بأطروحة مدرسة أهل البيت عليهم السلام.

وفي ضوء هذا الغزو الخارجي والداخلي لمدرسة أهل البيت عليهم السلام فإننا نلاحظ ندرة المتصدّين كتبياً وإعلامياً، ولكننا لا نعدم وجود عيّنات فاعلة ومؤثّرة لها جمهورها ومتابعوها، ولا ريب أنّ هذه الثلّة المباركة - التي أخذت على عاتقها مسؤولية التصديّ ومعالجة المعطيات الفكرية والعقدية - يقف في طليعتها السيد الأستاذ الحيدري^(١).

٥ - الرّؤى المختلفة والمنوّعة التي يمتلكها السيد الأستاذ نتيجة موسوعيته التخصصية في أغلب المعارف الإسلامية أعطاه قدراً كبيراً من الدقّة وقدرة عالية جداً في الفهم لما هو أصحّ مما يُمكن طرحه في الشارع

(١) كنت أسأله كلّما أُتيحت لي الفرصة عن مسألة رجوعه للعراق وكيف أن الناس يرقبون ذلك ويطلبونه بقوة، وأنه سوف لا يحتاج إلى مدّ الجسور بينه وبين قاعدته العريضة في العالم العربي والإسلامي عموماً وفي العراق خصوصاً، فكان يقول لي: هنالك نزاعان أحدهما شرّس جداً ولكن أمدّه قصير وهو الصراع الإقليمي والدولي في العراق، والآخر أشرس من الأول بكثير وأمدّه طويل جداً وهو الصراع الفكري العقدي الذي يتعرّض له الإسلام عموماً ومذهب أهل البيت عليهم السلام خصوصاً، والصراع الأول رجاله كثيرون، وأمّا الصراع الثاني فرجاله لا يُعدّون على الأصابع.

أقول: والذي أمله من المتصدّين في الساحة الأولى أن يُحقّقوا لنا ولو جزءاً يسيراً مما حقّقه ويُحقّقه السيد الأستاذ في الساحة الثانية.

الإسلامي، فهو لا ينطلق من رؤية أحادية ضيقة وإنما من رؤية موضوعية قررتها ظروف موضوعية وتجربة طويلة وتأمل عميق في أهداف الدين والشريعة، إنه يُحاول أن يتحرك قرانياً في تعاطيه مع مخاطبيه، فالمنظور له هو الإنسان لا غير، وهذه الرؤية القرآنية الشمولية تغيب فيها الألوان المزيفة وعصبيات الجاهلية الأولى وتهميش المتلقي، إنها الحركة القرآنية القائمة على أساس محاورة المتلقي لا على أساس الإملاء عليه، إنها سياسة إيفاء الكيل وعدم بخس الناس أشياءهم، ﴿... فَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ (الأعراف: ٨٥).

الفصل الثالث

المنهج التفسيري المعتمد

نظرة عامة في عالم التفسير^(١)

الحاجة للتفسير في غنى عن الإبراز والتعريف، لاسيما ونحن نعيش أزمان شديدة، وتداعيات كبيرة، في مجال فهم النصّ الديني الذي يقف في طليعته القرآن الكريم.

وهذه الحاجة لم تنطفئ أبداً بل إنها تتأكد من جيل لآخر، وهذا ما يدعو أصحاب الفنّ إلى تكريس الجهود العلمية، الاجتهادية منها والتحقيقية لا لمواكبة العصر كما قد يتوهم البعض، وإنما لأجل مواكبة القرآن الذي لا تنقضي عجائبه، فالقرآن لا يحتاج إلى عمليات قيصيرية وحلول ترقيعية وتصويرات تلفيقية يمجّها الذوق السليم والفطرة السليمة.

إنّ القرآن الكريم سابق بمعارفه بيئة نزوله بما لاحصر له، وحيّ خالد لآخر ما يُمكن تصوّره، وهذه هي الترجمة الفعلية لخاتمية الرسالة المحمدية التي قامت بدستورها الإلهي ومعجزتها الخالدة المتمثلة بالقرآن حصراً.

ومن هنا تتأكد لنا وجوه الحاجة لمتابعة القرآن في علومه وفنونه ومعطياته التي لا تنضب ولا تفتقر أبداً، فالصورة عكسية تماماً، والنتيجة معقوفة تماماً في علاقة الزمكان بقراءة النصّ القرآني، وما يُقال في أهميّة وضرورة تجديد قراءة النصّ الديني عموماً والقرآن خصوصاً، إن أُريد بها مواكبة النصّ الديني في معطياته التي لا تنضب ولا تبلى أبداً، فذلك صحيح

(١) معظم ما سيرد تحت هذا العنوان وجملة من العناوين اللاحقة له، إنما هو مُستفاد من كلمات سيدنا الأستاذ العلامة الحيدري وتوجيهاته.

جداً، ومطلوب شرعاً وعقلاً، تحصيلاً للكلمات التي يتحرك باتجاهها الإنسان فطرياً، وتسير باتجاهها العقيدة والشريعة معاً.

وأما إن أُريد بها تطويع النص الديني عموماً والقرآني خصوصاً لمعطيات العصر والتتاج البشري، فذلك خطأ فادح يُرتكب وسقوط معرفي في بئر التمخّلات، وما نقرأه بين الحين والآخر، وما نسمعه من التجاذبات والوقوع في جملة من التناقضات بين السلفيين والمُحدثين ما هو إلا نموذج حيّ وبارز لما نقول، فالسلفية الصحيحة هي تحكيم النص الديني الذي نواكبه وفق معطيات العصر، لا تحكيم الفهم السابق بدعوى أنه هو النص، كما أن الحدائثوية الصحيحة هي بنفسها مواكبة النص الديني لا تطويعه، فالنص الديني الإسلامي لم يتخلف عن أيّ عصر كان فيه أبداً، وإنما وقع التخلف منّا بما لا نحتاج معه إلى التوضيح.

وعلى أيّ حال، فلا شكّ بأنّ القراءة التفسيرية - فضلاً عن التأويلية - للنصوص القرآنية تحتاج إلى إمام كبير بمجموع مقدّمات تفسيرية، والتي منها - بل أهمّها - الوقوف على المناهج التفسيرية، والإلمام بمجموعة نكات، هي الأخرى منهجية أيضاً، بمعنى أنّها تُشكّل حلقات وصل مع أصل المنهج التفسيري المُنتخب.

وقد ارتأينا ونحن نعرّف بالمنهج التفسيري لسيدنا الأستاذ الحيدري أن نقف عند مجموعة مقدّمات تفسيرية تمهيدية تقع بصورة عملية في مجريات العملية التفسيرية، والتي من جملتها - إن لم يكن أهمّها - المناهج التفسيرية، وبمعنيّتها مجموعة مقدّمات تمهيدية أُخرى تدخل بشكل صميمي في رسم ملامح الرؤية التفسيرية.

إنّها مقدّمات تمهيدية للعملية التفسيرية بشكلها العام، ومقدّمات تمهيدية لفهم ما هو عليه المنهج التفسيري للسيد الأستاذ بشكل خاص، أي

كلّ ما يُمكن تقديمه في العملية التفسيرية في المدرسة الحيدرية^(١) والتي نأمل أن تكون باكورتها تفسير آية الكرسي.

وسوف يلّمح القارئ - لاسيّما المتخصّص - عرضاً ومضموناً غير تقليديين في تصوير المقدمات التفسيرية، وقد وجدنا الفرصة سانحة للخروج من بعض الأطر التقليدية بما ينسجم ورؤيته التفسيرية.

ولا ينبغي الإغفال عن أهميّة القراءة التفحصية لموضوعات هذه المقدمات التفسيرية، لاسيّما في ما يتعلّق بالفهم التفسيري للمفردة القرآنية وأثرها الجليّ على معطيات العملية التفسيرية، رغم ما يراه ويلتزم به من أولوية التفسير أو الأسلوب الموضوعي الذي ربما يتوهم البعض من أنّه أسلوب يغضُّ الطرف عن البحث بعمق في المفردات القرآنية، أو أنّه يُعطي الأولوية لصورة النصّ لا للمفردة، ولا ريب بأن ذلك فهم خاطئ يُلقى بصاحبه في يَمٍّ شديدة أمواجه - أعني: المطالب القرآنية - كثيرة مزالقه، وليست هنالك أرضية تجعله يتحرّك بثبات غير استيعابه لصورة ومادّة المفردة القرآنية، وهذا ما جعل السيد الأستاذ يتخذ له أسلوباً جامعاً، وهو الأسلوب التركيبي الذي سوف نأتي على بيانه عما قريب.

والذي نأمله في هذا العرض المقدماتي هو أن يكون موفّقاً ونافعاً في توجيه العملية التفسيرية، ورسم خطوات جديدة تُسهّم - بقدر ما تُعطي - في بلورة الذاكرة التفسيرية المعاصرة بما ينسجم وطموحات الحركة التفسيرية المعاصرة التي تُحاول أن تشقّ لها طريقاً يُجنّبها الوقوع في الاجترارات التفسيرية التي عادة ما تجعل للعملية وجهاً واحداً فقط.

(١) نسبة إلى السيد العلامة كمال الحيدري.

جامعية القرآن

المراد بالقرآن الكريم هو الكتاب الإلهي المنزل على قلب النبي الأكرم ﷺ، ﴿نَزَّلَهُ عَلَيَّ قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ (البقرة: ٩٧)، ولذلك صار القرآن علماً لهذا الكتاب.

وقد وردت هذه اللفظة الكريمة في أكثر من ستين مورداً في القرآن الكريم، كما قد وردت ألفاظ أخرى للقرآن الكريم يراد بها جميعاً نفس القرآن الكريم مع لحاظ بعض الخصوصيات فيها كالفرقان والكتاب والذكر. ومفردة القرآن كلمة عربية أصيلة^(١)، وهي مصدر على زنة «فعلان»، تأتي على الأرجح بمعنى الجامع، وبناءً على ذلك فإنها تكون مصدراً لـ «قرأت الشيء»، أي جمعت بعضه إلى بعض^(٢).

وفي ذلك يرى البعض أنّ تسمية هذا الكتاب قرآناً من بين كتب الله لكونه جامعاً لثمره كتبه^(٣)، ﴿لَقَدْ كَانَتْ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةً لِأُولِي الْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ (يوسف: ١١١).

ولعلّ اللغة تُساعد على هذا المعنى^(٤)، كما لا يخفى بأنّ القرآن الكريم

(١) ادعى بعض المستشرقين أنّ لفظة القرآن كلمة سريانية أصلها من «قريانه» بمعنى القراءة، وهي دعوى لم تقم على دليل. انظر: قضايا قرآنية في الموسوعة البريطانية للدكتور فضل حسن عباس، نشر دار البشير، الطبعة الثانية، ١٤١٠هـ: ص ٢٥ - ٢٦.

(٢) انظر: مجمع البيان في تفسير القرآن لأمين الإسلام أبي الفضل بن الحسن الطبرسي، نشر مؤسسة الأعلمي، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ بيروت: ج ١ ص ٤١.

(٣) انظر: مفردات ألفاظ القرآن للعلامة الراغب الاصفهاني، تحقيق صفوان عدنان داوودي، نشر انتشارات ذوي القربى، الطبعة الثالثة، ١٤٢٤هـ: مادة «قرأ»، ص ٦٦٩.

(٤) انظر: معجم مقاييس اللغة لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، تحقيق وضبط عبد السلام محمد هارون، ١٤٠٤هـ: ج ٥ ص ٧٨ - ٨٨.

بنكتة كونه تبيانا لكل شيء، ﴿...وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَيِّدًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهَدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ (النحل: ٨٩)، يقتضي أن يكون جامعا لكل شيء ولو إجمالاً، وهذه البيانية الشاملة منسجمة مع هذا المعنى، كما هو واضح.

بل إن المقاصد المعرفية المتنوعة الأبعاد للقرآن الكريم تقتضي هي الأخرى معنى الجامعة لا مجرد القراءة اللفظية والمقاطع الصوتية، وسوف يتضح لنا هذا المعنى في جملة من مطالب هذا الفصل الخاص بالمنهج التفسيري للسيد الأستاذ.

فالقرآن الكريم على مستوى المعنى اللغوي يكون بمعنى الجامع، وعلى مستوى الواقع هو كذلك، وهو مادة وموضوع البحث التفسيري، حيث يدور البحث التفسيري في حدود النص القرآني^(١)، وفي حدود الممكنة البشرية والسعة المعرفية للمفسر^(٢)، ومعرفة المراد من كلام الله سبحانه وكلماته غاية شريفة بل من أشرف الغايات.

والفرق جلي بين المراد من كلامه وبين المراد من كلماته، فالكلمات تعني البحث اللغوي في دائرة الوجود اللفظي للقرآن الكريم، وأمّا كلامه فإنه

(١) لإخراج الحديث القدسي، فهو كلام الله أيضاً إلا أنه يفترق عن النص القرآني في كون الحديث القدسي صادراً عن الله سبحانه في مضامينه ومعناه دون ألفاظه، وأمّا النص القرآني فإنه كلام الله سبحانه لفظاً ومعنى، ولا يبعد أن يتفق في بعض الأحاديث القدسية وحدة جهة الصدور في اللفظ فيكون صادراً عن الله سبحانه لفظاً ومعنى.

(٢) إن القرآن الكريم يشتمل على معان ومعارف عظيمة ذات مراتب كثيرة منها، ما يمكن التوصل إليها والتوفر عليها وهي المراتب المعرفية الداخلة في دائرة الحصول، ومنها ما يقع في دائرة الحضور، وهي على قسمين، الأول منهما يتوصل ويتحقق بها من انفتحت أمامه نافذة الغيب والشهود ويقدر سعته المعرفية، والثاني منهما خاصة بمن تحقق بالولاية العظمى وهي دائرة شرط الداخل فيها العصمة.

وحيث إن التفسير بمعانيه الأولية ينحصر بدائرة الحصول فإن المفسر مع بذل جهده وجهيده يبقى استظهاره غير مقطوع بمطابقته للواقع الفعلي.

يعني البحث في مضامين الجُمْل والآيات والسور، والمضامين المشتركة في وحدة موضوع واحد، وإن كانت منتشرة بين دفتي الكتاب^(١).

فالكلمة القرآنية وإن كان لها نحو شركة في تركيبية الجملة وأنها ذات أهميّة كبيرة إلا أنها لا تمثّل هدفاً قرآنياً ولا تشكّل مقصداً تفسيريّاً بحدّ ذاتها، بخلاف الجملة القرآنية فإنّها تمثّل هدفاً قرآنياً ومقصداً تفسيريّاً، ولكن هذا الهدف القرآني والمقصد التفسيري لا يُمكن نيلهما البتة بدون الوقوف على التفسير المفرداتي، وهذا ما سنراه بوضوح في بيانية المنهج التفسيري للسيد الأستاذ.

كما أنّ الجملة القرآنية لا تمثّل هدفاً غائياً وإنما هي حلقة تشترك مع حلقات أُخر في رسم الموقف القرآني إزاء موضوع من موضوعات القرآن المبحوث فيها.

فإنّ العملية التفسيرية ينبغي أن تحقّق أهدافاً أساسية وأخرى فرعية لا تقلّ أهميّة عن الأولى، لأن القرآن بُنيان واحد في أهدافه ومقاصده، ولكنه على مراتب وألويات.

أما الأهداف الأساسية، فمنها:

١. معرفة مراد الله سبحانه وتعالى إجمالاً وتفصيلاً في حدود القرآن الكريم.
٢. جعل مرجعية القرآن الكريم أقرب إلى التطبيق.
٣. بيان التدرّج المعرفي الذي اعتمده القرآن الكريم في لغة الخطاب.

وأما الأهداف الفرعية، فمنها عامّة؛ من قبيل:

١. توطيد العلاقة بين المخاطب والمخاطب.
٢. تحريك الأمة باتجاه مسؤولياتها المصيرية تجاه الخالق والمخلوق.

(١) سيّضح ذلك جلياً في أبحاث لاحقة عند تناول المنهج التفسيري الموضوعي.

ومنها خاصة؛ من قبيل:

١. تقديم رصيد معرفي يستفيد منه أرباب العلوم المختلفة لاسيما في العقيدة والفقہ.
 ٢. بيان عظمة الإعجاز القرآني.
 ٣. بيان دور القرآن في حفظ الأمة والإسلام من الذوبان في الأمم والأديان الأخرى.
- ومن مجموع هذه الأهداف الأساسية والفرعية بقسميها يتبين لنا الدور المعرفي التأسيسي الذي تقدّمه لنا العملية التفسيرية وما يترتب على هذا الدور الأساسي والخطير - معرفياً وعملياً - من نتائج يتحرك في ضوئها الإنسان بصورته الفردية والمجتمع بصورته الجماعية.
- إنّ القراءة الجديّة لمجتمعاتنا الحاضرة هي بدورها تكشف لنا ما يحيط بهذه المجتمعات من امتيازات وقدرات وأمراض وعاهات، ولكن دون أن تقدّم لنا الضوابط والقواعد العامّة لحفظ نقاط القوّة وردم نقاط الضعف، لأنّها قراءة - أيّاً كانت منطلقاتها - لا تحمل في رحمها حلولاً جذرية لانتشال الأمة من غيبوبة الجهل بامتيازاتها وقدراتها فضلاً عن إيجاد الحلول الناجعة لأمراتها وعاهاتها.
- ومن هنا نفهم معطيات القراءة القرآنية للإنسان والأمة عن القراءات الأخرى. فالقراءة القرآنية للإنسان والأمة تحمل في رحمها بيانات تغلق أبواب الجهل وتردم نتوءات الانحراف المعرفي والسلوكي.
- فهي ليست قراءة استكشافية لما عليه الإنسان والمجتمع، وإنما هي قراءة إصلاحية تضع الإنسان والمجتمع على المحجّة البيضاء والصراط المستقيم، ومن هنا يتّضح لنا معنى قول أمير المؤمنين عليه السلام، وهو يصف القرآن الكريم: «... ولا تكشف الظلمات إلاّ به»^(١).

(١) نهج البلاغة، تحقيق الإمام محمد عبده، نشر دار المعرفة، بيروت: ج ١ ص ٥٦.

وبذلك تبرز لنا أهميّة القراءة القرآنية وأهميّة التفسير الذي يعتبر أداة أولية وضرورية في إبراز وبيان القراءة القرآنية.

إنّ ابتعاد الأمة نسبياً عن لغتها ودينها وتراثها ليس هو الملاك الأوحد في توطيد العملية التفسيرية والدعوة للاهتمام بها، فإنّ هنالك عاملاً أهمّ من كلّ ذلك يحتاجه الإنسان المسلم في كلّ مكان وزمان وهو استجلاء الموقف القرآني في الرؤية الكونية الإلهية، وبيان كيفية ارتكاز هذا الموقف على محور أساسي يُنطلق منه في جميع الجزئيات المعرفية للرؤية الكونية وهو معرفة الله سبحانه التي هي مرتبة معرفية أخرى غير ما يتداول في المصنفات العقديّة والفلسفية من إثبات وجود الواجب وتوحيده^(١).

وسوف يجد المتتبع للأبحاث التفسيرية للسيد الأستاذ سعيه الحثيث نحو إبراز الهدف الأقصى من سائر المعارف الإلهية وأصل الخلقة والوجود، وهو معرفة الله سبحانه، وكأنه يُحاول أن يُوجز ويبرز لنا ذلك الهدف المعرفي الغائي من خلال المعطى التفسيري، وهذا بحدّ ذاته يُشكّل عملاً اجتهادياً بأرفع مستوياته.

وسوف يتضح ذلك جلياً عند تتميم مشروعه التفسيري الأول، وهو تفسير آية الكرسي، حيث سيتأكد للقارئ آنذاك أنّ القرآن الكريم - باعتباره طريقاً معرفياً إلى الله تعالى^(٢) - بصفته الكلّية يهدف إلى تحقيق البعد المعرفي الغائي الكامن في معرفة الله سبحانه، وأنّ هذه المعرفة الغائية انبسطت في

(١) ثمّ مراتب معرفية طولية ثلاث هي: أ. إثبات وجود الواجب. ب. توحيده. ج. معرفته. يُرجع في تفصيل المسألة إلى كتاب معرفة الله للسيد كمال الحيدري، بقلم طلال الحسن، نشر مؤسسة فراق، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ.

(٢) للوقوف على طريقة القرآن الكريم إلى معرفة الله سبحانه ينظر كتاب «معرفة الله»، المصدر السابق: ج ٢ ص ١٣٧.

النصّ القرآني ابتداءً من بائه إلى سینه^(١)، لينقطع بعدها السؤال عن حصول التحقّق المعرفي، وحيث إنّ هذا الانبساط^(٢) لا يتسنّى لكلّ أحد إلاّ ﴿... لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ (ق: ٣٧)، وكان ذا حظّ عظيم، فقد وضعت علائم ودلالات عليه أوجزت لنا ذلك السفر المعرفي، ومن جملة علائمه المعرفية آية الكرسي.

بعبارة أخرى: إنّ القرآن الكريم وضع في سلّمه المعرفي كمّاً كبيراً من المفاتيح المعرفية على صعيد التحقيق والتحقّق معاً لتحقيق هدفه المعرفي الغائي - كما هو واضح - الذي به تكتمل الرؤية الكونية الإلهية.

وعلى أي حال، فقد تبين لنا ممّا تقدّم أنّ الرؤية الكونية الإلهية لا تنفكّ أبداً عن المعطيات المعرفية القرآنية، والقراءة القرآنية يعسر الوصول إليها بدون العملية التفسيرية، وبذلك تتبلور لدينا أهميّة التفسير وتشكّل لدينا رؤية جديدة لذلك، وهذا بدوره يُفضي إلى تعميق وترسيخ مسؤوليتنا المعرفية تجاه هذا النمط المعرفي، وأعني به عملية التفسير.

المنهج التفسيري وأهميته

بعد أن اتضحت لنا أهميّة العملية التفسيرية وكونها تمثّل ركناً أساسياً في بلورة القراءة القرآنية، ينقدح أمامنا سؤال على مستوى عالٍ وكبير من الأهميّة، وهو: إنّ المناهج التفسيرية كثيرة، فأيّ منهج تفسيري يكفّل لنا ذلك الهدف المعرفي القرآني؟

هنا يرى السيد الأستاذ قبل الشروع بتحديد المنهج التفسيري أنه ينبغي لنا

(١) (من بائه) إشارة إلى باء البسملة، وهو أول حرف في القرآن الكريم، و(إلى سینه) إشارة إلى سين الناس، وهو آخر حرف في القرآن الكريم.

(٢) المراد من الانبساط هو السعة المعرفية التي أشرفت في باء البسملة الأولى واكتملت في سين الناس من آخر كلمة منه.

أولاً أن نسلط الضوء على حقيقة المنهج وأهميته، فذلك هو البوابة الأولى لكل عمل علميٍّ ومعرفيٍّ. فبيان حقيقة المنهج تكفل لأصحاب الفن والتخصص - عملياً - عملية الفرز بين ما هو منهج وما هو غير ذلك.

أما المنهج فيُراد به لغة: الطريق الواضح^(١)، وفي الاصطلاح هو طريقة الاستدلال أو الكيفية المعتمدة في الاستدلال على إثبات المطلوب، فمن يعتمد الأدلة العقلية في إثبات المطلوب فمنهجه عقليٌّ، كما هو الحال في فلسفة المشاء، ومن يعتمد الأدلة النقلية في ذلك فمنهجه نقليٌّ، ومن يعتمد التجربة في إثبات مدعاه فمنهجه تجريبي، وهكذا.

وكلُّ من أصحاب هذه المناهج المختلفة يقيم الدليل على مدعاه، ومع غياب الدليل يكون غياب المنهج. فالمنهج يُراد به الدليلية بنحو ما، فكما أن الدليل هو الطريق الواضح لإثبات المدعى فكذلك المنهج.

ومعنى كون الإنسان يُفتي أو يدعي بدون دليل هو أنه بدون منهج، فالمنهج هو مجموعة القواعد أو الضوابط المُفضية إلى نتائج حتمية لها عند عدم وقوع الخطأ في استعمالها.

ومن هنا نعرف أن ما يقع في قبال المنهج هو عينه ما يقع في قبال الدليل، وبذلك يتضح لنا أهمية المنهج في البحث العلمي، فمن سلك طريقاً بحثياً علمياً دون أن يُحدّد له منهجاً في رتبة سابقة، فقد وقع في الهلكات المعرفية ولا يزيده البحث في إثبات مدعاه إلا بُعداً عنه، وهو مصداق لما يُروى «العامل على غير بصيرة كالسائر على غير الطريق لا يزيده سرعة السير إلا بُعداً»^(٢)، والبصيرة في المقام هي المنهج والدليل.

(١) انظر: الفروق اللغوية لأبي هلال العسكري، تحقيق مؤسسة النشر الإسلامي، الناشر جامعة

المدرّسين بقم، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ: ص ٢٩٨.

(٢) الأصول من الكافي: ج ١ ص ٤٣ حديث ١.

ولا يخفى أنّ تحديد المنهج المتّبع بحثياً في رتبة سابقة لا يقلّ أهميّة عن نفس المنهج، فإنّ الوقوع في فوضى الأدلّة بسوقها كيفما اتفق سوف يُفسد العملية الاستدلالية حتى مع كون الأدلّة متقنة بحدّ ذاتها.

إنّ موقعية المنهج في العملية الاستدلالية عموماً وفي العملية التفسيرية خصوصاً يكشف النقاب لنا عن الفوضى البحثية التي وقع فيها عدد كبير من أعلام المسلمين في مصنّفاتهم المختلفة وفي مختلف المجالات.

وإذا جاز لنا تقسيم العرف إلى عرف عامّي وآخر خاصّي علمائي فإنّ نسبة كبيرة من مصنّفات علماء المسلمين قد سلك فيها أصحابها العرف الخاصّي في عرض أفكارهم وأخذ النتائج عنها، وهذا السير المعرفي غير المنهجي لا يعفيهم من مسؤولية إعادة النظر في ما كتبوه، فإنّ العرف الخاصّي لا يُصحّح العمل به لعدم ارتكازه على ضوابط صحيحة، ولذا تجد في أبحاث علم أصول الفقه - مثلاً - مجموعة غير قليلة من المسائل الفلسفية والمنطقية والكلامية والرجالية واللغوية^(١)، وهذا الاضطراب المنهجي نتج عنه مشاكل معرفية كثيرة حتى وقع الخلاف بينهم في نفس تعريف علم الأصول وحدّه.

وهكذا الحال في علوم اللغة وغيرها من العلوم التي أُسّست وصنّفت على أساس عرفي خاصّي أو على أساس فوضويّ في تداخل المناهج. إنّ العرف الخاصّي لا يمكن أن يكون بحدّ ذاته منهجاً مستقلاً؛ لافتقاره إلى ضوابط وقواعد واضحة.

ولا ريب أنّ هذه الفوضى المعرفية والانسياق وراء عُرف غير منهجيّ، لم

(١) لا يخفى على المتّبع وقوع الخلط الكبير والفوضى التصنيفية في أكثر مصنّفات العلوم الإسلامية، حتى أنّ البعض يعتذر بإقحام أبحاث أجنبية عن محلّ كلامه بأعذار لا تمتّ إلى العملية الاستدلالية بصلّة كاستجابة المصنّف لمن لا يسعه ردّهم، ولعلّ الطلب منهم - على فرض وقوعه - واستجابته لهم يدخلان ضمن خطوط ومقومات العرف الخاصّي!

تخلُّ منه العملية التفسيرية في جميع مراحلها التاريخية، سواء كان ذلك في مرحلة التأسيس العملي لها أو في مرحلة رصد وضبط مسائلها، أو في مراحلها المتأخرة التي أبرزت لنا عيّنات محدودة جداً حاولت جادة أن تُمنهج أبحاثها وتسلِّك طريقة مثلى في تقصي الحقائق القرآنية، ولعلّها قد نجحت بنسب مختلفة، ولذا فهي وإن كانت محاولات ناجحة وجادة إلاّ أنّها ما تزال فتية في عالم التفسير.

ولعلنا سوف نقف بشيء من التفصيل في توضيح هذا الهدف المعرفيّ - الذي حاولنا الإشارة له وهو ضرورة المنهج وأهميته - في أبحاثنا اللاحقة؛ لما يترتب عليه من نتائج معرفية هي غاية في الأهمية، أهمها الوصول إلى مقاصد العلم المبحوث فيه بصورة سليمة ووجيزة.

خطورة الاتجاهات على العملية التفسيرية

يرى سيّدنا الأستاذ أنّ جميع الإسقاطات الفردية والاجتماعية والعقدية والظروف الآنية المحيطة بكلّ عصر تُسهم في تكوين الاتجاه الذي يسوق المُفسّر إلى توجيه النصّ نحو نتائج قبلية أملتها الالتزامات السابقة.

فالالاتجاه يتخلّف موضوعياً عن المنهج في التعاطي المعرفي مع النصّ القرآني، ففي الوقت الذي يؤدي فيه المنهج دوراً إيجابياً في السير مع النصّ القرآني لاستجلاء معانيه، يقوم الاتجاه بدور مغاير ومختلف تماماً، حيث يقوم صاحب الاتجاه بالسير مع مرتكزاته واعتقاداته القبلية في تطويع النصّ القرآني باتجاه نتائج حدّتها قبلياته، ممّا يعني أنّ الحصييلة التفسيرية التي يخرج بها صاحب الاتجاه في مساحة واسعة منها تمثّل انعكاساً فعلياً لمتبنياته القبليّة.

جدير بالذكر أنّنا إذا ما استقرّنا الكتب التفسيرية وقرأناها بدقّة وتمحيص فإنّ القليل منها يخرج عن دائرة الاتّجاهات وبنسب مختلفة، فتجد بعضاً منها مكرّسة لخدمة أهداف وأغراض عقدية، وأخرى فكرية، بل تجد في بعضها

أهدافاً وأغراضاً أخرى سياسية أو عصبية قَبَلية.

وعلى أيّ حال، فإنّ تجريد النفس عن المتبنيّات العقدية والاجتماعية والفكرية والسياسية في رتبة سابقة على العملية التفسيرية، أمر صعب وشاقّ جدّاً، إن لم يكن عسيراً، لاسيّما مع حصول حالة انغلاق معرفيٍّ على المتبنيّات الفردية وعدم تقبّل القراءات المقابلة جملة وتفصيلاً.

إنّ خطورة الاتجاهات تكمن في كونها تحاول عبثة تقديم رؤية كونية إلهية مدّعية أنّ عمادها النصوص الشرعية، فتوقع طبقة من الأمة في الهلكة والضلال.

ومن هنا يتعيّن على القارئ عموماً والمتتبّع خصوصاً الالتفات إلى المصادر المعرفية في العلوم الإسلامية عموماً وفي المصادر التفسيرية خصوصاً، وينبغي الالتفات إلى خطورة الموقف والتعاطي معه وفق ما تقتضيه المسؤولية الشرعية والمعرفية تجاه الأمة.

ولعلّ من مخاطر الاتّجاهات أنّها تأخذ بأصحابها قسراً نحو التفسير بالرأي الذي تظافرت الروايات الصحيحة على ذمّه وتحريمه.

ومن المخاطر الأخرى التي لا تقل خطورة عمّا تقدّم هو أنّ هذه المجاميع التفسيرية الداخلة في دائرة الاتّجاهات عادة ما تشكّل ثقلاً كبيراً ومساحة واسعة في تكوين الشهرة بل والإجماع أيضاً، ممّا يُوحى للخاصّة فضلاً عن العامّة شرعية مدّعاتهم وصحّة متبنيّاتهم، وبذلك تُوفّر الدواعي الكبيرة للالتزام بها من قبل المتأخّرين عنهم.

وقد جرت محاولات عديدة لإضفاء صبغة علمية معرفية للاتّجاهات التفسيرية من خلال إبرازها بعناوين مختلفة من قبيل المذاهب والمدارس، وما شابه ذلك.

وعلى أيّ حال، فإنّ كلّ حركة تفسيرية لم تنطلق في ضوء منهج معتبر

فإنها سوف تُمثّل اتّجاهاً معيناً تشكّل مردوداته السلبية الثقل الأكبر في ردم البناء المعرفي في العملية التفسيرية، وهذا ما يؤكّد لنا ضرورة الالتزام بمنهج تفسيري يُرشّد العملية التفسيرية ويجعلها مثمرة مُنتجة.

المناهج التفسيرية

بعد أن اتّضح لنا أنّ المنهج هو الطريق الواضح وأنّه الكيفية الاستدلالية على المطلوب يمكننا الخروج بفهم واضح عن المنهج التفسيري، فهو الكيفية المعتمدة في كشف معاني القرآن الكريم ومقاصده، فإذا كانت العملية التفسيرية تُمثّل نفس الكشف عن مقاصد ومرادات القرآن الكريم فإنّ المنهج التفسيري هو الهيئة التي يقع عليها ذلك الكشف، فإذا كانت الهيئة والكيفية علمية بحثية تحقيقية فإنّ العملية التفسيرية سوف تكون مُمنهجة وإلاّ فهي مجرد ركام معلوماتي لا يزيد الباحث والمتوغّل فيها إلاّ بُعداً عن هدفه المعرفي والعلمي الذي يصبو إليه من وراء العملية التفسيرية.

وعليه فحيث إنّ المنهج التفسيري هو الهيئة والكيفية الكشفية عن مقاصد القرآن الكريم فإنّ هذه الهيئة والكيفية قد اختلفت صورها ونتائجها، وهذا الاختلاف البحثي والتأججي هو ما نُعبّر عنه أحياناً باختلاف مناهج التفسير.

فاليئات والكيفيات التفسيرية تعني - تحديداً - مناهج التفسير أو مدارس ومذاهب التفسير - كما يرى البعض - التي اختلفت في عددها و حقيقتها.

وفي هذا المضمار حاول جملة من أصحاب الفنّ في العلوم القرآنية أن يُقدّموا لنا دراسات جيدة في مناهج التفسير حرصت على ضبط المناهج التفسيرية المعتمدة عند علماء التفسير.

ولكن هذه الدراسات رغم جدّيتها وجدواها قد توهّمت في قضية مهمّة وهي حصر المناهج والاتجاهات التفسيرية بعدد معيّن أبرزوا فيها مقوماتها ونماذجها الصادرة في ضوئها، وهذا أوّل خطأ منهجيّ وقع فيه من صنّف في

المناهج والاتجاهات التفسيرية.

فإنّ المناهج التفسيرية لا ينبغي حصرها بعدد معين إلاّ من باب الاستقراء الناقص لما وقع منها دون الالتزام بالانتهاء عندها؛ وبكلمة واحدة لا يمكن عدّها وحصرها بما وقع منها وإلاّ فإنّ جملة منها قد جاءت متأخرة، بل إنّ أكثرها لم يكن ملتفتاً إليها.

بعبارة أخرى: إنّ جملة من مفسّري القرآن الكريم - إن لم يكن الأعمّ الأغلب منهم - يمارس العملية التفسيرية دون أن يحدّد في رتبة سابقة منهجاً تفسيرياً معتبراً يعتمد في كشف معاني القرآن، فغاية ما عنده هو كم معلوماتي ينهل منه ما يحتاجه في ضبط مقاصد الكتاب دون أن يكون هنالك ضوابط وقواعد واضحة في ذهنه ليُخرج بها ما شدّ عنها ويدخل ما يصحّ بها. وهذا يعني أنّ المناهج التفسيرية إنّما قُننت في مراحل متأخرة جداً عن العملية التفسيرية التي انطلقت منذ عهد الرسول الأكرم ﷺ.

وقد عبّرنا عنها كونها قد قُننت في مراحل متأخرة؛ لأنها من حيث التأسيس والتأصيل - ولو على مستوى العمل بها لا التنظير لها - قد انطلقت متزامنة مع المراحل الأولية للعملية التفسيرية، فغاية ما أثاره مصنّفو كتب المناهج التفسيرية هو رصد تلك المناهج المبعثرة في المتون التفسيرية، ثمّ تصنيف الكتب التفسيرية في ضوء ما رصده من مناهج، من قبيل تسمية تفسير العياشي وتفسير الصافي وتفسير البرهان وتفسير نور الثقلين^(١)

(١) تفسير العياشي للشيخ أبي النضر محمد بن مسعود العياشي (ت: ٣٢٠هـ)، لم يصلنا من تفسيره سوى الجزء الأول والثاني. وأمّا تفسير الصافي فهو للشيخ المولى محسن الملقب بالفيض الكاشاني (ت: ١٠٩١هـ)، كان فقيهاً فيلسوفاً عارفاً أخلاقياً كبيراً. وأمّا تفسير البرهان فهو للعلامة المحدث السيد هاشم البحراني (ت: ١١٠٧هـ). وأمّا تفسير نور الثقلين فهو للشيخ عبد علي بن جمعة العروسي الحويزي (ت: ١١١٢هـ)، كان محدثاً جليلاً.

بالتفسير الروائية؛ أي أنها قد اعتمدت المنهج الروائي في الكشف عن معاني ومقاصد القرآن الكريم، وهكذا في كون تفسير التبيان وتفسير مجمع البيان^(١) قد سلك فيهما المنهج العقلي الاجتهادي، وأن تفسير الميزان وتفسير آلاء الرحمن^(٢) قد سلك فيهما منهج تفسير القرآن بالقرآن، وهكذا.

إنّ تحديد المناهج في معظم التفاسير المتقدّمة هو تحديد بعد الوقوع، سجّله مصنّفو أبحاث مناهج التفسير والمهتمّون بذلك، ولم يُعلم تحقيقاً أنّ أولئك الأعظم - أو معظمهم - قد قصدوا منهجاً معيّناً دون آخر.

وعلى أيّ حال، فإنّ ما يُريد أن يُؤكد لنا السيد الأستاذ وننتهي إليه هو أنّ تقسيم المناهج المتداولة في جملة من المصنّفات إنّما هي قسمة استقرائية ناقصة وليست عقلية حصرية كما هو واضح، وأنّ تحديدها هو أشبه بالعملية التوصيفية التي عادة ما تكون بعد الوقوع.

وهذا يعني أنّ تأسيس الضابطة العامّة للتفسير ومنهجة التفسير في العملية التفسيرية لا تختصّ بمنهج دون آخر، ولا بمناهج دون أخرى، ولا بما هو موجود آنأ دون ما يمكن تأسيسه أو اكتشافه من مناهج تفسيرية أخرى.

ولسنا بصدد إبراز التأسيسات الأولية للسيد الأستاذ لمناهج جديدة في هذه العجالة التي قصدنا منها التمهيد للتعريف بالمنهج التفسيري المعتمد للسيد الأستاذ في ما قدمه في أبحاثه التفسيرية بقدر ما أردنا التنبيه والتنويه إلى بعض ما يتعلّق بالمنهج و مناهج التفسير.

(١) تفسير التبيان لشيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي (٣٨٥ - ٤٦٠ هـ). وأمّا تفسير مجمع البيان فهو للشيخ أبي الفضل بن الحسن الطبرسي (ت: ٥٦٠ هـ).

(٢) تفسير الميزان للعلامة محمد حسين الطباطبائي (ت: ١٤٠٢ هـ)، كان متكلماً فيلسوفاً عارفاً ومفسراً كبيراً. وأمّا تفسير آلاء الرحمن فهو للعلامة محمد جواد البلاغي (ت: ١٣٥٢ هـ). وأمّا مناهجهم التفسيرية (الروائي، والاجتهادي، وتفسير القرآن بالقرآن) فسوف يأتي إيضاحها بإيجاز مفيد.

منهج تفسير القرآن بالقرآن

يرى السيد الأستاذ بأن منهج تفسير القرآن بالقرآن هو أول وأقدم المناهج التفسيرية قاطبة، وأرفعها شأنًا، وأعظمها معطيات، فلا نكاد نجد مفسرًا قد تنصل عنه حتى الذين اعتمدوا منهجًا خاصًا بعينه كالتفسير بالمأثور وما شابه ذلك.

ويُراد به هو أن تكون النصوص القرآنية بعضها مُفسرًا للبعض، فإذا ما عرفنا بأنّ التفسير هو الكشف عن معاني ومرادات النصّ القرآني، فإنّه في ضوء هذا المنهج يكون النصّ القرآني المراد كشف معانيه مُنكشَفًا ومُفسرًا - بصيغة اسم المفعول - بنصّ قرآني آخر.

ولا ريب أنّ التفسير الموضوعي^(١) للقرآن يعتمد اعتماداً أساسياً وجوهرياً على منهج تفسير القرآن بالقرآن، ولذا فلا يمكن للتفسير الموضوعي تقديم أيّ نتائج مفصلية - سواء كانت قبلية أو بعدية - دون التزوّد بهذا المنهج.

إنّ هذا المنهج الصحيح قد عمل به الرسول الأكرم ﷺ وأهل بيته عليهم السلام وجملة من الصحابة والتابعين.

ولأجل أن تكون الفكرة عملية لتفسير القرآن بالقرآن، نُقدم هنا أنموذجاً تطبيقياً يتعلّق بالليلة المباركة التي نزل فيها القرآن.

ففي قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ مُبْرَكَةٍ...﴾ (الدخان : ٣)، هنا بعد أن يكون قد اتضح لدينا مرجعية ضمير النصب في جملة «أَنْزَلْنَاهُ»، وهو القرآن الكريم، سنقف أمام مقدار من الإبهام في المراد من هذه الليلة المباركة التي نزل فيها القرآن الكريم، فما هي هويّتها؟ وما هو ظرفها؟

(١) سوف يأتي في بحث «الفرق بين المناهج والأساليب التفسيرية» أنّ التفسير الموضوعي ليس منهجاً تفسيرياً بعينه وإنّما مجرد أسلوب تفسيري يقع في قبال التفسير التجزيئي.

وهنا يُمكن رفع هذا الإبهام بواسطة نصِّ قرآنيٍّ آخر، وهو قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾ (القدر: ١)، وبذلك يتبين لنا أن هوية الليلة المباركة هي ليلة القدر، وأما ظرفها فإنه يتّضح لنا من خلال نصِّ قرآنيٍّ آخر وهو قوله تعالى: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ﴾ (البقرة: ١٨٥).

بهذا المثال التقريبي يكون قد اتّضح لدينا سقفٌ من سقوف تفسير القرآن بالقرآن، فهناك سقوف ومستويات غاية في التعقيد تحتاج إلى فنٍّ وإتقانٍ وُبعد نظر.

ولذلك يرى السيد الأستاذ بأنّ منهج تفسير القرآن بالقرآن هو المنهج الأكمل والأتمّ الذي ينبغي أن يُسلك في تفسير القرآن، بل لا طريق أماننا سوى الالتزام به، فإنّ القرآن يفسّر بعضه بعضاً، ويصدّق بعضه بعضاً^(١)، ويشهد بعضه على بعض^(٢)، وقد تعرّض السيد الأستاذ لذلك في أبحاث قرآنية سابقة^(٣) ينبغي مراجعتها لكي تكتمل الصورة ويتّضح الموقف بنحو أفضل في ما يتعلّق بهذا المنهج.

إنّ القرآن الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه^(٤)، ولا يوجد اختلاف بين مضامينه أبداً^(٥)، وأنه نور وهدىً وتبيان لكلِّ شيء، لا يمكن أن

(١) عن الرسول الأكرم ﷺ أنه قال: «إنّ القرآن ليصدّق بعضه بعضاً فلا تكذبوا بعضه ببعض»، انظر: كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال للعلامة علاء الدين علي المتقيّ بن حسام الدين الهندي (ت: ٩٧٥)، نشر مؤسسة الرسالة، ١٣٩٩هـ: ج ١ ص ٦١٩ حديث ٢٨٦١.

(٢) نهج البلاغة، مصدر سابق: الخطبة رقم ١٣٣.

(٣) انظر: أصول التفسير والتأويل للسيد كمال الحيدري، دار فراق، الطبعة الثانية، ١٤٢٧هـ: ص ١٦٠.

(٤) قال تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لَكِنْتُبٌ عَزِيزٌ * لَا يَأْتِيهِ الْبُطْلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ (فصلت: ٤١ - ٤٢).

(٥) قال تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ (النساء: ٨٢).

يُتصوّر في حقّه أن يكون مفتقراً إلى الغير في بيانه وتفسيره. وكيف يُتصوّر ذلك في حقّه وهو مشتمل على الدلالات البيّنة والعلامات الشاخصة على معانيه، والكشف عن أمّهات المعارف الإلهية ولو بصورة إجمالية؟!.

ولكن هذا التفرد في اعتماد القرآن في تفسيره لا يلغي عنده الرجوع إلى المصادر الأخرى لا سيّما الروايات التفسيرية، ولكن هذا الرجوع الطولي - أو الشبيه بالطولي - لا يعدو أكثر من أداء الدور الثانوي في العملية التفسيرية، بمعنى أنّ الرواية تؤدّي دوراً توكيدياً لما أسّسه الفهم القرآني للقرآن، وربما تؤدّي الرواية دوراً آخر وهو تعميق الفهم القرآني، فالرواية كثيراً ما تُلقت النظر التفسيري إلى مراتب معرفية قد يعسر الوصول إليها بدونها.

وهذا الدور التوكيدي والتعميقي لا يُخرج الرواية عن دورها المداري، والمدارية في المقام اصطلاح خاصّ يقع في قبال اصطلاحات أخرى تمثّل بمجموعها النظريات المعتمدة في القراءة الدليلية للقرآن^(١)، وقد وجد السيد

(١) عادة ما تُساق في المقام نظريات أربع، وهي:

أ - نظرية محورية القرآن فقط، ويُراد بها تفسير القرآن بالقرآن دون الرجوع إلى أمر آخر، وقد يتبنّى هذه النظرية أصحاب شعار: حسبنا كتاب الله.

ب - نظرية محورية السنّة، ويُراد بها تفسير القرآن بالسنّة الشريفة فقط لا غير، وهؤلاء هم أنفسهم الذين أنكروا حجّية ظواهر القرآن، وهؤلاء المُسمّون بالأخباريين - بفتح الهمزة كما هو الصحيح، وليس بكسرهما كما هو المشهور! - القرآن عندهم مُفسّر للقرآن ولكن شرط أن يكون المفسّر هو المعصوم عليه السلام، وما عداه ليس أمامه سوى السنّة.

ج - نظرية محورية القرآن والسنّة معاً، ويُراد بها اعتماد القرآن والسنّة الشريفة كمصدرين أساسيين في العملية التفسيرية، فالسنّة ليست مؤكّدة ولا مُعمّقة فحسب وإنما هي مصدر تفسيريّ أساسي.

د - نظرية محورية القرآن ومدارية السنّة، ويُراد بها ما بينه السيد الأستاذ أعلاه، وهذه النظرية الرابعة هي النظرية المعتمدة عند السيد الطباطبائي في الميزان، وفي هذا الكتاب. وقد ارتأينا الوقوف عند هذه النظريات الأربع بهذا القدر الموجز لدفع ما قد يعتدل في ذهن البعض من =

الأستاذ بأنّ محورية القرآن ومدارية السنة الشريفة هي النظرية الصحيحة في المقام الحافظة لكرامة القرآن وأهميّة السنّة ودورهما في العملية التفسيرية. وهذا التبنّي لهذا المنهج القرآني لم يُغلق الدائرة بوجه المناهج الأخرى، فالمتتبّع للتتاج التفسيري للسيد الأستاذ الحيدري يلاحظ بوضوح مدى استفادته من المنهج العقلي الاجتهادي والمنهج الإشاري، ولكنها استفادات ثانوية لم تلغ عنده استراتيجية الحركة التفسيرية لديه، والمتمثلة بحاكمية منهج تفسير القرآن بالقرآن، بالنحو الذي تقدّم بيانه، أعني محورية القرآن ومدارية السنة.

الفرق بين المنهج والأسلوب التفسيريين

اتّضح لنا المنهج - اصطلاحاً - هو طريقة الاستدلال أو الكيفية المعتمدة في إثبات المطلوب، وفي ضوء العملية التفسيرية يكون المنهج هو الكيفية المعتمدة في الوصول إلى مُرادات ومقاصد النصّ القرآني. وقد انتهى السيد الأستاذ إلى المساواة أو المساوقة^(١) بين الدليلية وبين

= إلغاء دور السنّة الشريفة في العملية التفسيرية، وهو ما نلمحه عند البعض ممن يلزم كتاب «تفسير الميزان» بذلك، فالطباطبائي والسيد الأستاذ في هذا الكتاب لا هما أصحاب شعار «حسبنا كتاب الله»، ولا هما أخباريان، ولا من أصحاب محورية القرآن والسنة الشريفة معاً. (١) المساواة أعمّ من المساوقة، فالمساوقة تعني الاختلاف في المفهوم والانطباق في الحيثية والمصداق، كما هو الحال في الصفات الذاتية لله تعالى، فإنّ حيثية الصديق فيها واحدة وهي كونها عين ذات الله، كما أنّ مصداقها جميعاً واحد لا غير وهو الذات المقدّسة. وأمّا المساواة فإنّ الاختلاف يكون في المفهوم والحيثية والانطباق يكون في المصداق فقط، كما هو بين الفصل والخاصّة بالنسبة للإنسان - مثلاً - فالناطقية والضاحكية مختلفان في المفهوم كما هو واضح، وكذلك في الحيثية، فإنّ حيثية صدق الناطقية ذاتية وأمّا حيثية صدق الضاحكية فهي عرضية، وهكذا الحال في المقام بين المنهج والدليلية فإنهما - على فرض المساوقة بينهما - مختلفان مفهوماً متّحدان مصداقاً وحيثية.

المنهج المتبع، وعليه فمن لم يتخذ له منهجاً في العملية البحثية - أيّاً كان مجالها - يعني أنه لم يعتمد الدليل في إثبات مقاصده.

ولأجل هذه النكته الجوهرية ارتأينا عرض التأكيدات والتنبيهات التي كان يُدلي بها السيد الأستاذ في أكثر من مورد إلى أهميّة المنهج في البحوث المعرفية وصولاً إلى النتائج المتوخّاة طبقاً للضوابط العلمية الصحيحة.

إذا اتّضح ذلك جيداً فإنّه ينبغي لنا الوقوف على المراد من الموضوعية والتجزئية والمفرداتية في العملية التفسيرية.

فكثيراً ما نقرأ في المصادر التفسيرية والبحوث القرآنية أن هنالك تفسيراً موضوعياً وآخر تجزيئياً وآخر مفرداتياً، فما هو المراد من هذه المصطلحات التفسيرية؟ وما علاقتهما بالمنهج المتبعة في العملية التفسيرية؟

أهمية أسلوب التفسير المفرداتي

أمّا الأسلوب المفرداتي، فغير خفيّ على المطلع مدى الاهتمام الكبير الذي أولته علوم اللغة بالمفردات القرآنية حتى صنّفت في ذلك كتب ورسائل منذ انطلاق العملية التفسيرية، وقد نسبت جملةً من تلك المصنّفات إلى المصنّفات التفسيرية، وهي وإن كانت كذلك إلا إنّها لا تعدو حيّز التفسير المفرداتي الداخل في النطاق التفسيري الاصطلاحي ثانياً وبالعرض، أو بنوع توسّع في الاصطلاح، نظراً لمحدودية المعطى المفرداتي رغم التزامنا الكبير بأهميته الكبيرة.

فهذه النسبة العرضية والتوسّعية - بحسب ما يراه السيد الأستاذ - لا تلغي حقيقة وثمره هذه العملية المفرداتية وما تُشكّله من مؤشرات توجيهية لحركة النصّ القرآني، ولعلّ هذا ما دعا البعض إلى إطلاق مفردة التفسير على هذه المصنّفات اللغوية في مجال القرآن.

وعلى أيّ حال، فإنّ مُعطيات مُصنّفات المفردات القرآنية أينما صنّفت

فإنها تُمهّد للعملية التفسيرية الاصطلاحية وتُهيئ لها شروطاً لا بدّ منها. ومن هنا نلمح أهميّة البعد المفرداتي في توجيه العملية التفسيرية، حتى عدّ هذا البعد ركناً أساسياً في جملة من التفاسير المعتمدة، ولاريب بأن وقوف السيد الأستاذ عند هذا البعد ليس لمجاعة البعض ممّن امتهنوا المواكبة والتقليد لما وصل إليهم، وإنما التزاماً منه بتوحيد المعطى المعرفي لهذه الأساليب التفسيرية، للوصول إلى أكمل صورة تُقربنا من مناخات النص القرآني، وتُعطي للمفسّر مقداراً عالياً من السلطنة المعرفية التي تُمكنه من استجلاء المضامين القرآنية بالنحو اللائق لمكانة القرآن ودستوريته الخالدة، بعبارة أخرى: إيماناً منه بأهميّة الهدف الذي يصبو إليه والمتمثّل بالمُعطى القرآني للعملية التفسيرية والذي يُريد به تحديداً بيان المرادات النهائية للنصّ القرآني أو القرية من ذلك.

فالوقوف على المفردات القرآنية يعتبره السيد الأستاذ حلقة مهمّة في بيان مرادات النصّ القرآني، وغير خفيّ على المطلع مدى مدخلية المفردة في تركيبه وبنوية الجملة، سواء ما تعلّق منها بالهيئة الجملية أو بمادّتها، فلا تصل النوبة إلى المستوى الدلالي للجملة دون الفراغ من المستوى الدلالي لمفرداتها مستقلة.

وبينّ أيضاً للمطلع الأثر الكبير الذي يُحدثه الاختلاف في المعطى الدلالي للمفردة القرآنية، سواء على مستوى التفسير أم التأويل، كما سيأتي.

المفردة القرآنية بين التفسير والتأويل

يرى السيد الأستاذ أنّ المعطيات القرآنية إنّما تختلف بلحاظ ما يلي:

١. اختلاف المستويات المعرفية التي عليها النصّ القرآني.
٢. اختلاف المستويات العلمية والمعلوماتية للقارئ المتخصصّ فضلاً عن غيره.
٣. اختلاف المصادر الأولية المعتمدة في توجيه قراءة النصّ.

٤. اختلاف المنهج والأسلوب التفسيريين المُتَّبِعِينَ في العملية التفسيرية.
٥. اختلاف الجهة المنظورة في قراءة النصِّ القرآني، وأنها جهة التفسير أم التأويل.

وما ينبغي الوقوف عنده في المقام هو الاختلاف الأخير وأثره على قراءة النصِّ القرآني.

وينبغي الإشارة إلى أنّ التأويل يتبوأ مكانةً أساسية ومركزية في رسم الخطوط البيانية الأولى لاستراتيجية قراءة النصِّ القرآني، وأنّ كلمة أمير المؤمنين عليٍّ عليه السلام: «ذلك القرآن فاستنطقوه ولن ينطق لكم، أخبركم عنه، إنّ فيه علم ما مضى، وعلم ما يأتي إلى يوم القيامة، وحكم ما بينكم وبين ما أصبحتم فيه تختلفون، فلو سألتموني عنه لعلمتكم»^(١) تتضمّن إشارة واضحة إلى الجانب التأويلي، فالنصّ بعده الأول المتمثّل بالعبارة - وهي مادّة العملية التفسيرية - يُمكن استنطاقه ظاهراً، وما لا يُمكن استنطاقه هو الأبعاد الأخرى المتمثّلة بالإشارة واللطائف والحقائق - وهي مواد العملية التأويلية - ولذلك يقول عليه السلام: «إنّ فيه علم ما مضى، وعلم ما يأتي إلى يوم القيامة. مما يعني أنّ استنطاق النصِّ القرآني والوصول إلى كينونته المقدسة أمر غير ممكن البتّة بدون الأخذ بالاعتبار الجنب التأويلي في قراءة النصّ.

إذا اتضح لنا ذلك سوف تكون بيّنة إلينا جملة من موارد الاختلاف في قراءة المفردة القرآنية و النصِّ القرآني خصوصاً والنصِّ الديني عموماً.

إنّ البعد التأويلي وإن كان يبدو بحسب الظاهر غير معنيٍّ بالمعنى الدلالي للمفردة، إلا أنّ هذا تصوّر - على فرض وجوده - غير صحيح، فإنّ الوشائج التي تربط الظاهر بالباطن، والتفسير بالتأويل، لا بدّ أن تكون محفوظة لحفظ المعطى التأويلي من الانحراف.

(١) أصول الكافي، مصدر سابق: ج ١ ص ٦١، الحديث السابع.

وبذلك لا تُعفى العملية التأويلية من ملاحظة الوجه الدلالي للمفردة القرآنية، فإذا ترك النظر في ذلك ستتوسّع رقعة الخلاف والاختلاف في قراءة النصّ القرآني.

ومن الواضح أنّ تضيق دائرة الخلاف والاختلاف من خلال ملاحظة الوجوه الدلالية للمفردة القرآنية لا يعني أبداً رفع الاختلاف بين المُعطين التفسيري والتأويلي، فإنّ اختلاف المُعطين أمر حتمي لا بدّ منه، وهذا الاختلاف لا يُمكن حصره بمرتبة أو مرتبتين، وإنما هي سلسلة من المراتب تعود في الغالب منها إلى مجموعة الاختلافات الأنفة الذكر، ولكنّ للمنهج والمستوى المعرفي الذي عليه قارئ النص الأثر الأبرز في رسم ملامح الاختلاف.

إنّ الاختلافات الظاهرية الدلالية لظاهر المفردات القرآنية مع المُعطي التأويلي - الباطن القرآني - ينبغي أن تتحوّل إلى همزات وصل تُصحّح لنا قراءة النصّ لا أن تُعمّق درجات التباين، فالمعنى التأويلي هو أشبه ما يكون بالصورة الظليّة للمعنى التفسيري، ولكن لا بمعنى أشرفيّة التفسير على التأويل، فهذا ما لا ينبغي تصوّره أبداً، وإنما بمعنى قوّة الارتباط والاشتراك الفعلي في تميم المُعطي القرآني، فالصورة الظاهرية على أهمّيّتها قاصرة على إعطاء الصورة القرآنية كما هي، كما أنّ الصورة الباطنية للنصّ هي الأخرى قاصرة عن تميم ذلك.

ومن هنا تُعقد وجوه المصالحة القرائية، وتتنظم أمامنا الخطوط البيانية للصورة القرآنية، وتلتقي المقاطع المفصلية لتتلق بالحقّ.

وبذلك يكون قد ترشّد أمامنا القيمة المعرفية للقراءة التفسيرية فيما لو أخذت منفصلة ومستقلّة عن القراءة التأويلية، وهكذا الحال في فصل واستقلال القراءة التأويلية، بل لا تُوجد قراءة صحيحة كاملة للنصّ القرآني

دون أن تتشكّل ملامحها من البعدين التفسيري والتأويلي.
هذا ما أردنا إيجازه في تصوير منشأ الاختلاف في المعطى القرآني
تاركين التفصيل فيه لمناسبة أخرى.

تكرار المفردة القرآنية تجدد في المعنى

التكرار من الكرّ، والكرّ: الرجوع على الشيء^(١)، وفي الاصطلاح: هو
تكرار كلمة أو جملة أكثر من مرّة لمعاني متعدّدة كالتوكيد، و التهويل،
والتعظيم، و غيرها.

وعادة ما تُثار قضية التكرار الواقع في المفردات والآيات القرآنية والذي
يُريد البعض منها التلويح بإشكالية اللّغوية ما دام التكرار لا يأتي بمعانٍ
جديدة.

وهنا يرى السيد الأستاذ بأنّ التكرار القرآني قد وقع بصور مختلفة، منه ما
وقع في المفردات، ومنه ما وقع في الآيات، وما وقع في الآيات فمنه ما وقع
في سورة واحدة، ومنه ما وقع في سور مختلفة، ومجموع التكرار منه ما وقع
بشكل موصول ومنه ما وقع بشكل مفصول^(٢).

(١) انظر: لسان العرب، للعلامة ابن منظور، دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٥ هـ ج ٥ ص ١٣٥.
(٢) الموصول إما أن يكون بتكرار كلمات في سياق الآية، مثل قوله تعالى ﴿هَيَّاتَ هَيَّاتَ لِمَا
تُوعَدُونَ﴾ - المؤمنون: ٣٦، وإما في آخر الآية وأول التي بعدها، مثل قوله تعالى ﴿وَيُطَافُ عَلَيْهِمْ
بِأَنبِيَةٍ مِّنْ قَبْلِهِ وَأَكْوَابٍ كَانَتْ قَوَارِيرًا * قَوَارِيرًا مِّنْ فِضَّةٍ قَدْرُهَا نَقِيرًا﴾ (الإنسان: ١٥ - ١٦)، وإما في
أواخرها، مثل قوله تعالى ﴿كَلَّا إِذَا دُكَّتِ الْأَرْضُ دَكًّا دَكًّا﴾ (الفجر: ٢١)، وإما تكرر الآية بعد
الآية مباشرة، مثل قوله تعالى: ﴿فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا * إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا﴾ (الشرح: ٥ - ٦).
وأما المفصول فهو على صورتين، إما تكرار في السورة نفسها، وإما تكرار في القرآن كلّهُ،
والأول مثل قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ﴾، حيث تكرر ثماني مرّات في سورة،
ومثال التكرار في القرآن كلّهُ تكرر قوله تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ مَتَى هَذَا الْوَعْدُ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾،
حيث تكررت ستّ مرّات في سور مختلفة، كما هو مبين في الهامش اللاحق.

ومن الشواهد البارزة للتكرار الواقع في المفردات ما وقع تباعاً في سياق الآية الواحدة، كقوله تعالى: ﴿هَيَّاتَ هَيَّاتَ لِمَا تُوعَدُونَ﴾ (المؤمنون: ٣٦)، ومنه ما وقع في آخر الآية وأول التي بعدها، كقوله تعالى: ﴿وَيُطَافُ عَلَيْهِم بِثَانِيَةٍ مِّن فِضَّةٍ وَأَكْوَابٍ كَانَتْ قَوَارِيرًا * قَوَارِيرًا مِّن فِضَّةٍ قَدَرُوهَا نَقْدِيرًا﴾ (الإنسان: ١٥ - ١٦)، ومنه ما وقع في أواخر الآية، كقوله تعالى: ﴿كَلَّا إِذَا دُكَّتِ الْأَرْضُ دَكًّا دَكًّا﴾ (الفجر: ٢١).

وأما ما وفي الآيات، فمنه ما وقع في سورة واحدة، من قبيل ما جاء في سورة الرحمن، حيث تكررت آية: ﴿فِي أَيِّ آءِ الْآءِ رَبِّكُمَا تُكذِّبَانِ﴾ فيها ثلاثاً وثلاثين مرة، وما جاء في سورة الشعراء، حيث تكررت آية: ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ﴾ ثمانين مرّات، وهكذا الحال في سورة المرسلات^(١)، ومنه ما وقع في سور مختلفة، ومن الآيات المكرّرة بصورة مُتَنَاطِرة بين السور القرآنية، قوله تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ مَتَى هَذَا الْوَعْدُ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾، حيث تكررت ست مرات في سور مختلفة^(٢)، وقوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾، حيث تكررت مرتين^(٣)، وغير ذلك.

بل وهناك تكرار آخر يُدعى في المقام يتمثل بتكرار القصص القرآنية، من قبيل قصة آدم عليه السلام وموسى عليه السلام اللتين كررتا في أكثر من موضع، وهذا واضح.

حقيقة التكرار المدعى في المقام

ما هي حقيقة التكرار المدعى في المقام؟

هنا يستعرض السيد الأستاذ إجابات لجملة من أعلام الفريقين، نذكر ما هو مهمّ منها ثم نبيّن ما التزم هو به في ذلك.

(١) حيث تكرر قوله تعالى: ﴿وَلِئَلَّيَوْمَ يُمَيِّذَ لِلْمُكَذِّبِينَ﴾ عشر مرات.

(٢) انظر: يونس: ٤٨. و الأنبياء: ٣٨، والنمل: ٧١، وسبأ: ٢٩، ويس: ٤٨، و الملك: ٢٥.

(٣) البقرة: ٥، ولقمان: ٥.

قال السيوطي: «التكرير وهو أبلغ من التأكيد، وهو من محاسن الفصاحة خلافاً لبعض من غلط»^(١)، فالتكرار في القرآن عنده من الفصاحة في الكلام وليس من المذموم الذي لا ثمرة فيه.

ولكنه لم يُبين لنا وجه الفصاحة فيه، فالتأكيد أمر واضح للعيان، ولكن كيف يكون التكرير أفصح منه؟ وكيف نفهم أنه من محاسن الفصاحة؟ ألكونه قرآناً، أم ماذا؟ ولذلك سوف يُكرّر السؤال نفسه.

ثم يتعرّض السيوطي إلى فوائد أخرى للتكرار القرآني، منها: التقرير، بنكته أنّ الكلام إذا تكرر تقرر وتأكّد، ولعلّ مراده من التقرير هو التتميم والترسيخ، فالهدف القرآني لا ينتهي عند البلاغ وإنما لابدّ من الاطمئنان على وصول الفكرة وتحقيق الهدف، وهذا المعنى قد يُلازمه التكرار، إن كان مراده ذلك فهو وجه وجيه، ولكنه ليس العلة التامة فيه.

ومنها: التأكيد وزيادة التنبيه، كتكرار النداء في قوله تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِي آمَنَ يَقَوْمِ اتَّبِعُونِ أَهْدِكُمْ سَبِيلَ الرَّشَادِ * يَقَوْمِ إِنَّمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا مَتَاعٌ﴾ (غافر: ٣٨ - ٣٩).

ومنها: إنّ إعادة المطلع عند إطالة الكلام أمر تقتضيه الفصاحة والبلاغة، من قبيل أهمية تكرار ﴿وَلَمَّا جَاءَهُمْ﴾ في قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَاءَهُمْ كَذَّبُ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَهُمْ وَكَانُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾ (البقرة: ٨٩).

ومنها: التعظيم والتهويل، كما هو المشهور في: ﴿الْحَاقَّةُ مَا الْحَاقَّةُ﴾، و﴿الْفَارِعَةُ * مَا الْفَارِعَةُ﴾، ولهذا النوع شواهد أخرى كثيرة^(٢).

(١) الإتيان في علوم القرآن، جلال الدين السيوطي، طبعة مؤسسة النداء: ج ٣ ص ٢٨٠.

(٢) الإتيان في علوم القرآن، مصدر سابق: ج ٣ ص ٢٨١ - ٢٨٢.

وهنا يرى السيد الأستاذ بأن من مُميّزات اللغة العربية الميل إلى الاختصار والإيجاز، فإذا توقّف الإفهام على الإطناب أو التكرار لزم ذلك، وإلا لزم نقض الغرض، وهو ممنوع بحقّ العاقل الرشيد فضلاً عن الحقّ سبحانه صاحب القول السديد. فهل التكرار القرآني واقع لأجل ذلك؟

وهنا يُنبّه السيد الأستاذ إلى أنّ النصّ القرآني لم تُؤخذ فيه الجنبّة التشريعية أو الدينية فحسب، وإنما قد لُوحيّت فيه جوانب أُخرى، من جملتها - إن لم تكن أهمّها^(١) - جانب الإعجاز الأدبي والبلاغي، الذي جاء ليُعجز بيئة النزول التي طغى عليها الحسّ الأدبي والبلاغي.

فهناك وظيفة دينية وأخرى أدبية لُوحيّت في النصّ القرآني، فإذا ما أردنا تحليل ظاهرة التكرار القرآني فلا بدّ من مراعاة هاتين الخصوصيّتين، وهذا واضح.

ولنأخذ شاهداً قرآنياً نُقرّب فيه تحقيق الوظيفتين الدينية والبلاغية، وهو قوله تعالى: ﴿وَإِنْ تَعَجَبَ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ أَءِذَا كُنَّا تُرَابًا أَلَمْ يَخْلُقْ جَدِيدًا أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ وَأُولَئِكَ الْأَغْلَالُ فِي أَعْنَاقِهِمْ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ (الرعد: ٥).

حيث تكررت كلمة ﴿أُولَئِكَ﴾ ثلاث مرات، فهل رُوّعت فيها ما التزمنا به من وظائف النصّ القرآني؟

أمّا الوظيفة الأدبية البلاغية فواضحة جداً، فالنصّ هنا سوف ينتابه الاضطراب والركاكة بشكل مُلفت للنظر، بل سوف يحصل خطأ في التعبير، حيث لا يُعلم من هم أصحاب النار في المقام، هل هم أنفسهم أولئك الذين أنكروا نبوة النبي ﷺ وكانت الأغلال في أعناقهم؟

(١) أي أهمّ الجوانب الأخرى.

وأما الوظيفة الدينية فتتمثل - بحسب الظاهر - ببيان الحكم الشرعي وإيصاله بطريقة لا تكون مشوبة بالخطأ أو الإيهام بذلك، ومن الواضح بأن هذا المعنى لا يتحقق في المقام دون هذا التكرار، فهو تكرر ضروري على مستوى البلاغة وعلى مستوى التبليغ.

إنما الكلام يقع في تكرر الآيات لا سيما في السورة الواحدة وبصورة ملفتة للنظر، كما هو الحال في تكرر آية: ﴿فَيَأْتِي ٱلْآءَ رَيْكُمَا تُكذَّبَانِ﴾ في سورة الرحمن، فهل يُخرج ذلك في ضوء الوظيفتين الدينية والأدبية؟. وهنا نودّ أن نُقدّم عرضاً آخر نُقرّب به رؤية السيد الأستاذ في صحّة التكرار الظاهري للآية الكريمة.

من الثابت وجداناً وتحقيقاً بأنّ كلّ آية قرآنية لها معناها الخاصّ بها الذي لا تشترك فيه مع الآيات الأخرى، كما هو الحال بالنسبة لأيّ عدد رقميّ حيث يختصّ بمرتبة ويتميّز بها عن سائر الأعداد والمراتب الرقمية الأخرى، وهذا واضح.

ولكن كلّ آية إذا ما لوحظت بمعنيّة آية أخرى فإنّ الموقف سوف يتبدّل تماماً، كما هو الحال في إضافة عدد رقميّ إلى عدد آخر، فإنّ كلّ واحد منهما له مرتبته الخاصّة به، ولكنهما معا سوف يُعطيان عدداً رقمياً آخر، وهذا واضح أيضاً.

وهكذا الحال في المقام، فكلّ آية إذا ما ضُمّت لآية أخرى فإنّهما معا سوف يُعطيان أمراً ومستوىً آخر، يُمكن أن نُطلق عليه المعنى الثالث، فإذا أخذنا هذا المعنى العلمي التحليلي الدقيق في المقام فإنّه لا تبقى لدينا إشكالية تُذكر.

وعليه فإذا أخذنا كلّ مقطع نصيّ من سورة الرحمن مختوم بآية: ﴿فَيَأْتِي ٱلْآءَ رَيْكُمَا تُكذَّبَانِ﴾ فإننا سوف نخرج بنتيجة تمتاز عمّا قبلها وعمّا بعدها،

فالملاحظ في المقام هو الصورة النهائية التي يرسمها المقطع القرآني الوارد فيه الآية المكررة ظاهراً، مما يعني أن هنالك صورة تكرر يلحظها مستقلة من لا دراية له بقراءة النصّ القرآني.

ومن هنا يُمكن التلميح بدفع شبهة التكرار الظاهري للبسملة في المجموع القرآني، فهو صورة تكرر تُدفع بما ذكرناه، ولكن بخصوصية أخرى لا تبتعد بنا كثيراً عن أصل الفكرة، ولعلنا سنُفصّل في ذلك في بحوث تفسيرية أخرى^(١).

وبذلك نخرج بنتيجة غاية في الأهمية، وهي أنّ كلّ تكرر ظاهريّ يُمكن أن يُؤدّي الوظائف التالية:

١ - الوظيفة الأدبية البلاغية.

٢ - الوظيفة الدينية التبليغية.

٣ - إضافة معنى جديد لا يتكرر أبداً حتى مع حصول تكرر ظاهريّ آخر.

وهذه النقطة الأخيرة تقودنا إلى هذه الحقيقة القرآنية الاستثنائية، وهي أنّ التكرار الظاهري القرآني يُلازمه التجدد في المعنى.

عمق المفردة القرآنية... عمق النص

عن أمير المؤمنين عليّ عليه السلام، وهو يصف القرآن: «ظاهره أنيق وباطنه عميق... لا تحصى عجائبه ولا تبلى غرائبه»^(٢)، فالقرآن هو المدرسة التي لا تنضب علومها أبداً، حارت فيه العقول، وضاحت عن نيله والإحاطة به المعارف، وما ذلك إلا لارتباطه بالله جلّت قدرته، فهو الوجود المطلق الذي لا تحدّه حدود، المحيط بكلّ شيء، ومن هذه الصفة المطلقة كباقي صفاته

(١) للسيد الأستاذ بحث مُفصّل في بسملة القرآن لم يُقرّر بعد، ربّما يأتي أوانه في تفسير أوّل سورة قرآنية.

(٢) الكافي، مصدر سابق: ج ٢ ص ٥٩٩، الحديث الثاني.

استمدَّ القرآنُ صفاته في دائرة المعنى وفي دائرة التأثير، وهذا الاستمداد الصفاتي في المعنى والأثر يُقرَّب لنا كلمة أمير المؤمنين علي عليه السلام: «فتجلى سبحانه لهم في كتابه من غير أن يكونوا رأوه»^(١)، فإذا كان المُتجلى مطلقاً فالمُتجلى فيه كذلك.

وهذا المعنى الرفيع يُثير أمامنا إشكالية فهم القرآن، فكيف للمحدود أن يُحيط بغير المحدود علماً؟.

وهنا يرى السيد الأستاذ بأن الأعلام قد اختلفوا في فهم هذه الإشكالية والجواب عنها، فالتستري يُنكر علينا فهم آية واحد من كتاب الله تعالى بصورة تامة، فكيف بالكتاب نفسه، حيث يقول: «لو أُعطي العبد بكلِّ حرف من القرآن ألف فهم لم يبلغ نهاية ما أودعه في آية من كتابه، لأنه كلام الله، وكلامه صفته. وكما أنه ليس لله نهاية، فكذلك لا نهاية لفهم كلامه. وإنما يفهم كلُّ بمقدار ما يفتح الله عليه»^(٢)، فالفهم ولو في حدود آية واحدة يبقى محدوداً بحدود مقدار المتلقي.

ولسنا بصدد الإجابة عن ذلك نفيّاً أو تأييداً، فما نُريد الوقوف عليه هو ما يُمكن استجلائه من المفردة والنص القرآنيين، وهل المُعطى المفرداتي ذو مرتبة واحدة أو هو ذو مراتب كما هو الحال بالنسبة للنص^(٣)؟

(١) نهج البلاغة، خطب الإمام علي عليه السلام، شرح محمد عبده: ج ٢ ص ٣٠.

(٢) انظر: البرهان في علوم القرآن، بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، نشر دار إحياء الكتب العربي، الطبعة الأولى، ١٣٧٦ هـ، القاهرة: ج ١ ص ٩ وقد ورد ما هو قريب من هذا المعنى في تفسير مجاهد بن جبر التابعي: ج ١ ص ٩. علماً بأن المراد من التستري هو: سهل بن عبد الله التستري.

(٣) تكرر استعمال مفردة النص، والمراد به المعنى العامّ الشامل للجملّة القرآنية والآية والفكرة المستخرجة من أكثر من جملة أو آية، وكذلك هو شامل للسورة من باب أولى، وإذا ما أُريد التوسع في ذلك فسوف يدخل المفرد القرآنية أيضاً.

الذي يميل إليه سيدنا الأستاذ هو مراتبية معاني المفردة الواحدة فضلاً عن النص، فإن أرضية كل نص تتمثل بالمفردات، وكل مفردة تدخل بصورة مباشرة في تركيبية وبنوية النص الداخلة فيه، فالاختلاف في قراءة النص، أو تحمّل النص الواحد وجوهاً ذات مراتب طولية يعني مراتبية النص واختلاف درجات العمق فيها طولياً، وهذا يكشف لنا إنياً بأن هنالك مراتبية تمثل اللبنة الأولى في إضفاء صفة المراتب الطولية في النص الواحد.

قال الطباطبائي: «إنّ للقرآن مراتب مختلفة من المعنى مترتبة طولاً من غير أن يكون الجميع في عرض واحد فيلزم استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد أو مثل عموم المجاز، ولا هي من قبيل اللوازم المتعددة لملزوم واحد بل هي معان مطابقة يدلّ على كل واحد منها اللفظ بالمطابقة بحسب مراتب الأفهام»^(١).

إذن فالمفردة والنصّ القرآنيان يتضافران في تشكيلة العمق القرآني، فلا تذهب عليك هذه المباني، ولا تغب عنك هذه المعاني.

وبذلك يخلص بنا السيد الأستاذ إلى حقيقة معرفية قرآنية وهي أنّ المعنى العامّ للمفردة والنصّ القرآنيين واحد ولكنه ذو مراتب، على حدّ ما هو مقررّ فلسفياً - عند مدرسة الحكمة المتعالية - بأنّ حقيقة الوجود واحدة ولكنها ذات مراتب.

هذا في ما يتعلّق بالأسلوب المفرداتي وأهمّية البحث في المفردة القرآنية.

الأسلوبان، التجزيئي والموضوعي

وأما في ما يتعلّق بالأسلوبين الآخرين، التجزيئي والموضوعي، فما يراه السيد الأستاذ في ذلك هو أنّ الوظيفة الأساسية للتفسير التجزيئي تكمن في

(١) الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم: ج ٣ ص ٦٤.

إبراز المدلولات التفصيلية للآيات القرآنية دون إعطاء الموقف القرآني العام الذي يتشكل عادة من مجموعة مداليل تفصيلية، بخلاف ما عليه التفسير الموضوعي فإنه لا يكتفي بإبراز المضامين الجزئية للمفردات القرآنية وإنما يتجاوز ذلك إلى ما هو أهم وأجدى، حيث يقوم بتحديد الموقف القرآني تجاه موضوع من موضوعاته المختلفة^(١).

ومن الواضح أنّ الموضوعية في المقام لا يراد بها الموضوعية الواقعة في قبال التحيز و التعصب والتطرف، فإنّ التفسير التجزيئي هو الآخر ينبغي توفّر هذه الموضوعية فيه وإلا خرجت العملية التفسيرية من دائرة المنهجية إلى دائرة الاتجاهات، كما هو واضح.

المراد من الموضوعية في المقام

إنّ الموضوعية المرادة في المقام تتقوم بأمرين، هما:

١ - أن يُفرز المفسّر الموضوعي مجموعة آيات قرآنية تشترك في موضوع واحد، وإن جاءت بألفاظ مختلفة؛ فيقوم المفسّر الموضوعي بعملية صياغة جديدة مفادها التوحيد بين مداليل هذه الآيات المتوحدة موضوعاً، المختلفة عادة في طريقة العرض^(٢)، لينتهي بعد هذه العملية الإبرازية التوحيدية إلى ثمرة البحث التفسيري الموضوعي، وهي: تحديد الموقف القرآني تجاه ذلك الموضوع.

٢ - أن تسبق العملية التفسيرية الموضوعية تحديد الموضوع الذي تبرزه

(١) انظر: المدرسة القرآنية، للسيد الشهيد محمد باقر الصدر^{رحمته}، إعداد وتحقيق لجنة التحقيق التابعة للمؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر^{رحمته}، نشر مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر^{رحمته}، الطبعة الثانية المحققة، ١٤٢٤ هـ، قم المقدسة: ص ٣٤ - ٣٥.

(٢) فالآيات المكررة في السور المختلفة لا جدوى كبيرة في جمعها فضلاً عن البحث في الوحدة الدلالية بينهما بما هي هي.

عادةً التجربة الإنسانية، فإذا ما أُثير أمام المفسّر موضوع ما يتّسم بالأهميّة في حركة المجتمع^(١) - معرفياً أو عملياً - فإنّه سوف يقوم بعرض هذا الموضوع الحياتي على النصوص القرآنية ومعطياتها وصولاً منه إلى استجلاء الموقف النهائي للقرآن تجاه ذلك الموضوع^(٢)، ومن الواضح أنّ حدود الموقف القرآني هذا مرتبطة بالقيمة المعرفية التي عليها المفسّر في قراءة النصّ القرآني^(٣).

وهنا يرى السيد الأستاذ بأنه ينبغي أن يُعلم بأنّ التفسير الموضوعي رغم ما أحدثه من طفرة معرفية نوعية في عالم التفسير إلاّ أنّه يبقى في أمسّ الحاجة إلى معطيات التفسير التجزيئي، بل وتبقى الحاجة ماسةً للتفسير المفرداتي أيضاً، فإنّ المداليل اللفظية الجزئية، وإن كانت لا تُحدّد موقفاً قرآنياً عامّاً تجاه موضوع مبحث العملية التفسيرية في التفسير الموضوعي إلاّ أنّها تمارس دوراً إيجابياً وفاعلاً في تحديد وتوجيه الصياغات الأولية للنتاج المعرفي للنصّ القرآني والذي يتوخّاه المفسّر في تفسيره الموضوعي.

بعبارة أخرى: إنّ التفسير الموضوعي عندما يقوم بعملية توحيد المداليل اللفظية يحتاج في ذلك إلى فهم نفس المداليل الأولية بنحو تجزيئي، ثمّ ينتقل بعدها إلى عملية الربط وإيجاد العلاقات الصحيحة بين تلك المداليل الجزئية. فالعملية التفسيرية بأسلوبها الموضوعي - أيّاً كان المنهج المتّبع فيها - لا تنفكّ أبداً عن أسلوب التفسير التجزيئي، وعن أسلوب التفسير المفرداتي، ممّا يعني أنّ جميع الشرائط المطلوبة في التفسير المفرداتي والتجزيئي ينبغي أن

(١) فلا معنى لطرح موضوع لا علاقة له بحركة الإنسان والمجتمع معرفياً أو عملياً.

(٢) انظر: المدرسة القرآنية، مصدر سابق: ص ٣٦.

(٣) من الواضح أنّه لا يراد بقراءة النصّ القرآني القراءة اللفظية الصوتية للنصّ وإنّما المراد هو خصوص الفهم لا غير، فقراءة النصّ في المقام تعني فهمه.

يتوفّر عليها المفسّر الموضوعي.

وهذه العلاقة الوطيدة بين هذه الأساليب التفسيرية - المفرداتي والتجزئي و الموضوعي - إنّما هي من طرف واحد لا من أطراف متبادلة، فالتفسير المفرداتي والتفسير التجزيئي لا توجد لديهما حاجات أولية في عرض المدليل اللفظية التجزيئية على معطيات التفسير الموضوعي إلا في حدود ضيقة جداً، كما لو استعصى على المفسّر المفرداتي أو التجزيئي فهم مدلول لفظي معيّن مُستقلاً كان أم في سياق آية معينة، فإنّه ربّما يستعين بآية أخرى استفادت من نفس اللفظ بنحو أكثر وضوحاً وانبساطاً، فيتشرّح أمام المفسّر المدلول اللفظي المراد إبرازه أولاً، وفي هذه العملية التفسيرية يوجد وجه شبه محدود جداً بالوظيفة الأولية للتفسير الموضوعي، ولكنه مع هذا الاحتياج الضئيل لا يُسمّى ذلك المورد بالتفسير الموضوعي لأنّ التفسير المفرداتي والتجزئي تنتهي وظيفتهما عند فهم مفردات النصّ القرآني، بخلاف التفسير الموضوعي الذي يهدف إلى شيء آخر وهو الوصول إلى الموقف القرآني النهائي في حدود الموضوع المعروض على القرآن.

فتخلّص لدينا أنّ الأساليب التفسيرية هي غير المناهج التفسيرية الآنفة الذكر، ولكن دون أن تنفك عنها، كما هو واضح.

بمعنى: أنّ المنهج التفسيري أيّاً كانت هويّته لا بدّ أن يكون له أسلوب معيّن في الوصول إلى مرادات النصّ القرآني، وبذلك يُصار عادةً إلى أحد الأسلوبين المتقدمين (الموضوعي والتجزئي)^(١)، وقلّما يُعتمد الأسلوب المفرداتي الذي نؤمن بأهميته مهما قلّت معطياته.

(١) توجد هنالك أساليب أخرى أيضاً، ولكنها غير معتنى بها، من قبيل التفسير الارتباطي الذي يهدف إلى الجمع بين مواضيع مختلفة والربط بينها للخروج بنتائج جديدة، من قبيل الربط بين الصبر والتضحية والجهد، أو بين الإيمان والولاء.

الأسلوب التركيبي

أتضح لنا الأسلوب المفرداتي والأسلوب التجزيئي والأسلوب الموضوعي، وأمّا الأسلوب التركيبي فهو الأسلوب الجامع بين الأساليب المتقدمة، إما بصورة ثنائية أو بصورة ثلاثية، فيكون المفسّر مفسراً مفرداتياً تجزيئياً، أو تجزيئياً موضوعياً، أو مفرداتياً تجزيئياً موضوعياً، وهذه التركيبة الثلاثية هي ما انتهى إليها السيد الأستاذ، حيث يرى بأنّ المفسّر الحقيقي ينبغي أن يبدأ في الرتبة الأولى بإبراز المداليل اللفظية للنصّ القرآني، ثم بيان الموقف الآتي المحدود والاحتفاظ به كقيمة معرفية قرآنية ستدخل فيما بعد في تشكيل الموقف النهائي للقرآن الكريم، ثمّ يقوم بعملية التوحيد المداليلي للخروج بنتيجة نهائية بعد أن يكون قد حدّد موضوعاً خارجياً قبل شروعه بالعملية التوحيدية.

إنّ هذا الأسلوب التركيبي المزدوج ربما نلمس آثاره في معظم التفاسير الرئيسية عند الفريقين، وإن جاء بنحو غير ملتفت إليه، وأمّا الأسلوب الثلاثي الأطراف فقلّ نظيره.

ومن الواضح أنّ أسلوب التفسير التجزيئي هو الطاغى والحاكم على الجوّ التفسيريّ العامّ في عالم التفسير.

بمعنى: أنّ نسبة التفسير الموضوعي ضئيلة ومحدودة جداً لا تكاد تمثل شيئاً أمام السواد الأعظم من النتاج التفسيريّ التجزيئي^(١)، كما أن الأسلوب

(١) لعلّ الأنس بعالم المادة والحسّ يُوقف المفسّر عادة على الأسلوب التجزيئي في التفسير، بخلاف الأنس بعالم المجردات والمفاهيم والحدس فإنه يجعل المفسّر أقرب إلى أسلوب التفسير الموضوعي، فإذا عرفت أنّ الإنسان أنس بعالم المادة منه بعالم التجرد يتضح لك ولو نسبياً سرّ التفاوت الكبير بين نتاج التفسير التجزيئي والنتاج الموضوعي، وأمّا ما ذكره السيد الشهيد الصدر^(٢) من أن هيمنة النزعة الروائية والحديثية أدّت إلى انتشار التفسير التجزيئي =

المفرداتي وإن جاء متناثراً في المتون التفسيرية إلا أنه لم يأخذ حيّزه المناسب أيضاً.

ولعلّ أولى المحاولات التفسيرية المُنهجية التي سلكت الأسلوب التركيبي المزدوج بنحو واضح جداً ومُلتفت إليه هي في تفسير الميزان للسيد الطباطبائي، وإن لم يُذكر فيه أو في غيره من المصادر التفسيرية هذا الاصطلاح الذي أطلقناه على الأسلوب الثالث من أساليب التفسير^(١).

والذي نراه في المقام أنّ التفسير التركيبي المزدوج والثلاثي الأطراف هو أجدى أنواع الأساليب التفسيرية، فإنّ الواقف على المدليل اللفظية يكون هو الأقرب إلى روح العلاقة أو الربط بين تلك المدليل والمضامين الجزئية، وهذا يعني أنّ الوصول إلى تحديد الموقف القرآني سيكون أكثر دقة وحياطة.

جدير بالذكر أنّ التفسير الموضوعي هو الأقرب إلى منهج تفسير القرآن بالقرآن منه إلى غيره من المناهج الأخرى، فالذي يلتزم فهم وتفسير القرآن بالقرآن يكون هو الأقرب إلى روح القرآن ومراداته العامة ومواقفه النهائية ونتاجاته المفصلية، فيكون المعطى القرآني داعياً إلى إبراز المواقف النهائية للقرآن، وهذا هو التفسير الموضوعي.

بعبارة أخرى: إنّ جملة من معطيات منهج تفسير القرآن بالقرآن تكمن

= دون الموضوعي فهو مقبول إلى حدّ ما، بمعنى أن النزعة الروائية عزّزت منهج التفسير الروائي في قبال منهج تفسير القرآن بالقرآن، ومن الواضح بأنّ العملية التفسيرية لا تقتصر على التفسير الروائي، هذا فضلاً عن الاشتباه الكبير الذي يقع فيه البعض من أن التفسير الموضوعي هو تعبير آخر عن تفسير القرآن بالقرآن، وما ذلك إلا للخلط الواضح بين المنهج والأسلوب من جهة، ومن جهة أخرى عدم تصوّرهم تعدّد المصادر الأولية التفسيرية التي يعتمدها التفسير الموضوعي.

(١) إنّ اصطلاح «الأسلوب التركيبي» هو من مختصّات السيد الأستاذ، حيث لم يذكره أحد من قبل بحسب متابعتنا للمتون التفسيرية.

في إيجاد الداعوية في نفس المفسر إلى الصيرورة إلى التفسير الموضوعي، وكل بحسبه، فإن من أنس الألفاظ ومعانيها الجزئية - حتى وإن توسل بمنهج تفسير القرآن بالقرآن - يعسر عليه عادة الخروج من عالم المداليل الجزئية، بخلاف من أنس ضروب الأقيسة المنطقية والبرهنة والملازمات العقلية، فإنه عادة ما يكون أقرب إلى أسلوب التفسير الموضوعي.

وعلى أي حال، فخلاصة ما انتهى إليه السيد الأستاذ هو ضرورة التمييز بين المنهج والأسلوب التفسيري، وأن المنهج التفسيري أيًا كانت هويته لابد أن يؤدي دوره ويعرض نتائجه ضمن الأساليب التفسيرية الأنفة الذكر. إن الأسلوب التفسيري التركيبي الثلاثي هو الأسلوب الأكثر نضجاً والأقرب إلى واقعية النص القرآني ومقاصده.

وينبغي الإشارة إلى أن المنهج والاتجاه ربّما استعملا وأريد بهما خصوص الأسلوب لا غير، فيكون الاستعمال استعمالاً مجازياً أو مُسامحياً، وإلا فقد اتضح لنا الفرق بين المنهج والاتجاه، كما أنه قد اتضح الفرق بين المنهج والأسلوب، ومنهما يتضح لنا الفرق بين الاتجاه والأسلوب^(١).

وفي ضوء هذه الوقفة الممنهجة - التي طالما ركز عليها السيد الأستاذ في مجموع دروسه وتأليفه - في بيان حقائق المنهج والاتجاه والأسلوب يكون بيننا لدينا ما وقع فيه جملة من أعلام الفريقين، سواء في مجال الخوض في العملية التفسيرية خصوصاً أو في مجال المعارف القرآنية عموماً من خلط واضح.

المنهج والأسلوب المتبعان تفسيرياً للسيد الأستاذ

مما تقدّم يكون قد اتضح لدينا أن المنهج التفسيري العام الذي يعتمد عليه السيد الأستاذ ويلتزم به في معظم أبحاثه التفسيرية هو منهج تفسير القرآن

(١) ورد استعمال اصطلاحِي المنهج والاتجاه في مورد الأسلوب في أكثر من مورد وأكثر من مصدر، ومنها ما جاء في المدرسة القرآنية، مصدر سابق: ص ١٩، الدرس الأول والثاني.

بالقرآن بالمعنى المتقدم، وهو محورية القرآن ومدارية السنة، وهذا الالتزام المعرفي متفرع على قضية أساسية ينبغي ترسيخها والتركيز عليها وهي كون القرآن ابتداءً هو المفسر الحقيقي الوحيد لنصوصه، فهو كما عرفت آنفاً يفسر بعضه بعضاً ويصدق بعضه بعضاً، وأن ما عداه لا يؤدي دوراً تفسيرياً محضاً وإنما دوره تشخيصي لمرادات النص؛ وذلك من خلال النصوص المفسرة للنصوص المفسرة.

بعبارة أخرى: إن الدور الذي يؤديه الغير هو دور إشاري يتوقف في رتبة سابقة على إحاطة كلية بضوابط العملية التفسيرية.

وهنا يرى السيد الأستاذ بأن الالتزام بمفسرية النص القرآني لنفسه يلزمنا معرفياً بسلوك منهج تفسير القرآن بالقرآن في تشخيص مرادات النص القرآني، وهذا الالتزام المنهجي المعرفي لا يعفينا من التزود بمصادر ثانوية أخرى لها معطيات معرفية ترفد العملية التفسيرية بامتيازات، يذكر منها:

١ - إسهامها الأولي في عملية تشخيص مرادات النصوص القرآنية.

٢ - أنها توفر سعة معرفية بحدود مقاصد النص الواحد بنحو يمكن المفسر من تصيد نكات نظرية وتطبيقية في قراءته للنص.

بمعنى أنها توفر أرضية خصبة للمفسر تساعد على التحرك في آفاق وأبعاد النص القرآني المختلفة بنحو لا يتوفر ذلك المعطى بغيره.

وهذا الإضفاء المعرفي الذي توفره المصادر الثانوية ربّما يشكّل في موارد خاصة حجر الزاوية في قراءة النص.

٣ - ومن المعطيات الأخرى للمصادر الثانوية أنها تفتح أمام المفسر نوافذ جديدة، سواء كانت متعلقة بأصل النص المقروء أو بأمر خارج عنه ذي صلة وثيقة بالأصل، والذي قد يترقى في جملة من الموارد التفسيرية إلى تشكيل قرينة خارجية توجه الخطوط البيانية الأولى للنص المقروء باتجاه يسهم إلى

حدّ كبير في ترشيد العملية التفسيرية. ولعلّ من أولى وأبرز المصادر الثانوية التي لا يمكن الإغفال عنها في قراءة النصّ القرآني: السنة الشريفة^(١).

فلا يُقال بعدئذ أنّ معطيات السنة الشريفة في العملية التفسيرية تنحصر بتوفير الأنس والطمأننة للمفسّر في نتاجه التشخيصي لمقاصد النصّ القرآني. وعلى أيّ حال، فإنّ المنهج التفسيري المتّبع في قراءة النصّ القرآني هو منهج تفسير القرآن بالقرآن بالمعنى المتقدّم.

هذا في ما يتعلّق بالمنهج، وأمّا في ما يتعلّق بالأسلوب فقد اتضح لدينا أرجحية الأسلوب التركيبي الثالث، أو لنقل هو الأسلوب التفسيري الغالب عليه، حيث سيلمح المتّبع لأبحاثه التفسيرية استفادات منفصلة من أحد الأساليب المتقدّمة دون الآخر بحسب الحاجة والموضوع المبحوث فيه.

يرى السيد الأستاذ أنّ تفسير القرآن بالقرآن بالأسلوب التركيبي الأنف الذكر سوف يقدّم لقارئ النصّ فرصة نموذجية في تكوين رؤية قرآنية يُفترض أن تكون هي الأقرب إلى الواقع الفعلي لمقاصد النصّ القرآني فيما إذا التزم قارئ النصّ بالسير المعرفي للمنهج والأسلوب والمقدّمات الأولية التي تُسهّم إلى حدّ ما في رسم ملامح النصّ القرآني أو الكشف عنها.

وأنه ينبغي التأكيد على أنّ تحديد المنهج والأسلوب التفسيريين في رتبة سابقة على قراءة النصّ تُسهّم إلى حدّ كبير في حفظ العملية التفسيرية من الوقوع في الخلط والاشتباه الذي ربّما تبثني عليه جملة من النتائج التفسيرية. كما أنّ رصد المنهج والأسلوب سلفاً يقي العملية التفسيرية من الحركة

(١) المراد من السنّة الشريفة سنّة المعصوم عليه السلام، الصادق على النبي الأكرم عليه السلام والأئمة الاثني عشر من أهل البيت والسيدة فاطمة الزهراء عليها السلام. وأمّا مجالات السنة الشريفة فهي أقوالهم وأفعالهم وتقاريراتهم عليهم السلام.

الأميبية^(١) - إذا جاز التعبير - التي هي الأخطر والأسوأ وقوعاً في الأداء التفسيري.

وفي ضوء ذلك يتضح لنا جلياً ما عليه الكثير من المتون التفسيرية سواء في حركتها التفسيرية ابتداءً أو في نتائجها المعرفية انتهاءً.

وغير خفيّ على المطلع أنّ منهجة العملية التفسيرية لم تكن ذات قدم ثابتة في المصادر التفسيرية السابقة واللاحقة إلا في حدود ضيقة جداً، بل لا تكاد تلمح المنهجية إلا في مصادر تفسيرية متأخرة جداً.

وعلى أيّ حال، فإنّ العملية التنظيمية لمختلف العلوم في أكثر مجالاتها تعاني اختناقاً حاداً من هذه الفوضوية في سيرها المعرفية، عرضاً وطرحاً ونتائج، ممّا يجعل العملية التحقيقية أكثر تعقيداً وانسداداً.

ومن هنا تبرز الحاجة الملحة في إعلان ثورة معرفية كاملة تؤسس لمنهجية علوم مختلفة، وتعيدها^(٢) بنحو يحفظ العملية البحثية من الركام المعلوماتي المنتشر هنا وهناك دون ضوابط علمية.

ولعلّ من أبرز المشكلات التي أحدثها الركام المعلوماتي غير المنضبط

(١) الأميبيا: حيوان مجهرى يتحرك باتجاهات مختلفة وكيفما اتفق، ففي الوقت الذي تجده فيه يضع قدمه باتجاه الشمال تجده بعد هنيئة متّجهاً نحو الجنوب بقدم أخرى، ولذا تسمّى أقدامه التي لا تثبات لها بحسب الاصطلاح العلمي بالأقدام الكاذبة. وهكذا تكون الحركة التفسيرية المنفلتة تتّجه باتجاهات مختلفة دون ضابط علمي.

(٢) المراد من التععيد: هو جمع الأطراف المتوافقة مضموناً إلى قاعدة كلية صادقة عليها، أي إرجاع النثار المعلوماتي إلى أصوله وقواعده وضوابطه ليميز الغثّ منه من السمين.

جدير بالذكر أن سيّدنا الأستاذ - دام موفقاً - قد أطلق منذ وقت بعيد دعوات عدّة لتأصيل وتععيد جملة من العلوم الإسلامية، أي تحديد قواعد وأصول لها، من قبيل علم أصول التفسير وعلم أصول العقائد كما هو الحال في علم أصول الفقه. وقد أردف تلك الدعوات المتواصلة بنتاج علمي فريد، وهو كتاب «أصول التفسير والتأويل»، الذي أبرز فيه جملة من القواعد التفسيرية.

الخلافاً و الاختلاف الحادان في تحديد هوية جملة كبيرة من الاصطلاحات العلمية، فتجد جملة من العلوم الاعتبارية ترتب آثاراً وتؤسس براهين وتأخذ نتائج اعتماداً منها على قواعد وضوابط موضوعاتها حقيقية خارجية، وما ذلك إلا لعدم وضوح في مضامين وهويات جملة من الاصطلاحات العلمية.

نكات منهجية

من مجموع البحوث التفسيرية للسيد الأستاذ يُمكننا الوقوف عند جملة من النكات المنهجية التي ينبغي مراعاتها في العملية التفسيرية:
أولاً: تتوقف العملية التفسيرية - أيّاً كان المنهج المتبع فيها والأسلوب المتخذ فيها - على جملة أمور، أهمّها:
أ - أن يكون المفسّر مُلمّاً بالعلوم الأساسية للغة العربية، وهي: «الصرف، النحو، البلاغة».

ب - أن يكون المفسّر مُلمّاً بعلوم القرآن، من قبيل:

- ١ - أسباب النزول.
- ٢ - المكي والمدني.
- ٣ - إعجاز القرآن.
- ٤ - الظاهر والباطن.
- ٥ - النسخ والمنسوخ.
- ٦ - التفسير والتأويل.
- ٧ - المحكم والمتشابه.

ج - أن يكون مُلمّاً بجملة من القواعد الأصولية المبحوثة في علم أصول الفقه، من قبيل:

- ١ - حجّة الظهور.
- ٢ - المطلق والمقيّد.

٣ - العام والخاص.

٤ - المجمل والمبين.

ثانياً: إن جميع ما يتزوّد به المفسّر من علوم ومعارف ينبغي أن يقع ما يصحّ منها في خدمة النصّ القرآني، لا أن يقع النصّ القرآني في خدمتها إثباتاً وتوكيداً.

بمعنى: عدم حمل النتائج المعرفية للمعارف والعلوم المتنوعة على النصّ القرآني وتطويع النصّ القرآني لخدمة تلك النتائج إثباتاً وتوكيداً، فإنّ للنصّ القرآني معطياته الخاصة به التي ينبغي أن تكون حاکمة لا محكومة.

بعبارة أخرى: عدم تذويب النصّ القرآني في ضوء النتائج المعرفية المستقاة من معارف وعلوم أخرى في رتبة سابقة، فإنّ هذا يعني تععيد النصّ القرآني في قوالب أعدت سلفاً ومصادرة معطياته.

وهذا بدوره يُفضي إلى نتائج فرضتها طبيعة تلك المعارف والعلوم المختلفة وليس النصّ القرآني نفسه، ممّا يعني أنّ العملية التفسيرية سوف تكون عملية تطويعية للنصّ القرآني وليست عملية تشخيصية لمرادات النصّ ومقاصده، فيكون الأداء التفسيري مجرد عمل تطبيقي لنتائج المعارف الأخرى، وبذلك تتحوّل العملية التفسيرية الممنهجة إلى مجرد أداء اتّجاهي، بل هي أخطر أنواع الاتجاهات، كما هو واضح.

قال الطباطبائي: «وأنت بالتأمّل في جميع هذه المسالك المنقولة في التفسير تجد: أنّ الجميع مشتركة في نقص وبئس النقص، وهو تحميل ما أنتجته الأبحاث العلمية أو الفلسفة من خارج على مداليل الآيات، فتبدّل به التفسير تطبيقاً وسُمّي به التطبيق تفسيراً، وصارت بذلك حقائق من القرآن مجازات، وتنزيل عدّة من الآيات تأويلات، ولازم ذلك أن يكون القرآن - الذي يعرف نفسه بأنه هدى للعالمين ونور مبين وتبيان لكلّ شيء - مهدياً

إليه بغيره ومستنيراً بغيره ومُبَيَّنًا بغيره، فما هذا الغير! وما شأنه! وبماذا يُهدى إليه! وما هو المرجع والملجأ إذا اختلف فيه!...»^(١).

ثالثاً: إنّ المعاني التي تقف وراء النصّ القرآني المراد تفسيره وكشف معانيه لا تمثل مرتبة واحدة، وإنما هي في حدّها الأدنى على أربع مراتب رئيسية، وتقع تحتها مراتب كثيرة، فكلّ مرتبة رئيسية تمثل دائرة تنضوي تحتها مراتب تمثل مستويات العرض التفسيري الذي يحدّده - عادة - السقف المعرفي للمفسّر.

أمّا المراتب الرئيسية فهي الاستفادة والمنكشفة بقول الإمام الحسين بن علي عليه السلام: «كتاب الله عزّ وجلّ على أربعة أشياء: على العبارة، والإشارة، واللطائف، والحقائق، فالعبارة للعوام، والإشارة للخواص، واللطائف للأولياء، والحقائق للأنبياء»^(٢).

وفي ضوء هذه المراتب الرئيسية الأربع يحاول أن يقدم المفسّر رؤيته التفسيرية ضمن مرتبة منها، وكلّ بحسبه، فإن أصاب ما عليه الواقع - ولو بحدود سقفه المعرفي - كان بها وإلاّ فإنّ ما قدّمه - وإن كان معذوراً فيه في صورة توفّره على الحجّة الشرعية - أجنبيّ عن مقاصد النصّ القرآني.

وما أصاب به الواقع ضمن سقفه المعرفي سوف يمثّل مرتبة من مراتب تلك المرتبة الرئيسية، ممّا يعني عدم حصول الإصابة الواقعية التامة إلاّ بحدود ضيقة جداً تكاد تنحصر بأهل العصمة المطلقة ومن كان قريباً من كمالاتهم المعرفية.

ومن الواضح أنّ تلك المراتب الرئيسية الأربع كلّ مرتبة منها هي أعمق

(١) الميزان في تفسير القرآن، للعلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، نشر مؤسسة النشر الإسلامي

التابعة لجماعة المدرسين، قم: ج ١ ص ٦ - ٧.

(٢) بحار الأنوار: ج ٨٩ ص ٢٠ حديث ١٨.

وأشمل من الأخرى، فالمرتبة الحقائقية رغم وجودها البساطي إلا أنها أشدّ المراتب قاطبة وأشملها وأهمّها على الإطلاق، ثمّ تليها المرتبة اللطائفية، ثمّ الإشارية، ثمّ العبارة.

رابعاً: إنّ جميع النتائج المعرفية التي تُفضي إليها العملية التفسيرية - ضمن أيّ منهج كانت وبأيّ أسلوب تبلورت - لا يمكن القول بمطابقتها للمعاني الواقعية التي عليها النصّ القرآني؛ لما عرفت من أنّ المعاني الواقعية ليست على مرتبة واحدة، وأنّ العرض التفسيري هو عرض للسقف المعرفي الذي عليه المفسّر - بالكسر - وليس المفسّر - بالفتح - وهذا واضح.

خامساً: لا ينبغي للمفسّر أن يقتحم بعملية التفسيرية مرتبة من مراتب القرآن الأربع إلاّ بعد التوفّر على ضوابطها وشرائطها، فليس لمن لم يدرك المعنى الإشاري في النصّ القرآني أن يلج هذه المرتبة وإلاّ سوف ينتهي المطاف به إلى الوقوع في دائرة التفسير بالرأي المحرّم شرعاً، وهكذا الحال في المراتب الأخرى.

سادساً: لا بدّ أن يكون المفسّر واقفاً على المضامين الاصطلاحية لجملة أخرى من المفردات التفسيرية، بل إن العملية التفسيرية برمتها تتوقّف على فهمها، وهي: «التفسير والتنزيل والتبيين والتطبيق والتأويل..»، وقد تقدّم الحديث عن التفسير، وبقي لنا أن نقف على فهم السيد الأستاذ لهذه الاصطلاحات الأربعة الأخرى.

أمّا التنزيل فهو أن يفهم النصّ القرآني في ضوء مورد نزوله، فالحادثة أو العلة الظاهرية التي استدعت نزول النصّ القرآني تُشكّل قرينة خارجية توضّح مراد النصّ، كما في قوله تعالى: ﴿إِنبَاءَ وَلِيكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ (المائدة: ٥٥)، حيث فسّرت في ضوء سبب النزول المروي في طرق الفريقين بأنّ المراد من أولي الأمر هو الإمام

علي عليه السلام، الذي تصدق بخاتمه وهو يُصلي في المسجد النبوي^(١). ولذا نجد في كثير من كتب المفسرين عبارة «وبه كان التنزيل»، حيث يُريدون بذلك سبب النزول، وكونه يُمثل الوجه التفسيري للنص عند نزوله، وسوف يأتي عما قريب أنّ القرينة التنزيلية لا تكون حاکمة على النص القرآني إلا في حينها، نظراً لانفتاح النص على الحوادث البعدية.

و أما التبيين فلقد اتضح بأنّ القرآن الكريم تبيان لكل شيء، وهذا ما صرح به القرآن^(٢)، واتفقت عليه كلمة الأعلام.

ولكن كما هو واضح لدى المطلعين، القرآن الكريم قد سلك في مجموع بياناته - أو الأعم الأغلب منها - مسلكاً إجمالياً، فهو تبيان في إجماله، لا أنه ذكر كل صغيرة وكبيرة للأمم، فمن البين جداً أنّ التفصيلات الشرعية التكليفية والوضعية لم يتعرض لها القرآن الكريم في بياناته الظاهرية^(٣)، هذا وجه،

(١) انظر: شواهد التنزيل للحاكم الحسكاني الحنفي، تحقيق محمد باقر المحمودي، نشر مجمع إحياء الثقافة الإسلامية، قم: ج ١ ص ١٦١ - ١٨٤ حديث ٢١٦ - ٢٤١، وأسباب النزول للواحدي النيسابوري، الطبعة الهندية: ص ١٤٨، وتفسير مفاتيح الغيب للفخر الرازي، نشر الدار العامرة بمصر: ج ٣ ص ٤٣١، وعشرات المصادر من مصادر مدرسة الخلفاء فضلاً عما جاء في مصادر مدرسة أهل البيت.

(٢) ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾، (النحل: ٨٩).

(٣) التقييد بالظاهرية نظراً لعدم العلم بما عليه الباطن القرآني، أو الظاهر منه ولكن بقراءة تفحصية ثاقبة، وهنالك رأي يقول بأنّ القرآن لم يُغادر صغيرة ولا كبيرة البتة إلا وبينها، ولو أنّ الأمة قد سألت أهل الذكر أو الراسخين في العلم عن منشأ التفصيلات من القرآن لأجابوهم قرآنيًا، وليس ذلك ببعيد، فلعلّ من الوجوه التفسيرية لقوله تعالى: ﴿وَوَضَعَ الْكِتَابَ فَرَىٰ الْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ وَيَقُولُونَ يُوزِلْنَا مَا لَ هَذَا أَلْكِتَابِ لَا يَغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَلَا يَظِلُّمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾ (الكهف: ٤٩)، البيانات القرآنية التفصيلية لكل شيء، فيكون المراد من الكتاب في هذه الآية الكريمة هو القرآن، ولكن بقراءة تفحصية أو باطنية، والله أعلم.

والوجه الآخر هو أن بياناته شاملة لكل شيء ولكن نوعية المخاطب بها مختلفة تبعاً لاستعدادات المتلقي، فالمعصوم بصفته راسخاً في العلم يمتلك الأهلية في قراءة القرآن بكامله التامة، فيكون واقفاً على ما لا يسع الآخرون ذلك، وقد نبهنا لذلك في الهامش.

وعلى أي حال، فإن المراد من التبيين في المقام هو بيان التفصيلات الشرعية من قبل النبي الأكرم ﷺ وأهل بيته عليهم السلام بصفتهم الوارثين لعلمه، وهذه الوظيفة الإلهية رسمها لنا القرآن بنفسه، قال تعالى: ﴿... وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَنْفَكِرُونَ﴾ (النحل: ٤٤).

بعبارة أخرى: إن الوظيفة الفعلية للسنة الشريفة - الروايات - هي تفصيل ما أجمله القرآن، وتقييد ما أطلقه، وتخصيص ما عممه.

والشواهد على ذلك كثيرة جداً، بل هي الصفة الغالبة، فلا يكاد يخلو مورد من بيانات المعصوم عليهم السلام، وعلى سبيل المثال لا الحصر ما يتعلق بتفصيلات الصلاة والصوم والحج والزكاة والزواج والطلاق والتجارة ومطلق المكاسب، حيث اكتفت النصوص القرآنية - ظاهراً - بعنوان هذه المسائل تاركة للسنة الشريفة تفصيل ما أجمل.

وأما التطبيق فيراد به على وجه التقريب^(١): تحديد مصداق مفهوم عام فيه صلاحية الشمول له دون الحصر به، فيستفاد من سبب النزول على سبيل المثال لا الحصر في تحديد مقاصد النص القرآني دون الاقتصار على ذلك، بمعنى بقاء صلاحية انطباق النص القرآني على موارد أخرى تتوفر فيها ضوابط الانطباق، سواء كانت في عصر النص أم بعد ذلك، وقد مورست

(١) فجلاء الموقف كاملاً عن العملية التطبيقية يحتاج منا إلى بسط القول، فيخرج بنا ذلك عما يقتضيه الحال، ولذا سنقتصر على اليسير مع الإطالة مرة أخرى في مورد آخر من هذه البحث طلباً للفائدة.

العملية التطبيقية في أكثر من مورد من قبل أئمة أهل البيت عليهم السلام نكتفي بذكر مثال واحد كشاهد حيّ على ذلك؛ قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوْحِيْٓ إِلَيْهِمْ فَسَئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (النحل : ٤٣)، وقد ذكر جملة من المفسرين بأن المراد من ﴿أَهْلَ الذِّكْرِ﴾ هم أهل الكتاب نقلاً عن ابن عباس رضي الله عنه حيث كان يقول: «إنّ المراد بأهل الذكر أهل الكتاب، أي: فاسألوا أهل التوراة والإنجيل (إن كنتم لا تعلمون)، فهو يخاطب مشركي مكّة، وذلك أنّهم كانوا يصدقون اليهود والنصارى في ما كانوا يخبرون به من كتبهم، أنّهم كانوا يكذبون النبي صلى الله عليه وآله لشدة عداوتهم له»^(١)، فقريش لم تصدّق أن يكون المرسل رجلاً، وحيث إنّهم كانوا يصدقون بأهل الكتاب فالقرآن يحتجّ عليهم بذلك لتتم الحجة بكون الرسول إنساناً لا غير.

والقرينة اللفظية الدالة على كون المراد هم أهل الكتاب هو ما جاء في الآية اللاحقة حيث تقول: ﴿بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ...﴾ (النحل : ٤٤)، حيث إنّ البيّنات و الزبر، وهي الكتب السماوية السابقة على القرآن، شاهدة على كون الرسل هم من بني الإنسان فاسألوا أصحاب هذه الكتب ليخبروكم بصحّة ذلك.

وقد ورد هذا الوجه التفسيري في كتب تفسيرية عديدة، ولكن هناك وجوه أخرى لوحظ فيها ملاك الرجوع مع رفع خصوصيات المورد، ففي عصر الأئمة عليهم السلام كانوا هم مرجعية الأمة، ولذا كانت الأمة تعودهم وتأخذ عنهم، والذي يهمنّا هنا هو الجنبه التطبيقية، بمعنى إبراز وجه آخر يصدق عليه عنوان «أهل الذكر»، وهذا الوجه التطبيقي إما أن تتكفّل به السنّة الشريفة أو المفسّر.

(١) انظر: مجمع البيان في تفسير القرآن للشيخ الطبرسي، نشر مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، الطبعة الاولى، ١٤١٥، بيروت: ج ٦ ص ١٥٩.

أما ما جاء في الروايات فعن الوشاء قال: سألت الرضا عليه السلام، فقلت له: جعلت فداك ﴿فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾؟ فقال: «نحن أهل الذكر ونحن المسؤولون»^(١)، وهذا النص القرآني يُمكن إجراء تطبيق آخر عليه يحكي واقعنا المعاصر، فالمرجعية الدينية الآن ربما ينطبق عليها عنوان أهل الذكر، فهم المسؤولون من قبل الأمة عما حكم به الشارع المقدس. فالتطبيق بنحو موجز هو رفع خصوصيات المورد الأول - مورد نزول الآية - وأخذ المفهوم العام الذي تعطيه الآية وتطبيقه على مصداق جديد.

التأويل... والحاجة إليه

التأويل في اللغة من الأول، أي: الرجوع إلى الأصل^(٢)، وأما في الاصطلاح فقد اختلف في معناه، ولعل المراد في ذلك هو مجيء التأويل في القرآن بمعان ثلاثة مختلفة، وهي:

الأول: وفيه يكون القول موضوعاً للتأويل، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ جِئْتَهُمْ بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَىٰ عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ * هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلًا بِالْحَقِّ...﴾ (الأعراف: ٥٢ - ٥٣).

الثاني: وفيه يكون الفعل موضوعاً للتأويل، كما في قوله تعالى: ﴿وَأَوْفُوا بِالْكَيْلِ إِذَا كَلْتُمْ وَزِنُوا بِالْقِسْطِاسِ الْمُسْتَقِيمِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ (الإسراء: ٣٥).

الثالث: وفيه تكون الرؤيا موضوعاً للتأويل، كما في قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ يُجَنِّبُكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ﴾ (يوسف: ٦).

وقد حاول جملة من أعلام الفريقين تحديد الموقف من التأويل وإبراز الرؤية القرآنية حول ذلك.

(١) أصول الكافي، مصدر سابق: ج ١ ص ٢١٠ ح ٣.

(٢) انظر: مفردات ألفاظ القرآن، مصدر سابق: ص ٩٩، مادة «أول».

ومن جملة البيانات العلمائية يمكن رصد رؤيتين أساسيتين حاولتا الإجابة عن حقيقة التأويل، وهما:

١ - الرؤية القائلة بأنّ التأويل هو من مقولة المعنى.

٢ - الرؤية القائلة بأنّ التأويل هو من الأمور العينية الخارجية.

أما الرؤية الأولى: ففيها نظريتان أو قولان:

الأول منهما: يرى أنّ التأويل هو التفسير نفسه، وهو قول لا تبقى معه حاجة للبحث في وجه الحاجة إليه لوضوح معناه ومبتغاه.

والثاني منهما: يرى أنّ التأويل هو المعنى المخالف لظاهر القول، وهذا هو المعنى الشائع في عرف المتأخريين من المتفقهة والمتكلمة والمحدثّة والمتصوّفة^(١).

وفي هذا القول يبرز أماننا وجه الحاجة للتأويل بقطع النظر عن الإشكالات الواردة في دفعه وإبطاله.

وأما الرؤية الثانية: ففيها قولان أيضاً، وهما:

الأول: يرى أنّ المراد من التأويل هو نفس المراد بالكلام، في الخبر - مثلاً - تكون معرفة الخبر تفسيراً ومعرفة المخبر به تأويلاً.

فالشيء المخبر به (إن كان الكلام خبراً) والشيء المطلوب فعله (إن كان الكلام إنشاءً) هو التأويل بعينه.

فالتأويل هو الحقيقة الخارجية، والتفسير هو الصورة العلمية لتلك الحقيقة الخارجة^(٢).

(١) انظر: تأويل القرآن، النظرية والمعطيات، للسيد كمال الحيدري، دار فراق، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ قم: ص ٢٣.

(٢) انظر: التفسير الكبير لابن تيمية، تعليق الدكتور عبد الرحمن عميرة، نشر دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٨هـ: ج ٢ ص ٨٨ - ١١٤.

وبناءً على هذا القول سوف تضعف الحاجة إلى التأويل، فإنه ليس بين الخبر والمخبر به، وبين الفعل المطلوب وإنشاء طلبه فاصلة كبيرة من حيث التصور وانصراف الذهن إليهما، وإن لم تقع الحادثة الخارجية بعد.

الثاني: يرى أصحاب هذا القول أن التأويل هو: «الحقيقة الواقعية التي تستند إليها البيانات القرآنية من حكم أو موعظة أو حكمة، وأنه موجود لجميع الآيات القرآنية، محكمها ومتشابهها، وأنه ليس من قبيل المفاهيم المدلول عليها بالألفاظ، بل هي من الأمور الغيبية المتعالية من أن يحيط بها شبكات الألفاظ، وإنما قيدها الله سبحانه بقيد الألفاظ لتقريبها من أذهاننا بعض التقريب، فهي كالأمثال تُضرب ليقرب بها المقاصد وتوضح بحسب ما يُناسب فهم السامع»^(١).

وتلك الحقيقة الواقعية هي المشار إليها بالخزائن في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾ (الحجر: ٢١).

وهذه الخزائنية لا تمثل الخلفية الوجودية الواقعية للمعطيات القرآنية فحسب بل إن كل الأشياء في عالمنا المشهود لها نحو وجود عيني خاص بها في الخزائن الإلهية، فالآية ليست مختصة بشيء دون آخر.

قال العلامة الطباطبائي: «إن ظاهر قوله: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ﴾ على ما به من العموم بسبب وقوعه في سياق النفي مع تأكيده بـ «من» كل ما يصدق عليه أنه شيء من دون أن يخرج منه إلا ما يخرج نفسه السياق، وهو ما تدل عليه لفظة «نا» و«عند» و«خزائن» وما عدا ذلك مما يُرى ولا يُرى مشمول للعام»^(٢).

إن هذه الخزائنية الإلهية الواردة في الآية الشريفة بصيغة الجمع^(٣) هي

(١) انظر: الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ج ٣ ص ٤٩.

(٢) انظر: الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ج ١٢ ص ١٤٣.

(٣) الخزائن: جمع الخزانة، وهي اسم المكان الذي يخزن فيه الشيء، أي يحفظ. انظر: التفسير =

جميعاً فوق عالمنا المادي المشهود بحكم انتسابها إلى ما عند الله، ومن الواضح للعيان أنّ ما عند الله باق وغير زائل البتة^(١)، بخلاف ما عليه الأشياء في هذه النشأة المادية المحسوسة فإنّها متغيّرة فانية لا تتّسم بالثبات ولا البقاء^(٢).

وعلى أيّ حال، فتلك الحقيقة الواقعية الخارجية ذات المراتب الوجودية الكامنة في خزائن الله تعالى غير المشهود حسّاً هي الوجود العيني الذي يراد به التأويل.

فالتأويل - بحسب هذا القول الأخير من الرؤية الثانية - ليس مرتبة معرفية سقفها عالم الألفاظ والمفاهيم والمعاني، وإنما هو مرتبة وجودية واقعية خزائنية تقف خلف هذا الوجود اللفظي للقرآن الكريم.

ثمّ إنّ التأويل لا تنحصر دائرته بآيات معيّنة - كما قد يتوهم البعض - وإنما هو دائرة محيطة بالقرآن من بائه إلى سيّنه.

إذا اتّضح لنا هذا المعنى الدقيق للتأويل فإنّه سوف يبرز أمامنا وجه وحجم الحاجة للتأويل بنحو لا يحتاج معه إلى تعليق أو توكيد؛ ممّا يعني أنّ العملية التفسيرية برمتها سوف تفقد إستراتيجيتها - إذا جاز التعبير - وتجرّد من مضامينها الحقيقية المنظورة في هدفها الغائي الذي لا يمكن تحقّقه دون أخذ تلك الحقائق الواقعية الخارجية الخزائنية - المصطلح عليها بالتأويل - بالنظر والاعتبار.

وخلاصة القول في وجه الحاجة للتأويل هو أنّه بناءً على القول الأول من

= الكبير (مفاتيح الغيب) للإمام فخر الدين محمد الرازي: (٥٤٤ - ٦٠٤ هـ)، منشورات محمد

علي بيضون، الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ، بيروت: ج ١٩ ص ١٣٨.

(١) قال تعالى: ﴿ مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ ﴾ (النحل: ٩٦).

(٢) انظر: تأويل القرآن، مصدر سابق: ص ٤٧.

الرؤية الأولى، والقول الأول من الرؤية الثانية سوف تنتفي الحاجة إلى التأويل، بخلاف ما عليه الحال في القول الثاني من الرؤيتين معاً فإن الحاجة إلى التأويل جادة ومُلحّة جداً.

عصرتا النص

يرى السيد الأستاذ بأن هنالك شواهد روائية كثيرة تُؤكّد حقيقة قرآنية عظيمة وبالغة الأهمية وهي كون النص القرآني حياً يتنفس في كلِّ عصر، وذلك من خلال ظهوره المكتف في أكثر من مصداق، فالآية لا تموت أبداً، ومصاديقها لا تنتهي أبداً.

روى الكليني عن أبي بصير أنه: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾؟ فقال: رسول الله ﷺ المنذر وعليّ الهادي، يا أبا محمد هل من هاد اليوم؟ قلت: بلى، جعلت فداك، مازال منكم هاد بعد هاد حتى دفعت إليك. فقال: رحمك الله يا أبا محمد لو كانت إذا نزلت آية على رجل ثم مات ذلك الرجل ماتت الآية مات الكتاب، ولكنه حيّ يجري في من بقي كما جرى في من مضى»^(١).

وفي ذلك يقول المازندراني: «لو ماتت الآية النازلة على وصف علي عليه السلام بعد موته بأن لا يكون بعده هاد ولا يكون لها بعده مصداق، مات الكتاب وتعطل؛ لعدم من يهدي الناس إلى أحكامه وأسراره، ولكن التالي باطل لأن الكتاب حيّ يجري أمره ونهيه وسائر أسراره في اللاحقين إلى قيام يوم الساعة كما جرى في الماضيين، فالمقدّم وهو موت تلك الآية أيضاً باطل فثبت وجودها ووجود مضمونها بعده عليه السلام في كلِّ عصر وكلِّ زمان حتى قيام الساعة»^(٢).

وروى العياشي عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «إنّ القرآن حيّ لم يمّت، وإنّه يجري ما يجري الليل والنهار، وكما تجري الشمس والقمر، ويجري على آخرنا

(١) الأصول من الكافي، مصدر سابق: ج ١ ص ١٩٢ حديث: ٣.

(٢) شرح أصول الكافي للمولى محمد صالح المازندراني: ج ٥ ص ١٦٨.

كما يجري على أولنا»^(١).

وفي الكافي عن الإمام الصادق عليه السلام في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَصِلُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ﴾؟ قال: «نزلت في رحم آل محمد ﷺ وقد تكون في قرابتك، ثم قال عليه السلام: فلا تكونن ممن يقول للشيء: إنه في شيء واحد»^(٢).

وهنا يؤكد السيد الأستاذ بأن هذه الروايات وغيرها تؤكد لنا حقيقة قرآنية قد أسستها المضامين القرآنية العالية وهي أن القرآن بسوره وآياته وكلماته غير مقيّد بزمن دون آخر، فدائرة الانطباق غير مغلقة على مصداق معيّن، وإن كان من الممكن أن يكون المصداق الأوّل هو البارز، إمّا لحكمة قرآنية أو نتيجة الاستثناس به، فيحصل بذلك نوع من التبادر الذي لا يفي بإغلاق دائرة الانطباق على موارد ومصاديق أخرى.

فالمضامين القرآنية غير محدودة الآفاق، جارية في الخلق مجرى الليل والنهار، أي مادامت السماوات والأرض.

إنّ كلّ آية لها بعد آفاقي، وآخر أنفسيّ في كلّ عصر و زمان، ومن هنا تتضح لنا مقاصد أخرى من قول الرسول ﷺ في وصف القرآن الكريم «فيه نبأ ما كان قبلكم وخبر ما بعدكم..»^(٣)، وقول الإمام الصادق عليه السلام «كتاب الله فيه نبأ ما قبلكم وخبر ما بعدكم وفصل ما بينكم ونحن نعلمه»^(٤).

إنّ الحقيقة القرآنية التي تؤسّسها المضامين القرآنية العالية والتي تؤكّدها

(١) تفسير العياشي، للنضر محمد بن مسعود بن عياش السلمي (المعروف بالعياشي)، تحقيق السيد هاشم المحلاتي، نشر المكتبة العلمية الإسلامية، طهران: ج ٢ ص ٢٠٤.

(٢) الأصول من الكافي، مصدر سابق: ج ٢ ص ٢٠٢.

(٣) سنن الدرّامي، عبد الله بن بهرام الدرّامي، نشر مطبعة الاعتدال، دمشق: ج ٢ ص ٤٣٥. ومستدرك الوسائل، للمحقق النوري الطبرسي، نشر مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، الطبعة الأولى،

١٤٠٨ هـ: ج ٤ ص ٢٣٩.

(٤) الأصول من الكافي، مصدر سابق: ج ١ ص ٦.

السنة الشريفة - وهي كما أشرنا، استمرار دائرة الانطباق في كل عصر وزمان - هي بمعنى أن المصدايق البارزة للنص القرآني لا تغلق دائرة الانطباق وأن المصدايق اللاحقة لا تدخل من باب المجاز وإنما هي مصاديق حقيقية فعلية. ويمكن تقريب ذلك بمثال حسّي وهو: إن مفهوم الأبيض ينطبق على كل شيء أتصف بالبياض أو الأبيضية وإن اختلفت درجات الأبيضية، وهذا واضح، والأوضح منه هو أن انطباق الأبيضية على «القطن» في زمن الرسول ﷺ هو عين الانطباق في عصورنا هذه على «القطن» عندنا.

بهذا المعنى نقرب صورة الانطباق المستمر وعدم انغلاق الدائرة المصدقية وإن تفاوتت درجات المنطبق عليه.

وعليه فإن القرآن الكريم ما دام قد جاء هادياً للإنسان مُعرفاً بحقيقته راسماً له طريقي الهداية والضلال مبيّناً له كل ذلك، وما له وما عليه،.... الخ، ما دام الأمر كذلك فهو بنفس هذه البيانية يكون قد حكى أحوال السابقين وأحوال اللاحقين، وكل بحسبه.

فيظهر مما تقدّم ووفقاً للمنهجة القرآنية أن الإنسان في كل آن و مكان، مقصود في الخطابات القرآنية الواصلة إليه، وما دام كذلك فإنه لا بد أن يكون مصداقاً داخلياً في حريم جملة من النصوص القرآنية، ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ (الإنسان : ٣) وبذلك يتعين علينا أن نقرأ القرآن بصورة جادة على نحو التنزيل الفعلي على كل واحد منا ليرى موضعه و مرتبته.

إن عدم انحصار دائرة الانطباق في كل سورة وآية وكلمة هو الحقيقة القرآنية الراسخة التي لا ينبغي التنصل عنها أبداً، ولعل هذه الانطباقية المفتوحة هي المشار إليها بقول أمير المؤمنين عليه السلام: «وإن القرآن ظاهره أنيق وباطنه عميق، لا تفنى عجائبه ولا تنقضي غرائبه ولا تنكشف الظلمات إلا به»^(١).

(١) شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد، نشر دار إحياء الكتب العربية: ج ١ ص ٢٨٨.

وغير خفيّ على المطلع أنّ عدم انحصار دائرة الانطباق في النصّ القرآنيّ زمكانياً ينسجم تماماً مع دعوى كون النصّ القرآنيّ مأخوذاً بنحو القضية الحقيقية لا الخارجية أو الشخصية.

ولا يخفى على المتخصّص أيضاً انطباق ذلك تماماً مع القاعدة الأصولية القائلة بأنّ خصوص المورد لا يخصّص الوارد، وإلاّ للزم صدور أحكام - في مجال الشريعة - بعدد الحوادث الواقعة من كلّ فرد فرد، لا بحسب الوقائع المفترضة ابتداءً في عالم الثبوت.

فأخذ النصّ الشرعيّ بنحو القضية الحقيقية ومفاد القاعدة الأصولية يؤكّدان الموقف القرآنيّ في قضية مخاطبيّته الشاملة لكلّ إنسان في كلّ زمان ومكان.

فالذي يبذل جهده وماله في حرب أولياء الله الصالحين يأتيه الخطاب القرآنيّ بنحو الحقيقة لا المجاز، بقوله تعالى: ﴿تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ﴾ (المسد: ١)، والذي يبذل علمه ونتاجه الفكريّ في لوي عنق النصوص الشرعية الثابتة باتجاهات أخرى يحيد بها عن الحقّ إمّا لطمع بمال أو بجاه أو بمقام دنيويّ أولخوف على ذلك، أو لجبن انطوى عليه قلبه، فهو ممّن يُخاطَب بقوله تعالى: ﴿يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ...﴾ وغدا يقال عنه: هذا الذي نزل فيه ﴿يُحَرِّفُونَ...﴾.

والذي يؤمن بدعوة الحقّ ويسير في ركب أولياء الله سبحانه ويطرد الشكّ عن حريم القلب، يُخاطب بقوله تعالى: ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ * وَوَضَعْنَا عَنكَ وِزْرَكَ﴾ (الانشراح: ١-٣). فيكون انشراح صدره دالاً على إيمانه، ووضع الوزر عنه دالاً على ارتفاع الشكّ عن قلبه، وهكذا...

فإذا تقرر ذلك واتضح لنا المنهج القرآنيّ في خطابيّته ودائرة انطباقه فإنّه من الممكن جداً بعد ذلك تقديم قراءة تفسيرية معاصرة تُواكب التقدّم القرآنيّ ورُقّيّه بما ينسجم مع ظروفنا الزمكانية، وعلى الله سبحانه الاتكال وبه المستعان.

تذييل

كان من المؤمل التعرُّض إلى تفصيلات مهمّة تتعلّق بمنهج السيد الأستاذ التفسيري على المستويات التالية:

- ١ - المنهج التدريسي التفسيري على مستوى السطوح.
- ٢ - المنهج التدريسي التفسيري على مستوى البحوث التخصصية.
- ٣ - المنهج البحثي والتألفي في التفسير.

ففي هذه الثلاثية المنهجية سوف تكتمل عندنا مراتب المنهج التفسيري لدى السيد الأستاذ العلامة الحيدري.

ولكن رعاية للاختصار اكتفينا بما تقدّم، على أمل أن تُتاح لنا فرصة أخرى نقف فيها عند تفصيلات أخرى، ولعلّ ما وقفنا عنده في السطور السابقة في ما يتعلّق بمنهجه التفسيري، وما نبّهنا له في الفصول السابقة من أن مراتبية مناهجه المعرفية تلتقي كثيراً في العلوم المختلفة - لما عرفت من إيمانه الراسخ بأن العلوم الدينية والعقلية المختلفة وإن تباينت في النتائج الجزئية إلا أنّها تلتقي عادة في الهدف العام المتمثّل بتحصيل الرؤية الكونية الإلهية القائمة على أساس العقل القطعي القرآن والسنة الشريفة - يُساعدان في الخروج برؤية واضحة عن منهجه التفسيري بجميع مراتبه. والله الأمر من قبلُ ومن بعد، وله الحمد في الأوّل والآخر.

طلال الحسن

قم المقدسة

القسم الثاني

قراءات في بعض آثاره وأفكاره

(١)

محاولة التأسيس خارج مقولات الاستشراق
قراءة في كتاب
مدخل إلى المدارس الخمس في العصر الإسلامي

جواد علي كسار*

- العراق -

ثمّة مقولة استشراقية تحاصر أقلام باحثينا وهم يدرسون الفلسفة الإسلامية، ويبدو أنّ هذه المقولة من القوّة، بحيث أضحت قادرة على التحكّم بمنهج الدراسات التي تصدر بأقلام محلّية في محيط العالم الإسلامي، ممّا كانت له آثاره على محتوى هذه الدراسات.

وهذه المقولة الاستشراقية تنتهي بالتفكيك إلى شقين، تزعم المدرسة الاستشراقية في الشقّ الأوّل، أنّه ليس هناك ما يمكن أن نطلق عليه الفلسفة الإسلامية، وإنّما تعود الآثار الفلسفية في الحياة العقلية الإسلامية، إلى أن تكون مجردّترجمات وتعريب لآثار فلاسفة الغير، وبالذات فلاسفة اليونان ومقولاتهم في هذا المضمار.

وحيث يصرّ هذا الاتجاه الاستشراقي على أن لا حظّ للمسلمين في الفلسفة إلاّ التعريب والترجمة، فإنّه يرفض تبعاً لذلك أن تكون الحياة العقلية في الثقافة الإسلامية قد نجحت في تنشئة فيلسوف داخل البيئة الإسلامية يتوفّر على مقولة خاصّة أو إنجاز مبتكر خارج دائرة الفلسفة اليونانية.

أمّا الشقّ الثاني من المقولة فهو يتمثّل بما ذهب إليه تيار آخر في المدرسة الاستشراقية حيث زعم أنّه وإن كان يمكن القبول بوجود فلسفة إسلامية لها مقولاتها التي تختصّ بها، ولها أعلام مبرّزون، إلاّ أنّ الشوط الفلسفي في الحياة الإسلامية سرعان ما ضمّر وانكفأ بعد أن بلغ ذروته مع أبي الوليد (ابن رشد) فيلسوف قرطبة والنجم الساطع في الحياة العقلية الإسلامية في بيئة الأندلس.

فبعد ابن رشد تلاشت الفلسفة الإسلامية واضمحلت ولم نشهد لها نهوضاً يُذكر حتّى الوقت الراهن.

واجهت هذه المقولة الاستشراقية العتيدة ردوداً متكاثرة في الوسط الإسلامي، بيد أنها استطاعت في نهاية المطاف أن تترك آثارها على دراسات الباحثين في العالم الإسلامي. وهذه الآثار وإن كانت متفاوتة في تأثيرها عقلياً على قناعة الباحثين والدارسين، إلا أنها استطاعت أن تنفذ إلى المناخ النفسي الخاص وتكبّل الباحث بإيحاءات لها دورها الخطير في سؤق الدارس نحو هذه الجهة أو تلك. وبعبارة أوضح، شكّل إصرار الاستشراق على مقولته هذه مناخاً نفسياً ضاغظاً كان له دوره في توجيه بحوث المسلمين في هذا المضمار باتجاه الدفاع وردّ الفعل. فبدلاً من أن ينطلق الباحث المسلم من قناعة كاملة بوجود فلسفة إسلامية خاصة نشأت وترعرعت ونمت في جوّ الثقافة الإسلامية، تميّز بمقولاتها وأعلامها، وكان لها خصوصية في الرؤية والموقف، نراه يمارس البحث وأمام عينيه ضغوطات الموقف الاستشراقي الذي يفرض عليه أن يختار منهج الدفاع.

وبديهياً أنّ الاستقلال المنهجي في حقل الدراسة الفلسفية لا يمكن أن ينشأ بمعزل عن أوضاعنا في جوانب المعرفة الأخرى. ومعنى ذلك أنّ الاستقلال المنهجي في جانب من جوانب المعرفة يرتبط بالتقدم الذي نحرزه في الجوانب الأخرى. والاستقلال المنهجي في العلوم يرتبط عموماً بوضعنا الحضاري العام.

هذا هو المسار العام، وإن كان يمكن أن يكون فيه استثناءات تشبّ عن الطوق، وتسجّل ابتكاراً يحكي استقلال المنهج، وصلابة الإيمان بالذات، إذ ثمة من الباحثين الإسلاميين من يعيش حالة ثراء عقلي وإشباع نفسي يمنحانه حالة توازن تقوده لدراسة موضوعه بعيداً عن جذبات المقولة الاستشراقية. وربما استطعنا أن نعود بالريادة في مجال الدراسات الفلسفية داخل إيران التي تتسم بهذا المنحى المتحرّز، إلى السيّد محمّد حسين الطباطبائي ومن بعده

تلميذاه مطهري وجوادى آملى. فالعلامة الطباطبائي رحمته الله يعتبر صاحب منهج خاص في دراسة الفلسفة الإسلامية من داخلها بعيداً عن تأثيرات المقولة الاستشراقية المشار إليها آنفاً، تشهد له بذلك بحوثه الفلسفية المنبثقة في آثاره الفكرية وفي تفسيره، كما يشهد له على ذلك حوار المفضل مع هنري كوربان والمراسلات التي دارت بين الرجلين، كما يمكن تلمس حالة الاستقلال المنهجي هذه والتحرر من قيود المدرسة الاستشراقية وضغوطاتها في كتابيه الدرسيين الشهيرين في أوساط الحوزة العلمية: «بداية الحكمة» و«نهاية الحكمة».

من سمات هذا الضرب من الدراسة للموضوع الفلسفي في الحياة الإسلامية، أن صاحبها ينظر إلى الداخل ويتعاطى مع التراث الفلسفي للمسلمين، بشكل موضوعي منفتح. وإذا قدر له أن توفر على الأدوات المنهجية الكافية والفهم العميق للدرس الفلسفي، فسينهض حينئذ بتقديم تاريخ جديد للفلسفة الإسلامية يتسم بالطابع التأسيسي غير المتأثر بضغوطات الآخر وأقواله، وبالابتكار المنهجي الذي يسمح برؤية مسار الفلسفة الإسلامية على حقيقته، مع كل الذي له والذي عليه.

والمسألة في مباشرة الدراسة ذات الطابع التأسيسي والابتكار المنهجي ترتبط إلى حد كبير بالامتلاء الذي يعيشه الباحث على الصعيد العقلي والنفسي معاً، وإن كنا لا نستطيع أن نعزل الباحث بشكل عام عن الجو الذي يحيط به، وعن الحالة الحضارية التي تمر بها الأمة عموماً.

وما نريد التركيز عليه من هذه الإشارة أن المناخ العام في إيران مشبع بالفلسفة، بحيث لم ينكفئ المسار الفلسفي في هذا الإقليم ولم تلق الفلسفة المصير الذي آلت إليه في الأقاليم الأخرى. وهذا المناخ هياً للباحثين الامتلاء المنشود إلا ما ندر، بحيث أضحت الدراسات الفلسفية في هذا البلد، تشير

إلى نموّ الفلسفة وازدهار البحث فيها، خصوصاً في المجال الذي يرتبط بمدرسة الحكمة المتعالية.

دراسة جديدة

وكمثال على حالة الامتلاء وعدم التأثير بمقولات الاستشراق، الدراسة التي صدرت للباحث السيّد كمال الحيدري في كتاب يحمل عنوان «مدخل إلى المدارس الخمس في العصر الإسلامي» (١٦٨ صفحة من القطع المتوسط). فالباحث، وهو أستاذ للفلسفة الإسلامية في الحوزة العلميّة، قد خبر مقولات الفلسفة الإسلاميّة خصوصاً في الاتّجاهات التي ترتبط بالحكمة المتعالية ومدرسة الاستشراق. لذلك تجده صدر من حالة الامتلاء، وهو ينظر إلى ثراء المعطيات التي تقدّم بها فلاسفة الإسلام ممّا له صلة بالفلسفة الإلهيّة.

إنّ وقوف المؤلّف على مقولات المدارس الأساسيّة التي تتعاطى البحث الفلسفي بمعناه العامّ (القسم الذي يتّصل بالفلسفة الإلهيّة أو الرؤية الكونيّة) فتح المجال أمامه ليتحرّك بحريّة كاملة في تقديم دراسة وإن كانت موجزة إلا أنّها وافية في مجالها، للبحث في منشأ أبرز خمس مدارس شهدها العصر الإسلامي منذ أن عرفت الثقافة الإسلاميّة أوّل صلتها بالبحث الفلسفي والمعرفي. وما اهتمّ به الكتاب، ليس السرد التاريخي لبدايات هذه المدارس وحياة الرموز التي تُعرف بها، وإنّما كان مهموماً بالتركيز على غرض منهجيّ هيمن على سير البحث من بدايته حتّى آخر صفحاته. وربما كان الهمّ المنهجي هذا هو الباعث الذي ساق المؤلّف ليختار عنوان كتابه في الصيغة التي صدر بها.

فقد أدرك الباحث أنّ هناك خلطاً أصاب دراسات الباحثين للفلسفة الإسلاميّة، من إسلاميين وغير إسلاميين، بل امتدّ ليشمل دارجي الفلسفة ومتعلّميها. هذا الخلط يتمثّل بعدم التمييز منهجياً في دور العقل والاستدلال

البرهاني بين مستويين من مستويات البحث.

وقد رام الكتاب أن يسجّل لنفسه إنجازاً منهجياً في التمييز في مكانة العقل ودوره بين المستويين؛ إذ رأى أنّ المدرسة الفلسفية أو المعرفية قد لا تتكئ إلى العقل في الكشف عن حقائق الوجود، بيد أنّها تعود لتكون أشدّ ما تكون عقلانية في حقل إثبات مدّعاتها وتأسيس مقولاتها، والدفاع عن آرائها. هناك إذن فرق بين منشأ الحقيقة وبين إثباتها. فالمنشأ يختلف من مدرسة معرفية إلى أخرى، أمّا الإثبات فهو عقلي لا يتخلّف فيه دور العقل أبداً، يستوي في ذلك المشائي الذي يعتمد العقل مصدراً للحقيقة وإثباتها، والعارف الذي يعتمد الكشف والشهود مصدراً لحقائق الوجود، ثمّ يلجأ إلى العقل لإثبات ما وصل إليه من خلال الكشف والشهود، إلى الآخرين.

لا ينكر الباحث وجود شواذّ رفضوا حجّية الدليل العقلي في مقام الإثبات، إلا أنّ هؤلاء من القلّة بحيث لا يُعبأ بهم. في ضوء ذلك لم يحتج الباحث إلى استعارة معايير ومقاييس منهجية من الدراسات الغربية مثلاً، لكي يحلّ مشكلة توزّع الجهود المعرفية والفلسفية في الثقافة الإسلامية بين عرفاء ومتكلّمين وفلاسفة، فهو لم ينكر التوزّع، وإنّما فسّره في التمييز الذي أقامه في ما يقوله كلّ اتجاه أو مدرسة لدور العقل ومكانته في المستويين (الكشف والإثبات). يكتب باحثنا: «هناك اختلاف وتعدّد في الرؤى الكونية بنحو قسمهم إلى متكلّمين وفلاسفة وعرفاء وتجريبيين» وهذا يعود إلى: «اختلاف هؤلاء العلماء في المنهج المعرفي الذي لا بدّ من أتباعه لكشف حقائق الوجود والوصول إليها»^(١).

وفي نصّ أكثر دلالة على المراد يكتب المؤلف: «أتضح لنا من خلال

(١) مدخل إلى مناهج المعرفة عند الإسلاميين، السيد كمال الحيدري، دار فراق، قم - إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ: ص ١٧٧.

تتبع كلمات رواد هذه المدارس المعروفة: المشائبة والكلامية والعرفانية والإشراقية والحكمة المتعالية، أنّ هؤلاء جميعاً كانوا متفقين على حجّة الدليل العقلي، ولكن في مقام إثبات حقائق الوجود للآخرين، وإن اختلفوا فيما بينهم في الطريق الذي سلكوه للوقوف على تلك الحقائق واكتشافها^(١).

والطريف الذي يمكن أن يؤكّد ما ذهب إليه الباحث من أنّ العقل هو القاسم المشترك بين جميع الاتجاهات المعرفية والفلسفية التي شهدتها الحياة الإسلامية، في مرحلة الإثبات وتأسيس المقولات والدفاع عنها أمام الخصوم، هو المعارك التي نشبت بين رموز هذه المدارس وأتباعهم، والصراع المستمرّ فيما بينها. فالمتكلم كان يتحصّن بالعقل في الردّ على الفيلسوف، والعارف كان يناهض الاتجاهات الأخرى لا على أساس الاحتجاج بالكشف والشهود وإنّما بالعقل ومن خلاله. فما وقع بين الغزالي وابن رشد مثلاً في «تهافت الفلاسفة»، و«تهافت التهافت»، وما وقع بين الشهرستاني والطوسي في «مصارع الفلاسفة» و«مصارع المصارع»، وما حصل بين الرازي والطوسي من انتقادات شديدة وجهها الرازي إلى الشيخ الرئيس ابن سينا، وتصديّ الخواجة الطوسي للردّ عليه، كلّ هذه وغيرها تؤكّد في هذا المضمّار حجّة الدليل العقلي في دائرة الإثبات وتوجيه الآراء، ومواجهة الخصوم.

المعطيات

من النتائج التي ترتبت على المنحى الذي اختاره المؤلّف في كتابه، أن ينطلق أولاً وقبل كلّ شيء من الأرضية الإسلامية نفسها، من دون أن يفرّق - على مستوى منهج الدراسة - بين مدرسة وأخرى واتّجاه وآخر، ومن دون أن يلجأ إلى الموضع في تقطيع الأوصال وحذف الأعضاء كما يحصل في بعض

(١) المصدر نفسه: ص ١٧٨.

المناهج والدراسات. فمعطيات الجميع تصبّ في تراث المسلمين وثقافتهم من دون إسباغ العصمة على شيء، وإنّما كلّ شيء في دائرة الممارسة الفلسفيّة قابل للنقاش، والجيل المعاصر يمتلك حريّة الانتخاب. وهذه مسألة تختلف كما قلنا، عن منهج الإلغاء والرفض الذي تلجأ إليه بعض الدراسات.

وعلى أساس الاعتراف بجهود الجميع في دائرة الممارسة الإسلاميّة، أسّس الكتاب لرؤية اعترفت على حدّ سواء بجميع الاتجاهات والمدارس، والاعتراف هو شيء يفترق بمسافة واضحة عن القناعات والقبول والتبني.

بمعنى أنّ الباحث لم يلجأ لإلغاء الاتجاه الكلامي لقناعاته بالاتّجاه الفلسفي، ولم يشأ أن يلغي الاتجاه المشائي في الفلسفة لكونه يتبنّى مدرسة الحكمة المتعالية، وإنّما وضع جميع مناشط الممارسة المعرفيّة والفلسفيّة في سياق نظرة واحدة، فانتهدت الحصيلة لديه إلى الحديث عن خمس مدارس شهدها العصر الإسلامي، هي: المشائيّة، والكلاميّة، والعرفانيّة، والإشراقيّة، ومدرسة الحكمة المتعالية.

المعطى الآخر الذي ظهر في الكتاب هو توازن البحث إلى حدّ كبير وعدم انحيازه. وهذه سمة تميّز البحث في مستواه المعرفي عنه في المستوى المبدئي - أو الأيديولوجي كما يُقال في لغة الثقافة المعاصرة - . فالثقافة المعاصرة باتت اليوم ترسم حدوداً بين محض الدراسة المعرفيّة التي تتكفّل اكتشاف الأساس الذي يقوم عليه الفكر، وبين تقييم الفكر والحكم عليه أو الجانب الأيديولوجي منه.

من هذه الزاوية حاول المؤلّف أن يستجلي الأساس المعرفي الذي تقوم عليه كلّ مدرسة من هذه المدارس من دون أن يتدخل في الحكم، وإن كان من السهل لمن يتابع سياق الكتاب ويقف على المقارنات التي يسوقها بين مدرسة وأخرى أن يكتشف أنّ قناعة باحثنا تتحرّك في الاتّجاه الفلسفي الذي

ينتمي إلى مدرسة الحكمة المتعالية وذلك من دون إصرار على إلغاء معطيات المدارس الأخرى وما حقّقه من مكاسب.

وإذا كانت قضية عدم الانحياز في المستوى المعرفي هي ضرورة تفرضها مستلزمات المنهج في مثل هذه البحوث فإنّ للانحياز ضروراته أيضاً التي يفرضها الانتماء الإسلامي، فحينما ينتهي المرء من دراسة الاتجاهات وتمحيصها بالنقد الموضوعي المتوازن ويخرج بحصيلة تشير إلى كفاءة مدرسة ورجحانها على المدارس الأخرى فلا يبقى حينئذ معنى للحياد بل تستلزم الموضوعية هذه المرّة متابعة المدرسة المتفوّقة على غيرها والدعوة إليها والدفاع عنها.

أي أنّ البحث المعرفي لا يطلب لذاته وإنّما هو بمثابة السبيل الذي يمدّ الإنسان بالبصيرة ويغذّيه بالوعي العقلاني اللازم لكي يختار وينتمي.

لنا أن نشير في نهاية المطاف إلى أنّ السيّد الحيدري اختار أن يفتح كتابه بفصل تمهيدي قصير أبان فيه أهميّة البحث الفلسفي والحاجة إلى دراسة الموضوع ليقطع الطريق على من يريد أن يصادر مشروعية البحث الفلسفي من الجذور متذرّعاً بعدم تلمّس معطيات محسوسة يمكن أن تُدرك بالنسبة إليه. هذا إطار عامّ عن الكتاب حاولنا من خلاله أن نضع القارئ في مناخ الفكرة وأجوائها.

مناهج المعرفة والشأن الفلسفي

لم يأت سؤال المستشرق الفرنسي هنري كوربان عن توقّف مسار الفلسفة الإسلامية مع أبي الوليد ابن رشد مفاجئاً للسيّد محمّد حسين الطباطبائي الذي خبّر المقولات الاستشراقية في هذا المضمار، بل انتهز فرصة الحوار الذي جمع بين الرجلين، لكي يتحدّث إلى كوربان عن الخصوبة التي حقّقتها المدارس الفلسفية في المشرق عامّة، وفي البيئة الشيعية خاصّة، مشيراً

على وجه التحديد إلى ازدهار مدرسة فلسفية انبثقت في إيران، وانتسبت إلى صدر الدين الشيرازي، عُرفت باسم الحكمة المتعالية، ثم ظلت مداراً للبحث الفلسفي على مدى قرون.

هذه الخصوبة والازدهار في الشأن الفلسفي والحياة العقلية عبّر عنها كتاب السيد كمال الحيدري (مدخل إلى المدارس الخمس في العصر الإسلامي). وإذا كنا قد أشرنا آنفاً إلى الإطار المنهجي العام الذي ينظم هذه المحاولة، فمن المفيد أن نوفر للقارئ العربي نافذة على هذه المدارس الخمس تنفع المثقف العام، وقد تدفع المتخصص بالدرس الفلسفي إلى استئناف نظر في دراسة بيئة النشاطات العقلية في الحياة الإسلامية، تنطلق الرؤية فيه هذه المرة من الداخل، بدلاً من أن تبقى الأنظار مشدودة إلى المعايير الآتية إلينا عبر مناهج المستشرقين ومقولاتهم.

المدرسة المشائية

نعيد التذكير إلى أنّ الكتاب الذي بين أيدينا يقوم على منهج يميّز بين الطريق المتبع في الكشف عن الحقائق الوجودية، وبين الأسلوب المتبع في إثبات هذه الحقائق. وموطن الاختلاف هو في المرتبة الأولى؛ أي في الجانب المعرفي، والذي في ضوئه تميّزت خمس مدارس في الحياة الإسلامية هي: المشائية، والكلامية، والعرفانية، والإشراقية، ومدرسة الحكمة المتعالية. أمّا في مستوى الإثبات فالملاحظ أنّ أتباع هذه المدارس يلجأون - إلا ما شذّ ممن لا يُعبأ لهم - إلى العقل، وبالتالي فهم في اتفاق على حجّة الدليل العقلي في هذا المستوى. على أنّ الباحث لا يغفل الإشارة في كتابه إلى أنّ هذا التصنيف كان منظوراً فيما سلف بين عدد من الباحثين منهم اللاهيجي في شرح رسالة المشاعر والسبزواري صاحب المنظومة الذي كتب في هذا المضمون يقول: «ووجه ضبط افتراق أهل العلم والمعرفة إلى المتكلم والحكيم المشائي

والإشراقي والصوفي، أنّ المتصدّين لمعرفة حقائق الأشياء، إمّا أن يبحثوا بحيث يطابق الظاهر من الشريعة في الأغلب فيقال لهم (المتكلّمون)، وإمّا أن لا يراعوا المطابقة ولا المخالفة، [وحيث] إمّا أن يقتصروا على المجاهدة والتصفية فيقال لهم (الصوفيّة)، وإمّا أن يكتفوا بمجرد النظر والبيان والدليل والبرهان، فيقال لهم (المشأؤون)؛ فإنّ عقولهم في المشي الفكري - النظر والفكر، عبارة عن حركة من المطالب إلى المبادئ، ومن المبادئ إلى المطالب - إمّا أن يجمعوا بين الأمرين فيقال لهم: (الإشراقيون)؛ لتجافيتهم عن عالم الغرور واجتنابهم عن قول الزور، مستشرفون إلى عالم النور، فتشملهم العناية الإلهية بإشراقات القلوب وشرح الصدور^(١).

ملخص ما نقرأه عن هذه المدرسة في الكتاب أنّ جذورها الأولى تعود إلى رموز فلاسفة اليونان سقراط وإفلاطون وأرسطو، وأنها تعتمد المنهج العقلي في الكشف عن الحقيقة وإثباتها على أساس البرهان المنطقي.

وقد كان من قوّة هذه المدرسة أنّها استطاعت أن تهيمن لقرون على ثقافة الإنسان، حتّى نفذت عبر الترجمة إلى بيئة الفكر الإسلامي، فكان همّ المشتغلين الأوائل بشؤون الفلسفة من المسلمين، أن يستفيدوا من مقولات هذه الفلسفة في تسليح وعيهم في الذود عن حياض الإسلام عقيدةً وشريعةً؛ إذ كان شاغلهم على مستوى العقيدة الدفاع عن الأصول من خلال الأبنية العقلية، أمّا همّهم على صعيد الشريعة فتمثّل بالسعي لإثبات عدم التعارض بين الفلسفة والشريعة، وقد كان السعي الأوّل في هذا المجال، يعود - في ما ذهب إليه باحثنا - إلى الكندي. وفي مرحلة لاحقة أكثر تطوراً برز اسم الفارابي وابن سينا، اللذان استطاعا أن يهضما مشائفة أرسطو، ويعيدا إنتاجها في إطار كيان فلسفي خاصّ ومميّز داخل البيئة الإسلامية، التي برز فيها

(١) السبزواري، شرح الأسماء الحسنى، عن المصدر، ص ١٩٨.

بعدئذ أسماء أعلام الأندلس أمثال ابن ماجة وابن الطفيل وابن رشد.
أهم ما يشير إليه البحث على صعيد هذه المسألة هو الردّ على الإشكال الذي يزعم أنّ فلاسفة الإسلام من أتباع المدرسة المشائيّة لم يكونوا يكثرثون بقضيّة التطبيق بين مقولات الفلسفة وظواهر الشريعة، وكأنّهم مشغولون بمحض الفلسفة وحسب، في حين يجد الباحث - عن حقّ - أنّ هؤلاء فلاسفة مسلمون تحرّكوا إلى الفلسفة وانساقوا وراءها بدافع الانتماء الإسلامي وما يمليه عليهم من حاجات في هذا المجال.^(١)

أخيراً يشير الباحث أنّ هذه المدرسة أخفقت كما يقول في مجال «بناء صرح فلسفي يكون قادراً على إثبات المعطيات الدينيّة الأساسيّة من خلال القواعد العقليّة والموازين المنطقيّة»^(٢).

والإخفاق الذي يعنيه السيّد الحيدري في هذا المجال وفي بقيّة أبواب الكتاب، هو حكمٌ نسبيّ يرجّح بين نجاح مدرسة وأخرى. ومعنى ذلك أنّ الاتجاه المشائي لم يحقق نتائج كاملة، ولا يعني هذا أنّه لم تكن له أيّة مكاسب على الإطلاق.

المدرسة الإشراقية

تركنا الإشارة إلى المدرستين الكلاميّة والعرفانيّة لضيق المجال، ورأينا الحديث عن المدرستين الإشراقيّة والحكمة المتعالية؛ لما يلفّ الأولى من غموض ويحيطها من التباس، ولغربة الثانية وعدم معرفة العالم العربي بها إلّا من شدّد من أهل الاختصاص، وهم قليل.

تنتسب المدرسة الإشراقية إلى السهروردي صاحب كتاب «حكمة

(١) مدخل إلى مناهج المعرفة عند الإسلاميين، مصدر سابق: ص ٢٠٣ - ٢٠٥.

(٢) المصدر نفسه: ص ٢٠٥.

الإشراق» و«التلويحات» ثم «المشارع والمطارحات». والذي نفهمه من العرض الذي يقدمه الكتاب لهذه المدرسة، أنها تقوم على ثلاثة أركان في مجال اكتشاف الحقائق الوجودية، هي:

١ - المشاهدة والمكاشفة.

٢ - العقل والاستدلال.

٣ - ظواهر الكتاب والسنة.

يكتب السهروردي عن أهمية تهذيب النفس في تحصيل المعارف والعلوم: «وأما أنت إن أردت أن تكون عالماً إلهياً من دون أن تتعب وتداوم على الأمور المقربة إلى القدس، فقد حدثت نفسك بالمتنع أو شبيه المتنع، فإن طلبت واجتهدت لا تلبث زماناً طويلاً، إلا ويأتيك البارقة النورانية وسترتقي إلى السكينة الإلهية الثابتة».

ولا يفهم باحثنا من هذه العبارة أنها نفي للجانب العقلي في المعرفة، بل يجد أن شيخ الإشراق ينصح بنفسه العودة إلى كتبه البرهانية نظير «المطارحات» الذي نقرأ فيه: «من لم يتمه في العلوم البحثية به، فلا سبيل له إلى كتابي الموسوم بحكمة الإشراق».

يستفيد المؤلف من هذا الجمع النتيجة التالية: «إن الحكمة الإشراقية لا تخالف الفلسفة المشائية في إعطاء العقل والاستدلال البرهاني موقعه الخاص به، ولكن لا تكتفي بالعقل وحده في إدراك الحقائق، وإنما تعتمد الاستعانة بهما معاً للوصول إلى الكمال المطلوب، فالعقل والكشف كل واحد منهما يعين الآخر للكشف عن الحقائق والتعرف عليها»^(١).

أما الأصل الثالث الذي تقوم عليه حكمة الإشراق، فيتمثل بالتمسك بالكتاب والسنة وعدم تخطيها. نقرأ للشيخ السهروردي: «أول ما أوصيك

(١) مدخل إلى مناهج المعرفة عند الإسلاميين، مصدر سابق: ص ٢٤٤.

بتقوى الله عزّ وجلّ... احفظ الشريعة فإنّها سوط الله بها يسوق عباده إلى رضوانه، كلّ دعوى لم تشهد بها شواهد الكتاب والسنة فهي من تفاريع العبث وشعب الرفث». ويقول أيضاً: «أوصيكم اخواني بحفظ أوامر الله ونواهيه والتوجّه إلى الله مولانا نور الأنوار - بالكلية - وترك ما لا يعينكم من قول أو فعل وقطع كلّ خاطر شيطاني».

وعن كتاب الله يكتب في أحد رسائله حاثاً: «وعليك بقراءة القرآن مع وجد وطرب وفكر لطيف وقرأ القرآن كأنه ما أنزل إلا في شأنك فقط». أمّا عن الدُّعاء فيقول: «وكن كثير الدُّعاء في أمر آخرتك فإنّ الدعاء نسبته إلى استجلاب المطالب كنسبة الفكر إلى استجلاب المطلوب العلمي، فكلُّ معدّ لما يناسبه».

هذه نصوص تشير إلى مدرسة رحبة الأفق منفتحة على مناهل المعرفة دون انغلاق، ومع ذلك فإنّ الراسب في الأذهان عن شيخ الإشراق وعن حكمة الإشراق آراء قاصرة لا تنهض على المعرفة والعلم، بل هي صدى لثقافة التزوير التي ألمّت بجوانب هائلة من التاريخ الإسلامي ولم ينج منها مع الأسف تاريخ العلم في الحضارة الإسلاميّة. لقد أشاعت ثقافة السلطان والتعصّب جواً حول شيخ الإشراق وفلسفته جعلت الإنسان المسلم يحسّ بالنفرة، والغريب أن تسري هذه القناعة دون تمحيص ودراسة على بعض المتعلّمين بل وبعض من يتحلّ العمل بالفلسفة!

الحكمة المتعالية

يشير الباحث في نهاية عرضه لمدرسة الإشراق أنّ هذه المدرسة شكّلت حجر الأساس لانطلاقة صدر الدّين الشيرازي الذي أرسى معالم فلسفة الحكمة المتعالية وسط جهل وتجاهل كبير ما زال يهيمن على مستوى جمهور المتعلّمين وجمهرة ذوي الاختصاص في العالم العربي إلا من ندر.

وربما كان طريفاً أن نذكر بمثال يدلّ على سذاجة بعض من يتحلل الاختصاص؛ إذ ذهب أحد المستشرقين - كما يذكر ذلك على صعيد واحد الأستاذ هادي العلوي في كتابه عن الحركة الجوهرية في فلسفة صدر الدين الشيرازي والسيد الطباطبائي في حديث له عن شجون دراسة تاريخ الفلسفة الإسلامية مع مقولات المستشرقين ومناهجهم - ذهب هذا المستشرق إلى أنّ كتاب الأسفار لملاً صدرا (وهو أشهر وأهمّ كتبه على الإطلاق) ما هو إلاّ تسجيل للخواطر والذكريات التي تجمّعت للشيرازي خلال أسفاره!

بديهي أنه لا يسعنا أن نرمي بجميع الأسباب على عاتق المستشرقين كما نفعل في تحميل الاستعمار كلّ أسباب تخلفنا وما نحن فيه، فنحن مسؤولون أيضاً. وإلاّ ما الذي فعلته حواضر العلم الإسلامي وما هو العبء الذي نهضت به المؤسسات المعنيّة في هذا المضمار؟

ولا نحتاج هنا للتأكيد أنّ ما نقرأه في هذا الكتاب لا يعدو أن يكون محاولة أوليّة تتوفّر على تقديم لمع من حياة صدر الدين الشيرازي وفلسفته، والأمل معقود على باحثنا والباحثين الآخرين لتدشين جهود جديدة في هذا السياق.

لقد كانت قصّة البداية في السعي الفلسفي الذي مارسه الشيرازي تعود إلى أشواط حياته الشخصية وما توفّر عليه من مؤهلات من ناحية، وإلى المسار الذي كانت قد اقتطعته الدراسات العقلية في الحياة الإسلامية من ناحية ثانية.

وما يعيننا هو أن نشير إلى الجهة الثانية، إذ ذهب الباحث إلى أنّ العقل الإسلامي كان مهموماً منذ بواكير اشتغاله بالفلسفة في زمن الكندي، وبعده الفارابي وابن سينا، ثمّ ابن رشد ومدرسة الأندلس، بهوموم التوفيق فيما بين الشريعة والعقل، وقد استطاعت الجهود السابقة على صدر المتألّهين أن تسجّل إنجازات في هذا المجال، بيد أنّها كانت بحاجة إلى من يلمّ متفرقاتها ويجمع شتاتها في إطار منظومة متّسقة.

في هذه اللحظة ظهر صدر الدّين الشيرازي على المسرح ليلعب دور التوفيق المنشود فيما بين العرفان والبرهان والقرآن أو العقل والكشف والشرع بتعبير الطباطبائي في دراسته الموجزة عن الشيرازي.

لقد اشتغل صدر المتألّهين في هذا المجال، وكانت له إنجازاته التي أثارت الاختلاف من بعده حول قيمة الإبداع في الجهد الذي بذله، ومقدار الجدة والابتكار في المنهج الذي اختطّه. إذ ذهبت الأقوال في هذا المضمار مذاهب شتى لا يسعنا استعراضها، وإنّما نكتفي بما انتهى إليه الحيدري في قوله: «فلا ينبغي تصوّر أنّ ما انتهى إليه الشيرازي في مدرسته هو تعبير عن نهاية المرحلة التي بدأ عمله فيها، وإنّما يمكن عدّ ذلك بداية الطريق»^(١).

أمّا أهمّ المرتكزات في هذه المدرسة، فهي سمة التوفيق - بمعنى الجمع - بين طريق العرفاء وطريق الفلاسفة في غير ما تناقض مع القرآن والشرع. يقول الشيرازي: «هيئات، هيئات، قد خاب على القطع والثبات، وتعلّق بأذيال الضلالات من لم يجمع بتأليف الشرع والعقل هذا الشتات». على هذا الأساس هاجم الشيرازي الحشويّة ومن يجمد على الظاهر، والمعتزلة؛ فالفريق الأوّل يميل بحسب تعبيره إلى التفريط، والثاني إلى الإفراط.

أمّا على صعيد التمييز، فقد نادى الشيرازي باستثمار العقل واستنفاد تمام طاقته. وحين يعجز العقل من أن يقول كلماته حينما يدفع إلى غير مداره، فإنّ الصحيح أن لا نقول بعجز العقل، وإنّما يكمن الالتباس في دفعه لممارسة النشاط في غير مجاله.

ومعنى ذلك أنّ للعقل مجاله وللكشف مجاله. وبحسب تعبيرهم الشهير: «إنّ المكاشفة طور وراء طور العقل». فعن دور العقل والبرهان يكتب الشيرازي: «وأما نحن فلا نعتد كلّ الاعتماد على ما لا برهان عليه قطعياً، ولا

(١) مدخل إلى مناهج المعرفة عند الإسلاميين، مصدر سابق: ص ٢٨٥.

نذكره في كتبنا الحكمية».

وفي رسم الحدود بين البرهان والكشف يقول في نصّ دالّ: «ولا يحمل كلامنا على مجرد المكاشفة والذوق، أو تقليد الشريعة من غير ممارسة الحجج والبراهين والتزام القوانين، فإنّ مجرد الكشف غير كاف في السلوك من غير برهان، كما أنّ مجرد البحث من غير مكاشفه نقصان عظيم في السير».

وفي نصّ دالّ على الإطار الكلّي للمدرسة نقراً للشيخ جوادي آملي، أحد أتباع المدرسة وشراحها، قوله: «وجدت الحكمة المتعالية كمالها في الجمع بين الأدلّة: البرهان، والعرفان، والقرآن. وأنه لا يوجد أيّ اختلاف بينها، وإنما هي في توافق وانسجام تامّ. أجل، في مجال المقايسة الداخليّة بين هذه الطرق الثلاث، فإنّ المحوريّة والأصالة تكون للقرآن، والآخران يدوران حوله، لا ينفكّان عنه».

أمّا باحثنا السيّد الحيدري فهو يعيد المنظومة الفلسفيّة التي أسسها الشيرازي، إلى أربعة مجالات، هي:

* الأمور العامّة في الوجود كأصالته، وكونه حقيقة واحدة مشكّكة، وبيان ارتباط العلّة بالمعلول على كفيّة خاصّة، وإثبات مقولة الحركة الجوهرية وأنّها لا تختصّ بالأعراض.

* ما يتعلّق بالمبدأ، من قبيل بحثه حول علم الله.

* ما يتعلّق بقضايا علم النفس الفلسفي، من قبيل إثبات اتّحاد العقل والعقل والمعقول، وإثبات أنّ النفس جسمانيّة الحدوث روحانيّة البقاء.

* ما يتعلّق بقضايا المعاد، من قبيل قوله ببطلان التناسخ الملكي وإثبات المعاد الجسماني.

وثمّة في هذه المنظومة ما هو من ابتكاره الخاصّ، وثمّة ما كان مرفوضاً أو غير مقبول فأقام الدليل عليه.

(٢)

التجديد الفلسفي في فكر العلامة
السيد كمال الحيدري
«نظرية أصالة الوجود نموذجاً»

الشيخ قيصر التميمي

باحث وكاتب
- العراق -

لقد تميّزت الحوزة العلميّة في قم المقدّسة باهتمامها البالغ بالعلوم العقلية، والفلسفة من تلك العلوم التي حظيت باهتمام كبار العلماء والأساتذة، حيث تصدّوا لتحقيق أبوابها وفصولها، وتدرّسها لطلاب العلوم الدينيّة؛ وقد صدرت في هذا المجال - خصوصاً في الآونة الأخيرة - الكتب والتأليفات المتنوّعة، والمناهج الدراسيّة المختلفة، والتعليقات والشروح الدقيقة والعميقة.

وقد كان أستاذنا السيّد كمال الحيدري من أبرز الأساتذة الذين تصدّوا للبحث والكتابة والتدريس في هذا المجال، وكان يحدوه لخوض غمار هذا العلم - كتابةً وتدرّساً - الشعور بالمسؤوليّة، وحاجة الوسط العلمي إلى أساتذة أكفّاء، يعطون للفلسفة حقّها ومكانتها، ويبينون دورها وتأثيرها في العلوم البشريّة والدينيّة.

وهذا هو الدور الذي اضطلع به السيّد الأستاذ، حيث قام بتدريس أهمّ الكتب والمناهج الدراسيّة في هذا المجال، منها كتابا «بداية الحكمة» و«نهاية الحكمة» للعلامة الطباطبائي، ومنها «شرح المنظومة» للحكيم السبزواري، وأهمّها كتاب «الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة» للفيلسوف الكبير صدر المتألّهين الشيرازي، ذلك الكتاب الذي كان وما يزال منذ تأليفه إلى يومنا الحاضر هو المصدر الأساس والمنهج الأوّل والأعلى لتدريس الفلسفة في الحوزات العلميّة. ولقد قال صدر المتألّهين في وصف هذا الكتاب الجليل: «أشرت في رموزه إلى كنوز من الحقائق لا يهتدي إلى معناها إلا من عنى نفسه بالمجاهدات العقليّة حتّى يعرف المطالب، ونبّهت في فصوله إلى أصول لا يطّلع على مغزاها إلا من أتعب بدنه في الرياضات الدينيّة، لكي لا يذوق المشرب، وقد صنّفته لإخواني في الدّين ورفقائي في طريق الكشف

واليقين؛ لأنه لا ينتفع بها كثير الانتفاع إلا من أحاط بأكثر كلام العقلاء ووقف على مضمون مصنّفات الحكماء»^(١).

وكان سيّدنا الأستاذ بحقّ من جملة أولئك العلماء والأساتذة الذين وقفوا على حقائق هذا الكتاب، واستطاعوا فكّ رموزه والوقوف على عمق ما جاء فيه من المطالب، فقام بتدريسه لجمع من طلبة العلوم الدينيّة في قم المقدّسة، وقد امتاز بالدقّة والعمق والوضوح في البيان.

والذي يميّز أبحاث السيّد الأستاذ في هذا المجال، ابتناؤها على أساسيّ الأصالة والتجديد، حيث نجد المناقشات الدقيقة لأهمّ الأصول والقواعد الفلسفيّة في إطار الضوابط العلميّة والاستدلالات الرصينة والمحكمة، والتأسيس في الوقت ذاته لأصول وقواعد جديدة تفتح النوافذ والآفاق أمام فلسفة حديثة يفسّر بعضها بعضاً ويرتبط أولها بآخرها.

والأمثلة على ذلك كثيرة جداً، فللأستاذ مناقشات ونظريّات جديدة تؤكّد ما ذكرناه، من قبيل المناقشة في قاعدة الواحد وفي قاعدة (الشيء ما لم يجب لم يوجد) وفي قاعدة التشكيك الصدراي، وفي القول بالوجود الرابط والتعلّقي لجميع موجودات عالم الإمكان، وما يرتبط أيضاً بالمقولات الماهويّة، والقول في العلم الحسولي والحضوري ومسألة اتّحاد العقل والعقل والمعقول، وكذا ما يتعلّق بمسائل الإلهيّات بالمعنى الأخصّ؛ وغير ذلك من البحوث والقضايا الفلسفيّة التي أضحت في زماننا من المسلّمات والمقدّسات التي لا ينبغي التشكيك فيها، ولكن الأستاذ تخطّى هذه الطريقة التقليديّة، وطرح التساؤلات والنقاشات ذات البعد العلمي الدقيق في كلّ ما ذكرناه، وأعطى تفسيرات وتصوّرات ونظريّات جديدة و متميّزة في هذا المجال.

(١) الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، صدر الدّين الشيرازي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الرابعة، ١٩٩٠م: ج ١ ص ٩.

ولكن حيث إنّ هذا المقال مبنٍ على الاختصار والإيجاز، نحاول لتأكيد ما ذكرناه من التأصيل والتجديد في فكر السيّد الأستاذ، التعرّض لأهمّ نظريّة فلسفيّة طرحت بشكل جادّ وواسع في المدرسة الصدرائيّة، وقد بنى عليها أتباع هذه المدرسة مجموعة من المسائل والأصول المهمّة التي تعطي لتفصيلات المسائل الفلسفيّة وجهة أخرى ما يميّزها عن المدارس الفلسفيّة الأخرى.

تلك هي نظريّة أصالة الوجود، التي تعدّ من الأصول المستحدثة في الفلسفة الإسلاميّة على يد صدر المتألّهين؛ إذ أفرد لها عنواناً خاصاً واستدلّ عليها في كتبه الفلسفيّة من قبيل كتاب الأسفار والمشاعر وغيرهما؛ وتعدّ هذه النظريّة من أهمّ المفصل الأساسيّة في مدرسة الحكمة المتعالية، وقد لا نجد مسألة من المسائل الفلسفيّة عند صدر المتألّهين لا تعتمد في بيانها أو الاستدلال عليها على مسألة أصالة الوجود.

والأستاذ بعد أن قبل هذه النظريّة في شرحه لكتاب الأسفار، وأثبت بدايتها، واستدلّ عليها أيضاً بأدلة واضحة ومتظافرة، في قبال من ينسب إليهم القول بأصالة الماهيّة أو القول بأصالة الوجود والماهيّة معاً، بعد ذلك كلّ تصدّي لإعطاء قراءة جديدة لهذه النظريّة، تختلف تماماً عن القراءة المألوفة والمتعارفة للنظريّة بين المتأخّرين من الحكماء والفلاسفة، ثمّ أبرز بعد ذلك أهمّ الفوارق بين القراءتين وأهمّ النتائج المتربّة على ذلك، وأثبت أيضاً أنّ أدلة أصالة الوجود التامة والمعتبرة إنّما تثبت القراءة التي يذكرها للنظريّة دون بقيّة القراءات الأخرى.

والحقّ يُقال: إنّهُ لو ثبتت تلك القراءة الجديدة فإنّها تعطي للفلسفة وجهة أخرى تنسجم وتتناغم مع العقل البشري بصورة عامّة، وتجعل الفلسفة مثاني ينعطف بعضها على البعض الآخر، وهذا ما سوف يتّضح جلياً من النتائج والآثار المتربّة على هذه القراءة المستحدثة لنظريّة أصالة الوجود.

نحاول في ما يلي أن نستعرض هذه النظرية بنحو الإيجاز، مع ذكر أهم أدلتها، ثم نعطف الكلام إلى القراءات المتصورة لتلك النظرية، وإثبات القراءة التي يختارها الأستاذ، مع ذكر الفوارق وأهم النتائج والآثار المترتبة عليها.

وفي هذا الضوء يقع الكلام ضمن المباحث التالية:

المبحث الأول: بحوث تمهيدية لاستيضاح النظرية.

المبحث الثاني: أدلة نظرية أصالة الوجود.

المبحث الثالث: قراءات نظرية أصالة الوجود.

المبحث الرابع: الفوارق بين قراءات نظرية أصالة الوجود.

المبحث الخامس: النتائج المترتبة على نظرية أصالة الوجود.

المبحث الأول: بحوث تمهيدية لاستيضاح النظرية

هناك مجموعة من البحوث ينبغي معرفتها قبل الشروع في بيان المراد من نظرية أصالة الوجود، نشير لها هنا بنحو الاختصار، تاركين التفاصيل إلى الجزء الثاني من كتاب «الفلسفة» في شرح الأسفار لسيدنا الأستاذ.

١. بدهة الواقعية

بمعنى أن هناك واقعية ما نثبتها بالضرورة والوجدان، ولا يمكن إنكارها أو التشكيك بها في الجملة؛ ومرادنا هنا الواقعية بالمعنى الأخص، وهو الثبوت الخارجي والتحقق العيني؛ ولا نريد الواقعية بالمعنى الأعم التي تشمل عالم نفس الأمر الذي ينسجم مع الأعدام والممتنعات.

٢. انحلال الواقعية في الذهن إلى مفهومي الوجود والماهية

إن تلك الواقعية عندما نواجهها وتنعكس في أذهاننا، فإنها تنحل بحسب التحليل الذهني إلى نحوين من المفاهيم على أقل تقدير؛ أحدهما حاك عن حيثية ما به الاشتراك وهو مفهوم الوجود، والآخر يحكي عن حيثية ما به الامتياز وهو مفهوم الماهية.

ومرادنا من الماهية هنا هي الماهية بالمعنى الخاص، في قبال الماهية بالمعنى الأخص والماهية بالمعنى الأعم، فهي أعم من الأول وأخص من الثاني، حيث تطلق بهذا المعنى على كل ما لم يؤخذ فيه الوجود ولا العدم، فتشمل الماهية بالمعنى الأخص والمفاهيم الفلسفية كمفهوم القدرة والحياة والعلم، ولا تشمل الوجود ولا العدم.

وهذا المعنى للماهية وإن لم يكن متداولاً في كلمات المتأخرين من أتباع مدرسة الحكمة المتعالية، إلا أنه ورد كثيراً في عبارات صدر المتألهين وغيره من الحكماء السابقين^(١).

والمعروف بين المتأخرين من الحكماء أن المراد من الماهية هنا هي الماهية بالمعنى الأخص، ولكننا نعتقد أن هذا التخصيص لا وجه له؛ إذ كل ما هو غير الوجود يشكّل النحو الثاني من المفاهيم التي تحكي الواقعية في قبال مفهوم الوجود، سواء كانت ماهية بالمعنى الأخص أم لا، لأن كل مفهوم من المفاهيم يشترك مع الماهية بالمعنى الأخص في كونه من حيث ذاته ليس إلا هو، لم يؤخذ فيه الوجود ولا العدم.

٣. زيادة الوجود على الماهية

ذكر المتأخرون من الحكماء أن مفهوم الوجود يغير مفهوم الماهية ذهنياً وتصوراً، وأوردوا لإثبات ذلك مجموعة من الأدلة^(٢).

ولكن الذي نراه هنا أن الزيادة والغيرية بين الوجود والماهية لا تقف عند عالم الذهن فحسب، بل هناك غيرية بينهما بلحاظ عالم نفس الأمر أيضاً؛ وهو ظرف الثبوت والواقعية بالمعنى الأعم الذي يسع الصوادق كلها، سواء

(١) الإشارات والتنبيهات، ابن سينا: ج ٣ ص ٤١، التعليقة رقم (١)، وكذا الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، صدر المتألهين، مصدر سابق: ج ١ ص ١٠١ و ج ٦ ص ١٤٤.

(٢) انظر: دروس في الحكمة المتعالية، السيد كمال الحيدري، دار فراق، قم: ج ١ ص ١٧٨ - ١٨٠.

كانت واقعيّات عينيّة أم عدميّة.

إذن لا إشكال في تحقّق الزيادة والغيريّة والمفهوميّة بين الوجود والماهيّة، وهناك أيضاً زيادة وغيريّة نفس أمريّة، ولكن لا توجد أي زيادة أو غيريّة بينهما بلحاظ الواقع الخارجي.

٤. معنى الأصالة والاعتبار

تطلق الأصالة والاعتبار في كلمات الحكماء على معنيين مختلفين:

المعنى الأول: التحقق في الأعيان وعدمه

الأصيل بهذا المعنى هو الذي ينال مرتبة الثبوت الخارجي، والاعتباري هو الذي لا عينيّة له في الخارج؛ وهذا المعنى هو الذي ينسجم مع ما سيأتي من التفسير المشهور لأصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة، حيث فسّروا أصالة الوجود بالتحقّق في متن الأعيان، واعتباريّة الماهيّة بأنّها أمرٌ عدميّ منتزع من حدّ الوجود ومنتهاه.

المعنى الثاني: التحقق في الأعيان بالذات وعدمه

الأصيل بهذا المعنى هو المتحقّق في الخارج بذاته بلا حاجة إلى حيثيّة تقيديّة لحمل الموجوديّة عليه، فللأصالة بهذا المعنى ركنان أساسيان:

١ - أن ينال الأصيل مرتبة التحقق الخارجي.

٢ - أن يكون تحقّقه بذاته بلا حاجة إلى حيثيّة تقيديّة.

وإذا فقد أحد هذين الركنين أو كلاهما يكون الأمر اعتباريّاً، فقد يكون للاعتباري تحقّق في الخارج، ولكن ليس تحقّقاً بالذات، بل مع حيثيّة التقيديّة، فيكون معنى اعتباريّة الماهية حينئذ أنّها ليست متحقّقة بالذات في الواقع العيني، وإنّما تحتاج في تحقّقها إلى الغير وهو الوجود، فالوجود حيثيّة تقيديّة لا تصاف الماهيّة بالموجوديّة، وهذا هو المقصود من اعتباريّتها في

قبال القول بأصالة الوجود.

وبناءً على هذا المعنى تكون جميع المفاهيم غير مفهوم الوجود اعتبارية، لأنّ مفهوم الوجود هو المفهوم الوحيد الذي له تحقّق عينيّ بذاته بلا حيثية تقييدية، وأمّا المفاهيم الأخرى فالوجود حيثية تقييدية في حمل الموجودية عليها، سواء كانت ماهية بالمعنى الأخصّ أم مفاهيم فلسفية أخرى غير مفهوم الوجود كالقدرة والحياة والعلم، وهذا ما أطلقنا عليه سابقاً عنوان (الماهية بالمعنى الخاص).

وتحديد المعنى المراد من الأصالة والاعتبار في المقام، تابع لحدود ما يثبته البرهان على أصالة الوجود، ونحن نعتقد - كما سيأتي - أنّ البراهين تثبت المعنى الثاني للأصالة والاعتبار؛ وكلمات صدر المتألّهين أيضاً صريحة في إرادة هذا المعنى دون المعنى الأوّل^(١).

٥. العينية الخارجية بين الوجود والماهية

إنّ التعدّد المفهومي والتغاير النفس الأمري بين الوجود والماهية، ينسجم مع الوحدة والبساطة المصدقية بلحاظ الوجود الخارجي، فقد تعدّد المفاهيم في الذهن وتختلف الحيثيات في نفس الأمر، ومع ذلك فإنّها لا تحكي إلاّ عن مصداق وحدانيّ بسيط ذاتاً وحيثية؛ من قبيل ما هو المتفق عليه بين الحكماء في صفات واجب الوجود، فإنّها مع تعدّد مفهوماتها وحيثياتها في نفس الأمر، متساوقة في الوجود الخارجي، وموجودة بوجود واحد بسيط من كلّ جهة^(٢).

إذن لا موجب لجعل العينية الخارجية بين الوجود والماهية بنحو المساواة في المصداق دون حيثية الصدق؛ إذ التعدّد المفهومي والتغاير

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ١ ص ٣٩ - ٤٠ وج ٣ ص ٢٥٧ و

ص ٢٧٧ وج ٩ ص ١٨٥؛ وكذا الشواهد الربوبية، صدر المتألّهين: ص ١٠.

(٢) انظر: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ١٧٥.

الحيثوي في نفس الأمر لا يتنافيان مع ثبوت العينية المصدقية والوحدة
الحيثوية في الواقع الخارجي، بل يمكن أن تكون العينية الخارجية بين
الوجود والماهية بنحو المساوقة، وهذا ما سيأتي توضيحه وإثباته عند بيان
وإثبات التفسير المختار لأصالة الوجود.

المبحث الثاني: أدلة نظرية أصالة الوجود

نستعرض في هذا المبحث أهم الأدلة التي ذكرت لإثبات أصالة الوجود،
ولكن قبل الشروع في ذلك ينبغي الإشارة إلى أنه بناءً على ما هو الصحيح في
معنى الأصالة والاعتبار، يكون القول بأصالة الوجود من البديهيات الأولية
المستغنية عن البرهنة والاستدلال، ويصبح القول بأصالة الماهية فاقداً لأيّ
تصوير صحيح أو معقول.

بيان ذلك: إنّ كلّ مفهوم من المفاهيم - غير مفهوم الوجود والعدم - إذا
حمل عليه الوجود أو حمل عليه العدم بلحاظ الواقع الخارجي، لا يلزم منه
أي نحو من أنحاء التنافي والتناقض، فلو قلنا مثلاً: «الإنسان موجود» أو قلنا:
«الإنسان معدوم» فإنه لا يلزم من ذلك أيّ نحو من أنحاء التنافي أو التناقض؛
لأنّ الإنسان من حيث هو إنسان لا بشرط من حيث الوجود والعدم، فإذا
كانت علته التامة متحققة فإنه يحمل عليه مفهوم الوجود، وإن لم تكن علته
متحققة فيحمل عليه مفهوم العدم؛ وهذا معناه أنّ الماهيات بالمعنى الأخصّ
أو بالمعنى الخاصّ ليست في ذاتها ومن حيث هي إلاّ هي، لا موجودة ولا
معدومة، ولكي يحمل عليها التحقّق والموجوديّة فإنّها تفتقر إلى الحيثيّة
التقيديّة؛ وهذا بخلاف مفهوم الوجود، فإنّ حمل العدم عليه بلحاظ الواقع
الخارجي مستحيل، ولا يحمل عليه بهذا اللحاظ إلاّ الموجوديّة، وإذا تحقّق
في الخارج فإنّ تحقّقه بذاته من دون احتياج إلى الحيثيّة التقيديّة.

وحيث إنّنا ذكرنا سابقاً أنّ الصحيح في معنى الأصيل هو المتحقّق بالذات

في الواقع العيني، من دون احتياج في الاتّصاف بالموجوديّة إلى الحيثيّة التقيديّة، كما أنّ معنى الاعتباري هو الذي يفتقر في تحقّقه عيناً إلى حيثيّة تقيديّة، ولا يتّصف بالموجوديّة إلاّ بواسطة شيء آخر، يتّضح من ذلك أنّ القول بأصالة الوجود من القضايا البديهية، لا يحتاج التصديق إلاّ إلى تصوّر أطرافه والنسبة القائمة بينها، لأنّ الوجود يستحيل حمل العدم عليه، وإذا تحقّق في الخارج فإنّ تحقّقه بذاته بلا حيثيّة تقيديّة، وهذا هو معنى أصالته.

وأما القول بأصالة الماهية فهو فرض غير معقول من الناحية التصوريّة، وذلك لأنّ معنى أصالتها هو تحقّقها وثبوتها في الخارج بنفس ذاتها، بلا احتياج إلى حيثيّة تقيديّة، وهذا المعنى من الأصالة:

إن كان المراد منه أنّ الماهية في ذاتها ومن حيث هي تقتضي التحقّق والثبوت في الواقع الخارجي، فإنّه باطل بالضرورة، لأنّ الماهية من حيث هي - عند الجميع - ليست إلاّ هي، لا موجودة ولا معدومة، ولم يخالف في اعتباريّتها بهذا المعنى أحد من الفلاسفة والحكماء.

وإن كان المراد من ذلك أنّ الماهية أصيلة إذا أضيف لها التحقّق والثبوت، فهذا معناه أنّ الماهية موجودة بإضافة الوجود إليها، لأنّ التحقّق والثبوت والوجود من الأمور المترادفة، فيعود القول بأصالة الماهية إلى القول بأصالة الوجود؛ لأنّ الماهية لا تتّصف بالموجوديّة إلاّ بواسطة عروض الوجود والتحقّق عليها، وأما الوجود فهو موجود بنفس ذاته، هذا هو معنى أصالته واعتباريّة الماهية؛ وأما أصالة الماهية بمعنى استغنائها في ذاتها عن الحيثيّة التقيديّة فهو أمرٌ غير معقول.

ولعلّ ما ذكرناه هو السبب الأساس في عدم طرح الحكماء لهذه المسألة قبل زمان صدر المتألّهين، وذلك لأنّهم لم يتعلّلوا قولاً ثانياً في المسألة قبال القول بأصالة الوجود، فلم تكن لديهم حاجة للبحث في إثبات أصالة الوجود

في قبال أصالة الماهية.

وأخيراً لا بدّ من التنبيه على أنّ الاعتقاد بداهة القول بأصالة الوجود، لا ينافي إقامة الدليل والبرهان على ذلك، لأنّ مسألة أصالة الوجود من البديهيات التي يمكن الاستدلال عليها حتّى مع استغنائها عن ذلك، وذلك لأنّ بعض البديهيات المستغنية عن الاستدلال لا يمكن الاستدلال عليها أيضاً، لأنّ أيّ استدلال متوقّف على وجودها في الرتبة السابقة، من قبيل: «اجتماع النقيضين محال»، ومسألتنا في المقام ليست كذلك، فلا يكشف استدلال الحكماء عليها عن إيمانهم بعدم بداهتها.

إذا أتضح ذلك ننتقل إلى استعراض أهمّ الأدلّة في المقام:

الدليل الأول: الوجود أحق بالموجودية

يعدّ هذا الدليل من أهمّ الأدلّة لإثبات أصالة الوجود، وقد اعتمده صدر المتألّهين في كتابه الأسفار والطباطبائي في نهاية الحكمة، وهو يبتني على مقدمتين:

المقدمة الأولى: كلّ ما هو غير الوجود - سواء كان ماهية بالمعنى الأخصّ أو بالمعنى الخاصّ - لا يتّصف بالموجوديّة إلاّ بالوجود، بحيث يكون الوجود حيثيّة تقيديّة في حمل الموجوديّة على كلّ ما هو غيره.

المقدمة الثانية: إنّنا نشاهد بالضرورة والوجدان أنّ الماهيات تتّصف بالموجوديّة والواقعيّة العينيّة، وهي لا تتّصف بذلك إلاّ بتوسّط الوجود، فهي ببركة الوجود موجودة في الأعيان.

وحينئذ نقول: إذا لم يكن الوجود موجوداً في الخارج للزم عدم تحقّق أي واقعيّة من الواقعيّات في الوجود العيني، لكن ثبت بالضرورة تحقّق تلك الواقعيّات في الأعيان، فيبطل فرض عدم موجوديّة الوجود في الخارج، وهو المطلوب. وهذا هو مرادهم من أنّ الوجود أحقّ وأولى بالتحقّق والموجوديّة

من غيره، فهي أولوية عقلية، بمعنى أنّ الوجود هو الذي لا بدّ أن يكون متحقّقاً في الأعيان أولاً وبالذات، وغيره من الماهيات متحقّقة بواسطته. وهنا قد يُقال: إنّ هذا الدليل لا يثبت إلّا موجوديّة الوجود في الأعيان، ولا يثبت موجوديّة الوجود بذاته من دون احتياج إلى حيثيّة تقيديّة. لكنّه يُقال: كلّ ما بالعرض لا بدّ أن ينتهي إلى ما بالذات، وإلّا للزم الدور أو التسلسل، لأنّ الشيء إمّا وجود أو ماهية، والماهيات موجودة بالوجود، فإن كان الوجود موجوداً بغيره، نسأل عن ذلك الغير، إن كان وجوداً آخر غير هذا الوجود لزم التسلسل، وإن كان ماهية من الماهيات لزم الدور، وقد ثبت في محله بطلان الدور والتسلسل، فلم يبق إلّا فرض موجوديّة الوجود بذاته، وهو المطلوب.

وهذا برهان تامّ لإثبات أصالة الوجود، وهو قريب المأخذ من دعوى البداهة، ولكن ما يميّزه هو اعتماده على بطلان الدور والتسلسل لإثبات أصالة الوجود وأنّه موجود في الأعيان بالذات، والماهيات موجودة به.

الدليل الثاني: احتياج الماهية إلى الوجود في طرد العدم عن ذاتها

وهو من الأدلّة المهمّة أيضاً لإثبات أصالة الوجود، ويبتني على مجموعة من المقدمات يشترك في بعضها مع مقدمات الدليل السابق:

المقدمة الأولى: إنّ هناك واقعية وحقيقة عينية نثبتها بالضرورة.

المقدمة الثانية: إنّ تلك الواقعية متكثّرة وفيها أشياء متميزة وهذا ضروريّ أيضاً.

المقدمة الثالثة: إنّ تلك الواقعيّات المتميزة تنحلّ في أذهاننا إلى حيثيتين مختلفتين، إحداها تحكي جهة الاشتراك وهو مفهوم الوجود، وثانيتها تحكي جهة الاختصاص والامتياز وهو مفهوم الماهية، ومرادنا كلّ ما هو غير الوجود. وهذه المقدمة أيضاً من الضروريّات والبديهيّات الفطريّة.

المقدمة الرابعة: كل ما هو غير الوجود من الماهيات بالمعنى الخاص، ليست من حيث هي إلا هي، لا موجودة ولا معدومة، فيمكن أن يحمل عليها الوجود إذا أتصفت به وكان حيثية تقييدية بالنسبة إليها، كما يمكن أيضاً أن يحمل عليها العدم إذا لم تتصف بالوجود، فهي في ذاتها خالية عن الوجود والعدم، وهذا متفق عليه بين الحكماء، وهو أمرٌ بديهيٌّ أيضاً، فالماهيات لا تستحق من ذاتها الوجود ولا العدم، وليست في ذاتها إلا هي، لا تعطي الوجود ولا تطرد عن ذاتها العدم.

المقدمة الخامسة: بعد أن علمنا أن الماهيات موجودة في الخارج، وهي بذاتها لا تطرد العدم عن ذاتها، فلا بد أن يكون وجودها وطرد العدم عن ذاتها بتوسط الغير.

إذا أتضحت هذه المقدمات نقول:

إن ذلك الشيء الطارد للعدم عن ذوات الماهيات بالمعنى الخاص، ليس إلا الوجود، فالوجود الطارد للعدم عن ذاته بذاته هو الوسطة والحيثية التقييدية لأتصاف الماهيات بالموجودية، وهذا هو المعنى المراد من أصالة الوجود، فالوجود أصيل بمعنى أنه هو المتحقق في الأعيان بذاته بلا حيثية تقييدية، ويكون هو الوسطة لتحقق غيره من الماهيات، وهذا هو معنى اعتباريتها.

الدليل الثالث: تشخص الماهية بالوجود

وهو قياس استثنائي حاصله: لو لم يكن الوجود أصيلاً، لما تحقق فرد حقيقي للماهية في الأعيان، والتالي باطل فالمقدم مثله.

أما بطلان التالي، فواضح، لأن تحقق الأفراد الحقيقية للماهية في الخارج من البديهيات الوجدانية والحسية.

وأما الملازمة، فهي مبثنية على أصل موضوعي مسلم ومتفق عليه في

كلمات الحكماء، وهو أنّ الماهية من حيث هي ما لم ينضم إليها شيء يخرجها عن كليتها، تبقى فيها قابلية الصدق على كثيرين، فلا بدّ أن ينضم إليها شيء زائد على ذاتها، يكون بحسب ذاته مانعاً عن الاشتراك مع غيره، ويُخرج تلك الماهية عن الكلية والاشتراف ويوجب تشخيصها بالخصوصيات الفردية، وليس ذلك الشيء هو العدم، لأنّ العدم لا شيء له كي يكون متشخصاً بذاته ومشخصاً لغيره؛ فيتعيّن أن يكون ذلك الشيء هو الوجود، فالوجود متشخص بذاته، وبواسطته تتشخص الماهيات في الأعيان.

إذن لو لم يكن الوجود أصيلاً ومتشخصاً بالذات في الأعيان، لما تشخصت الماهية في الخارج، ولما وجد لها فرد حقيقي مندرج تحت أحد الأنواع الماهوية، لكن التالي باطل فالمقدم مثله.

الدليل الرابع: لو لم يوصل وحدة ما حصلت

وهو أيضاً قياسٌ استثنائي حاصله:

لو لم يكن الوجود متحققاً وأصيلاً في الأعيان، لما كانت صفات الواجب الذاتية بعضها عين البعض الآخر، ولما كانت جميعاً عين الذات الأحادية، لكن التالي باطل، فالمقدم مثله.

أمّا بطلان التالي فيعتمد على أصل موضوعي محقق في مباحث الإلهيات بالمعنى الأخص، وهو أنّ الصفات الإلهية الذاتية بعضها عين البعض الآخر، وجميعها عين الذات الأحادية.

وأما التلازم بين المقدم والتالي، فيعتمد على فكرة التمايز بين الماهيات في الخارج، فلو لم يكن الوجود هو الأصيل، لكانت الماهيات هي الأصلة في الأعيان، والماهيات في الخارج مثار الكثرة والاختلاف، إذ كلّ ماهية تمتاز عن الأخرى بتمام ذاتها وذاتياتها الخارجية، فلا يبقى بينها أيّ جامع حقيقي في الخارج، ولا تحصل وحدة في الخارج العيني، وحيث إنّ هذا التالي باطل،

فالمقدّم مثله.

وهذا البرهان يتأتى في صفات الممكنات الموجودة بوجود واحد في الأعيان، كالحياة والعلم للإنسان، فإنها موجودة بوجود واحد في الخارج، وهذا لا يكون إلا مع القول بأصالة الوجود، وأمّا الماهيات التي هي مثار الكثرة في الخارج، فلا يثبت معها وحدة خارجيّة إذا أمنا بأصالتها.

الدليل الخامس: انتزاع مفهوم الوجود العام من الوجود العيني

يبتني هذا الدليل على مجموعة من المقدمات:

المقدمة الأولى: إنّنا عندما نواجه أيّ واقعيّة من الواقعيّات ننتزع منها مفهومين، أحدهما مشترك وهو الوجود، والآخر مختصّ وهو الماهيّة.

المقدمة الثانية: إنّ الجزء المشترك غير الجزء المختصّ.

المقدمة الثالثة: إنّ انتزاع أيّ مفهوم من المفاهيم الحاكية عن الواقع الخارجي، يتوقّف على تحقّق الأمر المنتزع عنه خارجاً، ولو أمكن أن ينتزع مفهوم وليس له منشأ انتزاع في الخارج، أو ليس بينه وبين المنتزع عنه مطابقة ولو في الجملة، للزم السفسطة، وانسداد باب العلم الحسولي.

وهنا نتساءل: ما هو منشأ انتزاع مفهوم الوجود في الخارج؟

للإجابة عن هذا التساؤل توجد احتمالات ثلاثة:

١ - أن لا يكون للمنتزع عنه تحقّق قبل الانتزاع، بأن يكون منشأ الانتزاع معلولاً ومتأخراً عن عمليّة انتزاع مفهوم الوجود عنه، وهو باطل بالضرورة، لأنّه يستلزم الدور الباطل.

٢ - أن يكون الواقع المنتزع عنه مفهوم الوجود أمراً مغايراً لنفس الوجود، وهو الماهيّة التي تمثّل جانب الاختصاص والامتياز بين الواقعيّات الخارجيّة.

وهذا احتمال باطل أيضاً، لأنّ حيثيّة الوجود النفس الأمريّة غير حيثيّة

الماهية، فإنَّ حيثية الوجود في نفس الأمر هي حيثية التحقق والإبء عن العدم، وأمَّا حيثية الماهية من حيث هي وفي نفس الأمر، فهي حيثية عدم الإبء عن الوجود والعدم؛ فلا تطابق بين مفهوم الوجود والماهية، فلا يمكن انتزاع مفهوم الوجود من حيثية الماهية، للتباين الحثوي بين المشترك والمختص في نفس الأمر .

٣ - أن يكون منشأ انتزاع مفهوم الوجود هو ذات الوجود المتحقق في الواقع الخارجي. وهذا هو الاحتمال المتعين، وبه ثبت أن الوجود هو المتحقق في الأعيان، وهو معنى أصالته. ثبت المطلوب.

هذه أهم الأدلة التي ذكرت لإثبات أصالة الوجود، وهناك أدلة أخرى موكولة إلى محلها من البحوث المطولة، أعرضنا عن ذكرها لأن بعضها غير تام في محله، وبعضها الآخر يعتمد على أصول موضوع غامضة وتفتقر إلى توضيح وتفصيل، مما يخرجنا عن هدف هذا المقال.

فتحصّل: أن أصالة الوجود من الأمور الثابتة التي لا يمكن التشكيك فيها، وأن الماهية تابعة في تحققها للوجود.

المبحث الثالث: قراءات نظرية أصالة الوجود

يعتقد السيد الأستاذ أن أتباع مدرسة الحكمة المتعالية قد ارتكبوا أخطاء منهجية كثيرة عند تحقيقهم لمسألة أصالة الوجود، والذي أوقعهم في ذلك عدم تمييزهم الواضح بين مقامين من البحث:

المقام الأول: إثبات مبدأ أصالة الوجود بنحو كان التامة، في قبال المنكرين لذلك، وهذا ما تم إثباته والاستدلال عليه في المبحث السابق.

المقام الثاني: تحديد التفسير والقراءة الصحيحة لنظرية أصالة الوجود، وهذا ما يرتبط بفهم أصالة الوجود بنحو كان الناقصة بعد الاعتقاد بثبوتها، فالبحت في هذا المقام يبتني على الإيمان بمضمون ما تم إثباته في المقام

الأوّل، وهو القول بأصالة الوجود.

وقد أهمل أتباع المدرسة المذكورة البحث في المقام الثاني بصورة منفردة وممتازة عن المقام الأوّل، وافترضوا أنّ مجرد البناء على أصالة الوجود بنحو كان التامّة كاف في إثبات كونه هو المتحقّق في الواقع العيني دون الماهيّة، وأنّ الماهيّة أمرٌ اعتباريٌّ لا تحقّق له في الخارج، بمعنى كونها حدّ الوجود ومنتهاه العدمي؛ مع أنّ هذه الرؤية تمثّل إحدى القراءات المطروحة في فهم نظريّة الأصالة والاعتبار، ونحاول في ما يلي الوقوف على أهمّ تلك القراءات:

القراءة الأولى: عينية الماهية للوجود خارجا

وهذه القراءة هي التي يختارها السيّد الأستاذ، وتبني على ركنين أساسيين:

الركن الأوّل: إنّ الوجود عين الماهيّة، والماهية عين الوجود بحسب التحقّق الخارجي، والعينية بينهما بنحو المساوقة، فالواقعية بالمعنى الأخصّ تمثّل الوجود والماهية مصداقاً وحيثية.

الركن الثاني: إنّ تلك الواقعية الواحدة يحلّلها العقل إلى أمرين؛ أحدهما يُطلق عليه الوجود، والآخر الماهية. ولا تحقّق لهذا التعدّد التحليلي إلاّ في عالمي المفهوم ونفس الأمر، وأمّا في الثبوت الخارجي فأحدهما عين الآخر.

ونتيجة هذين الركنين: أنّ الماهية الاعتبارية - بحسب الفرض - منتزعة من ذات ما يُنتزع منه مفهوم الوجود، أي إنّها منتزعة من نحو الوجود وكيفية الخاصة التي يتميّز بها عن سائر الموجودات الأخرى، فحيثية الماهية في الخارج عين حيثية الوجود الخارجي، بالإضافة إلى العينية المصدّقية؛ وحينئذ تكون نسبة الماهية إلى الوجود في متن الأعيان من قبيل نسبة الأجزاء الذاتية إلى الذات، والتي هي نسبة الوحدة والعينية، لا الاتحاد والإثنية.

ومن هنا يتّضح أنّ الموجودات في الخارج كما أنّها تشترك جميعها في

انطباق مفهوم الوجود عليها، فإنها تتمايز أيضاً بما يحكي عن أنحاء وجوداتها وكيفية تحقق كل واحد منها، إذ أن كل واحد من الموجودات الخارجية ليس هو الوجود من حيث هو، بل هو عبارة عن وجود خاص يتميز بكيفية وجوده عن الوجودات الأخرى، ويُطلق على المفهوم الحاكي عما يتميز به ذلك الوجود الخاص لفظ الماهية، والماهية في الخارج هي جهة امتياز الوجود الخاص عن غيره، كما أن مفهوم الوجود يحكي عن جهة اشتراك الموجودات في الواقع العيني، ولكن ما به الامتياز في الخارج وهو الوجود عين ما به الامتياز وهو الماهية، لأن نحو الوجود الخاص في الخارج ليس شيئاً وراء نفس الوجود.

إذن فالماهية في الخارج نحو الوجود وما به يمتاز عن غيره، وأما الماهية في الذهن وفي نفس الأمر - سواء بمعناها الأخص الذي يُقال في جواب ما هو أم بمعناها الخاص الذي يشمل كل ما هو غير الوجود من المفاهيم الفلسفية وغيرها - فإنها حاكية عن ذات الماهية في الخارج التي هي نحو الوجود. فالوجود موجود بالذات في الخارج، وكذا الماهية كالإنسانية - مثلاً - موجودة بتوسط الوجود، وأحدهما عين الآخر مصداقاً وحيثية، ولكنهما متغايران بحسب التحليل الذهني وبحسب نفس الأمر، وهذا غير كاف لإيجاد التعدد المصداقي.

ولكن الماهية التي هي نحو الوجود الخاص وإن كانت عين الوجود في الخارج، لأن نحو الوجود ليس شيئاً وراء نفس الوجود، إلا أنها تابعة للوجود، فالماهية في الممكنات - مثلاً - لا يمكن أن تكون منجولة بذاتها في الخارج، إلا بعد جعل أصل الوجود، فما لم يجعل أصل الوجود خارجاً لا يمكن أن يكون له نحوه الخاص وكيفية التي تميزه عن الوجودات الأخرى، فنحو الوجود تابع في المجعولية إلى جعل أصل الوجود من قبل الجاعل؛ وهذا هو

معنى اعتبارية الماهية في ضوء هذه القراءة الأولى، فإنها تنتزع من نحو الوجود المجعول تبعاً لأصل الوجود، فالوجود أصيل لأنه هو المجعول أولاً وبالذات، والماهية اعتبارية لأنها مجعولة تبعاً لجعل أصل الوجود؛ وهذا لا يتنافى مع كون المجعول في الخارج شيئاً واحداً مصداقاً وحيثية، لأن الاختلاف في المجعولية بالذات والمجعولية بالتبع راجع إلى عالم نفس الأمر الذي هو أوسع من لوح الواقع الخارجي.

والحاصل: إن هناك عينية خارجية بين الوجود والماهية، مع حفظ جانب التغير والتعدد المفهومي والنفس الأمري.

وهناك أمثلة ونظائر كثيرة للمقام في الأبحاث الفلسفية، من قبيل ما يذكر في الصفات الذاتية لواجب الوجود كالحياة والعلم والقدرة، فإن الاختلاف والتغير في ما بينها بحسب التحليل الذهني وعالم نفس الأمر؛ وكذا ما يذكر في الموجودات المجردة، حيث ذهب المشهور إلى كونها بسائط خارجية، ومع ذلك حكموا بأن لها جنساً وفصلاً موجودين بوجود واحد في الخارج، وهذا معناه أن التعدد والتركب في ماهية المجردات إلى جنس وفصل يرتبط بعالم نفس الأمر والتحليل الذهني، مع حفظ البساطة الخارجية؛ ومن هذا القبيل أيضاً الأعراض التي هي بسائط خارجية، وعلاقة الجسم التعليمي بالجسم الطبيعي، والحركة بالزمان، ونظرية «النفس في وحدتها كل القوى» عند صدر المتألهين.

فإن هذه الأمثلة وغيرها كلها تؤكد معقولة القراءة الأولى لأصالة الوجود، وأن الوجود موجود في الأعيان بالذات، والماهية أيضاً موجودة في الأعيان، ولكنها موجودة بالوجود، فالوجود هو الأصيل لأنه المتحقق في الأعيان بذاته بلا حيثية تقييدية، والماهية اعتبارية لأنها متحققة في الأعيان بالوجود، وتفتقر في حمل الموجودية عليها إلى حيثية تقييدية وواسطة في الثبوت؛ ولكن

الوجود واسطة في الثبوت التحليلي النفس الأمري بالنسبة إلى الماهية، وليس واسطة في الثبوت الخارجي، فمفهوم الوجود بما له من محكي نفس أمريّ هو الموجود في الخارج بذاته، والماهية بما لها من محكي نفس أمريّ لا موجودة ولا معدومة، وإذا وجدت في الخارج لا يمكن أن تكون موجودة بذاتها، وإنما توجد بالوجود؛ وأمّا بالنسبة إلى الآثار بناءً على هذه القراءة، فإنّها ترتّب على الوجود الخاصّ الذي ماهيته عين وجوده.

ونحن نعتقد أنّ هذه القراءة هي التي دلّت عليها الأدلّة السابقة، التي أُقيمت لإثبات أصالة الوجود واعتباريّة الماهية، كما سيأتي لاحقاً.

وأما كلمات صدر المتألّهين في هذا المجال، فنحن نعتقد أيضاً أنّ المحكم منها منسجم مع القراءة الأولى، حيث يصرّح في مواضع كثيرة بأنّ الماهية عين الوجود في الواقع الخارجي، وأنّ الماهية نحو الوجود الخاصّ، وأنّ الوجود موجود في الخارج بذاته والماهية موجودة بتبعه، وأنّ مفهوم الماهية منتزع من ذات ما ينتزع منه مفهوم الوجود، ونحو ذلك من التعبيرات الصريحة في إرادة القراءة الأولى للأصالة والاعتبار^(١).

والباحث في كلمات أتباع المدرسة المشائية قد يجد شواهد كثيرة تؤيّد هذه القراءة والرؤية الخاصّة حول منشأ انتزاع الماهية^(٢).

القراءة الثانية: الماهية منتهى الوجود، وحدّه العدمي

تبتني هذه القراءة على الأركان التالية:

الركن الأوّل: إنّ المراد من الماهية في المقام هي الماهية بالمعنى الأخصّ.

(١) الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٧ ص ٦٦، ج ١ ص ٥٦ و ص ٣٢٤ -

٣٢٥ و ص ٢٤٣ و ص ٣٥٠ و ص ٤١٥ و ص ٤٢٥ و ص ٢٤٧ - ٢٤٨، ج ٢ ص ٦١ - ٦٢.

(٢) الشفاء، قسم المنطق، ابن سينا: ج ٣ ص ٣٠١؛ المباحثات، ابن سينا: ص ٤١؛ التحصيل، بهمنيار:

ص ٢٨٣؛ شرح الإشارات والتنبيهات، الطوسي: ج ٣ ص ٢٦٨ - ٢٦٩.

الركن الثاني: إنّ المراد من الأصالة التحقّق الخارجي، ومن الاعتبار عدم التحقّق.
الركن الثالث: إنّ المراد من الحدّ في قولنا: (الماهية حدّ الوجود) الأمر العدميّ.
الركن الرابع: أنّ الوجود والماهية لا يمكن أن يتحققا معاً في الخارج بأيّ نحو من أنحاء التحقّق، فإذا كان أحدهما هو المتحقّق في الخارج لا يمكن فرض تحقّق الآخر معه.

بناءً على هذه الأركان الأربعة حاول المشهور من أتباع مدرسة الحكمة المتعالية أن يفسّروا أصالة الوجود واعتبارية الماهية بالتحقّق في الأعيان وعدمه، فالوجود أصيل بمعنى أنّه المتحقّق في الخارج، والماهية اعتبارية بمعنى أنّها لا تحقّق ولا عينية لها خارجاً، فالماهية منتزعة من أمر عدميّ وهو حدّ الوجود ومنتهاه، وهذا معناه أنّ الماهية بلحاظ متن الأعيان حيثية أخرى وراء حيثية الوجود، لأنّ الحدّ غير المحدود حيثياً؛ ولهذا نجد أنّ أصحاب هذه القراءة لا يعبرون بالعينية الخارجية بين الوجود والماهية، إنّما يعبرون بالاتّحاد بينهما في الخارج، وهو فرع الإثنيّة والتغاير الحيثوي.

وهذه القراءة هي المشهورة والمعروفة في كلمات الحكيم السبزواري ومن جاء بعده، حيث صرّحوا بأنّ منشأ انتزاع الماهية عبارة عن أمر عدميّ مغاير للوجود في الحيثية^(١).

وفي ضوء هذه النظرة تكون نسبة التحقّق إلى الماهيات بالعرض والمجاز العقلي، أي من نسبة الشيء إلى غير ما هو له، بسبب علاقة الملازمة الحاصلة بين الحدّ والمحدود في الواقع العيني؛ فيكون البحث عن الماهيات وأحكامها في الفلسفة من البحوث الاستطرادية الخارجة عن موضوع العلم، لأنّ موضوع

(١) الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ١٣٦ الحاشية رقم (١)؛ شرح المنظومة، الحكيم السبزواري: ص ١٠؛ نهاية الحكمة العلامة السيّد محمّد حسين الطباطبائي، صحّحه وعلّق عليه: الشيخ عبّاس علي الزارعي السبزواري، مؤسسة النشر الإسلامي: ص ١٤ و ١٧ و ١٩ - ٢٠.

الفلسفة الموجود بما هو موجود، والماهية أمرٌ عديمي، فلا تبحث فيها إلا استطراداً.

القراءة الثالثة: الماهية ظهور الوجود لدى الأذهان

يفترض في هذه القراءة أنّ الماهيات عبارة عن مفاهيم ذهنية إثباتية واعتبارات عقلية حاكية عن الوجودات الخارجية، وذلك لأنّ كلّ واحد منّا يعلم بثبوت طائفة من الوجودات عن طريق اختلاف آثارها، وكلّ أثر من تلك الآثار المختلفة التي نشعر بها بالوجدان يكشف عن وجود تعين خاصٍّ ومؤثّر خارجي لا يمكن أن يأتي إلى الذهن، فيضع العقل مجموعة من التسميات والمفاهيم للحكاية العامة والتمييز عن بُعد، تسمى بالماهيات، فالماهيات لا ترتبط بالخارج مباشرةً، بل هي اعتبارات عقلية قائمة على أساس التعيينات الخارجية مختلفة الآثار، لا تعطينا إدراكاً حقيقياً لذوات الوجودات، بل اعتبرها العقل على ذلك الأساس للتمييز بين الوجودات.

ولسنا متأكّدين بوجود قائل بهذه القراءة، ولكن بعض كلمات الأعلام ظاهرة في ذلك، من قبيل التعبير عن الماهية بالظهور والظلّ والحكاية والانطباع في الأذهان^(١).

وأخيراً نحن نعتقد أنّ القراءة الأولى لأصالة الوجود هي القراءة الصحيحة، ويثبت صحتها الأدلة السابقة.

• أمّا الدليل الأوّل: فقد انطلق من فكرة أنّ كلّ ما هو غير الوجود من الماهيات لا ينال الواقعية العينية إلاّ بالوجود، بحيث يكون الوجود حيثية تقيديّة في اتّصاف الماهيات بالموجوديّة في الخارج، فالوجود أولى بالتحقق من غيره، بمعنى أنّه المتحقّق في الأعيان أولاً وبالذات، وغيره من الماهيات

(١) شرح المنظومة، الحكيم السبزواري: ص ١٠؛ نهاية الحكمة، الطباطبائي: ص ١٥.

متحققة بواسطته.

وهذه الفكرة تفترض أنّ الماهيات متحققة في الأعيان، ولكن تحققها بالغير، ومن خلال هذا النحو من التحقق انتقلنا إلى الاستدلال على المتحقق بالذات وهو الوجود، ولو افترضنا أنّ الماهيات أمور عدمية لا تحقق لها في الأعيان لا بالذات ولا بالغير - كما هو المفروض في القراءة الثانية فضلاً على الثالثة - فإنه لا وجود للمتحقق بالغير، كي نتقل منه لإثبات المتحقق بالذات، إذ كل ما هو غير الوجود في هذا الفرض من الأمور العدمية، فلا مجال للانطلاق منه لإثبات المتحقق بالذات وهو الوجود.

إذن لا بدّ أن نفرض بأنّ الماهيات التي هي غير الوجود موجودة في الأعيان بالوجود، ثمّ ثبت من خلال ذلك أنّ الوجود متحقق في الأعيان بنفس ذاته، بلا احتياج إلى الحيثية التقييدية، وهذا لا يتمّ إلاّ على القراءة الأولى.

• وكذلك الدليل الثاني: لأنه قائم على أساس موجودية الماهية بالغير في الأعيان، وأنّ ذلك الغير لا يعقل أن يكون سوى الوجود، وهو لا ينسجم إلاّ مع القراءة الأولى.

• وكذا الدليل الثالث: لأنه يعتمد أيضاً فكرة وجود الماهيات في الأعيان ببركة الوجود، وهذا لا ينسجم مع البناء على كون الماهيات أموراً عدمية أو انعكاسات ذهنية، بل ينسجم مع وجود الماهية كما ذكرنا في القراءة الأولى.

• وهكذا الدليل الرابع: لأنه يبتني على وجود الماهيات في الخارج بنحو الكثرة والامتياز، والوجود في الخارج هو جهة الوحدة بين تلك الماهيات، وأمّا إذا افترضناها أموراً عدمية أو ظهورات ذهنية، فلا يكون لها تحقق في الخارج، كي يُبحث عن أصالة ما به وحدتها وهو الوجود.

• والدليل الخامس كذلك أيضاً: لأنه يقوم على أساس وجود الواقعية في

الخارج، وأنّ هذه الواقعيّة تنحلّ في الذهن وفي نفس الأمر إلى حيثيتين؛ حيثيّة الوجود وحيثيّة الماهيّة، مع حفظ وحدة تلك الواقعيّة في التحقّق الخارجي، وهذا معناه العينيّة بين الوجود والماهيّة في الخارج، فلا ينسجم مع القول بأنّ الماهيّة منتزعة من حيثيّة الحدّ العدمي، والوجود منتزع من ذات المحدود.

إذن أهمّ أدلّة أصالة الوجود كما أنّها تثبت أصالة الوجود بنحو كان التامّة، فإنّها تثبت أيضاً القراءة الأولى لأصالة الوجود، دون بقيّة القراءات الأخرى.

المبحث الرابع: الفوارق بين قراءات نظريّة أصالة الوجود

هناك مجموعة من الفوارق المهمّة والأساسيّة بين القراءات المتقدّمة لنظريّة أصالة الوجود، وهي تؤكّد أيضاً صحّة القراءة الأولى التي اخترناها لتفسير القول بأصالة الوجود كما سوف يتّضح:

١- الاختلاف في نسبة الثبوت إلى الماهيّة

فإنّه بناءً على القراءة الأولى تكون الماهيّة الموجودة موجودة حقيقة؛ إذ الوجود واسطة في الثبوت لحمل الوجود على الماهيّة الموجودة، ومعناه أنّ الوجود الأصيل علّة لحمل الوجود على الماهيّة، فعندما يقال مثلاً: «الإنسان موجود» فإنّ الوجود علّة لآتصاف الإنسان بالموجوديّة، والموجوديّة وصف حقيقي للماهيّة.

وأما بناءً على القراءة الثانية، فتكون نسبة الوجود إلى الماهيّة الموجودة نسبة بالعناية والمجاز العقلي، لأنّ الماهيّة أمرٌ عدميّ ليس لها أيّ تحقّق في الخارج، فالوجود واسطة في العروض لحمل الوجود على الماهيّة.

كذلك هي حال النسبة على التفسير والقراءة الثالثة، لأنّ الماهيّة أيضاً ليس لها تحقّق أو منشأ انتزاع في الخارج، فنسبة الوجود إليها وصف بحال متعلّقها.

٢- الاختلاف في منشئية الماهية للأثار

بناءً على القراءة الأولى كما أن الوجود منشأً للأثار كذلك الماهية، لأنّ الماهية في هذا الضوء عين الوجود في الخارج كما تقدّم، فينسب الأثر إلى الماهية بنفس نسبه إلى الوجود خارجاً، بمعنى أنّ الذي له الأثر في الخارج هو الوجود مع الخصوصية التي هي الماهية، وخصوصية الشيء في الخارج عين وجوده، والتغاير في النسبة بحسب التحليل النفس الأمري.

وأما بناءً على القراءة الثانية، فالماهية ليست لها أي منشئية للأثار، لأنها أمور عدمية؛ وكذا على التفسير الثالث، لأنّ الماهية ليست موجودة في الخارج وليس لها منشأ انتزاع خارجي، فلا يمكن أن تكون منشأً للأثار الخارجية.

٣- اختلاف حكم الماهية الموجودة والماهية من حيث هي

الماهية على القراءة الأولى يختلف حكمها من حيث هي، عن حكمها وهي موجودة، فإنّ الماهية من حيث هي ليست إلا هي، لا موجودة ولا معدومة، وهي اعتبارية بهذا اللحاظ عند الجميع؛ وأما الماهية الموجودة بالوجود، فهي موجودة في الخارج حقيقة، ولها أحكام وآثار الواقع الخارجي.

ولكن في ضوء القراءة الثانية والثالثة لا يختلف حكم الماهية في نفسها عن حكمها بعد الوجود؛ لأنّ حمل الوجود وأحكامها عليها بالمجاز العقلي والواسطة في العروض، فهي باقية على كونها أمراً عدمياً اعتبارياً لا حكم ولا أثر لها حتى بعد الوجود، وكلّ ما ينسب إليها بعد التحقق من نسبة الشيء إلى غير ما هو له، فهي لم تكتسب شيئاً زائداً على ذاتها بواسطة عروض الوجود عليها.

٤- اختلاف حكم الماهية في نفس الأمر عن الماهية في نفسها

بناءً على التفسير والقراءة الأولى يكون محكيّ الماهية الموجودة في نفس الأمر هو أمر وجودي، أي إنّ حالها حال الوجود في نفس الأمر، فكما

أنّ محكيّ الوجود في نفس الأمر هو الوجود، فكذلك الماهية الموجودة في تقرّرها النفس الأمري محكيها هو أمر وجودي، وهذا بخلاف حكم الماهية في نفسها ومن حيث هي .

وبناءً على القراءة الثانية، الماهية المتقرّرة في نفس الأمر عبارة عن أمر عديمي، فهي كالعَمى الذي هو من الحقائق النفس الأمرية، ولكن نفس أمريته عدم بلحاظ الواقع الخارجي، كذلك الماهية، فإنّ تقرّرها العدم لا الوجود، فنفس أمرية الماهيات أمور عدمية، وليست وجودات. كذلك الحال على القراءة الثالثة كما هو واضح.

٥- الاختلاف في المعقول الأولي والثانوي

على القراءة الأولى يجب القول بأنّ مفهوم الوجود وكذا مفهوم الماهية من المعقولات الأولية، لأنّ كلّ واحد منهما لمحيه ما بإزاء عيني وثبوت خارجي، وإن كان أحدهما عين الآخر، بمعنى أنّ الماهية موجودة في الخارج بالوجود، وهذا هو مناط الأولية في الاصطلاح الفلسفي.

وأما بناءً على القراءة الثانية، فيتحمّ على أصحابه القول بأنّ الوجود من المعقولات الأولية والماهية من المعقولات الثانوية، لأنّ الوجود متحقّق في الخارج لا غير، والماهية أمرٌ عديمي لا تحقّق ولا عينية لها في الخارج، فينطبق عليهما تعريف المعقول الأولي والثانوي في البحث الفلسفي، ويكون الوجود معقولاً أولياً والماهية معقولاً ثانوياً.

وعلى القراءة الثالثة يجب القول بأنّ الوجود من المعقولات الأولية، والماهيات من المعقولات الثانية المنطقية، لأنها ليس لها ما بإزاء ولا منشأ انتزاع في الخارج.

٦- الاختلاف في تأثير التعدد المفهومي والنفس الأمري على الثبوت العيني

بناءً على القراءة الأولى لا يوجد أي تقابل بين حيثيتي الوجود والماهية

في عالم نفس الأمر، ومن هنا صحّ القول بالعيّنة بينهما بلحاظ الواقع الخارجي.

وأما بناءً على القراءة الثانية فضلاً عن الثالثة، فإنّ حيثيّتي الوجود والماهية من حيثيّات المتقابلة في نفس الأمر، ويستحيل وجودهما بوجود واحد في الخارج، لأنّ حيثية الأمر العدمي وحيثية الوجود من حيثيّات المتقابلة في نفس الأمر، ولا يعقل أن تكون الأمور العدمية موجودة بذات الوجود في الخارج، للزوم اجتماع النقيضين.

٧- الاختلاف في حكم صفات الوجود

جميع صفات الوجود كالوجوب والغنى والفقر تكون اعتبارية بناءً على القراءة الأولى، لأنّ الأصيل هو المتحقّق في الأعيان بالذات، والاعتباري هو المتحقّق بالغير، فتشترك صفات الوجود مع الماهيات بالمعنى الأخصّ في كونها ليست من حيث هي إلاّ هي، لا موجودة ولا معدومة، ولا تحقّق لها في الأعيان إلاّ بالوجود، وهذا هو معنى اعتباريتها، وقد أطلقنا على ما يشمل المفاهيم الفلسفية غير مفهوم الوجود والمفاهيم الماهوية بالمعنى الأخصّ، اسم الماهية بالمعنى الخاصّ كما تقدّم.

وأما على القراءة الثانية، فحيث إنّ أصحابها فسّروا الأصالة بالتحقّق في الأعيان، والاعتبار بعدم التحقّق، حكموا بأنّ صفات الوجود كالوجوب والغنى والفقر وغيرها كلّها أصيلة، بمعنى أنّها مساوقة للوجود في الخارج، فيكون تحقّقها في الخارج بتحقّق الوجود، بخلاف الماهيات التي هي أمور اعتبارية عدمية غير متحقّقة في الأعيان. وهكذا هو الحال على القراءة الثالثة.

٨- الاختلاف في قيمة العلم الحسولي

في ضوء القراءة الأولى تتكوّن لدينا قيمة حقيقية للعلم الحسولي، ويكون العلم بالشيء حصولاً، علماً بواقعه الخارجي وبياناً لحقيقته وهويته

العينية، لأنّ الماهية في هذا الفرض هوية الشيء وخصوصيته التي تميّزه عن غيره امتيازاً حقيقياً، وهي عين الوجود في الخارج، فتحصل بذلك قيمة كبيرة للعلم الحصولي في نظرية المعرفة.

وأما على القراءة الثانية - فضلاً عن الثالثة - فلا تبقى أيّ قيمة معرفية حقيقية للعلم الحصولي، لأنّ الماهيات لا تحكي حقيقة الأشياء وهويتها في الخارج، بل تحكي الحدود والنهايات على أفضل التقدير، وهي ليست إلاّ أموراً عدمية خارجة عن هوية الشيء وكنه ذاته، فالعلم بها علمٌ بالحدود العدمية، وهو لا يعطي علماً حقيقياً بالمحدود، لأنّها معرفة للشيء بحال متعلّقه، فيكون العلم الحصولي بالأشياء علماً بالعناية والمجاز، وهو جهل في الحقيقة والواقع.

٩- اختلاف العوارض الذاتية لموضوع الفلسفة

تكون الماهيات على القراءة الأولى من العوارض الذاتية لموضوع الفلسفة، لأنّ البحث فيها بحث عن أحكام الموجود بما هو موجود؛ وهذا هو الذي يتناسب مع طبيعة البحوث التفصيلية المطروحة حول حقيقة الماهية وأحكامها.

وعلى القراءة الثانية - فضلاً عن الثالثة - لا يعقل أن تكون الماهيات أعراضاً ذاتية لموضوع الفلسفة؛ لأنّ الماهية أمرٌ عدميّ، فيكون البحث عنها وعن أحكامها من البحوث الاستطرادية.

١٠- حكم الذاتي والعرضي في الماهيات

لا ينسجم تقسيم صفات الماهية إلى الذاتي والعرضي، إلاّ مع القراءة الأولى؛ إذ لا يعقل أن يكون للماهية ذات متقومة ببعض الصفات أو غير متقومة ببعضها الآخر، إلاّ مع فرض وجودها وتحققها في الأعيان، كما هو مفروض هذه القراءة.

وأما على القراءة الثانية، فينبغي الالتزام بأنّ التقسم إلى الذاتي والعرضي في الماهية نحو من المجاز العقلي، وذلك باعتبار علاقة الاتحاد القائمة بين الماهية والوجود، وهذا خلاف تصريحاتهم الواردة في هذا المجال^(١).

١١- تعريف الجوهر والعرض

ذكروا بأنّ الماهية تنقسم «انقساماً أولياً إلى الماهية التي إذا وجدت في الخارج وجدت لا في موضوع مستغن عنها، وهي ماهية الجوهر؛ وإلى ماهية إذا وجدت في الخارج وجدت في موضوع مستغن عنها، وهي المقولات التسع العرضية»^(٢)، وهذا لا يصحّ إلا على القراءة الأولى، لأنه يفترض وجود ماهيتي الجوهر والعرض في الخارج.

وعلى القراءة الثانية يكون هذا التعريف مجازياً، لأنّ ماهيتي الجوهر والعرض من الأمور العدمية، وهو أيضاً خلاف تصريحاتهم في هذا المجال^(٣). وأما على القراءة الثالثة فالأمر واضح.

١٢- الاتحاد بين الوجود والماهية

بناءً على القراءة الأولى يكون الاتحاد بين الوجود والماهية بمعنى الوحدة والعينية، وتسميته اتحاداً من جهة كثرة المحكي في نفس الأمر، فهو اتحاد بلحاظ ما كان من التعدد الحيثوي في نفس الأمر، مع حفظ الوحدة والعينية الخارجية.

وعلى القراءة الثانية يكون الاتحاد بين الوجود والماهية من قبيل اتحاد الوجود بأعدام الملكات، أي اتحاد الحدّ العدمي بالمحدود الوجودي، فالكثرة

(١) الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ١ ص ٢٩٦ و ص ٤١٥ و ج ٢ ص ١١٦؛

نهاية الحكمة، مصدر سابق: ص ٧٨ - ٧٩ .

(٢) نهاية الحكمة، مصدر سابق: ص ٩٠ .

(٣) الشفاء، الإلهيات، ابن سينا: ص ٥٧؛ التحصيل، بهمنيار: ص ٢٩٣ - ٢٩٤.

في الخارج حقيقيّة، والاتّحاد مجازي، إذ لا يعقل الاتّحاد الحقيقي بين الأمر الوجودي والأمر العدمي، لأنّه يؤوّل إلى اجتماع النقيضين، وهو محال. وأمّا على القراءة الثالثة، فالأمر واضح، إذ لا يعقل الحكم بالاتّحاد الحقيقي بين الوجود والماهية، لأنّ الماهية في هذا الفرض غير موجودة في الخارج وليس لها منشأ انتزاع خارجي، وإنّما هي موجودة في الذهن فحسب، فيكون الحكم باتّحادها بالوجود ضرباً من التكلّف والمجاز.

١٣- في تعلق الجعل بالماهية الموجودة

الماهية في ضوء القراءة الأولى مجعولة في الأعيان بنفس جعل الوجود، بمعنى أنّ جعل الوجود يكون سبباً لانجعال الماهية بنحو الجعل البسيط لا المركّب، لأنّ الماهية في الخارج عين الوجود، فالمجعول في الخارج شيء واحد بسيط؛ ولكن الذهن يحلّله بلحاظ نفس الأمر إلى ماهية ووجود، وحيث إنّ الوجود في نفس الأمر موجودٌ بذاته، والماهية لا تستحقّ الموجوديّة إلاّ بحمل الموجوديّة عليها، فيحكم العقل بأنّ الوجود هو الصادر عن الجاعل أولاً وبالذات، والماهية منجعله ببركة جعل الوجود.

وفي ضوء القراءة الثانية، لا تكون الماهية مجعولة من الأساس، بل لا يمكن تعلق الجعل بها، لا بالذات ولا بالغير، لأنّها أمرٌ عدميّ، والأمور العدمية دون مستوى الجعل والإيجاد. وفي ضوء القراءة الثالثة الأمر في غاية الوضوح.

١٤- نسبة الماهية إلى واجب الوجود

بناءً على القراءة الأولى يكون من الممكن ثبوتاً الالتزام بثبوت الماهية لواجب الوجود؛ لأنّ الماهية نحو وجود الشيء وخصوصيته التي تميّزه عن غيره، سواء كان واجباً أم ممكناً، فللواجب خصائصه وصفاته التي يمتاز بها عن غيره من الممكنات، وهذه هي ماهيته التي تمثّل شاكلته ونحو وجوده

الخاصّ. ولكن لا يستلزم ذلك أن تكون ماهية الواجب معقولة في الأذهان، بل تبقى مجهولة الكنه، لأنّ خصوصية الواجب التي هي عين ذاته غير متناهية ولا محدودة، فلا يعقل أن تنعكس بكنهها في الأذهان.

ولعلّ هذا يوافق ما ورد عن أهل البيت عليهم السلام في هذا المجال^(١).

إذن يمكن أن يكون لواجب الوجود - على هذه القراءة - ماهية هي عين وجوده في الخارج، وهي خصوصيته ووجوب وجوده الذي يمتاز به عن غيره، ولكنّها تختلف عن وجوده في نفس الأمر؛ وهي ليست من حيث هي إلاّ هي، ولا يمكن أن توجد إلاّ بالوجود، من قبيل سائر الصفات الذاتية لواجب الوجود كالعلم والحياة والقدرة، فإنّها في الخارج عين الوجود الواجبي، ولكنّها في نفس الأمر وبحسب ذاتها ما شمت رائحة الوجود.

وأما على القراءة الثانية، فلا يعقل ثبوت الماهية لواجب الوجود، لأنّ الماهية عبارة عن أمر عدميّ منتزع من حدّ الوجود ومنتهاه، فلا تثبت إلاّ للأشياء المحدودة والمتناهية، ويكون فرض ثبوتها لواجب الوجود متناقياً مع عدم تناهيه، فبرهان عدم التناهي لواجب الوجود ينفي عنه الماهية بالمعنى المذكور.

وعلى القراءة الثالثة أيضاً لا يعقل ثبوت الماهية لواجب الوجود، لأنّها ما ينعكس في الذهن من وجود الشيء، وحقيقة الواجب غير متناهية، فلا يمكن أن تنعكس في الأذهان.

(١) أصول الكافي، للشيخ ثقة الإسلام أبي جعفر محمد بن يعقوب الكليني، تحقيق علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلامية، طهران، الطبعة السادسة: ج ١ ص ٨٤؛ التوحيد، للشيخ الصدوق، محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، تحقيق السيد هاشم الحسيني الطهراني - دار المعرفة، بيروت: ص ٨٩ و ٩٢؛ بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار عليهم السلام للعلامة الحجة فخر الأئمة المولى الشيخ محمد باقر المجلسي، مؤسسة الوفاء، بيروت: ج ٨٣ ص ٣٣٤.

١٥- وجود الكلّي الطبيعي في الخارج

بناءً على القراءة الأولى يكون الكلّي الطبيعي موجوداً في الخارج بوجود فردة حقيقة، يعني إنّ وصف الكلّي الطبيعي بأنّه موجود في الخارج من الوصف بحال نفس الموصوف لا متعلّقه، لأنّ فردة موجود في الخارج حقيقة، وهو عين الوجود كما تقدّم، فيكون الكلّي الطبيعي الذي هو عين الفرد في الخارج، موجود في الخارج حقيقة.

وعلى القراءة الثانية لا يكون الكلّي الطبيعي موجوداً في الخارج حقيقة، بل يُنسب الوجود إليه بالعرض والمجاز، لأنّ فردة في الخارج - بحسب الفرض - أمرٌ عديمي، وحيث إنّ الكلّي الطبيعي يوجد في الخارج بوجود فردة، فإذا كان فردة أمراً عديمياً وهو حدّ الوجود ومنتهاه، فكذلك هو أيضاً يكون أمراً عديمياً تبعاً لأفراده.

١٦- الحكم ببداهة أصالة الوجود

ذكرنا سابقاً أنّ مسألة أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة من المسائل البديهية الأولى المستغنية عن البرهان، وقد صرّح بذلك جمعٌ من الحكماء، وهو لا يتأتّى إلاّ على القراءة الأولى؛ لأنّ أصالة الوجود التي يدرك العقل بداهتها - كما تقدّم - عبارة عن موجوديّة الوجود بذاته في الأعيان بلا حاجة إلى حيثيّة تقيديّة؛ واعتباريّة الماهيّة التي يدرك العقل بداهتها أيضاً عبارة عن احتياج الماهيّة في الموجوديّة إلى حيثيّة تقيديّة، فهي لا تستحقّ من ذاتها أن تكون موجودة في الأعيان، لأنّها ليست من حيث هي إلاّ هي، وهذا لا ينسجم إلاّ مع القراءة الأولى؛ إذ بناءً عليها يكون معنى أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة، أنّ الوجود موجود بذاته في الأعيان، والماهيّة أيضاً موجودة في الأعيان، ولكنّها موجودة بالوجود، والوجود حيثيّة تقيديّة في حمل الموجوديّة عليها.

ولا يتأتى ذلك الاستدلال على البداهة بناءً على القراءة الثانية، لأنّ الماهية عبارة عن أمرٍ عدميٍّ، لا تتّصف بالموجوديّة حقيقةً حتّى مع حمل الوجود عليها، وهذا حكمٌ نظريٌّ يفتقر إلى البرهنة والاستدلال، لأنّ إثبات أنّ المتحقّق في الأعيان هو الوجود لا غير، وأنّ جميع الماهيات كالإنسان والبقر والشجر من الأمور العدميّة، ليس من الأحكام البديهية الأولى، بل قد ادّعي في كلمات كثير أنّ هذه الدعوى خلاف الوجدان.

وأما على القراءة الثالثة فعدم البداهة واضح جدّاً، لأنّه يُنفى فيها أن يكون للماهية أيّ نحو من أنحاء الموجوديّة، وهذا حكمٌ نظريٌّ أيضاً، يتوقّف إثباته على إقامة البرهان.

هذا تمام الكلام في أهمّ الفوارق الأساسية بين قراءات أصالة الوجود، وهي تصلح أن تكون شواهد ومنبّهات لمن تأمل فيها على صحّة القراءة الأولى، حيث ينسب الوجود وآثاره إليها وهو أمرٌ وجدانيٌّ، وتكون لعلومنا الحصوليّة قيمة معرفيّة حقيقيّة، وهو أمرٌ ضروريٌّ أيضاً، وهكذا حال الفوارق الأخرى عند التأمل فيها.

المبحث الخامس: النتائج المترتبة على نظرية أصالة الوجود

النتيجة الأولى: إثبات الواقعية العينية.

بمعنى أنّ الواقعية الثابتة بالبداهة لا يتعلّق ثبوتها إلاّ بالبناء على أصالة الوجود؛ وإنكار أصالته والإيمان بأصالة الماهية يؤدّي إلى إنكارها والقول بالسفسطة، فيجب أن تكون الواقعية مصداقاً بالذات لمفهوم الوجود.

النتيجة الثانية: الوجود من المعقولات الأولى.

هذا بناءً على القول بأصالة الوجود، حيث يكون لمحكيّ مفهوم الوجود ما بإزاء في الواقع العيني، فيكون معقولاً أوليّاً؛ وعلى القول بأصالة الماهية واعتباريّة الوجود، فليس للوجود ما بإزاء في الأعيان، فيكون معقولاً ثانويّاً.

النتيجة الثالثة: الماهية أيضاً من المعقولات الأولية.

هذا بناءً على القراءة الأولى لأصالة الوجود، حيث ينطبق ضابط المعقول الأولي على الماهيات، لأنها لها ما يإزاء في الأعيان تبعاً للوجود؛ وهذا بخلافه على القراءة الثانية، حيث تكون معقولاً ثانوياً، لأنها أمرٌ عدميٌ ليس له ما يإزاء في الخارج.

النتيجة الرابعة: للوجود أفراد حقيقيّة في الخارج.

وذلك لأنه من المعقولات الأوليّة، فيكون من المفاهيم الحقيقيّة ذات الأفراد الخارجيّة.

النتيجة الخامسة: تعلق العلم الحسولي بالوجود كماهية.

لأنّ مناط العلم الحسولي الحكاية عن الخارج، وهو متحقّق في الوجود والماهية على حدّ سواء.

النتيجة السادسة: المساوقة بين الوجود والثبوت والثابت.

لأنّ كلّ ما له ثبوت فله وجود، ولا يثبت الشيء في الخارج بلا وجود، وهو معنى المساوقة.

النتيجة السابعة: انقلاب الهيئات البسيطة بعكس الحمل.

وقد أشرنا إلى هذه النتيجة في الفوارق، فلاحظ.

النتيجة الثامنة: تقدم الوجود على الماهية في الواقع ونفس الأمر.

النتيجة التاسعة: مجعوليّة الماهية بالتبع.

النتيجة العاشرة: في ثبوت الماهية للواجب.

وهذه النتائج الأخيرة أشرنا إليها سابقاً، وهناك نتائج أخرى أعرضنا عن ذكرها رعاية للاختصار.

معالم تجديد النظرية

بعد الاستعراض الموجز لنظرية أصالة الوجود من وجهة نظر السيد الأستاذ، يمكننا تلخيص معالم التجديد فيها ضمن النقاط التالية:

١ - رسم صورة واضحة تعتمد التسلسل المنطقي في عرض مباحث النظرية.

٢ - إبراز القراءات المتعددة في النظرية، وهذا ما لم يكن مطروحاً في كلمات المتأخرين من الحكماء، حيث اعتمدوا قراءة واحدة وهي القراءة الثانية، وأهملوا بقية القراءات من دون إبراز الوجوه والأدلة على هذا الاختيار.

٣ - تحديد القراءة الصحيحة المنسجمة مع الشواهد والأدلة على أصالة الوجود.

٤ - إبراز الترابط الوثيق بين المسائل الفلسفية والقراءة المختارة.

٥ - تسليط الضوء على النتائج المترتبة على النظرية.

هذا بنحو الإيجاز، ويستطيع القارئ أن يقف على حقيقة ما ذكرناه من خلال ملاحظة تفاصيل النظرية في الجزء الثاني من كتاب «الفلسفة» في شرح الأسفار الأربعة لصدر المتألهين.

(٣)

المنهج في المجال التداولي الإسلامي
قراءة في كتاب
«مدخل إلى مناهج المعرفة عند الإسلاميين»

محمد زاهد جول*

-تركيا-

* كاتب وباحث في قضايا الفكر الإسلامي. باحث في مركز البحوث الإسلامية بأسطنبول. شارك في العديد من الندوات العلمية والمؤتمرات، مثل: مؤتمر «الفلسفة في الفكر الإسلامي، قراءة منهجية ومعرفية» والذي نظمه المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالتعاون مع الجمعية الفلسفية العربية / عمان والجامعة الأردنية. كتب العديد من البحوث في شؤون الجماعات الإسلامية لعدد من مراكز دراسات عالمية، وحقّق الكثير من كتب التراث، وعدداً من الرسائل في مشروع «سلسلة تجديد النظر في التراث الفلسفي والكلامي». له أبحاث متنوعة منشورة في المجلات وضمن الكتب البحثية والعشرات من المقالات في جريدة الوطن العمانية.

تمهيد

يتمتع مفهوم المنهج بحضور كثيف في مجال الدراسات العلمية المعاصرة، ولا ينفك كل من تعاطى البحث والدّرس عن التّشديد على أهميّة المنهج للوصول إلى الحقيقة، باعتباره تتبعاً لخطوات مضبوطة في البحث، فما يميّز المعرفة العلميّة عن المعارف العامّة هو الالتزام الفعلي بالمنهج الذي يتمثّل في جملة من المبادئ النظرية، والخطوات الإجرائية الدقيقة، ويستخدم مفهوم المنهج بدلالات متعدّدة، حيث يترادف أحياناً مع مفهوم النّظرية والنّموذج المعرفي، ويتحدّد أحياناً بجملة الأدوات والتقنيات البحثية، ويختلط كثيراً بمفهوم العلم الذي يدرس تكوينه وبناءه المنطقي والمعرفي الذي يعرف بالمنهجية^(١).

ماهية المنهج

يشير مفهوم المنهج (Method) في لغة الإغريق إلى (after Following) أي الإتيان أو المتابعة أو السير وراء شيء آخر، وقد تطوّرت دلالات المفهوم تاريخياً؛ فقد استخدم بمعناه العلمي الاصطلاحي خلال القرن السادس عشر مع بداية الثورة العلمية التي طرأت على العلوم الطبيعية، أو من خلال استخدامها للتجريب والتحويل الكمي كمنهجية للتفسير والتنبؤ، ومن ثمّ فقد

(١) نظريات السياسة المقارنة ومنهجية دراسة النظم السياسية العربية: مقارنة إبستمولوجية، نصر محمد عارف، جامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية، ليزيرج - فرجينيا، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م: ص ٧٣ - ٧٤.

تم ربط مفهوم المنهج بمفهوم العلم، ثم استخدمت بعد ذلك صيغة «المنهج العلمي» تمييزاً لطبيعة هذا المنهج، وانطلاقاً من رؤية تعمل على الدمج بين المفهومين، إذ ترى أن العلم يتميز بمنهجه، وأن أهم ما يميزه عن باقي حقول المعرفة الأخرى هو المنهج وليس المحتوى، ومن ثم يكون الاهتمام بوسائل تحليل المعرفة والقواعد التي تضبط ذلك. وحيث إن هناك ما يشبه الإجماع على أن العلم عبارة عن بناء الافتراضات والمفاهيم والمناهج والنظريات والقوانين، المنظّمة حول موضوع معين، أو عبارة عن فعل معرفيٍّ معيّن مستقلٍّ، ومحدّد المعالم والحدود مع الحقول الأخرى، فالمنهج هو أحد مكونات العلم وليس مرادفاً له، فهو عبارة عن إجراءات تهدف للوصول إلى المعرفة، التي تتضمن قواعد وخطوات الإجابة على أسئلة البحث واختبار فرضياته.

ويمثّل المنهج بحسب المنظور المعاصر السمة الأساسية للعلم، أمّا المعارف العامة والمعتقدات المختلفة، فإنّها تستند في المقابل إلى أسلوب الرواية والتداعي والإدراك الحسي العادي، وبهذا فإننا نتوافر على تصوّراتٍ للمنهج العلمي، وهي:

الأول: ينعته بالمنهج الفرضي الاستنباطي، والثاني: ينعته بالمنهج التجريبي الاستقرائي.

فالأول يغلب عليه الطابع الاستنباطي، وربما ترك للاستقراء وظيفة ثانوية مساعدة من أجل توطيد العلاقة بالمجال الوقائي، والثاني يغلب عليه الطابع الاستقرائي، لكنه يعتبر الاستنباط عملية مهمة في تنظيم القوانين العلمية بعد صياغتها، وقد تطوّر توجّهان بشكل متوازٍ، إذ ساد الطرح الأول لدى معظم العقلايين، وساد الطرح الثاني لدى معظم التجريبيين، وقد جعل البعض من نمطي الاستدلال وهما: «الاستنباط» و«الاستقراء» مرحلتين متكاملتين في

المنهج^(١).

ومن هنا فإنّ البحث العلمي يبني على منهجين في العرف العلمي المعاصر:

الأول: تكويني يدرس نشأة النظم الفكرية (المذاهب، المدارس، الاتجاهات، التيارات... الخ)، ويعتمد أساساً على المادة المخزونة في كتب الطبقات.

والثاني: تفكيكي ينطلق من النّظيمة المكوّنة والمنسّقة ليكسرها إلى أجزاء، ويردّ كلّ جزء إلى أصله، ولكلّ من المنهجين مصاعب ومزالق، والمسلك الأول رديف لتاريخ الأفكار، وقواعده معروفة منذ زمان، ولا يتميز اليوم إلا بالزيادة في الضبط والتدقيق.

أمّا الثاني فإنه يشترك في غالب أسسه المعرفية مع علمي اللسانيات والمنطق، وكلّ دراسة لا تزوج بين هذين المنهجين لا تحظى عادةً برضى الأخصائيين، والمطلوب اليوم من كلّ بحث يطمح إلى أن يتحول إلى مرجع هو أن يكون تكوينياً ونسقيّاً؛ فالخطاب الذي يتسم بالتكامل والشمول يتضمن حتماً خطابين؛ أحدهما تاريخي والثاني منطقي، بالتاريخ يتكون المعقول، وبالمعقول ينتظم الواقع^(٢).

معالم المنهج الإسلامي

إنّ المنهج الإسلامي في تناول الظواهر المختلفة ليس مجرد نقل مقلد من الحضارات الأخرى مع التسليم بتداخل الحضارات وتأثيرها عبر التاريخ،

(١) الاستدلال والبناء: بحث في خصائص العقلية العملية، بناصر البعزاني، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ١٩٩٩، ص ٥٧.

(٢) مفهوم العقل، عبد الله العروي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٦، ص ١٠.

فالحضارات المتعدّدة ساهمت في بناء المعرفة العلمية عبر عمليات تلاقح ثقافيّ، بحيث أضحى مفهوم العلم عمليّة ساهمت بها شتّى الثقافات والحضارات، ولم تعد أسطورة المعرفة الغربيّة ذات الأصول الإغريقية سوى وهم أيديولوجيّ يهدف إلى الهيمنة والسيطرة والاحتكار من خلال مفهوم «إمبريالية العلم»^(١) إلا أن المنهج العلمي يناقض جملة الأطروحات العنصرية، ويعمل من خلال البحث عن الحقيقة على ترسيخ المعرفة العلمية، ومع ذلك فلا يمكن القول بكونية العلم ونفي خصوصيته، فقد أنتجت هذه الدّعوى تحت شعار التّحديث، استعماراً مدمراً وتغريباً شاملاً^(٢) عمل على طمس الهويات الوطنية وتخريبها وتغريبها.

ولعلّ السبب في حصول الاضطراب والبلبلة حول كونية المنهج، وعالمية العلم هو الغفلة عن الإطار المؤسّس للمنهج؛ فالمنهاج هو الطريق الموصل إلى المقصد، وبقدر اكتمال المقصد وبيانه يكون المنهاج المؤدّي إليه كذلك، والمنهج ودراسته لا يمكن أن تكتمل إلا بالفطنة لما يمكن تسميته بما قبل المنهج، أي الأساس الذي لا يقوم المنهج إلا عليه، فالمنهج ينقسم إلى شطرين: شطر في تناول المادّة، وشرط في معالجة التّطبيق^(٣).

(١) حول علاقة الثقافات والحضارات المختلفة في تأسيس المنهج العلمي والمعرفة، انظر: الثقافة والامبريالية، إدوارد سعيد، ترجمة كمال أبو ديب، دار الآداب، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٨.

(٢) بذريعة شمولية المنهج العلمي، شاع فكر القطيعة مع التراث عند معظم المتعاطين مع فكرة النهضة، بحيث أصبح شعار القطيعة أساساً لجلّ المفكرين العرب، فقد انتهى هؤلاء إلى القول بوجود متابعة نسق المنهجية والتجديد الغربي باعتباره ظاهرةً كونيةً، تستند إلى علمية المنهج وتحقيق التّقدم والنّهضة للخروج من حالة التّخلف والتّأخر، ومن أبرز ممثلي هذا التيار الدكتور عبد الله العروي، وبدرجة أقلّ الدكتور محمد عابد الجابري الذي يطالب بالقطيعة مع العرفان والبيان والاتّحاق بالبرهان، وهو في نهاية المطاف لا يختلف عن العروي، وكذلك الدكتور محمد أركون.

(٣) رسالة في الطريق إلى ثقافتنا، د. محمود شاكر، دار الهلال، القاهرة، أكتوبر، ١٩٨٧، ص ٣٤.

أهمية المنهج والمناهج عند السيد الحيدري

ولأهمية المنهج ودراسته جاءت قراءتي لكتاب السيد العلامة كمال الحيدري، وذلك للاطلاع والنظر والتعرف على رأي أحد العلماء البارزين من مدرسة أهل البيت في قضية ومسألة المنهج عند المسلمين^(١)، ومعرفة كيفية تناوله لهذه المسألة الجليلة. قسم السيد الحيدري كتابه إلى خمسة مباحث هي:

١. التفسير الماهوي للمعرفة (بحث في الوجود الذهني).
٢. نفس الأمر وملاك الصدق في القضايا.
٣. المدارس الخمس في العصر الإسلامي.
٤. منهج الطباطبائي في تفسير القرآن.
٥. خصائص عامة في فكر الشهيد الصدر.

المبحث الأول: التفسير الماهوي للمعرفة

في تمهيد المبحث الأول أشار المؤلف أولاً إلى أهمية وفائدة بحث الوجود الذهني، ثم بحث ثانياً في تاريخ البحث عن الوجود الذهني، أما أهميته، فإن المؤلف يرى أن بحث الوجود الذهني من أهم المسائل التي طرحت في الفلسفة الإسلامية، خصوصاً عند مدرسة الحكمة المتعالية، ذلك لأنها ترتبط بأهم مسألة في نظرية المعرفة، وهي قيمة المعلومات التي يمتلكها الإنسان عن الواقع الخارجي، بمعنى هل يدرك الإنسان الأشياء وهي في الخارج إدراكاً كاملاً في الوجود الذهني أم لا؟ ومن هنا يمكن اعتبار هذه المسألة أساس المسائل الأخرى، وأن تفرق المذاهب المعرفية يتم باختلاف

(١) للمزيد حول قضية المناهج، يمكن الرجوع إلى بحث الكاتب: ماهية المنهج في المجال التداولي الإسلامي، مجلة التسامح، سلطنة عمان، عدد: ٢٥. (قيد النشر)

النَّظَرُ إِلَيْهَا.

فالسُّفْطائية تنكر الواقع الموضوعي وتنكر القدرة على التعرّف عليه، «وبهذا يتميّز سبيل الفلسفة اليقينية التي جاء بها أفلاطون وأرسطو وأتباعهما من قدماء اليونان وجميع الفلاسفة في العصر الإسلامي، وديكارت وليبتس ومجموعة أخرى من الفلاسفة المحدثين في أوروبا، عن سبيل فلسفة الشكّ التي أسَّسها بيرون زهاء القرن الرابع قبل الميلاد في اليونان، وكان لها أتباع في اليونان ثم في الإسكندرية وأخيراً في أوروبا»^(١).

أمّا تاريخ البحث عن الوجود الذهني، فهو في نظر السيد الحيدري من المسائل المستحدثة في الفلسفة الإسلامية، فعندما ترجمت الفلسفة اليونانية لم يكن لبحث الوجود الذهني أيُّ أثر في كُتُب أوائل من ترجموا أو أخذوا عن الكُتُب اليونانية، حيث لا نجد هذا البحث في مؤلّفات الفارابي ولا ابن سينا ولا الشيخ السهروردي، ويرى السيد الحيدري أن أوّل من تعرّض لهذه المسألة بعنوان بحث مستقلّ هو الفخر الرازي (٦١٠هـ)، وأنّ المحقق الطوسي (٦٧٢هـ)، قد تبع الفخر الرازي في بحث الوجود الذهني في كتابه «تجريد الاعتقاد»^(٣).

وبالرغم من أنّ السيد لا ينفي ورود بعض المعاني عن هذه الفكرة في كتب المتقدمين، إلا أنها لم ترد كبحثٍ مستقلّ، وفي تقديرنا أن في ذلك

(١) مدخل إلى مناهج المعرفة عن الإسلاميين، السيد كمال الحيدري، مرجع سابق، ص ١٠.

(٢) مدخل إلى مناهج المعرفة عن الإسلاميين، السيد كمال الحيدري، ص ١١. وانظر المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعات، الإمام فخر الدين الرازي، تحقيق وتعليق محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ / ١٩٩٠م، ص ١٣٠/١.

(٣) مدخل إلى مناهج المعرفة عن الإسلاميين، السيد كمال الحيدري، ص ١١. وانظر: تجريد العقائد لنصير الدين الطوسي، تحقيق: عباس محمد حسن سليمان، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، ١٩٩٦م، ص ٦٣.

نظراً، لأنّ حجة الإسلام الإمام أبا حامد الغزالي رحمته تعرّض لهذه المسألة في مراتب الوجود كثيراً ^(١).

ثم استعرض السيد الحيدري الأقوال الواردة في المسألة وأدلتها ^(٢)، ومن الإشكاليات التي تطرح على منكري الوجود الذهني: ما الذي يحدث للإنسان عندما يُواجه أي حقيقة من حقائق العلم الخارجي حتى يتحقّق له العلم بتلك الحقيقة؟ ^(٣) هناك عدة اتجاهات للإجابة على هذا السؤال ومن أهمّها:

الاتجاه الأول: نظرية مشهور الفلاسفة

يقول السيد الحيدري: إن المشهور بين الفلاسفة في العصر الإسلامي أن للماهيات بالمعنى الأخص نحوين من الوجود هما:

١ - الوجود الخارجي: وهو الذي يترتب عليه الآثار المختصة بتلك الماهية، سواء كانت تلك الآثار كمالات أولية مثل النطق للإنسان، أو كمالات ثانوية مثل الشيء بعد تحقّقه مثل الضحك.

٢ - الوجود الذهني: وهو الوجود الذي يحضر عند العالم، ولا تترتب عليه تلك الآثار التي كانت تترتب عليه وهو في الخارج.

ولازم التصديق بالوجود الذهني، «أن العلاقة التي تقوم بين العالم والواقع الخارجي هي علاقة ماهوية وليست وجودية» ^(٤).

إن نظرية مشهور الحكماء في الوجود الذهني تقوم على ركنين هما:

(١) انظر معيار العلم في المنطق، حجة الإسلام الإمام أبي حامد الغزالي، شرح أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ / ١٩٩٠م، ص ٤٧. ونسبه إلى شرح المنظومة: ٢١١/١.

(٢) مدخل إلى مناهج المعرفة عن الإسلاميين، السيد كمال الحيدري، مرجع سابق، ص ١٣.

(٣) المرجع السابق، ص ١٥.

(٤) المرجع السابق، ص ١٧.

القول الأول - أن الماهية بالمعنى الأخص (أي ما يقال في جواب ما هو) لها نحوان من الوجود: ذهني وخارجي.

القول الثاني - أن هناك عينية بين الخارج والذهن من حيث الماهية لا الوجود.

وأدلة القول المشهور من وجوه:^(١)

الوجه الأول: الأحكام الإيجابية الصادقة على المعدومات.

الوجه الثاني: تصور المعدومات في الخارج.

الوجه الثالث: الماهية الصرفة لا تحقق لها في الخارج.

الوجه الرابع: الكلبي العقلي غير موجود في الخارج.

الاتجاه الثاني: نظرية الإضافة

وهو قول الذي ينكر أصل الوجود الذهني، وهو المنسوب إلى جماعة المتكلمين^(٢)، كما في شرح غرر الفرائد للسبزواري^(٣)، ونسبه في «شرح المواقف» إلى جمهور المتكلمين، وهو المعروف بنظرية التعلق في كلمات أبي الحسن الأشعري حيث يقول: «إن حقيقة العلم عبارة عن تعلق بين العالم والمعلوم»^(٤). وقال: «واختلفت النسبة إلى الفخر الرازي، فبعضهم نسب إليه إنكار الوجود الذهني مطلقاً، وبعضهم يرى أن الرازي وإن كان يعتقد بالوجود الذهني، إلا أنه ينكر أن يكون العلم هو الوجود الذهني نفسه، بل يعتقد أن العلم على الإطلاق (حصولياً كان أو حضورياً) إضافة، وأن

(١) المرجع السابق، ص ١٨.

(٢) هنا يرد سؤال على السيد كمال الحيدري، لماذا لم يعز ما ينسبه إلى المتكلمين إلى مصادرهم وكتبهم، وهي بالتأكيد متوفرة لديه، فهذا مأخذ معرفي وعلمي لا ينبغي الوقوع فيه.

(٣) مدخل إلى مناهج المعرفة عن الإسلاميين، السيد كمال الحيدري، مرجع سابق، ص ٢٧.

(٤) المرجع السابق، ص ١٨.

الحصولي منه إضافة بين العالم وبين الوجود الذهني، وهي الصورة المنطبعة في الذهن المطابقة للواقع الحاكية عنه» .

وقد يبدو للقارئ أن المؤلف ينسب إلى المدرسة الأشعرية القول بنفي الوجود الذهني، بينما ينسب إلى المدرسة الإمامية ^(١) : القول بوجود الوجود الذهني، وهو إذ يذكر موقف قطب الدين الشيرازي ^(٢) في الإنكار على رأي المنكرين والتشنيع عليهم، فكأنه ينكر على المدرسة الأشعرية التي نسب لها القول بهذا الرأي دون تحقيق علمي كاف ^(٣) .

الاتجاه الثالث: نظرية الشبح

يرى السيد الحيدري أن هذه النظرية أكثر نظريات الوجود الذهني تداولاً بين الفلاسفة القدماء والمعاصرين في الفلسفة الغربية، حيث ذهبوا إلى أن «الحاصل في الذهن من الأشياء أشباحها وأظلالها المحاكية عنها نوع محاكاة، كمحاكاة اللفظ والكتابة ونقوش الأشياء المرتسمة في الخارج» ^(٤) .

ولم يرغب المؤلف أن يشنَّ على الفلاسفة المتقدمين ولا الفلاسفة الغربيين المتأخرين، فدافع عن وجهة نظرهم ، ودافع عن استعمالهم لكلمة

(١) المرجع السابق، ص ٣٠.

(٢) لم يرد في كلام السيد الحيدري ما يدل على هذا التصنيف - أي الإمامية وغيرها - الذي ذكره الباحث في مقاله.

(٣) المرجع السابق، ص ٣٠.

(٤) دار نقاش طويل بين متكلمي أهل السنة المتأخرين حول مسألة الوجود الذهني، من حيث تعريفه، ثم من حيث إثباته ونفيه، وقد اختلف مشبهوه في حجج إثباتها، كما اختلف نافوه في حجج نفيها، ومن ثم اختلفوا في الحاصل في الذهن، فهي الماهيات أنفسها، أم ظلالها وأشباحها. للمزيد حول المسألة، انظر: الشهود العيني في مباحث الوجود الذهني لطاشكبري زاده، اعتناء محمد زاهد جول، منشورات الجمل في ألمانيا، الطبعة الأولى ٢٠٠٩. والرسالة المخطوطة لابن كمال باشا عن الوجود الذهني.

(٥) مدخل إلى مناهج المعرفة عن الإسلاميين، السيد كمال الحيدري، مرجع سابق، ص ٣٢.

الشيخ فقال: «والحق أن ماهيات الأشياء لما لم تظهر عنها ولم تصدر عنها أحكامها، أطلق القدماء عليها لفظ الأشباح، لأن شبح الشيء لا يصدر عنه أثر ذلك الشيء، لا أنهم قائلون بحصول أشباح الأشياء في الذهن»^(١)، وأيد رأيه برأي المحقق حسن زادة آمل، وهو ما لم يفعله مع أصحاب القول الثاني القائلين بالإضافة، الذي نسب إلى المدرسة الأشعرية.

وبعد أن ذكر السيد الحيدري ردود من أصبح يصفهم بالحكماء على القائلين بنظرية الشبح بالمعنى المخالف لرأي الحكماء، ذكر في الفصل الثاني: الإشكالات الواردة على نظرية الفلاسفة مع الإجابة عنها، فكان الإشكال الأول: اجتماع الجوهرية والعرضية في شيء واحد، والإشكال الثاني: اندراج شيء واحد تحت مقولتين. والإشكال الثالث: الجمع بين المتقابلات، والإشكال الرابع: لزوم وجود أشخاص حقيقية من الممتنعات. والإشكال الخامس: انطباع الكبير بالصغير. والإشكال السادس: عدم حضور الماهيات في الذهن. والإشكال السابع: اجتماع الكلية والجزئية في شيء واحد. وقد رد السيد الحيدري على هذه الإشكاليات بأجوبة موسّعة وكثيرة.

ثم بحث السيد الحيدري في الإجابة على التساؤل الأساسي الذي من خلاله يجاب على كثير من الإشكالات والاعتراضات السابقة، وهو: هذه المدركات عموماً، أهي قائمة بالنفس قياماً حلولياً، بمعنى أنها حالة في النفس حلول العرض في الموضوع - كما هو المشهور بين فلاسفة المشائين - أم إن حال النفس بالنسبة إلى هذه الصور أشبه بالفاعل المخترع لها منها بالمحلّ القابل؟^(٣).

(١) مرجع سابق، ص ٣٦.

(٢) انظر: فهم الإنسان: النظرية المعرفية العربية، عمران نزال، دار القراء، عمان، ودار قتيبة، دمشق، الطبعة الثانية ٢٠٠٢م.

(٣) مدخل إلى مناهج المعرفة عن الإسلاميين، السيد كمال الحيدري، مرجع سابق، ص ٨٣.

فجاء الجواب المنسوب إلى أتباع الحكمة المتعالية، إلى الاعتقاد بأن الله سبحانه خلق النفس الإنسانية بنحو لها القدرة على إنشاء هذه الحقائق بإذن بارئها. وتفصيل الكلام في ذلك: أن الصور العلميّة تنقسم إلى جزئية وكلية. أما الصور العلميّة الجزئية من المحسوسات والمتخيلات فهي قائمة بالنفس قيام الفعل بالفاعل^(١).

وتوضيح ذلك: إن النفس من خلال ارتباطها بالواقع الخارجي تستعد أن تخلق صور الأشياء الخارجيّة في صقع ذاتها لكن بنحو آخر من الوجود يختلف نسخاً عن الوجود الخارجي لتلك الأشياء^(٢).

المبحث الثاني: نفس الأمر وملاك الصدق في القضايا

ثم ينتقل الكتاب لبحث الموضوع الثاني، وهو: نفس الأمر وملاك الصدق في القضايا، وقد تناول في هذه الرسالة بحثين:

البحث الأول: نظريات في حقيقة نفس الأمر. البحث الثاني: القضايا التي وقع الحديث في ملاك صدقها وكذبها.

وبحث في أهميّة البحث في نفس الأمر وعلاقته مع مبحث الوجود الذهني والعلاقة بين بحث نفس الأمر وعلم المنطق، فقال عن أهميّة البحث أن يكون عندنا ملاك ومعيار نعرف من خلاله قيمة ما عندنا من قضايا تشكّل مساحة واسعة من حياتنا الفكرية، وكيف لا ندرك تلك الأهميّة، إذ بذلك المعيار نطمئن إلى ما نسعى للحصول عليه وهو المعرفة، والمعرفة هي إدراك الحقيقة، فما لا حقيقة له لا يهمنا أمره ولا نسعى وراءه^(٣).

وهنا نقل المؤلف رأي صدر الدين الشيرازي عن غاية الفلسفة فقال:

(١) المرجع السابق، ص ٨٤.

(٢) المرجع السابق، ص ٨٤.

(٣) المرجع السابق، ص ٩١.

«انتقاش النفس بصورة الوجود على نظامه بكماله وتمامه، وصيرورتها عالماً عقلياً مشابهاً للعالم العيني لا في المادة، بل في صورته ورقشه وهياته ونقشه، وهذا الفن من الحكمة هو المطلوب لسيد المرسلين، المسؤول في دعائه ﷺ إلى ربّه، حيث قال: «رَبِّ أَرِنِي الْأَشْيَاءَ كَمَا هِيَ»، وللخليل عليه السلام حين سأل: ﴿رَبِّ هَبْ لِي حُكْمًا﴾. والحكم هو التصديق بوجود الأشياء المستلزم لتصورها أيضاً^(١).

ثم تحدّث المؤلف عن فئات الإدراكات من وجهة نظر الفيلسوف، فكانت ثلاث فئات رئيسية هي: الحقائق وهي تلك التي لها مصاديق واقعية في الخارج، والاعتبارات وهي المفاهيم التي ليس لها مصاديق واقعية في الخارج ولكن العقل يعتبر لها مصاديقاً، مثل الرئاسة والملك^(٢)، والفارق بين الإدراكات الحقيقيّة والاعتباريّة، أن الإدراكات الحقيقيّة هي انعكاس للواقع ونفس الأمر عند الذهن البشري، بخلاف الاعتبارات فإنّها فُرُوض واعتبارات يضعها العقلاء لرفع حاجاتهم ولا واقع لها وراء ظرف العمل^(٣).

والفئة الثالثة للإدراكات هي الوهميات، وهي الإدراكات التي لا مصاديق لها إطلاقاً في الواقع الخارجي لا حقيقة ولا اعتباراً، بل هي باطلة من الأساس^(٤).
والعلاقة بين الوجود الذهني وملاك الأمر، هو أن البحث في الوجود الذهني بحث عن قيمة المعرفة التّصوريّة، بينما البحث في ملاك الصّدق إنما هو عن قيمة المعرفة التصديقية^(٥).

وأما العلاقة بينه وبين المنطق، فالمنطق «آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن

(١) المرجع السابق، ٩٢. وعزاه لكتاب: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ٢٠/١.

(٢) المرجع السابق، ص ٩٣.

(٣) المرجع السابق، ص ٩٤.

(٤) المرجع السابق، ص ٩٤.

(٥) المرجع السابق، ص ٩٦.

عن الخطأ في الفكر»^(١). بينما الثاني يأخذ على عاتقه تبين طريق إثبات الصواب والخطأ.

وجاء الفصل الأول في نظريّات في حقيقة نفس الأمر، فكانت النظرية الأولى تقول إن نفس الأمر هو العقل الفعال^(٢)، والنظرية الثانية تقول: بحد ذات الشيء نفس الأمر حد^(٣). والنظرية الثالثة هي نظرية الطباطبائي، التي يعتقد أن المراد من نفس الأمر هو الثبوت العامّ الشامل للوجود والماهية والمفاهيم الاعتبارية^(٤). والنظرية الرابعة هي نظرية العرفاء، والتي تعتقد أن نفس الأمر هو متعلّق بعلم الحقّ تعالى قبل الإيجاد في مقام ذاته. وفي هذا الصدد ينقل من قول داود القيصري: «فنفس الأمر عبارة عن العلم الذاتي الحاوي لصور الأشياء كلّها وجزئيّها، صغيرها وكبيرها، جمعاً وتفصيلاً، عينية كانت أو علمية، لا يعزب عنه مثقال ذرّة في الأرض ولا في السماء»^(٥).

وأما الفصل الثاني: القضايا التي وقع الحديث في ملاك صدقها وكذبها، وهذه القضايا هي القضايا الحملية، والقضايا الشرطيّة، والطائفة الأولى تنقسم إلى موجبة وسالبة، والطائفة الثانية تنقسم إلى متصلة ومنفصلة^(٦).

المبحث الثالث: المدارس الخمس في العصر الإسلامي

والقسم الثالث للكتاب هو للحديث عن المدارس الخمس في العصر الإسلامي. يقول السيّد الحيدري: «إن الغرض الأساسي الذي دعاه إلى كتابة هذه الرسالة حول المناهج المعرفيّة لدى علماء المسلمين على اختلاف مشاربهم هو بيان

(١) المرجع السابق، ص ٩٧.

(٢) المرجع السابق، ص ١٠١.

(٣) المرجع السابق، ص ١١٩.

(٤) المرجع السابق، ص ١٢١.

(٥) المرجع السابق، ص ١٤٤.

(٦) المرجع السابق، ص ١٥٩.

أنهم جميعاً - إلا من شدّ منهم - متفقون على حجّية الدليل العقليّ في مقام إثبات حقائق الوجود للآخرين، بل نجد ذلك حتى عند المدارس الماديّة في الفكر الإنساني، حيث إنهم وإن أنكروا ما وراء المادّة ولكننا نجدهم في مقام الاستدلال والبحث العلمي يعتمدون المنهج العقلي أيضاً^(١).

وفي الفصل التمهيدي لهذا القسم تكلم المؤلف عن أهميّة البحث الفلسفي والحاجة إلى دراسته، وتحدّث عن بيان حقيقة الإنسان وفرقه عن باقي الموجودات، وبيان المشكلة الأساسيّة التي يعاني منها الإنسان، وبيان الحاجة إلى تكوين رؤية كونية، وأخيراً تحدّث عن مقدّمة منهجية.

وقد تحدّث عن الميول والإحساسات الفطريّة التي لا تفارق الإنسان، وهي حُبُّ الاطلاع والكشف عن المجهولات والوصول إلى الحقائق، وحب الخير والفضيلة والأخلاق والقيم، وحب الجمال والميل إليه، والميل إلى الإبداع، والعشق والعبادة^(٢).

وفي بيان المشكلة الأساسيّة التي يعاني منها الإنسان تحدّث عن فئتين انقسمت إليهما القافلة البشرية، وهما:

الفئة الأولى: أنكروا أن يكون لهذا العالم مبدأً ومنتهاً، ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ﴾ (الجاثية: ٢٤).

والفئة الثانية: فإنها لم تقبل الجواب السابق، وتبحث عن المبدأ والمنتهاً والطريق المستقيم إلى الغاية.

أمّا المدارس وأنواع الرؤى الكونية التي يقع الحديث عنها، فهي:^(٣)
١ - المدرسة المشائيّة.

(١) المرجع السابق، ص ١٧٧.

(٢) المرجع السابق، ص ١٨٨.

(٣) مدخل إلى مناهج المعرفة عن الإسلاميين، السيد كمال الحيدري، مرجع سابق، ص ١٩٧.

٢ - المدرسة الكلامية - الدينية.

٣ - المدرسة العرفانية.

٤ - المدرسة التوفيقية، التي تنقسم بدورها إلى:

أ - المدرسة الإشرافية.

ب - مدرسة الحكمة المتعالية.

وتحدث السيد الحيدري عن خصائص المدرسة المشائية فقال: «تمتد جذور المدرسة المشائية إلى سقراط وأرسطو، حيث امتازت بالمنهج والأسلوب العقلي المتبع في تحقيق مسائلها، حتى في ما يرتبط بالأخلاق والسياسة. فإن هذه المدرسة حاولت استخراج واستنباط مسائلها من المبادئ العقلية عبر الطرق المنطقية. وأن الروح العامة التي تحكم هذه الفلسفة هي الاهتمام بالإلهيات خصوصاً، وبيحوث الميتافيزيقا التجريدية عموماً. ومحاولة ربط الأبحاث الفلسفية بالقضايا الحياتية للإنسان، فإن فلسفة سقراط هي أول فلسفة يونانية اهتمت بالقضايا الأخلاقية»^(١).

ثم جاء دور أرسطو تلميذ أفلاطون وكبير فلاسفة اليونان الملقب بالمعلم الأول، حيث استطاع هذا الفيلسوف من تأسيس فلسفة جبارة سيطرت لقرون متوالية على التفكير البشري بشتى اتجاهاته، ويعود ذلك إلى الأسس المنطقية التي وضعها في قالب علمي دقيق.

وعندما انتقلت أصول الفلسفة المشائية من خلال ترجمة الفلاسفة اليونانية إلى اللغة العربية، كان في طليعة المترجمين «يعقوب بن إسحاق الكندي»، فكان في طليعة الفلاسفة الإسلاميين، الذي حاولوا فهم وهضم هذه الفلسفات، وكان دوره الشرح والتفسير بالنحو الذي يجعلها متطابقة مع الأفكار الأساسية في الدين الإسلامي.

(١) المرجع السابق، ص ٢٠١.

واستمرّت حركة الترجمة حتى ظهور أبي نصر الفارابي الملقب بالمعلم الثاني، وابن سينا الملقب بالشيخ الرئيس، لأنه رئيس المدرسة المشائية في الفكر الفلسفي في العصر الإسلامي، حيث استطاع هذان العلمان تطوير كثير من الأصول الفلسفية فيها بعد هضم تلك الفلسفات ونقدها، حتى بلغت نضجها وكمالها المطلوب.

ولذا يرفض السيد الحيدري تهمة الدكتور محمد عابد الجابري لابن سينا أنه من فلاسفة العرفان المعتقد بالكشف والشهود وأنه لا يصحّ جعله في طبقة المؤمنين بالاستدلال العقلي^(١).

ويرى السيد الحيدري أن جميع الفلاسفة الإسلاميين كانوا بصدد التطبيق بين المقولات الفلسفية التي يؤمنون بها وبين معطيات الشريعة الإسلامية، - وهناك شواهد كثيرة في كلمات هؤلاء الأعلام لا مجال لذكرها هنا - ولم يكن ذلك مقصوداً على الاتجاه الفلسفي في الفكر الإسلامي، بل نجده واضحاً في الاتجاه الكلامي والعرفاني أيضاً. لأن هؤلاء جميعاً يؤمنون بالإسلام قبل أن يكونوا فلاسفة ومتكلمين وعرفاء^(٢).

وفي تقديرنا أن هذا الرأي من أفضل آراء الكتاب، ويمتاز عن آراء المدارس الإسلامية الأخرى، باحترام القراءات الفلسفية، واعتبارها فكراً فلسفياً إسلامياً. ولكنه يرى أن الفلسفة المشائية لم يحالفها التوفيق كثيراً في هذا المجال، وبالأخص في البحوث المرتبطة بعلم النفس الفلسفي وعلم المعاد، وكذلك ما يرتبط بالنشآت الوجودية التي سبقت عالمنا المشهود، وغيرها من المسائل الأساسية الكثيرة التي أخفقت فلسفياً وعقلياً، وهذا على عكس ما سنجد في مدرسة الحكمة المتعالية لصدر الدين الشيرازي، حيث

(١) المرجع السابق، ص ٢٠٤ - ٢١٣.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٠٥.

إنها كانت موقّعة إلى حدّ كبير لتأسيس أصول عقلية لها القدرة الكافية على تبيين المعطيات الدينية وإثباتها من خلال القواعد العقلية المتقنة.

وكان من أخطاء فلسفة المدرسة المشائيّة اعتقادهم أن معطيات العقل غنيّة عن البحث والتفسير والنقد والتّمحيص، على عكس معطيات الشريعة، فإنها قابلة لكلّ تفسير وتأويل وتطبيق، فكان هذا منشأً لابتعادهم عن ظواهر الشريعة بنحو أو بآخر، فاتهموا من قبل خصومهم المتكلمين بأنهم لا يراعون حرمة للظواهر الدينية، وإنما الذي يهتمهم هو الحفاظ على مقولاتهم وقواعدهم الفلسفية مهما أمكن^(١).

وخلاصة قول السيد الحيدري عن المدرسة المشائيّة: «إن هذا الاتجاه الفلسفي في الفكر الإسلاميّ استطاع أن يحكم قبضته الفكرية وتكون له السُلطة المطلقة لقرون عديدة، إلى أن ظهرت المباني الفلسفية التي وضع أسسها الشيرازي في القرن الحادي عشر من الهجرة في مدرسته «الحكمة المتعالية» وعندها أخذ نجم هذا الاتجاه بالأفول»^(٢).

من الملاحظ على خلاصة السيّد الحيدري، أنّ ما يذكره لعلّه يعبر عن دائرة خاصّة من الفكر الفلسفي الإسلامي، وهو في نظر الحيدري، دائرة الفكر الفلسفي في المدرسة الإماميّة من الشيعة، وإلا فإنّ علماء الفلسفة من العرب والغربيين الذي درسوا الفلسفة الإسلامية وأعلامها لا يأتون على مثل هذه النتيجة ولا يعرفونها، بل نظرة التّقدير والإكبار لا زالت قائمة لفلاسفة المدرسة المشائيّة وأكبر ممثليها من المسلمين ابن رشد الحفيد.^(٣)

(١) المرجع السابق، ص ٢٠٦.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٠٧.

(٣) كان من حقّك أن تقول إن هذه النتيجة خاطئة للأسباب التالية، أما أن تعدّها خاطئة لمخالفتها لمن تعتقد بهم والذين لا يريدون أن يروا غيرهم فلا. (المعدّ)

المدرسة الكلامية

يعدّ علم الكلام أحد العلوم الإسلامية التي نشأت وترعرعت ونضجت في أحضان الفكر الإسلامي الأصيل^(١).

وعلم الكلام هو «العلم الذي يبحث في أصول الدين الإسلامي»^(٢). ووظائفه هي تبين أصول الدين وتمييزها عن غيرها من التعاليم الإسلامية، وإثباتها بالأدلة العقلية، والدفاع عنها ومواجهة ما يحوم حولها من الشبهات والشكوك. وهذه الوظائف المشار إليها تعبر عن جهة عن المسؤولية الملقاة على عاتق عالم الكلام، متمثلة بالدفاع عن حريم أصول المعارف الإسلامية، وتكشف من جهة أخرى عن طبيعة المنهج الذي يتبعه المتكلم في المقام الأول من البحث، بحيث لو سألناه عن طريقة وُصوله إلى هذه الأصول التي أثبتنا ودافع عنها، لأجاب: إن ذلك مستفاد من ظواهر الكتاب والسنة. وهذا يعني أن هذه المدرسة يمكن تصنيفها على الاتجاه النقلي في المقام الأول من البحث^(٣).

وهكذا يوافق السيد الحيدري الدكتور محمد عابد الجابري بأنّ علم الكلام ليس من الأبحاث العقلية ولا الفلسفية ولا البرهانية وإنما من العلوم النقلية، وحتى يشمل بهذا التعميم كلّ علم الكلام الإسلامي فإنه يشمل علم الكلام في المدرسة السنية، أي مدرسة أهل السنة والجماعة، بل لعلهم هم وحدهم المقصودون بمدرسة المتكلمين في هذا الكتاب، وبذلك جازف المؤلف الحيدري بالقول بأنّ أدلته، أي أدلة علم الكلام من الكتاب والسنة،

(١) المرجع السابق، ص ٢١١.

(٢) المرجع السابق، ص ٢١١.

(٣) المرجع السابق، ص ٢١٣.

ولم يقل إن أدلته من الكتاب والعترة، فقال في هامش نفس الصفحة: «لا يقال: لماذا لا تبدل لفظة السنة بالعترة - كما ورد في حديث الثقلين - لأنه يقال: إن البحث الكلامي لا يختص بالمدرسة الإمامية، وإنما هو أعم، ومن هنا عبرنا بالسنة ليكون شاملاً لجميع المدارس الكلامية، العامة والخاصة»^(١).

فالمؤلف يظهر حرصه على جعل مدرسة المتكلمين هي في الغالب من أهل السنة، وربما يشمل بهم مدرسة المعتزلة، لأنه يريد حصرهم كلهم بأنهم من أهل النقل دون العقل، وهو لا يقصد بذلك الإساءة لهم، وإنما يقع في هذه المغالطة ليجعل علوم العقل التي يدعو لها من اختصاص المدارس الإمامية التراثية والحديثة والمعاصرة، ولا نعلم ما الذي يضطر العالم الشيعي إلى أن يؤسس دعوته على ما يخالف «الآخرين»!!؟.

ويخلص إلى القول: «إن المدرسة الكلامية لم يحالفها التوفيق لتأسيس منظومة عقلية كاملة ومنسجمة ومتقنة تكون قادرة على توفير الغطاء العقلي لكل الظواهر الدينية المتعلقة بأصول الدين»^(٢).

ويعزو الحيدري السبب الرئيسي إلى أن هؤلاء (المتكلمين) «تعاملوا مع الظواهر النقلية بنحو يرفض أي تفسير أو شرح أو نقد لها، مع أنها لا تفيد في كثير من الأحيان غير الظن، والظن لا يغني عن الحق شيئاً، خصوصاً ونحن نتكلم في المعارف المرتبطة بأصول الدين»^(٣).

وفي المقارنة بين المدرسة المشائية والمدرسة الكلامية، يجد الحيدري

(١) المرجع السابق، ص ٢٠٤.

وهذا يكشف عن أن السيد الحيدري ليس بصدد توجيه الكلام إلى المدرسة السنية - كما يقول الباحث - وإنما نظره أعم من ذلك، كما أشير إليه في المقالة. (المعد)

(٢) المرجع السابق، ص ٢١٣.

(٣) المرجع السابق، ص ٢١٤.

أنهما: يختلفان في المنطلق والوسيلة والهدف. أمّا المنطلق، فالاتجاه المشائي يؤمن بأن لا طريق للوصول إلى الحقائق واكتساب المعارف إلا بالمنهج والأسلوب التعقلي، بينما يرى الاتجاه الكلامي أن الطريق إلى ذلك هو الرجوع إلى الكتاب والسنة.

أمّا الوسيلة، فالاتجاه المشائي يرى أنه لا بدّ من اعتماد المقدمات البرهانية لإثبات الحقائق والمدعيات، خلافاً للاتجاه الكلامي فإنه يستعين بالمقدمات الجدلية للوصول إلى الغاية التي يروم تحقيقها.

وأمّا الهدف فإن الاتجاه المشائي يعتبر الأصل هي المقولات الفلسفية، ويبحث في ظواهر الشريعة، محاولاً تطبيقها على تلك القواعد والمقولات، فيما يقف الاتجاه الكلامي على النقيض من ذلك، حيث يعتبرون أن الأصل هي ظواهر الشريعة التي لا يجوز أن تمسّ بأي نحو من الأنحاء، وإنما يجب على العقل ومعطياته أن يطبق نفسه على تلك المدعيات.

وممّا يلاحظ على هذه المقارنة وما قبلها أنها تفتقد إلى التوثيق العلمي، فكلّ ما نسبته الحيدري إلى مدرسة السنة أو مدرسة المتكلمين لم يوثقه لمرجع أو مصدر معتبر عن أهل السنة أو المتكلمين، مما يفقد مقارنته قيمتها العلميّة أولاً، والأمر الآخر أن الحيدري ضحّى بعلم الكلام لصالح المدرسة المشائيّة نكايّة بمدرسة أهل السنة، وأغلب الظن أن الكثير من علماء المدرسة الإمامية لن يوافقوا الحيدري في عدم إنصاف علم الكلام لأسباب تراثيّة مذهبيّة.

وقد طرح السيّد الحيدري سؤالاً لا نعرف لماذا أقحمه في بحث مدرسة المتكلمين وهو: ما هو الفرق بين هذا الاتجاه واتجاه أهل الحديث الذين هم فريق كبير من علماء المسلمين؟^(١)

(١) المرجع السابق، ص ٢١٤.

فكان جوابه: لا يخفى أن مصطلح أهل الحديث قد يُطلق ويراد به أولئك الذين اعتمدوا الحديث (النبوي) ^(١) والرواية في مقام استنباط الفروع الدينية، ويقع قبالتهم أهل القياس ^(٢) مثلاً، وهذا خارج عن محلّ الكلام، وقد يطلق ويراد به الذين اعتمدوا النصّ الديني في مقام الاستدلال على «أصول الدين» في المقام الثاني من البحث، وبهذا يفترون عن المتكلمين حيث إنهم اعتمدوا النصّ الديني في المقامين معاً، وهذا بخلافه عند المتكلمين حيث لم يعتمدوا النصّ إلا في المقام الأول .

المدرسة العرفانية

ينقسم العرفان إلى قسمين، الأول هو العرفان النظري، وهو بصدد إعطاء رؤية كونية عن المحاور الأساسية في عالم الوجود، وهي «الله» و«الإنسان» و«العالم»، ولكن العارف يستند في تأسيس هذه الرؤية على المكاشفة ^(٤) والشهود .

ويسأل السيد الحيدري: لماذا عدل هؤلاء عن المنهج العقلي المشائي، أو النصّي (الكلامي) لاكتساب المعارف والحقائق والوقوف عليها؟ والجواب يأتي من كلام ابن عربي: «واعلم أن أهل الأفكار إذا بلغوا فيها الغاية القصوى أذاهم فكرهم إلى حال المقلد المصمم، فإنّ الأمر أكبر من أن

(١) هذه المقابلة لا تصحّ عند السيد كمال الحيدري، لأنه جعل المتكلمين من أهل النقل، والتقسيم الذي ينسب إليه الاختلاف هو بين أهل الأثر والنقل وأهل الرأي والعقل، أي بين أهل الحديث والمتكلمين، وبما أن المتكلمين عند الحيدري من أهل النقل، فهم وأهل الحديث سواء في حكمه.

(٢) مدخل إلى مناهج المعرفة عن الإسلاميين، السيد كمال الحيدري، مرجع سابق، ص ٢١٤.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٢١.

(٤) المرجع السابق، ص ٢٢٥.

يقف عليه الفكر ... فللعقول حدّ تقف عنده»^(١) .

والمؤلف إذ يذكر نقله من كلام ابن عربي، إلا أنه لا يرجع إلى كتب ابن عربي نفسه، وإنما ينقله من كتاب «جامع الأسرار» للسيد حيدر الأملي. والخلاصة أنّ العارف لا علاقة له بالفهم والعقل وإدراك المفاهيم والصّور، بل غايته التي يسعى للوصول إليها، هي مشاهدة جمال الحقّ وشهود حقائق هذا العلم على ما هي عليه .

أمّا القسم الثاني من العرفان فهو العرفان العملي: وهو الذي يتعهد تفسيره وبيان مقامات العارفين ودرجات السالكين إلى القرب الإلهي بقدم المجاهدة والتصفية والتزكية^(٢) .

المدرسة الإشراقية (عقلانية لا تتقاطع مع البيان والعرفان)

يلاحظ القارئ أن في هذا العنوان دفاعاً عن كلّ من يتّهم المدرسة الإشراقية بالعرفان، والغريب أن اسم الإشراق لا يفيد إلا العرفان، فكان هذا الاسم من الأضداد، فالاسم إشراقي والفعل عقلي، وهذا منهجٌ يقبّل الحقائق وغير علمي، فما الذي يمنع أن تكون هناك مدارس إسلامية من شتى الفرق والمذاهب عرفانية أو بيانية وأتباع هذه المدارس التراثية أو المذهبية أو الطائفة يرجحون الرؤى الفلسفية البرهانية والعقلية المنطقية؟

يعدّ شيخ الإشراق السهروردي زعيماً لهذه المدرسة في العصر الإسلامي، على خلاف في ما إذا كان هذا الاتجاه امتداداً للاتجاه الأفلاطوني في الفكر اليوناني أم لا؟^(٤)

(١) مدخل إلى مناهج المعرفة عن الإسلاميين، السيد كمال الحيدري، مرجع سابق، ص ٢٢٩.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٢٦.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٣٦.

(٤) المرجع السابق، ص ٢٣٩.

يقول السهروردي في التعريف بنهجه «وأما أنت إن أردت أن تكون عالماً إلهياً من دون أن تتعب وتداوم على الأمور المقربة إلى القدس، فقد حدثت نفسك بالمتنع أو شبيه المتنع، فإن طلبت واجتهدت لا تلبث زماناً طويلاً إلا ويأتيك البارقة النورانية وسترتقي إلى السكنية الإلهية الثابتة»^(١).

يقول السهروردي في «حكمة الإشراق»: «والحكماء كثيرة وهم على طبقات وهي هذه:

أحدها: حكيم إلهي متوغل في التأله عديم البحث.

ثانيها: حكيم بحاث عديم التأله.

ثالثها: حكيم إلهي في التأله والبحث...

إلى أن يقول: «وأجود الطلبة طالب التأله والبحث. وكتابتنا هذا لطالبي التأله والبحث»^(٢). وينقل السيد الحيدري شرح قطب الدين الشيرازي لهذه الطبقات فيقول: «إن الطبقة الأولى هم أكثر الأنبياء والأولياء من مشايخ التصوف كأبي يزيد البسطامي وسهل بن عبدالله التستري، ونظرائهم من أرباب الذوق دون البحث الحكمي.

وإن الطبقة الثانية هم عكس الأولى، وهم من المتقدمين كأكثر المشائين أتباع أرسطو ومن المتأخرين كالشيخين الفارابي وأبي علي وأتباعهما.

وإن الطبقة الثالثة هم أعز من الكبريت الأحمر ولا نعرف أحداً من المتقدمين موصوفاً بهذه الصفة، ولا من المتأخرين غير صاحب هذا الكتاب»^(٣).

(١) المرجع السابق، ص ٢٤٣.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٤٤.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٤٥.

وهذا النوع من الكلام عن الطبقات ليس كلاماً إسلامياً ولا علمياً، فكيف يوصف الأنبياء بالحكماء المتألهين وهم غير باحثين، فالأنبياء الصادقون الذين أنزلت عليهم الكتب من عند الله تعالى، لا يصح وصفهم بغير الباحثين، لأنهم في بحثهم عن الحقيقة وهم أنبياء لا يرقى إليهم أحد من أدعياء التأله والحكمة والبحث، فما الحاجة لمثل هذه الأقوال التي لا دليل عليها من عقل ولا شرع.

مدرسة الحكمة المتعالية (مشروع للتوفيق بين البرهان والقرآن والعرفان)

قبل الخوض في معرفة فلسفة الحكمة المتعالية، نجد أن العنوان الذي وضعه السيد الحيدري، عنوان خاطئ، إذ إن وضع القرآن الكريم في الوسط بين البرهان والعرفان، يوحي بأن القرآن دون البرهان وأعلى من العرفان، وكان الأحرى أن يكتب بأنه مشروع للتوفيق بين البرهان والكلام والعرفان، أو كما فعل محمد عابد الجابري في تقسيم الأنظمة المعرفية إلى بيان وعرهان وبرهان. ولعل الصواب هو ما ذكره المؤلف أنها محاولة للتوفيق بين العقل والكشف والشرع^(١)، بمعنى التوفيق بين الفكر العقلي والفكر الصوفي والفكر العقدي.

واضع هذه المدرسة صدر الدين الشيرازي (١٠٥٠هـ)، وهي في تقدير السيد الحيدري مرحلة أرقى مما سبق، أي أرقى من المدرسة المشائية والكلامية والإشراقية، بل موفقة بينها وشاملة عليها، وهذه في الغالب من باب الأمنيات، أو الرغبة عند المؤلف أن يقتنع القارئ بها، ولكنها محاولة مجانية للصواب، لأن كل محاولة توفيقية فاقدة للإبداع أولاً، وتحاول إرضاء جميع الأطراف على حساب الحقيقة ثانياً، وعاجزة أن تكون موقفاً فلسفياً متميزاً ثالثاً.

(١) المرجع السابق، ص ٢٦٢.

وإذا كانت محاولة الشيرازي هي محاولة جمع أفهام المسلمين للقرآن على مدرسة واحدة^(١)، فإنها محاولة غير علمية ولا عملية أيضاً، فلا يمكن جمع أفهام المسلمين للقرآن على فهم واحد إطلاقاً، بل الأصل هو تعدد الاجتهادات وتنوعها.

وانتهى السيد الحيدري بعد عرض آراء صدر الدين الشيرازي في فلسفته الحكمية المتعالية إلى القول: «وقد تبين أن المنهج الذي ابتكره الشيرازي لذلك هو إعطاء الأصالة والاستقلالية للبرهان والعرفان والقرآن على حدّ سواء. بنحو أدى إلى التوفيق والانسجام التامّ ما بين هذه المنابع، وهذا على العكس من المدارس والاتجاهات السابقة عليه، حيث وجدنا أن كلّ واحدة تختطّ لنفسها طريقاً معيّناً وتغفل عن الطرق والمنابع الأخرى، أو تتعرض لها بنحو من الشاهد والمؤيد».

وأنّ دعوته: «هي الدعوة إلى الجمع بين المشائية والإشراقية والإسلام»^(٤). وعند سؤال المؤلف عن مدرسة الشيرازي إن حققت النجاح في تأسيس منظومة فلسفية متقنة، فأجاب: «لا ريب أن النّجاح الذي حقّقه الشيرازي في هذا المجال كان كبيراً جداً بنحو لا يمكن أن يقاس إلى التجارب التي سبقته، وبالأخص في المدرسة الإشراقية، التي حاولت ذلك ولم توفّق له، مع أنّ عناصر الاتجاهين ومنابعهما كانت متقاربة بل مشتركة، وربما هو سرّ نجاح

(١) المرجع السابق، ص ٢٥٧ و ٢٥٨.

(٢) فهمّ التوفيق الإبداعي الذي هو ما تنشده البشرية للخلاص من الاختلافات والذي لا يستطيعه كلّ أحد أنه كمصالحة سياسية أو إرضاء كلّ بقبول بعض ما أتى به، أو على طريقة قریش عندما عرضت على الرسول ﷺ أن يعبد هو أصنامها عاماً وتعبد هي ربّه عاماً. ومن الواضح أنّ الأمر ليس كذلك لمن تدبّر في البحث الذي أورده السيد الحيدري في بيان خصائص هذه المدرسة. (المعدّ)

(٣ و ٤) المرجع السابق، ص ٢٧٦.

هذه المدرسة وتحولها إلى إطار فكريّ وفلسفيّ ظل سائداً لقرون متعددة إلى يومنا هذا. في هذا المقام من البحث تجلت عبقرية صدر المتألهين، حيث استطاع أن يحقق إنجازاً ضخماً على مستوى القواعد والمباني الفلسفية أدت إلى نظام عقلي جديد قائم على أسس برهانية يمكنها تفسير العالم الإمكانى وعلاقته بمبدئه المتعالي» .

إن فلسفة صدر الدين الشيرازي واضحة وضوح الشمس بأخذها بالإشراق والعرفان، ولذا فمهما قيل إنها تأخذ بالعقل والبرهان، فإنها تصنف على أنها مدرسة عرفانية إشراقية، وهذا حال الغزالي وابن عربي وابن سينا أيضاً، فكل ما رمى به الغزالي وابن عربي وابن سينا يمكن أن يرمى به صدر الدين الشيرازي، وفي تقديرنا أن للمدرسة الإمامية أهدافاً خاصة من التركيز على الجانب العقلي الفلسفي البرهاني لمدرسة صدر الدين الشيرازي وتعافل الجوانب الإشراقية والعرفانية، وذلك من أجل تراجع العرفان والإشراق منذ أوائل القرن الماضي في العالم الإسلامي كله، والمدرسة الإمامية تبحث عن مرجعية تراثية خاصة بها ومن تراثها، وكذلك إحداث التوازن داخل المدرسة الإمامية بعد أن طغى عليها الإشراق والعرفان، فقد ذهب الدراسات الفلسفية إلى أن الشيعة أول من تهرمس في الإسلام^(٢)، أي أول من أخذ بالعرفان والغنوصية والباطنية، والمؤلف الحيدري يحاول إضعاف هذه التهمة بتجاوز المدرسة الفلسفية الإمامية مرحلة السهروردي الإشراقي إلى مدرسة الحكمة

(١) المرجع السابق، ص ٢٧٧.

(٢) انظر كتاب: تكوين العقل العربي، الدكتور محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الخامسة، ١٩٩١م، ص ٢٠٠، وص ٢٢٥.

كان الكاتب المحترم قد ذكر قبل ذلك أن السيد الحيدري يوافق الدكتور الجابري بأن علم الكلام ليس من الأبحاث العقلية ولا الفلسفية ولا البرهانية... مضعفاً للجابري، والآن يعتمد في اتهامه للشيعة. (المعد)

قراءات في بعض آثاره وأفكاره ٣٧١

المتعالية على يد الشيرازي، أي أن الفلسفة الشيعية الإمامية استقرت على الحكمة المتعالية عموماً.

وحتى لا يبدو المؤلف مناصراً إلى الجانب الإشرافي والعرفاني الذي لا تنفيه مدرسة الحكمة المتعالية ذهب المؤلف لبحث الفوائد المترتبة على البحث الفلسفي وهي:

- ١ - تمييز الموجودات الحقيقية عن الموجودات الاعتبارية والوهمية.
- ٢ - معرفة العلة العالية للوجود وبالأخص العلة الأولى
- ٣ - إثبات مواضيع العلوم الأخرى
- ٤ - أن العلوم تحتاج إلى الفلسفة في إثبات أنها قطعية
- ٥ - الدفاع أمام الفلسفات الأخرى

وبصدد النقطة الأخيرة يقول المؤلف: «لقد غزا العالم الإسلامي - منذ سقطت الدولة الإسلامية صريعة بأيدي المستعمرين - سيل جارف من الثقافات الغربية القائمة على أسسهم الحضارية ومفاهيمهم عن الكون والحياة والمجتمع، فكانت تمد الاستعمار امتداداً فكرياً متواصلاً في معركته التي خاضها للإجهاز على الأمة وسرّاً أصالتها المتمثل في الإسلام...»

ومن الواضح أنه لم يكن للإسلام أن يقول كلمته من خلال الاقتصار على القرآن الكريم والأحاديث الواردة عن الرسول الأعظم وأئمة المسلمين عليهم السلام، ذلك لأن الغزو الثقافي الفكري الذي غزا العالم الإسلامي كان يستهدف أولاً القرآن العظيم لإسقاطه عن عين الاعتبار والاعتماد ... إلا أنه لم يكن هناك طريق لردّ تلك المذاهب المادية والفلسفات المنحرفة والملحدة إلا من خلال الاستدلال القائم على المنطق العقلي والقياس البرهاني، لأنه هو المقياس المشترك في التفكير البشري على مسرح التاريخ» .

(١) مدخل إلى مناهج المعرفة عن الإسلاميين، السيد كمال الحيدري، مرجع سابق، ص ٣٠٧.

وبذلك يظهر السيد الحيدري متبنيًا لدور جديد للفلسفة وهو الدفاع عن الإسلام والمسلمين، فقال: «وهذا ما وجدناه جليًا في المحاولات التي قام بها فلاسفتنا المعاصرون ونخصّ بالذكر منهم: الطباطبائي، والصدر، والمطهري، وجوادي آملّي وغيرهم من أعلام هذا الاتجاه الذين حاولوا أن يقفوا أمام ذلك الغزو الفكري من خلال المنهج العقلي الذي اتبعوه في مؤلفاتهم المختلفة»^(١).

المبحث الرابع: منهج الطباطبائي في تفسير القرآن

في هذه الدراسة يقدم المؤلف بكلمة المنهج: «مجموعة القواعد التي يقف عليها الإنسان للدخول إلى استنباط حقائق أو عقائد معينة»^(٢).

يرى المؤلف أن «الميزان في تفسير القرآن» للطباطبائي هو كتاب عقائدي، بيد أنه كتاب عقائدي منطلق من القرآن الكريم^(٣).

يذكر الحيدري أن في الفكر الإسلامي ثلاثة مناهج لدراسة العقيدة وهي:

«١ - المنهج العقلي، وهو المنهج المشائي الذي يستند إلى العقل ومعطياته في اكتشاف العقائد والتأسيس للرؤية الكونية.

٢- المنهج الكلامي أو النصي - إن صح التعبير - وهو منهج اعتمد النص نفسه بدلاً من أن يقف على مقدمات عقلية، وإن كان يوهم الآخرين بأنه منهجٌ عقليٌّ، باعتبار أنه سعى - وهو بصدد الوقوف أمام المنهج الفلسفي - لأن يستحدث مجموعة أسلحة عقلية كي يستطيع أن يقاوم بها المنهج العقلي. وإلا فهو منهجٌ نصيٌّ في مقام اكتشاف العقيدة، وإن كان عقلياً في مجال

(١) المرجع السابق، ص ٣٠٧.

(٢) المرجع السابق، ص ٣١١.

(٣) المرجع السابق، ص ٣١٤.

مناقشة الآخرين، وبالأخص في مضمار مناقشة المنهج الفلسفي العقلي.

٣ - المنهج العرفاني الكشفي الذي يعتمد تزكية الباطن للوصول إلى حقائق الوجود

٤ - وعندنا منهج آخر هو الذي حاول أن يؤسس له ويشيد قواعده شيخ الإشراق السهروردي، وتبعه على ذلك صدر المتألهين الشيرازي في «الحكمة المتعالية». وجوهر هذا المنهج أن يستفيد من معطيات البرهان والقرآن والعرفان والمكاشفة للوصول إلى رؤية كونية متكاملة^(١).

ينتهي المؤلف الحيدري إلى أن المنهج الأخير هو منهج الطباطبائي وهو منهج الخميني وتلاميذه، وبذلك يمكن القول بأنه منهج المدرسة الشيعية الإمامية المتبني، بينما لم يذكر من هم أصحاب المنهج الأول، المنهج العقلي المشائي، وفي الغالب أنه لا يمثله أحد، والهدف من ذكره، سحب العقل من منهج المتكلمين، الذين ذكرهم في المنهج الثاني، وبذلك يحكم المؤلف الحيدري بأن منهج المتكلمين وهو منهج من يوصفون بأهل السنة والجماعة^(٢) بما فيهم مدرسة المعتزلة وأهل الحديث، ليسوا من أصحاب المنهج العقلي، وهم إذا استعملوا المنهج العقلي، فإنهم يستعملونه في الرد على الآخرين، ولعل المقصود خصومهم.

بينما المنهج الرابع الذي اختاره منهجاً مستقلاً عن المناهج الثلاثة السابقة، فهو منهج من «يستفيدون من معطيات العقل والكشف ليحضروا بين يدي القرآن، ولينهلوا من عطاياه. بمعنى أن الأصل عندهم هو النص القرآني ولكن يتم الدخول إليه بخلفية المعطيات العقلية والعرفانية. أي أن هؤلاء يمثلون

(١) المرجع السابق، ص ٣١٦.

(٢) لم يجعل السيد الحيدري هذا المنهج مختصاً بأهل السنة والجماعة، وإنما ذكر ذلك لعموم المنهج الكلامي، كما هو واضح لمن راجع البحث في الكتاب. (المعدّ)

بين يدي القرآن ليستمعوا إليه برؤية عقلية عرفانية»^(١).

وفي تقدير المؤلف أن هذا هو منهج السيد الطباطبائي رحمته، الذي يصف منهجه فيقول: «وسنضع ما تيسر لنا بعون الله سبحانه من الكلام على هذه الطريقة في البحث عن الآيات الشريفة في ضمن بيانات، قد اجتنبنا فيها عن أن نركن إلى حجة نظرية فلسفية أو إلى فرضية علمية، أو إلى مكاشفة علمية»^(٢).

ويقول المؤلف: «في هذا الضوء يميز السيد الطباطبائي بين حركتين أو مسارين، فالذي يجعل العقل أو النقل بكل معطياتهما ونتائجهما مبنى وميزاناً فهذا هو المنهج التطبيقي. أما الذي يجعل القرآن هو الذي يجيب أولاً وقبل كل شيء، ولكن بإرشاد من العقل والنقل، فهذا هو المنهج التفسيري، بهذا أيضاً يتضح أمران:

الأول: لا يصح أن ينسب تفسير الميزان إلى التفاسير الفلسفية كما هو شائع لدى شرائح عديدة، فهو يفصل البحوث الفلسفية عن البحث التفسيري بعناوين مستقلة، ولا يدمج الاثنين في تركيب واحد، لأن للبحث الفلسفي اتجاهاً يمشي به، وللبحث التفسيري منهج آخر يمشي به.

الثاني: الأخرى أن يقال عن السيد الطباطبائي أنه يستخدم المنهج العقلي في معارف القرآن ذات الصلة بموضوع العقل وحدوده، لكن بالمعنى الذي ينه عن أن العقل بمنزلة المصباح الذي يرشد ولا يؤسس مستقلاً في مقابل القرآن»^(٣).

وقد تحدث المؤلف عن نظرية حقّ التوحيد فقال ناقلاً عن تفسير

(١) المرجع السابق، ص ٣١٧.

(٢) المرجع السابق، ص ٣١٩، وعزاه إلى: الميزان في تفسير القرآن: ١٢/١.

(٣) المرجع السابق، ص ٣٢٨.

الطباطبائي: «وقد أثبت القرآن أن أهمّ حقوق الإنسانية هو التوحيد والقوانين الدينية المبنية عليه»^(١).

ثم قال المؤلف الحيدري: «إذا أردنا أن نؤسس نظرية حقوق الإنسان في الإسلام فلا بدّ أن نجعل المحور فيها حقّ التوحيد، وكلّ حقّ يتعارض مع هذا الحقّ يسقط ولا قيمة له»^(٢).

البحث الخامس: خصائص عامّة في فكر الشهيد محمد باقر الصدر

الخصوصية الأولى: في مجال نظرية المعرفة

يرى المؤلف أن من السمات البارزة التي تميزت بها مدرسة السيد محمد باقر الصدر إبداعاته الأساسية في مجال المعرفة الإنسانية، ويعني به «تناول مصادر المعرفة ومنافعها الأساسية بالبحث والدرس، ومحاولة استكشاف الركائز الأولية للكيان الفكري الجبار الذي تملكه البشرية، والإجابة بذلك عن هذا التساؤل: كيف نشأت المعرفة عند الإنسان، وكيف تكونت حياته العقلية بكلّ ما تزخر به من أفكار ومفاهيم، وما هو المصدر الذي يمدّ الإنسان بذلك الفكر والإدراك»^(٣).

ويقول: «المتتبع للأبحاث الأصولية يعلم جيداً بأن الأصوليين وان لم يعنونوا البحث عن نظرية المعرفة تحت عنوان مستقلّ إلا أن البحث الأصولي امتد إلى هذا المجال الأساسي بشكل عميق وواسع ومن أهمّ مظاهره هو ما نجد في «الصراع الشديد بين الأخباريين والمجتهدين الذي كان ولا يزال يتمخض عن أفكار جديدة في هذا الحقل»^(٤).

(١) المرجع السابق، ص ٣٤٣. وعزاه إلى: تفسير الميزان: ٧١/٢.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٢٩.

(٣) المرجع السابق، ص ٣٤٩. فلسفتنا، ص ٥٧.

(٤) المرجع السابق، ص ٣٤٩. وعزاه لكتاب المعالم الجديدة للأصول، محمد باقر الصدر، ص ٩٦.

وقال في «الأسس المنطقية»: «إن المعارف القبلية كيف يمكن أن تنشأ منها معارف جديدة؟ وكيف يمكننا أن نستنتج من القضايا التي تشكل الأساس الأول للمعرفة قضايا أخرى وهكذا حتى يتكامل البناء؟ وفي هذه النقطة يختلف المذهب العقلي عن المذهب الذاتي اختلافاً أساسياً. فالمذهب العقلي لا يعترف إلا بطريقة واحدة لنمو المعرفة وهي طريقة التوالد الموضوعي، بينما يرى المذهب الذاتي أن في الفكر طريقتين لنمو المعرفة إحداهما التوالد الموضوعي، والأخرى التوالد الذاتي، ويعتقد المذهب الذاتي بأن الجزء الأكبر من معرفتنا بالإمكان تفسيره على أساس التوالد الذاتي»^(١).

ويتحدث السيد الحيدري عن كتابه: «المذهب الذاتي في نظرية المعرفة» الذي استخلصه من فكر محمد باقر الصدر، ومن أهم نتائجه معطيات البحث العقدي، حيث يذكر قول السيد الصدر: «إن هذه الدراسة تبرهن على حقيقة في غاية الأهمية من الناحية العقائدية، وهي الهدف الحقيقي الذي توخينا تحقيقه عن طريق تلك الدراسة، وهذه الحقيقة هي أن الأسس المنطقية التي تقوم عليها كل الاستدلالات العلمية المستمدة من الملاحظة والتجربة هي نفس الأسس المنطقية التي يقوم عليها الاستدلال على إثبات الصانع المدبر لهذا العالم من طريق ما يتصف به العالم من مظاهر الحكمة والتدبير، فإن هذا الاستدلال - كأى استدلال علمي آخر - استقرائي بطبيعته وتطبيق للطريقة العامة التي حددناها للدليل الاستقرائي في كلتا مرحلتيه.

فالإنسان بين أمرين ، فهو إما أن يرفض الاستدلال العلمي ككل، وإما أن يقبل الاستدلال العلمي ويعطي للاستدلال الاستقرائي على إثبات الصانع نفس القيمة التي يمنحها للاستدلال العلمي.

(١) المرجع السابق، ص ٣٦٠. و الأسس المنطقية للاستقراء، ص ١٣٤.

وهكذا نبرهن أن العلم والإيمان مرتبطان في أساسهما المنطقي الاستقرائي ولا يمكن - من وجهة النظر المنطقية للاستقراء - الفصل بينهما» .

خاتمة

يبدو أن الفكر الإسلامي المعاصر لا يزال أسيراً لسياجته التاريخية، وعلى الرغم من بروز تيارات فكرية إسلامية تجديدية حققت تقدماً في تفهم الإسلام فكراً وممارسةً وعملت على وصل التراث بالحدثة، وآمنت بقدرة الإسلام على التجدد الإسلامي على الاستطرد والتطور وفق استراتيجيات مبتكرة، وآليات متجددة في قراءة النص والواقع إلا أن الكثير من القراءات الإسلامية المعاصرة تحكمها إرادة الاعتقاد وليس إرادة المعرفة، فالأيديولوجيا تهيمن على مجمل قراءة الأستاذ السيد العلامة الحيدري في كتابه «مدخل إلى مناهج المعرفة عند الإسلاميين»، وبغض النظر عن كون دراسة المؤلف اقتصرت على دراسة مناهج المعرفة عند الشيعة الإمامية، رغم أنه عمم التسمية، وكان الأولى به تسمية الكتاب بمناهج المعرفة عند الشيعة الإمامية. كما أن الكتاب ليس دراسة موضوعية لمدارس المعرفة الإسلامية، وإنما محاكمة لمدارس معرفية متخيلة لترجيح واحدة منها، وهي فلسفة الحكمة المتعالية، وهو انحياز ينزع صفة البحث والموضوعية عن الكاتب؛ فالسيد كمال الحيدري دارسٌ وباحثٌ وناشرٌ في مذهبه الشيعي التراثي بجد ونشاط، ويتمتع بروح انتماء عالية للمذهب وأفكاره الفلسفية، بل هو يصنّف نفسه من دعاة الاتجاه العقلي والفلسفي المعاصر في المذهب الشيعي.

(١) المرجع السابق، ص ٣٦٩. و الأسس المنطقية للاستقراء: ص ٥٠٧.

(٤)

قراءة في كتاب
التفقه في الدين

* حوار مع السيد كمال الحيدري

د . طلال الحسن

* أجرى الحوار الإعلامي الفاضل الأستاذ عباس الباقري.

تمهيد

لم تكن الحاجة للشريعة وليدة حالة اضطرارية، وإنما هي حاجة جوهرية تدخل في رسم مسيرة الإنسان وتحديد مصيره، لأنها جاءت لتنظيم حياته المادية «المعاملات» والروحية «العبادات والأخلاق والعرفان» والفكرية «العقائد»، لتنتفح عليه نافذة الغيب مشرقة، وهذا كله يستدعي منّا الانفتاح بعمق على هذه المعالم والمعارف.

ومن هنا جاء هذا الكتاب ليؤكد هذه الحقيقة من خلال إبراز أهميّة «التفقه في الدين» في حياة المسلم، مع حرصه الأكيد على بيان ملامح جملة من المسائل المفصلية شبه المفقودة أو نادرة الوجود حتى في كتبنا المنهجية، وإذا ما وُجدت فإنّها تُطرح بصورة ضبابية ومغيبّة في جملة من الألفاظ العقيمة والمركبة التي يصعب أحياناً حتى على المثقّف فهمها فضلاً عن العامي المحض.

ولعلّ من أبرز تلك المسائل مسألة التقليد في المسائل العقدية، ومشكلات قراءة النصّ الديني، والتركيز على لابديّة وجود المنهج الصحيح القائم على مجموعة من الضوابط والقواعد لكلّ علم، وغيرها من المسائل المفصلية، هذا فضلاً عن معالجته لعناوين أخرى لا تقلّ أهميّة عمّا تقدّم؛ من قبيل مفهوم الأعلمية، وبيان وسائل التفقه العام، وغيرها من المسائل الحيوية التي غُولجت بمقدار ما سمح به الحوار ومساحة هذا الكتاب.

معنى التفقه وأهميته

س: عُرف عن المدارس الفكرية غير الإسلامية اهتمامها البالغ بحرية الإنسان وحقه في التعبير عن الرأي، من هنا نجد أنّ النصوص الدينية في الإسلام اهتمت كثيراً وحثت على ضرورة التفقه والعلم والتدبر.

انطلاقاً من هذه المقدمة نود الوصول إلى سؤالنا الأساسي وهو: ما هو معنى التفقه في الدين؟ وما هي أهميته؟.

ج: هذا محور حيوي وأساسي و يمثل جزءاً مهماً من حياة الإنسان المسلم منذ أن يبلغ مرحلة التكليف، بل قبل ذلك أيضاً؛ حيث توجد مجموعة من الأحكام المرتبطة بالصبي المُميّز فضلاً عن تلك الأحكام المتوجّهة إلى الأبوين وهذه نقطة مهمّة جداً.

وعليه فمسألة التفقه في الدين تلازم الفرد المسلم منذ أن يلتفت إلى نفسه، ويُميّز ما هو؟ وما هو مصيره؟ وما هي تكاليفه؟ وماذا عليه أن يفعل؟ ولذا فإنّ هذا المحور أساسي، والسؤال عنه والبحث فيه كاشف عن التفقه في الدين، فلو كان الإنسان بعيداً عن أجواء التدين لما سأل أو طلب الحديث عن قضية التفقه في الدين

في آية التفقه الدالة على المحور المبحوث عنه بالدلالة المطابقية وهي قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَآفَّةً فَلَوْلَا نَفَرْنَا مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَنفَقَهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ (التوبة: ١٢٢)، يُمكن الخلوص إلى أنّ الآية الكريمة توجب التفقه في الدين - إمّا على جميع الناس أو على طائفة منهم - وهذا واضح حيث تقول: ﴿لِيَنفَقَهُوا فِي الدِّينِ﴾.

وبعد تعيين ذلك الوجوب - العيني أو الكفائي - ترسم لنا الآية الكريمة وظيفة المتفقه في الدين مستعملة لام الأمر؛ ﴿وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ﴾ حيث تردف التفقه بالإنذار، وبهذا يتضح أنّ الهدف لا ينحصر بالتفقه فقط.

ثم تقول الآية الكريمة: ﴿لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ وهذا بيان لوظيفة المستمع. وأما الروايات فهي أشدّ تأكيداً وأوضح دلالة على ذلك، منها ما روي عن الإمام الصادق عليه السلام: «تفقهوا في الدين فإنه من لم يتفقه منكم في الدين فهو أعرابي»^(١). ومفردة الأعرابي لا يُراد منها الذمّ، وإنما بيان واقع وحقيقة من الحقائق وهي أنّ الذين يسكنون البوادي ويتعدون عن مراكز العلم والحضارة والمدينة لا يمكنهم الوقوف على الحقائق التي يحتاجها كل إنسان، وعدم اطلاعهم هذا سوف تترتب عليه نتائج عقائدية وعملية في الدنيا والآخرة فتؤثر في سلوكهم ومستواهم المعيشي.

ومن الواضح بأنّ الإنسان غير المتفقه لا يكون مورداً لعناية الله تعالى ولا قيمة لأعماله، فإن «العامل على غير بصيرة كالسائر على غير الطريق لا يزيده سرعة السير إلا بُعداً»^(٢)، فمثل هذا الإنسان لا يعرف ما يُقربه من مرضاة الله تعالى وما يُبعده، ومن كان كذلك فإنّ الله تعالى لا يزكّي له عملاً.

عن المفضل بن عمر قال: «سمعت الإمام الصادق عليه السلام يقول: عليكم بالتفقه بالدين ولا تكونوا أعراباً، فإنه من لم يتفقه في دين الله لم ينظر الله إليه يوم القيامة ولم يُزكّ له عملاً»^(٣).

وهناك روايات أخرى أشدّ من ذلك تُعالج موضوع التفقه في الدين مروية عن الإمام الصادق عليه السلام أيضاً، من قبيل: «ليت الشياطين على رؤوس أصحابي حتى يتفقهوا»^(٤).

(١) الأصول من الكافي، مصدر سابق: ج ١ ص ٣١ ح ٦.

(٢) المصدر السابق: ج ١ ص ٤٣ ح ١ باب: من عمل بغير علم.

(٣) المصدر السابق: ج ١ ص ٣١ ح ٧.

(٤) المحاسن، أحمد بن محمد بن خالد البرقي، تحقيق السيد جلال الدين الحسيني، دار الكتب

الإسلامية، قم: ج ١ ص ٢٢٩.

والمهمّ في ذلك كلّهُ هو أنّ الإنسان عندما يقرأ ذلك يقع في حيرة متسائلاً عن سرّ عدم الالتفات إلى هذا العنوان أو المحور مع أنّه ليس عنواناً مستحدثاً أو مستنبطاً، وإنّما هو عنوان قرآنيّ روائيّ حتى على مستوى الاصطلاح.

وخلاصة القول هو أنّنا نجد في الآية المباركة من سورة التوبة والروايات المتقدّمة وفي عشرات بل مئات الروايات الأخرى أنّ هنالك تركيزاً خاصاً على عنوان التفقه في الدين.

وأما ما هو المراد من التفقه في الدين، فإنه ينبغي لنا معرفة ما هو المراد من التفقه، وما هو المراد من الدين.

فالفقه (هو التوصل إلى علم غائب بعلم شاهد، فهو أخصّ من العلم) ^(١)، والفقه قد أخذت فيه جنبه الجهد والاكْتِسَاب أمّا العلم فهو أعمّ من ذلك.

وما ورد في النصوص الدينية هو بصيغة «ليتفقّوها» والتي تعني بذل الجهد المضاعف، وهنا نودّ الإشارة إلى قاعدة لغوية مفادها هو أنّ «كثرة المباني تدلّ على كثرة المعاني»، فعندما يأتي حرف إضافي يدلّ على التفعّل مثل حرف «التاء» فهذا يعني أنّه قد أخذ معنى إضافي فيه جنبه جهد وتكلف وتعب وإلاّ لزم اللغو من تلك الإضافة خصوصاً في النصوص القرآنية التي نعتقد أنّها بحروفها وكلماتها وجملها كافّة هي نفسها النازلة على قلب النبي الخاتم ﷺ، فالنصوص الدينية تستعمل هذه الصيغة الدالّة على بذل الجهد الإضافي بخلاف العلم فهو أعمّ من ذلك - وقد عرفنا ذلك - ولذا عبر صاحب المفردات عن الفقه بأنّه أخصّ من العلم، وقد يُعبّر عن الفقه بأنّه: العلم بأحكام الشريعة ^(٢)، ولكننا بصدد الوصول إلى معنى التفقه المقيّد بالدين،

(١) مفردات ألفاظ القرآن، مصدر سابق: ص ٦٤٢، مادة «فقه».

(٢) المصدر نفسه.

فالنصوص المتقدمة لم تذكر التفقه فقط وإنما قالت: التفقه في الدين.

إن قضية تحديد الاصطلاح قضية مهمة جداً، وهذا ما يدعو إلى التفكير جدياً في قيام علم مهمته دراسة المصطلح في الأجواء الخاصة به وإلا فإن كثيراً من الاشتباهات والخلط والمغالطات والاختلافات ناشئة من نحو فهم الاصطلاح، فمراعاة الاصطلاح وحدوده يُقربنا كثيراً مما نريد الوصول إليه، وهو فهم التفقه في الدين.

والآن لنعد إلى كلمات الراغب في «مفرداته» حيث يقول: «يقال: فقه الرجل فقاهاة إذا صار فقيهاً، وفقهه أي: فهمه، وتفقه: إذا طلبه فتخصّص به»^(١).

فالتفقه يعني بذل جهد مضاعف بالاستعانة بأشياء حاضرة للوصول إلى أشياء غائبة وأنه يؤدي بدوره إلى وجود حالة من التخصص في العلم الذي حصل عليه.

أما مصطلح الدين - وهو مصطلح قرآني أيضاً - فقد ورد في عشرات النصوص القرآنية، منها: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ (آل عمران: ١٩). وفي هذه الآية سؤال يطرح نفسه وهو: أيراد من الدين هنا الإسلام الاصطلاحي فيكون في قبال الشرائع الأخرى، أم يُراد منه الإسلام بمعناه العام - أي التسليم إلى الله تعالى - فتدخل جميع الشرائع السماوية الأخرى؟

وأيضاً: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَسِرِينَ﴾ (آل عمران: ٨٥)، وغيرها من الآيات الكريمة التي أكدت أنّ الإسلام هو الدين وأنّ الدين هو الإسلام. فما هو المراد من الدين؟

عند مراجعة المعنى اللغوي نجد معاني متعددة للدين، منها الطاعة

(١) مفردات ألفاظ القرآن، مصدر سابق: ص ٦٤٢.

والجزاء^(١)، وهذا المعنى اللغوي لم يقصده القرآن الكريم محضاً عندما استعمل مفردة الدين وإنما قصد به معنى آخر ذكره جملة من المفسرين، وهو أنّ الدين - إجمالاً - هو الطريقة في الحياة أو المنهج الذي يُوصل الإنسان إلى سعادته الدنيوية بما يُناسب الكمال الأخروي.

فالقيد الأوّل هو أنّه منهج في الحياة بجميع أبعادها الاعتقادية والأخلاقية والسلوكية، وبمختلف مجالات السلوك سواء كانت فردية أم اجتماعية أم دولية ونحو ذلك في ما يتعلّق بعلاقاته بالطبيعة وغيرها.

ولذا فنحن نعتقد أنّه لا تُوجد ملّة إلاّ ولها دين، فحتى الملاحدة لهم دين وهو دين الجاهلية بحسب التعبير القرآني.

وعليه فإذا كان الدين منهجاً في الحياة فما هو الغرض من هذا المنهج؟

والجواب: هو أنّ الإنسان بفطرته يبحث عن كماله وسعادته، ومن الواضح أنّ أيّ إنسان يصنع لنفسه منهجاً فإنّه يُريد من خلاله الوصول إلى سعادته ولذّته وكمال، وهذه السعادة هي الحقيقة التي يبتغيها الجميع.

نعم، هنالك من يقع في اشتباه جسيم حين يعتقد أنّ سعادته وكمال محصوران في الدنيا فقط، مع أنّ القرآن الكريم يؤكّد لنا حقيقة أخرى وهي أنّ سعادة الإنسان ولذّته الحقيقية لا تكون إلاّ إذا كانت منسجمة تماماً مع الكمال الأخروي لأنّ الحياة الأخروية هي دار القرار والبقاء، وأنّ الحياة الدنيا هي دار الممرّ ودار التزاحم والفناء، وهي أدنى ما خلقه الله تعالى من نشآت خلقه. وفي ضوء ذلك يتّضح لنا أنّ الدين هو منهج وطريقة في الحياة الدنيا لكسب السعادة الحقيقية التي تتناسب مع الكمال الأخروي، وبذلك نكون قد عرفنا مجمل حقيقة الدين.

(١) مفردات ألفاظ القرآن، مصدر سابق: ص ٣٢٣، مادة دين.

تحديد دائرة التفقه

س: نريد توضيحاً للاصطلاح الراجح في الأوساط العلمية - الحوزوية - بالنسبة للتفقه، فهل هو معرفة الأحكام الشرعية بواسطة العملية الاستنباطية؟ وكيف ترَوْن أنتم ذلك؟.

ج: نعم، هذا هو الموجود في الحوزات العلمية، فعندما يُقال: فقيه، فإنه يُراد منه المتخصِّص في بيان الأحكام الشرعية عن أدلتها التفصيلية، وقد اتضح لنا أنّ هذا المعنى هو غير المعنى القرآني والروائي، فإنّ النصوص الشرعية تقول: التفقه في الدين.

وقد عرفنا أنّ الدين هو مجموعة من الأمور الاعتقادية ومجموعة من الأمور العملية، وهذا المعنى لا ينطبق عليه الاصطلاح الراجح للفقه، فإنّ ما ذكره هو خاصّ بل أخصّ من الخاص، وإنّ دائرته ضيّقة جداً، نظراً لاقتصاره على بعض الأمور العملية - أعني الأحكام الشرعية - دون البعض الآخر - أعني الأمور الأخلاقية - هذا فضلاً عن عدم شموله للأمور الاعتقادية. فهو - عندهم - يُطلق على خصوص الأحكام الشرعية من حلال وحرام و....

فالاصطلاح الراجح في أوساطنا العلمية - الحوزوية - يُراد به خصوص الأحكام الشرعية بخلاف ما نفهمه من النصوص الشرعية القرآنية والروائية، فهو أوسع بكثير حيث يضمّ بقية الأمور العملية فضلاً عن الأمور الاعتقادية.

وهذا يعني أن يكون لدينا فقيه في العقائد كما هو الحال في الفروع، ولذلك نجد جملة من الأعلام يُعبرون بالفقه الأكبر - وهو العقائد - والفقه الأصغر - وهو الفروع - ، وهذا يعني أنّهم يرون أنّ العالم والمتخصِّص بالعقائد هو فقيه أيضاً.

ومن هنا يتّضح لنا أنّ كلّ من يُريد أن يكون وريثاً للأنبياء «العلماء ورثة

الأنبياء»^(١) أو من أمناء الرُّسل «الفقهاء أمناء الرسل»^(٢) فإنَّه بطبيعة الحال لا يكون كذلك (أي وريثاً أو أميناً) بمجرد التخصص في مجال الأحكام الشرعية. نعم هو يكون ممثلاً عن الرسول ﷺ في البعد الذي تخصص فيه.

وعلى أيِّ حال، فقد ثبت لدينا أنَّ الاصطلاح الرَّائج للفقهِ هو اصطلاح مستحدث، ومن الجدير بالذكر هو أنَّ جملة من الأعلام كالإمام الغزالي والشيخ البهائي قد أشارا إلى أنَّ هذا الاصطلاح أو المعنى المتعارف للفقهِ هو معنى مُستحدث وأنه كان للفقهِ معنى آخر غير هذا المعنى، فالغزالي يرى أنَّ اسم الفقهِ كان في العصر الأوَّل اسماً لعلم الآخرة ومعرفة دقائق آفات النفوس ومُفسدات الأعمال وقوَّة الإحاطة بحقارة الدنيا وشدة التطلع إلى نعيم الآخرة واستيلاء الخوف على القلب^(٣)، مُستدلاً بآية الإنذار المتقدِّمة الذكر.

ولذلك ينبغي أن يُعلم بأن الرِّسائل العملية لا تُمثِّل كلَّ الدين، لأنَّ الأحكام الشرعية جزء من الدين وليست كله، فما أمر به الفرد المسلم من التفقُّه ليس هو خصوص الرسالة العملية، وإنما لابدَّ أن تكون له ثقافة عامَّة عن الأمور التي يجب أن يعتقد بها والأمور التي يجب أن يتخلَّق بها ونحو ذلك ممَّا يحتاج إليه.

علماً بأن هنالك فرقاً جوهرياً آخر بين المنهج المتبع في الشريعة وبين المنهج المتبع في العقيدة، ففي الأمور العملية يُوجد منهج متبع في تحقيق واستنباط الحكم الشرعي، وهو علم أصول الفقهِ الذي يضمُّ مجموعة قواعد بعضها مرتبط بالألفاظ وبعضها الآخر مرتبط بالظواهر وبعضها الآخر مرتبط

(١) الأصول من الكافي، مصدر سابق: ج ١ ص ٣٢ ح ٢.

(٢) المصدر السابق: ج ١ ص ٤٦ ح ٥.

(٣) راجع المحبَّة البيضاء في تهذيب الأحياء للمحقِّق والمحدث المولى محسن (الفيض الكاشاني)، تعليق علي أكبر غفاري: ج ١ ص ٨١ مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الرابعة، قم.

بأمور عقلية، وإلى غير ذلك ممّا هو مذكور في مصنّفات علم الأصول.
ولكننا عندما نأتي إلى الأمور الاعتقادية فإنّه لا يكفي فيها ذلك، وإنما لابدّ أن نكون على علم ويقين من أمرنا، وهنالك جملة من الآيات والروايات فضلاً عن الأبحاث العقلية نجدها تصرّح بضرورة حصول العلم، كما في قوله تعالى: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ (محمد: ١٩)، ومن الواضح أنّ الظنّ ليس علماً، وهذا هو البعد الايجابي الداعي إلى تحصيل العلم، وأمّا البعد السلبي فهو أننا نجد تركيزاً قرآنياً على عدم الركون إلى الظنّ ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ (يونس: ٣٦)، وأيضاً: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ (الإسراء: ٣٦)، فلا ينبغي للإنسان أن يتبع الظنّ.

إنّ عدم اعتماد الظنّ في الأمور الاعتقادية أمر متفق عليه بين العلماء وأنّ مجاله ينحصر في الأمور العملية فقط، هذا أولاً، وثانياً: إنّ الأمور الاعتقادية المطلوب فيها هو عقد القلب وهذا لا ينسجم - بل وغير ممكن - مع وجود الشكّ واحتمال الخلاف .

ضرورة تأسيس علم أصول العقائد وعلم أصول التفسير

في ضوء ما تقدّم سوف ننتهي إلى نتيجة مهمّة - أعتقد بها وأدعو جميع أهل الاختصاص إلى تحقيقها - وهي كما أنّنا في عملية الاستنباط في الفقه المصطلح والمستحدث قد احتجنا إلى تأسيس علم يشتمل على مجموعة قواعد وضوابط تحدّد لنا عملية الاستنباط في مجال الأمور العملية ويُسمّى هذا العلم بعلم أصول الفقه، فكذلك نحتاج إلى علم يشتمل على مجموعة قواعد وضوابط تحدّد لنا العملية الاستنباطية في الأمور الاعتقادية، وليكن اسم هذا العلم هو علم أصول العقائد مقارنة بعلم أصول الفقه. بل يمكن أيضاً - وهذه نتيجة أخرى ومهمّة أيضاً - الاستفادة من بعض قواعد علم أصول الفقه في علم أصول العقائد. علماً أنّي لا أخصّ بذلك الأمور الاعتقادية فقط

وإنما أُطلق الدعوة لتشمل التفسير أيضاً، حيث أَدْعُو إلى تأسيس علم أصول التفسير، فإنه لا ينبغي لكل من عرف اللغة العربية وكانت لديه معلومات عامة أن يكتب لنا تفسيراً، وإنما لابد من وجود قواعد وضوابط تُجمع ضمن علم وتُعمد في عملية التفسير، فإذا كان كلام المعصوم عليه السلام في الأمور العملية قد احتاج إلى تأسيس علم أصول الفقه فهل من المعقول أن يكون كلام الله تعالى وهو شامل لكل أمور الدين غير محتاج إلى علم يُعَيِّن لنا أصول التفسير؟! لا شك أنه محتاج إلى ذلك، وكذلك الحال بالنسبة إلى الأخلاق.

ومن المؤسف جداً هو أننا في الوقت الذي نلمس فيه عناية واهتماماً كبيراً بالأحكام الشرعية لا نلمس تلك العناية والاهتمام بالعلوم الأخرى، كالعقائد والتفسير والأخلاق، حيث تُركت دون أن يُؤسَّس لأي منها علم تُجمع فيه القواعد والضوابط التي يحتاجها المتخصص في العملية الاستنباطية في هذه المعارف الإسلامية على غرار ما صنعه الفقهاء حيث أسَّسوا علم أصول الفقه.

فإذا ما أراد الباحث والمحقق أن يعرف الإجابة الصحيحة على مسائل من قبيل: هل الله تعالى فعله فعل العادل، أو لا؟ وهل النبيّ معصوم أو لا؟ وهل أحكام النشأة الأخرى كأحكام نشأة الدنيا أو لا؟ وغير ذلك من المسائل العقائدية، فكيف يمكن أن يحقق في ذلك دون أن تكون لديه مجموعة قواعد وضوابط تساعده في الوصول إلى النتائج؟

التفقه العام والتفقه الخاص

س: بينتم لنا أن عملية التفقه التي حثَّ عليها الشارع المقدَّس عامة وشاملة لجميع معارف الدين الأخرى، فهي أعم من عملية التفقه بحسب الاصطلاح الراجح في الحوزات العلمية، فذلك الحثُّ على التفقه أموجه إلى عامة المكلفين أم إلى طائفة خاصة؟ وهل يُوجد تفقه عام تدعى له الأمة

جمعاء وتفقه خاص تُدعى له طائفة خاصّة؟.

ج: لا بدّ أن نسأل أولاً عن المراد من التفقه الخاص والتفقه العام، فإنّ هذين الاصطلاحين بحاجة إلى توضيح لهما.

وسوف نحاول الوقوف عند هذه القضية وتوضيحها من خلال بعض الأمثلة، ولناخذ مثلاً من المعارف التجريبية من قبيل الطبّ والصحة ومجال التغذية، ففي هذه المجالات ينقسم الناس إلى أقسام ثلاثة، قسم لا يعرفون مجال الطبّ، وأين يُستفاد منه، وما هي الصحة، وكيف يحافظ على صحته ونظافته، فهو جاهل بنحو عامّ وبنحو خاص.

وقسم نجده متخصصاً في مجاله، فهناك من هو متخصصّ بسلامة الإنسان البدنية، وآخر بسلامة الإنسان النفسية، وآخر في مجال التغذية حيث يبيّن للإنسان ماذا ينبغي له أن يأكل وماذا ينبغي له أن لا يأكل.

وقسم ثالث بين بين، لا هم من الجاهلين تماماً ولا هم من المتخصصين، فهم يمتلكون ثقافة عن تلك المعارف التجريبية، ثقافة عن الطبّ والصحة والتغذية، وكيفية حفظ البدن، دون أن يصلوا إلى درجة التخصص، فإذا أصابهم مرض فإنهم لا يُعالجون أنفسهم بأنفسهم وإنما يذهبون إلى أهل الاختصاص، نعم هم يُراعون مجموعة من الضوابط في حياتهم اليومية نتيجة امتلاكهم تلك الثقافة العامّة ولكنهم في الموارد التي يُحتاج فيها إلى تخصصّ يرجعون إلى أهل التخصص، بل إنّ ثقافتهم هذه هي التي تُملي عليهم الرجوع إلى أهل التخصص في تلك الموارد.

إذن فالحياة العقلانية وبغضّ النظر عن النصوص الشرعية مبتنية على وجود ثقافة عامّة ووجود تخصصّ، وإنّ الناس جميعاً ينقسمون - في كلّ قسم من أقسام المعارف - إلى تلك الأقسام التي أشرنا إليها.

فإذا اتّضح لنا ذلك نعود إلى مسألة التفقه في الدين حيث نجد فيها

مرتبتين^(١)، مرتبة من التفقه مرتبطة بالمتخصصين، فيكون من الناس الذين وصلوا إلى درجة عالية من التفقه، ومرتبة أخرى مرتبطة بالثقافة العامة، والمرتبة الأولى يمكن تسميتها بالتفقه الخاص والثانية بالتفقه العام.

ولا شك بأن النصوص الشرعية قد دعت وبشكل واضح إلى التفقه العام، وهذا يعني أن الإسلام قد حاول أن يوجد أمة متفقهة، والسؤال الذي ينبغي أن يطرح هنا هو: عمّا حثّ عليه الشارع - وهو التفقه - أهو بدرجة واحدة أم بدرجات متعددة؟.

قال تعالى: ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ (يوسف: ٧٦) وهذا يعني أن الإنسان مهما بلغ درجة من العلم فإنّ هنالك من هو أعلى درجة منه وهو العليم. وعندما يقول القرآن الكريم: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمَمِ نَبِيًّا رَسُولًا مِّنْهُمْ﴾ (الجمعة: ٢) فهذا يعني أن كل من كان في عصر الرسول ﷺ كان أمياً بالقياس إلى الرسول الأكرم ﷺ مع أنه كان في عصره طبقة من المتعلمين، بل لو أن الرسول الأكرم ﷺ بعث في عصرنا هذا لصدق أيضاً أنه قد بعث في الأميين، مع أنه يوجد في الأمة فلاسفة ومفكرون وعرفاء وفقهاء وعلماء وأصحاب اختصاص في كل مجال من مجالات المعارف الإسلامية.

أمّا بخصوص كون هذا الحثّ الشرعي موجّهاً إلى طبقة خاصة أم عامة الناس، فإنّ النصوص الشرعية قد أوضحت وأكدت وركّزت على أنّ مسألة التفقه غير مرتبطة أو موجّهة إلى طبقة خاصة، فعن الإمام جعفر الصادق عليه السلام أنّه قال: «لوددت أنّ أصحابي ضربت رؤوسهم بالسياط حتى يتفقهوا»^(٢)، فهو عليه السلام

(١) المقسم هنا - أي الذي وقعت عليه القسمة - هو نفس التفقه في الدين وليس الناس وهو ينطبق أيضاً على المتفقهين في الدين فيخرج قسم الجاهلين تماماً عن أصل الموضوع الذي جرت عليه القسمة.

(٢) أصول الكافي، مصدر سابق: ج ١ ص ٣١ ح ٨.

يأمر الجميع من أتباع مدرسة أهل البيت بالتفقه، وقد عبّر عنهم بأصحابي. فضلاً عن كل ذلك، فإنّ الإنسان إذا جاء يوم القيامة دون عمل صالح يُقال له: هل علمت؟ فإن قال: نعم، قيل: فهلاً عملت؟ وإن قال: لا، قيل له: هلاً تعلّمت حتى تعمل^(١).

وقال تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ (محمد: ٢٤) ومن الواضح أنّ التدبّر في القرآن غير مرتبط بجماعة أو طبقة معيّنة وإنّما هو مرتبط بالجميع.

نعم، هنالك أمر قرآني موجّه إلى طائفة معيّنة وهي الدعوة إلى التفقه الخاص، استفيدت من قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَتِ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَآفَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ﴾ (التوبة: ١٢٢)، وهنا الدلالة واضحة بإرادة البعض أو طبقة معيّنة، وظيفتهم أن يكونوا مراجع للناس في أحكامهم الشرعية، وأمّا المتفقه بالتفقه العامّ فوظيفته الاستفادة من هذه الثقافة في تطبيق الأحكام بنحو أفضل، ونعني بالأحكام التي يبيّنها المتفقه بالتفقه الخاص.

فالآية الكريمة توضّح لنا أنّ التفقه المطلوب فيها ليس هو التفقه العامّ أو الثقافة العامّة وإنّما هو التفقه بمعناه الخاص، حيث إنّها أمرت طائفة من المؤمنين أن يأتوا إلى مركز طلب العلم والذي كان متمثلاً - آنذاك - بمدينة الرسول الأعظم ﷺ، وأمّا حالياً فهو ما نستخدمه الآن بالحوزة العلمية فهي مركز طلب العلم.

وقد كانوا عليهم يحثّون أتباعهم على الرجوع إلى خيرة تلامذتهم، من قبيل إرجاعهم إلى زرارة بن أعين ويونس بن عبد الرحمن ومحمّد بن مسلم

(١) فرائد الأصول للشيخ مرتضى الأنصاري تحقيق: لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، نشر مجمع الفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١٩ هـ. ج ٢ ص ٤١٣.

وزكريا بن آدم وغيرهم، وهذا خير شاهد على أن التفقه العام وإن كان موجوداً إلا أنه لم يكن كافياً وإنما لابد من وجود التفقه الخاص، وعندئذ سوف تتحقق الوظائف التي رسمتها الآية وهي وظيفة الإنذار من قبل المتفقهين بالتفقه الخاص ووظيفة الاستماع من قبل الأمة.

وهذا ما يؤكد لنا بأن هدف الإسلام هو خلق أمة متفقهة بالتفقه العام وخلق طبقة خاصة متفقهة بالتفقه الخاص.

الحاجة للوسيط في فهم النص الشرعي

س: ما هي أوجه الحاجة إلى طبقة وسيطة بين المسلم المتفقه بالتفقه العام والثقافة العامة وبين النصوص الشرعية؟^(١) خاصة وأنه لا يوجد هنالك نهي عن الرجوع إلى النصوص بل هناك حثّ وتأکید وأمر بالرجوع.

ج: إنه سؤال مهمّ وجدير بالاهتمام، فإنّ النصّ الديني موجود بين أيدينا، وإنّ القرآن قد نزل بياناً ونوراً وتبياناً، وإنّ المسلم عارف باللغة العربية وفنونها، فلماذا نوسّط طبقة معيّنة بينه وبين النصوص؟

لا شكّ أنّ هذه القضية تحتاج الوقوف عندها باعتبار أنّ النصّ القرآني والروائي قد ابتليا بمجموعة من الإشكالات والموانع التي تمنع من يمتلك بضاعة قليلة وأدوات عامّة وثقافة عامّة من التعامل مع النصّ الديني واستفادة المعرفة الدينية منها مباشرة دون توسّط تلك الطبقة المختصة، وهي إشكالات تتعلّق بفهم مضمون النصّ ولا تتعلّق بالألفاظ نفسها.

(١) أي المراد من ذلك هو أنّ الطبقة المثقفة بالثقافة العامة خاصة وأنّ الكثير منهم هم حملة شهادات وأصحاب اختصاص أيضاً في غير المجال الديني، فمنهم فلاسفة ومفكّرون وأدباء وأطباء ومهندسون وأساتذة وما إلى ذلك على اختلاف المعارف، فكلّ هؤلاء لماذا لا نخلي بينهم وبين قراءة وفهم النصّ الشرعي والعمل في ضوء ذلك الفهم؟

فمن موانع فهم النص الديني، ما يلي

١- البعد الذاتي، وأعني به البعد الذاتي في شخصية من يُريد التعامل مع النصّ وفهمه، فهو بطبيعة الحال إنسان غير معصوم ولا يعيش في نفس الثقافة والبيئة والظروف التي نزل فيها النصّ، وإنّما هو يعيش في ذهنية وعلوم تختلف تماماً عمّا كان عليه عصر النصّ، فإذا ما أراد أن يفهم النصّ فهل بمقدوره تجريد نفسه عن خلفيته الثقافية وأفكاره وبيئته وظروفه الزمكانية لكي يتسنى له فهم النصّ؟

ومن هنا تجد بعض المعاصرين^(١) يرون أنّ النصّ الديني واحد لا يتغيّر وإنّما من يُريد فهم النصّ يتغيّر في ثقافته ومعلوماته، وبذلك سوف يتغيّر ويتعدّد فهم النصّ.

ولعلّ العامل الذاتي يُعتبر من أوجه تعدّد القراءات، وقد قلنا إنّهُ يؤدي إلى إيجاد حالة من الغموض في النصّ، أو إنّهُ يؤدي إلى تعدّد النتائج نتيجة تعدّد الفهم، وهذا يؤدي بدوره إلى وقوع الاختلاف بين من يتعاملون مع النصّ.

ومن هنا ينبغي وضع الضوابط في كيفية التعامل مع النصّ الشرعي الذي تفصلنا عنه مساحة زمنية واسعة تصل إلى أكثر من ألف وأربعمائة سنة.

٢- ضياع القرائن، وهذا العامل قد يكون مختصاً بالنصوص الروائية - بخلاف العامل الأول الجاري في النصوص القرآنية والروائية - فيما إذا كانت القرائن لفظية مقالية. ولكن من الواضح أنّهُ ليس بالضرورة أن تكون القرائن المفقودة لفظية، حيث يمكن أن تكون القرائن حالية، ولذا يكون إجراء العامل

(١) لعلّ منهم محمّد شحرور في «الكتاب والقرآن، قراءة معاصرة»، ونصر حامد أبو زيد في «مفهوم النصّ» و«الاتجاه العقلي في التفسير».

الثاني في النصّ القرآني ممكناً، كما أنه يمكن أن تكون القرائن عبارة عن الظروف المحيطة بالآية.

ولذا عندما نريد أن نتعامل مع النصّ القرآني فإنه من الضروري معرفة الأجواء التي كانت تحيط بالمسلمين في ظرف النصّ أيضاً، فلعلّ البعض يتصور أنّ فهم سبب نزول الآية كاف في فهم النصّ، وهذا أمر غير صحيح إذ لا بدّ من فهم أجواء نزول الآية والظروف التي كانت تحيط بمجتمع المسلمين.

ومن الواضح أنّ كثيراً من تلك القرائن اللفظية والحالية قد فُقدت، أو على الأقل لم نقف عليها كما ينبغي، ومن هنا يصبح من العسير فهم النصّ كما ينبغي، وهذا يعني أنّ كلّ من يُريد أن يفهم النصّ جيداً لا يمكنه الاكتفاء بثقافته العامّة وإنما لا بدّ أن يسعى للتخصّص في مجال فهم النصّ الديني أو - على الأقل - أن يستعين بالتخصّص في هذا المجال، ومن هنا يبرز وجه الاحتياج للوسيط في فهم النصّ الشرعي، حيث يكون ذلك الوسيط متفكهاً بالتفكّه الخاص لا العام.

٣ - عدم استقراء النصوص كلّها، فممّا لاشكّ فيه هو أنّ كثيراً من النصوص الشرعية - سواء كانت قرآنية أو روائية - قد جاءت متدرّجة في البيان، فإنّ المعرفة الدينية على مستوى العقيدة أو الحكم الشرعي لم تُبيّن في مكان واحد وزمان واحد، فربّما تأتينا رواية عامّة مطلقة عن الرسول الأكرم ﷺ في حين يأتي المخصّص أو المقيّد لها في رواية عن الإمام الحسن العسكري عليه السلام، أي بعد قرنين ونصف من الزمن، وهنا سوف تعترض الباحث أو من يُريد فهم النصّ الشرعي مشكلتان؛ الأولى: هي ضرورة استقراء جميع النصوص الواردة في المورد الواحد، لكي لا يُفهم العام بعيداً عن المخصّص ولا المطلق بعيداً عن المقيّد. وعلى فرض أنّه تمكّن من الوقوف على جميع الروايات الواردة في المورد الواحد فإنه سوف تعترضه

مشكلة أخرى وهي أنه لا بد أن يكون مطلعاً على قواعد الجمع العرفي^(١)، حيث يُقدّم الخاصّ على العام، والمقيّد على المطلق، ومن الواضح أنّ هذه الأبحاث هي أبحاث أصولية تحتاج إلى مراجعة ذوي الاختصاص فيها، وعليه فمن لم يكن مُلمّاً بذلك سوف يتعسّر عليه فهم مُراد الشارع في المسألة.

نعم، لو كان الشارع المقدّس قد بيّن مراده في موضع واحد فربّما يمكنه فهم النصّ الشرعيّ - بشرط ارتفاع الموانع والعوامل الأخرى - أمّا إذا كان يدين الشارع المقدّس هو التدرّج في البيان فإنّه لا بدّ من استقراء جميع النصوص الواردة في المسألة الواحدة.

والسؤال الذي ينبغي طرحه في المقام هو أنّ المثقّف بالثقافة العامّة هل يمكنه معرفة مراد الشارع والوقوف على الحقائق والدقائق من خلال قراءة نصّ واحد؟ لا شكّ أنّه لا يمكنه ذلك.

٤ - التصرف بالنصّ (أو النقل بالمعنى)، وهذا من جملة العوامل المعيقة عن فهم النصّ، وهو مختصّ بالنصّ الروائي؛ إذ لا تغيير في ألفاظ القرآن، وهذا أمر واضح.

ومن نعم الله تعالى أنّ المشكلة هذه لم تتعدّ النصّ الروائي وإلاّ لأدّى ذلك إلى ضياع مضامين قرآنية كثيرة كما هو الحاصل في النصوص الروائية.

(١) وهي القواعد التي تقتضي تقديم أحد الدليلين على الآخر كما هو الحال في تقديم النصّ على الظاهر والخاصّ على العامّ والمقيّد على المطلق والحاكم على المحكوم، ولأجل تقريب الفكرة نمثّل بمثال للعامّ والخاصّ، فلو قال النصّ «الربا حرام» فهذا عامّ يشمل جميع صور الربا وبالتالي تكون الحرمة ثابتة في كلّ معاملة اشتملت على الربا، ثمّ جاء نصّ آخر يقول «الربا بين الوالد وولده مباح» فإنّ هذا الدليل يسمّى خاصّاً لأنّه يخصّ ذلك العامّ ويُقدّم عليه فلا يكون مورد الربا بين الوالد وولده داخلاً تحت حكم العامّ - راجع كتاب «دروس في علم الأصول» للسيد الشهيد محمّد باقر الصدر، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الخامسة، ١٤١٨ هـ: الحلقة الأولى ص ١٤٧.

٥ - ظروف الراوي ومستواه، وهو ما يُغفل عنه عادة، فالروايات عموماً عندما تكلمت في كثير من الأحيان فإنها كانت ناظرة إلى ظروف الراوي ومستواه الذهني وخصوصياته، فلم يكن النظر إلى حالة عامة تعمّ زمان وحال الراوي، وهذا يعني أنّ قطع الرواية عن ظروف الراوي سوف يُوحى لنا أنّها عامة مع أنّها تمثل حالة خاصة، ففي مسألة «لا ضرر ولا ضرار» يرى البعض أنّ الحكم فيها كان حكماً ولائياً وليس حكماً عاماً، حيث كانت تعالج موضوع ذلك الرجل الأنصاري الذي كان يؤذيه سمرة بن جندب بسبب نخلة كانت له في بيت الأنصاري، فأمر النبي ﷺ الأنصاري بقطع النخلة ورميها إلى صاحبها سمرة قائلاً له: «لا ضرر ولا ضرار»^(١) ولذا فهو حكم خاص^(٢).

ولعلّ من أبرز خصائص مدرسة السيد البروجردي^(٣) - القميّة - هو تتبّع ظروف الراوي لأجل فهم الرواية في حين لا تجد ذلك في المدارس الأخرى التي تهتمّ بوثاقة الراوي دون النظر إلى ظروفه.

٦ - الدسّ والتزوير والجعل، الذي دخل في تراثنا، ولعلّ هذا العامل يُعتبر من أشدّ العوامل إضراراً بفهم النصوص الدينية، فإنّ هنالك آلاف الروايات الموضوعية، خصوصاً ونحن نعلم جيداً أنّ البعض ممّن كان مخالفاً ومبغضاً لأمير المؤمنين ﷺ خصوصاً، ولأهل البيت ﷺ عموماً قد وضعوا

(١) الفروع من الكافي، مصدر سابق: ج ٥ ص ٢٩٢ ح ٢.

(٢) هذا ما يراه السيد الخميني قدس سره، حيث يقول: «فاعلم أنّ المحتمل جداً بل هو المتعيّن... أنّ قوله ﷺ: لا ضرر ولا ضرار، بمعنى النهي عن الضرر لكن لا بمعنى النهي الإلهي... بل بمعنى النهي السلطاني والحكم المولوي»، انظر: تهذيب الأصول، تقارير أبحاث السيد الخميني، بقلم الشيخ جعفر سبحاني، انتشارات دار الفكر، قم: ج ٣ ص ١١٧.

(٣) هو السيد حسين البروجردي رحمه الله من علماء الإمامية المتأخرين، ويُعتبر من المؤسّسين لحوزة قم بعد الشيخ عبدالكريم الحائري رحمه الله، توفي عام ١٩٥٧م في قم و دفن بجوار قبر السيدة فاطمة المعصومة بنت الإمام موسى بن جعفر رحمه الله في مدينة قم المقدسة.

كمًا هائلاً من الروايات في مدح أعداء أهل البيت عليهم السلام لكي يوازنوها مع ما ورد في حق أهل البيت عليهم السلام، بل وبعضٌ قد وضع روايات ينتقص فيها من أهل البيت عليهم السلام، وقد بيّن ذلك في الكتب التي كتبت في الموضوعات^(١).

فهذا أبو سليمان المروزي كان يقول: وضعت فيكم أربعة آلاف حديث، والغريب أنه عندما أريد إعدامه قيل له: لماذا وضعت على لسان الرسول صلى الله عليه وآله أربعة آلاف في فضل القرآن؟ فقال: وجدت أن الناس قد انشغلوا بالحديث عن كتاب الله فأردت أن أرجعهم إلى كتاب الله، فقيل له: أمّا قرأت أن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: من كذب عليّ فليتبوأ مقعده من النار؟ قال: أنا لم أكذب عليه وإنما كذبت له^(٢)، وهكذا حصل الدسّ والوضع من هذا وغيره.

٧ - التقيّة، لاشكّ أنّ واحدة من أهمّ المسائل التي استند إليها أهل البيت عليهم السلام لنشر المعارف الدينية عموماً هي مسألة التقيّة، وقد أفرد السيد الشهيد الصدر قدّمه عنواناً مستقلاً لهذه المسألة في بحثه الأصولي^(٣)، فالحكام الذين عاصروهم الأئمة كانوا بصدد إقصاء الأئمة وإبعادهم عن دورهم الحقيقي والديني في واقع المجتمع الإسلامي، وقد بدأ الإقصاء السياسي منذ

(١) أي المختلفات وهي الروايات التي نُسبت إلى المعصوم عليه السلام زوراً وبهتاناً، ومن كتب المتأخرين في هذا المجال «الأحاديث الدخيلة» للشيخ محمد تقي التستري، ومن المتقدمين «كتاب الموضوعات» لأبي فرج ابن الجوزي.

(٢) وقد روي ذلك عن أبي عصمة نوح بن أبي إبراهيم أيضاً، حيث قال بعد أن قيل له ذلك: «إني رأيت الناس قد عرضوا عن القرآن واشتغلوا بفقّه أبي حنيفة ومغازي ابن اسحاق، فوضعت هذا الحديث حسبة»، انظر كتاب تدريب الراوي لجلال الدين السيوطي، دار الفكر، بيروت: ج ١ ص ٢٨٣ - ٢٤١. وقد نقل عنه ذلك العلامة المحقق جعفر سبحاني في «أصول الحديث وأحكامه»، مؤسسة الإمام الصادق، الطبعة الثانية، ١٤١٩ هـ، قم: ص ١٢٣.

(٣) انظر: بحوث في علم الأصول تقريرات الشهيد السعيد آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر، تأليف السيد محمود الهاشمي، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، قم، الطبعة الخامسة: ج ٧ ص ٣٤.

يوم السقيفة، وعندما جاء الحكماء بعد ذلك عملوا على إقصاء أهل البيت عليهم السلام دينياً وفكرياً وعقائدياً، وحاولوا منعهم عن أداء دورهم الحقيقي الذي وضعهم فيه الله تعالى ورسوله الكريم صلى الله عليه وآله، وبهذا الصدد يرى السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله أن أهل البيت عليهم السلام قد جاهدوا جهاداً مريراً في حفظ موقعهم الريادي وهو موقع التصدي العلمي والديني والعقائدي والفكري بعدما منعوا من التصدي السياسي.

وفي ضوء ما تقدم فإنه لا بد له من مراعاة عامل التقية بالإضافة إلى العوامل المتقدمة.

٨ - تكليم الناس على قدر عقولهم، وهو يمثل قضية عقلية وعقلانية وجانباً من الحكمة، وقد ورد هذا المعنى على لسان الرسول صلى الله عليه وآله: «إنا معاشر الأنبياء أمرنا أن نكلم الناس على قدر عقولهم»^(١).

فهناك إجابات إسكاتية، من قبيل إجابة لإمام الصادق عليه السلام لسائل له عن التوحيد: «هو ما عليه الناس» في حين أنه يُجيب هشام بن سالم بقوله عليه السلام: «هو نور لا ظلمة فيه، وحياة لا موت فيه، وعلم لا جهل فيه، وحق لا باطل فيه» - يقول هشام - فخرجت من عنده وأنا أعلم الناس بالتوحيد^(٢).

والسؤال هو: كيف نفسر هذا الاختلاف بين الإجابتين؟

لا شك أن الداعي للإجابة الثانية العميقة هو ما يتمتع به هشام من مكانة علمية، حيث كانت له درجة خاصة وهو ما نُعبر عنه بالتفقه الخاص في قبال التفقه العام.

وعليه فمراعاة ما يمتلكه الراوي المباشر أو السائل من قدرات علمية له أثر كبير في فهم مراد النص الشرعي.

(١) الأصول من الكافي: ج ١ ص ٢٣ ح ١٥، وأيضاً ورد في الروضة من الكافي: ج ٨ ص ٢٦٨ ح ٣٩٤.

(٢) التوحيد، مصدر سابق ص ١٤.

٩ - مدخلية الزمان والمكان في فهم النصّ، فلو أخذنا موضوع الربا وهو موضوع مهمّ، لسألنا: هل كان ثمة تضخّم في المجتمع الإسلامي في زمان تحريم الربا؟.

إنّ هذه المسألة تحتاج إلى بحث فقهي معمّق لنعرف ما إذا كانت الزيادة التي تدرج تحت عنوان الربا مختصّة بالمجتمعات التي لا يوجد فيها تضخّم أم إنّ عنوان الربا يشمل ذلك أيضاً؟ وبعبارة أخرى: هل يصدق أصل عنوان الربا في المجتمعات التي يوجد فيها تضخّم؟

وعلى أيّ حال، فإنّ عنصرَي الزمان والمكان والقدرة على الاستخراج والإنتاج لها مدخلية كبيرة في فهم النصّ وممارسة عملية استنباط الحكم الشرعي، ومن الواضح أنّ من لا يمتلك التخصص في هذا المجال لا يمكنه الوصول إلى مفاد النصّ الصحيح.

وهكذا تكون النتيجة أنّ جميع العوامل المتقدّمة إذا أمكن لأحد أن يقف عليها ويعالجها فله أن يرتبط ويتعامل مع النصّ الشرعي مباشرة فيستخرج منها ما يحتاجه أو يفهمه من المعارف الدينية، وأمّا من لا يمكنه ذلك فإنّه لا يحقّ له التعامل مع النصوص مباشرة، وإنّما لا بدّ له من الاستعانة بأصحاب الاختصاص أي بالمتفكّحين بالتفقه الخاص.

وممّا تقدّم نستفيد ثمرة مهمّة وهي أنّ كلّ من لا يمكنه التعامل مع تلك العوامل وأخذها بعين الاعتبار فإنّه لا يحقّ له بعد ذلك أن يطرح نفسه ممثلاً عن الشارع أو ينسب إلى الشارع المقدّس أي معرفة من المعارف الدينية.

اقتران التقليد بالتفقه العام

س: ما هي طبيعة العلاقة بين التقليد والتفقه؟

ج: إن بعض المصطلحات قد يشكّل حاجزاً نفسياً لما يحمله من إيحاءات سلبية كما هو الحال في اصطلاح التقليد، فالذين وضعوا جملة من المؤشّرات

على مسألة التقليد إنّما لأجل ما يحمله اصطلاح التقليد من إحياءات سلبية، فضلاً عن ذمّ القرآن لمسألة التقليد، ولذا فإنّ الراكز في الذهن العامّ والذهن الشرعي هو ذمّ التقليد، ومن هنا نحتاج إلى دقّة عالية من أجل التمييز بين التقليد المذموم والتقليد غير المذموم، ومن هنا ينبغي - قدر الإمكان - الاجتناب عن استعمال الاصطلاحات المحفوفة بالإحياءات السلبية، خاصة إذا لم يكن هناك حثّ على استعمال اصطلاح معيّن كما هو الحال في اصطلاح التقليد من حيث اللفظ، ولذا نجد من المناسب جداً تبديل اصطلاح التقليد باصطلاح آخر يحمل نفس المؤدّي والمضمون ولكن دون أن يترك مثل تلك الإحياءات، من قبيل رجوع غير المتخصص إلى المتخصص.

أمّا من حيث المضمون وهو الأهمّ فإنّه يمكن توضيح ذلك من خلال مسألة عقلانية وهي أنّ الإنسان إذا أراد أن يسلك سلوكاً معيّنًا في أيّ بُعد من أبعاد الحياة، سواء كانت عبادية أو اجتماعية أو سياسية أو اقتصادية...، فإنّ مقتضى سيرة العقلاء وطبيعة الإنسان العقلاني هو أنّه إذا كان في سلوكه هذا على بيّنة من أمره فله أن يعمل على ما هو عليه، وإن لم يكن على بيّنة من أمره فإنّ عليه الرجوع إلى من لديه البيّنة على ذلك، وهذه القضية سارية في أيّ بُعد من أبعاد الحياة وقد أشرنا إلى ذلك.

فلا بدّ للإنسان أن يكون على بيّنة من أمره وبرهان وعلم، وأن تكون حركته قائمة على أساس العلم لا الجهل أو الشك، وهذه الدرجة من العلم أو البيّنة تارة يحصل عليها باجتهاد شخصيّ منه وأخرى بالرجوع إلى أهل العلم، وعليه فالتقليد هو الرجوع إلى ذي البيّنة، أمّا بخصوص الرجوع المقترن بالتفقه العامّ فهو لا محذور فيه، إذ لا يوجد أيّ مانع يمنع من الجمع بين التفقه العامّ - الثقافة العامّة - وبين الرجوع إلى المتخصص في فنّ معيّن، فإنّ الثقافة العامّة لا تغني الإنسان عن الرجوع إلى المتخصص في تخصصه إلا إذا

صار هو متخصصاً في ذلك المجال^(١)، فلا تنافي بين الثقافة العامة والرجوع إلى المتخصص، بل تلك سيرة العقلاء.

نعم، كلما اتسعت دائرة التفقه العامّ وازداد التعمق فيه فإنه يُوسّع دائرة الواضحات، و يُضيق من دائرة الرجوع إلى المتخصص، كما أنه كلما ضاقت دائرة التفقه العامّ اتسعت دائرة الرجوع إلى المتخصص، وهذا أمر واضح.

وعليه فليس صحيح ما يُقال من أن التقليد يؤدي إلى تجميد العقل، فإنّ

(١) نظراً لأهمية الإشكالية - بل الشبهة - المطروحة في المقام وما أجاب به سيدنا الأستاذ الحيدري ارتأيت توضيح المسألة وما أجاب به - دام موقفاً - بطريقة أخرى وهي: أنّ جملة من المثقفين وحملة الشهادات الأكاديمية والتخصصية في غير مجال الفقه يرون أنفسهم قادرين على تعيين تكاليفهم الشرعية والدينية عموماً دون الحاجة إلى الرجوع إلى أصحاب الاختصاص في ذلك أعني الفقهاء، وهذه مغالطة واضحة، فمن من هؤلاء إذا مرض ولم يكن طبيباً لا يرجع إلى الطبيب المتخصص في ذلك، فلماذا لا يستغني بثقافته وتحصيله الأكاديمي عن الرجوع إلى الطبيب المختص؟! بل إنّنا نجد الأطباء أنفسهم ومن أصحاب الشهادات العالية جداً منهم، بعضهم يراجع بعضهم الآخر إذا ما مرض بمرض هو خارج عن دائرة أو مجال تخصصه، وهنا لا يوجد عاقل يُسفه مثل هذا الرجوع فهو رجوع ممدوح وعقلاني جداً، بل هو كاشف عن درجة سامية من الوعي والشعور بالمسؤولية تجاه النفس المحترمة والحرص على حفظها. والأغرب من كلّ ذلك هو أنّ جميع هؤلاء المستشكيلين تجدهم يراجعون في غير اختصاصهم جميع أصحاب الاختصاصات الأخرى في تلبية حاجاتهم وهي على الأغلب بل كلها أمور دنيوية محضة، وأمّا في ما يتعلّق بأمر دنياهم وأخراهم من أحكام شرعية ودينية فهم ينكرون على أنفسهم الرجوع في ذلك. وهنا نودّ أن نوجّه سؤالاً أخير إليهم وتحديداً لحملة الشهادات منهم: لماذا هذا السعي الحثيث منكم لتحصيل أعلى مراتب ودرجات الاختصاص في مجالاتكم؟ أو ليس لأجل خدمة الإنسانية وذلك من خلال رجوع غير المتخصص في مجالاتكم إليكم؟ ثمّ أوّ ليس ممّن يُراجعونكم هم من حملة الشهادات والاختصاصات العليا أيضاً؟ فإذا كان أصل الرجوع غير المتخصص في مجال إلى المتخصص فيه وإن كان هو متخصصاً في مجال آخر، أمراً غير مقبول عندهم، فلماذا لا تنكرون على أولئك الذين يراجعونكم من حملة الشهادات العليا في اختصاصاتكم؟ بل ما معنى سعيكم لكلّ تحصيلاتكم؟ ولذا فما قيل هو مجرد شبهة يمكن إبطالها بشيء من التأمل.

الإنسان يمكنه الحصول على ثقافة عامّة، وفي أيّ مجال، وفي الوقت نفسه يرجع إلى المتخصّص في الأمور التي يحتاج فيها الرجوع إلى المتخصّص، فلا يُوجد أيّ تنافٍ يُذكر.

حدود العلاقة بين المتخصّص وغيره

س: الانفتاح الثقافي الذي نشاهده وتطوّر الإمكانات العلمية وارتفاع درجة الوعي العام، كلّ ذلك قد أوجد مجموعة من الأسئلة المهمّة والتي ترتبط بأصل مسألة التفقه في الدين ورجوع غير المتخصّص إلى المتخصّص ممّا أوجد أهميّة واضحة لنقل العلاقة بينهما إلى حالة جديدة تناسب مع خصوصيات هذا العصر باعتبار أنّ هذه العلاقة قائمة على أساس العلم.

ج: هنالك حالتان ينبغي التمييز بينهما، الحالة الأولى تتمثّل برجوع غير المتخصّص إلى المتخصّص في المسائل الدينية والمرتبطة بالوحي والأحكام الشرعية، ففي مثل هذه الحالة من الرجوع يكون تعيين شرائط المتخصّص وغير المتخصّص أمراً تابعاً إلى الشارع المقدّس وليس لأحد غيره دخل في تحديد ذلك.

ونحن بدورنا ينبغي بل يجب علينا الوقوف عند تلك الشرائط ومعرفتها لكي يتسنى لنا معرفة من يجب عليه الرجوع ومن يجب إليه الرجوع، لأنّ الرجوع لا يجب على كلّ أحد، كما أنّه لا يجوز الرجوع إلى كلّ أحد.

وأما الحالة الثانية فتتمثّل بالرجوع في غير المسائل الدينية، وهذا خاضع أيضاً إلى مجموعة من الشرائط والضوابط العامّة، ولكنّها شرائط مأخوذة من السيرة العقلانيّة والعرف العامّ وما تبنى عليه العقلاء، أمّا الشارع المقدّس فهو لا يتدخل في ذلك إلّا ضمن حدود ضيقة، فمن أراد أن يبني بيتاً فإنّه يرجع إلى المهندس في رسم الخريطة ومتابعة العمل وهو الذي يحدّد له مدى صلاحية البناء ومساحته وغير ذلك من أمور، فلا يشترط فيه الإيمان أو

الرجولة أو الأعلمية، وإنما يكفي فيه أن يكون متخصصاً في مجاله.

بيان مفهوم الأعلمية في المتخصص

في الحالة الأولى من الرجوع وقع خلاف بين الأعلام في تحديد عدد الشرائط في المتخصص، كما هو الحال في شرط الأعلمية، فهو عند أغلب الفقهاء شرط مبنّي أو مأخوذ على نحو الاحتياط لا على نحو الفتوى، وعلى فرض الفتوائية فيه فإنهم في بحوثهم التفصيلية لا يُطلقونه وإنما يذكرون معه عدّة قيود من قبيل وجوبه مع الإمكان، ممّا يعني عدم وجوبه مع عدم إمكان تشخيص الأعلم، أو أنه يجب بشرط أن يكون قول الأعلم مخالفاً لقول غير الأعلم لأنه إذا كان موافقاً لا تظهر الثمرة في الرجوع إليه، أو بشرط أن لا يكون قول غير الأعلم موافقاً للاحتياط لأنّ العمل بالاحتياط مجزي، بل هو حسن على كلّ حال، وهكذا تجد مثل هذه القيود في بحوثهم التفصيلية والتي لا تُذكر عادة في الرسائل العملية.

وقد وقع الخلاف أيضاً في شرطي الرجولة و الحياة سواء في الرجوع الابتدائي أو البقائي.

والمهمّ في ذلك هو شرط الأعلمية، فنحن في رجوعنا إلى المتخصص في غير المجالات الدينية كالطبّ والهندسة ونحوهما لا نجد أنفسنا ملزمين أو بحاجة إلى البحث عن أعلام المتخصصين في جميع الحالات العادية.

نعم، في الحالات المستعصية يكون الاحتياط في البحث عن الأعلم أكثر وأعمق؛ نظراً لاحتياج المورد إلى دقّة عالية، وهذا يدخل ضمن البناء العقلائي أيضاً.

وعلى أيّ حال، فإنّه في صورة الرجوع إلى الأعلم عند طروء حالات مُستعصية فإنّه توجد عدّة احتمالات في تحديد الأعلم:

الأول: انحصار الأعلمية بشخص واحد، وهنا لا خلاف في الرجوع إليه.

والثاني: عدم انحصار الأعلمية بشخص واحد وإنما اتسعت لتشمل أكثر من متخصص واحد، فإن لوحظ وجود فارق محسوس بينهم فإنه بطبيعة الحال ووفق مقتضى الاحتياط يتعيّن الرجوع إلى من هم في درجة أعلى، وإن كانوا جميعاً ضمن طبقة واحدة بحيث يتعسّر وضع أحدهم في طبقة وأخر في طبقة أخرى، وهذا لا يعني عدم تقدّم أحدهم على الآخر ضمن بُعد دون الآخر، حيث يكون الآخر متقدماً فيه، وبعبارة منطقية: إن النسبة بينهما هي نسبة العموم والخصوص من وجه^(١)، ولذا فهم جميعاً يقعون ضمن دائرة أو طبقة واحدة، وفي مثل هذه الحالة - وهي ممكنة بل واقعة أيضاً - يتخيّر المكلف في الرجوع إلى أيّ منهم، بل يمكن الرجوع إليهم جميعاً، حيث يرجع إلى أحدهم في مسألة وإلى الآخر في مسألة أخرى.

والمساواة بينهم هي مساواة عُرْفية وليست عقلية دقيقة، لأنه من غير المعقول أن تجد اثنين متماثلين من كلّ جهة، فإنّ حجم الثقافة ومستوى أساتذتهم ومتابعتهم وقدراتهم وقابلياتهم الشخصية كالذكاء والاستيعاب، كلّ ذلك له مدخلة في تكوين شخصية كلّ واحد منهم.

ولكنّ هنالك رأياً آخر يقول بوجوب الاحتياط بينهم، والذي نراه هو أنّ هذا الاحتياط أمر غير واقعي لأنّ المطلوب منّا هو السلوك العملي وأنّ الاحتياط في السلوك العملي - في كثير من الأحيان - غير ممكن، ومن تصوّر أنّه يستطيع البناء على الاحتياط في جميع أمورهِ العبادية والمعاملاتية فهو متوهّم وسوف يقف عاجزاً عن تحقيق ذلك.

(١) تكون هذه النسبة بين مفهومين يجتمعان في بعض المصاديق ويفترق كلّ منهما عن الآخر في مصاديق تخصّه، كالطير والأسود فهما يجتمعان في الغراب الأسود لأنّه طائر وأسود، ويفترق الطير عن الأسود في الحمام الأبيض، ويفترق الأسود عن الطير في الصوف الأسود. راجع كتاب المنطق للعلامة محمد رضا المظفر، مصدر سابق: ج ١ ص ٦٠.

والذي أميل إليه - كروية فكرية وبغض النظر عن البعد الديني - هو أن المكلف الشرعي لابد أن يكون عمله في أيّ بُعد من أبعاده الدينية وغير الدينية قائماً على أساس الحجّة، سواء رجع إلى متخصص واحد أو أكثر من ذلك. والواقع أنا لا أستفيد أكثر من هذا المعنى من الآيات والروايات الواردة في المقام ومن السلوك الخارجي لأئمة أهل البيت عليهم السلام.

التقليد في أصول الدين

س: في ما يتعلّق بعدم جواز التقليد في أصول الدين، وأنه يجب الاجتهاد فيها، أهذا الوجوب عينيّ بحيث لا يمكن الرجوع فيها إلى المتخصّص أم ثمة دائرة في أصول الدين يمكن الرجوع فيها إلى المتخصّص؟

ج: هذا سؤال محوريّ وأساسيّ ومهمّ جداً، نظراً لتعلّقه بأمر هي في غاية الأهميّة في حياة المسلم، حيث المنع من التقليد في أصول الدين، وأنّ الاحتياط لا معنى له فيها لأنها أمور اعتقادية لا عملية، فإنّ الدائرة سوف تنحصر بالاجتهاد. والسؤال الذي يطرح نفسه هو: هل يتسنى للجميع الاجتهاد في جميع المسائل الاعتقادية؟.

الذي أراه وأعتقده في المقام هو أنّ المسائل الاعتقادية - أصول الدين - لا تقلّ عمقاً عن المسائل العملية - فروع الدين - التي اتّفق فيها الجميع على عدم تمكّن الجميع من الاجتهاد فيها، ومن هنا اقتضى الحال أن نتوقّف ونسأل عمّا ينبغي فعله في القضايا والمسائل الاعتقادية، أنقلد فيها؟ وعندئذ كيف نعالج فتوى عدم الجواز في ذلك؟ أم نمارس جميعاً العملية الاجتهادية فيها؟ وهذا أمر غير مقدور عليه في جميع الأمور الاعتقادية، أم أنّ هنالك طريقاً آخر يعالج الموقف؟ وعندئذ يتطلّب منا بيانه لكون على بينة من أمرنا.

وهنا لا بدّ أن نفرّق أولاً بين المسائل الاعتقادية والمسائل العملية، فإنّ الفارق الرئيسي هو أنّ الأولى كان المقصود منها هو الاعتقاد القلبي - وهذا لا

يمنع من ترتب أثر عملي عليها ثانياً وبالعرض، وأن الثانية كان المقصود منها هو العمل الخارجي كالصلاة والصوم والحج - وغير ذلك - وهذا يجعل مجاله هو الأمور العملية.

وهنا ينبغي أن نوضح مسألة أخرى وهي أن المسائل العملية فيها ما هو مهمّ وما هو أهمّ، فالصوم والحج والزكاة تعتبر من الأمور المهمّة جداً ولكن هنالك ما هو أهمّ منها وهي الصلاة، فهي إن قبلت قبل ما سواها وإن رُدّت رُدّ ما سواها^(١)، وهذا الاختلاف في الدرجات والمراتب موجود أيضاً في الأمور الاعتقادية، فالإيمان بحقيقة الصراط المستقيم مسألة اعتقادية يجب الاعتقاد بها ولكنها ليست على حدّ معرفة كون الله تعالى عادلاً.

وهنا ينبغي أن نسأل: هل يمكن الاكتفاء بالظنّ في الأمور الاعتقادية كما هو في الأمور العملية أم لا يمكن ذلك؟ وهنا قد وقع الخلاف، فالبعض قال بالجواز ولكن الأكثر أو ما عليه المشهور هو عدم الجواز.

وأما موقفنا نحن فسوف يتضح من خلال فهم بيان بعض أقسام العلم، فالعلم اصطلاحان:

الأوّل: هو خصوص العلم العادي^(٢)، ويراد به - منطقياً - هو ثبوت أصل المحمول للموضوع، أي حصول الجزم عند الإنسان بأن شيئاً ما ثابت لشيء. الثاني: هو العلم الخاصّ، ويراد به الجزم باستحالة انفكّاك المحمول عن الموضوع فضلاً عن الجزم بثبوته، فيكون مفاد الجزم الثاني هو استحالة خلاف القضية.

(١) بمعنى أنها إن قبلت نُظِرَ في ما سواها وإن رُدّت لم يُنظَر في ما سواها سواء كان ما سواها مقبولاً أو غير مقبول.

(٢) أو العامّ أو البسيط، فهذه عدة اصطلاحات يُطلقها السيد الأستاذ الحيدري ويُريد بها معنى واحداً وهو ثبوت المحمول للموضوع.

وبذلك يكون عندنا في العلم الخاصّ جزمان لا جزم واحد، وهما ثبوت المحمول للموضوع، واستحالة انفكاك المحمول عن الموضوع. ومن هنا يمكن تسمية العلم العادي بالعلم البسيط لأنّ فيه جزءاً واحداً، وتسمية العلم الخاصّ بالمركبّ لأنّ فيه جزمين.

وأما الظنّ فهو باصطلاح المناطقة ترجيح مضمون الخبر أو عدمه مع تجويز الطرف الآخر، كما لو أخبرك شخص ثقة بوقوع حادثة معينة، فهنا يحصل لديك الظنّ - ٧٠٪ فصاعداً - بوقوع الحادثة، فإذا سئلت: هل تجزم بوقوع تلك الحادثة؟ تقول: كلا، لأنّ المخبر وإن كان عادلاً وثقة ولكنّي أحتمل أن يكون قد وقع في توهم أو اشتباه أو نسيان أو سهو.

ولا شكّ أنّنا في الأمور الاعتقادية كما توجد عندنا قضايا قطعية كالاعتقاد بأصل المعاد ﴿جَا مِعُ النَّاسِ لِيَوْمٍ لَّارِيبَ فِيهِ﴾ (آل عمران: ٩)، فكذلك توجد عندنا مجموعة من القضايا لا تخرج عن دائرة الظنّ كما هو الحال في جملة من تفاصيل الحشر الأكبر وجملة من تفاصيل البرزخ فإنّ ما وردنا في ذلك هو مجرد أخبار ظنيّة يُحتمل فيها الخلاف.

والآن وبعد هذه المقدّمة في معنى العلم والظنّ نصل إلى السؤال المفصلي والاهمّ وهو: أيمن اعتماد الظنّ في الأمور الاعتقادية أم لا يمكن بل لا بدّ من العلم؟

فإن قلنا بإمكان اعتماد الظنّ هنا فإنّه لا بدّ من تحديد دائرة الاعتماد هذه، بمعنى: أيمن اعتماد الظنّ مُطلقاً أم ضمن دائرة محدودة؟

وإن قلنا بعدم إمكان اعتماده وإنّه لا بدّ من العلم، فإنّنا لا بدّ أن نُحدّد المراد من العلم هذا، أهو العلم العادي - البسيط - أم العلم الخاصّ - المركّب - أم إنّ المسألة فيها تفصيل؟

والإجابة عن كلّ ذلك تستدعي منّا تقسيم الأمور الاعتقادية إلى عدّة

أقسام، وهذا أمر ممكن وصحيح - كما نعتقه - والأقسام هي ثلاثة: قسم لا يكفي فيه إلا العلم الخاص، وقسم يكفي فيه العلم العادي، وقسم يكفي فيه حتى الظن، وهذا يعني أن القضية ليست منحصرة بالعلم وإنما فيها تفصيل، فإن الأمور الاعتقادية ليست على درجة واحدة من الأهمية وإنما هي على مراتب، فالمطالب الأساسية والأصلية كإثبات وجود الله وتوحيده وصفاته ونبوة الأنبياء وعصمتهم والإمامة والمعاد تختلف من حيث أهميتها عن مسائل عقائدية أخرى.

وعلى أي حال، فإن جميع المسائل الرئيسية والأساسية كالأصول الاعتقادية الأولى وما في رتبها يُشترط فيها العلم الخاص.

أما المسائل الأخرى فبعضها يكفي فيها العلم العادي، والبعض الآخر يكفي فيها الظن الخاص، ويمكن تقريب ذلك بمثال وهو أن مسائل الإمامة - كما نعتقه نحن في مدرسة أهل البيت - لا تقع جميعها في سطح واحد، فمنها ما هو أصل ومنها ما هو فرع، والأول يلزم من إنكاره الخروج عن مدرسة ومذهب أهل البيت عليه السلام، من قبيل الاعتقاد بعصمة الإمام فإنها من الأصول الاعتقادية في الإمامة عند مدرسة أهل البيت، وهذا بخلاف القسم الآخر الذي لا يلزم من إنكاره الخروج من مدرسة أهل البيت عليه السلام، كما هو الحال في الاعتقاد بعلم الإمام بالغيب، فإنها ليست من ضروريات المذهب، وهكذا في جملة أخرى من المسائل.

إذن فمسائل الأمور الاعتقادية ليست على درجة ورتبة واحدة، هذا ما أردنا قوله هنا بنحو الإجمال، وأما تطبيقاته فهو خارج عن محل الكلام.

المرجعية في العقائد حاجة ملحة

س: هل من ضابطة للتمييز بين الأمور الاعتقادية التي يُشترط فيها العلم الخاص والتي يكفي فيها العلم العام والتي يكفي فيها الظن المعبر؟.

ج: هذا ما ينبغي تحديده من قبل أصحاب الاختصاص في مجال العقائد، ونحن نعتقد أن الضرورة التي اقتضت تحقّق الاجتهاد ووجود المجتهدين لغرض بيان الأحكام العملية للمكلّفين هي نفسها تقضي وجود طبقة من المتخصّصين والمجتهدين في الأمور الاعتقادية - والتي لا يمكن للمكلّفين الوصول إليها - ومن ثمّ إيصالها وبيانها لهم.

ومن هنا فنحن ندعو إلى إيجاد رسائل يرجع إليها المكلّفون في الأمور الاعتقادية، ولنقل إنّها علمية لا عملية.

ومن الواضح أنّ المشهور يتقاطع مع هذه الفكرة - التقليد في العقائد - وإن كُنّا نرى من الناحية العملية أنّ المكلّفين يرجعون إلى أهل الاختصاص في بيان جملة من المسائل الاعتقادية، ولكن ما نريده هنا هو التأسيس لمسألة التقليد في الأمور الاعتقادية نظرياً، أي نحن بصدد إثبات خلاف ما عليه المشهور، وهذا يقتضي منّا عرض ومناقشة أدلة القائلين بعدم جواز التقليد وبيان عدم تماميّتها ليثبت لنا ما ندّعيه في المقام^(١).

وهنا ينبغي الالتفات إلى أنّ تسمية الأمور الاعتقادية بأصول الدين تسمية غير دقيقة، فإنّ كلمة «أصول» تُعطي إحياءً بأنّ كلّ ما يُبحث في العقائد هو أصل، مع أنّ ذلك غير صحيح، ولذا نحن التزمنا بعنوان الأمور الاعتقادية بدلاً عن ذلك، وكذا الحال في الأمور العملية والتي يُسميها المشهور بالفروع نجد أنّ الأنسب والأصحّ هو تسميتها بالأمور العملية.

إذن فجواز التقليد الذي نحن بصدد إثباته إنما هو ضمن دائرة معيّنة من الأمور الاعتقادية لا أنّه يشملها جميعاً.

وإلى هنا يكون قد اتّضح لدينا أنّ هنالك طريقاً غير طريق الدليل والنظر في تحصيل العلم في الأمور الاعتقادية.

(١) يُراجع تفصيل المسألة في الكتاب الأصلي لعدم تمكنا من اختصار ذلك.

معطيات ظاهرة التخصص

س: اتضح لنا أنّ هنالك ضرورة اقتضت وجود ظاهرة التخصص في مجال الأمور الاعتقادية جنباً إلى جنب وجود حركة التخصص في الأمور العملية، والآن نودّ أن تسلطوا الضوء على المعطيات التي يمكن أن يُقدّمها لنا وجود ظاهرة التخصص للأمة.

ج: بعد أن ثبت لدينا جواز الرجوع إلى المتخصّص سواء في مجال الأمور الاعتقادية أو العملية، وثبت أيضاً ضرورة وجود أهل الاختصاص في المجالين معاً، ينبثق السؤال عن الآثار أو المعطيات المترتبة على وجود ظاهرة التخصص.

وهنا يمكن تقسيم المعطيات المتوخّاة من ظاهرة التخصص إلى ثلاثة أبعاد وهي:

البعد الأول: على صعيد الحوزة

بعد ما فتح علماء مدرسة أهل البيت باب الاجتهاد - تبعاً لأئمتهم عليهم السلام - وأجازوا للمكلف الرجوع إلى المتخصّص في المسائل الفقهية، تطلّب هذا الأمر من علمائنا إيجاد ضوابط وقواعد يعتمدونها كمنهج في العملية الاستنباطية، ولذا أسّسوا مجموعة من العلوم كان من أهمّها علم أصول الفقه، وهذا بنفسه درع حصينة تمنع غير المتخصّص من الإدلاء برأيه كما هو حاصل فعلاً، حيث لا يحقّ لغير المتخصّص من الإفتاء في المسائل الشرعية.

فإن أُجيز الرجوع إلى أهل الاختصاص في المسائل العقائدية فإنّ ذلك سوف يستدعي وجود ضوابط وقواعد تدخل في العملية الاجتهادية، كما صنّع ذلك في علم الفقه.

ولعلّ من أهمّ أسباب تأخّر البحث العقائدي عن علم الفقه المنع من

الرجوع إلى المتخصص في مجالها، ومن ثمّ تجد الآراء المطروحة في علم الكلام قليلة جداً وتكاد أن تكون مقصورة على مجموعة محدودة جداً من العلماء، بل نجد المتكلمين قليلين جداً نسبة للفقهاء الذين يصعب إحصاؤهم. ولعلّ من أسباب ندرتهم شيوع ثقافة عدم الاحتياج لهم، فنجد المتكلمين على قلتهم منزوين، وربما لم يجدوا تكليفاً موكولاً إليهم إزاء المسلم في الأمور الاعتقادية. نعم، هم كانوا يتصدّون ضمن دائرة محدودة عند التعرّض إلى تشكيك قادم من الخارج^(١).

ولذلك نحن نعتقد أنّ فتح باب الاجتهاد والتخصّص وجواز الرجوع إلى المتخصص في مجال العقائد سوف يجعل العلوم العقائدية والقرآنية أيضاً تتوسّع وتعمّق كثيراً، وتوضع لها القواعد والضوابط الصحيحة، وسوف تظهر عندنا طبقات من المتخصصين في العقيدة كما هو الحال في الشريعة. وهذه الدعوة نطلقها في العلوم الأخرى أيضاً، كعلم التفسير والأخلاق والعرفان النظري، حين نلاحظ بوضوح قلة المصادر التفسيرية والأخلاقية والعرفانية.

البعد الثاني: على صعيد الأمة

إنّ ربط الأمة بالمتخصصين في المجالات الاعتقادية سوف يساعد كثيراً على إزالة حالة التشويش والاضطراب والخلاف الذي تعيشه الأمة، فإنّ وجود طبقة متخصصة في العقائد سوف يمنع من وقوع الأمة في الخلافات الشديدة، وتفشي الآراء المتضاربة والمتناقضة، والتي جاءت كنتيجة طبيعية لعدم وجود ضوابط وقواعد معيّنة في مجال العقائد.

(١) بعد أن يكون التشكيك أو الشبهة قد أخذت مأخذها من نفوس شريحة كبيرة من المجتمع، وهذا هو النتيجة الطبيعية لعدم تحصين الأمة والذي لا يمكن تحقيقه (التحصين) إلا بالرجوع إلى أصحاب الاختصاص.

البعد الثالث: على صعيد الوسائل والأدوات

لا يخفى أنّ هنالك حلقة وسيطة تقوم بدور التبليغ وإيصال المعارف الدينية التي تتلقاها من المؤسسات الحوزوية إلى الوسط العامّ في الأمة، وقد كان الخطباء يقومون بهذا الدور الحساس في السابق، وأمّا في زماننا هذا فقد توسّعت الدائرة لتشمل جملة من أصحاب الأقلام والمفكرين والمتقّنين، وهؤلاء جميعاً تختلف وسائلهم وأدواتهم باختلاف الوسائل والأدوات الإعلامية من صحف ومجالات ونشرات وندوات وفضائيات وما شابه، حيث يوصلون الفكر والثقافة والحلول إلى الأمة، وهذه الطبقة الوسيطة التي تقوم بتأدية دور حسّاس جداً يجب أن يكون ارتباطهم مباشرة بالمتخصّصين لترشيد عملية التبليغ وضبط أدواتها ووسائلها، وعندئذ سوف يتلاشى ما يقال هنا وهناك من أصحاب القلم ومن الذين يعطون لأنفسهم الحقّ في عرض المسائل الاعتقادية وإعطاء الحلول لها وهم من غير أهل الاختصاص فيولد ما يطرحوه هذا الوضع الذي نعيشه ونشاهده.

وسائل التفقه العام

س: ما هي الوسائل والأدوات والمصادر التي يحتاجها المسلم للوصول إلى مرتبة التفقه العامّ المطلوبة شرعاً؟.

ج: إنّ تحصيل الثقافة الدينية والتفقه العامّ في النصوص الشرعية هو في غاية الأهمّية في مجتمعاتنا الإسلامية، ولعلّ ذلك يُعدّ من أهمّ الوسائل والطرق للوقوف أمام الغزو والهجمات الثقافية والفكرية الذي تتعرّض له الأمة، فالأمة المثقّفة والمتفكّهة يصعب كثيراً غزوها ثقافياً وفكرياً لما تمتلكه من حصانة، وليس المراد من التفقه العامّ والثقافة العامّة هو تمكين الشخص من التصديّ، فهذا شأن المتخصّص، وإنّما المراد هو امتلاك ذلك السلاح الوقائي وما يمكن تسميته بالحصانة الفكرية.

وأما بالنسبة لأهمّ الوسائل والأدوات التي يمكن أن نستعين بها فلا شك أن أولها هو القرآن الكريم؛ ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَيِّدًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ (النحل: ٨٩) والسنة الشريفة، ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَنْفَكُّوْنَ﴾ (النحل: ٤٤). فما يحتاجه الإنسان وعلى مختلف الأبعاد لإيصاله إلى كماله وسعادته موجود في القرآن الكريم و السنة الشريفة.

وقد أمر الله تعالى الأمة بإتباع ما بينه الرسول ﷺ ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ (الحشر: ٧)، وهذا خير شاهد على وجود معارف نبوية جنباً إلى جنب المعارف القرآنية، فهو ﷺ ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ﴾ (النجم: ٣ - ٤)، ومن الوسائل والأدوات للوصول إلى التفقه العام هو الرجوع للعترة النبوية الطاهرة، لقوله ﷺ ﴿إِنِّي قَدْ تَرَكْتُ فِيكُمْ الثَّقَلَيْنِ مَا إِنْ تَمَسَّكْتُمْ بِهِمَا لَنْ تَضَلُّوا بَعْدِي وَأَحَدُهُمَا أَكْبَرُ مِنَ الْآخَرِ: كِتَابُ اللَّهِ حَبْلٌ مَمْدُودٌ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ وَعِزَّتِي أَهْلُ بَيْتِي، أَلَا وَإِنَّهُمَا لَنْ يَفْتَرِقَا حَتَّىٰ يَرِدَا عَلَيَّ الْحَوْضَ﴾^(١)، ومن الوسائل الأخرى التزوّد بالمعارف والمقدّمات الأخرى من فروع المعارف الإنسانية لكي يفهم القرآن وكلمات أهل البيت عليهم السلام.

مخاطر التماس مع النص الشرعي لغير المتخصص

س: هل يمكن لأيّ أحد أن يتعامل مع النصّ الديني - سواء على مستوى المعارف العقائدية أو العملية - وهو غير مزوّد بمنهج؟

ج: لاشكّ أنه أمر غير ممكن، وأنّ من أراد ذلك سوف يقع في التخبّط من حيث يشعر أو لا يشعر، وبالتالي قد يرى الحقّ باطلاً والباطل حقاً، وقد يرى الواقع وهماً والوهم واقعاً، كلّ ذلك لأنّه لم يرتكن إلى منهج علمي يُحدّد من خلاله الصحيح من السقيم والصواب من الخطأ، فلا بدّ أن يكون

(١) بحار الأنوار، مصدر سابق: ج ٢٣ ص ١٠٦ باب ٧، وأيضاً ميزان الحكمة محمد الريشهري، تحقيق ونشر دار الحديث، قم، ١٤١٦هـ: ج ١ ص ١٣٢ ح ٩١٧.

هنالك منهج متبع عندما يُراد التماس مع النصّ الديني، سواء كان من يُريد التماس مُتخصّصاً أو غير مُتخصّص.

لغة النص ولغة المتخصص

س: ما نوع و درجة تأثير لغة النصّ الشرعي في إيجاد حالة التفقه، نوع ودرجة تأثير اللغة العلمية التي يكتب بها المتخصص في إيجاد حالة التفقه؟.

ج: إنّ الفرق بين لغة النصّ الصادر من حكيم أو فقيه أو مفسّر أو عارف وبين النصّ الديني - القرآن والسنة - هو عين الفرق بين الإنسان المعصوم والإنسان غير المعصوم، ولاشك أنّ المسافة شاسعة بينهما وفي كلّ شيء في الصياغة والمضمون وقوة التأثير، وقد وردت رواية في هذا المعنى حيث تبين أنّ الفارق بين كلام الله تعالى وبين كلام سائر خلقه هو الفارق بين الخالق والمخلوق^(١)، فكلامه تعالى مُعجز، لأنّه يعجز أيّ إنسان أن يأتي بمثله.

ومن الفوارق الأساسية بين اللغتين والخطابين هو أنّ غير المعصوم مهما علت مراتبه وتنوّع اختصاصه - سواء كان فيلسوفاً أو متكلماً أو عارفاً أو مُفسّراً أو جامعاً بين كلّ ذلك - لم يستطع إلى الآن أن يتكلّم أو يكتب بنحو يستفيد منه الجميع وفي كلّ زمان ومكان.

فكلمات الفقهاء - مثلاً - في رسائلهم العملية وكتبهم الفقهية الأخرى لا يستفيد منها إلاّ من له إمامة بالأبحاث الفقهية، وهكذا في الكتب الفلسفية، ولكننا لو جئنا إلى القرآن الكريم وكلمات النبي ﷺ والعترة الطاهرة عليهم السلام نجد أن من يطالعها يُمكنه أن يستفيد منها، ولكن كلّ بحسبه ﴿ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا ﴾ (الرعد: ١٧) فكلمات إمام الموحّدين عليهم السلام في نهج

(١) عن الرسول الأكرم ﷺ أنّه قال: «فضل القرآن على سائر الكلام كفضل الله على خلقه»، بحار الأنوار، مصدر سابق: ج ٩٢ ص ١٩ ح ١٨.

البلاغة يصعب وربما يعسر الوصول إلى كُنْهها، ولكن هذا لا يمنع من الاستفادة منها، وهذه الفائدة تنوع وتختلف بحسب القارئ.

والفارق الآخر هو أن كل من يقرأ القرآن - وهو عارف باللغة العربية وبعض الأمور العامة - تجده يتلذذ بقراءته للقرآن، وهكذا عندما يقرأ أو يسمع كلمات المعصومين تجده يلتذ بكلماتهم، وهذا هو معنى النورانية^(١) في كلماتهم حيث تكون مؤثرة في القلوب.

فكرة تقريب نصوص المتخصص

س: هل ثمة حاجة إلى تغيير لغة الخطاب المألوفة في البحوث التخصصية من قبيل لغة الفقه والعقيدة والفلسفة، بما في ذلك الرسائل العملية وتقريبها من النص الديني وذلك من خلال تطعيمها بالنصوص الدينية وبالتالي سوف تزداد قوة التأثير؟.

ج: لاشك أنها فكرة جيدة، ورحم الله الشيخ محمد جواد مغنية حيث حاول ذلك في كتابه «فقه الإمام الصادق» فقدّم لنا دورة فقهية كاملة ومن دون أن يدخلنا في الأبحاث التخصصية والتفصيلات التحليلية العميقة، فكانت طريقته هي إعطاء الفتوى الشرعية مستدلاً عليها برواية واحدة أو أكثر من روايات الإمام الصادق عليه السلام، وبذلك يجعلك تعيش في داخل أجواء النصّ الديني فيسهّل للقارئ عملية فهم النصّ.

والذي نعتقده هنا على مستوى البحث العقائدي أنّ عملية التطعيم هذه ضرورية، خاصة وأنّ القرآن الكريم قد تعرّض لكلّ المسائل الاعتقادية، ولم يكن تعرّضه بنحو الفتوى والتعبّد وإنما بنحو الاستدلال، فطريقة بيان المسائل

(١) جاء في الزيارة الجامعة الثانية: «كلامكم نور» انظر: مفاتيح الجنان للشيخ عباس القمي، دار الثقلين، الطبعة الثالثة، بيروت: ص ٦٢٣.

الاعتقادية بنحو مُستدلّ إنّما هي طريقة قرآنية وينبغي للمتخصّص الاقتداء بها، فإذا ما أراد أن يكتب في مجال العقائد فإنّه ينبغي أن يكون ذلك مطعماً بالنصوص القرآنية والروائية.

كلمة ختامية

س: ختاماً هل من كلمة تودّون توجيهها في ما يتعلّق بالأمر الاعتقادية؟
 ج: قد يلاحظ الجميع أنّ الهجمات الفكرية والعقائدية على الإسلام عموماً والمذهب خصوصاً قد بلغت في الآونة الأخيرة أوجها وربّما سوف تكون أشدّ ضراوة، ومن هنا أطلب من جميع الإخوة المتخصّصين وممّن ينوب عنهم الوقوف أمام هذه الشبهات والتصديّ لها، ولكن يجب أن تكون المعالجة بطريقة علمية منهجية صحيحة لا بطريقة عشوائية عاطفية لأنّ هذا الطريق الأخير لا يحلّ لنا مشكلة ولا يدفع عنّا الشبهات.

كما أطلب أيضاً من جميع الإخوة غير المتخصّصين - أعني المثقّفين وغيرهم - أن يرفعوا من مستواهم الفكري والعقائدي، فإنّ الحصانة الفكرية ضرورة مُلحّة لكلّ مسلم وهي الطريقة المثلى لوقايته من وصول الجرثوم الفكري والعقائدي إليه، وهذا يدخل ضمن قاعدة «الوقاية خير من العلاج»^(١) ولا شكّ أنّ هذه الوقاية لا تتحقّق في المجالات الروحية والفكرية إلاّ بأن يرفع الإنسان عن نفسه ظلمة الجهل وذلك بنور العلم والعقيدة الصحيحة.

(١) لم نعثر على حديث أو مأثور بهذا المعنى، وإنّما هي قاعدة وضعها الاطباء أو العقلاء قديماً، وهي مقبولة عقلاً وعقلانياً.

(٥)

قراءة في كتاب
التوحيد
بحوث في مراتبه ومعانياته

جواد علي كسار

هل يعيش المسلمون، أو البشرية عامّة، مشكلة إلحادٍ حتّى نحشّد لمبحث التوحيد كتاباً ضخماً يقع في جزأين بمئات الصفحات؟ أبدأ؛ لا يمثل الإلحاد في العالم المعاصر مشكلة نظرية لا بالنسبة إلى المسلمين ولا بالنسبة إلى غيرهم. ورغم كلّ المظالم والمفارقات التي تلفّ العالم من حولنا، فإنّ الإنسانية تتّجه صوب الإيمان.

أكثر من ذلك، يرفض الكتاب - تبعاً لمنهج البحث القرآني - أن ينطلق من إثبات وجود الله سبحانه كأصل موضوعي في البحث التوحيدي ونقطة بداية تفترض أنّ البشرية تعيش حالة إنكار وجود الله، ونداء الحقّ يقرع الأفئدة والعقول: ﴿أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَأَطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (إبراهيم: ١٠).

إنّما تكمن المشكلة في الحاجة لتأسيس هذا الإيمان على قواعد معرفية صحيحة، ليؤتي ثماره العملية في واقع الحياة.

فإذا كان المطلوب أن يتحرّك المسلمون على خطّ الاستقامة السلوكية، فإنّ هذه الاستقامة في إطار العمل الصالح لا تتحقّق إلا في ضوء معرفة صحيحة بصيرة؛ لأنّ «العامل على غير بصيرة كالسائر على غير طريق، لا تزيده سرعة السير إلاّ بعداً»^(١).

فالعلم يسبق العمل وهو مقدّمة له، كما في الحديث الشريف: «العلم إمام

(١) تحف العقول عن آل الرسول ﷺ، الشيخ الحسن بن علي بن شعبة الحراني (ت: ٣٨١ هـ)، طبعة مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٠٤ هـ: ص ٣٦٢.

العمل، والعملُ تابعه»^(١)، والعلم هو السبيل إلى الله: «ليس إلى الله تعالى طريق يسلك إلا بالعلم»^(٢)، وبالعلم يهتدي الإنسان إلى ربه: «إِنَّ بِالْعِلْمِ تَهْتَدِي إِلَى رَبِّكَ»^(٣)، و «من علم اهتدى»^(٤).

ثم تتضاعف أهمية المعرفة عندما يتضح أنّ الهدف من وراء الخلق هو العبادة كمقدمة للكمال ووسيلة لليقين، على ما ينطق به الذكر الحكيم في قوله سبحانه: ﴿الرَّكَانِبُ أَحْكَمَتْ أَيْنَهُنَّ ثُمَّ فَضِلَتْ مِنْ لَدُنِّ حَكِيمٍ خَيْرٍ * أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ...﴾ (هود: ١ - ٢) وقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (الذاريات : ٥٦). فعبادة الله سبحانه لا تكون إلا بمعرفة من صنعها، وفي الحديث: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ مَا خَلَقَ الْعِبَادَ إِلَّا لِيَعْرِفُوهُ، فَإِذَا عَرَفُوهُ عَبْدُوهُ»^(٥).

فالمعرفة مقدّمة للعبادة، وما لم يهتد الإنسان إلى الله تعالى ويعرفه، فلا طريق له للوصول إلى العبادة أساساً، بل قد ينحدر إلى هوةٍ سحيقة. قال قوم للإمام الصادق عليه السلام: ندعو فلا يُستجاب لنا؟ قال: «لأنكم تدعون من لا تعرفونه»^(٦).

وفي الحديث الشريف: «من هجم على أمر بغير علم جدع أنف نفسه»^(٧). إذن: مادامت المعرفة التوحيدية تأتي في الذروة على خطّ المعرفة

(١) الخصال، ص ٥٢٢، ح ١٢، ومصادر أخرى كثيرة مثل مجمع البيان في تفسير القرآن، الشيخ أبو علي الفضل بن الحسن الطبري، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت؛ منية المرید؛ إرشاد القلوب؛ أمالي الطوسي؛ تحف العقول؛ عدّة الداعي.

(٢) مصباح الشريعة، ص ٣٤٦.

(٣) روضة الواعظين، ص ١٦؛ مشكاة الأنوار، ص ١٣٥.

(٤) غرر الحكم، رقم ٧٧٣٥.

(٥) علل الشرائع، نقلاً عن الميزان في تفسير القرآن، للعلامة السيّد محمد حسين الطباطبائي، مؤسسة إسماعيليان (تصوير على الطبعة البيروتية الثالثة، ١٩٧٤)، ج ١٨، ص ٣٩٠.

(٦) توحيد الصدوق، مصدر سابق: ص ٢٨٨، الحديث: ٧.

(٧) تحف العقول، مصدر سابق، ص ٣٥٦.

الإسلامية، فسيكون نافعاً أن نبصر موقعها هذا، عبر عدد من الإضاءات الدالة التي توفرها النصوص التالية:

١ - جاء رجل إلى رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله علّمني من غرائب العلم. قال: ما صنعت في رأس العلم حتى تسأل عن غرائبه؟! قال الرجل: ما رأس العلم يا رسول الله؟ قال: معرفة الله حقّ معرفته^(١).

٢ - كان الإمام أمير المؤمنين في لجة المعركة في يوم الجمل، وإذا برجل يسأله: يا أمير المؤمنين، أتقول إنّ الله واحد؟ فما كان من الناس إلا أن حملوا عليه؛ متذرعين بأنّ الساحة ساحة معركة، والساعة ساعة حرب واحتدام سيوف، لا سؤال ومعرفة، وقالوا: يا أعرابي، أما ترى ما فيه أمير المؤمنين من تقسّم النفس؟ فقال أمير المؤمنين عليه السلام: «دعوه؛ فإنّ الذي يريده الأعرابي هو الذي نريده من القوم»^(٢) أي: علام نحاربهم؟ إنّما نحاربهم على التوحيد الحقّ بمكوّناته ولوازمه.

٣ - دخل رجل على الإمام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام، فسأله الإمام: ممّن الرجل؟ أجاب: من محبّيك ومواليكم. فأوضح له الإمام أنّ محبّي أهل البيت عليهم السلام على ثلاث طبقات، طبقة أحبّتهم في السرّ والعلانية فهم النمط الأعلى، وطبقة أحبّتهم في السرّ دون العلانية فهم النمط الأوسط، والثالثة أحبّتهم في العلانية دون السرّ فهم النمط الأسفل.

أمام هذا التصنيف قال الرجل للإمام: فأنا من محبّيك في السرّ والعلانية. فما كان من الإمام إلا أن عاجله بأنّ لهؤلاء علامات. فسأله الرجل: وما تلك العلامات؟ فأجابه الإمام جواباً يكشف عن سموّ التوحيد والمعرفة التوحيدية

(١) التوحيد، باب ٤٠، ص ٢٨٤، ح ٥ وفي النصّ تنمّة رائعة تأتي في ثنايا الكتاب.

(٢) بحار الأنوار، مصدر سابق: ج ٣، ص ٢٠٦. وللحديث تنمّة تنطوي على كنوز في المعرفة التوحيدية.

الحقّة، إذ قال عليه السلام: «تلك خلال أولها أنهم عرفوا التوحيد حقّ معرفته، وأحكموا علم توحيده»^(١).

ليس في النصّ الروائيّ ذكر لأمر ثان وثالث، لأنّ من أحكم أساس التوحيد وأوثق عراه فقد أحكم كلّ شيء، ولا يحتاج إلى شيء آخر. فبالتوحيد تُعرف النبوة، ومعرفة الرسول توصل الإنسان إلى معرفة الإمام. يؤسّس النصّ أيضاً لأمر بالغ الخطورة على صعيد العلاقة بين التوحيد والولاء. فاللبنات الأولى للولاء تكمن في التوحيد ذاته، فهناك ترابط وثيق بين التوحيد والولاء، حيث تبدأ المناشئ العميقة للولاء من الفهم السليم للتوحيد، وفي التوحيد ذاته تكمن الحلقة التأسيسية الأولى لولاية أهل البيت عليهم السلام بحيث كلّما غاب الولاء لهؤلاء الأطهار فعلينا أن نشكّ بسلامة الفهم التوحيدي، بالنحو الذي يتناوله الكتاب تفصيلاً بالأخصّ في جزئه الثاني.

المنهج العلوي

أفرز فكر المسلمين مناهج عدّة في التعاطي مع بحوث التوحيد، بيد أنّ الكتاب انحاز سلفاً إلى المنهج القرآني بالصياغة التي قدّمها الإمام أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام، ودلّت عليه نصوصه ونصوص الأئمة من ولده عليهم السلام. وحين يلجأ الكتاب إلى البحوث الكلامية والفلسفية وغيرها من اتجاهات المعرفة، فهو إنّما ينتخب منها ويختار ما ينسجم مع قواعد المنهج العلويّ ومكوّناته، بحيث لا تخرج المعطيات التي يتبنّاها عن هذه الدائرة، إلّا إذا كان الهدف هو المقارنة والتثقيف.

لا غرابة أن تمثّل النصوص العلوية وما تضمّنته من مادّة في التوحيد منهجاً مستقلاً وخاصّاً في دراسة الموضوع، وفي «نهج البلاغة» وحده

(١) تحف العقول، مصدر سابق: ص ٣٢٥. وللحديث تتمّة فيها غرر من معارف التوحيد لا تصاب إلا في أقوالهم عليهم السلام.

خمسون خطبة عن التوحيد وما يرتبط به، عدا ما هو مبثوث في الكتب والنصوص الأخرى.

لقد سعى الكتاب أن يهتدي في كل فكرة من أفكاره وخطوة من خطواته بنور المعرفة العلوية وأسلوبها في فهم التوحيد، فاستطاع أن يرسو على طائفة من الأصول والمرتكزات هي من صميم المنهج العلويّ مباشرة أو مستمدة منه ومشيدة في ضوء قواعده، نعرض في ما يلي لأمثلة سريعة منها:

١ - الأصل في المنهج التوحيدي القرآني توحيد الله سبحانه لا إثبات وجوده. فالمنهج القرآني في التوحيد غالباً ما يتجنب البحث في إثبات وجود الله سبحانه، بل يستنكر الشكّ في هذا الثابت الوجداني ﴿أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (إبراهيم: ١٠).

الإنسان مجبول على التوحيد وهو مودع في فطرته؛ قال تعالى: ﴿فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا بُدَّ لَهَا لِخَلْقِ اللَّهِ...﴾ (الروم: ٣٠) والأحاديث متظافرة في تفسير الفطرة بالتوحيد. إذن، لا تواجه الإنسانية مشكلة إلحاد على المستوى النظري ليكون هناك ما يسوّغ تركيز الجهود على إثبات وجوده سبحانه. فالواقع الإنساني كان ولا يزال يعيش الإيمان بالله، والموكب البشري متّجه صوب الإيمان أبداً.

وإذا كان ثمّ مشكلة تعيشها البشرية على هذا الصعيد منذ فجر وجودها حتى قيام الساعة، فهي تكمن في إثبات التوحيد ونفي الشريك.

هذه الفكرة لخصّها المنطق العلويّ وأبان حلقاتها بالنصّ التالي الذي يطالعنا في أوّل خطب النهج: «أولّ الدين معرفته، وكمال معرفته التصديق به، وكمال التصديق به توحيده»^(١). على أنّ النصّ يكشف أنّ لا قيمة للمعرفة

(١) نهج البلاغة، مجموع ما اختاره الشريف الرضيّ من كلمات الإمام عليّ عليه السلام، ضبط نصّه وابتكر فهرسه العلمية: د. صبحي الصالح، بيروت، ١٩٦٧، الخطبة الأولى، ص ٣٩.

وحدها ما لم تكن مؤدية إلى التصديق والإيمان، والتوحيد في المنطق العلويّ هو أهمّ ركن في التصديق، بل هو كماله.

٢ - التأمّل في حصيلة النصوص العلوية قد يفيد التصنيف الذي يقسم التوحيد إلى ثلاثة أقسام هي: التوحيد الذاتي، والتوحيد الصفاتي، والتوحيد الأفعالي، إلا أنّ هذا المعنى يمكن استشفافه من نصوص نقلية أخرى.

بيد أنّ المهمّ في ذلك كلّ هو بلورة معنى الوحدة التي تحدّث عنها القرآن الكريم في مثل قول الله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهُ وَحْدٌ﴾ (المائدة: ٧٣)، وقوله سبحانه: ﴿وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ (الرعد: ١٦)، وقوله سبحانه: ﴿وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ (ص: ٦٥).

إنّ مفتاح الولوج إلى عالم التوحيد الرحيب، والأصل الذي تقوم عليه معارفه يكمن في هذه النقطة. فمن دون فهم مسألة الواحد وما يعنيه، لا تيسّر عملية فهم بقيّة معارف التوحيد، فهذه المسألة هي القاعدة التحتية التي ينهض عليها بناء المعرفة التوحيدية في ما يحويه من أجزاء وتفاصيل.

لقد فتح القرآن هذه المنطقة المغلقة وهو ينفي الوحدة العددية ليثبت مكانها الوحدة الحقّة الحقيقية، وقد سارت بموازاته بيانات أئمة أهل البيت عليهم السلام وعلى رأسهم الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، ليسجّل البحث التوحيدي انعطافاً كبيرة على مستوى تأريخ الأديان ومسار الفكر البشري وهو يستهدي بالرؤية القرآنية - العلوية، التي يمكن ملاحظة آثارها في هذا الكتاب، بعد أن تحوّلت إلى واحدة من أبرز مرتكزاته المنهجية.

٣ - من الأصول الأساسية التي استمدّها الكتاب من المنهج العلويّ ولاسيّما في ما ذهب إليه من الوحدة الحقّة الحقيقية، نظرته إلى الكمال. فإذا ثبت بتلك الوحدة عدم محدودية الله سبحانه وعدم تناهيه، فهذا معناه أنه ما من كمال مفروض إلا والله واجد له. هذه الصيغة تختلف عن القول بأنّ الله

واجد لكل كمال موجود، لأنه قد تكون الكمالات الموجودة متناهية.

في هذا الضوء تتضح القاعدة القرآنية العامة التي تنسب كل كمال إلى الله، بحيث لا يمكن أن يفرض كمال إلا وهو موجود له سبحانه، كما تدل عليه الآيات التي تتحدث عن صفاته الواقعة في سياق الحصر، كقوله تعالى: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾ (طه: ٨)، بل إن كل كمال ليس موجوداً لله تعالى بنحو التناهي، وإنما هو موجود له فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى.

لقد نهضت بإيضاح هذه القاعدة وما تثمره من نتائج في البحث التوحيدي البحوث التفصيلية في الكتاب.

٤ - إلحاقاً بما سبق وتأسيساً عليه، استطاع الكتاب أن يحول مقولة امتلاء الذات الإلهية بالكمالات أجمعها بحيث لا يشذ عنها كمال، بل لها من كل كمال وجودي أعلاه وأشرفه، وذلك على قاعدة: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾ (الأعراف: ١٨٠)؛ استطاع أن يحولها إلى عنصر منهجي مشترك في الرد على جميع النظريات التي لا يؤمن بها؛ يرجع السبب في ذلك إلى أن هذه القاعدة تؤسس لأصل موضوعي حاكم على جميع جوانب المعرفة التوحيدية. ف«امتلاء الذات الأحادية بالكمالات أجمعها، بحيث لا يشذ عنها ضرب منها، بل لها من كل كمال وجودي أعلاه وأشرفه» تحول علمياً إلى ضابطة أساسية نقوم في ضوءها الآراء والنظريات.

على سبيل المثال غدا هذا الأصل بالضابطة العلمية التي يوفرها هو العنصر الأول في الرد على نظرية الأشاعرة في زيادة الصفات على الذات، كما في الرد على نظرية المعتزلة في نيابة الذات عن الصفات، من خلال ما تستلزمه كلتا النظريتين من خلوة الذات عن هذا الضرب من الكمال.

كما كان للأصل ذاته حضوره الفاعل في مناقشة نظرية المشائين في العلم الإلهي، وغير ذلك من الآراء والنظريات.

٥ - لا معنى للبحث في التوحيد من دون الإيمان بإمكان المعرفة ولو بوجه وبحدّ ما. الحقيقة أنّ هذه المسألة تنازعتها تيارات عديدة في فكر المسلمين، أبرزها التيار التعطيلي، الذي يذهب إلى تعطيل الإدراك الإنساني عن التعاطي مع المعرفة التوحيدية، ثم التيار التشبيهي الذي ينزلق إلى إشراك الله سبحانه مع الممكنات وقياس معرفته في ضوئها.

أمّا المنطق العلويّ فهو يؤمن بإمكان المعرفة «أول الدين معرفته»^(١) لكن بتمييز وحدود بين الممكن والمحال. في نصّ علويّ يرسم الإمام أمير المؤمنين الحدود بين المنطقتين المحالة والممكنة، بقوله عليه السلام: «لم يُطلع العقول على تحديد صفته، ولم يحجبها عن واجب معرفته»^(٢)

كما يرسم في نصّ آخر حدّاً واضحاً بين المعرفة الممكنة والممتنعة: «فلسنا نعلم كنه عظمتك، إلا أنّنا نعلم أنّك حيّ قيوم لا تأخذك سنة ولا نوم»^(٣).

إذن: المعرفة ممكنة، والاكتناه محال، وباب المعرفة مفتوح غير مسدود وإلاّ «لكان التوحيد عنّا مرتفعاً» كما في الحديث الشريف^(٤)، أو كما قال الإمام الصادق عندما سأله سدير: فكيف سبيل التوحيد؟ قال عليه السلام: «باب البحث ممكن وطلب المخرج موجود»^(٥). إنّما تكمن الأهمية في عدم الخلط بين المنطقتين المحالة والممكنة، ثم في طبيعة التوفيق بين الإمكانية والكيفية حذر السقوط

(١) نهج البلاغة، مصدر سابق، الخطبة الأولى، ص ٣٩.

(٢) نهج البلاغة، الخطبة رقم ٤٩، ص ٨٨.

(٣) نهج البلاغة، الخطبة رقم ١٦٠، ص ٢٢٥.

(٤) الذي جاء في حوار الإمام الصادق عليه السلام مع أحد زنادقة عصره، حينما رام المجادل أن يغلق باب المعرفة التوحيدية عبر احتجاجه بقدرات العقل الإنساني وأنّ ما يكون من صور إدراكية في هذا المجال لا يزيد على كونه أوهاماً. ينظر الحوار كاملاً في: الكافي للكليني، مصدر سابق: كتاب التوحيد، باب إطلاق القول بأنّه شيء، ج ١، ص ٨٣ الحديث: ٦.

(٥) تحف العقول، مصدر سابق، ص ٣٢٧.

في التشبيه. والنصوص العلوية - وتبعاً لها نصوص بقية أئمة أهل البيت عليهم السلام - هي التي تصوغ لنا التوازن الدقيق بين استحالة الإحاطة كنهاً وذاتاً وبين إمكان المعرفة في حدّها الواجب.

٦ - من القواعد التي يمكن أن تبرز إلى جوار القواعد الأخرى التي استمدّها الكتاب من المنهج العلويّ مباشرة أو بالتبع، القاعدة التي تفيد بأنّ مراتب الفيض الإلهيّ كلّما اقتربت منه سبحانه تبسّطت وتوحّدت وقويت، وكلّما ابتعدت عنه تكثّرت وتجزّأت وضعفت. ففي الخطّ النزولي لمراتب الفيض الإلهي بشأن السمع والبصر مثلاً ينفرز السمع عن البصر بعد أن كان في مقام الذات الأحادية البسيطة سمعُه بصره وبصره سمعَه. وبالعكس كلّما اكتسبت المراتب خطأً صعودياً فإنّها تبدأ بالتوحّد إلى أن تبلغ معدن العظمة فيصير سمعُه عينَ بصره، وبصره عينَ سمعَه، وهما عين قدرته، وقدرته عين سمعَه وبصره وهكذا.

الحقيقة أنّ هذا المسار يعكس قاعدة عامّة تساهم في بناء صرح المعرفة التوحيدية منهجياً في مواضع أخرى في غير مقولة السمع والبصر، حيث أفاد منها الكتاب كثيراً إلى جوار بقية القواعد.

٧ - من خصائص المنطق العلويّ التي سيرد عنها الحديث بعدئذ أيضاً، ما تتسم به حلقاته من بناء منطقيّ فذّ. فالمقولات داخل سياق النصّ العلويّ تعكس تسلسلاً منطقياً مذهلاً، فكلّ واحدة منها تكون - بتعبير المناطقة - حداً أوسط لإثبات التالي منه، فهي مُرتبة ترتيباً رياضياً. فكما أنّ الثلاثة تأتي بعد الاثنين، والأربعة بعد الثلاثة، ولا يمكن للستة أن تأتي بعد الأربعة مباشرة، فكذلك هي جُمّل الإمام منتظمة في سياق من الوحدة المنطقية الرياضية، كما ستأتي الإشارة لأمثلة منه في الفقرة اللاحقة إن شاء الله تعالى.

هذه أمثلة لبضعة عناصر ارتكز إليها الكتاب كأصول أخذها من المنهج

العلويّ مباشرة أو استمدّها في ضوء قواعده، سقتها على عجل وذلك لأنه لم أرد لهذه القراءه أن تأتي مشحونة بالمصطلحات المغلقة والأفكار المعقّدة أو المختزلة، لأنّها بمنزلة اللافتة التي تسعى لأن تجذب إلى الكتاب وتحشد من ورائه أكبر عدد من القراء، هذا من جهة. ومن جهة أخرى، تقوم منهجية الكتاب وخطّته على إقامة توازن بين عمق الأفكار وبين وضوحها وسهولة عرضها، بحيث تسفر عن مضامينها بيسر. فلو راجع القارئ هذه العناصر السبعة في مظانّها من الكتاب، لرآها في غاية اليسر والوضوح، لا يشوبها إغلاق ولا تعقيد، لأنّها جاءت في سياق موضوعاتها وأُشبعت بلغة وافية، لذلك أرجو أن لا يُبخس الكتاب حقّه من هذه الجهة، بفعل ما ذكرته من أفكار مكثّفة في هذه النقاط السبع، ألجأتني إليها الضرورة.

فتوحات المعرفة العلوية

من أهداف هذا الكتاب أنّه حرص على أن يشقّ طريقه مستضيئاً بأنوار النصّ العلويّ، وقد هاله كلّما توغلّ في البحث كثافة الكشوفات التي يخترنها نصّ الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، في ظاهرة تستحقّ أن يُطلق عليها بحق: «فتوحات المعرفة العلوية».

ليس هذا البحث بديلاً عن الكتاب، لكن من واقع مهمّتها في التنبيه إلى خطّته وتحفيز العقل وإثارته للتعاطي مع محتوياته؛ نسجّل في ما يلي إشارات سريعة إلى بعض أبعاد الفتح المعرفي العلويّ الكبير:

• ثمّ نقطة منهجية تأتي في البدء يميّز عبرها النصّ العلويّ بين منهجين في المعرفة؛ تبعاً للتمييز القرآني ذاته، حيث يقول الله سبحانه: ﴿سُرِّيهِمْ ءَايَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَبَيِّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ (فصلت: ٥٣).

فمع مشروعية الطريقتين الأفقي والآنفسي في المعرفة، إلّا أنّ النصوص العلوية لا تخفي ترجيح المعرفة الأنفسية بوصفها الطريق الأفضل والأكمل

المؤدّي إلى معرفة الله سبحانه.

ففي «الغرر والدرر» وحده روى الآمدي من كلمات الإمام أمير المؤمنين القصار نيفاً وعشرين حديثاً في معرفة النفس، منها قوله عليه السلام: «غاية المعرفة أن يعرف المرء نفسه»، وقوله: «من عرف نفسه عرف ربّه»، وقوله: «المعرفة بالنفس أنفع المعرفتين».

تستند المعرفة الأفاقية التي تنطلق من التعاطي مع الواقع الخارجي، إلى النظر الفكري، ومن ثمّ فهي حركة فكرية ترتدّ إلى تأليف الأقيسة واستعمال البرهان للتحقق من صحّة النتائج التي تبلغها. لهذا تبقى هذه المعرفة بحاجة إلى انتباه دائم وتركيز مستمرّ على مقدماتها، كما أنّها عرضة للخطأ والاختلاف لأنّها علم حصولي.

الأهمّ من ذلك أنّ للمعرفة الفكرية مدىّ محدداً ليس بمقدورها أن تتخطّاه، ولا تترتّب عليها بالضرورة آثار تربويّة. فما أكثر من يعلم علماً دينياً وسلوكه لا ينمّ عن الاستقامة والصلاح.

أمّا المعرفة الأنفسية التي تتّجه نحو الداخل الإنساني، فهي تتّسع لتشمل جميع بني الإنسان لأنّها في نفسها ليست من السخ الذي يحتاج إلى تأليف الأقيسة وصفّ المقدمات وممارسة الجهد البرهاني، وإنّما يكفي فيها إحساس الإنسان بذاته وإنيّته؛ هذا الإحساس الذي لا يخلو منه إنسان على وجه البسيطة بغضّ النظر عن المستوى العلمي والوضع المدني والحضاري. لكنّ لما كانت المعرفة النفسية محفوفة بمشاقّ التهذيب والتزكية، فقد عزف أكثر الناس عنها وأضحت خياراً للقلة، على الرغم من الرصيد الذي تتمتع به في ذات كلّ إنسان.

• سلفت الإشارة إلى أنّ توحيد الله جلّ وعلا - فيما تعنيه هذه الوحدة - هو محور البحث التوحيدي واللبنة الأساسية التي يُشاد عليها صرح المعرفة

التوحيدية في الرؤية الكونية الإسلامية.

لقد تعددت مذاهب المعرفة الدينية والإنسانية واختلفت في معنى هذه الوحدة، وفي العصر الإسلامي تبلورت عدّة اتجاهات توزعت على المناهج المشهورة في المعرفة، وهي الكلامي والفلسفي والعرفاني. بيد أنّ الرؤية ظلّت مشوبة بالنقص والسذاجة حتّى مع جهود عقول فلسفية جبّارة برزت على هذا الصعيد. فجلّ ما يستشفّ من البحث الفلسفي لفلاسفة ما قبل الإسلام وممنّ تصدّى للمعارف الإلهية من فلاسفة المسلمين إلى فترة متأخرة من العصر الإسلامي، أنّهم يذهبون على السواء إلى مبدأ الوحدة العددية التي تكمن أبرز خصائصها في أنها تقبل الثاني، ومن ثمّ فهي محدودة، وهذا ما لا يليق بساحة الخالق جلّ وعلا، وما رفضه المنطق العلويّ بحسم: «من أشار إليه فقد حدّه، ومن حدّه فقد عدّه»^(١). وقوله: «فقول القائل (واحد) يقصد به باب الأعداد، فهذا ما لا يجوز، لأنّ ما لا ثاني له لا يدخل في باب الأعداد»^(٢) حيث يشير الشطر الأخير من النصّ العلويّ إلى الوحدة الحقّة الحقيقية أو الوحدة القهّارة التي تكمن أبرز خصائصها في أنها سنخ واحد لا نهايه له، ومن ثمّ لا يقبل الثاني، ويستحيل أن يكون له ثان، إذ من أين يأتي الثاني ومتى، والمفروض أنّ ذلك الواحد لا نهاية له؟

إذا كان هذا هو حظّ البحث الفلسفي في نظرتّه إلى الوحدة، فلم يكن بمقدور البحث الكلامي أن يخرج بنتيجة تزيد على هذه الحصيلة، حيث تؤكّد النظرة المتفحّصة للتراث الكلامي أنه لم يأت بأزيد من الوحدة العددية في هذا المضمار، مع أنّ للقرآن الكريم إشارات صريحة في هذا الاتجاه. أمّا الإمام أمير المؤمنين عليه السلام فقد كان الفاتح لهذه المنطقة من المعرفة

(١) نهج البلاغة، مصدر سابق، الخطبة الأولى، ص ٤٠.

(٢) التوحيد، مصدر سابق، ص ٨٣ - ٨٤ حيث ينظر النصّ بأكمله.

الإلهية منذ العقود الهجرية الأولى، فهذه نصوصه تصدع: «واحد لا بعدد»^(١)، وأنه «الأحد بلا تأويل عدد»^(٢) وأن «كلّ مسمّى بالوحدة غيره قليل»^(٣)، وأن «من وصفه فقد حدّه، ومن حدّه فقد عدّه، ومن عدّه فقد أبطل أزلّه»^(٤).

مع أنّ هذه النصوص - وغيرها مئات - كانت في متناول أيدي المسلمين، إلا أنّ المفارقة التي تستدعي التأمل أنّ هذا المجال بقي موصداً لم تزدهر في حقله نظرات المسلمين ولم تتفتح مسارات الفكر إلا بعد قرون؛ ما يكشف عن حصيلتين:

الأولى: أنّ القرآن وحده لا يكفي من دون أن يُقرن بالثقل الثاني وهو العترة، إذ نصّ النبي ﷺ أنّهما لن يفترقا، وبهما معا تكون الهداية التامة. الثانية: أنّ العقل الإنساني لو ترك وشأنه بعيداً عن نور الوحي وهدى السماء لما انتهى إلى أكثر من الوحدة العددية. وهذا معناه أنّ للعقل منطقة معرفية لا يتعداها بإمكاناته المستقلة، وأنّه يحتاج - إذا ما رام أن يرتقي إلى طور آخر وراءها - إلى من يأخذ بيده.

لكنّ الأمانة تدعونا لأن نعترف أنّ معطيات هذه المسألة لم تتضح تفصيلاً في نطاق مدرسة أهل البيت أيضاً إلا بعد مرور قرون؛ ما يكشف - من جهة - عن دقّتها وحاجتها إلى المزيد من النباهة وإمعان النظر، كما يكشف - من جهة أخرى - عمّا يجرّ إليه الإغضاء عن المعاني العقلية الدقيقة والرفيعة التي تنطوي عليها نصوص الإمام أمير المؤمنين عليه السلام في مجال المعرفة التوحيدية.

(١) نهج البلاغة، مصدر سابق، الخطبة ١٨٥، ص ٢٦٩.

(٢) نهج البلاغة، الخطبة ١٥٢، ص ٢١٢.

(٣) نهج البلاغة، الخطبة ٦٥، ص ٩٦.

(٤) نهج البلاغة، الخطبة ١٥٢، ص ٢١٢.

• يواجهنا مصطلحا «الأزلي» و «السرمدى»، حيث يشير الأوّل إلى طرف الابتداء، والثاني إلى طرف الانتهاء. فإذا افترضنا أنّ للموجود بداية ونهاية، فهو ليس أزلياً ولا سرمدياً، وهذا هو شأن الموجودات الحادثة.

بيد أنّ الأمر ليس كذلك بالنسبة إلى الله جلّ جلاله. فمهما توغلنا من حيث الابتداء لا نصل إلى نقطة كانت ولم يكن الله فيها، كما لا نعثر من جهة الانتهاء على نقطة تكون ولا يكون الله فيها.

يؤسّس الإمام أمير المؤمنين لهذا المعنى ويبرهن عليه في ضوء مبدأ الوحدة الحقّة الحقيقية، حيث يقول عليه السلام: «الحمد لله الدالّ على وجوده بخلقه، وبمحدّث خلقه على أزليّته»^(١) فيما أنّ مخلوقاته حادثة فوجوده ليس بحادث، وإلاّ لو كان حادثاً لاحتاج إلى خالق، ولصار مخلوقاً.

لو نظرنا إلى أيّ موجود لرأيناه مسبقاً بعدم ثم صار موجوداً، أمّا وجوده تعالى فإنّه سابق على العدم، لا أنّ عدمه سابق على وجوده، وكما يقول أمير المؤمنين: «سبق الأوقات كونه، والعدم وجوده، والابتداء أزله»^(٢) فأزله سابق على كلّ شيء.

هذا المعنى يبرز في المحاورّة التي دارت بين الإمام أمير المؤمنين والحبر اليهودي، عندما جاء الحبر إلى الإمام يسأله: يا أمير المؤمنين متى كان ربّك؟ فقال له: ثكلتك أمّك ومتى لم يكن حتى يُقال متى كان؟! كان ربّي قبل القبل بلا قبل، وبعد البعد بلا بعد، ولا غاية له ولا منتهى لغايته، انقطعت الغايات عنده فهو منتهى كلّ غاية». فبهت الرجل، وبهرته هذه الكلمات فبادر الإمام بقوله: «يا أمير المؤمنين أفنبيّ أنت؟!» فقال عليه السلام: «ويلك إنّما أنا عبد من عبيد محمد صلّى الله عليه وآله»^(٣).

(١) نهج البلاغة، مصدر سابق، الخطبة ١٥٢، ص ٢١١.

(٢) نهج البلاغة، الخطبة ١٨٦، ص ٢٧٣.

(٣) الأصول من الكافي، مصدر سابق، ج ١، باب الكون والمكان، ح ٥، ص ٨٩ - ٩٠.

• تعدّ «القدرة» من البحوث الأساسية التي أولاها الكتاب عناية كبيرة. فالبحث في هذه الصفة هو بمنزلة المجسّ الذي يرسم الحدود الفاصلة بين عدد من المناهج أبرزها المنهجان الكلامي والفلسفي، إذ يمكن التمييز بين النسقين الكلامي والفلسفي، ومن ثمّ معرفة هوية الباحث وموقعه المعرفي والفكري، انطلاقاً من طبيعة ما يتبنّاه من تعريف للقدرة، وما يقدمه على صعيد الفهم ونظرية التفسير، وفي مضممار علاج عدد من التفصيلات التي تحفّ المسألة؛ من ذلك مثلاً إشكالية الأهون والأصعب التي يصحّ أن تنسب إلى الإنسان لأنّ القدرة عنده محدودة مقيّدة، بينما من المستحيل أن تنسب إلى الله سبحانه؛ لما يفضي إليه ذلك من تحيّي في الذات الإلهية. فالذات القدسية ذات واحدة بسيطة، وهي مبدأ القدرة، وحيث إنّ الذات غير متناهية فإنّ القدرة غير متناهية أيضاً، ومن ثمّ لا معنى لأن يكون هذا الفعل أسهل من ذلك، وذاك أصعب وأعقد، بالنسبة إلى الله سبحانه.

تتمثّل الصيغة التي يقدمها البرهان العقلي على ذلك بأن قدرة الله تعالى هي عين ذاته، حيث يجب وجودها ويمتنع عدمها، ومن ثمّ لو تقيّدت بقيد لانعدمت بانعدام قيدها، وهو محال. فإذن قدرته سبحانه مطلقة غير محدودة بحدّ ولا مقيّدة بقيد، وكلّ شيء بالنسبة إليها سواء، من دون معنى للأصعب والأسهل^(١).

هذا المعنى يبرزه النقل ويجلّيه النصّ العلويّ على أحسن وجه، ففي الخطبة (١٨٦) من خطب «نهج البلاغة» التي يذكر الشريف الرضي أنّها تختصّ بالتوحيد، ويقول في وصفها: «تجمع هذه الخطبة من أصول العلم ما لا تجمعه خطبة» يقول الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، وهو يذكر خلق الله سبحانه للدنيا وما فيها:

(١) تنظر التفاصيل في الكتاب، ص ٣٩١ فما بعد.

«لم يتكأده»^(١) صنع شيء منها إذ صنعه، ولم يؤده^(٢) منها خلق ما خلقه وبرأه» إلى أن يقول: «ثم هو يفنيها بعد تكوينها، لا لسأم دخل عليه في تصرفها وتديرها، ولا لراحة واصلة إليه، ولا لثقل شيء منها عليه. لا يملّه طول بقائها فيدعوه إلى سرعة إفنائها، ولكنه سبحانه دبرها بلطفه، وأمسكها بأمره، وأتقنها بقدرته، ثم يعيدها بعد الفناء من غير حاجة منه إليها، ولا استعانة بشيء منها عليها، ولا لانصراف من حال وحشة إلى حال استئناس، ولا من حال جهل وعمى إلى حال علم والتماس، ولا من فقر وحاجة إلى غنى وكثرة، ولا من ذلّ وضعة إلى عزّة وقدرة»^(٣).

يفيض النصّ العلويّ بتأكيد القدرة المطلقة لله سبحانه، التي تشمل الأشياء جميعاً على حدّ سواء.

أمّا عن مبدأ القدرة ذاتها فلنصنع إلى الإمام عليه السلام، حيث يقول: «سبحانك ما أعظم شأنك! سبحانك ما أعظم ما نرى من خلقك! وما أصغر كلّ عظمة في جنب قدرتك! وما أهول ما نرى من ملكوتك! وما أحقر ذلك في ما غاب عنّا من سلطانتك!»^(٤).

ثم لنبصره في موضع آخر، وهو يقول: «خلق الخلائق بقدرته، واستعبد الأرباب بعزّته، وسادّ العظماء بجوده»^(٥).

لقد وضع هذا النصّ والنصّ الذي سبقه نظام التدبير العامّ في الوجود كلّه تحت القدرة الإلهية وتديرها ﴿سُرِّيهِمْ ءَايَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ (فصلت: ٥٣).

(١) لم يتكأده: لم يشقّ عليه.

(٢) لم يؤده: لم يثقله.

(٣) نهج البلاغة، مصدر سابق، الخطبة ١٨٦، ص ٢٧٦.

(٤) نهج البلاغة، الخطبة ١٠٩، ص ١٥٨ - ١٥٩.

(٥) نهج البلاغة، الخطبة ١٨٣، ص ٢٦٥.

إنّ هذا المعنى وإن كان قد ورد من خلال النقل إلاّ أنّه ينطوي على بيان عقليّ، ويستبطن استدلالاً عقلياً كما هو واضح.

• عندما يصل البحث إلى صفتي السمع والبصر يتجلّى أمامه عدد من النقاط التي تحتاج إلى إيضاح وحسم، منها موقع هاتين الصفتين: أمن صفات الذات هما أم من صفات الفعل؟ يحسم الإمام أمير المؤمنين القول في هذه المسألة في ضوء عدّ السمع والبصر من الصفات الذاتية، على غرار العلم والحياة والقدرة، فهما متحقّقتان بالله سبحانه لأنّهما عين الذات، قبل أن يوجد المسموع والمبصر في الخارج، وذلك عكس ما لو كانتا صفتي فعل، فتتوقفان على وجود الفعل.

يثبّت الإمام أمير المؤمنين هذا المعنى بوضوح في نصوص كثيرة، منها الواقعة المعروفة التي سأل فيها ذعلبُ الإمام: «يا أمير المؤمنين هل رأيت ربّك؟» فردّ عليه الإمام قوله عليه السلام: «كان ربّاً ولا مربوب، وإلهاً ولا مألوه، وعالملاً إذ لا معلوم، وسميعاً إذ لا مسموع»^(١).

عندما يواجه هذا التقرير لصفتي السمع والبصر عدداً من الأسئلة منها سؤال الحيثية، وإشكالية المتعلّق، ومسألة كيفية تحقّق السمع والبصر الإلهيين من دون أداة وآلة^(٢)، يعود النصّ العلويّ ليلقي إضاءاته المكثفة على كلّ واحدة من هذه النقاط، بما يقطع أنه سبحانه منزّه عن الآلات والأدوات والحواس. يقول عليه السلام: «السميع لا بأداة، والبصير لا بتفريق آلة»^(٣)، كما يقول في جواب سؤال ذعلب اليماني: «صانع لا بجارحة... بصير لا يوصف بالحاسّة»^(٤).

(١) بحار الأنوار، مصدر سابق، ج ٦ ص ٣٠٥.

(٢) تنظر التفاصيل في الكتاب، ص ٤٠٩ فما بعد.

(٣) نهج البلاغة، مصدر سابق، الخطبة ١٧٩، ص ٢٥٨.

(٤) نهج البلاغة، الخطبة ١٨٦، ص ٢٧٤.

ليست هذه النقاط أكثر من إيماءة إلى إشراقات النصّ العلويّ، وهي إشارة على استحياء إلى بحرهِ الرخّار، ونظرة عابرة تومض من بعيد إلى أفق المعرفة العلوية.

على صفحات هذا الكتاب يدرك الإنسان عظم مصيبة الأمة وقد أوصدت أمامها النوافذ المشرعة إلى باب مدينة علم النبيّ، دونما حاجة إلى مطوّلات الفضائل والمناقب وحجاجات علم الكلام وسجلات المتكلمين وضروب البرهان العقلي. فالوجدان يمتلئ تلقائياً بومضات من أنوار العلم العلويّ، ويشعّ العقل بقبسات من ينبوعه الثرّ.

ثم ما أوجع النتيجة التي تسفر عنها مقارنة بين واقع علي بن أبي طالب في علومه وعطاءات معرفته وبين الأمة وجيل الصحابة الذي انكفأ بعيداً عن هذا العطاء الممدود!

الأنكى من ذلك شيوع النظرة التي يرى أصحابها أنّ ارتياد البحث في المفاهيم القرآنية التوحيدية بدعة وحرام شرعاً، حيث يرجع هذا الموقف بالتحليل إلى رؤية تعطيلية مناهضة للعقل، تحرم عليه حقّه في المعرفة، وتحظر على الإنسان ممارسة ما جُبل عليه من غريزة البحث والتفكير. وهذا ما يتقاطع تماماً مع الكتاب والسنة في ما حثّا عليه من تدبّر وتفكير.

وهذا ما يفسّر الفقر العلمي؛ حيث لم يرصد التأريخ العلمي للمسلمين بحثاً تحليلية معمّقة للصحابة وجيل التابعين وقدماء المفسّرين في مضمار المعرفة التوحيدية خاصّة، وعلى صعيد سائر الحقائق القرآنية عامّة.

لكن رويداً كي لا ينوء المسلمون وجيل الصحابة بأكثر من المسؤولية الطبيعية فلم يكن المنحى الذي برز في الرعيل الأول من الصحابة والتابعين، إلاّ نتيجة طبيعية لتصور بثته مؤسّسة الخلافة ودافعت عنه يقضي بغلق باب المعرفة والاكتفاء بالظواهر.

وقد كان المناخ الذي أشاعته مؤسّسة الخلافة والخطّ الذي انتهجته على الصعيد العلمي، يقضي بتعطيل البحث في هذه الجوانب من المعرفة، والحوّول دون السؤال عنها، وأحياناً فرض العقوبة على السائل.

على هذا مضت سيرة أكثر السلف؛ ما قاد إلى جفاف المعرفة وتبيس العقل وجمود حركة الفكر، إلاّ من التجأ إلى باب مدينة علم النبي ﷺ إذ ظلّ الباب المعرفي الوحيد الذي أمدّ الأمة بالعلم على هذا الصعيد هو باب عليّ وآل عليّ، رغم ما أحاط هذا النبع المعرفي الزلال من ضروب المضايقات والضغط السياسي والاجتماعي، ومن ألوان الحصار والإقصاء.

أجل، لم يدعن خطّ أهل البيت عليهم السلام لتوجّه مؤسّسة الخلافة الذي رآه متعارضاً مع نداء الوجدان ومتطلّبات العقل وروح الإسلام، ففجّر ينابيع الحكمة في هذا المضمار، وكان الإمام أمير المؤمنين رائد هذا الحقل وسيّده، فتح من المعرفة أبواباً لولاه لظلت مؤصدة أبد الأبدين.

الأهمّ من ذلك أنّ ما تناوله الإمام أمير المؤمنين من قضايا وأمور لا يحتاج إلى بحث عقليّ مستقلّ، لما يتضمّنه من مسلك الاحتجاج البرهاني التام، لأنّ جميع المقدمات التي تتألّف منها براهين البحث العقلي والفلسفي في هذا المجال موجودة في كلام الإمام، لا يزيد ما في البراهين على ما في كلامه عليه السلام، بشيء.

على أنّ فتوحات المعرفة العلوية تضعنا على مشارف نقطة لا تقلّ ألقاً عن صاحبها؛ تلك هي كشوفات النقل وإبداعاته.

كشوفات النقل

بصراحة ودون مقدمات: لا يزال البحث العقليّ والفلسفيّ بمختلف ضروبه متأخراً - في مجال التوحيد - عن البحث النقلي وما قدّمه النقل من كشوفات وما أتى به من إبداعات علمية وإنجازات معرفية، خاصّة من خلال

كلمات أئمة أهل البيت ولاسيما الإمام أمير المؤمنين عليهم (جميعاً صلوات الله وسلامه وتحياته) وما أنجزته من فتوحات على هذا الصعيد.

هذه دعوى حولها الكتاب إلى حقيقة ثابتة من خلال عشرات الموارد بل مئاتها، وحرص على إبرازها بوصفها امتداداً طبيعياً لفتوحات المعرفة العلوية أو نتيجة لها.

ثمّة من يعترض أحياناً على التدقيق الذي يمارسه البحث العقلي والفلسفي في قضايا الدين سواءً على مستوى المعرفة التوحيدية أو غيرها، متذرعاً أنه يزيد عن الحاجة، ولا أثر له في آية أو رواية، ولو كانت له أهميّة لأشار إليه النقل، ليستدلّ أخيراً أنّ مثل هذه الممارسة تعكس ضرباً من الترف العقلي كان الأجدى أن يوظّف في قضايا أهمّ.

لا أحد ينكر وجود الترف العقلي، ومن ثمّ ليس هناك من يجروء على تزكية البحث العقلي والفلسفي في جميع القضايا التي يطرقها، والآراء التي ينتهي إليها؛ على أنّ الفضول لا يقتصر على الفلسفة وحدها بل يعمّ ليشمل العلوم والمعارف جميعاً.

لقد تناولت النصوص عشرات المسائل ذات الصلة بالتوحيد، ممّا لم تكشفه الفلسفة بعد، أو لم تُقم البرهان عليه عبر بحوث العقل. كما أنّ الكتاب مملوء ببحوث توحيدية دقيقة سجّل فيها النقل تألقاً لم ترقّ الفلسفة إلى ضفافه ولم تقترب من تخومه إلاّ بعد ألف عام أو يزيد، والأهمّ من ذلك أنّها لم تتاخمه إلاّ بإرشاد من النقل نفسه، ولولا إضاءات النقل لبقيت شاردة عنه. ولا غرو، فالمعارف التي يتطلّع إليها الإنسان عبر الفلسفة والكلام، والحقائق التي يصبو إليها عبر الكشف والعرفان، قد جاءت: «على لسان أئمة ديننا أهل بيت العصمة والوحي، على نحو أطف وأشرف مما هي عليه في دقائق كتب الحكمة المتعالية»، كما يثبّت ذلك باحث معاصر متضلع في

قراءات في بعض آثاره وأفكاره ٤٤١
البحث الفلسفي^(١).

بيد أنّ ذلك لا يعني تعطيل النظر، وتجميد العقل، وإلغاء دور الجهد
الإنساني في المعرفة - كيف؟! وهو مما حثّ عليه الشريعة ذاتها - إنّما يعني
إرشاداً، له مغزاه العميق على صعيد طبيعة المنهج الذي ينبغي الالتزام به بين
دوري العقل والنقل أو الفلسفة والدين.

فالنقل في هذا المضمار مفتاح يشقّ الطريق أمام العقل ويثير دوائمه^(٢)،
وهو ضياء ينير له السبيل، ليرقى العقل على هذا الهدى إلى معارج المعرفة
ويبلغ ذراها.

لذلك لم يكن غريباً أن تدوّن الفلسفة أكبر الإنجازات وأسمائها لأولئك
الفلاسفة والباحثين الذين ارتادوها مزوّدين بسراج النقل، فاختصروا
المسافات، ووفّروا على أنفسهم وعلى الناس كثيراً من المنزقات الوعرة التي
تحفّ طريق العقل لو سار وحده بصاحبه دون ضياء الوحي أو بعيداً عن نور
النقل.

أمّا الإشكال الذي يرد في طبيعة حاجتنا للعقل إذا كان النقل يكمن من
ورائه، وما معنى العقلانية التي تستضيء بنور النقل؟ فإنّ الإجابة عليه ينهض
بها البحث في نظرية المعرفة التي ترسم الحدود وتحدّد الثغور بحيث تكون
لكلّ أداة منطقتها.

على أنّ النقل الذي نتحدّث عنه في مجال هذه النقطة، هو ذلك الذي
جاء بمنزلة البحث العقلي، وتضمّن صيغ الاستدلال البرهاني بأتمّ صورها

(١) دوّمين يادنامه علامه طباطبائي (الكتاب التذكري الثاني عن العلامة الطباطبائي)، بحث الشيخ
حسن زادة آملّي: «العرفان والحكمة المتعالية» ص ٥٦. طهران ١٩٨٤.

(٢) يقول الإمام أمير المؤمنين: «فبعث فيهم رسله، وواتر بهم أنبياءه، ليستأدوهم ميثاق فطرته،
ويذكروهم منسي نعمته.. ويثيروا لهم دفائن العقول». نهج البلاغة، الخطبة ١، ص ٤٣.

وأدقّها، بحيث لم تزد حصيله البحث العقلي عندما ولج هذه المواضيع على ما جاء به النقل بشيء.

مع أنّ للنقل استخدامات كثيرة في الكتاب تخطّت هذه الدائرة، إلا أنّ ما قصدناه في إطار هذه الملاحظة هي تلك المجالات التي أغنى بها النقل بروحه البرهانية وعناصره الاستدلالية عن إقامة برهان عقليّ.

هذه الموارد كثيرة في الكتاب، بيد أنا سنقتصر على الأمثلة التالية:

١- أثارت الصفات الإلهية في فكر المسلمين معركة انتهت إلى عدد من الاتجاهات الكلامية. عند هذا المنعطف روى المتكلم الإمامي المعروف هشام بن الحكم أنّ زنديقاً دخل على الإمام جعفر الصادق عليه السلام، يسأله: «أتقول إنّ سميع بصير؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام: «هو سميع بصير، سميع بغير جارحة، وبصير بغير آله، بل يسمع بنفسه، ويبصر بنفسه، وليس قولي إنّ سميع بنفسه أنّه شيء والنفس شيء آخر، ولكنني أردت عبارة عن نفسي إذ كنت مسؤولاً، وإفهاماً لك إذ كنت سائلاً، فأقول: يسمع بكّله، لا أنّ كلّ له بعض، لأنّ الكلّ له بعض، ولكن أردت إفهامك والتعبير من نفسي، وليس مرجعي في ذلك كلّ إلاّ أنّه السميع البصير العالم الخبير، بلا اختلاف الذات ولا اختلاف معنى»^(١).

يدلّ حديث الإمام عليه السلام على عينية الذات للصفات، وعدم تحيّي الصفات في الذات، بلغة مذهلة في دقّتها، تكشف عن حذر الإمام من أن يتبادر أيّ التباس إلى ذهن السامع. فهو إذ يصف الله عزّ وجلّ بالسمع سرعان ما ينفي أن يكون ذلك من خلال آله، بل إنّ سميع بذاته بصير بها. وإذ يقول عليه السلام: «إنّ الله يسمع بنفسه ويبصر بنفسه» لا يلبث أن يلفت نظر السامع إلى أنّ هذا لا يعني أنه سبحانه شيء ونفسه شيء آخر، بل عبّر عن المعنى بهذه الصيغة للإفهام، ولأنّ اللغة لا تطيق أكثر من ذلك.

(١) الأصول من الكافي، مصدر سابق، ج ١، باب صفات الذات، ح ٢، ص ١٠٨ - ١٠٩.

وعندما يذكر الإمام أنّ الله عزّ وجلّ: «يسمع بكلمه» لا يبرح أن ينفي عن ذهن السامع ما قد يتبادر إليه من تجزئة وتبعيض.

٢- درس الكتاب العلم الإلهي في إطار منهج يطلّ عليه من ثلاثة أقسام، هي علم الله بذاته، وعلمه بمخلوقاته قبل الإيجاد، وعلمه بالأشياء حين الإيجاد وبعده. لكن لبّ الكلام في المسألة يكمن في القسم الثاني حتى يستشفّ من نصوص بعض الحكماء أنّ الله جلّ جلاله لا يعلم بالجزئيات؛ خشية التورّط بعدد من الشبهات.

أمّا النقل فقد استوفى تغطية المسألة من جوانبها بما يثبت العلم التفصيلي قبل الإيجاد وخصائص هذا العلم وما يرتبط به عبر عشرات الروايات، بما يغني عن البحث العقلي، تماماً كما حصل قبل ذلك في بحث الوحدة حينما أغنت نصوص الإمام عليّ وبقية أئمّة أهل البيت عليهم السلام بروحها البرهانية وعناصرها الاستدلالية عن إقامة برهان عقليّ مستقلّ على تلك الوحدة.

وإذ يصعب سوق النصوص على جوانب المسألة بأجمعها، سنكتفي بنصّين عن الإمامين الباقر والصادق عليهما السلام.

جاء في الأوّل: «لم يزل الله عزّ وجلّ ربّنا والعلم ذاته ولا معلوم، والسمع ذاته ولا مسموع، والبصر ذاته ولا مبصر، والقدرة ذاته ولا مقدور، فلما أحدث الأشياء وكان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم»^(١).

وفي الثاني: «كان الله عزّ وجلّ ولا شيء غيره ولم يزل عالماً بما يكون. فعلمه به قبل كونه، كعلمه به بعد كونه»^(٢).

فبينما يدلّ النصّ الأوّل على أنّ الأشياء كلّها كانت موجودة في العلم، فإنّ النصّ الثاني يؤكّد دون شائبة أنّ علمه سبحانه بالأشياء حين الخلق وبعد

(١) الأصول من الكافي، مصدر سابق، ج ١ باب صفات الذات، ح ١، ص ١٠٧.

(٢) المصدر السابق، ح ٢، ص ١٠٧.

أن كانت، هو كعلمه بها قبل أن تكون، من دون فرق بين الحالين، وذلك كإشارة لها مغزاها في مواجهة تيار في فكر المسلمين كان يذهب إلى أن علم الباري قبل الخلق هو علم إجمالي يصير تفصيلاً بعده.

٣- لإثبات أن القدرة من صفات الذات، جاء في حديث محمد بن عرفة: «قلت للرضاء عليه السلام: خلق الله الأشياء بالقدرة أم بغير القدرة؟ فقال: لا يجوز أن يكون خلق الأشياء، بالقدرة، لأنك إذا قلت خلق الأشياء بالقدرة فكأنك قد جعلت القدرة شيئاً غيره، وجعلتها آلة لها خلق الأشياء، وهذا شرك. وإذا قلت: خلق بقدرة، فإنما تصفه أنه جعلها باقتدار عليها وقدرة، ولكن ليس هو بضعيف ولا عاجز ولا محتاج إلى غيره»^(١).

يفصح النص أن القدرة ليست شيئاً غير الله عز وجل، فإذن لا بد أن تكون عين الذات، وإذا صارت عين الذات فلا يمكن أن تكون صفة فعل، وإنما لا بد أن تكون صفة ذات، وهو المطلوب.

لو أن أحدهم مارس في الوقت الحاضر مثل هذه الدقة في استخدام الألفاظ وتدريب السائل والمتعلم على صحة استعمال اللفظ في موضعه، فربما اعترض عليه آخرون وأنكروا جدوى مثل هذا النهج التدقيقي، بل ربما حملوا ذلك على التعالم أو الفضول العلمي، مع أن النصوص الروائية مشحونة بمثل هذه النقاط الدقيقة التي تأتي على سبيل التعليم والتحذير من الوقوع بمزالق الاستخدامات الخاطئة.

على هذه السيرة مضى الكتاب وهو يقدم عشرات الأمثلة على كشوفات النقل وإبداعاته، حتى لنستطيع أن نسجل بثقة: أن البحث العقلي لم يستطع أن يغطي في تفصيلاته جميع الأفكار التي أثارها النصوص الروائية أو أن يؤسس لها قواعد برهانية ناهضة، من دون أن يعني ذلك خلواً طريق النقل من

(١) التوحيد، مصدر سابق، باب القدرة، الحديث ١٢، ص ١٣٠ - ١٣١.

المشكلات، سواء أكانت منهجية عميقة تتمثل بطريقة التعاطي مع النصّ بالأخصّ مع غياب قواعد وأصول متبلورة على هذا الصعيد أم إجرائية كضعف بعض الأسانيد وإرسال بعض النصوص وأحياناً عدم كفاية النصّ الروائي في التأسيس لمطلب عقائديّ، لاسيّما وإنّ العقيدة تحتاج إلى اليقين، ولا يكفي فيها الارتكان إلى الطرق الظنية.

منهجية العمل

في إطار مسعىّ لتقديم مواضيع العقيدة الإسلامية ضمن منهج يجمع بين العمق واليسر، دار الحديث بيني وبين سماحة السيد كمال الحيدري عن مبحث التوحيد، فتمّ الاتفاق على إخراج كتاب مختصر يحمل عنوان «رسالة في التوحيد» يأتي بصيغة حوارية، وتقوم نواته على اثنتي عشرة محاضرة للسيد الحيدري. لكن ما لبث أن تغيّر كلّ شيء خلال العمل، فتطوّرت الفكرة إلى كتاب ضخم تحوّل بعد ذلك إلى جزأين، وتركت المحاضرات مكانها إلى دروس خاصة ومكثّفة، كما تمّ إبدال الأسلوب الحواري بالأسلوب السردى، بالرغم من أنني كنت قد انتهيت من إعداد ثلث الكتاب بالصيغة الحوارية.

في ضوء هذه الخلفية يمكن أن أشير إلى النقاط التالية التي ترتبط بطريقة العمل ومنهجية الكتاب:

- ١- لم يكن الكتاب بجزأيه أكثر من ثلاثين درساً مكثّفاً، بذلتُ جهدي في فتحها وتنظيمها وتدوينها في ضوء مراجعة عشرات المصادر مما أحال إليه السيد الحيدري، لتكتسب في نهاية المطاف صيغتها الحاضرة في هذا الكتاب.
- ٢- يقوم مشروع الكتاب على مرتكزين هما عمق الفكرة ووضوح الأسلوب التعبيري. وإذا كانت الدروس قد وفّرت العمق فقد أنفقتُ ما أستطيع من جهد كي تأتي الصياغة واضحة، مؤدّية للأفكار والمعاني دون غموض وتعقيد. كما وزّعت المحتوى على هيكل اجتهدت أن يأتي مترابطاً،

واخترتُ له عناوين دالة طمعاً في المزيد من التيسير والإيضاح. لكن مع ذلك يبقى لكل علم مستواه الذي لا يمكن تجاوزه، فالبحث المنطقي مثلاً يبقى رفيعاً حتى مع التيسير إذا ما قورن بالبحث التاريخي الميسر. ولما كان التوحيد هو موضوع الكتاب بما يكتنفه من بحوث وأفكار ومصطلحات وتقسيمات دقيقة، فلم يكن بمقدوري أن أتخطى المستوى من التيسير الذي عليه الكتاب فعلاً، بالأخص مع التزام النهج المقارن في بيان الرؤى وتحليلها ونقدها وما أملاه من تطواف في أبرز ما أفرزته عقول المسلمين من اتجاهات ومواقف في الكلام والفلسفة، وعلى نحو أقل في العرفان.

٣- بودّي أن أشير بوضوح لفرق بين حصيلتين في تقرير المادة؛ حصيلة تأتي كثمرة للدورة التدريسية، وأخرى تعقب الدورة التدريسية وتأتي من بعدها، كما هو حال هذه الدروس. فالصيغة الثانية تكون أكثر نضجاً وتكاملاً وعمقاً لأنها بمنزلة المحصلة الأخيرة، خالية ما أمكن من منعرجات الصعود والهبوط وتغيّرات الرأي وتقلباته، مستوية على عمق واحد أو تكاد. وهذا ما كان؛ فهذه البحوث للأستاذ الحيدري ليست تقريراً لدروسه المنتظمة في التوحيد لطلاب العلوم الدينية في الحوزة العلمية، بل جاءت بعد انتهاء الدورة وكتعبير أخير لموقفه الفكري وخلاصة لخبرته المتميّزة على هذا الصعيد، فأضافت مكاسب للكتاب يمكن للخبير أن يتلمّسها.

٤- المحور في الكتاب هو الرؤية القرآنية وما يستمدّ من معارف أئمة أهل البيت بالأخص الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب صلوات الله عليهم أجمعين، بيد أن الكتاب لم يترك المرور على النظريات الفلسفية والكلامية. فالخطّ العام قرآنيّ - إماميّ لكن ثقافة العرض والتحليل لم تهمل الكلام والفلسفة؛ لتكتمل الرؤية، ويكون القارئ أو الدارس في أجواء أهمّ ما أفرزه فكر المسلمين على هذا الصعيد.

مع ميل البحث إلى ترسيخ منهجية الثقافة التوحيدية المقارنة، استطاع الكتاب أن يقدم خدمة ثقافية على مستوى معرفة أبرز الاتجاهات الفرعية التي كان لمعظمها - ولا يزال - حضورها في المجال الفكري حيال مسائل العقيدة ومفرداتها من خلال طبيعة بناءاتها المعرفية.

كما استطاع في بحوث خاصة كالصفات والقدرة والعلم الإلهي - إلى حد ما - أن يتوغل أكثر ليبرز النسق المتحكم في تعدد أفهام علماء المسلمين وتنوع اتجاهاتهم في إدراك حقائق التوحيد وما يرتبط بها، عبر تحليل خلفياتهم الفكرية والمعرفية على نحو أخص، ويكشف من ثم عن المسافة الفاصلة بين الرؤية الكلامية والرؤية الفلسفية، كما يؤشر على طبيعة القراءات داخل النسق الواحد والتائج المترتبة على كل واحدة منها.

٥- للنقل دوره الكبير الذي نهض به في هذا الكتاب، كما له استعملاته المتعددة. فتارة يكون هو الدليل، أو يكون له الدور الأبرز في تأسيس الدليل، وتارة يلعب دور الشاهد والمؤيد للمركز الوجداني والعقلي الواضح الذي لا يحتاج إلى دليل، وحينئذ لا يحتاج إلى التمحيص السندي، وفي كل الأحوال حرصنا أن نأخذ النصوص عن الكتب المشهورة الموثقة، وأن تكون الروايات من الكثرة ما يكفي للاطمئنان بصدورها إجمالاً، وزيادة في الاطمئنان عمدنا إلى تأييد مضمون النص بالقرائن العقلية والعقلية.

٦- جاء الاستخدام المكثف للمصادر والشواهد لإيجاد الاطمئنان والتثقيف على الأفكار المطروحة، وتمرين القارئ أو الدارس على العودة بنفسه إلى الأفكار ومتابعتها في مصادر أخرى، لغرض الاستزادة أو المقارنة. كما لا يخفى أثر ذلك في ترسيخ الثقافة التوحيدية المقارنة.

٧- يتألف الهيكل العام للكتاب من ثلاثة أقسام تستوعب أقسام التوحيد الثلاثة، هي: التوحيد الذاتي، والتوحيد الصفاتي، والتوحيد الأفعالي.

لقد غطّى الجزء الأول القسمين الأوّل والثاني، أمّا الجزء الثاني فتوفّر على القسم الثالث المتمثّل بالتوحيد الأفعالي وما يرتبط به من بحوث تفصيلية مثل القضاء والقدر والعرش والكرسي بإذن الله.

(٦)

السيد كمال الحيدري
إبداعه العلمي في تأسيس منظومة المعرفة
الدينية
قراءة في كتابي القطع والظن

محمود نعمة الجياشي*

- العراق -

* كاتب وباحث، ولد في محافظة القادسية عام ١٩٧٠م. أستاذ للسطوح العليا في الحوزة العلمية. حاصل على بكالوريوس فقه ومعارف إسلامية، وماجستير فقه وأصول. من مؤلفاته: المجتمع الديني عند العلامة الطباطبائي؛ يسألونك في العقيدة؛ العقل أول المؤمنين؛ ظاهرة الانكماش في عملية الاجتهاد. ومن تقريراته لسماحة السيد الحيدري: القطع دراسة في حجته وأقسامه وأحكامه؛ الظن دراسة في حجته وأقسامه وأحكامه؛ عصمة الأنبياء في القرآن؛ الإعجاز بين النظرية والتطبيق؛ يوسف الصديق رؤية قرآنية.

تمهيد

من نافلة القول أن نتكلم عن مكانة السيد كمال الحيدري وأستاذه المرموقة في الأوساط العلمية، بعد أن مثلت محاضراته التي استوعبت الجزء الأكبر من فروع المعرفة الإسلامية من التفسير والأصول والفقه والكلام والفلسفة والعرفان - ببعديه النظري والعملي - الرافد الأهم الذي انتهل منه المئات من طلاب هذه العلوم في الحوزات العلمية وخارجها سواء أكان بطريق مباشر أم عن طريق «الكاسيت».

فقد كانت هذه الدروس الشاهد الأكبر على طريقة البيان الرائعة التي كان يتمتع بها سيدنا الأستاذ عند عرضه المطالب العلمية مهما بلغت درجتها من الدقة والعمق. ومن هنا تأثر جمع كبير من طلبة الحوزة بهذه الطريقة حتى اخذ بعضهم يقلده في طريقة الإلقاء والبيان في التدريس.

تجدر الإشارة أيضاً أن من أهم الميزات التي برزت في المنهج التدريسي عند السيد الحيدري هي ما استطيع أن أطلق عليه «تجذير البحث العلمي» وأقصد بذلك إرجاع المسائل التي تطرح في الدرس إلى جذورها المعرفية والعلمية التي نشأت منها، إذ قد تكون المسألة المطروحة أصولية لكنها تنتمي في أصلها المعرفي إلى علم الفلسفة أو الكلام، ولهذه الطريقة في التدريس ثمرات مهمة وجوهرية على مستوى العلاقات التي تحكم منظومة التفكير الإنساني عموماً، ولذا كان سماحته يؤكد دائماً على العلاقة الميكانيكية بين العلوم وتأثير بعضها على البعض الآخر في المنهج والمعطيات.

وقد اضطلع السيد الحيدري بدور كبير في مجال التأسيس للدرس الفلسفي والعقائدي وخصوصاً في الحوزة العلمية العربية، وفي هذا المجال

نستطيع القول بأنه مثل - من خلال درسه الفلسفي والعقائدي - منعطفاً مهماً أو نقطة تحول بارزة في نشر علوم الحكمة والعقائد من خلال طابع تأسيسي أخذ على عاتقه الاستدلال على أصول الدين والبحث العقدي بالاستناد إلى معطيات البحث الفلسفي والقرآني، ولعل المثال الأبرز لذلك هو بحثه الموسع حول الإمامة، إذا أعطى لهذا الأصل العقدي المهمّ بعداً جديداً أعمق مما كان عليه في السابق بعد أن استخلص نظريته في ذلك من خلال المنهج القرآني الذي يدور حول محور الإنسان الكامل.

ولا شك أن البحث العقائدي عند السيد الحيدري مثل حالة جديدة تمتاز بالمنهج العلمي الذي يعطي المقولات العقائدية عمقاً أكبر في نفس الإنسان المؤمن؛ مما جعله موضع الاهتمام الواضح في الوسط العامّ لأتباع مدرسة أهل البيت عليهم السلام - على اختلاف مرجعياتهم الدينية - حاملاً للواء البحث العقائدي ومسائل أصول الدين في هذه المدرسة.

أما في ما يخص المنهج العلمي في مناقشته النظريات العلمية وأقوال العلماء فقد ارتكزت طريقته في مناقشة كلمات ونظريات الآخرين على المتابعة الواسعة لكل ما يتعلّق بالمسألة المطروحة في البحث والربط المحكم بين مصادرها العلمية وبالتالي إعطاء لوحة متناسقة الأطراف منسجمة المضمون للنظرية التي هي موضع البحث، فعندما يناقش مسألة أصالة الوجود عند صدر المتألهين - مثلاً - فإنه يأتي بجميع كلمات هذا الحكيم حول هذه المسألة سواء التي ذكرت في كتاب الأسفار أو في كتبه الأخرى، ثمّ يتعرّض للمعطيات التي أسسها ملاً صدرها على تلك النظرية وبذلك يكون قد وقف على جميع المفاصل الحيوية التي تشكّل العمود الفقري للنظرية، وبذلك تتضح نقاط القوة أو الضعف فيها، ومن ثمّ يكون تقويم أو نقد النظرية مبتنياً على أساس منهج علمي واضح.

ومن خلال الاستعانة بالمعطيات السابقة يمكن الوقوف على الأثر الكبير الذي تركه الأستاذ الحيدري في الأوساط العلمية وتربية جيل العلماء والمحققين، إذ بعد أن يحضر الطالب درس السيد الأستاذ لسنوات عديدة - بشرط الجدّية في التحصيل العلمي والمتابعة المستمرة للدرس - يكون قد أخذ بقسط وافر من الأركان الأساسية التي تكوّن المنهج العلمي الصحيح في تحقيق المسائل العلمية، وهذا ما جرّبته بنفسه إذ حضرت دروس السيد الأستاذ لمدة ثماني سنوات - ومازلت مستمراً - في مختلف فروع المعرفة من الفلسفة والأصول والفقه والكلام والعرفان النظري، وكانت نتيجة ذلك مجموعة من المؤلفات والأبحاث التي امتازت بالمنهجية العلمية والأسلوب الصحيح. وقد قرّر لجمع من طلابه أن يكونوا أساتذة وكتّاباً ومحققين في مختلف المعارف.

أصول الفقه عند السيد الحيدري

من نافلة القول أن نتكلم عن مدى الأهمية القصوى والمكانة العليا التي يحتلّها البحث الأصول في منظومة الفكر التشريعي الإسلامي عموماً ومدرسة أهل البيت عليهم السلام خصوصاً، ذلك أن البحث الأصولي هو الرصيد الأساسي الذي يستمدّ منه البحث الفقهي قواعده الرئيسية التي يستند إليها الفقيه أثناء ممارسته العلمية استنباط الحكم الشرعي، والوصول إلى الأحكام الإلهية، من خلال الوقوف على أدلتها التفصيلية.

لقد أدرك علماء الأصول خطورة هذه العملية المعقّدة وأهمية النتائج المترتبة عليها، والتي يستطيع الفقيه - في آخر المطاف - من إسناد هذه النتائج إلى قائمة الأحكام الشرعية الصادرة عن الله عز وجل.

وبعبارة أخرى: فان الفقيه ومن خلال استناده إلى القواعد التي يضعها البحث الأصولي بين يديه، يكون هو اللسان الناطق باسم الشريعة الإلهية.

في ضوء ذلك اتسمت الأبحاث الأصولية ببالغ الدقة والشمول والعمق، وأخذت بالزيادة والاتساع كما ونوعاً كلما مرّ عليها الزمن، حتى أضحى البحث الأصولي - نتيجة لذلك - مثاراً للنقض والإبرام والتحقيق لكثير من المسائل التي تنتمي في أصلها المعرفي إلى طيف واسع في العلوم المختلفة كالفلسفة والكلام والمنطق واللغة والأدب والتفسير والقانون، بل علم النفس وعلم الاجتماع أيضاً. وكان السبب الرئيسي الذي أدى إلى اجتماع هذه المسائل المترامية الأطراف في البحث الأصولي هو وقوعها كمقدمات - قريبة أو بعيدة - في عملية استنباط الحكم الشرعي.

ومما أنعم الله عز وجل به عليّ أن وفّقني لحضور أبحاث سيدنا الأستاذ كمال الحيدري الأصولية في الحوزة العلمية في مدينة قم المشرفة على ساكنتها آلاف التحية والثناء. وقد كان من التوفيقات الخاصة أني قمت بتقرير هذه الأبحاث كاملة وذلك بدعم وتشجيع من سماحة السيد مباشرة حتى تمّ طبعها وإخراجها إلى النور لكي ينتفع منها طلاب العلم والمحصلون جميعاً.

ونظراً لأهميّة هذه الأبحاث وما انطوت عليه من الإثارات العلمية التي فتحت آفاقاً جديدة في مسائل أصول الفقه، سوف أنتهز هذه الفرصة من الكتابة لتناول الإبداع العلمي في أصول الفقه عند سيدنا الأستاذ الحيدري حفظه الله بالرغم من أنني قرّرت مجموعة أخرى من الأبحاث القرآنية والعقائدية المهمّة، إلا أنّ الحديث عن البحث الأصولي يبقى ذا أهميّة خاصة؛ لما له من دور كبير في عملية استنباط الحكم الشرعي.

تجدد الإشارة هنا إلى أنّ البحث الأصولي الذي قرّرتُه من دروس السيد الأستاذ يقع في جزئين:

الجزء الأول: مباحث القطع، الجزء الثاني: مباحث الظنّ.

ومن هنا سوف نتكلّم عن مميزات كلا البحثين بشكل مستقلّ.

(١)

بحث القطع

بدأ البحث في مسألة القطع في غرة شهر رجب لعام ١٤٢١هـ وانتهى في غرة شهر صفر لعام ١٤٢٣هـ، وقد بلغ مجموع المحاضرات (١٣٥) محاضرة توزعت على طوال سنتين دراسيتين.

ولا يخفى إنّ من أهمّ المسائل التي تناولها البحث الأصولي مسألة «القطع» وأحكامه من الناحية الأصولية أو ما يعبر عنه بحجية القطع. وبغضّ النظر عن معرفة روح العلاقة القائمة بين مسألة القطع وبين المسائل الأصولية، فإنّ بحث القطع يبقى محافظاً على أهمّيته من الناحية المنهجية على أية حال، ضرورة أنّ هذا البحث غير خارج في حقيقته عن حريم البحث في نظرية المعرفة وفلسفة العلم، ومن الواضح أنّ هذا البحث يُعدّ من أهمّ المسائل التي يركز عليها الهرم المعرفي لجميع العلوم التي تتألف منها منظومة التفكير الإنساني عموماً.

سيراً على هدي هذه الحقيقة، قرّر السيد الأستاذ أننا عندما نتكلّم عن القطع في ضوء البحث الأصولي فلا بدّ أن نأخذ بنظر الاعتبار جميع الجذور المعرفية والمنهجية التي تنتمي إليها هذه المسألة، وإلا فإنّ البحث حول القطع سيكون عقيماً حينئذ لا محالة، لأنّ اقتطاعها من أصلها العلمي الذي تنتمي إليه سيؤدي إلى معالجتها في ضوء أدوات معرفية أخرى غير تلك الأدوات التي من المفترض أن تقع هذه المسألة تحت سلطانها. ولعل عدم الالتفات إلى هذه الحقيقة في منهجة البحث حول القطع الأصولي، هو الذي أدى إلى وقوع الاختلاف الشديد في جلّ أبحاث هذه المسألة بين الأصوليين. وقد تميّز بحث القطع عند السيد الأستاذ بمجموعة من الخصائص المهمة والجوهرية على مستوى البحث الأصولي، ابتداءً من الفهم الذي طرحه

لتعريف هذا العلم، ومعرفة حقيقة الموضوع الذي تدور عليه مسائله جميعاً، مروراً بمعرفة المنهج المتبع في تحقيق المسائل في ضوء ما هو التحقيق لما يسمّى «بعلم الأصول».

وسوف نرى بناءً على هذه الرؤية، أن البحث الأصولي - في كثير من مباحثه - سيتخذ مساراً آخر يختلف اختلافاً جوهرياً عما هو المعروف في كلمات الأعلام عند تحقيق أمثال هذه المسائل.

علم الأصول ليس علماً حقيقياً

من المسائل المهمة التي تناولها السيد الأستاذ في بحث القطع بيان حقيقة ما يسمّى بعلم الأصول، حيث اثبت في نهاية البحث أن علم الأصول ليس علماً بالمعنى الفني والمنهجي لمصطلح «العلم».

في ضوء التعريف المتقدم لعلم الأصول، نفهم أنه علم يبحث عن العناصر والموجّهات العامّة التي تدخل في عمليات استنباط متعدّدة لأحكام مواضيع متنوّعة. ولا يحدّد علم الأصول العناصر والموجّهات العامّة فحسب، بل يحدّد أيضاً درجات استعمالها في عملية الاستنباط والعلاقة القائمة بينها، وبهذا يضع للعملية الاستنباطية نظامها العام الكامل.

من هنا لم يكن أفراد علم الأصول عن مباحث علم الفقه لأجل مائز ذاتي بين هذين العلمين، كالمائز الذاتي بين الطبيعيات والرياضيات مثلاً.

نعم، عملية استنباط الحكم الإلهي لتعيين الموقف الشرعي تتوقف على نحويين من العناصر؛ خاصة ومشاركة، وقد أفرد باباً لبحث العناصر المشتركة، وبمرور الزمن أطلق عليه «علم الأصول»، فهو باب من أبواب استنباط الحكم الشرعي، لوحظ فيه الاقتصار على ذكر الموجّهات العامّة المأخوذة من الشارع.

ومعنى ذلك أنّ نكتة هذا الإفراد والفصل بين علم الأصول وعلم الفقه لم تكن لاجل وجود مائز ذاتي و فرّق جوهرِيّ بين هذين العلمين، كما هو الحال في الرياضيات والطبيعيّات مثلاً، وإنما حدث ذلك لأجل نكتة تخصّ الجانِب التّأليفي والتدويني في عملية استنباط الحكم الشرعي.

فإذا كان الأمر كذلك ينقدح تساؤل أساسي مفاده: ما هي حقيقة ما يُصطلح عليه بعلم الأصول؟

بعد أن آمن الإنسان بالله والإسلام والشريعة، وعرف أنه مسؤول بحكم كونه عبداً لله تعالى عن امتثال أحكامه، يصبح ملزماً بالتوفيق بين سلوكه في مختلف مجالات الحياة والشريعة الإسلامية، وبتخاذ الموقف العملي الذي تفرضه عليه تبعيته للشريعة، ولأجل هذا كان لزاماً على الإنسان أن يعيّن هذا الموقف العملي، ويعرف كيف يتصرّف في كل واقعة.

ولو كانت أحكام الشريعة في كل الوقائع واضحة وضوحاً بديهياً للجميع لكان تحديد الموقف العملي المطلوب تجاه الشريعة في كل واقعة أمراً ميسوراً لكلّ أحد، ولما احتاج إلى بحث علمي ودراسة واسعة، ولكن عوامل عديدة منها بُعدنا الزمني عن عصر التشريع أدّت إلى عدم وضوح عدد كبير من أحكام الشريعة واكتنافها بالغموض^(١).

وعلى هذا الأساس كان من الضروري أن يوضع علم يتولّى دفع الغموض عن الموقف العملي تجاه الشريعة في كل واقعة بإقامة الدليل على تعيينه. وهكذا كان، فقد أنشئ علم الفقه للقيام بهذه المهمة، فهو يشتمل على تحديد الموقف العملي تجاه الشريعة تحديداً استدلالياً، والفقيه في علم الفقه يمارس إقامة الدليل على تعيين الموقف العملي في حدث من أحداث الحياة، وهذا ما نطلق عليه اسم عملية استنباط الحكم الشرعي.

(١) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج ٧ ص ٢٨ - ٤١.

هذه العملية تحتاج إلى نوعين من الموجهات:
 الموجهات الصورية، التي تختصّ بهيئة وشكل الاستدلال.
 الموجهات الماديّة، التي تبين مادّة الاستدلال.
 والموجهات المادية على قسمين فهي:
 إما خاصّة ترتبط بمادّة معيّنة، يبحثها الفقيه في مسألة تلك المادّة، فمثلاً
 في مسألة حرمة النبيذ يفتش الفقيه هل هناك رواية صحيحة دالة على أن
 النبيذ حرام؟ وفي مسألة جواز التيمّم بالصعيد، يفتش الفقيه عن كلمة الصعيد
 أليها ظهور في مطلق وجه الأرض، أم أنها ظاهرة في خصوص التراب؟
 وإمّا عامّة، وهي على ثلاثة أنحاء:

• الموادّ العامّة التي يحتاج إليها في كلّ علم؛ من قبيل استحالة اجتماع
 النقيضين. فكلّ نتيجة نصل إليها بواسطة الاستدلال أو غيره لا بدّ أن يكون
 نقيضها كاذباً.

• الموادّ العامّة التي يحتاج إليها في علم خاصّ، كالجسم وأبحاثه في
 علم الطبيعيات، أو البراءة الشرعية فإنّها غير موجودة في غير الاستدلال
 الفقهي، ولأنّها مشتركة في عموم عمليات الاستدلال الفقهي.

• الموادّ أو العناصر المشتركة في مجموعة من فروع المعرفة، من قبيل
 حجية الظهور، فإنّها مادّة عامّة ومشتركة، ولكن ليس في جميع العلوم، فمثلاً
 لا معنى لها في الفلسفة أو الرياضيات، ومن جهة أخرى فإنّها لا تختصّ بعلم
 الفقه بل هي أوسع من ذلك.

فإذا اتضحت هذه المقدّمة نقول: ما هي العناصر المشتركة أو الموادّ
 العامّة التي يحتاجها الفقيه في عملية الاستدلال الفقهي؟

والجواب: إن الفقيه يحتاج إليها جميعاً وبدون استثناء، لكنّه لا يبحثها
 جميعاً، لأنّ بعض هذه الموادّ داخلة في باب البديهيّات، وبعضها الآخر وإن

كانت نظرية تحتاج إلى الاستدلال، إلا أنها بُحِثت في مواضعها الخاصة وتمّ الكلام عنها، كمسائل علم الكلام مثلاً. إلا أن هناك جملة من هذه المواد يضطرّ الفقيه لبحثها بشكل مستقلّ في بحثه عن استنباط الحكم الشرعي. ويعود السبب في ذلك إلى عدّة عوامل:

الأول: إمّا أن هذه المواد - وان كانت غير مختصة بالاستدلال الفقهي - لم تبحث في علم خاصّ من العلوم، ولمّا كانت ممهّدة في عملية الاستدلال الفقهي، فهو محتاج لبحثها في موضع خاصّ غير علم الفقه.

الثاني: وإمّا أن هذه المواد وإن بحثت في مواضعها الخاصة، وأنّ الفقيه يرتضي النتائج التي انتهى إليها البحث، لكن توجد حيثيّة مرتبطة بالاستدلال الفقهي لم تبحث في تلك العلوم، كالبحث عن المعنى الحرفي أو البحث عن المشتقّ، فهما بحثان يتتميان في أصلهما إلى بحوث فقه اللغة، وهي إمكان الإطلاق في الهيئات وعدم إمكانه، ومن الواضح أنّ هذه الحيثيّة تقع في طريق استنباط الحكم الشرعي.

إذن حينما تطرح هذه المسائل وبهذه الحيثيات المختلفة فيما يسمّى بعلم الأصول، فلا تكون بالضرورة مرتبطة جميعاً بعملية الاستدلال الفقهي خاصة، بل هي مجموعة من المسائل التي تنتمي إلى علوم مختلفة كالفلسفة والكلام واللغة وفقه اللغة والمنطق والآداب والقانون والاجتماع وعلم النفس وغيرها. وإذا كان الأمر كذلك فمن غير المعقول إبراز ضابط حقيقيّ يجمع هذا الكمّ المتنوع من المسائل، لأن كلّ واحد منها داخل في موضوع علمه الخاص به.

تأسيساً على ما تقدّم فنحن نعتقد بأنّ ما يصطلح عليه بعلم الأصول ليس علماً بالمعنى الفنّي للعلم، فلا يتميز عن باقي العلوم الحقيقية بمائز واقعيّ ذاتي، وإنما هو مجموعة من القواعد التي يحتاج إليها الفقيه في عملية استنباط الحكم الشرعي، وهذه القواعد تنتمي في جذورها إلى علوم مختلفة

كالفلسفة والكلام واللغة وغيرها. لذا ذكر جملة من الأعلام آثار فروع المعرفة الإنسانية على البحث الأصولي.

قال: أستاذنا الشهيد تحت عنوان مصادر الإلهام في الفكر الأصولي: «لا نستطيع - ونحن في الحلقة الأولى - أن نتوسّع في دراسة مصادر الإلهام للفكر الأصولي، ونكشف عن العوامل التي كانت تلهم الفكر الأصولي وتمدّه بالجديد تلو الجديد من النظريات:

فمنها: علم الكلام، فقد لعب دوراً مهماً في تموين الفكر الأصولي وإمداده وبخاصّة في العصر الأول والثاني، لأن الدراسات الكلامية كانت منتشرة وذات نفوذ كبير على الذهنية العامّة لعلماء المسلمين حين بدأ علم الأصول بشقّ طريقه إلى الظهور، فكان من الطبيعي أن يعتمد عليه ويستلهم منه. ومثال ذلك نظرية «الحسن والقبح العقليين» وقاعدة قبح العقاب بلا بيان، ونحوهما من القواعد التي استفيد منها في تنقيح وتحقيق البحوث الأصولية. وكانت لها آثار جمّة على ذلك، لعلنا نوفّق للإشارة إليها لاحقاً.

ومنها: الفلسفة، وهي لم تصبح مصدراً لإلهام الفكر الأصولي في نطاق واسع إلا في العصر الثالث تقريباً، نتيجة لرواج البحث الفلسفي على الصعيد الشيعي بدلاً عن علم الكلام، وانتشار فلسفات كبيرة ومجدّدة كفلسفة صدر الدّين الشيرازي (المتوفى سنة ١٠٥٠) فإنّ ذلك أدّى إلى إقبال الفكر الأصولي في العصر الثالث على الاستمداد من الفلسفة واستلهاها أكثر من استلهاها علم الكلام، وبخاصّة التّيار الفلسفي الذي أوجده صدر الدّين الشيرازي، ومن أمثلة ذلك ما لعبته مسألة أصالة الوجود وأصالة الماهية في مسائل أصولية متعدّدة، كمسألة اجتماع الأمر والنهي ومسألة تعلّق الأوامر بالطبائع والأفراد»^(١).

(١) المعالم الجديدة للأصول، تأليف سماحة آية الله العظمى الإمام الشهيد السيد محمد باقر الصدر، المؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢١هـ: ص ١١٥.

وقال السيد السيستاني دام ظلّه في الرفض: «إن الفترة التي نعيشها الآن بمقتضى العوامل الاقتصادية والسياسية تمثل الصراع الحاد بين الثقافة الإسلامية والثقافات الأخرى على مختلف الأصعدة، فلا بد من تطوير علم الأصول وصياغته بالمستوى المناسب للوضع الحضاري المعاش. وقد ركّزنا في بحوثنا على بعض الشذرات الفكرية التي تلتقي مع حركة التطوير لعلم الأصول من خلال الاستفادة من العلوم المختلفة قديمها وحديثها، كالفلسفة وعلم القانون وعلم النفس وعلم الاجتماع، ومن خلال محاولة التجديد على مستوى المنهجية وعلى مستوى النظريات الكبرى، استمداداً من كلمات الأعلام في عدّة حقول:

الحقل المنطقي^(١): اعتمدنا على الدليل الرياضي المعروف وهو دليل حساب الاحتمالات الذي هو عبارة عن تراكم الاحتمالات حول محور معيّن في عدّة نظريات أصولية.

منها: شرح معنى التواتر وأقسامه المعنوي واللفظي والإجمالي الذي يعتمد قوامه على تراكم الاحتمالات.

ومنها: ما ذكرناه في بحث القطع من الفرق بين اليقين الذاتي واليقين الموضوعي، فإن اليقين الذاتي هو الناشئ عن العوامل النفسية والمزاجية والمحيطية، وهذا لا قيمة له في المنجزية والمعذرية بحسب نظرنا وإن ذهب الأعلام إلى كون حجّة القطع ذاتية مطلقاً، واليقين الموضوعي هو النابع عن مقدّمات علمية وقرائن موثوقة بالاعتماد على دليل حساب الاحتمالات وتمركزها حول محور معيّن.

الحقل اللغوي: لقد طرحنا في بعض البحوث بعض النظريات الأدبية

(١) ملاحظة: تصرفنا في التقديم والتأخير في الحقول التي أشار إليها الكتاب.

المساهمة في تحليل المفاهيم الأصولية، ومن جملتها نظرية التورية وانقسامها للتورية البديعية والتورية العرفية.

فالتورية البديعية، تعني إطلاق لفظ له معنيان: قريب وبعيد مع إرادتهما جداً، وقد استفدنا من هذه النظرية في بحث استعمال اللفظ في أكثر من معنى، حيث ذهب كثير من علماء الأصول لعدم جواز الاستعمال في المعاني المتعددة، وذهبنا لجواز ذلك استناداً لوقوعه في شعر العرب وخطبهم، والوقوع خير دليل على الإمكان.

والتورية العرفية، هي الستر على المراد الجدّي بعدة أساليب، وقد ذكرنا في بحث علل اختلاف الأحاديث في باب تعارض الأدلة الشرعية، أنّ من أسباب اختلاف الحديث الصادر عنهم عليهم السلام استخدامهم للتورية العرفية كما ورد عنهم: إن كلامنا لينصرف إلى سبعين وجهاً لنا منها المخرج^(١).

وهكذا يسترسل السيّد دام ظلّه في بيان آثار الحقول الأخرى من فلسفية واجتماعية وقانونية ورجالية وأدبية على البحث الأصولي.

فتحصّل إلى هنا أنّ هذه المسائل والقواعد التي يبحث عنها في علم الأصول، وإن لم يكن بينها جامع ذاتي حقيقي يكون محوراً للمحمولات التي تعرض عليه، إلا أنها جميعاً تشترك في كونها تحقّق غرضاً للعالم بها، وهذا ما صرح به بعض الأعلام؛ قال الخراساني: «والمسائل عبارة عن جملة من قضايا متشكّكة، جمعها اشتراكها في الدخّل في الغرض الذي لأجله دون هذا العلم، فلذا قد يتداخل بعض العلوم في بعض المسائل، ممّا كان له دخل في مهمّين لأجل كلّ منهما دون علم على حدة، فيصير من مسائل العلمين»^(٢).

(١) الرافد علم الأصول، محاضرات آية الله العظمى السيد علي الحسيني السيستاني دام ظلّه، بقلم السيّد منير عدنان القطيفي، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ: ج ١ ص ٢٢.

(٢) كفاية الأصول، مصدر سابق: ص ٧.

تلخيص

أولاً: إنَّ ما ذكر من أن العلم هو مجموع قضايا يبحث فيها عن أحوال موضوع واحد، وأن العلم لابدَّ فيه من موضوع وهو الموضوع في جميع قضاياها، وأنَّ موضوع العلم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية، وأنَّ العرض الذاتي هو ما يعرض الشيء لذاته، وأنَّ محمول المسألة كما أنه ذاتيِّ لموضوع العلم أيضاً، وأنَّ تمايز العلوم إنَّما هو بتمايز الموضوعات... إنَّما يختصُّ بالعلوم البرهانية من حيث جريان البرهان فيها، لا العلوم الاعتبارية، فلا دليل على جريان شيء من هذه الأحكام فيها أصلاً.

ثانياً: إنَّ ما يسمَّى بعلم الأصول ليس علماً بالمعنى الفني للعلم، وعليه فإنَّ البحث فيه عن وجود ضابط حقيقي لمسائله ليس صحيحاً من الناحية المنهجية.

ثالثاً: عدم وجود ثمرة للبحث عن أصولية المسألة وعدمها، لأنَّ علم الأصول لو كان علماً حقيقياً يختصُّ بموضوع واحد، وذلك الموضوع يقتضي نهجاً استدلالياً خاصاً، لكان البحث عن أصولية المسألة ذا فائدة من حيث تحديد المتبَّع في تحقيق مسائله.

رابعاً: إنَّ من المهمِّ تجذير المسائل في علم الأصول، وإرجاع موضوع كلِّ مسألة إلى أصلها ومصدرها الذي نشأت منه، لأنَّ معرفة هذه الحقيقة يسهِّل لنا الطريق للوقوف على المنهج الصحيح في تحقيق تلك المسألة. وبهذا يتَّضح أنه لا يمكن أن توزن جميع مسائل علم الأصول بميزان واحد وبمنهج واحد.

وتأسيساً على هذه الحقيقة فإنَّه وإنَّ لم تكن هناك ثمرة من البحث في أصولية حجِّية القطع وعدم أصوليتها، إلا أنَّ البحث في انتماء مسألة حجِّية

القطع إلى أي فرع من فروع المعرفة يسهّل لنا البحث عنها وفقاً للمنهج الذي تستند إليه تلك المسألة.

في ضوء هذا الميزان سنحاول في بحوثنا أن نميّز المسألة الأصولية من حيث العلم الذي تنتمي إليه، ثمّ نقيّمها من خلال المنهج المتّبع في تحقيق مسائل ذلك العلم.

العلاقة بين الفعل والجزاء الأخروي

ومن المسائل المهمّة التي تناولها السيد الأستاذ أيضاً مسألة استحقاق المتجري العقاب، حيث أرجع بحوث هذه المسألة إلى جذورها في علم الكلام وحققها في ضوء معطيات البحث الفلسفي والكلامي ليخرج بنتيجة تختلف اختلافاً كاملاً عما هو مطروح في مسألة عقوبة المتجري في علم الأصول.

المراد من استحقاق العقاب

إن قضيتي قبح التجري عقلاً واستحقاق العقاب عليه قضيتان مستقلتان بعضهما عن بعض ولا تستلزم إحداهما الأخرى، ومن ثم وقع البحث عن استحقاق العقوبة على التجري بالرغم من ثبوت قبح التجري عقلاً في المقام. تجدر الإشارة أولاً إلى الوقوف على المعنى المراد من استحقاق العقاب على التجري لأنه يمثل المحور الذي تدور عليه مباحث هذه المسألة.

إن الفعل القبيح الصادر من الإنسان العاقل يتضمّن حيثيتين، الأولى: هي لوم العقلاء وذمّهم له على ما صدر منه، والثانية: هي العقوبة التي يستحقّها من المولى العقلاني على ذلك الفعل. وهاتان الحيتتان تختلف إحداهما عن الأخرى، والمراد في المقام هو إثبات الحيثية الثانية دون الأولى.

تفصيل الكلام في معنى استحقاق العقاب

ينطلق البحث في المسألة من إثارة السؤال التالي: حينما يخالف العبد تكاليف المولى، أيدرك العقل أنّ هذا العبد مستحقّ للعقوبة ولا بدّ أن يعذب في نار جهنّم أم أنّ الإدراك يقتصر على أنّ الفعل المذكور، ممّا لا ينبغي صدوره من المكلف تجاه مولاه الحقيقي فقط؟

الجواب: إنّنا لم نعثر على دليل عقليّ أو حتى وجدانيّ يثبت الملازمة بين مخالفة العبد لمولاه وبين استحقاق العقوبة والعذاب.

فان قيل: إنّ السيرة العقلائية قائمة على أنّ العبد المخالف لأوامر المولى مستحقّ للعقوبة.

قلنا: إنّ هذا خروج عن محلّ الكلام؛ ضرورة أنّا نسلمّ ثبوت استحقاق العقاب في السيرة العقلائية، إلا أنّ منشأ هذه العقوبات في كثير من الأحيان هو التشفي والارتياح النفسي الذي يحصل عند من سلب حقّه أو اعتدى عليه، وقد يكون المنشأ هو حفظ النظام، ضرورة عدم إمكان قيام نظام المجتمعات الإنسانية إلا بتشريع العقوبات للمخالفين والمتطاولين على أحكام القانون.

والحال أنّ كلا هذين المنشأين للعقوبات غير متصوّرين في المولى الحقيقي سبحانه وتعالى. أمّا الأول فواضح، وتعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً. وأمّا الثاني فإنّ حفظ النظام انما يتصوّر في عالم الدنيا، والكلام في العقوبات التي يستحقّها العبد بسبب ذنوبه ومعاصيه في عالم الآخرة ويوم القيامة، ولا معنى لحفظ النظام الاجتماعي في ذلك العالم. نعم، لو قيل بأنّ العقوبات الإلهية على الذنوب تحصل في عالم الدنيا لكان موضوع حفظ النظام معقولاً.

في ضوء ذلك ذكر المفسّرون إشكالاً عويصاً في تفسير حقيقة اللذائد الأخروية المذكورة في القرآن الكريم، حاصله: أنّ الملاك في جعل لذائد

هناك في الأكل والجماع مثلاً، لتعذر على الإنسان القيام بمثل هذه الأمور، كما هو واضح. والحال أن عالم الآخرة لا يحتاج فيه إلى حفظ النوع والفرد؛ لأن الحياة هناك أبدية خالدة. ومن هنا طرح التساؤل عن الملاك الحقيقي لجعل اللذائذ في عالم الآخرة بعد امتناع تصوّر حفظ النوع والفرد؟

والكلام بعينه آت في المقام أيضاً، فإن جعل العقوبات في المجتمعات العقلائية، إمّا للتشفيّ وإمّا لحفظ النظام، وكلا هذين الأمرين غير متصوّر في العالم الآخر، وعليه فلا بد من تخريج مسألة العقاب والعذاب الإلهي استناداً إلى ملاك آخر.

هذا مضافاً إلى أن البحث في المقام عقلي لا عقلائي، فإن مرجع الاستدلال بالسيرة العقلائية، إلى أن المولى جرى بذلك مجرى العقلاء، ولازمه رجوع الحسن والقبح والثواب والعقاب إلى الأعراف العقلائية، وهو خلاف مبني من يعتقد أن الحسن والقبح من الأمور العقلية.

ثم لو كان تشريع العقوبة لأجل حفظ النظام فكيف يتصوّر استحقاق العقوبة لو كان الإنسان العاصي يعيش منفرداً؟!

اللهمّ إلا أن يقال إن المولى سبحانه وتعالى إنّما شرع العقوبات لأجل كمال الإنسان ورقية في مراتبه الوجودية، فلو لم تشرع مثل هذه العقوبات لما ارتدع عن مخالفة الأوامر الإلهية التي تأخذ بيده نحو الكمال؛ وبذلك يكون منشأ العقوبات والذائذ أيضاً هو ملاك استكمال الإنسان.

إلا أن هذا الكلام وإن كان صحيحاً في الجملة ولكنّه لا يثبت المطلوب، لأنّ ثمة نحواً من أفراد الإنسان يرتقون إلى الكمال ومراتب القرب الإلهي من غير حاجة لخوف من نار أو طمع في جنّة، مضافاً إلى أن مرجع ذلك سيكون إلى النقل لا العقل، والمطلوب إثبات استحقاق العقاب عقلاً؛ قال السيّد الروحاني رحمته «مع عدم ترتّب أيّ أثر راجح على العقاب، لا يحكم العقل

باستحقاق العقاب لأنه لغو محض، وهو لا يصدر من العقل. والتشفي وإن كان منشأً لتحقيق العقاب، لكنه ليس منشأً عقلياً، بل هو يلائم القوة الغضبية للنفس، وعليه: فيشكل القول باستحقاق العبد العقاب على مخالفة التكليف المولوي؛ إذ المراد بالعقاب هو العقاب الأخروي، وهو مما لا يترتب عليه أثر عملي من كف الشخص نفسه أو كف غيره عن العمل؛ لانتفاء دور التكليف في الآخرة، والتشفي مستحيل في حقه تعالى، بل في حق كل عاقل كما عرفت، فالالتزام باستحقاق العبد العقاب من الله تعالى، التزام بصدور اللغو منه جل اسمه، وتعالى الله عن ذلك علواً كبيراً. وبالجملة: لا يحكم العقل باستحقاق العقاب بمعنى المجازاة على العمل للتأديب^(١).

تحقيق في أصل المشكلة

لا ريب أن الإشكال المذكور مبني على القول إن العقوبة شيء مستقل عن العمل أو المعصية، كما هو الحال في العقوبات عند المجتمعات العقلانية، فإن الإنسان الذي يخالف القانون لا يعاقبه ذلك القانون نفسه، بل يعاقبه المولى من خلال قانون آخر، وهذا هو شأن القوانين الجزائية، ومن هنا لو استطاع الإنسان المخالف أن يهرب من المولى لتعدرت عقوبته، وهذا يعني أن الفعل شيء والعقوبة شيء آخر مستقل عنه وجوداً. وعليه يطرح التساؤل التالي: هل الوعد الإلهي باستحقاق العبد المذنب العقاب هو من هذا القبيل - أي أن المعصية لا يترتب عليها شيء وجودي وأن الله سبحانه يترتب قانوناً آخر للعقوبة -؟ أو أن العلاقة بين المعصية وبين العقاب المترتب عليها هي علاقة تكوينية وجودية كالعلاقة الموجودة بين تناول السم والهلاك؟

(١) منتقى الأصول، تقريراً لأبحاث آية الله العظمى السيد محمد الحسيني الروحاني، الشهيد آية الله السيد عبد الصاحب الحكيم، الطبعة الثانية، ١٤١٦هـ: ج ٤ ص ٢٧.

من الواضح أنّ كلام الأعلام في هذه المسألة مبني على الشقّ الأول؛ لذا نراهم يعيرون « هل فاعل المعصية أو المتجريّ يستحق العقاب؟ ».

استناداً إلى هذا التحليل فإنّ المبني الذي يفسّر العلاقة بين المعصية والعقاب بالشكل المذكور، سوف يجعل البحث حول استحقاق المتجريّ للعقاب من باب السالبة بانتفاء الموضوع، أي إذا ثبت أن العلاقة بين الفعل وبين العقوبة هي علاقة وجودية ورابطة تكوينيّة تحقّق ضمن نظام الوجود الأحسن، فلا معنى حينئذ لأنّ نسأل هل العاصي أو المتجريّ مستحقّ للعقاب؟ أو هل المطيع يستحق الثواب؟ ضرورة أنه سيكون من قبيل السؤال: هل الإنسان إذا شرب الماء يرتفع عطشه؟ أو الذي يشرب السمّ هل يتحقّق هلاكه؟

الجواب: بناءً على أنّ نسبة العقاب إلى الفعل المعصي به هي نسبة اعتبارية ورابطة وضعية أو عقلانية، فيكون السؤال صحيحاً حينئذ، ويكون الجواب عنه بأنّ العقل لا يدرك ذلك كما تقدّم، لأنّ القول باستحقاق العقاب سوف يرجع إلى التمسكّ بالسيرة العقلانية، وهو لا ينسجم مع مبانيهم في عقلية قضايا الحسن والقبح في الأفعال. ومن ثم ذكر الأستاذ الشهيد قدسُ أنه مع القول بأنّ الحسن والقبح من الأمور العقلانية فلا يبقى لدينا حينئذ دليل على استحقاق المخالف العقوبة من قبل المولى الحقيقي، لأنّ العقوبات عنده سبحانه وتعالى ليست من قبيل العقوبات المشرّعة عند العقلاء لجهة اختلاف الملاك^(١).

وأما بناءً على أنّ العلاقة بين الفعل والجزاء هي علاقة وجودية تكوينيّة، فلا يكون السؤال المذكور صحيحاً؛ فإنّه لا معنى لأنّ نسأل بأنّ الذي يضع يده في النار هل يستحقّ الاحتراق؟! لأنّ ذلك الفعل بنفسه ينتج الإحراق كما أنّ شرب الماء بنفسه يرفع العطش، وكذلك الحال في التجري؛ ضرورة أنّ

(١) راجع مباحث الاصول مصدر سابق: ص ٣٢٣.

من أوضح مصاديق العقاب هو البُعد عن الرحمة الإلهية كما قال سيّد الموحدين في الدّعاء المعروف «فهني يا إلهي صبرت على حرّ نارك فكيف اصبر على فراقك» فالْبُعد عن ساحة الحقّ والرحمة الإلهية من أعظم العقوبات وأشنعها على الإنسان، وبذلك نصل إلى أنّ العصيان والتجريّ بنفسهما يورثان العقاب، ولا معنى للسؤال عن استحقاقهما عقلاً.

إدخال في العذاب أم دخول في العذاب؟

بالاستعانة بالمعطيات السابقة من أنّ الرابطة بين الفعل والجزاء الأخروي هي رابطة تكوينيّة وعلاقة وجودية، سوف تندفع إحدى اعقد المشكلات المطروحة في علم الكلام حول العذاب الإلهي في عالم الآخرة، حاصلها: أنّ الله سبحانه وتعالى شرّع الشرائع لأجل أن يصل الإنسان إلى كماله المطلوب.

وعليه فلو قال قائل: إذا كان الإنسان لا يريد أن يصل إلى ذلك الكمال وكان يخالف الشريعة، فلماذا يدخل في نار جهنّم؟! فمن الواضح أنّ الجواب سيكون مشكلاً جداً، لو بنينا على أنّ الرابطة بين الفعل والجزاء هي رابطة اعتبارية، وسوف لا نجد مبرراً للدخول في جهنّم والاحتراق فيها.

أمّا بناءً على أنّها رابطة وجودية فليس الأمر كذلك؛ لأنّ الله سبحانه وتعالى ليس هو الذي يدخل الإنسان النار، بل الإنسان هو الذي يقوم بنفسه بذلك من خلال مخالفة الأوامر الإلهية، وهو من قبيل أن يضع الإنسان يده في النار الملتهبة ثم يسأل: لماذا احرقني؟!

نعم، يبقى السؤال: لماذا النار بهذه الصورة؟ والجواب أنّ ذلك هو النظام الأحسن والأكمل.

وكيف كان فإن مسألة استحقاق المتجرّي العقاب لا بدّ أن تطرح بالصورة التي بيّناها في المقام، وينبغي أولاً - بحسب المنهج العلمي الصحيح - معرفة العلاقة القائمة بين الفعل والجزاء المولوي ثم البحث عن الاستحقاق وعدمه.

(٢)

بحث الظن

شرع الأستاذ الحيدري في مباحث الظن في غرة شهر ربيع الأول لعام ١٤٢٣، وانتهى في شهر شوال المكرم لعام ١٤٢٥هـ، وقد تناول الدرس البحث عن الأمور العامة في إمكان التبعيد بالظن والبحث عن حجية السيرة وحجية الظهور، والإجماع، والشهرة، وحجية الأخبار، وقد بلغ مجموع هذه الدروس (١٧٢) محاضرة، توزعت على ستين دراستين.

ولا يخفى أن مسألة حجية الظن ومباحث الظنون الخاصة أو الإمارات المعتبرة شرعاً تمثل العمود الأساس الذي تتكئ عليه الخيمة الأصولية بأغلب مباحثها، إذ ليس ثمة شك أن جلّ المسائل الاستنباطية في فروع الدين قائمة على أساس الاستناد إلى ظواهر النصوص وأخبار الثقات، والتي لا تفيد إلا الظن بالحكم الشرعي، نعم هو ظن معتبر يمكن الاستناد إليه شرعاً.

لكن كيف أصبح الظن طريقاً لمعرفة الأحكام الإلهية التي تدير حياة الإنسان؟ وما هي الكيفية التي نال الظن من خلالها منصب الحجية والتنجز والتعذير؟

الإجابة عن ذلك كله تمثل جوهر البحث في مسألة حجية الظن من الناحية الأصولية، الأمر الذي أنتج أن تشغل هذه المسألة مساحة واسعة في مباحث أصول الفقه، كما لا يخفى على من قرأ أبحاث هذا العلم ومارس التحقيق في مسأله.

وقد تميز بحث الظن عند السيد الأستاذ الحيدري أيضاً بخصائص مهمة وجوهرية على مستوى البحث الأصولي في أغلب المسائل التي تناولها، ابتداءً من المنهج العلمي الذي خضع له تحقيق هذه الأبحاث وانتهاءً بالمعطيات المعرفية والعقائدية والأصولية المترتبة على ذلك.

ونحاول في ما يلي الإشارة باختصار إلى نماذج توضح بعض الخصائص التي انطوى عليها بحث الظن عند السيد الأستاذ.

١. الأصول المعرفية لمسألة الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي

تتمة مسألة الجمع بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي في مبادئها الأساسية إلى مجموعة من المباني الكلامية والعقلية. والسؤال المطروح هنا: هل ترد المحاذير واللوازم الباطلة المذكورة في هذه المسألة على جميع المباني الكلامية المذكورة، أم ترد على بعضها دون البعض الآخر؟ في هذا المجال يجدر الالتفات إلى العلاقة الجوهرية والعلاقة الصميمة بين البحث الأصولي والبحث الكلامي، إذ إن مسألة الجمع بين الحكمين الظاهري والواقعي ترتبط ارتباطاً أساسياً بجملة من الأصول العقدية والعقلية التي تمثل المبادئ التصديقية لهذه المسألة، ولا يمكن البحث فيها من الناحية المنهجية إلا بعد الفراغ من تحقيق القواعد والأصول المذكورة، ومن هذه الأصول:

• هل لله تعالى في كل واقعة حكم؟

فما لم يثبت في الرتبة السابقة أن لله تعالى في كل واقعة حكماً، فلا معنى حينئذ لحصول التنافي بين الحكم الظاهري والواقعي، إذ لا واقع لكي يتنافى مع الظاهر، وتكون من السالبة بانتفاء الموضوع.

• أتخصّ الأحكام الواقعية بالعالم بها فقط، أم هي مشتركة بين العالم والجاهل بها؟ إذ مع اختصاصها بالعالمين بها فقط لا يتحقق التنافي من الأساس، لعدم الأحكام الواقعية بحق الجاهل الذي يأتي في حقه الحكم الظاهري.

• إثبات أن الأحكام الواقعية إنما شرعت لأجل وجود المصالح والمفاسد في متعلقات الأحكام متحققة في جميع أفرادها لا أنها موجودة على مستوى

النوع فقط، أي أنّ المصلحة لو كانت علة تامّة للحكم فلا بد من تحقّقها في كلّ فرد فرد لا محالة.

في ضوء هذه الأصول والقواعد الكلامية وتبعاً للاختلاف المعروف في المباني التي تركز عليها المسائل المذكورة، ينبغي تشييد مسألة الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي بجميع تفاصيلها على المختار في حقيقة هذه القواعد وأمثالها.

من الغريب أنّنا لا نرى أثراً للبحث المفصّل في هذه القواعد في كلمات الأعلام عند تعرّضهم لمسألة إمكان جعل الحجية للظنّ، بالرغم من أهميّة هذه المسألة وعظم مكانتها في البحث الأصولي.

من هنا أخذت هذه الدراسة. وفقاً للمنهج العلمي الذي نعتقده. على عاتقها تحقيق هذه القواعد والأصول.

٢. تبعية الأحكام الشرعية للمصالح والمفاسد في متعلقاتها

وهي من أهمّ القواعد التي تركز عليها مسألة جعل الحجية للظنّ، وقد وجدت اتجاهات مختلفة لتصوير حقيقة تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد، وفي ضوء هذه القاعدة يفتح البحث حول مجموعة من الثمرات المهمّة المترتبة على اختلاف الاتجاهات في حقيقة القاعدة المذكورة، مضافاً إلى مسألة الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي. منها:

- تصوير دخول المخالف القاصر إلى الجنة.
- مسألة الإجزاء.
- مسألة تبدل رأي المجتهد، أو الأجر الأخرى الذي يحصل عليه عند الخطأ في اجتهاده.

من هنا يكتسب هذا البحث أهميته الكبرى التي تفرض علينا الوقوف عند التحقيق الصحيح والمنهجي، وبيان المسلك المختار في قضية تبعية

الأحكام الإلهية للمصالح والمفاسد.

بالاستناد إلى ذلك تناولت الدراسة هذه المسألة من خلال الوقوف على مجموعة مقدمات، هي:

أ - إنَّ الإنسان لم يخلق عبثاً وبلا غاية.

ب - ما هي الوسيلة التي تقود الإنسان إلى مقام الولاية الإلهية؟

ج - ما هو الطريق لتحقيق الانقياد والعبودية التامة؟

٣. حجية الظهور في ضوء نظرية المحقق القمي

ذهب المحقق القمي في «القوانين» إلى التفصيل في حجية الظهور، بين من قصد إفهامه ومن لم يقصد إفهامه، فيكون حجة بالنسبة للأول ولا يكون كذلك للثاني.

وتترتب على هذا التفصيل نتائج خطيرة على مستوى جميع المعارف الدينية، إذ يعود هذا التفصيل إلى معرفة المنهج الصحيح في كيفية التعاطي مع النصّ الديني، فلو تمّ التفصيل المذكور لاستلزم ذلك تأسيس قواعد جديدة لفهم نصوص الشريعة عموماً، وسوف يلقي التفصيل بظلاله على جميع القواعد الأصولية المذكورة لمعرفة المراد الجدّي للشارع في كلامه، كأصالة الحقيقة، والعموم، والإطلاق، وعدم الغفلة، وغيرها من القواعد العرفية والعقلانية التي تمثل الأدوات التي يستخدمها الفقيه للوصول إلى الحكم الشرعي.

فمثلاً لو أردنا الوقوف على مسألة من مسائل الدّين والشريعة سواء أكانت عقائدية أم أخلاقية أم عملية فقهية، فلا طريق لنا بحسب النقل إلا نصوص القرآن الكريم والأحاديث الواردة عن الرسول الأكرم ﷺ وأهل البيت عليه السلام، في حين إنّ التفصيل المذكور يقرّر بأنّ ظواهر هذه النصوص لا تكون حجة إلا في حقّ من قصد إفهامه منها، أمّا القرآن فالمقصود بالإفهام منه هم

خصوص أهل البيت عليهم السلام؛ إذ هم المخاطبون به والمقصودون بالإفهام منه، وبذلك يُغلق باب فهم القرآن بالنسبة لعموم الناس.

وأما أحاديث المعصومين عليهم السلام فالمقصود بالإفهام منها هو خصوص الطبقة التي عاصرتهم من أصحابهم ورواة أحاديثهم المباشرين، وبذلك يغلق - بناءً على التفصيل - باب فهم السنّة أيضاً على عموم الناس غير المعاصرين للأئمة عليهم السلام، ومن ثمّ يطرح السؤال التالي: بناءً على ذلك ما هو الطريق لفهم معارف الدّين؟

أما المسائل الفقهيّة والعلميّة فقد أجاب المحقّق القمّي بانسداد باب العلم والعلميّ فيها، ولا طريق إليها إلاّ الظنّ المطلق، لكن يبقى الإشكال على مستوى مسائل البحث العقدي التي لا يجدي فيها الظنّ شيئاً، ومن هنا تبرز أهميّة هذه المسألة التي تفتح باباً جديداً حول آلية التعامل والتعاطي مع النصّ الديني بالنسبة لجميع من لم يُقصد إفهامهم من هذه المعارف والعلوم. وهذا التفصيل وإن لم يكن هو المشهور الآن في هذه المسألة لكنّه على أيّة حال قال به محقّق كبير كالمقّميّ تقدّم، وهذا إن دلّ على شيء فهو يدلّ على أن مسألة التعامل مع النصّ الديني والمنهج المتّبع في ذلك ليست وحياً منزلاً لا يمكن تغييره أو المساس به كما يتوهّم بعض، بل لا بدّ من تنقيح القواعد المدوّنة والمناهج المعروفة في كفيّة الوقوف على فهم النصّ الديني، التي قد يقال عن بعضها أنها غير قادرة على الاستجابة في توظيف النصّ الديني حسب متطلّبات الحياة، فلا ضير في تقديم أطروحة جديدة قادرة على القيام بالمهمّة المذكورة.

٤. حجّية ظواهر الكتاب الكريم

ذهب جملة من علمائنا الأخباريين إلى عدم حجّية ظواهر القرآن. وهذا البحث وإن طرحه أعلام الأصول في تفصيلات حجّية الظهور، إلاّ أنه من أهمّ

الأبحاث المطروحة على بساط البحث المعرفي وكيفية التعاطي مع النص الديني المتمثل بالقرآن الكريم عموماً، ولا يختصّ بحجّية الظهور على مستوى البحث الأصولي؛ إذ الحجّية لها معانٍ أحدها المعنى الأصولي وهو المنجزية والمعدرية، والآخر المعنى المعرفي الذي هو الكاشفية عن الواقع، ومن المعلوم أنّ القرآن ليس كتاب فقه فقط، بل هو جامع لكلّ معارف الدّين والشريعة عقيدةً وفقهاً وأخلاقاً.

وهذا المعنى للحجّية هو الذي يستحقّ أن يكون محوراً للبحث حسب ما يذهب إليه السيّد الأستاذ في هذه المسألة التي تنتمي - استناداً لذلك - إلى قواعد وأصول علم التفسير، كما أنّها تنمي إلى مسائل أصول الفقه من جهة المنجزية والمعدرية.

وفي هذا المجال لا بدّ من الإجابة عن مجموعة من الأسئلة التي تقع في صميم البحث المعرفي في القرآن الكريم، والتي تكوّن بمجموعها الإطار العامّ في كيفية فهم نصوص الكتاب الكريم والوصول إلى أهداف الرسالة السماوية الخالدة والخاتمة. ومن هذه الأسئلة:

• هل يمكن الاعتماد على ظهور النصّ القرآني؟

كيف نفهم القرآن بعد قبول حجّية ظواهره؟ وهذه مسألة جوهرية بحاجة إلى دراسة مستقلة. فمع القول بأنّ القرآن يفسّر بعضه بعضاً، ما هو دور العقل في فهم القرآن؟ وما هو دور أهل البيت عليهم السلام في ذلك؟ وما هو دور الكشف والشهود في الوصول إلى الحقائق القرآنية؟ وما هو دور العلوم الطبيعيّة في هذا المجال أيضاً؟

• ما هو الملاك الذي نميّز على أساسه التفسير الممدوح من التفسير المذموم؟ وأن لا نقع في التفسير بالرأي من جهة، ولا نقع بإغلاق باب فهم القرآن كلياً من جهة أخرى؟

- ما حقيقة المحكم والمتشابه في القرآن، وما هي الطريقة الصحيحة في فهم المحكم والمتشابه؟
 - ما هي حقيقة التنزيل والتأويل التي نطقت بها الآيات والروايات الواردة عن المعصومين عليهم السلام؟ وتبعاً لذلك لابد من الوقوف على مسألة الظاهر والباطن التي نطقت بها الروايات أيضاً.
 - هل للقرآن مراتب وجودية متعددة؟ ومع كونه كذلك هل تتعدد مناهج فهم القرآن بحسب اختلاف مراتبه الوجودية؟ وفي ضوء ذلك عندما يستعمل القرآن لفظاً ما كـ « الميزان » مثلاً أيريد منه مصاديق مرتبة واحدة أم مصاديق جميع مراتبه الوجودية؟
- وهذا ما حاول سيّدنا الأستاذ التوفّر عليه في كتابه الذي صدر أخيراً حول «أصول التفسير والتأويل».

٥. الظهور الموضوعي وتعدد القراءات

وقع البحث بين الأصوليين حول كيفية إحراز الظهور الموضوعي الذي يقع موضوعاً لأصالة الظهور، ومن أهم الطرق لإحراز الظهور المذكور ما ذكره السيّد الشهيد الصدر رحمته الله من أن الظهور الموضوعي يُحرز وجداناً بالتحليل القائم على حساب الاحتمالات « وذلك بملاحظة ما ينسب من اللفظ إلى الذهن من قبل أشخاص متعدّدين مختلفين في ظروفهم الشخصية بنحو يطمئن بحساب الاحتمالات أنّ انسياق ذلك المعنى الواحد من اللفظ عند جميعهم إنّما كان بنكته مشتركة هي قوانين المحاوراة العامّة لا لقرائن شخصية لأنّ هذا خلف اختلافهم في الملابس الشخصية»^(١).

(١) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق، مركز الغدير للدراسات الاسلامية، الطبعة الثانية ١٩٩٧م: ج ٤ ص ٢٩٣.

وهذا البيان إنما يتم ويكون صحيحاً فيما لو كانت النصوص الشرعية التي بأيدينا قد أُلقيت جميعاً إلى مستوى الفهم العرفي عند عموم الناس، والحال ليس كذلك إذ إنّ كلمات أهل البيت عليهم السلام انطوت على كثير من المسائل التي لا يفهمها إلاّ الخواص، خصوصاً في مباحث العقائد ومسائل التوحيد والمعرفة الإلهية التي لا يخفى مدى العمق والدقّة التي تضمّنتها.

في ضوء ذلك أثبتنا أن المقصود من الظهور الموضوعي ليس الظهور المصيب أو المطابق للواقع، بل المقصود أن الظهور إذا كان مستنداً إلى قرائن موضوعية ومنهج صحيح في الاقتناص بغضّ النظر عن إصابة الواقع وعدمها، فهو الملاك الصحيح في الموضوعية والذاتية التي يوصف بها الظهور المقتنص. فإن حصل ظهور لإنسان من خلال اعتماده على منظومة فكرية ومنهج استدلاليّ أقام الدليل على صحّته، عدّ هذا الظهور موضوعياً. وأمّا إذا كان الظهور حاصلًا بصورة لا تستند إلى منهج معرفي، أقيم الدليل على صحّته، فلا يكون موضوعياً وإن كان مصيباً واقعاً.

وهذا الملاك في الموضوعية هو الذي لا بدّ أن يجري في مسألة تعدّد القراءات في النصّ الديني، إذ إنّ الواقع لا يمكن لغير المعصوم أن يدّعي أنه وقف عليه، كي يقول بأنّ القراءة الصحيحة هي خصوص المطابقة للواقع، إنما القراءة الموضوعية هي تلك التي تستند إلى سياق معرفي مبرهن أو منهج استدلاليّ أقيم الدليل على صحّته. بعبارة أخرى: إنّ المدار في الكاشف لا المكشوف.

وفي هذا المجال ذهب العلامة الطباطبائي إلى أنّ القراءة والاستظهار من النصّ الديني لو لم يكن مستنداً إلى منهج صحيح لكان من مقولة «التفسير بالرأي» التي نهى عنها النبي الأكرم صلّى الله عليه وآله قال تدعّ: «التفسير بالرأي المنهيّ عنه أمرٌ راجع إلى طريق الكشف دون المكشوف، وبعبارة أخرى: إنّما نهى صلّى الله عليه وآله

عن تفهّم كلامه على نحو ما يتفهّم به كلام غيره، وإن كان هذا النحو من التفهّم ربما صادف الواقع. والدليل على ذلك قوله ﷺ في رواية أخرى: من تكلم في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ. فإنّ الحكم بالخطأ مع فرض الإصابة ليس إلا لكون الخطأ في الطريق، وكذا قوله ﷺ في حديث العياشي: إن أصاب لم يؤجر^(١).

بناءً على ذلك فإنّ المناهج المعرفية كالمنهج الفلسفي والتجريبي والعرفاني والإخباري والكلامي سوف تختلف روحاً ونتيجة، وهي جميعاً قراءات متعدّدة للواقع، ثمّ إنها ليست صحيحة فحسب بل وجودها ضروريّ في الفكر البشري لأنها أفهام وطرق للكشف عن الواقع. وبذلك يتّضح أنّ الملاك في معرفة الظهور الموضوعي وتمييزه عن الظهور الذاتي هو وجود المنهج المعرفي الصحيح وعدمه.

فهذه مجموعة مختصرة من الأبحاث والإثارات العلمية التي حاولت هذه الدراسة الإجابة عليها، مضافاً إلى المسائل الأخرى التي اشتملت عليها والتي لا تقلّ أهميّة عمّا ذكرناه في هذه المقدّمة.

(١) الميزان في تفسير القرآن، السيد محمد حسين الطباطبائي، صحّحه وأشرف على طباعته الشيخ حسين الاعلمي، الطبعة الثانية المحقّقة، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات: ج ٣ ص ٨٨ - ٨٩.

(٧)

**الزمان والمكان
وأثرهما في عملية الاستنباط الفقهي**

**قراءة في كتاب
معالم التجديد الفقهي
معالجة إشكالية الثابت والمتغير
في الفقه الاسلامي**

د . خليل رزق

باحث وكاتب

- لبنان -

الفصل الأول

الفقه الإسلامي وضرورة الاجتهاد

أصالة الإسلام ومتغيرات العصر

يواجه الواقع الإسلامي المعاصر الكثير من الأسئلة والاستفهامات والمشكلات، وأسباب ذلك تعود إلى ما يُصطلح عليه الآن بإشكالية الحداثة والمعاصرة، وإشكالية الأصالة والغربة، وربما أُطلق عليها أيضاً إشكالية الثابت والمتغير.

وتختلف الصياغات من كاتبٍ إلى آخر، ومن مفكّرٍ إلى ثانٍ، والجميع يشير إلى مشكلة واحدة هي:

إنّ الإسلام ثابت وأصيل ويعود إلى أصولٍ تاريخية وصلت إلينا من قرونٍ مديدة، بينما الحياة تفرض المزيد من التحدّيات، وتثير التساؤل حيال مزيد من القضايا، فكيف يمكن التوفيق بين الإسلام الثابت الأصيل، وبين العصر المتغير؟

وعندما نتحدّث عن ثبات القوانين الإسلامية التشريعية وعدم قابليتها للتغيير فإننا نعني بذلك ما ورد من أدلّة تثبت أنّ النبيّ محمّداً ﷺ هو خاتم الأنبياء والمرسلين، ورسالته خاتمة الرسالات، وشريعته خاتمة الشرائع؛ ما يعني بأنّ كلّ التشريعات والقوانين التي جاء بها ﷺ ثابتة لا يمكن أن تنالها يد التغيير، وهذا أيضاً ما نطق به جملة من الروايات الشريفة؛ منها:

١- عن الإمام محمّد الباقر عليه السلام، قال: «قال جدّي رسول الله ﷺ: أيها النّاس حلالي حلال إلى يوم القيامة، وحرامي حرام إلى يوم القيامة، ألا وقد

بَيْنَهَا اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ فِي الْكِتَابِ وَبَيَّنَّهَا لَكُمْ فِي سُنَّتِي وَسِيرَتِي»^(١).

٢- روى زرارة عن الإمام الصادق عليه السلام قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الحلال والحرام، فقال: حلال محمد حلالاً أبداً إلى يوم القيامة، لا يكون غيره ولا يجيء بعده»^(٢).

وإذا ما ضمنا إلى هذه الأحاديث ما ورد في مجال بيان قدرة الشريعة الإسلامية على الاستجابة لكل المستجدات والظروف، فسيتبين لنا أنّ هذه القوانين قادرة - مع ثباتها - على مواكبة المتغيرات في كل العصور اللاحقة.

وهذا ما صرح به أئمة أهل البيت عليهم السلام مثل ما ورد:

١- عن الإمام الباقر عليه السلام أنه قال: «إنّ الله تبارك وتعالى لم يدع شيئاً يحتاج إليه الأمة إلا أنزله في كتابه وبينه لرسوله، وجعل لكل شيء حداً، وجعل عليه دليلاً يدلّ عليه، وجعل على من تعدّى ذلك الحدّ حداً»^(٣).

٢- عن الإمام الباقر عليه السلام أيضاً قال: «ما من شيء إلا وفيه كتاب أو سنة»^(٤).

٣- عن سماعة، عن الإمام أبي الحسن موسى الكاظم عليه السلام قال: «قلت له: أكل شيء في كتاب الله وسنة نبيه، أو تقولون فيه؟ قال: بل كل شيء في كتاب الله وسنة نبيه»^(٥).

من جهة أخرى يمكن القول بأنّ القرآن والسنة تضمنا أصولاً يمكن الاستفادة من تفريعاتها المتعددة والمتنوعة لاستخراج كل ما يحتاجه البشر في

(١) وسائل الشيعة، محمد بن الحسن الحرّ العاملي، نشر مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ: ج ١٨، ص ١٢٤.

(٢) أصول الكافي، محمد بن يعقوب الكليني، تحقيق: علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلامية، قم، الطبعة الخامسة، ١٩٨٤م: ج ١، ص ٥٧.

(٣) المصدر نفسه: ج ١، ص ٥٩ - ٦٢، باب الردّ إلى الكتاب والسنة، ح ٢.

(٤) المصدر نفسه: ح ٤.

(٥) المصدر نفسه: ح ١٠.

كلّ عصر وزمان ومكان. فالقواعد الكلّية هي بمثابة أصول تحتوي على جميع أبواب المعرفة في شتّى الميادين.

ونرى ذلك بوضوح في كلمات للأئمة عليهم السلام أشاروا فيها على أصحابهم وأتباعهم إلى ما يفيد ذلك، كما ورد في المأثور عنهم:

١- عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «إنّما علينا أن نلقي إليكم الأصول وعليكم التفريع»^(١).

٢- عن الإمام الرضا عليه السلام أنّه قال: «علينا إلقاء الأصول وعليكم التفريع»^(٢). ولم تكن هذه التعاليم مجرد نظريات بل إنّ الوقائع والأحداث التي كانت تجري في زمن الأئمة عليهم السلام والأسئلة التي ترد عليهم من الأصحاب تفيد بأنهم كانوا يحاولون تعليم الأصحاب كيفية استخراج الأحكام الفرعية من الأصول والقواعد العامّة، وإليك بعض ما يفيد بذلك:

• روي أنّه قدّم إلى المتوكّل العباسي رجل نصرانيّ فجرّ بامرأة مسلمة، فأراد أن يقيم عليه الحدّ فأسلم، فقال يحيى بن أكثم: الإيمان يمحو ما قبله، وقال بعضهم: يُضرب ثلاثة حدود، فكتب المتوكّل إلى الإمام أبي الحسن الهادي عليه السلام يسأله. فلما قرأ الكتاب، كتب: «يُضرب حتى يموت».

فأنكر الفقهاء ذلك، فكتب إليه يسأله عن العلة، فكتب عليه السلام: «بسم الله الرحمن الرحيم ﴿فَلَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا قَالُوا ءَامَنَّا بِاللَّهِ وَحَدَّهُ وَكَفَرْنَا بِمَا كُنَّا بِهِ مُشْرِكِينَ * فَلَمْ يَكُ يَنْفَعُهُمْ إِيمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا سُنَّتَ اللَّهُ الَّتِي قَدْ خَلَتْ فِي عِبَادِهِ وَخَسِرَ هُنَالِكَ الْكَافِرُونَ﴾ (غافر: ٨٤ - ٨٥)». فأمر به المتوكّل فُضرب حتى مات^(٣).

(١) وسائل الشيعة، مصدر سابق: ج ١٨، باب ٦ من أبواب صفات القاضي، ح ٥١.

(٢) المصدر نفسه: ح ٥٢.

(٣) مناقب آل أبي طالب، ابن شهر آشوب، تحقيق: لجنة من أساتذة النجف الأشرف، المطبعة الحيدرية، النجف: ج ٤، ص ٤٠٣ - ٤٠٥.

• روى عبد الأعلى مولى آل سام، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: «عثرتُ فانقطع ظفري، فجعلتُ على إصبعي مرارة، فكيف أصنع بالوضوء؟» قال عليه السلام: يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله عز وجل، قال الله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ (الحج: ٧٨)، امسح على المرارة^(١).

إذن فالقرآن الكريم والسنة النبوية وأحاديث أئمة أهل البيت عليهم السلام لم تترك شيئاً من الأحكام الشرعية والقواعد الفقهية وغيرها من القضايا والأمور التي يحتاج إليها الناس على مدى العصور والأزمنة إلا وبينت أحكامه وفصلت تشريعاته، ومع ذلك بقي أهل العلم والفكر والمعرفة يحاولون جاهدين في سبيل مواجهة من ينكر قدرة الإسلام وتعاليمه على مواكبة مسائل كل عصر ومتغيراته ومستجداته مع تأكيدهم وحرصهم على ثوابت وقواعد هذه الشريعة.

وعلى المستوى الاجتماعي المعاصر تحركت بعض الرؤى والأفكار كالتي نراها في بعض الكتابات الإسلامية المعاصرة ككتابات العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي والأستاذ الشهيد مرتضى مطهري وغيرها من النظريات والأفكار التي تحركت لحل الإشكال باتجاه إيجاد مناهج جديدة للنظر الفقهي.

ومن ثم وُصف الفكر الإسلامي بكونه غير متحجر أو جامد ومنغلق على نفسه، بل يقبل كل أشكال النقد والنقاش والمرونة في التعاطي معها، ونتج عن ذلك أن يطرح علماء الإسلام هذه الإشكاليات المعاصرة في العلن من غير حرج ولا خوف.

فالشهيد مرتضى مطهري مثلاً الدور الطبيعي والريادي في مناقشة كل

(١) وسائل الشريعة، مصدر سابق: ج ١، باب ٣٩ من أبواب الوضوء، ح ٥.

الأفكار التي تحمل النقد أمام الملاء وفي أندية الطبقة المثقفة والجامعية، نرى ذلك في ما قدمه في بعض المحاضرات والندوات حيث تعرّض إلى إشكالية الحداثة والأصالة وكيفية التوفيق بينهما. يقول في عرضه لهذه الإشكالية: «إنّ الإسلام دين، وإنّه آخر الأديان، وتعاليمه خالدة، ويجب أن يبقى إلى الأبد حاملاً نفس المواصفات التي كان عليها يوم ظهوره، فهو إذن ظاهرة ثابتة لا تقبل التطور، أمّا الزمن فهو متطورٌ بذاته، وطبيعته تقتضي التجديد والتغيير، وكلّ يوم يأتي بشيء جديد يختلف عن سابقه، فكيف يمكن التوفيق بين شيئين، أحدهما ثابت في ذاته لا يتغيّر، والآخر متغيّر في ذاته لا يثبت؟

... وهل يمكن أن يظلّ الطفل ذو العامين يستعمل نفس ثوبه حين يصير عمره عشرين سنة في حين إنّ جسمه في نموّ متزايد، والثوب هو نفس الثوب الذي كان يستعمله خلال ذلك العمر؟

علينا الإذعان إذن بأنّها مشكلة لا يمكن علاجها بتلك البساطة، وهذه المشكلة تذكّرنا بمشكلة أخرى طرحها الفلاسفة الإلهيون وعالجوها، وهي: «ربط المتغيّر بالثابت» أو «ربط الحادث بالقديم». وتبدأ مشكلتهم من قولهم: يجب أن تكون علّة المتغيّر متغيّرة وعلّة الثابت ثابتة، وكذلك علّة الحادث حادثة وعلّة القديم قديمة، إذن كيف تنتهي جميع المتغيّرات والحوادث في العالم إلى علّة أزلية لا تقبل التغيير؟

يجيب الفلاسفة هناك بقولهم: إنهم اكتشفوا «رابطاً» ثابتاً أزلياً من جهة، ومتغيّراً حادثاً من جهة أخرى، ويعتقدون أنّ مهمّة هذا الرابط هي ربط المتغيّرات والحوادث بالذات القديمة الكاملة الأزليّة...»^(١).

ومن الأعلام المعاصرين الذين قدّموا عرضاً لهذه الإشكالية الشيخ

(١) الإسلام ومتطلّبات العصر، مرتضى مطهري، ترجمة علي هاشم، دار الأمير، بيروت، ١٩٩٢م:

السبحاني حيث طرح السؤال التالي:

«إذا كانت الحياة الاجتماعية على وتيرة واحدة لصحّ أن يديرها تشريع خالد ودائم، وأمّا إذا كانت متغيّرة تسودها التحولات والتغيرات الطارئة، فكيف يصحّ لقانون ثابت أن يسود جميع الظروف مهما اختلفت وتباينت؟»
ويضيف: «إنّ الحياة الاجتماعية التي يسودها الطابع البدوي والعشائري كيف تلتقي مع حياة بلغ التقدّم العلمي فيها درجة هائلة، فكلّ ذلك شاهد على لزوم تغيير التشريع حسب تغيّر الظروف».

ثم يتابع القول: «هذا السؤال كثيراً ما يثار في الأوساط العلمية ويراد من ورائه أمر آخر، وهو التخلّص من قيود الدين والقيم الأخلاقية، مع الغفلة أنّ تغيّر ألوان الحياة لا يصادم ثبات الشريعة وخلودها على النحو الذي بيّنه المحققون من علماء الإسلام»^(١).

وفي الواقع كلّ هذه الاتّجاهات التي نظرت إلى إشكالية الحداثة والمعاصرة، وإشكالية الثابت والمتغيّر، تضافرت لإيجاد حلّ لهذه المشكلة.
وفي النظرة التاريخية إلى جذور المسألة ذهب البعض إلى أنّها تعود إلى عصر التماس، وهو ما يُطلق عليه عصر النهضة أو التنوير العربي. فهؤلاء يرون أنّ المشكلة بدأت قبل حوالي قرنين من الزمان حينما عادت وتيرة التماس بين العالم الإسلامي وبين الغرب.

وهناك من الباحثين من يرى أنّ المشكلة تعود إلى القرون الهجرية الأولى وأنّ مشكلة الأصالة والمعاصرة كانت تطلّ علينا في كلّ عهد من عهود المسلمين السالفة، وكلّما ابتعدنا عن عصر النصّ تبلورت المشكلة بشكل أعمق وأكبر.

(١) رسائل ومقالات، الشيخ جعفر السبحاني، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، إيران - قم، ١٤٢١ هـ: ص ٤٢.

ويطرح الشهيد المطهري المشكلة من زاوية أخرى حيث يرى بأنّ عالمنا عالم التغيّر والتحوّل، ولا يبقى شيء ثابتاً، بل إنّهُ سيتحوّل ويشيخ، وبعد ذلك يموت وينطفئ، وينقضي عمره؛ فهل الدين كذلك؟ وهل للدين مرحلة زمنية معيّنة إذا مرّت وانقضت فسوف ينقضي عمر الدين أيضاً؟ أم ليس الأمر كذلك، وإنّما هو دائم، باق بين الناس^(١).

يعالج الشهيد المطهري هذه المشكلة من خلال مقارنته بين الظواهر الاجتماعية التي تحتفظ بوجودها خلال عمرها لكونها حاجات بشرية، أو وسائل لإشباع تلك الحاجات الإنسانية، وبين الدين وخلوده بما يمثله من حاجة طبيعية للبشر.

فالحاجة الطبيعية كحبّ المعرفة والاستطلاع، وحبّ الشهرة والجمال، والرغبة في الأسرة والنسل و... هي رغبات وحاجات موجودة في الطبيعة الإنسانية في قبال الحاجات غير الطبيعية، أي العادات التي يعتاد عليها أكثر الناس مثل شرب الشاي أو السجائر و... فإنّها قد تصبح حاجات يحتاج إليها الإنسان، ويرغب فيها بشدّة، ولكن رغم ذلك، فإنّه يتمكّن من هجرها والتخلّص منها.

«وإذا أردنا أن نثبت بأنّ الدين يبقى ويدوم، فلا بدّ أن يكون أحد هذين الأمرين: إمّا أن يكون بنفسه حاجة طبيعية، أو يكون وسيلة لإشباع الحاجة الطبيعية»^(٢).

والدين يملك كلتا الميزتين، فإنّه بنفسه حاجة فطرية وشعورية للبشر، كما ثبت ذلك في النظريات الفلسفية والاجتماعية لكبار العلماء والمحققين،

(١) مفاهيم إسلامية (الدين شمس لن تغيب)، مرتضى مطهري، دار التيّار الجديد، لبنان - بيروت، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م: ص ٧.

(٢) مفاهيم إسلامية، مصدر سابق: ص ١٣ - ٣٠.

وكذلك هو الوسيلة الوحيدة لإشباع الحاجات الفطرية للبشر، بحيث لا يمكن لغيره أن يحلّ محلّه، وليس كما اعتقد البعض بأنّ العلم يُشبع حاجات البشر و(١) رغباتهم.

ولم تكن هذه المشكلة بعيدة عن متناول أبحاث فقهاء الإمامية الذين طرحوا مبدأ الاجتهاد كحلّ جذريّ لكلّ التحدّيات التي يواجهها الفكر الإسلامي على امتداد التاريخ.

لكنّ الأزمة تفاقمت مع انصياح بعض الإسلاميين للتهويلات القادمة إلينا من الغرب والنهضة العلمية والصناعية التي أحدثتها؛ فأوجد اعتقاداً ساد أذهان الواهنيين البعيدين عن الإسلام وأصالته وثوابته حملهم على التساؤل عن قدرة التشريع الإسلامي على مواكبة العصر وتأخّره عن ركب الحضارة وضرورة إيجاد حلول في الفقه الإسلامي لكلّ أشكال الحداثة والمعاصرة.

وكان في الشرق آذان صاغية لسماع هذه الشبهة فتجاوبوا مع هؤلاء المستشرقين متشبّثين بأنّ الحضارة الغربية أفرزت حقوقاً وعقوداً في مجالات مختلفة وموضوعات جديدة لم يكن لها أيّ حلول في الفقه الإسلامي، كلّ ذلك صار سبباً لتوهّم وجود النقص في التشريع الإسلامي وعجزه عن إدارة المجتمع بقوانينه وطقوسه، فلا محيص للمسلمين من التطفّل على موائد الغربيين في هذه المجالات. فمثلاً:

١- التأمين بكلّ أقسامه أمر جديد لا يوجد له أيّ حكم منصوص في التشريع الإسلامي.

٢- حقّ التأليف، وحقّ الاختراع، وحقّ الطبع، وحقّ النشر، هذه الحقوق لم يكن لها حكم في التشريع الإسلامي.

(١) المصدر نفسه: ص ١١.

٣- التلقيح الاصطناعي وزرع الأعضاء وبيعها والاستنساخ البشري والتشريح وتغيير الجنسية وغيرها من الموضوعات الجديدة في عالم الطب.
٤- الشركات التجارية كشركة التضامن وشركة التوصية وشركة المحاصة وشركة المساهمة وغيرها من الشركات.

٥ - البنوك التي لا محيص عنها في المجتمع المدني اليوم.
إلى غير ذلك من الموضوعات التي واجهت علماء الإسلام منذ مطلع القرن العشرين وكانت سبباً لإثارة شبهة النقص في التشريع الإسلامي^(١).
هنا يواجه الواقع الفكري الإسلامي المعاصر الكثير من التحديات التي تفرض عليه إثبات مقولة أنّ للإسلام القدرة الكافية على إيجاد الحلول والمشاكل التي تواجه عملية إدارة مجتمع حديث يعيش عصر التطور التكنولوجي والمعرفي.

وعليه فإننا عندما نقف ونقول: إنّ الإسلام قادر على إصلاح واقع الإنسان المعاصر وإنقاذ الحضارة البشرية الراهنة، المتحللة من كلّ القيود والالتزامات التشريعية والأخلاقية التي نادت بها الأديان السماوية... علينا أن نثبت ذلك بالدليل والبرهان في سياق المواجهة الفكرية والثقافية تجاه الدين بشكل عامّ والإسلام بشكل خاصّ.

مقدمة لا بد منها

ولتحديد جذور المشكلة وبداياتها ومتى واجه علماء الفكر الإسلامي هذه القضية، لا بدّ من الإشارة إلى مقدّمة هامة لها ارتباط مباشر بمثل هذه الأبحاث وهي:

نحن نعلم أنّ الله سبحانه وتعالى أنزل - على مرّ التاريخ البشري - العديد

(١) رسائل ومقالات، جعفر السبحاني، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم، ١٤٢١هـ: ص ٩ - ١٠.

من الأنبياء والرُّسل حملوا إلى الناس ديانات متعدّدة، وإن كان التعبير «بالديانات» مخالفاً للحقيقة، لأنّ القرآن الكريم عندما يشير إلى مسألة «الدين» يعبر عنها بصيغة المفرد بقوله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ (آل عمران: ١٩).

فالصحيح هو التعبير «بالشرائع» لأنها شرائع متعدّدة؛ قال تعالى: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ (المائدة: ٤٨).

فالدين واحد والشرائع متعدّدة كما نزلت على النبي نوح عليه السلام أو إبراهيم عليه السلام أو موسى عليه السلام أو عيسى عليه السلام أو نبينا الأكرم محمد عليه السلام.

يقول الطباطبائي: «فكأنّ الشريعة هي الطريقة الممهّدة لأمة من الأمم أو لنبيّ من الأنبياء الذين بعثوا بها كشرعية نوح وشريعة موسى وشريعة عيسى عليه السلام وشريعة محمد عليه السلام، والدين هو السنّة والطريقة الإلهية العامّة لجميع الأمم. فالشريعة تقبل النسخ دون الدين بمعناه الواسع.

وهناك فرق آخر وهو أنّ الدين ينسب إلى الواحد والجماعة كيفما كان، ولكن الشريعة لا تنسب إلى الواحد إلاّ إذا كان واضعها أو القائم بأمرها، يقال: دين المسلمين ودين اليهود وشريعتهم، ويقال: دين الله وشريعته، ودين محمد وشريعته، ويقال: دين زيد وعمرو، ولا يقال: شريعة زيد وعمرو...».

ثم يتابع الطباطبائي: «وكيف كان فالمستفاد منها أنّ الشريعة أخصّ معنىً من الدين».

والإسلام الشريعة الجامعة لكلّ مزايا الشرائع السابقة وزيادة، والتي ترجع كلّها إلى حقيقة واحدة.

وأما قوله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى﴾ (الشورى: ١٣)، فلا ينفي ذلك إذ الآية تدلّ على أنّ شريعة محمد عليه السلام المشرّعة لأُمَّته هي مجموع وصايا الله سبحانه لنوح

وإبراهيم وموسى وعيسى عليهم السلام مضافاً إليها ما أوحاه الله إلى محمد عليه السلام، وهو كناية إما عن كون الإسلام جامعاً لمزايا جميع الشرائع السابقة وزيادة، أو عن كون الشرائع جميعاً ذات حقيقة واحدة بحسب اللب وإن كانت مختلفة بحسب اختلاف الأمم في الاستعداد كما يُشعر به أو يدل عليه قوله بعد: ﴿أَنَّ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ (الشورى: ١٣).

فالله سبحانه لم يتعبد عباده إلا لدين واحد وهو الإسلام له، إلا أنه سلك بهم لنيل ذلك مسالك مختلفة وسنن لهم سنناً متنوعة على حسب اختلاف استعداداتهم وتنوعها، وهي شرائع نوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد عليهم السلام (١).

والقول بأن الدين واحد لا يعني وجود تغيير أو خلاف في جذور هذه الشرائع، بل إن الأصول واحدة، فالتوحيد والنبوة والمعاد كلها جذور وأصول واحدة في الشرائع التي جاء بها هؤلاء الأنبياء عليهم صلوات الله، فكل نبي من أنبياء أولي العزم بين لقومه وجوب الإيمان بهذه الأصول (التوحيد والنبوة والمعاد).

نعم هذه الشرائع عندما بينت التوحيد وغيره من الأصول لم تبينه أو تجعله على درجة واحدة، وإنما بينته على درجات مختلفة.

فالدين الحنيف الإلهي القيم على المجتمع الإنساني هو الذي تهدي إليه الفطرة وتميل إليه الخلقة البشرية بحسب ما تحسّ بحوائجها الوجودية، وتلهم بما يسعدها فيها من الاعتقاد والعمل، وهذا أمر لا يتغير ولا يتبدل لأنه مبني على الفطرة التكوينية التي لا سبيل للتغيير والتبدل إليها، فلا يختلف بحسب الأحوال والأزمان بأن يدعو إلى السعادة الإنسانية في حال دون حال

(١) الميزان في تفسير القرآن، محمد حسين الطباطبائي، منشورات جماعة المدرسين، قم المقدسة. عن طبعة الأعلمي، بيروت، ١٩٧٣م: ج ٥، ص ٣٥٠ - ٣٥١.

أو في زمان دون زمان، ولا بحسب الأجزاء بأن يزاحم بعض أحكام الدين الحنيف بعضها الآخر بتناقض أو تضاد أو أي شيء آخر يؤدي إلى إبطال بعضها بعضاً، فإنّ الجميع يرتضع من ثدي التوحيد، ولا بحسب الأشخاص^(١) ... سواء كان الشخص هو نوح أو إبراهيم أو موسى أو عيسى أو محمد صلوات الله عليهم.

و«الدين» مصطلح قرآني ورد في عشرات النصوص القرآنية، كآية التي تقدّم ذكرها: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ (آل عمران: ١٩).

ففي هذه الآية سؤال يطرح نفسه وهو: أيراد من الدين هنا الإسلام الاصطلاحي فيكون في قبال الشرائع الأخرى، أم يُراد منه الإسلام بمعناه العام - أي التسليم إلى الله تعالى - فتدخل جميع الشرائع السماوية الأخرى؟

عند مراجعة المعنى اللغوي نجد معاني متعدّدة للدين، منها الطاعة، والجزاء^(٢)، وهذا المعنى اللغوي لم يقصده القرآن الكريم محضاً عندما استعمل مفردة الدين، وإنّما قصد به معنى آخر ذكره جملة من المفسّرين - وكما تقدّم في كلام الطباطبائي - هو أنّ الدين نحو سلوك في الحياة يتضمّن صلاح الدنيا بما يوافق الكمال الأخروي والحياة الدائمة الحقيقية عند الله سبحانه^(٣).

وهذا البحث - في حقيقة التوحيد في الأديان - هو موضوع الدراسات الفلسفية والعقائدية التي بحثته بشكل تفصيلي.

غاية القول: إنّ الأصول ثابتة، وبيانها وعمقها يختلف من شريعة إلى أخرى، وعندما نأتي إلى الجهة الأخرى من الدين وهي الشريعة التي هي

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ج ٧، ص ٢٤٨.

(٢) مفردات ألفاظ القرآن، الراغب الإصفهاني: ص ٣٢٣، مادة دين.

(٣) التفقه في الدين، كمال الحيدري، بقلم: طلال الحسن، دار فراق، قم، ١٤٢٥هـ: ص ٣٥.

ترتبط بعمل الناس وتكاليهم - وهو ما يُعبّر عنه بالفقه الذي يرتبط بعبادات الناس، وأحكام معاملاتهم، وبصلاهم وصومهم، وبالإدارة والاقتصاد - هذه الجهات التي نعبر عنها بالفقه هو المعنى بالإجابة عنها، بخلاف الأحكام أو الأمور التي ترتبط بالأصول التي يجب أن يجيب عنها علم الكلام والفلاسفة.

أمّا لماذا تختلف هذه الشرائع من زمان إلى آخر؟ ولماذا هناك شريعة في زمن موسى عليه السلام تختلف عن الشريعة التي نزلت في زمن النبي محمد صلى الله عليه وآله؟ فهذا من الأبحاث الموكولة إلى علم الاجتماع حيث يُبحث فيه عن التطور البشري ومراتب احتياجاتهم إلى هذه الشريعة أو تلك لإدارة نظام الحياة. والشاهد على ذلك هو أننا نجد أن الأمم تتطور وتتكامل فتصل إلى مرحلة لا تستطيع معها أن تكون الشريعة السابقة كافية للإجابة على كل متطلباتها الحياتية للمستجدات، ومن هنا نحتاج إلى شريعة جديدة.

فالفترات بين الأنبياء تختلف، فما بين النبي عيسى عليه السلام وبين نبينا محمد صلى الله عليه وآله تصل هذه الفترة إلى أكثر من خمسة قرون، وبين عيسى عليه السلام وموسى عليه السلام كذلك، وهكذا بين سائر الأنبياء. فمع الفترة الطويلة لنزول الشرائع تكون تلك الأمم والمجتمعات البشرية قد تجاوزت المرحلة التي جاءت بها الشريعة السابقة بنحو تحتاج إلى شريعة جديدة وإلى نظام جديد، ولهذا فإنّ الله تعالى يُنزل شريعة جديدة وذلك بعد أن تستنفد الشريعة السابقة أغراضها، لأننا لا ندور مدار زمن محدّد.

أمّا بالنسبة للشريعة الإسلامية كما هو مُحققٌ وثابت في علم الكلام، فإنّها جاءت بنظام لإدارة الحياة قادر على أن يستجيب لكلّ متطلبات الحياة مهما بلغت درجة تطورها ونموها وتكاملها. وهذا فارق أساسي بين الشريعة التي جاء بها الإسلام والشرائع السابقة التي جاء بها الأنبياء السابقون، ومن ثمّ لا توجد بعدها شريعة أخرى كما ثبت في علم الكلام من أنّه قد انسدّ باب

النبوة، وباب الإخبار من السماء والوحي. وإن كان البعض طرح نفس التساؤل حول تعدد الشرائع ونسخ بعضها بعضها الآخر، فذهب إلى ضرورة نسخ شريعة الإسلام كما حصل في الشرائع المتقدمة، والإتيان بشريعة جديدة تتناسب مع الحاجات الاجتماعية لهذا العصر.

وهذه الشبهة صاغها الطباطبائي بهذه الصورة حيث قال: «وقد اشتبه الأمر على من يقول: إن جعل القوانين العامة لما كان لصالح حال البشر وإصلاح شأنه وجب أن تتبدل بتبدل الاجتماعيات في نفسها وارتقائها وصعودها مدارج الكمال، ولا شك أن النسبة بين ذلك العصر وعصر بعثة عيسى وموسى عليهما السلام، فكان تفاوت النسبة بين هذا العصر وعصر النبي صلى الله عليه وآله موجبا لنسخ شرائع الإسلام، ووضع قوانين آخر قابلة الانطباق على مقتضيات العصر».

ثم أجاب عن ذلك «بأن الدين لم يعتبر في تشريعه مجرد الكمال المادي الطبيعي للإنسان، بل اعتبر حقيقة الوجود الإنساني، وبني أساسه على الكمال الروحي والجسمي معاً، وابتغى السعادة المادية والمعنوية جميعاً، ولازم ذلك أن يعتبر فيه حال الفرد الاجتماعي المتكامل بالتكامل الديني دون الفرد الاجتماعي المتكامل بالصنعة والسياسة، وقد اختلط الأمر على هؤلاء الباحثين فإنهم لولوعهم في الأبحاث الاجتماعية المادية - والمادية متحوّلة متكاملة كالاجتماع المبني عليها - حسبوا أن الاجتماع الذي اعتبره الدين، نظير الاجتماع الذي اعتبروه، اجتماع مادي جسماني، فحكموا عليه بالتغيير والنسخ حسب تحوّل الاجتماع المادي. والدين لا يبني تشريعه على أساس الجسم فقط، بل الجسم والروح جميعاً، وعلى هذا يجب أن يفرض فرد ديني أو اجتماع ديني جامع للتربية الدينية والحياة المادية التي سمحت به دنيا اليوم، ثم لينظر هل عنده شيء من النقص المفتقر إلى التتميم، والوهن المحتاج إلى التقوية؟»^(١).

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ج ٢، ص ١٣٣.

ومن خلال ذلك نعود للدخول في أساس وصلب المشكلة وهي كيفية التوفيق بين القول بالخاتمية - كما يُعبّر عنه بأنّ الرسول ﷺ آخر الرسل - وبين الزمن المتغيّر؟ أو بين الشريعة الثابتة والزمن المتغيّر، والقول بالخاتمية؟ فنحن نعتقد أنّ البشرية في تطوّر وتكامل ونموّ دائم لا يقف عند حدّ، ونعتقد من جهة أخرى أنّ الإسلام آخر الأديان وآخر الشرائع السماوية التي نزلت ولا توجد شريعة أخرى، فكيف نقول من جهة بأنّ الإسلام آخر الشرائع، ومن جهة أخرى أنّ الزمن في تغيّر دائم ويستطيع أن يجيب على كلّ المشكلات؟

الاجتهاد في الشريعة وضرورته

هنا تبرز ضرورة الاجتهاد والحاجة إليه، وهنا تأتي أهميته كضرورة تشريعية في الفقه الإسلامي. ولم يكن باب الاجتهاد مفتوحاً في الشرائع السابقة، بخلاف الشريعة الإسلامية التي فُتح فيها باب الاجتهاد. وهذا معناه أنّ هذا القدر من التطوّر والنموّ والتكامل في الحياة البشرية لا شكّ بأنّ الإسلام فتح فيه باباً ومنفذاً ليستطيع أن يجيب عن هذه المستجدات لاستيعاب المشاكل التي تحدث.

وهذا ما نجده جلياً في المدرسة الإمامية التي فتحت باب الاجتهاد في الصدر الأوّل من الإسلام، أي في عصر الأئمة المعصومين عليهم السلام، وبقي الاجتهاد في هذه المدرسة مفتوحاً إلى ما بعد عصر غيبة الإمام الثاني عشر عليه السلام. والتفت إليه بعض مفكّري وعلماء السنّة فأخذوا ينادون بفتح باب الاجتهاد، وهذا ما يبيّن لنا مسألة هامّة وهي أنّ الإسلام لكي يجيب على مستجدات العصر، ولكي يستطيع أن يواكب الأحداث لا بدّ أن يُفتح فيه باب الاجتهاد الذي تكمن ضرورته وفلسفته هنا.

يرى الشهيد السيد محمد باقر الصدر أنّ الاجتهاد في الدين هو العامل الأساس في تمكين الإسلام من الإجابة عن متطلّبات العصر واستيعابه لجميع جوانب الحياة البشرية، فهو يرى أنّ الاجتهاد هدفه: «تمكين المسلمين من تطبيق النظرية الإسلامية للحياة، لأنّ التطبيق لا يمكن أن يتحقّق ما لم تحدّد حركة الاجتهاد معالم النظرية وتفصيلها»^(١).

من هنا جرت الأبحاث ووقعت الاختلافات واختلفت الاتجاهات في تحديد مفهوم الاجتهاد وتطوير مواصفات المجتهد لتتلاءم مع احتياجات عصر جديد ومشاكل جديدة.

وكما هو واضح ومعلوم لدى الجميع فإنّ الاجتهاد في الفقه هو أحد أبرز السمات والمميزات التي انفرد بها فقه الشيعة الإمامية.

التفقه في الدين

التفقه في الدين من المسائل الأساسية والمحاور الحيوية التي تمثّل جزءاً مهماً من حياة الإنسان المسلم وتلازمه منذ أن يلتفت إلى نفسه ويُميّز ما هو؟ وما مصيره؟ وما هي تكاليفه؟ وماذا عليه أن يفعل؟

وهي المرحلة المعبر عنها في الفقه الإسلامي بمرحلة التكليف. وأهميّة هذه المرحلة هي بالنظر إلى وجود مجموعة من الأحكام الشرعية - الوضعية منها على الأقل - مُرتّبة على المُميّز، والتي تمهّده للوصول إلى مرحلة التكليف الشرعي.

ولكون هذا المحور أساسياً فإنّ البحث يستدعي تسليط الضوء على ما جاء في الشريعة الغراء من تأكيد له، وضرورة كون المسلم متفقهاً في دينه،

(١) الاتجاهات المستقبلية لحركة الاجتهاد، محمد باقر الصدر، مجلة الغدير، بيروت: العدد الأول ديسمبر ١٩٨٠م، صفر ١٤٠١هـ.

قراءات في بعض آثاره وأفكاره ٤٩٧
باحثاً عن تكليفه.

١- التفقه في القرآن

وردت في القرآن الكريم آيات عديدة أشارت إلى ضرورة التعلّم والتعقّل والتفقه، لعلّ من أوضحها قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانُ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَآفَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ (التوبة: ١٢٢).

وقد وقع كلام كثير بين المفسّرين والأصوليين والفقهاء في مداليل هذه الآية المباركة؛ نظراً لشمولها لعدة مضامين، بعضها مرتبط بالبحث الأصوليّ كحجّية خبر الواحد، وبعضها الآخر مرتبط بالبحث الفقهيّ كموضوع الجهاد، مثل: هل يوضع الجهاد عن طالب العلم؟

وهناك مضامين وتفصيلات كثيرة لا يسعنا الوقوف عندها، ولكنّ الذي نريد قوله - بنحو الإجمال - هو أنّ الآية الكريمة قالت: ﴿فَلَوْلَا﴾ وهذه الكلمة - كما أفاد جملة من المفسّرين^(١) وأهل اللغة^(٢) - تفيد الحثّ والتحضيض وأنّه ينبغي أن يُفعل ذلك، وذهب بعض الأعلام إلى القول بوجوب التفقه. وعلى أيّ حال، فما نخلص إليه هو أنّ الآية الكريمة توجب - إمّا على جميع الناس أو على طائفة منهم - التفقه في الدين، وهذا واضح حيث تقول: ﴿لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ﴾، وسوف يأتينا بعد ذلك تحديد دائرة الوجوب وكونه بأيّ نحو من الأنحاء.

(١) راجع: التفسير الكبير، أبو عبد الله محمّد بن عمر المعروف بفخر الدين الرازي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثانية: ج ١٦، ص ٢٢٧. وأيضاً: الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ج ٩، ص ٤٢٧.

(٢) راجع: المعجم الوسيط عن مجمع اللغة العربية، انتشارات ناصر خسرو، طهران، الطبعة الثانية: ج ٢، ص ٨٤٧.

ومن هنا نفهم أنّ هذا المحور هو محور قرآنيّ صرف حتى على مستوى الاصطلاح، فالآية تدلّ على المحور المبحوث عنه بالدلالة المطابقيّة.

وبعد تعيين ذلك الوجوب ترسم لنا الآية الكريمة وظيفة المتفقه في الدين مستعملة لام الأمر ﴿وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا﴾ حيث تردف التفقه بالإندار، وبهذا يتضح أنّ الهدف لا ينحصر بالتفقه فقط.

وهنا نودّ الإشارة إلى دلالة هذا المقطع ﴿إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ﴾، حيث نستفيد وجوب الهجرة لطلب العلم وأنّ المكلف بعد الهجرة والتفقه يرجع إلى قومه، لا أن نوقف الهجرة على توفير المعلومات وتهيئة الظروف والأسباب؛ قال رسول الله ﷺ: «اطلب العلم ولو بالعين فإنّ طلب العلم فريضة على كلّ مسلم»^(١). وقال ﷺ: «الحكمة ضالة المؤمن»^(٢).

ثم تقول الآية الكريمة: ﴿لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ وهذا بيان لوظيفة المستمع.

٢- التفقه في الأحاديث الشريفة

وأما الروايات فهي أوضح دلالة وأشدّ تأكيداً على ذلك:

• منها ما روي عن الإمام الصادق عليه السلام: «تفقهوا في الدين فإنّه من لم يتفقه منكم في الدين فهو أعرابي»^(٣).

ولا يخفى أنّ مسألة الأعرابي لها حديث مفصّل في القرآن الكريم، وما ينبغي التنبيه عليه هو أنّ هذا المعنى عندما يُذكر فإنّه لا يُراد منه الذمّ وإنّما بيان واقع وحقيقة من الحقائق وهي أنّ الذين يسكنون البوادي ويتعدون عن

(١) ميزان الحكمة: ج ٣، ص ٢٠٧٠، ح ١٣٧٤٠.

(٢) نهج البلاغة، الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، نسخة المعجم المفهرس، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الخامسة، ١٤١٧هـ: ص ١٥٧، رقم الحكمة ٨٠.

(٣) الأصول من الكافي، أبو جعفر محمد بن يعقوب الكليني: ج ١، ص ٣١، ح ٦.

مراكز العلم والحضارة والمدنية لا يمكنهم الوقوف على الحقائق التي يحتاجها كل إنسان، وعدم اطلاعهم هذا سوف تترتب عليه نتائج عقدية وعملية في الدنيا والآخرة فتؤثر في سلوكهم ومستواهم المعيشي.

وفي الحديث يُبين لنا الإمام الصادق عليه السلام حقيقة وهي أننا علينا أن نتفقه في الدين وإلا سوف نقع في دائرة الأعراب فنكون من الجاهلين بالدين والغافلين عن أحكامه، وهذه الصفة تؤدي إلى الكفر والنفاق والفجور والسقوط والهلاك في الدنيا والآخرة، والبعد عن حالة الإيمان؛ قال تعالى: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ ءَأَمْنَا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ (الحجرات: ١٤).

• من الروايات أيضاً ما جاء عن المفضل بن عمر قال: «سمعت الإمام الصادق عليه السلام يقول: عليكم بالتفقه في الدين ولا تكونوا أعراباً، فإنه من لم يتفقه في دين الله لم ينظر الله إليه يوم القيامة ولم يُزكَّ له عملاً»^(١).

وهذا يعني أن الإنسان غير المتفقه لا يكون مورداً لعناية الله تعالى ولا قيمة لأعماله، فمن لم يعمل على هدى لم تزدده سرعة المشي إلا بعداً^(٢). فمثل هذا الإنسان لا يعرف ما يُقرِّبه من مرضاة الله تعالى وما يُبعده، ومن كان كذلك فإن الله تعالى لا يزكي له عملاً.

• ومنها ما روي عن الإمام الصادق عليه السلام أيضاً حيث قال: «لوددتُ أن أصحابي ضربت رؤوسهم بالسياط حتى يتفقهوا»^(٣).

(١) الأصول من الكافي، مصدر سابق: ج ١، ص ٣١، ح ٧.

(٢) هذا إشارة إلى الحديث المروي عن الإمام الصادق عليه السلام: «العامل على غير بصيرة كالسائر على غير الطريقة لا يزيده سرعة السير إلا بعداً». أصول الكافي، مصدر سابق: ج ١، ص ٤٣، ح ١، باب: من عمل بغير علم.

(٣) الأصول من الكافي، مصدر سابق: ج ١، ص ٣١، ح ٨.

وهذا البيان لا يوجد ما هو أشدّ منه في هذا المورد.

ولهذا الحديث صياغة أخرى وردت في رواية ثانية وهي: «ليت السياط على رؤوس أصحابي حتى يتفقّها»^(١).

• ومنها ما ورد عن الإمام الصادق عليه السلام، وأنه «قال له رجل: جُعِلت فداك، رجل عرف هذا الأمر»^(٢) لزم بيته ولم يتعرّف إلى أحد من إخوانه؟ فقال عليه السلام: كيف يتفقّه في دينه»^(٣).

فهذا الرجل صحّت عقائده لأنّه سار على منهج أهل البيت عليهم السلام، ولكنّه صار جليس بيته ولم يفتح على أحد من إخوانه الذين عرفوا هذا الأمر، ولذا نجد الإمام عليه السلام يتساءل عن كيفية تفقّه مثل هذا وهو قابع في بيته، وفي هذا التساؤل إشارة إلى عدم اكتفاء الإنسان بنفسه، وأنّه لا بدّ له من المتابعة والتفقّه على يد شخص آخر، ولعلّ أهمّ دلالة في الرواية هذه - وهو ما نوّد الإشارة إليه - هو أنّ الإنسان لا يكفيه معرفة أحقيّة إتباع أهل البيت عليهم السلام، وإنّما لا بدّ له من التفقّه في الدين، وأنّ عليه أن يبحث عمّن لديه معرفة وتفقّه في الدين لكي يأخذ عنه، وهذا أمر مطلوب سواء كان ذلك في الأزمنة المتقدّمة أو المتأخّرة.

ولعلّ هنالك من يقول: إنّ الإنسان المعاصر يمكنه البقاء والمتابعة والمطالعة والتعلّم وهو في بيته وذلك بواسطة الاعتماد على أشرطة التسجيل - مثلاً - وما شابه ذلك، وهذا أمر ممكن ولعله واقع.

ولكنّا نقول: إنّ هذه الطريقة قد تؤدّي في كثير من الأحيان إلى الفهم

(١) المحاسن، مصدر سابق: ج ١، ص ٢٢٩.

(٢) قوله «عرف هذا الأمر» اصطلاح يُراد به أنّه صار من أتباع مدرسة أهل البيت. فكلمة الأمر هنا كناية عن ولاية وإمامة أهل البيت عليهم السلام.

(٣) الأصول من الكافي، مصدر سابق: ج ١، ص ٣١، ح ٩.

الخاطئ أو إلى عدم الفهم بصورة جيّدة ودقيقة، فيتصوّر الشخص أنّه على صواب مع أنّه على خطأ، ولذا نقول: إنّّه لا بدّ له أن يلتقي بإخوان له يدرسون ويطلعون معه، حيث تتاح له فرصة الالتفات إلى أخطائه واشتباهاته، وقد جاء في الحديث: أنّ «المؤمن مرآة المؤمن»^(١).

هكذا ومن خلال هذه المجالسة والمعاشرة يمكنه أن يتفكّه في الدين.

هذا وثمة إشارة أخرى في هذه الرواية الشريفة، وهي أنّ العزلة والابتعاد عن الناس والإخوان ليست في سنّة أهل البيت عليهم السلام. وهذا بخلاف ما أراد أن يُصوّرهُ لنا البعض أو يفهمه من أنّ الانعزال هو طريقة أهل البيت مع أنّ البُعد الاجتماعي في سلوكهم وأسلوب المعاشرة أمران واضحان في سيرتهم عليهم السلام. خلاصة القول: إنّنا نجد في الآية المباركة من سورة التوبة والروايات المتقدّمة وفي عشرات بل مئات الروايات الأخرى أنّ هناك تركيزاً خاصاً على عنوان التفكّه.

هذا فضلاً عن المسؤوليات التي ألقاها الإسلام على عاتق بعض الشرائح الاجتماعية في سبيل نشر العلوم الفقاهتية التي تهدف إلى بيان الأحكام التكليفية، وذلك من قبيل مسؤولية الوالدين بالنسبة للطفل؛ فقد جاء في الحديث: «بادروا أحداثكم بالحديث قبل أن تسبقكم إليهم المرجئة»^(٢).

شمولية الفقه الإسلامي

عندما نقول بأنّ حلّ مشكلة الأصالة والمعاصرة يكمن في الاجتهاد، والحال أنّ حركة التطوّر البشري وحركة الحداثة تشمل جميع جوانب الحياة كحركة الطبيعة وحركة الفكر، وتشمل سلوك البشر، واتجاهات مفتوحة ومتعدّدة... فليس هذا لأنّ مرادنا من الفقه الأحكام المرتبطة بالعلاقة بين الله

(١) ميزان الحكمة، مصدر سابق: ج ١، ص ٢٠٨، ح ١٤٤٢.

(٢) وسائل الشيعة، مصدر سابق: ج ١٢، ص ٢٤٧، ح ١٤.

وبين الإنسان، بل مرادنا منه بالإضافة إلى هذه العلاقة الجوهرية بين الخالق والمخلوق العلاقة بين الإنسان وأخيه الإنسان، والعلاقة بين الإنسان والطبيعة والمجالات المتعددة التي تغطيها حركة الفقه والتشريع في الإسلام. فلا نعني بالفقه ما هو موجود في الرسائل العملية (الكتب الفقهية لمراجع المسلمين)، وإنما نتكلم عن الفقه في الشريعة الإسلامية الذي يغطي كل مساحات الحياة، لأنه لا بد للفقه أن يجيب عن العلاقة القائمة بين الإنسان وأخيه الإنسان وعن العلاقة القائمة بين الإنسان والطبيعة، وهي ليست علاقات فردية بل لها بُعد اجتماعي كعلاقة الحاكم والمحكوم، فإننا إذا نظرنا إلى التاريخ البشري نجد أنّ النمو والتطور والازدهار الموجود إنما يشمل بشكل رئيسي هذه العلاقات وجوانب أخرى من حياة البشر الاجتماعية.

وبهذه الشمولية والتوسعة لدائرة الفقه في الشريعة الإسلامية تدخل في الإطار نفسه متطلبات العصر في استخراج المعارف، وفي النقل والمرور، والكهرباء والأمور الحياتية اليومية للإنسان، ولا تكون هذه القضايا من اختصاص دائرة العقل فحسب.

وإذا أردنا الاستفاضة في توسعة دائرة الفقه عن دائرة العلاقات الفردية أو الاجتماعية، فإنّ الفقه هو مدار حاجة الإنسان في ما يرتبط بالعقيدة التي نحتاج فيها إلى اجتهاد، وإلى المناهج المتعلقة ببحث هذه الحقائق. فمثلاً نريد معرفة ما يبتني على هذا الأساس كالمنطق الأرسطي؟ أو يبتني على أساس آخر كمنطق الاحتمال؟ أو يبتني على أساس آخر كالمنطق الوضعي، ونحو ذلك...

ولا نريد الدخول في كل أبعاد هذه القضية، وإنما نريد أن ندخل من دائرة إلى أخرى حتى نصل إلى كل هذه الأبعاد.

نعم في علم الكلام يأتي سؤال وهو: هل في الإسلام اجتهاد على مستوى

علم الكلام؟

وكذلك في الفلسفة، وهي الرؤية الكونية أيضاً؛ هل هناك اجتهاد؟
وهناك نظريات فلسفية متعددة لبيان الرؤية الكونية.
إلى هنا وصلنا إلى حقيقة مفادها أنّ الاجتهاد في الإسلام يلعب دوراً هاماً
كمفتاحٍ لحلّ مشكلات الأصالة والحداثة، والمتغيّر والثابت، وما إلى ذلك...
انطلاقاً من المقدّمة الماثورة: «ما من واقعة إلاّ فيها حكم».
ومادامت الحداثة والتغيّر في المحصّلة الأخيرة مجموعة وقائع، فإنّ الفقه
- في حال تمّ توظيفه باتجاه الاستنباط الجديد والاجتهاد بمعناه الواسع -
سيتكفّل بالحركة الجديدة له باستيعاب كلّ هذه الوقائع مهما بلغت حداثةً
وتطوراً وتغيّراً.

والحديث عن شمولية الفقه الإسلامي وضرورة توسعة أبحاثه لتشمل
الأبعاد والجوانب المختلفة للحياة الإنسانية يقودنا إلى ضرورة بيان معنى الفقه
والتفقه المصطلح عليه عند الفقهاء بالاجتهاد في الشريعة الإسلامية.
وردت هذه المفردة (التفقه) في النصوص الشريفة، منها ما جاء في النصّ
القرآني: ﴿لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ﴾ (التوبة: ١٢٢) وفي تفسيرها يقول الراغب الأصفهاني:
«الفقه هو التوصل إلى علم غائب بعلم شاهد، فهو أخصّ من العلم»^(١). فهو
يُميّزه عن العلم، لأنّ العلم أعمّ من ذلك، وذلك لعدم اشتراط الانتقال فيه من
أمر شاهد إلى أمر غائب، أو بالعكس، لأنّه يكفي للإنسان أن يقف أمام شيء
فيحصل لديه العلم به من دون بذل جهد أو مشقّة، وهذا بخلاف الفقه الذي
أُخذت فيه جنبه الجهد والاكتساب، ولذا كان العلم أعمّ منه.
مما قاله أيضاً في المقام: «والفقه: العلم بأحكام الشريعة»^(٢).

(١) المفردات، مصدر سابق: ص ٦٤٢، مادة فقه.

(٢) المفردات، مصدر سابق: ص ٦٤٢.

ويقول أيضاً: «يقال: فقه الرجل فقاها إذا صار فقيهاً. وفقهه أي: فهمه. وتفقه: إذا طلبه فتخصّص به»^(١).

والتفقه في الدين يؤدي بالضرورة إلى فهم واستيعاب جميع الأحكام الشرعية التي يستطيع الفقيه من خلالها ممارسة دوره في الإجابة عن كلّ التساؤلات لاسيّما المعاصرة منها.

والنصوص الواردة عن النبي ﷺ والأئمة المعصومين عليهم السلام الذين هم عدلُ القرآن في الحجية، لم تترك مجالاً للفراغ على مستوى القواعد الكلية التي يحتاجها الفقيه لممارسة هذا الدور؛ لأنه بذلك يستند إلى شريعة تملك مادة حيوية قادرة على الإجابة على كلّ المستجدات بأوضح الوجوه وأحسن الطرق.

وهذا ما نطق به الأئمة عليهم السلام في الأحاديث المروية عنهم، ومنها ما روي عن الإمام الباقر عليه السلام أنه قال: «إن الله تبارك وتعالى لم يدع شيئاً تحتاج إليه الأئمة إلا أنزله في كتابه وبيّنه لرسوله وجعل لكلّ شيءٍ حداً، وجعل عليه دليلاً يدلّ عليه، وجعل على من تعدّى ذلك الحدّ حداً»^(٢).

وعنه أيضاً عليه السلام: «ما من شيءٍ إلا وفيه كتاب أو سنة»^(٣).

وعن سماعة، عن الإمام أبي الحسن موسى عليه السلام قال: قلت له: أكلّ شيء في كتابه الله وسنة نبيه، أو تقولون فيه؟ قال: «بل كلّ شيء في كتاب الله وسنة نبيه»^(٤).

فجميع الأحكام التشريعية التي يحتاج إليها المشرّع أو الفقيه الإسلامي

(١) المصدر نفسه.

(٢) راجع الكافي: ج ١، ص ٥٩ - ٦٢، باب الرد إلى الكتاب والسنة، ح ٢.

(٣) راجع الكافي: ج ١، ص ٥٩ - ٦٢، باب الرد إلى الكتاب والسنة، ح ٤.

(٤) المصدر نفسه، ح ١٠.

موجودة حاضرة بين يديه في المتون الحديثية التي جُمع فيها ما روي عن النبي ﷺ والأئمة المعصومين عليهم السلام والتي هي بحق مصدر غني للباحث والمحقق.

دائرة الفقه وحدوده

هنا يأتي السؤال المهم وهو: ما معنى التفقه الوارد والمقصود في النصوص الشريفة؟ أ هو الفقه المصطلح عليه في الحوزات العلمية، أم يشمل دائرة أوسع فتدخل المعارف الأخرى؟

إنّ النصوص الشرعية ركزت على التفقه في الدين على نحو الإطلاق، أي عدت الدين عبارة عن مجموعة من الأمور الاعتقادية ومجموعة من الأمور العملية، وهذه الأمور العلمية يُعبّر عن بعضها - اصطلاحاً - بالفقه، وعن بعضها الآخر بالأخلاق، وفي قبال ذلك توجد الأمور الاعتقادية المرتبطة بأصول الإسلام والإيمان، وهي التوحيد والعدل والنبوة والإمامة والمعاد.

فهذا الإطلاق لا مجال معه للتخصيص واقتصار الفقه على الجوانب العملية، بل ببعض الأبعاد العملية، أي بخصوص المصطلح الرائج في حوزاتنا العلمية، والذي يقتصر على أبواب الفقه المألوفة فإننا بذلك نكون قد عزلنا جزءاً من العمليات وهي الأمور الأخلاقية، فضلاً عن عزل جميع الأمور الاعتقادية وجميع المقدمات التي توصل إلى ذلك، فإنّ علم الفقه قد احتيج في عملية فهمه إلى تأسيس مجموعة من المعارف والعلوم كعلم أصول الفقه الذي لم يأت تصريح به من القرآن والسنة الشريفة، وإنما أملت الحاجة إلى استنباط الحكم الشرعي، وكذا الحال في علم الرجال، وقد استفيد من العلوم الأخرى كعلم المنطق وعلوم العربية من نحو وصرف وبلاغة.

وعلى أيّ حال، فإننا عندما نقف عند الاصطلاح الرائج في أوساطنا العلمية نجد أنه قد ضيّقت الدائرة به، حيث أُخرجت الأمور الاعتقادية

والأخلاقية معاً.

ويبدو هذا واضحاً وجلياً؛ لأنّ التفقه الموجود في الحوزات العلمية يُراد منه إعداد الفقيه المتخصّص في بيان الأحكام الشرعية عن أدلّتها التفصيلية، فما ذكره هو خاصّ بل أخصّ من معنى الفقه والتفقه الوارد في النصوص الشرعية.

ومن الجدير بالذكر أنّ جملة من الأعلام كالإمام الغزالي والشيخ البهائي قد أشاروا إلى أنّ هذا الاصطلاح أو المعنى المتعارف للفقه هو معنى مستحدث، وأنّه كان للفقه معنى آخر غير هذا.

فالغزالي يرى أنّ اسم الفقه كان في العصر الأوّل اسماً لعلم الآخرة ومعرفة دقائق آفات النفوس ومفسدات الأعمال وقوّة الإحاطة بحقارة الدنيا وشدة التطلّع إلى نعيم الآخرة واستيلاء الخوف على القلب^(١). ثم يستدلّ على ذلك بآية الإنذار، فإنّ ما به الإنذار والتخويف هو الفقه دون تعريفات الطلاق واللعان والسلم ونحو ذلك فإنّها أمور لا علاقة لها بذيل الآية ﴿وَلْيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ (التوبة: ١٢٢).

أمّا الشيخ البهائي فإنّه يرى أنّ الفقه لا يُراد منه العلم بالأحكام الشرعية العملية عن أدلّتها التفصيلية، لأنّ هذا معنى مستحدث.

ومن هنا نفهم أنّ الذي أمر به الفرد المسلم أن يتفقه فيه ليس هو خصوص الرسالة العملية، وإنّما لابدّ أن تكون له ثقافة عامّة في الأمور التي يجب أن يعتقد بها والأمور التي يجب أن يتخلّق بها ونحو ذلك ممّا يحتاج إليه^(٢).

(١) المحبّة البيضاء في تهذيب الإحياء، المولى الفيض محمد بن المرقض الكاشاني، تعليق: علي

أكبر غفاري، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الرابعة، د. ت: ج ١، ص ٨١.

(٢) للتفصيل في هذه المباحث راجع: التفقه في الدين، مصدر سابق: الفصل الأوّل.

الفصل الثاني

تأثير الزمان والمكان في العملية الاجتهادية

نظرية الزمان والمكان واشكالية تغيير الأحكام

الحديث عن مشكلات التطبيق الإسلامي المعاصر، ولاسيما مسألة الأصالة والحداثة ومواكبة مستجدات العصر أوصلنا إلى بيان بعض النظريات المطروحة لحلّ هذه المشكلة عن طريق إيجاد منهج ينظر بشكل مستجدّ إلى مفهوم الاستنباط وآلياته، وذكرنا بأنّ هناك مناهج تقوم على أساس نظرية الأحكام الثانوية أو على أساس مفهوم نظرية الفراغ، ولكن هذه النظريات لم توصل إلى المطلوب ولم تؤدّ إلى حلّ الجذور الأساسية للمشكلة، ولهذا قام الإمام الخميني رضوان الله عليه بتطوير المناهج والنظريات الفقهية على أساس إدخال حيثيات الزمان والمكان في استنباط الحكم الشرعي.

ولكننا عندما نقول بأنّ هناك مدخلة للزمان والمكان، نواجه إشكالات متعدّدة ربّما يكون أهمّها: هل يؤدّي ذلك إلى تغيير الأحكام، فيستدعي الاصطدام بالقاعدة المعروفة «حلال محمد حلال إلى يوم القيامة، وحرامه حرام إلى يوم القيامة»؟ وهل تتغيّر الأحكام الشرعية أم إنّ التغيير يقتصر على الموضوعات؟

الإجابة على هذه الإشكاليات تحتاج إلى بحث تمهيديّ مفاده القول بأنّ الأحكام لا تتغيّر مطلقاً، وأنّ حلال محمد حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة، نعم ثبوت الأحكام شيء وثبوت الموضوعات وعدم تغيير مواقع الموضوعات شيء آخر.

فالأحكام دائماً ثابتة، في الشريعة سواء كان التشريع من الله سبحانه

وتعالى، أم من النبي الأكرم ﷺ، فإنّ هذا التشريع غير قابل للتغيّر أبداً. ففي مسألة الحج قال الله تعالى بأن الحج واجب: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ (آل عمران: ٩٧).

وهذا التشريع من الله تعالى غير قابل للزوال، إلا أن يُنسخ منه تعالى (وهذا بحث آخر).

نعم، نحن ندرك بأنّ هذا التشريع لم يشرّعه الشارع بنحو مطلق وإنّما شرّعه لموضوع، إذ إنّ الحكم يحتاج إلى موضوع، وهذا الموضوع له شرائط. فعندما نرجع إلى الأبحاث الفقهية والرسائل العملية المتعلقة بالحجّ نرى بأنّ الشارع لم يوجب الحجّ مطلقاً، وإنّما عدّ الحجّ واجباً على من توافرت فيه بعض الشرائط، من قبيل أن يكون الإنسان مستطيعاً للحجّ، وأن يكون صحيح البدن وغير ذلك... وما لم تتحقّق هذه الشرائط لا يجب الحجّ.

وعندما نقول بأنّ الحجّ لا يجب على فلان من الناس، فهل هذا معناه نسخ الحكم؟ بالتأكيد لا، لم ينسخ الحكم، وبتعبير علماء الأصول: إنّ الحكم ليس فعلياً في عهدة المكلف، فالحكم موجود ولكن لا فعلياً له الآن، وهذا ما يعبر عنه بفعليه المجعول، والجعل (أي الحكم الشرعي) موجود أو الحكم نفسه مشرّع وموجود، وغير قابل للنسخ، ولكن هذا الحكم لكي يكون فعلياً في عهدة المكلف يحتاج إلى تحقيق الشروط، وما لم تتحقّق تلك الشروط لا يكون الحكم واجباً.

فعدم وجوب الحجّ على فلان من الناس، ليس بمعنى أنّ الله لم يشرّع الوجوب، بل إنّ الحجّ تشريعه ووجوبه ثابت، ولكن لا يجب على هذا المكلف الإتيان بالحجّ، لأنّ موضوع الحجّ لم يتحقّق، ومن ثمّ لا يكون الحكم المشرّع فعلياً، ولا يجب على المكلف امتثاله.

فلا بدّ من التمييز جيّداً بين مرحلتين للحكم، المرحلة الأولى هي مرحلة

التشريع والجعل للحكم وهي غير قابلة للتغيير والنسخ، والمرحلة الثانية هي مرحلة فعلية الحكم في عهدة هذا المكلف - مثلاً - دون ذلك، ولكي يكون الحكم فعلياً في عهدة المكلف لا بد أن تتوافر الشرائط.

أما ما هي الشرائط؟ فهنا تتجلى نظرية الإمام الخميني في بيان شرائط الموضوع، حيث يرى بأنّ الزمان والمكان يؤثّران أثرهما. فالتشريع هو التشريع ثابت لم يتغيّر، والفقهاء قبل الإمام الخميني رحمة الله تعالى عليه وعليهم كانوا يقولون بأنّ موضوعات الأحكام نأخذها مجردة عن زمانها ومكانها وشرائطها الاجتماعية والاقتصادية والعلاقات الدولية، فهذه الأمور بحسب رأيهم لا علاقة لها بتحقيق الموضوع أو عدمه.

لتوضيح المسألة أكثر نضرب مثلاً في المعدن، وهي من المسائل التي استفتي فيها الإمام الخميني بأنّه إذا كان الإنسان يملك قطعة أرض وخرج فيها معدن، فهل هو مالك له أو ليس بمالك؟

الفقهاء قبل الإمام الخميني كانوا يقولون بأنّ المالك للأرض يكون مالكاً لكلّ ما يخرج من باطن هذه الأرض، لأنّ هذا الحكم الشرعي كان موضوعه عند الفقهاء هو أنّ المعدن إذا خرج في أرض إنسان فهو مالك له من دون اشتراط أيّة شرائط زمانية أو مكانية، أو اقتصادية، ومن دون النظر إلى القدرات التوليدية والإنتاجية. فهذه كلّها لا علاقة لها في تملك صاحب الأرض للمعدن، ومن هنا كان الرأي الفقهي المشهور يقول بأنّه سواء كانت القدرة على استخراج هذا المعدن هي القدرة قبل ألف سنة، أو كانت القدرة على استخراجه هي القدرة في هذا الزمان، فلا فرق بينهما؛ لأنّ هذين الطرفين وإن اختلفا ولكنهما ليسا قيدين في الموضوع حتى إذا تغيّر القيد فلا بدّ أن يتغيّر الموضوع، ولا شرطين حتى إذا تغيّر الشرط لا بدّ أن يتغيّر المشروط.

ولهذا كان الرأي المشهور للفقهاء هو: «إنَّ المعدن إذا خرج في أرض إنسان فهو مالك له».

أمَّا الإمام الخميني فإنَّه عندما نظر إلى هذه المسألة ذهب إلى اتِّجاه آخر يقول فيه: الإنسان يملك المعدن إذا خرج في أرضه، ولكن هذا الموضوع أُخذ مقيِّداً بشروطه الزمانية والمكانية والإنتاجية في ذلك الزمان، فإذا تغيَّرت الشُّروط يتغيَّر الموضوع، وإذا تغيَّر الموضوع لا يبقى الحكم ثابتاً، لأنَّ الحكم يتغيَّر تبعاً لتغيُّر الموضوع.

أمَّا لو بقي الموضوع مع شرائطه فالحكم باقٍ، وهذا معناه أنَّ التشريع لم يتغيَّر بل يبقى ثابتاً.

فما ورد في الحديث الشريف: «من أحيا أرضاً ميتة فهي له وليس لعرق ظالم حقٌّ»^(١) يرى فيه الإمام الخميني ضرورة عدم صلاحية تطبيقه بمعزل عن شروط الزمان والمكان، ويعلِّل ذلك بأنَّ الأمر لم يعد كذلك في عصورنا هذه باعتبار أنَّ أدوات الاستخراج كانت آنذاك بدائية وما كان يستخرج من المعدن إنَّما هو بقدر الحاجة، أمَّا في عصورنا المتأخِّرة حيث اتَّسعت القدرات على الإحياء والاستخراج بشكل كبير جداً، حتى أنَّ بعض الشركات العالمية تمتلك من القُدرات على إحياء بلد بأكمله، فلو طبَّقنا مفاد الحديث فإنَّه سوف لا تبقى أيَّة ثروة أو موارد وطنية.

وعلى أيِّ حال، فإنَّ عنصري الزمان والمكان والقُدرة على الاستخراج والإنتاج لها مدخلية في فهم النصِّ وممارسة عملية استنباط الحكم الشرعي. ومن الواضح أنَّ من لا يمتلك التخصُّص في هذا المجال لا يمكنه الوصول إلى مفاد النصِّ الصحيح.

(١) ميزان الحكمة، مصدر سابق: ج ١٠، ص ٧٤، ح ٤٧٣.

ولو أخذنا موضوع الربا وهو من الموضوعات المهمّة في عالمنا المعاصر وسألنا: هل كان ثمة تضخّم في المجتمع الإسلامي في زمان تحريم الربا؟ فمجتمعاتنا الإسلامية المعاصرة التي يحرمّ فيها التعامل بالربا وفقاً لما ورد في القرآن الكريم ﴿وحرمّ الربا﴾ تعيش أكثرها حالة من التضخّم قد تصل في بعضها إلى ١٠٠٪ وربما ٢٠٠٪، ففي مثل هذه المجتمعات عندما تُدفع الزيادة هل يصدق عليها عنوان الربا؟

فهذه المسألة تحتاج إلى بحث فقهيّ معمّق ودقيق لمعرفة ما إذا كانت الزيادة التي تدرج تحت عنوان الربا مختصّة بالمجتمعات التي لا يوجد فيها تضخّم، أو إنّ عنوان الربا يشمل ذلك أيضاً؟
بعبارة أخرى: أيكون أصل عنوان الربا صادقاً في المجتمعات التي يُوجد فيها تضخّم، أم لا يصدق عليها؟

من هنا نلاحظ مدخلية الزمان والمكان في تحديد دائرة موضوعات الأحكام. فالنكته الأساسية في ما ذهب إليه الإمام الخميني هي أنّ التشريع إنّما شرّع ضمن شرائط خاصّة، وتلك الشرائط متى ما تحقّقت فإنّ التشريع متحقّق لم يتغيّر.

فمثلاً: عندما نقول: «اللحم حلال» ثم نأتي إلى لحم الكلب أو لحم الأرنب أو لحم الخنزير، وهذه كلّها من أنواع اللحوم المحرّمة، والتشريع الأوّلي هو أنّ هذه الأنواع من اللحوم محرّمة، ولكن الشارع عندما قال: «لحم الخنزير حرام» قيّده بحالة الاختيار؛ لذا فإنّه في حالة الاضطرار إلى أكل لحم الخنزير يجوز ذلك. ولكن هنا لم يتغيّر الحكم لأنّه في الواقع تغيّر الموضوع، وإلاّ فإنّنا نبقى لحم الخنزير على حرمة ولكن بشرائطه.

فالحكم باق وإنّما عندما تغيّرت الشروط تحصّل لدينا موضوع جديد، فاستدعى ذلك حكماً آخر. وقد بيّن الشارع المقدّس الحكم الآخر له.

وبناءً على ذلك لا يستطيع أحد القول لنا: بأن تجويزكم وتحليلكم لأكل لحم الخنزير في حالة الاضطرار يعني أننا نسخنا الحكم الأولي.

لأننا نقول: بأن الحكم الأولي باق على حاله، لكن التحريم كان ضمن شرائطه مقيداً بحالة الاختيار، وما لم يتحقق الاختيار فلا موضوع للحرمة، ومن هنا قلنا بعدم الحرمة، فالحرمة على حالها لم تنسخ في الأحكام جميعاً.

وهذه القاعدة التي تقول: «إذا تحقق موضوع الحرمة تحقق حكمها» تبقى ثابتة، نعم لنا أن نسأل بأن الموضوع متى يتحقق ومتى لا يتحقق؟

السيد الخميني يقول: في مثل زماننا من خرج معدن في أرضه فالموضوع هنا ليس متحققاً - ولكن ليس بالكلية؛ لأن هذا يلزم منه نسخ التشريع، ويلزم منه تبدل الحكم - بل نقول هنا فقط الموضوع ليس متحققاً، لأن من شرائطه القدرة الإنتاجية بنحو معين، وإذا كانت القدرة الإنتاجية مضاعفة كثيراً، فالشرط لم يتحقق. وإذا لم يتحقق الشرط فالموضوع لم يتحقق، وإذا لم يتحقق الموضوع فستكون القضية سالبة بانتفاء الموضوع، لا سالبة بانتفاء المحمول، أي ليست سالبة بانتفاء الحكم الشرعي بل سالبة بانتفاء موضوعها.

وكذلك الأمر في الشطرنج الذي جرت حوله أبحاث ونقاشات مفصلة في الحوزات العلمية، فالإمام الخميني رحمته قال: «إنّ تحريم الشطرنج إنّما حرّم إذا كان داخلاً في اللهو واللعب».

وهذا التشريع ثابت إلى يوم القيامة، أي أنه حرام إلى يوم القيامة، ولكن الشطرنج إذا تغيّر وخرج من عنوان العبث واللهو واللعب، وصار عملاً رياضياً فكرياً، تغيّر موضوعه، وهذا الموضوع الجديد يحتاج إلى حكم شرعي جديد. فلا بدّ من الرجوع إلى الشارع؛ فإن كان يقول بأنّ هذا الموضوع الجديد حكمه الحرمة فحينئذ نقول بحرّمته، أمّا إذا قال بإباحته حكمنا بالإباحة. وهكذا الأمر في الوجوب والكراهية والاستحباب. فالانتقال

من الأوّل إلى الثاني؛ لأنّ الموضوع تغيّر.

ولتوضيح المسألة أكثر نضرب مثلاً آخر حول الصلاة:

عندما شرّع الله الصلاة وأوجب على الإنسان بأن يؤدّيها تامة، فقد أوجبها عليه تامةً إذا كان المكلف حاضراً، وهذا الحاضر إذا صار مسافراً فإنّ الشارع شرّع له حكماً آخر وهو الصلاة قصراً، وذلك لأنّ الموضوع تغيّر، فنحن لم نغيّر الحكم الشرعي مع بقاء وحفظ الموضوع، وإلاّ فمع حفظ الموضوع يبقى الحكم الشرعي إلى يوم القيامة.

ومن هنا نقول بأنّ حلال محمد حلال إلى يوم القيامة، وكذا حرامه، وهذا يعني أنّه مع حفظ شرائط الموضوع يبقى الحلال حلالاً والحرام حراماً. فالخنزير حرام، وفي حال الاضطرار يُحكم بحلّيته.

فهنا في باب الاضطرار لم يعترض الفقهاء على حلّية الخنزير ويقولوا بأنّ الحكم تغيّر، ولكن وفقاً لنظرية الإمام الخميني لم يتغيّر الحكم وإنّما الذي تغيّر هو الموضوع.

نعم يبقى السؤال عن الموضوعات، ما هي شرائطها؟

وهذا يتوضّح في مسألة الحجّ حيث أفتى الإمام الخميني بعدم جواز الحجّ لعدّة سنوات بالنسبة للإيرانيين. ولا يعني هذا أنّ الحجّ ليس بواجب، ولا يعني أنّ تشريع الحجّ قد نسخ الإمام الخميني؛ فإنّه حتى الإمام المعصوم لا يستطيع نسخ هذا الحكم، ولكنّ الإمام الخميني قال بأنّ المولى عزّ وجلّ عندما فرض الحجّ أوجبه على الإنسان بشروط وهي أن يكون مكلفاً، عاقلاً، بالغاً، مستطيعاً، صحيح البدن... وهذا ما ذكره الفقهاء في شرائط وجوب الحجّ، إلاّ أنّ الإمام الخميني قال بأنّ هذه الشروط هي شروط فردية، وعندنا شرائط عامّة، شرائط مرتبطة بالإسلام وبعزّة الإسلام، وبالوجهة العامّة للإسلام أمام العالم، وهي أن لا يلزم من الحجّ إضعاف النظام الإسلامي - وهذا شرط

آخر في وجوب الحج - فإذا لزم من الحجّ تضعيف النظام الإسلامي فقد تحقّق لدينا موضوع جديد يستلزم حكماً آخر؛ لذا قال الإمام الخميني بأنّ الحجّ يحرم إذا لزم منه الضرر بالنظام الإسلامي، والضرر بالإسلام؟ وهذا ما حصل بالفعل.

والحاصل: إنّ مقولة الإمام الخميني ونظريته في إضافة هذا الشرط إلى وجوب الحجّ بالإضافة إلى الشروط التي ذكرها الفقهاء في باب الحجّ وغيرها من الأحكام التي اعتقد الإمام بتغيّرها وتبدّلها نظراً لتغيّر وتبدّل موضوعاتها، تحتاج إلى دليل وسؤال عن المبني والمستند الشرعي الذي استند إليه عليه السلام في إضافة هذا الشرط في باب الحجّ وفي غيره من الأبواب الفقهية؟

ولعلّ الإجابة توضّحت نوعاً ما من الفقرة السابقة، وخلاصتها: أنّ الإمام الخميني التزم بمقولة ثبات الأحكام الشرعية وكونها ثابتة بتحقّق موضوعاتها، فكلّما تحقّق الموضوع تحقّق الحكم الشرعي بلا إشكال، وحلال محمد وحرامه حلال وحرام إلى يوم القيامة.

نعم ما تغيّر عندنا هو الموضوع الذي كان تحت هذا الحكم وهو الوجوب أو الحرمة، ثم عندما فُقدت بعض شرائط الموضوع وصار في موقعٍ آخر، دخل تحت حكمٍ آخر.

فالإمام الخميني رضوان الله تعالى عليه لم يأت بأحكام جديدة ليدخلها في الشريعة ولم يُبدّل أو يُغيّر أحكام وتكاليف المسائل، وجُلُّ ما قام به هو القول بتغيّر الأحكام تبعاً لتغيّر الموضوعات التي شرّع الحكم على أساسها.

هذه الدعوى التغيرية والإصلاحية للفقهاء الإسلامي الإمامي وفي ضوء الأمثلة التي ذكرناها كانت سبباً أساسياً في إطلاق الإمام الخميني صرخته المدوّية إلى الحوزات والمراجع والعلماء والأوساط العلمية إلى ضرورة التغيّر في عملية الاستنباط الفقهي لتأخذ بعين الاعتبار ظروف وخصائص

الزمان والمكان؛ قال عليه السلام: «فالزمان والمكان عنصران أساسيان مصيريّان في الاجتهاد. فظاهر القضية التي كان لها حكم معيّن في السابق قد ينطبق على قضية أخرى، ولكن هذه القضية الثانية - ذات نفس الظاهر - قد تستلزم حكماً جديداً لوقوعها في ظلّ المعادلات الحاكمة على سياسات نظام ما واقتصاده ونظمه الاجتماعية، أي أنّ المعرفة الدقيقة للعلاقات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية تجعل نفس موضوع القضية الأولى الذي ينطبق في الظاهر على موضوع القضية الثانية، يستلزم حتماً حكماً جديداً. فالمجتهد ينبغي أن يكون محيطاً بالقضايا المعاصرة، ولا تستسيغ الجماهير والشباب وحتى العامة أن يقول مرجعها الديني: ليس لي رأي في القضايا السياسية»^(١).

وفي نصّ آخر يوجّه الإمام نصيحته إلى أعضاء «مجمع تشخيص المصلحة في نظام الجمهورية الإسلامية» إلى ضرورات الزمان والمكان كمتغيّرين يفرضان تجديد النظر الدائم في الأحكام، دون أن يعني ذلك تجاوز ثوابت التشريع وتغيّر الأحكام تبعاً لضرورات مؤقتة ومصالح آنيّة، فيصير تغيير الأحكام لا تبعاً لتبدّل الموضوعات بل بسبب ضغوطات الواقع، التي تحتاج بدورها إلى نمط من التعامل في ضوء قواعد الأهمّ والمهمّ، والأفسد والفاقد، والتزاحم، والأحكام الحكومية، فيقول:

«نصيحة أبوية أذكرّ بها الأعزّة أعضاء مجلس صيانة الدستور هي أن يضعوا هم أنفسهم - قبل حدوث هذه العقدة - مصلحة النظام الإسلامي، فإنّ واحدة من القضايا المهمة للغاية التي تقتضيها طبيعة العالم المعاصر، المتختم بالاضطراب، هي ملاحظة دور الخصائص الزمانية والمكانية في الاجتهاد، ونوعية القرارات المتخذة»^(٢).

(١) انظر رسالة الإمام الخميني وبيانه إلى المراجع والعلماء والحوارات العلمية، رجب ١٤٠٩هـ.

(٢) انظر رسالة الإمام الخميني إلى مجمع تشخيص مصلحة النظام، بتاريخ ٢٩ / ١٢ / ١٩٨٨م.

الآثار المترتبة على نظرية الزمان والمكان

لا شك بأن إضافة الزمان والمكان إلى شروط الموضوعات الشرعية وفقاً لما قال به الإمام هو منهج اجتهاديّ جديد في استنباط الأحكام الشرعية تستدعي أن يفتح المجتهد الفقيه على الواقع الاجتماعي للموضوعات الفقهية، وهناك مقولة فقهية تقول بأن الموضوعات من تكليف المكلف، أو من واجباته، بينما استنباط الأحكام الشرعية من واجبات الفقيه.

وبناءً لهذه المقولة يحصل الفصل بين وظيفة الفقيه ووظيفة المكلف، حيث يُصبح الموضوع من وظيفة المكلف، والحكم الشرعي من وظيفة الفقيه، وهذا هو المنهج التقليدي السائد بين الفقهاء. ولعلّ السبب في ذلك أو الذي دعا الفقهاء أن يتجهوا ذلك الاتجاه هو المنطق الأرسطي الذي يعتمد الكليات.

فالأحكام وفقاً لهذا الاتجاه دائماً مسائل كلية، وهذا النهج كان بشكلٍ أو بآخر في ذهن الأصوليين والفقهاء، فصارت الوظيفة بيان الحكم فقط.

أمّا وفقاً لنظرية الإمام الخميني فإنّ الحكم يستحيل بيانه من دون الموضوع، وذلك لأنّ الفقيه يريد أن يقول مثلاً: هذا حكم، ونحن نسأله حكم ماذا؟ ولماذا؟ وما هو؟ فلا بدّ أن يترتب على موضوع.

ومن هنا نرى أنّ الفقهاء عندما يبيّنون الموضوعات يبيّنونها بنحو القضية الشرطية والقضية الحقيقية، فيقول الفقيه: إذا حدث كذا فالحكم كذا. فلا يذكر الموضوع الخارجي، لأنّه لا يعرف هذا الموضوع.

ونتيجة هذا الأمر ابتعد الفقيه عن الواقع الخارجي وعن تشخيص الموضوع، فأخذ يبني أحكامه على فرضيات، وحيث إنّه كان بعيداً عن الواقع، لم تكن افتراضاته منبثقة من الواقع دائماً أو في كثير من الأحيان،

وإنما كانت منبثقة من الروايات التي كانت بدورها منبثقة من واقع اجتماعيٍ يختلف كاملاً عن واقعنا الاجتماعي.

ولذا فإنّ الرجوع إلى الكتب الفقهية يعطينا صورة واضحة عن المسائل الفقهية التي بُحثت فيها والتي قد تصل إلى الآلاف، وإنّ الموضوعات المبحوثة فيها منبثقة من واقع غير واقعنا المعاصر باعتبار أنّ الفقيه غير مرتبط بالواقع المعاصر حتى يحتاج إلى بيان الموضوع أيضاً، فيأخذ الموضوع من الرواية، وحيث إنّ الموضوعات التي طرحت في الروايات منبثقة من واقع خاصّ من عصرها، فصار فقهنّا منطلقاً من واقع غير معاش بالنسبة إلينا.

فالتنتيجة هي الابتعاد عن الواقع، وإذا ابتعدنا عن الواقع فإنّ الفقهاء عندما يبيّنون الأحكام يبيّنون أحكاماً لموضوعات ولوقائع لا ترتبط بواقعنا.

ومن هنا قلنا في بداية هذه الأبحاث بأنّ الفقيه ينطلق من واقع غير معاش فيعطي أجوبة لواقع غير معاش، وعندما تسأله عن مسألة معاشة ومعاصرة لا بدّ أن تستفتيه لأنك لا تجد ذلك في الرسالة العملية، مع العلم أنّ الرسالة العملية كان ينبغي لها أن تجيب على الأسئلة التي تنطلق من هذا الواقع المعاصر والمعاش، لا أن تنطلق من الفرضيات.

وبهذا يتبين لنا الأثر العملي لنظرية الإمام الخميني؛ إذ إنّ الفقهاء عزلوا الموضوع عن الزمان والمكان فانطلقوا منه بما هو وبغضّ النظر عن الظروف الاجتماعية والزمانية والاقتصادية التي تحيط بالموضوع. وهنا حاول الإمام الخميني أن يرجع القضية أو يبدأها هكذا: إنّ كلّ موضوع يُعتبر الزمان والمكان شرطان فيه.

فإذا أردنا فهم الموضوع - وفقاً لنظرية الإمام - لا بدّ أن نأتي بالموضوع في هذه الشرائط، وننطلق من الموضوع ضمن هذه الشرائط ثم بعد ذلك يأتي الحكم الشرعيّ.

ويمكن تلخيص النتائج والآثار المترتبة على نظرية الزمان والمكان بما يلي:
أولاً: إنّ الأحكام التي يصدرها الفقيه لا تكون بعنوان كونها استثناءات من الحكم الأولي، لأنّ حالة الاستثناء هذه تعطي بُعداً نفسياً للإنسان بأنّ هذا استثناء وليس الحكم الشرعي، أمّا في نظرية الزمان والمكان فإنّ الحكم الصادر هو الحكم الشرعي مع تغيير الموضوع وليس استثناءً من الحكم الأولي.

ثانياً: إنّها تُخرج الفقيه من حالة البحث في الرواية والموضوعات التي تعرّضت لها الرواية إلى حالة الارتباط بالمجتمع والواقع الاجتماعي والظروف التي تحكم ذلك الفقيه.

ثالثاً: إنّها تعطي للبعد الاجتماعي دوراً مهماً في عملية التشريع واستنباط الحكم الشرعي. وهذا ما كان يؤكّده الشهيد الصدر مراراً من أنّ فقهاءنا فقه فرديّ وليس فقهاً اجتماعياً، أي لا يوجد فيه البعد الاجتماعي.

إنّ نظرية الزمان والمكان تحقّق ذلك المطلب والطموح الذي كان يطمح إليه السيد الشهيد بأن يكون في الفقه جانب اجتماعي وينطلق من الأبعاد الاجتماعية والاقتصادية لعملية استنباط الحكم الشرعي.

تأثير الزمان والمكان بين العبادات والمعاملات

أخذت مسألة الزمان والمكان دورها الفاعل في أبحاث الفقهاء والعلماء المعاصرين الذين حاولوا تشييد أركان وأسس هذه النظرية في محاولة منهم لدراسة أثرها في الفقه الاجتماعي ومدى اتّساع دائرتها لجميع الأبواب الفقهية.

ومن هنا طرح هذا السؤال المهمّ: أيكون ثمّة تأثير للزمان والمكان في موضوعات العبادات، أم أنّ الأمر يقتصر على موضوعات المعاملات في الفقه؟

اعتبر الكثير من الباحثين أنه ليس للزمان والمكان تأثير في باب العبادات مطلقاً. ومرد ذلك أنه لم يوكل إلى العرف أيّ عنوان من تلك العناوين الواردة في مجال العبادات، أمّا في المعاملات فيمكن أن يكون ثمة دخل للزمان والمكان فيها، لأنّ المصداق فيها موكل إلى العرف.

ومن أجل توضيح هذا الرأي ينبغي تقديم مقدّمة مفادها:

إنّ التقسيم الدقيق للأحكام يفيد أنها على ثلاثة أقسام:

أولاً: العبادات.

الثاني: المعاملات.

الثالث: السياسات.

وجميع الآراء الفقهية تتفق على أنّ ملاكات العبادات ليست واضحة للبشر. وعليه، فلا يمكن لأحد أن يكتشف ملاكات الأحكام في هذا الإطار، ولذا لو ورد في بعض المصادر إشارة إلى فلسفة حكم أو علة له، فالمراد من ذلك حكمة ذلك الحكم وجزء علته لا علته التامة وملاكه الكامل.

توضيح ذلك: إنّ تشخيص الموضوع في باب العبادات من الجهة الصدفية هو من وظائف الشارع، بمعنى أنّ الفقيه يأخذ الحكم من الدليل ويستنبطه من المباني الشرعية، ويستفيد من الدليل في بيان حدود الموضوع، تماماً كما يجب عليه أيضاً أن يعرف الموضوع من لسان الدليل.

على سبيل المثال: بين أيدينا في الشريعة: «الصلاة واجبة» أو «الزكاة واجبة»، فجميع الجزئيات هنا منوطة بالشرع ويجب الرجوع إلى الدليل الشرعي لتحديدها.

فالحكم الذي هو الوجوب يؤخذ من الدليل، كما تؤخذ منه أيضاً حدود الموضوع وثغوره التي هي عبارة عن أجزاء الموضوع وشروطه وقيوده، كما تؤخذ منه تماماً ذات الموضوع الذي هو عبارة عن مفهوم هذه العناوين

(الزكاة والصلاة)؛ أي بأي معنى تكون الزكاة والصلاة.

هنا نلاحظ أنّ جميع هذه الجزئيات متّصلة بالشارع ولا صلة لها بالعرف أبداً.

فإذا حكم العرف - مثلاً - على عمل شخص بأنّه صلاة وقطع بذلك، بيد أنّ الفقيه حكم وفق الموازين التي بين يديه بأنّ هذه ليست صلاة، فإنّ الحقّ مع الفقيه. وإذا تمّ العكس حيث حكم العرف بأن ما أدّاه الشخص ليس صلاة في حين حكم الفقيه بأنّ هذه صلاة، فالذي يؤخذ به هو موقف الفقيه، لأنّه المرجع في هذا المضمّار^(١).

وبهذا يتبيّن أنّه ليس للزمان والمكان تأثير في باب العبادات لأنّه ليس هناك من مجال لدور العرف في موضوعات العبادات، والزمان والمكان يؤثّران في المجالات التي يكون فيها دورٌ للعرف.

وممّا يذكر في هذا المجال تلك الواقعة التي جاء فيها شخص إلى الإمام الصادق عليه السلام وقال له: إنّي اخترعت دعاءً، فما كان من الإمام الصادق إلاّ أن ردّ عليه ومن دون أن يسمع دعاءه: دع اختراعك، أدع كما أدعوا.

هذا في مجال العبادات، أمّا في القسمين الأخيرين (المعاملات - السياسة) فقد وقع الاختلاف فيهما، بحيث يُمكن أن يدعى أنّ الفقه بواسطة كشف ملاكات الأحكام في مجال المعاملات والسياسة، سوف يتجدّد ويتطوّر، وبصدور أحكام أكثر واقعية سوف يشمخ الفقه الشيعي ثانيةً في مقابل الأنظمة الفقهية الأخرى.

(١) ندوة مرتكزات الاجتهاد المعاصر ومبانيه، محمد هادي معرفت، مجلة الحياة الطبية، كتاب ٢ (الاجتهاد وإشكاليات التطوير والمعاصرة، تصدر عن معهد الرسول الأكرم ﷺ العالي للشريعة والدراسات، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٣م: ص ٧٠.

ويجدر الانتباه إلى كلام ذكره أحد أفاضل الحوزة العلمية حيث قال: «صحيح، أن الدين تعبد ولكن ذلك في دائرة العبادات، لا في المعاملات... أما المعاملات فالأصل الأولي فيها كون ملاكاتها واضحة، وعلى هذا كانت طريقة الفقهاء القدماء، فكانوا يفتشون عن الملاك ويوسعون [دائرة] الحكم ويضيّقونها على ضوء الملاك، ولا يقفون عند النصّ بشكلٍ حرفيٍّ».

هكذا وعلى أساس الاعتماد بقدرة غير المعصوم على كشف الملاكات في مجالي المعاملات والسياسات يمكن تأمين حركية الفقه وتطوره، خاصة إذا كانت السلطة بيد الولي الفقيه البارعة. ويمكن بهذا (أي بكشف ملاكات الأحكام السياسية والمعاملاتية) نظم الأمور الاجتماعية والاقتصادية للمجتمع الإسلامي في العصر الحديث وما بعده دون مشكلات بنيوية أساسية^(١).

فالتنتيجة هي أنّ هناك تأثيراً للزمان والمكان في المجالات التي يكون فيها دور للعرف كما هو واقع الحال في المعاملات، بخلاف العبادات كما ذكرنا.

فالأحكام الفقهية تنطوي على أحكام تكلفية عبادية وغير عبادية، والأحكام التي هناك تأثير للزمان والمكان فيها هي من قبيل الأحكام العامة التي يكون المجتمع موضوعاً لها، وإذا ما أردنا البحث في الكتب الفقهية لمعرفة ما إذا كان الفقهاء قد بحثوا هذه الأحكام فسنرى محاولات قليلة لا تذكر، نعم تناول الحقوقيون هذه الأبحاث كما في مجال أحكام الأحوال الشخصية، والعقود والإيقاعات، والحقوق المدنية، والحقوق الجزائية العامة والخاصة، وحقوق التجارة والنقل، والضمان، والضرائب، والقوانين الدولية

(١) مقالة تحت عنوان: العوامل المؤثرة في تطوير الفقه، ضمن كتاب الحياة الطيبة، علي سادات فخر، معهد الرسول الأكرم ﷺ، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣م: ج ١، (الاجتهاد وإشكاليات التطوير والمعاصرة)، ص ٢١١ - ٢١٢.

العامة والخاصة، والقوانين التي تنظم الحقوق البحرية. وهذه دعوة لفقهاءنا لكي يدخلوا هذه الأبواب جميعاً إلى الفقه، ويستنبطوا أحكامها وفق النهج الصحيح، لأنّ هذه الحقول جميعاً تشهد بلا ريب تأثيراً كبيراً للزمان والمكان فيها.

الزمان والمكان والتبدل في الأحكام والموضوعات

إنّ الإشكالية المطروحة في مقدّمة البحث ناشئة من علاقة الثابت (الإسلام وتشريعاته) بالمتغيّر (متطلّبات العصر وظروفه) وإن كُنّا قد طرحنا أساليب لمعالجتها ودفع إشكالاتها على مستوى النظريات التي قدّمها فقهاء الإسلام والتي كان أبرزها نظرية الزمان والمكان التي أرسّت قواعد التغيير والتبدّل في الموضوعات، لتكون قضيّة تبدل الأحكام هي في الواقع قضيّة تبدل الموضوعات، ومن ثمّ قلنا بأنّ الأحكام تتغيّر تبعاً للظروف والمتغيّرات التي تنال موضوعات هذه الأحكام. إلاّ أنّه نشأت هنا إشكالية ثانية مفادها: هل الموضوعات كلّها يمكن أن يطرأ عليها التغيير، أم أنّ هناك أساساً وقواعد تتمّ وفقها عملية التغيير، وبالتالي يتغيّر الحكم الشرعي وفقاً للمستجدّات؟!

إنّ منشأ هذا الإشكال - بلا أدنى شكّ - هو ما قدّمته نظرية الزمان والمكان التي أنتجت طبيعة أخرى للعلاقة بين الحكم الشرعي والواقع.

في مقام الإجابة نقول: إنّ هذا فهم خاطئ لهذه النظرية التي لا تريد القول بأنّ أحكام الله تخضع في تغييرها وتبدّلها لأهواء البشر وأمزجتهم في كلّ زمان ومكان، بل إنّ التغيّر لابدّ وأن يكون ناشئاً نتيجة طروء العناوين الثانوية على المتعلّق.

وللسيّد الحائري في هذا المجال كلام تفصيليّ أشار فيه إلى الموضوع ذاته، حيث إنّهُ وبعد تعريفه للموضوع الذي هو الشيء المفروض الوجود، والذي يأتي في المرتبة السابقة على الحكم، وللمتعلّق الذي لا يؤخذ

مفروض الوجود باعتباره يوجد بوساطة الأمر أي الشيء الذي نؤمر نحن بالعمل به أو بتركه، بينما الموضوع ليس كذلك لأننا نحن الذي نوجده، بعد هذا يتساءل سماحته عن الزمان ودوره، فهل يؤثر في الموضوع بحيث يبدله بحيث يستدعي تبدل الحكم (بمعنى أن الموضوع الجديد يحتاج إلى حكم جديد، لا بمعنى تغيير الحكم الإلهي)، أم أن الزمان والمكان يستبدلان المتعلق؟ لأنه من الطبيعي أن تغيير المتعلق يستدعي تلقائياً تبدل الحكم، أم إن المقصود أن الأحكام تتبدل بتغيير المكان والزمان من دون أن نأخذ بنظر الاعتبار الموضوع والمتعلق؟^(١).

وهذه في الحقيقة جملة من التساؤلات التي ترد كإشكاليات أو استيضاحات عما تؤدي إليه نظرية الزمان والمكان التي توهم البعض أنها تستدعي تغييراً في الأحكام الإلهية، وهو ما يتناقض مع الأحكام الثابتة القائلة بأن حلال محمد حلال إلى يوم القيامة وحرامه كذلك.

ويعالج الحائري هذه الإشكالية مجيباً عنها بأن الزمان والمكان عندما يقومان بتغيير الموضوع «فمن الطبيعي أن يتبدل الحكم تبعاً لذلك. ففي عصر من العصور لم يكن ممكناً مواجهة الحكومات المنحرفة، ففي مثل هذه الحالة نجد أن الأنمة ﷺ أكدوا بشكل كبير وجوب التقية. أمّا لو تغيرت الشروط الزمانية، وتوافرت الأرضية المناسبة لمواجهة الحكومة المنحرفة، فإن ذلك يستدعي ظهور حكم جديد، وذلك تبعاً للتغيير الذي طرأ على الموضوع..»^(٢).

وهنا لا يمكن القول بأن ما جرى هو تغيير في الحكم الإلهي، بل الصحيح هو أن الحكم تبدل تبعاً لتبدل الموضوع. أمّا بالنسبة لمتعلق الحكم فهو أيضاً يخضع لنفس المسألة حيث إنه يمكن أن يتغير تبعاً للزمان

(١) كاظم الحائري، مصدر سابق: كتاب الحياة الطيبة ج ٢ (الاجتهاد وإشكاليات التطوير)، ص ٥٥.

(٢) كتاب الحياة الطيبة، مصدر سابق: ص ٥٥ - ٥٦.

والمكان، وهذا ما يسبب تغييراً في الحكم مع العلم بأنّ تغيير المتعلّق قد لا يكون له علاقة بتغيير الموضوع.

ويمثّل الحائري لذلك بـ «احترام الوالدين، فربّما يختلف متعلّق الحكم (الاحترام) تبعاً للزمان والمكان، إذ يمكن أن يكون الاحترام في صدر الإسلام بنحو معيّن، وفي عصرنا الراهن بنحو آخر»^(١).

أمّا القول بأنّ الحكم يتبدّل من دون أن يقع أيّ تبديل أو تغيير في الموضوع والمتعلّق، فهذا أمر لا يمكن قبوله.

نعم يرى الحائري أنّ ذلك ممكن إذا قلنا: «إنّ فهم الفقيه يزداد بمرور الزمان ويتّجه إلى نقاط أكثر، بحيث يرتاد هذا الفقيه آفاقاً أخرى لم يكن السابقون قد انتبهوا إليها. ففي حالة كهذه يمكن أن يتبدّل الحكم أو الفتوى.

وعلى سبيل المثال ما حصل في مسألة ماء البئر، إذ كان يُحكم بتأثره بالنجاسة التي تسقط فيه إلى ما قبل عصر العلامة الحلّي، لكن منذ عصر العلامة الحلّي فما بعد تبدّل إلى الطهارة.

ومن الطبيعي القول بأنّ تبدّل الحكم من دون أن يطرأ أيّ تغيير على الموضوع والمتعلّق، من المسائل التي تحتاج إلى نظر وتأمّل، وتدرس هذه الحالات كلّاً على حدة، ولا ينبغي التعميم إلى جميع الأحكام دون النظر في الخصوصيات والظروف المحيطة بهذا الحكم.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنّ هذا لا يتجاوز أو لا يتعدّى تلك الحدود الواضحة في عدم خرق أو انخرام قاعدة «حلال محمد حلال إلى يوم القيامة، وحرامه حرام إلى يوم القيامة». ذلك لأنّ تغيير الكبرى الكلية للحكم - كما يقول الحائري - يتوقّف على مجيء نبيّ ونسخه لها!

(١) المصدر نفسه: ص ٥٦.

الزمان والمكان ودورهما الفقهي في كلمات الفقهاء

لم يكن الإمام الخميني أوّل من طرح مسألة إدخال عنصري الزمان والمكان كنمط جديد في الفقه الديني واستنباط الأحكام الشرعية بحيث يقال بأنّه رضوان الله تعالى عليه قد أوجد عوامل جديدة في عمليات الاستنباط.

نعم انفرد الإمام عن غيره من الفقهاء بتشييد الأسس والمباني لهذه النظرية وإعلاء الصوت إلى أبعد مداه لأجل المناداة بضرورة مواكبة الفقه لقضايا العصر وإصدار الأحكام على هذا الأساس، خصوصاً بعد اتّساع دائرة عمل الفقيه إلى ما هو أوسع بكثير من الدائرة التي كان يشغلها في العصور السابقة، ومتطلّبات الإنسان المعاصر أكثر بكثير من متطلّبات ذلك الإنسان الذي كان يعيش في الأزمنة الغابرة.

والفقهاء القدامى أخذوا بعين الاعتبار عنصري الزمان في بعض الأحكام المنقولة عنهم كما سنرى، وهذا يكشف عن مدى العمق في البحث الفقهي لديهم وعدم جمودهم على ألفاظ النصّ.

وليس ثمّة شكّ في أنّ على كلّ مجتهد أن يكون مطلعاً على مقتضيات الزمان داعياً لها. فوظيفة المجتهد لا تقصر على البحث في منابع الفقهية سنداً ودلالةً فقط، بل يجب عليه أن يتحلّى برؤية بحيث يميّز في الحكم الصادر بين أن يكون قد صدر طبقاً لمقتضيات الزمان في عصر النصّ، أو أنّه حكم كليّ وعامّ. فقد يكون الأمر كذلك في مسألة تعلق الدية بالعاقلة أو في الديات الستّ مثلاً، بمعنى أنّها أحكام تختصّ بزمان الصدور، من دون أن يكون ثمّة موضوعية لأيّ منها. كما أنّه هناك شكّ في أنّ الاطّلاع على مسائل العصر ووعيتها، ومعرفة الموضوعات المستحدثة، هي أمور ضرورية للمجتهدين، وإلاّ إذا لم يطّلع المجتهدون عليها، ولم تكن لهم معرفة بها، فكيف يكون بمقدورهم أن يبيّنوا

أحكامها ويستنبطوها؟^(١).

وكشاهد ودليل على أنّ مسألة الزمان والمكان كانت من المسائل المأخوذة بعين الاعتبار في إطار عملية الاستنباط والاجتهاد لدى الفقهاء نستعرض كلمات وفتاوى بعض العلماء التي يبرز من خلالها ملاحظتهم لهذه المسألة وإدخالها في نطاق الاجتهاد الفقاهتي.

فقد روى الشيخ الصدوق في كتابه (من لا يحضره الفقيه) عن رسول الله ﷺ أنه قال: «الفرق بين المسلمين والمشرّكين التلحي بالعمائم»^(٢).

والتلحي هو إدارة العمامة تحت الحنك، والاعتزاز شدّها من غير إدارة، وسنة التلحي متروكة اليوم في أكثر بلاد الإسلام كقصر الثياب في زمان الأئمة، فصارت من لباس الشهرة المنهي عنها.

فالتلحي كان من السنن المأثورة عن رسول الله ﷺ أرادها شعاراً للمسلمين في قبال لباس المشرّكين، وكانت من القضايا المتعارف عليها والمشهورة بين المسلمين مثلها مثل لبس الثياب القصيرة التي ورد استحبابها في زمن النبي ﷺ والأئمة المعصومين عليهم السلام.

إلا أنّ الشيخ الصدوق علّق على الحديث في شرحه له بما يوحي أنّ مرور الزمن استدعى التبدل والتغيير في هذه السنة، فقال: «ذلك في أوّل الإسلام وابتدائه، وقد نقل عنه ﷺ أنه أمر بالتلحي ونهى عن الاعتزاز»^(٣).

(١) مرتكزات الاجتهاد المعاصر ومبانيه (ندوة حوزوية - جامعة) محمد حسن مرعشي، كتاب الحياة الطيبة (الاجتهاد وإشكاليات التطوير والمعاصرة، منشورات معهد الرسول الأكرم ﷺ، بيروت، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣م: ص ٥٤.

(٢) من لا يحضره الفقيه، محمد بن علي بن بابويه الصدوق، تحقيق علي أكبر الغفاري، منشورات جماعة المدرسين، قم، الطبعة الثانية، ١٤٠٤هـ: ج ١، ص ٧٤٥؛ ج ١، ص ٢٦٠، ٨٢١.

(٣) من لا يحضره الفقيه، مصدر سابق: ج ١، ص ٢٦٠.

وصرح العلامة الحلبي - وهو من علماء القرن السادس والسابع الهجري - بضرورة اعتبار المصالح تبعاً لتغير الأزمنة والعصور، فقال في «كشف المراد» في مبحث تجويز النسخ: «الأحكام منوطة بالمصالح، والمصالح تتغير بتغير الأوقات، وتختلف باختلاف المكلفين، فجاز أن يكون الحكم المعين مصلحة لقوم في زمان فيؤمر به، ومفسدة لقوم في زمان آخر فينهى عنه»^(١).

وفي كلامه يظهر الوضوح في اعتبار كون الحكم قد يكون ذا مصلحة في زمان دون آخر مما يستدعي تغيير الأحكام تبعاً لتغيير الموضوعات.

أمّا الشهيد الأوّل محمد بن مكيّ الجزينيّ العاملي - من علماء القرن السابع - فقد صرح بما لا يدع مجالاً للشكّ بضرورة اعتبار العادات والتقاليد في زمان معين ومقارنتها بالأزمنة الأخرى عند تشريع الأحكام، وجزم بضرورة تغييرها وفقاً لذلك، ومما قاله في هذا المجال: «يجوز تغيير الأحكام بتغير العادات كما في النقود المتعاورة (المتداولة) والأوزان المتداولة، ونفقات الزوجات والأقارب فإنّها تتبع عادة ذلك الزمان الذي وقعت فيه، وكذا تقدير العواري بالعوائد.

ومنه: الاختلاف بعد الدخول في قبض الصداق، فالمرويّ تقديم قول الزوج؛ عملاً بما كان عليه السلف من تقديم المهر على الدخول.

ومنه: إذا قدم بشيء قبل الدخول كان مهراً إذا لم يسمّ غيره، تبعاً لتلك العادة، فالآن ينبغي تقديم قول الزوجة، واحتساب ذلك من مهر المثل»^(٢).

وهكذا الحال مع صاحب «الجواهر» الذي صرح أيضاً بذلك في ما قاله في مسألة بيع الموزون مكيلاً وبالعكس: «إنّ الأقوى اعتبار التعارف في ذلك وهو

(١) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقادات، جمال الدين الحسن بن يوسف المطهر الحلبي، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٨٨هـ: ص ١٧٣.

(٢) القواعد والفوائد، محمد بن مكي المعروف بالشهيد الأول، طبعة النجف الأشرف: القاعدة الخامسة، ج ١، ص ١٥٢.

مختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة»^(١).

واعتبر الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء - من علماء القرن الثالث عشر الهجري - أن مسألة تغيير الأحكام تبعاً لتغيير الموضوعات وفقاً للزمان والمكان من أصول المذهب الإمامي، مع التأكيد على قاعدة حلال محمد حلال إلى يوم القيامة، وحرامه حرام إلى يوم القيامة، ولذا قال في تحرير المجلة، في ذيل المادة ٣٩: «لا ينكر تغيير الأحكام بتغيير الأزمان»: «قد عرفت أن من أصول مذهب الإمامية عدم تغيير الأحكام إلا بتغيير الموضوعات إما بالزمان والمكان والأشخاص، فلا يتغير الحكم ودين الله واحد في حق الجميع لا تجد لسنة الله تبديلاً، وحلال محمد ﷺ حلال إلى يوم القيامة وحرامه كذلك.

نعم يختلف الحكم في حق الشخص الواحد باختلاف حالاته من بلوغ ورشد وحضر وسفر وفقر وغنى وما إلى ذلك من الحالات المختلفة، وكلها ترجع إلى تغيير الموضوع فيتغير الحكم فتدبر ولا يشته عليك الأمر»^(٢).

نظرية الزمان والمكان في فكر الصدر

الدراسة الموضوعية للنتائج الفكرية لكل من الإمام الخميني والشهيد الصدر تبين عمق المنهج الفقهي الذي رُسمت أبعاده على يد كلا هذين العلمين، فالشهادتين الصدر عندما أراد معالجة المشاكل التي ابتليت بها الأمة الإسلامية نظر نظرة موضوعية إلى الفقه الموجود بين أيدينا والمتوارث عن كبار العلماء والفقهاء في المدرسة الإمامية ولم يمنعه ذلك من المطالبة بعملية النهوض الكبرى لهذا الفقه ليصبح على مستوى تلبية الحاجات المعاصرة، فأخرجه من دائرة الفرد وتكاليفه إلى حيث يصبح فقهاً اجتماعياً ينظر إلى متطلبات المجتمع

(١) جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، محمد حسن النجفي، تحقيق: عباس القوجاني، دار الكتب الإسلامية، الطبعة الثالثة، إيران، ١٩٨٨م: ج ٣١، ص ١٣٣.

(٢) تحرير المجلة، المطبعة الحيدرية النجف، محمد حسين كاشف الغطاء، ١٣٥٩هـ: ج ١، ص ٣٤.

والدولة كما ينظر إلى متطلبات الفرد، وأنتج لنا تلك النظرية المهمة وهي نظرية منطقة الفراغ في التشريع الإسلامي التي أتضحت معالمها بما ذكرناه سابقاً. وعلى هذا الخطّ مشى الإمام الخميني بخطواته الرائدة وسلك درب الحداثة والمعاصرة في بيان أحكام الفقه الإسلامي لفقه الدولة الإسلامية، ليذيب الغبار عن الكثير من التساؤلات والإشكاليات التي لم يواجهها الفقه التقليدي.

وإذا كان الإمام الخميني رائداً في حركة الفقه المعاصر من حيث إطلاقه لخصائص وعناصر الزمان والمكان كنمط جديد في الفقه الاستدلالي، فإنّ الشهيد الصدر كان قد أشار في كثير من مضامين كلماته إلى هذه النظرية وإن لم يعبر بنفس عبارات الإمام الخميني، ولكنّ كلماته وآراءه صوّبت سهامها نحو هذا الهدف مشيراً إلى ضرورة ملاحظة خصائص الزمان والمكان في عملية الاجتهاد الفقهي باعتبارهما عاملاً أساسياً للتجديد في الموضوعات وتغيير خواصها وحالاتها السابقة.

يقول السيد الصدر: «ذاك الواقع الساكن المحدود الذي كان يعيشه الشيخ الطوسي، أو الذي كان يعيشه المحقّق الحلّي، ذاك الواقع كان يفني بحاجات عصر الشيخ الطوسي، وكان يفني بحاجات عصر المحقّق الحلّي، لكن كم من باب وباب من أبواب الحياة فتحت بالتدرّج؟ لا بدّ من عرض هذه الأبواب على الشريعة. إذا أردنا أن يستمرّ الاتجاه الموضوعي في البحث الفقهي لا بدّ وأن نمدّه أفقياً على مستوى ما استجدّ من أبواب الحياة»^(١).

فمعالجة واقع المجتمع المعاصر تفرض في رأي السيد الشهيد التوسّع والانفتاح على قضايا هذا المجتمع الراهن التمييز بين الواقع السابق الذي انطلقت منه فتاوى الشيخ الطوسي وغيره وبين الواقع الحالي حيث تختلف أسلوب

(١) المدرسة القرآنية، دار التعارف، محمد باقر الصدر، بيروت: ص ٣١.

معالجة مشكلة الموضوعات من زمنٍ إلى آخر.

نعم ما يميّز فقه الإمام الخميني هو معاشته أكثر لهذه المشاكل والقضايا الاجتماعية؛ نظراً لخوضه تجربة قيام نهضة إسلامية ونشوء دولة تحكم على أساس الفقه الإسلامي، فكان لهذه التجربة الفريدة أثرها البالغ في بلورة فكر الإمام الفقهي على مستوى الحداثة والمعاصرة، استمدّ عناصر قوته من الآثار العظيمة لأبحاث العلماء والفقهاء القدامى الذين هم مصدر إجلال واحترام عند الإمام بما قدّموه من نتاجٍ علميٍّ على المستوى الفقهي، ولذا يقول عليه السلام:

«إنّ الحوزات الدينية غنيّة - والله الحمد - من جهة مصادرها العلمية وأساليبها في البحث والاجتهاد، ولديها القدرة على الإبداع، فلا أظنّ أنّ هناك منهجية للبحث في العلوم الإسلامية - بصورة معمّقة شاملة - أنسب من طريقة السلف الصالح، والشاهد على صدق هذا المدّعى هو تأريخ أكثر من ألف عام من جهود التحقيق والبحث التي بذلها علماء الإسلام الأتقياء من أجل تنمية شجرة الإسلام المقدّسة»^(١).

(١) الخميني، رسالته إلى العلماء والحوزات العلمية، مصدر سابق.

(٨)

قراءة في كتاب
التربية الروحية

د. حميد مجيد هدّو

جهاد النفس هو المحصلة الكبرى للتربية الروحية. هكذا قرّر سماحة السيّد الحيدري حين قال: إنّ الإنسان لم يُخلق سدىً لا هدف له ولا غاية، فلقاء الله تعالى والرجوع إليه هو الهدف الذي خُلق من أجله الإنسان، وأنّ هذا الإنسان وهو في نشأته الدُّنيا يعيش في أسفل السافلين، ولكن بعد أن يتبيّن له الهدف والطريق يمكنه أن يصعد إلى أعلى عليّين.

وحديث جهاد النفس الذي هو المحور الذي يدور حوله موضوع الكتاب يستند إلى كتاب «الأربعون حديثاً» للإمام الخميني رحمته الله، فهناك مقدّمتان يحسن الإشارة إليهما، أولاهما: خصائص كتاب «الأربعون حديثاً»، والثانية مجموعة أبحاث تمهّد الدخول في شرح الكتاب.

فالخصوصية الأولى: شموليته واحتواؤه على المعارف الأساسية المهمة في العقائد والأخلاق، وأساس الاعتقاد الإسلامي وأصوله مبنيّ على التوحيد والمعاد والنبوة، وأمّا العدل فهو من مكملات التوحيد، كما أنّ الإمامة من متمّات النبوة.

ومن هنا ينطلق سماحة السيّد الحيدري في شرح خصوصيات هذه الأسس التي تتفرّع عنها أبحاث مهمة في الإمامة والولاية. فالإسلام مبنيّ على التوحيد، ومن التوحيد تنبعث النبوة، كما يترتّب على التوحيد مبدأ المعاد أيضاً. وعلى مبدأ التوحيد تتمحور العقائد في الإسلام، وفي مدرسة أهل البيت عليهم السلام. وما زاد على ذلك فهو تشعبات وفروع لهذه الشجرة الطيبة شجرة التوحيد.

وهنا يورد سماحته مقولة للعلامة الطباطبائي منقولة عن تفسير الميزان: «إنّ روح التوحيد سارية في الأخلاق الكريمة التي يندب إليها هذا الدّين، وروح الأخلاق منتشرة في الأعمال التي يكلف بها أفراد المجتمع، فالجميع من أجزاء الدّين الإسلامي ترجع بالتحليل إلى التوحيد، والتوحيد بالتركيب يصير هو الأخلاق والأعمال».

ويعزّز هذا الرأي سماحة السيّد الحيدري برواية منسوبة للإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام: «رَحِمَ اللهُ امرأً أعدَّ لنفسه واستعدَّ لرمسه وعَلِمَ من أين وفي أين وإلى أين»^(١).

ويورد السيّد الحيدري حاشية قيمة على هذه الرواية للحكيم الملاّ هادي السبزواري جاء فيها: الأين الأوّل إشارة إلى المبدأ «كان الله ولم يكن معه شيء» وهو قوس النزول، والأين الثاني إشارة إلى المنتهى ﴿إِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الرُّجُوعَ﴾ (العلق: ٨) وهو قوس الصعود.

وهنا يحدّد السيّد الحيدري قوسين واحد للصعود الذي تكون البداية منه، وآخر للنزول الذي إليه المنتهى، فلا بدّ من طريق يوصل المبدأ بالمنتهى، والهداية إلى هذا الطريق تحتاج إلى هاد ومرشد يأخذ بأيدي البشر لإيصالهم إلى الهدف، ولا يتمّ ذلك إلّا من خلال النبوة والإمامة.

فكتاب «الأربعون حديثاً» حاول فيه السيّد الخميني أن يكون شاملاً ومستوعباً لهذه المسائل فلم يقتصر على الأبحاث الأخلاقية بل شمل أبحاثاً عقائدية أساسية مهمة تتعلق بالتوحيد والمعاد والنبوة وما يرتبط بها.

ففي كلّ حديث من هذه الأحاديث التي عدّها أربعون حديثاً تعرّض إلى موضوع من الموضوعات العقائدية والأخلاقية؛ فمثلاً في الحديث الحادي عشر عرض لبحث الفطرة التي يمكن من خلالها إثبات وجود الله والنبوة

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ١ ص ٢١.

والمعاد، وفي الحديث الحادي والثلاثين عرض لموضوع التوحيد، وفي الحديث السابع والثلاثين عرض لمعرفة الله بالله والرسول بالرسالة، وهكذا في بقية الأحاديث التي يتعلّق بعضها بالنفس الإنسانية وحقيقتها ومراتبها وقواها وكيف يقوم الإنسان هذه القوى.

أما الخصوصية الثانية لكتاب «الأربعون حديثاً» فهي دمج البعد النظري بالبعد العملي؛ وهذه الخصوصية هي من أهم خصائص الكتاب - حسبما يقرّر ذلك السيّد الحيدري - بعد أن يوضح سماحته بقوله: إنّ المعارف التي يقف عليها الإنسان على قسمين؛ الأوّل: المعارف التي لا تحتوي على قضية «ينبغي أن تفعل» و «لا ينبغي أن تفعل». ويعبر عن هذه المعارف بالعلوم النظرية كقضية أنّ «الله موجود» وأنّ «الكواكب كذا...» وأنّ «الأرض تدور في الساعة كذا...» وما شابه ذلك.

الثاني: المعارف التي تحتوي على قضية «ينبغي أن تفعل» سواء أكان المطلوب هو الوجوب أم الاستحباب، وعلى قضية «لا ينبغي أن تفعل» سواء أكان المنهي عنه هو الحرمة أم الكراهة. ويعبر عن هذا القسم من المعارف بالعلوم العملية.

وبناءً على ذلك فتعدّ الأبحاث الفقهيّة والأخلاقيّة وما شابهها علوماً عمليّة، لأنّ محورها هو فعل الإنسان تركاً أو فعلاً. وعندما نرجع إلى المصنّفات المتداولة نجد أنّها في الأعم الأغلب تفصل العلوم النظرية عن العلوم العملية. وعلى هذا الأساس درجت مؤلّفات العلماء، بعضها يبحث في البعد النظري من المعارف والقسم الآخر يبحث في البعد العملي منها.

ويرى سماحة السيّد الحيدري بأنّ هذا التقسيم والفصل بين العلوم والمعارف في المؤلّفات له أوجه إيجابية وأخرى سلبية ثمّ يحدّد الإيجابيات والسلبيات^(١).

(١) راجع ص ٣٣ - ٣٥ من كتاب التربية الروحية.

ثمّ يستعرض الآيات القرآنيّة الكريمة التي ربطت بين البُعد النظري والبعد العملي مباشرةً فلا يذكر القرآن علماً إلاّ إلى جانبه عمل، ولا يذكر عملاً إلاّ ويذكر إلى جانبه الجزاء المترتب عليه، وهذا المنهج هو الذي اعتمده الإمام الخميني في كتابه.

وينتقل السيّد الحيدري إلى شرح المنهج القرآني في طرح المعارف من خلال كتاب «الأربعون حديثاً» وهو ما امتاز به عن غيره من الكتب العمليّة التي تتعرّض للجانب الأخلاقي والعملي. ولعلّ هذه الخصويّة المنهجية هي السرّ وراء نجاح كتاب «الأربعون حديثاً».

أمّا الخصويّة الثالثة التي تميّز بها «الأربعون حديثاً» فهي الدقّة والعمق حيث عبّر عن ذلك سماحة السيّد الحيدري بأنّ المؤلّف رحمته قد دخل جوهر المعارف وعمق الأبحاث واستظهر الحقائق العلميّة التي قلّما يرقى إليها الكتاب والباحثون.

أمّا الخصويّة الرابعة للكتاب فهي تجسيد المفاهيم حين صورّ العذاب الدنيوي بصورة يعيشها ويلمسها الإنسان القارئ للكتاب، كما جسّد العذاب الأخروي ببيان يحسب الإنسان أنّه يراه وأنّه قريبٌ منه.

أمّا الخصويّة الخامسة لكتاب «الأربعون حديثاً» فانصبّ بحثه في تأكّيده البُعد الأخلاقي. وهذه الخصويّة - كما يعبر عنها سماحة السيّد الحيدري - بأنّها من أهمّ خصويّات الكتاب حتّى أنّ الروايات والتأكيدات حول البُعد الأخلاقي الواردة تفوق كلّ الأبعاد التي تضمّنها الكتاب.

ويؤكّد سماحته على موضوع التقوى فيورد آيات من القرآن الكريم تؤكّد أنّ الكرامة الحقيقيّة للإنسان إنّما هي بتقوى الله تعالى، فملاك القُرب منه تعالى يدور مدار التقوى لا مدار مقامات الدُّنيا من مال وجاه أو حسب ونسب، وإذا كانت الكرامة بالتقوى فأكرم الناس عند الله أتقاهم كما ورد في

سورة الحجرات الآية ١١٣.

وهنا يرد في الذهن سؤال نسأل به سماحة السيّد الحيدري: هل أثر التقوى يظهر في الحياة الآخرة فقط؟ أم لها آثار في الدنيا؟

الجواب: إنّ ما يعتقده البعض من أثر التقوى إنّما يظهر في الحياة الآخرة فقط. إنّ هذا مخالف بشكل واضح مع ما يطرحه القرآن الكريم؛ ذلك أنّ القرآن لم يخصّص أثر التقوى على الإنسان في النشأة الأخرى وإنّما عمّم أثرها لكلتا النشأتين، وفي القرآن الكريم آيات كثيرة تشير إلى أنّ المتّقين والفجّار ليسوا سواء كقوله عزّ من قائل: ﴿أَمْ يَجْعَلُ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ يَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ﴾ (ص: ٢٨).

فحياة الإنسان المؤمن ليست حياة طيبة في الآخرة فقط وإنّما هي كذلك في هذه النشأة أيضاً حيث جاء في الذكر الحكيم: ﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَانْتَفَى * وَصَدَقَ بِالْحَسَنَى * فَسَنِيئَهُ لِيُسْرَى﴾ (الليل: ٥ - ٧).

وفي كتابه هذا (التربية الروحية) وقبل أن يبحث في محتويات كتاب «الأربعون حديثاً» يمهد سماحة السيّد الحيدري بممهدات هي عبارة عن مجموعة من البحوث التي تتعلّق بعلم الأخلاق من حيث أهميته في تنمية نفس الإنسان وكمال الخلق الحسن مدعماً رأيه بالآيات القرآنية الكريمة التي تحثّ على تخلّق البشر بالأخلاق الحميدة والدعوة إلى الأعمال الصالحة وهي التي توصلنا في النتيجة إلى معرفة الخالق جلّ شأنه، تلك المعرفة التي تمرّ من خلال معرفة النفس ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ (فاطر: ٢٨).

وكما ورد عن أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام، قوله: «أفضل المعرفة معرفة الإنسان نفسه». فبناءً على ذلك يتّضح أنّ من أوضح مصاديق الحكمة معرفة النفس، فمن عرفها فقد أوتي خيراً كثيراً.

ويواصل السيّد الحيدري بدعم رأيه في أنّ علم الإنسان بنفسه وعقله

عندئذ يوصله إلى الدِّين، والدِّين يوصله إلى الجنَّة مستنداً في ذلك إلى أحاديث كثيرة مروية عن الأئمة الطاهرين من أهل البيت عليهم السلام.

ويؤكد السيّد الحيدري أهميّة علم الأخلاق في الحياة التي يحيها الإنسان سواءً أكانت في هذه الدُّنيا الفانية أم في الحياة الأخرى الأزلية الخالدة، قال رسول الله عليه أفضل الصلاة والسلام: «أثقل ما يوضع في الميزان تقوى الله والحُلق الحسن»^(١).

ثمّ يعرض سماحة السيّد الحيدري في بحث آخر من كتابه إلى تعريف علم الأخلاق من خلال تعريفات شخصيتين علميتين هما: حجّة الإسلام (أبو حامد الغزالي) المتوفى ٥٠٥ هـ، والعلامة السيّد محمّد حسين الطباطبائي، ثمّ يسرد تعريف الغزالي من خلال كتابه إحياء علوم الدِّين^(٢). ولا أريد أن أكرّر ما ذكره سماحة السيّد الحيدري، ومَن أراد الاطلاع فليراجع كتاب «التربية الروحية» ص ٦١ - ٦٥.

أمّا السيّد الطباطبائي في «الميزان» فيعرّف علم الأخلاق «بأنه ذلك الفنّ الباحث عن المَلَكات الإنسانيّة المتعلّقة بقواه النباتيّة والحيوانيّة والإنسانيّة ليميّز الفضائل منها من الرذائل ليستكمل الإنسان بالتحلّي والاتّصاف بها سعادته العلميّة فيصدر عنه من الأفعال ما يجلب الحمد العامّ والثناء الجميل من المجتمع الإنساني»^(٣).

ثمّ يبدأ السيّد الحيدري بتوضيح ما استغلق فهمه والتوسّع في كلّ مفردة فلسفيّة وردت في تعريف السيّد الطباطبائي. فمثلاً وردت في التعريف لفظة «الفنّ» التي أراد بها الطباطبائي عليه السلام «العلم» ولفظ «الملكمة» تعبير عن الهيئات

(١) المحجّة البيضاء للفيض الكاشاني: ج ٥ ص ٨٩.

(٢) إحياء علوم الدِّين: ج ٣ ص ٥٣، دار المعرفة - بيروت.

(٣) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ج ١ ص ٢٧٠.

الراسخة في الإنسان، فالراسخ من الملكات فيه يسمّى «ملكة» وغير الراسخ هو «الحال». وهكذا يفسّر السيّد الحيدري تعبيرات الطباطبائي^(١).

أشار السيّد الحيدري إلى ملكات الإنسان المتعلقة بقواه الثلاث الموجودة فيه: النباتيّة والحيوانيّة والإنسانيّة، وهي ما أشار إليها العلامة الطباطبائي في تعريفه، يضيف السيّد الحيدري قوى أخرى تؤثر في الإنسان غيرها كالقوى التي تسمّى بالوهميّة أو الشيطانيّة. وإنّ مهمّة علم الأخلاق هي التمييز بين الصالح والطالح من هذه الملكات ليستكمل الإنسان بالصالح منها سعادته العلميّة والعملية وإنّ التعرّف على قوى الإنسان من الأمور المهمّة كي يستطيع الإنسان الوقوف على تعريف علم الأخلاق بصورة جيّدة.

ثمّ يورد السيّد الحيدري أنواع القوى وأقسامها في بحث مفصّل وبأسلوب فلسفي مستنداً إلى آي الذكر الحكيم.

ثمّ يعرض سماحته إلى أقسام النفس في القرآن الكريم من خلال بعض الآيات الكريمة فالنفس الأمّارة بالسوء واللوامّة والمطمئنة، ويبيّن المراد من كلّ واحدة منها. ثمّ يعرض بعد ذلك إلى أنواع النفوس في الروايات التي تحدّثت عن أنّ الإنسان له نفوس وأرواح متعدّدة، ويورد حديث كميل بن زياد حين قال: سألت مولانا أمير المؤمنين عليه السلام قلت: أريد أن تعرّفني نفسي؟ قال عليه السلام: «يا كميل أيّ نفس تريد؟» قلت: يا مولاي وهل هي إلاّ نفسٌ واحدة؟ فقال عليه السلام: «يا كميل إنّها هي أربع: النامية النباتيّة، والحسيّة الحيوانيّة، والناطقة القدسيّة، والكلية الإلهيّة ولكلّ واحدة من هذه خمس قوى وخاصّيتان».

ثمّ يبدأ سماحة السيّد الحيدري بسرد كلّ نفس سرداً فلسفياً قائماً على التوضيح والدليل^(٢).

(١) التربية الروحيّة، كمال الحيدري: ص ٦٥.

(٢) المصدر نفسه: ص ٨٠ - ٨٧.

وفي مبحث يتعلّق بعلم الأخلاق وعلاقته بالعرفان العملي يؤكّد السيّد الحيدري بأنّ علم الأخلاق يقوم بمهمّة تخليص الإنسان من الإفراط والتفريط ووضعه على الصراط المستقيم، وهذه المهمّة مهمّة دقيقة وشاقّة. فالصراط المستقيم بعد أن يقع الإنسان عليه يبدأ دور علم السلوك (العرفان العملي) الذي يتكفّل ببيان درجات ومنازل السائرين إلى الله تعالى والتي قد تسمّى بالمقامات أو الحالات أو أيّ عنوان آخر. فللعرفان العملي إذن مقدّمة مهمّة بل هي أهمّ مقدّماته - كما يعبر عنها السيّد الحيدري - وذلك بأن يقع الإنسان على الصراط المستقيم، وأنّ الذي يضعه هناك ما هو إلاّ «علم الأخلاق».

ويحدّد سماحته أهمّ الكتب التي كتبت في العرفان العملي والتي من أهمّها كتاب: شرح منازل السائرين لعبد الرزاق الكاشاني الذي شرح فيه متن منازل السائرين للخواجة عبد الله الأنصاري.

ثمّ يبدأ السيّد الحيدري بذكر الأقسام العشرة لمنازل السائرين ولكلّ قسم عشرة أبواب ولكلّ باب مقامات ومنازل.

ويؤكّد السيّد الحيدري بأنّ هذه المقامات العالية في التوحيد لا يتمّ الوصول إليها إلاّ إذا اقترن العلم بالعمل الصالح وهو ما أكّده القرآن الكريم في قوله عزّ من قائل: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾ (فاطر: ١٠)، ثمّ يواصل الحديث في مراتب معرفة الله مشيراً إلى آراء بعض العلماء كالمحقّق الطوسي، وحسن حسن زادة أملي.

العلاقة بين العلم والاعتقاد القلبي

يقول السيّد الحيدري: نعم هناك علاقة وطيدة بين العلم والاعتقاد القلبي من جهة وبين العمل الذي يصدر من الإنسان من جهة أخرى. وتعبير آخر: إنّ هناك نحواً من السنخيّة بين العلم والعمل؛ قال تعالى: ﴿قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلَىٰ

شَاكِلَتِهِ ﴿ (الإسراء: ٨٤). فالآية الكريمة ترتب عمل الإنسان على شاكلته بمعنى أن العمل يناسبها ويوافقها، فهي بالنسبة إلى العمل كالروح السارية في البدن الذي يمثل بأعضائه وأعماله هيئات الروح المعنوية، فإن بين الملكات والأحوال النفسانية وبين الأعمال رابطة خاصة فلن يتساوى عمل الشجاع الباسل والجبان إذا حضر موقفاً هائلاً، ولا عمل الجواد الكريم والبخيل اللئيم في موارد الإنفاق.

أما البحث الرابع المتعلق بالعلاقة بين عمل الإنسان والجزاء المترتب عليه فيرى سماحته أن هناك مسالك ثلاثة لإصلاح أخلاق الإنسان هي:

١ - مسلك الجزاء الديني.

٢ - مسلك الجزاء الأخروي.

٣ - مسلك القرب الإلهي.

فالمسلك الأول لا ينسجم مع الإيمان بالمبدأ واليوم الآخر، كما أنه لا يصلح إلا الظاهر دون الباطن، فالمؤمن يكون بين واحد من الأمرين الآخرين؛ إما أن يتخذ المسلك الثاني أو الثالث طريقاً له. ومن هنا يرى السيد الحيدري أن مسلك الجزاء الأخروي يعدّ مقدّمة مهينة إلى مسلك القرب الإلهي، وهو الذي يقوم على العلاقة بين العمل والجزاء^(١).

ويتحدّث السيد الحيدري عن العلاقة بين العمل والجزاء الأخروي التي اختلف العلماء فيما بينهم في تحديدها، وهنا يبتعد السيد الحيدري عن الدخول في هذا البحث من الناحية الفلسفية بل يعرض هذه العلاقة في ضوء الآيات القرآنية الكريمة ورواية أهل البيت^(٢)، وبعدها يبيّن لنا الكيفية التي يرتبط بها العمل بعامله وهذه الكيفية تمرّ بمراحل ثلاث هي: الحال ثمّ الملكة

(١) التربية الروحية: ص ١٢١ .

(٢) التربية الروحية: ص ١٢٣ - ١٢٩ .

ثمّ الاتحاد أو التحقّق^(١).

ويخلص السيّد الحيدري من كلّ ذلك إلى أنّ الله جلّ وعلا قد خلق الإنسان على أحسن ما يمكن ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ (المؤمنون: ١٤)، وهياً له كلّ الأسباب إلى أن أوصله إلى هذا العالم حيث أعطاه حجةً داخليةً ثمّ أرسل إليه عشرات الآلاف من الأنبياء والأوصياء والصلحاء وأنزل له الرسالات السماوية ثمّ جعله حراً يفعل ما يريد لبني باختياره وجوده يوم القيامة، موضحاً ذلك من خلال الآيات القرآنية الكريمة والأحاديث الشريفة والروايات الصحيحة عن أهل البيت عليهم السلام.

ثمّ ينتقل السيّد الحيدري إلى موضوعات كتاب «الأربعون حديثاً» والتي تبدأ بالحديث الأوّل (جهاد النفس) وقواها الشهوية والغضبية والوهمية والعاقلة، فبعد أن يعرف كلّ واحدة منها ينتقل إلى بيان وظائف كلّ منها معزّزاً آرائه بأراء بعض العلماء الذين ممّن عرض لمثل هذه المسائل والتي عدّها السيّد الحيدري كممهدات للموضوع.

وقد بحث السيّد الحيدري موضوع وقوع التنازع بين قوى النفس المختلفة وقيام الجهاد الأكبر فقال: تتحرّك كلّ قوّة من قوى الإنسان المختلفة نحو كمالها فتطلبه، وتعمل ما في وسعها من أجل الوصول إليه. فكمال الشهوية بكثرة الأكل والجنس وعبادة الفرج والبطن وبكمالها، وبها يتحوّل وجود الإنسان إلى وجود بهيمي. وكمال الغضبية يحوّل وجود الإنسان إلى وجود سبعي. وكمال الوهمية يحوّل وجود الإنسان إلى وجود شيطانيّ. وكمال العاقلة يحوّل الإنسان إلى وجود ملكيّ. ومن هنا كان لابدّ من وقوع التنازع والتناحر بين هذه القوى الأربع المختلفة داخل هذه المملكة الصغيرة:

أترعّم أنّك جرمٌ صغير
وفيك انطوى العالم الأكبر

(١) التربية الروحية: ص ١٤٠ - ١٤٥.

س: إذا وقع التنازع والتناحر ما الذي يحدث ؟

ج: احتاج كل طرف إلى وسائل وأدوات وجنود لهذا النزاع، واحتيج إلى حَكَمٍ يحكم بين المتنازعين ويفصل بينهم، وعلى هذا ورد في الرواية أن الله تعالى أعطى للعقل جنوداً منه وترك القوى الأخرى تستنجد بجنود الجهل والشيطان لتقع المعركة بعد ذلك بين جنود الرحمن وجنود الشيطان، وليوصف هذا الجهاد بالجهاد الأكبر قبال الجهاد ضدّ العدوّ الخارجي الذي يوصف بالجهاد الأصغر.

ثمّ ينتقل بعد ذلك إلى مقامات النفس ودرجاتها ومقام العقل ومقام القلب الذي هو المقام الثالث ويعدّ مقام الإحسان ويعبّر عنه بمقام «كأنّ» مستشهداً بقول النبيّ الأكرم ﷺ: «أن تعبد الله كأنك تراه»^(١).

س: ما هو المراد من العقل والنفس والروح والقلب ؟

ج: وصف النبيّ ﷺ العقل بأنّه دعامة من دعائم الدّين وهو غاية كلّ إنسان، فلكلّ قوم راع وراعي العابدين العقل ولكلّ تاجر بضاعة وبضاعة المجتهدين العقل، ولكلّ خراب عمارة وعمارة الآخرة العقل، ولكلّ امرئ عقب يُنسب إليه ويذكر به وعقب الصديقين الذين ينسبون إليه ويذكرون به العقل، ولكلّ سفر فسطاط وفسطاط المؤمن العقل. صدق رسول الله ﷺ^(٢). وهناك أكثر من حديث نبويّ شريف يبيّن فيه الرسول الأعظم ﷺ مكانة العقل وفضله عند بني البشر. وكذلك الروايات المتعدّدة بهذا الشأن نفسه المرويّة عن الأئمّة الأطهار من أهل البيت عليهم السلام.

أمّا النفس ومقاماتها ودرجاتها فيرى السيّد الحيدري أنّ المراد بالنفس حبّ الدُّنيا وهي التي يكون جهاد النفس ضدّها هو الجهاد الأكبر.

(١) صحيح البخاري: ج ١ ص ٢٠، دار إحياء التراث.

(٢) الحديث بكامله في كتاب المحبّة البيضاء للفيض الكاشاني: ج ١ ص ١٧٢.

ويرى السيّد الحيدري أنّ النفس والروح والقلب بمعنى واحد وإليه يرجع ضمير المتكلم «أنا» لا إلى البدن بدلالة أنّ البدن يتغيّر وتتبدّل أجزاؤه كلّ فترة من الزمن، ومع ذلك يبقى زيد زيداً، وعمرو عمراً، وأنا أنا، ولا نتبدّل بتبدّل خلايا بدننا، وبدلالة ما يراه الإنسان في نومه وما يقوم به من أفعال في نومه إذ ينسبه إليه، مع أنّ بدنه لم يقم بأيّ عمل من تلك الأعمال وإنّما روحه ونفسه هي التي قامت بها، وبدلالة أنّ الموت لا ينال إلاّ جسد الإنسان وبدنه، أمّا روحه فتنتقل من دار إلى دار فتُحاسب هناك وتُتاب أو تُعاقب وهي التي ينالها الألم واللذة لا الجسد وإن كُنّا لا ننكر أنّ البدن يُحشر أيضاً^(١). فالنفس تشير إلى عالم الخيال، والقلب يشير إلى مقام التفصيل، والروح تشير إلى مقام الإجمال والبساطة. هذه المراتب الثلاث هي التي اصطلح عليها العرفاء. أمّا في علم الأخلاق فإنّ مرادهم بهذه الألفاظ مسمّى واحد وحقيقة واحدة وهي تلك الحقيقة التي وراء البدن^(٢).

ثمّ يواصل السيّد الحيدري حديثه عن الجهاد الأكبر والجهاد الأصغر، فيعبّر عن جهاد النفس بالجهاد الأكبر والجهاد مع العدوّ الخارجي بالأصغر، ويستشهد بمقولة لصدر المتألّهين الملاً صدرا الشيرازي في الأسفار الأربعة وكذلك بأبيات من منظومة الملاً هادي السبزواري، ويختتم هذا الموضوع بالقول المأثور: «أعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك».

وفي مبحث آخر يعقد السيّد الحيدري في كتابه فصلاً مستقلاً عن «التفكّر» والذي هو أوّل شروط مجاهدة النفس والسير باتجاه الحقّ. وقد وضع بعض علماء الأخلاق «التفكّر» في بدايات الدرجة الخامسة الذي يسبقه مراحل أربع في رتبة «البدايات» التي لها عشرة مقامات أو منازل أو مراحل،

(١) التربية الروحية: ص ١٧٨ .

(٢) المصدر نفسه: ص ١٨٤ .

وهذه الأربعة السابقة كما يعبر عنها السيّد الحيدري هي: اليقظة والتوبة والمحاسبة والإنابة، وبعد أن يشرح كل مرحلة من هذه المراحل شرحاً موجزاً ينتقل بالبحث عن أهميّة التفكير وحقيقته وكيفية حصوله وكونه مقدّمة لحصول الإيمان، ومن ثمّ ينتقل في الحديث عن أقسام التفكير، فتفكير قائم على التقليد، وآخر على أساس المنطق القويم والاستدلال الصحيح.

ثمّ يعقد السيّد الحيدري مبحثاً في «العزم» ويقدم للموضوع مقدّمة يشرح فيها العلاقة بين الإنسان وبين الخالق تبارك وتعالى؛ فهل الله قريب من الإنسان أم بعيدٌ عنه؟ وهل الإنسان قريب من الله تعالى أم بعيدٌ عنه؟ معزّزاً الإجابة بالآيات القرآنيّة الكريمة.

ثمّ يعقد السيّد الحيدري فصلاً في السعي للحصول على العزم ويؤكد أنّ التجرؤ على المعصية يفقد الإنسان قابليّة العزم ويختطف منه هذا الجوهر الشريف الذي هو عزم الإرادة التي يختار الله به وأفضل الزاد للراحل إليه عزّ وجلّ. وحين يفقد الإنسان عزمه فلن تنفعه بعد ذلك ألف نيّة ينويها يوماً من أجل العمل لأنّه فقد بجرّاته تلك قابليّته على فعل العمل الصالح^(١).

وفي فصل آخر يتحدّث السيّد الحيدري في المشاركة والمراقبة والمحاسبة من خلال الآيات القرآنيّة الكريمة والأحاديث النبويّة الشريفة وروايات أئمّة أهل البيت المعصومين عليهم السلام وآراء عدد من علماء الإسلام.

ويحدّد السيّد الحيدري خمس مراحل للوصول إلى اليقين بالله تعالى وإلى أسرار الشريعة لابدّ للمسلم أن يجتاز هذه المراحل كي يصل إلى مرضاة الله تعالى ويحقّق تجارة رابحة مع خالقه في الحياة الأخرى.

ثمّ ينتقل السيّد الحيدري إلى موضوع «التذكّر» وهو من الموضوعات التي تساعد الإنسان في مجاهدته للنفس الأمّارة بالسوء ومخالفة هواها

(١) التريية الروحيّة: ص ٢٣٤ - ٢٣٥ .

والتمرّد على الشيطان وذلك بالإقرار بعبوديّة الإنسان لله تعالى وذكر عظمة الخالق وتذكّر نعمه وألطفه والتضرّع إلى الله تعالى في كلّ الأوقات والاستعانة به وحده في تحقيق الآمال وما تطمح له النفس في الدُّنيا والآخرة.

أمّا المقام الثاني من كتابه فيعقد فيه عدّة فصول، واحد عنوانه صراع جنود الرحمن مع جنود الشيطان الباطنيّة والنفسيّة، وقد سمّيت قوى الإنسان المختلفة بجنود الرحمن، وجنود الشيطان لأنّ الحديث عن الجهاد الأكبر وهو جهاد النفس. فإنّ الإنسان إذا انتصر في باطنه انتصر في ظاهره، وإذا انهزم في باطنه فإنّه يهزم في ظاهره أيضاً، ومن هنا نجد - على حدّ تعبير السيّد الحيدري - أنّ من كان واقعه وملكاته جيّدة كانت أعماله الظاهريّة جيّدة أيضاً واتّجه في أعماله نحو أعمال البرّ والخير. وهكذا كانت الطهارة الباطنيّة لأهل البيت عليهم السلام والتي أثبتتها الآية الكريمة: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾ (الأحزاب: ٣٣) منشأ لعصمتهم عليهم السلام حيث لا يمكن أن يصدر منهم أيّ عمل غير طاهر بعد ثبوت تلك الطهارة لهم.

وأما من كانت ملكاته الواقعيّة والباطنيّة خبيثة وسيئة فإنّ أعماله لا بدّ وأن تكون خبيثة وسيئة أيضاً، ولن يصدر منه إلاّ أعمال الشرّ والفساد في الأرض.

وفي نهاية الفصل هذا يوجّه السيّد الحيدري نصيحته للناس بأن يطلب المسلم المؤمن من الله تعالى بتضرّع وخشوع وخضوع الإعانة في هذا الجهاد المقدّس مع النفس لكي تتغلّب إن شاء الله، وأن تجعل هذا الإنسان المؤمن مملكة وجوده رحمنيّة وطرد منها جنود الشيطان، ولأنّ قلب المؤمن عرش الرحمن ولأنّ تلك الجنّة جنّة الأعمال وهذه الجنّة هي جنّة الملكات والذات وهما أعلى بمراتب من جنّة الأعمال «وتلك هي السلطة الإلهيّة العامّة التي أخبر عنها أولياء الله من هذه الأمة الحنيفة، ممّا لم يطرق سمع أحد ولم

يخطر على قلب بشر»^(١).

ثمّ ينتقل السيّد الحيدري إلى بعض القوى الباطنيّة التي هي منبع الملكات وأصل الصور الملكوتيّة، وأنّ الصور الهيئات التي يحشر عليها الإنسان تختلف من مورد إلى آخر. فالمورد الأوّل: كون الصورة واحدة وغير مركّبة، والمورد الثاني تركّب الصورة من عدّة صور، والمورد الثالث: تعدّد الصور. وبعد أن ينتهي من سرد تلك الموارد الثلاث وتبيان مضامينها ينتقل إلى التناسخ المُلكي والتناسخ الملكوتي وماذا يعني كلّ واحد من ذلك المصطلحين. وفي نهاية الفصل يورد السيّد الحيدري نصيحة السيّد الخميني رحمته إلى المسلمين في الحثّ على الاستقامة والالتزام بحدود الشرع الشريف والابتعاد عن كلّ ما يعكّر صفو الإيمان والانتصار على الشهوات ومقاومة المغريات الشيطانيّة بإرادة صلبة قبل أن تحلّ الندامة والشقاوة في نفسك ثمّ يتبعها الخسران المبين.

وفي فصل آخر في كتاب (الأربعون حديثاً) تحت عنوان لجم الأنبياء لطبيعة الإنسان، يورد السيّد الحيدري نصّاً من مقولة السيّد الخميني رحمته ثمّ يشرحه ويعلّق عليه تعليقاً فلسفياً يتناسب وطبيعة تلك المقولة.

وفي فصل آخر (في بيان السيطرة على الخيال) يشرح سماحة السيّد الحيدري معنى «الخيال» ويحدّد لهذا المصطلح إطلاقين، الأوّل: المعنى الفلسفي، والثاني: بمعنى المتخيّلة وهو الذي يهّمه في البحث هذا. فيضرب أكثر من مثال على ذلك ليقرب المعنى إلى الذهن. وفي آخر الفصل يوجّه نصيحة إلى كلّ مسلم بأن يسعى إلى طاعة خالقه ومخالفة الهوى وقطع يد الشيطان وجنوده وطرده من القلب. وفي فصل أخير يبحث في «الموازنة» التي يقوم بها العقل. ويقول السيّد الحيدري: إنّ عمليّة الموازنة موجودة

(١) التربية الروحيّة: ص ٢٨٩ .

بصورة عامة في كلِّ مجالات الحياة الإنسانيَّة سواءً الماديَّة منها أم المعنويَّة والأخلاقية.

يقول السيّد الخميني في كتابه (الأربعون حديثاً): إنّ الإنسان يتطلَّع إلى الكمال اللامتناهي حيث إنّ النفس لا تكتفي ولا تقنع بأيّ منفعة تحصل عليها قواها الثلاث، بل هي تطالب بالمزيد بصورة دائمة، وله مقولة طويلة بهذا الصدد. وهنا يعلِّق سماحة السيّد الحيدري: على أنّ طلب الإنسان للأمر اللامتناهي هي طلب لا يمكن تحقيقه في هذه النشأة الدنيويَّة المحدودة ولا يمكنه الحصول عليه مهما سعى، ولن يجد في كلِّ ما يملكه وما يحصل عليه من سلطة أو جاه أو شهوات وما شابه ذلك إلاّ المحدود والمتناهي. فالإنسان هو - على الدوام - عاشق لما لا يملك ولما ليس في يده فينتابه الألم والحسرة لأنّه فاقد لذلك المزيد.

إنّ تمتّع الإنسان بلذات الدُّنيا ومباهجها يتوقّف على المدّة التي يستطيع فيها الاستفادة من قواه، وهي محصورة على الأغلب في حقبة شبابه وريبع عمره ولا تكون إلاّ مدّة قصيرة قياساً إلى عمر الإنسان في حياته الدُّنيا التي إذا ما قيست بالحياة الآخرة كانت الحياة الدُّنيا كلمح البصر.

ويختتم سماحة السيّد الحيدري شرحه لكتاب الإمام الخميني رحمته بخلاصة لمحتوى موضوعات الكتاب التي يبحث فيها على التخلُّق بالأخلاق الحسنة والسلوك الذي يرضي الله تعالى ويغضب الشيطان حتّى ينال أرفع الدرجات في الحياة الأخرى وينال سعادة الدُّنيا ويبتعد عن شقاء الآخرة. وقد كان سماحة السيّد كمال الحيدري موفقاً كلّ التوفيق في شرح وتوضيح مباحث الكتاب الذي استغرق ٣٦٦ صفحة.

(٩)

قراءة في كتاب
بحث حول الإمامة

جواد علي كسار

تجربة مثيرة

بدأت لي تجربة العمل الإذاعي كثيرة الخيرات، عظيمة البركات، وافرة النفع. لقد أمضيت في إذاعة طهران التابعة للجمهورية الإسلامية في إيران - القسم العربي - مدة متواصلة تزيد قليلاً على ستة عشر عاماً ونصف العام، كنت وما أزال أرغب بتسجيل يومياتها وخواطرها، حيث فيها الكثير مما يستحق التسجيل.

وربما كانت السنوات التي تلت عام ١٩٩٠ هي من أخصب فترات العطاء بما تضمنته من دورات برامجية مكثفة في مختلف الشؤون الثقافية والاجتماعية والدينية. فعلى مستوى البرامج الدينية استطاعت الإذاعة أن تستقطب ثلّة من الضيوف من ذوي القابليات الممتازة، وهؤلاء وإن كانوا قلة إلا أنهم تركوا بصمات واضحة على مسار العمل الإذاعي خلال العقد التسعيني، وكان لهم دورهم الملحوظ في اتّساع القاعدة الشعبية للإذاعة.

لا ريب أنّ أحد أبرز هؤلاء هو سماحة السيّد كمال الحيدري الذي ساهم بأستاذيته اللامعة بعدد مهمّ من الدورات البرامجية، وكان لي نصيب تقديم أغلبها إن لم يكن جميعها.

فعلى مدى أشهر طويلة أمضينا معه حواراً ممتعاً عن نظرية الثابت والمتغيّر في التشريع الإسلامي، ونظرية تأثير المكان والزمان في الاجتهاد، وأخيراً استعراض أبرز مقولات المدرسة الفلسفية لمجدد الفلسفة الإسلامية في القرن الهجري العاشر صدر الدين الشيرازي الملقّب بصدر المتألّهين.

كانت تجربة محفوفة بالمحاذير أن نلج عباب الأفكار العميقة والنظريات المعقدة كالثابت والمتغيّر، ومقولة المكان والزمان، عبر الممارسة الإذاعية التي

جرت أعرافها على تقديم الأفكار الميسرة بصيغة استعراضية سريعة بعيدة عن الاستدلال وإثارة الاستفهام. بيد أن هذه التجربة تحولت إلى مغامرة بدت حينها غير محمودة العواقب - بتمام معنى الكلمة - حين استبدت بنا رغبة لتقديم المنظومة الفلسفية لصدر الدين الشيرازي بمرتكزاتها ومكوناتها وأشهر مقولاتها.

لقد أشفق علينا الزملاء جميعاً في قسم المعارف والبرامج الدينية وشعبة الرقابة الإذاعية والأصدقاء العاملون في الإذاعة؛ فأين هذا القسم من مقولات أصالة الوجود، وتشكيك الوجود، وحقيقة الوجود، وما يترتب عليها من تقسيمات للوجود إلى خارجي وذهني ومستقل ورابط ونفسي وغيري وواجب وممكن، وما بالقوة وما بالفعل، وما يتأسس عليها من نظريات وقواعد مثل الحركة الجوهرية، اتحاد العاقل والمعقول، بسيط الحقيقة كل الأشياء، إمكان الأشرف، الواحد لا يصدر منه إلا واحد، وأن النفس مادية الحدوث روحانية البقاء؟

بيد أن المفاجأة كانت مدهشة فاقت جميع التصورات، فلم ينجح البرنامج بالمقاييس المتداولة لنجاح العمل الإذاعي وحسب، بل كان للدورة البرامجية حول فلسفة صدر المتألهين أصداء واسعة ظلّت أمواجها تصل السيد كمال الحيدري وتصلني حتى لحظة كتابة هذه السطور، إذ لم تنقطع الإشادة بها كتابياً وشفوياً.

ولا شك أن أستاذية السيد الحيدري وطريقته في الإلقاء والأداء، والأسلوب الساخن غير المجامل في إدارة الحوار، كلّها عناصر دخلت في صياغة التوفيق الذي حالف البرنامج.

بصائر العقيدة

تحول هذا الرصيد إلى حافز إضافي لاستئناف التجربة مع السيد الحيدري على مدار آخر تمثّل هذه المرة ببرنامج «بصائر العقيدة». فقد

استضافته في الدورة التي ارتبطت بالتوحيد، ثم عدت إليه مجدداً في «الإمامة» بعد أن اجتاز البرنامج محطّته في استعراض أصلي «العدل» و «النبوة» مع ضيفين كريمين آخرين. وكانت لهذه العودة قصة.

فقد كان السيّد الحيدري يلمح أثناء إدارتي لحوارات «التوحيد» إلى نقاط يذكر أنّ آثارها ستبرز في دراسة «النبوة» أولاً، وفي دراسة «الإمامة» بعد ذلك. بل كان يصدر من قناعة أنّ منهج دراستنا للتوحيد سيُلقي بظلاله على كيفية فهمنا للنبوة والإمامة، وأنّه إذا لم يلتفت الدارس إلى هذا الترابط المنهجيّ بين أصول الدّين فستبرز أمامه بعض مكونات نظريّة الإمامة وكأنّها أجزاء مقطوعة لا يربطها ناظم بالتوحيد والنبوة، بعكس ما لو درسها بمنهج واحد، إذ ستغدو مكونات العقيدة الإمامية نتائج طبيعيّة لمقدّمات ذلك المنهج، فترتبط الإمامة وتتعانق مع النبوة والتوحيد في نسيج واحد يشملها جميعاً.

ازدادت هذه النقطة وضوحاً من خلال اللقاءات التي كانت تتمّ معه خارج نطاق العمل الإذاعي وراحت تتبلور أكثر بمرور الوقت. ويتأمّل ما يثيره الفرقاء علمياً - وليس سياسياً أو دعائياً - وملاحظة بعض الالتباسات التي تظهر داخل الصف الشيعي ذاته ممّا راحت وتيرته تتصاعد - مع الأسف - في السنوات الأخيرة، اتّضح لي أنّ المشكلة تعود في جزء أساسيّ منها إلى منهج الباحث في دراسة الإمامة. وهذه هي النقطة ذاتها التي ألمع إليها وأكّدها السيّد الحيدري.

ونقطة الفصل كما بلورها الحيدري، أنّ هناك منهجاً قرآنيّاً في الإمامة بإزاء المناهج الأخرى بالأخص المنهج الكلامي.

فمع أنّ المنهج الكلامي قدّم خدمات جليّة في تأريخ التشييع وأفرز رموزاً فكرية لامعة، إلاّ أنّه تورّط في مساحات واسعة من مساره بردود الفعل، فافتقد عنصر المبادأة. وبافتقاده هذا العنصر أهمل التأسيس أو كاد. ثمّ راح

وهو يؤسّس يتأثر بانفعالاته مع الساحة بما يثيره الطرف الآخر ضدّ الإمامة، وهو ما فوّت الفرصة لبحوث تأسيسية قرآنية بمقدورها وحدها أن تضع الإمامة في أفقها الإسلامي الرحيب.

من الأمثلة على ذلك: وظيفة الإمام، العصمة، النص، وعلم الإمام.

لقد تحصّنت المدرسة الأخرى وراء تفسير للإمامة حصرها في نطاق القيادة السياسية للأمة، ومن ثمّ حدّدت «الشورى» كإطار لاختيار الإمام. فردّ الشيعة بنظريّة «النص» مع أنّه لا تقابل بين النصّ والشورى، بل تكمن وظيفة النصّ في مهمّة أخرى.

ثمّ تكرّرت المفارقة ذاتها في العصمة عندما تصوّر الآخرون - بحقّ أو بغير حقّ - أن الشيعة تقول بعصمة الحاكم، بينما هي تقول بعصمة الإمام وحسب.

ووجه المفارقة أنّ الشيعة بدت وكأنّها تخلّت عن شرطيّ النصّ والعصمة في عصر الغيبة.

والحال أنّ النظريّة القرآنيّة ترسم أربعة أدوار متكاملة للإمامة؛ من بينها الدور التشريعي الذي ينهض به الإمام (بالمعنى الشامل الذي يستوعب بيان العقائد والأخلاق والحلال والحرام؛ أي بيان القرآن مطلقاً) ويحتاج إلى العصمة في أدائه. أي إنّ العصمة شرط للإمام كي ينهض بدوره التشريعي، لا أنّها شرط فيه كحاكم، وإنّما يكون الحكم للمعصوم بالأولوية التعيينيّة إذا كان موجوداً وظاهراً.

بعبارة أوضح: لا تقول الشيعة بعصمة القائد السياسي ابتداءً، ومن ثمّ فهي لم تتخلّ عن هذا الشرط في عصر الغيبة كما يشيع بعض. ودور النصّ أنّه كاشف عن المعصوم لا عن الحاكم والقائد السياسي.

وهكذا الأمر بالنسبة لعلم الإمام. فالنظريّة الشيعيّة تولي أهمية فائقة لعلم

الإمام - وكذلك عصمته - والعلم والعصمة بهذا الحجم والسعة التي تؤمن بها النظرية الشيعية يصدمان وعي المسلمين عامة - بل قد يحترق بذلك حتى بعض الشيعة - لأنّ الحاكم لا يحتاج إليهما بهذا الحجم في أداء مهمته؛ في حين إنهما مطلوبان للإمام لا لموقعه كحاكم بل لدوره الوجودي والتشريعي، كما سيوضح ذلك لاحقاً.

على هذه الأرضية طلبتُ من السيّد كمال الحيدري أن يبادر للعمل وطرح أوليات الفكرة وقواعدها المنهجية إذاعياً، وأن لا يكتفي بالدرس الحوزوي وحده. فاستجاب مشكوراً، وبدأنا بحث الإمامة من خلال برنامج «بصائر العقيدة». فكانت المفاجأة، حيث لم تستوعب الدورة الأولى إلا جزءاً من الموضوع، فواصلنا العمل لدورة ثانية إلى أن تمّ استعراض ما صرنا نصلح عليه - تبعاً للسيّد الحيدري - بنظرية الإمامة في القرآن الكريم، بدورتين إذاعيتين كاملتين.

عناصر المنهج الجديد

كأيّ طرح جديد، تحتاج نظرية الإمامة في القرآن إلى أن تستثمر كلّ فرصة متاح لها، لكي ترسخ قواعدها وتبسط رؤاها. لذلك أرى من المناسب أن أستعرض هنا أهمّ عناصرها، تاركاً التفاصيل للحوار الذي تضمه دفّتا الكتاب. ينطلق المنهج من مقدّمة أو مدخل تمهيديّ يوزّع البحث في الإمامة إلى مستويين: الأوّل: الإمامة العامة، الثاني: الإمامة الخاصة.

مقاربة منهجية

ربّما كانت أفضل وسيلة لفهم المراد من مستويي البحث هذين مقاربة الإمامة بالنبوة منهجياً. فمن المعروف أنّ المنهج الكلامي يدرس النبوة على مرحلتين:

الأولى: النبوة العامة. وهذه تدور حول أسئلة من قبيل: ما حاجة البشر

إلى النبوة وبعث الرسل؟ ولماذا لا يمكن للبشرية أن تستغني بعقلها وتكتفي به في تحقيق الغاية التي خلقت من أجلها؟ وما هي شروط النبي؟ حيث انتهى البحث إلى ضرورة أن يكون أيُّ نبيٍّ مبعوث من السماء معصوماً مؤيداً بمعجزة، مسدداً بالبينات - بحسب التعبير القرآني - إلى غير ذلك من البحوث المتداولة في علم الكلام.

الثانية: النبوة الخاصة. وتحوم بحوثها حول أسئلة خاصة مثل: مَنْ هو النبي؟ ماهي طبيعة الأوضاع الزمانية والمكانية في عصر بعثته؟ ماهي المعجزة التي زوّد بها؟ لماذا هذه المعجزة بالذات دون سواها؟ هل يعدّ من أولي العزم من الرسل؟ أرسول ونبيّ هو أم نبيّ وحسب؟ إلى غير ذلك من الأسئلة التي تنصبّ حيال نبوة نبيّ بعينه كنبوّة محمد خاتم الأنبياء ﷺ مثلاً.

وكذلك تتمّ معالجة الإمامة في المنهج المقترح من خلال خطوتين أو مرحلتين؛ الإمامة العامّة والإمامة الخاصّة.

فالمرحلة الأولى تضطلع بالبحث عن المسؤوليات التي أنيطت بالإمامة بشكل عامّ، وتدرس المكونات الأساسية لنظرية الإمامة بإطلاق أسئلة مثل: هل الإمامة منصوصة؟ هل يشترط في الإمام أن يكون معصوماً؟ وكيف ينبغي أن تكون الإمامة، أ دائمة أم منقطعة؟ إلى غير ذلك من العناصر الأساسية التي تؤلّف الأصول العامّة لبحث الإمامة.

هذه المرحلة ترتبط بالمفهوم العامّ للإمامة ولا صلة لها بتحديد هويّة الأئمة وشخصيّتهم وعددهم وما يدخل في مهام المرحلة الثانية.

أمّا المرحلة الثانية فتنهض ببحث أبعاد الإمامة الخاصّة ومسؤولياتها، وتدرس من هم الأئمة؟ ما عددهم؟ ما هي صيغة أو صيغ إثبات إمامتهم؟ ما خصائص كلّ واحد منهم وهل يتفاضلون فيما بينهم؟ لماذا اختصّ بعضهم بخصوصيات لا توجد في غيره، إلى غير ذلك من البحوث التفصيليّة.

في ضوء هذا المدخل وتأسيساً عليه، تركّزت المحاولة في هذا الحوار على دراسة الإمامة العامّة من خلال العناصر التالية:

١ - العصمة.

٢ - النصّ.

٣ - الديمومة.

٤ - العلم الخاص.

وأما بشأن المسؤوليات التي عهدت إلى الإمامة، والأدوار التي كان على الإمام أن ينهض بأدائها، فهي:

١ - الدور الوجودي التكويني.

٢ - المرجعيّة الدينيّة أو الدور التشريعي.

٣ - القيادة السياسيّة.

٤ - القدوة الصالحة.

وهذه العناصر وتلك المسؤوليات هي التي صارت مؤثلاً للنزاع بين فرق المسلمين منذ الصدر الأوّل من تاريخ الإسلام حتّى اللحظة الراهنة. فقد آمنت مدرسة الصحابة بالشورى وانتخاب أهل الحلّ والعقد، فردّت مدرسة أهل البيت بنظريّة النصّ ليقع التقابل بين النصّ والشورى.

وعلى خطّ آخر، آمنت تلك المدرسة بأنّ أئمّة أهل البيت علماء مجتهدون قد يصيبون وقد يخطئون، في مقابل نظريّة العصمة التي صرّح بها شيعة أهل البيت عليهم السلام.

كما ذهب أولئك إلى أنّ الإمامة منقطعة ليست دائمة، بإزاء ما ذهب إليه الشيعة الذين صرّحوا بدوامها وعدم انقطاعها.

وهكذا بشأن العناصر الأخرى التي بحثها علم الكلام وتحوّلت إلى نقاط استقطاب بين الفريقين.

أما على خطّ المسؤوليات فلم يكن النزاع بأقلّ ممّا مضى عليه في العناصر العامّة لنظرية الإمامة. فقد أنكرت المدرسة الأولى الدور التشريعي لأئمة أهل البيت، ثمّ رفضت التعاطي معهم من موقع المرجعية الدينية ولم تُقم لأقوالهم وأفعالهم أيّ حجّة شرعية على النحو الذي تؤمن به مدرسة أهل البيت، وكذلك لم تؤمن تلك المدرسة بأحقية الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب وأولاده في القيادة السياسيّة وإدارة شؤون الأئمة، وتقدّمهم على بقية الخلفاء. كما غدا من الطبيعي أن تنكر أيّ دور تكويني لأئمة أهل البيت في نظام الوجود، لأنها لم تقبل بهذا الدور لسيد الخلق وأفضل الرسل محمد المصطفى ﷺ فكيف بالآخرين!؟

تحرير محل النزاع

بالرغم من التقاطع الحاصل بين رؤى الفريقين والتباين بين منهجي المدرستين وكتابتهما، لم تتوفّر الكثير من الكتابات القديمة والمعاصرة على تحرير محل النزاع بين المدرستين عند تناولها لبحوث الإمامة وطبيعة العقبات التي تواجه تنقيح البحث وتهذيبه.

ولكي تتضح أصول البحث وتبلور، يعكس المنهج المقترح رؤية على هذا الصعيد تتحرّك من خلال النقاط التالية:

أولاً: انطلقت مدرسة الصحابة من نقطة مركزية في تكوين نظامها الفكري لفهم نظرية الإمامة تمثّلت في أنّ الإمام أو الخليفة هو القائد الذي يتسنّم هرم السلطة السياسيّة في النظام الإسلامي، وهو الزعيم السياسي المسؤول عن إدارة شؤون الأئمة على مختلف الصعد والمستويات.

وعلى أساس ذلك طرحوا السؤال المحوري التالي:

هل يكون الإمام بنصٍّ ونصب من الله سبحانه وبيان من رسوله ﷺ أم عهد أمر اختياره وانتخابه إلى الأئمة؟

وحيث لم يتجاوز دور الإمام في النظام الفكري لهذه المدرسة تخوم القيادة والزعامة السياسيّة، فقد كان من المنطقي - بقطع النظر عن دلالات الوحي الإلهي - أن يولّوا وجوههم صوب نظريّة الشورى وانتخاب أهل الحلّ والعقد؛ لأنّ هذه النظريّة أقرب إلى الذوق العرفي؛ هذا أولاً.

وثانياً لأنّ الحكومة شأن من شؤون الناس وعهد بينهم وبين الإمام القائد. وإذ يكون الأمر كذلك، فلا بدّ أن يكون للأمة دور في إدارة تلك الشؤون والنهوض بها، لأنّ القرآن ينصّ: ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ (الشورى: ٣٨).

ومن الواضح أنّ الإمامة بمعنى القيادة داخلية في أمر الناس، لهذا اتّجهت المجتمعات البشريّة صوب نظريّة الانتخاب لا النصّ.

ثانياً: كان ممّا ترتّب على تلك النواة المحوريّة في تأسيس نظامهم الفكري لفهم نظريّة الإمامة وحصرها في القيادة السياسيّة، أنّهم التزموا بانقطاعها وعدم دوامها، لأنّ المفروض أن هذا المنصب لا يتحقّق لأحد إلاّ بعد الانتخاب والبيعة، ومع عدم تحقّق ذلك لا يحقّ لأحد أن يتصدى لهذه المسؤوليّة ويرغم الناس على القبول!

ثالثاً: وعندما انتقلوا إلى الشروط التي لا بدّ من توافرها فيمن يتصدى للنهوض بهذا الدور، لم يجدوا مناصاً من الالتزام بأنّه لا يشترط أن يكون معصوماً، بل تكفيه من الناحية السلوكيّة العدالة بمعناها المتداول في البحث الفقهي، ومن ناحية التأهيل العلمي تكفيه قدرة علميّة ترفعه إلى مستوى أداء المسؤوليّات التي أنيطت به.

وهكذا انتهت عناصر النظام الفكري لمدرسة الصحابة في الإمام إلى المكوّنات التالية بشكل عامّ:

١ - لا تعني الإمامة غير الحكم والقيادة السياسيّة.

٢ - تتمّ هذه العمليّة بالانتخاب والشورى.

٣ - إنها منقطعة ليست دائمة.

٤ - لا يشترط فيها غير العدالة والعلم بمعناهما المؤلف.

ذلك كان التسلسل الذي وجه العملية الفكرية لبناء نظرية الإمامة في مدرسة الصحابة.

النتائج الخطيرة

عند الانتقال إلى الجانب الآخر من المشهد نلمس أن النهج الكلامي في المدرسة الشيعية لم يبادر في الأغلب إلى تحرير محلّ النزاع وتحديد الخلاف بين المدرستين، بل دخل إلى تضاعيف البحث مباشرة، فأشهر نظرية النصّ بإزاء نظرية الشورى، وذهب إلى أن الإمامة متصلة ومستمرة إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها؛ في مقابل أولئك الذين أنكروا ديمومتها، كما اشترط العصمة المطلقة على مستوى الاعتقاد والأخلاق والسلوك قبل البلوغ وبعده والعلم الكامل التامّ من غير كسب.

ولكن لما كانت انطلاقة الطرفين المتنازعين تبدو كأنها تبدأ من نقطة شروع واحدة، فقد وجد بعضٌ أنّ هناك ضرباً من التهافت وعدم الانسجام بين المسؤولية الملقاة على عاتق الإمام - وهي الزعامة والقيادة السياسيّة - وبين الشروط والمواصفات التي ذكرت له. فالشروط تبدو أضخم وأوسع بكثير من المهمة التي ينهض بها الإمام.

ربّما هذه النقطة والمفارقة التي استتبعتها هي التي تفسّر لنا التداخيات التي راحت تتهاوى إليها بعض الكتابات المعاصرة حتّى داخل الصفّ الشيعي ذاته.

فمن هؤلاء من تجاوز تخوم الشكّ إلى حدّ رفض نظرية النصّ في الإمامة وما يستتبع ذلك من لوازم. ومنهم من احتمل أن العصمة تكفي بحدّ معيّن لا تتجاوزه، لعدم الحاجة إلى ما هو أزيد من ذلك.

وفريق رفض العصمة بنحو كلي محتجاً أنها لو كانت شرطاً أساسياً في القائد، فلماذا لم يلتزم أصحاب هذه النظرية بهذا الشرط إلى آخر الشوط بل تخلّوا عنه واكتفوا بالقول بأنه يكفي في الإمام - أي القائد - أن يكون عادلاً لا أكثر في زمن الغيبة.

كما أنّ منهم من ذهب إلى أنّ النزاع في من هو الأحقّ بالإمامة بعد رسول الله ﷺ، نزاع تاريخي عقيم لا طائل من ورائه.

ومنهم من راح يتساءل عن الفائدة المترتبة على وجود إمام غائب عن الأنظار ليس بمقدوره أن يواجه مشكلات العصر ويجب عمّا يثيره من تحديات، ويتحمّل مسؤوليته فعلاً؛ فإنّ وجود مثل هذا الإمام يعدّ لغواً لا فائدة منه، وهو محال على الحكيم سبحانه.

لقد نشأت هذه التساؤلات والاستفهامات على أرضية تلك الانطلاقة التي أسست لها مدرسة الصحابة في فهم الإمامة، وتبعتها بعض الاتجاهات في الكلام الشيعي.

النسق النظري الآخر

يسعى المنهج المقترح في أن يستلهم القرآن ويستوحي كتاب الله والسنة النبوية والروايات الصحيحة الواردة عن أئمة أهل البيت في بناء نسقه النظري. وأجلى ما يبرز بهذا الشأن أنّ الإمامة التي يؤمن بها شيعة أهل البيت في الخطّ الإمامي الاثني عشري تختلف اختلافاً جوهرياً عن الإمامة التي يُحصر دورها في الخلافة والحكم. فمدرسة أهل البيت تعتقد أنّ للإمامة أدواراً أخرى أهمّ وأعمق تستلزم شروطاً أشدّ وأدقّ ممّا هي عليه شروط القيادة السياسيّة.

وحسب الشهيد مرتضى مطهري: «لو اقتصرّت الإمامة على هذه الحدود؛ أي لو لم يتجاوز منطوق المسألة دائرة القيادة السياسيّة للمسلمين بعد النبي،

لكننا نحن الشيعة - إنصافاً - قد عددناها جزءاً من الفروع ولما رفعناها إلى مستوى أصول الدين، ولقلنا إنها مسألة فرعية كالصلاة مثلاً. بيد أن الشيعة لا تكتفي بهذا الحد، بل تتجاوزه إلى تخوم مسألتين أخريين لا يقول بهما أهل السنة^(١).

ثم يشير بعد ذلك إلى المرتبتين الأخريين، حيث تتمثل الأولى بالدور التشريعي الذي يستلزم العصمة، والدور الوجودي (الولاية) الذي يستلزم العلم الخاص غير الكسبي، ويصفه مطهري بأنه «ذروة مفهوم الإمامة»^(٢).
بناءً على ما مرّ، لا تتضح الأبعاد الكاملة لفلسفة الإمامة في اشتراط العصمة والنص والديمومة والعلم الخاص، من دون أن تتحدّد بجلاء المسؤوليات التي أنيطت بدور الإمامة في النظرية القرآنية.

فمن نقاط التمايز البارزة بين المنهج المقترح والبنية المنهجية الغالبة في علم الكلام، بلورة هذه المسألة بالبحث الدقيق في المهام الأساسية التي عهد بها الإسلام إلى الإمام. فبمعرفة هذه المهام يتمّ تحديد الشروط واللوازم التي يقتضيها ذلك المنصب وتلك المسؤوليات.

ولكي نعطي تصوّراً أولياً لهذا النسق، من المفيد أن نمرّ على بعض أساسياته الفكرية من خلال ما يلي:

أولاً: بعد أن يثبت دور الإمامة في المرجعية الدينية وأنّ للإمام مهمته التشريعية التي ينهض بها في مضمّار بيان العقائد والأخلاق والأحكام، فعندئذ تجب طاعته وينبغي اتّباعه والأخذ منه.

ومن هذه الحيثية تعدّ أقوال الأئمة وأفعالهم وتقريراتهم حجّة شرعية - أي منجزة ومعدّرة وفق التعبير الأصولي - على حدّ حجّة الرسول

(١) الإمامة، الشهيد مرتضى مطهري، ترجمة جواد كسار، مؤسسة أم القرى، ١٤١٧هـ، ص ٤٤.

(٢) المصدر السابق: ص ٥٠.

الأعظم ﷺ. ولهذا ينطبق عليهم قول الله سبحانه: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ (الحشر: ٧).

ثانياً: من الواضح أنّ هذا الدور من أدوار الإمامة يستلزم عصمة عليّ حدّ عصمة النبيّ. فكما أثبت القرآن عصمة النبيّ ﷺ بمراحلها الثلاث المتمثلة بالعصمة عن الخطأ في تلقي الوحي، والعصمة عن الخطأ في التبليغ، والعصمة عن المعصية وما فيه هتك حرمة العبوديّة للمولى سبحانه وهو ما يرجع إلى أيّ قول أو فعل ينافي العبوديّة لله، فكذلك الإمام الذي يتبوأ موقع المرجعيّة الدينيّة ويضطلع بمهمّة البيان، فلا بدّ أن يكون معصوماً في هذه المراحل الثلاث من التلقّي والتبليغ والسلوك الخارجي.

وهكذا يتّضح أنّ فلسفة اشتراط العصمة في الإمام ليست لأنّ هذا الشرط ضروري لإثبات قيادته السياسيّة وخلافته للنبيّ ﷺ في إدارة شؤون الأمة، لكي يعترض معترض بأنّ العصمة لو كانت شرطاً في القائد والإمام فلماذا رفعوا اليد عنها بعد ذلك.

فهذا الاتجاه لم يشترط العصمة في الإمام من أجل أن يكون حاكماً على الأمة، بل إن اشتراط العصمة لأجل إثبات مرجعيّتهم الدينيّة التي هي على حدّ مرجعيّة النبيّ، مع فارق أنّ رسول الله ﷺ يوحى إليه وهم يأخذون منه.

ثالثاً: وإذ ثبت شرط عصمتهم، تتّضح فلسفة النصّ على الإمام وأنّ الإمامة لا تكون إلاّ بالنصّ. فالعصمة أمرٌ خفيّ على الناس، فلا يمكن نيلها من خلال الاختيار والانتخاب. وهكذا يأتي النصّ كاشفاً عن المعصوم، ومن ثمّ لا تكمن فلسفة النصّ في إثبات القيادة السياسيّة للمعصوم بل تكمن في بيان عصمته.

وإذ يتّضح وجه الحاجة إلى النصّ على الإمام ومعنى أنّ الإمامة لا تكون إلاّ منصوبة، فلا يكون ثمّ موقع للاعتراض الذي يذهب إلى أنّ الإمامة

والقيادة ليست بالنص، لأنها لو كانت كذلك فلماذا تمّ التخلّي عن هذا الشرط في عصر الغيبة. ففلسفة النصّ ووظيفته تكمن في إثبات عصمة الإمام، والكشف عنها لا لإثبات قيادته السياسيّة.

بديهي أنّ إثبات هذا المعنى لا يتنافى مع وجود نصوص قرآنيّة وروائيّة كثيرة أثبتت القيادة السياسيّة للإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام - وأولاده تبعاً له - بعد النبيّ الأعظم مباشرة، كآية: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ (المائدة: ٣) و﴿يَتَأْتِيهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ﴾ (المائدة: ٦٧) و﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ﴾ (المائدة: ٥٥)، وحديث الغدير وغيرها.

وأما بشأن الديمومة ووجود متأهل من أهل البيت عليهم السلام في كلّ عصر بحيث لا تخلو الأرض من حُجّة، فإنّ ذلك يرتبط بشكل مباشر بالدور التكويني الذي عُهد به إلى الإمام والمهمّة الوجوديّة ينهض بها، على ما نطقت به الآيات والروايات كما يتّضح تفصيلاً في ثنايا الحوار.

وبهذا يرتدّ الإطار الهيكلي العامّ للمنهج المقترح إلى إرجاع مهامّ الإمامة وأدوارها إلى ما يلي:

١ - الدور الوجودي.

٢ - الدور التشريعي.

٣ - القيادة السياسيّة.

٤ - القدوة الصالحة.

كما ترجع مكوّنات الإمامة وأمّهات مسائلها، إلى أنّها:

١ - معصومة.

٢ - منصوبة.

٣ - دائميّة.

٤ - لها علم خاص من غير كسب.

(١٠)

قراءة في كتاب

«معرفة الله»

د. طلال الحسن

جدلية المعرفة والحب

كان بحث الحب يُمثّل هدفاً استراتيجياً في أصل خطة عمل الكتاب، فهو البوابة الأساسية التي انطلقنا منها لأبحاث معرفة الله سبحانه.

وقد تبين لنا من مجمل أبحاث الحب أن الحب الحقيقي لا يمكن بأيّ حال من الأحوال أن يكون وليداً للجهل، وهذه نتيجة معرفية في غاية الأهمية، فحبّ الشيء له انطلاقة أساسية تتمثّل بمعرفته، وبمقدار المعرفة يكون الحبّ، فالميل القلبي تجاه شيء بأيّ درجة ومرتبة هو وليد درجة ومرتبة معرفية تتناسب معها طردياً.

فالحبّ كحقيقة وجودية هو الوريث الفعلي الأوّل للمعرفة، شريطة أن تكون المعرفة حقيقية لا صوريّة وكون متعلّق المعرفة فيه ما يستدعي ذلك الحبّ لما هو واضح من كون معرفة الشيء بمساوئه ومثالبه يورث البغض له.

الفرق بين التحقيق والتحقق

تنقسم المعرفة الحصولية إلى ظاهرية ساذجة وتحقيقية برهانية، وأنّ المعرفة الحضورية تنقسم إلى تحقّقية إحاطية وتحقّقية غير إحاطية.

السؤال الذي يطرح نفسه وينبغي الإجابة عنه: ما هو الفرق بين المعرفة التحقيقية والمعرفة التحقّقية؟

بعبارة أخرى: ما هو الفرق بين التحقيق والتحقّق؟

إنّ المراد من المعرفة التحقيقية هو اعتماد الأدلّة العقلية القطعية في إثبات وجود الله تعالى ومعرفته وتوحيده، فلا تؤخذ هذه المعارف أخذ المسلمات وإنما لابدّ من إقامة البرهان الذي تُحقّق من مقدّماته وموادّه وأقيسته وقضاياه بما يُفضي إلى القطع لتكون النتائج المتوخّاة قطعية بّتية أيضاً.

فما ذكره المتكلمون والحكماء الإلهيون في مصنفاتهم من دلائل على إثبات الواجب أو الصانع من قبيل برهان النظم وبرهان الإمكان والوجوب وبرهان الحدوث وبرهان الحركة والتغير وبرهان النفس الإنسانية وبرهان العلة والمعلول وبرهان الصديقين وغيرها من البراهين، فإنها تعتمد العقل في تأسيس وتقرير براهينها، وبذلك تعطي الباحث اتزاناً معرفياً صورياً، والمراد من الصورية هنا هو كونها لا تعدو دائرة الذهن.

وأما المعرفة التحقيقية بغض النظر عن كونها إحاطية أو غير إحاطية فإنها تسلك بالإنسان طريقاً آخر لمعرفة الله تعالى وتوحيده وهو طريق الكشف والشهود والمعانية، ونتيجة الشهود ليست صوراً ذهنية وإنما حقائق قلبية وجودية تكوينية.

بعبارة أخرى: إن حصيلة التحقيق البرهاني هي أن يكون الباحث مظهرًا لنتيجة ذلك السير العقلي، ولذا فإنه لا يخرج عن دائرة المفهوم والصورة الذهنية، وأما حصيلة التحقق الشهودي فهي أن يكون السالك مظهرًا لنتيجة ذلك السير المعنوي القلبي، أي يكون السالك مظهرًا لما تحقق به، فمن تحقق بالعدل يكون مظهرًا فعليًا للعدل، فلا يكون مجرد عادل فحسب وإنما يكون عدلاً فاجتمعت فيه كمالات العدل، وهكذا من تحقق بالوفاء وصار وفيًا بل وفاء، وهكذا الحال في سائر مراتب الشهود والتحقق، وكل بحسبه ومرتبته، وهذا ما أردنا قوله من كون نتائج الشهود والتحقق هي حقائق قلبية تكوينية.

ويمكن تقريب هذا المعنى الدقيق بمثال حسّي في تناول الجميع وهو الجوع، فمن عرف ما هو الجوع وكيف يصيب الإنسان وكيف يتخلص منه دون أن يعيش بنفسه حالة الجوع فإن معرفته هذه معرفة حقيقية، وأما من عاش الجوع بنفسه فإن معرفته بالجوع تكون حقيقية حيث تعرض نفسه للجوع وصار جائعاً، وشتان بين من عرف الجوع ومن عاشه، ولذا قيل: من وُصف له

الشهد ليس كمن ذاقه.

عود على بدء

بناء على ما تقدّم في الفرق بين المعرفة التحقيقية والمعرفة التحقّيقية، فإن المعرفة إن كانت تحقّيقية فإنها سوف تفترق عن ملاكات الحبّ والبغض، أعني المحاسن والمساوي، فتكون المعرفة كاشفاً إنياً عن علّة الحبّ الفعلية وهي خصوص الملاكات الداعية لذلك، وأمّا إذا كانت المعرفة تحقّيقية فلا بينونة ولا اثنيّة بين داعي الحبّ ومعرفته، نظراً لكون المعرفة - بمعنى التحقّق لا التحقيق - تعني تحقّق العارف بصفات وملاكات المعروف، وكلُّ بحسبه.

من هنا يفهم أنّ حبّ العبد لربه هو تعبير آخر عن طرد الأغيار عن حريم القلب، وهذا الطرد المقدّس الذي هو شاغل العرفاء ابتداءً هو الوجه الآخر لمعرفة الله تعالى.

إذن فالمعرفة الحقّة تورث الحبّ، وحيث إنّ هذه المعرفة مأخوذة على نحو الكلّي المشكّك فالحبّ يكون كذلك، ومن ثمّ سوف تسري درجات التشكيك إلى متعلّق الحبّ والمعرفة لا بمعنى تعدّده خارجاً وإنما بحسب معرفته ومحبوبيّته، فهو متنوّع متعدّد بالعرض لا بالذات.

بعبارة أخرى: إنّهُ يتنوّع بتنوّع الحال والكيف الذي عليه العارف والمحبّ لا بحسبه هو، وهذا واضح.

جدير بالذكر أنّ تصوير حقيقة الحبّ سوف يبقى أمراً متعسّراً ولا يمكن عرضه بأيّ وجه تحقيقي، لأنّه أمر وجدانيّ تحقّقيّ يحتاج إلى تطبّع به لا إلى انطباع عنه، فالحبّ واضح جليّ في لفظه ومعناه، خاف مستتر في كنهه ومغزاه كالوجود واضح مفهوماً مبهم مضموناً. ثمّ إنّ الحبّ أيّاً كان متعلّقه يعود إلى ذلك الأصل الأصيل وهو حبّ الله تعالى.

إنّ الحبّ التحقّقي الظاهر في معناه، الخافي في مغزاه، متعلّقه الأوّل هو

الكمال المطلق، والكمال المطلق منحصر بالله تعالى مصداقاً، فمتعلق الحبّ أولاً وبالذات هو الله تعالى، ولذا قلنا إنّ الحبّ أيّاً كان متعلقه يعود إلى حبّ الله تعالى.

ثمّ إنّ هذا الكمال المطلق المحبوب أولاً وبالذات مطلوب للنفس فطرياً لا كسبياً، فلا يحتاج الإنسان فيه إلى إيجاد الداعوية فيه للتحرك نحوه، فهو متحرك دائماً نحوه وإن أخطأ المصداق.

وهذا الحبّ الفطري الذاتي بنكته فطريته لن يكون قابلاً للتبدّل والتحوّل والتغيير والتغيير لأنّ فطرية الشيء تعني أصل خلقته، فالإنسان مخلوق بهذه الكيفية المحركة له ذاتياً نحو مطلوبه ومحبوه، وهذا هو معنى الفطرة. كما أنّ المعرفة الحقّة تورث الحبّ، فإنّ الحبّ يورث الإخلاص، وبقياس من الشكل الأوّل ينتج: أنّ المعرفة تورث الإخلاص.

فالمعرفة كما هي أسّ الحبّ فهي أسّ الإخلاص للمحسوب أيضاً، وكلّ قصور أو تقصير في ساحة الإخلاص مردّه حصراً إلى قصور وتقصير في ساحة المعرفة.

وبهذه العلاقة الذاتية بين المعرفة والحبّ والإخلاص يتضح لنا منشأ صدور الرياء في الأعمال.

حقيقة الإخلاص

إنّ خلاصة كلّ عمل وذروته وثمرته تكمن في إخلاص النية لله تعالى، بل في إخلاص النية تكمن قيمة الإنسان وحقيقته، ودون ذلك الإخلاص والقصد سيجد الإنسان عمله هباءً متثوراً. فكلّ عمل فيه شركة فهو للشريك الضعيف^(١)

(١) إشارة إلى الحديث القدسيّ المرويّ عن الإمام الصادق عليه السلام، يقول: «قال الله عزّ وجلّ أنا خير شريك، من أشرك معي غيري في عمل عمله لم أقبله إلاّ ما كان لي خالصاً». انظر: أصول الكافي، مصدر سابق: ج ٢ ص ٢٩٥ ح ٩.

﴿وَقَدِمْنَا إِلَىٰ مَا عَمِلُوا مِنَّ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَّنثُورًا﴾ (الفرقان: ٢٣)، ذلك العمل الأجوف تماماً الخالي من قيمته الفعلية، قد أحيل إلى هباء منثور لأنه في حقيقته مجرد قشور فارغة، فلم يكن شيئاً يُذكر سوى عند صاحبه الظامئ له والساعي خلفه يحسبه ماءً وهو ﴿كَرَابٍ يَّقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَوَجَدَ اللَّهَ عِنْدَهُ فَوَفَّاهُ حِسَابَهُ وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ (النور: ٣٩)، وأصحابه وُصفوا بقوله تعالى: ﴿وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُم عَلَىٰ شَيْءٍ آَلًا إِنِّمَّ هُمُ الْكَاذِبُونَ﴾ (المجادلة: ١٩).

من هنا سوف يتضح لنا الوجه الناصع لقوله تعالى: ﴿يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ﴾ (الطارق: ٩) حيث يكشف اللثام عن النوايا ويُبَيِّن كلَّ إنسان على حقيقته، فلم تُعبِّر الآية الكريمة بالأعمال وإنما عبَّرت بالسرائر التي هي الداعي الحقيقي الكامن وراء الأعمال وما انطوت عليه الضمائر؛ فـ «من حُسنت نيَّته كُثرت مثوبته»^(١)، وعندئذ تتمايز السرائر بحسن النوايا وقبحها. يُروى عن أمير المؤمنين عليه السلام، قوله: «حُسن النيَّة جمال السرائر»^(٢). وهذا الجمال والحُسن كفيلاَن بحفظ العمل ومضاعفة الأجر عليه: ﴿إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا﴾ (الكهف: ٣٠). و﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ﴾ (التوبة: ١٢٠).

بناءً على ما تقدّم من كون الحبّ مورثاً للإخلاص وأنّ الإخلاص موضوعه ومتعلّقه هو النيَّة، يتّضح لنا أنّ الحبّ الإلهي يدفع بصاحبه نحو النيَّة الخالصة وخلوص النيَّة. فالإخلاص في أحد وجوهه يعني دفع الأغيار عمّن تُحبّ وتقصد لأنّ الإخلاص يعني الطرد التام للشوب الذي هو مقابل له، كما جاء ذلك في كتب اللغة^(٣).

(١) غرر الحكم، مصدر سابق: ٩٠٩٤.

(٢) المصدر السابق: ٤٨٠٦.

(٣) انظر: لسان العرب، مصدر سابق: ج ٧ ص ٢٦؛ مفردات ألفاظ القرآن، مصدر سابق: ص ٢٩٢.

ثم إن مرجعية هذه الوراثة الذاتية بين الحب والإخلاص تكمن في كون الحب الحقيقي التحققي يعني بالضرورة طرد الأغيار عن حريم القلب فلا يبقى للقلب سوى التوجه بكلّيته نحو قبلته وكعبته ومحبوبه، فلا معنى لانحراف بوصلة القلب نحو مقصد آخر مع طرد الأغيار عنه.

من هنا تفهم أن حبّ الأغيار بنكته التعدّد لا تساوي طرد الأغيار عن القلب فيكون الحبّ صورياً أجوفاً قابلاً للتبدّل والتغيّر والاضمحلال.

ولا ريب بأنّ حبّ الله تعالى الذي يُغني المحبّ عن الأغيار ولا يُغني حبّ الأغيار عنه سيكون هو بنفسه جنّة النعيم التي يتحقّق بها العبد في الدنيا قبل الآخرة، إليها يُحسر وبها يُنعم، فيعصمه هذا الحبّ المتفرّد عن التلوّث بالمعاصي، وبذلك تكون نافذة الملكوت مشرعة أمام نواظر قلبه.

وهذا الإخلاص الذي هو ثمرة المعرفة والحبّ إن بلغ مرتبة أعلائية بحيث لم يبق شاغل في القلب ولا خاطر سواه - جلّت قدرته - يكون العبد المحبّ موضوعاً فعلياً للاصطفاء والاجتباء فيدخل العبد في حصن حصين وهو مقام المخلصية بعدما كان متحقّقاً بمقام المخلصية، وذلك السقي الإلهي له لشراب طهور لا ظمأ بعده أبداً، أي لا جهل ولا معصية بعده أبداً، ﴿وَسَقَهُمُ رَبُّهُمْ سُورَابًا طَهُورًا﴾ (الإنسان: ٢١)، وهنالك يأس الشيطان من إغوائه والنيل منه.

وينبغي أن يُعلم بأن هذه المرتبة الأعلائية من الإخلاص الحقيقي تكمن في تخليص النفس من رؤيتها للإخلاص نفسه، فتارةً يكون الإخلاص في العمل وهي مرتبة أدنى، وتارةً يكون الإخلاص من العمل وهي مرتبة عالية، وتارةً يكون الإخلاص في الخلاص من رؤية الإخلاص نفسه وهي المرتبة الأعلائية التي فيها يكون المخلص منخلصاً.

معرفة تورث حبه لنا

إنّ معرفة الله تعالى لا تُورث الحبّ له فحسب، وإنّما تورث حبّ الله تعالى للعبد أيضاً، وهذا ما يُمكن استفادته من كلمة الإمام الحسن المجتبي عليه السلام، حيث يقول: «من عرف ربّه أحبّه»، فإنّ حبّ العبد لربّه وليد المعرفة به بلا ريب، وهذا واضح، ولكنّ غير الواضح هو ترتّب حبّ الله تعالى للعبد على معرفة العبد به، وهذا ما أراد الإشارة إليه بقوله عليه السلام.

أبواب الإخلاص والخلوص مشرعة

إنّ الإخلاص والخلوص والاستخلاص بجميع مراتبه مشرعة أبوابه أمام القاصدين له، الساعين لطرد الشوب، المراقبين لأنفسهم بكرةً وأصيلاً. والخروج من الشوب إلى دائرة الإخلاص لا يحدّ بزمان ومكان، فربّما بعمل واحد يخلع فاعله جميع أثواب الغيرية وربّما بعشرات الأعمال لا يتقدّم فاعلها قيد أنملة، ولذا فالقليل من العمل بخلوص خيرٌ من كثير مشوب.

وهذا الإخلاص والخلوص والاستخلاص لا يُنافيه التعلّق بالكمال الأقرب للمطلق ما دام المنظور فيه هو المطلق، وبعبارة أخرى: إن الكمال الأقرب للمطلق هو الحب المتفرّع عن الأصل المتمثّل بحب الله تعالى، كما هو حال السجود للكعبة المشرفة حيث المراد في ذلك هو الله سبحانه، فهو المسجود له، وإلا للزم الشرك بعينه، والكلام الكلام بالنسبة للسجود لآدم.

ومن هنا يتأكّد لنا أنّ الحبّ المتفرّع عن الأصل - وهو حبّ الله تعالى أو حبّ الكمال المطلق - ستكون أرفع مراتبه قاطبةً متعلّقه بمن هو الأقرب إلى الكمال المطلق الحائز على أكبر قدر ممكن من كمالات المطلق، الفاقد لكلّ مفقود سوى الفقر للغني المطلق، وهذا هو مقام أهل البيت محمّد وآله صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين، ومنه يتّضح - بتبع أقربيَّتهم إلى الكمال المطلق - فطرية حبنا لهم عليه السلام، فأيّ فطرة قد لوّثها البعض ممّن لم يُسعد قلبه بحبهم؟!!

ولا منافاة بين فطرية الشيء وبين اختيار الفاعل لغيره، فهذا أمر لا يُعدم مصداقه حتى في معرفة الله تعالى وتوحيده.

حبُّهم ﷺ حسنة لا تضر معها سيئة

واعلم بأنَّ حبَّ أئمة أهل البيت ﷺ عموماً وحبَّ أمير المؤمنين عليٍّ ﷺ خصوصاً حسنة لا تضرُّ معها سيئة، وبغضهم سيئة لا تنفع معها حسنة؛ بنصِّ الرسول الأكرم ﷺ^(١).

وهذا الحبُّ القدسي نافع لمن اهتدوا للتشيع الخالص نظراً وعملاً فلا يدخلون النار أبداً، وأمَّا الذين اهتدوا للتشيع الخالص نظراً لا عملاً فمرتبة منهم ناجون بحبِّ عليٍّ ﷺ، على الأرجح ومرتبة معاقبون على الأرجح، وأمَّا الذين كان تشيعهم مشوباً نظراً وعملاً، فالعائد لإحدى المرتبتين^(٢) من الخالص نظراً لا عملاً معلوم مقامه، ودون ذلك لا ريب في كونهم معذبين ولو إلى أجل معلوم، ولا ريب في خلود المعاندين المبغضين لأمر المؤمنين ﷺ في جهنم وبئس المصير مهما بلغت حسناتهم وهي ليست بحسنات؛ فإنَّ ما زعموها حسنات لهم لا تمحق تلك السيئة أبداً.

فطوبى لمن كتبت في صحيفة أعماله حبَّ عليٍّ ﷺ، والويل والثبور لمن خلت منه صحيفة أعماله، وأشدُّ من ذلك لمن كتبت في صحيفة تمحللاته بغض عليٍّ ﷺ، فذلكم هو الخسران المبين.

ثمَّ إنَّ حبَّ عليٍّ ﷺ لا يستقيم مع دوام المعاصي والإصرار عليها فقد ينظفئ مصباح ذلك الحبِّ أو يزول المصباح نفسه إذا تشوَّهت الفطرة فصارت ترى المعروف منكراً والمنكر معروفاً.

(١) انظر بحث «حبَّ عليٍّ حسنة» من الفصل الأوَّل في الكتاب.

(٢) يُفضَّل مراجعة الأصل، الجزء الأوَّل صفحة (١٠٨) بحث: «حبَّ عليٍّ حسنة»، للوقوف على تقسيمات الشيعة، وما يترتب عليها من نيل الجنة والحفظ من النار.

المخلصية والمخلصية ومقاما قرب النوافل والفرائض

إنّ مقام المخلصية - الأنف الذكر - ينسجم تماماً مع مقام قرب النوافل الذي يكون الله تعالى فيه سمع العبد وبصره ولسانه ويده، وأمّا مقام المخلصية الأرفع فإنّه ينسجم مع مقام قرب الفرائض الذي فيه يكون العبد سمع الله المطلق وبصره ولسانه ويده، بمعنى القدرة، كما هو واضح.

فطوبى لمن ارتقى إلى مقام جمع الجمع فجمع بين المقامين السابقين ثمّ ارتقى بعدها إلى أحدية الجمع حيث الحاكمة المطلقة بمقامي القرب السامق، وهو المقام الأقدس الذي اختصّ به الرسول الأكرم ﷺ أصالةً والعترة الطاهرة من بعده وراثَةً، وذلك هو المقام المحمود الذي كان به ختم المقام^(١).

(١) نحتاج في بيان المراد من هذين الاصطلاحين، أعني مقام جمع الجمع ومقام أحدية الجمع، إلى مقدّمة هامة مفادها: أنّ هنالك مقامات تقع في مراحل ومراتب السير والسلوك «العرفان العملي» يصل إليها الإنسان السالك، منها مقام قرب النوافل، ومقام قرب الفرائض، ومقام الجمع بينهما دون القدرة على التحكم فيهما، ومقام الجمع بينهما مع القدرة على التحكم فيهما كيف ومتى شاء الوصل إلى ذلك المقام.

توضيح ذلك: أنّ الإنسان قد يدّعي - سواء أكان صادقاً أم كاذباً - أنّه مُحبّ لله تعالى، وهي دعوى تجري على ألسنة الكثيرين، وهي دعوى لا تهّمنا بشيء، وإنّما المهمّ هو أن يكون العبد محبوباً لله تعالى ومقرباً إليه، وهو مقام المحبوبة، حيث لا يكون العبد محبباً لله فقط وإنّما هو محبوب من قبل محبوبه، وما دام العبد محبوباً لله تعالى فهو في حصن حصين آمن من الخوف والحزن والفرغ، وفي الحديث القدسي: لا إله إلاّ الله حصني، فمن دخل حصني أمن من عذابي» (توحيد الصدوق: ص ٢٥، باب ثواب الموحّدين، الحديث: ٢٣)، ومقام المحبوبة هذا إنّما يصل إليه المحبوب من خلال قرب النوافل أو قرب الفرائض، بحسب ما عليه العبد من حال ومستوى سلوكي.

وقرب النوافل فيه يكون الله تعالى عين العبد وسمعه ولسانه، وهو الوارد في روايات وأحاديث قدسية، أشهرها الحديث المروي عن الرسول الأكرم ﷺ، ومن طرق الفريقين: وإنّه - أي العبد - ليتقرب إليّ بالنافلة حتى أحبّه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ولسانه الذي ينطق به، ويده التي يبطش بها، إن دعاني أجبتّه، وإن سألني =

= أعطيته. (أصول الكافي، مصدر سابق: ج ٢ ص ٣٥٢ ح ٧). وعندئذ سوف تكون أعضاء وجوارح هذا المتنفل إلهية، وفي هذا المقام يكون العبد المتنفل قد أوجب النوافل على نفسه، وهو مقام سام إلا أن العبد يبقى على إنيتته - مأخوذة من «أنا» - فلا يبلغ مرتبة الفناء التام في الله تعالى، وأما مقام قرب الفرائض - وهو أرفع من السابق - فإن العبد نفسه سوف يكون عين الله تعالى وسمعه ولسانه ويده، وهو الوارد في الحديث المروي عن الرسول الأكرم ﷺ: ما يزال عبدي يتقرب إلي بالفرائض حتى أحبه، فإذا أحببته صار سمعي و... (رياض الصالحين، للنووي ص ٦٣، دار ابن زيدون، ١٩٩٧م، بيروت).

وعظمة المقام الثاني هو أن الله تعالى يُبصر ويسمع وينطق ويبطش من خلال هذا العبد الفاني فيه، فيرضى الله لرضاه ويسخط لسخطه ويغضب لغضبه، وهذا هو خلاصة مرتبة الفناء الأسمى في الله تعالى. ومن هنا يمكنك أن تفهم بوضوح قول الرسول الأكرم ﷺ في حق الصديقة الكبرى ومن دارت على معرفتها القرون الأولى - الحديث - وهو: إن الله عز وجل ليغضب لغضب فاطمة، ويرضى لرضاها. (فرائد السمطين، لأبي عبد الله الحموي الجويني، تحقيق الشيخ محمد باقر المحمودي: ج ٢ ص ٤٦، مؤسسة المحمودي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٣٩٨هـ). وأروع من سجل لنا هذا المقام الأرفع هو أمير المؤمنين عليه السلام حيث يقول: أنا علم الله، وأنا قلب الله، ولسانه الناطق، وعين الله، وجنب الله... (توحيد الصدوق، مصدر سابق: ص ١٦٤). ومن هنا لك أن تفهم بوضوح قوله تعالى: ﴿أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ بِحَسْرَتٍ عَلَيَّ مَا فَرَطْتُ فِي جَنبِ اللَّهِ﴾ (الزمر: ٥٦).

واعلم أن العبد على رقيبه في مقام قرب النوافل إلا أنه سوف يبقى على محدوديته، لأن الله تعالى هو عين العبد، وعين العبد محدودة متناهية، بخلاف ما هو عليه في قرب الفرائض فإن العبد يصير عين الله تعالى، وعين الله غير متناهية، فتدبر في ذلك وافهم. فإذا عرفت كل ذلك فاعلم أن هنالك مقاماً آخر يصل إليه العبد وهو الجمع بين مقام النوافل ومقام الفرائض، فإن جمع بينهما دون أن يكون قادراً على التحكم فيهما كيفما يشاء فهذا هو المقام الثالث والمسمى بمقام جمع الجمع، فهو مقام الجمع بين المقام الأول والثاني، ولكن دون أن تكون له القدرة على التحكم فيهما، وإن أمكنه التحكم فيهما كيفما شاء ومتى شاء ذلك فهذا هو المقام الرابع والأخير وهو المسمى بأحدية الجمع، والمسمى أيضاً بمقام «أو أدنى». واعلم أن المقام الرابع - أحدية الجمع - هو خاصية الرسول الأكرم ﷺ بالأصالة، ومقام أهل البيت عليهم السلام بالوراثة، فليس لأحد دونهم عليهم السلام الوصول إلى ذلك، دون المقامات الثلاثة الأولى فمن الممكن الوصول إليها، وهي مفتوحة لكل إنسان وإلى يوم القيامة.

المعرفة... حقيقتها ومعطياتها

المعرفة هي تذكّر علم سابق بعد غيبته عن الذهن، فالغفلة تعترض الإنسان فيغيب العلم ثم يعود بتذكّر أو بتذكير فيكون معرفة، فمن لا يعتره السهو والنسيان والغفلة يبقى عالماً بما علم، ولذا لا يُسمّى الله تعالى عارفاً وإنّما هو عالم. وهذا العلم يكون أعمّ مطلقاً من المعرفة إمّا بنكتة الإجمال والتفصيل أو بنكتة الجزئيات والكليات.

وذلك العلم المغيب هو العلم الأوّل البسيط غير القابل للزوال أبداً وإنّ أمكن غيابه غفلة، والفرق عظيم وواضح بين الزوال والغياب، وحقيقة العلم الأوّل هو التوحيد المشتمل على معرفة الله تعالى، فإذا ما قيل: إنّ معرفة الله تعالى واجب عينيّ على الجميع، فإنّ المراد هو عود ذلك العلم الأوّل فهو معرفة الله وتوحيده.

وعليه فمن ادّعى عدم المعرفة لغياب علمه الأوّل لا يسمّى جاهلاً وإنّما هو منكر، لأنّ الإنكار يقابل المعرفة لا الجهل.

فالمعرفة الأولى أو العلم الأوّل ليست نتاجاً إنسانياً وإنّما هي عطاء إلهي وفيض ربّانيّ فطر عليه الإنسان وأشهد عليه في المعاينة الأولى والموقف الأوّل الذي نسي الإنسان ملامحه نتيجة الانغماس في عالم المادة، وسوف يذكر موقفه ذلك اضطراراً إن لم يهتد له في دنياه اختياراً.

وقد بيّن لنا هذا المعنى في رواية عن محمّد بن أبي عمير عن ابن مسكان عن الإمام جعفر بن محمّد الصادق عليه السلام في تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ..﴾ قلت - أي ابن مسكان -: معاينة كان هذا؟

قال عليه السلام: «نعم، فثبتت المعرفة ونسوا الموقف وسيذكرونه، ولولا ذلك^(١) لم يدر

(١) أي: ولولا ذلك الإشهاد.

أحد من خالقه ورازقه...»^(١).

وحيث إن هذه المعرفة الأولى كانت حاصلة فإنّ عدم الوقوف أو الالتفات إليها في هذا الوجود الأدنى يُسمّى إنكاراً وليس جهلاً، فإنّ الجهل يقابل العلم، وأمّا الإنكار فهو المقابل للمعرفة، وقد تقدّم ذلك.

فما كان معلوماً سابقاً ثمّ حصلت الغفلة عنه ثمّ حصل التذكّر أو التذكير به فإنه يُسمّى معرفة، أي رفع الغفلة عمّا كان معلوماً سلفاً.

وقد ورد تأكيد هذا التضادّ بين المعرفة والإنكار قرآناً وسنةً؛ أمّا في القرآن ففي قوله تعالى: ﴿فَعَرَفَهُمْ وَهُمْ لَهُ مُنْكَرُونَ﴾ (يوسف: ٥٨) و ﴿يَعْرِفُونَ نِعْمَتَ اللَّهِ ثُمَّ يُنْكِرُونَهَا﴾ (النحل: ٨٣).

وأما في السنة فقد ورد في رواية طويلة يتحدّث فيها الإمام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام عن جنود العقل والجهل، نأخذ موضع الحاجة منه، حيث يقول عليه السلام: «... المعرفة وضدّها الإنكار...»^(٢).

فلم يقل: وضدّها الجهل، وإنما قال عليه السلام: «وَضدّها الإنكار». وهذا يدلّ بنفسه على وجود علم مسبق وهو العلم البسيط - وقد تقدّمت الإشارة إليه - ولكن غفل عنه الإنسان ونسيه، كما عرفت ذلك.

وهذا النسيان والغفلة والإنكار وإن كانت دائرته أعمّ من نسيان ذلك الموقف الإشهادي الحاصل في عوالم سابقة، ومن عدم الإقرار بربوبية الله والعبودية له في هذا العالم الأدنى، إلا أنّ الأقرب إلى المضامين القرآنية والروائية هو المصداق الأوّل الذي تعمّ دائرته الأعمّ الأغلب من بني الإنسان، بخلاف الثاني فدائرته أضيق؛ نظراً لوجود الموحدّين بين العامّ فضلاً عن

(١) تفسير القمّي لأبي الحسن علي بن إبراهيم القمّي، مؤسّسة دار الكتاب، الطبعة الثالثة،

١٤٠٤هـ، قم: ج ٢ ص ٢٤٨.

(٢) الأصول من الكافي، مصدر سابق: ج ١، ص ٢٢، ح ١٤.

الخاص.

بعبارة أخرى: إن منكري الإقرار الأوّل بالربوبية وعبوديتهم له متحقّق حتى بين طبقة الموحّدين من العامّة - دون الخاصّة - فضلاً عمّن سواهم من غير الموحّدين^(١).

ولا ينبغي الغفلة عن كون نسيان الموقف غير مأخوذ على نحو القضية الموجبة الكلّية حتى في صورة إخراج المعصومين عليهم السلام، فإن كثيراً من عباد الله الصالحين والعارفين المحقّقين والمتحقّقين قد وقفوا على هذه المعرفة وتذكّروا ذلك الإشهاد وهم في عالم الدنيا، وأمّا ما جاء في قوله تعالى: ﴿أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَمَةِ...﴾ (الأعراف: ١٧٢) فمحمول على التغليب، أي: إن الغالب على الخلق هو حصول الغفلة والنسيان وبقاؤهما، وإلا فلا شبهة ولا ريب في وصول طبقة خاصّة من عباد الله الصالحين والعارفاء الواصلين إلى ما هو أكثر من ذلك فضلاً عنه.

فالعارف إنّما سُمّي عارفاً لأنّه عرف ربّه بعد نسيان وغفلة عنه، لا بعد جهل به، فإنّ الله تعالى قد خلق الإنسان على الفطرة، والفطرة هي التوحيد، والتوحيد هو معرفة الله تعالى ونفي الأغيار عنه لا مجرد التحقّق من وجوده.

من هنا نفهم السبب في نفي العارف الحقيقي وصوله الشخصي إلى أيّ نوع من أنواع المعرفة الإلهية؛ وهو أنّه لا يرى لنفسه شيئاً من ذلك وإنّما هو عود على بدء، والبدء لم يكن تأصيلاً عنه، فكان العود منه تفرّيعاً، والمعرفة رجوعاً، والوصول يقظةً وتذكّراً.

وبهذا يتأكّد لنا أنّ تلك المعرفة الأولى الحقّة - المعبر عنها بالعلم البسيط - ليست من نتاج الإنسان وإبداعه وإنّما هي فيض وعطاء إلهي خالص، وقد مرّ عليك قول الإمام الصادق في ذيل الآية الكريمة: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ...﴾ حيث

(١) أي: غير العرفاء.

يقول عليه السلام: «ولولا ذلك لم يدر أحد من خالقه ورازقه...»، فهي معرفة مخلوقة مودعة في قلب الإنسان. فإذا ما قيل أن المنكر لوجود الله تعالى - والعياذ بالله - مخالف لوجدانه، ففي ذلك إشارة إلى ما هو مودع ومطبوع في قلب الإنسان ومفطور عليه، وأنه بإنكاره لا يخرج عن كونه غافلاً وغير ملتفت لا أنه جاهل بذلك.

وقد سئل الإمام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام عن المعرفة ما هي؟ فقال: «اعلم رحمك الله أن المعرفة من صنع الله عز وجل في القلب مخلوقة...»^(١).

العلم والتقوى واليقين

إن العلم بمعناه الأعم إما كسبي مرتبط بالمفاهيم، أو علم سببه التقوى أو تحقيقي يسمّى أيضاً باليقين، والأول أثره وتأثيره يكون أقلّياً بخلاف الثاني فهو غالبى وبخلاف الثالث فهو دائمى غير قابل للانفكاك أبداً.

واليقين بمعناه العام إما أن يكون بحثياً أو نصياً، والأول هو المعرفة الحسولية البرهانية، والثاني هو المعرفة الحضورية الشهودية التحقيقية.

فالأول تحقيقي والثاني تحقيقي، ثم الأول يطلق عليه قرانياً: علم اليقين والثاني يطلق عليه في مرتبته الأدنى: عين اليقين، ويطلق عليه في مرتبته الأعلى: حق اليقين.

ثم إن اليقين البحثي قد يُورث التصديق والإيمان ولكنه لا يورث الاطمئنان بخلاف اليقين النصي بقسميه.

عينية وجوب معرفة الله

إن معرفة الله تعالى واجبة عيناً، وحيث إن المعرفة واليقين على أقسام ومراتب، فما الذي يجب علينا تحديداً، أي ما هو متعلق وجوب المعرفة فعلياً.

(١) توحيد الصدوق، نشر جماعة المدرّسين، قم: ٢٢١ ح ٧، باب: القرآن ما هو؟

بعبارة أخرى: أيكفي الحصول على علم اليقين أم أنّ دائرة الوجود تمتدّ إلى عين اليقين فتكون المعاينة واجبة، أم أنّها تمتدّ أكثر لتصل إلى دائرة حقّ اليقين فتجب الملامسة المعنوية والمعايشة الروحية والفناء في الحقّ المطلق؟ وهنا ينبغي توضيح هذه الاصطلاحات الثلاثة، فبحسب الاصطلاح القرآني والعرفاني أنّ العلم الحصولي هو علم اليقين، والعلم الحضورى هو عين اليقين، قال تعالى: ﴿لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ * لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ * ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ﴾ (التكاثر: ٥ - ٧)، والأوّل يحصل بالدليل والبرهان، والثاني يكون بالكشف والشهود والمعاينة والحضور.

وأما حقّ اليقين^(١)، وهو نوع معرفيّ سام جداً، فإنّه مشاهدة الحقيقة أيضاً ولكن في أرفع الأطوار التي لا يمكن تجاوزها البتّة^(٢).

ولا ريب أنّ الفرق بين العلم بالجحيم وبين مشاهدتها ومعاينتها عظيمٌ جداً لا يمكن تصوّره، ولا ريب أنّ المعلوم مشاهدةً وحسّاً ومعاينةً وحضوراً هو أشدّ وجوداً ووضوحاً من المعلوم ذهنياً وتصوراً وحصولاً، وبتبع ذلك يكون التأثير والتفاعل.

وهنا ربما يقال بأنّ المرتبة الأولى من اليقين في معرفة الله تعالى كافية فيتحقّق فيها الامتثال، ولكننا لا نستقرب ذلك لأنّ هذا النمط غير موجب للعمل، ولذا فهو العلم غير النافع عملاً كما جاء في مضمون حديث الرسول ﷺ أو لازم مضمونه، فيترشّح العلم بإحدى مرتبتيه الثانية أو الثالثة، والثانية تكفي في المقام، وهو المندرج ضمن دائرة اليقين النصّي أو الحضورى الشهودى.

(١) المشار إليه بقوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا لَهُوَّ حَقُّ الْيَقِينِ﴾ (الواقعة: ٩٥)؛ ﴿وَإِنَّهُ لَحَقُّ الْيَقِينِ﴾ (الحاقة: ٥١).

(٢) لطائف الأعلام في إشارات الإلهام، مصدر سابق: ص ٢٥٠ و ٤٢١ و ٤٣٠.

وينبغي أن يُعلم بأنّ اليقين البحثيّ حيث إنّه غير موجب للعمل به فإنّه يكون قابلاً للزوال لأنّه في أصله قد جُعِل مقروناً بالعمل، فمع غياب العمل يصبح مورداً للاضمحلال والزوال.

عالم الرؤيا

إنّ الرؤيا بقطع النظر عن صدقها وكذبها تدلّ على ارتباط النفس الإنسانية بعوالم أخرى غير عالم المادّة والطبيعة. فمن الثابت في محلّه أنّ هنالك عوالم أخرى هي أرفع مقاماً من عالم الطبيعة، يتّصف كلّ منها بالعلوية لما هو دونه، وهي عالم الربوبية الذي هو علّة لعالم العقل المجرّد عن المادّة والصورة معاً، وعالم العقل علّة لعالم المثال الذي تكمن فيه صور الأشياء دون موادّها، وهو علّة لعالم الطبيعة الذي هو عالم الموادّ والصور معاً والحركة والتغيّر والتزاحم^(١).

ومن الواضح بأنّ مجال الرؤيا يكمن في عوالم ما بعد الطبيعة، يقف بعضها عند عالم المثال ويرتقي بعضها الآخر إلى عالم العقل، وربّما تظفر النفس الكاملة بالسّبح القدسيّ في عالم الأسماء والصفات الإلهية.

وتجرّد النفس عن المادّة وإن كان يمكنها من الاطّلاع على السير الغيبي للأشياء والوقوف على حقائقها إلاّ أنّ تجرّد النفس وحده لا يكفل لها تحقّق ذلك فلا بدّ من ضميمّة السلوك والتكامل الذي هي عليه، فكلّما كانت النفس الإنسانية أكثر تكاملاً كانت أكثر قرباً من العوالم العلوية وفهماً وتعاطياً معها.

ثمّ إنّ صدق الرؤيا يتناسب طردياً مع صدق الحديث كما أخبر بذلك الرسول الأكرم ﷺ: «أصدقكم رؤيا أصدقكم حديثاً»، والرؤية هي الأخرى حديث بيد أنّها ليست بلفظ، وقد عبّر عنها بذلك قرانياً: ﴿وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ﴾ (يوسف: ٦)، فمن صدق حديثه يقظة صدق

(١) للوقوف على حقيقة هذه العوالم وأدلّة وجودها يراجع كتاب من الخلق إلى الحقّ: ص ١٤ - ٤٥.

حديثه يوماً، وبهذه النكتة النبوية يتضح لنا سرّ حصول الخلط والضغث في كثير من رؤانا.

المعرفة إحاطية وغير إحاطية

أتضح لنا بأنّ حبّ الله يكمن في معرفته الحقّة، وغاية ظهور الممكن تجلية المعرفة في مكنونه، «ما خلق الخلق إلاّ ليعرفوه» و«فخلقت الأكوان لأعرف». فإذا ما اصطبغ الإمكان مطلقاً بوجه الواجب حصراً تكون خاتمة مطاف المعرفة الإمكانية وأوّل صفحات المعرفة الإلهية.

وهذه المعرفة الظاهرة بعد كمون خلاصتها التوحيد. فالمعرفة الإمكانية رجوع إلى حضيرة القدس، والوصول هو إغلاق دائرة الغفلة بعين اليقظة والتذكّر حضوراً. ثمّ إنّ هذه المعرفة إمّا أن تكون ظاهرية حصولية أو باطنية حضورية، والأولى مع الدليل القطعي تكون تحقيقيّة برهانية وبدونه تكون ساذجة، وأمّا الثانية فإمّا أن تكون إحاطية أو غير إحاطية.

والإحاطية دائرتها مغلقة تماماً لو كان متعلّق المعرفة الذات المقدّسة أو صفاته التي هي عين ذاته سبحانه.

وغير الإحاطية ممكنة لأنّها معرفة بوجه أو بوجوه، حيث يتحقّق السائر معرفياً بصفاته الأسمى وأسمائه الحسنى بقدر سيره وسقفه المعرفي. أمّا على مستوى الأفعال فالإحاطة بها ممكنة ثبوتاً ومسكوت عنها إثباتاً ووقوعاً، ولكن بناءً على القول بالواسطة في الفيض فإنّ المعرفة الإحاطية تحصل لكلّ من تبوّأ هذا الموقع الرفيع.

المعرفة إمضائية غير تأسيسية

إنّ المعرفة بنكتة العود والكشف عن علم سابق غفلنا عنه تكون إمضائية غير تأسيسية، فلا يؤتى بشيء جديد سوى كفيّة العود ودرجة الكشف حيث يقترن ذلك بسلوك ومرتبة العارف معرفياً.

نعم، هي عود إلى المعرفة الأولى والفطرة الأولى التي فُطر عليها الخلق، أعني: فطرة التوحيد المتفرّعة على معرفته سبحانه، فلا معنى لتوحيد شيء مجهول.

وهذه المعرفة ممكنة على مستوى الصفات والأفعال ولكنها معرفة غير إحاطية بالنسبة للصفات لأنها عين الذات، كما هو ثابت في محله، وأمّا الأفعال فإنّها ممكنة على نحو المعرفة الإحاطية، فضلاً عن غير الإحاطية، ولكن ضمن دائرة ضيقة تقدّمت الإشارة إليها.

فاكتناه الفعل ممكن بخلاف الصفة فإنّ اكتناهاها محال، وإنّما هي معرفة بوجه كما عرفت، وأمّا على مستوى الذات المقدّسة فلا ريب في استحالة الإحاطة بها نظراً وشهوداً، والطرف المحقّق للاستحالة هو إمكان الممكن نفسه؛ فإنّ الله تعالى لم يغلق أبواب معرفته على المستويات كافّة، لذا فهو يعرف نفسه، وإنّما محدودية الممكن تقف عائقاً بوجه تحصيل المعرفة الإحاطية، فعلة الانحسار المعرفي مرجعها القابل لا الفاعل.

وأما على مستوى المعرفة غير الإحاطية فإنّها ممكنة شهوداً ضمن شروط وحدود تقدّمت بعض الإشارات إليها، وأمّا على مستوى النظر فهي على فرض حصولها - غير الإحاطية - فإنّها معرفة مفهومية صورية، بل هي كذلك حتى على مستوى الصفات والأفعال.

الذات والصفات، والسير الحقيقي والتحقيقي

إنّ الصفات الإلهية تفترق عن الأسماء بلحاظ اتّصاف الذات وعدمه، فإذا ما لوحظت الصفة حال اتّصاف الذات بها تكون الصفة اسماً، وإذا ما لوحظت مجردة تكون صفة محضة، فالعلم من صفات الله، والعالم من أسمائه سبحانه.

ثمّ إنّ الاسم المتوسّل به هو الاسم بلحاظ وجوده التكويني الحقيقي لا بوجوده اللفظي الاعتباري ولا بوجوده الذهني طبقاً لقانون السببية من كون

المؤثر في نظام الوجود لا بد أن يكون حقيقياً خارجياً.

هذا وقد تقدّم منّا البحث في الفرق بين التحقيق والتحقّق، ولكن ما نريد التنبيه إليه في المقام هو أن الفرق بينهما إنما يكمن في السير والنتائج، أمّا على مستوى السير فهو عقليّ محض في التحقيق، بخلاف التحقّق فإنّه السير فيه قلبيّ شهوديّ.

بعبارة أخرى: إنّ الرؤية فيه قلبية، وهذا ما يمهد للنتائج المترتبة على السيرين، فالأوّل لا ينتج سوى صور ذهنية محضة بخلاف التحقّق فإنّه يقف بصاحبه على حقائق وجودية تكوينية، ثمّ إنّ الأثر المترتب على التحقيق أقلّي - كما عرفت - بخلاف الأثر المترتب على التحقّق فإنّه دائميّ الوقوع والتحقّق خارجاً. ومظهرية السير العقلي تفترق كثيراً عن مظهرية السير القلبية الشهودي، فمن أقام الدليل على العدل - مثلاً - لا يكون عادلاً تبعاً لدليله، بخلاف من شاهد وتحقّق بالعدل فإنّه يكون كذلك، وهذا هو معنى كون نتائج التحقّق حقائق وجودية تكوينية.

المنهج البحثي والمنهج القرآني

إنّ المنهج البحثي يختلف اختلافاً كبيراً عن المنهج القرآني في معرفة الله تعالى، فالأوّل ينطلق من الآثار وصولاً إلى المؤثر، وهذا يعني أن يكون المستدلّ قد افترض في رتبة سابقة عدم وجود المؤثر أو العلة محاولاً إثبات ما فرض عدمه ضمناً بالآثر.

وهذا يتقاطع تماماً مع المنهج القرآني الذي ينطلق من حقيقة بتية وهي المفروغية من وجود الله تعالى ووحدانيّته ثمّ يحاول أن يقدّم منبّهات على تلك المعرفة الفطرية، وقد اعتمد في منبّهاته أقيسة منطقية منتجة، فشابه بذلك المنهج البحثي صورياً، وقد سلك العرفاء في منهجهم المعرفي جادة القرآن في مفروغية وجوده سبحانه.

معرفة في الإقرار بالعجز عنها

إنّ المعرفة الحقّة هو أن يكون العارف مظهرًا من مظاهر أسماء الله الحسنی وصفاته الأسنى، وفي ضوء ذلك التحقّق المعرفي سوف يلتفت الشاهد عياناً إلى حقيقة وجوده التعلّقي الافتقاري الحرفي، ثمّ يترقّى العارف في سيره التحقّقي حتّى يصل إلى رتبة لا يرى فيها حتّى وجوده التعلّقي الحرفي فيكون المشهود واحداً لا غير وتسقط الغيريّة تماماً مفهوماً ومصداقاً، ولسان حال المتحقّق هو نداء الطرد التامّ لكلّ ما سوى المشهود المتفرّد في الوجود والشهود، فليس في الدار غير ديار، وبذلك تطوي الوحدة الحقّة ما يُرى من الكثرة الظاهرة، فتغيب الوجوه الهالكة ويبقى - كما كان ولم يزل - الوجه الأوحّد الطارد بوجوده المطلق ما عداه ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ...﴾ (البقرة: ١١٥).

بعبارة أخرى: تغيب في شهوده الحقّي الوجوه الهالكة ويبقى الوجه الأوحّد الطارد بوجوده المطلق ما عداه.

فلا غير حتّى يراه، وذلك هو الإقرار التوحيدي الكامن بالعجز المعرفي عن معرفته، وهذا ما يسجّله لنا الإمام عليّ بن الحسين عليهما السلام حيث يقول في مناجاة العارفين: «انحسرت الأبصار دون النظر إلى سُبُحات وجهك ولم تجعل للخلق طريقاً إلى معرفتك إلاّ بالعجز عن معرفتك...»^(١).

ولذا فإنّ المصداق المعرفي الحقّ في معرفة الله تعالى يكمن في الإقرار بالعجز عن معرفته سبحانه، وهذا العجز المعرفي في المقام لا يعني الجهل به وإنّما حصول المعرفة الإجمالية الحقّة والإقرار بالعجز التامّ عن الإحاطة به. فالمعرفة الحقّة بالله تعالى قوامها الإجمال والإقرار بالعجز عن الإحاطة به

(١) مفاتيح الجنان، مصدر سابق: ص ١٨٣.

سبحانه، وهذان الأمران - الإجمال والإقرار بالعجز - شرطهما التحقق لا التحقيق فحسب.

فإذا تمّ كل ذلك يكون الإنسان موحدًا حقيقيًا وإنسانًا كاملاً طوى سيره المعرفي الإمكانى على أكمل وجه.

إنّ العجز عن معرفة الله التامة هي عصا الغيب التوحيدية التي ينبغي لمن يطلب معرفته سبحانه أن يتوكأ عليها، فيستجلي بها خطواته ويهشّ بها جهالاته ليحظى بالمآرب المثلى^(١) من عشق وقرب وأنس وفناء.

ويبقى السالك في لوعة تحرق فؤاده حتى ينال بغيته، «ولو عتي لا يُطفئها إلا لقاؤك، وشوقي إليك لا يبيله إلا النظر إلى وجهك»^(٢).

وينبغي أن يُعلم بأنّ المفصل الحقيقي ومفترق الطرق بين العلم والجهل، وبين المعرفة و الإنكار يكمن في معرفة الله الحقّة لا غير، ففيها يتحدد كل ذلك، وبها تُعرف أيضاً اليقظة والغفلة، والكمال والنقص.

وبتبع ذلك كله سوف تتوقّف معرفة كل شيء تحقّقاً على معرفة الله تعالى. فمعرفة سبحانه هي الحدّ الأوسط في معرفة كلّ مطلوب تحقّقاً، «اللهمّ عرفني نفسك فإنك إن لم تعرفني نفسك لم أعرف نبيك...»، وبتبع ذلك لا يعرف مخلوق مخلوقاً إلا بالله تعالى، أو كما جاء في قول صادق أهل البيت عليه السلام: «لا يدرك مخلوق شيئاً إلا بالله».

وهذا يعني أن معرفتنا للرسول الأكرم صلّى الله عليه وآله متوقّفة على معرفتنا لله تعالى وفقاً لقول الإمام الصادق عليه السلام: «اللهمّ عرفني نفسك فإنك إن لم تعرفني نفسك لم أعرف نبيك...»، فكيف نوفّق بين هذا التوقّف المعرفي وبين قول الإمام

(١) إشارة إلى قوله تعالى ﴿قَالَ هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّؤُا عَلَيْهَا وَاهْتُمُّ بِهَا عَلَيَّ غَنِي وَلِي فِيهَا مَنَارِبُ أُخْرَى﴾ (طه: ١٨).

(٢) ميزان الحكمة، مصدر سابق: ج ٣، ص ١٩٠٧، ح ١٢٤١٨.

الصادق عليه السلام أيضاً: «بنا عرف الله...»؟.

إن الإجابة عن ذلك ابنتت على حقيقة الصادر الأول وتحديد هويته، وقد فصلت الإجابة في الأصل^(١).

مراتب معرفة الله ومعطياتها

إنّ أي مرتبة معرفية ترجع بدورها إلى درجة الاستعداد المسبق الدالّ عليها طالب المعرفة، فما خرج عن دائرة استعداده يكون طلبه خروجاً عن دائرة الحكمة ودخولاً في دائرة الأمانى والجهل.

نعم طلب المراتب الأرفع إنّما يكون برفع درجة الاستعداد المسبق له، فلا يصحّ الارتقاء إلى مرتبة لم يُعدّ لها من قبل، كما أنه لا يصحّ الارتقاء من مقام إلى آخر فوقه ما لم يستكمل ويستوف شروط وأحكام مقامه الأول.

إذن فمادّة كلّ مرتبة معرفية فعلية هي الاستعداد المسبق لها، ثمّ إنّ كلّ مرتبة معرفية تقتضي لنفسها تبديلاً في مساحة التكليف طولاً وعرضاً، وكلّ بحسبه، ومن الواضح أنّ الإنسان إنّما يُحاسب على قدر معرفته في بُعديها الظاهري والباطني.

إنّ هذا الاستعداد المسبق يمكن تنميته كمّاً وكيفاً، وتوسيع رقعته تبعاً للجهد المبذول في بُعديه الظاهري التحقيقي والباطني التحققي، أي: التعلّم والتزكية فهذان الطريقتان هما قدما السير المعرفي.

تقسيمات الجهل

إنّ الجهل جهلان؛ أحدهما يُطرد بالعلم والآخر يُطرد بالعمل؛ فإنّ العلم الطارد للجهل يحمل في الضمن جهلاً آخر من نوع آخر يدفع بالعمل لا بالعلم.

(١) انظر: معرفة الله : ج ١ ص ٢٩٤.

بعبارة أخرى: إنّ الجاهل له مصداقان أحدهما الجاهل ابتداءً، والآخر العالم التارك العمل بعلمه، وبتبع ذلك يكون للعالم مصداق واحد لا غير وهو العامل بعلمه لا غير.

الإحاطة الوجودية أو الاكتمالية بالوجود

إنّ الإحاطة بوجود مقيّد معرفياً تستدعي في رتبة سابقة سقفاً معرفياً للمحيط يفوق السقف المعرفي للمحاط به أو يساويه على أقلّ التقادير، ولذلك تكون الإحاطة بالمطلق محالة عقلاً إلاّ من قبل ذاته لا غيره وإلاّ لزم انقلاب غير المتناهي إلى متناه أو المتناهي إلى غير متناه.

ثمّ إنّ واجب الوجود لذاته من ضروريّاته أن يكون وجوده غير متناه ولا عكس، فالوجود غير المتناهي إذا تحقّق له مصداق آخر غير الله سبحانه فلا يلزم من عدم تناهيه أن يكون واجب الوجود لذاته، أي: إنّ عدم التناهي لا يساوق ولا يساوي واجب الوجود لذاته وإن كان التالي مشروطاً بالأوّل، وبذلك يمكن افتراض موجودات بالذات غير متناهية في وجودها ما دامت جهة الإمكان محفوظة. فتعدّد غير المتناهي لا يلزم منه تعدّد الواجب، وهذا واضح.

وبذلك يتّضح لك قول الرسول الأكرم ﷺ لأمير المؤمنين عليّ عليه السلام: «يا عليّ ما عرف الله حقّ معرفته غيري وغيرك».

إنّ أهل البيت قد بلغوا أشرف وأرفع المراتب المعرفية فاحتاج إليهم عالم الإمكان بأسره لأنّ كلّ موجوداته في طولهم معرفياً، لذا فمن أراد معرفتهم عليهم السلام حقّاً ينبغي أن يكون قريباً منهم ومن سنخ وجودهم المعرفي الحقيقي، لا أن يكون أجنبياً عنهم في مقومّاته وكمالاته المعرفية أو دون مراتبهم المعرفية^(١).

(١) ولذلك كان أبو ذر رضي الله عنه يصف الإمام أمير المؤمنين عليّ عليه السلام، بأنّه رجل لا يعرفه. انظر: مشارق أنوار اليقين، مصدر سابق: ص ١٧٣.

المعرفة الحقّة لا تعني المعرفة الاكتمالية، فالأولى هي المطلب الأسمى الذي يُراد من الإنسان الوصول إليه والتحقّق به في سيره المعرفي، بخلاف المعرفة الثانية فإنّها فضلاً عن محالّيتها طلبها مُفضّ إلى الضلال والهلاك المبين.

فالمعرفة الحقّة هي خلاصة التوحيد الأكمل وكمال التصديق بالله تعالى، بخلاف المعرفة الاكتمالية فإنّها تُفضي إلى تقويض أركان التوحيد في نفس المعتقد بها المدّعي لها. هذا في ما يتعلّق بالمخلوق وأمّا ما يتعلّق بالخالق سبحانه فإنّها اكتمالية بلا شك.

بعبارة أخرى: إنّ المعرفة الاكتمالية ضرورية بلحاظ الخالق إلى المخلوق وأمّا بلحاظ المخلوق إلى الخالق فإنّها ممنوعة إمكناً ووقوعاً.

المخالفة السلوكية في القول والفعل

إنّ كلّ قول وفعل لا يرفع صاحبه درجة معرفية ومرتبة معنوية أو يحفّزه نحو ذلك فهو مخالفة سلوكية تقف مانعاً من الارتقاء، وهذا المانع يختلف أمدّه بحسب ظلامية المخالفة والمقام الذي تحقّق به مرتكب المخالفة.

وينبغي الالتفات إلى أنّ كلّ ذنب هو بنفسه داع ومحرك نحو ذنب أكبر وأشدّ منه، ولذا على المؤمن أن يعاجل بالتوبة لئلاّ يمتدّ به الغي نحو ذنب آخر.

إذن فالخسارة الكبرى التي يُسببها الذنب تكمن في مانعيته من الوصول إلى المراتب الكمالية الحقّة لا مجرد كونه موضوع عقوبة أخروية، فانتبه.

الحد المنطقي والقرآني للإنسان

يوجد فرق جوهري بين حدّ الإنسان منطقياً وبين حدّه قرآنيّاً، فالأوّل صادق على كلّ حيوان ناطق بلا استثناء، بخلاف الحدّ القرآنيّ المستفاد من قوله تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ (التين: ٤)، الصادق بالدرجة

الأولى على الإنسان الكامل - سواء كانت كاملته أصالة أم وراثية - ومن هو في طريقه إلى ذلك والذي أسميناه بالإنسان المتكامل، ولذا فالإنسان قرآنيًا موجود كامل أو موجود متكامل، لا أنه مجرد حيوان ناطق، فإن الحد المنطقي صادق على البرّ والفاجر، والعالم والجاهل بلا استثناء.

ثم إن النوع المنطقي كالإنسان ليس هو نوع الأنواع قرآنيًا؛ نظرًا لوقوع أنواع كثيرة جدًا تحته، بل لا يوجد شيء اسمه نوع الأنواع في الثقافة والمعرفة القرآنية، هذا.

وبذلك يتضح لنا المراد من قول الطاهرين عليه السلام: «من عرف نفسه فقد عرف ربه»، فإن المراد هو أن يعرف الإنسان نفسه بحدّه القرآني لا المنطقي. وعبارة أخرى: إن المعرفة تكمن في معرفة الإنسان بفصله القرآني الحقيقي لا بفصله المنطقي، فلازم الأول معرفة الله تعالى، ولا يلزم من الثاني شيء.

طرق المعرفة... المحورية والنتائج

إنّ الجميع يشترك في قصد الكمالات وتحصيلاتها ولكن المشكلة الأساسية المفضية إلى اختلاف المراتب، بل المفضية إلى الإيمان والكفر أيضًا تكمن في تحديد مصداق الكمال المطلوب.

ثم إنّ الموانع الحقيقية عن تحصيل المصداق الحقّ للكمال المطلق تكمن بالشرك والكفر والإلحاد، وأمّا ما دون ذلك فهي موانع عرضية تُسهم في توقّف السير أو في إبطاء حركته.

الفرق بين إثبات الواجب ومعرفته

يوجد فرق معرفي كبير بين إثبات الوجود وبين معرفة الموجود، ومن الواضح أنّ جميع ما يطرحه المتكلّمون والفلاسفة في الإلهيات بالمعنى الأخصّ يندرج ضمن موضوعات إثبات الوجود، كما هو الحال في جميع الأدلة المستعرضة، سواء أكانت عقلية أم نقلية، بخلاف مقاصد العرفاء وبعض

ما ورد في مدرسة الحكمة المتعالية فإنهما يعنيان شيئاً آخر وراء إثبات الوجود وهو معرفة الموجود، ولذا فمعرفة الموجود لا تساوق ولا تساوي إثبات الوجود البتة.

وإذا ما عبّر البعض عن أبحاث إثبات الوجود بمعرفة الموجود فهو تعبير مسامحيّ أرادوا به خصوص إثبات الوجود لا غير.

إنّ إثبات وجود الله تعالى ما هو إلا خطوة يسيرة في طريق معرفته سبحانه، كما أنّ إثبات وحدانيّته ما هو إلا خطوة أخرى أيضاً نحو معرفته سبحانه بيد أنّها أكثر إشراقاً وقوّة وقرباً إلى معرفته.

ولذا فإنّ كثرة أدلّة إثبات الوجود وإن كانت حسنة ومطلوبة إلا أنّها لا تُفضي بنفسها إلى معرفة الله تعالى، فلا يغترّ طالب المعرفة الحقّة بكثرة الأدلّة وتنوع البراهين على إثبات الواجب، فالوقوف عند ذلك فحسب لا يغيّر في كفة الميزان المعرفي شيئاً كبيراً، وإنّما المناط الفعلي في ترجيح كفة الميزان المعرفي هو المعرفة الحقّة لا مجرد إثبات الوجود، وإلاّ فما أكثر الضجيج وأقلّ الحجيج!

ثمّ إنّ معرفة الله تعالى تغني صاحبها عن البحث في إثبات الوجود وإثبات وحدانية الموجود، ولا عكس، بل إن إثبات الوجود والوحدانية لا ثمرة فعلية له بدون معرفته.

جدير بالذكر أنّ القرآن الكريم لم يتعرّض إلى قضية إثبات الواجب البتة، بخلاف قضية التوحيد ومعرفته الحقّة فقد تصدّرتا قائمة اهتماماته، فتناولهما في أكثر من موضع.

وهذا يعني أنّ المنهج القرآنيّ توحيديّ معرفيّ خالص ينطلق في جميع قضايا العقديّة من أصل ثابت وهو وجود الله تعالى، بخلاف ما عليه الحال في العلوم الأخرى التي تُفرد فصولاً لإثبات الصانع وتوحيده.

ومن البيّن لكلّ سويّ أنّ الله سبحانه وتعالى قد أودع في فطرة الإنسان ما يكفل له الفراغ عن أصل إثبات الواجب سبحانه وتوحيده، وترك له المجال واسعاً للتفكّر والتأمّل في معرفته الحقّة.

برهان الإمكان والوجوب وبرهان الغنى والفقر

يذكر عادة في برهان الإمكان والوجوب احتياج هذا الدليل إلى إبطال الدور والتسلسل بخلاف برهان الغنى والفقر الذي لا يحتاج إلى ذلك بل إنّهُ مبطل لهما بنفسه.

والصحيح هو عدم احتياجهما معاً إلى إبطال الدور والتسلسل في رتبة سابقة، نعم عدم احتياج برهان الغنى والفقر أوضح من عدم احتياج برهان الإمكان والوجوب إلى إبطال ذلك.

إنّ الفطرة السليمة لا تُخطئ أبداً في تحديد وتعيين مصداق الكمال المطلق لأنّه مطبوع فيها، ولكن شوب المادة وزيف الهوى وظلمات الجهل تطمس ملامح الفطرة فيخطئ المصداق.

إنّ المنهج القرآني في موضوع الواجب يعتمد الخطابات الوجدانية الفطرية وبشكل مباشر عبّر عنها بالأمثلة، أمّا المنهج العقلي (كلام، فلسفة) فإنّه يعتمد مقدّمات واصطلاحات خاصّة به؛ ما يعني أنّ المُخاطب قرآنيّاً عامّاً، والمخاطب عقليّاً خاصّاً.

وهذا لا يعني عدم استبطان المنهج القرآني على أدلّة عقلية، فبالتحليل والتأمّل سوف تجد الخطاب القرآنيّ الوجدانيّ الفطريّ يستبطن أقيسة منطقية مُنتجة.

إنّ الوجود الفقري لا يخرج عن سقفه الافتقاريّ أبداً لأنّ الافتقار حقيقته، فسلب الفقرية عنه يعني سلبه نفسه.

المعرفة بين التأسيس لها والكشف عنها

إنّ المعرفة الحقّة لا يؤسّس لها وإنّما يُكشَف عنها، وهذا ما عبّر عنه باليقظة أو الاستيقاظ. فالمعارف الحقّة موجودة ودائمة، كانت وما زالت وستبقى، فيحتاج الوقوف عليها إلى يقظة حقّة.

نعم هنالك تأسيس من نوع آخر وهو التأسيس الكشفي وهو معرفي أيضاً ولكن ليس أصالياً وإنّما هو تبعي لأصل المعرفة الحقّة.

لقد خلُق الإنسان على كفيّة مخصوصة وهي طلب الكمال المطلق المساوي لمعرفة الله تعالى، وهذه الكفيّة عبّر عنها بالفاطرية. فالإنسان مفطور وليس مخلوقاً فحسب، وبعبارة منطقية: إنّ هذه الكفيّة المخصوصة هي من باب خارج المحمول أو المحمول من صميمه لا المحمول بالضميمة.

جدير بالذكر أنّ العبد المطيع يجعله الله تعالى بطاعته وإخلاصه مثله لا مثله، والفرق عظيم، فالأوّل بمعنى العلامة والآية، والثاني بمعنى الشبيه والمقابل، ومن الثابت في محله بأن الله تعالى لا شبيه له وضدّ وندّ ولا مقابل، تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

بعبارة أخرى: إنّ الأوّل يحكي غيره وهو الواجب، والثاني يحكي نفسه.

حقيقة التوحيد وحقيقة التوحيد

إنّ مسائل العرفان النظري تنحصر بأمرين هما حقيقة التوحيد وحقيقة الموحّد أو الموحّد الحقيقي، وهذان الأمران لا يتمّان عملاً إلاّ بالوقوف التحققي لا بالوقوف التحقيقي.

وإنّ المنكشف للعارف بطرق المعرفة الحقّة لا يُمثّل حقيقة المعرفة الحقّة بإجمالها و تفصيلها وإنّما يُمثّل مرتبة العارف نفسه وحقيقته الوجودية، ولذلك فإنّ معرفة النبي الأكرم ﷺ ليست كمعرفة الأنبياء والرسل، كما أنّ

معرفة المعصومين عموماً ليست كمعرفة غيرهم، وهذا الاختلاف في قوة الكشف المعرفي يترتب عليه ما يسمّى بمراتب ومنازل ومقامات العارفين.

معنى الطولية بين التخلية والتحلية والتجلية

لا يُراد من الطولية بين التخلية والتحلية والتجلية إتمام المرحلة السابقة ثمّ الولوج في المرحلة اللاحقة، وإنّما المراد هو الطولية بين مصاديق الأخلاق الذميمة ومصاديق الأخلاق الكريمة.

فالتولية ليست بين المراحل وإنّما بين كلّ مصداق وما يقابله، فيُرفع التكبر - مثلاً - بالتواضع ثمّ تحصل في النفس المتواضعة إشراقات التواضع، فبالرفع تكون التخلية وبالوضع تكون التحلية وبالإشراق تكون التجلية، فالتجليات المصدقية تبع لكلّ مرحلة في دائرة تحقّق المصداق الذي يعينها لا أنّها تبع لإتمام المرحلة الكاملة.

وبذلك يتّضح لنا أنّ كلّ مرحلة في حدود المصداق المراد معالجته تُوجب حفظ الطولية لا في المرحلة كاملة، بعبارة أخرى: إنّها لا يُراد من الطولية أن يرفع الإنسان عن نفسه جميع الأخلاق الذميمة ثمّ ينتقل إلى مرحلة التحلية بالأخلاق الكريمة كاملة.

وفي ضوء ذلك يتّضح لنا أنّ التجليات المصدقية هي الأخرى تبع لكلّ مرحلة في دائرة تحقّق المصداق الذي يعينها لا أنّها تبع لإتمام المرحلة الكاملة. فمرحلة التجلي لا تعني ضرورة إتمام المرحلتين السابقتين بجميع مراتبها ومفاصلها وخصوصياتها، فذلك توهم لا ينبغي الوقوع فيه، وإنّما المراد هو أنّ كلّ معالجة جزئية من الأخلاق الذميمة يتبعها التزوّد بالخلق الرفيع الكريم المقابل لها، وبالتالي حصول التجليات الخاصة بهذه التزكية والتربية^(١)

(١) التزكية تعبير آخر عن التخلية، والتربية تعبير آخر عن التحلية.

الجزئيتين، إلا إذا كان هنالك مانع آخر يدخل في استيفاء الشروط العامّة لا الخاصّة لحصول التجلّي الخاص بكلّ مفردة.

الفيوضات الإلهية أقرب إلينا من حبل الوريد

إنّ الفيوضات الإلهية ليست محجوبة عنّا أبداً، فهي أقرب إلينا من حبل الوريد، ولكننا نحن محجوبون عنها نتيجة الموانع والحصون المنيعّة التي تلبّس بها القلب.

فالفيض قريب من الإنسان مطلقاً؛ مطلوب منّا يقظة والتفات، فتزكية النفس لا تُوجد الفيض وإنّما تكشف عنه، ولا ريب أنّ الجهل بالتجلّيات القلبية وآثارها يمثّل خسارة روحية كبيرة.

إنّ الإنسان دائماً وأبداً هو موضع التجلّيات الإلهية والأنوار الربّانية، فهي كامنّة فيه، وهذا هو سرّ انطوائه على العالم الأكبر، فإذا ما تمرّغ الإنسان في الحواضن الغيرية يكون قد حجب قلبه الطاهر ابتداءً عن الإشراقات الملكوتية، وهذه الحواضن الشيطانية مناخاتها المناسبة هي كدورة القلب وقاذوراته المعنوية، فذلك هو الوسط الحيويّ الذي تنشط فيه.

بعبارة أخرى: إنّ الفيوضات الإلهية موجودة وقريبة من الإنسان أيّاً كانت هويّته ومعتقده، فهي قريبة حتّى من قلب المشرك والكافر فضلاً عن قربها من قلب المؤمن الفاسق فضلاً عن المؤمن السويّ المستقيم، ولكن الموانع العرضية التي أوصدت منافذ القلب وحطّمت مصابيح حجب النور عن تجلّيها في القلوب.

ولذلك فإنّ التجافي عن دار الغرور ينبغي أن ينعكس ظلّه على الباطن فينصرف كلّ عن الكلّ إلى الكلّ، وهكذا ينبغي أن تكون الصلاة الحقّة بالانصراف الكلّي عن الكلّ إلى الكلّ، فتأمل.

العبودية لله تعالى والمعارف الإلهية

إنّ العبودية لله تعالى لا تساوق الانفتاح الكلّي على جميع المعارف الإلهية وإنما هي شرط أساسي في تحقّق ذلك، كما أنّ العودة للفطرة الأولى لا يساوق أيضاً الانفتاح الكلّي والتأمّ على جميع المعارف الإلهية الحقّة، فالوقوف الكلّي - على فرض إمكانه - رهن بالاستعداد المسبق للواقف معرفياً. كما أنّ العبودية المحضة لله تعالى تعني في وجهها الآخر الحرية المطلقة عمّن سواه، فالحرية الحقّة تعني التخلّص المطلق من سلطة الأغيار والتبعية لهم ما دامت التبعية لهم لا تعمّق عبوديتنا لله تعالى. ولذلك فإنّ القلوب الطاهرة هي مواضع مشيئة الله تعالى ومجلى إرادته، فإذا صار قلب العبد وعاءً لمشيئته سبحانه ومجلىً لإرادته فإنه سوف يدرك الولاية الحقّة التي هي بطانة الإنسان الكامل ومحتواه الفعلي.

العود للفطرة والمعرفة الحقّة

إنّ من أهمّ معطيات العود إلى الفطرة السليمة - غير الانفتاح على المعارف الإلهية الأولى - حصول الاستجابة الكاملة للمعارف القرآنية الحقّة. بعبارة أخرى: إنّ الصدود الذي يتولّد في النفس ويحجبها عن المعارف القرآنية سوف تُوصد أبوابه، وتُشرع أبواب الفطرة السليمة من جديد على هذه المعارف الحقّة المستلهمة من كلمات الله سبحانه وثقله الأكبر، وعندئذ سوف يُدرك الإنسان جيّداً معنى الخشية من الله تعالى وحقيقة الخشوع والتصدّع الذي ينتاب الجبل الأصمّ لو أنزل القرآن الكريم عليه؛ قال تعالى: ﴿لَوْ أَنزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَىٰ جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ﴾ (الحشر: ٢١)، وعندئذ سوف يُدرك صاحب الفطرة السليمة سرّ الجهل المطبق الذي ألمّ بمُشركي قريش ومنافقيها الذين لم يُبصروا في الرسول الأكرم ﷺ غير شبهه الظاهري بهم، ﴿وَإِن تَدْعُوهُمْ إِلَىٰ الْهُدَىٰ لَا يَسْمَعُوا وَتَرَاهُمْ يُنظَرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ﴾

(الأعراف: ١٩٨).

إنهم مسخ قد طُمست فطرتهم ودُست في التراب صبغتهم الأولى فغاب عنهم نورهم وانغمسوا في ظلمات مطبقة يتبع بعضها بعضاً ﴿أَوْ كَظُلُمَاتٍ فِي بَحْرِ لُجِّي يَغْشَاهُ مَوْجٌ مِّنْ فَوْقِهِ، مَوْجٌ مِّنْ فَوْقِهِ، سَحَابٌ ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكِدْ يَرِنَهَا وَمَنْ لَّمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ﴾ (النور: ٤٠) إنهم قد ﴿ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ﴾ (البقرة: ١٧).

معنى هجرة المعارف القرآنية الحقّة

ينبغي أن يُعلم أنّ عدم الوقوف على المعارف القرآنية الحقّة لهو المصداق الأوّل والأبرز لهجره وضعف التصديق به، ﴿وَقَالَ الرَّسُولُ يُرَبِّ إِنَّا قَوْمِي اتَّخَذُوا هَذَا الْقُرْآنَ مَهْجُورًا﴾ (الفرقان: ٣٠).

إنّ الوقوف بألية البرهان وإن تجاوز حدود الظاهر الساذج بمراحل معرفية كبيرة إلاّ أنّه يبقى وقوفاً قاصراً حيال المعرفة الحقّة. فالمعرفة البرهانية تبقى أسيرة الذهن والظاهر وإن لم يكن ساذجاً، فتبقى معطياتها المعرفية بعيدة عن حريم الحضور والشهود، ولذا فاحتمال المخالفة والبطلان يبقى قائماً، فلا ضمانة للخروج من احتمالية شوب الباطل إلاّ بتحقيق المعاينة والحضور.

السير الأسمائي والحواضن المادية

إنّ السير الأسمائي غير المتناهي يزود السالك في كلّ نفس معرفة جديدة عن المقصد الأوّل ويزداد قرباً منه، إنّه المصداق الأبرز للوقوف الثالث التحقّقي الموجب لحصول المعرفة بالله تعالى، لأنّ السير الأسمائي يعني التحقّق الفعلي بكلمات الاسم التكويني.

جديرٌ بالذكر أنّ الخروج من عالم المادّة بالسفر الأوّل هو تعبير آخر عن

إرجاع الحاكمية الأولى إلى وضعها وإلغاء الحاكمية العرضية المجازية التي أبعدت الإنسان عن نوره الأول.

فالإنسان بطاعته لغرائزه وشهواته وأوهامه وتخيّلاته - التي يطلق عليها قوى النفس أيضاً - يكون قد حكّم ما من شأنه أن يكون محكوماً وطوّع ما من شأنه أن يكون حاكماً.

بعبارة أخرى: إنّ الإنسان في سيره المتدنّي في عالم المادّة والنقص وصدق تبعيته له يكون قد أبدل مادّة ومضمون السفر الأوّل (من الخلق إلى الحقّ) بمادّة أخرى هي (من المادّة إلى المادّة بالمادّة)، وهذا السفر المادّي المحض هو في قبال السفر الثاني الحقّي (من الحقّ إلى الحقّ بالحقّ). فإذا كان المراد من قولهم (بالحقّ) هو كون السالك قد صار وجوده حقّانياً لا شركة للشيطان فيه، وخلوّ حريم قلبه من الشوب والكدر، فإنّ ما يمكن أن نستفيد منه من اصطلاحنا الجديد (بالمادّة) هو أنّ السالك في عالم النقص سوف يكون وجوده ظلمانياً لاسيّما في صورة إدمان السير المادّي، فتلك الظلمة الحالكة تقوّم بمجموعة نقاط سود أوجدتها ذنوب مختلفة في الكمّ والنوع، وهذا ما عبّر عنه روائياً بالنكتة السوداء.

وينبغي أن يُعلم بأنّ الخروج من الحواضن المادّية والتبعية لها يعني إلغاء الحاكمية العرضية المجازية التي أبعدت الإنسان عن نوره الأول.

كما أنّ جميع قوى النفس ما لم تكن محكومة للقوّة العاقلة - كحصيلة للجهد الأكبر - فإنّها قوى ظلمانية لا تزيد الإنسان إلاّ بعداً عن الكمال المطلق.

ولذلك فإنّ النصر في الجهاد الأصغر هو نصر للإسلام والدين الظاهري، وأمّا النصر في الجهاد الأكبر فإنّه نصر للإيمان والدين الواقعي، إنّه انتصار الملكوت على الملك، والخلود على الموت، والحرية على العبوديات الزائفة.

السبب في اختلاف مقامات الأنبياء والأولياء

إنّ السبب الذي يقف خلف اختلاف المقامات التي عليها الأنبياء والأوصياء والأولياء والعرفاء يكمن في مقدار ما تزوّد به السائر في السفر الثاني (من الحقّ إلى الحقّ بالحقّ)، فبقدر ما يغترفه السالك في هذا السفر الحقّي تكون قوّة توحيده وترتسم ملامح معرفته ومقامه المعرفي، بل وشدّة بصيرته برؤية معبوده والتزوّد منه مباشرة.

ولعلّ الكلمة الخالدة للإمام الحسين عليه السلام: «عميت عينٌ لا تراك عليها رقيباً»، لم يكن يقصد منها الدُّعاء بالعمى على من لم ير الله تعالى، وإنما أراد فيها الإخبار عن عمى العيون التي لا ترى الله سبحانه، فإنّ العين التي لا ترى الله سبحانه هي عمياء فلا معنى للدعاء عليها بالعمى.

لا ينبغي الإغفال عن كون المصاب بالعمى أو متعلّق العمى إنّما هو عين القلب لا العين الباصرة؛ لأنّ الباصرة قاصرة عن أصل الرؤية، إذ غاية ما تصل إليه لا يخرج عن سقف الحصول، والمرثي المراد إبصاره داخل في سقف وحاضرة الحضور والشهود، وأين الحصول من الحضور؟!

أهمية تحديد الهدف وأثار التعلّقات الماديّة

إنّ منشأ تخبّطات الإنسان على مرّ التاريخ هو عدم تحديد هدفه الصحيح رغم أنّه مطلوب له فطرياً، فهو غير غافل عن طلب كمالاته ولكنّ غفلته تقف مانعاً من تحديد الهدف المطلوب فطرياً.

كما إنّ الخروج من التعلّقات الماديّة ينبغي التدرّج فيه، ومعنى التدرّج هو إتقان الخروج من كلّ مرض معنويّ على حدة، وهذا لا يكون إلاّ بقلع المرض من جذوره.

وإلاّ فقطع الفرع مع بقاء الأصل يعني العودة إليه ولو بعد حين.

وعلى أيّ حال، فكلّ إنسان هو أدري بنفسه من سواه، وكلّ إنسان على نفسه بصيرة، وأهل مكة أدري بشعابها.

جدير بالذكر أنّ النفس الإنسانية واحدة لا غير، ولكنّها ذات قوى يعبر عنها قرآنيّاً بالأمانة واللّوامة والمطمئنة، وهذه القوى تمثّل أحوال النفس، فتعدّها يعني تعدّد أحوال النفس لا تعدّد النفس. بعبارة أخرى: إنّ القوى تمثّل أوصاف النفس لا أنّها نفوس مستقلة.

كما أنّ الفقرية التي ينبغي التحقّق بها هي أن يعرف الإنسان أنّ حقيقة وجوده وكيونته ربطية تعلّقية لا مجرد حاجاته ومتطلّباته، فإذا ما أدرك الإنسان أنّ وجوده حرفيّ محض لا استقلاليّ وأنّ الاسم المظهر له محصور بالله تعالى فإنّه سوف يتوجّه ويتعبأ تلقائياً باتّجاه المظهر له.

والتوجه لا يكون إلاّ بالجهاد الأكبر والتجرّد عن التعلّقات المادية والخروج من نير حاكميتها وسطوتها القاتلة، على أن يكون الجهاد هو السعي والعمل على الخلوّ من الغيرية المطلقة والحلول في الساحة المطلقة.

فإنّ الجهاد الإيجابي قد يكون في سبيل الله وقد يكون في الله تعالى نفسه، والأوّل يُراد به سلامة السبيل ورفع العوائق، وأمّا الثاني فيراد به وجه الله تعالى لا غير، ولذا استحقّ المجاهدون في الله حصراً الهداية إلى سبيله الحقّة.

تقدم المعرفة الأنفسية على المعرفة الآفاقية

لا ريب في التقدّم الرتبي للمعرفة الأنفسية على المعرفة الآفاقية؛ لما عرفت من أنّ مَنْ لم يعرف نفسه لم يعرف غيره، وهذا يعني توقّف معرفة الأغيار اللاحقة على معرفة النفس السابقة، وأمّا التقدّم الشرفي فذلك أمر يختلف باختلاف موارده واختلاف متعلّق المعرفة، فإن أُريد بالأغيار كلّ ما هو خارج عن دائرة النفس فالواجب داخل فتكون المعرفة الآفاقية أشرف،

كما أنّ معرفة المعصوم عموماً والإمام خصوصاً أشرف من معرفة النفس أيضاً.

إنّ دائرة الكشف والشهود تعمّ الآيات الآفاقية فلا تقتصر على الأنفسية بخلاف ما يراه بعض الأعظم حيث قصر النظر الشهودي على الآيات الأنفسية.

إنّ مفاد ﴿سنريهم آياتنا﴾ هو إيقاف المخاطبين على أسرار خفيّة وحقائق غير جليّة وبواطن مطويّة لا مجرد الإراءة البصرية الحاصلة والواقعة اضطراراً.

مستويات القرآن وفهمه

في القرآن الكريم مستويات أربعة: مستوى يمثّل العبارة، ومستوى يمثّل الإشارة ومستوى يمثّل اللطائف ومستوى يمثّل الحقائق، ولا يُراد بذلك وجود أقسام أربعة وإنّما في كلّ نصّ قرآنيّ توجد تلك المستويات الأربعة، فالقرآن كلّه عبارة وكلّه إشارة وكلّه لطائف وكلّه حقائق.

إنّ اللطائف العقلية تحدّد المصداق الفعليّ للنصّ القرآنيّ ولكن في حدود دائرة الذهن، بخلاف اللطائف القلبية فإنّها تحدّد المصداق خارجاً، ولكن ضمن دائرة محدودة أيضاً، فترتهم الحقائق تجليّاً قريباً من الحقيقة، وهذا كاشف إنّي عن عدم اكتمال القراءة الغيبية عندهم بعد.

لا ريب أنّ الواقف على الحقائق واقف على اللطائف، والواقف على اللطائف واقف على الإشارة، والواقف على الإشارة واقف على العبارة، ولا عكس.

جدير بالذكر أنّ القرآن برمّته له ظاهر وباطن، والسورة منه لها ظاهر وباطن، وهكذا الآية والجملة والكلمة، فما من ظاهر إلّا وله باطن، فبقدر تعدّد الظاهر يتعدّد الباطن، والعكس بالعكس صحيح أيضاً، فالباطن الأوّل هو باطن بلحاظ الظاهر الأوّل، وهو ظاهر ثان بلحاظ الباطن الثاني.

قراءات في بعض آثاره وأفكاره ٦٠٣

إنّ الإنسان مخاطب بجميع الخطابات القرآنية وبمختلف مراتبها ومنزلها، ولكن كلٌّ بحسبه، والسير المعرفي فيه يمكن تسميته بالسير القرآني في قبال السير الأنفسي والسير الآفاقي.

كلمة الله المفصلة والمجملة

إنّ العالم الآفاقي هو كلمة الله المفصلة، والعالم الأنفسي هو كلمة الله المجملة، والقرآن هو صورة ما في هذين العالمين إجمالاً وتفصيلاً، نظرياً وتطبيقاً.

بعبارة أخرى: إنّ القرآن الكريم بمراتبه الوجودية يمثّل الحقيقة الجامعة للإجمال الأنفسي والتفصيل الآفاقي.

إنّ الحقائق القرآنية تنتهي إلى حقيقة واحدة جامعة بسيطة مجردة، وهذه الحقيقة الجامعة تتجلى لحامل القرآن بحسب سقفه المعرفي، ولذا تنشأ دوائر ومراتب معرفية لا حصر لها، بعدد حاملي ومفسري القرآن.

إنّ الحرف القرآني يمثّل حقيقة خارجية تُمثّل تجلياً معيناً من تلك الحقيقة الجامعة الكبرى، وهذا التجليّ يتوسّع دائرته في الآية، وتجليّ الآية تتوسّع رقعته الوجودية في السورة، والسورة تتوسّع في مجموع القرآن.

إنّ حمل القرآن بحقيقته الجامعة الكبرى يحتاج إلى مرآة صقيلة لها من القوة والقدرة ما يمكنها من انعكاس وتجليّ الحقيقة فيها، وليس هناك على وجه الأرض من له القدرة على أداء ذلك الدور المعارفي الأعظم سوى الرسول الأكرم ﷺ أصالة وعترته الطاهرة عليه وآله وراثه، ﴿وَلَنَنْزِلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ * نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ﴾ (الشعراء: ١٩٢ - ١٩٤).

ولولا المرآة المحمّدية الأصيلة والمرايا الوريثة لها، لاستحال على كلِّ أحد أن يقف على أدنى حقيقة من حقائق القرآن الوجودية.

إنّ الظاهر القرآني الذي يتكفّل به التفسير لا يخرج عن دائرة الحصول،

وأما الباطن الذي يتكفل به التأويل فإنه يندرج ضمن دائرة الحضور.

وإنّ الألفاظ القرآنية هي المفردات الحاضرة أمامنا بوجودها اللفظي ومعانيها الصورية، وأما الحقائق الغيبية التي تقف خلف ذلك الوجود الصوري واللفظي فإنها خزائن تلك الألفاظ، فالألفاظ هي الشيء المنزل بقدر معلوم لدينا بسقفها الصوتي والكتبي، وأما الخزائن فهي الحقائق التكوينية الخارجية التي تمثل روح القرآن ووجوده الذي تجلّى الله تعالى فيه لخلقه.

ولذلك فإنّ الخزائن القرآنية ثابتة غير متغيرة، باقية غير فانية، والشيء مادام عنده سبحانه فهو باق أبداً، ﴿ مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ ﴾ (النحل: ٩٦).

كما أنّ التأويل هو الوقوف على الحقائق القرآنية، وأياً كانت مرتبة الوقوف فإنّ الداخل فيه يكون ممّن خوطب بالقرآن حقيقة، وأما التفسير فإنّ أريد به تحصيل المعارف الظاهرية للقرآن بالرجوع إلى طرقة الشرعية فالداخل فيه يكون ممّن خوطب بالقرآن أيضاً ولكن مجازاً، وإنّ أريد به الرجوع إلى غير ذلك كالعامل بالرأي - مثلاً - وما شابه ذلك فهو خارج عن دائرة الذين خوطبوا بالقرآن تخصّصاً لا تخصيصاً.

مستويات القراءة القرآنية

إنّ مستويات القراءة القرآنية التحقيقية - لا التحقيقية - ثلاثة، هي: مشاهدة الحقائق فيكون القارئ قاصداً لها، والتحقيق في الحقائق فيكون القارئ واصلاً إلى مقصوده، والتحقّق بالحقيقة الجامعة فيكون القارئ مقصوداً للحقائق القرآنية بعد أن كان قاصداً وواصلاً، فتأمل في قوله عليه السلام: «سلوني قبل أن تفقدوني»، وهذه القراءات الثلاث الحقّة ذات صلة وثيقة بالأسفار العملية.

كما أنّ كلّ حقيقة قرآنية - وهي تكوينية وليست اعتبارية - تمثّل وجهاً من وجوه تلك الحقيقة المطلقة، ولذلك ناسب المقام أن يُعبّر الإمام

الحسين عليه السلام بصيغة الجمع (الحقائق) في قوله: (كتاب الله على أربعة أشياء)، وهذا بخلاف عبارة القرآن فإنه يمكن للعارف بأبجدية القراءة أن يقف عليها كاملة أو ما هو قريب من ذلك، ولذا جاء التعبير عنها بصيغة المفرد (العبارة) لإمكان الإحاطة بها، أي بعبارة القرآن من ألفها إلى يائها.

معرفةنا بإمام الزمان

إنّ عدم معرفة الإنسان لإمام زمانه يعني بالضرورة العيش عيشة جاهلية، فإذا مات يكون قد مات ميتة جاهلية، والميتة الجاهلية هي الموت من غير دين، «من مات لا يعرف إمامه مات ميتة جاهلية»^(١).

إنّ التحقّق المعرفي بما عليه الإمام عليه السلام واقعاً - وكلّ متحقّق بحسبه - يأخذ بعنق صاحبه نحو الطاعة والسيرورة في خدمة الحقّ.

وحيث إنّ الإمامة أشرف وأرفع مقام معرفيّ وصل وتحقّق به الإنسان، فمن تحقّق بهذا المقام - سواء كان رسولاً أو وصياً - يكون قد وُضع في أرفع وأسمى مواقع النيابة ودرجات الخلافة، وبهذا المقام الأرفع امتاز أولو العزم على من سواهم من الأنبياء عليهم السلام.

إنّ الملاكات الأوّلية للإمامة بحسب الظهور القرآني تكمن في الصبر والإيقان بآيات الله تعالى، أو الإيقان والصبر بتعبير أدقّ.

وإنّ الصبر الموافق لمقام الإمامة هو صبر العارفين التحقّقي الآخذ طابع الحبّ والوله بما جاء به المحبوب، وموارده ثلاثة، هي: الصبر عند المصيبة، والصبر على الطاعة، والصبر عن المعصية.

هذا وكلّما اتّسعت الرقعة المعرفية للإنسان احتاج إلى درجة أكبر وأعظم من درجات الصبر، ولذا فصبر العالم في العبادة أعظم من صبر الجاهل،

(١) أصول الكافي، مصدر سابق: ج ١ ص ٣٧٧ ح ٣.

وصبر العارف حضوراً أعظم من صبر العالم حصولاً في العبادة.
 إنّ الملاكات الباطنية في مقام الإمامة الإلهية أمر لا يعلمه إلا الله
 والراسخون في العلم ومن ترشح عليهم منهم بقدر مقدور.
 وينبغي أن يُعلم بأنّ الإمام عليه السلام في جميع جوانبه وأبعاده المعرفية،
 الظاهرية والباطنية، يؤدي دورين مهمين، هما: دور البيانية ودور الحافظة.
 وإنّ الإمام عليه السلام سواء كان نبياً أم وصياً يمثل بنفسه السنة الشريفة في قوله
 وفعله وتقريره؛ بناءً على المنهج المعرفي لمدرسة أهل البيت عليهم السلام، بخلاف
 ما عليه المدارس الأخرى التي تقتصر على سنة النبي صلى الله عليه وآله.
 ولذا فإنّ الاقتصار على سنة النبي صلى الله عليه وآله فقط جعل المدارس الأخرى تعيش
 جواً معرفياً خانقاً ووضعاً استدلالياً مربكاً أوقعهم في القياس الفقهي - لا
 المنطقي - والعمل بالرأي وما شابه ذلك.

وذلك الدور البياني للإمام عليه السلام يستبطن دوراً تأسيسياً في الشريعة
 المقدسة فضلاً عن أصل البيانية، وبهذا الدور التأسيسي الذي تستبطنه بيانيته
 تثبت له عليه السلام الولاية التشريعية الواقعة في طول ولايته التكوينية.
 ولا ريب أنه من الجهل المعرفي المحض بمكان أن يُثبت البعض دوراً
 تأسيسياً في عالم التشريع للفقهاء ويمنعه عن الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله حيث يعتبره
 مجرد مبلّغ للأحكام لا غير!!!

وعلى أي حال، فإنّ الإمام والخليفة الإلهي الحق، المتقدم بكمالاته بما لا
 حصر له على رعيته، يستدعي أخذ الإذن منه في التحصيل والتكامل، وهو
 تعبير آخر عن طلب الإذن من المُستخلف نفسه، فليس للمتحقّق أو طالب
 التحقّق بمرتبة من مرتبة أعلى - وهو الإمام - إلا بأخذ الإذن من الله تعالى،
 وطلب الإذن منه يعني طلب رفع الاستعداد وتوسيع دائرة المقتضي في
 المتحقّق الإمكاناني.

الولاية التشريعية والولاية التكوينية

ينبغي أن يُعلم أولاً بأنَّ علّة حصول الهداية التكوينية (وهي إيصال القابل إلى المطلوب) هي وجود ولاية تكوينية للفاعل، فلا معنى للأخذ بالأعناق دون أن يكون محفوظاً بولاية تكوينية تجعل حركته الهدائية فاعلة ومؤثرة ومحققة لأهدافه العلوية.

وأما الفوارق الأساسية بين الولاية التشريعية والولاية التكوينية فإنها تكمن في الفرق بين عالميهما وفي وظيفتيهما وفي أثريهما، ففي الأولى جعل بيان وإمكان للتخلف، وفي الثانية تكوين وإيصال وعدم تخلف البتّة.

جدير بالذكر أنّ أبواب الولاية التشريعية منحصرة بالأنبياء والرسل والأئمّة، بخلاف التكوينية فإنّ أبوابها مشرعة لكلّ من وصل إلى مقام التحقّق الأسماي.

وأن الإمام عليه السلام هو المرجع والمقصد والخليفة لله تعالى في عالم التكوين على جميع خلائقه، فهو مقدّم عليهم أجمعين سواء كانت الخلائق مجردة أو مادية، ناطقة أو صامتة، متحرّكة أو ساكنة، نازلة أو صاعدة، واردة أو صادرة، ظاهرة أو باطنة، وبذلك نفهم بوضوح موضع الحاجة للإمام عليه السلام.

وأما الخلافة السياسية فإنها لا تُمثّل إلاّ بعداً ظاهرياً في مقام الإمامة، ولذا فإقصاء الإمام عليه السلام عن دور الخلافة والحاكمية السياسية لا يعني تعطيل أدواره الأخرى المتمثلة بخلافته القرآنية التكوينية المؤثرة في الوجود.

إنّ الإمامة إذا كانت سياسيّة فقط فهي الخلافة في اصطلاحات المتكلّمين عموماً، وأمّا إذا أُريد بها ما هو أعمّ من ذلك فيدخل البعد التشريعيّ والتكوينيّ والمعرفيّ. فالإمامة هي الإمامة القرآنية وهي الخلافة الإلهية في المنهج المعرفيّ لمدرسة أهل البيت عليهم السلام.

كما أنّ الإمام عليه السلام هو القرآن الناطق، ومن أبرز معاني ناطقيته فاعليته، فهو القرآن الفاعل الذي يملك القدرة على التأثير بنفسه ولكن بإذن ربه. بل إنّ الإمام عليه السلام بنكتة رجوع الكلّ الإمكانى إليه وعدم احتياجه لأحد منهم؛ يكون هو المصدر الأوّل من مصادر المعرفة على مستوى التشريع وعلى مستوى التكوين وعلى مستوى الحاكمية وعلى مستوى المعرفة نفسها بما هي هي.

هذا وقد تقدّم عنوان الإجمال والتفصيل في كلمات الله تعالى في العالم الأنفسى والآفاقي، وللإجمال والتفصيل معنى آخر أدقّ وأعمق من ذلك، وهو أنّ القرآن يُمثّل الإجمال في الأدوار الثلاثة (التشريع والتكوين والحاكمية)، وأمّا الإمام عليه السلام فإنّه يُمثّل التفصيل فيها، ولذا لا تؤخذ معارف القرآن ومطالبه إلاّ من الإمام صلوات الله عليه.

ولعلّ من أبرز ملامح تقدّم الإمام وأثره المعرفي ظهور أياديه المعرفية في مجمل المعارف الإسلامية سواء أكانت حصولية أم حضورية؛ لذلك فإنّ وريثة الإمام عليه السلام معرفياً هم الأقرب فالأقرب معرفياً وهم المعصومون مطلقاً ثمّ العرفاء الكاملون ثمّ المتكاملون ثمّ مطلق السالكين معرفياً.

ومعنى الوراثة في المقام هو الاشتمال على الاستعداد لإيداع الخزانة المعرفية فيه، فقيد العطاء هو الاستعداد المسبق.

علماً بأنّ من جملة مراسم المعارف التحقّيقية بالنسبة للآخذين والوارثين عن الإمام عليه السلام - والوارثين عمّن دونه - الأمانة وحفظ السرّ، والمراد من حفظ السرّ هو إيصاله إلى أهله لا كتّمه، وأمّا البوح به جهاراً فذلك يُعدّ من رعونة السالك في الطريق. ولا ريب بأنّ إذاعة السرّ المعرفي في المعارف الحقّة يقع عادةً من قبل السالك القاصرين، وأمّا الكاملون فيقع ذلك منهم سهواً، وأمّا المعصوم مطلقاً فلا يقع منه ذلك البتّة.

الوقوف على كمالات الإمام

إنّ معرفة الإمام عليه السلام معرفة كاملة تعني معرفة أبعاده وأدواره الفعلية وهي: التشريعية و التكوينية والحاكمية والمعرفية، وبقدر التحقّق بذلك تكون المعرفة، وبحسب النمط المعرفي تترتب آثار المعرفة.

كما أنّ الوقوف على كمالات الإمام عليه السلام على نحو التحقّق هو بنفسه معرفة بالله تعالى تحقّقاً، فالإمام عليه السلام بمقامه الإلهي متحقّق بأعلى المراتب المعرفية التحقّيقية في سيره الأسماوي والصفاتية.

بل إنّ الإمام عليه السلام هو محور جميع المعارف الظاهرة والباطنة، ومركز لجميع طرق المعرفة، وبذلك يفهم قول الإمام الصادق عليه السلام: «بنا عرف الله، وبنا عبّد الله، نحن الأدلاء على الله، ولولانا ما عبّد الله».

وممّا نفهمه من الرضوان الأكبر ومن جنّات عدن والمسكن الطيبة هو حصول المعرفة بالله تعالى، ولذا فمن قصد رضوانه - أي: معرفته سبحانه - فإنّه سوف يدلّه على سبل السلام، وسبيل السلام هي طرق معرفته، وطرق معرفته محورها ومركزها وجوهرها الإمام عليه السلام، وبذلك لك أن تقرأ «مّن مات لا يعرف إمامه مات ميتة جاهلية»، هذا ثمّ هذا.

آثار معرفة الله ومعطياتها

إنّ المعرفة التحقّيقية لا تمنح - بأدقّ معانيها وأحكم براهينها - العارف خوفاً من متعلّق معرفته الفعلي إلاّ بحدود ضيقة، ولذا نجد كثيراً ممّن وقفوا على معرفته سبحانه تحقّقاً يقتربون الكبائر فضلاً عن الصغائر، نظراً لغيابهم عن التحقّق المعرفي بالمعبود.

ومن عرف الله تعالى تحقّقاً تشرق أنوار القدس في قلبه فيعيش الخشية الفعلية من ربّه والوجل والرهبّة والهيبّة، ومراتب الخوف هذه هي مقامات ومراتب معرفية تعكس بوضوح التجلّيات الجلالية لله سبحانه.

كما أنّ المعرفة الحضورية والشهود الباطني تعني تحوّل الإنسان العارف إلى وجود متماسك قويّ محرّك لطاقاته باتجاهات الكمالات المطلقة، بل نحو المطلق نفسه جلت قدرته، وبهذا التحوّل يكون الإنسان قد طرق أبواب العصمة.

وإذا عرف الإنسان ربّه تحقّقاً فإنّه سوف تغلق دونه جميع دوائر الشرك، وتغلق أمامه أيضاً جميع دوائر الفقد إلاّ حقيقته الفقرية الذاتية.

ولذا فبالمعرفة الحقّة - لا غير - يتحوّل الإنسان من القاصرية إلى الكاملة، ومن الجملة الناقصة إلى الجملة التامة، ومن المفعولية إلى الفاعلية. وينبغي أن يُعلم بأنّ مَنْ أراد أن يلج موارد الحضور بآلية الحصول يكون قد خالف الحكمة، فلا أثر الحصول جنى ولا من ضفاف الحضور دنا، بل هو من الجهل والجهالات قاب قوسين أو أدنى.

مسؤولياتنا الإلهية

إنّ المسؤولية تجاه النفس والأسرة والمجتمع والتحرّك في ضوئها هي القراءة الصحيحة لكلّ ما يُسمّى امتيازاً في ثقافتنا العامّة.

ولاريب أنّ من عرف الله تعالى تحقّقاً سوف يكون تحرّكه وأثره في الوجود منبعثاً من التزامه بمسؤولياته الإلهية وليس انطلاقاً من امتياز، وإن كان امتياز محفوظاً له كما هو واضح.

ولا ريب بأنّ الوقوف الصوريّ الساذج لا يمنح صاحبه المكنة من النهوض بمسؤولياته بشكل مناسب سواء كانت هذه المسؤوليات تجاه نفسه أو أسرته أو مجتمعه أو خالقه سبحانه، وبذلك تفهم سرّ اقتران الشرك والخرافات بالجهل. وأمّا الوقوف الصوريّ التحقيقيّ فإنّه يكفل للإنسان الحدّ الأدنى من الاتّزان المعرفيّ ويكون تحرّكه وأداؤه لمسؤولياته منسجماً مع مرتبة اتّزانه المعرفيّ، وهذا لا يمنع من وقوع القصور منه بل التقصير أيضاً.

وأما الوقوف الشهودي التحققي فإنه يولد اتزاناً معرفياً كاملاً ورؤية كونية متكاملة فيكون تحرّكه منضبطاً ودقيقاً وصحيحاً ومؤثراً.

إنّ العارف حصولاً وتحقيقاً سوف يبقى طالباً لمشاهدة ما أقام الدليل عليه، وحيث إنه يعجز عن تحقيق ذلك فإنه يبقى يعيش دوامة خفية وإشكالية معرفية لا خلاص له منها إلاّ بالتحقق المعرفي.

وهذه الإشكالية المعرفية هي ما نعبر عنه بالأتزان المعرفي الناقص أو القاصر، بخلاف الأثر المعرفي للمعرفة الحقّة والوقوف التحققي.

آثار أخرى لمعرفتك بالله تحقّقاً

إنّ الواقف على معرفة الله تعالى تحقّقاً سوف يتسنى له الأخذ بيد الآخرين وتقديم إجابات معرفية حقّة تملأ الوجدان ويُسلم معها العقل.

كما أنّ من عرف الله تعالى حصولاً لا تضمن له معرفته هذه حصول اللقاء بينه وبين ربّه جلّ شأنه، لأنّه لم يعرف الحقيقة الحقّة الموجودة خارجاً. ولذا فإنّ مقامات الأبرار والمقرّبين لا تنال البتّة بألية الحصول، وإنّما بالتوجّه القلبيّ وقطع الالتفات عن الأغيار، وهو المعبر عنه بكمال الانقطاع.

إنّ المعرفة الصورية الساذجة لا يمكن أن تنتج لنا رصيذاً معرفياً يذكر، بل قد تمثّل بنفسها رصيذاً جاهلياً يحجب الإنسان عن الرؤية الحقّة، بخلاف التحقيقيّة فإنّها تمنح رصيذاً معرفياً مهماً وهي رغم صوريتها إلاّ أنّها يمكن أن تكون قدماً ثابتة تعتمدها المعارف الحضورية في مقام إثباتها لا ثبوتها، بل هي كذلك، وأما المعرفة التحقّيقية التصديقية فإنّها تصنع رصيذاً معرفياً كلّ مرتبة منه لا تصنعها جميع الأرصدة المعرفية الحسولية ولا تقاس بها البتّة.

كما إنّ معرفة الله تعالى إذا لم تولّد حبّاً وإخلاصاً لمتعلّق المعرفة فهي ليست بمعرفة حقّة، فالمعرفة كمال والكمال ارتقاء سلوكيّ قبل أن يكون نظرياً، فما فُقد منه السلوك المفترض تحقّقه فإنّ المعرفة هذه تعود إلى جهالات محضّة.

إنّ الإشكالية الحقيقية التي يظلّ يعيشها العارف حصولاً - سواء كان ملتفتاً أو غير ملتفت - هي أنّ مادّة وقوفه ومعرفته مجرد صور ذهنية وليدة لأفهام أفكاره ومقدّمات استدلاله فينشأ حبّ وارتباط بينه وهذه الصور الذهنية؛ ما يعني أنّ حبّه ثمّ إخلاصه سوف يكون لشيء أبدعه هو ورسم ملامحه، فهو يحبّ ويعيش استدلاله.

ولا ريب بأنّ الوقوف الثالث هو زبدة المخاض وغاية المرتاض، حيث يستحكم الحبّ بقلب العارف حضوراً، وهذا الحبّ ينتج عنه الإخلاص التامّ لمحبوبه، ثمّ التدرّج في مراتب الإخلاص حتّى الوصول إلى الاستخلاص فيخرج بذلك من المخلصية إلى المخلصية.

إنّ الوقوف التحقّقي لا يحتاج معه العابد إلى الانبعاث فهو يعيشه في حركاته وسكناته بالحمل الشائع الصناعي بخلاف الوقوف التحقّقي فإنّ العابد يعيش معه الانبعاث الصوريّ، أي الانبعاث بالحمل الأوّلي، ولازم الانبعاث بالحمل الأوّلي هو وقوع الغفلة منه بالحمل الشائع.

وأخيراً فإنّ من عرف الله حقّاً وتحقّقاً يكون في دعائه قد عرف من يدعو، بخلاف من لم يعرف عن ربّه سوى جهالات فإنّ مقصوده في دعائه جهالاته، ومن لم يعرف عن ربّه سوى صور ذهنية فإنّه لا يخرج عن حريمها مقصوده.

ختام المسك

البحث في معرفة الله تعالى مسك في أوّله ومنتهاه، وهنا نحن نقف مع آخر سطور هذا المسك المعرفي فهو ختامه في هذا السفر الجليل لا خاتمه؛ فللبحث نوافذ أخرى وإطلاقات تترى يعجز المتتبّع عن حصرها وعدّها فضلاً عن درجتها وبيانها، وقد كان من توفيقاته الجليلة - جلّ ذكره وشأنه - أن أتحننا بعطاياه المعرفية التي لا تنفذ، فأمدّنا بعون جزيل كان أثره واضحاً

في هذه الرحلة المعرفية التي تلمّسنا فيها الطريق واشترأبت من نوافذها أعناقنا نحو الكمال المطلق، فانفتحت بعض مغاليق عقولنا وعلق في القلب شيء جلب أمناً وطمأنينة إلى الروح، بقدر ما علق في القلب من ذلك الفيض المعرفي.

هذه الرحلة المعرفية جعلتنا نقف بقوة عند المنهج الذي يجدر بنا الالتزام به واتباعه، وفي ضوء منهجة هذا الكتاب تمكّنا بقدر طيّب من تقديم قراءات نظنها ثمرة لجملة من الآيات الكريمة والروايات المباركة وتوجيهات وترشيدات لجملة من الخطوط المعرفية التي ربّما كانت تُقرأ من زاوية واحدة.

ولعلّ من أجلّ معطيات هذا السفر تمييزه الواضح والجليّ لمسألة معرفة الله تعالى وكونها مسألة مستقلة تماماً عن إثبات الوجود لله تعالى وتوحيده، وأنّ هذه المعرفة لكي تكون فاعلة ومؤثّرة لا بدّ أن نتجاوز بها حدود التحقيق إلى إطلاق التحقّق.

لقد تضمّن كتاب «معرفة الله» جواهر نفيسة ربّما تحتاج جملة منها إلى قراءة تفحصية تحقيقيّة لينفض الغبار عنها فتسطع بالحقّ أمام الباحث عنها، وربّما تحتاج جملة منها إلى قراءة من نوع آخر تعجز لغتنا السردية عن النهوض بأركانها، حيث يحتاج فيها القارئ إلى صفاء قريحة ونقاوة قلب ورغبة في الوصول وإصرار على المتابعة.

عسى أن نكون قد نجحنا في هذا الموجز في الكشف عن مطالب معرفية كانت عصيّة ومغلقة تماماً، ونعني بالكشف هنا خصوص الكشف التأسيسي؛ لاعتقادنا التام بأنّ المعارف الحقّة هي فيض إلهيّ والفيض سرمديّ قد يُغفل عنه وقد يكشف عنه، وفي صورة الكشف يبدأ التأسيس المعرفيّ للعرض والتعريف واستخلاص النتائج.

وفي هذه الرحلة المعرفية الجادّة قدّمت ترجمة فعلية للحبّ والإخلاص نأمل للقارئ أن يكون قد لمحها في سطور الكتاب وأنفاسه.

(١١)

قراءة في كتاب

العصمة

بحث تحليلي في ضوء المنهج القرآني

د. حميد مجيد هدّو

يعدّ موضوع العصمة أحد أهمّ البحوث الفكرية الإسلامية الحية في الدراسات الكلامية والعقائدية؛ وجرى التأكيد عليها والبحث فيها بصفتها مصدراً من مصادر التشريع الإسلامي، فهي تعدّ عاملاً مهماً في تحديد تلك المصادر من جهة، وما تمثله من نتائج فعلية وقائمة في حياة المسلمين الذين يبنون أتباع أحكام الله تعالى في مجال العمل والسلوك^(١) من جهة أخرى. وهي تشكّل المحور الأساس في فهم عناصر الإمامة ومقوماتها ولا يمكن معرفة العصمة إلاّ من خلال التنقيص عليها، وهذا ما أكّدته الأخبار الكثيرة من أنّ فلسفة النصّ الأساسية إنّما تتجسّد في إثبات عصمة الشخص. قال الإمام عليّ بن الحسين السجّاد عليه السلام: «الإمام منّا لا يكون إلاّ معصوماً، وليست العصمة في ظاهر الخلق لتُعرف ولذلك لا يكون إلاّ منصوفاً»^(٢).

ومن هنا - كما يعبر عن ذلك السيّد الحيدري - لم تبرز نظرية النصّ لأجل إثبات قيادة الإمام وزعامته السياسيّة فقط كما ذهب لذلك بعض، بل الغرض الأساس إثبات عصمته؛ وهذا لا يعني أنّ النصوص الواردة لإثبات إمامة أهل البيت عليهم السلام كلّها منصّبة على هذه الجهة، بل إنّ كثيراً من الآيات والروايات أكّدت إمامتهم وقيادتهم السياسيّة للأمة بما لا ريب فيه كقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ (المائدة: ٥٥)، وقول الرسول صلى الله عليه وآله في حديث غدیر خم: «أيها الناس من أولى الناس بالمؤمنين من أنفسهم؟» قالوا: الله ورسوله أعلم. قال: «إنّ الله مولاي،

(١) من مقدّمة كتاب: العصمة، مجموعة محاضرات السيّد كمال الحيدري ومن تقارير الشيخ

محمد القاضي: ص ٢٥.

(٢) معاني الأخبار للشيخ الصدوق: ص ١٣٢.

وأنا مولى المؤمنين وأنا أولى بهم من أنفسهم، فمن كنت مولاه فهذا عليٌّ مولاه» ينقل الخبر أكثر من مائة وستين محدثاً من أهل السنة فقط. فالعصمة منشؤها نحو من العلم واليقين الذي يتميز به مقام النبوة والإمامة، وعلى هذا الأساس يتوقف ثبوتها على حلّ كثير من المسائل الأساسية في بحوث الإمامة.

كتاب العصمة يقع في ٣٢٠ صفحة وهو عبارة عن محاضرات للسيّد كمال الحيدري في موضوعي الإمامة والعصمة جمعها ونسقتها الحجّة السيّد محمّد القاضي أعرضنا عن البحث في موضوع الإمامة وشرائطها وأساسياتها لأننا بحثنا ذلك بالتفصيل في موضوع الإمامة. أمّا موضوع العصمة فهو يؤلّف القسم الثاني من هذا الكتاب، وسوف نركّز على بعض الفقرات الأساسية منه. ينطلق البحث في العصمة من قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾ (الأحزاب: ٣٣).

فيتوسّع السيّد الحيدري في شرح هذه الآية ويورد آراء جمهرة من المفسّرين المعروفين في معنى الرجس ومدلولاتها ومعانيه في اللغة ويحدّد الطهارة ومراتبها وحقيقتها وأنواعها ونتائجها إلى غير ذلك ممّا بحث فيه المفسّرون القدماء والمحدثون.

ثمّ يتحدّث المؤلّف الفاضل عن العصمة مفهوماً ومضموناً (ص ١٠١) فيقول: إذا كانت عصمة الأنبياء والأئمة عليهم السلام تعني المنع من ارتكاب المعصية والوقاية من كلّ رجس، كما ذهب إليه علماء اللغة، فيقع البحث في أسباب هذا المنع وموجبات هذه الوقاية. والاحتمالات المتصورة في ذلك ثلاثة:

الاحتمال الأوّل: العصمة الجبريّة.

الاحتمال الثاني: كون المعصوم ليس بشراً.

الاحتمال الثالث: العصمة بالاختيار.

ففي الاحتمال الأوّل (العصمة الجبريّة) يؤكّد الحيدري بأنّ الله تعالى هو

الذي منع المعصومين من ارتكاب المحرّمات بجبرهم على عدم المعصية وسلب قدرتهم واختيارهم على ذلك. فالإنسان المعصوم لا يفعل المحرّمات لعدم قدرته عليها وليس لإرادته واختياره دخل في ذلك.

ثم يبدأ السيّد الحيدري بمناقشة بعض آراء المعاصرين والقدامى في هذه القضية ويشبعها بحثاً ونقاشاً (ص ١٠٢ - ١٢٤) ويورد الكثير من الآيات القرآنيّة الكريمة والأحاديث النبويّة الشريفة التي تعزّز رأيه.

المعصوم بشر

أما الاحتمال الثاني في العصمة وهو أنّ المعصوم ليس بشراً، فماذا يقصد به؟ إنّه يصوّر المعصومين بأنهم سنخ وجود لا يصدر منهم إلاّ الطاعة فهم ليسوا ببشر وليست لهم أحكام البشريّة من الشهوة والغضب وغيرهما، بل هم موجودات أخرى بصورة البشر وهم في ذلك أشبه ما يكونون بالملائكة ﴿لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ (التحریم: ٦).

فلم تصدر منهم المعصية لعدم وجود دواعيها في نفوسهم من الشهوة والغضب وأمثالهما، بغضّ النظر عن قدرتهم على ذلك أو عدمه. وهذا هو المنسوب إلى بعض المتكلّمين وربما كانوا من الأشاعرة. وفي مقولة لابن أبي الحديد المعتزلي إنّ الناس اختلفوا في المعصوم ما هو؟ فقال قوم: المعصوم هو الذي لا يمكنه الإتيان بالمعاصي، وهؤلاء هم الأقلّون من أهل النظر. واختلفوا في عدم التمكنّ كيف هو؟ فقال قوم منهم: المعصوم هو المختصّ في نفسه وبدنه، أو فيهما بخاصيّة تقتضي امتناع إقدامه على المعاصي^(١).

ويناقش السيّد الحيدري الإشكالات التي تواجه هذا الاحتمال مستشهداً بآيات من القرآن الكريم والأحاديث النبويّة الشريفة والتي تؤكّد كلّها أنّ الأئمّة المعصومين قدوة صالحه وأسوة حسنة ليتأسّى بهم جميع الناس في

(١) شرح نهج البلاغة، مصدر سابق: ج ٧، ص ٧.

حياتهم العلميّة، والقُدوة ينبغي أن يكون مثل الناس ويحمل بين جوانحه عين ما يحمله الناس من الغرائز والدوافع النفسيّة ولديه القدرة على توظيف الغرائز توظيفاً سليماً ومقاومة كلِّ شرٍّ تبعثه النفس الأمّارة.

ويضرب السيّد الحيدري مثلاً من خلال كتاب الله؛ إنّ الله تعالى لم يجعل الملائكة قدوة للناس ولا دعا الناس للاقتداء بهم بل كانت كلُّ دعوته الاقتداء والتأسيّ بالأنبياء والصالحين من الناس. قال تعالى: ﴿وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ كُلًّا هَدَيْنَا وَنُوحًا هَدَيْنَا مِنْ قَبْلُ وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِ دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسَى وَهَارُونَ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَّتْ لَهُمْ أَلْقَادَهُ﴾ (الأنعام: ٨٤ - ٩٠).

ولقد كان بالإمكان عدّ بعض الملائكة من جملة الذين هداهم الله، لكن حيث كانوا من جنس آخر يختلف عن البشر بغرائزه وقواه النفسيّة، لم تصحّ دعوة الناس للاقتداء بهم في سمتهم وهداهم.

والقضيّة الثانية التي تؤكّد أنّ هؤلاء القادة الأبرار من أئمة أهل البيت عليهم السلام المعصومين إنّما هم بشر كبقية الناس أنّهم لا يمتازون عن بقية أفراد مجتمعاتهم سوى أنّهم يتفوّقون على الناس بما تحلّوا به من فضائل ومكارم وكمالات نفسيّة بمتناول الكلِّ وتحت اختيار الجميع يتمكّنون من نيلها والتحلّي بها.

ويورد السيّد الحيدري بعض الآيات الكريمة التي تؤكّد هذه الحقيقة. وبعدها يركّز سماحته على إنسانيّة هذه الصفوة من طريق الآثار المترتبة عليها من الموت والأكل وأمثالهما، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِنْ قَبْلِكَ وَجَعَلْنَا لَهُمْ أَزْوَاجًا وَذُرِّيَّةً...﴾ (الرعد: ٣٨).

كلّ الآيات تدلّ دلالة واضحة على أنّ النبي صلّى الله عليه وآله والرسل الذين قبله هم من البشر ولهم جميع أحكام البشريّة وخواصّها، إلّا أنّ المعصومين لا يعصون الله، وكلّ من يفترضهم من جنس آخر من الموجودات لكنّه بصورة البشر

فهو قد خالف القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة^(١).

ثم ينتهي السيد الحيدري إلى الاحتمال الثالث وهو العصمة بالاختيار الذي يعتمد في أساسه على الحرية والاختيار والإرادة عند المعصوم في جميع أفعاله وحالاته. فالمعصوم هو الموجه لنفسه نحو الطاعة والمانع لها من كل معصية وبيده زمام نفسه يوجهها حيث الخير والفضيلة وهو القائم على تطبيق كل ما جاءت به الشريعة الغراء من قيم ومبادئ من جهة، كما أنها قد تغلغلت في نفسه كمبدأ يستحق من صاحبه كل تضحية وفداء من جهة أخرى. كل ذلك بمحض إرادته وكامل اختياره.

فلم يكن ليد السماء التدخل في توجيه المعصوم نحو الطاعة وحذف قدرته على المعصية بنحو يفقده الاختيار، كما أنها لم تجبره على فعل من الأفعال بل بحكم ما زود به من إمكانيات علمية، وما كان لديه من قدرات فائقة على أعمال إرادته وفق المنهج الإلهي صار بحيث استحال عليه صدور المعصية منه وقوعاً، مع كمال قدرته عليها وتمكّنه منها.

وهذا المعنى هو الذي صرح به كثير من علماء المدارس الكلامية وأكدته مدرسة أهل البيت عليهم السلام بالخصوص انطلاقاً من منهجها المعروف في مسألة الجبر والاختيار الذي ورثته من أئمة أهل البيت عليهم السلام.

ويورد السيد الحيدري أقوالاً للشيخ المفيد، والسيد المرتضى، والشيخ الطوسي، وابن أبي الحديد، والعلامة الطباطبائي وغيرهم يؤكد هذه الحقيقة.

ثم يفصل السيد الحيدري في موضوع العلم منشأ العصمة وأقسام العلم والفوارق المهمة بين العلمين ويتوسّع في العلم الحضوري. ثم ينتقل بعدها إلى القرآن الكريم الذي يعدّ العلم منشأ للعصمة.

وفي الصفحة ١٥٦ من الكتاب يتحدث السيد الحيدري عن روح القدس

(١) العصمة: ص ٣٠.

كما جاء في بعض آيات القرآن الكريم وفي الأحاديث النبوية الشريفة التي تنصّ على وجود روح قدسيّة عند الأنبياء والأولياء تمنحهم علماً وقوّة قدسيّة يمتنعون بها عن معاصي الله تعالى وعن كلّ خطأ في القول أو العمل أو السلوك.

وهذه الروح ليست كلّها بمرتبة واحدة عند الجميع، بل تتفاوت مرتبتها شدةً وضعفاً من وليٍّ لآخر وربما كان هذا التفاوت سبباً للتفاضل فيما بينهم. ويتساءل السيّد الحيدري: لماذا اختصّ الله تعالى هؤلاء الصفوة بهذه الروح القدسيّة، وهذا العلم الخاصّ؟ ولقد كان بالإمكان أن يهبه لجميع الناس فيعتصموا به من كلّ معصية وخطيئة. فلماذا هذا الاختيار؟ ولماذا هذا الاصطفاء؟ وهذا ما يبحثه السيّد الحيدري في موضوع الإرادة.

الإرادة

الإرادة ومشتقاتها من الألفاظ القرآنيّة الكثيرة الاستعمال فيه وهي أيضاً من الألفاظ الشائعة في المحاورات العرفيّة.

يقول السيّد الحيدري: إنّ الأصوليين اصطلاحوا على تقسيم الإرادة إلى:

١ - تكوينيّة.

٢ - تشريعيّة.

فالتكوينيّة إرادة الشخص صدور الفعل عنه بنفسه من دون تخلّل إرادة غيره في صدوره، والتشريعيّة إرادة الشخص صدور الفعل من غيره، بإرادته واختياره.

ويختتم السيّد الحيدري كتابه بأقوال الصحابة في أهل البيت عليهم السلام ويستغرق ذلك من الصفحة ٢٠١ إلى ٢٣٣ ثمّ يتحدّث بعد ذلك عن آية التطهير ودفع الشبهات عنها ثمّ عصمة الأئمة من أهل البيت عليهم السلام.

(١٢)

خصائص

الرؤية الكونية عند العرفاء

قراءة في كتاب

العرفان الشيعي

رؤى في مرتكزاته النظرية

ومسالكه العملية

الشيخ خليل رزق

ما هو العرفان

جاء في مقدّمة كتاب فصوص الحکم شرح صائن الدّین ابن تركة ما محصله:

الإنسان بعد مجيئه إلى هذا العالم وبلوغه إلى حدّ التفكير، فأوّل ما يرى نفسه ثمّ العالم حوله، ويحصل من هذه المشاهد مفهوماً عامّاً يعبر عنه بالوجود؛ فأوّل ما يعرض له من الأسئلة السؤال عن الوجود: ما هو؟

ويظنّ في بدء الأمر أنّه سؤال سهل ساذج، ولكن كلّما أمعن وتأمّل في الجواب ظهر له صعوبة الإجابة عنه أكثر، فأكثر! وبالسعي في الإجابة حصل على معلومات حول أجزاء معيّنة من العالم الموجود والأشياء الموجودة، ظهرت بها علوم مختلفة يستهدف كلّ منها الجواب عن قسم من المسائل المطروحة التي اشتغل بها جمع من المحقّقين، الذين تمكّنوا بمجاهداتهم وتفحّصاتهم من اكتشاف غوامض كثيرة من أسرار هذا العالم.

ولكن رغم هذا الجهد الكبير والعمل المكثّف فالسؤال باق على حاله لم يتّضح بعد، ولم يتبيّن: ما هو الوجود؟

وجاء الأنبياء والرّسل وأخبروا عن وجود عوالم أخرى غير محسوسة وموجودات مثلها لها السيطرة على العالم المرئي وحاكمة عليه، فتوسّع السؤال الأوّل وصار أكثر غموضاً وإشكالاً.

ولأجل الفحص عن الحقيقة والوصول إلى الجواب اشتغل أناس بالتفكّر وتحليل المعلومات والوصول بها إلى المجهولات تسمّوا باسم الفلاسفة وأهل النظر.

وآخرون اعتقدوا أنّ الوصول إلى الحقّ لا يمكن بالنظر الصرف، بل الطريق إلى ذلك هو الاشتغال بالمجاهدات والرياضات حتّى يتقوى الإنسان ويتمكّن من معرفة نفسه أولاً، ثمّ باتّساع نفسه وإحاطتها في ظلّ هذا التوسّع على العالم حوله يتمكّن من معرفة العالم بقدر ما يحيط به ويشاهده عين نفسه. وأهل هذه الطريقة تسمّوا باسم العرفاء، وطريقتهم العرفان العملي.

وبعد ذلك عرض عدّة منهم مكاشفاتهم وما وجدوا في طيّ مراقباتهم على غيرهم، لكنّها كانت مطالب متفرّقة غير منسجمة ولا مترابطة، فتصدّى جمعٌ - وفي طليعتهم ابن عربي صاحب كتاب فصوص الحکم - لجمعها وتنسيقها وبيان ارتباطاتها وبعرض تلك المطالب والمشي على سياقها، وعند ذلك نشأ علمٌ آخر سمّي باسم العرفان النظري.

ولم تكن هذه المطالب قابلة للعرض في المجتمع العلمي بصورة مقبولة، وإنّما هي ادّعاءات من قبل قائلها غير قابلة للردّ والإثبات، فتصدّى جمع آخر لتبيينها البرهاني القابل للعرض على مستوى البحث العلمي، وكان من أوائل أولئك المجتهدين صائن الدّين علي بن محمّد التركة في كتابه تمهيد القواعد، ثمّ داوم المجاهدة حتّى جاء صدر المتألّهين الشيرازي، وتصدّى بوضع أصول بنائية بيّن بها المعارف النظرية العرفانية بلسان فلسفي - حسب ما قدر له - وبذلك أوجد خطأً وسطاً بين العرفان والفلسفة، سمّاه الحكمة المتعالية^(١).

ويعتبر «العرفان» من المذاهب الفكرية المتعالية والعميقة، فهو يسعى إلى معرفة الحقّ تبارك وتعالى ومعرفة حقائق الأمور، وأسرار العلوم، وطريقته ليست على وفق منهج الفلاسفة والحكماء؛ بل هي طريقة أتباع منهج الإشراق والكشف والشهود.

(١) انظر: شرح فصوص الحکم لابن عربي، صائن الدّين علي بن محمّد (ابن تركة)، تحقيق وتعليق: محسن بيدارفر، انتشارات بيدار، قم، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ: ص ٣ - ٤ (المقدمة).

فهو رؤية في الكون والوجود تستند في بنيتها المعرفية إلى المعرفة الوجدانية القلبية، ويمكن ملاحظة العرفان من جهتين:

الأولى: من جهة كونه رؤية معرفية.

الثانية: من جهة كونه تجربة سلوك وعمل.

ومن اعتبر التصوف مرحلة من مراحل العرفان فإنه عندما يريد الإشارة إلى العرفان باعتباره رؤية فإنه يطلق عليه اسم «العرفان» وأصحابه هم «العرفاء»، وعندما يريد الإشارة إليه باعتباره تجربة عمل فإنه يطلق عليه اسم «التصوف» وأصحابه هم «المتصوفة».

وحول تحديد مفهوم العرفان أو تعريفه بكلا قسميه النظري والعملي يقول يثربي: «العرفان هو عبارة عن العلم بالحق سبحانه من حيث أسمائه وصفاته ومظاهره، والعلم بأحوال المبدأ والمعاد وحقائق العالم وكيفية رجوعها إلى الحقيقة الواحدة التي هي الذات الأحادية للحق تعالى، ومعرفة طريق السلوك والمجاهدة لتحرير النفس من علائقها وقيود جزئيتها ولائصالها بمبدئها وأتصافها بنعت الإطلاق والكلية»^(١).

وحول الزاهد والعابد والعارف يقول الشيخ الرئيس ابن سينا^(٢):

«المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها يخص باسم الزاهد، والمواظب على فعل العبادات من القيام والصيام ونحوها يخص باسم العابد، والمنصرف

(١) العرفان النظري (بالفارسية)، يحيى يثربي، نشر مكتب الإعلام الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، ١٩٩٥ م: ص ٢٧ - ٢٨.

(٢) ابن سينا: عُرف بالشيخ الرئيس ابن سينا. ولد في أفشنة قرب مدينة بخارى الطاجيكية وتوفي في مدينة همدان الإيرانية، من كبار فلاسفة الإسلام وأطبائهم، تعمق في درس فلسفة أرسطو وتأثر أيضاً بالأفلاطونية المحدثة، له ميول صوفية عميقة برزت في «الحكمة المشرقية» وهي عبارة عن فلسفته الشخصية. من مؤلفاته: «الشفاء» و «القانون في الطب» و «الإشارات والتنبيهات» و «النجاة».

بفكره إلى قُدس الجبروت مستديماً بشروق نور الحق في سرّه يخصّ باسم العارف، وقد يتركّب بعض هذه مع بعض»^(١).

وكان مصطلح العارف رائجاً خلال القرن الثالث الهجري. فقد كان بايزيد البسطامي يستعمل مصطلح العارف مكان الصوفي. فقد قال: كمال العارف هو أن يتبرأ من المال والمنال، وإذا أردت أن تفديه بكلّ ما في هذه الدُّنيا والآخرة من أجل أن تكتسب صداقته، كان هذا الأمر أقلّ ما يمكن أن تفعله تجاهه^(٢).

وقال أيضاً: العارف لا يرى إلاّ المعروف، والعالم لا يجلس إلاّ مع العالم، فيقول العالم ماذا أفعل، ويقول العارف ماذا يفعل؟^(٣).

ويسعى العارف من خلال الكشف والشهود والإشراق للوصول إلى الحقائق والتمكّن من العلوم الظاهرة والباطنة؛ لذلك هو يقول إنّ الذي يدركه العالم، الحكيم، والفيلسوف، بالعقل والمنطق والاستدلال يراه العارف من خلال الإشراق^(٤).

وفي هذا العرض المتقدّم يمكن لنا أن نستكشف منشأ العرفان - بكلا قسميه - وأصل وجوده في الذهن البشري كطريقة تفكير ومنهج حياة وطريقة سلوك، والأسباب الداعية إلى وجود مثل هذه المنهجية المعرفية عند الإنسان. فليس العرفان منهجاً غريباً وشاذاً، بل له أسباب ودواعٍ كغيره من العلوم وطرق

(١) الإشارات والتنبيهات، الشيخ أبو علي، حسين بن عبد الله ابن سينا، مكتب نشر الكتاب، الطبعة الثانية، ١٤٠٣ هـ: ج ٣، ص ٣٦٩.

(٢) تذكرة الأولياء، فريد الدّين محمود عطار، تحقيق محمّد استعلامي، انتشارات زوار، إيران، ١٩٦٧ م: ص ١٩٢.

(٣) المصدر نفسه: ص ١٩٣.

(٤) مقدّمات تأسيسية في التصوّف والعرفان، ضياء الدّين سجّادي، ترجمة معهد الدراسات الإسلامي للمعارف الحكمية، منشورات دار الهادي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٣ هـ / ٢٠٠٢ م: ص ١٤.

المعرفة البشرية استناداً إلى سعي الإنسان الحثيث والدائم عن حقيقة الوجود، وكذلك البحث عن كيفية الوصول إلى الحقّ عبر الوسائل المختلفة والممكنة. فكانت طريقة العرفاء تسير بشكل متواز مع سائر الطرق الباحثة عن الحقّ والتي اعترضها في طريقها بعض الإشكالات كما عرض ذلك لغيرها من طرق المعرفة.

وفي تعريف يشمل العرفان (بكلا قسميه: النظري والعملي) يقدم لنا القيصري تعريفاً له في مقدمته لشرح تائيّة ابن الفارض؛ يقول: «فحدّه - يعني العرفان - هو العلم بالله سبحانه من حيث أسمائه وصفاته ومظاهره وأحوال المبدأ والمعاد وبحقائق العالم وبكيفية رجوعها إلى حقيقة واحدة هي الذات الإلهية ومعرفة طريق السلوك والمجاهدة لتخليص النفس من مضائق القيود الجزئية واتّصالها إلى مبدئها واتّصافها بنعت الإطلاق والكلية»^(١).

وقال القاساني في اصطلاحات الصوفية: «العارف: من أشهده الله ذاته وصفاته وأسماءه وأفعاله، فالمعرفة حال تحدث من شهوده»^(٢).

وقال بعض الأعلام المعاصرين في معرض بيانه لحقيقة العرفان: «العرفان في اللغة هو بمعنى المعرفة، ويطلق اصطلاحاً على المعرفة الحاصلة عن طريق المشاهدة القلبية لا بوساطة العقل ولا بفضل التجربة الحسية، فالعارف الذي قد حقّق تقدماً في سيره العرفاني ينظر إلى عالم الوجود على أنه مظاهر لنور الباري جلّ وعلا، وكأنّ كلّ ظاهرة من ظواهر العالم مرآة تعكس الجمال الأحدي، وهو لا يرى وجوداً استقلالياً لأيّ موجود ما عدا الذات الإلهية المقدّسة.

(١) انظر: مقدّمة القيصري على شرح تائيّة ابن الفارض المطبوعة ضمن كتاب العرفان النظري (فارسي)

د. يحيى يثربي، نشر: مكتب الإعلام الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م: ص ٢٣٢.

(٢) اصطلاحات الصوفية، كمال الدين عبد الرزاق القاشاني (ت: ٧٣٠هـ)، ضبط وتعليق: موقّق

فوزي الجبر، سورية، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ، ١٩٩٥م: ص ٥٢.

وهذا اللون من المعرفة لا يحصل إلا في ظلّ العمل المخلص بأحكام الدِّين، وفي الواقع فإنّه الثمرة الرفيعة والنهائيّة للدِّين الحقيقي. وهذا هو النور المعنوي الذي يفيضه الله سبحانه على قلوب أحبّائه»^(١).

وفي موضع آخر يقول: «يُطلق العرفان في اللغة على العلم، ويطلق اصطلاحاً على لون خاصّ من الإدراك وهو الحاصل عن طريق تركيز الالتفات إلى باطن النفس (وليس من طريق التجربة الحسيّة ولا من طريق التحليل العقلي) فخلال السير والسلوك عادةً تتمّ مكاشفةٌ تُشبه «الرؤيا».

وأما أرباب اللغة فقد أشاروا إلى أنّ «العرفان» مشتقّ من مادّة «عرف»، فهو والمعرفة بمعنى واحد. قال ابن منظور ما ملخصه:

«عرف: العرفان: العلم.. عَرَفَهُ.. يَعْرِفُهُ.. عَرَفَهُ.. عَرَفَةً وَعَرَفَانًا وَعَرَفَانًا وَمَعْرِفَةً. ورجلٌ عَرُوفٌ: عارفٌ، يعرفُ الأمورَ، ولا يَنكُرُ أحداً رآه مرّةً. والعريفُ والعارفُ بمعنى مثل عليم وعالم.. والجمع عُرَفَاءٌ.. والذي حصلناه للأئمّة: رجلٌ عارفٌ، أي صبور، وعريفُ القوم: سيّدُهم، والعريف: القيم والسيد؛ لمعرفته بسياسة القوم.. والعريف: النقيب، وهو دون الرئيس، والجمع عرفاء، والعارفُ والعَرُوفُ والعَرُوفَةُ: الصابِرُ، ونفسٌ عَرُوفَةٌ: حاملة صبور، إذا حُمِلَتْ على أمرٍ احتملته»^(٢).

وفي بيانه لحقيقة النظام المعرفي للعرفاء يقول الجابري: «وهكذا يبدو العرفان نظاماً معرفياً مستقلاً قائماً بذاته، ينفصل عن سواه في نظره واتّجاهه وفي فضائه وميدانه الخاصّ، وبالتالي في أنّه منهج وطريق في المعرفة.

(١) محاضرات في الأيديولوجية المقارنة، محمّد تقّي مصباح اليزدي، ترجمة محمد عبد المنعم الخاقاني، دار الحقّ، قم، الطبعة الأولى، رقم التسلسل: ٦١: ص ٢٠ - ٢١.

(٢) لسان العرب، محمّد بن مكرم ابن منظور الأفرقي، مادّة عرف، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى: ج ٩ ص ٢٣٦ وما بعدها.

وبالرغم من عدم تأييدنا للبحث عن المعنى المصطلح لمفردة «العرفان» خارج عن نطاق دائرة المصادر الفكرية للثقافة العربية والإسلامية، إلا أننا نلقت إلى أنّ هذا المصطلح على ما ينقل بعض المفكرين المعاصرين (في اللغات الأجنبية) يسمّى «الغنوص» (gnose) ومعناها: «المعرفة»، وقد استعملت بمعنى العلم والحكمة^(١).

وتجدر الإشارة إلى أنّ «الغنوص» في المنظور المصطلحي المعاصر يرتبط بتاريخ الديانات، فهو محاولة لعقلنة المعطى الديني، ولتأويل مضمونه الرمزي والأسطوري، هكذا يظهر الغنوص ثلاث محاولات معرفية: فهو معرفة نظرية بقوانين الكون الأكبر والكون الأصغر، ومعرفة تاريخية بتطور العالم وسقوطه وصعوده نحو الخلاص، ثمّ هو أخيراً معرفة عملية، هدفها تحقيق الخلاص والسعادة الروحية^(٢).

وتشرح لنا الموسوعة الفلسفية العربية معنى العرفان على المستوى اللغوي والاصطلاحي، فضلاً عن بيان مقتضياته ومميزاته، وتاريخ ظهوره في المجتمع الإنساني، وأبرز رموزه، فورد فيها عن العرفان ما يلي:

لغةً: مصدر عرف، وفي المصطلح الفلسفي أُطلق على نوع من المعرفة الصوفية، فيقال: عارف بالله، أي متحقّق بمعرفته ذوقاً وكشفاً، ويقال أيضاً: أهل العرفان، أي أهل المعرفة بالله من الصوفية.

ويقضي العرفان صفات خلقية معينة تبدو على العارف، وتكون أحوالاً له. يقول ابن عربي: «العارف من أشهده الربّ عليه فظهرت الأحوال على نفسه».

(١) بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، محمّد عابد الجابري،

مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الرابعة، بيروت، ١٩٩٢م: (نقد العقل العربي) ٢: ص ٢٥٣.

(٢) الأيديولوجيا: نحو نظرة تكاملية، د. محمد سبيلا، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة

الأولى، ١٩٩٢م: ص ١٧٢.

وأبرز ما يُميّز «العرفان» أنّه يحدث للصوفي بطريق مباشر، وهو أشبه شيء بالومضة (انظر مادة: تصوّف)، فهو من قبيل الإدراك المباشر الوجداني، في مقابل الإدراك الحسيّ المباشر والإدراك العقليّ المباشر أو الحدس. وقد بدأ الكلام عن المعرفة أو العرفان عند صوفيّة القرنين الثالث والرابع الهجريّين، ومن أبرز هؤلاء ذو النون المصري المتوفّى سنة ٢٤٥هـ الذي جعل معرفة الصوفيّة في مقابل معرفة الحكماء والمتكلّمين، فالأولى ذوقية مباشرة، والثانية عقليّة استدلالية، ويعتبر الغزالي المتوفّى سنة ٥٠٥ هـ أوّل من عمّق الكلام في المعرفة الصوفيّة، وجعل التصوّف كلّه نظرية في العرفان بالله مؤدّية إلى السعادة.

وما يسمّيه صوفيّة الإسلام «المعرفة بالله»، ويعتبرونه من أخصّ صفاتهم يرادف في اللغة اليونانية كلمة Gnosis التي معناها: العلم بلا واسطة، الناشئ عن الكشف والشهود.

ويطلق بعض صوفيّة الإسلام على العرفان أيضاً: «المعرفة اللدنيّة» أي التي تكون من لدن الله، أو «العلم اللدني»^(١).

أقسام العرفان

من الأبحاث المتقدّمة عن حقيقة العرفان ومعناه وأصوله تتبيّن لنا أنّه ينقسم إلى قسمين:

أولاً: العرفان النظري.

ثانياً: العرفان العملي.

فما هو المراد من هذين القسمين؟

(١) الموسوعة الفلسفيّة العربيّة، رئيس التحرير: د. معن زيادة، معهد الإنماء العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٦م: ج ١ ص ٥٨٧.

أولاً: العرفان النظري

هو فرع من فروع المعرفة الإنسانية التي تحاول أن تعطي تفسيراً كاملاً عن الوجود ونظامه وتجلياته ومراتبه. بعبارة أخرى: العرفان النظري هو بصدد إعطاء رؤية كونية عن المحاور الأساسية في عالم الوجود. وهي «الله» و«الإنسان» و«العالم».

ولكن هذه الرؤية يستند العارف في تأسيسها على المكاشفة والشهود، ومن هنا فإنّ العرفان النظري هو علم له موضوع ومبادئ ومسائل، كأبيّ لون من ألوان المعرفة الأخرى.

والكلام في هذا القسم من العرفان يقع في مقامين:

المقام الأول

وهو في الطريق الموصل لمعرفة حقائق الوجود على ما هي عليه وخصوصاً المعارف المرتبطة بالتوحيد، فالمشرب العرفاني يعتقد أنه لا طريق لتلك المعرفة إلاّ من خلال تصفية القلب وتزكيته بواسطة الرياضات المعنوية التي أقرّها الشارع المقدّس.

يقول السيّد حيدر الأملي: «اعلم أنّ العلوم كلّها تنقسم إلى قسمين: رسميّ اكتسابيّ، وإرثيّ إلهيّ، فالعلم الرسميّ الاكتسابيّ يكون بالتعليم الإنسانيّ على التدريج، مع نصب قويّ وتعب شديد في مدّة طويلة، والعلم الإرثيّ الإلهيّ يكون تحصيله بالتعليم الربّانيّ بالتدريج وغير التدريج مع رّوح وراحة - في مدّة يسيرة - وكلّ واحد منهما يحصل بدون الآخر، ولكنّ الثاني (الإرثيّ) يفيد بدون الأوّل، والعلم الأوّل لا يفيد بدون الثاني، كعلوم الأنبياء والأولياء، فإنّها تفيد بدون العلم الظاهر، بخلاف العلم الظاهر فإنّه لا يفيد بدونّه.

وإليهما أشار النبي ﷺ بقوله: «العلم علمان؛ علم اللسان فذلك حجة الله على ابن آدم، وعلم في القلب، وذلك هو العلم النافع»^(١).

وكذلك أمير المؤمنين عليه السلام، في قوله: «العلم علمان مطبوع ومسموع، ولا ينفع المسموع إذا لم يكن المطبوع»^(٢).

والقسمان بأسرهما يمكن تحصيلهما والجمع بينهما، كما كانا حاصلين للكثير من الأنبياء والأولياء والكمّل - ومع تقديرهما - الأصلاح والأنفع منهما لا يكون إلا العلم الثاني أي الذي في القلب، لأنّ العلم الأوّل ليس له نفع ومع أنّه كذلك المضرة منه متوقّعة، بل هي واقعة وحاصلة، وأقلّها الحرمان من حصول المعارف الحقيقيّة والعلوم الإرثيّة التي هي سبب المنفعة دنيّاً وآخرة.

بيان ذلك:

إنّ النفع من العلوم - في هذا المكان - هو تحصيل معرفة الله على سبيل اليقين، ومعرفة الأشياء على ما هي عليه، التي هي أيضاً من معرفة الله تعالى، لأنّ من عرف الأشياء على ما هي عليه عرف الله تعالى، على ما هو عليه، ومن عرف الله على ما هو عليه عرف الأشياء على ما هي عليه؛ لاستحالة انفكاك كلّ واحد منهما عن الآخر، وكلاهما مستحيل الحصول من العلوم الرسميّة.

أمّا الأوّل - أي معرفة الله - : فلأنّهم أقرّوا بعجزهم عن معرفة ذات الحقّ ووجوده، وقالوا: نحن ما نعرف منه إلاّ أسماءه وصفاته وأفعاله، والحال أنّ الذي قالوه في هذه المعارف أيضاً - عند التحقيق - لا يشهد إلاّ بجهلهم.

وأما الثاني - أي معرفة النفس - : فلأنّهم عجزوا عن معرفة أنفسهم التي هي أقرب الأشياء إليهم فضلاً عن غيرها»^(٣).

(١) بحار الأنوار، مصدر سابق: ج ٢، ص ٣٣، باب ١، ح ٢٦.

(٢) بحار الأنوار: ج ١، ص ٢١٨، باب ١، ح ٤٤.

(٣) جامع الأسرار ومنيع الأنوار مع رسالة نقد النقود في معرفة الوجود، حيدر بن علي بن حيدر الأملي،

«وأما كَيْفِيَّةُ تحصيل العلوم الحقيقيَّة - أي الإرثي الإلهي - فهو في غاية السهولة، لأنَّها موقوفة على فراغ القلب وصفاء الباطن، وهذا يمكن بساعة واحدة وبيوم واحد وبليلة واحدة! هذا إذا كان القائل بها قائلاً بالكسب، وأما إذا لم يكن قائلاً به، بل يكون قائلاً بأنَّها هبة إلهيَّة وعطيَّة ربَّانيَّة، فيمكن حصولها بأقلِّ من ذلك»^(١).

وقال الشيخ الأكبر محي الدِّين بن عربي في بعض رسائله: «فينبغي للعاقل أن يخلي قلبه من الفكر - إذا أراد معرفة الله تعالى من حيث المشاهدة - ومن المُحال على العارف بمرتبة العقل والفكر أن يسكن ويستريح، ولاسيَّما في معرفة الله تعالى. ومن المُحال أن يعرف ماهيَّته بطريق النظر، فما لك يا أخي! تبقى في هذه الورطة ولا تدخل طريق الرياضات والمجاهدات والخلوات التي شرَّعها رسول الله ﷺ فتنال ما نال من قال فيه سبحانه وتعالى: ﴿عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِّنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِمَّا لَدُنَّا عِلْمًا﴾ (الكهف: ٦٥) ومثلك من يتعرَّض لهذه الخطَّة الشريفة والمرتبة العظيمة الرفيعة»^(٢).

مما تقدّم من كلام هذين العَلَمين يتبيَّن أنَّ الطريق والمنهج الصحيح لمعرفة الله تعالى ومشاهدته، والوقوف على حقائق هذا العالم - على ما هي عليه - ينحصر في هذا الطريق القلبي والمجاهدة والرياضة المعنويَّة.

لكن يبقى هذا التساؤل: لماذا عدل هؤلاء عن المنهج العقلي المشائي أو النصِّي - الكلامي - لاكتساب المعارف والحقائق والوقوف عليها؟

يمكن أن يُقال - كما جاء في كلمات أصحاب هذه المدرسة - أنَّ هذا

= تحقيق: هنري كوربان وعثمان يحيى، الترجمة الفارسيَّة: السيّد جواد الطباطبائي، طهران، المركز الفرنسي للدراسات الإيرانيَّة، شركة المنشورات العلميَّة والثقافيَّة، ٢٠٠٢ م: ص ٤٧٢.

(١) المصدر نفسه: ص ٥٣٤.

(٢) جامع الأسرار، مصدر سابق: ص ٤٩١.

العدول لسببين:

الأوّل: أنّ تلك الطرق لا تفيد النفس شيئاً تستريح وتسكن إليه، لأنّ احتمال الخطأ والاشتباه قائم - على أيّ حال - .

يقول ابن العربي: «واعلم أنّ أهل الأفكار إذا بلغوا فيها الغاية القصوى أذاهم فكرهم إلى حال المقلّد المصمّم، فإنّ الأمر أعظم من أن يقف فيه الفكر، فما دام الفكر موجوداً، فمن المحال أن يطمئنّ ويسكن، فللعقول حدّ تقف عنده من حيث قوتها في التصرف الفكري، فإذا ينبغي للعاقل أن يتعرّض لنفحات الجود ولا يبقى مأسوراً في قيد نظره وكسبه فإنّه على شبهة في ذلك»^(١).

ويقول السيّد حيدر الأملي: «والغرض أنّ العلوم الرسميّة الحاصلة عن النظر والفكر ليست خالية من الشكوك والشبهة والخطأ والزلل»^(١).

الثاني: لو غضضنا النظر عن الإشكال الأوّل. فإنّه غاية ما يُقال في تلك المناهج أنّها تدرك العالم وخالقه عن طريق المفاهيم التي يحصل عليها، والكمال الذي يصل إليه العالم بها هو «انتقاش النفس بصورة الوجود على نظامه بكماله وتمامه وصيرورة الإنسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العيني»^(٢).

وأما العارف فلا علاقة له بالفهم والعقل وإدراك المفاهيم والصور، بل غايته التي يسعى للوصول إليها هو مشاهدة جمال الحقّ وشهود حقائق هذا العالم على ما هي عليه، وليس الكمال الذي يبتغيه هو تحصيل صورة هذه الأشياء. ومن الواضح أنّ الفرق كبير جداً بين من يعرف النار من خلال المفهوم والصورة الذهنيّة، وبين من يعرفها من خلال الإحساس بحرارتها والاحتراق بها. والأوّل حال الحكيم المشائي، والثاني حال العارف المكاشف.

(١) جامع الأسرار، مصدر سابق: ص ٤٩٢.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، مصدر سابق: ج ١، ص ٢٠.

يقول الطباطبائي رحمته: «إنّ العارف هو الذي يمكنه الانقطاع قلباً عن هذه النشأة مع تمام الإيقان باللازم من المعارف الإلهية، والتخلّص إلى الحقّ سبحانه، وهذا هو الذي يمكنه شهود ما وراء هذه النشأة المادية والإشراف على الأنوار الإلهية كالأنبياء عليهم السلام»^(١).

المقام الثاني

عندما ينتقل العارف المكاشف إلى البحث الثاني وهو إثبات تلك المكاشفات والحقائق للآخرين فإنّه أيضاً يحاول الاستعانة بالمنهج والأسلوب العقلي في سبيل هذا الهدف. فلا يبقى فرق أساس بين العارف والفيلسوف في هذا المقام من البحث، وإلا لبقيت تلك المكاشفات في دائرة الإدعاءات التي لا دليل قطعيّ يؤيدها أو يثبتها، فلا تكون حجة على غيره. وهذا ما نجده واضحاً في المقدمة التي وضعها الشيخ محمود القيصري لشرح فصوص الحكم للشيخ الأكبر، وكذلك ما جاء في كتاب تمهيد القواعد لابن تركة الأصفهاني.

قال الأوّل: «إنّ أهل الله إنّما وجدوا هذه المعاني بالكشف واليقين لا بالظنّ والتخمين، وما ذكر فيه ممّا يشبه الدليل والبرهان إنّما جيء به تنبيهاً للمستعدّين من الإخوان... فأرجو من الله الكريم أن يحفظني على الطريق القويم ويجعل سعبي مشكوراً وكلامي مقبولاً وأسأل الله العون والتوفيق والعصمة من الخطأ في مقام التحقيق»^(٢).

وقال الثاني: وأمّا الرسالة التي صنّفها مولاي وجدّي - أبو حامد - محمد

(١) رسائل سبعة، رسالة الولاية محمد حسين الطباطبائي، قم، بنیاد علمی وفکری استاذ علامّة طباطبائي، ١٩٨٣م: ص ١٧.

(٢) شرح القيصري على فصوص الحكم، للشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي المتوفى سنة (٦٣٨هـ)، منشورات بيدار، قم: ص ٤.

الأصفهاني المشتهر بـ «تركة» فإنه مع جعلها مشتملة على البراهين القاطعة الحجج على أصل المسألة، وفق ما ذهب إليه المحققون، قد بالغ في دفع تلك الشبهات بلطائف بيانه وبذل الجهد في إمطة تلك الأذيات بمكابس تبيانه، بحيث لا يبقى لمن له أدنى دربة في العقليات شائبة خدشة في ما هو الحق من تلك اليقينيّات...

ثمّ إنّهُ لَمَّا كان سوق الكلام في هذه الرسالة إنّما هو على مساق أهل الاستدلال ناسب أن نصدّر الكلام بمقدمة...^(١).

ولكن الذي يواجهه العارف في هذا المقام هو أنّ كثيراً من المكاشفات العرفانيّة غير قابلة للبيان من خلال العبارات والألفاظ، فتقع المفارقة بين المقام الأوّل من البحث والثاني منه.

يقول الطباطبائي في هذا المجال: «الذين يحاولون بيان المعاني الشهوديّة من خلال القوالب اللفظيّة والعبارات اللغويّة فهم كالذين يريدون بيان الألوان المختلفة للذي ولد من بطن أمّه أعمى، فيحاول أن يدرك المعاني المرتبطة بالباصرة من خلال القوّة السامعة»^(٢).

التقويم (لمدرسة العرفانيّة)

والبحث في هذه المدرسة لابدّ أن يقع في مرحلتين:

الأولى: أكانت موفّقة للوصول إلى رؤية كونية صحيحة حول هذه المسائل الثلاث وهي «الله، الإنسان، العالم» من خلال المكاشفات العرفانيّة فقط، مع قطع النظر عن الاستدلالات العقليّة والظواهر الشرعيّة، أم أخفقت

(١) تمهيد القواعد، صائن الدّين علي بن محمّد الأصفهاني التركة، تصحيح وتقديم وتعليق جلال الدّين آشتياني، نشر بوستان كتاب، قم، الطبعة الثالثة، د.ت.

(٢) مجموعة مقالات (فارسي) محمد حسين الطباطبائي، إعداد: السيّد هادي خسرو شاهي، دفتر نشر فرهنگ إسلامي، طهران، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م: ج ١، ص ٣٩.

في تحقيق هذا الغرض؟ وهذا يستدعي استعراض الأصول الكلية لمدعيات هذه النظرية للوقوف على أسسها وما يستلزم ذلك من لوازم.

الثانية: لو سلّمنا أنّها استطاعت - في المرحلة الأولى - أن تحقّق تلك الغاية وتصل إلى نظريّة كاملة حول الرؤية الكونيّة - من خلال مشاهدات العارف - فهل استطاعت أن تؤسّس نظاماً فلسفياً يكون قادراً على إثبات الأصول الكلية لمدعياتها، أم لم تكن موفّقة في ذلك؟ ثمّ يتمّ بعد ذلك الانتقال إلى الاستدلالات العقليّة أو النقلية القطعيّة التي ذكرتها لإثبات تلك الأسس.

ويمكن القول - بنحو الإجمال - إنّها حقّقت إنجازات أساسيّة على صعيد المرحلتين معاً، وكان توفيقها في المرحلة الأولى أكثر ممّا توفّرت عليه في المرحلة الثانية، ولسنا الآن بصدد الدخول لبيان الحدّ الذي وفّقت فيه على صعيد المرحلة الأولى وبيان درجة نجاحها في المرحلة الثانية، لأنّ ذلك يستدعي وضع دراسة مستقلّة تفي بتحقيق هذين الغرضين، وهي مهمّة أساسيّة نرجو الله أن يوفّقنا لأدائها.

نعم استطاع صدر المتألّهين الشيرازي أن يحقّق نجاحاً كبيراً في كلتا المرحلتين، بنحو لم يسبقه أحد إلى ذلك.

ويعتبر الشيخ الأكبر محي الدّين ابن عربي على رأس مدرسة العرفان النظري وذلك لأنّه هو الذي استطاع أن يجعل من هذا اللون من المعرفة علماً مستقلاً له موضوع ومسائل ومبادئ، وبذلك امتاز هذا الفرع من المعرفة عن باقي الفروع، وكلّ من جاء بعده من العرفاء فإنّه كان يدور في نفس الدائرة التي وضع أسسها هذا العارف المحقّق^(١).

(١) انظر كتاب سماحة العلامة الأستاذ السيّد كمال الحيدري، مدخل إلى مناهج المعرفة عند الإسلاميين، مصدر سابق: ص ٧٣ - ٧٥.

ثانياً: العرفان العملي

وهو مرتبط بالسلوك والعمل وبالمجاهدة الخارجية ولا علاقة لذلك بالرؤية الكونية أي بالعرفان النظري.

وهو الذي يتعمّد تفسير وبيان مقامات العارفين ودرجات السالكين إلى القرب الإلهي بقدم المجاهدة والتصفية والتزكية، وأمّا الغاية التي يبتغيها العارف في سلوكه فهي الوصول إلى مقام أن لا يرى في الوجود غيره تعالى، أي أنّ العارف يريد أن يصل إلى مرتبة ﴿فَأَيْنَمَا تُولَّوْا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ﴾ (البقرة: ١١٥)، يريد أن يصل إلى مقام أن يرى الله تعالى أقرب إلى الإنسان من نفسه؛ لأنه تعالى ﴿يَحْوُلُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ﴾ (الأنفال: ٢٤).

فلهذا ورد في كلمات أمير المؤمنين عليه السلام: «إنّ الله جعل الذكر جلاءً للقلوب، تسمع به بعد الوقرة وتبصر به بعد العشوة وتنقاد به بعد المعاندة، وما برح الله - عزّت آلاؤه - في البرهة بعد البرهة وفي أزمان الفترات عباد ناجاهم في فكرهم وكلمهم في ذات عقولهم»^(١).

وورد عنه أيضاً: «قد أحى عقله وأمات نفسه حتّى دقّ جليله ولطف غليظه وبرق له لامع كثير البرق فأبان له الطريق وسلك به السبيل وتدافعت الأبواب إلى باب السلامة ودار الإقامة وثبتت رجلاه بطمأنينة بدنه في قرار الأمن والراحة بما استعمل قلبه وأرضى ربّه»^(٢).

وخلاصة الكلام أنّ العارف السالك إلى الله يريد أن يصل إلى مقام «لا يزال العبد يتقرّب إليّ بالنوافل حتّى أحبّه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به

(١) نهج البلاغة، الخطبة: ٢٢٠.

(٢) نهج البلاغة، الخطبة: ٢١٨.

وبصره الذي يُبصر به ولسانه الذي ينطق به ويده التي يبطن بها^(١).

فإذا كان السمع إلهياً فإنه لا يسمع إلاّ الحقّ، وإذا كان البصر إلهياً فإنه لا يرى إلاّ الحقّ، وإذا كان اللسان إلهياً فإنه لا ينطق إلاّ بالحقّ، وإذا كانت اليد إلهيةً فإنها لا تبطن إلاّ بالحقّ، فيكون هذا العبد إلهياً في كلّ حركاته وسكناته. فيكون مصداقاً لقوله: «إنّ المؤمن ينظر بنور الله»^(٢).

فالعرفان العملي يرتبط بسلوك الإنسان وبعمله.

المذهب العرفاني وركائزه في الإسلام

للمذهب العرفاني قواعد تختصّ به في الفكر الإسلامي، ففي الفلسفة يُقال بأنها جاءت من اليونان، وعندما انتقلت إلى الإسلام لبست ثوباً جديداً، وأخذت محتوىً مغايراً ومختلفاً.

أمّا العرفان فلا يمكن القول بأنه جاء من الهند، أو أنه كان عند الفرس أو أنه حصيلة الفلسفة الأفلاطونية الجديدة والتي هي بدورها حصيلة لامتزاج أفكار أرسطو وأفلاطون وفيثاغورس، أو كان في الإسكندرية أو من الديانات الهندية أو المانوية أو أنه من آثار المسيحية وانتقل إلى الإسلام نتيجة لاحتكاك المسلمين بالرهبان المسيحيين، أو أنه نشأ من أفكار بوذية، وأنّ العرفان الإسلامي امتداد لما كان عند هؤلاء كما يحاول بعض المفكرين أو الكتاب الإيحاء والقول بذلك.

فصحيح أنّ للعرفان جذوراً عند هؤلاء ولكنّه عندما جاء إلى الإسلام نما وترعرع، وصار له محتوى جديد ومغاير أيضاً لما هو موجود عند الآخرين. «على أنّ الرياضات الروحية، وكبح جماح النفس، والابتعاد عن العلائق

(١) الأصول من الكافي، مصدر سابق: ج ١، ص ٣٥٢.

(٢) نهج البلاغة، الخطبة: ٢١٨.

الدينويّة، كانت موجودة في الفلسفة الهنديّة، وكذلك نجد وحدة الوجود والأفكار الصوفيّة الأخرى في عقائد أفلاطون المحدثّة.

وترى في الغنوصيّة نظماً عرفانيّة وإشراقية. وتجد في العرفان المسيحي ما يناظره في العرفان الإسلامي.

كذلك يوجد الكثير من المشتركات بين الفلسفة الإشراقية للشيخ شهاب الدّين السهروردي المعروف بشيخ الإشراق، والفلسفة الإيرانية القديمة وآراء ونظريّات الحكيم خسرواني، والحكيم بهلوني...

يجب أن ندرك أنّ الدّين الإسلامي المقدّس هو نظام معتدل وبعيد عن الإفراط والتفريط الذي يكون في غير محلّه، لهذا فهو يخالف مرتاضي الهند (الذين يمارسون الرياضات الروحيّة القاسية)، ورهبان المسيحيّة، والسلوكيّة التي تخالف العقل السليم والاعتدال^(١).

وبكلمة واحدة نستطيع أن نقول إنّ الأصل في العرفان والركيزة الأساسيّة له في الإسلام هو بيان العلاقة بين الإنسان وبين الله تعالى.

فالعرفان الإسلامي هو علم يشابه سائر العلوم كالفقه والأصول والتفسير والحديث، وهو في نظر أهله من العلوم التي أخذت أسسها وموادّها الأصليّة من الإسلام، وليس هو من قبيل الرياضة والطبّ التي وفدت إلى العالم الإسلامي من الخارج وبلغت الرُّشد والتكامل في أحضان المعارف الإسلاميّة. وقد ذهب بعض المستشرقين إلى القول بأنّ العرفان والأفكار العرفانيّة كلّها إنّما جاءت إلى العالم الإسلامي من خارجه.

ويذهب السيّد محمّد حسين الطباطبائي في تفسير الميزان إلى القول: «وليس التصوّف ممّا أبدعه المسلمون من عند أنفسهم لما أنّه يوجد بين الأمم

(١) مقدّمات تأسيسيّة في التصوّف والعرفان، مصدر سابق: ص ١١.

التي تتقدمهم في النشوء كالنصارى وغيرهم حتى الوثنية من البرهمانية والبوذية، ففيهم من يسلك الطريقة حتى اليوم بل هي طريقة موروثه ورثوها من أسلافهم»^(١).

فالتصوّف جزء من حركة الأمم وثقافتهم وطريقة سلوكها في التعبير عن الشأن العبادي المختصّ بها سواء كانت ديانة توحيدية أم ديانة وثنية. وهذا الاسم المشترك بين الإسلام وغيره لا يعني انتقال مسألة العرفان والتصوّف من الأديان الوثنية إلى الإسلام بنفس المحتوى والمضمون، ولكنه انتقل «لا بمعنى الأخذ والتقليد العادي كوراثة الناس ألوان المدنية بعضهم من بعض وأمة منهم متأخرة من أمة منهم متقدمة»^(٢)، والسبب في ذلك هو الاختلاف بين ما يدعو إليه الإسلام وما تدعو إليه سائر الديانات والأفكار والمذاهب، ف«دين الفطرة يهدي إلى الزهد، والزهد يرشد إلى عرفان النفس، فاستقرار الدين بين أمة وتمكّنه من قلوبهم يعدّهم ويهيئهم لأن تنشأ بينهم طريقة عرفان نفس لا محالة»^(٣).

إذن فمن وجهة نظر الطباطبائي: دخول العامل الديني على أية أمة كفيلاً بتصحيح مسارها الفكري وتصويب منهجها، وعلى هذا «فمكث الحياة الدينية في أمة من الأمم برهة معتداً بها ينشئ بينهم هذه الطريقة لا محالة صحيحة أو فاسدة وإن انقطعوا عن غيرهم من الأمم الدينية كل الانقطاع، وما هذا شأنه لا ينبغي أن يعدّ من السنن الموروثة التي يأخذها جيل عن جيل»^(٤).

(١) الميزان في تفسير القرآن، محمّد حسين الطباطبائي، مؤسّسة الأعلمي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٩٠هـ، و الطبعة الخامسة، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م: ج ٦، ص ١٩٢-١٩٣.

(٢) المصدر نفسه: ص ١٩٣.

(٣) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ص ١٩٣.

(٤) المصدر نفسه.

ولتقريب المسألة أكثر نقول: بأنه في العرفان عندنا مسألتان أساسيتان:

المسألة الأولى: ما هو التوحيد؟

المسألة الثانية: مَنْ هو الموحد؟

فالنقطة الأساسية والمركزية في العرفان هي هاتان المسألتان، نعم قد تجد في الرؤى الفلسفية أو الكلامية أن هناك حديثاً عن هذه المسائل ولكنها ليست المحور لكل شيء، وطبعاً هذا الكلام عن عدم محورية الحديث في الرؤى الفلسفية عن قضية التوحيد لا يشمل الفلاسفة العرفانيين كأمثال صدر المتألهين، باعتبار وجود هذا المذهب والمشرب العرفاني في الحكمة المتعالية؛ حيث استطاع هذا الفيلسوف الكبير أن يقرب الفلسفة إلى العرفان.

وفي كلمات صدر المتألهين ما يشير إلى أن هاتين المسألتين هما الأساس عند العرفاء، يقول: «أما العرفاء فقد خرجوا عن التعلقات بما سوى الله تعالى، وقصروا النظر على وجه الله، من غير التفات إلى ذواتهم فضلاً عن غيرها وحصل لهم الموت الإرادي عن هذه النشأة الدُّنياوية»^(١).

«.. فنَّ الربوبيات من المفارقات المسمَّى بأثولوجيا من العلم الكلي والفلسفة وعلم النفس من الطبيعيات فإنهما من المقاصد التي هي أساس العلم والعرفان..»^(٢).

وتحقيق القول في قضية منشأ العرفان وكونه مصطلحاً منتزِعاً من داخل بيئة الإسلام أو أنه معرَّب عن لغة أخرى أو بيئة فكرية أخرى؟ فإنَّ هذه القضية تحتاج إلى تحقيق موسَّع ومفصَّل.

(١) تفسير القرآن الكريم، صدر الدِّين الشيرازي، تصحيح محمَّد خواجوي، انتشارات بيدار، قم، الطبعة الأولى، د. ت: ج ٦، ص ٢٣٣.

(٢) المبدأ والمعاد، صدر الدِّين الشيرازي، تصحيح: جلال الدِّين أشتياني، مع مقدِّمة السيّد حسين نصر، أنجمن شاهنشاهي فلسفة إيران، سيّد حسين نصر: ص ٧.

ولكننا عندما نرجع إلى الروايات الصادرة عن النبي ﷺ وأئمة أهل البيت عليه السلام نجد ألفاظاً من قبيل عرف وعرفان ومعرفة والوقوف في عرفات و... وكلها ألفاظ تشير إلى محور معيّن لهذه الكلمة، وإشارات إلى هذا المصطلح الموجود، أمّا عن وجود ما يرادفها فإنّ الطباطبائي عندما يعبر عن العرفان يقول: العرفان الفارسي، العرفان اليوناني... ولكن هل هذا يعني أنّ هذا الاصطلاح موجود أو غير موجود؟ وأنّ المحتوى كان موجوداً في تلك العصور القديمة أيضاً مع الفارق بينه في تلك الأزمنة وبين ما وصل إليه العرفان الإسلامي؟ هذه بحوث تحتاج إلى تفصيل كما ذكرنا، مع الإشارة فقط إلى أنّه في الأزمنة القديمة كان يسمّى «غنوص» وما يعبر عنه بالظاهر الغنوصيّة التي تعني نفس الظاهرة العرفانيّة، وهي أقرب ما تكون إلى الباطنيّة، أمّا في الإسلام فإنّ المراد من العرفان هو تلك الرؤية الكونيّة.

وهنا لابدّ من الوقوف عند مسألة أساسيّة وهامة وهي: ما هو الموقف والاتّجاه العامّ لغير العرفاء من مقولات العرفانيين ومعتقداتهم؟

يمكن القول باختصار أنّ هناك مواقف ونظريّات متعدّدة من العرفان، فقد رأى أصحاب الحديث وفقهاء المسلمين أنّ العرفاء لا يرتبطون عملياً بالإسلام، وأنّ استنادهم إلى الكتاب والسنة إنّما هو خداع صرف وتضليل للعوام، ورأى البعض بأنّ العرفان والتصوّف حركة قامت بها ملل من غير العرب ضدّ الإسلام والعرب معاً، تحت ستار من المعنويّات.

وهناك موقف ثالث أيّده بعض علماء المسلمين ومنهم الشهيد مرتضى مطهري رضوان الله تعالى عليه ومفاده: أنّ في العرفان والتصوّف - وخصوصاً في العرفان العملي - يمكن رصد بدع وانحرافات كثيرة، لا تتفق مع كتاب الله ومع السنة المعتمدة.

ولكن العرفاء شأنهم شأن سائر طبقات المفكرين المسلمين، ومثل أغلب

الفرق الإسلاميّة، يمتلكون خلوصاً في النوايا، ولا يريدون أبداً معارضة الإسلام في أمر أو قول، ويمكن أن تكون لديهم شبهات وأخطاء، ولكن لم يكن هناك أيّ سوء نيّة بالنسبة إلى الإسلام عملياً عندهم.

وإلى هنا تكون جملة من الأمور قد اتّضحت لدينا وهي:

أولاً: أنّ العرفان إنّما يُشاد على طبيعة النظرة التوحيدية للإنسان، وعلى نقطة البداية للإنسان إزاء مبدأ التوحيد.

ثانياً: أنّ العرفان يضمّ النظرية والتطبيق أو السلوك في نفس الوقت، بينما التصوّف هو ظاهرة اجتماعية لها أعرافها الخاصة.

ثالثاً: أنّ العرفان مصطلح عريق في اللغة العربيّة، ومع كونه موجوداً ما قبل الإسلام إلاّ أنّه مغاير لرؤية الإسلام ومنهجه في الحياة، والعرفان الإسلامي نشأ من داخل البيئة الفكرية الإسلامية.

مشخصات الرؤية الكونية عند العرفاء

في بحثنا هنا مطلبان أساسيان هما:

أولاً: كيف يتوصّل العارف إلى تحديد الرؤية الكونية، وما هي طريقته في ذلك؟

ثانياً: ما هي الرؤية الكونية للعارف؟

في ما يرتبط بالمطلب الأوّل نقول: كما أنّ الفيلسوف يريد أن يفهم العالم، كذلك العارف أيضاً يريد أن يفهم العالم، ولكن لكلّ منهما طريقته الخاصة في فهم الله سبحانه وتعالى، وفي فهم الإنسان وهذا العالم.

فالعارف من خلال رؤيته الكونية - ونقصد منه العرفان النظري - يهتمّ ويعتني بتفسير الوجود وبيحث في وجود الله والعالم والإنسان، وهو من هذه الناحية يشبه الفلسفة الإلهية التي تعنى بتفسير الكون وتوضيحه.

وكما أنّ للفلسفة الإلهية موضوعاً ومبادئ ومسائل تقوم بتعريفها، فللعرفان أيضاً موضوع ومسائل ومبادئ يقوم بتعريفها، ولكن الفلسفة في استدلالاتها تعتمد على المبادئ والأصول العقلية فقط، بينما يتخذ العرفان من المبادئ والأصول الكشفية أساساً في الاستدلال، ثمّ عند ذاك يوضحها بلسان العقل.

فإذا جئنا إلى الحكيم وإلى الفيلسوف خصوصاً الفيلسوف المشائي - باعتبار أنّنا نجد في الحكمة المتعالية لصدر المتألهين عليه السلام قرباً كبيراً من المباني العرفانية - الذي يعتمد العقل كأساس لفهم المطالب، فإنّ الفلسفة المشائية وحتى الفلسفة عموماً تعتقد أنّ الطريق لفهم الحقّ سبحانه وتعالى، وفهم الإنسان، وفهم هذا العالم هو العقل (مروراً بالعقل وانتهاءً بنتائج العقل)، ومن هنا فإنّ غرض الفلسفة صيرورة الإنسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العيني.

ومرادنا من العالم العقلي هو عالم الذهن في مقابل عالم الواقع.

فالرؤية الفلسفية تريد صوراً عن هذا العالم يحصل الإنسان عليها كصور من ذلك الواقع، ولكنها لا تريد الانغماس والفناء في هذا العالم، وإنّما بأن يبقى الواقع واقعاً ويبقى هو هو، ومن هنا يعبر الفيلسوف بالعالم العقلي والعالم الذهني، والعالم الصوري المضاهي للعالم العيني وهكذا... فهذه هي الرؤية الفلسفية القائمة على أساس الانفصال بين الذهن وبين الواقع الخارجي وفهمه كما هو، وأداته في ذلك العقل والاستدلال والمنطق ونحو ذلك.

أمّا العارف فليس العقل طريقه لفهم الواقع، وإنّما طريقه هو القلب، وثانياً ليس هدفه هو أن يأخذ صورة من الواقع بل هدفه أن يذوق الواقع، وأن يشاهد الواقع على ما هو عليه؛ فمثلاً أنت مرّة تحصل لديك صورة عن النار، ومرّة أنت تحترق بالنار، ومرّة تحصل لديك صورة عن الحلاوة فتقول الشيء الكذائي حلو، ومرّة تذوق الحلاوة فتفهم حقيقة الحلاوة لا صورة عن

الحلاوة.

والعارف يريد أولاً معرفة الواقع ولكن لا من طريق العقل بل من طريق المشاهدة، ومن طريق المكاشفة، وهدفه ليس فهم الواقع فهماً صورياً وذهنياً، وإنما هدفه أن يكون هو الواقع وأن يفنى في هذا الواقع ويتذوقه على ما هو عليه.

فإذا استطعنا أن نميّز أو نبين طريق العارف والهدف الذي يبتغيه، وطريق الفيلسوف والهدف الذي يبتغيه، نأتي إلى المطلب الثاني وهو: ماذا يقول العارف في الرؤية الكونية؟ وماذا شاهد؟

وأيضاً الفيلسوف والحكيم إلى ماذا أوصله الاستدلال العقلي؟

ومجاهدة العارف والسالك إلى الله إلى أين أوصلته هذه المجاهدة؟

نحن نجد بأنّ الحكيم أوصله استدلاله العقلي إلى أنّ هناك وجوداً لله سبحانه وتعالى، وهذا الوجود: وجود واجب، لا متناه، مطلق.. إلى آخر الصفات التي تذكر في واجب الوجود سبحانه وتعالى، وأنّ هناك وجوداً آخر ولكنّه وجود إمكانيّ، ضعيف، فقير، مخلوق، مصنوع.. فالحكيم يقول بأنّ هناك وجودات، الوجود الأوّل هو وجود الحقّ سبحانه وتعالى، والوجود الثاني هو وجود المخلوق والمصنوع والممكن على اختلاف التعبيرات، ففي النتيجة يوجد عنده تعدّد في عالم الوجود، وتعدّد في الموجوديّة، ولا يوجد عنده وجود واحد.

وللحكيم برهانه ودليله على ذلك حيث يقول بأنّ الوجود إمّا وجود واجب، وإمّا وجود ممكن، والوجود الواجب واحد ويثبت بالدليل أنّه واحد. فالحكيم يثبت لنا وحدة واجب الوجود لا وحدة الوجود، لأنّ الوجود عنده متعدّد، ولكن واحد منه واجب، مطلق، لا متناه، وما عداه فهو ممكن، متناه، محدود، مخلوق ومصنوع للأوّل. فهذه رؤية الحكيم بشكل إجماليّ من

دون الدخول في الحثيَّات التفصيليَّة لذلك.

أمَّا العارف فيرى بأنَّه لا يمكن القول بأنَّ الوجود متعدّد، بل هو وجود واحد حقيقة، ولكن هذا الوجود له آيات تشير إليه، وله مظاهر وتجلّيات، وأفضل تعبير عن ذلك هو التعبير القرآني حيث يعبّر بـ «الآيات»، وإن كان أحياناً يعبّر بـ «التجلّي»، ولكن التعبير السائد هو «الآيات»، ولذا فإننا لا نجد من أوّل القرآن إلى آخره مورداً يعبّر فيه القرآن عن موجودات عالمتنا بالمصنوعات، أو الممكنات... وإنّما تعبيره دائماً بأنّها جميعاً آيات الحقّ سبحانه وتعالى. ولسان حال الآية هو أنّها لا تملك شيئاً من نفسها، وإنّما تشير إلى أنّ الغير يملك كذا وكذا؛ لذا قيل إنّ الآية هي العلامة الدالّة على الغير. قال الراغب في «المفردات»: «والآية هي العلامة الظاهرة، وحقيقته، لكلّ شيء ظاهر هو ملازم لشيء لا يظهر ظهوره. فمتى أدرك مدرك الظاهر منه علم أنّه أدرك الآخر الذي لم يدركه بذاته؛ إذ كان حكمهما سواء»^(١).

ولعلّ خير تعبير عن الممكنات ما ورد في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا ثُمَّ قَبَضْنَاهُ إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا﴾ (الفرقان: ٤٥ - ٤٦)؛ حيث أشارت الآية الكريمة إلى أنّ هذا العالم بمنزلة الظلّ لنوره سبحانه الذي جاء في قوله تعالى: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (النور: ٣٥). ومن الواضح أنّ حقيقة الظلّ هو عدم النور.

قال الراغب في المفردات: «يُقال لكلّ موضع لم يصل إليه الشمس ظلّ»^(٢)، وعلى هذا فحقائق الأشياء وأعيانها إنّما هي ظلّ الحقّ سبحانه، ومدّها إنّما يكون بإظهارها باسمه النور الذي هو الوجود الظاهر، الذي يظهر به كلّ شيء ويبرز إلى فضاء الوجود. وقوله: ﴿وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا﴾ أي

(١) المفردات في غريب القرآن، الراغب الإصفهاني، دار القلم، بيروت: ص ٣٣، مادة «أي».

(٢) المصدر نفسه: ص ٣١٤.

ثابتاً في العدم الذي هو خزانة وجوده، لا العدم الصرف بمعنى اللاشيء فإنه لا يقبل الوجود أصلاً، وما ليس له وجود في الباطن وخزانة علم الحقّ الفعلي كأَمّ الكتاب واللّوح المحفوظ، لم يمكن وجوده أصلاً في الظاهر. فيكون معنى الإيجاد والإعدام - على أساس هذه الرؤية - ليس إلاّ إظهار ما هو ثابت في الغيب وإخفاؤه فحسب، وهو الظاهر والباطن وهو بكلّ شيء عليم. من هنا جاء التعبير بالقبض ﴿ ثُمَّ قَبَضْنَاهُ إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا ﴾ والقبض دليل على أنّ الإفناء ليس إعداماً محضاً، بل هو بمعنى الرجوع إليه تعالى. لذا جاء التعبير: ﴿ يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجِلِّ ﴾ (الأنبياء: ١٠٤)، ﴿ وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ ﴾ (الزمر: ٦٧).

وهذا هو معنى الآية في القرآن الكريم؛ أي أنّ الأشياء لا تملك شيئاً من عند نفسها، وإنّما فقط تشير إلى أنّ الغير هو المالك والقادر والعالم وهكذا. فجميع ما في العالم لو نظرت إليه منعزلاً عنه سبحانه لم تجده شيئاً، أمّا لو نظرت إليه بما هي حاكية عنه سبحانه وتعالى لوجدت أنّ لها شيئاً، ولكنّ شيئتها بالحكاية عن الغير، وليس لها أيّ شيء آخر.

والعارف انتهى من خلال المكاشفات والمشاهدات والرياضات العمليّة، وبالسير والسلوك إلى الله تعالى بأن لا وجود في هذا العالم إلاّ له سبحانه وتعالى، فذهب إلى أنّ الوجود واحد.

إذن: العارف قائل بوحدة الوجود، ولكن هذا الوجود له آيات ومظاهر تشير إلى علمه، وعظمته، وقدرته، وإرادته...

والاعتقاد بوحدة الوجود على هذا النحو ورد كثيراً على ألسنة العرفاء وفي كتبهم، يقول السيّد حيدر الأملي عن توحيد أهل الحقيقة تحت عنوان: «وحدة الشهود ووحدة الوجود»: «بعد وصولهم إلى التوحيد المذكورين، فهو أنّهم لا يشاهدون في الوجود غير الله ولا يعرفون في الحقيقة غيره، لأنّ وجوده

حقيقي ذاتي، ووجود غيره عارضي مجازي في معرض الفناء والهلاك أنا فأنأ، لقوله: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ (القصص: ٨٨). وقوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ (الرحمن: ٢٦-٢٧)»^(١).

ثم يضرب الأملي مثلاً لتقريب وجهة نظره حول وحدة الوجود، وأنه ليس في الحقيقة وجود إلا للحق، وأن الخلق مظاهر وشؤون له تعالى، فيقول: «لأنّ هذا الفناء والهلاك ليس موقوفاً على زمان وأن، كما ذهب إليه بعض المحجوبين، بل هو واقع دائماً من الأزل إلى الأبد على وتيرة واحدة، كهلاك الأمواج في البحر، وفناء القطرات في المحيط، فإنّ الأمواج والقطرات وإن كان لها اعتبار عقلي وتمييز وهمي، لكن في الحقيقة ليس لها وجود أصلاً؛ لأنّ الوجود الحقيقي للبحر فقط، والأمواج هالكة فانية في نفس الأمر، وهذا أمرٌ معقول يعرفه كل عاقل، بل أمر محسوس يعرفه كل ذي حسّ...»

فكما أنّ من شاهد البحر والأمواج والقطرات على الوجه المذكور، وعرف أنّه ليس في الحقيقة وجود إلا للبحر، والأمواج والقطرات معدومات في نفس الأمر لأنّها ساعة فساعة في معرض الفناء والهلاك والزوال، وليس في الحقيقة وجود إلا للحق، والخلق والمظاهر معدومات في نفس الأمر لأنّهم أنا فأنأ في معرض الزوال والهلاك، فإنّه يجوز له أيضاً أن يقول: ليس في الحقيقة ولا في الخارج إلا الحق، وهذا معنى قولهم: الباقي باق في الأزل، والفاني فان لم يزل. وإليه الإشارة بقوله: ﴿بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ (ق: ١٥).

لأنّ عند العارف، الوجود الإضافي القائم بنفس الرحمان ومدد الوجود الحقيقي ساعة فساعة في معرض الزوال والفناء وقبول الوجود مثله»^(٢).

(١) أنوار الحقيقة وأطوار الطريقة وأسرار الشريعة، حيدر الأملي، تحقيق وتقديم وتعليق: محسن التبريزي، منشورات المعهد الثقافي نور على نور، قم، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤ م: ص ٢٤٠.

(٢) المصدر نفسه: ص ٢٤١ - ٢٤٣.

ثمّ ينقل الأملي قول العرفاء بأنه ليس في الوجود سوى الله تعالى: «ويعضد ذلك قول جميع العارفين مثله، الذين قالوا بالاتّفاق: ليس في الوجود سوى الله تعالى وأسمائه وصفاته وأفعاله فالكلّ هو به ومنه وإليه»^(١).
 أمّا مقولة صدر المتألّهين في الحكمة المتعالية التي يرى فيها وحدة الوجود وتنوع الموجودات فهي تختلف عن مقولة العرفاء، لأنّ حقيقة الوجود - بناءً على رأي صدر المتألّهين - واحدة مشكّكة ولها مراتب متعدّدة، أمّا العارف فلا يقبل بأنّ حقيقة الوجود لها مراتب متعدّدة، بل يرى أنّ مظاهر ذلك الوجود لها مراتب متعدّدة، وآيات ذلك الوجود لها مراتب متعدّدة، ولها تجلّيات نعبر عنها بالعالم، وبالسما، والأرض... وأكبر هذه الآيات هو الإنسان، وأكبر هذه الآيات في الإنسان هو الإنسان الكامل أو القطب، أو بحسب تعبيراتنا في المدرسة الإمامية أنّ الإنسان الكامل وقطب عالم الإمكان هو الإمام في كلّ زمان.

والخلاصة: أنّ التفسير العرفاني للوجود، أو الرؤية العرفانية لعالم الوجود تختلف اختلافاً عميقاً عن تفسير الفلسفة للوجود.
 ففي نظر الفيلسوف الإلهي: كما أنّ الله أصالة، فلغيره أصالة كذلك، إلاّ أنّ الله واجب الوجود وقائم بالذات، وغيره ممكن الوجود وقائم بالغير، ومعلول لواجب الوجود، أمّا في نظر العارف فالأشياء، أو كلّ ما هو غير الله، لا وجود له في الحقيقة، بل هو شؤون وتجلّيات له تعالى.

فرؤية الفيلسوف تختلف عن رؤية العارف، لأنّ الفيلسوف يريد فهم الكون، وإيجاد صورة صحيحة جامعة وكاملة نسبياً عن العالم في ذهنه، وفي نظر الفيلسوف أنّ الحدّ الأعلى للكمال الإنساني بأن يرى العالم كما اكتشفه بعقله، بحيث يرى العالم - في وجوده هو - وجوداً عقلاً وواقعياً ويصير هو عالماً

(١) المصدر نفسه: ص ٢٤٣ - ٢٤٤.

عقلانياً. ولهذا قيل في تعريف الفلسفة بأنها: «صيرورة الإنسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العيني»^(١).

أي أن الفيلسوف عبارة عن عالم عقليّ شبيه بالعالم العيني الخارجي. ولكن العارف لا شأن له بالعقل والفهم، بل يريد الوصول إلى كنه وحقيقة الوجود، والاتصال به، والوصول إلى حالة الشهود، ففي نظر العارف ليس الكمال الإنساني في التصوّر الصرف للوجود في ذهنه، بل هو يريد العودة بقدم السير والسلوك إلى الأصل الذي جاء منه وإلغاء المسافات البعيدة والفاصلة بينه وبين ذات الحقّ، وأن يتحوّل في بساط القرب من نفسه الغائبة إلى البقاء بالله عزّ وجلّ^(٢).

خصائص الرؤية الكونية العرفانية

بعد توضيح المقصود من الرؤية الكونية لدى العرفاء يبقى أن نشير إلى أنّ كلّ المدارس (الفلسفية - الكلامية...) تمتلك رؤية كونية تجاه هذا العالم والوجود. وتتميّز الرؤية الكونية العرفانية بأمرين هما:

أولاً: إنّ الرؤية الشهودية للعارف شخصية محضة، ولا يمكن نقلها للآخرين. وعلى هذا، لا يمكن إثبات تفسير للعالم قائم على هذا اللون من الشهود للآخرين.

ثانياً: إنّ السلوك العرفاني يحتاج إلى معرفة الدّين الحقيقي، والدّين بدوره مبنيّ على أسس لا بدّ من إثباتها بالأسلوب العقلي والفلسفي؛ ومن هنا يصبح العرفان محتاجاً إلى الفلسفة. وعلاوة على هذا فإنّ العرفان يفتقر إلى الفلسفة من نواحٍ أخرى لا نريد أن نطيل بذكرها^(٣).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ١ ص ٢٠.

(٢) الكلام والعرفان، مطهري، مصدر سابق: ص ٧١ - ٧٢.

(٣) محاضرات في الأيديولوجية المقارنة، مصدر سابق: ص ٢٤.

نقطة البداية والنهاية عند العارف والفيلسوف

من القضايا التي يمكن أن تُثار ضمن هذه الأبحاث مسألة نقطة الابتداء ونقطة الانتهاء عند العارف والفيلسوف وأنها واحدة أم مختلفة؟

النظرية المشائية في الفلسفة تبدأ نقطة الانطلاق فيها من الآثار والممكنات والمخلوقات... وتنتهي إلى الله سبحانه وتعالى. فالبداية من الإنسان أو من العالم الذي هو الحاضر، وهذه النظرية تريد أن تستشهد بهذا الحاضر على غائب وهو الحق سبحانه، ولذا نرى في جملة من كتابات المفكرين المحدثين أنّ واحدة من الإشكالات المثارة على النظرية أنّها تبدأ من حاضر وتريد أن تنتهي إلى غائب، وذلك الغائب أيضاً مواصفاته غير معلومة، وبهذا تحصل مفارقات كبيرة. هذه النظرية كانت هي السائدة، وهذا هو المنهج المعبر عنه بالمنهج الإنّي في المنطق، بمعنى أن تبدأ من المعلول وتنتهي إلى العلة.

أمّا عندما نأتي إلى الرؤية الكونية العرفانية نجد أنّ المنهج ينعكس تماماً. فالمبدأ يكون هو الحق سبحانه وتعالى لأنه هو الموجود، وهذا كمن يريد أن يبدأ من الظلّ. ومن يبدأ من الشمس فالشمس هي الموجودة ولكن الظلّ هو آية تلك الشمس.

ومن هنا فإنّ العارف بحسب رؤيته الكونية وبحسب مكاشفاته يبدأ من الشمس، ويبدأ من الوجود، ثمّ ينتهي إلى الآيات. أي يبدأ منه سبحانه وتعالى وينتهي إلى غيره.

وهذا يفرض علينا طرح سؤال وهو: أننا عندما نبدأ منه سبحانه وتعالى وننتهي إلى الآثار، وإلى الآيات، أيكون هو الحاضر أم هو الغائب؟

حتماً سيكون هو الحاضر، وبهذا نلاحظ انعكاس المنهج تماماً، فهناك كناً نفترض أنّ الحق سبحانه وتعالى غائب، وهذا العالم هو الحاضر، أمّا عندما نبدأ في الرؤية العرفانية نبدأ من الحق الذي هو حاضر ويكون عالم الآثار

والآثار هي الغائبة.

وهذا ما تجد له إشارات واضحة في الآيات الكريمة كما تقدم في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا﴾ (الفرقان: ٤٥)؛ أي لم نجعل الظلّ دليلاً على الشمس، بل جعلنا الشمس دليلاً على وجود الظلّ.

قال الطباطبائي في ظلّ قوله: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا﴾: «الدليل هي الشمس من حيث دلالتها بنورها على أنّ هناك ظلاً، وبانبساطه شيئاً فشيئاً على تمدّد الظلّ شيئاً فشيئاً، ولولا ذلك لم يتنبّه لوجود الظلّ»^(١).

وفي دعاء الإمام الحسين عليه السلام، في عرفة: «إلهي ترددي في الآثار يوجب بُعد المزار، فاجعني عليك بخدمة توصلني إليك». فكانه عليه السلام يقول: ياربّ أوصلني إليك بشكل مباشر لا من خلال الآثار، فأرتبط بك مباشرة.

ثم إنّ الإمام عليه السلام يبيّن الحيثيّة والسبب في طلبه الارتباط به تعالى مباشرة؛ وذلك لأنّه سبحانه وتعالى هو الحاضر والآثار هي الغائبة، لا أنّ الآثار هي الحاضرة والله هو الغائب، ولذا يقول عليه السلام: «كيف يستدلّ عليك بما هو في وجوده مفتقرٌ إليك، أيكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتّى يكون هو المظهر لك، متى غبت حتّى تحتاج إلى دليل يدلّ عليك؟ ومتى بُعدت حتّى تكون الآثار هي التي توصل إليك؟ عميت عينٌ لا تراك عليها رقيباً»^(٢).

وفي ما ورد عن الإمام الصادق عليه السلام، أنّه قال: «إنّ معرفة عين الشاهد قبل صفته، ومعرفة صفة الغائب قبل عينه»^(٣).

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ج ١٥ ص ٢٢٥.

(٢) مفاتيح الجنان، الشيخ عباس القمي، أعمال عرفة.

(٣) تحف العقول عن آل الرسول، ألفه الشيخ الجليل الثقة الأقدم أبو محمد الحسن بن علي بن شعبة الحرّاني، مؤسسة النشر الإسلامي - جماعة المدرّسين، قم، ص ٣٢٥.

إذن فمعرفة الله تعالى أيّ المعرفتين؟ أ معرفة الصفة قبل العين، أم العين قبل الصفة؟ فهنا المنهج الفلسفي المشائي يرى بأن معرفة الصفة تكون قبل العين، وأمّا المنهج العرفاني فإنه يرى بأن المفروض أن تكون معرفة العين قبل معرفة الصفة.

وتوضيح هذه الحقيقة هي أن يُقال: إنّ حقيقة كل شيء - كائنة ما كانت - هي عينها الموجودة في الخارج. فحقيقة زيد مثلاً هي هذه الحقيقة الإنسانية الموجودة في الخارج، وهو الذي يتميّز بنفسه عن كل شيء ولا يختلط بغيره ولا يشتهبه شيء من أمره هناك - أي في الواقع الخارجي - مع من سواه.

ثمّ إنّنا ننتزع منه معاني ناقلين إيّاها إلى أذهاننا نتعرّف بها حال الأشياء ونتفكّر بها في أمرها، كمعاني الإنسان وطويل القامة والشابّ وأبيض اللون وغير ذلك، وهي معانٍ كلية إذا اجتمعت وانضمت أفادت نوعاً من التميّز الذهني نقنع به، وهذه المعاني التي ننالها ونأخذها من العين الخارجية هي آثار الروابط التي بها ترتبط بنا تلك العين الخارجية نوعاً من الارتباط والاتّصال، كما أنّ زيداً مثلاً يرتبط ببصرنا بشكله ولونه، ويرتبط بسمعنا بصوته وكلامه، ويرتبط بأكفنا ببشرته، فنعقل منه صفة طول القامة والتكلم ولين الجلد ونحو ذلك.

فلزيد مثلاً أنواع من الظهور لنا تنتقل بنحو إلينا، وهي المسمّاة بالصفات، وأمّا عين زيد ووجود ذاته فلا تنتقل إلى أفهامنا بوجه، ولا تتجافى عن مكانه ولا طريق إلى نيله، إلّا أن نشهد عينه الخارجية بعينها، ولا نعقل منها في أذهاننا إلّا الأوصاف الكلية.

ومن هذا البيان يظهر أنّ لو شاهدنا عين زيد مثلاً في الخارج ووجدناه بعينه بوجه مشهوداً، فهو المعروف الذي ميّزناه حقيقة عن غيره من الأشياء، ووجدناه واقعاً من غير أن يشتهبه بغيره، ثمّ إذا عرفنا صفاته واحدة بعد أخرى

استكملنا معرفته والعلم بأحواله.

وأما إذا لم نجد له ولم نعرفه بنحو المشاهدة والحضور، وتوسّلنا إلى معرفته بالصفات لم نعرف منه إلاّ أموراً كلىة لا توجب له تميّزاً عن غيره ولا توحيداً في نفسه، كما لو لم نر مثلاً زيداً بعينه، وإنّما عرفناه بأنّه إنسان أبيض اللون، طويل القامة، حسن المحاضرة، بقي على الاشتراك حتّى نجد به بعينه ثمّ نطبّق عليه ما نعرفه من صفاته. وهذا معنى قوله عليه السلام: «إنّ معرفة عين الشاهد قبل صفته، ومعرفة صفة الغائب قبل عينه».

ومن هنا يتبيّن أيضاً أنّ توحيد الله سبحانه حقّ توحيده أن يعرف بعينه أولاً، ثمّ تُعرف صفاته لتكميل الإيمان به، لا أن يعرف بصفاته وأفعاله فلا يستوفى حقّ توحيده. وهو تعالى الغنيّ عن كلّ شيء، القائم به كلّ شيء، فصفاته قائمة به، وجميع الأشياء من بركات صفاته من حياة وعلم وقدرة، وخلق ورزق وإحياء وتقدير وهداية وتوفيق ونحو ذلك. فالجميع قائم به مملوكٌ له محتاجٌ إليه من كلّ جهة.

فالسبيل الحقّ في المعرفة أن يعرف هو أولاً، ثمّ تُعرف صفاته، ثمّ يعرف بها ما يعرف من خلقه لا بالعكس.

لذا قال عليه السلام بعد ذلك - في الحديث السابق - : «تعرفه وتعلم علمه وتعرف نفسك به ولا تعرف نفسك بنفسك من نفسك»، ثمّ أشار إلى قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ تَرَ أَنَّ يُونُسَ قَالَ أَنَا يُوسُفُ وَهَذَا أَخِي﴾ (يوسف: ٩٠) فعرفوه به ولم يعرفوه بغيره ولا أثبتوه من أنفسهم بتوهم القلوب».

الخلاصة

يمكن تلخيص الفوارق العامّة بين الفلسفة والعرفان بما يلي:
 أولاً: الأداة والمنهج: ينطلق الفيلسوف وأداته العقل، بينما ينطلق العارف وأداته القلب والمشاهدة، فالمعرفة عند الفلاسفة والحكماء تكتسب بالعقل،

ولذا أطلق عليهم أرباب العقول لاعتمادهم على البرهان والاستدلال العقلي، أمّا عند العرفاء فإنّها تكتسب بالقلب، من هنا أطلق عليهم لقب أرباب القلوب؛ فطريق الحكيم غير طريق العارف، فإنّ الأوّل طريقه هو المنطق والبرهان، بينما الثاني هو التزكية والتصفية والسير والسلوك. من هنا امتاز العرفان عن الفلسفة، بأنّه يقوم على أساس الرياضات الروحيّة والمجاهدات النفسيّة، وترويض النفس وتنقية القلب، وهذا بخلاف الفلسفة القائمة على أساس البرهان والاستدلال العقلي.

ثانياً: ينطلق الفيلسوف من الممكنات والآثار والآيات حتّى تصعد السلسلة إلى واجب الوجود تعالى، وهو المنهج الإنّي، بينما ينطلق العارف من الله سبحانه وتعالى ثمّ يعود إلى خلقه وآياته «يا مَنْ دَلَّ على ذاته بذاته».

ثالثاً: إنّ الحكيم يرى أنّ الكمال الإنساني هو أن يدرك بعقله الكون على ما هو عليه، حتّى يكون للعالم وجود عقلائي، فيغدو هو عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العيني، بينما العارف لا يكتفي بذلك وإنّما يروم الوصول إلى كنه الوجود حتّى يشاهده ويتّصل به، فكمال الإنسان لا ينحصر لدى العارف بمجرد أن يكون تصوّراً عن الوجود في ذهنه، بل لابدّ عليه أن يسير ويتّجه نحو المبدأ الذي أوجده ويحطّم الفواصل بينه وبين ذات الحقّ تعالى ويتقرّب منه حتّى يفنى فيه ويبقى ببقائه^(١).

ثالثاً: من الفوارق بين المدرستين أو الرؤيتين الموقف من الوجود نفسه، ففيما يقول العارف بوحدة الوجود الشخصيّة، نرى أنّ المدارس الفلسفيّة تختلف وتقول بتعدّد الوجود حقيقةً، أو بتعدّد مراتبه وإن كان الوجود حقيقة واحدة مشكّكة.

(١) الكلام - العرفان - الحكمة العمليّة، مصدر سابق: ص ٦٤.

خصائص المعرفة العرفانية

في ضوء ما تقدّم يمكن تقديم أهمّ خصوصيّات المعرفة العرفانيّة على النحو التالي:

أولاً: الوسيلة والأداة

تختلف وسائل المعرفة وأدواتها ما بين العرفان وسائر العلوم والمعارف، ففي حين تُعتبر وسيلة المعرفة في العلوم «الحسيّة أو العقليّة» إحدى القوى العاملة للنفس، وهي قوّة الذهن والعقل والحسّ وهي جميعها وليدة للنفس ومن مراتبها، فإنّ المعرفة العرفانيّة ترى أنّ الأداة الوحيدة التي توصلنا إلى معرفة حقيقة الوجود وإلى كنه الوجود وإلى معرفته كما هو عليه في الواقع هي المجاهدة والرياضة، إذ إنّ من خلال «التزكية» و«تصفية القلب» يمكن للسالك الوقوف على حقيقة الوجود من حوله، ومن خلال ذلك يمكن الوصول إلى المعرفة الصحيحة بالله تعالى وبنفسه وبالعالم، ولا يمكن لوسيلة أخرى أو لطريق آخر إيصال الإنسان إلى معرفة حقائق الوجود وحقيقة التوحيد.

الحكيم يبني معارفه ومطالبه على براهين عقليّة ومقدّمات قياسية وترتيب قضايا منطقيّة ليحصل منها على النتيجة، والمتكلّم أيضاً يبني معارفه ومقاصده على الدلائل العقليّة والشواهد النقلية لتحصيل العقائد الصحيحة والقواعد اليقينيّة، والعارف يبني معارفه ومطالبه على الشهود والكشف والوجدان والعرفان، وهي تحصل له بالفيض من الله والتجليّ والإلقاء المعبر عنها تارةً بالكشف وأخرى بالإلهام.

يقول الشهيد مرتضى مطهري: «إنّ أدوات الفيلسوف هي العقل والمنطق والاستدلال، بينما الأداة التي يستعملها العارف عبارة عن البصيرة والمجاهدة وتزكية النفس وتهذيبها والحركة والصراع الباطن»^(١).

(١) الرسالة القشيريّة، مصدر سابق: ص ٦٤.

وكون القلب هو الأداة الأساسية التي يستند إليها العرفاء للتوصل إلى المعارف اليقينية مسألة تسالم واتفق عليها أهل العرفان والتصوف، كما تتفق كلماتهم وأقوالهم على إنكار قدرة العقل على أداء دور القلب والقيام بوظيفته في ذلك، لأجل ذلك يقول ابن عربي: «فالقلب عند الصوفية هو محل الكشف والإلهام، وأداة المعرفة، والمرآة التي تتجلى على صفحاتها معاني الغيب»^(١).
فالفلسفة إذن تعتمد في استدلالاتها على المبادئ والأصول العقلية، بينما يجعل العرفان من المكاشفات مادة رئيسية في استدلالاته، وبعد ذلك يقوم بتوضيحها وتبريرها عقلاً.

ثانياً: هدف المعرفة في العرفان

إنّ الإيمان والاعتقاد بكون العرفان علماً من العلوم الإسلامية وفرعاً من فروعها المعرفية يستدعي القول بأنه يهدف إلى تحقيق أمر معيّن، فما هو الهدف الذي يسعى العرفان إلى تحقيقه؟ وما هي مبررات وجوده وغايته؟
اتفقت كلمات العرفاء وأقوالهم على أنّ الهدف الأسمى للعرفان هو الوصول إلى الحقّ سبحانه والفناء فيه، بحيث يصل العارف إلى مرتبة لا يرى فيها إلاّ الله تعالى، ولا يبصر إلاّ وجهه تعالى، وهذا الهدف يشمل العرفان بكلا قسميه النظري والعملي. أمّا الأداة والطريق الموصول إلى هذا المقام فهو - كما ذكرنا - القلب وتزكية النفس والمجاهدة وغيرها من طرق السلوك.

نعم، يبقى أن نقول بأنّ العرفان النظري يقوم بدور أساسي في هذا المجال حيث يسعى العارف من خلاله إلى العلم بالله تعالى وأسمائه وصفاته.. وهذه المعرفة الحقيقية تنتج سيراً وسلوكاً نحو التوحيد الحقيقي. وهناك ما يشبه تبادلاً للأدوار ما بين قسمي العرفان لتحصيل الهدف، فالعرفان

(١) فصوص الحكم، محيي الدّين ابن عربي، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٠م: ج ٢، ص ٤.

العملي - الذي هو السير والسلوك - يولد المعرفة بالله وحقيقة الوجود، وكذلك المعرفة والعلم والتي هي العرفان النظري تشكّل حافزاً مهماً للسير والسلوك إلى الله تعالى. والنتيجة أنّ العرفان النظري والعملي هما معاً أعمدة الوصول نحو هدف العارف الحقيقي.

ويعتبر الإمام الخميني أنّ الهدف الذي يسعى إليه العرفان أمر فطريّ في داخل الإنسان: «إنّ في الإنسان - إن لم نقل في كلّ موجود - حباً فطرياً للكمال المطلق وللوصول إلى الكمال المطلق، وهذا الحبّ ممّا يستحيل أن يفارق الإنسان تماماً.. فالكمال المطلق هو الحقّ جلّ وعلا، والجميع يبحثون عنه، وإليه تهفو قلوبهم ولا يعلمون»^(١).

وإذا ما وصل الإنسان إلى الهدف فعندئذ تسكن نفسه وتطمئنّ روحه: «وعليه فإنّ ما يُطمئنّ النفس المنفلتة ويهدئ من لهيبها ويحدّ من إلحاحها واستزادتها في الطلب، إنّما هو الوصول إليه تعالى»^(١).

وعليه فإنّ العرفان هدفه الأساس الوصول بالإنسان إلى أرقى مراتب الكمال الإنساني لأننا: «مفطورون على العشق للكمال المطلق، ومن هذا العشق - شئنا أم أبينا - ينشأ العشق لمطلق الكمال الذي يمثّل آثار الكمال المطلق، والأمر الملازم لفطرتنا هذه هو السعي للخلاص من النقص المطلق»^(٢).

ثالثاً: العلم بلا واسطة

من الخصائص الأساسية والمهمّة للمعرفة العرفانيّة أنّ العلم فيها ليس من نوع «العلم الحصولي» وإنّما هو من نوع «العلم الحضورى». وقد عرف علماء المنطق العلم الحصولي بأنّه: حضور صورة الشيء عند

(١) المظاهر العرفانيّة، مصدر سابق: ص ١٨.

(٢) المظاهر العرفانيّة، مصدر سابق: ص ٢٦.

العقل، أو فقل انطباعها في العقل، أمّا العلم الحضورى فهو: حضور نفس المعلوم بوجوده الخارجى العينى للعالم^(١).

وفى المعرفة العرفانية تحضر ذات المعلوم لدى العالم وليس صورته، بخلاف المعارف الأخرى كالفلسفة التى لا بدّ فيها أن يدرك العالم معلومه بتوسّط صورة المعلوم. فالإدراكات العلميّة تكون عموماً بالواسطة.

فالعارف يتوجّه إلى ذات المعلوم لا إلى صورته أو خياله.

بعبارة أخرى: إنّ ذات المعلوم - أي عين وجوده الخارجى - تكون هي المعلوم بالذات، أي العلم الحاصل للعالم.

بناءً على هذا فإنّ العلم العرفانى هو علم مباشر بالمعلوم بدون توسّط صورته. فغاية العارف فى المعرفة العرفانية الوصول إلى المعلوم والعلم به نتيجة للوصول، فى حين إنّ الأمر على العكس فى المعارف العادية حيث يكون العلم هو المرادّ والوصول إلى المعلوم هو النتيجة، بل نتيجة محتملة وليس حتميّة؛ بمعنى أنّ العلم فى المعارف العادية لا يعنى الوصول للمعلوم حتماً ولزوماً فى حين إنّ الوصول إلى المعلوم يستتبع العلم به حتماً.

(١) مثل المناطقة للعلم الحضورى بعلم النفس بذاتها وبصفاتهما القائمة بذاتها وبأفعالها وأحكامها وأحاديثها النفسية، وكعلم الله تعالى بنفسه وبمخلوقاته. وفرّقوا بين العلم الحضورى والحضورى بما يلي:

١ - إنّ الحضورى هو حضور صورة المعلوم لدى العالم.

والحضورى هو حضور نفس المعلوم لدى العالم.

٢ - إنّ المعلوم بالعلم الحضورى وجوده العلمى غير وجوده العينى.

وإنّ المعلوم بالعلم الحضورى وجوده العلمى عين وجوده العينى.

٣ - إنّ الحضورى هو الذى ينقسم إلى التصرّ والتصدىق.

والحضورى لا ينقسم إلى التصدىق. المنطق، محمد رضا المظفر، دار التعارف، بيروت، الطبعة

الثالثة، ١٤١٤هـ: ص ١٣.

رابعاً: المعرفة العرفانية ودعوتها للعمل

من مميّزات السير والسلوك العرفاني التحرك والحيوية، إذ إنّ العرفان ينطوي على عملية ينطلق منها العارف ليجتاز المنازل والمراحل والمقامات فيطويها من أجل الوصول إلى الغاية المنشودة. وهذا ما تقدّم بيانه عن المائز بين الأخلاق «فإنّها ساكنة» وبين العرفان «المتحرك والحيوي». والعمل هو الأساس الذي يعتمد عليه العرفان في مقابل الاكتفاء بمجرد العلم، إذ إنّ طبيعة العلم لا توصل إلى الله تعالى في نظر العارف، أمّا المعرفة العرفانية المولّدة للعمل والباعثة عليه والداعية إليه فإنّ مميّزاتها أنّها تُغيّر كلّ قلب تحلّ فيه.

وعليه فإنّ من يريد الوصول إلى التوحيد الحقيقي الذي لا يشوبه شرك، عليه أن يطوي المسافات، وأن يشمّر عن ساعد المجاهدة، وأن يبذل الجهد في السير والسلوك، ومن هنا يمكن له أن يصل إلى ذلك التوحيد وإلى المعرفة الخالصة.

لذا يعتبر الإمام الخميني أنّ: «العلوم معبرٌ نحو الهدف وليست الهدف بحدّ ذاتها، فكمنّا أنّ الدُّنيا مزرعة الآخرة، كذا فإنّ العلوم المتعارفة مزرعةٌ للوصول إلى المقصود»^(١).

(١) المظاهر العرفانية، مصدر سابق: ص ٢٨.

(١٣)

قراءة في كتاب
المذهب الذاتي
في نظرية المعرفة

د. حميد مجيد هدّو

من السمات البارزة التي تميّزت بها الفلسفة الغربية في القرون الأخيرة إسهاماتها الأساسية في مجال نظرية المعرفة، ونعني بها تناول مصادر المعرفة ومنابعها الأساسية بالبحث والدرس، ومحاولة استكشاف الركائز الأولية 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 يمدُّ الإنسان بهذا السيل من الفكر والإدراك؟

وتنبع أهميّة هذا البحث من خلال أنه يؤسّس للرؤى الكونية التي يملكها الإنسان عن الوجود بمفرداته الأساسية: الله، العالم، الإنسان، والتي تنبثق منها الأيدلوجيات المتعدّدة التي تزخر بها الحياة الإنسانية.

بيان آخر: إن اختلاف الأيدلوجيات في المجتمعات البشرية والتي أدّت إلى اختلافهم في الأهداف والغايات التي ينبغي الوصول إليها وكذلك في الوسائل المؤدّية لتحقيق تلك الغايات إنما تنبثق من تعدّد الرؤى الكونية التي تنطلق منها هذه الأيدلوجيات. لكن سلسلة هذه التساؤلات لا تقف عند هذا الحدّ وإنما يُطرح تساؤل آخر هو: لماذا اختلفت الرؤى الكونية فيما بينها؟ والجواب: إن ذلك ينبع من المناهج المعرفية التي اتّبعها المدارس الفكرية المختلفة لاستكشاف حقائق هذا العالم. وبهذا نقف على الدور الأساسي الذي تلعبه نظرية المعرفة في الكشف عن الرؤى الكونية.

والمتبّع لهذا اللون من البحث قد لا يجد له عنواناً خاصاً في كلمات كثير من علماء المسلمين، إلا أن هذا لا يعني عدم امتداد بحوثهم لطرح

مسائلها متفرقة هنا وهناك. وهذا ما نجده في أبواب مختلفة من أبحاثهم الفلسفية والكلامية والأصولية. فعلى سبيل المثال نجد أن البحث الأصولي عرض لهذا المجال بشكل عميق وواسع من خلال البحث الذي دار بين الأخباريين والمجتهدين، والذي كان وما يزال يتمخض عن أفكار جديدة في هذا الحقل.

هذا ما أفاده العلامة الحيدري وأضاف:

قال أستاذنا الشهيد الصدر^١ عن تاريخ هذا البحث: «وقد مُني علم الأصول بعد صاحب المعالم بصدمة عارضة نموّه وعرضته لحملة شديدة وذلك نتيجة لظهور الحركة الأخبارية في أوائل القرن الحادي عشر على يد الميرزا محمد أمين الاسترآبادي المتوفى سنة ١٠٢١هـ واستفحال أمر هذه الحركة بعده وبخاصة في أواخر القرن الحادي عشر وخلال القرن الثاني عشر. وقد قدّر للاتجاه الأخباري في القرن الثاني عشر أن يتخذ من كربلاء نقطة ارتكاز له، وبهذا عاصر ولادة مدرسة جديدة في الفقه والأصول نشأت في كربلاء أيضاً على يدر رائدها المجدد الكبير محمد باقر البهبهاني المتوفى سنة ١٢٠٦هـ. وقد نصبت هذه المدرسة الجديدة نفسها لمقاومة الحركة الأخبارية والانتصار لعلم الأصول حتى تضاعف الاتجاه الأخباري ومُني بالهزيمة، وقد قامت هذه المدرسة إلى صف ذلك بتنمية الفكر العلمي والارتفاع بعلم الأصول إلى مستوى أعلى حتى أن بالإمكان القول بأن ظهور هذه المدرسة وجهودها المتضافرة التي بذلها البهبهاني وتلامذة مدرسته المحققون الكبار قد كان حداً فاصلاً بين عصرين من تاريخ الفكر العلمي في الفقه والأصول».^(١)

(١) المعالم الجديدة للأصول، تأليف سماحة آية الله العظمى الإمام الشهيد السيد محمد باقر الصدر، ص ٩٨، ص ١٠٧. المؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢١هـ.

محاولة الصدر في الأسس المنطقية للاستقراء

وقد تعرّض السيد الصدر ضمن أبحاثه الأصولية لدى مناقشته للأخباريين في مدى حجّية البراهين العقلية، إلى نمط التفكير المنطقيّ الأرسطيّ ونقده بما لم يسبقه به أحد، وبعد ذلك طوّر من تلك الأبحاث وأكملها وأضاف إليها ما لم يكن يناسب ذكره ضمن الأبحاث الأصولية فأخرجها باسم كتاب «الأسس المنطقية للاستقراء». وهذا ما أكدّه الصدر في تقارير بحثه الأصولي حيث قال: «إن طريقة تولّد المعارف البشرية حسبما يصوّرها المنطق الصوري أن الفكر يسير دائماً من معارف أولية ضرورية هي أسس المعرفة البشرية إلى استنباط معارف نظرية جديدة بطريق البرهان والقياس التي يحدّد صورتها علم المنطق، فأيّ خطأ يفترض إن كان في الصورة فعلم المنطق هو العاصم منه، وإن كان في مادة القياس، فإن كانت المادة أولية 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 الأولية لا خطأ فيها بحسب الفرض؛ لكونها ضرورية، وقد اصطلح عليها في الفكر البشري بمدركات العقل الأوّل، وعلى المعارف المستنتجة منها بمدركات العقل الثاني.

إلا أن هذا التصوّر أساساً غير صحيح على ما شرحناه مفصلاً 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»^(١).

(١) 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، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٠٥هـ: ج ١، ص ١٣٠.

والواقع أنّ كتاب الأسس المنطقية للاستقراء كما يقول أحد الباحثين المعاصرين: «يشتمل على أبداع أفكار وابتكارات الشهيد محمد باقر الصدر، وهو من أحلى ثمار هذا الذهن الوقاد الباحث والمبدع. ويمكن القول بجرأة: إنّ هذا الكتاب أوّل كتاب في تاريخ الثقافة الإسلامية حرّره فقيه مسلم، متناولاً فيه إحدى أهمّ مشكلات فلسفة العلم والمنهج العلمي المصيرية، مع وضوح وبصيرة وشمول في عرض ونقد نظريات حكماء الغرب والشرق. مع ذلك فهذا الكتاب من أكثر دراسات هذا الراحل العظيم خفاءً وغربة. ورغم ترجمته إلى اللغة الفارسية ظلّ اسمه خفياً وبقيت قيمته مجهولة، ذلك لأنّ مناطق هذه الديار (إيران) يتفوقون على الاعتقاد بأنّ مشكلة الاستقراء عالجها السلف من الحكماء، وعبر تشكيل قياس خفيّ يمكن تحويل المشاهدات إلى مجرّبات، ومن خلال الإفادة من قانون السنخية بين العلة والمعلول وأشباهه يعمّم الحكم الذي صدق في بضع تجارب على سائر الموارد المشابهة، هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى يعتقد المطلعون على المنهج العلمي الحديث أنّ الاستقراء عقدة لا تحلّ ومشكلة لا تعالج، وحلّها يشبه عندهم صناعة المكائن الدينامحرارية من النوع الأول أو الثاني حيث اكتُشف بعد حين امتناع ذلك وخاب أرباب الصناعات التجارية في محاولاتهم الطموح العابثة.

من هنا يطرح الشهيد الصدر نظرية جديدة في المعرفة لا يعالج في ضوئها مشكلة الاستقراء فحسب، بل يعالج مستعيناً بها الكثير من قضايا المنطق والمنهج الحديث. وقد أطلق على هذه النظرية اسم: المذهب الذاتي في المعرفة^(١) وهذا ما سنتوفّر عليه في هذه الدراسة.

(١) الدكتور عبد الكريم سروش نقلاً عن الأسس المنطقية للاستقراء في ضوء دراسة الدكتور سروش، السيد عمار أبو رغيف، الطبعة الأولى، مجمع الفكر الإسلامي، ١٤٠٩هـ: ص ١٥.

وسيتضح أنّ من أهمّ مقومات هذا المذهب في مرحلته الأولى (التوالد الموضوعي) هو الاعتماد على نظرية الاحتمال. وليس خافياً أنّ هذه النظرية التي اعتمدها الصدر في منهجه المعرفي الجديد كان قد بزغ نورها في بداية القرن العشرين على يد فلاسفة غربيين، حيث نجد أنّ البحث عن نظرية الاحتمال بدأ يأخذ إلى جانب بعده الرياضي بعداً فلسفياً منطقيّاً.

«فبين العامين (١٩١٠ و ١٩١٣) ظهرت باكورة العمل المشترك بين الفيلسوف الإنكليزي «برتراند رسل» (١٨٧٢ - ١٩٧٠) وأستاذه ومواطنه الرياضي «ألفرد نورت وايتهد» (١٨٦١ - ١٩٤٧) في ثلاثة مجلّدات باسم «أصول الرياضيات» تأسيساً منهما للمنطق الرياضي، وقد عدّه بعض الباحثين من أعظم الأعمال الفكرية في تاريخ البشرية، وكان «رسل» قد سبق ذلك بكتاب «مبادئ الرياضيات» عام ١٩٠٣. ثم تعرّض «رسل» سنة ١٩١٢ لمشكلة الاستقراء في كتابه «مشكلات الفلسفة» تحت عنوان «في الاستقراء».

وكان للعالم السوفيتي «أندري كولموغوروف» (١٩٠٣ - ١٩٨٧) عام ١٩٣٣ دور بارز في تحديد أنظمة العدّ التي تعتمد عليها نظرية الاحتمال.

وفي هذه الفترة توالّت أعمال مجموعة من العلماء عملوا على التأسيس لدهيات الاحتمال، وكان منهم «فردريك وايزمان» سنة ١٩٣١، «ستيفان مازركيور» سنة ١٩٣٢، «جيننا هوزياسون» سنة ١٩٤٠، «كريممان» سنة ١٩٤٠، «رايت» سنة ١٩٤١.

وفي العام ١٩٤١ انصرف الفيلسوف الألماني «ردولف كارناب» (١٨٩١ - ١٩٧٠) إلى دراسة الاستقراء ومشكلاته. وفي هذه الفترة تمكّن الفيلسوف الإنكليزي «تشارلي دنبر برود» (١٨٨٧ - ١٩٧١) من التأسيس لدهيتي «الاتصال» و «الانفصال» واللّتين نقلهما عنه «رسل» في كتابه الآتي.

وفي عام ١٩٤٨ يعود «برتراند رسل» إلى الساحة مع كتابه «المعرفة

الإنسانية، مداها وحدودها» والذي خصّص حوالي (٨٠) صفحة منه للبحث حول نظرية الاحتمال، وقد لعب هذا الكتاب دوراً بارزاً في نقل أفكار القارة الغربية إلى الشرقية كما يأتي إن شاء الله تعالى.

وفي عام ١٩٥٠ ظهرت إحدى أعمق الدراسات حول الاحتمال والاستقراء، وذلك في كتاب «كارناب»: (الأسس المنطقية للاحتمال) الذي تناول فيه المسألة بعمق وتخصص بعد أن كان كارناب - كما أشرنا سابقاً - قد انصرف إلى مشاكل الاحتمال والاستقراء منذ سنة ١٩٤١.

وفي العام نفسه نشر الدكتور المصري «زكي نجيب محمود» (١٩٠٥-١٩٩٣) كتابه المعروف (المنطق الوضعي) الذي تعرّض في الفصل الأخير منه إلى حساب الاحتمالات، ذاكراً بعض ما عند القوم من نظريات لكن دون أن يأتي بجديد في المضمار.

وفي الجهة المقابلة - أعني قارتنا الآسيوية وبالتحديد الحاضرة العلمية لمدينة النجف الأشرف - شهد مسجد الشيخ الطوسي (شيخ الطائفة ومؤسس الحوزة العلمية) في أوائل الستينيات زرع بذور جديدة في الدرس الأصولي، لاحت بداياته في تموز من العام ١٩٦٣م، وذلك لدى وصول السيد محمد باقر الصدر^{رحمته} إلى مبحث «حجية الدليل العقلي». وقد تزامن بحثه في ذلك ونقاشه مع الأخباريين مع اطلاعه على أثر الدكتور زكي نجيب محمود (المنطق الوضعي) والذي كان محفّزاً على الدخول في رحلة معرفية دارت رحاها حول الاستقراء ونظرية الاحتمال والتي دامت زهاء تسع سنوات. وقد فتح هذا الأمر نافذة العلاقة بين السيد الصدر والدكتور زكي نجيب محمود بتوسّط السيد مرتضى الرضوي، فكانت بينهما مراسلات أشار فيها الدكتور زكي على السيد الصدر بمراجعة كتاب برتراند رسل (المعرفة الإنسانية، مداها وحدودها) مما اضطرّ السيد الصدر إلى تكليف أحد الأساتذة في بغداد

بترجمة القسم المتعلق بنظرية الاحتمال إلى العربية ليتيسر رجوعه إليه.
يكتب قُتُبُ بتاريخ ١٥/١١/١٩٦٥م: «وشكراً جزيلاً للأستاذ الجليل الدكتور
زكي نجيب محمود على ما تفضل به من معلومات، فقد تفضل مشكوراً
بالإرشاد إلى الفصل الأخير من كتابه الجديد (المنطق الوضعي) والقسم
الخامس من كتاب برتراند رسل. أما كتاب «المنطق الوضعي» للدكتور زكي
نجيب محمود فهو موجود عندي بطبعته الأولى في مجلد واحد ضخيم وقد
جاء ذكره في رسالتي السابقة وأنا أعتز بما جاء فيه عن الاحتمال وكنت ولا
أزال أرجع إليه وأستفيد منه، ولكنه كان بودي الاطلاع على نظرية الاحتمال
وبخاصة عند «كينز» بصورة أوسع، ولهذا فكرت في طلب ترجمة لكتاب
«كينز» ويبدو الآن على ضوء رسالتكم أنّ ترجمة كتاب «كينز» تكتنفها
الصعوبات. فإذا كان القسم الخامس من كتاب «برتراند رسل» الذي أشار إليه
الدكتور زكي نجيب يكفي إلى حد ما لاستعراض النظرية، فالرجاء يا أخي أن
تفاوضوا الأستاذ الجليل زكي نجيب محمود على أساس ما تفضل به من
إرشاد إلى القسم الخامس من ذلك الكتاب في استحصال مترجم موثوق به
لهذا القسم خاصة إذا لم يكن قد سبق أن تُرجم إلى اللغة العربية»^(١).

وقد تمخض عن هذه الرحلة العلمية مذهب جديد في المعرفة سماه
السيد الشهيد الصدر بـ «المذهب الذاتي للمعرفة» والذي يبين أسسه المنطقية
في كتابه «الأسس المنطقية للاستقراء».

ولا نبالغ إذا قلنا إنّ هذه المحاولة هي «أفق جديد ونافذة جديدة اخترق
بها السيد محمد باقر الصدر جدار الفصل السميك بين المنهج العلمي
الحديث وبين معطيات التاريخ الثقافي لحكماء ومناطقة المسلمين. وكان هذا
الأفق فصلاً أصيلاً صدر إثر تثوير إمكانات العقل والتراث دون أن يتردّد

(١) فقه أهل البيت (عليه السلام)، مجلة فقهية تخصصية فصلية، العدد ٢٩، ص ١٦٤ - ١٦٩.

صاحبه في الإفادة مما أنجزه الآخرون ودون أن يستسلم فيقلد ما طرحه حكماء الغرب. بل ورد ميدان البحث واثقاً بمعداته متسلحاً بسلاح العلم المحايد مقارعاً الحجّة بالحجّة، مع فهم موفّق للفكر الغربي من داخله.

ومن هنا حقّ على البحث العلمي المعاصر أن يسجّل للصدر على مستوى المنهج مزيّة ندر أن توفّر عليها باحث علمي في موضوع بحث غريب عن بيئته ومدرسته، حيث دخل السيد الصدر ميدان البحث في قضية معالجة مشكلة الاستقراء التي تعني في الأفق الغربي المعاصر أمراً أجنبيّاً تماماً عن أفق ومناخ الفكر الشرقي وأدواته الثقافية، دون أن يستشرف على هذه القضية من الخارج، بل عالجهما في ضوء معطياتها الداخلية وفي ظلّ المناخ الرياضي والمنطقي الخاص الذي طرحت خلاله.

وحقّ أيضاً على تاريخ البحث العقائدي الإسلامي أن يسجّل للصدر الفضل في رسم طريق جديد لخطّ هذا البحث الذي فقد في كثير من تجاربه روح الحياد التي يبتغيها الإسلام. ومن ثم لا بدّ لتاريخ العلم إن أنصف التاريخ أن يقف للصدر وقفة إجلال وتقدير، لرجل أيّدولوجي يحمل فكراً وينتمي إلى مدرسة فكرية ذات تراث، لكنه حفظ للعلم والفلسفة الحقّة حيادهما، فورد ميدان البحث العلمي والفلسفي في أخطر قضايا الفكر الحديث دون مسلمات لا تقبل الجدل»^(١).

كلمة لا بد منها

لكي نقف على أهميّة هذه الدراسة، لا بدّ من التوفّر أولاً على الهدف الذي توخّاه شهيدنا الصدر من محاولته التأسيسية، وقد أشار إلى ذلك في كلمته الأخيرة من الكتاب حيث قال: «إن هذه الدراسة الشاملة التي قمنا بها

(١) الأسس المنطقية للاستقراء في ضوء دراسة الدكتور سروش: ص ١٠.

كشفت عن الأسس المنطقية للاستدلال الاستقرائي الذي يضم كل ألوان الاستدلال العلمي القائم على أساس الملاحظة والتجربة، واستطاعت أن تقدم اتجاهاً جديداً في نظرية المعرفة يفسر الجزء الأكبر منها تفسيراً استقرائياً مرتبطاً بتلك الأسس المنطقية التي كشف عنها البحث.

وتبرهن هذه الدراسة في نفس الوقت على حقيقة في غاية الأهمية من الناحية العقائدية، وهي الهدف الحقيقي الذي توخينا تحقيقه عن طريق تلك الدراسة. وهذه الحقيقة هي أن الأسس المنطقية التي تقوم عليها كل الاستدلالات العلمية المستمدة من الملاحظة والتجربة هي نفس الأسس المنطقية التي يقوم عليها الاستدلال على إثبات الصانع المدبر لهذا العالم عن طريق ما يتصف به العالم من مظاهر الحكمة والتدبير. فإن هذا الاستدلال كأى استدلال علمي آخر استقرائي بطبيعته، وتطبيق للطريقة العامة التي حدّدناها للدليل الاستقرائي في كلتا مرحلتيه (التوالد الموضوعي، والتوالد الذاتي).

فالإنسان بين أمرين:

- إما أن يرفض الاستدلال العلمي ككل.
 - وإما أن يقبل الاستدلال العلمي ويعطي للاستدلال الاستقرائي على إثبات الصانع نفس القيمة التي يمنحها للاستدلال العلمي.
- وهكذا يتبرهن على أن العلم والإيمان مرتبطان في أساسهما المنطقي الاستقرائي ولا يمكن من وجهة النظر المنطقية للاستقراء الفصل بينهما^(١).
- ويمكن بيان هذا الهدف الأساسي الذي أشار إليه الشهيد الصدر من خلال النقاط التالية:

(١) الأسس المنطقية للاستقراء، محمد باقر الصدر، الطبعة الرابعة، دار المعارف للمطبوعات: ص ٥٠٧.

• «إعطاء نظرية المعرفة وظيفتها الحقيقية والتي تكمن في إنتاج معرفة تخدم حركة التكامل الإنساني في جميع ميادين الحضارة، وبالتالي إخراجها من المجال النظري البحت إلى حيث مجالات الفعل اليومي الإجرائي.

• إعطاء الوحي وظيفته الطبيعية والتي تكمن في ترشيد وتأطير عملية التطور والتكامل الإنساني معرفة وسياسة وعقيدة ومدنية... وعدم الاقتصار على الطابع الديني المحدود المقرّر له من طرف أرباب الفكر الإنساني العالمي. وبذلك يصبح للوحي المقدّس دور رئيسي في تسيير حياة الإنسان وإخضاع كلّ ما هو نسبيّ ومتغيّر وغير مقدّس لقوانينه الفاعلة.

• إعطاء العقل البشري وظيفته الحقيقية التي خلّق من أجلها وهي أن يكون الواسطة الضرورية بين المطلق والنسبي، والمقدّس وغير المقدّس، بين المتعالي والتاريخي، بين الوحي والممارسة العملية اليومية للإنسان؛ وبكلمة: بين الحقيقة الربانية المطلقة والثابتة والحقيقة الإنسانية النسبية.

ولكي تتحقق هذه الأهداف كان لزاماً إبداع نظرية معرفية توفّر العناصر الثلاثة في بنية مصادرها، ثم تقوم بعد ذلك بعملية التركيب للخروج في النهاية بالمنتوج المعرفي متجرّداً عن كلّ عنصر من عناصر النسق، فلا هو إلهي محض ولا عقليّ محض ولا تجريبي وإنما خلاصة الجميع. وهذا هو الذي يجعل المعرفة متكاملة وعلى درجة كبيرة من اليقين من جهة، ويجعل كلّ عنصر من مصادر المعرفة حاضراً في جميع مجالات الفعل الإنساني مما يجعله متحرراً من جميع التناقضات المختلفة في حياته العملية من جهة ثانية. وبهذا ننتهي إلى إنتاج معرفة إنسانية راقية وملزمة في نفس الوقت لكلّ إنسان، بحيث تنتفي وتندثر ظاهرة الجهل وذرائع عدم الوصول إلى المعرفة، ومعها يتمّ القضاء على ظاهرة الكفر والشرك والإلحاد.

على هذا الأساس جاءت محاولة معالجة إشكالية الدليل الاستقرائي

ومسألة الانتقال من الخاصّ إلى العامّ في عملية إنتاج المعرفة وتحديدًا اليقينية كمدخل في مسيرة إعادة بناء الإنسان من جديد.

إلا أنّ هذا المدخل جاء في الحقيقة للرد على شبهة أساسية هي طبيعة العلاقة الموضوعية القائمة بين عنصري الوحي والتجربة في نظرية المعرفة. إذ حتى إذا ما تمّ قبول الوحي كمعطى واقعيّ وضروريّ في عملية إنتاج المعرفة أو قسط منها، فكيف يمكن قبوله من حيث علاقته الموضوعية بالتجربة أو بقوانين العقل ومبادئه؟

هذه هي نوعية الإشكالية المطروحة في هذا المجال، والتي تمّ طرح إجابات وحلول لها قصد تجاوزها بطريقة تأسيسية، وهذا تلخيصها:

اعتبار علاقة الوحي بالتجربة المادّية كعلاقة الخلية بالخلية داخل النسق الحيوي في أيّ كائن كان، فهما يؤدّيان وظائف ذات قواسم مشتركة من حيث أسلوب العمل والإنتاج. وهذه هي الأسس المنطقية التي يقوم عليها الاستدلال سواء كان استدلالاً علمياً بحثاً أم استدلالاً متعالياً كالاستدلال على وجود الله سبحانه أو الاستدلال على النبوة أو الإمامة أو المعاد الأخروي. وهذا يعني أنّ لا تناقض هناك بين المنهج المبنيّ على قوانين العقل والتجربة والمنهج الاستدلالي المبنيّ على قوانين الوحي، لأنّ كلا المنهجين يجمعهما قاسم مشترك وهو الأساس الاستقرائي.

إنّ الاستقراء لا الاستنباط هو مرجع ومصدر الجزء الأكبر من المعرفة البشرية عكس ما تعتمد النظرية الأرسطية وما نتج عنها من معارف، وذلك لكون الأوّل ينطلق من الخاصّ لينتهي عند العامّ فيما الثاني يقوم بالعكس يعني الانطلاق من العامّ نحو الخاصّ، وهذا ما عرقل عملية التطوّر المعرفي وتكامله الإنساني.

• اعتبار المنطق الأرسطي عاجزاً عن إعطاء تفسير مقبول للدليل

الاستقرائي ووضع أساس منطقيّ لتبرير إشكالية القفزة التي يصطنعها الدليل الاستقرائي في سيره من الخاص إلى العامّ.

• اعتبار المذهب التجريبي (التجربة كمصدر وحيد للمعرفة) عاجزاً عن تقديم التفسير الأساسي للدليل الاستقرائي.

• اعتبار نظرية الاحتمال بمثابة الحلقة المفقودة في السلسلة المكوّنة للنسق المعرفي، إذ بها يتمّ التأسيس للدليل الاستقرائي وجعله العنصر الرابط بين العناصر المنتجة للمعرفة والحالة هذه: الوحي، العقل، والتجربة^(١).

هذه المحاولة

يقول العلامة الحيدري: إذا اتّضح الهدف من تأليف أستاذنا الشهيد الصدر لكتابه «الأسس المنطقية للاستقراء» وأهمّية محاولته نقول: رغم أنّ كتاب الأسس المنطقية للاستقراء، من أبرز آثار الشهيد محمد باقر الصدر، وهو مساهمة معرفية متميّزة لهذا الفقيه المفكر، غير أنّه من أقلّ مؤلفاته تداولاً بين القراء، فإنه يغيب في حلقات دراسة المنطق والفلسفة في الحوزات العلمية، ولا تتنبّه إليه الكثير من الأبحاث في نظرية المعرفة، وفلسفة العلم، وفلسفة الدين، وعلم الكلام الجديد.

ومما لا شكّ فيه أنّ إشاعة مزاعم حول عجز العقول عن إدراك مضامينه، واختصاص طائفة محدودة جداً بوعي مباحثه واستيعاب مقولاته، كان له تأثير سلبي في تعاطي الدارسين مع الكتاب، وعمل على تجاهله ونسيانه.

وإدراكاً منّي لأهمّية المنجز المعرفي في كتاب «الأسس المنطقية للاستقراء» ووفاءً لأستاذنا الشهيد الصدر، حاولت أن أعيد صياغة أفكار هذا

(١) محمد باقر الصدر، دراسات في حياته وفكره، ص ٣٣٥ - ٣٣٩، نخبة من الباحثين، دار الإسلام، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م، مؤسسة العارف للمطبوعات، بيروت - لبنان.

الكتاب بأسلوب واضح، يدمج بين البيان والشرح والتوضيح في بعض الموارد، والاختزال والتكثيف والتلخيص في موارد أخرى، ويستقي مادته من نصوص أستاذنا مباشرة في كتابه هذا ومؤلفاته المتنوعة، وفي كل موضع أفصح عن أفكاره وأوضحها بجلاء. فحرصت على عرض مذهبه الجديد في المعرفة، الذي أسماه «المذهب الذاتي»، في القسم الأول من هذا الكتاب، إذ جعلته بمثابة المدخل، كما أشرت فيه لما يختص به هذا المذهب ويتميز به عند مقارنته بالمذهبيين العقلي والتجريبي.

أمّا القسم الثاني الذي استوعب ما يزيد على ثلثي الكتاب، فقد اشتمل على تطبيقات المذهب الذاتي في المعرفة ومعانيه، وقد حاولت أن أصنّف تلك التطبيقات والمعاني في فصول - حسبما تجلّت في آثار الشهيد الصدر - إلى:

الفصل الأول: المعاني المنطقية: أي ما وردت في بحوثه المنطقية.

الفصل الثاني: المعاني الفلسفية: ما وردت في دراساته الفلسفية.

الفصل الثالث: المعاني الكلامية: أي ما نلاحظه في مباحثه الكلامية.

الفصل الرابع: المعاني الأصولية: وهي ما ظهرت في محاضراته وكتابات في أصول الفقه.

ولاحقت آراءه، وأساليب تطبيقه لمذهبه، والحقول التي تحرّكت فيها، في عملية استقراء واسعة استوعبت كل إنتاجه.

ولما كانت هذه المحاولة تنشئ التعريف بجهود أستاذنا الصدر، وتسعى لتعميم الإفادة منها لدى قطاع واسع من الباحثين والدارسين، لم أقتصر على نصوصه خاصّة، وإنما اقتبست نصوصاً لفلاسفة وعلماء وباحثين آخرين، وعزّزتها بهوامش وتوضيحات وشروح مسهبة، بغية إضاءة ما قد يلتبس أو يبدو غامضاً ومبهماً على القراء.

(١٤)

قراءة في كتاب

مدخل إلى فقه المكاسب المحرمة*

د. طلال الحسن

* كتاب لم يطبع بعد.

المقدمة

ليس من السهل الخوض في المطالب الفقهية، لاسيما المباحث الاستدلالية الدقيقة، وخصوصاً في الأبحاث التي تزدهم فيها المسائل وتقلّ فيها الروايات المعتبرة كما هو الحال في البحث المعاملاتي، بخلاف ما هو عليه البحث في العبادات.

ومن هنا اقتضى البحث المعاملاتي بذل قصارى الجهد وإعمال الفكر بصورة تواكب ما انتهت إليه المعطيات الفقهية.

وقد انعقد البحث لتناول جميع أنواع المكاسب المحرّمة وضمن إطار الأبحاث الكلية، وما هذا الكتاب سوى جزء أو حلقة من حلقات فقهية نأمل إتمامها نظراً لما تُوفّره من معطيات وما تلبّيه من حاجة مُلحة، لاسيما وهي تُستعرض بطريقة حيوية لوحظ فيها المؤثرات العصرية في قراءة النص الشرعي.

ونظراً إلى أن موارد البحث المعاملاتي كثيرة جداً ولا يمكن بأي شكل من الأشكال الإلمام بها من خلال أبحاث محدودة، لذا يتعيّن علينا تحديد دائرة البحث ولمّ أطرافه.

فالذي يُطلب هنا - وبالتحديد - هو الوصول إلى كبريات تختصر الطريق أمامنا، وتجنّبنا الوقوف الطويل عند تلك الجزئيات المتناثرة في أبحاث المكاسب المحرّمة.

بل يراد أكثر من ذلك في صورة تتميم تلك الكبريات والقواعد العامة وهو تحديد الأبحاث الجزئية التي اعتدناها من علمائنا الأعلام في جميع ما صنّفوه في المكاسب المحرّمة، وحصر ذلك بتحديد هوية صغرى القياس فقط..

وبطبيعة الحال ليس منطقياً عرض النتائج مقدماً، بل البتّ بها الآن يكون خلافاً للموضوعية، ولأجل تقريب فكرة البحث سوف نحاول إجمالها بما يلي:

للشارع مجموعة طرق للتكسّب، منها البيع والإجارة والمضاربة والمساقاة والمزارعة و... الخ، فلو ورد سؤال هل يجوز بيع الخمر؟ أو هل يجوز أخذ الأجرة على حمله؟ وهل يجوز بيع الدم أو الميتة أو المنى؟ ولكي يجيب الفقيه عن هذه الأسئلة لابدّ له أن يرجع إلى أدلّة كلّ مورد تناوله السؤال، وهكذا يجد الفقيه نفسه في رحلة عناء مضية بين البحث السندي والبحث الدلالي لكلّ نصّ ينفعه في المقام، ومن الواضح جداً أنّ كلّ رواية إنّما تكون خاصّة بموردها أو بعنوانها الذي تناولته، فروايات الخمر لا يمكن بأيّ حال تسريتها إلى الميتة أو الدم والعكس بالعكس، إلّا إذا كانت الآية أو الرواية ذكرت علة الحكم.

وهنا يسير البحث باتجاه تحصيل عنوان جامع للخمر والدم والميتة والمنى - وغير ذلك من الأعيان النجسة - يمكن من خلاله أن يكون موضوعاً لحكم واحد يصحّ بعد ذلك تسريته إلى كلّ مورد من تلك الموارد من باب تطبيق الكبريات على الصغريات؟.

لا شكّ أنّ عنوان الأعيان النجسة يمكنه أن يُعبّد لنا الطريق ويختصره إذا ما وجدنا أدلّة تنصّ على حرمة التكسّب بالأعيان النجسة، فلو ظفرنا ولو بدليل واحد معتبر واضح الدلالة على ذلك فإنّه لا يبقى بعد ذلك معنى للبحث في مسألة جواز بيع الخمر أو أخذ الأجرة عليه أو جواز بيع الميتة والدم والمنى و...، إذ إنّنا نكون قد فرغنا من حرمة التكسّب بالأعيان النجسة، وهذه هي الكبرى، ولا تبقى عندنا سوى صغرى القياس وهو كون الخمر نجساً أو لا؟ فإذا ثبتت نجاسته فإنّه يحرم التكسّب به.

فنحن إذن بصدد البحث عن أدلة عامة موضوعاتها عامة أيضاً، نثبت من خلالها حرمة التكبسب بالأعيان النجسة، وهي أولى عناوين المكاسب المحرمة فتخصص لنا هذه الأدلة العامة - بالقياس إلى أدلة البحوث الجزئية - تلك العمومات الواردة الذكر في المقام، من قبيل النص القرآني: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ (البقرة: ٢٧٥).

أما إذا لم نعثر على دليل معتبر سنداً ودلالة فإننا سوف نجد أنفسنا مضطربين للدخول في الأبحاث الجزئية التفصيلية.

أبعاد أخرى للبحث

قد يقال: إن أبحاث الفقه المعاملاتي وبالتحديد أبحاث المكاسب المحرمة تعد الآن من الأبحاث المحترقة جملة وتفصيلاً، لأنها بُحِثت بنحو لم يبق فيها ما يعرض بشكل جديد، وهذا يعني أن بحثها مجدداً ليس إلا تكراراً مملاً وتحصيلاً للحاصل، وأن البحث لن يخرج عن الخوض في كلمات الأعلام، وعليه فإذا كان الأمر كذلك فما هو المبرر لبحث المكاسب المحرمة مجدداً؟

وجواب ذلك تقدم في مقدمة البحث، بل هنالك جوانب مضيئة وزوايا خفية يُراد لها الإبراز، سيجدها المتتبع في طيات البحث، منها ما يتعلق بالمشكلة الاقتصادية التي تعاني منها معظم شعوب العالم، ولا شك أن هذا الأثر الذي تتركه المشكلة الاقتصادية خطير جداً، إنها مشكلة أصبحت كمطرقة تكبح كل الجهود التي تأمل بالتغيير.

المدخل

المكاسب لغة: هي جمع مكسب، على وزن مفعول من الكسب. والمكسب إما أن يكون مصدراً ميمياً بمعنى الكسب، وإما أن يكون اسم

مكان لمحلّ الكسب والتجارة^(١).

وأما اصطلاحاً فهو المعاوضة على شيء بالربح والفائدة^(٢).

أو هو كل ما يتحرّاه الإنسان ممّا فيه اجتلاب نفع وتحصيل حظّ ككسب المال^(٣) وأما طرق تحصيله فهي كثيرة، إمّا من خلال البيع أو الاجارة أو المضاربة أو... الخ.

والأعيان النجسة - التي هي محلّ بحثنا - إذا انتهينا إلى عدم جواز التكبّب بها فهذا يعني بطلان مطلق المعاملة عليها، أي لا يجوز عقد البيع ولا المضاربة ولا الإجارة... عليها.

وينبغي الالتفات إلى أننا سوف نجد أنفسنا مضطّرين للبحث في بعض القواعد الرجالية التي تقع في طريق البحث، خاصةً ونحن عازمون على مناقشة الأبحاث الروائية والتي هي محلّ ابتلاء الفقيه، وفي جميع أبواب الفقه، من قبيل طرق تصحيح العمل بالروايات الضعيفة والتي منها عمل المشهور أو الأصحاب كونه جابراً أو غير جابر. وأنّ إعراض الأصحاب عن الرواية الصحيحة السند هل هو كاسر أو غير كاسر؟ حيث ذكرت في المقام عدّة مبان.

فائدتان

الفائدة الأولى: علاقة العرف بالأحكام

إنّ الأحكام الفقهية تابعة للمصالح والمفاسد، فعندما يجيز لنا الشارع معاملة ما ويحرّم أخرى، فذلك لوجود مصلحة في الأولى ومفسدة في الثانية ولكن حقيقة هذه المصالح والمفاسد أو ملاكات الأحكام والتي يعبر عنها

(١) مصباح الفقاهة ج ١ ص ٢٥ .

(٢) معجم ألفاظ الفقه الجعفري (أحمد فتح الله) ٣٤٧ .

(٣) المفردات للراغب الأصفهاني ص ٤٣٠ .

أيضاً بعلل الأحكام في الأعم الأغلب غائبة عنا ويعسر الوصول إليها. وعدم العلم بالملاكات قد يُوصل البعض إلى الاعتراض على مجموعة من الأحكام الشرعية، وأحياناً يكون الاعتراض بصورة غير لائقة! وهذا كاشف إنني عن كون المعترض فاقداً لأدب العبودية، مع أن القرآن يهتف فينا: ﴿وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: ٢١٦)، و: ﴿لَا تَذُرُونَ آيَهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفَعًا﴾ (النساء: ١١). ومن هنا يمكن لنا أن نفهم لماذا يعترض الإنسان الجاهل على الأحكام الشرعية المختصة بالحدود والحج وإرث النساء وما إلى ذلك، فذلك لأنه لا يدري ما هو الأنفع له، وهذا لا يعني أن يبقى الإنسان على جهله وإنما عليه أن يتعلم ويبدل جهده في ذلك، وأن يقصد وجهه تعالى في تعلمه.

ثم إن الإنسان بالإضافة إلى جهله فإنه عندما يقف عند المعاملات يتصور أنها مجرد أمور اجتماعية منبثقة من العرف، ولذا يحاول الإنسان بجهله أن يحكم ذوقه واستحساناته ويجعل من العرف حاكماً عليها، بل ومن نفسه أحياناً، مع أن القرآن والسنة الشريفة لا يقبلان بذلك قطعاً فإن الله تعالى يهدد نبيه الأكرم ﷺ إذ يقول له: ﴿وَلَوْ نَقُولَ عَلَيْنَا بَعْضُ الْأَقَاوِيلِ * لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ * ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ * فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ﴾ (الحاقة: ٤٤ - ٤٧)، ومن هنا ينبغي التنبيه إلى مطلب مهم وهو أننا لا بد أن نتعبد بالأحكام المعاملاتية بقدر تعبدنا بالأحكام العبادية؛ حيث لا فرق بين مجموع هذه الأحكام سوى أن العبادية يُشترط فيها نيّة القربة دون المعاملاتية، وهي بأجمعها تعتبر حدود الله تعالى ﴿وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ﴾ (الطلاق: ١).

ومن هنا يتعين علينا عدم عرض المعاملات على العرف إلا إذا أمر الشارع بذلك.

الفائدة الثانية: أقسام الحرمة وحقيقتها متعلقها

يمكن لنا أن نتصور للحرمة أقساماً ثلاثة، الأول: هو الحرمة التكليفية وهي التي يكون مرتكبها مستحقاً للعقاب، من قبيل الغيبة والكذب، والثاني: هو الحرمة الوضعية، وتعني بطلان المعاملة شرعاً، أي عدم ترتب أثر المعاملة من نقل وانتقال وما شابه، والثالث: هو الحرمة التشريعية، وهو كل ما يشرّعه الإنسان من قبل نفسه وينسبه للدين، فيجعل المحرّم شرعاً حلالاً، ومن الواضح أنّ لازم هذا التشريع هو الحرمة التكليفية والحرمة الوضعية، فلو قام إنسان بمعاملة ربوية - مثلاً - بمعنى أنّه حلّلها لنفسه، فإنّ هذه المعاملة محرّمة تكليفاً وباطلة وضعاً.

وحيث إنّ بحثنا هو معاملاتنا فإنّ المنقذح من ذلك هو أنّ متعلّق الحرمة هو المعاملة، ولكنّ المعاملة عبارة عن مركب مكوّن من عدّة أجزاء نحو الإيجاب والقبول، والنقل والانتقال الملكي والخارجي، فلتحديد متعلّق الحرمة لابدّ من تحليل المعاملة تحليلاً علمياً.

لا شكّ أنّ متعلّق المعاملة ليس هو النقل والانتقال الملكي، لأنّ هذا الأثر يحصل قهرياً بمجرد إتمام المعاملة، ولا معنى أن يكون الأمر القهري الاضطراري متعلقاً للحرمة، وأيضاً لا يمكن أن يكون متعلّق الحرمة هو النقل والانتقال الخارجي لأنّ المعاملة شيء والوفاء بها شيء آخر، فإذا ما ورد دليل قائل: لا تعامل، لا تبع... الخ. فليس المراد أنّ لا تسلّم ولا تقبض خارجاً، لأنّ هذا أثر لا تتوقّف عليه أصل المعاملة، ولذا لا يمكن أن يكون ذلك متعلّق النهي، وبذلك يتّضح أنّ ما ذكره البعض في أن «معنى حرمة الاكتساب هو إنشاء النقل والانتقال بقصد ترتّب أثر المعاملة أعني التسلّم والتسليم للمبيع والتمن»^(١)

(١) حاشية الإيرواني على المكاسب ج ١ ص ٣ الطبعة الحجرية.

باطل، لأن المعاملة شيء والقبض والإقباض شيء آخر خارج عن أصل المعاملة. ومما تقدم يتضح لنا أن ما قاله الشيخ الأعظم في المقام يمكن مناقشته أيضاً حيث قال: «ومعنى حرمة الاكتساب حرمة النقل والانتقال بقصد ترتب الأثر المحرّم»^(١) وهنا وقع الكلام في مراد الشيخ الأعظم من حرمة النقل والانتقال فهي حرمة انشاء النقل والانتقال، أم حرمة النقل والانتقال الملكي الذي هو أمر قهري يحصل مباشرة بعد إتمام المعاملة، أم مراده النقل والانتقال الخارجي؟

هذه هي الاحتمالات الثلاثة التي ذكرت في المراد من كلمات الشيخ الأعظم، وهنا ذكروا أنه بقربنة قوله: «بقصد ترتب الأثر المحرّم» يكون المراد هو النقل والانتقال الملكي، ولكن المركب ينتفي بانتفاء أحد أجزائه، فلو قصد النقل والانتقال ولم يقصد ترتب الأثر المحرّم فإن هذه المعاملة ينبغي أن لا تكون محرّمة، مع أن الأدلة الدالة على الحرمة مطلقة فهي تقول ﴿وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾ (الجمعة: ٩) فالتقييد الذي ساقه الشيخ الأعظم في المقام لا ينسجم مع الخطابات الشرعية من قبيل الآية المذكورة في حرمة البيع ظهر يوم الجمعة.

ثم إنه إذا كانت الحرمة مُقَيِّدَةً بقصد ترتب الأثر المحرّم فإن ذلك سوف يكون منقوضاً بالحكم الوضعي، كما في الخمر فهو محرّم ببيعته تكليفاً ووضعاً في حين إن ما أفاده الشيخ يترتب عليه أن يكون الخمر محرّماً فيما إذا قصد ترتب الأثر المحرّم وهو شربه، وهذا يعني تصحيح معاملة بيع وشراء الخمر فيما إذا قصد به شيئاً مباحاً، مع أنه لا يوجد قائل بذلك حتى الشيخ نفسه.

فما ذكره الشيخ في المقام مدفوع حلاً ونقضاً. وعليه لا يمكن الركون لا إلى كلمات الإيرواني ولا إلى كلمات الشيخ الأعظم.

(١) المكاسب المحرّمة تحقيق وتعليق السيد محمد كلانتر: ج ١ ص ٥٥ .

الباب الأول: الأبحاث الكلية في حرمة التكسب بالأعيان النجسة

وفيه قسمان

القسم الأول: الأدلة الشرعية القرآنية

وفيه فصول أربع

الفصل الأول: قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ
وَالْأَزْلَمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (المائدة: ٩٠).

ووجه الاستدلال بالآية هو أنها أمرت بالاجتناب، ومن الواضح أن أيّ نحو من أنحاء التقلّب في شيء لا يتحقّق فيه الإجتنب، فالإطلاق الموجود في كلمة ﴿فَاجْتَنِبُوهُ﴾ يُستفاد منه المنع عن جميع التقلّبات ولكنّ هذا الاجتناب علّفته على أنّه رجس من عمل الشيطان، فإذا كان الشيء رجساً فإنّه يجب الاجتناب عنه، وحيث إنّ الأعيان النجسة هي رجس لذا يجب الاجتناب عنها.

وهذا الاستدلال - كما هو واضح - يعتمد على إثبات كون الرجس هو النجس وأنّ أنحاء التقلّب من عمل الشيطان.

فإن قلت: إنّ الآية تعرّضت للخمر فكيف تتعدّون إلى مطلق الأعيان النجسة؟ قلنا: إنّ العلة كما تخصّص فإنّها تعمّم وهنا قد عمّمت.

ولكن يرد على ذلك أمور:

الأوّل: هو أنّ الآية لو كانت قد اكتفت بـ «رجس فاجتنبوه» فإنّه يمكن أن

يقبل الاستدلال ولو تنزلاً، ولكن الآية قد أضافت شيئاً آخر وهو قوله تعالى: «من عمل الشيطان» وبذلك لكي يثبت في حقنا «اجتنبوه» فإنه لا يكفي أن يكون رجساً، وإنما لا بد أن يكون هذا الرجس من عمل الشيطان.

وبذلك نقبل كبروياً أن كل رجس من عمل الشيطان يجب الاجتناب عنه، ولكن القضية - كما هو واضح - لا تثبت موضوعها، فالآية بقوة القضية الشرطية، فالاجتناب واجب عندما يثبت كون الشيء رجساً وأنه من عمل الشيطان، وعليه فالآية لا تعالج جملة من الأعيان مثل العذرة النجسة، فإن بيعها للتسميد ليس رجساً من عمل الشيطان؟!.

الثاني: أن الآية عندما تذكر الخمر فإن ذلك يحتاج إلى تقدير، وهو شرب الخمر والاستفادة المحرمة منه، فشرب الخمر رجس من عمل الشيطان، فالتقدير لا يكون إلا ضمن المنافع المترتبة، ومن الواضح أن المنافع المترتبة من الخمر هو خصوص شربه، وحيث إن الأمر ينتهي إلى التقدير، فإن ذلك يعني عدم إمكان ضم جميع أنواع التقلبات، وإنما بعض أنواع التقلبات، وهذا يعني أن الأعيان النجسة ليست من عمل الشيطان مطلقاً، وإنما خصوص المنافع المحرمة المترتبة منها.

الثالث: بناءً على كون قيد «من عمل الشيطان» لا أثر له في المقام، فإنه مع ذلك يمكن القول إن الاستدلال بالآية لكي يصح فإنه لا بد من إثبات أن الرجس هو نفس النجس الاصطلاحي، ولكن اللغة لا تساعد على ذلك، أي على كون الرجس هو خصوص النجس الاصطلاحي أو أنه شامل له.

الفصل الثاني: قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الذَّبَابُ لَا تَأْكُلُوهَا أَهْلَكُم بِهَا بِطَلٌ إِلَّا أَنْ تَكُونَ جِجَارَةً عَن تَرَابٍ﴾ (النساء: ٢٩).

نهت الآية المباركة عن أكل المال بالباطل، إذ إنها تقول: ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَطْلِ﴾، وعليه فالشيء النجس كالخمر (مثلاً) على فرض

إسقاط ماليته، فإنه لو أكل المال بسببه فإنه يكون أكلاً للمال بالباطل.
فأدلة النجاسة قد استُفيد منها إسقاط مالية هذه العين النجسة شرعاً وإن
كانت لها مالية عُرفاً، إلا أن المدار هنا ليس هو العرف، وإنما هو الشارع
المقدس.

وعليه فإن العين النجسة كالخمر - مثلاً - الذي أسقطت ماليته يكون أكل
المال المأخوذ بواسطة التكسب به أكلاً للمال بالباطل، ومن هنا استُفيد القول
بحرمة التكسب بالأعيان النجسة.

وردت في الآية مفردة «لا تأكلوا» والأكل في اللغة هو التغذي بالشيء
بالتقامه وبلعه^(١)، وأما في الاستعمال فإننا نجدتها تستعمل في معنى أوسع من
ذلك، نحو قولنا: أكلت النار الحطب، وهنا ذكروا أن الأكل لازمه الاستيلاء
على الشيء وإفناؤه، وهذا اللازم تحقّقه لنا النار بصورة واضحة جداً، ولذا
توسّع في معنى الأكل اللغوي كناية ليشمل هذا المورد وغيره.

بل توسّع في الاستعمال ليشمل كل استيلاء على مال الغير بنحو يقطع
تصرف الغير في ماله، قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ آلِيَتَمَىٰ ظُلْمًا﴾ (النساء:
١٠)، وعليه فإن المراد من قوله تعالى: ﴿لَا تَأْكُلُوا﴾ هو مطلق أنواع الأكل
ببركة ذلك التوسّع وأنه ليس مقتصرًا على المعنى اللغوي.

وأما الصيغة التي جاءت بها في الآية وهي صيغة النهي على وزن «لا
تفعل»، فقد جرى الكلام هنا في المراد من هذا النهي، وهو النهي التكليفي
المولوي المحض فيكون المُستفاد من ذلك هو خصوص الحرمة التكليفية، أم
المراد هو النهي الارشادي إلى الفساد وعدم الصحة؟

وجواب ذلك هو أن النهي الوارد في هذه الآية ليس نهياً تكليفاً محضاً
وإنما هو نهى إرشادي إلى الفساد وعدم الصحة، وذلك بدليل ذيل الآية حيث

(١) مجمع البحرين: ج ١ ص ٨٥.

تقول ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِحْرَةً عَنْ تَرَاضٍ﴾، ومفاد ذلك هو أنّ التجارة إذا كانت عن تراض فهي صحيحة وإلا فهي فاسدة، فيكون المراد من كلّ ذلك هو عدم صحّة مطلق الاستيلاء على مال الغير.

أمّا مفردة «أموالكم»، فالمال هو: ما يرغب فيه ذاتاً بشرط أن لا يكون محرّماً.

أمّا الرغبة فإنّها تعتبر القيد الأوّل، ويكفي فيها وجود الرغبة مطلقاً، سواء كانت شخصية أو نوعية، وأمّا القيد الثاني: «ذاتاً»، فإنّ الشيء قد لا يكون فيه قابلية للامتلاك شرعاً كالخمر - مثلاً - وقد يكون فيه قابلية للامتلاك، والآخر قد يكون بدون مانع وأخرى مع المانع، والأوّل مثل بيع زيد لكتابه، والآخر مثل الكتاب المرهون. فالكتاب بما هو هو، فيه قابلية الامتلاك ولكن مرهونيته تكون مانعة من ذلك، فالمنع هنا جاء بالعرض وليس بالذات، بخلاف ما عليه الحال في الخمر، ولذا قال «ذاتاً» ليُخرج مثل «الخمر» ويُدخل مثل «الكتاب المرهون» لأنّ المانع من تملكه إنّما كان بالعرض فيدخل ما فيه مانع بالعرض وما ليس فيه مانع أصلاً.

أمّا القيد الثالث: «غير محرّم»، فهو قيد واضح إذ إنّ المحرّم لا ريب في سقوطه عن الإعتبار شرعاً.

أمّا بخصوص أهمّ مصاديق المال فهي «الأعيان، المنافع، العمل، الحق». وأمّا ضمير الجماعة إلى كلمة «أموال» فإنّ هذه الصيغة قد ذُكرت في موارد عديدة في القرآن منها قوله تعالى: ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ﴾ (النساء: ٥) حيث ذهب معظم المفسّرين إلى أنّ المراد من كلمة «أموالكم» هي أموال السفهاء، أي ليس المراد هو أن لا نُعطي أموالنا نحن للسفهاء، فهذا الاحتمال لا معنى له، وإنّما المراد هو أن لا تعطوا السفهاء أموالهم ما داموا سفهاء.

وينبغي أن يُعلم بأنّ الإسلام لا ينظر إلى المال على اعتبار كونه امتيازاً

فقط كما يرى الغرب ذلك، وإنّما هو امتياز ومسؤولية. فالإسلام يقبل المُلْكِيَّةَ الفرديَّةَ وهو المُعَبَّرُ عنه بالامتياز، ولكنّه لا يتوقّف على ذلك وإلّا أصبح ذلك نفس المراد من المُلْكِيَّةِ الفرديَّةِ في الفلسفة الغربيَّة، لذا نجد الإسلام يضيف عنواناً آخر وهو المسؤولية، ومن هنا نجد الشارع المقدّس يخاطب الذين يمتلكون الأموال بمجموعة خطابات، تارة وجوبية وأخرى تحريمية، وإلّا لو كانت الملكية كما هي عليه في الفلسفة الغربيَّة فإنّه لا يبقى معنى لحجب المال عن السُفهاء لأنّها - أي الفلسفة الغربيَّة - تعطي الحرية المطلقة للمالك حتّى ولو أنفقها على الكلاب السائبة. فالمال وإن كان فيه قابلية المُلْكِيَّةِ الفرديَّةِ إلّا أنّه يُعتبر أيضاً من أموال الأُمّة والمجتمع.

في ضوء ما تقدّم فإنّه يمكن القول إنّ الآية الكريمة لعلّها أرادت أن تُشير إلى هذه النقطة التي تقدّم بيانها، ومن هنا نجد القرآن يُعبّر عن المال في المجتمع الاسلامي بقوله: ﴿...الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَمًا...﴾ (النساء: ٥) فيؤكّد لنا حقيقة وهي أنّ قوام المجتمع إنّما يكون بالمال، ومن هنا تفتح أمامنا نافذة واسعة نتطلّع من خلالها على البُعد الاقتصادي في المجتمع من خلال هذه الآيات المباركة وغيرها^(١).

ونحن إنّما وقفنا عند هذه الآية المباركة بما هو أقرب إلى التفصيل نظراً

(١) ينبغي تأكيد ما ذهب إليه السيد الأستاذ (دام موقفاً) في خصوص مزج الامتياز بالمسؤولية، وأيضاً في عود الأموال إلى المجتمع والأُمّة، ففي ما يتعلّق بالمسؤولية لا شك أنّ الشارع المقدّس قد ألحّ كثيراً في إشعار الفرد المسلم بها وحثّه على أداء دوره في الحياة ضمن الضوابط والقواعد التي رسمها له، ووفق هذا المنطلق يمكننا أن نفهم ذلك البُعد الاجتماعي العميق الذي يرسمه لنا الحديث الشريف القائل: «كلّكم راع وكلّكم مسؤول عن رعيته» صحيح البخاري ج ١، ص ٢١٥. وهكذا في قوله عليه السلام: «من أصبح ولا يهتمّ بأمر المسلمين فليس بمسلم» الكافي ج ٢، ص ١٦٣، حديث ١، وغيرها من الأحاديث.

لما يمكن استفادته منها في الأبحاث الفقهية، خصوصاً في فقه المعاملات الذي هو في الأعم الأغلب يفتقر إلى رؤى قرآنية حاكمة عليه، أي أن الآيات بعيدة عن البحث المعاملاتي والتجاري وكأن القرآن لم يطرح نظرية في فقه المعاملات، وبعبارة أدق: البحث المعاملاتي نجده بعيداً عن الآيات وليس العكس وكأن القرآن لم ينظر إلى ذلك، مع أننا نجد القرآن من أوله إلى آخره في مقام البيان لتنظيم الحياة.

أما قوله تعالى: ﴿يَبْنِيكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾ فمن خلال كلمة: ﴿يَبْنِيكُمْ﴾ تريد الآية الكريمة أن تشير إلى أن الأموال التي بينكم إنما هي للمداورة وليست للاحتكار أو الاكتناز.

وأما قوله ﴿بِالْبَاطِلِ﴾ فالباء للسببية، والباطل هو العمل العبثي غير العقلاني ومنه ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَطْلًا﴾ (ص: ٢٧) أي عبثاً ولهواً.

وهذا هو المعنى اللغوي لكلمة ﴿بِالْبَاطِلِ﴾، أما المعنى الذي تريده الآية من كلمة ﴿بِالْبَاطِلِ﴾ فإنه قد اختلف فيه، ولذا وُجد اتجاهان في المسألة.

الاتجاه الأول: يرى أن المراد من الباطل هو الأسباب الباطلة، أي لا تجعلوا مداولة ومداورة الأموال بينكم بأسباب باطلة، من قبيل القمار والغصب^(١). فالآية تُشير إلى أمرين هما: الأسباب التي ثبت بطلانها وعدم شرعيتها، وإلى المصاديق الخارجية لذلك.

الاتجاه الثاني: يرى أن الآية ناظرة إلى كل ما يصدق عليه أنه باطل شرعاً أو عرفاً، فهي بصدد بيان القضية الحقيقية لا الخارجية.

ويلاحظ على الأول، أولاً: إنه خلاف للظاهر، لأن الظاهر هو الحمل على ما هو عليه عند الناس، وحملها على خصوص ما ذكره لنا الشارع بحاجة

(١) انظر: التفسير الكبير للفخر الرازي: ج ١٠، ص ٥٧.

إلى قرينة، وهي مفقودة.

وثانياً: إنّ حملها على خصوص المصاديق الخارجية هو خلاف آخر للظاهر، بخلاف ما لو حُملت على القضية الحقيقية، فإنّ الحمل على الحقيقية هو الأصل.

وثالثاً: إنّ حملها على القضية الخارجية يعني كونها إرشادية محضة، بخلاف حملها على الحقيقية فإنها سوف تكون مؤسسة لحكم شرعي، وعند الشكّ ينبغي حملها على التأسيس، ما لم تكن هناك قرينة مانعة من ذلك. وبذلك تتبين لنا أرجحية الاتجاه الثاني على الأول.

ولكن لو راجعنا الروايات فإنّ النتيجة سوف تختلف تماماً، أي سوف تترجّح كفة الاتجاه الأول، نذكر منها ما يلي:

الأولى: سئل أبو عبد الله عليه السلام عن قوله تعالى: ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾، فقال: «كانت قريش تقامر الرجل بأهله وماله فنهاهم الله عزّ وجلّ عن ذلك»^(١). وهنا الرواية تشير إلى قضية خارجية كما هو واضح.

الثانية: كنت عند أبي عبد الله عليه السلام فجاء رجل فقال: أخبرني عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾، قال: يعني بذلك القمار^(٢).

ولكن الملاحظ على هذه الروايات هو أنّها لا تحرّم كلّ الأسباب الباطلة وإنّما تقتصر على القمار فقط، وهذا ما يدعونا إلى احتمال وجود خصوصية فيه ربّما لا توجد في غيره، فهي إمّا أن تُحمل على بيان المصاديق أو بيان أوضاعها، وكم لهذا من نظير في القرآن.

ومن أهمّ النتائج المترتبة على الاتجاهين أنه في البحث المعاملاتي

(١) الوسائل ج ١٧، ص ١٦٤ باب تحريم كسب القمار حديث ١.

(٢) نفس المصدر: ص ١٦٦ الحديث الثامن.

أُيْحَمَلُ ظَاهِرُ الْآيَةِ أَوِ الرَّوَايَةِ عَلَى خُصُوصِ الْمَصَادِيقِ الشَّرْعِيَّةِ أَمْ عَلَى الْأَعْمِّ فَتَشْمَلُ الْعَقْلَانِيَّةَ؟.

أَمَّا الْمَقْطَعُ الْأَهْمُّ فِي الْآيَةِ الْكَرِيمَةِ فَهُوَ: ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ﴾، فَمَا هُوَ الْمُرَادُ مِنَ التِّجَارَةِ الْوَارِدَةِ فِي الْآيَةِ، وَمَا نَوْعُ الْإِسْتِثْنَاءِ الْوَارِدِ فِيهَا؟ الْأَوَّلُ: إِنَّهَا خُصُوصُ الْبَيْعِ وَالشِّرَاءِ^(١)، وَلَكِنْ أَعْمٌ مِنْ قِصْدِ الْحُصُولِ عَلَى الرَّبْحِ.

الثاني: إِنَّهَا التَّصَرُّفُ بِرَأْسِ الْمَالِ طَلَباً لِلرَّبْحِ^(٢).

الثالث: إِنَّهَا مُطْلَقُ الْمَعَاوِضَةِ سِوَاءَ كَانَتْ بَيْعاً وَشِرَاءً أَمْ إِجَارَةً أَوْ غَيْرَ ذَلِكَ، فَتَخْرُجُ الْهَبَاتُ وَالْجُعَالَاتُ^(٣)^(٤). وَهُوَ أَوْسَعُ الْأَقْوَالِ أَفْرَاداً.

وَأَمَّا نَوْعُ الْإِسْتِثْنَاءِ الْوَارِدِ فِي النَّصِّ الْقُرْآنِيِّ، فَإِنَّ الْإِسْتِثْنَاءَ التَّامَّ عَلَى نَوْعَيْنِ مُتَّصِلٍ وَمَنْقَطَعٍ، وَالْأَوَّلُ يَكُونُ مِنْ بَابِ الْقَضِيَّةِ السَّالِبَةِ بِانْتِفَاءِ الْمَحْمُولِ، وَالثَّانِي مِنْ بَابِ الْقَضِيَّةِ السَّالِبَةِ بِانْتِفَاءِ الْمَوْضُوعِ.

وظَاهِرُ الْإِسْتِثْنَاءِ لُغَةً هُوَ الْمَتَّصِلُ، فَلَوْ حُمِلَ فِي الْآيَةِ عَلَى ذَلِكَ فَإِنَّ مَوْدَّاهَا سَوْفَ يَخْتَلِفُ جَذْرِيًّا عَمَّا لَوْ حَمَلْنَاهُ عَلَى الْمَنْقَطَعِ، فَعَلَى الْإِتِّصَالِ مَوْدَّاهَا هُوَ: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالِكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا هَذَا الْبَاطِلُ... وَهَذَا الْبَاطِلُ هُوَ الَّذِي تَكُونُ فِيهِ التِّجَارَةُ عَنْ تَرَاضٍ.

وَبِنَاءِ عَلَى الْقَوْلِ الثَّلَاثِ فِي الْمُرَادِ مِنَ التِّجَارَةِ يَكُونُ مَعْنَى الْآيَةِ: إِنَّ كُلَّ نَقْلِ وَإِنْتِقَالٍ لِلْمَالِ يَكُونُ أَكْلاً بِالْبَاطِلِ إِلَّا إِذَا كَانَ هَذَا الْبَاطِلُ عَنْ تَرَاضٍ أَيْ بِتِّجَارَةٍ عَنْ تَرَاضٍ.

(١) لسان العرب لابن منظور ج ٢ ص ٢١٤ .

(٢) مفردات الفاظ القرآن للراغب الأصفهاني ص ٧٣ .

(٣) مجمع البحرين للطريحي ج ١ ص ٢٨٢ .

(٤) جواهر الكلام ج ٢٢ ص ٤ .

وحيث إنّ هذا المعنى بناء على الاتصال غير معقول في ظاهره، فإنّه وُجِدَت عدّة توجيهات لذلك^(١).

ومن هنا حاول جملة من الأعلام أن يستدلّوا على كون الاستثناء منقطعاً ببيان هو: أنّ اللغة العربية تقتضي إذا كان الاستثناء متّصلاً أن يكون مفيداً للحصر، وحيث إنّ لا يمكن الإلتزام بالحصر في الآية المباركة فإنّه لا يمكن أن يكون متّصلاً، ولأجل ذلك يقول الأردبيلي رحمته «لو كان الاستثناء متّصلاً لزم التأويل لعدم حصر التصرف المباح في التجارة عن تراص...»^(٢)، وعليه فلا بدّ من الإلتزام بالمنقطع، وبقي أن نقف على مفاد الآية الكريمة فيما إذا التزمنا بالانقطاع.

علماً بأن السيد الخوئي رحمته رغم أنه رجّح الاتصال إلا أنه ذكر عبارة أخرى مفادها هو أنّ الآية قد أرادت إفادة الحصر سواء قلنا باتّصال الإستثناء أم بانقطاعه^(٣). فإنّه تعالى بصدد بيان الطرق الصحيحة للنقل والانتقال والطرق الفاسدة، ولذا فالآية دالّة على الحصر على كلّ حال. وهنالك ثمرات تترتب على القول بالحصر.

الأولى: عدم الحاجة إلى التأويل حتّى على فرض إفادة الآية للحصر.

الثانية: عند الشكّ في اعتبار جزء أو قيد في صحّة المعاملة المشروعة، فإنّه إذا كان في (تجارة عن تراص) إطلاق، فإنّه إذا دلّ دليل على القيد أو الجزء لزم الإلتزام به، وإلّا صحّ لنا التمسك بالإطلاق لنفي احتمال وجود ذلك القيد، أمّا إذا لم تكن الآية بصدد الحصر فإنّه لا يمكن التمسك بالإطلاق عند

(١) ذُكرت في المقام عدّة توجيهات مع ملاحظات عليها أبداهما السيد الأستاذ لم يسع هذا

المختصر بيانها، فليراجع الأصل .

(٢) زبدة البيان للمقدس الأردبيلي ص ٤٢٧.

(٣) مصباح الفقاهة للسيد الخوئي، ج ١، ص ٣٥.

الشكّ بالقيّد.

وأما التراضي (تجارة عن تراض)، فيعني أنه لا بدّ أن تكون التجارة ناشئة عن ذلك الرضا، أو على الأقلّ يكون الرضا مقترناً بها، وهذا يعني وبحسب ظاهر الآية أن العقد الفضولي باطل، و يتبيّن أيضاً عدم شرطية القبض في صحّة العقد، لأنّ المشروعية كُمنّت في حصول التجارة عن تراض، سواء حصل القبض أو لم يحصل^(١).

والآن ما مدى إمكانية الاستدلال بهذه الآية على حرمة التكبّب بالأعيان النجسة ذاتاً لا عرضاً.

لقد مُنع من الاستدلال بهذه الآية لوجهين، وهذا يعني عدم إمكان الخروج بكبرى تخصّص لنا تلك العمومات الأولى التي كانت من قبيل ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ...﴾ (البقرة: ٢٧٥).

وأما الوجهان فهما:

الأوّل: أنّ الآية خارجة عن محلّ البحث، لأننا نبحت عن كون الأعيان النجسة لها مالية فيصحّ التكسّب بها، أو أنّها لا مالية لها لكونها نجسة فلا يصحّ التكسّب بها، والدور الدلالي للآية يبدأ فاعليته بعد الفراغ عن كون الشيء مالاً.

الثاني: لو قبلنا بشمول الآية للأعيان النجسة فأنّى لنا أن نثبت أنّ هذا النجس لو بيع أو اشترى لأجل أغراض محلّلة مقصودة للعقلاء هو أكل للمال بالباطل؟

الفصل الثالث: قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْنُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ...﴾

(١) وهنا تعرض السيد الأستاذ إلى بعض الفوائد العلمية المترتبة على هذه الآية الكريمة لم يسع المقام هنا لدرجها، فلتراجع في الأصل.

الخبائث: جمع مفردها خبيثة، وهي الشيء الفاسد الرديء المكروه^(١).
ومحلّ الشاهد فيها هو: «وَيُحْرِمُ عَلَيْهِمُ الْخَبِيثَ»، حيث استدلّ به على
حرمة التكبّب بالأعيان النجسة.

إنّ النجاسة من الخبائث، وكلّ شيء يكون من الخبائث فهو حرام
بمقتضى الآية الشريفة فتكون النجاسة محرّمة، وحيث إنّ هذا التحريم لا
يشمل مطلق الانتفاع، لزم ضمّ مقدّمة اضافية لتتميم المطلب، وهي أنّ الحرمة
إذا تعلّقت بذات الشيء فإنّها تعمّ جميع انواع التقلّبات والانتفاعات، كما هو
الحال في الخمر^(٢)، ومن الواضح بأنّ البيع والشراء والنقل والانتقال من
المنافع، وبالتالي تعمّ الآية محلّ الاستدلال.

وقد سيقّت هذه الآية في بحث مسألة جواز شرب بول الإبل أو عدم
جوازه، على اعتبار أنّ الأبوال من الخبائث.

وذهب بعضٌ إلى أنّ الآية ليست بصدّد تحريم الخبائث بل بيان خصائص
النبي ﷺ التي منها تحريمه للخبائث، لا جعل الحرمة لعنوان الخبيث^(٣).

وهذا يعني أنّنا لو وضعنا يدنا على الخمر - مثلاً - فنقول إنّ الشارع قد
حرّم الخمر، فهنا علينا أن نرجع إلى دليل حرمة الخمر لنعرف ما هو المحرّم،
أشربها فقط، أم مطلق التصرفات؟

وبذلك لا يُمكن التمسك بعموم الخبائث لإثبات حرمة التكبّب من
خلال هذه الآية لأنّها بصدّد الإخبار عن صفات النبي ﷺ التي منها تحريمه
للخبائث.

(١) المعجم الوسيط ج ١ ص ٢١٤.

(٢) الجواهر ج ٢٢ ص ١١.

(٣) المكاسب المحرّمة للسيد الخميني: ج ١ ص ٣٤.

الفصل الرابع: قوله تعالى: ﴿وَيَأْتِكُ فَطَهْرٌ * وَالرُّجْزَ فَاهْجُرُ﴾ (المدثر: ٤ - ٥).

تقريب الاستدلال: إن الرجز هو الرجس، وإن الرجس هو النجس المصطلح، وإن المراد من «فاهجر» هو مطلق الاجتناب حتى يحرم التكبُّب بالأعيان النجسة.

أما الأول: فإنّ الرجز هو اسم للقبیح المستقذر، وهو معنى الرجس^(١)، فتدلّ الآية على وجوب هجران الرجس.

وأما الثاني: فإنّ اللغة لا تُساعد عليه، ولا الاستعمال أيضاً، فيكون حمل الرجز على النجس الاصطلاحي بحاجة إلى قرينة، وهي مفقودة في المقام. وأما الثالث: فإنه لا يدلّ على وجوب الاجتناب مطلقاً، فالصحيح هو وجوب الهجران ولكن كلُّ بحسبه، فكون المراد هو مطلق التصرفات والتي من ضمنها التكبُّب، يحتاج إلى مؤونة كبيرة.

(١) التفسير الكبير للفيخر الرازي: ج ٣٠ ص ١٧٠ - ١٧١.

القسم الثاني: الأدلة الروائية

وفيه أربعة فصول

الفصل الأول: رواية تحف العقول

«وأما وجوه الحرام من البيع والشراء فكلّ أمر يكون فيه الفساد... أو البيع للميتة أو الدم أو لحم الخنزير أو لحوم السباع من صنوف سباع الوحش أو الطير أو جلودها أو الخمر، أو شيء من وجوه النجس فهذا كلّ حرام ومحرم»^(١).

تعتبر رواية تحف العقول من أوضح الروايات الواردة في المقام متناً وأخفاها سنداً.

فالرواية تذكر «أو شيء من وجوه النجس» وهذا هو محلّ الكلام حيث تحكم عليه بأنه حرام - أي التكبّب بالأعيان النجسة - وتعلّل ذلك بأنه منهيّ عن أكله وشربه ولبسه وملكه، إلى أن تقول الرواية: «فجميع تقلّبه في ذلك حرام».

ومن الواضح أنّ دلالة الرواية ليس فيها من الخفاء ما يحتاج إلى بيان إذ هي تدلّ بالدلالة المطابقة على أنّ كلّ أنواع المعاملات والكسب في النجس حرام^(٢).

وأما سندها فإنّ الكلام كلّ الكلام فيه، إذ من المعلوم لدى أصحاب

(١) تحف العقول ص ٣٣٢ طبعة مؤسسة النشر الإسلامي.

(٢) أشار هنا السيد الأستاذ إلى عدة مطالب تُرجع فيها القارئ إلى الأصل لعدم إمكان درجتها في المقام.

الفنّ أنّ جميع ما ورد في كتاب تحف العقول هو روايات مرسلة وقد صرّح مصنّف الكتاب بذلك في مقدّمة كتابه إذ يقول: «وأسقطت الأسانيد تخفيفاً وإيجازاً»^(١).

إنّ الشيخ الحرّاني يُعتبر من المعاصرين للشيخ الصدوق رحمته الله وقد ورد فيه من الثناء ما يوفّر لك الاطمئنان بوثاقته، فهو ثقة جليل.

ولكن جميع ما ذكر في المؤلّف لا يمكن له أن يصحّح لنا سند الرواية، ولذا ينبغي لنا البحث في طرق تصحيح سند هذه الرواية ليتمّ الاستدلال بها على المقام وهو حرمة التكبّس بالأعيان النجسة.

الطريق الأوّل: تصحيح سندها من خلال متنها، «إنّ هذه الرواية... فيها إمارات الصدق فلا بأس بالعمل بها»^(٢).

وهذا المعنى قد أشار إليه صاحب تحف العقول نفسه بقوله: «وأسقطت الأسانيد تخفيفاً وإيجازاً... وهذه المعاني - أي الآداب والحكم - أكثر من أن يُحيط بها حصرٌ وأوسع من أن يقع عليها حصر، وفي ما ذكرناه مقنع لمن كان له قلب، وكاف لمن كان له لبّ»^(٣).

وإذا ما عرفنا أنّ صحّة السند إنّما هو أمر طريقيّ لا تعبديّ، فإننا ننتهي إلى نتيجة في غاية الأهميّة، وهي أنّه متى ما توفّر لدينا طريق آخر كاشف عن قول المعصوم فإنّه لا مانع من الالتزام به حتماً.

فزيارة الجامعة التي قد يقال إنها مخدوشة السند، يُمكننا إثبات صحّة سند كلِّ مقطع ورد فيها، قرآناً وروائياً، والكلام نفسه جارٍ في نهج البلاغة. ولكن يُمكن القول بأنّ هذا التصحيح يصحّ في الأمور العقائدية

(١) تحف العقول ص ٣ طبعة مؤسسة النشر الإسلامي.

(٢) حاشية السيد الزدي على المكاسب ج ١ ص ٢.

(٣) مقدّمة كتاب تحف العقول ص ٣.

والأخلاقية من قبيل ما جاء في النهج، وأمّا في الأمور الشرعية فالأمر مختلف. ولو قبلنا بما قاله السيد اليزدي، فإنّه ممنوع في المقام، لأنّ متن الرواية - صدرًا وذيلًا - فيه تهافت كبير جدًا. يقول الإيرواني: «هذه الرواية مخدوشة بالارسال وعدم اعتناء أصحاب الجوامع بنقلها مع بُعد اطلاعهم عليها مع ما هي عليه في متنها من القلق والاضطراب»^(١)، فهي لا تحمل أمارات الصدق معها، بل العكس هو الصحيح.

الطريق الثاني: وهو ما اعتمده المشهور من أنّ عمل الأصحاب بالرواية الضعيفة يكون جابرًا لسندها^(٢)، والهدف من تصحيح عمل الأصحاب للسند هو إثبات صدور الرواية من المعصوم وليس إعطاء الوثيقة للرواة، فعملهم تصحيح للرواية لا للرواة.

وهناك اتجاه آخر يرى أنّ عمل الأصحاب ليس بجابر ولا إعراضهم بكاسر^(٣)، وفيهم من يرى بأنّ عمل الأصحاب ليس بجابر ولكنّ إعراضهم كاسر^(٤). ولكن مدعى المشهور لم يُترك على إطلاقه وإنّما وُضعت له شروط ثلاثة لا بدّ من توفرها لتحقّق الانجبار، وهي:

١ - إحراز استناد عمل الأصحاب وفتاواهم إلى هذه الرواية الضعيفة السند.

٢ - أن يكون هؤلاء المستندون من قدماء أصحابنا لا من المتأخريين ولا من المتوسطين.

٣ - انحصار الاستناد بهذه الرواية الضعيفة.

(١) حاشية الإيرواني على المكاسب ج ١ ص ٢.

(٢) مصباح الأصول للسيد الخوئي ج ٢ ص ٢٠١ و ص ٢٤٠ (طبعة النجف).

(٣) مصباح الأصول ج ٢ ص ٢٠٢ و ٢٠٣ وأيضاً ص ٢٤٠ و ٢٤١.

(٤) تقارير السيد محمود الهاشمي ج ٤ ص ٤٢٦.

وهنا ينبغي أن يُعلم أنّ الشهرة التي يقال بها هنا هي الشهرة العملية، في
قبال الشهرة الفتوائية والروائية.

إذا اتضح لنا ذلك فإننا سوف ندخل في بحثين أحدهما كبروي والآخر
صغرويّ في ما يتعلّق برواية تحف العقول.

أولاً: البحث الكبروي: وهو مبتن على التسليم بتماميّة الشرائط المتقدّمة،
فهل يكون عمل الأصحاب جابراً لضعف السند؟

ثانياً: البحث الصغروي: هل الشروط متوفّرة فيها؟

أمّا صغروياً فقد اتّفقت كلمات القائلين بالكبرى والنافين أيضاً - تقريباً -
على عدم توفّر الشروط في رواية تحف العقول.

وأما كبروياً فإنه بحث أصولي^(١)، كما هو واضح، ولكننا سوف نتعرض
له إجمالاً، باعتبار أنّ الذهنية الحوزوية - لاسيّما مدرسة السيد الخوئي رحمته -
قائمة على كون عمل الأصحاب غير جابر وإعراضهم غير كاسر^(٢).

والذي نخلص إليه في المقام هو القبول بتلك الكبرى التي عليها
المشهور، وهي: أنّ عمل الاصحاب جابر لضعف السند وإعراضهم كاسر.

وفي ما يتعلّق برواية تحف العقول - كما ذكرنا - الصغرى مفقودة فيها،
حيث لم يثبت لدينا أنّ الاصحاب قد استندوا إليها، وبذلك لا يمكن الاعتماد
عليها. فتكون الرواية تامّة من حيث الدلالة فقط، دون السند.

(١) إن لم يكن بحثاً رجالياً خالصاً.

(٢) وهنا تعرض السيد الأستاذ إلى الأدلة المساقاة لإثبات كون عمل الأصحاب جابراً لضعف
السند، ثم ناقش في ذلك، متعرضاً إلى حقيقة الإجماع تقسيمات الشهرة، ومعنى الارتكاز
المعتمد، ثم تعرض إلى الإعراض ومناقشات الأعلام (العراقي، الخوئي، الصدر) في ذلك، ثم
مناقشتهم، وغير ذلك مما له صلة بالموضوع، ونحن ارتأينا عدم اختصاره لأن اختصاره
موجب للخلل فيه، ولذلك نُرجع الطلبة المتخصصين إلى الأصل.

الفصل الثاني: رواية الفقه الرضوي

قال عليه السلام: «وكلّ أمر يكون فيه الفساد مما قد نُهي عنه من جهة أكله وشربه ولبسه ونكاحه وإمساكه بوجه الفساد مثل الميتة والدم ولحم الخنزير والربا وجميع الفواحش ولحوم السباع والخمر، ما أشبه ذلك، فحرام ضارّ للجسم وفساد للنفس»^(١).

الجهة الأولى: البحث الدلالي

جرى الكلام أولاً في أن الحرمة الواردة في نصّ الرواية تكليفية فتكون خارجة عن محل البحث^(٢)، أم وضعية^(٣).

وقد عرفت أنّ الحرمة إذا جاءت مطلقة فإنّ المراد يكون هو الأعمّ من الوضعية والتكليفية، وإنّ المبحوث عنها في أبواب الفقه المعاملاتي عموماً هي الحرمة الوضعية، و أمّا في بحث المكاسب المحرّمة خصوصاً فإننا نبحت عن الحرمة التكليفية فضلاً عن الوضعية، أي أنّنا نريد أن نثبت أنّ المكتسب بالأعيان النجسة يكون أثماً مستحقاً للعقاب وأنّ المعاملة باطلة وضعاً.

ولذا فإشكالنا على السيد الخوئي رحمه الله واضح، لأننا نرى بأنّ الحرمة المبحوث عنها في المكاسب المحرّمة هي الأعمّ من التكليفية والوضعية لا خصوص الوضعية، وهذا ما نجده في كلمات الشيخ الأعظم رحمه الله حيث عندما يذكر المسألة الأولى من حرمة التكبّب بأبوال ما لا يؤكل لحمه يقول: «لحرمة ولنجاسته وعدم الانتفاع به»^(٤)، فهنا يسوق لنا ثلاثة أدلة هي الحرمة والنجاسة وعدم الانتفاع.

(١) الفقه الرضوي: ص ٢٥٠؛ مستدرک الوسائل: ج ١٣ ص ٦٥ الباب الثاني من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

(٢) مصباح الفقاهة ج ١ ص ٤٠.

(٣) المكاسب المحرّمة للسيد الخميني: ج ١ ص ٧.

(٤) المكاسب المحرّمة ج ١ ص ١٧ طبعة مجمع الفكر الإسلامي.

فما ما ذكره السيد الخوئي رحمته والسيد الخميني رحمته غير تام، لأن الرواية شاملة للحرمتين معاً، وأمّا متنها فلم يعمل به أحد من الأصحاب، ولم يفت على أساسه أحد من الأعلام^(١).

الجهة الثانية: البحث السندي

ينبغي أن يُعلم بأن كتاب الفقه الرضوي هو غير كتاب مسند الإمام الرضا عليه السلام. وأنّ هذا الكتاب في أعّمه الأغلب موافق للروايات والآراء الفقهية الموجودة عند المذهب الإمامي الاثني عشري، ولكن مع ذلك فالبعض أخرج من صفوف الأخبار وأدرجه في مؤلفات أصحابنا الأختيار^(٢)، وقد حكى لنا العلامة المجلسي قصة هذا الكتاب^(٣).

فمن النافين لحجّية الكتاب صاحب الوسائل^(٤)، وصاحب الفصول الغروية^(٥)، و صاحب الجواهر^(٦)، والسيد حسن الصدر الذي كتب رسالة في نفي حجّية هذا الكتاب^(٧).

ومن المثبتين لحجّيته المجلسيان^(٨) وصاحب العوائد^(٩)، وصاحب رياض

(١) وهنا تعرّض السيد الأستاذ إلى إشكالات السيد الخوئي على المتن وناقشها وأبطلها، ولكنه في خاتمة المطاف اتفق مع الأعلام على عدم تمامية الدلالة، ولكن الصحيح كما أراه هو تماميتها، فليراجع الأصل لمعرفة التفاصيل .

(٢) انظر خاتمة المستدرك على الوسائل: ج ١ ص ٢٣٠.

(٣) بحار الأنوار: ج ١ ص ١١ الطبعة الحديثة.

(٤) راجع مقدّمة الفقه الرضوي: ص ٤٤ .

(٥) الفصول الغروية: ص ٣١٢ (الطبعة الحجرية) .

(٦) الجواهر: ج ٧ ص ٧٤ .

(٧) رسالة بعنوان (فصل القضاء في الكتاب المشتهر بفقه الإمام الرضا) طبعة النجف وقد طبعت أخيراً في مجلة علوم الحديث، العدد العاشر، السنة الخامسة ١٤٢٢ هـ قم.

(٨) انظر بحار الأنوار: ج ١ ص ١١ .

(٩) عوائد الأيام: ص ٢٤٧ و ٢٥١ .

المسائل^(١)، وصاحب كشف اللثام^(٢)، والسيد المجاهد^(٣)، وصاحب الحدائق^(٤)، وصاحب الفوائد الرجالية^(٥)، وقد أصرَّ المحدث النوري في خاتمة المستدرک^(٦) على حُجِّيَّة الكتاب وقد حكاه عن الوحيد البهبهاني والسيد حسين القزويني وعن الشيخ موسى ابن الشيخ كاشف الغطاء الكبير^(٧).

الأقوال في المسألة

الأول: ذكر المثبتون لحجَّيته أنه صادر عن الإمام الرضا عليه السلام ولو إملاءً، لأنه لم يُعهد عنهم عليهم السلام أنهم ألفوا كتاباً.

الثاني: إنَّ هذا الكتاب هو الرسالة التي وجهها ابن بابويه القمي إلى ولده الصدوق وهو المعروف بكتاب شرايع ابن بابويه.

الثالث: إنَّه كتاب التكليف الذي ألفه محمد بن علي السلمغاني المعروف بابن أبي العزاقر، وهو الكتاب الذي عُرض على الحسين بن روح (رضي الله عنه) وقال فيه: «ما فيه شيء إلاَّ وقد رُوي عن الأئمة عليهم السلام إلاَّ موضعين أو ثلاثة فإنَّه كذب عليهم في روايتها»^(٨).

(١) راجع فقه الإمام الرضا: ص ١١ .

(٢) كشف اللثام: ج ١ ص ١٥٦ .

(٣) مفاتيح الأصول: ص ٣٥٢ (الطبعة القديمة) وراجع أيضاً فقه الإمام الرضا: ص ١١ - ١٨ .

(٤) الحدائق الناضرة: ج ١ ص ٢٦ وأيضاً فقه الإمام الرضا: ص ١١ .

(٥) راجع فقه الإمام الرضا: ص ٥٣ .

(٦) خاتمة المستدرک: ج ١ ص ٢٣٠ .

(٧) وهنا أفرد السيد الأستاذ بحثاً تحقيقياً قيماً جداً لا يسع المقام لذكره، نُرجع المتتبع للأصل .

(٨) الغيبة: للشيخ الطوسي: ص ٢٥١ - ٢٥٢ . وهنا ناقش السيد الأستاذ في هذه الأقوال الثلاثة، فتعرض إلى كلمات النوري وناقش في مبعديات صاحب الفصول الغروية والسيد الخونساري والسيد الخوئي، وانتهى إلى عدم صحَّة تلك المبعديات، ثم القول الثاني ومبعدياته، وهكذا صنع بالأخير، ونظراً لطول البحث وصعوبة اختصاره نُحيل المتتبع إلى الأصل .

أمّا القول الأول، فقد قوبل بمجموعة كبيرة من المبعّدات، ولكن الصحيح هو أنّ أغلبها لا يمكن الاعتماد عليها لنفي حجّية الكتاب، فلا تصلح أن تكون مانعاً عن مقتضي الحجّية إذا سلّمنا بوجود الحجّية أو ثبوتها لهذا الكتاب. وأمّا القول الثاني، فإنّه قد قوبل بعدة مبعّدات، يُمكن المناقشة فيها، ولكن الصحيح في المقام هو عدم صحّة هذا القول أيضاً.

وأمّا القول الثالث: فهو احتمال بعيد أيضاً، نظراً لوجود القرائن الكثيرة على الخلاف، منها: أنّ هذا الكتاب قد عُرض على الحسين بن روح رحمته، فقال عنه إنّ كلّ صحيح إلاّ موضعين أو ثلاثة منها^(١)، ومن الواضح أنّ هذه الشهادة لا تنسجم مع دعوى كون كتاب فقه الرضا هو نفسه كتاب التكليف للشلمغاني.

وخلاصة ما يمكن قوله في كتاب فقه الإمام الرضا عليه السلام هو أنّ النفس تميل إلى القول بحجّية الكتاب خاصّة ونحن نجد ثلة كبيرة من علمائنا الأعلام يذهبون إلى حجّية الكتاب، ولكن مع ذلك فالذي يمكننا الالتزام به هو أنّ كلّ ما جاء في كتاب الفقه الرضا وكان له مماثل في كتبنا المعتمدة فإنّنا نقول بحجّية ذلك، وأمّا ما اختصّ به الفقه الرضوي، أي ما لا يوجد له مماثل أو مشابه في كتبنا الأخرى فإنّه لا يمكن الالتزام به.

فنحن لا نقبل الكتاب كاملاً ولا نرفضه كاملاً، بل إنّنا نعتبر كتاب الفقه الرضوي من الكتب القيّمة، فما جاء فيه موافقاً لكتبنا الأخرى نقبله ونحتجّ به وما جاء مخالفاً فيه فإنّنا لا نرفضه كاملاً وإنّما يمكن اعتماده كقرينة إضافية لإثبات حكم من الأحكام. أمّا إذا لم توجد قرائن أخرى يمكن اعتمادها، وقد تفرّد كتاب الفقه الرضوي بها على الأقلّ في حدود موضوعنا وهو حرمة التكبّس بالأعيان النجسة، فإنّه يدور الأمر بين الاحتياط الوجوبي والاستحبابي

(١) الغيبة للشيخ الطوسي: ص ٢٥١ - ٢٥٢.

في حرمة التكبُّب بالأعيان النجسة.

هذا خلاصة ما يمكن قوله في سند الرواية والكتاب. وأمّا في دلالة الرواية فقد تقدّم القول بعدم تمامية ذلك، وعليه فإنّه لا يمكن الاعتماد على هذه الرواية لإثبات حرمة التكبُّب بالأعيان النجسة وذلك لعدم تمامية الدلالة والسند معاً.

الفصل الثالث: رواية دعائم الإسلام

عن الإمام الصادق عليه السلام، أنّه قال: «إنّ الحلال من البيوع كلّها كان حلالاً من المأكول والمشروب وغير ذلك ممّا هو قوام للناس، ويباح لهم الانتفاع، وما كان محرّماً أصله منهيّاً عنه لم يجز بيعه ولا شراؤه»^(١).

الجهة الأولى: البحث السندي

اتفقت كلمة الأعلام - تقريباً - على كون صاحب الدعائم مالكيّاً بالأصل ثمّ صار إمامياً^(٢)، قال صاحب الوفيات: «أبو حنيفة النعمان أحد الأئمة الفضلاء المشار إليهم، ... كان مالكي المذهب ثمّ انتقل إلى مذهب الإمامية... وألّف لأهل البيت من الكتب آلاف الأوراق بأحسن تأليف... وله ردود على المخالفين»^(٣).

وأما السيد الخوئي رحمته الله فيقول فيه: «والذي ينبغي أن يقال أنّه لا شبهة في علوّ مكانة أبي حنيفة النعمان صاحب كتاب دعائم الإسلام وغيره من الكتب

(١) دعائم الإسلام: ج ٢ ص ١٧ ح ٢٣، وعنه في مستدرک الوسائل: ج ١٣ ص ٦٥ ح ٢.
 (٢) راجع بحار الأنوار: ج ١ ص ٣٨، تنقيح المقال للمامقاني: ج ٣ ص ٢٧٣ الطبعة الحجرية وسفينة البحار للقمي مادة حنف، وتأسيس الشيعة للسيد حسن الصدر ص ٣٠٣، لسان الميزان لابن حجر العسقلاني ج ٦ ص ١٦٧، التستري في المقابس ص ٦٩ الطبعة الحجرية، وابن خلكان في وفيات الأعيان، ورجال بحر العلوم ج ٤ ص ٥ وغيرها من الكتب.
 (٣) وفيات الأعيان لابن خلكان: ج ٥ ص ٤١٥ تحت رقم ٧٦٦.

الكثيرة ونبوغه في العلم والفضل والفقه والحديث، على ما نطقت به كتب التواريخ وكتب الرجال وكتابه هذا، كما لاشبهة في كونه إمامياً في الجملة، فإنه كان مالكي الأصل فتبصر وصار شيعياً إمامياً كما اتفقت عليه كلمات المترجمين الذين تعرضوا لترجمته»^(١).

ولكن قد وقع الخلاف في مسألتين:

الأولى: إن صاحب الدعائم إمامي اثنا عشري أم إنه إمامي إسماعيلي؟

الثانية: هل هو ثقة عادل؟

لاشك أنه لو ثبت لدينا عدم وثاقته وعدالته فإنه لا تبقى قيمة كبيرة لكل ما ينقله، وأما إذ اثبتت وثاقته فهنا توجد ثمرة عملية في كونه إمامياً اثني عشرياً أو إسماعلياً، فعلى الأول تكون رواياته صحيحة السند، وعلى الثاني تكون موثقة، ولهذا ثمرة في موارد التعارض.

• أمّا المسألة الأولى، فقد وجدت فيها عدة اتجاهات:

الاتجاه الأول: يرى أن صاحب الدعائم من طائفة الإمامية الحقّة الاثني عشرية وقد ذهب إلى ذلك جملة من الأعلام منهم العلامة المجلسي في بحاره، والسيد بحر العلوم في رجاله والتستري في المقابس، والمحدث النوري في خاتمة المستدرک^(٢)، حيث يرون أنه لما كان قاضياً في مصر وكانت الحاكمة آنذاك للإسماعيليين فإنه كان يتستر بالتقيّة.

إن النافين لحجّة هذا الكتاب لم يجدوا فيه أكثر من سبع مسائل مخالفة للمشهور، وقد قلنا إن هذا لا يصلح أن يكون ضابطة في التوثيق أو عدمه وإلا كان يلزم خروج جملة من علماء الشيعة لأنهم قد خالفوا المشهور أيضاً،

(١) مصباح الفقاهة: ج ١ ص ٤١.

(٢) انظر: بحار الأنوار: ج ١ ص ٣٨ - ٣٩. الفوائد الرجالية: ج ٤ ص ٩. مقابس الأنوار: ص ٦٥ -

٦٦. خاتمة المستدرک: ج ١ ص ١٤٣.

ولعلّ مخالقات بعضهم كانت أكثر من ذلك^(١).

ولعلّ عدم نقل صاحب الدعائم عن الأئمة الذين جاءوا بعد الإمام الصادق، لأنّ الإسماعيلية لا يقولون بإمامة من جاء بعده عليه السلام، ولأجل خوفه من بطش حكام زمانه لم ينقل بقية الأئمة الطاهرين عليهم السلام، والغريب أنّ العلامة المجلسي يرى بعد إثبات كونه اثني عشرياً أنّ أخباره تصلح للتأييد والتأكيد فقط^(٢).

الاتجاه الثاني: يرى أصحاب هذا الاتجاه أنه إسماعيلي، وقد صرح بذلك جملة من الأعلام، منهم ابن شهر آشوب في معالم العلماء^(٣)، وصاحب روضات الجنات الذي يرى بأنّ صاحب الدعائم قد أظهر ولاءه لأهل البيت تقيّة، بخلاف أصحاب الاتجاه الأوّل الذين يرون أنه قد أخفى مذهبه الحقّ تقيّةً، والمتتبع للخونساري في روضاته سيجد ميله الواضح في إخراج الأعلام من الطائفة بقدر الإمكان، ولأضعف الأسباب^(٤).

ومن هنا ينبغي الوقوف عند الطريقة التي تمكّنا من معرفة الإمامي من غيره، فمن هو الإمامي؟ أو ما هو الحدّ الأدنى في قبول إماميّة الشخص والتي دونها يخرج من المذهب؟.

الواقع أنّ هذه المسألة إلى الآن لم تنقح في كلمات الأعلام من أهل

(١) بل لو صحّ ذلك لما بقي حجر على حجر، إذ لا يوجد كتاب حديثي واحد خال من مخالفة المشهور، وهذه سنة موجودة في كتب الفريقين من المسلمين سنة وشيعة، فأيّ منصف يستطيع القول إنّ كلّ ما جاء في «الكافي» مطابق لما هو موجود في «من لا يحضره الفقيه» أو «التهذيب» أو «الاستبصار» والعكس بالعكس.

(٢) راجع بحار الأنوار: ج ١ ص ٣٨ - ٣٩.

(٣) معالم العلماء: ص ١٦١ رقم ٨٥٣.

(٤) يرى السيد الأستاذ قبل السؤال عن إمامية صاحب الدعائم وغيره أنه ينبغي البحث في تحديد ملامح الإمامي أولاً، وعندئذ يمكن تطبيق هذه الكبرى على الصغريات التي تقع في الطريق، وهذا ما قام به السيد الأستاذ دام موفّقاً.

الكلام، ولذلك لا نجد ضابطة واحدة وإنّما الذي نجده هو مجموعة ضوابط وكلّ ضابطة يتبنّاها أحد الأعلام بحسب فهمه وما أوصله إليه الدليل، وبذلك سوف تكون المقاييس نسبيّة.

ولأجلّ ذلك ينبغي على أصحاب الاختصاص التصديّ لذلك، للحدّ من ظاهرة الإخراج العشوائية والإدخال العشوائية أيضاً، والذي نراه في المقام أنّ العقائد على قسمين هما: أصل الإيمان، وكمال الإيمان، والأولى تمثّل الحدّ الأدنى، والثانية هي الحدّ الأعلى، فالاعتقاد بأصل العصمة - مثلاً - لأهل البيت عليهم السلام تعتبر من أصل الإيمان وبدونه يخرج المرء من المذهب، وأمّا المسائل الفرعية المتعلّقة بالعصمة فهي من فروع الإيمان، فمن اعتقد بها كمل إيمانه، ومن لم يعتقد بها لم يخرج من المذهب.

وعلى أيّة حال، لقد ذكروا لتحديد الصغرى - وهي معرفة كون فلان من الناس إمامياً أو غير إماميّ - عدّة طرق، منها تصريح ذات الشخص في مصنّفاته وقبول قوله في حقّ نفسه - فيما إذا ثبت كونه ثقة - أو أنّ الآخرين هم الذين يصرّحون بذلك في كتبهم وأيضاً تقبل أقوالهم فيما إذا كانوا ثقات ومن أهل الفن^(١).

إذن فالتصريح هو أحد الطرق ولكنه معرض للخطأ، لأنّ جملة من كتب الأعلام قد وقع فيها خلط وتصحيف ودسّ، ولذا فإنّ جملة من المحققين أوجدوا لهم طريقاً آخر لعلّه أسلم من تلك الطرق، وهو تجميع ودراسة مجمل عقائد الشخص من خلال كتبه، فإذا كانت عقائده تتفق مع المذهب الحقّ فهو منهم، وإلاّ فلا.

فتلخّص ممّا تقدّم أنّ عملية التوثيق والإدخال في المذهب والإخراج منه

(١) فمن الواضح أنّه ليس كلّ من هبّ ودبّ تقبل أقواله في التوثيق حتّى ولو كان هو ثقة نفسه .

لا يمكن حصرها بما تمليه علينا الكتب الرجالية التي نعظم شأنها ونُعلي من قدرها، ولكن لا بدّ أن توجد طريقة أخرى، هي الأكثر تحقّقاً ودقّة، وهذه الطريقة تتمثّل بالوقوف على الإطار الفكري والعقائدي والفقهية أيضاً للشخص الذي يُراد توثيقه أو وصفه بكونه إمامياً أو غير إمامي إثني عشري.

والآن نأتي إلى صاحب الدعائم، فنقول: لو كان إسماعيلياً لكان ينبغي له أن يظهر عقائده خصوصاً وهو يعيش في ظلّ دولة إسماعيلية، بل ومقرّب منها، إذ لا يوجد لديه مانع من ذلك، وعليه فالمقتضي لإظهار إسماعليته موجود والمانع مرفوع، ولكننا بمراجعة كتابيه الدعائم وشرح الأخبار لا نجد ولا شاهداً واحداً يُثبت أو يؤكّد إسماعليته، بل نجد العكس تماماً، حيث نجده يسمّي الأئمة إماماً إماماً إلى أن ينتهي إلى إمام عصره^(١)، فلو كان إسماعيلياً حقاً للزم أن يقول بعد الإمام الصادق عليه السلام، وإسماعيل بن جعفر ومحمّد بن إسماعيل و... الخ.

وهنا يمكن طرح عدة احتمالات منها:

الأول: هو أنّه كان إسماعيلياً وقد حاول أن يُوهم غير الإسماعيلي.

الثاني: أن يكون إمامياً وقد مارس التقيّة بإخفاء أسماء الأئمة بعد الإمام الصادق عليه السلام.

والأوّل ساقط من الأساس لأنّه نقل في كتابه الدعائم مباني الشيعة الاثني عشرية، ومن هنا يفهم ترجيح الاحتمال الثاني وهو كونه إمامياً، والآن إذا ضمّنا هذه النتيجة إلى ما عُرِف عن الأعمّ الأغلب من علمائنا وهو كونه إمامياً فإن نسبة كونه إمامياً سوف تزداد كثيراً.

وهنالك شواهد أخرى على إماميته ذكرها المحدث النووي^(٢).

(١) دعائم الإسلام: ج ١ ص ١٧١ .

(٢) خاتمة المستدرک: ج ١ ص ١٤٣. وأيضاً: ج ١ ص ١٣.

إلى هنا نكون قد انتهينا من ذكر القرائن والمؤيّدات والأقوال التي تقول بأنّ صاحب الدعائم كان إمامياً إثني عشرياً، ولكن قد ذكرت في قبال ذلك عدة مُبَعّدات^(١)، منها ما ذكره السيد الخوئي رحمته الله حيث يعتبره إسماعيلياً، بل وليس ثقة أيضاً عنده^(٢).

والذي نراه في المقام هو أن صاحب الدعائم إمامي إثنا عشري، بل وثقة، بل هو ثقة أعلائي، ولذا نرى صحّة الأخذ برواياته فيما إذا كانت مسندة، ولكنّ هذا الشرط غير متحقّق في رواياته أو على الأقلّ في الرواية التي هي محلّ البحث لكونها من المراسيل.

ومن هنا ينبغي الدخول في بحث آخر لنرى من خلاله مدى حجّية الروايات المرسلّة^(٣)، ولا يقال ما جدوى إثبات وثاقته إذا لم تؤخذ برواياته؟ فإنّه يقال إنّ إثبات وثاقته قد ينفع في المقام؛ فإنّ صاحب الدعائم يقول في مقدّمة كتابه «نقلنا هذه الروايات في الصحيح من روايات أئمة أهل البيت عليهم السلام»^(٤) إنه يدّعي صحّتها، فهل يمكن إثبات صحّة رواياته المرسلّة من خلال هذه الشهادة أو لا يمكن ذلك؟ فإن ثبت كان بها وإلا عدلنا إلى طريق آخر، وهو عمل المشهور، لنرى كونه جابراً لسندها أو ليس بجابر.

الجهة الثانية: البحث الدلالي

تقول الرواية: «...إنّ الحلال من البيوع كلّ ما كان حلالاً من المأكول والمشروب وغير ذلك ممّا هو قوام للناس ويباح لهم الانتفاع وما كان محرّماً أصله منهياً عنه لم يجز

(١) وهنا تعرّض السيد الأستاذ إلى مجموعة المبعّدات وناقشها وأبطلها جميعاً .

(٢) مصباح الفقاهة: ج ١ ص ٤٢.

(٣) وهنا تعرّض السيد الأستاذ إلى هذه المسألة المهمّة وعقد لها بحثاً مستقلاًّ يضيّق به هذا المختصر، حيث تعرّض هنالك إلى طرق ثلاث لتصحيح العمل بالروايات المرسلّة، ولأهمّية البحث نُحيل المتتبع إلى الأصل .

(٤) دعائم الإسلام: ج ١ ص ٢.

بيعه ولا شراؤه»^(١).

وهنا تعرض السيد الخوئي لذلك وأبطل دلالتها على المدعى بإشكالين يُمكن المناقشة فيهما^(٢).

وخلاصة القول هو أن رواية الدعائم غير تامّة دلالة.

الفصل الرابع: النبوي المشهور: «إنَّ الله إذا حرّم شيئاً حرّم ثمنه»

ويقع البحث في جهتين:

الجهة الأولى: البحث السندي

نُقل هذا الحديث النبوي المشهور في كتب الفريقين، فقد ورد في الخلاف للشيخ الطوسي، والغنية، والسرائر، ومختلف الشيعة، ورياض المسائل، والجواهر، ومسند ابن الجعد، وصحيح ابن حبان^(٣).

والرواية بحسب تتبعنا عامية لم تثبت لدينا وثيقة نقلتها، أو أنها على أفضل التقادير رواية مرسلة لا يمكن الاعتماد عليها، وورودها في كتبنا الحديثية لا يقتضي جبرها بعمل الأصحاب، لأن القاعدة إنّما تصحّ عند القطع بكون ما يرد هو رواية، وعند الشك فإنه لا يمكن تطبيق تلك الكبرى وهي انجبار ضعف السند بعمل الأصحاب.

ولكن لو قبلنا بأنها رواية مرسلة، أفيمكن تصحيحها بعمل الأصحاب؟

(١) الدعائم: ج ٢ ص ١٧ - ١٨ كتاب البيوع الفصل الثاني حديث ٢٣.

(٢) وهنا تعرض السيد الأستاذ إلى إشكالي السيد الخوئي وردهما جميعاً، وقد كان مُقتضى الحال هو القبول بدلالة الرواية على المدعى، إلا أنه عدل إلى رأي السيد الخوئي في ردها.

(٣) الخلاف للشيخ الطوسي: ج ٣ ص ١٨٤ مسألة ٣٠٨. غنية النزوع لابن زهرة الحلبي: ص ٢١٣. السرائر لابن إدريس: ج ٣ ص ١١٣. مختلف الشيعة للعلامة الحلبي: ج ٨ ص ٣١٩. رياض المسائل للشيخ عبد الله الافندي: ج ٨ ص ٤٥. جواهر الكلام: ج ٢٢ ص ٢٠ - ٣٨. صحيح ابن حبان: ج ١١ ص ١١٣.

إنّ تصحيحها أمر ممكن، ولكنه متوقّف على توفّر شروط ثلاثة تقدّم ذكرها، والحال هو عدم توفّرها، أو القدر المتيقّن منها هو عدم توفّر الشرط الثالث، وهو الانحصار.

وبذلك ننتهي إلى عدم تمامية السند.

الجهة الثانية: البحث الدلالي

وقع الخلاف في هذه الرواية لأنّها قد نقلت بنحوين وهما:

الأوّل: عن النبي ﷺ أنه قال: «إنّ الله إذا حرّم شيئاً حرّم ثمنه»^(١).

الثاني: عن النبي ﷺ أنه قال: «إنّ الله إذا حرّم أكل شيء حرّم ثمنه»^(٢).

فقد ورد هذا الحديث بهذا النقل الثاني في مسند أحمد، وسنن البيهقي، وسنن أبي داود السجستاني، ونيل الأوطار للشوكاني، ودعائم الإسلام، وعوالي اللآلي، وخاتمة المستدرک.

ومفاد النقل الثاني لا يمكن القبول به من الفريقين لضرورة وجود موارد عديدة يحرم أكلها ولكن لا يحرم ثمنها كالتراب، وهناك الكثير من الحيوانات لا يجوز أكلها ولكن يجوز بيعها، بل الإنسان نفسه فإنّه لا يجوز أكله ولكن يجوز بيعه وشراؤه إذا كان عبداً أو أمةً.

بل حتّى إذا حُمِلت الرواية على أنّه لا يجوز بيعه وشراؤه لأجل المنفعة المحرّمة منه وهي أكله، فإنّها لا تنفع في المقام، لأنّ ما نريده من الدليل هو أن يحقّق لنا الكبرى، وهي عدم جواز التكبّس مطلقاً، فمفاد الرواية أخصّ من المدعى.

(١) سبق تخريجه في بداية هذا الفصل فراجع .

(٢) انظر: مسند أحمد: ج ١ ص ٢٩٣. السنن الكبرى للبيهقي: ج ٦ ص ١٣ . سنن أبي داود: ج ٢ ص ١٤٢ ح ٣٤٨٨. نيل الأوطار: ج ٥ ص ٢٣٦. دعائم الإسلام: ج ١ ص ١٢٢. عوالي اللآلي: ج ١ ص ١٨١ ح ٢٤٠. خاتمة المستدرک: ج ٣ ص ٣١٣.

فإن قيل بأن المراد من الأكل هو مطلق التصرفات بدليل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ...﴾ (البقرة: ١٨٨) حيث المراد هو مطلق التصرفات لا خصوص الأكل العرفي.

فجوابه: إنه لا يصح ذلك بقريضة صدر الرواية، وهي: عن ابن عباس أنه قال: رأيت رسول الله ﷺ جالسا عند الركن، قال فرفع بصره إلى السماء فضحك فقال: «لعن الله اليهود إن الله حرم عليهم الشحوم فباعوها وأكلوا ثمنها وإن الله تعالى إذا حرم على قوم أكل شيء حرم عليهم ثمنه». فذكرت الشحوم، ولا أقل من أنها ستكون مجملة.

أما النقل الأول فهو ينفع في المقام وأن ظاهره يدل على المطلوب، فإنه إذا جعل الله شيئا محرما فإنه لا يمكن المعاوضة عليه بثمن.

وبذلك تصح هذه الرواية دلالة على النقل الأول دون الثاني ولكن يبقى محل الاشكال في سندها، وأما بنقلها الثاني فهي غير تامة دلالة فضلا عن عدم تمامية السند.

الزيادة والنقيصة^(١)

نقل لنا هذا النبوي المشهور بنقلين مختلفين من حيث الزيادة والنقيصة، فالأولى قالت «إذا حرم شيئا»، والأخرى قالت «إذا حرم أكل شيء»، والسؤال هو: أي الاصلتين تقدم على الأخرى؟ أتقدم أصالة عدم الزيادة، فنقدم الثاني على الأول، أم العكس؟

إن لموارد الاختلاف من حيث الزيادة والنقيصة صوراً ثلاثة هي:

(١) لا يخفى خروج هذا المطلب عن أصل البحث لأنه مطلب أصولي، كما أننا لم نتعرض لهذا المطلب لأجل رواية النبوي المشهور وذلك لأننا قد قلنا بعدم صحة سندها، فلا يصح الاعتماد عليها، وإنما تعرضنا لهذا المطلب بغية تتميم الفائدة، وذلك لكون قاعدة أصالة عدم الزيادة تهمنا كثيراً وتنفعا في موارد عديدة - منه دام موقفاً - .

- ١ - وجود الزيادة وعدمها يؤثر في معنى الرواية، وهذا يعني وقوع التعارض.
 - ٢ - وجود الزيادة وعدمها لا يؤثر في معنى الرواية، فلا يقع التعارض.
 - ٣ - في صورة فرض وجود الزيادة يكون للكلام معنى، وفي صورة فرض عدم الزيادة يشكّ في الباقي، هل يحتفظ بنفس ذلك المعنى أو يكون له معنى آخر؟، وفي هذه الصورة بحسب التحقيق لا يقع التعارض أيضاً.
- إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ علماءنا الأعلام ذهبوا إلى تقديم أصالة عدم الزيادة على أصالة عدم النقيصة. ولعلّ من أهمّ موارد تطبيق أصالة عدم الزيادة هو في قاعدة: «لا ضرر»، الواردة بعدة طرق.
- وكيف كان، فإنّ هنالك أكثر من وجه اعتمده القائلون بتقديم أصالة عدم الزيادة نذكر منها:

الوجه الأول: إنّ من ذكر الزيادة كلامه نصّ و صريح في وجود هذه الزيادة وإلاّ ما كان ينبغي له ذكرها، أمّا من أنقص فإنّ كلامه ينعقد ظهوره في عدم وجود الزيادة.

وهنا يكمن الفرق الأساسي، حيث يُقدّم النصّ الصريح على الظهور. ولا شكّ في تمامية هذه الوجه كبروياً وذلك بتقديم النصّ على الظاهر، ولكن من الواضح أنّ هذا التقديم هو فرع تحقّق الصغرى في كون الكلمات عائدة إلى متكلم واحد، إمّا حقيقة كما في كلمات القرآن، أو حكماً كما في كلمات الرسول الاعظم وأهل بيته عليهم السلام فهم جميعاً بحكم شخص واحد، أمّا في ما نحن فيه فإنّ الكلام في نقلة الروايات، فإنّ الذي يقول بالزيادة هو شخص آخر غير الذي يقول بالنقيصة، وعندئذ لا تتوفر الصغرى في المقام، وبذلك لا يمكن تقديم أصاله عدم الزيادة في المقام لأنّه يكون من باب تعارض بيّنتين.

الوجه الثاني: إنّ من الاصول المعتمدة - فقهيّاً - : أصالة عدم الغفلة،

والسؤال المطروح هنا هو أنّ هذه الأصالة في أي الناقلين يكون جريانها أقوى؟ أفي المُزيد أم في المُنقص؟

هنا يحتمل أن يكون المُزيد قد غفل فأدرج الزيادة، كما أنه يحتمل في المُنقص أن يكون قد سمع الكلمة ولكنّه غفل عن إدراجها، أو أنه لم يجد أهميّة لتلك الكلمة لأنه ينقل بالمعنى.

وهنا ينبغي تحديد أقوى الغفلتين وأضعفهما، وفي هذا المجال يقال إنّ توهم إنسان بوجود كلمة غير موجودة في الواقع هو أندر من حالة عدم ذكر كلمة موجودة توهمًا منه، أي: إنّ وقوع حالة التوهم في عدم ذكر كلمة هو أكثر من وقوع حالة التوهم بذكر كلمة غير موجودة.

وعليه فإنّ التوهم في الزيادة هو أضعف من التوهم في النقيصة، وبذلك تُقدّم أصالة عدم الزيادة على عدم النقيصة، فتقدّم أصالة عدم الغفلة في الزيادة على أصالة عدم الغفلة في النقيصة.

وهذه الوجه بالرغم من أنه أفضل الوجوه التي تذكر في المقام إلاّ أنّه لا يعطينا قضية موجبة كلية، إذ ليست الغفلة في الزيادة دائماً تكون هي الأندر من الغفلة في النقيصة، فربّما تكون الزيادة هي مقتضى طبع الإنسان كما هو الحال في قاعدة نفي الضرر، إذ يتساءل الإنسان عن ظرف وقوع «لا ضرر ولا ضرار» فيكون جواب ذلك وفق مقتضى الإنسان من أنّ «لا ضرر ولا ضرار» هو في الإسلام.

وإلى هنا ننتهي - وفق ما اقتضاه التحقيق في المسألة - من أنّ قاعدة تقديم أصالة عدم الزيادة على أصالة عدم النقيصة لا توجد فيها ضابطة كلية يُقدّم على أساسها أصالة عدم الزيادة دائماً^(١).

(١) يُراجع تفصيل المسألة في كتاب لا ضرر ولا ضرار، تقارير السيد كمال الحيدري لأبحاث السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته.

القسم الثالث: الإجماع

من الأدلة المُساقفة ضمن سلسلة الأبحاث الكلية في حرمة التكبُّب بالأعيان النجسة: دعوى الإجماع^(١)، وقد تكرر نقل الإجماع هذا في كلمات الأعلام لإثبات أن كل عين نجسة لا يجوز التكبُّب بها، ومنها ما جاء في المبسوط: « وإن كان نجس العين مثل الكلب والخنزير والفأرة والخمر والدم وما توالد منهم وجميع المسوخ وما توالد من ذلك أو من أحدهما فلا يجوز بيعه، ولا إجارته ولا الانتفاع به ولا اقتناؤه بحال إجماعاً^(٢) ».

وما جاء في الجواهر قال: «فلا خلاف يُعتدُّ به في حرمة التكبُّب في الأعيان النجسة التي لا تقبل الطهارة بغير الاستحالة»^(٣). وقد وردت دعوى الإجماع أيضاً في المنتهى للعلامة الحلِّي^(٤) وغيرهم من الأعلام.

والمعروف الآن لدى جملة من علمائنا هو عدم تجاوزهم لإجماعات علمائنا المتقدمين بسهولة، كالطوسي والمفيد والمرتضى، ومن هم في

(١) الإجماع في اللغة هو الاتفاق، وفي الاصطلاح هو اتفاق الفقهاء من المسلمين على حكم شرعي، وينبغي أن يُعلم أن الإجماع الحُجَّة عند المذهب الإمامي لا يُعتبر دليلاً يقع في عرض القرآن والسنة الشريفة وإنما هو فرع يعود إلى السنة، وذلك لأن الإجماع الحُجَّة هو الكاشف عن السنة الشريفة، فإن الكشف عن السنة قد يكون بواسطة الخبر المتواتر وقد يكون بواسطة الخبر الواحد وقد يكون بواسطة الإجماع، فالإجماع بما هو هو لا قيمة له عند مدرسة أهل البيت عليهم السلام وإنما تأتيه الحُجَّة نتيجة كشفه عن قول المعصوم، فمالك الحُجَّة هو قول المعصوم عليه السلام، هذا إذا كان الإجماع قائماً على مثل هذا الكشف ولا بد أن يكون الكشف مورثاً للقطع أو الاطمئنان على أقل التقادير وإلا فإنه يُضرب به عرض الحائط. راجع أصول المظفر: بحث الإجماع، مجلد ٢ ص ٨٧.

(٢) المبسوط للشيخ الطوسي: ج ٢ ص ١٦٥.

(٣) الجواهر: ج ٢٢ ص ٨.

(٤) منتهى المطلب: ج ٢ ص ١٠٠٨ (الطبعة القديمة).

طبقتهم، ربما لأنّ أولئك العلماء كانوا قرييين من عصر النصّ، وأنّهم كانوا مأنوسين بما صدر عن العترة الطاهرة عليه السلام، ولكن هذا الجواب لا يملأ الوجدان، إذ يبقى السؤال مطروحاً وهو: لماذا لا يمكن لعلمائنا تجاوز إجماعات المتقدّمين؟.

والجواب هو أننا لو تأملنا في كتاب النهاية للشيخ الطوسي سنجد كتاب حديث في واقعه وإن لم يكن في ظاهره كذلك، لأنّ كلّ ما قاله في كتابه إنّما هو توضيح للروايات، أو أنه صياغة أخرى للروايات، ولذا فهو كتاب حديث في واقعه.

وهذه الطريقة التي كان عليها كتاب النهاية هي نفسها تجدها في كتاب المقنعة للشيخ المفيد، والمراسم لسائر، والمقنع والهداية للشيخ الصدوق، والكافي في الفقه لأبي الصلاح الحلبي، والمهذب للقاضي عبد العزيز بن البرّاج الطرابلسي.

فهؤلاء جميعاً عندما كتبوا في الفقه فإن ما كتبوه هو في واقعه عبارة عن متون الروايات التي وصلت إليهم، خصوصاً تلك الأصول الأربعمئة أو أكثر من ذلك، ومن هنا نجد أنّ جملة من الأعلام عندما يأتون إلى إجماعات هؤلاء فإنّهم لا يتجاوزونها بسهولة تتمتع بقوة ومتانة، وعلى هذا الأساس نجد السيد البروجردي رحمته الله^(١) قد أسس فقهاً قائماً على أساس التتبع في الروايات، وبذلك تعتبر حوزة قم عموماً، ومدرسة البروجردي خصوصاً، مدرسة تقوم على أساس التتبع في الروايات والأشبه والنظائر، وفي قبال ذلك نجد أنّ حوزة النجف من الناحية الفقهية قائمة على أساس الصناعة الفقهية.

(١) السيد حسين البروجردي من علماء الإمامية المتأخرين ويعتبر من المؤسسين لحوزة قم بعد الشيخ عبد الكريم الحائري رحمته الله، توفّي عام ١٩٥٧م في قم ودفن بجوار قبر السيدة فاطمة المعصومة عليها السلام في مدينة قم المقدسة.

وعلى أية حال فإنّ التفصيل بين المسائل الأصلية المتلقاة من أهل البيت عليهم السلام وبين المسائل الفرعية قد حُفِظَ منذ زمان الشيخ الطوسي إلى زمان المحقق الحلّي. الطوسي في النهاية يذكر المسائل الأصلية التي هي متون الروايات، ثمّ نجده في المبسوط يفرّع حيث يذكر المسائل الثانوية، والمراد بالفروع هي الاستنباطات الفرعية، إلاّ أنّ هذا التفصيل اختفى تماماً في زمان الشهيدين الأوّل والثاني، وقد استمرّ إلى يومنا هذا.

وأما السيد البروجردي فإنّه عندما يأتي إلى هذه المسائل، فإنّه يقول إنّ الإجماع والشهرة المتعلّقين بالمسائل الأصلية لها حساب خاص عندنا، وأما الإجماع والشهرة المتعلّقان بالمسائل الفرعية فلا قيمة لهما عندنا، وهذا يعني أنّ الأوّلين (الطوسي والحلّي) حُجّة، والآخرين (الشهيدين) ليسا بحُجّة.

ولذا يقول: «لا يخفى أن رواياتنا نحن معاشر الإمامية لم تكن مقصورة على ما في الكتب الأربعة... وتفصيل ذلك أنّ القدماء من أصحابنا كانوا لا يذكرون في كتبهم الفقهية إلاّ أصول المسائل الماثورة عن الأئمة عليهم السلام... فتلخّص ممّا ذكرناه أنّ مسائل الفقه على قسمين، فبعضها أصول متلقاة عنهم وقد ذكرها القدماء في كتبهم المعدل نقلها، ويكون إطباقهم في تلك المسائل، بل الاشتهار فيها حجّة لاستكشاف قول المعصوم عليه السلام، وأمّا تلك التي بعضها تفرّعات تُستنبط من تلك الأصول بإعمال الاجتهاد، ولا يكون الإجماع فيها فضلاً عن الشهرة مغنياً عن الحق شيئاً»^(١)، ولا يخفى ما لهذه النقطة من أهميّة بالغة جديرة بالاهتمام والتأمل والتدقيق والتحقيق، فهو بذلك يؤسّس لنا مبنىً في قبول الإجماع والشهرة وعدم قبولها.

والآن نأتي إلى مناقشة الإجماع المدّعى على حرمة التكبّس بالأعيان النجسة، فقد أوردت عليه عدّة إشكالات:

(١) البدر الزاهر في صلاة الجمعة والمسافر، أبحاث السيد البروجردي: ص ٨ - ١٠.

الإشكال الأول: إنَّ هذا الإجماع لم يرد في كلمات الشيخ الصدوق الذي ذكر هذه المسألة في كتابيه المقنع والهداية فلو كان هناك إجماع حقاً لذكره.

الثاني: إنَّ اعتماد الإجماع أو عدمه يعتمد على أساس ما نتبناه في الإجماع، فإنَّ إجماعات المتقدمين كالمفيد والطوسي والصدوق وأقرانهم، إمَّا أن يكون لها مستند أو لا يكون، وعلى الأول فإنَّ إجماعهم حُجَّة، وعلى الثاني فإنَّ ذلك المستند، إمَّا أن يكون معتبراً على القاعدة سنداً ودلالة أو لا يكون كذلك، وعلى الأول، فإنَّ الإجماع المدعى لا يخرج عن كونه مؤيداً وشاهداً على إثبات المدعى لا أنَّه دليل برأسه، وعلى الثاني إمَّا أن نحرز أنَّ هؤلاء المجمعين قد استندوا إلى هذا الدليل غير المعتمد - إمَّا بتصريح مباشر منهم أو بواسطة شيء آخر - وعلى هذا ينبغي الرجوع إلى المبنى في كون الشهرة - فضلاً عن الإجماع - جابرة للسند الضعيف أو غير جابرة^(١)، فإنَّ التزامنا بجبرها للسند فإنَّ هذا الإجماع المدعى تكون له فائدة وهي تقوية السند للرواية الضعيفة، وأمَّا إذا لم نلتزم بالجبر للسند كما هو عند المعاصرين، كالسيد الخوئي^(٢) والسيد الصدر^(٣) فإنَّ هذا الإجماع لا فائدة فيه.

وكيف كان، فإنَّ الإجماع المدعى في المقام بحسب الظاهر له مُستند، حيث توجد في مورد الاستدلال على حرمة التكسب بالأعيان النجسة مجموعة من الآيات والروايات، وهذا يعني أنَّ هذا الإجماع ليس من الإجماعات التعبدية التي تمَّت حجَّيتها، فإنَّ ثبت اعتبار المستند فإنَّ الإجماع المدعى في المقام إنَّما يكون مؤيداً وشاهداً لا أنَّه دليل برأسه.

(١) تقدم هذا البحث في رواية تحف العقول، فراجع.

(٢) مصباح الأصول ج ٢ ص ٢٤٠ الطبعة القديمة - نجف.

(٣) تقارير السيد محمود الهاشمي ج ٤ ص ٤٢٦.

الباب الثاني: الأبحاث الجزئية

وفيه مسائل أربع^(١)

المسألة الأولى: المسكرات

وفيها فصلان

الفصل الأول: المسكرات المائعة (الخمير)

في ضوء ما تقدّم من مجموعة الأبحاث الكلية يكون قد تمّ عندنا - من الناحية المنهجية - دليل اجتهاديّ عامّ دالّ على جواز الانتفاع والتكسّب بالأعيان النجسة.

وقد استفدنا هذا الدليل العامّ من مجموعة عمومات قرآنية^(٢)، وفي قبال ذلك لم يتمّ عندنا دليل يخصّص لنا ذلك الدليل الاجتهادي العامّ بعنوان النجاسة.

ومن هنا يفتح أمامنا باب الأبحاث الجزئية على مصراعيه، حيث يتعيّن علينا الوقوف عند كلّ مسألة من مسائل الأعيان النجسة لنعرف حكمها الخاص بها من حيث جواز الانتفاع والتكسّب بها أو عدم جواز ذلك.

إنّ بحث الخمير فيه ثلاث مسائل أساسية، وهي:

(١) تعرض سيدنا الأستاذ إلى أربع مسائل هي:

١ - المسكرات المائعة والجامدة، ٢ - الدم، ٣ - المنى، ٤ - الميتة. ورعاية منا للاختصار وما

يتطلبه منا هذا الموجز فقد اخترنا فرعاً من المسألة الأولى، وهو بحث الخمير.

(٢) من قبيل قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا...﴾ و﴿تَحَكَّرَ عَنْ قَرَايِصٍ﴾ وغيرهما.

١ - نجاسته أو عدم نجاسته، وهو من أبحاث باب الطهارة.
 ٢ - جواز شربه أو عدم جوازه، وهو من أبحاث باب الأطعمة والأشربة.
 ٣ - جواز التكسب به أو عدم جواز ذلك، وهو محلّ الكلام.
 والذي يظهر من كلمات الأعلام التسليم في عدم جواز التكسب بالخمير،
 وإنما الكلام في الأدلة على ذلك.

يقول الشيخ الأعظم في مكاسبه: «يحرّم التكسب بالخمير وكلّ مُسكر مائع
 والفقاع إجماعاً، نصّاً وفتوى»^(١)، والطوسي في الخلاف «لا يجوز بيع الخمر،
 وبه قال الشافعي وقال أبو حنيفة أن يوكل ذمياً ببيعها وشرائها»^(٢)، والعلامة
 في التذكرة: «يشترط في المعقود عليه الطهارة الأصلية فلا تضرّ النجاسة
 العارضة مع قبول التطهير ولو باع نجس العين كالدم والميتة والخنزير لم
 يصحّ إجماعاً»^(٣).

أدلة منع التكسب بالخمير

الدليل القرآني

مما استدللّ به على حرمة التكسب بالخمير قوله تعالى: ﴿...إِنَّمَا الْخَمْرُ
 وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ...﴾ (المائدة: ٣).
 وهنا ينبغي التذكير بما فصلنا ذلك في الأبحاث السابقة حول أنواع
 الحرمة، من أنّ الحرمة إمّا تكليفية أو وضعية أو تشريعية^(٤).
 قوله تعالى: ﴿فَاجْتَنِبُوهُ﴾، وهنا ينبغي طرح السؤال التالي: هل الاجتناب
 خاصّ بالشرب أو أنّه يشمل التكسب به أيضاً؟.

(١) المكاسب المحرّمة للشيخ الأنصاري: ج ١ ص ٤٢ المسألة السابعة، الطبعة المحققة الحديثة .

(٢) الخلاف للشيخ الطوسي: المسألة ٣١١ .

(٣) التذكرة للعلامة الحلبي: باب التجارة البحث الأوّل من المقصد الثاني ج ١ ص ٤٦٤ .

(٤) راجع الفائدة الثانية من أبحاث المدخل.

هنا ذهب جملة من علماء الفريقين إلى أنّ الاجتناب عامّ يشمل الشرب وغيره، قال الأردبيلي رحمته: «في هذه الآية دلالة على تحريم سائر التصرفات في الخمر من الشرب والبيع والشراء والاستعمال على جميع الوجوه، ولا دلالة فيها على نجاسة الخمر»^(١).

فإذا تمّ الإطلاق في: ﴿فَأَجْتَنِبُوهُ﴾، فإنه سوف تكون جميع الانتفاعات - ولو كان البعض منها عقلاً - حراماً، فيدخل موضوع التكبّب فيكون حراماً وضعاً، وعندئذ سوف يحتاج الجواز إلى دليل.

أمّا بالنسبة إلى الحرمة التكليفية، فإننا بمراجعة الموارد التي فيها حرمة وضعية نجد نوعاً من التشديد، ولا ريب بأنّ التشديد الموجود في آية ﴿فَأَجْتَنِبُوهُ﴾ يصل إلى أعلى مراتبه، فتثبت الحرمة التكليفية، وإلا لم يبق معنى للتشديد، ولا للعن الوارد في جملة من الروايات الدالّة على البغض والبعد، والذي فهم منه جملة من الفقهاء أنّ المراد هو الحرمة التكليفية إضافة إلى الوضعية فيكون حكم بائع الخمر على غرار حكم المرابي.

وكيف كان فالثابت هو بطلان هذه المعاملة وأنها محرّمة تكليفاً، وأمّا بخصوص حرمة نفس الثمن فهي إمّا أن تكون موجبة لاشتداد الحرمة التكليفية^(٢)، أو أنّها كناية عن التكليفية الأولى، أي أنّها عائدة إلى حرمة نفس المعاملة.

الأدلة الروائية

الذي يظهر من كلمات الأعلام أنّ أغلب الروايات الواردة في حرمة التكبّب بالخمر هي ضعيفة السند، ولكنّها لكثرتها يحصل الوثوق والاطمئنان بصدورها إجمالاً^(٣).

(١) زبدة البيان للمحقق الأردبيلي: ص ٤١ - ٤٢.

(٢) انظر: المكاسب المحرّمة للسيد الخميني: ج ١ ص ١٣ - ١٤.

(٣) مكاسب السيد الخميني رحمته: ج ١ ص ١٠.

الرواية الأولى: وهي صحيحة محمد بن مسلم «عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام، في رجل ترك غلاماً له في كرم له يبيعه له عنياً أو عصيراً فانطلق الغلام فعصر خمراً ثم باعه، قال عليه السلام: لا يصلح ثمنه. ثم قال عليه السلام: إن رجلاً من ثقيف أهدى إلى رسول الله ﷺ راويتين من خمر فأمر بهما رسول الله ﷺ فاهريقتا، وقال: إن الذي حرم شربها حرم ثمنها. ثم قال أبو عبد الله عليه السلام: «إن أفضل خصال هذه التي باعها الغلام أن يتصدق بثمنها»^(١).

وكما هو واضح فإن قوله «لا يصلح» لا يدل على الحرمة وضعاً أو تكليفاً، وغاية ما يمكن أن تدل عليه هي الكراهة ليس إلا. وأما قوله «فاهريقتا» فهو أيضاً لا يدل على الحرمة التكليفية، ولكن قد يدل على الحرمة الوضعية لكونه لا قيمة له.

نعم، الكلام كله هو في قوله «حرم ثمنها»، فإنه دال على الحرمة، لأن من أثار المعاملة الصحيحة نقل الثمن، فإذا كان الثمن حراماً فالمعاملة باطلة. وأما قوله «يتصدق بها» فإنه قد يُقال لأجل كون المال مجهول المالك وربّما لأجل حق الاختصاص.

الرواية الثانية: عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام، قال - أي أبو بصير - سألته عن ثمن الخمر؟ قال أهدى إلى رسول الله ﷺ راوية خمر بعدما حُرمت الخمر فأمر بها أن تُباع، فلما أن مرّ بها الذي يبيعه ناداه رسول الله ﷺ من خلفه: «يا صاحب الراوية. إن الذي حرم شربها فقد حرم ثمنها، فأمر بها فصبت في الصعيد، فقال: ثمن الخمر ومهر البغي وثمان الكلب الذي لا يصطاد من السُّحت»^(٢).

والذي يبدو من «فأمر بها أن تُباع» هو جواز بيعها، ولكن الرواية قالت بعد ذلك: «إن الذي حرم شربها حرم ثمنها» وبهذا نستكشف حرمة بيعها،

(١) الوسائل: ج ١٧ ص ٢٢٣ ح ١.

(٢) الوسائل: ج ١٧ ص ٢٢٥ ح ٦.

فَيُتَّضَحُّ أَنَّ فَاعِلَ كَلِمَةِ «فَأَمَرَ» لَيْسَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ إِذْ لَا مَعْنَى لَصُدُورِ الْجَوَازِ مِنْهُ ثُمَّ يُنَادِيهِ، إِلَّا أَنْ يُقَالَ: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَدْ سَهَا فِي ذَلِكَ الْمَجْلِسِ وَهُوَ مَمْنُوعٌ قَطْعًا.

الرواية الثالثة: عن زيد بن علي عن آبائه عليهم السلام قال: «لعن رسول الله ﷺ الخمر وعاصرها ومعتصرها وبائعها ومشتريها وساقبها وأكل ثمنها وشاربها وحاملها والمحمولة إليه»^(١).

الرواية الرابعة: عن جابر بن عبد الله الأنصاري عن الباقر عليه السلام أنه قال: «لعن رسول الله ﷺ في الخمر عشرة، غارسها وحارسها وعاصرها وشاربها وساقبها وحاملها والمحمولة إليه وبائعها ومشتريها وأكل ثمنها»^(٢)، ومن الواضح أن شمول اللعن للغارس والحارس فيما إذا غرسها أو حرسها لأجل أن تجعل خمرًا.

وقد وردت روايات أخرى في كتب الجمهور، منها: عن النبي ﷺ أنه قال: «حُرِّمَتِ التِّجَارَةُ فِي الْخَمْرِ»^(٣)، وعنه عليه السلام أيضاً: «إِنَّ اللَّهَ حَرَّمَ الْخَمْرَ وَثَمْنَهَا»^(٤).

فالروايات المستفيضة الواردة في حرمة بيع الخمر أو التكبس به، وإن كانت في أغلبها ضعيفة السند إلا أنها توفر لنا الاطمئنان بصدور المضمون من المعصوم عليه السلام، وهذا كافٍ في المقام^(٥).

(١) الوسائل: ج ١٧ ص ٢٢٤ ح ٣.

(٢) الوسائل: ج ١٧ ص ٢٢٤ ح ٤.

(٣) صحيح البخاري: ج ٣ ص ١٠٨.

(٤) السنن الكبرى للبيهقي: ج ٦ ص ١٢.

(٥) قبل الدخول في مناقشة الأدلة تعرض السيد الأستاذ إلى مطلبين مهمين، وهما مدى إمكان تسرية هذه الحرمة إلى الأعيان النجسة الأخرى، أي إمكانية تسرية حكم الخمر إلى كل مسكر، ومسألة ثبوت المالية للخمر أو عدم ثبوتها شرعاً، وقد انتهى إلى أن الشارع قد أسقط مالية الخمر، فيما لو قطعنا النظر عن مدخلية الزمکان في تحديد موضوعات الأحكام، وبالتالي لا يمكن التكسب به حتى مع فرض وجود منافع مُحلَّلة لأنه بلا مالية. ثم عرض إلى =

مدخلية الزمان والمكان في تحديد موضوعات الأحكام

إن الخمر على سبيل الفرض لم تكن له منفعة عقلائية في عصر النص، أي في زمن التشريع، وكذا الحال في الدم، مع أننا نجد في عصورنا هذه أنّ الدم يعتبر من جملة الأمور التي يعتمد عليها الطب، بل وتوجد بنوك للدم في عرض بنوك الأموال، والأكثر من ذلك هو أنّ المنى أيضاً أصبحت له منافع عديدة، منها ما يدخل في تحديد الجينات وهندسة الوراثة وغير ذلك.

فهل كان نظر الشارع آنذاك هو خصوص تلك المنافع المعروفة لهم؟، وهذا يعني تغيير الموضوع لوجود منافع جديدة محللة وعقلائية، أم إنّ الشارع كان نظره إلى إسقاط المالية عنها مُطلقاً؟.

لنضرب أمثلة أخرى من خلال موضوعات خارجة عن محلّ البحث، ليتسنى لنا هضم الفكرة وإدراك أهميّة الموضوع بصورة دقيقة. لو راجعنا كتاب اقتصادنا نجده عندما يمرّ بحديث «من أحى أرضاً فهي له وهو أحقّ بها» وحديث «من أعمر أرضاً فهو أحقّ بها» يقول: «ولا يكفي الإذن الصادر من النبي ﷺ... لأنّ هذا الأذن صدر من النبي بوصفه حاكماً ورئيساً للدولة الإسلامية لا باعتباره نبياً فلا يمتدّ مفعوله مع الزمن، بل ينتهي بانتهاء حكمه»^(١)، وفي موضع آخر يقول: «إنّ الناس كانوا قد اعتادوا في عصر التشريع على إشباع حاجاتهم، من المواد المعدنية التي توجد على سطح الأرض أو قريباً منه، بحيازة كميات من تلك المواد لسدّ حاجاتهم، وكانت الكميات ضئيلة بطبيعة الحال، تبعاً لانخفاض امكاناتهم الاستخراجية والانتاجية وهذه العادة التي سمحت بها الشريعة وقتئذ لا يمكن أن تصبح

= مسألة مدخلية الزمان والمكان في تحديد موضوعات الحكم، وقد ارتأينا عرض هذه المسألة لأهميتها.

(١) اقتصادنا للسيد الشهيد الصدر: ص ٤٦٨ بحث دور الإحياء في الأراضي الميتة.

دليلاً على سماح الشريعة بتملك الفرد لما يحوزه من الكميات وإن اختلفت حيازته في الكم وفي الكيف عن الحيازة التي جرت عليها عادة الناس في عصر التشريع^(١).

أي أنّ الإنسان في عصر النصّ كانت قدراته محدودة جداً على صعيد إحياء الأرض واستخراج المعدن فيكون من المعقول جداً تملكه لذلك، أمّا الآن وبواسطة التقنيات العالية جداً حيث يستطيع الشخص الواحد أن يحيي بلداً كاملاً، وأن يستخرج معادن بلد كامل، فهل هذا يعني صحّة تملكه لكل ذلك؟

لو خُلينا نحن والأحاديث، فإنّهم لابدّ أن يملكوا كل ذلك، ولكن هل مقبول هذا في عصرنا هذا أم أنّه غير مقبول بنكته مدخلية الزمان والمكان في تحديد دائرة موضوعات الأحكام؟

وبذلك تُفتح لنا نافذة عظيمة في الإطلاق والتقييد، إذ الزمان والمكان سوف يكونان مقيدين لموضوعات الأحكام، ممّا يعني سقوط مجموعة كبيرة من الإطلاقات عن الحجّية، وإذا ما قيل بوجود مطلق فإنّ إطلاقه سوف يكون نسبياً، أي أنّه إطلاق مقيّد بالزمان والمكان، بل سوف تُفتح نافذة أخرى لا تقلّ أهميّة عمّا تقدّم، وهي حلّ مشكلة التعارض بين الروايات من خلال عنصر الزمان والمكان، فإنّ الرواية الواردة عن الرسول الأعظم ﷺ أو أمير المؤمنين عليه السلام، يختلف زمانها عن الروايات الواردة عن الإمام العسكري عليه السلام، ومن الواضح أنّنا لا نريد من التغيّر الحاصل زمانياً التغيّر الجزئي الضيق، وإنّما هو التغيّر النوعي الملفت للنظر.

وعلى أيّة حال، فإنّ هنالك جملة من الأعلام قد أدخل عنصر الزمان والمكان في تعيين موضوع الحكم، فالغناء - مثلاً - تدخل عنصر الزمان في

(١) اقتصادنا للسيد الشهيد الصدر: ص ٥٠٠ بحث المعادن الباطنة .

تحديد موضوعه حيث كان آنذاك هو الغناء الفاحش المعروف عند أهل الفسق، وكذلك موضوع المثلة التي هي حرام ولو بالكلب العقور، قد تدخل عنصر الزمان في تحديد دائرتها. فالتشريح - ظاهراً - متضمن للمثلة، إذ يقوم بعملية تشريح الجسد ولكن لأغراض عقلائية لم تكن موجودة في زمن النص، وقد أفتى الكثير من الأعلام بجواز عملية التشريح لما فيها من فوائد طبية وقانونية، بعد أن كانوا يفتون بالحرمة، وبطبيعة الحال إن الذين أجازوا عملية التشريح يرون أن المثلة آنذاك إنما هي محرمة لأنها تحصل بداعي التشفي، بخلاف ما هو عليه الآن في عمليات التشريح، وهذا يعني أن الموضوع قد تغير أو أن دائرته قد حُدِّدت وقيدت، وهذا كله إنما حصل ببركة عنصر الزمان والمكان، ولا فرق بين تغيير موضوع الحكم في المثلة والغناء وبين تغيير موضوع الحكم في النجاسة التي استحالت إلى رماد فصارت طاهرة، غاية ما في الأمر أن التغيير في الاستحالة هو تغيير من الداخل، وفي حقيقة الشيء، وأما في المثلة والغناء وما شابه ذلك، فإنه تغير من الخارج وذلك بفعل الشرائط المستجدة بواسطة عنصري الزمان والمكان، وسواء تغير الموضوع بواسطة داخلية أو خارجية، فإن أثر ذلك هو تغيير الاحكام.

ولا يقال إن ذلك يتنافى كلياً مع قول الإمام الصادق عليه السلام: «حلال محمد حلال أبداً إلى يوم القيامة وحرامه حرام أبداً إلى يوم القيامة»^(١).

فإنه يقال إن هذا مجرد توهم إذ إن القائلين بأثر الزمان والمكان لا يقصدون من ذلك تغيير الأحكام مباشرة، فمجال بحثهم ليس هو الأحكام وإنما موضوعاتها، ولذلك فإن الحلال كان وسيبقى حلالاً إلى يوم القيامة ما بقي موضوعه، والحرام كان وسيبقى حراماً إلى يوم القيامة ما بقي موضوعه أيضاً، فلا يوجد متقول واحد يقول بأن تغير الأحكام حاصل مع بقاء

(١) الكافي: ج ١ ص ٥٨ ح ١٩.

الموضوعات على ما كانت عليه، فلا يذهب عليك ذلك.

إذن فالحرمة والحلية باقيتان إلى يوم القيامة، ولكن من قال إن موضوعاتهما باقية إلى يوم القيامة؟ فالحديث يقول حلال محمد وحرام محمد، ولم يقل موضوعا الحلال و الحرام باقيان إلى يوم القيامة.

ولا يقال بأن هذا ليس جديداً لدخوله ضمن الأحكام الثانوية، أي أنه بالعنوان الأولي كان حراماً، فصار بالعنوان الثانوي حلالاً، من قبيل أحكام الضرورة والاضطرار.

فإنه يقال إنه ليس كذلك، وهذا وهم آخر، إذ المراد هو إنشاء أحكام أولية، فالمخصص للعام والمقيّد للمطلق لا يعتبر حكماً ثانوياً وإنما هو إنشاء حكم أولي، وحاله حال أي حكم أولي آخر، وهذا ليس مشابهاً للأحكام الثانوية والناشئة بفعل الاضطرار، فشرب الماء النجس حرام ويبقى كذلك إلى يوم القيامة، وعندما يأتي المضطر فيشرب الماء فإن حكمه يتغيّر إلى الجواز وربما إلى الوجوب لو توقفت حياته على شربه، فلاضطرار لم يغيّر من الموضوع شيئاً، وهنا يصحّ القول إن الماء النجس بالعنوان الثانوي - وهو عنوان الاضطرار - صار جائزاً، ومن الواضح أنّ هذا غير ما نحن فيه، فما نحن فيه هو تغيّر موضوعات الاحكام، وقد قلنا إنه لا فرق بين ما نحن فيه وبين انقلاب أو استحالة بعض الموضوعات إلى أشياء أخرى بفعل تغيّر داخلي.

وعلى أية حال، فإنّ مسألة مدخلية عنصرى الزمان والمكان - وهي مسألة كبروية - يمكن تنقيحها في دائرة أبحاث علم الكلام أو علم الأصول، وإلاّ فإنّها ليست بحثاً فقهياً، وقد مررنا بها لما لها من أهميّة قصوى في مستقبل الأحكام الفقهية، وحيث إنّنا نجد حسياً أنّ المنهج الفقهي القائم عند الشيعة خاصّة والمسلمين عامّة، هو منهج مجرد من مدخلية عنصرى الزمان والمكان، فعندما يتناول الأعلام بحث الدم أو المني أو الميتة تجدهم يذهبون

إلى اللغوي والعرف العامّ ويرتّبون الحكم على ذلك العنوان، دون البحث في الشرائط التي كانت تحيط بموضوع الحكم عندما صدر الحكم، وهذا بخلاف ما لو كان المنهج معتمداً على مدخلية عنصري الزمان والمكان فإنّه لا يكفي - ضمن هذا المنهج - الرجوع إلى القرآن وكتب الأحاديث وإجماع الفقهاء، وإنّما لا بدّ من الرجوع إلى الظروف الموضوعية التي كان عليها موضوع الحكم، وأنّ هذه الظروف أتغيرت فتغيّر الموضوع وبتبعه يتغيّر الحكم أم أنّها باقية، فيبقى الحكم على ما هو عليه؟^(١).

ومن هنا ينبغي، بل يجب أن يكون المجتهد عالماً بأمور زمانه، فالاجتهاد الاصطلاحي التقليدي في حوزاتنا العلمية غير قادر على إدارة الحياة، لأنّ الاجتهاد التقليدي قائم على أسس والحياة قائمة على أسس أخرى.

هذا ولعلّ من الثمرات المترتبة على تبني مدخلية الزمان وعدمه: ما يتعلّق بمسألة تقليد الميّت ابتداءً وبقاءً، فبناءً على مدخلية الزمان سوف لا يجوز تقليد الميّت ابتداءً وبقاءً، والنكته واضحة في المقام.

عود على بدء

وهنا ينبغي أن نسأل: هل مطلق الخمر مُحرم، بغضّ النظر عن المنافع المحلّلة المحتملة والواقعة^(٢)؟

(١) ومن هنا يُعلم أنّ تحريم السيد الخميني^{رحمته} للحجّ ولمدّة ثلاث سنوات لم يكن عنواناً ثانوياً أو أنّه من الأحكام الولائية وإنّما هو من الأحكام الأولية إذ إنّ كان يرى أنّ موضوع الحجّ الواجب غير متوفّر وإنّما المتوفّر آنذاك هو موضوع الحرمة، حيث كان يرى أنّ من شرائط الحجّ هو أن تكون فيه عزة الإسلام، أمّا إذا لزم منه ذلّة الإسلام فهو حرام فضلاً عن عدم وجوبه، مع أنّ جميع الشرائط الأساسية في نظر المنهج التقليدي كانت متوفّرة آنذاك في موضوع الحجّ من الاستطاعة المالية والبدنية وتخلية السرب و... الخ. منه (دام موفقاً).

(٢) كمدخليته في تحسين الوضع الاقتصادي لبلاد المسلمين وجلب العملة الصعبة وتوفير فرص العمل وغير ذلك، أو أنّ هذه المنافع لها مدخلية في تحديد دائرة موضوع الحرمة؟

والجواب: هو إننا بنينا على أن عنوان الخمر قد تعلّق به التحريم سواء كانت هنالك منافع محلّلة أو لم تكن، فالثابت هو عدم جواز التكبّب به مطلقاً، حتى ولو توقّف اقتصاد بلاد المسلمين على ذلك، وأمّا إذا قلنا بأن الحرمة ناظرة إلى عدم وجود منافع محلّلة، وفي صورة وجودها سوف يتغيّر موضوع الحكم، فيكون القول بجواز التكبّب بالخمر بل بمطلق المسكرات - فيما إذا وُجدت منافع عقلائية ومحلّلة - مُمكنًا.

وبعبارة أخرى: إنّ الأدلّة التي دلّت على حرمة التكبّب بالخمر ومطلق المسكرات أتستلزم إسقاط مالية الخمر شرعاً بنحو لا يجوز التكبّب بالخمر مطلقاً حتّى في صورة وجود منافع محلّلة؟ أم أنّها لا تستلزم ذلك فيجوز التكبّب في صورة وجود تلك المنافع؟

للإجابة عن ذلك ينبغي أن يُعقد البحث في مقامين:

المقام الأوّل: هل يوجد دليل قد أسقط مالية التكبّب بالخمر مطلقاً حتى لو كانت له منافع محلّلة وعقلائية؟

المقام الثاني: لو تمّ المقتضي للإطلاق، فهل يُوجد مانع من التمسك بهذا الإطلاق؟ أي هل يوجد دليل دالّ على جواز التكبّب بالخمر في بعض الموارد على نحو يكون معارضاً أو مقيداً لذلك الإطلاق؟.

أمّا المقام الأوّل: فقد تقدّم ذكر مجموعة من الأدلّة والتي منها قوله تعالى: ﴿فَاجْتَنِبُوهُ﴾ المساقاة لإثبات الحرمتين التكيليفية والوضعية، ومن تلك الأدلّة طائفتان من الروايات، الأولى ما ورد عن الرسول ﷺ، حيث لعن في الخمر عشراً، والثانية أنّ ثمن الخمر سُحت، وما شابه ذلك.

فهل في هذه الأدلّة إطلاق يُسقط المالية مطلقاً حتى مع وجود المنافع المحلّلة أو لا؟.

أمّا قوله تعالى: ﴿فَاجْتَنِبُوهُ﴾ فقد نوقش بمناقشتين.

المناقشة الأولى: نفي الإطلاق في الآية نظراً لاختصاصها بمورد معين لا علاقة له بمحلّ الكلام، هذا ما أفاده السيد الخميني تت في مكاسبه ^(١).

المناقشة الثانية: وهي الأهم، ومفادها أنّ الآية أمرت بالاجتناب عن المنافع المتعارفة آنذاك وهي الشرب ليس إلّا، وليست الآية بصدد إثبات عدم الاستفادة من الخمر مطلقاً حتى وإن كانت له منافع محلّلة وعقلانية، فالمنفعة في زمان صدور التحريم والأمر بالاجتناب عنها هي الشرب فقط.

وعليه فلو التزمنا بمناقشة فيها ونعمت، وأمّا إذا التزمنا بتمامية الاستدلال فإنّ الاجتناب وفقاً للمناقشة الثانية يكون مختصاً بالمنافع في ذلك الزمان وهي الشرب لا أنّه يجب الاجتناب مطلقاً.

هذا خلاصة ما يمكن أن يقال في ما يتعلّق بالدليل القرآني.

أمّا الدليل الروائي الأوّل وهو أنّ الرسول الأكرم عليه السلام: لعن في الخمر عشراً، فإنّه يمكن أن يقال: إنّنا لو فرضنا في زمن صارت للخمر منافع محلّلة وكثيرة، لا أنها نادرة، وتلك المنافع عقلانية ويُبذل بإزائها المال، فإنّه لا يكون مشمولاً بذلك اللعن لأنّ الخمر إنّما لعن فيه عشر لأنّه لم تكن فيه منافع محلّلة عقلانية آنذاك وغالبة، وأنّ المنفعة الوحيدة المتعارفة آنذاك هي الشرب والفسق، فيكون من الطبيعي جداً صدور ذلك التحريم لرفع المفسدة من الأصل. فهذه الطائفة قاصرة عن إثبات الحرمة لمطلق بيع الخمر، كما لو باع للتخليل لو فرض امكانه ^(٢).

فلو فرضنا أنّ نجساً من النجاسات - سواء كان خمراً أم غيره - ثبت علمياً أنّه يُفيد لعلاج بعض الأمراض، فهل يجوز بيعه لأجل ذلك؟ لا يقال بأنّ الجواز إنّما يكون من باب الاضطرار، فقد بينّا بأننا لسنا بصدد

(١) المكاسب المحرمة للسيد الخميني تت: ج ١ ص ١٢.

(٢) انظر: المكاسب المحرمة للسيد الخميني: ج ١ ص ٢٧.

العناوين الثانوية، لأنّ العناوين الثانوية تقول يجوز اكله وشربه، ومن الواضح أنّنا بصدد إثبات جواز التكبّب بالخمير، لا إثبات جواز شربه، ومن هنا يقول السيد الخميني رحمته بقصور إثبات الحرمة لمطلق بيع الخمر في رواية اللعن، ويذكر مثلاً لتوضيح لذلك، حيث يقول: «فلو فرض أنّ العصير المغلي بنفسه صار خمراً، ثمّ صار خلاً، فعصره عاصر للتخليل فهل يمكن أن يُقال: إنّهُ ملعون بلسان رسول الله صلّى الله عليه وآله لأنّه عَصِرَ ما يصير خمراً ولو صار خلاً بعده، وكان عصره للخلّ، لا أظنّ بأحد احتمالهُ»^(١).

وأما الطائفة الثانية التي عبّرت بالسُّحت عن ثمن الخمر أو أنّ الرسول الأعظم صلّى الله عليه وآله قد نهى عن ثمن الخمر، فإنّه يُمكن أن يقال بأنّ مناسبات الحكم والموضوع تقول بأنّ الحرمة الثابتة إنّما هي للخمر الذي لم تكن له منفعة متعارفة آنذاك سوى الشرب والفسق، والشاهد هو أنّه في كثير من الموارد الشبيهة بهذا المورد نجد أنّ الشارع حرّم التعامل عليها، ولكن إذا وُجدت - فقهيّاً - منافع محلّلة عقلائية فإنّ نفس الروايات تجيز التكبّب والمعاملة عليها، فالكلب - مثلاً - دلّت مجموعة من الروايات على عدم جواز بيعه وشرائه، ولكنّ كلب الصيد أجازت بيعه، نظراً لوجود منفعة محلّلة فيه. إذن نحن ندور مدار المنفعة، ولكن ينبغي الالتفات إلى أنّ التشخيص الصغروي ليس بالأمر السهل، ونحن لم نتطرّق له لا لأجل ذلك وإنّما لأجل خروجه عن محلّ البحث، فبحثنا كبروي، كما هو واضح.

الروايات التي جوّزت جعل الخمر خلاً

هذا هو المقام الثاني في هذا البحث، حيث هناك مجموعة من الروايات التي أجازت جعل الخمر خلاً^(٢)، وأنّ الخمر إذا انقلبت إلى خلّ حلّت.

(١) المكاسب المحرّمة للسيد الخميني: ج ١ ص ٢٨ .

(٢) الوسائل: ج ٢٥ ص ٣٧٠، باب عدم تحريم الخلّ وأنّ الخمر إذا انقلبت خلاً حلّت.

وسوف يتّضح لنا أنّ ظاهر هذه الروايات هو جواز تحويل الخمر إلى خلّ ليس إلاّ، دون أن توجد فيها دلالة على جواز التكبّب بالخمر.

ففي صحيحة زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: سألته عن الخمر العتيقة، تُجعل خلاّ؟ قال: لا بأس»^(١).

وأيضاً: «سئل أبو عبد الله عليه السلام عن الرجل يأخذ الخمر فيجعلها خلاّ؟ قال: لا بأس»^(٢).

وفي هذه الرواية تُوجد إشارة إلى مسألة الشراء، حيث قال «يأخذ الخمر» فأطلاق الأخذ فيه شمولية للشراء، وإلاّ فإنّ الخمر ليس مطروحاً ومتروكاً، لكي يُؤخذ.

نعم، لا نقول إنّها ظاهرة في البيع والشراء وإنّما إطلاق كلمة (يأخذ) يشمل ذلك.

وعن ابن أبي عمير وعلي بن حديد جميعاً عن جميل بن درّاج قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: يكون لي على الرجل الدراهم، فيعطيني بها خمراً، فقال: خذها ثمّ أفسدها، أو قال: عليّ واجعلها خلاّ»^(٣).

والرواية متضمّنة لحصول معاوضة كما هو واضح، ولكن قد وقع خلاف في ذيلها حيث اختلفوا في المراد من عليّ، فهل هذا هو كلام الإمام الصادق عليه السلام، أو أنه كلام الرواي عليّ بن حديد؟

هنا يحتمل السيد الخميني رحمته الله الأمرين معاً حيث يقول: «ويحتمل أن يكون المراد بعليّ «أمير المؤمنين عليه السلام»، واستشهد أبو عبد الله عليه السلام بقوله، ويحتمل أن يكون المراد علي بن الحديد، أحد رواة السند، نقل عنه بعض

(١) الوسائل: ج ٢٥ ص ٣٧٠ ح ١.

(٢) الوسائل: ج ٢٥ ص ٣٧٠ ح ٣.

(٣) الوسائل: ج ٢٥ ص ٣٧١ ح ٦.

الرواة المتأخرين تفسيره للإفساد»^(١)، ويوجد احتمال آخر فيما إذا كان المراد منه هو أمير المؤمنين عليه السلام، وهو أن يكون هذا المقطع قد أضافه جميل بن دراج، لأنه ينقل عن الإمام الصادق عليه السلام مباشرة واستشهد بقول أمير المؤمنين عليه السلام بعد كلام الإمام الصادق عليه السلام.

هذا، وقد حاول الشيخ الأعظم رحمته الله توجيه هذه الرواية بعد أن ذكر الأدلة الدالة على حرمة التكبسب بالخمير - تكليفاً ووضعاً - حيث قال: «والمراد به إمّا أخذ الخمر مجاناً ثمّ تخليلها، أو أخذها وتخليها لصاحبها، ثمّ أخذ الخلّ وفاءً عن الدراهم»^(٢).

وهنا يحاول الشيخ الأعظم حمل الرواية على محمّلين لأنه يجد أنّها مخالفة للإجماع نصّاً وفتوى، والذي نتصوّره هو أنّ كلا الوجهين مخالف لظاهر الرواية وكلّ ما خالف الظاهر يكون بحاجة إلى دليل وقرينة، فالرواية تقول: «يُعطيني بها خمرًا» ولم تقل يعطيني خمرًا، وكلمة «بها» لها دلالتها الخاصة، فإنّها تعني أنّه يُعطيه الخمر بتلك الدراهم. فضمير التأنيث «ها» يعود إلى تلك الدراهم.

وقد أشكل السيد الخوئي رحمته الله على توجيهات الشيخ الأعظم رحمته الله بإشكالين، نذكر ما أشكل به على الوجه الأوّل، وهو أخذ الخمر مجاناً، يقول: «أمّا الوجه الأوّل، فلأنّ أخذها مجاناً ثمّ تخليلها لا يُوجب سقوط الدين عن الغريم، وهي صريحة في حصول الوفاء بمجرد الأخذ»^(٣).

وقد أجيب بأنّ الأخذ مع عدم المعاوضة يُوجب سقوط الدين أيضاً نظراً لوجود القبول بأخذ الخمر، وهذا القبول في قبال دينه، حيث قالت الرواية

(١) المكاسب المحرمة للسيد الخميني: ج ١ ص ٣٠.

(٢) المكاسب المحرمة للشيخ الأنصاري: الطبعة الحديثة ج ١ ص ٤٢.

(٣) مصباح الفقاهة: ج ١ ص ١٤٥.

«فِيُعْطِينِي بِهَا خَمْرًا»^(١).

فتحصّل إلى هنا أنّه لم يتمّ عندنا دليل على الإطلاق، أي كون الخمر لا مالية له، وأمّا على مستوى المقام الثاني، وهو وجود المانع أو عدمه، فإن المانع موجود وهو رواية ابن درّاج التي قالت خذها وأفسدها، ولذا نجد السيد الخوئي رحمته يقول: « لا يخفى عليك أنّه لا يُبعد اختصاص الروايات بما كان المطلوب منه الشرب والإسكار، وأمّا لو كان الغرض منه شيء آخر ولم يكن مُعدّاً للإسكار عند العُرف، ولو كان من على مراتب المُسكرات... لأجل المصالح النوعية والأغراض العقلائية، فلا يحرم بيعه، لانصراف أدلّة حرمة بيع الخمر عنه وضعاً وتكليفاً، كانصراف أدلّة عدم جواز الصلاة في ما لا يؤكل لحمه عن الإنسان»^(٢).

هذا تمام الكلام في ما يتعلّق بمسألة مالية الخمر.

تتمت

لو فرضنا أنّ الخمر لا ماليّة له كما هو عليه المشهور، ولا يمكن المعاوضة عليه، فهل يوجد طريق آخر يمكن بذل المال بإزائه لا بإزاء الخمر؟ الحقّ هو وجود طريق آخر، وهو حقّ الاختصاص، حيث يصحّ بذل المال بإزائه لا بإزاء الخمر، أي أنّ بذل المال يكون في قبال رفع اليد عن ذلك الحقّ أو الاختصاص.

(١) وهنا تعرّض السيد الأستاذ إلى إشكالات المحقق الإيرواني وردّها، ثمّ تعرّض مرة أخرى إلى كلامات الأعلام القائلين بمدخلية عنصر الزمان والمكان في تحديد موضوعات الأحكام.

(٢) مصباح الفقاهة: ج ١ ص ١٤٦ - ١٤٧.

(١٥)

قراءة في كتاب
الشفاعة

د. حميد مجيد هدّو

موضوع الشفاعة من الموضوعات المهمّة في الفكر الإسلامي، فمع كونها من الحقائق القرآنيّة الواضحة والتي وردت بخصوصها الروايات العديدة إلاّ أنّها بقيت تعاني من إشكالات وتساؤلات الكثير من الباحثين سواء أكانت في تحديد مفهومها وحقيقتها أو في وقوعها وتحققها خارجاً. وتعدّ الشفاعة من المفاهيم العقائديّة والمسائل الكلاميّة وهي تنطوي على مفهوم عميق ينسجم مع البحث القرآني حول كفيّة تأثير الأسباب في مسبّاتها في ظلّ النظام الوجودي الذي جعله الله تعالى بين الأشياء^(١). فمن المفكرين الإسلاميين من نفى وقوع الشفاعة وألغى دورها كلياً واعتقد بأنّ فكرتها مستوحاة من حالة نعيشها في حياتنا الاجتماعيّة في هذه الدّنيا، وهناك من اعتقد بأنّ حصول الشفاعة يؤدّي إلى تجرؤ الإنسان على المعصية ما دام يرى أنّ نتيجة الشفاعة هي أن يتساوى المذنب والعاصي في النهاية، وبذلك ينتفي الغرض من إنزال الأديان وتشريع الشرائع السماويّة، ولا يمكن أن يصدر عن العليم الحكيم عزّ وجلّ ما يؤدّي إلى نقض غرضه. وقسم من مفكرّي الإسلام عدّها ضرباً من الشرك، وقسمٌ حصر حصولها من الشفيع - بإذن الله - إذا كان على قيد الحياة، فلو استشفع الإنسان بالنبي ﷺ بعد موته فإنّ هذا من الشرك المنهيّ عنه^(٢).

وقد انتبه سماحة السيّد كمال الحيدري إلى هذه الإشكالات واستطاع أن يقدم الحلول والتبريرات لمفهوم الشفاعة من خلال كتاب الله العزيز ويتحدّث للقارئ في معنى الشفاعة وأقسامها وأهمّ الإشكالات المثارة عليها، ويختتم

(١) انظر الإعجاز بين النظريّة والتطبيق للسيّد الحيدري: ص ٤١.

(٢) مقدّمة كتاب مفهوم الشفاعة في القرآن الكريم: ص ٦.

كتابه في بحث روائي في الشفاعة^(١).

ففي البحث الأول يتحدث السيد الحيدري عن الشفاعة لغةً واصطلاحاً،
ففي المعنى الاصطلاحي يبيّن سماحته أنّ للشفاعة معنيين:
أحدهما: المعنى العرفي لها، وهو المعنى المتعارف والمستخدم في
المجتمعات العرفية والعقلائية.

والآخر: هو المعنى الذي ورد في القرآن الكريم وروايات المعصومين
عليهم السلام، فالشفاعة العرفية تختصّ بالأمر التشريعية فقط ولا ترتبط بالأمر
التكوينية أصلاً. وقد ضرب أمثلة كثيرة على ذلك من أراد التوسّع فليراجع
ص ١٣ من الكتاب المذكور.

أمّا الشفاعة في القرآن الكريم وروايات المعصومين حيث استعملها
القرآن الكريم في موردين اثنين:

فتارةً تُطلق الشفاعة قرآنيّاً ويُراد منها الشفاعة في نظام التكوين، وهذه
هي الشفاعة التكوينية. وأخرى تُطلق الشفاعة ويُراد منها الشفاعة في عالم
التشريع أي عالم الأوامر والنواهي والتبعات المترتبة على الامتثال وعدم
الامتثال، وهذه هي الشفاعة التشريعية.

فالشفاعة التكوينية: المراد منها توسط العلل والأسباب بينه تعالى وبين
المسببات في الواقع الخارجي وتنظيم وجودها حدوثاً وبقاءً.

وبناءً على ذلك فإنّ الشفاعة التكوينية - كما يعبر عنها السيد الحيدري -
هي في حقيقتها منسجمة مع النظرة القرآنية وهي ليست إلاّ الإذن الإلهي في
تصرف السبب وإيجاده لمسببه ومعلوله. وبعبارة أخرى: إنّ تصرف السبب
في نظام الوجود لا يكون مؤثراً إلاّ مشفوعاً بالإذن الإلهي والمشية الربانية.

(١) انظر كتاب الشفاعة لسماحة السيد كمال الحيدري، وهو أوسع دراسة قدمها في هذا الصدد
في كتاب يقع في ٤٨٢ صفحة.

وعلى ذلك اتفق الفلاسفة والمتكلمون - إلا من شذَّ من المعتزلة - على أن لا مؤثر مستقل في الوجود إلا الله تعالى وأن غيره مفتقر في الوجود والتأثير إليه سبحانه، ضرورة أنه لو كانت هذه الأسباب والفواعل الطبيعية مستقلة في التأثير، للزم أن تكون مستقلة في الوجود أيضاً، لبدهة أن الاستقلال في العلية فرع الاستقلال في الوجود، ولو سلّمنا الاستقلال في التأثير فلا محالة قد سلّمنا قبله الاستقلال في الذات، وهو يساوق كون الشيء واجباً غنياً في العلة، وقد فرض أنه ليس كذلك، هذا خلف^(١).

وقد بادرنا سماحة السيّد الحيدري بالسؤال التالي حول نظرية أهل البيت عليهم السلام في الفواعل الطبيعية وفي حقيقة تأثير الأسباب بمسبباتها، فأجاب قائلاً: نعم، تؤكّد نظريتهم عليهم السلام من أن هناك طولية في الفاعلية وليس هناك فاعل غير الحقّ تعالى مستقل في فاعليته، لأنّ الله عزّ وجلّ لا يمنح القدرة للسبب الطبيعي ثمّ ينزل بل تتسم العلاقة بالدوام؛ لأنّ السبب قائم به حدوثاً وبقاءً ككلّ شيء في نظام عالم الوجود الإمكانية، وهذا معنى أنّه تعالى «حيّ قيوم».

وقد توسّع السيّد الحيدري في سرد وتوضيح هذا النوع من الشفاعة معززاً رأيه بما ورد في القرآن الكريم من آيات تعزز رأيه هذا. كما أنه لم يتوقّف عند الآيات التي تؤيد مبدأ الشفاعة بل تعدّاها إلى الآيات التي تنفي الشفاعة، بيد أنّ السيّد الحيدري يقول إنّما جاءت هذه الآيات في سياق نفي الشفاعة في نظام التكوين من دون الله تعالى. هذه الشفاعة التي يحاول أن يثبتها الوثنيون والمشركون لشفعائهم، ومن هذه الآيات قوله تعالى: ﴿وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَؤُلَاءِ شَفَعْنَا عِنْدَ اللَّهِ فُلْ أَنْتَبَهُتُ اللَّهُ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي السَّمَوَاتِ

(١) انظر الإعجاز بين النظرية والتطبيق للسيّد الحيدري: ص ٤٤ - ٤٥.

وَلَا فِي الْأَرْضِ سُبْحَانَهُ، وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿يونس: ١٨﴾. فإنّ المشركين كانوا يعتقدون بالشفاعة لأربابهم ولكنهم كانوا يعتقدون بالشفاعة التكوينية لهم دون التشريعية لأنّ المشرك لا يعتقد بوحي.

ويواصل السيّد الحيدري إثبات صحّة رأيه بالقول: ومن هنا فإنّهم (الوثنيون) اعتقدوا بأنّ أربابهم شفعاء لهم من دون الله لا في رفع العقاب وإيصال الثواب. بل في إيصال الخير ودفع السوء والضرر، فإذا مرضوا طلبوا من أصنامهم الشفاء، وإذا أرادوا خيراً قدّموا لأصنامهم أنواع القرابين لكي يجلبوا لهم وبزعمهم النفع والخير. وعلى هذا الأساس تعرّض القرآن الكريم لهذه الاعتقادات الخاطئة ونفى وجود كلّ شفيع وكلّ شفاعة تكوينيّة من دون إذن الله تعالى^(١).

ثمّ يستطرد السيّد الحيدري فيقسّم الوثنيين إلى قسمين: قسم يمكن أن يُطلق عليه مجازاً قسم العلماء والمحقّقين، وقسم هو قسم الجهّال والعوام. وفي مكان آخر من الكتاب يتحدّث عن الشفاعة التشريعية مدعماً بالآيات القرآنيّة الكريمة والأحاديث الشريفة وآراء بعض العلماء والمحدّثين القدامى منهم والمعاصرين، ويستخلص السيّد الحيدري إلى أنّ الإنسان وبعد أن خلقه الله تعالى تلطّف عليه بإنزال الشريعة التي فيها مجموعة القوانين والاعتقادات والملكات التي تقوده نحو الكمال. وما عيناه بالشفاعة في مجال التشريع (الشفاعة التشريعية) هو أنّه: وإن أنزلت الشريعة واتّضحت الأوامر والنواهي وبيّن الثواب والعقاب إلّا أنّ هناك مجالاً لأن ترفع تبعات العقاب الذي يستحقّه من ارتكب ما نُهي عنه أو امتنع عمّا أمر به، أو لأن تزداد درجات الثواب المخصّصة لمن أدّى ما عليه وأطاع ما أمر به، معزّزاً رأيه هذا بآيات من القرآن الكريم تثبت صحّة ما ذهب إليه.

(١) مفهوم الشفاعة في القرآن: ص ٢٠.

وفي البحث الثاني من كتابه يتحدث السيد الحيدري في حقيقة فعل الشفيح وإلى أصل النظريّات المطروحة في تفسير حقيقة فعل الشفيح ويقدم لها السيد الحيدري بمقدّمات مهمّة (راجع ص ٣٣ وما بعدها).

تفسير فعل الشفيح في نظر العلماء المعاصرين:

١ - العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي: لخص نظريّته في بيان حقيقة فعل الشفيح بقوله: «بل الشفيح بعدما يسلم جميع الجهات الثلاثة المذكورة (والتي لا تجعل عمله عملاً جزافاً) إنّما يتمسك: إمّا بصفات في المولى الحاكم توجب العفو والصفح كسؤدده وكرمه وسخائه وشرافه محتده، وإمّا بصفات في العبد تستدعي الرأفة والحنان وتثير عوامل المغفرة كمدلّته ومسكته وحقارته وسوء حاله، وإمّا بصفات في نفسه أعني نفس الشفيح من قربه إلى الله تعالى وكرامته وعلو منزلته عنده...»^(١).

من هنا يتبيّن أنّ تأثير الشفيح في رأي السيد الطباطبائي إنّما يتمّ من خلال أحد أمور أو طرق ثلاث:

الأوّل: يتمّ من خلال تمسك الشفيح بصفات في المولى من قبيل رأفته ورحمته وعفوه. وهنا يضرب السيد الحيدري الأمثلة العديدة لبيان ذلك. ويعدّ هذا الطريق طريقاً يرتبط بفاعليّة الفاعل.

الثاني: يتمّ من خلال الاسترحام بصفات في العبد.

الثالث: يتمّ من خلال تمسك الشفيح بصفات في نفسه من قبيل قربه من الله تبارك وتعالى وكرمه عليه ومنزلته منه^(٢).

٢ - النظريّة الثانية للشيخ جواد آملّي وملخصها: أنّ تأثير الشفيح يتمّ من

(١) الميزان للطباطبائي: ج ١ ص ١٥٩ .

(٢) مفهوم الشفاعة: ص ٤٣ .

خلال طريقين اثنين فقط هما:

الطريق الأول: طريق التمسك بصفات المولى تبارك وتعالى.

الطريق الثاني: طريق التمسك بصفات العبد.

أما النظرية الثالثة: منشأ الشفاعة العبد نفسه، فهي تؤكد كسابقتيها من أن الشفاعة لا تبطل مولوية المولى ولا عبودية العبد ولا قانون الجزاء والتبعة، بل إن أثرها يقوم على إخراج العبد من كونه موضوعاً لحكم معين إلى حكم آخر.

ثم ينتقل السيد كمال الحيدري بعد أن يسهب في تفصيل حقيقة فعل الشفيع ينتقل بالبحث إلى الشفعاء الذين تقع منهم الشفاعة حيث إن لكل قسم من أقسام الشفاعة التكوينية والتشريعية شفعاء يحدددهم السيد الحيدري (راجع ص ٥٣). ثم انتقل إلى شفاعة الرسول الأعظم ﷺ بعد أن أثبت في مبحث سابق شفاعة الأنبياء السابقين؛ ففي هذا المبحث عزز رأيه بالآيات القرآنية الكريمة التي تثبت أن الشفاعة للأنبياء عموماً دالة على شفاعة النبي الأكرم ﷺ.

قال تعالى: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَأَسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَحِيمًا ﴾ (النساء: ٦٤).

فالآية ظاهرة في شفاعة الرسول ﷺ وأن أثر شفاعته هو وجدان المغفرة وتحققها لقوله تعالى: ﴿ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَحِيمًا ﴾.

ثم ينتقل السيد الحيدري في حديثه عن (التوبة) ويحصرها بالدار الدنيا وهي أفضل شفيع للإنسان، ومن هنا ورد: (لا شفيع أنجح من التوبة). فالتوبة شافعة للإنسان حتى من الشرك والكفر والنفاق.

ثم يتبعها العمل الصالح، والقرآن الكريم، والمؤمنون كلهم شفعاء للمؤمن.

أمّا شفعاء الشفاعة التشريعية في الآخرة فهم: الأنبياء ﷺ والملائكة والشهداء، هكذا يحددهم سماحة السيّد الحيدري ويحصر الشفاعة التشريعية بهم.

وفي المبحث الرابع يتحدّث السيّد الحيدري في المشفوع لهم حيث إنّ القرآن الكريم لم يعين شخصاً معيناً أو جماعة معينة أو ذنباً معيناً تشمله الشفاعة على نحو التحديد؛ لأنّ لازم مثل هذا التحديد هو نقض الغرض الذي أنزلت من أجله الشرائع وبلغها الأنبياء والرسل إلى الناس، وقد فصلّ ذلك سماحة السيّد الحيدري محدداً شروطاً من تشملهم الشفاعة وحصرهم معزراً رأيه بآيات من كتاب الله المجيد.

ثمّ ينتقل في مباحثه الأخرى وكلّها تتعلّق بالشفاعة فيعقد مبحثاً في آثار ومنافع الشفاعة التكوينية والتشريعية^(١).

وفي الفصل الثاني من الكتاب يورد سماحته أهمّ الإشكالات المثارة على الشفاعة والأسباب التي أدّت إلى إثارة تلك الإشكالات والغايات والعوامل التي كانت تكمن وراء تلك الحملة الظالمة ضدّ مبدأ الشفاعة ويحددها ويناقشها مناقشة علمية ويردّ عليها ردّاً محكماً معزراً بالأدلة القاطعة مفنداً آراء من لا يؤمن بالشفاعة وينكر حدوثها ووجودها معزراً رأيه هذا بالقرآن الكريم وأحاديث الرسول ﷺ وأهل بيته وحجج علماء الإسلام الذين قالوا إنّ العقل يدلّ على وقوع الشفاعة والنقل كذلك، عكس ما يدّعيه الفريق الآخر الذي أنكر الشفاعة ولم يؤمن بوقوعها وحدثها. وفي هذا الفصل يورد أحد عشر إشكالاً لمن لا يؤمن بالشفاعة ويناقشها مناقشة علمية هادئة يثبت فيها أنّ الشفاعة قائمة نصّاً عليها القرآن الكريم وأحاديث النبي ﷺ وأئمة أهل البيت ﷺ ومعظم علماء المسلمين.

(١) انظر البحث السادس ص ٨٤.

وفي الفصل الثالث من هذا الكتاب يتحدث سماحة السيّد الحيدري في بحث روائي في الشفاعة يثبت فيه من خلال الروايات بمصاديق الشفعاء وفي من تجري الشفاعة ووقتها. وحتى وقت الشفاعة والروايات في تحديد الوقت لم تفت سماحة السيّد الحيدري حيث ذكر وقت حصول الشفاعة؛ ففي بعض الروايات أنه وقت المرور على الصراط، فعن عليّ عليه السلام في رواية يصف فيها الجنّة.. إلى أن قال: «فلا أزال واقفاً على الصراط أدعو وأقول: ربّ سلّم شيعتي ومحبي وأنصاري ومن تولاني في دار الدُّنيا، فإذا النداء من بطنان العرش: قد أُجيبت دعوتك وشفعت في شيعتك..»^(١).

وفي رواية أنها وقت الأمر بالعبد المذنب إلى النار، كما في رواية محمّد بن مسلم عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام التي يقول فيها: إنّ شفاعة فاطمة عليها السلام تنال المذنب حينما يؤمر به إلى النار.

ويستمرّ السيّد الحيدري في إيراد الأحاديث والروايات التي تحدّد وقت الشفاعة، ومن أراد التوسّع فليراجع ص ١٥٢ - ١٥٣ من الكتاب.

هذا ما استطعت استخلاصه في موضوع مفهوم الشفاعة في القرآن الكريم والتي فصلّ فيها سماحة السيّد الحيدري كلّ ما يتعلّق بهذا الموضوع الفكري الشائك والذي اختلف فيه العلماء من غير أتباع أهل البيت عليه السلام بخاصّة.

(١) انظر بحار الأنوار: ج ٨ ح ١٩، ص ٣٩. وكتاب مفهوم الشفاعة: ص ١٥٢.

(١٦)

قراءة في كتاب
من الخلق إلى الحق
رحلات السالك في أسفاره الأربعة

د . طلال الحسن

إنّ المهمّة الرئيسيّة لأصل هذا الكتاب وموجزه تكمُن - غالباً - في إثارة مواضيع تُحفّز نحو الفحص والارتقاء وتحصيل أكبر قدر ممكن من مراتب الكمال، ولذا فمهمّته ليست علاجية بقدر ما هي بيانية لواقع حال الإنسان، ومن خلال ذلك يكفل له رسم أوّل خُطوة على الطريق لعلّها تُساعده في وضع قدميه على أعتابها.

إنّ خلاصة ما يُراد قوله في هذا الكتاب هو الدعوة للتأمّل في مسيرة الإنسان السائر والمسافر بطبعه - وهي دعوة الأنبياء والرسل وكتب السماء - ولكن شتان ما بين السير الارتقائي والسير الانحداري. وينبغي أن يُعرف أنّ السير إلى الله تعالى مُركّب من فعل وترك، أمّا الفعل فهو التوجّه إلى الله تعالى وأمّا الترك فهو رفض ما عداه، بمعنى عدم الالتفات إلى سواه فلا يكون مملوكاً لأحد سواه. وهذان الأمران متلازمان، بهما تحصل المعارف الحقّة ويطوي السالك أسفار وسيره.

وسيجد القارئ اهتماماً واضحاً في الجانب الروائي، لاسيّما الأدعية منها ممّا ورد عن الرسول الأكرم ﷺ وأئمة أهل البيت عليهم السلام، لبيان الهدف الأساسي الكامن من وراء ذلك وهو إثبات حقيقة لعلّها غائبة عن الكثير منّا، هي أنّ أصل هذه المطالب وتفصيلها وجميع مراتب العمق فيها إنّما هي شرعيّة. ومن هنا سوف تتضح درجة الحرص في تسجيل قرآنية معظم تلك المطالب وبكيفية تُيسّر للجميع درجة من الفهم نأمل أن تُمكن القارئ الكريم من التأمّل والسير خطوة نحو الإمام، ثمّ الاستغراق في دعوة الأنبياء والأولياء، وكلّ بحسبه وقدره؛ قال تعالى: ﴿ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا ﴾ (الرعد: ١٧).

وقد كان النظر الأوّل في هذا الكتاب هو أبحاث الأسفار العملية الأربعة في فصله الأوّل، بخلاف ما كانت عليه أبحاث الأسفار العقلية في فصله الثاني، والتي عقدت لبيان منهجة أبحاث الأسفار العقلية الواقعة بإزاء ما للعارف من أسفار عملية. وأمّا أبحاثها التفصيلية التخصصية فإنّها متروكة إلى محلّها. لذا يمكن القول: إنّ مجموع أبحاث هذا الكتاب بتمهيده وفصله يقع مقدّمة مهمّة لشرح كتاب الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة للحكيم الشيرازي رحمته.

جدير بالذكر أن القراء على اختلاف مشاربهم وأذواقهم سيجدون في هذا الكتاب مادة تعينهم وتخطب فهمهم الخاص، حتى أصحاب التخصصات العلمية والأدبية نظراً لما اشتملت عليه من مطالب فلسفية وكلامية وأخلاقية وعرفانية وأدبية. ولا شك أنّ هذا التنوع في الطرح والمجازبة بين أكثر من علم وفنّ يُوفّر للقارئ مناخاً مناسباً للأُنس والتفاعل مع مطالب عقلية ربّما تخلق بنفسها نوعاً من العزوف عنها.

تمهيد

من الحقائق الأساسية التي توفّر عليها البحث العقلي، وأيدتها الشواهد النقلية هو أنّ الإنسان قبل وصوله إلى نشأة عالم الدنيا قد مرّ بعدة عوالم ومواطن، وطوى عدّة مراحل سابقة على عالمه المادّي، كما أنّ هنالك نشآت وعوالم أخرى سوف يمرّ بها بعد هذه النشأة. ومن تلك النشآت السابقة على عالم المادة هي عوالم المثال والعقل والربوبية، تنزّل الإنسان منها ابتداءً من عالمه وموطنه الأصلي - عالم الربوبية - حتّى وصل به المطاف إلى هذه النشأة المادية الحسيّة، مروراً بعالمي العقل والمثال.

عالم الربوبية

يمتاز العالم الربوبي على سائر العوالم الأخرى بأنّه عالم واجب الوجود لذاته، وأمّا العوالم الأخرى فإنّها تنضوي بكليتها ضمن دائرة عالم الإمكان

المعلول للواجب بجميع تفصيلاته وتقسيماته، والعالم الأخرى وإن كان بعضها علّة للآخر والترتب بينها ترتب طولي عليّ، إلا أنها جميعاً تنتهي إليه تعالى. «وإذ كانت العلل تنتهي إلى الواجب تعالى، فكلّ موجود، كيفما فُرض، فهو أثره...»^(١).

عالم العقل

وهو أوّل موجودات عالم الإمكان سبقاً، بسيط - غير مركّب - له كلّ كمال وجودي، وله الفعلية التامة من كلّ جهة، والتنزّه عن القوّة والاستعداد، فهو مجرد عن المادّة وآثارها ذاتاً وفعلاً. وهو على ما له من سبق فهو علّة إعدادية لما بعده، وأنه لا يخرج عن الظليّة في وجوده للواجب تعالى .

وقد ورد في جملة من الروايات تصريح بكون العقل هو الصادر الأوّل عن الواجب تعالى؛ فعنه ﷺ أنه قال: أوّل ما خلق الله العقل^(٢)، وهناك روايات وردت عنه ﷺ والعترة الطاهرة عليهم السلام تُبين لنا مصداق الصادر الأوّل المُسمّى بالعقل؛ منها ما روي عن جابر بن عبد الله الأنصاري رحمه الله أنه سأل النبي ﷺ: يا رسول الله أوّل شيء خلق الله ما هو؟ فقال: نور نبيّك يا جابر، خلقه الله ثم خلق منه كلّ خير^(٣).

سر تعدد أسماء الصادر الأوّل

ورد أنّ العقل هو الصادر الأوّل، كما ورد أنّ نور النبي ﷺ هو الصادر الأوّل، وأخرى بأن الصادر الأوّل هو القلم، وفي أخرى بأنه هو الماء، فكيف يمكن معالجة هذا التنافي الظاهر منها؟

(١) نهاية الحكمة للسيد العلامة محمّد حسين الطباطبائي، مؤسّسة النشر الإسلامي، الطبعة الخامسة عشرة المنقّحة، ١٤٢٠ هـ، قم: ص ٣٤١ - ٣٤٢، المرحلة الثانية عشرة، الفصل السادس.

(٢) بحار الأنوار، دار إحياء التراث، الطبعة الأولى، ١٤١٢ هـ، بيروت: ج ١ ص ٩٧ ح ٨.

(٣) بحار الأنوار: ج ١٥ ص ٢٤ ح ٤٣.

الحقيقة هي أنه لا يوجد أي تناقض بين ما ورد؛ لأنها جميعاً تتحدث عن حقيقة واحدة، وما تستعمله هو أسماء متعددة لتلك الحقيقة الواحدة، وغاية ما هنالك أن تلك الحقيقة حيثيات مختلفة وخصوصيات متعددة، بحيث استحققت في كل خصوصية أو حيثية اسماً خاصاً ينسجم مع تلك الخصوصية ويتوافق مع تلك حيثية.

وعليه فالصادر الأول ومظهر الاسم الأعظم في تلك النشأة الأولى هو نور النبي ﷺ الذي خلق الله بواسطته كل خير خلقه بعد ذلك.

ومن اللطائف أن القرآن الكريم خص نبينا ﷺ بأنه أول المسلمين، فحكي عن نوح عليه السلام: ﴿وَأْمُرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ (يونس: ٧٢) وعن إبراهيم عليه السلام: ﴿أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (البقرة: ١٣١) وعنه وعن ولده إسماعيل عليه السلام: ﴿رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ﴾ (البقرة: ١٢٨)، ثم يخص النبي ﷺ بقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنِّي هَدَيْتَنِي رَبِّيَ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قِيمًا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ * قُلْ إِنْ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ * لَا شَرِيكَ لَهُ، وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ﴾ (الأنعام: ١٦١ - ١٦٣). ويقول أيضاً: ﴿وَأْمُرْتُ لِأَنْ أَكُونَ أَوَّلَ الْمُسْلِمِينَ﴾ (الزمر: ١٢).

وفي ذلك كناية إلى أنه ﷺ هو الأول من حيث الانقياد والطاعة والعبودية لله سبحانه وتعالى، ومن ثم إذا كان هنالك إنسان يستحق الخلافة عن الله تعالى وسجود الملائكة له فليس هو إلا الرسول الأكرم ﷺ.

عالم المثال

وهو العالم الثاني بعد العقل من الممكن، معلول لعالم العقل وعلة لعالم المادة وفق مباني مدرسة الحكمة المتعالية، فهو برزخ بين عالم العقل وعالم المادة لتوسطه بينهما، وهو من جملة العوالم الكلية الثلاثة، مجرد عن المادة دون بعض آثارها من قبيل الشكل والمقدار والوضع وغيرها من الأعراض مما يمكن أن تتصف بها المادة، وقد عبّر عن هذا العالم في روايات

المعصومين عليهم السلام بعالم الأشباح والأظلة^(١).

المثل الإفلاطونية

يقول شيخنا الأستاذ حسن زاده الأملي: «وجود عالم المثل محقق مبرهن لا ريب فيه، كما آمن بوجوده أساطين الحكماء والعارفين وأئمة الكشف واليقين قديماً وحديثاً. وكانوا يسمّون الصور الشبحية المثالية مثلاً معلقة قبال المثل الكلية التي هي أرباب الأنواع المشتهرة بالمثل الأفلاطونية»^(٢) التي تُعدّ من أهم أركان فلسفة أفلاطون والتي وقع الخلاف في أصل وجودها وثبوتها، فقد أثبت وجودها - فضلاً عن إفلاطون - أصحاب المدرسة الإشراقية، وكذلك أصحاب مدرسة الحكمة المتعالية، ولكنهم اختلفوا في علّيتها لعالم المادة، فذهب الإشراقيون إلى كونها علّة لعالم المادة والطبيعة، وذهب صدر المتألهين وتبعه على ذلك السيد العلامة الطباطبائي إلى أنّ عالم المثل هو العلّة المتوسطة لعالم المادة. وأمّا مدرسة المشائين فإنهم قد أنكروا عالمي المثل والمثل معاً وقالوا بأنّ عالم العقل هو العلّة لعالم المادة، وهو ما أسموه بالعقل الفعّال الذي هو آخر العقول الطولية عندهم.

عالم المادة

هو العالم المحسوس، وهو أدنى العوالم وأخسّها مرتبة ووجوداً، ويسمّى بعالم الطبيعة، وبعالم الهيولى الأولى عند الحكماء، وهذا العالم مرتبط

(١) عن المفضل قال: «قلت: لأبي عبد الله: كيف كنتم حيث كنتم في الأظلة؟ فقال: يا مفضل كنّا عند ربنا ليس عنده أحد غيرنا في ظلّة خضراء نُسبحه ونُقدّسه...»، وعن جابر بن يزيد قال: «قال لي أبو عبد الله: يا جابر إنّ الله أوّل ما خلق خلقاً محمّداً عليه السلام وعترته الهداة المهتدين، فكانوا أشباح نور بين يدي الله، قلت: وما الأشباح؟ قال: ظلّ النور... أصول الكافي، مصدر سابق: ج ١ ص ٤٤١ ح ٧ و ج ١ ص ٤٤٢ ح ١٠.

(٢) النور المتجلّي في الظهور الظلي، مصدر سابق: ص ٦٧.

ومنسوب إلى المادة ذاتاً وآثاراً، وهذا العالم المادي الواحد يوجد بين أجزائه نوع من الارتباط والاتصال، فهو واحد سيال في ذاته متحرك في جوهره، والغاية التي يسير نحوها بحركته هذه هو عالم التجرد، فهو عالم متحرك بنفسه سائر نحو التجرد.

وهو عالم متحرك في جوهره ولذا فإن حقيقته وهويته سوف تكون عين التغيير والتجدد، فهو عالم التجدد والتغير.

والحركة فيه مجعولة بجعل بسيط لا بجعل مركب، أي أن عالم المادة ليس شيئاً ثبتت له الحركة وإنما هو عين الحركة والتجدد، فالمجعول واحد وهو العالم المتجدد لا أنه شيان مادة وحركة.

ولله الأسماء الحسنى

قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا﴾ (الأعراف: ١٨٠) و﴿... لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ يَسْبِحُ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (الحشر: ٢٤).

إنما أحر المبتدأ لإفادة الحصر، وحلّي باللام وهو جمع لإفادة العموم، ثم نعت بالحسنى ليكون مقتضى كل ذلك - أعني الحصر والعموم والوصف - هو أن كل اسم أحسن في الوجود فهو لله تعالى وحده لا يشاركه فيه أحد.

ومن الأسماء القدسية الحسنى اسم جامع لكل كمال وجمال، وهو اسم الله الأعظم، وهو حقيقة عينية تمثل أعلى مراتب الأسماء الحسنى في القوس الصعودي، ومنها تتدرج الأسماء إلى ما هو دونها في القوس النزولي، حتى تصل إلى مرتبة اسم لا يوجد تحته اسم آخر.

فبحسب التسلسل الأعلائي للأسماء الحسنى يقف الاسم الأعظم في قمة الهرم، حيث لا يوجد اسم فوقه من حيث الفاعلية الوجودية والآثار المترتبة عليه. فهو الذروة والحقيقة العليا. وقد ورد في دعاء السمات: اللهم إني أسألك باسمك العظيم الأعظم الأعظم... وباسمك العظيم الأعظم

الأعظم...^(١)، وأمّا دعاء ليلة عرفة فهو حافل بذكر الاسم الأعظم ومستغرق فيه.

مظهر اسم الله الأعظم

جاء في دعاء عرفة: «وباسمك السَّبُّوح القدّوس البرهان الذي هو نور على كلّ نور، ونور من نور، يُضيء منه كلّ نور»^(٢)، ولعلك عرفت المقصد الذي نبغيه قبل بيانه، ولكننا نودّ الوصول بك إلى الاعتقاد بذلك عن طريق الدليل .

عن المُفضّل عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «يا مُفضّل كُنّا عند ربّنا ليس عنده أحد غيرنا في ظلّة خضراء نُسبّحه ونُقَدِّسه»^(٣). فقوله: ليس عنده أحد غيرنا أي ليس غير محمّد وآل محمّد عليه السلام، ونحن نقصر الحديث هنا على الرسول الأكرم عليه السلام؛ لكونه الصادر الأوّل - وقد تقدّم بيان ذلك - والمظهر الأتمّ للاسم الأعظم.

وعن الرسول الأكرم عليه السلام أنه قال: «فكيف لا نكون أفضل من الملائكة وقد سبقناكم إلى معرفة ربّنا وتسيّحه وتهليله وتقديسه؟...»^(٤).

من هذين الحديثين وغيرهما يُفهم أنه عليه السلام كان أوّل الخلق، وأنّه كان يُسبّح ويُقدّس، فهو السَّبُّوح القدّوس منذ صدوره. وأمّا كونه عليه السلام هو البرهان فهذا ما نطق به القرآن الكريم: ﴿يَأْتِيهَا النَّاسُ فَدَّ جَاءَكُمْ بُرْهَنٌ مِّن رَّبِّكُمْ...﴾ (النساء: ١٧٤).

قال الطبرسي: «قد جاءكم برهان من ربّكم، أي: أتاكم حُجّة من الله يُبرهن لكم عن صحّة ما أمركم به، وهو محمّد، لما معه من المُعجزات القاهرة،

(١) مفاتيح الجنان، مصدر سابق: ص ١٢٤ - ١٢٥.

(٢) مفاتيح الجنان: ٣٢١.

(٣) أصول الكافي، مصدر سابق: ج ١ ص ٤٤١ ح ٧.

(٤) عيون أخبار الرضا عليه السلام، مصدر سابق: ج ١ ص ٢٠٤ ح ٢٢.

الشاهدة بصدقة»^(١).

فتلخص من هذا - ومما تقدم^(٢) - أن المظهر الأتم للاسم الأعظم في القوس النزولي هو النور المحمدي، أو ما يُسمى أيضاً بالحقيقة المحمدية^(٣)، فهو وجود حقيقي خارجي وعين مُشخّصة بذلك النور الأتم والتجلي الأكمل، وهكذا الحال مع بقية الأسماء الحُسنَى، فكلّها حقائق عينية .

قوس الوجود «النزول والصعود»

ينبغي أن يُعلم بوجود علاقة وثيقة وأصيلة بين أعلى مراتب العالم العلوي والتمثّلة بالصادر الأوّل والمظهر الأتم للاسم الأعظم، وبين ما دونه من عوالم ومراتب أخرى ممّا تحيِّز في رقعة الوجود والإمكان، فكان هو العلة الفاعلية أو المبدأ الفاعلي في إيجاد وصدور ما دونه من عوالم شتى، لكن لا على نحو الاستقلال، وإنما هي إرادة تتبع إرادة الله سبحانه وتعالى، فلا تعصف بك التوهّمات. وحيث إنّ كلّ ما دونه هو في أصله نازل أو مُتنزّل منه فقد عُنونت تلك العلاقة العلية الأولى أو رُسمت على مستوى نصف دائرة سُمّي بقوس النزول^(٤)، فإذا ما أُطلق هذا العنوان فإنّه يُراد به عملية الصدور

(١) مجمع البيان في تفسير القرآن، لأمين الإسلام أبي علي الفضل بن الحسن الطبرسي: ج ٣ ص ٢٥٢، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، الطبعة الأولى، ١٤١٥ هـ.

(٢) أي: في بحث عالم العقل.

(٣) الحقيقة المحمدية ليست شخصاً بعينه وإنما هي مقام عال مصداقه الأتم هو الرسول الكرم محمد بن عبد الله ﷺ، ولذا سُمّيت تلك الحقيقة باسمه الشريف. فشخص الرسول ﷺ الخارجي المادّي العنصري مصداق لتلك الحقيقة الأعلائية المقدّسة. انظر: شرح تمهيد القواعد للشيخ عبد الله جوادي الأملي الطبري: ص ٤٢٦.

(٤) لعلّ النكته في تسمية القوس - النزولي والصعودي - بذلك هو أنّ هنالك عملية بدء وعملية عود، والبدء هو النزول والصدور من الصادر الأوّل، والعود هو الرجوع إلى الصادر الأوّل، فهو مركز وقطب عالم الإمكان، ولكي يصبح تصوير البدء من نقطة والعود إليها ممكناً مثل لكلّ منهما بنصف دائرة، وكلّ نصف هو على شاكلة القوس لكي يصطفّ القوسان فيكونا =

والنزول لموجودات عالم الإمكان بأسره من الصادر الأول مُروراً بمراحل ونشآت حتى الوصول إلى عالم المادة والطبيعة.

فتحصّل: أنه يوجد بين العالم العلوي والعالم السفلي قوس نزولي، وقد يُعبّر عنه في نزول الفيض الإلهي على الكون بالليل والليالي، وأنّ الإنسان في جميع مراتب هذا القوس لم يكن مكلفاً شرعاً.

أمّا القوس الصعودي وهو السُّلم الارتقائي والتكاملي الذي يُتمّم لنا رسم العلاقة الوطيدة والأصيلة ولكن بنحو آخر^(١)، فإنّ العلاقة - في نصف دائرة القوس الصعودي - تبدأ وتنطلق من العالم السفلي باتجاه العالم العلوي انتهاءً إلى الصادر الأول، وهو هذا معنى العود. فكما بدأنا وانطلقنا من الصادر الأول فإنه يتحتّم علينا الرجوع والعود إليه ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾ (الأعراف: ٢٩) و﴿يُدْبِرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ﴾ (السجدة: ٥). فكما هو الوسطة في

= دائرة، ويكون العود - صعوداً - إلى المبدأ الصدوري والنزولي متعقلاً، وهذا بخلاف ما لو عبّر عن النزول والصعود بخطّ النزول وخطّ الصعود فإنه لا يمكن تعقّل العود «الصعود» والوصول إلى نفس نقطة المبدأ والنزول، لأنّ كلّ خطّين إما أن يكونا متعاكسين أو متوازيين أو متقاطعين، وفي كلّ الأحوال سوف يستحيل الالتقاء والعود إلى نفس نقطة المبدأ. أمّا الأول والثاني فواضحان، وأمّا الأخير فهو لا يمثّل ما نحن فيه فضلاً عن كون انطلاقة من نقطة التقاطع يمنع التقاءهما، فيعودان متعاكسين. فلا خصوصية للتعبير بالقوسين سوى أنّهما يقربان هذا المعنى. يقول صدر المتألّهين: «وقد شبهت الحكماء والعرفاء هاتين السلسلتين النزولية والصعودية بالقوسين من الدائرة إشعاراً بأنّ الحركة الثانية انعطافية غير مارة على الأولى، انظر: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٩ ص ٣٢١.

واعلم أنّ أصل النزول والصعود الحقيقيين لا يمتّان بصلّة إلى عالم المادة والحسّ، وإنّما هي ظهورات عديدة تبدأ وتنتهي عند الصادر الأول وعلى نحو التجلّي، وسوف يتّضح لك ذلك عمّا قريب، فانتظر.

(١) القوس النزولي يرسم لنا العلاقة بين العالم العلوي أي الصادر الأول وما دونه، وبين العالم السفلي المادي.

الإيجاد نزولاً فهو أيضاً الواسطة الأتمّ لوصول كلّ ذي كمال إلى كماله المرتقب والأتمّ، لأنه ﷺ بلغ أعلى مراتب التكامل والكمال في القوس الصعودي، إذ توجّج بمقام عليائي لم يبلغه أحد من قبل ولا يبلغه أحد من بعد، حيث ارتقى من مقام جمع الجمع وهو المشار إليه بقوله تعالى: ﴿قَابَ قَوْسَيْنِ﴾ (النجم: ٩) إلى مقام أحدية الجمع، وهو المشار إليه بقوله تعالى: ﴿أَوْ أَدْنَى﴾ فاختصّ به ﷺ على نحو الأصالة، وارتقى إليه أهل بيته على نحو الوراثة؛ عن أبي ذرّ الغفاري رضي الله عنه عن الرسول الأكرم ﷺ وهو يصف المعراج، والذي تُسجّل لنا فيه الملائكة هذه الحقيقة بحروف من نور، فتقول: فما أنزل من الله فيكم، وما صعد إلى الله فمن عندكم^(١).

فهو ﷺ المظهر الأتمّ للكمال المطلق ومنه يرث ما دونه كمالاتهم، ورحم الله القائل على لسان حاله ﷺ .

ومن لم يرث مني الكمال فناقص على عقبه ناكص في العقوبة
ومن مطلعي النور البسيط كلمعة ومن شرعي البحر المحيط كقطرة
وإنّي وإن كنت ابن آدم صورةً ولي فيه معنىً شاهد بأبوتي^(٢)

وينبغي أن يُعلم أنّ للنزول والانتقال والحركة صورتين هما:
الأولى: النزول والانتقال على نحو التجافي، وهو خاصّ بالموجودات
المادية.

الثانية: النزول والانتقال على نحو التجلّي، وهو خاصّ بالمجرّدات عن
المادّة ذاتاً.

(١) بحار الأنوار، مصدر سابق: ج ١٥ ص ٨ ح ٨.

(٢) تمهيد القواعد لصائن الدين ابن تركه الأصفهاني، مع حواشي السيد محمد رضا قمشني والسيد الميرزا محمود قمّي، تقديم وتصحيح وتعليق السيد جلال الدين الأشتياني: ص ١٢٧، الناشر: بوستان كتاب قم، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٢ م.

توضيح ذلك: إنّ النزول والحركة والانتقال إذا كان لازمه خلوّ المكان المُنزَل والمنتقل عنه فإنّه يكون على نحو التجافي، كما هو الحال عادة في حركاتنا وانتقالاتنا في عالم الطبيعة والمادّة. فعندما تنتقل من غرفة في بيتك إلى غرفة أخرى فلا شكّ أنّ الغرفة الأولى سوف تخلو منك. أمّا إذا كان الانتقال والحركة والنزول لا يلزمه خلوّ المكان الأوّل عنه، بل يبقى مُحافظاً على مرتبته الوجودية فيه، فإنّه يكون على نحو التجلّي.

ويمكن تقريب هذا المعنى بالمعلومة الكامنة في ذهن العالم بها إذا ما أراد نقلها من ذهنه وتدوينها على الورق، فلا شكّ أنّ الذهن لن يخلو منها بعد تدوينها، وهذا هو معنى النزول والانتقال على نحو التجلّي، ونفس هذه الورقة التي دوّنت فيها المعلومة لو اقتطعت من الكرّاس ووُضعت في مكان آخر، فلا شكّ أنّ ذلك الكرّاس سوف يكون خلواً منها، وهذا هو معنى التجافي.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ النزول من العوالم العلوية إلى العالم السفلي إنّما هو على نحو التجلّي، ولذا فكلّ واحد منّا له وجود وظهور في تلك العوالم العلوية والنشآت السابقة على عالم المادّة.

ومن هنا يُمكنك أن تفهم بعداً آخر لقوله ﷺ: «أنا وعلي أبوا هذه الأمة»^(١)، فتأمل في ذلك كثيراً، واطفِ السراج فقد طلع الصبح.

(١) علل الشرائع، لأبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القميّ «الصدوق»، المطبعة الحيدرية، ١٣٨٦ هـ النجف الأشرف: ج ١ ص ٢٧.

شواهد المنتهى والرجوع

الشواهد القرآنية

الإنسان - وهو الذي سخر له ما في السماوات وما في الأرض - عندما انتهى به المطاف والرحلة الأولى إلى عالم المادة والهيولى والاستعداد والحركة، وهو آخر عالم انتهى أو انحدر إليه، كان لابد له من عودة ورجوع إلى حيث مبدئه الأول وموطنه الأصلي الذي جيء به منه - على الأصح - ، وقد عرفت أن العود يمتاز بكون الإنسان مريداً ومختاراً ومكلفاً فيه، ولهذا سوف تترتب مسؤولية عظمى على جميع أقواله وأفعاله ونيّاته، فبالنيات تكمن حقائق الأعمال وجدواها^(١).

وبذلك سوف يكون قوس الصعود مفترق طرق، حيث ينقسم الطريق فيه إلى طريق جنة وطريق نار، إلى درجات في الجنان، ودركات في النيران. هذا، والشواهد القرآنية والروائية والأدلة العقلية القاطعة تثبت أن الإنسان لم يأت إلى هذه الدنيا ليقف عندها وفيها، وإنما جاء إلى هنا ليبداً مسيرته الكبرى نحو الله سبحانه وتعالى.

ومن جملة الشواهد قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلْقِيهِ﴾ (الانشقاق: ٦) فكلمة «إلى» تفيد الانتهاء والمنتهى، فلا بد للإنسان أن يكدح ويتحرك ويسافر ليصل إلى المنتهى وهو الله سبحانه وتعالى. تقول الآية: ﴿إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ﴾ ولم تقل: إلى رب العالمين! وهذا يعني أن كل إنسان ينتهي إلى منتهى معين - كما سيوضح لنا ذلك في ما بعد - فإن الطرق إلى الله سبحانه بعدد أنفاس الخلائق، فالكل ينتهي إليه تعالى ولكن كل

(١) قال رسول الله ﷺ: يا أيها الناس إنما الأعمال بالنيات. انظر: كنز العمال، مصدر سابق: ٧٢٧٢.

بطريقه المخصوص.

ومنها: قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكُهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ﴾ (النساء: ١٠٠)، وهنا نحتاج إلى الوقوف عند كلمة «بيته» أبيت القلب والدنيا والشهوات هو، أم هو بيت الطين والآجر؟ ينبغي أن تكون الهجرة من الأول لا الثاني، وإلا فما قيمة الهجرة من بيت الطين والحجارة ما دام قلب المهاجر معلقاً بهذه الدنيا وشهواتها؟ إن الهجرة التي تجعل أجر من يموت فيها على الله تعالى هي الهجرة والسفر إليه وحده لا السفر إلى الأحجار في مكة المكرمة، وإن كانت الأخيرة مظهراً للتوحيد أيضاً، لكنها ليست هي المقصودة أولاً وبالذات، وإنما المقصود أولاً وبالذات في الطواف هو الطواف حول معاني التوحيد الحقيقية^(١).

ومنها: قوله تعالى: ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾ (البقرة: ١٥٦). ولعل هذا النصّ القرآني الشريف من أروع النصوص التي تحاكي ما نحن فيه وتختصر لنا بكل عمق وإيجاز تاريخ الإنسان بشقيّه وقوسيه، أعني: قوس النزول وقوس الصعود. فالإنسان بدأ من الله تعالى ﴿إِنَّا لِلَّهِ﴾ وسينتهي إليه من حيث الغاية والمآل ﴿وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾. وما دام الابتداء منه والأوبة إليه، فهو سبحانه الأول وهو الآخر، ولكن بالنسبة إلى الإنسان ونسبته إلى الله تعالى، وإلا فإن الله سبحانه لا أول لأوليّته ولا آخر لآخريّته.

الشواهد الروائية

وهي كثيرة ويصعب حصرها، لذا سوف نذكر جملة منها، وهي من الوضوح بمكان بحيث لا تحتاج إلى أيّ توضيح أو تعليق.

(١) انظر التربية الروحية، السيد الحيدري، دار فراق، الطبعة السادسة، ١٤٢٤هـ، قم: ص ٢١٥.

عن أمير المؤمنين علي عليه السلام: «من أحب لقاء الله سبحانه وتعالى سلا عن الدنيا»^(١).

وعن الإمام السجاد عليه السلام في مناجاة المريدين: «فأنت لا غيرك مرادي، ولك لا لسواك سهري وسهادي، ولقاؤك قرّة عيني، ووصلك مني نفسي...»^(٢).
وعنه عليه السلام أيضاً في مناجاة المفتقرين: «وغلّتي لا يُبرّدها إلا وصلك، ولوعتي لا يُطفئها إلا لقاؤك، وشوقي إليك لا يبلّهُ إلا النظر إلى وجهك، وقراري لا يقرّ دون دُنوّي منك...»^(٣).

ومنها: عن موسى عليه السلام: «يا ربّ أين أنت فأقصدك؟»

فقال: «إذا قصدتني فقد وصلت»^(٤).

وينبغي أن يُعلم «أنّ درجات القرب لانهاية لها، وحقّ العبد أن يجتهد في كلّ نفس حتّى يزداد فيه قرباً»^(٥)، ولذلك قال أبو عبد الله الصادق عليه السلام: «من استوى يوماه فهو مغبون، ومن كان آخر يوميه خيرهما فهو مغبوط، ومن كان آخر يوميه شرّهما فهو ملعون؛ ومن لم ير الزيادة في نفسه فهو إلى النقصان؛ ومن كان إلى النقصان فالموت خير له من الحياة»^(٦).

ومن الواضح أنّ كلّ مسافر يحتاج في سفره إلى راحلة، وهكذا ما نحن

(١) غرر الحكم ودُرر الكلم، عبد الواحد الأمدي التميمي، طبع دار القارئ، ١٤٠٧ هـ، بيروت: ص ٤٢١، تحت رقم (٨٥٢٧).

(٢) مفاتيح الجنان، مصدر سابق: ص ١٨٠.

(٣) مفاتيح الجنان: ص ١٨٢.

(٤) المحجّة البيضاء، مصدر سابق: ج ٨ ص ٧٤.

(٥) المحجّة البيضاء، مصدر سابق: ج ٨ ص ٧٥.

(٦) معاني الأخبار، للشيخ الجليل الأقدم الصدوق، أبي جعفر محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القميّ، صحّحه، وعلّق عليه: علي أكبر الغفاري، نشر مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الرابعة، ١٤١٨ هـ، قم: ص ٣٤٢، ح ٣.

فيه، حيث يحتاج المسافر والمهاجر والعاقد إلى ربّه إلى زاد وراحلة، وآداب ورسوم، يحتاج إلى علوم واعتقادات ورياضات شرعية. إننا في سيرنا المعنوي نحو الأفق الأعلى والحضرة الأسمى نحتاج إلى راحلة تنسجم مع هذا الحال، وقابلة لحمل الأثقال، من ذنوب وجفاء وإهمال، فتغسل الروح والقلب من تلك الأدران، إنها راحلة الليل ومركب السلوك وبُراق السير إلى الله تعالى؛ عن الإمام العسكري عليه السلام أنه قال: «إن الوصول إلى الله عزّ وجلّ سفر لا يُدرك إلاّ بامتطاء الليل»^(١).

فصلاة الليل خير راحلة للسفر، لأنّ لربّكم عزّ وجلّ في أيام دهركم نفحات فتعرّضوا لها^(٢)، وهذه النفحات مستمرة بالنزول غير منقطعة؛ ﴿وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا﴾ (الإسراء: ٢٠).

السفر الأول

من الخلق إلى الحقّ

المراد من هذا السفر

السفر هو الحركة من الموطن، متوجّهاً إلى المقصد بطيّ المنازل^(٣)، أو هو عبارة عن توجّه القلب إلى الحقّ تعالى بالذكر^(٤)، ومبدأ السفر الأوّل هو

(١) بحار الأنوار، مصدر سابق: ج ٧٨ ص ٨٣.

(٢) المعجم الأوسط، سليمان بن أحمد بن أيوب اللخمي الطبراني، دار الحديث، القاهرة: ج ٣ ص ٢٥٧ رقم ٢٨٧٧.

(٣) رسالة في تحقيق الأسفار الأربعة، للعارف المحقّق محمّد رضا القمشي الأصفهاني، مطبوع على هامش كتاب شرح الهداية للمولى صدرا، الطبعة الحجرية: ص ٣٩٤.

(٤) رسائل ابن عربي، للشيخ الأكبر محيي الدين محمّد بن علي بن محمّد بن أحمد ابن عربي الحاتمي الطائي، وضع حواشيه محمّد عبد الكريم النمري، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٢١ هـ، بيروت: ص ٤٠٧.

هذه النشأة المادية (من الخلق) وهي نشأة لم يكن الإنسان قد تعرّف فيها على الله سبحانه وتعالى إلاّ بقدر ما يحمله من ارتكاز وفطرة، وأنه لم تبدأ رحلته بعد.

ويعني هذا أنّ الإنسان ما دام منطلقه الأوّل مادياً وأنه سوف يضع قدمه في أوّل الطريق فإنّ وجوده وجود مادّي ولم يصر بعدُ وجوداً حقّانياً. والوجود الحقّاني هو الوجود الذي لا موضع للأناية فيه، فكلمه الله تعالى، حيث لا يرى شيئاً في كلّ شيء سوى الله تعالى؛ ما رأيت شيئاً إلاّ ورأيت الله قبله وبعده ومعه^(١)، إنه يسير في سفره الأوّل باتجاه التخلّص من أنانيته وإنّيته، وما دام هو في دائرة وحدود هذا السفر (من الخلق إلى الحقّ) فإنّ للأناية صوتاً وللذات قدماً في مرتكز النفس.

إنّ سفر من عالم الكثرة (الخلق) إلى عالم الوحدة (الله تعالى) وأنّ السالك في هذا السفر لا بدّ أن يجعل الكثرة مُحتجبة بالوحدة، لا أن يجعل الوحدة محتجبة بالكثرة؛ فإنّه في مبدأ هذا السفر كانت الوحدة عنده محتجبة بالكثرة، لكنّه في خاتمة هذا السفر لا بدّ أن تكون الكثرة هي المحتجبة بالوحدة.

والاحتجاب هو عدم رؤية عالم الكثرة، لا أنّه عدمٌ لعالم الكثرة. بعبارة أُخرى: هو عدم الالتفات إلى الكثرة والانشغال التام بالوحدة.

ولعلك تسأل: أيعقل أن لا يلتفت الإنسان إلى أفعاله؟

والجواب هو أنّ هذا المعنى حاصل، ولنا شاهد قرآنيّ على حصوله، وهو قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا رَأَيْتَهُ أَكْبَرْتَهُ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ﴾، فالنسوة هنا مع كونهنّ أضعف الناس إلاّ أنّهنّ لم يجدنّ ألم قطع الأيدي عند لقائهنّ يوسف عليه السلام بل صحنّ بدهشة: ﴿مَا هَذَا بَشَرًا﴾ وقلن بوجدن: ﴿إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾ (يوسف: ٣١).

(١) مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية، مصدر سابق: ص ٢٢.

وهنا يعلّق صاحب الرسالة القشيرية قائلاً: «فهذا تغافل مخلوق عن أحواله عند لقاء مخلوق، فما ظنك بمن تكاشف^(١) بشهود الحقّ سبحانه»^(٢)، فعدم الالتفات ممكن، بل واقع.

خصوصيات السفر الأول

الخصوصية الأولى: أنّ هذا السفر هو سير إلى الله سبحانه وتعالى من عالم المادّة والطبيعة، وأنّ وجوده لم يصر بعد حقّانياً، ممّا يعني أنّ سيره وسفره الأوّل متناهٍ لأنّه يسير في متناهٍ، وهو عالم المادّة حتى الوصول إلى الله تعالى.

الخصوصية الثانية: في هذا السفر تكون الوحدة محجوبة عن السالك بالكثرّة حتى يصل إلى نهاية مطافه فتحتجب عنه الكثرة بالوحدة .

الخصوصية الثالثة: عندما ينتهي السالك إلى نهاية مطاف السفر الأوّل فإنّ الوحدة التي تكون حاجبة للكثرّة ستتجلّى له بكلّ مظاهرها، فيُدرك بجلاء ذلك المعنى المتجلّي: ﴿لَمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾ (غافر: ١٦). وهذا يعني أنّ المسافر قد قامت قيامته .

السلوك وخطر الشطحات

عرفنا أنّ منتهى السفر الأوّل هو احتجاب الكثرة عن السالك بالوحدة وأنّه لم يعد يرى غير الحقّ سبحانه، فليس في الدار غيره من ديار. وهنا قد تصدر من بعض السلاّك بعض الشطحيات^(٣) فيُحكّم بكفره وإقامة الحدّ عليه، وقد وقع هذا كثيراً، وعلى امتداد التاريخ الإسلامي،

(١) أي أزيلت عنه الحُجب.

(٢) الرسالة القُشيرية، مصدر سابق: ص ١٤٠.

(٣) الشطح: عبارة عن كلمة عليها رعونة ودعوى. نادراً ما توجد من المحقّقين، انظر: رسائل ابن عربي، مصدر سابق، ص ٤٠٨.

فبعضهم كان يقول: «سبحاني ما أعظم شأنني»^(١)، ويُنسب إلى آخر أنه كان يقول:

ثمّ بدا في خلقه ظاهراً في صورة الأكل والشارب^(٢)

إن هذه الحال والمرتبة على سموّها ورفعتها، تُعتبر من المراحل الحسّاسة من مراحل السير والسلوك والخطيرة أيضاً، حيث يكون بعضهم عرضة لصدور بعض الشطحات الموجبة - ظاهراً - لكفرهم.

وينبغي أن يُعلم بأنّ هذه الشطحات إنّما تصدر منهم وهم في حالة المحو لا في الصحو^(٣)، حالة الغفلة^(٤) عن كلّ شيء لا حالة الحضور والإلتفات إلى الكثرة.

وعلى أيّ حال، فإنّ السؤال الذي يطرح نفسه هو: أيكون السالك في حالة صدور مثل هذه الشطحات منه معذوراً أم غير معذور؟
هنا يوجد بحثان:

الأوّل: بحث فقهيّ، وهو خارج عن محلّ الكلام، ولكن إن قلنا بأنه قالها

(١) يُنسب هذا القول إلى أبي يزيد البسطامي، وهو من السلاّك المشهورين، والذي يرى صاحب الرسالة القشيرية أنّه كان من جملة الداعين إلى الالتزام بالشرعة المقدّسة ويحرصون على ذلك، حيث يقول: «قال أبو يزيد: لو نظرتم إلى رجل أعطي من الكرامات حتى يرتقي في الهواء، فلا تغتروا به، حتى تنظروا كيف تجدونه عند الأمر والنهي، وحفظ الحدود، وأداء الشريعة»، الرسالة القشيرية، مصدر سابق: ص ٥٦.

(٢) يُنقل ذلك عن الحسين بن منصور الحلاج، انظر: سير أعلام النبلاء، للحافظ محمّد بن أحمد الذهبي: ج ١٤ ص ٣٤٥، مؤسّسة الرسالة، ١٩٨٥م، بيروت.

(٣) الصحو: رجوع إلى الإحساس بعد الغيبة، والمحو: رفع أوصاف العادة. انظر: الرسالة القشيرية: ص ١٤٤ - ١٤٧.

(٤) ولكنّها غفلة تصبو لها القلوب وتطرب لها الأرواح، فهي مرتبة سامية من مراتب الكمال، بخلاف تلك الغفلة الأولى عن عالم الوحدة والانشغال التامّ بعالم الكثرة. فالثانية لمن أثر السفر على الإقامة في دار الغرور والغرر، والأولى لمن أثر الإقامة على السفر.

وهو غير ملتفت، فيكون حاله حال القائل بها وهو نائم؛ فهو معذور ولا يترتب عليه أي حكم شرعاً.

الثاني: هل هذا السالك كامل في سلوكه ؟ .

ههنا خلاف بين أهل الفن - العرفاء - فمنهم من يُصحح له ذلك، لأنها صدرت منه وهو في غيبة تامّة عن الخلق، فهو لا يراهم .

وهناك من يرى ذلك نقصاً في سلوكه، كالسيد الخميني رحمته الله حيث يرى أنّ صدور مثل هذه الشطحات حاكٍ عن عدم تخلّصه من أنانيّته^(١) .

أهمية شرعية الرياضات

الرياضة هي منع النفس من الانقياد إلى القوى الثلاث: البهيمية والغضبية والوهمية، وتسخير هذه القوى للقوة العاقلة، وعندئذ يكون الإنسان إنساناً.

وبالجملة فهي عبارة عن تهذيب الأخلاق النفسية، أو هي تمرين النفس على قبول الصدق^(٢)، بمعنى أن يُعوّد نفسه الصدق في كلّ حركاته وسكناته وقوله وفعله، ومنها إخلاصه النية لوجه الله تعالى.

إنّ من أهمّ مناشئ ذلك النقص في سيره وسلوكه هو ممارساته وقيامه بأعمال ورياضات غير شرعية، وهذا خلاف ما ينبغي للسالك السير عليه والالتزام به، فإنّ الشريعة رياضة النفس^(٣).

من هنا تتجلى لنا أهمية شرعية الرياضات التي يقوم الإنسان السالك بها للسير من الخلق إلى الحقّ، فلا شكّ أنّ هذه الرياضات إذا كانت شرعية مأموراً بها من القرآن وسنة المعصوم فإنّها لا تكون نتيجتها مثل تلك الشطحات^(٤).

(١) انظر: مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية، مصدر سابق: ص ٨٨.

(٢) منازل السائرين: ٨٨.

(٣) غرر الحكم ودرر الكلم: ٥٤٣.

(٤) لا يكفي بطبيعة الحال أن تكون أعماله ورياضاته شرعية، وإنما لابدّ أن تكون مُنسجمة مع =

وهذا يعني أنّ الالتزام بالشريعة المقدّسة بقدر ما هو عملية وقائية وحصن حصين يمنع من الوقوع في المهالك والزلل فهو أيضاً الوسيلة المثلى للوصول في السير والسلوك إلى الله تعالى .
وكلّ شخص مهما علت مراتبه ومكانته ما لم يلتزم بظاهر الشريعة فإنّه لا يُؤخذ بقوله، وقوله مردود عليه جملة وتفصيلاً .

السفر الثاني

من الحق إلى الحق بالحق

المراد من السفر الثاني

بعد أن فني السالك في مقام الذات وتخلّص من أنه وصار وجوداً حقّانياً، ولم يعد يرى في الوجود سوى الله تعالى، فاحتجبت الكثرة عنه بالوحدة، وصار وجوده لله تعالى، ولم تعد هنالك شركة للشيطان فيه، فخرج عن دائرة ﴿وَشَارِكُهُمْ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ﴾ (الإسراء: ٦٤)، واستعاد كلّ من غاصبه وأعاد الحقّ إلى نصابه، فصار قلبه حرم الله تعالى، فإنّه يكون قد شرع في سفره الثاني وهو السير في الحقّ بالحقّ أو من الحقّ إلى الحقّ بالحقّ .
والمراد من قولهم «بالحقّ» هو كون السالك قد صار وجوده حقّانياً لا شركة للشيطان فيه .

فالسفر الثاني هو سفر السالك في الوحدة الحقّة والعلة التامة والمؤثر الحقيقي . وحيث إنّ الحقّ تعالى له ذات وأسماء وصفات وأفعال، فإنّ السالك

= قدراته واستعدادته، وإلاّ فليس كلّ ما هو شرعيّ يُوصل العبد إلى مُرادِهِ ﴿لَا قَعْدَنَ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ الأعراف: ١٦ .

لذا لابدّ من وجود أستاذ ضليع كامل - لئلاّ يُورث نقصه للمريدين - يُحدّد له ما هو مناسب ويمنع عنه ما هو غير مناسب، ولا أقلّ أن يكون ذلك في حدود ودائرة السفر الأوّل .

يبدأ بالتعرّف والتحقّق في ذلك، فيُبصر أفعال الله تعالى بمعانيها الدقيقة فينتهي إلى فناء أفعاله الشخصية بأفعال الله تعالى، ويبصر صفات الله تعالى فتفنى صفاته الشخصية بصفات الله تعالى، ثمّ تبقى ذاته وهي مجردة عن أفعاله وصفاته فيبصرها متعلّقه بذات الله تعالى فتفنى ذاته في ذاته تعالى.

وقد قلنا إنّ معنى الفناء - في البحث السابق - هو أنّه لا يلتفت إلى كلّ ما عدا الله تعالى ومن ذلك أفعاله وصفاته وذاته، ولكنّ الفناء هنا سوف يستبطن معنىً أعمق وأجلّ، وهو أن يكون فعله فعل الله وصفاته صفات الله تعالى.

وينبغي أن يُعلم أنّ الشروع في هذا السير إنّما يكون بعد زوال المحو وعودة الصحو فيما إذا أدركته العناية الإلهية^(١)، فيبدأ سيره اللامتناهي نحو المنتهى.

خصوصيات السفر الثاني

الخصوصية الأولى: المبدأ والمنتهى في السفر الثاني سيكون منه تعالى وإليه. فإنّ السالك في خاتمة سفره الأوّل انتهى إلى معرفة إجمالية عن الحقّ، فلم يدخل عالم الأسماء والصفات والأفعال الإلهية بعد، ولذا سوف تبدأ معرفة أخرى ومن نوع آخر.

بعبارة أخرى: إنّ السالك في السفر الأوّل كانت معرفته بالحقّ تعالى محدودة بحدوده ومتناهية، وكان ما يعرفه عن أسماء وصفات الله تعالى معرفة بعيدة عن مُعاينتها والتمظهر بها، وهذا بخلاف المعرفة الأسمائية والصفاتية للحقّ في السفر الثاني، فإنّ العبد السالك سوف يكون مظهرًا لتلك الأسماء والصفات - كلّها أو جُلّها أو بعضها، ذلك بحسب همّته - وهذا ما عيناه بالمعرفة التفصيلية.

(١) رسالة في تحقيق الأسفار الأربعة، مصدر سابق: ص ٣٩٤.

الخصوصية الثانية: حيث إن السير سيكون في الحقّ وأنّ الحقّ غير متناه، فلازم كلّ ذلك أن يكون سيره غير متناه أيضاً. وحيث إنّ السفر فيه غير متناه فإنّ الزاد مهما عظم فيه فهو قليل وإنّ المقصد مهما حثّ السالك نحوه الخطى فهو بعيد.

وحينئذٍ سوف يُنادي: «أوه من قلة الزاد، وطول الطريق، وبعُد السفر»^(١).

وحيث إنّ السير هنا غير متناه فإنّ السالك سيأخذ منه بحسب وعائه، ﴿أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا﴾ (الرعد: ١٧)، ثم يمضي، ولكن له عود آخر .

الخصوصية الثالثة: وحيث إنّ الأوعية تحمل ما أمكنها حمله، وإنّ الأودية تحمل من الماء بقدر سعتها - بحسب التعبير القرآني - فهذا يعني أنّ المراتب والمقامات سوف تختلف من سالك إلى آخر.

فمقامات أولي العزم والأنبياء والأوصياء والأولياء وسائر السالكين إنّما تتحدّد من خلال هذا السفر الثاني. فبقدر سير وهمّة السالك في هذا السفر وحجم وعائه وجهاده يكون مقامه.

الخصوصية الرابعة: وهي ما تتعلّق بالعزلة والعود، فالسالك بعد أن يأخذ من معارف التوحيد قسطه سيشرع في السفر الثالث (من الحقّ إلى الخلق بالحقّ)، ولكنّ هذا السفر الثالث ومن بعده الرابع لا يكونان مانعين من رجوع السالك إلى السفر الثاني أو الاتّصال به، خاصّة وأنّ الرجوع لا يكون على نحو التجافي وإنّما على نحو التجلّي .

وما نعيه بالعزلة هو أنّ السالك ما دام سائراً في السفر الثاني فإنّه يعيش عزلة تامّة عمّا سوى الله تعالى .

(١) نهج البلاغة، نسخة المعجم المفهرس، مصدر سابق: ص ١٥٦، الحكمة رقم ٧٧.

السفر الثالث من الحق إلى الخلق بالحق

المراد من السفر الثالث

بعد أن يكون السالك قد امتلأ وعاؤه بما اغترفه من خلال سيره وشهوده في سفره الثاني حيث عاش رحلة من المحو المحض والطمس الصرّف في الأسماء الإلهية فلم يعد هنالك شهود ماثل أمامه غير الهوية^(١) الغيبية الإلهية، وعندئذ إن تداركته العناية الإلهية وهي مقام تقدير الاستعدادات وأرجعته إلى نفسه^(٢) فعاد إلى الصحو بعد المحو، وشاهد الخلق وعالم الإمكان بشهود غير محجوب^(٣) فإنه يكون قد بدأ رحلة جديدة وسيراً آخر يختلف ويقابل سفره الأوّل تماماً.

إنّها رحلة من الحقّ إلى الخلق، أو رحلة العود إلى الخلق وعالم الكثرة ولكنّه عود بطانته الحقّ والحقّانية، إنّه عود ربّاني حقّاني يؤدّي من خلاله وظيفة إلهية سامية معنونة بالسفارة الربّانية حيث يبدأ رحلة إيصال ما شاهده وعايينه في سفره الثاني إلى الخلق .

وهذا الإيصال والإخبار والإنباء هو نحوّ من النبوة بمعناها اللغوي لا الاصطلاحي، أي هي ليست نبوة التشريع وإنما هي نبوة الإنباء عن تلك المعارف الإلهية التي اغترف منها وتحقّق فيها في السفر الثاني .

(١) الهوية: الحقيقة في عالم الغيب. انظر: رسائل ابن عربي، مصدر سابق: ص ٤١٥.

(٢) انظر: مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية، مصدر سابق: ص ٨٨.

(٣) انظر: الإسفار عن الأسفار، تعليقة على الحكمة المتعالية، للسيد آية الله رضي الشيرازي، نشر وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي في إيران، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م، طهران: ج ١ ص ١٠.

متى يصدق العارف في إنبائه ؟

أيصحّ منا التصديق بكلّ ما يقوله السالك الواصل أم أنّ هنالك تفصيلاً في المقام ؟ .

إنّ كان المخبر معصوماً إثباتاً - كما هو الحال في النبيّ الأكرم ﷺ وأئمة أهل البيت عليهم السلام والسيدة الطاهرة فاطمة الزهراء عليها السلام - فإنّه لا إشكال في صحّة قوله، بل ولزوم الأخذ به، فإنّ عصمته حاكمة بصحّة كلّ أقواله وأفعاله بلا فصل، وإلاّ لا معنى للعصمة.

وأما من لم تثبت لدينا عصمته فإنّه لا بدّ من عرض قوله على المعصوم - أعني القرآن والسنة الشريفة - فإن لم نجد ما يوافق ذلك فإنّه لا بدّ له من إقامة البرهان على صحّة دعواه ومكاشفته.

وبذلك يصحّ تقسيم المكاشفات إلى بديهية ونظرية. أمّا الأولى فلا تحتاج في إثباتها إلى دليل، وهي محصورة بمكاشفات المعصوم، وأمّا الثانية فإنّها تحتاج إلى دليل في مقام إثباتها للآخرين.

وهناك حالة ثالثة وهي أنّ المتلقّي، أو المرید، إذا حصل له القطع - وإن كان قطعاً ذاتياً - فله العمل بقطعه، وإذا لم يحصل لديه القطع فأمامه أحد الطرق الثلاثة: إمّا الشهود أو الوقوف على البرهان أو متابعة الموافقة من القرآن والسنة الشريفة^(١).

خصوصيات السفر الثالث

الخصوصية الأولى: المبدأ والمنتهى مختلفان، كان المنتهى في السفرين الأوّلين هو الحقّ، وأنّ المبدأ في أوّلهما هو الخلق والثاني هو الحقّ. وأمّا في

(١) المراد بالسنة هو قول المعصوم وفعله وتقريره مطلقاً سواء كان نبياً أم إماماً بحسب مباني مدرسة أهل البيت عليهم السلام.

قراءات في بعض آثاره وأفكاره ٧٧٧

السفر الثالث فإنّ المبدأ هو الحقّ، والمنتهى هو الخلق. بعبارة أخرى: إنّ المبدأ هو الوحدة، والمنتهى هو الكثرة، ولكنها كثرة مستغرقة في الوحدة. فلا يشغله شأن عن شأن.

الخصوصية الثانية: عدم الانحصار بطبقة معيّنة، إنّ هذا السفر غير محصور بأشخاص معيّنين، فبابه مفتوح لكلّ من استعدّ لذلك. فالطريق ليس موصداً بعد مقام العصمة .

وهنا ينبغي الالتفات إلى أنّ البحث هنا كبرويّ لاصغرويّ. بعبارة أخرى: إنه بحث ثبوتيّ لا إثباتيّ، أمّا أنّ فلاناً قد وصل أو لم يصل فذلك بحث صغرويّ لسنا بصددده.

الخصوصية الثالثة: إعطاء وظيفة الإنباء والإخبار، في هذا السفر الثالث تكون الوظيفة الأساسية للعارف هي الإنباء والإخبار عمّا شاهده وتحقّق به في السفر الثاني، وهذا هو معنى سيره نحو الخلق بالحقّ، حيث يؤديّ تلك المهام الإلهية الربانية التي تستدعي إقامة البرهان العقلي على شهوده إن استدعى الأمر ذلك، أو الاكتفاء بالشواهد القرآنية .

الخصوصية الرابعة: تحفيز العقل نحو التحقيق والبرهان، أحياناً قد تنحصر وظيفة العارف بالإخبار المحض ممّا يُعطي الفرصة للآخرين المهتمّين بذلك إعطاء الحقائق المنقولة لهم بعدها الإثباتي والبرهاني، وهذا لا يعني بالضرورة حصول الانسجام بين الشهود والشواهد والدلائل فمن الممكن جداً أن يصل الباحث إلى عكس ذلك، فيما إذا كان العارف غير معصوم.

السفر الرابع من الخلق إلى الخلق بالحق

المراد من السفر الرابع

اتضح أنّ السفر الثاني يُمثّل الخزائن المعرفية التي يتزوّد العارف منها لأنه في الحقّ بالحقّ، وأمّا ما نحن فيه فإنّ السير فيه هو في الخلق بالحقّ، فيكون السفر الرابع مقابلاً للسفر الثاني. وحيث إنّ الثاني كان سيراً في الحقّ فهو سفر كلّه نيل وأخذ وتزوّد وامتلاء. وحيث إنّ السفر الرابع هو سفر في الخلق منهم وإليهم، فإنّه سفر كلّه عطاء وفيض، حيث ينطلق فيه العارف الأكمل نحو أداء تلك الوظيفة الربّانية والسفارة الإلهية، فيُري النفوس جادة الطريق ويأخذ بقلوب الخلق نحو غاية المطلوب وكأنّه طيب دوار بطّبه .

فوظيفة السالك والعارف في السفر الرابع هو مداواة الناس، وذلك من خلال إيصال الشريعة المقومّة لحياة الإنسان والمنظمة لكلّ حركاته وسكناته في حياته العملية ومعتقداته العقلية والقلبية.

ومن الواضح أنّ النبوة التشريعية ليست ثابتة لكلّ سالك وعارف وإنّما هي الهبة الإلهية والسفارة الربّانية التي لم تُعط إلاّ لعدد قليل منهم، وقد أُغلقت دائرتها بنبوة الخاتم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كما صرّح صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بذلك وهو يقول لأمرير المؤمنين علي عَلَيْهِ السَّلَام عندما خلفه على المدينة في غزوة تبوك: «أنت منّي بمنزلة هارون من موسى إلاّ أنّه لا نبي من بعدي»^(١).

فهو صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قد تحقّق بما لم يتحقّق به غيره من الحقائق، فكان قطب الرحي والمصداق الأتمّ للاسم الأعظم، وهو صاحب مقام الخاتمية، والجامع بين

(١) كنز العمال، مصدر سابق: ٣٢٨٨١.

الولائتين التشريعية والتكوينية. فحيث كان هو ﷺ الأكمل والأتم في سيره الثاني، فيكون ما جاء به هو الأكمل وهي مسك الختام، فهو الأوحدي في مقامه ومرتبته فلا مقام فوق مقامه، فمن الطبيعي جداً أن تكون شريعته هي الخاتمة بمعنى الأتم والأكمل.

مكانة أهل البيت ﷺ في سلم الولاية

لا شك أن أئمة أهل البيت ﷺ لم ينل أحد منهم مقام الرسالة، ولذا فهم أتباع الشريعة المحمدية بل هم روادها وأقطابها فنالوا بذلك شرف الخلافة الحقّة والسيادة والقيادة بعد الرسول الأكرم ﷺ، ولكنّ عدم وصولهم إلى مقام الرسالة لم يمنع من أن يرتقوا في مقام الولاية أعلى المراتب والدرجات فكانوا نفس الرسول الأكرم ﷺ في هذا الشأن. وقد تمثّل ذلك بمقام الإمامة الحقّة، وهي الإمامة القرآنية المصرح بها في قوله تعالى: ﴿وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ (البقرة: ١٢٤).

لقد كان الرسول الأكرم ﷺ رائد ذلك المقام الجمعي، فلم يبق مجال لظهور شريعة أخرى. فكان هذا المقام له بالأصالة، ولخلفائه المعصومين ﷺ بالمتابعة والتبعية؛ فإنّ روحانيّتهم ﷺ جميعاً واحدة بلا فصل^(١)، بمعنى حصولهم على نفس المرتبة الأعلائية التي نالها الرسول الأكرم ﷺ في جانبها المعنوي والكمالي دون أن يكونوا أنبياء بالمعنى الاصطلاحي.

فهم ﷺ جميعاً قد طووا هذه الأسفار الأربعة، وفي ذلك يقول السيّد الخميني قدس سره: «اعلم، أنّ هذه الأسفار قد تحصل للأولياء الكمّل أيضاً، حتى السفر الرابع. فإنّه حصل لمولانا أمير المؤمنين وأولاده المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين...»^(٢)، بل إنّ أبواب هذه الأسفار برمتها مشرعة أمام كلّ

(١) مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية: ص ٩٠.

(٢) نهج السعادة، مصدر سابق: ص ٩٠.

سالك بما في ذلك السفر الرابع ولكن كل بحسبه حيث اختلاف المراتب بينهم فإنها مراتب تشكيكية مختلفة وليست متواطئة متوافقة.

وينبغي التذكير بكون البحث كبروياً وليس صغروبياً. فلننا بصدد الإشارة إلى وصول بعض من العرفاء دون البعض أو عدم وصول أي أحد منهم، فذلك راجع إلى البرهان الذي يجب على من يدعي ذلك المقام إقامته، فالكلام في كون الوصول ممكناً أو غير ممكن، وقد عرفت ما انتهينا إليه.

مظهر شرائع الواصلين

قد عرفت أن أصحاب الشرائع قد قطعوا الأسفار الأربعة جميعاً، ولكن قد اختلفت مقاماتهم ومراتبهم بحسب ما نالوه في السفر الثاني، فبعضهم صار مظهراً لاسم كلي وآخر صار مظهراً لاسم جزئي، وبعضهم صار مظهراً لأسماء الكمال، وآخر صار مظهراً لأسماء الجلال، وهذه المظهرية تنعكس بالضرورة على وجهة وحقيقة الشريعة التي يظهر فيها وينطلق بها نحو رعيته. وقد اتضح بأن النبي الأكرم ﷺ كان مظهراً للاسم الأعظم الجامع لكل الكمالات، وبمستوى هذا الكمال المتفرد انعكست شريعته المقدسة، ومن هنا يمكن لك أن تفهم بوضوح لماذا صارت الخاتمية في الشريعة المحمدية وأنها هي المهيمنة على كل الشرائع بلا فصل. فما ذلك إلا لأجل كونها قد تمظهرت بمظهرية الاسم الأعظم حيث انعكس ذلك تماماً من خلال المرسل بها وهو النبي الأكرم ﷺ.

الوظيفة التكوينية للإمام

قد عرفت أن الإمام وإن كان يتمتع بمقام الولاية العظمى إلا أنه ليس بالضرورة أن تكون له النبوة التشريعية، وقد عرفت أن مقتضى السفر الرابع هو النبوة التشريعية، وهذا لم يثبت إلا للأنبياء المرسلين خاصة وأصالة، وأما بخصوص الأئمة من أهل البيت عليهم السلام فإنهم تابعون في ذلك إلى الشريعة

المحمّدية ولكن دون أن يُنقص ذلك من شأنهم شيئاً. فالخاتمية اقتضت التابعة مع بقاء ما لهم من الولاية والإمامة العظمى، ومع ذلك فإنّ هناك دوراً ووظيفة أساسية يقوم بها الإمام وكلّ من ثبت له الولاية، وإنّ هذه الوظيفة هي وظيفة تكوينية وليست تشريعية وهي إيصال السالكين إلى غاية المطلوب وهو الحقّ تعالى.

وعليه إيصال السالكين وتحديد مقامات العارفين من الوظائف الأساسية للإمام عليه السلام، فهو الآخذ بأعناقهم، وهو الصادق عليه إجمالاً وتفصيلاً قوله تعالى: ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾.

علماء أمّتي كأنبياء بني إسرائيل^(١)

كنا قد انتهينا عند تابعة أهل البيت عليهم السلام في النبوة التشريعية إلى شريعة النبي الخاتم صلى الله عليه وآله. هنا نودّ أن نعمّق هذه الفكرة لتشمل ما كان عليه الأنبياء السابقون من غير أولي العزم وبيان دائرة تحركاتهم التشريعية؛ نظراً لكون الخصوصية الأولى التي يتمتع بها الأنبياء جميعاً أو الوظيفة الأولى لهم هي إراءة الطريق، فكيف يمكنهم أداء هذه الوظيفة بالنسبة لغير أولي العزم مع أنّهم ليسوا من أصحاب الشرائع؟

وللبحث صلة بما عليه الفقهاء في عصر الغيبة وانقطاع النصّ، حيث نودّ هنا أيضاً بيان دورهم الأساسي الشرعي ولكن بشكل لا نخرج معه عن محلّ البحث.

اتضح أنّ الأنبياء عندما يُرسلون فإنّهم لا يُمثّلون حالة خاصّة أو مكاناً خاصاً وإنّما هم أصحاب نبوءات عامّة وشرائع حاكمة على الأنبياء الذين

(١) إنّ حديث نبويّ مشهور. انظر: بحار الأنوار، مصدر سابق: ج ٢ ص ٢٢ ح ٦٧، نقلاً عن عوالي

الآلي، مصدر سابق: ج ٤ ص ٧٧ ح ٦٧.

يعشيون في عصورهم كما هو الحال في تابعة هود عليه السلام لإبراهيم عليه السلام، أمّا القسم الآخر وهم سائر الأنبياء الآخرين البالغ عددهم «١٢٣٩٩٥» نبياً فإنهم تابعون في شرائعهم إلى شرائع أنبياء أولي العزم، وكلّ بحسب معاصرته لواحد من أولي العزم عليه السلام.

هنا لا بدّ أن نسأل عن دورهم التشريعي، أسلبيّ هو تماماً - بمعنى أنهم تابعون تماماً في كلّ ما وصلهم من الشريعة الحاكمة في عصرهم - أم أنّ هنالك حيزاً من التشريع لهم ونبوةً تشريعيةً تناسب حجم وزمان ومكان وجودهم؟

الواقع هو أنّ كلّ نبيّ من غير أولي العزم له نبوةً تشريعيةً ولكنها محدودة ومحكومة ضمن إطار عامّ تمثله الشريعة التي جاء بها نبيّ من أولي العزم عليه السلام. فإبراهيم عليه السلام له نبوةً تشريعيةً كاملة وحاكمة على جميع أنبياء عصره ومن جاء من بعده حتى مجيء شريعة موسى عليه السلام. وعليه فإنّ إسماعيل وإسحاق عليهما السلام وكذلك يعقوب ويوسف عليهما السلام من بعدهما، كلّ واحد منهم له خصوصيته التي تنعكس تماماً من خلال الظرف الذي وجد فيه وطبيعة المجتمع المبعوث فيه، فينطلق كلّ واحد منهم في حركته التشريعية بما يُلبّي به الحاجة لمجتمعه الجديد ولكن بما ينسجم تماماً مع الأطر العامّة للشريعة الإبراهيمية.

من هنا نفهم أنّ كلّ نبيّ من أنبياء القسم الثاني يؤدّي وظيفته ضمن رؤيتين مندرجتين تحت إطار واحد هما:

الرؤية الأولى: تتمثّل بما وصله من الشريعة العامّة دون أن يحتاج إلى إضافة تفصيل أو تخصيص أو تقييد منه.

الرؤية الثانية: تتمثّل بانطلاقه من الخطوط العامّة للشريعة العامّة وتنحصر حركته التشريعية ضمن إطارها العام، وذلك من خلال تخصيص أو

تقييد أو تذييل أو تفصيل أو تعميق أو غير ذلك ممّا يحتاجه في تلبية حاجات مجتمعه المبعوث فيه. وعليه فهم لهم دور تشريعي ولكنّه ليس منفصلاً عن الشريعة العامّة لأنّهم تابعون في ذلك لها.

وهذه الفكرة تنطبق تماماً على ما هم عليه أهل البيت عليهم السلام فهم محكومون جميعاً بشريعة النبي الخاتم عليه السلام ولا يمكنهم الخروج عنها فلا يُحلّلون ما هو محرّم ولا يحرّمون ما هو محلّل، ولكنهم يتحرّكون تشريعياً ضمن الأطر العامّة تخصيصاً وتقييداً وتفصيلاً وتعميقاً وإبراز الأبعاد التي لم تسنح ظروف صاحب الشريعة بإبرازها، يعني هذا أنّ أهل البيت عليهم السلام لهم دور تشريعي في غاية الأهميّة كما هو الحال في دور الأنبياء من غير أولي العزم في أزمانهم مع ملاحظة أنّ دائرة البحث تنحصر ضمن الإطار التشريعي الذي لا يمثل سوى جزء يسير جداً من مهامّ الولاية والإمامة.

إذا عرفت ذلك ننتقل إلى إيضاح الدور التشريعي الذي يقوم به الفقهاء وبيان ما هم عليه وفق ما فهمناه من الدور التشريعي للأنبياء غير أولي العزم وأئمّة أهل البيت عليهم السلام لنعرف حقيقة الموقف الذي هم عليه.

الواقع هو أنّ الفقهاء لا يقومون بذلك الدور على النحو المتقدّم، فإنّ خلاصة دور الفقيه يكمن في تقديم قراءته للنصّ، لا أن يقدم لنا حكماً خارجاً عن النصّ، ولا أن يقدم لنا تقييداً أو تخصيصاً لا توجد له إشارة في نصّ.

الآن نودّ أن نبرز أهميّة العنوان الذي انطلقنا منه وهو حديث نبويّ مشهور وبما ينسجم مع ما ذكر آنفاً.

فما نفهمه من الحديث - والله العالم - هو أنّ المقام الذي كان يشغله أنبياء بني إسرائيل هو الترويج للشريعة الموسويّة مع ملاحظة خصوصياتهم وكلّ بحسبه دون أن يخرجوا عن الإطار العامّ للشريعة الموسويّة.

فإن فسّرنا العلماء بأئمة أهل البيت^(١) - كما يرى ذلك جملة من الأعلام - فإنّ المعنى المتقدّم سوف يكون واضحاً حيث إنهم^{عليهم السلام} يؤدّون وظائفهم التشريعيّة ويتحرّكون فيها كما كان يتحرّك أنبياء بني إسرائيل. وإن فسّرنا العلماء بالفقهاء - كما يرى ذلك آخرون - فإنّ المعنى يمكن تصوّره أيضاً وفق ما تقدّم وهو انحصار حركتهم التشريعية - أي الفقهاء - ضمن إطار الشريعة المحمّديّة ومن خلال عرض أفهامهم القائمة على أسس علميّة ومنهجية؛ فيحصل الشبه بينهم وبين أنبياء بني إسرائيل مع ملاحظة الفرق وهو كون السابقين من أنبياء بني إسرائيل معصومين وأمّا الفقهاء فهم ليسوا كذلك .

وأزلت الجنة للمتقين

لم تقتصر حركة الإنسان المعرفية السلوكية على دائرة معيّنة وإنما امتدّت إلى عدّة دوائر تكاملية ارتقائية ينتقل فيها من مقام دان إلى مقام عال ومن عال إلى أعلى، حيث بدأت حركته من مقام النفس إلى مقام القلب ومنه إلى مقام العقل ثمّ مقام الروح ثمّ إلى المقصد الأقصى والبهجة الكبرى حيث الجنة التي أزلت للمتقين ﴿وَأُزْلِفَتِ الْجَنَّةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾ (الشعراء: ٩٠) حيث جنة الذات واللقاء لا جنة الحسّ التي تجري من تحتها الأنهار وإنما هي جنة التطهير الأكمل عمّا سوى الله تعالى من أدناس النفس وهي الحجب الظلمانية، ومن أنوار مقام القلب وأضواء مقام الروح وهي الحجب النورانية، فتلك الأنوار والأضواء هي الشراب الطهور ﴿وَسَقَنَهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا﴾ (الإنسان: ٢١) ولكنها على أعلاّيتها ورفعتها ليست إلاّ حجباً تمنع السالكين

(١) ورد هذا المعنى عنهم^{عليهم السلام} . فعن الإمام الصادق^{عليه السلام} أنّه قال: يغدو الناس على ثلاثة أصناف: عالم ومتعلّم وغثاء، فنحن العلماء وشيعتنا المتعلّمون وسائر الناس غثاء . انظر: أصول الكافي، مصدر سابق: ج ١ ص ٣٤ ح ٤.

الكمّل من السير والتحقّق في جنّة المأوى.

إنّ تلك المراتب^(١) وإن كانت مراتب كمالية تطهيرية إلاّ أنّها في مرتبة أدنى من مرتبة التطهير الأكمل ﴿وَيُطَهِّرُهُمْ تَطْهِيراً﴾ (الأحزاب: ٣٣). فتلك الجنّة المثلى والبهجة الكبرى إنّما أعدها الله تعالى للمتّقين الذين تحقّقوا بها بعدما خلّفوا تلك الأدناس الظلمانية والحُجب النورانية وراء ظهورهم دون أن يُعقّبوا قاصدين وجهه تعالى، فنالوا البقاء ببقائه وغادروا البقاء بإبقائه وذلك هو الخلود الأعظم.

ومن الجدير بالذكر أنّ الآية الكريمة قد عبّرت بـ «أزلفت» أي: قرّبت الجنّة لهم^(٢) فصاروا هم المقصد للجنّة وليست الجنّة هي المقصد .

السّر والخفيّ والأخفيّ

إنّ لفظ السّرّ يُطلق على ما يكون مصوناً مكتوباً بين العبد والحقّ سبحانه في الأحوال^(٣)، وأمّا مقام السّرّ في اصطلاح جملة من العرفاء فإنّ المراد به هو الفناء عن الذات بحيث لا يرى أنه البتّة وليس هنالك ما هو مرئيّ سوى الله تعالى: ما رأيت شيئاً إلاّ ورأيت الله قبله وبعده ومعه.^(٤) وهذا هو المقام الخامس من ضمن المقامات السبعة أو الأقاليم السبعة. ثمّ يكون المقام السادس وهو الخفيّ أو الخفاء حيث يحصل فناء آخر وهو فناء صفاته وأفعاله^(٥)، ثمّ يكون

(١) أي: أنوار مقام القلب وأضواء مقام الروح وهي الشراب الطهور.

(٢) انظر: مجمع البيان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ج ٧ ص ٣٣٧.

(٣) انظر: الرسالة القشيرية: ص ١٦٧.

(٤) مصباح الهداية، مصدر سابق: ص ٢٢.

(٥) إنّ تقدّم فناء الذات على فناء الصفات والأفعال ليس منطقياً، إذ لا معنى لبقاء الصفات والأفعال بعد فناء الذات فإنّها سالبة بانتفاء موضوعها، بخلاف ما لو قلنا إنّ فناء الذات يكون بعد فناء الصفات والأفعال، وهذا ما نستقرّبه عقلاً. ولكن يمكن توجيه ما قيل بكون المراد من مقام السّرّ هو فناء الذات والمراد من الخفيّ هو الفناء في صفات الله تعالى وهو خاتمة =

الفناء الثالث (مقام الأخفى أو الاختفاء) وهو فناء فناءيه أو الفناء عن الفناءين السابقين، وحيث أنّ نفي النفي إثبات فإنّ نتيجة فناءه الأخير هي حصول الصحو بعد المحو.

وعليه فإنّ خاتمة السفر الأوّل هو حصول المحو الأوّل للذات، وفي غضون السفر الثاني يحصل المحو الثاني في الصفات الإلهية، ثمّ يبدأ الصحو من خلال محو المحو وفناء الفناء ليبدأ رحلة العود الحقّاني وهو مُتوجّج بالولاية.

لذا ينبغي الالتفات إلى حقيقة أكّدها المحقّقون من أهل النظر والسفر، وهي: أنّ السالك في فناءه الأوّل حيث لم يعد يرى الكثرة نظراً لاحتجابها بالوحدة فإنّ ما وصل إليه السالك إنّما هو كمال بالقياس إلى الحال الذي كان عليه قبل ذلك ولكنه يمثّل نقصاً له بالنسبة إلى من هو فوقه لا أنّه نقص بعينه، فهو كمال ومرتبة ومقام وليس المطلوب منه هو التخلّص منه وإنّما المطلوب هو تحصيل كمال آخر أرفع درجة ومقاماً.

ومما ينبغي الإشارة إليه هو أنّ العارف بعد أن يحصل له الصحو بعد المحو بمرتبته سوف يرتبط بقاؤه ببقاء الله تعالى لا بإبقاء الله تعالى له الحاصل له اضطراراً قبيلاً سيره.

خصوصيات السفر الرابع

الخصوصية الأولى: المبدأ والمنتهى هو الخلق، لعلّك تجد لأوّل وهلة وجود تعاكس وتقابل بين هذا السفر (من الخلق إلى الخلق بالحق) وبين السفر الثاني (من الحقّ إلى الحقّ بالحق)، ولكنّ الصحيح هو وجود نسبة

= السفر الثاني، ثمّ يأتي الفناء عن الفناءين الذي يعني الصحو بعد المحو فتحصل له العودة إلى الذات والخلق بعد ما صار وليّاً وهو مفاد السفر الثالث ومنه إلى السفر الرابع حيث السير في الخلق بالحقّ.

عموم وخصوص من وجه حيث تُوجد نقطتا اختلاف ونقطة اشتراك واحدة، فكل واحد منهما يختلف عن الآخر في منطلقه ومنتهاه وهذا واضح، ولكنهما يشتركان في كونهما معاً بالحق وبذلك تصح نسبة العموم من وجه.

الخصوصية الثانية: نبوة التشريع، يصير السالك في السفر الرابع نبياً بالنبوة التشريعية في ما يتعلّق بجميع الأنبياء والمرسلين مع وجود فوارق رتبية تقدّم ذكرها، وأمّا من طواه ولم تكن له نبوة تشريع كما هو الحال بالنسبة للأئمة المعصومين والعرفاء الكاملين فإنهم تشريعاً يدورون في فلك الشريعة المحمّديّة، وأمّا بالنسبة للسابقين عليها فإنهم يدورون مدار الشريعة الحاكمة في أزمانهم.

الخصوصية الثالثة: ضرورة طي الأنبياء له، في ضوء ما تقدّم تتأكّد لنا ضرورة طي الأنبياء للسفر الرابع، فكلّ نبيّ لابدّ أن يكون قد قطع هذا السفر ولا عكس^(١).

الخصوصية الرابعة: إمكان العود، إنّ ممّا اختصّ به السفران الثالث والرابع هو إمكان العود مرّة أخرى - متى ما احتاج العارف إلى ذلك - إلى السفر الثاني حيث دار التزوّد بالمعارف الإلهية، وهذا يعني أنّ خصوصية التعلّم والتعرّف والتحقّق لا تنتهي عند حدّ مهما بلغ الواصل من مراتب ﴿وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ (طه: ١١٤). وهذا العود حقّاني لأنّه بالحقّ، ومن هنا ينبغي عدم الخلط بين هذا العود الحقّاني الإلهي الذي يقع في طول الأسفار الأربعة وبين السفر الأوّل الذي هو من الخلق إلى الحقّ، فإنّ هذا العود وإن كان هو عود من الخلق إلى الحقّ إلا أنّه بالحقّ^(٢) وأنّ العائد لا يكون في

(١) أي ليس كلّ من قطع هذا السفر يكون نبياً وإنّما بعض من قطعوه هم أنبياء، ولكن كلّ نبيّ لابدّ أن يكون قد قطع هذا السفر.

(٢) بناء على «لا مشاحة في الاصطلاح» أقول: لا مانع من إطلاق السفر الخامس على مثل هذا =

عوده منفصلاً عن الحقّ لأنّه متحقّق به فكيف يغادره وهو ليس في دار قلبه ديّار غيره سبحانه؟ وإنّما هو عود التزوّد وتجديد العهد والانتقطاع لوقت ما عن الكثرة بعد أن يعصف به الحنين ويجرفه الوجد نحو الانتقطاع إلى الوحدة فيأخذه الحال. وقد كان الرسول الأكرم ﷺ يقول: «لي مع الله وقت لا يسعه ملك مقرّب ولا نبيّ مرسل ولا عبد مؤمن امتحن الله قلبه للإيمان»^(١).

السير العلمي والسير العملي

إنّ السير السلوكي للعارف والمعارف الحقّة التي يتحقّق فيها في أسفاره العملية الأربعة ومراتبه التكاملية إنّما يبتني على مجموعة مقدّمات ضرورية من خلع مراتع الظلمة وهجرة مخادع الجهل (التخلية)، وورود مجالس العلم ولبس أردية النور (التحلية)، حتى تأتي مرحلة الانفتاح على الغيب من خلال نافذة الشهود والكشف (التجلية)، فتصير المعارف الحقّة حاضرة أمامه عيناً لا مُجرّد صورة ومفهوم أجوف.

وإنّ السير العملي في المعارف الحقّة إنّما يندرج ضمن الكشف والشهود والمعاناة والحضور فتكون المعرفة حضورية والعلم حضورياً في قبال العلم الحسولي وهو السير العلمي والنظري الذي لا يخرج عن دائرة انطباع صور الأشياء وارتسام المفاهيم في عالم الذهن والعقل.

= العود فيكون السفر الخامس هو «من الخلق إلى الحقّ بالحقّ» خاصّة وإنّ العائد هنا سوف يكون عوده بعد أن ترقّى في مراتبه فلم يعد كما كان عليه حاله في خاتمة السفر الثاني، كما أنّه يمتاز كاملاً على سفره الأوّل بما لا حاجة فيه للإيضاح، ولكن تبقى لدينا مشكلة وهي أنّ هذا العود حاصل أيضاً في السفر الثالث، وجوابه: هو أنّ ذلك هو العود وأمّا ما نحن فيه فلا نسّميه عوداً وإنّما نسّميه سفرّاً مستقلاً فتكون الأسفار خمسة، أوّلها من الخلق إلى الحقّ وآخرها من الخلق إلى الحقّ بالحقّ.

(١) بحار الأنوار، مصدر سابق: ج ١٨ ص ٣٦٠ ح ٦٦.

والسير العلمي يمنح الحكيم علم اليقين، ﴿كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ﴾ (التكاثر: ٥)، وأما السير العملي فإنه يمنح العارف المحقق عين اليقين، ﴿ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ﴾ (التكاثر: ٧) وأيضاً حقّ اليقين، ﴿إِنَّ هَذَا لَهُوَ حَقُّ الْيَقِينِ﴾ (الواقعة: ٩٥). وفي ذلك يقول القميشي رحمته الله: «إنّ القوّة النظرية والعملية متكافئتان في الأنوار والآثار، وبالأولى يحصل علم اليقين وبالثانية يحصل عين اليقين وحقّ اليقين»^(١).

مطابقتة كتاب الأسفار للأسفار العملية

حاول جملة من الحكماء الإلهيين تصوير تلك الأسفار والمواقف - التي يمرّ بها العارف عملياً - عقلياً، ولعلّ خير من فعل ذلك هو الحكيم الإلهي الشيرازي رحمته الله في كتابه «الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة» إذ حاول ترتيب الأبحاث الحكمية النظرية وفق مراحل السير السلوكي والأسفار العملية للعرفاء، وهذا يعني تقسيم الكتاب على أربعة أقسام كلّ قسم يُمثّل سيراً علمياً نظرياً صورياً بإزاء ما للعارف من سير عملي.

وبذلك يكون الكتاب قد تكفّل ببيان السفر العلمي الذي يمرّ بأربع مراحل في قبال السفر العملي الذي يمرّ بأربعة أسفار أيضاً.

نعم، هذا ما أراده المصنّف رحمته الله في كتابه القيم هذا ولكنه عندما جاء إلى ترتيب أبحاثه لم ينتظم ذلك مع ما أراده أن يكون بإزاء ما للعارف من سير عملي.

لذا يجد الباحث المتخصّص مقداراً واضحاً من التداخل في الأبحاث ويجد - أحياناً - تهافتاً في ترتيب وبيان الفصول والمسالك، ففي الجزء الأول الذي يقول فيه «السفر الأول: وهو من الخلق إلى الحقّ في النظر إلى طبيعة

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ١ ص ١٦.

الوجود وعوارضه الذاتية، وفيه مسالك: المسلك الأوّل...»^(١). ثمّ يشرع ببيان المسلك الأوّل ولكن دون أن تجد بعد ذلك مسلكاً ثانياً وثالثاً وهو أقلّ الجمع نظراً لقوله «وفيه مسالك»، كما أنّك لن تجد تصريحاً في ما بعد بالسفر الثاني بعدما صرّح بالسفر الأوّل، وهكذا.

على أيّ حال، فما نُريد قوله هو أنّ القول والالتزام بكون كتاب «الأسفار الأربعة» قد رتّب بإزاء ما عليه سير العرفاء في أسفارهم العملية هو قول فيه تكلف واضح، ولعلّ هنالك جملة من الأسباب قد أدت إلى عدم انتظام أبحاث هذا الكتاب.

تقسيم الأبحاث النظرية بإزاء الأسفار العملية

من الممكن تقسيم الأبحاث النظرية والسير العلمي بإزاء ما للعارف من أسفار أربعة على النحو التالي:

أولاً: إنّ جميع الأبحاث المرتبطة بالبحث الإنّي تكون بإزاء ما للعارف في السفر العملي الأوّل، وهي الأبحاث التي يُصطلح عليها بالأمور العامّة أو الإلهيات بالمعنى الأعمّ، حيث يكون الهدف منها انتقال الباحث من الكثرة إلى الوحدة.

وعليه فإنّ خلاصة السفر الأوّل النظري والعلمي الصوري هو البحث في مواضيع الأمور العامّة والتي تمثّل عالم الكثرة حيث توصل الباحث فيها نظراً وعقلاً إلى الوحدة، وقد حاول البعض حصر أبحاث هذا السفر العلمي الأوّل في الأجزاء الثلاثة الأولى^(٢). ولكنّ الصحيح - كما نراه - هو أنّها تمتدّ إلى الجزء الخامس من كتاب الأسفار الأربعة حيث ينتهي السفر الأوّل لبدأ السفر

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ١ ص ٢٠.

(٢) وهذا ما نجده واضحاً في الواجهات الداخلية لعناوين هذه الأجزاء الثلاثة الأولى.

الثاني بالجزء السادس وينحصر به .

ثانياً: إن جميع الأبحاث التي ترتبط بموضوع صفات الحقّ وأسمائه - بعد أن تكون قد تحققت لدى الباحث معرفة الحقّ تعالى - مرتبطة بالسير العلمي الثاني الذي يقع بإزاء ما للعارف من السفر العملي الثاني من الحقّ إلى الحقّ بالحقّ.

فما يتناوله الكتاب من أبحاث الصفات والأسماء هو السير العلمي والصوري للحكيم، ولذا يقول رحمته: «وبما فيه من إثبات ذاته تعالى بذاته وإثبات صفاته كفيل السفر الثاني»^(١).

وهذا قريب من تطبيق سير العارف في سفره الثاني على مباحث كتاب الأسفار الأربعة وفق ما يراه السيد القزويني رحمته حيث يقول: «ولمّا كان الحكيم باحثاً في الإلهيات عن صفاته تعالى فيستدلّ من وجوده على أحديته ومن أحديته على صمديته بل من وجوده على علمه وإرادته وحياته وقدرته، فهذا مطابق للسفر الثاني الذي كان سفرًا في الحقّ بالحقّ»^(٢).

وقد حاول البعض الإشارة إلى انحصار أبحاث هذا السير العلمي الثاني بالجزء الرابع والخامس من كتاب الأسفار الأربعة لكنك قد عرفت ممّا تقدّم ميلنا إلى أنّ أبحاث السفر الثاني قد شرع فيها المصنّف رحمته في الجزء السادس من كتابه .

على أيّ حال، فإنّ تحديد الأجزاء المبحوث فيها هذا السفر وإن كان له علاقة في تحديد مواضيع ومنهجية الأبحاث في مثل كتاب الأسفار الأربعة لكنّها ليست بالمشكلة العويصة مادّما قد عرفنا ملاك وحدود السفر العلمي الثاني الذي يدور وينحصر في مواضيع الصفات والأسماء الإلهية وهو السير

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ١ ص ١٦.

(٢) الإسفار عن الأسفار، مصدر سابق: ج ١ ص ١٠.

العملي في الحقّ بالحقّ بالنسبة للعرفاء.

ثالثاً: إنّ جميع الأبحاث المرتبطة ببحث العوالم الكلّية في الوجود من عالم العقل والمثال والمادّة وما بينهما من العلاقات فإنّها تندرج ضمن السفر العلمي الثالث للحكيم الإلهي في قبال ما للعارف في سفره الثالث من الحقّ إلى الخلق بالحقّ.

وفي تطبيق ذلك على مواضيع كتاب الأسفار يقول الحكيم القمشنّي رحمته: «وبما فيه من إثبات الجواهر القدسية، النفوس المجرّدة كفيل السفر الثالث»^(١) ففي هذا السفر العلمي الثالث يحقّق الحكيم في أبحاث الجوهر والأعراض من زاوية إلهية لا من زاوية طبيعية.

وما نراه في ما يتعلّق بالأجزاء التي بحثت فيها مواضيع السفر الثالث من كتاب الأسفار الأربعة هو أنّ المصنّف قد شرع فيها في الجزء السابع منه في حين يرى البعض أنّها دوّنت ضمن جزئيه السادس والسابع، وقد عرفت أنّها أنّ الجزء السادس قد تناول فيه المصنّف أبحاث السفر العلمي الثاني.

رابعاً: إنّ جميع الأبحاث المرتبطة بالنفس والمعاد وكيفية العود وما يرتبط بذلك فإنّها تندرج ضمن أبحاث السفر العلمي الرابع.

ونحن لو راجعنا موضوع هذا السفر في أجزاء الأسفار نجد أنّ موضوع النفس قد تكفّل به الجزء الثامن، في حين أنّ موضوع المعاد والآخرة قد تكفّل به الجزء التاسع، وهو خاتمة أبحاث وأجزاء كتاب الأسفار الأربعة للحكيم الشيرازي رحمته.

وعليه فمواضيع السفر العلمي الرابع للحكيم الإلهي تنحصر بأبحاث النفس والمعاد، وبذلك تتمّ أسفاره العلمية في قبال ما للسالك من أسفار عملية أربعة، وبذلك يكون صاحب الأسفار قد سار في أبحاث حكمته

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ١ ص ١٦.

المتعالية على طبق حركات السلاّك في الأنوار والآثار، ولذا يقول الحكيم الشيرازي رحمته الله:

«واعلم أنّ للسلاّك من العرفاء والأولياء أسفاراً أربعة:

أحدها: السفر من الخلق إلى الحقّ.

وثانيها: السفر بالحقّ في الحقّ.

السفر الثالث يقابل الأوّل لأنه من الحقّ إلى الخلق بالحقّ.

والرابع يقابل الثاني من وجه لأنه بالحقّ في الخلق.

فرتّبت كتابي هذا طبق حركاتهم في الأنوار والآثار على أربعة أسفار وسمّيته بالحكمة المتعالية^(١) في الأسفار العقلية^(٢).

وقد كان الهدف السامي من جميع أبحاثه في الحكمة المتعالية هو إعطاء رؤية كونية إلهية كاملة منسجمة عن «العالم، الله، الإنسان» قائمة على أساس القرآن والبرهان والعرفان، والذي نراه في المقام هو أنّه رحمته الله كان أكثر الفلاسفة توفيقاً ونجاحاً في عملية التطبيق ما بين القواعد العقلية والمعطيات الدينية فجاءت رؤيته الكونية في المجالات التي خاض الحديث فيها قريبة جداً بل متطابقة في كثير من الأحيان مع الأصول الأساسية للدين الإسلامي، ويرجع

(١) إنّ أوّل من استعمل اصطلاح «الحكمة المتعالية» هو الشيخ الرئيس ابن سينا في إشارات، حيث يقول: «ثمّ إنّ كان ما يلوحه ضرب من النظر مستوراً إلّا على الراسخين في الحكمة المتعالية» - انظر: الإشارات والتنبيهات، مصدر سابق: ج ٣ ص ٤٠١.

والحكمة المتعالية تقع في قبال حكمة المشاء التي هي حكمة بحثية صرفة تعتمد العقل فقط ولا غير، وفي قبال حكمة الإشراق التي لم تُوفّق في المقام الثاني الإثباتي في إعطاء رؤية كونية إلهية كاملة وإن كانت موفّقة في المقام الأوّل، حيث اعتمدت العقل والنقل والشهود في الوصول إلى الحقائق، وهذا ما فعلته مدرسة الحكمة المتعالية أيضاً، إلّا أنّ حكمة الإشراق لم تُوفّق في المقام الثاني كما وفّقت مدرسة الحكمة المتعالية.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ١ ص ١٣.

السبب في هذا النجاح إلى تنوع المصادر والمنابع التي اعتمدها صدر المتألهين لاكتشاف تلك الرؤية^(١).

وقد عرفت أننا لسنا بصدد الدخول في الأبحاث التفصيلية التخصصية للحكيم في الأسفار العقلية الأربعة في هذه الرسالة التي كان الغرض منها هو تسليط الضوء على ما للعارف من أسفار عملية ومتعلقات ذلك، والذي جاء مفصلاً في الفصل الأول، وهو عمدة أبحاث الرسالة التي نأمل أن نكون قد وفّقنا فيها، والله الحمد وحده من قبل ومن بعد.

(١) انظر: دروس في الحكمة المتعالية، مصدر سابق: ج ١ ص ١١٢.

(١٧)

قراءة العلامة الحيدري لوحدة الوجود
عند العرفاء

عبد الله الجعفري

باحث وكاتب

- أفغانستان -

تمهيد

العرفان علم يحاول أن يعطي روية كونية حول الله والإنسان والترابط بين الله والإنسان والعالم، ويعطي تفسيراً عن هذا الترابط والنظام الحاكم على العالم والعلاقة بين الله سبحانه وعباده ومخلوقاته، القائم على أساس مكاشفات العارف المستمدة من الشريعة والدين.

ولا شك أنّ من أهمّ مسائل هذا العلم مسألة الوحدة الشخصية للوجود، وتبني عليها أكثر مسائل هذا العلم، وهي في عين الوقت من أغمض المسائل تصوّراً وأعقدها تصديقاً.

وقد كانت هذه المسألة سبباً في إثارة الاعتراضات والإشكالات على هذا العلم، مما أوجب أن يقوم قوم بتكفير القائلين بها؛ لما يلزم من القول بالوحدة الشخصية للوجود من إشكالات، وما يتراءى من الحلول والاتحاد مع الحقّ سبحانه، وغيرها من الإشكالات.

وبما أن هذه المسألة ذات أهمية كبيرة في العرفان النظري، ودفعاً لما أثير حولها من اعتراضات وإشكالات، نحاول في هذا المقال الموجز بيان قراءة أستاذنا العلامة السيد كمال الحيدري - أدام الله ظله - بما استفدته من دروسه في مواضع مختلفة وموارد مشتتة، وأضفت إليها ما وجدته من الشواهد أحياناً في كلمات العرفاء المتألهين.

أطروحة البحث

ينطلق البحث في هذه المسألة من خلال عدّة مقامات:

المقام الأول: تحرير محلّ النزاع.

المقام الثاني: البيان التصوري للوحدة الشخصية.

المقام الثالث: البراهين على إثبات الوحدة الشخصية.
المقام الرابع: الإشكالات على الوحدة الشخصية والاجابة عنها.

المقام الأول: تحرير محل النزاع

ويتّضح من خلال أمرين:

الأمر الأول: الأقوال في الوحدة والكثرة.

الأمر الثاني: وحدة الوجود ووحدة الشهود.

الأمر الأول: الأقوال في الوحدة والكثرة

لا إشكال في أصل تحقق الواقعية، ويتنزع من هذه الواقعية مفهوم واحد هو مفهوم الوجود، فيكون هذا المفهوم مشتركاً معنوياً لا تعدّد فيه، ولكن الكلام في أنّ هذا المفهوم له مصداق واحد أم مصاديق كثيرة؟
ذكرت هنا نظريات ثلاث:

النظرية الأولى: وحدة الوجود وكثرة الوجود

ذهب المشأؤون إلى أنّ الوجود واحد والموجود كثير، بمعنى: أنّ الوجودات متكثّرة في الخارج، وهي متباينة بتمام الذات إلا أنها مشتركة في لازم عامّ خارج عن الذات وهو مفهوم الوجود، وهذا المفهوم يحمل على هذه الوجودات على نحو التشكيك، بل يمكن القول إنّ الاشتراك ليس في لازم عامّ فقط وإنما هناك اشتراك في أمر انتزاعيّ خارجيّ يعبر عنه بـ «اللازم»، نظير قولنا: هذا الفرس واحد. وهذا الكتاب واحد. وهذا الإنسان واحد. فهذه الأشياء مشتركة في الوحدة مفهوماً ولا يلزم من ذلك وحدتها خارجاً، بأن يكون الكلّ شيئاً واحداً، لأنه مجرد اشتراك في أمر انتزاعيّ لازم لهذه الوجودات. فكذلك الموجودات متباينة بتمام الذوات، والاشتراك بينها إنما هو لخصوصية انتزاعية خارجة عن الذات.

نعم لهذه الخصوصية شدة وضعف، ولذا فهي تحمل على مصاديقها بنحو التشكيك، فإن حمل الوجود على الواجب أولى وأشدّ من حمله على الممكن.

هذا هو التفسير المشهور لنظرية المشائين في باب الوحدة والكثرة، وهو ما يستفاد من كلمات شيخنا الأستاذ جوادى آملي، حيث قال: «بناءً على هذا الرأي تكون الوحدة في الذهن يعني بحسب المفهوم الذهني وهو الوجود، والكثرة في الخارج»^(١).

ويلاحظ عليه: أنّ هذا التفسير لنظرية المشائين غير صحيح، لأنهم يعتقدون أن الوجود واحد وأصيل وبسيط، والمراد من الوحدة: أنا لو لاحظنا هذه الحقيقة في الخارج نجد أنها واحدة. ومعنى الأصالة: أن الذي ملأ الخارج هو الوجود لا غيره، ومعنى البساطة: أنّ الوجود لا غير له. ولازم الأصالة أن حقيقة الوجود تشكّل ذوات الأشياء، ولازم الوحدة أنه لا تختلف من شيء إلى شيء، فإنّ حقيقة كل شيء هو الوجود، فإذا لا معنى لأن تكون النسبة بين الأشياء هي التباين. وعليه يكون المراد من قولهم «الوجودات متباينة»: متغايرة ومتفاوتة.

هذا مضافاً إلى أنّ الربط بين العلة والمعلول ليس بنحو التباين، وإلا لما كان بينهما ارتباط علّيّ ومعلوليّ، بل لا بدّ من نحو سنجية في البين ونحو اشتراك في أصل الذات والوجود. ويدلّ على ذلك ما نقل عن الشيخ الرئيس من أنّ الاختلاف بين الأشياء ليس بالتباين بل بالشدة والضعف؛ قال: «إن الوجود في ذوات الوجود غير مختلف بالنوع، بل إن كان اختلاف فبالأكد والضعف، وإنما تختلف ماهيات الأشياء التي تنال الوجود بالنوع، وما يلبسها

(١) شرح حكمت متعالية، الشيخ عبد الله جوادى آملي، القسم الأول من شرح الجزء السادس من الأسفار، طهران، الزهراء، الطبعة الأولى، ١٤١٠ هـ: ج ١، ص ١٢٢.

من الوجود غير مختلف النوع، فإنّ الإنسان يخالف الفرس بالنوع لأجل ماهيّته لا وجوده»^(١).

ويؤيده ما ذكره صدر المتألّهين في المقام. قال: «فلا تخالف بين ما ذهبنا إليه من اتحاد حقيقة الوجود واختلاف مراتبها بالتقدّم والتأخّر والتأكّد والضعف، وبين ما ذهب إليه المشاءون أقوام الفيلسوف المقدّم من اختلاف حقائقها عند التفتيش»^(٢).

وعلى هذا الأساس لا تكون الوجودات متباينة، بل مشتركة في أمر هو يشكّل حقيقة الاشياء وهو الوجود، وتختلف الوجودات بينها بالشدة والضعف.

النظرية الثانية: الوحدة في عين الكثرة

تعتقد مدرسة الحكمة المتعالية بعد تمسّكها بأصالة الوجود واعتبارية الماهية أنّ الوجود من صميم ذات الشيء وحاقه، وأنّ الاشتراك بين الأشياء ليس في المفهوم العامّ بما هو مفهوم عامّ، بل الاشتراك في المفهوم العامّ الحاكي عن الخارج، والمحكيّ لهذا المفهوم هو حاقّ ذات الأشياء لا أمر خارج عن الذات، فإذن يمتاز هذا المفهوم عن سائر المفاهيم كالوحدة والتشخص، لأنها تبين مجرد وجود خصوصية في الشيء، والاشتراك في خصوصية، لا يوجب الاشتراك في الذات.

وعلى هذا الأساس يريد صدر المتألّهين أن يقول: بعد أن قبلنا أصالة الوجود فإنّ هذا الأصل يؤدّي بنا إلى القول بوجود نحو وحدة وارتباط بين الأشياء، وهو أنّ الأشياء في متنها وحاقّ ذاتها، ذات حقيقة واحدة وهي في

(١) المباحثات، ابن سينا، قم، بيدار، الطبعة الأولى: ص ٤١.

(٢) الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، صدر المتألّهين، محمد بن إبراهيم، المركز الجامعي للنشر:

نفس الآن يوجد بينها شدة وضعف، فتكون حقيقة واحدة ذات مراتب كثيرة. قال في «الأسفار»: «وأما على ما حققناه من أن هذا المفهوم الانتزاعي (مفهوم الوجود) له أفراد حقيقية نسبته إليها نسبة العرض العام إلى الأفراد والأنواع فليست قوية الورود، بل يمكن دفعها بأدنى تأمل، وهو أن هذا المفهوم وإن كان منتزعا من الماهية بسبب عارض، لكنه منتزع من كل وجود خاص حقيقي بحسب ذاته بذاته، فإذن نسبته إلى الوجودات الخاصة نسبة المعاني المصدرية الذاتية إلى الماهيات كالإنسانية من الإنسان والحيوانية من الحيوان حيث ثبت أن اشتراكها معنى تابع لاشتراك ما ينتزع هي منه - وكذلك تعددها فيه تابع لتعدد ما ينتزع منه فإن الإنسانية مثلا مفهوم واحد ينتزع من ذات كل إنسان ولا يمكن انتزاعها من ماهية فرس أو بقر أو غير ذلك - فاتحادها في المعنى مستلزم لاتحاد جميع ما صدق هي عليها بحسب ذاتها معنى، سواء كان ذلك المعنى جنسا أو نوعا»^(١).

لكن هذا البيان بهذا المقدار لا يثبت التشكيك الخاص الذي يعتقده صدر المتألهين، وذلك أن مجرد اشتراك أشياء كثيرة في أمر بحسب الذات إنما يوجب الوحدة بينها بحسب السنخ مثل أفراد الإنسان، فإن هذه الأفراد متكررة ومشاركة في الإنسانية وهي أمر من حاق ذات الأفراد، فكذلك بناء على أصالة الوجود تكون الأشياء مشتركة في حقيقة هي حاق الذوات والموجودات فتكون الأشياء المتحققة كلها واحدة بحسب السنخ، والوحدة السنخية ليس وحدة بالفعل، إذ لا يوجد في الخارج شيء واحد، بل أشياء متكررة لا ارتباط بينها في الخارج بنحو يفيد أن الوحدة بينها وحدة فعلية وإنما هي واحد في الذهن، وهذا يعني أنها واحدة بالقوة. هذا نهاية ما يفيد

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، صدر المتألهين، محمد بن إبراهيم، بيروت، دار إحياء التراث العربي، الخامسة: ١٤١٩هـ: ج٦، ص ٦٠.

هذا البيان.

والحال أنّ صدر المتألهين ليس بصدد إثبات الوحدة السنخية للموجودات وإنما هو بصدد إثبات الوحدة السريانية بين الأشياء وهي وحدة فعلية في الخارج لا وحدة بالقوة، إذ يعتقد كما أنّ الكثرة في الخارج حقيقية كذلك الوحدة في الخارج حقيقية سارية في جميع مراتب الوجود من أعلى المراتب إلى أدناها.

قال: «واعلم أنّ شمول الوجود للأشياء ليس كشمول الكلّي للجزئيات، بل شموله من باب الانبساط والسريان على هياكل الماهيات سرياناً مجهول التصوّر»^(١).

وقال في موضع آخر: «إنّ شمول الوجود للأشياء ليس كشمول الكلّي للجزئيات كما أشرنا إليه، بل شموله من باب الانبساط والسريان على هياكل الماهيات سرياناً مجهول التصوّر، فهو مع كونه أمراً شخصياً متشخصاً بذاته ومشخصاً لما يوجد به من ذوات الماهيات الكلّية ممّا يجوز القول بأنه مختلف الحقائق بحسب الماهيات المتّحدة به كلّ منها بمرتبة من مراتبه ودرجة من درجاته سوى الموجود الأوّل الذي لا يشوبه ماهية أصلاً لأنه صريح الوجود الذي لا أتمّ منه وصرف الوجود المتأكّد الشديد الذي لا يتناهى قوّته وشدّته بل هو فوق ما لا يتناهى، فلا يحده حدّ، ولا يضبطه رسم، ولا يُحيطون به علماً، وعنت الوجوه للحيّ القيوم»^(٢).

ويمكن أن يقال: إنّ هذا المقدار من البيان وإن كان لا يثبت التشكيك الخاصّي والوحدة السريانية للوجود إلا أنه ستأتي الأدلة الدالة على هذا الأمر.

(١) المظاهر الإلهية في العلوم الكمالية، صدر المتألهين، محمد بن إبراهيم، طهران، بنياد حكمت صدرًا: ص ٢٦.

(٢) الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، مصدر سابق: ص ٧.

قد يأتي هنا تساؤل مفاده: كيف تجتمع هذه الوحدة السارية، مع الكثرة؟
يجيب صدر المتألهين على ذلك: إنه بناء على الوحدة الانبساطية
والسريانية توجد حقيقة واحدة ذات درجات متفاوتة ومراتب مختلفة، كالنور
الذي يبدأ من مبدئه وله ألف درجة من النور ثم يفصل عن المبدأ فيضعف
النور فيصير تسعمائة درجة ثم يصير ثمانمائة درجة، وهكذا يضعف إلى أن
يصل إلى حدّ لو سقط منه درجة لصار لا نور، كذلك الوجود له درجة قريبة
من المبدأ ثم يضعف بابتعاده عن المبدأ شيئاً فشيئاً إلى حدّ لو سقط من هذا
الحدّ لصار عدماً ولا شيئاً.

ويلاحظ عليه: إنّ هذا التصوير لنظرية صدر المتألهين صحيح، ولكن لا
يعدّ بهذا المقدار فارقاً بين هذه النظرية ونظرية المشائين، إذ قد علمنا أنّ
المشائين أيضاً يعتقدون أن الوجود أصيل، ولازم الأصالة أن الذي ملأ الخارج
هو الوجود لا غيره، بل الفارق يكمن في نقطة أخرى سيأتي بيانها.

النظرية الثالثة: وحدة الوجود وكثرة المظاهر

تعتقد المدرسة العرفانية أن الوجود واحد، ولا يوجد في مقابل هذا
الوجود شيء ومرتبة بحيث تكون هذه المرتبة أعلى المراتب، ومع ذلك ليس
الكثرة مجرد وهم وخيال، بل هي شؤون الحق سبحانه ومظاهره.

والفرق بين ما يعتقد العرفاء وبين الحكمة المتعالية أن العرفاء يعتقدون
بوحدة الوجود وكثرة المظاهر، والحكمة المتعالية تعتقد بتعدد الوجود
وتكثّره، هذا ما نراه من الفرق بحسب الظاهر من كلماتهم.

من هنا قد يطرح هذا التساؤل وهو: هل هذه الكثرات بالدقة الفلسفية
موجودة؟

لو تكلمنا بلغة فلسفية فلا بدّ من القول بوجودها؛ إذ لا واسطة بين
الوجود والعدم، ولكن مدرسة العرفاء تأتي عن إطلاق الوجود على هذه

الكثرات؛ باعتبار البون الشاسع بين الوجود الإمكانى والوجود الواجبي، وإنما يطلقون عليه لفظ «الكون» كما ذكر في التمهيد^(١).

الفرق بين الحكمة المتعالية والمشائين في مسألة الكثرة والوحدة

تقدّم أن المدرسة المشائية - بناء على ما اخترناه - تعتقد أنّ حقيقة الوجود الواحدة تشكّل ذوات الأشياء، فليس النسبة بين الأشياء هي التباين، وإنما النسبة هي التفاوت بالشدة والضعف. وهذا هو نفس المعنى الذي قالت به الحكمة المتعالية، فإنّ الذي يشكّل حقيقة الأشياء هو الوجود، وعليه يمكن التساؤل عن الفرق بين الرأيين.

إنّ نكتة الفرق بين الرأيين تكمن في أنّ الكثرة منعزلة عن الوحدة أم أنها غير منعزلة؟ وهنا توجد قراءتان:

القراءة الأولى: أنّه يوجد وجود واحد مستقل، ووجودات قائمة بها، وتوجد بينها بينونة عزلة، نظير اشتراك زيد وعمرو وبكر في الإنسانية، فإنّ الإنسانية موجودة في الخارج لا في الذهن ولا بوجود منحاز عن الفرد، بل هي موجودة بوجود الفرد، وهي واحدة غير متعدّدة ولكن هذه الوحدة لا تتنافى مع الكثرة، بل هي منسجمة مع الكثرة، فإنّ زيدا غير عمرو، وبكر غير زيد، وهذه الأفراد الكثيرة واحدة في الإنسانية. فكذلك الوجود فإنّه واحد بحسب الخارج، وبناء على أصالة الوجود - كما يعتقد المشائون - تكون الأشياء كلّها مشتركة في هذه الحقيقة الواحدة المنسجمة مع كثرة الأفراد. وهذا هو الصحيح من تصوير المسألة على مباني المشائين.

القراءة الثانية: أنه يوجد وجود واحد مستقل حقيقة، وتوجد مراتب حقيقة قائمة بها، ولا توجد بينها بينونة عزلة، بل هي عين الربط بهذه الحقيقة

(١) تمهيد القواعد، ابن تركة، صائين الدين، مع تصحيح وتعليق السيد جلال الدين الأشتياني، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٢م: ص ١٨٦ - ١٨٨.

المستقلة، نظير نسبة الإنسان إلى قواه، فإنّ الإنسان واحد وله قوى متعدّدة ولكن هذه القوى ليست منعزلة عن الإنسان، وهذه الوحدة وحدة تتنافى مع الكثرة العزلية. هذا هو رأي صدر المتألّهين.

والنتيجة التي يمكن أخذها بناء على كلتا المدرستين هو أن الوحدة والكثرة حقيقية، ولكن الوحدة لا تتنافى مع الكثرة العزلية بناء على مبني المشائين، وهي تتنافى مع الكثرة العزلية على مبني الحكمة المتعالية.

وهذا الفرق إنما نشأ من تفسير العلية والمعلولية، فإن الحكمة المتعالية فسّرت العلية والمعلولية بنحو لا ينسجم مع البيئونة العزلية، بل ذهبت إلى القول بأن البيئونة بينونة تشؤنية.

الفرق بين الحكمة المتعالية والمدرسة العرفانية

تقدّم أنّ الحكمة المتعالية تعتقد أنّ الوجود واحد، وفي عين وحدته كثير، بمعنى: أنه وجود واحد له مراتب مختلفة ومتفاوتة، وأما المدرسة العرفانية فتعتقد أنّ الوجود واحد ولكن له مظاهر كثيرة، ولذا نحن بحاجة إلى بيان الفرق بين المدرستين.

يعتقد سماحة السيد الأستاذ: أنه لا يمكن تصوّر فرق جوهرية بين الوحدة الشخصية وتشكيك الوجود، إذ معنى تشكيك الوجود أنّ الوجود حقيقة واحدة لها مراتب، أي أنّ لها شؤون متعدّدة. وهذا عبارة أخرى عن كثرة المظاهر. ويؤيد ذلك جملة من نصوص أصحاب هذا الفن

قال صدر المتألّهين: «وبرهان هذا الأصل من جملة ما آتانيه ربّي من الحكمة بحسب العناية الأزلية وجعله قسطين من العلم بفيض فضله وجوده، فحاولت به إكمال الفلسفة وتتميم الحكمة، وحيث إن هذا الأصل دقيق غامض صعب المسلك عسير النيل وتحقيق بالغ رفيع السمك بعيد الغور، ذهلت عنه جمهور الحكماء، وزلّت بالذهول عنه أقدام كثير من المحصلين،

فضلاً عن الأتباع والمقلّدين لهم والسائرين معهم، فكما وقّني الله تعالى بفضله ورحمته الاطلاع على الهلاك السرمدي والبطلان الأزلي للماهيات الإمكانية والأعيان الجوازية، فكذلك هداني ربّي بالبرهان النيّر العرشي إلى صراط مستقيم من كون الموجود والوجود منحصرًا في حقيقة واحدة شخصية لا شريك له في الموجودية الحقيقية، ولا ثاني له في العين، وليس في دار الوجود غيره ديّار، وكلّ ما يترأى في عالم الوجود أنه غير الواجب المعبود فإنما هو من ظهورات ذاته وتجلّيات صفاته التي هي في الحقيقة عين ذاته».

إلى أن يقول: «فهذا حكاية ما ذهبت إليه العرفاء الإلهيون والأولياء المحققون وسيأتيك البرهان الموعود لك على هذا المطلب العالي الشريف إن شاء الله تعالى»^(١).

يدلّ هذا النص على أن مختار صدر المتألّهين هو الوحدة الشخصية للوجود، ولكن لا يستفاد منه القول بالاتفاق أو الافتراق عن الوحدة التشكيكية.

نعم يمكن الاستناد إلى بعض كلمات صدر المتألّهين في عدم افتراق الوحدة الشخصية عن الوحدة التشكيكية في مواضع أخرى. قال: «كما أن الوجود حقيقة واحدة سارية في جميع الموجودات على التفاوت والتشكيك بالكمال والنقص، فكذا صفاته الحقيقية التي هي العلم والقدرة والإرادة والحياة سارية في الكلّ سريان الوجود على وجه يعلمه الراسخون. فجميع الموجودات حتّى الجمادات حيّة عالمة ناطقة بالتسييح شاهدة لوجود ربّها عارفة بخالقها ومبدعها»^(٢).

وقال في موضع آخر: «ومن هذا البيان الواضح البرهان يظهر عند البصير

(١) الحكمة المتعالية، مصدر سابق، ج: ٢، ص ٢٩٢ - ٢٩٤.

(٢) المصدر نفسه: ج: ٦، ص ١١٧.

المحدد أن الوجود كلّ من شروق ذات الوجود، الشديد التام، الذي لا غاية له ولا نهاية في الشدة والقوة، والوجودات المتفاوتة في الشدة والضعف، والتأكد والنقص من لوازم ذاته الكاملة، ورشحات بحره، ولمعات جماله وجلاله وأضواء نوره الوجودي، المتفاوتة قرباً وبعداً، كالأنوار الحسية المتفاوتة في النورية بحسب تفاوت قربها وبعدها عن النور الأشدّ الحسيّ الشمسي الذي مثال النور العقلي الواجبي ﴿وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (الروم: ٢٧).^(١)

وهذا ما فهمه الحكيم السبزواري من عبارات صدر المتألهين؛ قال:

«القائل بالتوحيد إما أن يقول بكثرة الوجود والموجود جميعاً مع التكلم بكلمة التوحيد لساناً واعتقاداً بها إجمالاً، وأكثر الناس في هذا المقام، وإما أن يقول بوحدة الوجود والموجود جميعاً وهو مذهب بعض الصوفية، وإما أن يقول بوحدة الوجود وكثرة الموجود وهو المنسوب إلى أذواق المتألهين وعكسه باطل، وإما أن يقول بوحدة الوجود والموجود جميعاً في عين كثرتهما وهو مذهب المصنّف رحمته والعرفاء الشامخين.

والأول توحيد عامي، والثالث توحيد خاصي، والثاني توحيد خاصّ الخاص، والرابع توحيد أخصّ الخواصّ. فللتوحيد أربع مراتب على، وفي مراتبه الأربع في تقسيم آخر التي هي توحيد الآثار وتوحيد الأفعال وتوحيد الصفات وتوحيد الذات»^(٢) ترى أنّ الحكيم السبزواري يعدّ مذهب المصنّف ومذهب العرفاء الشامخين واحداً.

(١) مفاتيح الغيب، صدر المتألهين، تصحيح وتقديم محمد خواجوي، طهران، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي، ١٩٧٤م: ص ٢٣٤.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ١، ص ٧١. من تعليقات الحكيم السبزواري.

الأمر الثاني: وحدة الوجود ووحدة الشهود

إنّ مسألة وحدة الوجود - والتي هي محل كلامنا - تختلف عن مسألة وحدة الشهود، وللعرفاء في أنّ الوحدة على نحو وحدة الشهود أو على نحو وحدة الوجود رأيان:

الرأي الأول: أنّ الوجود واحد مفهوماً ومتكثراً واقعاً، إلاّ أنّ العارف يرى الأشياء واحدة، ويرى في كلّ شيء جلال الحق وجماله، ويشاهد تعلّقه بالحقّ سبحانه. وهذا ما يستفاد من كلمات جملة من العرفاء القدامى منهم الغزالي حيث قال: «للتوحيد أربع مراتب - إلى أن يقول - الرابعة: أن لا يرى في الوجود إلا واحداً، وهي مشاهدة الصديقين، وتسمّيه الصوفية الفناء في التوحيد، لأنه من حيث لا يرى إلا واحداً فلا يرى نفسه أيضاً، وإذا لم ير نفسه لكونه مستغرقاً بالتوحيد، كان فانياً عن نفسه في توحيده، بمعنى أنه فني عن رؤية نفسه والخلق».

ثم يقول: «والرابع: موحد بمعنى أنه لم يحضر في شهوده غير الواحد، فلا يرى الكلّ من حيث إنه كثير، بل من حيث إنّه واحد. وهذه هي الغاية القصوى في التوحيد»^(١).

الرأي الثاني: أنّ الوجود واحد مفهوماً وكذلك واحد مصداقاً وحقيقة، إلا أن له مجالي ومظاهر كثيرة، وهذا هو مختار ابن عربي ومن تبعه.

والفرق بين الرأيين واضح فإن وحدة الشهود لا تعارض كثرة الوجود ولا تعارض وحدة الوجود ولا تشكيكه، بل هي منسجمة مع الرأيين، والذي نحن بصدد تصويره والبرهنة عليه في هذه المقالة هو وحدة الوجود لا وحدة الشهود.

(١) إحياء علوم الدين، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، بيروت، دار المعرفة: ج ٤، ص ٢٤٥ - ٢٤٧، ربع المنجيات، كتاب التوحيد والتوكل، بيان حقيقة التوحيد.

المقام الثاني: تصوير الوحدة الشخصية

لتقريب معنى الوحدة الشخصية إلى الأذهان نستعين بمثال جاء في كلمات الغزالي وهو أننا لو وضعنا يدينا على النفس الإنسانية نجد أنها واحدة بالوحدة الحقيقية، وهذه الوحدة سنخ وحدة تنسجم مع الكثرة، لأن لها قوى من العاقلة والمتخيّلة والواهمة والحاسة، وبدناً وأعضاء وجوارح، وكلّها موجودة بوجود واحد، وعندما نقول أنها موجودة بوجود واحد ليس مرادنا الجمع العددي لهذه الأجزاء، بل المراد شيء وراء هذه القوى ووراء هذه الأجزاء وهي النفس. ولكن النفس عندما تريد أن تعمل إنما تعمل من خلال هذه الأجزاء والقوى، فإذا أرادت أن تقوم بعمل فكريّ فإنه يظهر من خلال قوة تسمّى العاقلة، وإذا أرادت أن تقوم بعمل غضبيّ فإنه يظهر من خلال الغضبية، فالنفس واحدة وفي وحدتها لها مظاهر وقوى وهي شيء وراء هذه القوى.

والوجود عند العرفاء حقيقة واحدة لا تكثّر فيه لا ذهنياً ولا خارجاً، وهذه الحقيقة مجهولة الكنه لا نعرفها ولكن لها تعيّنات ومظاهر، فتظهر من خلال مظهر نسّميه «عالم العقل» وتظهر أخرى من خلال مظهر نسّميه «عالم المثال» وتظهر ثالثة من خلال مظهر نسّميه «عالم الشهادة».

وأيضاً لهذه الحقيقة تعيّنات تسمّى بعالم الأحدية وعالم الواحدية، وكلّ ذلك لا يوجب تعدّد الحقيقة، بل هي باقية على وحدتها لا تكثّر فيها، كما أن النفس واحدة مجهولة الكنه لها قوى ومظاهر.

قال صدر المتألّهين في شرح الهداية الاثيرية: «الصوفية من أهل الوحدة قائلون بأن ليس في الوجود إلا الوجود الحقيقي، والعالم ليس إلا شؤونه وظهوراته وتعيّناته»^(١).

(١) شرح الهداية الاثيرية، صدر المتألّهين، بيروت، مؤسسة التاريخ العربي: ص ٢٤٦.

تحديد المقصود من الوحدة الشخصية

ما المراد من الوجود الذي يدّعيه العارف وأنه واحد بالشخص؟ تارة يطلق الوجود ويراد منه الوجود الصرف المحض، وأخرى يطلق ويراد منه الوجود الساري في الأشياء، والمقصود من الوجود الذي يدّعيه العارف وأنه واحد بالشخص هو الوجود الصرف. وهذا ما أعرب عنه صدر المتألهين ببيان واضح، قال: «اعلم أنّ للأشياء في الموجودية ثلاث مراتب: أولها: الوجود الصرف الذي لا يتعلّق وجوده بغيره، والوجود الذي لا يتقيّد بقيد وهو المسمّى عند العرفاء بالهوية الغيبية والغيب المطلق والذات الأحدية، وهو الذي لا اسم له ولا نعت له ولا يتعلّق به معرفة وإدراك؛ إذ كلّ ما له اسم ورسم كان مفهوماً من المفهومات الموجودة في العقل أو الوهم، وكلّ ما يتعلّق به معرفة وإدراك - يكون له ارتباط بغيره وتعلّق بما سواه وهو ليس كذلك لكونه قبل جميع الأشياء - وهو على ما هو عليه في حدّ نفسه من غير تغيير ولا انتقال فهو الغيب المحض والمجهول المطلق إلاّ من قبل لوازمه وآثاره فهو بحسب ذاته المقدّسة ليس محدوداً مقيّداً بتعيّن ولا مطلقاً حتى يكون وجوده بشرط القيود والمخصّصات كالفصول والمشخصّات وإنما لواحق ذاته شرائط ظهوره لا علل وجوده ليلزم النقص في ذاته - تعالى عنه علواً كبيراً - وهذا الإطلاق أمر سلبيّ يستلزم سلب جميع الأوصاف والأحكام والنعوت عن كنه ذاته وعدم التقيّد والتحدّد في وصف أو اسم أو تعيّن أو غير ذلك حتى عن هذه السلوبات باعتبار أنها أمور اعتبارية عقلية.

المرتبة الثانية الموجود المتعلّق بغيره وهو الوجود المقيّد بوصف زائد، والمنعوت بأحكام محدودة كالعقول والنفوس والأفلاك والعناصر والمركبات من الإنسان والدوابّ والشجر والجماد وسائر الموجودات الخاصة.

المرتبة الثالثة هو الوجود المنبسط المطلق الذي ليس عمومه على سبيل

الكلية بل على نحو آخر فإنّ الوجود محض التحصّل والفعليّة، والكلّي سواء كان طبيعياً أو عقلياً يكون مبهماً يحتاج في تحصّله ووجوده إلى انضمام شيء إليه يحصّله ويوجده وليست وحدته عددية أي مبدأً للأعداد فإنه حقيقة منبسطة على هياكل الممكنات وألواح الماهيات لا ينضبط في وصف خاص ولا ينحصر في حدّ معين من القدم والحدوث والتقدّم والتأخّر والكمال والنقص والعلية والمعلولية والجوهرية والعرضية والتجرّد والتجسّم بل هو بحسب ذاته بلا انضمام شيء آخر يكون متعيّناً بجميع التعيّنات الوجودية والتحصّلات الخارجية بل الحقائق الخارجية تنبعث من مراتب ذاته وأنحاء تعيّناته وتطوّراته وهو أصل العالم وفلك الحياة وعرش الرحمن والحقّ المخلوق به في عرف الصوفية وحقيقة الحقائق، وهو يتعدّد في عين وحدته بتعدّد الموجودات المتّحدة بالماهيات، فيكون مع القديم قديماً ومع الحادث حادثاً ومع المعقول معقولاً ومع المحسوس محسوساً، وبهذا الاعتبار يتوهم أنه كلّي وليس كذلك. والعبارات عن بيان انبساطه على الماهيات، واشتماله على الموجودات قاصرة الإشارات إلا على سبيل التمثيل والتشبيه، وبهذا يمتاز عن الوجود الذي لا يدخل تحت التمثيل والإشارة إلا من قبل آثاره ولوازمه، ولهذا قيل نسبة هذا الوجود إلى الموجودات العالمية نسبة الهيولى الأولى إلى الأجسام الشخصية من وجه، ونسبة الكلّي الطبيعي كجنس الأجناس إلى الأشخاص والأنواع المندرجة تحته وهذه التمثيلات مقرّبة من وجه، مبعدة من وجوه»^(١).

إذن المقصود من الوجود الذي هو واحد بالشخص هو ذات الوجود من حيث هو هو.

(١) الحكمة المتعالية، مصدر سابق: ج ٢، ص ٣٢٧ - ٣٣٠.

تعيّنات الوجود ومظاهره

بعد اتّضح المقصود من الوحدة الشخصية للوجود، فإنّ هذا الوجود الواحد الشخصي والوجود المحض والذي يسمّى بالوجود اللابشرط المقسمي يمكن أن يلحظ باعتبارات متعدّدة:

تارة يلحظ بشرط لا، بالنسبة إلى غيره من الأسماء والصفات والوجود الخارجي، فيسمّى «المرتبة الأحدية».

وتارة يلحظ بشرط شيء بالنسبة إلى غيره من الأسماء والصفات، فيسمّى «المرتبة الواحدية».

وثالثة يلحظ لا بشرط، بالنسبة إلى الكثرات، وهذا هو الوجود الساري في جميع الأشياء. قال القيصري في مقدّمته على الفصوص: «حقيقة الوجود إذا أخذت بشرط أن لا يكون معها شيء، فهي المسمّاة عند القوم بالمرتبة الأحدية المستهلكة جميع الأسماء والصفات فيها وتسمّى جمع الجمع وحقيقة الحقائق والعماء أيضاً. وإذا أخذت بشرط شيء فإمّا أن يؤخذ بشرط جميع الأشياء اللازمة لها كليها وجزئها، المسمّاة بالأسماء والصفات فهي المرتبة الإلهية المسمّاة عندهم بالواحدية. وإذا أخذت لا بشرط شيء، ولا بشرط لا شيء، فهي المسمّاة بالهوية السارية في جميع الموجودات»^(١).

ونفصل هذا المعنى ضمن العناوين التالية:

الهوية الغيبية

إنّ الوجود الصرف من حيث هو، هو الوجود الواحد الشخصي وهو الهوية الغيبية واللابشرط المقسمي للوجود، وله تعيّنات ومظاهر، ولهذا

(١) شرح فصوص الحكم، داود القيصري، مع تعليقات الشيخ حسن زادة الأملي، قم، المكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٢٤هـ: ج ١، ص ٤٧ - ٥١.

الوجود هوية مستقلة عن هذه التعيينات، ومطلق من كل تعين وتقيّد، وليس هذا الإطلاق قيّداً وجودياً له؛ لأنّ لازم تقيّد هذه الهوية بالإطلاق أنّه فاقد لهذه التعيينات، ولا يوجد في موطن توجد فيه هذه التعيينات، وإنما يوجد في موطن هذه التعيينات ووراءها، فهو مطلق من هذا القيد. وهذه الحقيقة الغيبية هو الواجب سبحانه.

قال العارف القمّشي: «قد اختلف أصحاب القلوب من مشايخ العرفاء، بعد اتفاقهم في وحدة الوجود وأنه هوية عينية متحقّقة بنفس ذاتها، في أنّ حقيقة الواجب، عزّ اسمه، هل هو الوجود المأخوذ لا بشرط الأشياء وعدمها، أي نفس طبيعة الوجود من حيث هو هو، المعبر عندهم بالهوية السارية في الواجب والممكن والغيب المجهول وغيب الهوية وعنقاء المغرب، إذ لا يبلغه عقول العقلاء ولا يصطاده أوهام الحكماء، أو المأخوذ لا بشرط عدم الأشياء المسمّى بمرتبة الأحدية والغيب الأول والتعين الأول والوجود بشرط لا. ففريق منهم يقولون بالأول وفريق بالثاني. والفريقان يتفقان في أنّ الوجود العام المنبسط على الأشياء والأعيان الثابتة والخارجية في العلم والعين المعبر بالنفس الرحمانى والفيض الأقدس في مقام العلم والفيض المقدّس والحقّ الثاني والحقّ المخلوق به في مقام العين، ظلّ لتلك الحقيقة وظلّ الشيء عينه بوجه وغيره بوجه»^(١).

التعين الأحدي

إنّ هذا الوجود الواحد الشخصي لو لوحظ بالنظر إلى الكثرات بشرط عدم هذه الكثرات، سمّيت بالمرتبة الأحدية والتعين الأحدي، فهذا المقام هو صرف الذات منزّهة عن النسب والتجليات، فلا تعدّد ولا تكثّر في هذه المرتبة.

(١) شرح فصوص الحكم، داود القيصري، مع تعليقات السيد الأشثيانى، طهران، انتشارات علمي وفرهنگي، ١٩٩٦م. من تعليقة العارف محمد رضا القمّشي: ص ٢٦ - ٢٨.

التعين الواحدي

لو لوحظ الوجود الواحد الشخصي بالنسبة إلى الكثرات من الأسماء والصفات بشرط جميع هذه الكثرات سميت بالمرتبة الواحدية والتعين الواحدي، وفي هذا المقام تظهر الأسماء والصفات وجميع المظاهر الإلهية بالشأن الذاتي.

عالم المظاهر

بعد التعين الاحدي نصل إلى عالم المظاهر وهي على نحوين: عالم المظاهر العلمية وهي في الصقع الربوبي، وهي تشكّل الأعيان الثابتة في علم العرفان. وعالم المظاهر الخلقية وهي العوالم الخارجية من عالم العقل والمثال والمادة. وجميع هذه العوالم هي تجليات ومظاهر الحقّ سبحانه.

المقام الثالث: البرهان على الوحدة الشخصية

بعد الفراغ من المبدأ التصوري للوحدة الشخصية، يقع الكلام في المبدأ التصديقي لها، وفي المقام بحثان:

البحث الأول: ما يرتبط بإمكان الوحدة الشخصية؛ وأنّ الوحدة الشخصية ممكنة أم ممتنعة؟ وهل يوجد برهان على استحالة الوحدة الشخصية؟ فإن قام برهان على استحالتها وثبت أنّ الوجود ليس له مصداق واحد، ومستحيل أن يكون له مصداق واحد، فلا تصل النوبة إلى البحث الثاني.

أمّا إذا لم يتم عندنا برهان على امتناع الوحدة الشخصية - ومن الواضح أنّ كلّ ما لم تثبت استحالاته يثبت إمكانه - فإذن تكون الوحدة الشخصية للوجود ممكنة.

البحث الثاني: بعد أن ثبت إمكان الوحدة الشخصية للوجود، يقع هذا التساؤل: هل يوجد دليل على الوحدة الشخصية للوجود؟

ذكرت أدلة كثيرة في كتب العرفاء، وستعرض لأهمها:

الاول: ربطية المعلول بالعلّة

إنّ المعلول - كما ثبت في مباحث العلة والمعلول - ليس ذات له الربط، بل هو عين الربط والتعلّق بعلته، كالمعنى الحرفي القائم بالمعنى الاسمي بحيث لا تحقّق له إلاّ قائماً بهذا المعنى الاسمي، ولازم ذلك أنّ المعلول لا موجودة ولا ذات له إلاّ بوجود علته، وإذا كان الشيء بذاته وهويته قائماً بعلته، فهذا معناه أنّ المعلول من شؤون العلة. هذا نظير الصور العلمية الموجودة في أذهاننا فإنها توجد بمحض التوجّه إلى الصورة، وهوية هذا التوجّه بلحاظ واقعه الخارجي هو عين ما تتوجّه اليه النفس.

وإلى هذا البرهان أشار صدر المتألّهين، قال: «إنّ هذا المسمّى بالمعلول ليست لحقيقته هوية مباينة لحقيقة علته المفيضة إياه حتى يكون للعقل أن يشير إلى هوية ذات المعلول مع قطع النظر عن هوية موجودها فيكون هويتان مستقلّتان في التعقّل إحداهما مفيضاً والآخر مفاضاً؛ إذ لو كان كذلك لزم أن يكون للمعلول ذات سوى معنى كونه معلولاً، لكونه متعلّلاً من غير تعقّل علته وإضافته إليها، والمعلول بما هو معلول لا يعقل إلاّ مضافاً إلى العلة، فانفسخ ما أصلناه من الضابط في كون الشيء علةً ومعلولاً، هذا خلف؛ فإذن المعلول بالذات لا حقيقة له بهذا الاعتبار سوى كونه مضافاً ولاحقاً، ولا معنى له غير كونه أثراً وتابعاً من دون ذات تكون معروضة لهذه المعاني، كما أنّ العلة المفيضة على الإطلاق إنما كونها أصلاً ومبدأً ومصموداً إليه وملحوقاً به ومتبوعاً، هو عين ذاته. فإذا ثبت تناهي سلسلة الوجودات من العلل والمعلولات إلى ذات بسيطة الحقيقة النورية الوجودية متقدّماً عن شوب كثرة ونقصان وإمكان وقصور وخفاء، برئ الذات عن تعلّق بأمر زائد حال أو محلّ، خارج أو داخل، وثبت أنه بذاته فيّاض، وبحقيقته ساطع، وبهويته منور

للسماوات والأرض، وبوجوده منشأ لعالم الخلق والأمر، تبين وتحقق أن لجميع الموجودات أصلاً واحداً أو سنخاً فardاً، هو الحقيقة والباقي شؤونه، وهو الذات وغيره وأسمائه ونعوته، وهو الأصل وما سواه أطواره وشؤونه، وهو الموجود وما وراءه جهاته وحيثياته»^(١).

الثاني: عدم تناهي الحق

هذا البرهان يبدأ من عدم تناهي الحق سبحانه، ويفترق عن البرهان السابق حيث إنه يبدأ من المعلول والممكن، ومن خلال كيفية ارتباط الممكن بالواجب أثبتنا الوحدة الشخصية للوجود، ولكن هذا البرهان يثبت الوحدة الشخصية للوجود من خلال عدم تناهي الحق سبحانه، ولا بد أن يعلم أن عدم التناهي تارة يكون بالقوة، نظير الأعداد، إذ لها قابلية الامتداد إلى ما لا نهاية له وإن كان لها نهاية بالفعل. وأخرى بالفعل وهو أن يكون الشيء بحيث لا يفقد مرتبة وجودية ولا كمالاً وجودياً، ويقع في مقابله التناهي الوجودي وهو أن يكون الشيء فاقداً لبعض مراتب الكمال الوجودي، وعندما يقال إن الحق سبحانه غير متناه، ليس المقصود هو عدم التناهي بالقوة بل المراد عدم التناهي بالفعل.

من ثم نقول: قد ثبت في محله أن الحق سبحانه لا متناه من حيث الوجود، وإذا كان الشيء غير متناه من حيث الوجود، فلا يبقى مجال لغيره كمصداق بالذات للوجود، فإن الموجود الذي يكون غير متناه من حيث الوجود، يملأ كل أنحاء الوجود، فلا يبقى مجال لغيره أصلاً حتى يكون مصداقاً بالذات للوجود. فإذن لا يكون مصداق للوجود بالذات إلا الحق سبحانه.

ولعله يمكن استفادة ذلك مما ذكره صدر المتألهين في بعض عباراته. قال: «والوجود بما هو هو لا كلي ولا جزئي ولا عام ولا خاص لأنها من

(١) الحكمة المتعالية، صدر المتألهين، ج ٢، ص ٢٩٩ - ٣٠٠.

صفات الماهيات، ولا أيضاً واحداً بوحدة زائدة على ذاته، ولا كثير وهو أشمل الأشياء باعتبار سعة رحمته وفيضه، وليس شموله وانبساطه على الأشياء باعتبار الكلية كما في الوجود الانتزاعي الذي هو عرض عام للأشياء كلها وهو ظلٌ لحقيقة الوجود كما أن الوجود الانبساطي ظلٌ للوجود الحقيقي الأحدي. وإليه الإشارة في قوله تعالى ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ﴾ فالوجود الأحدي واجب بذاته، ثابت لنفسه، مثبت لغيره، موصوف بالأسماء الإلهية، منعوت بالنعوت الربانية، وهو بهويته مع كل شيء، وبحقيقته مع كل حي^(١).

الثالث: النصوص

أ. الآيات الكريمة

هناك جملة من النصوص القرآنية والروايات الشريفة تدلُّ بظاهرها على الوحدة الشخصية وكثرة المظاهر من دون حاجة إلى التأويل:

* ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (الحديد: ٣)

إذا كان الله سبحانه هو ظاهر الشيء وباطنه وأوله وآخره، فاذن لا يبقى مجال للغير.

* ﴿وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطًا﴾ (النساء: ١٢٦).

لسان هذه الآية الكريمة هو أن الله بكل شيء محيط لا أنه أحاط بكل شيء، والإحاطة الإشراقية تفيد الوحدة الشخصية للوجود.

* ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولُوْا فَمِنْ وَجْهِ اللَّهِ إِيَّاكَ اللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ (البقرة: ١١٥).

(١) مفاتيح الغيب، صدر المتألهين، ص ٣٢٢.

إنّ الإنسان إذا توجّه إلى أيّ جهة، فثمّ وجه الله، وهذا معناه الوحدة الشخصية للوجود.

* ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا مُنذِرٌ وَمَا مِنَّ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ (ص: ٦٥).

إن الله سبحانه إذا كان وحدته قهارة فلا يبقى مجال للغير، فإن القهر الوجودي يوجب أن لا يوجد ثان ولا ثالث.

* ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ

إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا آدْنَى مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ

أَيْنَ مَا كَانُوا ثُمَّ يَنْبِئُهُمْ بِمَا عَمِلُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (المجادلة: ٧).

* ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعَلَهُ مَا تَوَسَّوَسُ بِهِ نَفْسَهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ

الْوَرِيدِ﴾ (ق: ١٦).

* ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ وَأَنَّهُ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ﴾

(الأنفال: ٢٤)

قال السيد الطباطبائي: «هذا تقريب للمقصود بجملة ساذجة يسهل تلقّيها

لعامة الأفهام، وإلا فأمر قربه تعالى إليه أعظم من ذلك وأعظم فهو سبحانه

الذي جعلها نفساً ورتّب عليها آثارها فهو الوساطة بينها وبين نفسها وبينها

وبين آثارها وأفعالها، فهو أقرب إلى الإنسان من كلّ أمر مفروض حتى في

نفسه، ولكون هذا المعنى دقيقاً يشقّ تصوّره على أكثر الأفهام عدل سبحانه

إلى بيانه بنحو قوله: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾. وقريب منه بوجه قوله:

﴿أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ﴾^(١)، بمعنى أن الله سبحانه قد ملأ كل

شيء، وهو يحول بين الشيء ونفسه، وهذا المعنى لا ينسجم مع العلة

والمعلول، بل هو أقرب إلى الشأن وذو الشأن.

(١) الميزان في تفسير القرآن، الطباطبائي، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٧هـ: ج ١٨، ص ٣٤٧.

ب. الروايات الشريفة

* عن أمير المؤمنين عليه السلام:

سَبَقَ فِي الْعُلُوِّ فَلَا شَيْءَ أَعْلَى مِنْهُ، وَقَرَّبَ فِي الدُّنُوِّ فَلَا شَيْءَ أَقْرَبُ مِنْهُ، فَلَا اسْتِعْلَاؤُهُ بَاعِدَهُ عَنِ شَيْءٍ مِنْ خَلْقِهِ، وَلَا قُرْبُهُ سَاوَاهُمْ فِي الْمَكَانِ بِهِ. ^(١)

* عن الصادق عليه السلام عن أمير المؤمنين عليه السلام:

قَبْلَ كُلِّ شَيْءٍ لَا يُقَالُ شَيْءٌ قَبْلَهُ، وَبَعْدَ كُلِّ شَيْءٍ لَا يُقَالُ لَهُ بَعْدُ، شَاءَ الْأَشْيَاءَ لَا بِهِمَّةً، دَرَاكَ لَا بِخَدِيعَةٍ، فِي الْأَشْيَاءِ كُلِّهَا غَيْرُ مُتَمَارِجٍ بِهَا، وَلَا بَائِنٌ مِنْهَا، ظَاهِرٌ لَا بِتَأْوِيلٍ الْمُبَاشَرَةِ، مُتَجَلٌّ لَا بِاسْتِهْلَالِ رُؤْيِيَّةٍ، نَاءٍ لَا بِمَسَافَةٍ، قَرِيبٌ لَا بِمُدَانَةٍ، لَطِيفٌ لَا بِتَجَسُّمٍ، مَوْجُودٌ لَا بَعْدَ عَدَمٍ، فَاعِلٌ لَا بِاضْطِرَارٍ، مُقَدَّرٌ لَا بِحَرَكَةٍ، مُرِيدٌ لَا بِبِهَامَةٍ، سَمِيعٌ لَا بِآلَةٍ، بَصِيرٌ لَا بِأَدَاةٍ، لَا تَحْوِيهِ الْأَمَّاكِنُ، وَلَا تَضْمَنُهُ الْأَوْقَاتُ، وَلَا تَأْخُذُهُ الصِّفَاتُ، وَلَا تَأْخُذُهُ السَّنَاتُ، سَبَقَ الْأَوْقَاتَ كَوْنُهُ، وَالْعَدَمَ وَجُودُهُ، وَالْإِبْتِدَاءَ أَرْزُلُهُ. ^(٢)

* عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ خَالِدٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ عَلِيِّ بْنِ عُقْبَةَ بْنِ قَيْسِ بْنِ سَمْعَانَ بْنِ أَبِي رَيْحَةَ مَوْلَى رَسُولِ اللَّهِ قَالَ:
سُئِلَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ: بِمَ عَرَفْتَ رَبَّكَ؟
قَالَ: بِمَا عَرَفَنِي نَفْسُهُ.

(١) نهج البلاغة، مصدر سابق، الخطبة ٤٩؛ بحار الأنوار، دار الوفاء، بيروت، ١٤٠٤ هـ: ج ٤، ص ٣٠٨؛ ج ٧٤، ص ٣٠٦.

(٢) الكافي، الكليني، محمد بن يعقوب، طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٣٦٥ هـ: ج ١، ص ١٣٨؛ توحيد الصدوق، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٣٩٨ هـ: ص ٣٠٨؛ بحار الأنوار: ج ٤ ص ٣٠٤.
ذكر الصدوق طريقه هكذا: «حدثنا علي بن أحمد بن محمد بن محمد بن عمران الدقاق رحمه الله قال: حدثنا محمد بن أبي عبد الله الكوفي قال: حدثنا محمد بن إسماعيل البرمكي قال: حدثني الحسين بن الحسن قال: حدثنا عبد الله بن داهر قال: حدثني الحسين بن يحيى الكوفي قال: حدثني قثم بن قنادة عن عبد الله بن يونس عن أبي عبد الله عليه السلام قال: بينا أمير المؤمنين عليه السلام يخطب على منبر الكوفة إلى آخره. ورفعته في الكافي.

قيل: وَكَيْفَ عَرَفَكَ نَفْسَهُ؟

قَالَ: لَا يُشْبِهُهُ صُورَةٌ، وَلَا يُحْسُّ بِالْحَوَاسِّ، وَلَا يُقَاسُ بِالنَّاسِ، قَرِيبٌ فِي بُعْدِهِ، بَعِيدٌ فِي قُرْبِهِ، فَوْقَ كُلِّ شَيْءٍ وَلَا يُقَالُ شَيْءٌ فَوْقَهُ، أَمَامَ كُلِّ شَيْءٍ وَلَا يُقَالُ لَهُ أَمَامٌ، دَاخِلٌ فِي الْأَشْيَاءِ لَا كَشَيْءٍ دَاخِلٍ فِي شَيْءٍ، وَخَارِجٌ مِنَ الْأَشْيَاءِ لَا كَشَيْءٍ خَارِجٍ مِنْ شَيْءٍ، سُبْحَانَ مَنْ هُوَ هَكَذَا وَلَا هَكَذَا غَيْرُهُ.^(١)

* الكليني عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنْ دَاوُدَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ عَمْرِو بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَيْسَى بْنِ يُونُسَ قَالَ:
قَالَ ابْنُ أَبِي الْعَوَّجَاءِ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام فِي بَعْضِ مَا كَانَ يُحَاوِرُهُ: ذَكَرْتَ اللَّهُ فَأَحَلَّتْ عَلَيَّ غَائِبٌ.

فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: وَيَلِكَ كَيْفَ يَكُونُ غَائِبًا مَنْ هُوَ مَعَ خَلْقِهِ شَاهِدٌ، وَإِلَيْهِمْ أَقْرَبُ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ، يَسْمَعُ كَلَامَهُمْ وَيَرَى أَشْخَاصَهُمْ وَيَعْلَمُ أَسْرَارَهُمْ؟
فَقَالَ ابْنُ أَبِي الْعَوَّجَاءِ: أَهْوَى فِي كُلِّ مَكَانٍ؟ أَلَيْسَ إِذَا كَانَ فِي السَّمَاءِ كَيْفَ يَكُونُ فِي الْأَرْضِ؟ وَإِذَا كَانَ فِي الْأَرْضِ كَيْفَ يَكُونُ فِي السَّمَاءِ؟
فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: إِنَّمَا وَصَفْتَ الْمُخْلُوقَ الَّذِي إِذَا انْتَقَلَ عَنْ مَكَانٍ اشْتَغَلَ بِهِ مَكَانٌ وَخَلَا مِنْهُ مَكَانٌ، فَلَا يَدْرِي فِي الْمَكَانِ الَّذِي صَارَ إِلَيْهِ مَا يَحْدُثُ فِي الْمَكَانِ الَّذِي كَانَ فِيهِ، فَأَمَّا اللَّهُ الْعَظِيمُ الشَّانِ الْمَلِكُ الدَّيَّانُ فَلَا يَخْلُو مِنْهُ مَكَانٌ، وَلَا يَشْتَغِلُ بِهِ مَكَانٌ، وَلَا يَكُونُ إِلَى مَكَانٍ أَقْرَبَ مِنْهُ إِلَى مَكَانٍ.^(٢)

(١) الكافي: ج ١، ص ٨٥. التوحيد: ص ٢٨٥. بحار الأنوار: ج ٣، ص ٧٠. (مصادر سابقة)

(٢) الكافي: ج ١، ص ١٢٥؛ من لا يحضره الفقيه، الصدوق، مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الثالثة، ١٤١٣ هـ: ج ٢، ص ٢٤٩؛ الأمالي، منشورات المكتبة الإسلامية، الطبعة الرابعة، ١٩٨٥ م: ص ٦١٦، المجلس ٩٠؛ التوحيد: ص ٢٥٣؛ علل الشرائع، قم، مكتبة الداوري: ج ٢، ص ٤٠٣؛ الإرشاد، الشيخ المفيد، محمد بن نعمان، قم، المؤتمر العالمي للشيخ المفيد، الطبعة الأولى، ١٤١٣ هـ: ج ٢، ص ١٩٩.

المقام الرابع: الإشكالات على الوحدة الشخصية

ذكرت عدة إشكالات على القول بالوحدة الشخصية للوجود، وستعرض لجملة منها:

الأول: عدم تحقق صرف الوجود

قلتم إنَّ الوجود من حيث هو هو واحد في متن الأعيان، والوجود من حيث هو لا يتحقق له في متن الأعيان وإنما هو في الذهن، لأن الذي يتحقق في الخارج بالضرورة يكون مشوباً.

ويمكن الجواب عن هذا الإشكال بما ذكره صدر المتألهين من أنَّ مفهوم الوجود يفترق عن سائر المفاهيم، فإن سائر المفاهيم يمكن أن نقول بعدم تحقق الصرف منها ولكن في الوجود لا بدَّ من القول بتحقيق الصرف منه؛ لأنَّ تحقق كل شيء بالوجود فلا بدَّ أن يكون الصرف منه موجوداً. قال:

«اعلم أن النظر إلى مفهوم الوجود يؤدي إلى وجود قائم بذاته، واجب بنفسه، وإلا لم يتحقق موجود ما أصلاً، لأن الوجود مهيتته أنه في الأعيان، فإذا لم يكن ما هو في نفسه لنفسه بنفسه وجوداً موجوداً ثابتاً، لم يكن لشيء من الأشياء وجود أصلاً»^(١).

الثاني: حلول الحق سبحانه في الأشياء

قلتم إنَّ الوجود تارة يلحظ بشرط لا بالنسبة إلى الأسماء والصفات والوجودات الخارجية فيسمي بالأحادية، وتارة يلحظ بشرط شيء بالنسبة إلى الأسماء والصفات والوجودات الخارجية فيسمي بالواحدية. وثالثة يلحظ لا بشرط بالنسبة إلى هذه الأمور، ومن الواضح أنَّ المقسم يوجد في ضمن

(١) تفسير القرآن الكريم، صدر المتألهين الشيرازي، قم، بيدار، ١٩٨٧م. ج ٤، ص ٧٣ - ٧٤.

الاقسام، وهذا التقسيم وإن كان اعتبارياً لكنه ناظر إلى الحقيقة الخارجية، ولا إشكال في وجود هذه الحقيقة في ضمن مرتبة الأحدية والواحدية، ولكن لو قلنا بتحقيقه في ضمن مرتبة اللا بشرط القسمي، فيلزم الحلول، لأن الوجود لا بشرط بالنسبة إلى سائر الوجودات هو الوجود الساري في الوجودات.

الجواب: نعم قد صرّح العرفاء بأن الوجود اللا بشرط القسمي متحد مع الأشياء، ولكن الوجود اللا بشرط القسمي من ظهورات الوجود اللا بشرط المقسمي وليس عينه. وإلى هذا المعنى أشار العارف القمشي: «وليس انبساطها في الكثرات كانبساط الدم في الأعضاء، ليلزم اتحادها بها، ولا كانبساط الدهن وسريانه في الطعام، ليلزم حلولها فيها، ولا كانبساط البحر في الأمواج، ليلزم تخصصها وتجزئتها، بل يكون كانبساط الضوء في إشراقته، والنور في لمعته»^(١).

وقال الأشكوري: «اعلم أنّ السريان قد يطلق على وجود الحقّ وقد يطلق على الفيض المقدّس، ولا نعني بسريان الحقّ بأن يكون التعيّنات والصور واردة على ذاته في مقام ذاته، بل يتعيّن بالتعيّنات في مقام تجلّيه وتدلّيه، ولكن اذا قلنا إنّ الفيض سار، نعني به أنّ الصور لاحقة لذات الفيض لا لتجلّيه؛ فإنّه ليس للتجلّي تجلّ آخر، ولا يخفي عليك أنه ليس المراد من قولنا (الحقّ سار بظهوره من حيث تجلّيه): أن لا سريان للحقّ وإنما السريان للفيض، بل المراد أنه ليس هنا سريانان أحدهما للحقّ والآخر للفيض بل سريان واحد وهو عين سريان الحقّ والفيض نفس السريان والظهور لا السريان والظاهر»^(٢).

(١) تمهيد القواعد، ابن تركه، مصدر سابق: ص ١٩١ - ١٩٢.

(٢) مشرع الخصوص إلى معاني النصوص، علي بن أحمد، مع تصحيح وتعليق السيد جلال الدين الأشتياني، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٢١هـ: ص ١٢. من تعليقات ميرزا هاشم الأشكوري.

إذن لا يلزم من السريان القول بالحلول، لأنّ سريان الحقّ في الأشياء ليس إلاّ سريان تجلّيات الحقّ وظهوراته.

الثالث: الاتحاد مع الحق سبحانه

إن لازم القول بوحدة الوجود هو الاتحاد مع الحق سبحانه، لأن الوجود بشرائره وجود واحد شخصي، فيكون الحقّ والعبد واحداً بالشخص. وهذا هو الاتحاد - تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً - .

وهذا هو الاتهام العام الذي تُتهم به الصوفية، وكذلك ما نجده في كتب الكثير ممن يتّهم العرفاء به أيضاً، منهم ابن تيمية في جملة من كتبه وفتاواه، قال: «مَا تَضَمَّنَهُ كِتَابُ (فُصُوصِ الْحَكَمِ) وَمَا شَاكَلَهُ مِنَ الْكَلَامِ: فَإِنَّهُ كُفْرٌ بَاطِنًا وَظَاهِرًا؛ وَبَاطِنُهُ أَقْبَحُ مِنْ ظَاهِرِهِ. وَهَذَا يُسَمَّى مَذْهَبَ أَهْلِ الْوَحْدَةِ وَأَهْلِ الْحُلُولِ وَأَهْلِ الْإِتِّحَادِ. وَهُمْ يُسَمُّونَ أَنْفُسَهُمُ الْمُحَقِّقِينَ. وَهَؤُلَاءِ نَوْعَانِ: نَوْعٌ يَقُولُ بِذَلِكَ مُطْلَقًا كَمَا هُوَ مَذْهَبُ صَاحِبِ الْفُصُوصِ ابْنِ عَرَبِيٍّ وَأَمْثَالِهِ، مِثْلُ ابْنِ سَبْعِينَ وَابْنِ الْفَارِضِ وَالْقُونَوِيِّ وَالشَّشْتَرِيِّ وَالتَّلْمَسَانِيِّ وَأَمْثَالِهِمْ مِمَّنْ يَقُولُ: إِنَّ الْوُجُودَ وَاحِدًا، وَيَقُولُونَ: إِنَّ الْوُجُودَ الْمَخْلُوقَ هُوَ الْوُجُودُ الْخَالِقُ لَا يُثْبِتُونَ مَوْجُودَيْنِ خَلَقَ أَحَدُهُمَا الْآخَرَ بَلْ يَقُولُونَ: الْخَالِقُ هُوَ الْمَخْلُوقُ، وَالْمَخْلُوقُ هُوَ الْخَالِقُ»^(١).

وقد أجاب صدر المتألّهين: أن هذا الإشكال إنما نشأ من الخلط بين قسمين من الوجود أحدهما هو وجود الحقّ سبحانه، والآخر هو الفيض المنبسط عن هذا الوجود، وليس الخلق الفائض من الحقّ عين الحقّ، بل مظهره وشؤونه. قال ما محصله: «إِنَّ لِلْأَشْيَاءِ فِي الْمَوْجُودِيَّةِ مَرَاتِبَ:

(١) مجموع الفتاوي، ابن تيمية الحراني، أحمد بن عبد الحلّيم، تحقيق أنور الباز وعامر الجزار، الرياض، دار الوفاء، الطبعة الثالثة، ١٤٢٦ هـ: ج ٢، ص ٣٦٤.

أولاًها: الوجود الصرف الذي لا يتعلّق وجوده بغيره، والوجود الذي لا يتقيّد بقيد وهو المسمّى عند العرفاء بالهوية الغيبية والغيب المطلق والذات الأحدية، وهو الذي لا اسم له ولا نعت له، ولا يتعلّق به معرفة وإدراك.

ثانيها: هو الوجود المنبسط المطلق، وهو حقيقة منبسطة على هياكل الممكنات وألواح الماهيات لا ينضب في وصف خاصّ، ولا ينحصر في حدّ معيّن من القدم والحدوث، والتقدّم والتأخّر، والكمال والنقص، والعلية والمعلولية، والجوهرية والعرضية، والتجرّد والتجسّم، بل هو بحسب ذاته بلا انضمام شيء آخر يكون متعيّناً بجميع التعيّنات الوجودية والتحصيلات الخارجية، بل الحقائق الخارجية تنبعث من مراتب ذاته وأنحاء تعيّناته وتطوّراته، وهو أصل العالم وفلك الحياة وعرش الرحمن والحقّ المخلوق به في عرف الصوفية وحقيقة الحقائق - وهو يتعدّد في عين وحدته بتعدّد الموجودات المتحدة بالماهيات، فيكون مع القديم قديماً، ومع الحادث حادثاً، ومع المعقول معقولاً، ومع المحسوس محسوساً. وهذا قد سمّاه الشيخ العارف الصمداني الربّاني محي الدين الأعرابي الحاتمي في مواضع من كتبه نفس الرحمن والهباء والعنقاء...

إلى أن يقول:

قد ثبت مما ذكرناه أنه إذا أطلق في عرفهم الوجود المطلق - على الحقّ الواجب - يكون مرادهم الوجود بالمعنى الأول أي الحقيقة بشرط لا شيء، لا هذا المعنى الأخير، وإلا يلزم عليهم المفساد الشنيعة كما لا يخفى، وما أكثر ما ينشأ لأجل الاشتباه بين هذين المعنيين من الضلالات والعقائد الفاسدة من الإلحاد، والإباحة، والحلول، واتصاف الحقّ الأول بصفات الممكنات، وصيرورته محلّ النقائص والحادثات. فعلم أن التنزيه الصرف والتقديس المحض - كما رآه المحققون من الحكماء وجمهور أرباب الشرائع والفضلاء

من الإسلاميين - باق على الوجه المقرّر بلا ريب، بعد الفرق بين مراتب الوجود على ما بيّناه»^(١).

الرابع: وهمية الأشياء

إن نظرية الوحدة الشخصية للوجود تعتقد بأن الوجود واحد شخصيّ وهو الله سبحانه، وغيره سراب محض، ومن الواضح أنّ إنكار الكثرات يخالفه الوجدان، وتقضي الفطرة على خلافه.

الجواب: إن هذا الرأي قد صدر من قبل جمع من المتطرفين في الوحدة الشخصية للوجود، وهو ليس بمقبول عند المحققين منهم، فإنهم يصرّحون بأن السماء والأرض والأنبياء والآخرة والدنيا والصلحاء والملائكة والعوالم ليست باطلاً وسراباً، وليس الأمر كذلك. ولو تصوّر أحد هذا المعنى، فهذا معناه أنه لم يصل إلى مراد العرفاء الحقيقي، لأن هؤلاء يقولون سماء وأرض وأنبياء ودنيا وآخرة، وكلّ واحدة من هذه الأمور شأن من شؤون هذا الوجود الواحد، وهي ليست بباطلة.

ويشهد لذلك ما ورد في مصباح الأنس. قال: «فإن قلت: فوجود ما سوى الحقّ إذا لم يكن بطريق الحقيقة، كما هو مقتضى هذه الأصول، كان مجازاً وكلّ مجاز صحّ نفى الحقيقة عنه، وكلّ ما صحّ نفى الحقيقة عنه كان باطلاً، كما في قول لبيد: ألا كلّ شيء ما خلا الله باطل. وصدّقه الرسول ﷺ وارتضاه، فكيف قالوا: لا باطل في الوجود؟ على أنهم صرحوا أيضاً بأن لا مجاز في الوجود؟ ذكره الشيخ رحمه الله في النفحات.

قلت: هذا هو مطرح العقول ومتصادم الأصول، وتحقيق حقيقته ليس إلا بمحض لطف الحقّ وسعة عطيته، فالذي هو وسع فهمي أنّ القول ببطلان

(١) الحكمة المتعالية: صدر المتألهين، مصدر سابق: ج ٢، ص ٣٢٧ - ٣٣٠.

وجودات الممكنات مبنى على أنّ حقائقها لولا توجّه التجلّي الإلهي إليها، تقتضي العدم كما مرّ تحقيقه، والحاصل لها من التجلّي الإلهي الأحدي توجّهه المكنّى عنه بالاقتران، وهو نسبة عدمية غير محقّقة، والقول بأن لا باطل في الوجود بل ولا مجاز، مبنى على أنّ كلّ تعيّن حصل فهو حال من أحوال ذات الحقّ وحكم من أحكام اسمه الظاهر، انتسب إلى الوجود والوجود إليه في كلّ محلّ بحسب قابلية ذلك المحلّ، والموجودية بمعنى هذا الانتساب صادقة حقيقة لا مجازاً وليست بباطلة - وإن كانت في نفسها نسبة غير محقّقة في الخارج - وقد تقرّر في القواعد العقلية: أنّ صدق الحمل الخارجي وتحقّقه لا يقتضي تحقّق مبدأ المحمول في الخارج، فالموجودية بهذا المعنى ونسبتها إلى كلّ حقيقة تعيّنت وظهرت في الخارج حقيقتان، وكون الشيء حقيقة غير كونه محقّقة، فقد حصل بينهما التوفيق ووصل التحقيق»^(١).

وقال صدر المتألّهين: «إن أكثر الناظرين في كلام العرفاء الإلهيين حيث لم يصلوا إلى مقامهم ولم يحيطوا بكنه مرامهم، ظنّوا أنه يلزم من كلامهم في إثبات التوحيد الخاصّي في حقيقة الوجود والموجود بما هو موجود وحدة شخصية أن هويات الممكنات أمور اعتبارية محضة وحقائقها أوهام وخيالات لا تحصل لها إلا بحسب الاعتبار، حتى أن هؤلاء الناظرين في كلامهم من غير تحصيل مرامهم، صرّحوا بعدمية الذوات الكريمة القدسية والأشخاص الشريفة الملكوتية كالعقل الأول وسائر الملائكة المقربّين وذوات الأنبياء والأولياء والأجرام العظيمة المتعدّدة المختلفة جهة وقدرًا وآثارها المتفنّنة، وبالجملة النظام المشاهد في هذا العالم المحسوس والعوالم التي فوق هذا العالم مع تخالف أشخاص كل منها نوعاً وتشخصاً وهوية وعدداً والتضاد

(١) مصباح الأنس في شرح مفتاح الغيب لصدر الدين القونوي، محمد بن حمزة فناري، طهران، انتشارات مولى، الطبعة الأولى، ١٤١٦ هـ: ص ٥٤١.

الواقع بين كثير من الحقائق أيضاً، ثم إن لكل منها آثاراً مخصوصة وأحكاماً خاصة، ولا نعني بالحقيقة إلا ما يكون مبدأ أثر خارجي، ولا نعني بالكثرة إلا ما يوجب تعدد الأحكام والآثار، فكيف يكون الممكن لا شيئاً في الخارج ولا موجوداً فيه؟ وما يترأى من ظواهر كلمات الصوفية أن الممكنات أمور اعتبارية أو انتزاعية عقلية، ليس معناه ما يفهم منه الجمهور ممن ليس له قدم راسخ في فقه المعارف، وأراد أن يتفطن بأغراضهم ومقاصدهم بمجرد مطالعة كتبهم، كمن أراد أن يصير من جملة الشعراء بمجرد تتبع قوانين العروض من غير سليقة تحكم باستقامة الأوزان أو اختلالها عن نهج الوحدة الاعتدالية.

فإنك إن كنت ممن له أهلية التفطن بالحقائق العرفانية لأجل مناسبة ذاتية واستحقاق فطري، يمكنك أن تتنبه مما أسلفناه من أن كل ممكن من الممكنات يكون ذا جهتين: جهة يكون بها موجوداً واجباً لغيره من حيث هو موجود وواجب لغيره، وهو بهذا الاعتبار يشارك جميع الموجودات في الوجود المطلق، من غير تفاوت. وجهة أخرى بها يتعين هويتها الوجودية، وهو اعتبار كونه في أي درجة من درجات الوجود قوةً وضعفاً، كملاً ونقصاناً، فإن ممكنية الممكن إنما تنبعث من نزوله عن مرتبة الكمال الواجبي والقوة الغير المتناهية والقهر الأتم والجلال الأرفع - وباعتبار كل درجة من درجات القصور عن الوجود المطلق الذي لا يشوبه قصور - ولا جهة عدمية ولا حيثية إمكانية يحصل للوجود خصائص عقلية وتعيينات ذهنية هي المسمات بالماهيات والأعيان الثابتة، فكل ممكن زوجٌ تركيبى عند التحليل من جهة مطلق الوجود ومن جهة كونه في مرتبة معينة من القصور^(١).

(١) الحكمة المتعالية، صدر المتألهين، ج ٢، ص ٣١٨ - ٣٢٠.

المصادر

١. القرآن الكريم.
٢. نهج البلاغة.
٣. ابن تركة، صائن الدين، تمهيد القواعد، مع تصحيح وتعليق السيد جلال الدين الأشتياني، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، الثالثة، ٢٠٠٢م.
٤. ابن تيمية الحراني، أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوي، تحقيق أنور الباز وعامر الجزار، الرياض، دار الوفاء، الثالثة، ١٤٢٦هـ.
٥. ابن سينا، حسين، المباحثات، قم، بيدار، الأولى.
٦. جوادي أملي، عبد الله، شرح حكمت متعالية، القسم الأول من شرح الجزء السادس من الأسفار، طهران، الزهراء عليها السلام، الأولى، ١٤١٠هـ.
٧. الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٧هـ.
٨. صدر المتألهين، محمد بن إبراهيم، المظاهر الإلهية في العلوم الكمالية، طهران، بنياد حكمت صدرًا.
٩. صدر المتألهين، محمد بن إبراهيم، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، بيروت، دار إحياء التراث العربي، الخامسة، ١٤١٩هـ.
١٠. صدر المتألهين، محمد بن إبراهيم، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، المركز الجامعي للنشر.
١١. صدر المتألهين، محمد بن إبراهيم، تفسير القرآن الكريم، قم، بيدار، ١٩٨٧م.
١٢. صدر المتألهين، محمد بن إبراهيم، شرح الهداية الأثرية، بيروت، مؤسسة التاريخ العربي، ص ٢٤٦.

١٣. صدر المتألهين، **مفاتيح الغيب**، تصحيح وتقديم محمد خواجهوي، طهران، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي، الأولى، ١٩٨٤.
١٤. الصدوق، محمد بن علي بن بابويه، **الأمالي**، منشورات المكتبة الاسلامية، الرابعة، ١٩٨٥م.
١٥. الصدوق، محمد بن علي بن بابويه، **التوحيد**، قم، مؤسسة النشر الاسلامي، ١٣٩٨ هـ.
١٦. الصدوق، محمد بن علي بن بابويه، **من لا يحضره الفقيه**، مؤسسة النشر الإسلامي، الثالثة، ١٤١٣ هـ.
١٧. الصدوق، محمد بن علي بن بابويه، **علل الشرائع**، قم، مكتبة الداوري.
١٨. علي بن أحمد، **مشرع الخصوص إلى معاني النصوص**، مع تصحيح وتعليق السيد جلال الدين الأشتياني، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، الأولى، ١٤٢١ هـ.
١٩. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد (م٥٠٥ق)، **إحياء علوم الدين**، بيروت، دار المعرفة، بلا تاريخ، بلا رقم الطبع.
٢٠. فناري، محمد بن حمزة، **مصباح الأنس في شرح مفتاح الغيب** لصدر الدين القونوي، طهران، انتشارات مولي، الأولى، ١٤١٦ هـ.
٢١. القيصري، داود، **شرح فصوص الحكم**، مع تعليقات السيد الأشتياني، طهران، انتشارات علمي وفرهنگي، الأولى، ١٩٩٦م.
٢٢. القيصري، داود، **شرح فصوص الحكم**، مع تعليقات الشيخ حسن زادة الأملي، قم، المكتب الإعلام الإسلامي، الأولى، ١٤٢٤ هـ.
٢٣. الكليني، محمد بن يعقوب، **الكافي**، طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٣٦٥ هـ.

٨٣٠ كمال الحيدري

٢٤. المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة
الأطهار، بيروت، دار الوفاء، ١٤٠٤ هـ.

٢٥. المفيد، محمد بن نعمان، الإرشاد، قم، المؤتمر العالمي للشيخ
المفيد، الأولى، ١٤١٣ هـ.

(١٨)

قراءة في كتاب
علم الإمام
بحوث في حقيقة ومراتب علم الأئمة المعصومين
الشيخ علي حمود عناد العبادي*

- * كاتب وباحث من العراق. من طلبة البحث الخارج وأستاذ في الحوزة العلمية في قم المقدسة. وأحد طلبة الدكتوراه - قسم الكلام. من آثاره العلمية:
١. الغيبة.. رؤية تحليلية، مؤسسة الكوثر للمعارف الاسلامية.
 ٢. عصر الغيبة.. الوظائف والواجبات، مؤسسة السبطين العالمية.
 ٣. علم الإمام.. تقرير لأبحاث العلامة السيد كمال الحيدري، انتشارات فدك.
 ٤. التقريب بين المذاهب.. تقرير لأبحاث آية الله محمد السند، فدك.
 ٥. فلسفة الدين.. تقرير لأبحاث العلامة السيد كمال الحيدري.
 ٦. الاجوبة الوافية في ردّ شبهات الوهابية، (عمل جماعي)، مؤسسة الكوثر.
 ٧. تقرير لأبحاث فقهية (كتاب النكاح) للشيخ آية الله محمد السند، فدك.
 ٨. الولاية التكوينية لأهل البيت عليهم السلام، تقريراً لأبحاث العلامة الحيدري.
 ٩. شرح نهاية الحكمة، قسم الإلهيات بالمعنى الأخص، تقريراً لأبحاث العلامة السيد كمال الحيدري.
 ١٠. نظرية الاصطفاء في القرآن الكريم.
- إضافة إلى عدد من المقالات المنشورة في المجلات.

تمهيد

بادئ ذي بدء نقول إن موضوع علم الإمام - بحسب الاصطلاح القرآني - لم يُبحث عنه في كتاب بنحو مستقل، يبيّن فيه حيثية هذا العلم وآلياته وأبعاده وحدوده ونحوها من المسائل المتعلقة بذلك، ما عدا بعض الأبحاث الاستطردائية التي جاءت في ثنايا بعض البحوث التي لم تشمل على معالجة جميع ما يرتبط بموضوع علم الإمام.

وعلى هذا الأساس بادر العلامة الأستاذ السيّد كمال الحيدري حفظه الله، بإلقاء مجموعة من الدروس ليعطي رؤية واضحة حول مسألة علم الإمام، خصوصاً تلك المرتبة الخاصة بالنبي ﷺ وأهل بيته الطاهرين عليهم السلام، وهي الدروس التي ألقاها سماحته على جمع من الطلبة في حوزة قم المقدسة، وقمت - بعون الله تعالى وتوفيقه - بترتيبها وإخراجها على صورة كتاب، ثم قمت مرّة أخرى بتلخيصه بهذه الصورة الماثلة أمامك عزيزي القارئ لأجل سهوله الاطلاع عليه.

يتألف الكتاب من عشرة فصول نتعرّض لها تباعاً بإذن الله تعالى:

الفصل الأوّل: سعة وحدود علم الإمام

يعدّ حديث الثقلين من أهمّ الأدلّة التي يمكن الاستناد إليها للوقوف على حقيقة سعة علم الإمام وحدوده. ولكي يتّضح ذلك لا بدّ من التوفّر على مبحثين:

الأول: سند حديث الثقلين.

الثاني: متن حديث الثقلين.

المبحث الأول: سند حديث الثقلين

حديث الثقلين متواتر بين الفريقين، ورواه كبار الصحابة والتابعين. وهذا ما حققه السيّد حامد اللكهنوي صاحب عبقات الأنوار، حيث أثبت تواتر هذا الحديث عند الفريقين وفي جميع الطبقات^(١)

قال المحدث البحراني في «غاية المرام»، وصلت أحاديثه من طرق السنّة إلى «٣٩» حديثاً، ومن طرق الشيعة إلى «٨٢» حديثاً^(٢).

وقال ابن حجر في «الصواعق»: «ثمّ اعلم أنّ لحديث التمسك بذلك طرقاً كثيرة وردت عن نيف وعشرين صحابياً، ومرّ له طرق مبسوطه، وفي بعض تلك الطرق أنّه قال ذلك بحجّة الوداع بعرفة، وفي أخرى أنّه قال بالمدينة في مرضه وقد امتلأت الحجرة بأصحابه، وفي أخرى أنّه قال ذلك بغدير خمّ، وفي أخرى أنّه قال ذلك لما قام خطيباً بعد انصرافه من الطائف»، ثمّ قال: «ولا تنافي إذ لا مانع من أنّه كرّر عليهم ذلك في تلك المواطن وغيرها، اهتماماً بشأن الكتاب العزيز والعترة الطاهرة»^(٣).

المبحث الثاني: متن حديث الثقلين

اختلفت الصياغات التي ورد بها حديث الثقلين، فبعضها مطوّل وبعضها متوسط، وبعضها مختصر، والسبب في ذلك يعود إلى طبيعة الواقعة التي صدر فيها، ونقل بعضهم له بالمعنى، لذا قال ابن حجر: «ولا تنافي؛ إذ لا مانع من

(١) انظر خلاصة عبقات الأنوار للسيّد علي الميلاني : ج ١، ص ١٨٥.

(٢) انظر غاية المرام وحجّة الخصام في تعيين الإمام من طريق الخاصّ والعام، السيّد هاشم البحراني الموسوي، تحقيق: السيّد علي عاشور: ج ٢ ص ٣٠٤ و ص ٣٢١.

(٣) الصواعق المحرقة في الردّ على أهل الرّفص والضلالة والزندقه، تأليف أبي العباس أحمد بن محمّد بن حجر الهيثمي، تحقيق: عبد الرحمن بن عبد الله التركي، وكامل محمّد الخراط، مؤسّسة الرسالة، بيروت، سنة ١٤٢٠هـ: ج ٢ ص ٤٤٠.

أنه كرّر عليهم ذلك في تلك المواطن وغيرها، اهتماماً بشأن الكتاب العزيز والعترة الطاهرة^(١).

وقد عرضت هذه الصياغات المتعددة لهذا الحديث عدة نقاط:

الأولى: عدم الافتراق بين القرآن والعترة، وهذا مشترك بين جميع الصياغات.
الثانية: من الألفاظ التي تضمّنتها أغلب النصوص، وصف الكتاب أو الكتاب والعترة معاً، بأنهما حبل أو سبب أحد طرفيه بيد الله والطرف الآخر بأيديكم، أو حبل الله الممدود.

الثالثة: إنّ التمسك بهما يُنجي الإنسان من الضلالة والهلاك.

الرابعة: أحدهما أعظم من الآخر، فالكتاب هو الأكبر والعترة هي الأصغر. وما يهمنّا في المقام هو الوقوف عند النقطة الأولى، وهو عدم الافتراق بين القرآن والعترة، حيث سنحاول من خلالها معرفة مقدار علم الإمام.

من هنا لا بدّ من الكلام في أمرين:

الأول: من هم العترة؟

الثاني: ما هي المعارف والعلوم التي يشتمل عليها الكتاب العزيز؟

الأمر الأول: من هم العترة؟

صرّحت النصوص الواردة في حديث الثقلين - بمختلف صياغاتها - أنّ المراد من العترة هم أهل البيت، حيث ورد في بعضها: عترتي أهل بيتي، وفي بعضها تصريح بأنّ الثقل الأصغر هم أهل البيت: أذكركم الله بأهل بيتي.

وتواترت النصوص الروائية الواردة عن جمّ غفير من الصحابة والتابعين وتابعي التابعين وغيرهم، في ذيل عدد من الآيات التي ترتبط بأهل البيت، أنّ المراد هم: عليّ وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام.

(١) المصدر السابق: ج ٢، ص ٤٤٠.

وهناك عدد وافر من الروايات الواردة عن طرق الفريقين، بيّنت أنّ المراد بأهل البيت في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾ (الأحزاب: ٣٣) هم: عليّ وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام، من قبيل ماورد عن صفية بنت شيبة قالت: «قالت عائشة: خرج النبي صلى الله عليه وآله غداً وعليه مرط مرحّل (إزار خزّ فيه علم) ^(١) من شعر أسود، فجاء الحسن بن عليّ فأدخله، ثمّ جاء الحسين فدخل معه، ثمّ جاءت فاطمة فأدخلها، ثمّ جاء عليّ فأدخله، ثمّ قال: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾ ^(٢).

ولم يكتف الرسول صلى الله عليه وآله بذلك، بل رفض دخول أزواجه تحت الكساء للانضمام لأهل البيت عليهم السلام.

فعن أمّ سلمة قالت: «إنّ هذه الآية نزلت في بيتي ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾ قال: وأنا جالسة على باب البيت، فقلت: يا رسول الله أأنت من أهل البيت؟ فقال صلى الله عليه وآله: إنك إلى خير، أنت من أزواج النبي ^(٣).

ومن هنا نجد أنّ النبي صلى الله عليه وآله - مضافاً إلى ما تقدّم - حرص على عدم مشاركة الغير لهم فيها، وذلك من خلال تلاوة هذه الآية على مرأى ومسمع المسلمين كلّ يوم، بل كلّ وقت صلاة، أمام بيت عليّ وفاطمة عليهما السلام، لدرء كلّ المحاولات التي كانت تريد إدخال من ليس منهم فيهم، وقد ورد هذا المعنى

(١) الصحاح، إسماعيل بن حماد الجوهري، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م: ج ٤ ص ١٧٠٧.

(٢) صحيح مسلم، مصدر سابق: ج ٤ ص ١٨٨٣.

(٣) تفسير الطبري المسمّى جامع البيان في تأويل القرآن، لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري، المتوفى سنة ٣١٠هـ، مركز الكتاب العلمي، القاهرة، الطبعة الثانية: ١٤١٨هـ - ١٩٩٧ م: ج ١٠ ص ٢٩٧، الحديث رقم: ٢٨٤٩٧.

قراءات في بعض آثاره وأفكاره ٨٣٧
متضافراً في روايات كثيرة^(١).

وبهذا يتضح اتفاق كلمة أعلام الفريقين - إلا ما شذّ وندر - على أنّ المراد بأهل البيت في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾ هم: عليّ وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام.
قال القرطبي: «وقراءة النبي صلى الله عليه وآله هذه الآية ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾؛ دليل على أنّ أهل البيت المعنيين في الآية هم المغطون بذلك المرط في ذلك الوقت»^(٢).
وقال ابن تيمية: «أفضل أهل بيته عليّ وفاطمة وحسن وحسين الذين أدار عليهم الكساء وخصّهم بالدعاء»^(٣).

عدد أهل البيت

هنالك حشدٌ وافر من الروايات، قد تصل إلى المئات، تصدّت لبيان عدد أهل البيت عليهم السلام وتشخيصهم بأسمائهم، ومن جملتها حديث الاثني عشر الذي نقله الفريقان في مصادرهم المعتبرة، وهو من الأحاديث المتواترة بين الفريقين، وأخرجته جملة من المصادر المعتبرة بين الفريقين بصياغات من قبيل ما أخرج به البخاري، عن جابر بن سمرة، قال: «سمعت النبي صلى الله عليه وآله يقول: يكون اثنا عشر أميراً. فقال كلمة لم أسمعها، فقال أبي: إنه قال: كلهم من قريش»^(٤).

(١) المستدرک علی الصحیحین: ج ٣ ص ١٥٨، مسند أحمد: ج ٣ ص ٢٥٩، سنن الترمذی: ج ٥ ص ٣١.
(٢) المفهم لما أشکل من تلخیص کتاب مسلم، محمد بن أحمد بن أبي بکر بن فرح القرطبي، الطبعة الثانية، ١٤٢٠، دار ابن کثیر، دمشق: ج ٦ ص ٣٠٢.
(٣) الفتاوی الكبرى، أحمد بن عبد الحلیم بن تیمیة الحراني، تحقیق: حسنین محمد مخلوف، الطبعة الأولى ١٣٨٦: ج ٥ ص ٣٣١.
(٤) صحیح البخاری، تصنیف الإمام الحافظ أبي عبد الله محمد بن إسماعیل البخاری (المتوفى ٢٥٦ هـ)، اعتنى به أبو صهيب الكرمي، بيت الأفكار الدولية: كتاب الأحكام، باب ٥١، =

وغير ذلك من الصياغات، وقد حاول علماء المسلمين - من أهل السنة - تقديم وجوه متعددة لتفسير هذه الروايات تفسيراً ينسجم مع الخصوصيات والمواصفات التي ذكرت لهؤلاء الخلفاء، لكنّها - في الأعمّ الأغلب - لم تستطع أن تعطي التفسير الذي يمكن انطباقه على هذه الروايات، وهذا ما نجده بشكل واضح في جملة من كلمات علماء السنة^(١).

والمتدبّر في تلك الكلمات وأمثالها، يحصل له القطع واليقين، أنّ هذه الروايات بعيدة تماماً عن مثل هذه التفسيرات، لأنّها جميعاً لا تنسجم مع المواصفات التي ذُكرت في هذه النصوص، وإنما تقوم على نقطة منهجيّة واحدة؛ هي توجيه الواقع التاريخي الذي وُجد بعد رسول الله ﷺ.

والواقع أنّ الإنسان لتصيبه الحيرة وهو يقف على مثل هذه الأقوال! أمّن الإنصاف والعدل أن يكون أمثال معاوية ويزيد وعبد الملك بن مروان وأولاده من الخلفاء الاثني عشر الذين بُشّر بهم إسماعيل عليه السلام، وأنهم من العظماء الذين ذُكروا في التوراة، وأنّ صلاح الأمة لا يكون إلاّ بهم كما قال ﷺ: «لا يزال أمر أمّتي صالحاً حتّى يمضي اثنا عشر خليفة»، وأنّ الإسلام عزيز بهم، ولا يكون عليّ عليه السلام منهم؟!!

تفسير مدرسة أهل البيت لأحاديث الخلفاء اثنا عشر

أمّا التفسير الذي قدّمته مدرسة أهل البيت في هذا المجال، فنجد أنّها لم تحتج إلى مزيد بحث وعناء في تفسير هذه النصوص النبويّة، وأنّ المراد بهم هم أئمة أهل البيت عليه السلام؛ لتوفر الدلائل والخصوصيات التي أشار إليها الرسول ﷺ في حديث الاثني عشر، من قبيل: أنّهم موجودون إلى قيام

= ج ٤ ص ٣٧٥، ح ٧٢٢٢ - ٧٢٢٣، مسند أحمد، مصدر سابق: ج ٥، ص ٨٧، ص ٩٠ و ٩٦، دلائل

النبوة، للبيهقي، مصدر سابق: ج ٦، ص ٥١٩.

(١) انظر فتح الباري في شرح صحيح البخاري: ج ١٣ ص ١٨٣.

الساعة، وأن عملهم بالهدى والحق، وثباتهم على الحق، وأنهم اثنا عشر خليفة ونحوها من الخصوصيات التي لم تتوفر في التفسيرات الأخرى، هذا فضلاً عن تصريح النبي ﷺ بأسماء الخلفاء الاثني عشر في نصوص روائية متعددة^(١)، فضلاً عما ورد من الأحاديث الكثيرة والمتواترة عن النبي ﷺ من طرق أهل البيت عليهم السلام التي تصدّت لتعيين المراد من الخلفاء الاثني عشر وأنهم الأئمة الأطهار عليهم السلام.

الأمر الثاني: المعارف والعلوم التي يشتمل عليها الكتاب الكريم

من أفضل الطرق وأتقنها للوقوف على المعارف والعلوم التي اشتمل عليها كتاب الله سبحانه، الرجوع إلى نفس القرآن الكريم، ليعرف لنا نفسه، قال تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيِينًا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ (النحل: ٨٩). وهذه الآية المباركة دالة على أنّ علم ما كان وما يكون وما هو كائن إلى يوم القيامة، هو في الكتاب، وهذا المعنى هو الذي ركزت عليه الروايات الواردة عن أئمة أهل البيت عليهم السلام:

فعن عبد الأعلى مولى آل سام قال: «سمعت أبا عبد الله الصادق عليه السلام يقول: والله إنّي لأعلم كتاب الله من أوّله إلى آخره، كأنّه في كفيّ، فيه خبر السماء وخبر الأرض، وخبر ما كان، وخبر ما هو كائن، قال الله عزّ وجلّ: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيِينًا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ (النحل: ٨٩)^(٢).

وعن منصور، عن حمّاد اللحّام، قال: «قال أبو عبد الله الصادق عليه السلام: نحن والله نعلم ما في السماوات وما في الأرض، وما في الجنّة وما في النار، وما بين ذلك.

(١) كفاية الأثر في النصّ على الأئمة الاثني عشر، تأليف: أبي القاسم علي بن محمّد بن علي الخزاز القمي الرازي، من علماء القرن الرابع، حققه العّلم الحجّة السيّد عبد اللطيف الحسيني الكوه كمرّي الخوئي، انتشارات بيدار، مطبعة خيام، قم، ١٤٠١هـ: ص ١٦.

(٢) الأصول من الكافي، كتاب الحجّة، باب أنّه لم يجمع القرآن كلّه إلاّ الأئمة عليهم السلام: ج ١ ص ٢٢٩، الحديث: ٤.

قال: فُبِّهَتْ أَنْظَرُ إِلَيْهِ. فقال: يَا حَمَّادُ إِنَّ ذَلِكَ فِي كِتَابِ اللَّهِ - ثلاث مرّات - قال: ثُمَّ تَلَا هَذِهِ الْآيَةَ: ﴿وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِمْ مِّنْ أَنفُسِهِمْ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَىٰ هَؤُلَاءِ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيِينًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ (النحل: ٨٩)، إِنَّهُ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ، فِيهِ تَبْيَانُ كُلِّ شَيْءٍ^(١).
وغيرهما من الروايات مما يشاركها في المضمون ذاته.

ومن الواضح أنه لا يمكن أن يُقال أن هذه الروايات تريد أن تقول أن هذه العلوم والمعارف إنما استُفِيدت عن طريق الدلالات اللفظية المفادة من خلال ظواهر الآيات القرآنية، وإنما لا بد من وجود طريق آخر يمكن الاستناد إليه لاستكشاف هذه الأسرار والخبيا التي أُشير إليها في النصوص المتقدمة.
والواقع أننا لكي نُجيب عن مثل هذا التساؤل، لا بد أن نعرف هل للقرآن مراتب وجودية أخرى غير هذه المرتبة التي هي بأيدينا؟ وهذا ما نحاول الوقوف عليه.

المراتب الوجودية للقرآن الكريم

لعلّ أوضح نصّ قرآني يدلّ على مراتب وجودية متعدّدة هو قوله تعالى: ﴿وَإِن مِّنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ...﴾ (الحجر: ٢١)، ومعنى الخزائن كما جاء في مجمع البحرين: «خزائن الله: غيوب الله، سُمِّيَتْ خَزَائِنَ لُغِيوبِهَا وَاسْتَتَارَهَا. وَخَزَنَ الْمَالُ: غَيَّبَهُ، يُقَالُ: خَزَنْتَ الْمَالَ وَاسْتَتَرْتَهُ مِنْ بَابِ قَتَلَ: كَتَمْتَهُ، وَجَعَلْتَهُ فِي الْمَخْزَنِ، وَكَذَا خَزَنْتَ السِّرَّ إِذَا كَتَمْتَهُ»^(٢).

(١) تفسير العياشي، تأليف: الشيخ أبي النضر محمد بن مسعود العياشي (المتوفى نحو ٣٢٠هـ)، تحقيق: قسم الدراسات الإسلامية، مؤسسة البعثة، قم: ١٤٢١هـ - ج ٣ ص ١٨، حديث: ٢٤١٦.
(٢) مجمع البحرين، للعالم المحدث الفقيه الشيخ فخر الدين الطريحي (المتوفى: ١٠٨٥هـ)، تحقيق: السيّد أحمد الحسيني، منشورات المكتبة المرتضوية، إيران، الطبعة الثانية: ١٣٩٥هـ مادة «خزن»: ج ٦ ص ٢٤٣.

ومن أهم ما يستفاد من هذه الآية التي تعدّ من غرر الآيات القرآنية أمور:
الأول: ما من شيء في عالمنا المشهود إلاّ وله وجود في تلك الخزائن.
 وهذا ظاهر قوله: ﴿وَلِإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ...﴾
 حيث يفيد العموم بسبب وقوعه في سياق النفي مع تأكيده بـ «من» فيشمل
 كلّ ما يصدق عليه أنه شيء، من دون أن يخرج منه إلاّ ما يخرج نفسه
 السياق، وهو ما تدلّ عليه لفظة «نا» و «عند» و «خزائن». وما عدا ذلك ممّا
 يُرى ولا يُرى مشمول لعموم نصّ الآية.

الثاني: إنّ هذه الخزائن متعدّدة؛ لقوله: ﴿عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ﴾ حيث ذكرت
 الخزائن بصيغة الجمع، وأقلّ الجمع اثنان. وهذا يفيد أنّ ما من شيء في
 عالمنا إلاّ ويعبّر عن مرتبة من الوجود، له فوقها خزائن، فيكون للشيء مراتب
 ثلاث، هي مرتبة هذا العالم ومرتبتان في تلك الخزائن وفق قاعدة أنّ أقلّ
 الجمع اثنان. كما يمكن أن تنزل إلى مرتبتين هما: مرتبة الوجود الظاهري
 التي في نشأتنا، والمرتبة التي عبّر عنها القرآن «خزائن». هذا على تقدير أن
 تكون الخزائن جميعاً في مرتبة واحدة، على هذا الاحتمال يكون لكلّ شيء
 مرتبتان من الوجود على أقلّ تقدير.

أمّا عدد تلك الخزائن التي تحوي هذه الوجودات جميعاً، فهو أمرٌ ينأى
 عن تحديده العقل، ويحتاج القول فيه إلى دليل قطعيّ من القرآن أو الرواية،
 يبيّن عدد تلك الخزائن «العوالم».

وأهمّ خصوصيّة في هذه الخزائن أنّه جعل القدر متأخراً عنها ملازماً
 للشيء عند نزوله منها: ﴿وَمَا نُنزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ﴾ فالشيء وهو في الخزائن وإن
 لم يكن مقدّراً بهذا القدر الذي يلازم نزوله منها، لكن مع ذلك ذكرت
 الخزائن بصيغة الجمع، ومن الواضح أنّ العدد لا يلحق إلاّ الشيء المحدود،
 وهذا معناه أنّ هذه الخزائن لو لم تكن محدودة متميّزة بعضها عن بعض،
 لكانت واحدة لا كثيرة.

من هنا يتبيّن أنّ هذه الخزائن بعضها فوق بعض، وكلّ ما هو عال منها غير محدود بحدّ ما هو دان، غير مقدّر بقدره الذي يلازمه عند نزوله، ومجموعها غير محدود بالحدّ الذي يلحق الشيء وهو في هذه النشأة. وباللغة الفلسفيّة: تتظم تلك المراتب حسب قاعدة العلة والمعلول، بحيث تكون المرتبة الدانية مقيدة بقيد عديمي فاقدة لكمال ما، على حين ليست المرتبة العالية التي علّتها مقيدة بالقيد نفسه، وإلاّ لما كانت علة والمرتبة الدانية معلولاً.

الثالث: إنّ تلك الخزائن ليست هي في عالمنا المادّي المشهود، بل هي من عالم آخر فوق عالمنا؛ لقوله: ﴿إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ﴾ حيث أضافت الخزائن إلى الله سبحانه بقريئة «عندنا»، وعند العودة إلى القرآن نراه يميّز بين «ما عندكم» وبين «ما عند الله» ويُعطي حكماً للموجودات والأشياء التي تدخل في دائرة «ما عندكم» مختلفاً عن الحكم الذي يعطيه للموجودات التي تدخل في دائرة «ما عند الله» حيث يقول سبحانه: ﴿مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ﴾ (النحل: ٩٦). ويربط هذه الآية مع الآية مورد البحث ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ﴾ يتّضح أنّ تلك الخزائن أمور ثابتة غير زائلة ولا متغيّرة لأنها عند الله، وما عند الله باق، إذن هي فوق عالمنا المشهود، لأنّ الأشياء في هذه النشأة الماديّة وفي عالمنا المحسوس متغيّرة فانية لا تتسم بالثبات ولا بالبقاء.

وبهذا يتّضح أنّ الخزائن الإلهيّة التي تذكرها الآية، هي جميعاً فوق عالمنا المشهود، بحكم انتسابها إلى ما عند الله، وما عند الله باق، ومن ثمّ فهي أمور ثابتة غير زائلة.

كيفية تنزل القرآن

صرّحت الآيات الكريمة أنّ للقرآن نحو نزول إلى عالمنا هذا؛ قال تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (يوسف: ٢)، وقال: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ

الَّذِي أَنْزَلَ فِيهِ الْقُرْآنَ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيَّنَّتِ... ﴿ (البقرة: ١٨٥)، وقال: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾ (القدر: ١)، وقال: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ...﴾ (الشعراء: ١٩٣ - ١٩٤). ونزول القرآن على نوحين:

الأول: النزول على نحو التجافي

هذا النحو من التنزل لا يمكن تصوّره إلا في عالم المادة، ومن أهمّ خصائصه أنّ الشيء إذا كان في أعلى فهو غير موجود في الأسفل، وبالعكس. وقد استخدم القرآن الكريم هذا اللون من النزول في قوله تعالى: ﴿تَتَجَافَى جُنُوبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ﴾ (السجدة: ١٦)، أي ترتفع جنوبهم عن الفراش، بنحو عندما ينهض هؤلاء لا تبقى جنوبهم في المضجع بل تتجافى عنه وتتباعد.

الثاني: النزول على نحو التجلي

هذا النحو من التنزل يتميز بخصوصيّة، هي أنّ الشيء المنتزل لا يفقد وجوده في مرتبته السابقة بعد التنزل، على العكس من النزول بالنحو الأول، فإنّ الشيء إذا نزل من أعلى لم يبق له وجود في المرتبة التي نزل منها. وبهذا يتّضح معنى قوله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ..﴾؛ إنّ المراد من التنزل من الخزائن الإلهية هو ظهور الأشياء في الكون بعد ما لم تكن. وهو الذي يفسّر لنا حقيقة العلم الفعلي للحقّ تعالى، وهو ظهور معلوم الحقّ سبحانه على ما علمه من علمه في مقام الذات. ولازمه أنّ علم الله سبحانه الذاتي لا يتحوّل ويتنزل ليكون علماً فعلياً عينياً في الخارج، لأنّه لو كان كذلك لفقد مرتبته.

هذا كلّه بحسب قوس النزول، كذلك الأمر في قوس الصعود من هذا العالم إلى العوالم الأخرى، يقول سبحانه: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾ (فاطر: ١٠)، فليس معناه أنّ الإنسان إذا صعد مرتبة وجوديّة،

فَقَدَّ مرتبته السابقة، بل هو صعود على نحو التجلّي، كما أنّ ذلك تنزّل على نحو التجلّي.

وبهذا يتضح أنّ نزول القرآن الكريم ليس هو على نحو التجافي - كما لا يخفى - وإنما هو على نحو التجلّي، وفقاً للقاعدة التي تحدّثت عنها الآية المباركة: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ...﴾ (الحجر: ٢١).

قاعدة منهجية

قبل الخوض في بيان حقيقة الكتاب المبين الذي يعدّ المرتبة العالية من القرآن الذي بأيدينا، لابدّ من الإشارة إلى قاعدة منهجية في المقام، حاصلها: إنّ المفاهيم التي استعملها القرآن الكريم، كالكتاب والعرش والكرسي واللّوح والقلم وغيرها، يمكن أن تكون مختلفة المصاديق من حيث التجرد والمادية، بمعنى أنّ المفهوم وإن كان واحداً إلا أنّ المصاديق يمكن أن تتنوّع لتشمل - بالإضافة إلى المصداق المتداول في حياتنا الحسيّة - مصاديق أخرى فوق العالم المشهود، بنحو يكون الاستعمال فيها جميعاً حقيقياً.

قال الفيض الكاشاني في المقدّمة الرابعة من مقدّمات تفسيره: «إنّ لكلّ معنى من المعاني حقيقة وروحاً، وله صورة وقالب، وقد تعدّد الصور والقوالب لحقيقة واحدة وإنّما وضعت الألفاظ للحقائق والأرواح، ولوجودهما في القوالب تستعمل الألفاظ فيهما على الحقيقة لاتّحاد ما بينهما»^(١).

في ضوء هذه القاعدة قدّمت هذه النظرية فهمها لكثير من الحقائق القرآنية؛ كاللّوح والقلم والكتاب والعرش والكرسي، ممّا يفيد أنّ لهذه المفاهيم جميعاً حقائق واقعية ومصاديق خارجية تتناسب وشأنها، لكن غاية

(١) تفسير الصافي، تأليف: أستاذ عصره ووحيد دهره المولى محسن الملّقب بالفيض الكاشاني، المتوفّى سنة ١٠٩١هـ منشورات مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى: ١٩٧٩: ج ١ ص ٢٩.

ما هناك أنّ الإدراك الإنساني لم يألفها، لألفته بمصاديق عالم المادة دون ما يقع وراءه. من هنا لا بدّ من الالتفات إلى أنّ لغة بعض الآيات والروايات وإن كانت تتحدّث عن هذه الحقائق بما يشبه المصداق المادّي، إلاّ أنّ ذلك من باب المثال ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾ (العنكبوت: ٤٣)، باعتبار أنّ الإنسان لا يستطيع أن يستوعب تلك الحقائق إلاّ من خلال هذا السبيل.

على أساس هذا المرتكز المنهجي الذي تبلور في ما سلف، نحاول الوقوف على بحث «الكتاب المبين» الذي يعده القرآن الأصل الذي تنزّل منه هذا القرآن العربي المبين.

الكتاب المبين

توفّر القرآن على ذكر الكتاب المبين في عدد من الآيات:

• قال تعالى: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا﴾ (هود: ٦).

• وقال: ﴿وَمَا مِنْ غَائِبَةٍ فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ (النمل: ٧٥).

• وقال: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَأْتِينَا السَّاعَةُ قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتَأْتِيَنَّكُمْ﴾ (سبأ: ٣).

والكتاب بحسب ما يتبادر منه إلى أذهاننا هو الصحيفة أو الصحف التي تضبط فيها طائفة من المعاني على طريق التخطيط بالقلم أو طابع أو غيرهما، لكن بتطبيق القاعدة المنهجية التي بانّت بما مرّ من البحث، يتضح أنّ هذا الكتاب ليس من سنخ الألواح والأوراق المادية برغم أنّه يؤدّي وظيفة الكتاب، وبتعبير آخر: إنّ مفهوم الكتاب وإن كان واحداً، إلاّ أنّ مصداقه يختلف من نشأة لأخرى، ومن ثمّ لا معنى لحمله على الكتاب الذي نألفه في حياتنا.

تأسيساً على هذه الحقيقة لا بدّ من البحث في عدّة أمور:

الأمر الأول: خصائص الكتاب المبين

من خلال استعراض الآيات السالفة يتبين أن خصائص هذا الكتاب هي:
 الخصوصية الأولى: فيه كل شيء، كما نصّ عليه قوله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ غَائِبَةٍ فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ (النمل: ٧٥).

الخصوصية الثانية: ثابت لا يتغير، فالكتاب المكنون موجود قبل الوجودات الإمكانية ومعها وبعدها، كما هو الحال في صورة العمارة المرسومة في ذهن المهندس، فهي موجودة قبل البناء ومعه وبعده، بل هي موجودة وإن انهدم البناء في الخارج.

وبذلك يتضح أن الكتاب المبين ليس هو الكتاب التكويني، أي أعيان الأشياء ومادتها، لأنّ هذه الأعيان متبدلة متغيرة تبعاً لقانون الحركة، أمّا ذلك الكتاب فهو نحو كتاب ثابت لا يناله التبدل والتغير.

الخصوصية الثالثة: لا يناله شيء من الخطأ والنسيان. وهذا ما تقتضيه وتؤكدّه الآيات المتقدّمة التي أشارت إلى أنّه محفوظ، كما في قوله تعالى: ﴿قَالَ فَمَا بَالُ الْقُرُونِ الْأُولَىٰ﴾ * قَالَ عَلِمَهَا عِنْدَ رَبِّي فِي كِتَابٍ لَا يَضِلُّ... ﴿ (طه: ٥٢)، فلا مجال فيه للنسيان أو الضلالة أو الخطأ والسهو.

الخصوصية الرابعة: عجز العقل البشري أن ينال ما في الكتاب المبين. وهذا واضح لأنّ العقل البشري لا ينال إلا ما كان من قبيل المفاهيم والألفاظ، أمّا إذا كان الأمر وراء ذلك فلا يمكن للعقل أن يلامسه، لأنّه خارج عن حدوده ودائرته.

وهذا المعنى هو الذي تحدّث عنه القرآن في قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ * فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾ (الواقعة: ٧٧ - ٧٩)، فقد حصرت الآية الكريمة مسّ الكتاب المكنون والوصول إليه بالمطهّرين خاصّة، أمّا من هم المطهّرون؟ فهذا ما ستأتي الإشارة إليه.

والحاصل: ما من شيء مما خلقه الله سبحانه إلا وله في خزائن الغيب أصل يستمد منه، وما من شيء مما خلقه الله إلا والكتاب المبين يحصيه قبل وجوده وعنده وبعده، غير أن الكتاب أنزل درجة من الخزائن.

ومن هنا يتبين للمتدبر الفطن أن الكتاب المبين - في عين أنه كتاب محض - ليس من قبيل الألواح والأوراق الجسمانية، فإن الصحيفة الجسمانية أياً ما فرضت وكيفما قدرت لا تحتمل أن يكتب فيها تاريخ نفسه فيما لا يزال، فضلاً عن غيره، فضلاً عن كل شيء في مدى الأبد^(١).

الأمر الثاني: النسبة بين الكتاب المبين والحوادث الخارجية

دلّت الآيات السابقة أن الكتاب المبين يحصي كل شيء كما قاله تعالى: ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ كِتَابًا﴾ (النبا: ٢٩)، فماذا تعني هذه الحقيقة القرآنية، أن كل شيء في الكتاب المبين؟

أهو هذه الأشياء من جهة شهادتها وغيبها جميعاً، أم هي من جهة غيبها فقط؟ وبعبارة أخرى: ما الكتاب المبين؟ أهو هذا الكون المشتمل على أعيان هذه الأشياء لا يغيب عنه شيء منها، وإن غاب بعضها عن بعض، أم هو أمر وراء هذا الكون مكتوبة فيه هذه الأشياء نوعاً من الكتابة، مخزونة فيه نوعاً من الخزن، غائبة عن شهادة الشهداء من أهل العالم؟

يتضح مما تقدم أنه لا يمكن المصير إلى أن الكتاب المبين هو هذه الأعيان الخارجية الواقعة في متن الكون، وذلك لأن هذه الموجودات والحوادث التي في عالمنا متغيرة متبدلة، تجري عليها قوانين الحركة العامة، وقد تقدم أن الآيات دالة على عدم جواز التغيير والفساد في ما يشتمل عليه هذا الكتاب كما في قوله: ﴿فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ﴾ وقوله: ﴿وَعِنْدَنَا كِتَابٌ حَفِيظٌ﴾.. فهي - كما ترى - واضحة الدلالة على أن هذا الكتاب في عين أنه يشتمل

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ج ٧ ص ١٢٧.

على جميع مشخصات الحوادث وخصوصيات الأشياء المتغيرة المتبدلة - لا يتبدل هو في نفسه، ولا يتسرّب إليه أيّ تغير أو تحوّل.

إذن فهذا الكتاب المبين - الذي يحصي جميع ما وقع في عالم الصنع والإيجاد، ممّا كان وما يكون وما هو كائن من غير أن يشدّ عنه شاذّ - أمر نسبته إلى الأشياء جميعاً نسبة الكتاب المشتمل على برنامج العمل إلى نفس العمل، ففيه نوع تعيين وتقدير للأشياء، إلّا أنّه موجود قبل الأشياء ومعها وبعدها، وهو المشتمل على علمه تعالى بالأشياء علماً لا سبيل للضلال والنسيان إليه، قال تعالى: ﴿ قَالَ فَمَا بَالُ الْقُرُونِ الْأُولَىٰ * قَالَ عَلَّمَهَا عِنْدَ رَبِّي فِي كِتَابٍ لَا يَضِلُّ ... ﴾ (طه: ٥٢).

الأمر الثالث: بيان أن النبي وأهل بيته يعلمون ما في الكتاب المبين

في آخر فقرات بحث الكتاب المبين يواجهنا التساؤل التالي: هل لأحد من أولياء الله من النبيين والأئمة الأوصياء عليهم السلام سبيل لمعرفة محتوى الكتاب المبين، أم يدخل في الغيب المطلق الذي لا سبيل لأحد إليه إلّا هو سبحانه؟

الأدلة على أن النبي وأهل بيته يعلمون ما في الكتاب المبين

الدليل الأول: قوله تعالى: ﴿ إِنَّهُ لَقَرَّءٌ أَنْ كَرِيمٌ * فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ ﴾

إن قوله تعالى: ﴿ إِنَّهُ لَقَرَّءٌ أَنْ كَرِيمٌ * فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ * لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ ﴾ (الواقعة: ٧٧ - ٧٩)، يدلّ دلالة واضحة على أنّ هناك سبيلاً إلى المسّ الذي هو العلم، غير أنّه يقتصر على المطهّرين، لأنّ ضمير «يمسه» يرجع بحسب قواعد اللغة إلى أقرب المراجع، إلّا إذا دلّ دليل على خلافه أو منع منه مانع، ومن ثمّ فهو عائد إلى الكتاب المكنون، وقد بان ممّا مرّ أنّ الكتاب المكنون هو اسمٌ للكتاب المبين، إذن بمقدور المطهّرين أن يقفوا على ما في الكتاب المبين.

لكن مَنْ هم المطهَّرون؟ يُجيب القرآن عن ذلك من خلال قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ (الأحزاب: ٣٣)، فالمطهَّرون هم أهل البيت عليهم السلام، وهذا شاهدٌ آخر على أن هذا العنوان لا يمكن أن يمتدَّ ليشمل نساء النبي صلى الله عليه وآله وبقية قرابته، لأنَّ أحدًا من هؤلاء لم يدع أنه من أهل البيت، بل صرَّحت بعض نساء النبي صلى الله عليه وآله أن الآية مختصة بالنبي وعليّ وفاطمة والحسن والحسين عليهم صلوات الله أجمعين.

هذا، مضافاً إلى أن هناك دليلاً تاريخياً على هذه الحقيقة، فلو أنَّ أحدًا غير هؤلاء كان من أهل البيت لكان من المطهَّرين، ولو كان كذلك لكان ممَّن يمكنه مسَّ الكتاب المكنون وأمَّ الكتاب واللَّوح المحفوظ، وعندئذ كان بمقدوره أن ينطق بحقائق لا سبيل للآخرين إليها، وهذا ما لم نعهده في الحياة العلميَّة والفكريَّة لأيِّ من نساء النبي صلى الله عليه وآله وقرابته.

في ضوء ذلك ينكشف المدلول العظيم لنصِّ عليّ أمير المؤمنين عليه السلام، حيث قال: ﴿تَّ وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ﴾، فالقلم قلمٌ من نور، وكتاب من نور في لوح محفوظ، يشهده المقربون، وكفى بالله شهيداً^(١).

وقد تضافرت الروايات على أنَّ المقربين في هذه الأمة هم النبي صلى الله عليه وآله وأهل بيته الطاهرون عليهم السلام^(٢).

ولعلَّ في قوله تعالى: ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ﴾ (يس: ١٢) ما يدلُّ على هذه الحقيقة القرآنيَّة، فقد تضافرت النصوص الروائيَّة في ظلال هذه الآية أنَّ المقصود من ذلك هو الإمام عليّ عليه السلام، ففي معاني الأخبار بإسناده

(١) الخصال: للشيخ الجليل الصدوق أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي المتوفى ٣٨١ هـ، صحَّحه وعلَّق عليه: علي أكبر الغفاري، مؤسَّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، الطبعة الرابعة ١٤١٤ هـ ص ٣٣٢، الحديث ٣٠.
(٢) البرهان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ج ٧ ص ٤٠٦، ج ٨ ص ٢٣٥.

عن أبي الجارود عن أبي جعفر الباقر عن أبيه عن جده عليه السلام قال: «لما نزلت هذه الآية على رسول الله صلى الله عليه وآله: ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ﴾ قام رجلان فقالا: يا رسول الله هو التوراة؟ قال: لا. قالا: هو الإنجيل؟ قال: لا. قالا: فهو القرآن؟ قال: لا. قال: فأقبل أمير المؤمنين عليه السلام فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: هو هذا، إنه الإمام الذي أحصى الله تبارك وتعالى فيه علم كل شيء»^(١).

الدليل الثاني: علمهم بالقرآن المنزل

ثم لو تنزلنا وقلنا إن أهل البيت عليهم السلام لا يعلمون ما في الكتاب المبين مباشرة، فإنه يمكن أن نثبت علمهم بكل ما في الكتاب المبين الذي لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها، من خلال طريق آخر، ألا وهو أن هذا الكتاب الذي جعل بلسان عربي مبين لما كان هو تنزل على نحو التجلي لما في الكتاب المبين واللوح المحفوظ ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (يوسف: ٢)، وأن هذا المتنزل متطابق تمام المطابقة مع ما في الكتاب المبين؛ بدليل: أن هذا الذي نقرؤه ونعقله، إما أن يكون مطابقاً لما في أم الكتاب كل المطابقة أو لا؟ والثاني باطل قطعاً، كيف والله تعالى يقول: ﴿وَلَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ﴾ ويقول: ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ﴾ و﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ * فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ﴾، فتعين الأول، ومع مطابقة القرآن لأم الكتاب كل المطابقة، لا معنى أن يكون في الكتاب المبين ما لا وجود له في القرآن الكريم، وإن كل بحسب مرتبته الوجودية.

الدليل الثالث: حديث الثقلين

وهو قوله صلى الله عليه وآله: «وإنهما لن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض» الذي تقدم البحث في سنده.

وتقريب الاستدلال أن يُقال: لو لم يكن لدى أهل البيت عليهم السلام علم

(١) المصدر السابق: ج ٦ ص ٣٨٦.

الكتاب كله، للزم أحد احتمالين:

الأول: أن يكون إخباره ﷺ «بأنهما لن يفترقا» إخباراً مخالفاً للواقع، إما عمداً أو سهواً واشتباهاً.

الثاني: أن يكون القرآن الذي أخبر عن نفسه بأن فيه تبيان كل شيء، مخالفاً للواقع ونفس الأمر.

وكلا الاحتمالين باطل جزماً.

• أما الاحتمال الأول، فهو باطل عقلاً ونقلاً.

أما عقلاً فلأنه لو لم يكن الرسول ﷺ معصوماً - ولو في مجال التبليغ على الأقل - للزم نقض الغرض، ولذا أجمعت كلمة علماء المسلمين على عصمة النبي ﷺ في مقام التبليغ، وحديث الثقلين إنما صدر في مثل هذا السياق كما هو واضح من قوله ﷺ للمسلمين: «ما إن تمسكتم بهما لن تضلوا بعدي أبداً» وهو إبلاغ وإخبار بوجود الرجوع إلى الكتاب والعترة.

ولقائل أن يقول - كما ذكر بعض علماء السنة - : إنَّ الثابت أنَّ النبي ﷺ لا يتعمد الكذب في مقام التبليغ، وأما في غير حال التعمد فلا دليل على نفيه. قال الشوكاني: «وهكذا وقع الإجماع على عصمتهم بعد النبوة من تعمد الكذب في الأحكام الشرعية لدلالة المعجزة على صدقهم، وأما الكذب غلطاً، فمنعه الجمهور وجوزّه القاضي أبو بكر»^(١).

والجواب: أن هذا الكلام - لو سلّمنا به جدلاً - غير وارد في المقام؛ لأنَّ نصوص حديث الثقلين لم تكن في واقعة واحدة حتى يُقال بإمكان الاشتباه والغفلة فيها، بل كرّر النبي ﷺ ذلك في مواطن متعددة اهتماماً بشأن الكتاب العزيز والعترة الطاهرة كما قال ابن حجر، ومن الواضح أنَّ الغلط والاشتباه لا

(١) إرشاد الفحول: ص ٣٤، نقلاً عن الأصول العامة للفقهاء المقارن: ص ١٦٧.

يتأتى في مثل ذلك.

وأما بطلانه نقلاً، فلما صرّحت به عدد من الآيات القرآنية كقوله تعالى:
﴿ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ﴾ (النجم: ٣ - ٤).

• وأما الاحتمال الثاني، وهو حصول الاشتباه في إخبار القرآن عن نفسه،
فأيضاً باطل عقلاً ونقلاً.

أما الأول فلأنه يلزم الكذب والاشتباه على الله تعالى، إذ إن القرآن هو
كلام الذي أنزله على رسوله ﷺ، ومن الواضح أنه تعالى منزّه عن ذلك، كما
هو محقق في محله.

وأما الثاني فلأن القرآن أخبر عن نفسه أنه كتاب ﴿ لَا يَأْتِيهِ الْبَطْلُ مِنْ بَيْنِ
يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ ﴾ (فصلت: ٤٢)، وقال تعالى: ﴿ وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ قِيلًا ﴾
(النساء: ١٢٢)، وقال تعالى: ﴿ وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا ﴾ (النساء: ٨٧)، وغيرها
من النصوص القرآنية التي أثبتت هذه الحقيقة.

وبهذا يتضح مضمون تلك الروايات التي أشارت إلى أنهم عليهم السلام يعلمون
كتاب الله من أوله إلى آخره ومن خلاله يعلمون خبر الأرض والسماء، وخبر
ما كان وما هو كائن وما يكون إلى يوم القيامة، وخبر الجنة والنار، وأمر
الأولين والآخرين، وأن ذلك نصب أعينهم، وكأنه في أكفهم.

التأييد الروائي

هناك العشرات بل المئات من النصوص الروائية ذات المضامين
المختلفة، أكدت علم أهل البيت عليهم السلام بهذا الكتاب الذي فيه تبيان كل شيء.
وهي على طوائف نشير لبعضها:

• منها: الروايات التي وردت في ذيل قوله تعالى: ﴿ بَلْ هُوَ آيَاتٌ يَبْنِتُ
فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ ﴾ (العنكبوت: ٤٩).

عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام قال: «هم الأئمة خاصة»^(١).

• وعن أبي بصير قال: قال أبو جعفر الباقر عليه السلام في هذه الآية: «أما والله - يا أبا محمد - ما قال بين دفتي المصحف» قلت: من هم جعلت فداك؟ قال: «من عسى أن يكونوا غيرنا»^(٢). وغيرها من الروايات بهذا المضمون.

ومن جميع هذه الروايات المستفيضة، نلمس التقاءها في تأكيد علمية أهل البيت بالكتاب، مضافاً إلى أنها حرصت على رسم وبيان حدود علم أهل البيت بشكل واضح، وأنه علم مواز لعلم الكتاب الذي هو تبيان لكل شيء. وهذه نتيجة مهمة تعضد ما أثبتته حديث الثقلين من أنهم عليهم السلام عدل القرآن الكريم وأنهم لا يفارقونه ولا يفارقهم.

الفصل الثاني: النبي وأهل بيته أعلم من جميع الأنبياء والمرسلين

تساق عدة أدلة لإثبات علمية النبي صلى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام، ومن أبرز الأدلة على ذلك الدليل الذي ينطلق من إثبات أفضلية النبي صلى الله عليه وآله وأهل بيته على جميع الأنبياء، وإذا ثبتت أفضليته صلى الله عليه وآله على جميع الأنبياء يتضح أنه صلى الله عليه وآله أعلم الأنبياء؛ لأن العلمية من أوضح مصاديق الأفضلية.

ينطلق الاستدلال على إثبات أفضلية النبي صلى الله عليه وآله على جميع الأنبياء. وقد استدلل لذلك بعدة أدلة؛ منها: قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ * وَأُمِرْتُ لِأَنْ أَكُونَ أَوَّلَ الْمُسْلِمِينَ﴾ (الزمر: ١١ و ١٢).

وقد انطلق هذا الدليل من معنى الإسلام وهو التسليم لله تعالى بأعلى مراتبه. وقد وصف القرآن الكريم النبي صلى الله عليه وآله بأنه أول المسلمين، كما في الآية المتقدمة وغيرها من النصوص القرآنية.

(١) الأصول من الكافي، كتاب الحجّة، باب أن الأئمة قد أوتوا العلم: ج ١ ص ٢١٤، الحديث: ٤.

(٢) المصدر السابق: الحديث ٣.

والمراد بالأولية التي وصف بها النبي ﷺ في القرآن الكريم بأنه «أول المسلمين» ليست هي الأولية الزمانية، وإنما هي أولية رتبة، أي أن الرسول ﷺ أول الأنبياء رتبةً من حيث الطاعة والانقياد والعبودية والقرب الإلهي، ومن هنا نجد أن القرآن الكريم لم يستعمل لفظ «العبد» بصورة مطلقة ومن دون تقييد إلا في الرسول الأكرم ﷺ كما في قوله تعالى: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَا الَّذِي بَرَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنَ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ (الإسراء: ١)، وهذا بخلاف استعمال لفظ العبد في وصف غيره من الأنبياء فإنه يذكر لفظ العبد مع ذكر اسم ذلك النبي كما في قوله تعالى: ﴿وَأَذْكُرْ عَبْدَنَا إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ أُولَى الْأَيْدِي وَالْأَبْصَارِ﴾ (ص: ٤٥)، ونحوها من الآيات، وهذا يكشف عن حيازته ﷺ لأعلى مراتب العبودية لله تعالى. وهذا يدل على أفضليته على جميع الأنبياء ﷺ.

الأعلمية أوضح مصاديق الأفضلية

من الواضح أن أفضلية النبي ﷺ على جميع الأنبياء تدل على أعلميته على جميع الأنبياء السابقين، إذ الأعلمية من أوضح مصاديق الأفضلية، ولذا نجد أن الله تعالى يصف الكتاب الذي أنزل على الرسول بأنه المهيم على جميع الكتب السماوية السابقة، كما في قوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ﴾ (المائدة: ٤٨). وحيث إن كتاب كل نبي يمثل الدرجة العلمية لذلك النبي، يتضح أن نبينا ﷺ أعلم الأنبياء جميعاً.

أعلمية أئمة أهل البيت ﷺ

في الواقع هناك طرق متعددة للوصول إلى إثبات هذه الحقيقة، وهي أعلمية أئمة أهل البيت ﷺ من جميع الأنبياء والمرسلين ﷺ - عدا نبينا ﷺ - نحاول الوقوف على بعضها:

الطريق الأول: علمهم بالقرآن

ينطلق هذا الطريق من خلال إثبات أن أئمة أهل البيت عليهم السلام يعلمون كل ما في الكتاب الكريم، وحيث إنه قد ثبت أن القرآن فيه تبيان كل شيء بمقتضى قوله تعالى: ﴿ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيِينًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى ﴾ (النحل: ٨٩)، وبه صار مهيمناً على جميع الكتب السماوية السابقة، إذن فمن علم به على ما هو عليه فهو أعلم من جميع أصحاب الكتب السماوية السابقة فضلاً عن غيرهم.

ولإثبات أن أئمة أهل البيت عليهم السلام يعلمون كل صغيرة وكبيرة في هذا الكتاب، يمكن أن نذكر الأدلة التالية:

الدليل الأول: قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ إِذْنِ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ ﴾ (فاطر: ٣٢).

«والمراد بالكتاب في الآية - على ما يعطيه السياق - هو القرآن الكريم، كيف وقوله في الآية السابقة: ﴿ وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ هُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ ﴾ نص فيه، فاللام في الكتاب للعهد دون الجنس، والاصطفاء أخذ صفوة الشيء ويقرب من معنى الاختيار، والفرق أن الاختيار أخذ الشيء من بين الأشياء بما أنه خيرها، والاصطفاء أخذه من بينها بما أنه صفوتها وخالصها»^(١).

والمأثور في روايات كثيرة مستفيضة أن المراد بهم ذرية النبي صلى الله عليه وآله من أولاد فاطمة عليها السلام، وهم الداخلون في آل إبراهيم في قوله: ﴿ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ ﴾ (آل عمران: ٣٣)، فعن أبي الحسن الأول عليه السلام، أنه قال: «وقد ورثنا نحن هذا القرآن الذي فيه ما تسيّر به الجبال وتقطع به البلدان وتحيى به

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ج ١٧ ص ٤٦.

الموتى، ثم قال: ﴿ ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا ﴾ فنحن الذين اصطفانا الله عز وجل وأورثنا هذا الكتاب الذي فيه تبيان كل شيء^(١).

الدليل الثاني: قوله تعالى: ﴿ وَمَا كُنْتَ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذًا لِآرْتَابِ الْمُبْطِلِينَ * بَلْ هُوَ آيَاتٌ يَبْدُئُ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَمَا يُجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلَّا الظَّالِمُونَ ﴾ (العنكبوت: ٤٨ - ٤٩).

استفاضت الروايات الواردة في ذيل هذه الآية أن المقصود بالذين أوتوا العلم، هم أئمة أهل البيت خاصة.

• عن بريد بن معاوية قال: قلت للإمام الباقر عليه السلام: قول الله: ﴿ بَلْ هُوَ آيَاتٌ يَبْدُئُ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ ﴾ قال: إيانا عنى^(٢). وغيرهما من الروايات^(٣).

الدليل الثالث: قوله تعالى: ﴿ وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَسْتَ مُرْسَلًا قُلْ كَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ ﴾ (الرعد: ٤٣).

قال العلامة الطباطبائي في ذيل هذه الآية: «إن المراد بالكتاب القرآن الكريم، والمعنى أن من تحمّل هذا الكتاب وتحقق بعلمه واختص به، فإنه يشهد على أنه من عند الله وأني مرسل به، فيعود مختتم السورة إلى مفتتحها من قوله: ﴿ تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ وَالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ الْحَقُّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ ﴾ وينعطف آخرها على أولها وعلى ما في أواسطها من قوله: ﴿ أَفَمَنْ يَعْلَمُ أَنَّ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ الْحَقُّ كَمَنْ هُوَ أَعْمَى ﴾ (الرعد: ١٩).

وهذا في الحقيقة انتصار وتأيد منه تعالى لكتابه قبال ما أزرى به واستهانه الذين كفروا حيث قالوا: ﴿ لَوْلَا أَنْزَلْ عَلَيْهِ آيَةٌ مِّنْ رَبِّهِ ﴾ مرة بعد مرة

(١) الأصول من الكافي، مصدر سابق: كتاب الحجّة، ج ١ ص ٢٢٦، باب أن الأئمة ورثوا علم النبي

وجميع الأنبياء والأوصياء، الحديث: ٧.

(٢) بحار الأنوار: كتاب الإمامة، باب أنهم عليهم السلام أهل علم القرآن، الحديث ٣٤ ج ٢٣ ص ٢٠٠.

(٣) انظر المصدر نفسه: الحديث ٣٤ ج ٢٣ ص ٢٠٠.

﴿لَسْتَ مُرْسَلًا﴾ فلم يعبؤوا بأمره ولم يبالوا به، وأجاب الله عن قولهم مرة بعد مرة، ولم يتعرض لأمر القرآن ولم يذكر أنه أعظم آية للرسالة، وكان من الواجب ذلك، فقوله تعالى: ﴿قُلْ كَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ﴾ استيفاء لهذا الغرض الواجب الذي لا يتم البيان دونه.

وبهذا يتأكد ما ذكره جمعٌ ووردت به الروايات من طرق أئمة أهل البيت عليهم السلام أن الآية نزلت في علي عليه السلام. فلو انطبق قوله: ﴿وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ﴾ على أحد ممن آمن بالنبي صلى الله عليه وآله لكان هو، فقد كان أعلم الأمة بكتاب الله، وتكاثرت الروايات الصحيحة على ذلك، ولو لم يرد فيه إلا قوله صلى الله عليه وآله في حديث الثقلين المتواتر من طرق الفريقين، لكان فيه كفاية^(١).

الطريق الثاني: علمهم علم رسول الله صلى الله عليه وآله

تعددت النصوص الروائية الصحيحة السند لبيان هذه الحقيقة، وهي أن علمهم عليهم السلام هو علم النبي الأكرم صلى الله عليه وآله، من قبيل ماورد عن إبراهيم بن مهزم الأسدي عن أبيه عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «إِنَّ أَهْلَ بَيْتِي الْهُدَاةَ بَعْدِي أَعْطَاهُمُ اللَّهُ فَهْمِي وَعِلْمِي، وَخُلِقُوا مِنْ طِينَتِي، فَوَيْلٌ لِلْمُنْكَرِينَ حَقَّهُمْ مِنْ بَعْدِي الْقَاطِعِينَ فِيهِمْ صَلَاتِي، لَا أَنَاهُمُ اللَّهُ شَفَاعَتِي»^(٢). وغيرها من الروايات التي تشاركها في المضمون ذاته^(٣).

في ضوء هذه الحقيقة تكاثرت النصوص الروائية وبصياغات مختلفة وألسنة متعددة لتصرّح بأن أئمة أهل البيت عليهم السلام هم الأعلام مطلقاً، وأنهم ورثوا علم الأنبياء السابقين ويوجد عندهم جميع كتبهم وصحفهم، منها، ما رواه ضريس الكناسي قال: كنت عند أبي عبد الله الصادق عليه السلام، وعنده أبو

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ج ١١ ص ٣٨٦.

(٢) انظر بصائر الدرجات، مصدر سابق: ص ٦٨.

(٣) بصائر الدرجات: ص ٧٠

بصير فقال: «ورث سليمان داود وإنا ورثنا محمداً ﷺ وإن عندنا صحف إبراهيم وألواح موسى...»^(١)، وغيرها^(٢).

وعلى هذا الاساس يتضح أن أئمة أهل البيت عليهم السلام هم أعلم من جميع الأنبياء والمرسلين - ما عدا نبينا ﷺ - بمن فيهم الأنبياء أولو العزم عليهم السلام.

الطريق الثالث: حديث الثقلين

وقد تقدّم الكلام عنه في الفصل الأول وثبت أن أهل البيت عليهم السلام لهم علم بالكتاب بشكل مواز لعلم الكتاب الذي هو تبيان كل شيء.

الفصل الثالث: حقيقة وماهية علم الإمام

ليبان حقيقة وماهية علم الإمام، لابد من الوقوف على المقدمات التالية:

المقدمة الأولى: إن للقرآن ظاهراً وباطناً

استفاضت الروايات الواردة من الفريقين الدالة على أن للقرآن ظهراً وبطناً، نذكر فيم يلي شطراً منها:

• عن أمير المؤمنين عليه السلام، قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «ليس من القرآن آية إلا ولها ظهر وبطن، وما من حرف إلا وله تأويل»^(٣).

• عن السكوني عن أبي عبد الله الصادق عن آبائه عليهم السلام قال: قال رسول الله ﷺ: «... فإذا التبست عليكم الفتن كقطع الليل المظلم، فعليكم بالقرآن فإنه شافع مشفع وما حل مصدق» إلى أن قال: «وله ظهر وبطن، فظاهره حكم وباطنه علم،

(١) المصدر السابق: ج ١ ص ٢٢٥، الحديث: ٤.

(٢) انظر بصائر الدرجات الكبرى، مصدر سابق: ج ١ ص ٤٤٤، باب في أمير المؤمنين وأولي العزم أيهم أعلم، الحديث: ٨٣٤.

(٣) بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، مصدر سابق: ج ٣٣ ص ١٥٥.

ظاهره أنيق وباطنه عميق...»^(١).

• عن جابر قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن شيء في تفسير القرآن فأجابني، ثم سألته ثانية فأجابني بجواب آخر، فقلت: جعلت فداك، كنت أجبت في هذه المسألة بجواب غير هذا قبل اليوم؟

فقال عليه السلام لي: يا جابر إنَّ للقرآن بطناً، وللبطن بطن وظهر، وللظهر ظهر...»^(٢)، وغير ذلك من الروايات^(٣).

وتشترك هذه النصوص جميعاً في وصف القرآن بأنَّ له باطناً بل بطوناً متعدّدة، ومن الواضح أنّ لذلك دلالة قاطعة على عمق القرآن كما ورد في حديث الرسول الأكرم صلّى الله عليه وآله حيث قال: «وله ظهر وبطن، فظاهره حكمٌ وباطنه علم، ظاهره أنيق وباطنه عميق».

ولا يخفى أنّ بطون القرآن الكريم مراتب وجودية من مقولة الغيب، وليست من مقولة المفاهيم والأفكار النظرية، وما دامت البطون من مقولة الغيب داخلية في المستور الغائب عنّا فلا مجال لإدراكها بالجدالات الكلامية ولا حتى بالقياسات الفلسفية والبراهين العقلية.

لكن إذا كان النشاط الذهني والفعالية العقلية قاصرين عن التعاطي مع بطون القرآن بواقعها الوجودي الكامل، فإنّ ذلك لا يعني انسداد الطريق مطلقاً، بقدر ما يملي على الإنسان الارتقاء من طور في المعرفة التي أدواته العقل إلى طور آخر أدواته القلب، والوسيلة إليه هي التركيز وفكّ أوامر الارتباط المادّي.

(١) الأصول من الكافي: ج ١ ص ٣٧٤، كتاب الحجّة، باب من ادّعى الإمامة وليس لها بأهل، الحديث: ١٠.

(٢) تفسير العياشي، مصدر سابق: ج ١ ص ٨٧.

(٣) المصدر السابق: ج ٢ ص ٤٦٠.

المقدمة الثانية: في أقسام العلم

إنّ للعلم أقساماً، وهي العلم الحضورى والحصولى، ومن مراتب العلم الحضورى في القرآن الكريم مرتبة اليقين، الذي يتميز بكونه يقين حاصل من مشاهدة الملكوت من خلال الرؤية القلبية، وأنه يقين لا مجال فيه للغفلة والشكّ والريب.

وأن الطريق للوصول إلى اليقين القرآني هو مشاهدة الملكوت. وقد أشارت جملة من النصوص القرآنية والروائية على توفر الإنسان على أدوات لرؤية الملكوت.

المقدمة الثالثة: في شرائط وموانع رؤية الملكوت

هناك عدّة من الشرائط والموانع لرؤية الملكوت، ومن تلك الشرائط الطهارة بأعلى مراتبها التي هي الطهارة القلبية، ولعلّ أوضح النصوص القرآنية التي تتضمّن الدلالة على شرطية الطهارة في الرؤية والمشاهدة القلبية هو قوله تعالى: **إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ * فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ * لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ** ﴿ الواقعة: ٧٧ - ٧٩ ﴾.

توضيحه: تقدّم أنّ المراد من «المكنون» هو المحفوظ والمصون عن التغيير والتبديل، وهذا الكتاب هو باطن وملكوت القرآن الكريم الذي فيه تبيان كلّ شيء. واتّضح أيضاً أنّ من خصائص هذا الكتاب أنه لا يمكن أن ينال من خلال العقل والفكر والمفاهيم، وإنما تنحصر المعرفة به من خلال المشاهدة القلبية.

أمّا قوله تعالى: **﴿ لَا يَمَسُّهُ ﴾** ففيه احتمالان:

الأول: أن يرجع الضمير إلى القرآن في قوله: **﴿ إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ ﴾**.

الثاني: عود الضمير إلى الكتاب المكنون في قوله: **﴿ فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ ﴾**. ومقتضى قواعد اللّغة العربيّة عود الضمير إلى أقرب المراجع إلّا إذا دلّت

قرينة على خلاف ذلك أو وجد مانع عقلي يمنع من إرجاع الضمير إلى الأقرب، وحيث إنّه لا قرينة على الخلاف ولا مانع عقلي لذلك، إذن لا بدّ أن يرجع الضمير إلى الكتاب المكنون.

في ضوء هذه الحقيقة تدلّ الآية على أنّ الكتاب المكنون لا يمسه أحد إلاّ المطهّرون؛ أي لا يعلمه علماً حضورياً شهودياً إلاّ المطهّرون، ولعلنا لا نجانب الصواب إذا ما قلنا إنّ السبب في تعبير القرآن «لا يمسه» بدلاً عن التعبير بـ «لا يعلمه» لأجل أن لا ينصرف الذهن إلى العلم المتعارف الذي يمكن تحصيله من خلال العلم الحسولي بالمفاهيم والألفاظ. وقد تقدّم الكلام في بيان حقيقة اليقين القرآني وأنّه لا يحصل إلاّ من خلال مسّ ومشاهدة حقائق وملكوت العالم، كالذي يقع في النار ويحترق فيها، فعلمه بالنار من خلال مسّه لحقيقة النار.

من هنا لا يكون مفاد «لا» في قوله «لا يمسه» النهي عن مسّ الكتاب إلاّ عن طهارة؛ لأنّ لازمه أن تكون الطهارة منحصرة بالمادّية فقط، بمعنى أنّ الإنسان إذا لم يكن متطهّراً من الخبث والحدث لا يجوز له مسّ القرآن ولمسه. وإنّما تكون «لا» نافية وليست ناهية، ومن ثمّ تكون الآية بصدده الإخبار - معنى كما هو لفظاً - عن هذه الحقيقة، وهي أنّ الذي يقف ويشاهد الكتاب المكنون هم المطهّرون فقط، الواجدون لجميع مراتب الطهارة بما فيها الطهارة القلبية.

المقدمة الرابعة: إن أهل البيت توفروا على العلم بالملكوت

وقد استفاضت النصوص الروائية التي صرّحت أنّ أئمّة أهل البيت عليهم السلام يعلمون ملكوت السماوات والأرض، فعن عبد الله بن مسكان قال: قال أبو عبد الله الصادق عليه السلام: ﴿وَكَذَلِكَ نُرَىٰ إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ﴾ قال: كشط لإبراهيم السماوات السبع حتّى نظر إلى ما فوق العرش،

وكشط له الأرض حتى رأى ما في الهواء، وفعل بمحمد ﷺ مثل ذلك، وإنّي لأرى صاحبكم والأئمة من بعده قد فعل بهم مثل ذلك»^(١). وغيرهما من النصوص المتضافرة التي تصرّ على أن أهل البيت عليهم السلام لديهم علم بالملكوت. النتيجة: إنّ حقيقة وماهية علم أهل البيت عليهم السلام هي أن علمهم عليهم السلام علم حضوريّ شهوديّ وليس من سنخ العلوم الحصوليّة التي تحصل من خلال الألفاظ والمفاهيم، وممّا يشهد لذلك أنّهم عليهم السلام يعلمون ما في الأرض وما في السماء وأنهم يعلمون كلّ شيء، ونحوها من الأوصاف التي لا تنسجم مع العلم الحصولي.

الفصل الرابع: في وسائل تحقق علم الامام

بعد أن وقفنا في الفصل السابق على حقيقة علم الإمام، وتبيّن أنّه علم حضوريّ لا يحصل إلاّ من طريق المشاهدة القلبية لملكوت وباطن الأشياء، نحاول في هذا الفصل أن نجيب عن هذا التساؤل، وهو ما هي وسائل وآليات حصول هذا النحو من العلم للإمام؟

الواقع هناك عدد وافر من النصوص الروائية حاولت أن تجيب على هذا التساؤل من خلال تعبيرات مختلفة وألسن متنوّعة، إلاّ أنّ الملفت في هذه النصوص أنّها تحدّثت عن تلك الوسائل والآليات بلغة الرمز والإشارة والتمثيل، دون إعطاء تفصيل واضح عن حقيقتها.

ولعلّ السبب وراء ذلك بات واضحاً، بعد أن ثبت أنّ ماهية وحقيقة علم الإمام وأنه علم حضوريّ يحصل من رؤية الملكوت، وهو من الأمور الغيبية الباطنية التي لا يمكن أن تكون في متناول كلّ أحد، وغير قابل للكسب

(١) بصائر الدرجات الكبرى في فضائل آل محمد: ج ١ ص ٢٢٥، باب: ٢١، في أنّ الأئمة عرض عليهم ملكوت السماوات والأرض، الحديث: ٤٢٠.

والتعليم بالطرق المتعارفة، وإنما هو علم لدني لا يحصل إلا بتعليم إلهي. ولكي تتضح حقيقة الوسائل والآليات التي من خلالها يحصل هذا النحو من العلم، لابد من مقدمة لبيان كيفية حصول العلوم عند الإنسان.

مقدمة في بيان كيفية حصول العلم عند الإنسان

إن العلوم الحاصلة لدى الإنسان، إنما تحصل بأحد طريقين:

الطريق الأول: التعلم الإنساني

وهو الطريق المتعارف لدى الإنسان، كما يشير إليه قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (النحل: ٧٨). وهذا هو العلم الحاصل للإنسان بتوسط الأسباب المتعارفة كالحس والفكر، وهو العلم الاكتسابي.

الطريق الثاني: التعلم الرباني، وهو ما يطلق عليه بالعلم اللدني

وقد أشار النصّ القرآني إلى الطريق الثاني من خلال قوله تعالى: ﴿فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَا ءَايَتِنَا رَحْمَةً مِّنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِمَّا لَدُنَّا عِلْمًا﴾ (الكهف: ٦٥). وهذا العلم اللدني هو الذي يصطلح عليه في النصوص القرآنية والروائية بالعلم الإرثي والوراثي أيضاً،

أقسام العلم اللدني

العلم اللدني تارة يحصل من غير واسطة وإنما يكون من الله مباشرة، وأخرى مع الواسطة، وهذا ما أشير إليه في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكَلِمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَآئِ حِجَابٍ﴾ (الشورى: ٥١)، حيث بينت أن الارتباط بينه تعالى وبين عباده المصطفين يكون على أنحاء ثلاثة: إما وحيًا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا.

فتحصل أن القسم الثالث ﴿أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بَأْذَنِهِ مَا يَشَاءُ﴾ وحي

بتوسط الرسول الذي هو ملك الوحي، فيوحي ذلك الملك بإذن الله ما يشاء الله سبحانه؛ قال تعالى: ﴿ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ .. ﴾ (الشعراء: ١٩٣-١٩٤)، وقال: ﴿ قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ، عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ ﴾ (البقرة: ٩٧)، والموحي مع ذلك هو الله سبحانه كما قال: ﴿ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ ﴾ (يوسف: ٣).

وأنّ القسم الثاني ﴿أَوْ مِنْ وَرَائِي حِجَابٍ﴾ وحي مع الواسطة هو الحجاب، غير أنّ الواسطة لا يوحي كما في القسم الثالث، وإنّما يتدبّر الوحي ممّا وراءه؛ لمكان «من» وليس «وراء» بمعنى خلف وإنّما هو الخارج عن الشيء المحيط به كما في قوله: ﴿ وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ ﴾ (البروج: ٢٠)، وهذا تكليم موسى عليه السلام في الطور؛ قال تعالى: ﴿ فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ مِنْ شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبْرَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ ﴾ (القصص: ٣٠)، ومن هذا الباب ما أوحى إلى الأنبياء في مناماتهم.

وأنّ القسم الأوّل تكليم إلهي للنبيّ من غير واسطة بينه وبين ربه من رسول أو أيّ حجاب مفروض.

ولمّا كان للوحي في جميع هذه الأقسام نسبة إليه تعالى على اختلافها، صحّ إسناد مطلق الوحي إليه بأيّ قسم من الأقسام تحقّق، وبهذه العناية أسند جميع الوحي إليه في كلامه كما قال: ﴿ إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ ﴾ (النساء: ١٦٣)، وقال: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ ﴾ (النحل: ٤٣).^(١)

من هنا تطرح تساؤلات في هذا المجال:

الأوّل: حصول العلم عند أئمة أهل البيت عليهم السلام من النحو الأوّل أم الثاني؟

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ج ١٨ ص ٧٣.

الثاني: وإذا كان علم الأئمة عليهم السلام من الثاني - أي العلم للدني - فهل هو مع الواسطة؟

الثالث: إذا كان مع الواسطة، فما هي تلك الواسطة التي من خلالها تفاض هذه العلوم والمعارف على قلوبهم عليهم السلام؟

وقد أجابت الروايات عن هذه التساؤلات بشكل واضح وصريح.

علم أهل البيت عليهم السلام علم لدني

عند التأمل في الروايات الواردة عنهم عليهم السلام نجد أنها تجيب وبشكل واضح وصريح على أنّ علم أهل البيت عليهم السلام علم لدني، يتحقق بواسطة، وهي روح القدس، ومن هذه الروايات:

• عن أبي حمزة الثمالي قال: «سألت أبا عبد الله الصادق عليه السلام عن العلم، أهو علم يتعلمه العالم من أفواه الرجال، أم في الكتاب عندكم تقرؤونه فتعلمون منه؟

قال: الأمر أعظم من ذلك وأوجب، أما سمعت قول الله عز وجل: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ﴾ (الشورى: ٥٢). ثم قال: أي شيء يقول أصحابكم في هذه الآية؟ أيقرون أنه كان في حال ما يدري ما الكتاب ولا الإيمان؟ فقلت: لا أدري - جعلت فداك - ما يقولون.

فقال لي: بلى قد كان في حال لا يدري ما الكتاب ولا الإيمان، حتى بعث الله تعالى الروح التي ذكر في الكتاب، فلما أوحاها إليه علم بها العلم والفهم، وهي الروح التي يعطيها الله تعالى من شاء، فإذا أعطاهها عبداً علمه الفهم»^(١).

• عن إبراهيم بن عمر قال: «قلت لأبي عبد الله الصادق عليه السلام: أخبرني

(١) الأصول من الكافي، مصدر سابق: ج ١ ص ٢٧٣، كتاب الحجّة، باب الروح التي يسدّد الله بها الأئمة، الحديث: ٥.

عن العلم الذي تعلمونه، أهو شيء تعلمونه من أفواه الرجال بعضكم من بعض، أو شيء مكتوب عندكم من رسول الله ﷺ؟

قال: فقال: الأمر أعظم من ذلك، أما سمعت قول الله عز وجل في كتابه: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ﴾؟
قال: قلت: بلى.

قال: فلما أعطاه الله تلك الروح علم بها، وكذلك هي إذا انتهت إلى عبد علم بها العلم والفهم. يعرض بنفسه عليه ﷺ»^(١).

• عن عبد الله بن طلحة قال: «قلت لأبي عبد الله الصادق عليه السلام: أخبرني يابن رسول الله عن العلم الذي تحدثونا به، أمن صحف عندكم أو من رواية يرويها بعضكم عن بعض أو كيف حال العلم عندكم؟

قال أبو عبد الله عليه السلام: الأمر أعظم من ذلك وأجل، أما تقرأ كتاب الله؟ قال: قلت: بلى. قال: أما تقرأ: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ﴾ أفتررون أنه كان في حال لا يدري ما الكتاب ولا الإيمان؟
قال: قلت: هكذا نقرأها.

قال: نعم، قد كان في حال لا يدري ما الكتاب ولا الإيمان، حتى بعث الله تلك الروح فعلمه بها العلم والفهم»^(٢).

أما ما هي تلك الحقيقة التي بها يمتاز حجة الله في أرضه عن الناس، فهذا ما أشار إليه الشعراني بقوله: «لم يعهد من علماء سائر فرق المسلمين في عصر الأئمة عليهم السلام البحث عن القوى النفسانية التي يتفاضل الناس فيها

(١) بصائر الدرجات الكبرى في فضائل آل محمد، مصدر سابق، باب ما يُسأل العالم عن العلم الذي

يحدث به، الحديث: ١٦٢٣: ج ٢ ص ٣٧٠.

(٢) المصدر السابق: ج ٢ ص ٣٧٠، الحديث: ١٦٢٢.

فضلاً عن القوّة القدسيّة وروح الولاية المختصّة بأولياء الله تعالى، وكان علماء العامة يظنون أفراد الإنسان سواء النبي ﷺ والأوصياء وسائر الناس في طبقة واحدة، لا يعلمون شيئاً إلاّ بالسمع والنقل والحفظ والقراءة في الكتب، ولم يكونوا يتعلّقون إفاضة روح ومبدأ قوّة من الله تعالى على أوليائه، بها يعرفون ما يجب من غير سماع تفاصيل الأمور واحداً بعد واحد كما تعقله الحكماء وبينوه في كتبهم في علم النفس.

فمراد الإمام عليّ عليه السلام من «أصحابكم» في قوله: «أيّ شيء يقول أصحابكم» هو عامّة الناس من مجالسيه ومخالطيه، سواء كانوا من المخالفين أو من عوامّ الشيعة غير العارفين بأحاديث الأئمّة عليهم السلام.

وللعامل المنصف أن يجعل نفس هذه الأحاديث دليلاً على إمامة الأئمّة عليهم السلام وكونهم مؤيدين بروح القدس الذي ذكره في هذه الأحاديث، ولولا ذلك كانوا يعتقدون اعتقاد سائر علماء العامة ولم يعرفوا أسرار النفوس ودرجاتها في الفضائل ومراتب ارتقائها إلى قرب ربّ العالمين، كما لم يكن يعرف ذلك سائر منتحلي العلم^(١).

حقيقة الروح التي هي مع أئمة أهل البيت

استفاضت النصوص الروائيّة في الحديث عن الروح، مبيّنة حقيقتها ودورها ومراتبها، لذا سنحاول الوقوف على أهمّ الروايات الواردة في هذا المجال.

• عن ابن مسكان عن أبي بصير قال: «سألت أبا عبد الله الصادق عليه السلام عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي ﴾ (الإسراء: ٨٥). قال: خلق أعظم من جبرئيل وميكائيل... وهو من الملكوت»^(٢).

(١) حاشية الشعراي على شرح أصول الكافي، للمازندراني: ج ٦ ص ٦٨.

(٢) أصول الكافي: ج ١ ص ٢٧٣، كتاب الحجّة، باب الروح التي يسدّد الله بها الأئمّة، الحديث: ٣.

وهذه النصوص وعشرات مثلها^(١) تشتمل على الحقائق التالية:

- ١ - إنّ الأنبياء والأوصياء جعل فيهم خمسة أرواح.
- ٢ - إنّ الأنبياء والأوصياء جميعاً مؤيدون مسددون بروح القدس.
- ٣ - إنّ روح القدس خلق من خلق الله تعالى أعظم من جبرئيل وميكائيل.

٤ - إنّ هذه الروح من عالم الملكوت.

٥ - إنّ سبب علمهم بكلّ شيء ومنه ملكوت السماوات والأرض.

٦ - إنّ كان مع رسول الله ﷺ خاصة، وهو مع الأئمة عليهم السلام من بعده.

وسائل وآليات إفاضة العلم على قلوب الأنبياء والأوصياء

بعد أن اتضح أنّ روح القدس الذي هو أعظم من جبرئيل وميكائيل، هو واسطة الفيض لإيصال المعارف والعلوم إلى قلوب الأنبياء والأوصياء، نتساءل ما هي الآليات التي من خلالها يحصل ذلك؟

الطريق الأول: أنهم محدثون

عن محمد بن إسماعيل قال: «سمعت أبا الحسن عليه السلام يقول: الأئمة علماء صادقون مفهمون محدثون»^(٢)، وغيرها من الروايات التي تدل على أن أهل البيت عليهم السلام محدثون.

وهناك روايات أخرى تبين الفرق بين معنى المحدث وما يمتاز به عن النبي والرسول، وهي كثيرة جداً؛ منها، ما رواه الحسن بن محبوب عن الأحول

(١) نكتفي بهذا القدر من النصوص الروائية التي تحدتت عن حقيقة الروح والدور الذي يقوم به بالنسبة إلى الأنبياء والأوصياء، وهناك العشرات من النصوص في هذا المجال، يمكن الوقوف عليها في المجامع الحديثية. ينظر: بصائر الدرجات الكبرى: ج ٢ ص ٣٥٠ - ص ٣٧٨.

(٢) أصول الكافي: كتاب الحجّة، باب أنّ الأئمة محدثون مفهمون، الحديث: ٣ ج ١ ص ٢٧١.

قال: «سألت أبا جعفر الباقر عليه السلام عن الرسول والنبى والمحدث، قال: الرسول الذي يأتيه جبرئيل قُبلاً (بضمّتين كصُرْد أي عياناً ومقابلة) فيراه ويكلّمه، فهذا الرسول. وأمّا النبيّ فهو الذي يرى في منامه نحو رؤيا إبراهيم ونحو ما كان رسول الله صلى الله عليه وآله من أسباب النبوة قبل الوحي، حتّى أتاه جبرئيل عليه السلام من عند الله بالرسالة، وكان محمّد صلى الله عليه وآله حين جمع له النبوة وجاءته الرسالة من عند الله يحيئه بها جبرئيل ويكلّمه بها قُبلاً، ومن الأنبياء من جمع له النبوة ويرى في منامه ويأتيه الروح ويكلّمه ويحدّثه من غير أن يكون يرى ما في اليقظة. وأمّا المحدث فهو الذي يحدّث فيسمع ولا يعاين ولا يرى في منامه»^(١).

الطريق الثاني: أنهم ملهمون

استفاضت النصوص الروائيّة لبيان أنّ أئمّة أهل البيت عليهم السلام ملهمون، فعن عبد العزيز بن مسلم عن علي بن موسى الرضا عليه السلام في حديث طويل قال فيه: «وإنّ العبد إذا اختاره الله عزّ وجلّ لأمر عباده، شرح صدره لذلك وأودع قلبه ينابيع الحكمة، وألهمه العلم إلهاماً، فلم يعي بعده بجواب، ولا يحير فيه عن الصواب...»^(٢)، وغيرها من الروايات^(٣).

من هنا يظهر أنّ المراد بالإنزال والتعليم في قوله: ﴿وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ﴾ نوعان اثنان من العلم؛ أحدهما: التعليم بالوحي ونزول الروح الأمين على النبي صلى الله عليه وآله، والآخر: التعليم بنوع من الإلقاء في القلب والإلهام الخفيّ الإلهي من غير إنزال الملك، وهذا هو الذي تؤيّد الروايات في علم النبي صلى الله عليه وآله^(٤).

(١) المصدر نفسه: باب الفرق بين الرسول والنبى والمحدث، الحديث: ٣ ج ١ ص ١٧٦.
 (٢) الأصول من الكافي، مصدر سابق: ج ١ ص ٢٠٢، كتاب الحجّة، باب نادر جامع في فضل الإمام وصفاته، الحديث: ١.
 (٣) انظر بصائر الدرجات الكبرى: ج ١ ص ٢٦٨، باب ما يزداد الأئمّة في ليلة الجمعة، حديث: ٥٠٤.
 (٤) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ج ٥ ص ٧٩.

الطريق الثالث: إن علمهم بواسطة القذف والنقر في القلوب والأسماع

• عن أبي بصير قال: قلت لأبي عبد الله الصادق عليه السلام: «الذي يُسأل الإمام عنه وليس عنده فيه شيء، من أين يعلمه؟ قال: يُنكت في القلب نكتاً أو يُنقر في الأذن نقرًا»^(١)، وغيرها مما يشاركها في المضمون ذاته^(٢).

الفصل الخامس علم أئمة أهل البيت بالغيب

من الواضح أن معنى الغيب والشهادة في الاصطلاح القرآني والروائي لا يختلف عمّا هو في المفاهيم اللغوية.

ولا فرق بين أن يكون الغائب عن المشاعر والحواسّ ماضياً أو في الحال أو الاستقبال، ويدلّ على الأوّل قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ...﴾ (آل عمران: ٤٤)، الوارد في قصة زكريا ومريم عليهما السلام، وعلى الثاني قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾ (سبأ: ١٤) وقوله حكاية عن إخوة يوسف: ﴿لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ الْغَيْبَ﴾ (يوسف: ٨١). وأمّا الثالث فهو المتيقّن من الغيب.

وأما الشهادة فهو الحضور؛ قال الراغب: «الشهادة هي الحضور مقترناً بالمشاهدة، سواء بالعين الظاهرة أو بعين البصيرة»^(٣).

الغيب والشهادة أمران إضافيان

إنّ الغيب والشهادة من المعاني الإضافية، فإنّ الشيء الواحد قد يكون غيباً بالنسبة إلى شيء لأنّه خارج عن دائرة رؤيته ومعرفته، ويكون نفس ذلك

(١) بصائر الدرجات الكبرى، مصدر سابق: ج ٢ ص ١٠٣، باب ما يفعل بالإمام من النكت والقذف والنقر في قلوبهم وأذنه، الحديث: ١١٢٦.

(٢) المصدر السابق: ج ٢ ص ١٠٤، الحديث: ١١٢٧.

(٣) المفردات في غريب القرآن: ص ٢٦٧، مادة: شهد.

الشيء شهادة لآخر لأنه مشهود له، ومرد ذلك إلى كون الأشياء لها حدود لا تنفك عنها، فما كان خارجاً عن حد الشيء لا يكون مشهوداً له فيكون غيباً بالنسبة إليه، وما كان داخلياً في حد الشيء فهو شهادة بالنسبة إليه ومشهود له.

الجمع بين الآيات النافية لعلم الغيب لغير الله والآيات المثبتة

دلّت مجموعة من الآيات على انحصار علم الغيب بالله تعالى؛ منها قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ﴾ (النمل: ٦٥)، وقوله: ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ... وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ...﴾ (الأنعام: ٥٩) وغيرها، الظاهرة في أنّ علم الغيب منحصر به تعالى.

وفي مقابل هذه النصوص هناك نصوص قرآنية أخرى أثبتت أنّ بعض عبادته مستثنى من ذلك، كما في قوله تعالى ﴿مَا كَانَ اللَّهُ لِيَذَرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ حَتَّى يَمِيزَ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُطْلِعَكُمْ عَلَى الْغَيْبِ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَجْتَبِي مِنْ رُسُلِهِ مَنْ يَشَاءُ﴾ (آل عمران: ١٧٩)، وهي واضحة الدلالة على أنّ بعض عبادته يطلعهم الله على الغيب، وفي التعبير بالاجتناب إشارة إلى أنّ الوقوف على أسرار الغيب منصبٌ جليل تتقاصر عنه الهمم ولا يؤتیه الله إلا لمن اصطفاه من عبادته.

وقد ذكرت في كلمات الأعلام معالجتان لذلك:

المعالجة الأولى: بالذات وبالغير

أن يقال إنّ الآيات الدالّة على انحصار علم الغيب بالله تعالى غايتها الدلالة على أنّ علم الغيب منحصر به تعالى بنحو الاستقلال وبالذات، بمعنى أنه ليس محتاجاً فيه إلى غيره أبداً، وذلك لأنّ الله تعالى واجب الوجود بالذات وغنيٌّ عمّا سواه، وعليه فهو مصدر ومنبع كلّ الكمالات ومنها علمه تعالى بكلّ شيء، وهذا المعنى لا يشاركه فيه أحد؛ لوحدة واجب الوجود بالذات. ومن الواضح أنّ هذا لا يتنافى ولا يتقاطع مع تلك النصوص القرآنية

التي أثبتت علم الغيب لغيره سبحانه ممّن اجتباهم وارتضاهم من عباده الصالحين، ﴿لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ... إِنْ أَتَيْتُمْ إِلَّا...﴾ (الأنعام: ٥٠)، فهو يكشف عن فقره الذاتي، إذ لا يملك من نفسه أيّ شيء، إلا أنّ ذلك لا ينافي أن لمصلحة وحكمة تقتضي ذلك، لكن على نحو التبعية والتعليم والإفاضة منه سبحانه، لذا قال تعالى حكايةً عن النبي ﷺ: يفيض الله تعالى عليه من نعمه ومنها العلم بالغيب، لذا جاء في ذيل الآية: ﴿لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ﴾ (الأنعام: ٥٠)، وكذلك في قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ﴾ (النساء: ١٦٣).

المعالجة الثانية: الموجبة الكلية والموجبة الجزئية

إنّ الآيات الدالة على انحصار العلم بالغيب بالله تعالى، إنّما ترمي الإشارة إلى أمر بالغ الأهمية على صعيد المعارف التوحيدية، وهو استحالة اطلاع غير الله تعالى من المخلوقات على علم الغيب بشكل مطلق وشامل لكلّ موارد، إذ لا يمكن لأيّ من الموجودات الإمكانية مهما بلغت درجة وسعة كمالها الوجودي - ولو كان الصادر الأوّل - أن يطّلع على العلم الإلهي في مقام الذات الذي لا حدّ ولا نهاية له^(١)؛ لعدم قابلية إحاطة المتناهي باللامتناهي.

وعلى هذا الأساس فالآيات القرآنية الدالة على انحصار علم الغيب بالله تعالى تشير إلى هذه الحقيقة، وهي أنّ علم الغيب بنحو مطلق وشامل لكلّ موارد علم الغيب - بما فيها العلم بالذات الإلهية - منحصر به سبحانه، ولا يمكن لأيّ موجود آخر الاطلاع على كلّ موارد العلم بالغيب، وهذا لا ينافي إفاضة تعالى بعض علومه الغيبية لعباده الصالحين لمصلحة وحكمة تقتضيها. وبلغة الاصطلاح المنطقي: إنّ الآيات التي تثبت انحصار علم الغيب بالله

(١) ينظر التوحيد، بحوث في مراتبه ومعطياته، تقريراً لدروس السيّد كمال الحيدري، بقلم: جواد علي كستار، دار فراق، الطبعة الخامسة: ١٤٢٧هـ - ج ١ ص ٢١٨.

تعالى إنما تثبت ذلك بنحو الموجبة الكلية، وأنه لا أحد له علمٌ بذلك، وهذا الحصر لا ينتقض بما ذكره القرآن لبعض عبادِه لأنَّه علم بنحو الموجبة الجزئية.

إذن: الآيات تنفي علم الغيب المطلق لا مطلق الغيب، وبذلك يظهر أنه لا تنافي بين الأدلة الدالة على انحصار علم الغيب به تعالى وبين غيرها من الأدلة التي تثبت علم الغيب للأنبياء والأوصياء.

الأدلة على علم أئمة أهل البيت بالغيب

هناك عدد من الأدلة الدالة على علم أئمة أهل البيت عليهم السلام بالغيب، منها:

الدليل الأول: علم أهل البيت بالكتاب المبين

تبيّن في ما سبق أنّ الكتاب المبين هو المرتبة الغيبية والملكوّية للقرآن الكريم، وأنّ هذه المرتبة من الكتاب فيها تبيان كلّ شيء كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا نَسْفُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا أَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلْمَتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ (الأنعام: ٥٩)، وتبيّن أيضاً أنّ أئمة أهل البيت عليهم السلام؛ يعلمون كلّ ما في الكتاب المبين بالمشاهدة القلبية؛ لقوله: ﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ * فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ * لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾ (الواقعة: ٧٩)، فيثبت أنّهم عليهم السلام لديهم علم الغيب بكلّ ما يضمّه الكتاب المبين من علوم غيبية، ويمكن صياغة هذا الدليل بشكل منطقي بما يلي:

- إنّ مرتبة الكتاب المبين هي مرتبة ملكوتية باطنية غيبية للقرآن الكريم.
- إنّ هذه المرتبة فيها تبيان كلّ شيء.
- إنّ أئمة أهل البيت عليهم السلام وقفوا وعلموا بكلّ ما يتضمّن الكتاب المبين من حقائق.

والنتيجة: أنّهم عليهم السلام لديهم علم بكلّ ما يضمّ الكتاب المبين من علوم غيبية، وهذا ما أيّدته النصوص الروائية الواردة في ذيل هذه الآية.

الدليل الثاني: أئمة أهل البيت ورثة علم رسول الله

تضافرت النصوص الروائية على أنّ أئمة أهل البيت عليهم السلام وعلى رأسهم إمام المتقين عليّ أمير المؤمنين عليه السلام هم ورثة علم رسول الله صلى الله عليه وآله، ولما كان صلى الله عليه وآله واجداً لأعلى وأكمل مراتب علم الغيب، لكونه أعلم من جميع الأنبياء والمرسلين كما تقدّم، فهم عليهم السلام أيضاً كذلك، فعن الإمام الرضا عليه السلام، في جواب عمرو بن هذّاب حينما نفى عن الأئمة عليهم السلام علم الغيب متذرعاً: بأنّ الغيب لا يعلمه إلا الله تعالى، قال عليه السلام: «أوليس الله يقول: ﴿عَلِمَ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا* إِلَّا مَنِ ارْتَضَىٰ مِنْ رَسُولٍ﴾ فرسول الله عند الله مرتضى، ونحن ورثة ذلك الرسول الذي أطلعه الله على ما شاء من غيبه، فعلمنا ما كان يكون إلى يوم القيامة»^(١)، وغيرها من النصوص المتضافرة في هذا المعنى.

الدليل الثالث: نصوص روائية متفرقة

عند الانتقال إلى النصوص الروائية نجد توفر المجاميع الحديثية على رصد عشرات الأحاديث الدالة على علم أهل البيت عليهم السلام بالغيب، فعن جابر بن يزيد عن أبي جعفر الباقر عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «ما من أرض مخصبة ولا مجدبة ولا فئة تضلّ مائة وتهدى مائة إلا أنا أعلمها، وقد علّمتها أهل بيتي، يعلم كبيرهم صغيرهم إلى أن تقوم الساعة»^(٢) وغيرها.

مناقشة الأدلة الدالة على عدم علم الغيب لغير الله تعالى

استدلّ النافون ببعض الآيات القرآنية والنصوص الروائية، لنفي أنّ غيره تعالى يعلم الغيب.

(١) بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار: ج ٤٩ ص ٧٥، تاريخ الإمام أبي الحسن الرضا، باب وروده البصرة والكوفة، الحديث: ١.

(٢) بصائر الدرجات الكبرى، مصدر سابق: ج ٢ ص ٦٥، باب في الأئمة أنهم يعلمون كل أرض مخصبة وكل أرض مجدبة، وكل فئة تهدي وتضلّ إلى يوم القيامة، الحديث: ١٠٥٥.

أما الآيات فقد استندوا إلى قوله تعالى حكايةً عن الرسول ﷺ: ﴿لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ﴾ (الأنعام: ٥٠)، وقال: ﴿قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ﴾ (الأعراف: ١٨٨)، وقال على لسان نوح عليه السلام: ﴿وَلَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا أَقُولُ إِنِّي مَلَكٌ﴾ (هود: ٣١).

والجواب على ذلك الآيات الدالة على نفي علم الغيب للأنبياء بصدد نفي اقتضاء الحيثية البشرية والرسالية للنبي والرسول للعلم بالغيب، إذ العلم بالغيب ليس من لوازم هاتين الحيثيتين للنبي أو الرسول، إلا أن هذا لا ينافي أن يفيض الله تعالى على عباده الذين ارتضاهم واجتباهم بعض العلوم الغيبية بإذنه وإرادته.

فتحصل أن الآيات الدالة على نفي علم الغيب لغير الله تعالى تشير إلى هذه الحقيقة، وهي أن غير الله تعالى لا تقتضي طبيعته الأولية أن يكون عالماً بالغيب، وليست بصدد القول إن غير الله تعالى من أنبياء وأولياء لا يعلمون الغيب ولو بإفاضة من الله تعالى، وهذا ما تقدم التصريح به في مواضع من كلامه سبحانه كقوله: ﴿فَلَا يَظْهَرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا* إِلَّا مَنِ ارْتَضَىٰ مِن رَّسُولٍ﴾.

أما النصوص الروائية فهناك عدد من الروايات التي استدلل بها لنفي علم أهل البيت بالغيب:

• عن ابن أبي عمير عن ابن المغيرة قال: «كنت عند أبي الحسن عليه السلام، أنا ويحيى بن عبد الله بن الحسن فقال يحيى: جعلت فداك إنهم يزعمون أنك تعلم الغيب؟ فقال: سبحان الله! ضع يدك على رأسي، فوالله ما بقيت في جسدي شعرة ولا في رأسي إلا قامت. ثم قال: لا والله ما هي إلا رواية عن رسول الله ﷺ»^(١).

في مقام الجواب عن هذه الروايات ونظائرها، تساق عدة مناقشات:

(١) بحار الأنوار: ج ٢٥ ص ٢٩٣، كتاب الإمامة، باب نفي الغلو في النبي والأئمة، الحديث: ٥٠.

المناقشة الأولى: إنّ هذه الروايات قليلة لا تتجاوز أصابع اليد الواحدة. وعليه فمقتضى ما تقرره قواعد التعارض بين الأدلة، هو سقوطها عن الاعتبار لعدم مقاومتها للأدلة القطعية من النصوص القرآنية والروايات المتواترة مضموناً المؤيدة بموافقة الكتاب، ومخالفة النصوص النافية للكتاب.

المناقشة الثانية: لو غضضنا النظر عن المناقشة الأولى نقول: إنّ هذه الروايات النافية لا تعارض ما تقدّم من النصوص المثبتة، لأنّ غاية ما تدلّ عليه هو نفي علم أهل البيت بالغيب بنحو الاستقلال عنه تعالى، وهذا ممّا لا ريب في بطلانه، وعليه فلا تتقاطع مع ما تقدّم من الأدلة الدالة على علمهم عليهم السلام بالغيب بإفاضة منه سبحانه.

المناقشة الثالثة: إنّ الروايات النافية لعلم الغيب لغيره تعالى، تنطوي على معنى في غاية الأهمية على صعيد أدب عبودية أهل البيت عليهم السلام لله تعالى، إذ إنّ صفة العلم بالغيب من الصفات التي تتضمّن في أحشائها معنى الاستقلالية والربوبية، ولذا يرى الذهن البشري أنّها مختصة بالله تعالى من قبيل الخالقية والرازقية والإحياء والإماتة، فهذه الصفات وإنّ أمكن أن يتّصف بها غيره تعالى بإذنه، إلّا أنّ اقتضاء أدب العبودية لله تعالى، دعا أهل البيت عليهم السلام إلى رفض تسميتهم بالعالمين بالغيب، ومن هنا لم يطلق القرآن الكريم على الرسول صلى الله عليه وآله صفة العالم بالغيب، بخلاف إطلاق صفة العبودية والرسالة والنبوة.

والحاصل أنّ النصوص الروائية فضلاً عن الآيات القرآنية التي نفت علم غيره تعالى بالغيب، إنّما هي بصدد بيان أنّ حقيقة علم الغيب هو علم غير مستفاد كعلم الله تعالى، وأمّا علم غيره من الأنبياء والأوصياء بالغيب فإنّه لما كان علماً مستفاداً منه تعالى لا يكون علماً بالغيب حقيقةً، وإنّما سُمّي بذلك نظراً إلى تعلّقه بالأمور الغائبة.

وبه يجمع بين الأدلة التي دلّت على أنّهم عالمون بالغيب والأدلة التي

نفت ذلك، لذا روي عن عمّار الساباطي قال: «سألت أبا عبد الله الصادق عليه السلام عن الإمام يعلم الغيب؟ فقال: لا، ولكن إذا أراد أن يعلم الشيء أعلمه الله ذلك»^(١).

علم أهل البيت بالغيب وإشكالية الإلقاء بالتهلكة

في ضوء ما تقدّم من أنّ أهل البيت عليهم السلام يعلمون ما كان وما يكون وما هو كائن إلى يوم القيامة، إذن فهم يعلمون مصيرهم ومكان وزمان وكيفية موتهم، وهذا ما أشارت إليه نصوص كثيرة.

عن أبي بصير قال: قال أبو عبد الله الصادق عليه السلام: «أيّ إمام لا يعلم ما يصيبه وإلى ما يصير، فليس ذلك بحجّة الله على خلقه»^(٢)، وإذا كان الأمر كذلك فقد يقال: إنّ ذلك ينافي ما هو المعروف من سيرتهم الظاهرة في أنّهم عليهم السلام كانوا يعيشون طوال حياتهم عيشة سائر الناس الذين لا يعلمون مصيرهم وما ينتهون إليه، فيقصدون مقاصدهم على أساس الأسباب الظاهرية، فربما أصابوا في مقاصدهم وربما أخطأ بهم الطريق فلم يصيبوا، فلو أنّهم كانوا يعلمون الغيب لا معنى لخيبة سعيهم أبداً، إذ العاقل لا يسلك سبيلاً يعلم يقيناً أنّه يخفق فيه ولا يترك سبيلاً يعلم يقيناً أنّه سوف يُصيب فيه.

والإشكال - كما هو واضح - مأخوذ من قوله تعالى: ﴿وَلَوْ كُنْتَ أَعْلَمُ الْغَيْبَ لَأَسْتَكْبَرْتَ مِنَ الْخَيْرِ﴾ (الأعراف: ١٨٨)، حيث إنّ العلم بالغيب يهدي الإنسان إلى كلّ خير ويجنبه كلّ شرّ، والعادة تأبى أن يعلم أحد الخير والشرّ ويهتدي إلى موقعهما ثمّ لا يستفيد من ذلك لنفسه، فالإنسان إذا لم يستكثر من الخير ولم يوق من الشرّ كيف يعلم الغيب؟

(١) أصول الكافي: ج ١ ص ٢٥٧، كتاب الحجّة، باب نادر فيه ذكر الغيب، الحديث: ٤.

(٢) الأصول من الكافي: ج ١ ص ٢٥٨، كتاب الحجّة، باب أنّ الأئمّة يعلمون متى يموتون، الحديث:

١، وكذلك بصائر الدرجات الكبرى، مصدر سابق: ج ٢ ص ٤١٣، باب في أنّ الأئمّة يعرفون

متى يموتون، الحديث: ١٧٢٦.

المنافشة الأولى: علم الغيب لا يؤثر في تغير الحوادث الخارجية

هذا الجواب يقوم على أساس أنّ العلوم غير العادية كالعلم بالغيب لا أثر له في تغيير مجرى الحوادث الخارجية القائمة على أساس نظام الأسباب والمسببات في حياتنا المشهودة.

وتوضيح ذلك يتني على بيان عدد من المقدمات:

المقدمة الأولى: الله تعالى عالم بالأشياء قبل إيجادها.

المقدمة الثانية: ترتب الجزاء على تحقق الفعل خارجاً لا على العلم الإلهي.

توضيحه: إنّ الله تعالى وإن كان يعلم منذ الأزل ماذا يختار الإنسان من أفعال الخير والشر، إلا أنه تعالى لا يرتب أثر الثواب والعقاب على أساس علمه تعالى، بل الثواب والعقاب إنما يترتبان على تحقق الفعل من الإنسان خارجاً، ولعل أفضل ما يؤكد هذه الحقيقة هو ما حفلت به النصوص القرآنية والروائية التي تشير إلى أنّ الدنيا دار امتحان واختبار وابتلاء، ليميز الخبيث من الطيب، كما في قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ اللَّهُ لِيَذَرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَىٰ مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ حَتَّىٰ يَمِيزَ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُطْلِعَكُمْ عَلَى الْغَيْبِ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَجْتَبِيٰ مِن رُّسُلِهِ مَن يَشَاءُ﴾ (آل عمران: ١٧٩).

ومن المعلوم أنّ قانون الابتلاء والامتحان لا يستثني أحداً من الناس، سواء كان نبياً أم ولياً؛ قال تعالى: ﴿وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ (البقرة: ١٢٤)، وحكى القرآن على لسان سليمان بعدما أعطي ما أعطى: ﴿قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِّنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ... قَالَ هَذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي لِيَبْلُوَنِي ۖ أَشْكُرَ أَمْ أَكْفُرُ﴾ (النمل: ٤٠)، ونحوها من الآيات الدالة على هذه الحقيقة القرآنية.

المقدمة الثالثة: حكمة الله تقتضي عدم إخبار الإنسان بنتائج عمله

لمّا كان الله تعالى يعلم بمصير الإنسان وما تؤدّي إليه أعماله من نتائج، إلى جوار هذه الحقيقة ينبثق تساؤل يسلط فيه الضوء على أنّ الحكمة الإلهية هل تقتضي إخبار الإنسان بنتائج أعماله وممارسة تكاليفه في دار الدنيا؟ وهل من الحكمة أن يخبر الله تعالى ذلك الإنسان المجاهد مثلاً بأنّه سوف يموت في يوم كذا ويصاب بكذا في تلك الواقعة، أم أنّ الحكمة تقتضي عدم إخبار الإنسان بنتائج عمله؟

من الواضح أنّ الحكمة الإلهية في تكليف تقتضي عدم إخبار الإنسان بمصيره وبتنائج أعماله وتكاليفه التي يمارسها، ولعلّ السبب في ذلك بات واضحاً، إذ لو كان الإنسان مطلعاً على نتيجة ما يمثله من تكاليف ويمارسه من أفعال، لأفضى ذلك إلى ترك الإنسان لكثير من الأعمال والأفعال الواجبة التي يعلم أنّها تؤدّي إلى تعرّضه للأذى حين امتثالها، وكذلك الأمر في جانب المحرّمات.

فمن الحكمة في ضوء هذه الحقيقة أن يخفي الله تعالى نتائج وعواقب ما يمارسه الإنسان من تكاليف وأفعال، لكي لا يؤثر ذلك على سلوكه في امتثاله للتكاليف الإلهية.

المقدمة الرابعة: إطلاع أهل البيت على نتائج عملهم لا يؤثر في سلوكهم الخارجي. بناءً على ما تقدّم من أنّ الغرض والغاية من إخفاء الله تعالى نتائج أعمال وتكاليف الإنسان ومصيره، يطرح هذا التساؤل وهو: لو كان بعض الناس يؤدّون تكاليفهم وأعمالهم على وفق ما تمليه الإرادة الإلهية، سواء علموا بنتائج أعمالهم ومصيرهم أم لا، فهل ينتقض الغرض والحكمة في إخفاء الله تعالى لنتائج أعمالهم لو عملوا بما هم صائرون إليه؟

والجواب لعلّه يبدو واضحاً، وهو أنّ علم هؤلاء بنتائج ما يؤدّونه من تكاليف لا ينقض الغرض والحكمة من الإخفاء، لأنّهم يؤدّون ويمثلون

تكاليفهم سواء علموا بنتائجها أم لا، فالإنسان المجاهد الذي يؤدّي ما عليه من تكليف، لا يبالي بالموت،

النتيجة

بناء على أن أهل البيت عليهم السلام وصلوا إلى ما وصلوا إليه من الدرجات العالية من العصمة والقرب الإلهي، فإنهم يقدمون على امتثال ما عليهم من تكاليف إلهية وإن علموا أنها سوف تودي بحياتهم وتعرضهم إلى القتل والأذى وسبي العيال... .

الجواب الثاني: إن أهل البيت يعلمون مصائرهم بنحو قابل للتغيير

وتفصيل هذا الوجه يأتي في البحث اللاحق إن شاء الله تعالى، وحاصله أن أهل البيت عليهم السلام وإن كانوا يعلمون مصيرهم، إلا أن علمهم هذا يحتمل أن يحصل فيه بدء وتغيير عما كانوا يعلمونه، فمبيت أمير المؤمنين عليه السلام، مثلاً في فراش النبي صلى الله عليه وآله في ليلة الهجرة، وإن كان يعلم أنه لا يصيبه شيء، إلا أن هذا العلم يمكن أن يحصل فيه بدء لله تعالى ويتغير عما هو عليه.

الفصل السادس في ازدياد علم أهل البيت عليهم السلام

ينصبّ البحث في هذا الفصل حول مسألة زيادة علم أهل البيت عليهم السلام، ولعلّ عنوان هذا الفصل يبدو غريباً، إذ أنه قد يكون منافياً - بحسب الظاهر - مع ما تقدّم من أنهم عليهم السلام يعلمون ما كان وما يكون وما هو كائن إلى يوم القيامة، فكيف يزداد في علمهم؟

من هنا عقد هذا الفصل لمعالجة هذه الإشكالية، مضافاً إلى البحث في عدد من المسائل المتعلقة بذلك، من قبيل حقيقة ونوعية هذا العلم الذي يزداد، وهل هو في الحلال والحرام أم سنخ آخر من العلم، ونحوها من المسائل المرتبطة بهذا البحث.

المبحث الأول: النصوص الدالّة على أن أهل البيت يزدادون علما

هناك العشرات من الروايات الصحيحة المتضافرة التي أضاءت هذه المسألة بأحسن وجه وأروع بيان، من قبيل ما رواه المفضلّ قال: «قال لي أبو عبد الله الصادق عليه السلام ذات يوم وكان لا يكتنني قبل ذلك: يا أبا عبد الله. قلت: لبيك. قال: إنّ لنا في كلّ ليلة جمعة سروراً.

قلت: وما ذاك؟ قال: إذا كان ليلة الجمعة وافي رسول الله صلى الله عليه وآله العرش، ووافي الأئمة عليهم السلام معه، ووافينا معهم، فلا ترد أرواحنا إلى أبداننا إلاّ بعلم مستفاد، ولولا ذلك لأنفدنا»^(١). وغيرها من النصوص الكثير بهذا المضمون.

المبحث الثاني: حقيقة العلم الذي تقع فيه الزيادة

لكي نتوفّر على نوع حقيقة العلم الذي تقع فيه الزيادة، لابدّ من الوقوف على أقسام العلوم التي توجد عندهم عليهم السلام، وهذا ما أوضحته نصوص روائية متعدّدة .

أقسام علوم أهل البيت عليهم السلام

أشارت جملة من الروايات إلى توفّر أهل البيت عليهم السلام على أقسام متعدّدة من العلوم.

القسم الأوّل: وهو العلم المتعلّق إمّا بالأمر الماضيّة أو الذي حصل لهم سابقاً وهو علم ما كان، وهو ما حصل لهم من طريق وراثتهم لرسول الله صلى الله عليه وآله.

القسم الثاني: العلم الغابر: وهو العلم الحاصل لهم عليهم السلام بعد العلم الماضي عن طريق الجفر والجامعة، وقد وصف هذا العلم بالروايات بالعلم الغابر والمزبور.

(١) الأصول من الكافي، مصدر سابق: ج ١ ص ٢٥٤، كتاب الحجّة، باب في أنّ الأئمة يزدادون في ليلة الجمعة، الحديث: ٢.

القسم الثالث: العلم الحادث: وهو العلم المتجدد لهم، من طريق القذف في القلوب والنقر في الأسماع.

النتيجة: إن العلم الذي تقع فيه الزيادة هو العلم الحادث.

العلم الذي تقع فيه الزيادة هو العلم الحادث

بعدما اتضح أنّ علومهم عليه السلام على ثلاثة أنحاء، نقول: إن العلم الذي تقع فيه الزيادة هو القسم الثالث وهو العلم الحادث وهو العلم المتجدد لهم لا عن سابقة، على سبيل القذف في القلب والنقر في الاسماع وقد اشارت النصوص الروائية الى ذلك، ولعلّ من أوضح النصوص المعتبرة التي بينت هذه الحقيقة ما ورد عن الإمام أبي جعفر الباقر عليه السلام حين سأله سائل: رأيت قولك في ليلة القدر وتنزل الملائكة والروح فيها إلى الأوصياء، يأتونهم بأمر لم يكن رسول الله صلى الله عليه وآله قد علمه؟ أو يأتونهم بأمر كان رسول الله صلى الله عليه وآله يعلمه؟ وقد علمت أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله مات وليس من علمه شيء إلا وعلي عليه السلام له واع.

فأجابه عليه السلام: إن رسول الله صلى الله عليه وآله لما أُسري به لم يهبط حتى أعلمه - عز وجل ذكره - علم ما قد كان وما سيكون، وكان كثير من علمه مجملاً يأتي تفسيره في ليلة القدر، وكذلك كان علي بن أبي طالب عليه السلام قد علم مجمل العلم ويأتي تفسيره في ليلة القدر كما كان رسول الله صلى الله عليه وآله.

قال السائل: أو كان في الجمل تفسير؟

قال عليه السلام: بلى، ولكنه إنما يأتي بالأمر من الله تعالى في ليالي القدر إلى النبي وإلى

الأوصياء: افعل كذا وكذا وأمر قد كانوا قد علموه، أمروا كيف يعملون فيه؟

قلت: فسّر لي هذا.

قال: لم يمت رسول الله صلى الله عليه وآله إلا حافظاً لجملة العلم وتفسيره.

قلت: فالذي كان يأتيه في ليالي القدر علم ما هو؟

قال: الأمر واليسر في ما كان قد علم.

قال السائل: فما يحدث لهم في ليالي القدر علمٌ سوى ما علموا؟
قال: هذا ما أمروا بكتمانه، ولا يعلم تفسير ما سألت عنه إلا الله عز وجل.

قال السائل: فهل يعلم الأوصياء ما لا يعلم الأنبياء؟

قال: لا، وكيف يعلم وصي غير علم ما أوصي إليه.

قال السائل: فهل يسعنا أن نقول: إنَّ أحداً من الوصاة يعلم ما لا يعلم

الآخر؟

قال: لا، لم يمّت نبيّ إلا وعلمه في جوف وصيّه، وإنما تنزل الملائكة والروح في

ليلة القدر بالحكم الذي يحكم به بين العباد.

قال السائل: وما كانوا علموا ذلك الحكم؟

قال: بلى قد علموه، ولكنهم لا يستطيعون إمضاء شيء حتى يؤمروا في ليالي

القدر كيف يصنعون إلى السنة المقبلة.

قال: يا أبا جعفر لا أستطيع إنكار هذا؟

قال أبو جعفر عليه السلام: من أنكره فليس منا.

قال السائل: يا أبا جعفر أرأيت النبي صلى الله عليه وآله هل كان يأتيه في ليالي القدر

شيء لم يكن علمه؟

قال: لا يحلُّ لك أن تسأل عن هذا. أمّا علم ما كان وما سيكون، فليس يموت

نبيّ ولا وصيّ إلا والوصي الذي بعده يعلمه. أمّا هذا العلم الذي تسأل عنه فإنَّ الله عزَّ

وجلُّ أبى أن يطلع الأوصياء عليه إلا أنفسهم^(١). والمستفاد من هذا النصِّ

أنهم عليهم السلام علموا المحتوم وغير المحتوم جميعاً، لكن لا يجوز لهم العمل

في غير المحتوم إلا بعد العلم الحاصل لهم في ليلة القدر بأنَّه صار

محتوماً، وبعد الإذن لهم في العمل.

(١) الأصول من الكافي، مصدر سابق: ج ١ ص ٢٥١، كتاب الحجّة، باب في شأن إنا أنزلناه في ليلة

القدر وتفسيرها، الحديث: ٨.

المبحث الثالث: بيان الأمور التي تتحقق فيها زيادة العلم

الأمور التي تقع فيها زيادة العلم تتصوّر على وجهين:

الوجه الأوّل: الزيادة في العلم تقع في الأمور التي لم يقع فيها قضاء حتمي، وهذا الوجه يتوقّف على بيان المراد من البداء وما هي المساحة التي يتحقّق فيها، فنقول: إن البداء في اللّغة هو الظهور المسبوق بالخفاء أو العلم بعد الجهل، ومن الواضح أنّ هذا المعنى يستحيل على الله تعالى؛ لأنّه يستلزم الجهل إليه، تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً، وهذا لا يقول به عاقل، فضلاً عن أهل البيت عليهم السلام الذين هم عدل القرآن، ومن هنا تضافرت النصوص الروائية عنهم عليهم السلام في ردّ نسبة هذا المعنى من البداء إلى الله تعالى.

أمّا البداء بالمعنى الاصطلاحي الذي ينسب إلى الله تعالى، فهو الظهور لغيره تعالى، ومن الواضح أنّ هذا المعنى من البداء لا محذور فيه، لأنّه لا ينسب الخفاء إلى المخلوقات إلى الذات الإلهية المقدّسة.

ولا يخفى أنّ البداء لا يقع في القضاء المحتوم الذي لا يطّلع عليه أحد من مخلوقاته تعالى، ولا في القضاء المحتوم الذي أخبر به تعالى أنبياءه وملائكته بحتمية وقوعه، وإنّما يقع البداء في القضاء غير المحتوم الذي أخبر تعالى ملائكته وأنبياءه بوقوعه في الخارج لا على نحو الحتم والجزم، أي أنّ وقوعه معلق على شرائط معيّنة وإذا تبين ذلك نذكر النتائج المترتبة على هذا الوجه القائل بأن الزيادة في العلم تقع في الأمور التي لم يقع فيها قضاء حتمي.

النتائج المترتبة على الوجه الأوّل

النتيجة الأولى: إنّ علم أهل البيت عليهم السلام بالقضاء غير المحتوم بنحو قابل للتبديل والتغيير، فإذا تغيّرت شرائط وقوع ذلك القضاء يخبرهم تعالى بالتغيّر والتبدّل، وهذا هو معنى الزيادة في علومهم عليهم السلام. من هنا يتّضح عدم التعارض بين ما ورد من الروايات الدالة على أنّ الله استأثر في علمه خمسة

أشياء، وهي: علم الساعة، ونزول الغيث، وما في الأرحام، وما تدري نفسٌ ماذا تكسب غداً، وما تدري نفسٌ بأيّ أرض تموت من قبيل ما رواه علي بن إبراهيم في تفسيره في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنزِلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ (لقمان: ٣٤)، قال: قال الصادق عليه السلام: «هذه الخمسة أشياء لم يطلع عليها ملكٌ مقرب، ولا نبيٌ مرسل، وهي من صفات الله عزّ وجلّ»^(١).

ووجه الجمع بين هذه النصوص وبين ما تقدّم على أنّ الأنبياء والأولياء - خصوصاً النبيّ الأعظم وأهل بيته - يعلمون الغيب بما يشمل هذه الأمور أيضاً، هو أن يقال: إنّ العلم بالقضاء الحتمي في هذه الموارد الخمسة مختصّ بالله تعالى، أمّا غيره فإنهم وإن كانوا مطلّعين على ذلك بإخباره سبحانه لهم، إلاّ أنه ليس بنحو الجزم، لأنّ الله سبحانه جعل لنفسه البداء فيها.

النتيجة الثانية: بناءً على النتيجة الأولى - وهو أنّ علمهم عليهم السلام بنحو قابل للتغيّر والتبدّل - يتّضح سبب عدم إخبارهم عليهم السلام بالأمور التي هي في معرض البداء - بنحو الجزم والحتم، وذلك لاحتمال حصول البداء فيها، كأجال الناس ومصائرهم.

النتيجة الثالثة: بناءً على كونهم عليهم السلام يعلمون بالأمور بالنحو القابل للتبدّل والتغيّر وحصول البداء، يتّضح عدم التنافي بين علمهم بنتائج عملهم وما هم صائرون في حياتهم وبين سلوكهم الخارجي، وذلك لأجل أنّهم عليهم السلام وإن كانوا يعلمون بمصيرهم ونتائج عملهم، إلاّ أنّ هذا العلم قد يبدو لله فيه.

الوجه الثاني: في بيان زيادة علومهم عليهم السلام وأنها الزيادة الحاصلة في معرفة الكمالات الإلهية اللامتناهية التي لا تقف عند حدٍّ معيّن، فإنّ أئمة أهل

(١) تفسير القمي، مصدر سابق: ج ٢ ص ١٦٧.

البيت عليه السلام وإن بلغوا في معرفة الله تعالى وكمالاته حداً لم يبلغه أحدٌ غيرهم، إلا أن هذا لا يعني توقّف معرفتهم وانتهاءها إلى حدٍّ معيّن، وإنما هي سائرة في طريق الازدياد تبعاً لما تمليه وتقتضيه الكمالات الإلهية اللامتناهية، لذا نجد رسول الله صلى الله عليه وآله مع بلوغه إلى مقام ﴿قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى﴾ (النجم: ٩)، يقول - كما يحكيه القرآن في قوله تعالى - : ﴿رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ (طه: ١١٤).

ومن الواضح أنّ مثل هذه الزيادة في العلوم ليست مرتبطة بالأحكام أو تفسير القرآن أو علم ما كان وما هو كائن، لأنهم عليهم السلام قد وقفوا على هذه العلوم بكلّ خصائصها وحدودها، كما أشارت لذلك الروايات المستفيضة.

تفاضل الأئمة عليهم السلام فيما بينهم

من النتائج المترتبة على الوجه الثاني: تفاضل الأئمة عليهم السلام فيما بينهم؛ إذ إن من الحقائق الثابتة أنّ الأئمة يتفاضلون في ما بينهم، كما صرّحت بذلك نصوص كثيرة في هذا المجال، ومن أوضح مصاديق ذلك أفضلية الإمام عليّ عليه السلام على باقي الأئمة عليهم السلام بعد الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله، وكذلك أفضلية الحسن والحسين عليهما السلام من باقي الأئمة، فعن بريد بن معاوية قال: «قلت لأبي جعفر الباقر عليه السلام: ﴿قُلْ كَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ﴾ (الرعد: ٤٣)، قال: إيانا عني، وعليّ أولنا وأفضلنا وخيرنا بعد النبي صلى الله عليه وآله»^(١).

وعن أبي وهب القصري عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام، أنه قال: «اعلم أنّ أمير المؤمنين عليه السلام أفضل عند الله من الأئمة كلّهم، وله ثواب أعمالهم، وعلى قدر أعمالهم فضّلوا»^(٢) وغير ذلك من الروايات^(٣).

(١) أصول الكافي: ج ١ ص ٢٢٩، باب أنه لم يجمع القرآن كلّهُ إلا الأئمة، الحديث: ٦.

(٢) كامل الزيارات، تأليف: الشيخ الأقدم أبي القاسم جعفر بن محمد بن قولويه القمي، المتوفى سنة ٣٦٨هـ تحقيق: نشر الفقاهة، الطبعة الأولى: ١٤١٧: ص ٨٩.

(٣) انظر بحار الأنوار: ج ٣٩ ص ٩٠، تاريخ أمير المؤمنين، باب فضله عليه السلام، على سائر الأئمة.

ومن الواضح أنّ هذه الأفضليّة ليست في العلم بالحلال والحرام والطاعة ونحوها، لأنّهم جميعاً سواء في هذه الأمور، كما صرّحت نصوص عديدة بذلك من قبيل ما رواه البنزطي عن الرضا عليه السلام، في ما كتب إليه قال أبو جعفر عليه السلام: «لا يستكمل عبد الإيمان حتّى يعرف أنّه يجري لآخرهم ما يجري لأوّلهم في الحجّة والطاعة والحلال والحرام سواء، ولمحمد صلى الله عليه وآله وأمير المؤمنين عليه السلام فضلها»^(١). وعلى هذا فينحصر التفاضل بينهم عليهم السلام في خصوص المعارف الإلهية اللامتناهية.

الفصل السابع في علم أهل البيت بالتأويل

من المسائل الأساسيّة في هذا المجال مسألة شمول دائرة علم الإمام لتأويل القرآن الكريم.

ولا يخفى أنّ التأويل ليس من مقولة المعاني المرادة باللفظ، بل هو من الأمور العينية التي يعتمد عليها الكلام ويرجع إليه، فإن كان الكلام حكماً إنشائياً كالأمر والنهي، فتأويله تحقّق المخبر به في الخارج، وإن كان الكلام خبرياً، فإن كان إخباراً عن الحوادث الماضية كان تأويله نفس الحادثة الواقعة في ظرف الماضي كآيات المشتملة على أخبار الأنبياء والأمم الماضية، فتأويلها نفس القضايا الواقعة في الماضي، وإن كان إخباراً عن الحوادث والأمور الحاليّة والمستقبلية، فهو على قسمين:

- فإمّا أن يكون المخبر به من الأمور التي تنالها الحواسّ أو تدركها العقول، فتأويله أيضاً ما هو في الخارج من القضية الواقعة، كقوله تعالى: ﴿غَلَبَتِ الرُّومُ * فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ﴾ (الروم: ٤-٢).
- وإن كان من الأمور المستقبلية الغيبية التي لا تنالها حواسنا الدنيويّة ولا

(١) بحار الأنوار: ج ٣٩ ص ٩١، تاريخ أمير المؤمنين، باب فضله على سائر الأئمّة، الحديث: ٢.

يدرك حقيقتها عقولنا، كالأمر المرتبطة بيوم القيامة ووقت الساعة وحشر الأموات والجمع والسؤال والحساب وتطير الكتب، أو كان ممّا هو خارج عن سنخ الزمان وإدراك العقول كحقيقة صفات الله تعالى وأفعاله، فتأويلها أيضاً نفس حقائقها الخارجية.

وما يمكن أن يذكر كدليل لذلك ما تقدّم بيانه في الأبحاث السابقة، من أنّ جميع الأشياء التي في عالمنا المشهود لها وجود عينيّ خاصّ بها في الخزائن الإلهية، لقوله تعالى: ﴿وَلِنَ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِلُهُ إِلَّا بِقَدْرِ...﴾ (الحجر: ٢١). ومن الواضح أنّ قوله: ﴿وَلِنَ مِنْ شَيْءٍ﴾ يشمل كلّ ما يصدق عليه شيء، فيكون القرآن الذي بأيدينا مشمولاً لعموم الآية أيضاً، فيكون له وجود عينيّ خاصّ في مرتبة الخزائن الإلهية، وهو حقيقته الواقعية العينية التي هي في عالم الغيب والملكوت.

وهذا ما صرّحت به نصوص قرآنية عدة كقوله: ﴿وَلِنَهُ فِي أَمْرِ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِّي حَكِيمٌ﴾ (الزخرف: ٤)، فهذا القرآن الذي بين أيدينا، هو تنزيل لتلك الحقيقة الواقعية المحفوظة في أمّ الكتاب التي من أهمّ خصائصها عدم محدوديتها بحدّ معيّن ولا بقدر معلوم ولا تنالها العقول والأفهام وقد اقتضت العناية الإلهية بعباده تنزّل الحقيقة القرآنية على صورة كتاب مقروء بلباس عربيّ فصيح لعلّهم يعقلون ما لا تناله عقولهم في تلك المرتبة، لأنّها حقيقة خارجة عن عالم اللفظ والمفهوم.

وهذا ما أشار إليه الطباطبائي في ذيل قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾، بقوله: «الضمير للكتاب، و«قرآناً عربياً» أي مقررّاً باللغة العربية، و«لعلّكم تعقلون» غاية الجعل وغرضه، وهذا يشهد بأنّه له مرحلة من الكينونة والوجود لا ينالها عقول الناس، ومن شأن العقل أن ينال كلّ أمر فكريّ وإن بلغ من اللطافة والدقّة ما بلغ.

فمفاد الآية أنّ الكتاب بحسب موطنه الذي له في نفسه أمرٌ وراء الفكر، أجنبيٌّ عن العقول البشريّة، وإنّما جعله الله قرآناً عربياً وألبسه هذا اللباس رجاء أن يستأنس به عقول الناس فيعقلوه»^(١).

ومن أهمّ النتائج المترتبة على هذا أن التأويل لا يختصّ بالآيات المتشابهة فقط، وإنّما هو شامل لجميع آيات القرآن، محكمها ومتشابهها.

الأدلة على علم أهل البيت بالتأويل

الدليل الأول: قوله تعالى: ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ ﴾

فالآية المباركة ﴿ هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ ... وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَأَمَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا ﴾ (آل عمران: ٧)، عطف «الراسخون» على «الله» تعالى في العلم بالتأويل، ومما يؤيد ذلك ما أشارت إليه الروايات المتضاربة التي صرّحت بأنّ النبي ﷺ وأهل بيته عليهم السلام يعلمون بتأويل الكتاب مستنديين إلى الآية المباركة، كما ورد عن أبي بصير عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام، قال: «إنّ لله علمين: علمٌ مكنون مخزون لا يعلمه إلا هو، من ذلك يكون البداء، وعلمٌ علمه ملائكته ورسله وأنبياءه ونحن نعلمه»^(٢).

الدليل الثاني: أهل البيت عليهم السلام يعلمون ما في أم الكتاب

يمكن صياغة هذا الدليل بالنحو التالي:

المقدمة الأولى: إنّ المطهّرين يعلمون ما في الكتاب المكنون لقوله: ﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ * فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ * لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ ﴾ (الواقعة: ٧٧ - ٧٩)، حيث بيّنت أنّ المطهّرين من عباد الله يمسون القرآن الكريم الذي في الكتاب

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ج ١٨ ص ٨٣.

(٢) بصائر الدرجات الكبرى، مصدر سابق: ج ١ ص ٢٣٠، باب في الأئمة أنّه صار إليهم جميع العلوم، الحديث: ٤٣٣.

المكنون والمحفوظ، وليس هذا المس - كما تقدّم - إلا نيل الفهم والعلم. ومن المعلوم أنّ الكتاب المكنون هذا هو أمّ الكتاب المدلول عليه بقوله: ﴿وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيَّ حَكِيمٌ﴾ (الزخرف: ٤).

المقدمة الثانية: إنّ ما في أمّ الكتاب هو تأويل الكتاب الذي هو حقيقة عينيّة محفوظة عن كلّ تغيير.

والنتيجة المترتبة على هاتين المقدّمتين: أنّ المطهّرين يعلمون تأويل الكتاب.

المقدمة الثالثة: إنّ المطهّرين هم أهل البيت عليهم السلام لقوله: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾ (الأحزاب: ٣٣)، كما تقدم.

ينتج أن أهل البيت عليهم السلام يعلمون بتأويل الكتاب.

الدليل الثالث: الروايات الخاصة

دلّت جملة من الروايات على توفر أهل البيت عليهم السلام على علمهم بتأويل الكتاب، منها:

• عن أبي بصير عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام قال: «نحن الراسخون في العلم ونحن نعلم تأويله»^(١)

الدليل الرابع: حديث الثقلين

وتقدم الكلام عنه مفصلاً في الفصل الأول، فيتبيّن أنّ أهل البيت لديهم علم الكتاب الذي فيه تبيان كلّ شيء، بكلّ مراتبه؛ والتي منها علمهم عليهم السلام بالتأويل؛ لعدم افتراق العترة عن الكتاب؛ بمقتضى قوله صلّى الله عليه وآله: لا يفترقان.

(١) بصائر الدرجات الكبرى: ج ١ ص ٤٠٢، باب في الأئمة أنّهم الراسخون في العلم، حديث: ٧٥٣.

الفصل الثامن علم أهل البيت بالفعل أم بالقوة؟

من الأبحاث المرتبطة ببحث علم الإمام، مسألة كون علمهم فعلياً أم شأنيّاً؟ بمعنى أنّهم عندما يقولون «نعلم ما كان وما يكون وما هو كائن» فهل هذا العلم موجود عندهم بالفعل أم أنّهم بنحو إذا سئلوا عن شيء وشاءوا أن يعلموا أعلمهم الله تعالى بذلك، فهم عليهم السلام يعلمون لكن ليس بالفعل وإنّما بالقوة، أي إذا شاءوا علموا؟

من الجدير بالذكر أنّ من أهمّ الآثار المترتبة على هذا البحث، أنّ ما تقدّم من إشكالات وإثارات حيال علم أهل البيت عليهم السلام بمصائرهم وما يجري عليهم، إنّما ترد إذا قلنا إنّ علمهم فعليّ لا شأنيّ، إذ لو كان علمهم شأنيّاً وبالقوة فلا ترد تلك الشبهات، لأنّه إذا لم يتوفّر الإمام بالفعل على علم بمصيره إلّا إذا شاء ذلك، فيمكن القول إنّ عليه السلام قد لا يشاء أن يعلم بزمان استشهاده وما يجري عليه، وحينئذ لا يقع أيّ إشكال من إيقاع النفس بالتهلكة وغيره من الإشكالات المتقدّمة. وقد وقع الكلام في هذا الفصل في عدة مباحث:

المبحث الأول: الاستدلال على أنّ علمهم عليهم السلام بالفعل

عند إجراء مسح ميدانيّ للروايات الواردة في علم الإمام، نجد أنّها ظاهرة بشكل واضح أنّهم يعلمون كلّ شيء بالفعل لا بالقوة، فإنّهم عليهم السلام عندما يقولون:

- إنّهم عندهم علم الكتاب كلّه.
- وإنّهم يعلمون ما كان وما يكون وما هو كائن.
- وإنّهم ورثة علم رسول الله صلى الله عليه وآله.

• وإنهم يعلمون علمه ﷺ .

• وإنهم خزان علم الله تعالى، ونحوها من التعبيرات، فإنما تعبيراتهم هذه تكشف بشكل صريح أنّ علمهم ﷺ بالفعل لا بالقوة.

المبحث الثاني: مناقشة الروايات الدالة على أن علمهم بالقوة

هناك بعض الروايات يمكن أن يستظهر منها أنّ علمهم ﷺ ليس بالفعل بل هو بالقوة، من قبيل ما رواه أبي الربيع الشامي، عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام قال: «إنّ الإمام إذا شاء أن يعلم علم»^(١). ونحوها مما يشاركها في المضمون ذاته. والمناقشة في ذلك من خلال النقاط التالية:

أولاً: إنّ جميع هذه النصوص هي ضعيفة السند

ثانياً: لو افترضنا أنّ تلك الروايات القائلة بأن علمهم ﷺ بالقوة صحيحة السند، فهي أيضاً غير صالحة لمعارضة الروايات الدالة على أنّ علمهم فعليّ، وذلك لأنّها روايات آحاد، فلا تقاوم ما يقابلها من روايات متضافرة بل متواترة، مضافاً إلى أنّها أوضح وأصرح وأقوى دلالة.

ثالثاً: لو سلّمنا استحكام التعارض بين الطائفتين نقول: لا منافاة بين النصوص التي دلّت بشكل واضح أنّ الإمام يعلم كلّ شيء بالفعل، وبين الروايات التي قيل إنّها تدلّ على أنّ علمهم بالقوة، وذلك لأنّ كون علمهم بالفعل بمعنى أنّهم عالمون بالفعل لا ينافي أنّهم إن شاءوا علموا، لما بيّناه أنّ هذه العلوم والمعارف جميعاً إنّما هي موجودة فيهم ومعهم، إن شاءوا استحضروا ما يعلمونه وإن لم يشأوا لم يفعلوا، كما هو الحال في قوة الخيال لدى الإنسان، فإنّ علمه بالشيء المعين موجود عنده بالفعل، فإذا أراد أن يستحضر صورة معيّنة من خزائنه فعل وإن لم يرد لم يستحضر.

(١) بصائر الدرجات الكبرى، مصدر سابق: ج ٢ ص ١٠٢، باب في الإمام أنّه إذا شاء أن يعلم علم، الحديث: ١١٢٢.

وعلى هذا الأساس فلا منافاة بين أن يكون الإنسان عالماً بشيء بالفعل، وأن لا يتوجّه إليه، ولو شاء أن يحضره من خزائنه فهو قادرٌ على ذلك.

فإن قيل: هناك بعض الروايات عبّرت «أعلمه الله ذلك» كما في رواية أبي عبيدة المدائني عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام قال: «إذا أراد الإمام أن يعلم شيئاً أعلمه الله ذلك» وهو لا يتلاءم مع دعوى أنّ علمهم عليهم السلام بالفعل وليس بالقوة.

قلنا: إنّ هذه الصيغة وما يشابهها ليست بصدد بيان أنّ علم الإمام ليس بالفعل، وإنما هي في مقام بيان أنّ كلّ ما عند أهل البيت عليهم السلام من علم فهو من الله تعالى.

الفصل التاسع بيان معنى أنّ في أحاديث أهل البيت صعباً مستصعباً

من الحقائق التي أولتها الروايات الشريفة عناية فائقة، ما جاء في وصف بعض أحاديث أهل البيت عليهم السلام بالصعب المستصعب الذي لا يحتمله إلا ملكٌ مقربٌ أو نبيٌّ مرسلٌ أو عبدٌ امتحن الله قلبه للإيمان، بل في بعضها أنّه لا يحتمله لا ملكٌ مقربٌ ولا نبيٌّ مرسلٌ ولا مؤمنٌ امتحن الله قلبه للإيمان. وهذه حقيقة مهمّة ينبغي تسليط الضوء عليها وبيان المراد منها، لأنّها ارتباطاً وثيقاً بمستوى المعارف والحقائق التي يتوفّر عليها أئمة أهل البيت عليهم السلام، ومن هنا سوف نعرض لذلك من خلال المباحث التالية:

المبحث الأول: أقسام المعارف التي يتوفّر عليها أهل البيت

تعرضت نصوص متعدّدة لأقسام المعارف والحقائق التي يتوفّر عليها أئمة أهل البيت عليهم السلام، منها:

القسم الأول: المعارف التي لا يحتملها إلا شيعتهم

من قبيل ما رواه أبو بصير حيث قال: «قال أبو عبد الله الصادق عليه السلام: يا أبا محمد إنّ عندنا - والله - سرّاً من سرّ الله، وعلماً من علم الله، والله ما يحتمله ملكٌ مقربٌ

ولا نبيُّ مرسل ولا مؤمن امتحن الله قلبه للإيمان، والله ما كلّف الله ذلك أحداً غيرنا ولا استعبد بذلك أحداً غيرنا. وإنّ عندنا سرّاً من سرّ الله وعلماً من علم الله، أمرنا الله بتبليغه، فبلّغنا عن الله عزّ وجلّ ما أمرنا بتبليغه، فلم نجد له موضعاً ولا أهلاً ولا حمالةً يحملونه حتّى خلق الله لذلك أقواماً، خلقوا من طينة خلقت منها محمّد وآله وذريته عليهم السلام، ومن نور خلق الله منه محمّداً وذريته، وصنعهم بفضل صنع رحمته التي صنع منها محمّداً وذريته. فبلّغنا عن الله ما أمرنا بتبليغه، فقبلوه واحتملوا ذلك، وبلغهم ذكرنا فمالت قلوبهم إلى معرفتنا وحديثنا، فلولا أنّهم خلقوا من هذا لما كانوا كذلك، لا والله ما احتملوه.

ثمّ قال: إنّ الله خلق أقواماً لجهنّم والنار، فأمرنا أن نبليّغهم كما بلّغناهم، واشمأزوا من ذلك ونفرت قلوبهم وردّوه علينا ولم يحملوه وكذبوا به»^(١).

القسم الثاني: الحقائق والمعارف التي لا يحتملها إلا خواص شيعتهم

منها ما ورد عن أبي الجارود عن أبي جعفر الباقر عليه السلام قال: «سمعتة يقول: إنّ حديث آل محمّد صعبٌ مستصعب، ثقيل، مقنّع، أجرد، ذكوان، لا يحتمله إلاّ ملك مقرب أو نبيُّ مرسل أو عبدٌ امتحن الله قلبه للإيمان، أو مدينة حصينة، فإذا قام قائمنا نطق وصدّقه القرآن»^(٢).

هذه النصوص واضحة الدلالة في أنّها تتكلّم عن نسخ من المعارف والحقائق تختلف عن تلك التي تحدّثت عنها الطائفة الأولى من الروايات، وهي التي لا يمكن أن يحتملها ويتقبّلها إلاّ الخواصّ من شيعة أهل البيت عليهم السلام.

القسم الثالث: الحقائق والمعارف التي لا يحتملها إلا أهل البيت

تبيّن من بعض النصوص السابقة أنّ من معارفهم ومقاماتهم ما لا يحتملها

(١) الأصول من الكافي، مصدر سابق: ج ١ ص ٤٠٢، كتاب الحجّة، باب فيما جاء أنّ حديثهم صعبٌ مستصعب، الحديث: ٥.

(٢) المصدر السابق: ج ١ ص ٦٣، الحديث: ٨٨.

لا ملكٌ مقرَّبٌ ولا نبيٌّ مرسلٌ ولا مؤمنٌ امتحن الله قلبه للإيمان، فعن أبي الصامت قال: «سمعت أبا عبد الله الصادق عليه السلام يقول: إن من حديثنا ما لا يحتمله ملكٌ مقرَّبٌ ولا نبيٌّ مرسلٌ ولا عبدٌ مؤمن. قلت: فمن يحتمله؟ قال: نحن نحتمله»^(١).

المبحث الثاني: السبب في اشتغال أحاديثهم على الصعب المستصعب

وتتوقف معرفة سبب ذلك على بيان مقدّمتين:

المقدمة الأولى: وجود المحكم والمتشابه في أحاديثهم

كما نصّت على ذلك روايات متعدّدة، منها ماورد عن حيّون مولى الرضا عن علي بن موسى الرضا عليه السلام «قال: من ردّ متشابه القرآن إلى محكمه هُدي إلى صراط مستقيم. ثمّ قال عليه السلام: إنّ في أخبارنا متشابهاً كمتشابه القرآن، ومحكماً كمحكم القرآن، فردّوا متشابهاً إلى محكمها، ولا تتبّعوا متشابهاً دون محكمها ففضلوا»^(٢).

والسبب في وجود المحكم والمتشابه في أحاديثهم هو أنّ في أحاديثهم عليهم السلام ظاهراً وباطناً وسراً وعلناً، وهي لوازم لا تنفك عن كلامهم عليهم السلام، كما نصّت على ذلك روايات متضافرة، بمعنى أنّ المعارف التي يلقيها أهل البيت عليهم السلام إلى الناس لها مراتب متعدّدة، بعضها لا تتحمّلها العقول العادية. بمعنى أنّ لها مرتبة من الوجود وراء العقول التي تسير بالبرهان والجدل والخطابة، وفوق مرتبة البيان اللفظي، بحيث لو نزلت إلى هذه المرتبة لدفعتها بعض العقول العادية التي لا تحتملها، إمّا لكونها خلاف الضرورة عند هؤلاء، أو لكونها منافية للبيان الذي بيّنت لهم به وقبلته عقولهم، وبهذا يظهر أنّ نحو إدراك هذه المعارف بحقائقها التي هي عليها، غير نحو

(١) بصائر الدرجات الكبرى: ج ١ ص ٦٦، باب في أئمة آل محمد وأنّ حديثهم صعبٌ مستصعب، الحديث: ٩٧.

(٢) بحار الأنوار: ج ٢ ص ١٨٥، كتاب العلم، الباب: ٢٦، الحديث: ٩.

إدراك العقول لها، وهو الإدراك الفكري. وهذا ما يفسر لنا السبب في أنّ هذه المعارف والحقائق - كما هي عليها - لا تدرك ولا تحتمل إلاّ من ملك مقرّب أو نبيّ مرسل أو مؤمن ممتحن - كما تقدّم - .
وهذا هو السبب - كما سيأتي - في أنّ رسول الله ﷺ قال: «إنّ معاشر الأنبياء أمرنا أن نكلّم الناس على قدر عقولهم»^(١)

المقدمة الثانية: تفاوت الناس في ادراكهم للمعارف

يتفاوت الناس في استعداداتهم في الفهم والإدراك للمعارف التي يلقيها أهل البيت عليهم السلام، كما ورد عن إسحاق قال: «قلت لأبي عبد الله الصادق عليه السلام: الرجل آتية أكلّمه ببعض كلامي فيعرف كلّه، ومنهم من آتية فأكلّمه بالكلام فيستوفي كلامي كلّه ثمّ يرده عليّ كما كلّمته، ومنهم من آتية فأكلّمه فيقول: أعدّ عليّ».

فقال: يا إسحاق أو ما تدري لم هذا؟ قلت: لا.

قال: الذي تكلمه ببعض كلامك فيعرف كلّه، فذاك من عجت نطقه بعقله، وأمّا الذي تكلمه فيستوفي كلامك ثمّ يجيبك على كلامك، فذاك الذي ركّب عقله في بطن أمّه، وأمّا الذي تكلمه بالكلام، فيقول: أعدّ عليّ، فذاك الذي ركّب فيه بعدما كبر، فهو يقول: أعدّ عليّ»^(٢)

النتيجة المترتبة على هاتين المقدّمتين: أنّ من أحاديثهم ما هو صعبٌ مستصعب، ثقيل، ونحوها من الأوصاف التي وقفنا عليها سابقاً، إلاّ أنّه لا بدّ من الإشارة إلى أنّ حيثيّة الصعوبة وعدم الاحتمال في بعض أحاديثهم ينشأ من جهات عدّة:

(١) الأصول من الكافي: ج ١ ص ٢٣، كتاب العقل والجهل، الحديث: ١٥.

(٢) بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمّة الأطهار: ج ١ ص ٩٧، كتاب العقل والجهل، باب: ٢، حقيقة العقل وكيفيّةه وبدو خلقه، الحديث: ١٠.

الجهة الأولى: قد يكون ناشئاً من عدم إدراك الحقائق العقلية، لعدم استعداد البعض لفهمها لدقتها وعمقها؛ من هنا جاء النهي لهؤلاء عن التعرض لما لا يفهمون، وكذلك نهي الخواص عن إلقاء مثل هذه المعارف إليهم كما ورد عن الإمام موسى بن جعفر عليه السلام حيث قال ليونس: «يا يونس ارفق بهم، فإن كلامك يدق عليهم»^(١). فمثلاً يعسر على غير المتدربين في العقليات أن يفرقوا بين الحدوث الزماني والحدوث الذاتي، والفاعل بالاختيار والعلّة التامة، وكذلك يعسر عليهم التفرقة بين المحال العادي والمحال العقلي، وبين النادر الوقوع والمحال العادي وهكذا.

الجهة الثانية: وقد يكون بسبب قوّة الواهمة ومعارضتها لما قام عليه البرهان العقلي؛ قال الشعراني: «وسرّ ذلك أنه ما من مسألة من المسائل العقلية والأصولية إلا وللوهم فيها معارضة ومكافحة، يجب التمرّن لدفع وسوسته حتى يؤمن العقل من إبداء الأدلة ويخضع النفس له، ولا بد أن يكون الناظر في الأدلة متمرّناً في تفكيك مدركات الوهم عن مدركات العقل ويرتاض حتى يعتاد، ولا يحصل ذلك بسهولة لكل أحد، والمثال المعروف أن العقل يركّب قياساً من مقدّمات بيّنة، فيقول: الميّت جماد، والجماد لا يخاف منه، فينتج: الميّت لا يخاف منه، فيعترف العقل بهذه النتيجة ولا يعترف الوهم»^(٢). من هنا جاءت الروايات مبيّنة لهذه الحقيقة، وأنّ الناس ليسوا على درجة واحدة من الفهم والإدراك والتحمّل لمثل هذه الحقائق والمعارف.

الجهة الثالثة: وقد يكون بسبب أنّ هذه المعارف لكي تدرك على ما هي عليها تحتاج إلى نحو آخر من الإدراك يختلف عن الإدراك الفكري والعقلي. قال الطباطبائي في ذيل قوله عليه السلام: «أمرنا أن نكلّم الناس على قدر عقولهم»: «إنّ

(١) بحار الأنوار، مصدر سابق: ج ٢ ص ٦٦، كتاب العلم، الباب: ٢٦، الحديث: ٦.

(٢) شرح الأصول والروضة: تعليقة الشعراني، مصدر سابق، ج ٧ ص ٢.

هذا التعبير إنما يحسن إذا كان هناك من الأمور ما لا يبلغه فهم السامعين من الناس، وقوله ﷺ «نكلم» ولم يقل: نقول أو نبين أو نذكر ونحو ذلك، يدل على أنّ المعارف التي يبينها الأنبياء عليهم السلام إنما وقع بيانها على قدر عقول أممهم، ميلاً من الصعب إلى السهل، لا أنه اقتصر بهذا المقدار من المعارف الكثيرة، إرفاقاً بالعقول، اقتصاراً من المجموع بالبعض»^(١).

من هنا جاءت الروايات لتبين درجات خواص أصحاب النبي ﷺ وتلامذة أئمة أهل البيت عليهم السلام، كما ورد عن أبي بصير عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام، قال: «قال رسول الله ﷺ لسلمان: يا سلمان لو عرض علمك على المقداد لكفر»^(٢).

التكليف إزاء الأحاديث الصعبة المستصعبة

إنّ الأصل الأوّلي الذي أشارت إليه رواياتهم عليهم السلام هو بيان معارفهم ونشرها بين الناس، إلا أنه يجب مراعاة عدد من الضوابط، بعضها خاصة بالمتكلم من قبيل تكليم الناس على حسب عقولهم، وأخرى خاصة بالسامع، وهو عدم ردّ الإنسان للأحاديث التي لا يحيط بها علماً لاحتمال كونها حقاً.

الفصل العاشر: علم الإمام والغلو

من الأبحاث المهمة التي تتعلق بمقامات النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام بحث الغلو، ومن المعلوم أنّ هذا البحث غير منحصر ببحث علم الإمام فقط، وإنّما هو شامل لعموم الفضائل والمقامات التي حاز عليها أهل البيت عليهم السلام، سواء ما

(١) رسالة الولاية، تتمّة الفصل الأوّل: ص ٢٠٨.

(٢) الاختصاص، تأليف: فخر الشيعة محمد بن محمد بن النعمان العكبري البغدادي الملقّب بالشيخ المفيد، صحّحه وعلّق عليه: علي أكبر الغفاري، ربّته فهارسه: السيّد محمود الزرندي، منشورات جماعة المدرّسين في الحوزة العلميّة بقم: ص ١١.

يتعلّق بسعة دائرة علمهم ﷺ الشاملة لعلم الغيب، أو ما يتعلّق بمقاماتهم ﷺ ودرجاتهم الرفيعة عند الله تعالى، حيث نشأ عند البعض التباس حيال هذه المقامات والدرجات وأنها من الغلوّ. من هنا سوف ينصبّ البحث في هذا الفصل لدرء ومعالجة هذه الشبهة، ضمن المباحث التالية:

المبحث الأول: ضابطة الغلوّ

التقت معاجم اللغة والاستعمال القرآني والروائي وكلمات أعلام الفريقين على تحديد ضابطة الغلوّ، حاصلها أنّ الغلوّ يعني الخروج عن حدّ الشيء الذي هو عليه وتجاوز حدود البشريّة وإضفاء صفة من الصفات الإلهيّة على المخلوق المغالى فيه.

و يمكن تلخيص ضابطة الغلوّ والخروج عن الحد بما يلي:

- ١- رفع البشر إلى درجة الألوهية.
- ٢- عبادة البشر.
- ٣- ادعاء النبوة لغير من ثبتت نبوّته، كما هو الحال بالقول بنبوّة الأئمّة ﷺ.
- ٤- القول بتفويض أمر الخلق إلى أحد من البشر سواء كان نبياً أم إماماً بالاستقلال.
- ٥- القول بتناسخ أرواح الأئمّة ﷺ.
- ٦- القول بأزلية أرواح الأئمّة ﷺ.

المبحث الثاني: مقامات أهل البيت خارجة عن دائرة الغلوّ

بعدما تبيّن أنّ دائرة ونطاق الغلوّ هو تجاوز حدود البشريّة وإضفاء صفة من الصفات الإلهيّة على المخلوق المغالى فيه، يتّضح أنّ ما حظي به أهل البيت ﷺ من مقامات رفيعة ومنزلة وكرامة عند الله تعالى، من قبيل

عصمتهم وعلمهم بالكتاب وما كان وما يكون وعلمهم بالغيب ونحوها من المقامات التي أفاضها تعالى عليهم، خارجة عن دائرة الغلو؛ لأنّ مثل هذه المقامات ليست تتجاوزاً لحدود البشريّة إلى حدود الألوهيّة؛ لأنّ جميع ما عندهم هو من نعم الله عليهم، فلا يملكون لأنفسهم شيئاً قبالة تعالى - كما تقدّم - فهم لا يعلمون شيئاً إلاّ بإذن الله، ولا يتصرفون في شيء إلاّ بمشيئة الله، فهم عبادٌ مكرمون لا يقدرّون إلاّ ما أقدرهم الله عليه.

نعم، إنّ مثل هذه المقامات الرفيعة لأهل البيت عليهم السلام وأنهم وسائط الفيض بين الله وبين خلقه، قد تبدو غريبة لكثير من الناس، لكن هذه الغرابة تزول بعد التوجّه إلى عجز الخلق عن معرفتهم كنههم وحقيقتهم، لذا قال الإمام الرضا عليه السلام: «هل يعرفون قدر الإمامة ومحلّها من الأمة فيجوز فيها اختيارهم، إنّ الإمامة أجلّ قدراً وأعظم شأناً وأعلى مكاناً وأمنع جانباً وأبعد غوراً من أن يبلغها الناس بعقولهم، أو ينالوها بأرائهم أو يقيموا إماماً باختيارهم...»^(١).

وعلى هذا الأساس ينبغي للمؤمن أن لا يتعجّل في ردّ ما ورد عنهم من فضائلهم ومقاماتهم ودرجاتهم، إلاّ إذا كان ما نسب إليهم واقعاً في نطاق المستحيلات العقلية أو كونه خلاف ضرورة الدّين وإنّما عليه التسليم، لذا ورد عن الحسين بن علوان عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام:

«إنّ الله فضّل أُولي العزم من الرسل بالعلم على الأنبياء، وورّثنا علمهم، وفضّلنا عليهم في فضلهم، وعلم رسول الله صلى الله عليه وآله ما لا يعلمون، وعلمنا علم رسول الله صلى الله عليه وآله، فروينا لشيعتنا، فمن قبله منهم فهو أفضلهم، أيّنا نكون فشيعتنا معنا»^(٢).

(١) الأصول من الكافي: ج ١ ص ١٩٩، كتاب الحجّة، باب نادر جامع في فضل الإمام وصفاته، الحديث: ١.

(٢) الخرائج والجرائج، قطب الدّين الراوندي، الباب السادس عشر في نوادر المعجزات، الحديث: ٦: ج ٢ ص ٧٩٦.

(١٩)

قراءة في كتاب
علم النفس الفلسفي

د. حميد مجيد هدّو

الكتاب عبارة عن مجموعة أبحاث في علم النفس الفلسفي جاءت شرحاً مختصراً لمنظومة الحكيم الملاً هادي السبزواري، وقد شرح سماحة السيّد الحيدري هذه المنظومة وألقاها على هيئة محاضرات منتظمة على طلابه الذين يولون اهتماماً خاصاً بمثل هذه الدراسات والأبحاث، وبذلك يكون السيّد الحيدري قد سدّ فراغاً كبيراً في حيّز هذه الدراسات الفلسفيّة. وقد استطاع بمقدرته الواسعة التلميذ النجيب النابه الشيخ عبدالله الأسعد أن يجمع ويقرّر هذه الأبحاث بإجازة من أستاذه سماحة السيّد كمال الحيدري وأن يخرجها في كتاب منظم وممنهج فجزاه الله خير الجزاء.

إنّ لمعرفة النفس الإنسانيّة أهميّة خطيرة وجسيمة فهي البوابة الواسعة التي تفضي بالداخلين منها إلى رحاب معرفة الله عزّ وجلّ. وتاريخ هذه المعرفة طويل يعود إلى أقدم عهودها التي نزلت في هذه الأرض، حيث راح ثلّة من كلّ زمان ينقّبون عن هذه الحقيقة بغية استكناه أمرها واستكشاف أحوالها وأطوارها، ليتسنى لهم اتّخاذ المواقف تجاهها لعمل ما يصلحها وترك ما يفسدها ويضرّ بها^(١). «والبحث عن حال الأمم والتأمّل في سننهم وسيرهم وتحليل عقائدهم وأعمالهم يفيد أنّ الاشتغال بمعرفة النفس على طرقها المختلفة للحصول على عجائب آثارها، كان دائراً بينهم، بل هي مهمّة نفيسة تُبذل دونها أنفس الأوقات وأعلى الأثمان منذ أقدم الأعصار.

ومن الدليل عليه أنّ الأقوام الهمجيّة الساكنة في أطراف المعمورة كأفريقيا وغيرها يوجد بينهم حتّى اليوم بقايا من أساطير السحر والكهانة

(١) من مقدّمة الشيخ عبد الله الأسعد: ص ١٧.

والإذعان بحقيقتهما واصابتهما. والاعتبار الدقيق في ما نقل إلينا من المذاهب والأديان القديمة كالبرهمانية والبوذية والصابئة والمانوية والمجوسية واليهودية والنصرانية والإسلام، كل ذلك يعطي أنها كانت تهتم بمعرفة النفس والحصول على آثارها، وإن كانت مختلفة في طريقة تحصيل ذلك...»^(١).

وقد أكد جملة من أعلام الفكر الإسلامي من القدماء والمحدثين والمعاصرين أهمية الحث على معرفة النفس بوصفها الطريق الموصل إلى معرفة المبدأ والمعاد، من هؤلاء صدر المتألهين الشيرازي الذي أكد هذا المعنى بقوله: «مفتاح العلوم بيوم القيامة، ومعاد الخلائق هو معرفة النفس ومراتبها». وقال أيضاً: «علم النفس هو أم الحكمة وأصل الفضائل، وهي أم الصناعة ومعرفتها أشرف المباحث بعد إثبات المبدأ الأعلى ووحدايته، والجاهل بمعرفتها لا يستحق أن يقع عليه اسم الحكمة وإن أتقن سائر العلوم، فالعلم المشتمل على معرفتها أفضل من غيره»^(٢).

وقال المعلم الأول: «وكل معرفة فهي في نظرنا شيء حسن، ومع ذلك فنحن نؤثر معرفة على أخرى، إما لدقتها وإما لأنها تبحث عما هو أشرف وأكرم، ولهذين السببين كان من الجدير أن نرفع دراسة النفس إلى المرتبة الأولى، ويبدو أن معرفة النفس تعين على معرفة الحقيقة الكاملة»^(٣).

أما الإمام الغزالي الذي سبق الملائ صدرا بخمسة قرون فكان أكثر تفصيلاً وتوضيحاً كما يعبر عن ذلك مقرر الكتاب في مقدمته فيقول الغزالي: «تقرير النفس وهل هي باقية أم لا كالمقرب لسائر العلوم وله يجد المجتهدون ويعمل العاملون، ولا فائدة أعظم منه، فإن نبوة الأنبياء والثواب والعقاب

(١) الميزان في تفسير القرآن للعلامة السيد محمد حسين الطباطبائي: ج ٦ ص ١٨١.

(٢) شرح الهداية الأثرية، للملا صدرا الشيرازي: ص ٧ الطبعة الحجرية.

(٣) أول كتاب النفس بنقل الدكتور أحمد فؤاد الأهواني إلى العربية، نقلاً عن مسائل عيون النفس.

والجنة والنار وسائر شؤون الدنيا والآخرة المأخوذة عن الرُّسل لا تثبت متى أبطلت هذه المسألة، فإنّ النفس إذا لم يكن لها بقاء فجميع ما أخبرنا به أو طمعنا فيه باطل...»^(١).

أمّا حسن زادة آملّي من المعاصرين فيركّز على مبحث النفس ويعده من غرر المباحث الحكميّة في جميع الصحف العلميّة، وألذّ المعارف وأعزّها بعد معرفة الله تعالى شأنه، معرفة الإنسان نفسه، ويصفها بأنّها من أهمّ المعارف وأجلّها، كيف لا ومعرفتها أمّ الحكمة وأصلها ومفتاح خزائن الملكوت، ومرقاة معرفة الربّ، لكونها مثال مفطرها ذاتاً وصفةً وفعلاً، ولا طريق إلى حصول معرفة الربّ إلاّ من خلال معرفة الآفاق والأنفس. والمروويّ عن الإمام أمير المؤمنين عليّ عليه السلام وعن الإمام أبي عبد الله الصادق عليه السلام أيضاً: «الصورة الإنسانيّة هي أكبر حجج الله على خلقه، وهي الكتاب الذي كتبه بيده، وهي الهيكل الذي بناه بحكمته، وهي مجموع صور العالمين، وهي المختصرة من اللوح المحفوظ وهي الشاهدة على كلّ غائب، وهي الحجّة على كلّ جاحد، وهي الطريق المستقيم إلى كلّ خير، وهي الجسر الممدود بين الجنة والنار»^(٢).

وفي بداية تقديم الكتاب أعدّ الشيخ عبد الله الأسعد بحثاً يعدّ المدخل الأساس لبيان أهميّة معرفة النفس الإنسانيّة والآثار المترتّبة عليها وتساءل هل يمكن معرفة النفس الإنسانيّة أم لا؟ فحدّد اتّجاهين في هذا المجال: الأول: الاتّجاه الذي يرى استحالة الوقوف على معرفة الإنسان نفسه مبيّناً الحجج والآراء التي استند إليها أصحاب هذا الاتّجاه.

الثاني: الاتّجاه الذي يرى أصحابه إمكان معرفة النفس، واستندوا في ذلك إلى مجموعة من الآيات والروايات أيضاً حيث عدّوا أنّ الله أمر نبيّه صلّى الله عليه وآله أن

(١) من شرح قصيدة ابن سينا للمناوي: ص ٨٤ طبع مصر.

(٢) عيون مسائل النفس، حسن حسن زادة آملّي: ص ٣٧.

يُجيب على التساؤل ﴿ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ ﴾ فيُجيب القرآن الكريم: ﴿ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴾ (الإسراء: ٨٥) أي أن الروح هي من سنخ عالم الأمر.

فالروح موجود أمرّي بمعنى أنه تعالى أوجده من دون توسط أسباب محكومة للزمان والمكان والجهة وشبهها، بخلاف بعض الموجودات التي هي موجودات خلقية حيث تستند إليه تعالى بتوسط الأسباب الكونية التي يكون لها دورٌ في وجودها.

يبدأ الكتاب بشرح أبيات المنظومة للسبزواري، والتي اختار السيد كمال للشرح منها ١٨٣ بيتاً. يبدأ بالمقصد الرابع: في الطبيعيات، وفيه فرائد، الفريدة السادسة في أحوال النفس، وفيها غرر. حيث يورد النصّ الشعري الذي هو عبارة عن عدد من الأبيات التي نظّمها السبزواري، ثمّ يبدأ السيد الحيدري بشرح تلك الأبيات شرحاً فلسفياً؛ فمثلاً في الأبيات الآتية نأخذها كنموذج لعملية الشرح المفصّل في مضمونها ومحتواها.

يقول السبزواري:

كمال أوّل لجسم آلي نفس تُرى بالدرك والأفعال
 إمّا سماوية أو أرضية نما وحيوانية نطقية
 قد قيل للساء ونفس تنطبع وقيل نفس جرّدت قيل جمع
 إمكان الأشرف لذا يجليّ ثمّ لكلّ هي لا لكليّ
 يبدأ سماحة السيد الحيدري بشرح الأبيات أعلاه فيقول:
 لقد بحث المصنّف في النصّ السابق أموراً ثلاثة أساسية:
 الأوّل: تعريف النفس.

الثاني: الدليل على وجودها.

الثالث: أقسامها.

يبدأ بالأمر الأوّل حيث يعرف النفس التي سوف يتم تناولها في هذه الغرر ليس مختصاً بنفس دون أخرى بل تعريف لعموم النفس بحيث لا يشذ عنه قسم من أقسامها.

لقد عرف القدماء النفس ومنهم المعلم الثاني حيث قال في تعريفها: كمال أوّل لجسم آلي، وهنا يبدأ السيد الحيدري بشرح لفظة «الكمال الأوّل» ماذا تعني ويبيّن الفرق بين الكمال الأوّل الذي هو حركة وبين الكمال الأوّل الذي هو النفس، وكيف ميّز الفلاسفة بين الكمالين الذي في حدّ الحركة والذي في حدّ النفس.

ثمّ يستمرّ في تحديد الكمال والصورة والقوّة للنفس ويتوسّع في الشرح وتحديد معنى كلّ من هذه المفردات.

ويعود إلى تعريف النفس (المفردة الثانية) لجسم آلي. ماذا تعني بالجسم، فالجسم هاهنا هو الطبيعي دون الصناعي. والجسم يأخذ معنى اللفظ الذي يوضع في الحدّ من الألفاظ الثلاثة المتقدّمة، فلو وضع لفظ الصورة كان الجسم المقصود في التعريف بمعناه المادّي أي بشرط لا، وإن كان لفظ القوّة يكون الجسم موضوعاً، وإن كان لفظ الكمال فيكون الجسم بمعناه الجنسي أي لا بشرط.

أمّا المفردة الثالثة في تعريف النفس عند المعلم الثاني فهي: الآلي، التي يُراد منها أحد معنيين عند الفلاسفة:

الأوّل: الآلة، بمعنى الأعضاء كاليد والعين والقلب الكبد... إلخ.

الثاني: الآلة بمعنى القوّة التي تحرك الأعضاء كالشامة واللامسة والذائقة... إلخ.

والفرق بين المعنيين مع اشتراكهما في الآليّة، أنّ الأعضاء آلات بتوسّط القوى، بينما القوى آلات من دون واسطة، وقد رُتبت آثار على الفرق بين

الأعضاء والقوى في باب الجناية والدية، فإنّ دية الجناية على السمع وهو قوة غير دية الجناية على الأذن وهي عضو.

بما أنّ الآلي قد أخذ في تعريف النفس، فلا بدّ من معرفة أيّ المعنيين أُريد به، هل أُريد بالآلي المعنى الأوّل، أم أُريد به المعنى الثاني؟ لقد كان جواب المصنّف رحمته بأنّ «المراد بالآلة ما هي كالقوى لا ما هي كالأعضاء».

ثمّ يعرّج السيّد الحيدري على اصطلاح النفس التي أدرجها القدماء وتبعهم المصنّف رحمته في الطبيعيات الباحثة عن الجسم، بينما أدرجها صدر المتألّهين في الإلهيات^(١).

ثمّ يورد السيّد الحيدري الدليل على وجود النفس التي أشار إليها المصنّف السبزواري في عجز البيت الأوّل بعد أن أفرد صدره لتعريفها. هذا ما أوردناه كنموذج لشرح سماحة السيّد كمال الحيدري لأبيات المنظومة المتعلقة بالنفس.

وبعدها يورد غرراً في المشاعر الظاهرة للنفس الحيوانية ويستمرّ في النهج نفسه السابق حيث يورد النصّ ثمّ يبدأ بالشرح، وهنا سنورد عنوانات الغرر مع عنوانات الشروح التي ضمّنها الكتاب، ومن أراد الإفادة والتوسّع فليراجع الكتاب المذكور لاستكمال الفائدة المرجوة.

الأمر الأوّل في غرر المشاعر الظاهرة للنفس الحيوانية: هو عدد من الحواسّ والمشاعر الظاهرة. ثمّ الأمر الثاني في ذكر مواضع القوى في البدن.

أمّا مواضع المشاعر فيه:

١ - موضع اللّمس.

(١) بحوث في علم النفس الفلسفي: ص ٢٩ .

٢ - موضع الذوق.

٣ - موضع الشم.

٤ - موضع السمع.

٥ - موضع البصر.

ثمّ يشرح تفاضل المشاعر، وبعدها أضواء على الغرر.

وفي ص ٢٤ - ٥٣ غرر في ذكر الأقوال في كيفية الإبصار.

الطبيعيّون، الرياضيون، الإشراقيّون، الرأي المختار، ملاحظة السيّد العلامة

الطباطبائيّ رحمته الله، وقفة قصيرة مع السهروردي، أضواء على الغرر.

يقول السيّد الحيدري: إنّ الطبيعيين ذهبوا إلى أنّ الإبصار إنّما يكون

بانطباع شبح المرئي في جليديّة العين وذلك لدى محاذاته للرأي من دون

انفصال أيّ شيء منه ليحيل إلى العين كي يفعل فيها صورة مماثلة له فيحصل

العلم بالمرئي الذي هو المعلوم بالعرض.

وفي ص ٥٥ غرر في الحواس الباطنيّة التي يحددها السيّد الحيدري في

أمور أربعة: تقسيم المدرك، وتحديد القوّة المدركة، وتحديد القوى المعينة،

وضبط القوى. ثمّ يبحث الحسّ المشترك والخيال هذه الحاسّة الباطنة التي

يبحثها من خلال النقاط الثلاث التالية أيضاً:

الأولى: هل هو؟

الثانية: ما هو؟

الثالثة: هل هو؟

وفي ص ٧٤ غرر في النفس الباطنة، الأقوال الأربعة، الأوّل: النفس

جسمانيّة الحدوث روحانيّة البقاء، أصول النظرية، أصالة الوجود، معنى

الأصالة، تاريخها، الأقوال فيها، تصوّر جديد، حقيقة الوجود، اتّحاد العقل

والعقل والمعقول، مؤسس النظرية

القول الثاني: النفس جسمانيّة الحدوث والبقاء.

القول الثالث: النفس روحانيّة الحدوث والبقاء.

ثمّ يعرض إلى شرح وحدة النفس.

القول الرابع: النفس روحانيّة الحدوث جسمانيّة البقاء.

ثمّ يختتم البحث والشرح في كلمة بعنوان أضواء على الغرر

وفي ص ٩٥ غرر في ذكر الأدلّة على تجرّد النفس الناطقة يمهد للشرح

بتمهيد يتضمّن ثمانية أدلّة:

الأول: حضور ذاتنا لذاتنا.

الثاني: تجرّد الذوات المرسلّة.

الثالث: كون فعل النفس لا انتهاء له.

الرابع: درك النفس الصور البسيطة.

الخامس: الغناء عن المادّة فعلاً.

السادس: لزوم الإدراك دائماً أو عدمه مطلقاً.

السابع: النفس مستكفية بذاتها.

الثامن: أنّها بحث وجود ظلّ حقّ.

التاسع: لها بلا تراحم كلّ الصور.

العاشر: كلال جسمها كمال الفكر.

ثمّ يرد سماحته شواهد نقلية لتجرّد النفس، منها شواهد قرآنيّة، وشواهد

من السنّة الشريفة.

وفي مبحث أضواء على هذه الغرر يورد السيّد الحيدري نظريّة المعتزلة،

والأشاعرة، والمشائين، والإشراقيين، والحكمة المتعالية، ثمّ نظريّة المصنّف

السبزواري رحمته الله.

وفي ص ١٣٧ «غرر في العقل النظري والعقل العملي». فبعد أن يورد

سماحة السيد الحيدري نصّ المصنّف السبزواري يبدأ بالشرح فيعرض إلى اختلاف العقل النظري عن العقل العملي، ثمّ يعرف العقليين النظري والعملي ويعرض للفروق الأساسيّة بين العقليين ثمّ يورد كلام المصنّف صاحب المحاكمات المحقّق قطب الدّين البويهري الرازي؛ يكشف فيها عن العلاقة بين العقليين العملي والنظري. وسيقف عند هذا الرأى سماحة السيّد الحيدري لاحقاً حيث اختلف في العلاقة بين كلّ منهما، فذهب البعض لنفي العلاقة بينهما بينما أثبتها آخرون على اختلاف في طبيعة هذه العلاقة بين العقليين. أمّا بالنسبة لصاحب المحاكمات فقد أتضح من كلامه أنّه من القائلين بالعلاقة ما بين النظري والعملي.

أمّا النقطة الثالثة التي يبيّن فيها سماحة السيّد الحيدري فهي بيان المراتب، فمراتب العقل النظري أربع: مرتبة العقل الهولائي، ومرتبة العقل بالملكة، ومرتبة العقل بالفعل، ومرتبة العقل المستفاد.

أمّا مراتب العقل العملي فيعرض لأقسام الفناء وتنزيل الشيخ الرئيس في الإشارات، وإنزالات أخرى، ثمّ الفكرة والحدس وتفسيرات الحدس والإنزال على الإنسان الكبير، ثمّ يورد أضواء على الغرر ودور العقل العملي ثمّ يعرض لمنهج جديد

وفي ص ١٧٩ غرر في أنّ النفس كلّ القوى يشرح سماحة السيّد كمال معنى النفس كلّ القوى والحاجة إلى إثبات القوى.

ثمّ ينتقل إلى غرر في بعض أحوال النفس ويعدها السيّد الحيدري بأنّ هذه الغرر مفردة أخرى يضيفها المصنّف الملاً هادي السبزواري رحمته من المفردات التي تعنى بشؤون النفس وأحوالها وذلك إمعاناً في الكشف عن هذا الموجود الذي بين جنبي الإنسان والذي أمر الإنسان أن يزداد معرفةً وتبصراً ليكون سلّمه الذي يصعد به إلى العُلا.

فهذه الغرر تكفّلت ببيان المغايرة بين النفس من جهة والبدن من جهة أخرى، وقد عرف المصنّف ﷺ المغايرة على مستويين:

الأوّل: التغاير على مستوى الحقيقة والجوهر، وقد عرضه بوجهين.

الثاني: التغاير بالنسبة لما هو خارج عن الحقيقة والجوهر، وقد عرفه بوجهين أيضاً.

وهنا يورد سماحة السيّد الحيدري عرضاً للمستويين تبعاً:

المستوى الأوّل: التغاير على مستوى الحقيقة والجوهر.

المستوى الثاني: التغاير لما هو خارج عن الحقيقة والجوهر.

ثمّ يعرض لرأي افلاطون وقدم النفس، وفي آخر الشرح يلقي بعض الأضواء على هذه الغرر (ص ١٩٩).

وفي شرح لأبيات المصنّف السبزواري في إبطال التناسخ شرع السيّد كمال الحيدري في تحديد مصطلح التناسخ وأهميّة البحث فيه والأدلة على إبطاله حيث أورد دليلين: الأوّل: دليل المشاء، وعليه إشكالان. والدليل الثاني؛ دليل صدر المتألّهين، ومن ثمّ سلّط الأضواء على غرر إبطال التناسخ.

١ - بدهاة البطلان.

٢ - إشارة لنظريّة

ثمّ يشرح في غرر تالية أقسام التناسخ فيعرض للتناسخ بالمعنى الأعمّ والأخصّ والضوابط الخمس للتقسيمات ثمّ يسلّط أضواءه على تلك الغرر.

وفي ص ٢٣٣ الفريدة السابعة في بعض أحكام النفوس الفلكيّة

وفي ص ٢٤٥ في النبوات والمنامات وفيه فرائد: الأولى في المشتركات

بينهما، وفيها غرر منها:

غرر في سبب صدق الرؤيا وكذبها، فبعد أن يورد سماحة السيّد

الحيدري النصّ الشعري لمنظومة السبزواري بهذا الخصوص يبدأ بشرح

الأبيات حيث يقدم فهرسة لمواضيع هذا القسم من المنظومة وهي موضوعات متداخلة ومتشابكة حتى تكون عوناً في تناول هذه الموضوعات بشكل أوضح وأطوع في الحفظ والانتقال من موضوع إلى آخر، فهذه الغرر تتناول عدة موضوعات رئيسة أهمها:

١ - بيان حقيقة النوم وسببه.

٢ - بيان أنّ النوم نافذة تطلّ من خلالها النفس على الغيب.

٣ - بيان موانع النفس من الاضطلاع على ما عند المفارقات وبيان واقع

هذه الموانع التي هي:

أ - النوم ب - الصفاء ج - الاضطجار د - الموت بشقيّه: ١ - الطبيعي

القهري ٢ - الاختياري.

٤ - بيان أقسام الصور التي تدركها النفس حال النوم وحكم كلّ منها.

كلّ هذه الموضوعات يشرحها سماحة السيّد الحيدري شرحاً مفصلاً معزّزاً شرحه بجملة من آيات الذّكر الحكيم ثمّ يعرض إلى سبب النوم، وهنا يحدّد المصنّف السبزواري سببين اثنين وهما وغيرهما من الأسباب التي تذكر للنوم إنّما هي استقرائية أولاً، وقائمة على أصول موضوعة ثانياً.

ثمّ يشرح السيّد الحيدري أنّ النوم يعدّ نافذة للنفس على الغيب، ثمّ يحدّد دوافع الموانع، فبعد أن وضع المصنّف رحمته يده على الداء - وهو خطوة مهمّة في العلاج - راح يصف الدواء الذي يزيل ذلك الداء، ولكن البعض يوغل في تلمّس الأدوية والأمراض ويجهد نفسه في تتبّع ذلك وتقصّيه، ولكن من دون أن يكلف نفسه عناء محاولة وصف الدواء ليتمّ العلاج ويكمل ولينعم الجميع بالصحة والسلامة. وهنا يتصدّى السيّد الحيدري ليعرض ما يرفع مانع النفس من الاتّصال بالمفارقات. فيشرح دوافع الموانع التي ذكرناها. ويعرض لأهمّية التعبير

وفي ص ٢٧٥ غرر في تلقّيات النفس في اليقظة عن المبادئ، فالسيد الحيدري يقول في شرحه لتلك الغرر بأنّ مدركات النفس حال يقظتها عندما تتّصل بالمبادئ العالية فإنّها تدرك من خلال هذا الاتّصال صوراً ومعاني، لكن النفس تارةً تكون المتخيّلة عندها قويّة بحيث تكون قادرة على نزع الحسّ المشترك من تعلّقات الحواس الظاهرة التي تشدّها إلى عالمها فتحول دون إدراكها لما تتلقّاه من المبادئ حال يقظتها فإذا تمّ الأمر يأتي دور المتخيّلة حيث تقف أمام أقسام عدّة ممّا أدركته النفس حال ذلك الاتّصال.

وفي ص ٢٧٧ غرر في أحوال النفس، وبعدها غرر في بيان بعض أحوال النفس في المنام وعلاقة النفس بالبدن. كلّ ذلك استطاع سماحة السيّد الحيدري أن يشرحه للقارئ والمتلقّي شرحاً وافياً مبنياً على أسس فلسفيّة وعرفانيّة موثقة وصائبة.

يقول السيّد الحيدري: لمّا كان الكلام في الغرر السابقة في مدركات النفس ومرئياتها لدى اليقظة حال الاتّصال وما لتلك المدركات من أحكام، أراد أن يتعرّض في هذه الغرر لما تراه النفس لدى اليقظة أيضاً لكن من دون أن تتّصل بالمبادئ العالية، حيث لم يعتبر لها قيمة، ومثل هذه المدركات تسمّى أموراً شيطانيّة كما تسمّى المدركات لدى النوم حال عدم الاتّصال بأضغاث الأحلام. وقد عدّ الأغوال (جمع غول) مثلاً لهذه المدركات أيضاً، «وكونها - الجنّ والغول والشياطين - كذلك لا ينافي وجودها الخارجي؛ لأنّ الخيال مظهرها وإن لم تكن منطبعة فيه كما في المرأة تظهر صورها من غير أن تكون منطبعة فيها...»^(١).

وفي مبحث في أصول المعجزات والكرامات وهي الفريدة الثانية في

(١) بحوث في علم النفس الفلسفي: ص ٢٨٣ نقلاً عن حكمة الإشراف وشرحها للقطب الشيرازي: ص ٥٢٩.

الكتاب شرح السيّد الحيدري مسألة مهمّة تناولها المصنّف السبزواري وهي أنّ الإنسان لكي يتصرّف في الخارج المحيط به تصرّفًا خارقًا لما اعتاده الناس وألّفوه فما الذي يجعله بمستوى القيام بمثل هذه الخوارق، حيث إنّ الإنسان المتعارف لا يمكنه القيام بمثل هذه الغرائب التي يقوم بها أناس من طراز خاصّ؟ والجواب هو ما حملته على عاتقها هذه الفريدة حيث بيّنت أنّ منشأ الإعجاز وأصله هو قوّة النفس التي تستحصل من تقوية العلامة أي القوّة النظرية بحسب الطاقة البشريّة، وتقوية التخيل حتّى ينتزع البنطاسيا من هيمنة الحواس عليه، وتقوية العمّالة أي الجانب العملي من النفس، فإذا تمّ للإنسان ذلك أمكنه أن يقوم بأفعال لا يمكن أن يقوم بها غيره، ممّن لم يصل إلى هذا المستوى من قوّة النفس (ص ٢٨٧ - ٢٨٨).

ثمّ يشرح السيّد الحيدري الأصول الثلاثة للإعجاز أو الكرامة ويستخلص سماحة السيّد الحيدري كلّ ما عرض في هذا الموضوع أنّ ما للنفس من أثر بحسب ما لها من الرفعة والشدة بأربعة آثار وهي واردة في كلمات محيي الدّين بن عربي:

الأثر الأوّل: إيجاد الصور المادّية والمجرّدة في صقع النفس، وهذا مُتاح لعامة الناس.

الأثر الثاني: الإيجاد والتصرّف في وهم الآخرين وخيالهم كفعل السحرة. الأثر الثالث: التصرّف الخارجي لما ليس موجود فيه، كالذي فعله مَنْ عنده علم الكتاب حيث جاء بعرش بلقيس قبل أن يرتدّ طرف سليمان عليه السلام إليه.

الأثر الرابع: إيجاد الأبدال، حيث يكون لمن عنده مثل هذه القدرة إيجاد أبدال عدّة في آن واحد وفي أكثر من مكان، ولا يلزم من هذا الإيجاد اجتماع الأمثال.

ويعقد السيّد الحيدري فصلاً لبيان الفرق بين السحر والطلسمات والنيرنجات. كما يبحث موضوع الهورقليا، وهذه الكلمة استعملها السهروردي في كتبه الحكميّة على ما هو ديدنه في تغيير الاصطلاحات الرائجة في الصحف العقليّة، والإتيان بكلمات أخرى، وبعده أتى صدر المتألّهين وغيره في بعض رسائلهم العقليّة ويعني بها عالم المثال الذي فيه مدن كـ «جابرصا» و «جابلقا»^(١).

وفي الفريدة الثالثة في بيان سبب صدور الأفعال الغريبة عن النفس الإنسانيّة، في هذا المبحث يقف السيّد الحيدري قليلاً ليسلّط بعض الضوء على تلك الغرر فيقف قليلاً عند العلم الفعلي لمدخلتيته الواضحة في ما نحن فيه - على حدّ تعبيره - وقد تناول هذا الموضوع السيّد الحيدري في كتابه «التوحيد» حيث قال في بيان معناه: إنّه العلم الذي يكون المعلوم تابعاً له لا أنّه يكون تابعاً للمعلوم كما في العلم الانفعالي^(٢).

وقد نقل السيّد الحيدري كلاماً لابن سينا في الإشارات والتنبيهات: «الصور العقليّة قد يجوز أن تسبق الصورة أوّلاً إلى القوّة العاقلة ثمّ يصير لها وجود من خارج مثل ما تعقل شكلاً ثمّ تجعله موجوداً، ويجب أن يكون ما يعقله واجب الوجود من الكلّ على الوجه الثاني»^(٣)، وفيه تصريح واضح في أنّ علم الله سبحانه علمٌ فعليّ لا انفعالي، «فإنّ علمه تعالى بالحوادث والأشياء في الخارج عين وجودها فيه، فإنّ الأشياء معلومة له تعالى بنفس وجودها لا بصورة مأخوذة منها نظير علومنا وإدراكاتنا وهو ظاهر»^(٤).

(١) بحوث في علم النفس الفلسفي: ص ٣٠٣ - ٣٠٤، وتعليقة الشيخ حسن حسن زادة على شرح المنظومة: ج ٥ ص ٢٥٣ نشر ناب.

(٢) التوحيد: بحوث في مراتبه ومعطياته، للسيّد كمال الحيدري: ج ١ ص ٢٦٥.

(٣) الإشارات والتنبيهات لابن سينا: ج ١ ص ٣٨٦.

(٤) تفسير الميزان للعلامة الطباطبائي: ج ٤ ص ٢٨ - ٢٩.

فإذن العلم الفعلي يكون سبباً لوجود المعلوم بخلاف الانفعالي حيث يكون مسبباً عن وجود المعلوم، وهذا ما يراه السيّد الحيدري.

في مبحث المعاد وهو المقصد السادس فرائد كثيرة تتعلّق بالمعاد الروحاني والمعاد الجسماني وفي بيان كون البدن المحشور يوم النشور عين البدن المادّي، ويختتم الباب هذا في بيان دفع الشبهات الواردة على القول بالمعاد الجسماني.

ففي موضوع المعاد الروحاني يُبيّن لنا سماحة السيّد الحيدري معنى هذا المعاد ثمّ يشرح حال النفوس المرتقبة إلى ذلك العالم، وبعدها يقارن بين العالم العيني والعالم العقلي ثمّ يبيّن ما يمكن اعتباره صفة ثانية للنفس الخاصّة.

وفي ص ٣٢٤ يتحدّث السيّد الحيدري عن حضوريّة العلم للنفس الكاملة أما في المعاد الجسماني فيغوص السيّد الحيدري في هذا المبحث ويورد آراء الموافقين والمخالفين

وفي الفريدة الثالثة في بيان كون البدن المحشور يوم النشور عين البدن الدنيوي، هنا يواصل سماحة السيّد الحيدري شرحه لأبيات المنظومة متناولاً رأي صدر المتألّهين.

وأخيراً يبدأ سماحته في بيان دفع الشبهات التي لا تقول بالمعاد الجسماني وتنفي ذلك، وردّ السيّد الحيدري قائم على قرع الحجّة بالحجّة وإيجاد الدليل العقلي والنقلي لإثبات صحّة الرأي القائل بالمعاد الجسماني .

وألحق بالكتاب قائمة بالمصادر والمراجع التي اعتمدها السيّد الحيدري والتي بلغت ٦٢ مصدراً ومرجعاً. وبعدها فهرست عامّ للموضوعات. يقع الكتاب في ٣٩٧ صفحة وقد صدرت طبعته الأولى عام ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.

(٢٠)

قراءة في كتاب
التقوى في القرآن
دراسة في الآثار الاجتماعية والوجودية

عبد الرضا الإفتخاري*

* ولد في مدينة كربلاء المقدّسة عام ١٩٥٧م، وتخرّج من إعداديتها العلمية بتفوّق. حاصل على شهادة بكالوريوس في العلوم الإسلامية، من جامعة العلوم الإسلامية بقم المقدّسة، وماجستير في اللغة العربية والترجمة من جامعة طهران. له مساهمات في ميدان ترجمة الكتب والمقالات الإسلامية، إلى جانب نشاطه الرئيس في مراجعة النصوص وتقويمها وتدقيقها لغوياً، وأهمّها في هذا المجال ما قرّره تلامذة العلامة الحيدري من أفكاره ودروسه، ومنها هذا الكتاب.

أهمية التقوى في القرآن

قال الله تعالى في محكم كتابه المجيد: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ (آل عمران: ١٠٢).

وقال عز من قائل: ﴿إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ﴾ (الأعراف: ٢٠١).

وردت كلمة التقوى ومشتقاتها في ٢٤٢ آية من آيات القرآن الكريم، بل وصف الله القرآن نفسه بأنه هدى للمتقين؛ قال تعالى: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ (البقرة: ٢).

وهي معيار التفاضل عند الله سبحانه؛ قال تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ (الحجرات: ١٣).

فكل فضل مهما كان، وكل عمل مهما عظم، يفقد قيمته عند الله ويذهب سدى إذا كان على خلاف التقوى؛ قال تعالى: ﴿إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ﴾ (المائدة: ٢٧) و«إنما» أداة حصر، أي لا يتقبل من غيرهم.

أما التقوى ففضيلة برأسها، تنفع صاحبها على كل حال وتجلب له كل خير وفضل؛ قال تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ ءَامَنُوا وَاتَّقَوْا لَمَثُوبَةٌ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ خَيْرٌ﴾ (البقرة: ١٠٣). وقال أمير المؤمنين عليه السلام: «لا يقل عمل مع تقوى، وكيف يقل ما يتقبل»^(١).

(١) أصول الكافي، الكليني الرازي، مصدر سابق: ج ٢ ص ٧٥، كتاب الإيمان والكفر، باب الطاعة والتقوى، ح: ٥.

والتقوى زينة الروح كما أن اللباس زينة البدن، وزينة الروح خير من زينة البدن؛ قال تعالى: ﴿أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُؤْرِي سَوْءَ تِكُمْ وَرِيشًا وَلِبَاسُ التَّقْوَى ذَٰلِكَ خَيْرٌ﴾ (الأعراف: ٢٦).

لقد تحدّث العلامة السيد كمال الحيدري عن «أهميّة التقوى في القرآن الكريم» في أوّل فصل من فصول كتابه (التقوى في القرآن.. دراسة في الآثار الاجتماعية والوجودية)، إذ تناول الآيات القرآنية التي ركّزت على أهميّة التقوى، أبرزها في عنواني: «التقوى غاية العبادة»، و«الله وليّ المتقين»، مضافاً إلى ذكر «بعض الآثار» التي استفادها من الآيات الكريمة على منهجه في محوريات القرآن ومدارية السنّة الشريفة، ومهدّ لكلّ ذلك بمقدمة موجزة عن دور التوحيد الذي يعدّه الأصل الذي تنمو عليه شجرة السعادة الإنسانيّة وتتفرّع منها الأخلاق الكريمة.

التقوى لغة واصطلاحاً

ولكن قبل أن يدخل سماحته في الآيات القرآنية التي ركّزت على أهميّة التقوى، أشار إلى المراد من التقوى لغة واصطلاحاً، فذكر أولاً قول الراغب في المفردات: «وقى: الوقاية: حفظ الشيء ممّا يؤذيه ويضرّه. يقال: وقيتُ الشيء أقيه وقاية ووقاءً. قال: (فوقاهم الله، ووقاهم عذاب السعير، وما لهم من الله واق، ما لك من الله من وليّ ولا واق، قوا أنفسكم وأهليكم ناراً).

والتقوى: جعل النفس في وقاية ممّا يُخاف، هذا تحقيقه. وصار التقوى في تعارف الشرع حفظ النفس عمّا يؤثم، وذلك بترك المحظور، ويتمّ ذلك بترك بعض المباحات، لما روي: الحلال بيّن والحرام بيّن، ومن رتع حول الحمى فحقيق أن يقع فيه»^(١).

(١) المفردات في غريب القرآن، الراغب الإصفهاني، ص ٥٣٠، مادة «وقى».

ثم أورد مقولة للسيد حيدر الأملي في تفسيره (المحيط الأعظم) يجعل للتقوى مراتب ومدارج وأقوال بحسب الظاهر والباطن؛ يقول: «أما قول أهل الظاهر فالتقوى عندهم: عبارة عن الاجتناب عن محارم الله تعالى، والقيام بما أوجبه عليهم من التكاليف الشرعية، والمتقي هو الذي يتقي بصالح عمله عذاب الله، وهو مأخوذ من اتقاء المكروه بما يجعله حاجزاً بينه وبين السهم. وأما قول أهل الباطن، فالتقوى عندهم: عبارة عن الاجتناب المذكور مع ما أحل الله تعالى عليهم من طيبات الدنيا ولذاتها، على حسب طبقاتها ومراتبها إلا بقدر الضرورة فضلاً عن الاجتناب عن محارمه»^(١).

ولكن سماحته يرى: أن البحث القرآني يثبت لنا أن المؤمن إذا اتقى الله في كبائر الذنوب فإن الله تعالى يغفر له الصغائر؛ ويستشهد بالآية الكريمة من قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَكْفِرْ عَنْهُ سَيِّئَاتِهِ وَيُعْظِمْ لَهُ أَجْرًا﴾ (الطلاق: ٥)، وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْكِتَابِ ءَامَنُوا وَاتَّقَوْا لَكَفَّرْنَا عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَلَأَدْخَلْنَاهُمْ جَنَّاتِ النَّعِيمِ﴾ (المائدة: ٦٥).

ويوافق الطباطبائي في أن «المراد بالتقوى بعد الإيمان، التورع عن محارم الله تعالى واتقاء الذنوب التي تحتم السخط الإلهي وعذاب النار، وهي الشرك بالله وسائر الكبائر الموبقة التي أوعدها الله عليها النار، فيكون المراد بالسيئات التي وعد الله سبحانه تكفيرها الصغائر من الذنوب، وينطبق على قوله سبحانه: ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا نُهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُمْ مُدْخَلًا كَرِيمًا﴾ (النساء: ٣١). فيظهر من الآيتين أن المراد بالمحارم في قوله عليه السلام في تعريف التقوى: (إنها الورع عن محارم الله) المعاصي الكبيرة»^(٢).

وحيث إن سماحة السيد الحيدري بدأ كتابه بتمهيد تسلسل فيه من

(١) تفسير المحيط الأعظم، للسيد حيدر الأملي: ج ١ ص ٢٧٨ .

(٢) الميزان في تفسير القرآن، ج ٦ ص ٣٧، ج ١٩ ص ٣١٧.

الحديث عن: «سنة الابتلاء في هذه النشأة»، و«صراط النجاة المستقيم»، و«حبل الصعود»، لينتهي إلى: «دور التقوى وموقعها»، فإننا سنبدأ بتفصيل هذه العناوين، ثم نعرِّج على موضوعات «أهمية التقوى في القرآن الكريم» لأهميتها، ونختم بمرور على سائر فصول الكتاب:

نشأة الابتلاء

بدأ سماحته التمهيد بقوله:

من الحقائق التي عرض لها القرآن الكريم أن الإنسان لم يُخلق سدىً لا هدف له ولا غاية؛ قال تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾ (المؤمنون: ١١٥). وإنما هناك غاية وهدف خلق الإنسان من أجله، هو لقاء الله والرجوع إليه. قال تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾ (الكهف: ١١٠). وقال: ﴿إِنَّ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا وَرَضُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاطْمَأَنَّنُوا بِهَا وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ آيَاتِنَا غَافِلُونَ * أُولَٰئِكَ مَا لَهُمْ نَارٌ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ (يونس: ٧ - ٨). وقال أيضاً: ﴿إِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الرُّجُوعَ﴾ (العلق: ٢).

تأسيساً على ذلك، كيف يمكن للإنسان أن يحقق هذا الهدف، وما هو الطريق الموصل إلى لقاء الله سبحانه وتعالى؟

الجواب: إن الإنسان خلق في نشأة الابتلاء والامتحان، لم يستثن الله تعالى أحداً من ذلك، قال سبحانه: ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ (الملك: ٢). وقال: ﴿إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَهَا لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ (الكهف: ٧). وقال أيضاً: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ...﴾ (الإنسان: ٢).

فكل شيء في هذه النشأة لأجل امتحان الإنسان. من هنا وضعه الله على مفترق الطريق ليختار لنفسه الاتجاه الذي يريد. قال تعالى: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ

السَّيْلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا ﴿ (الإنسان : ٣). وقال: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ (الكهف: ٢٩).

فإذا استطاع الإنسان أن يقف على الطريق الذي يوصله إلى الهدف الذي خلق من أجله فهو المهتدي، وإلا كان من الضالين، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسِكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَن ضَلَّ إِذَا أَهْتَدَيْتُمْ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (المائدة: ١٠٥).

قال الراغب في المفردات: «الضلال: العدول عن الطريق المستقيم، وبيضاؤه الهداية، قال تعالى: ﴿فَمَنْ أَهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا﴾ ويقال الضلال لكل عدول عن المنهج عمداً كان أو سهواً، يسيراً كان أو كثيراً»^(١).

إذن «فالضلال والاهتداء - وهما معنيان متقابلان - إنما يتحققان في سلوك الطريق لا غير، فالملازم لمتن الطريق ينتهي إلى ما ينتهي إليه الطريق، وهو الغاية المطلوبة التي يقصدها الإنسان السالك في سلوكه. أما إذا استهان بذلك وخرج عن مستوى الطريق، فهو الضلال الذي تفوت به الغاية المقصودة. فالآية تقدّر للإنسان طريقاً يسلكه ومقصداً يقصده، غير أنه ربّما لزم الطريق فاهتدى إليه، أو فسق عنه فضل»^(٢).

انطلاقاً من هذه الحقيقة يدعو الإنسان ربّه مرّات عديدة في صلواته اليومية ﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ (الفاتحة: ٦) لأنّ أفضل الطرق وأحسنها وأقصرها للوصول إلى الهدف هو الصراط المستقيم، وإذا لم يوفّق الإنسان لسلوك هذا الطريق فهو ضالٌّ لا محالة، ولا تزيده سرعة المشي في غير الصراط المستقيم إلاّ بُعداً عن الهدف. إلى هذا أشار الإمام الصادق عليه السلام بقوله: «العامل

(١) المفردات في غريب القرآن، الراغب الإصفهاني، ص ٢٩٧، مادة «ضل».

(٢) الميزان في تفسير القرآن، ج ٦ ص ١٦٢.

على غير بصيرة كالسائر على غير الطريق لا يزيده سرعة المشي إلا بُعداً^(١).

وإذا اهتدى الإنسان هنا إلى الصراط المستقيم، فإنه سيهتدي في الآخرة إلى جنات النعيم، قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَدْخُلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ يُكَلِّفُ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ وَلُؤْلُؤًا وَلِبَاسُهُمْ فِيهَا حَرِيرٌ * وَهُمْ فِيهَا يَتَذَكَّرُونَ إِلَى الْطَّيِّبِ مِنَ الْقَوْلِ وَهُمْ فِيهَا يُصَلُّونَ﴾ (الحج: ٢٣ - ٢٤). وإذا ضلَّ عن الصراط في هذه النشأة، فإنه سيضلَّ عن الطريق الموصل إلى رحمة الله ورضوانه في تلك النشأة. قال تعالى: ﴿أَحْشَرُوا الَّذِينَ ظَلَمُوا وَأَزْوَاجَهُمْ وَمَا كَانُوا يَعْبُدُونَ * مِنْ دُونِ اللَّهِ فَاهْدُوهُمْ إِلَى صِرَاطِ الْجَحِيمِ﴾ (الصافات: ٢٢، ٢٣).

الصراط المستقيم

إذا كان الأمر كذلك، إذن ما هو الطريق المستقيم الذي ينبغي أن يسلكه السائر للوصول إلى قرب الله ولقائه؟

يقول سماحته: لقد أشار القرآن الكريم إلى أن الأنبياء جميعاً وعلى رأسهم خاتم الأنبياء والمرسلين (صلوات الله عليهم أجمعين)، هم من الذين هداهم الله إلى الصراط المستقيم، قال تعالى: ﴿وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ كُلًّا هَدَيْنَا وَنُوحًا هَدَيْنَا مِنْ قَبْلُ وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِ دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسَى وَهَارُونَ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ * وَزَكَرِيَّا وَيَحْيَى وَعِيسَى وَإِيلَاسَ كُلًّا مِّنَ الصَّالِحِينَ * وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيُوسُفَ وَلُوطًا وَكُلًّا فَضَّلْنَا عَلَى الْعَالَمِينَ * وَمِنَ آبَائِهِمْ وَذُرِّيَّاتِهِمْ وَإِخْوَانِهِمْ وَأَجْنِبَاتِهِمْ وَهَدَيْنَاهُمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ * ذَلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَن يَشَاءُ مِّنْ عِبَادِهِ وَلَوْ أَشْرَكُوا لَحَبِطَ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (الأنعام: ٨٤ - ٨٨).

(١) الأصول من الكافي، ج ١ ص ٤٣ كتاب فضل العلم، باب من عمل بغير علم، الحديث: ١.

ثم أمرنا باتباع الأنبياء، واتخاذهم قدوة. قال تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَتْهُمْ أُقْتَدَ﴾ (الأنعام: ٩٠).

بل نجد أنه حث على اتباع الرسول الخاتم ﷺ بالخصوص واتخاذ أسوة وقدوة، قال تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ...﴾ (آل عمران: ٣١). وقال: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا﴾ (الأحزاب: ٢١).

على هذا يكون الصراط المستقيم الموصل إلى الله تعالى، هو اتباع النبي الخاتم ﷺ. ولا يتحقق هذا الاتباع إلا بالأخذ بكل ما جاءنا عنه ﷺ، قال تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ (الحشر: ٧)، وذلك لما جاء عن أبي حمزة الثمالي عن الإمام الباقر عليه السلام، قال: خطب رسول الله ﷺ في حجة الوداع فقال: «أيها الناس والله ما من شيء يقربكم من الجنة ويباعدكم من النار، إلا وقد أمرتكم به. وما من شيء يقربكم من النار ويباعدكم من الجنة، إلا وقد نهيتكم عنه»^(١).

ولما كان النبي ﷺ لا ينطق عن الهوى، كما قال تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ (النجم: ٣). إذن لابد من اتباعه والافتداء به ﷺ للوصول إلى مرضاة الله تعالى.

ثم إن الرسول الأعظم ﷺ حدد كيفية اتباعه من أجل السير على الصراط المستقيم والنجاة من الضلالة بقوله: «إني تركت فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا بعدي، كتاب الله جبل ممدود من السماء إلى الأرض، وعترتي أهل بيتي، ولن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض، فانظروا كيف تخلفوني فيهما»^(٢).

حيث بين ﷺ أن المنجي من الضلالة هو التمسك بالقرآن والعترة

(١) الأصول من الكافي، ج ١ ص ٧٤، كتاب الإيمان والكفر، باب الطاعة والتقوى.

(٢) سنن الترمذي، ج ٥ ص ٦٦٤، الحديث: ٣٧٨٦.

الطاهرة ﷺ، لذا نقرأ في الدعاء: «اللهم عرّفني نفسك فإنك إن لم تعرّفني نفسك لم أعرف رسولك، اللهم عرّفني رسولك فإنك إن لم تعرّفني رسولك لم أعرف حبّتك، اللهم عرّفني حبّتك فإنك إن لم تعرّفني حبّتك ضللت عن ديني»^(١).
 ممّا تقدّم يتبيّن أنّ الذي ينجي الإنسان من الضلالة ويهديه الصراط المستقيم في الدنيا والآخرة هو معرفة الله ورسوله والحجّة في كلّ زمان.

حبل الصعود

ثم إنّ القرآن بيّن لنا حقيقة أخرى فيما يرتبط بالإنسان حيث قال الله تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ (التين: ٤ - ٥)، فالإنسان وهو في نشأة الدنيا يعيش في أسفل السافلين. فعليه بعد أن تبين له الهدف والطريق أن يصعد من الأسفل إلى الأعلى، قال تعالى: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾ (فاطر: ١٠).

هذا الصعود ليس مكانياً بل هو معنوي، ذلك أنّ الارتفاع والصعود إلى الأعلى، تارة يكون مكانياً كما لو صعد الإنسان على مرتفع من الأرض مثلاً، وأخرى يكون معنوياً كما في قوله تعالى في حقّ إدريس عليه السلام: ﴿وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا﴾ (مريم: ٥٧) إذ ليس المراد هو الارتفاع المكاني، بل ارتفاع مكانته عند الله تعالى.

من هنا نجد أنّ القرآن الكريم والروايات الواردة عن النبي الأكرم ﷺ ذكرت أنّ هذا الصعود إليه تعالى يحتاج إلى حبل؛ قال تعالى: ﴿وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾. وللوقوف على هذا الحبل الذي أمرنا القرآن بالاعتصام به، نرجع مرة أخرى إلى حديث الثقلين المتقدّم، لنقف على حقيقة هذا الحبل، وما هو المقصود به؟

(١) مفاتيح الجنان المعرب، الشيخ عبّاس القمّي ص ٥٨٨، الدعاء زمن الغيبة.

قال رسول الله ﷺ في خطبته المشهورة التي خطبها في مسجد الخيف في حجة الوداع: «إني مخلف فيكم الثقلين، الثقل الأكبر القرآن، والثقل الأصغر عترتي وأهل بيتي، هما جبل الله ممدود بينكم وبين الله عزوجل، ما إن تمسكتم به لم تضلوا»^(١).

فقد عبّر الرسول الأعظم ﷺ عن القرآن والعتره، بأنهما جبل واحد لا حبلان، وهذا معناه أن التمسك بالعتره ليس شيئاً وراء التمسك بالقرآن الكريم، بل هما حقيقة واحدة، لكن الفرق بينهما أن العتره هم القرآن الناطق، وأن القرآن هو العتره الصامته، لذا ورد عن الإمام الصادق عليه السلام في ظل قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلِّى هِيَ أَقْوَمُ﴾ (الإسراء: ٩): «إنه يهدي إلى الإمام»^(٢).

ومنه يتضح معنى ما قاله أمير المؤمنين عليه السلام: «ذلك الكتاب الصامت، وأنا الكتاب الناطق»^(٣).

فلا يعني بذلك أنه هو الناطق باسم القرآن، بل عنى أنه هو القرآن المتجسد، ولذا ورد عن الفريقين عن رسول الله ﷺ: «عليّ مع الحق، والحق مع عليّ، يدور معه حيثما دار»^(٤).

أي يدور الحقّ حثيما دار علي، لأنه هو القرآن الناطق، أي هو التجسيد الحيّ لكتاب الله في واقع الناس وحياتهم.

على هذا الأساس نستطيع أن نفهم ما ورد في «تفسير العياشي» عن الإمام الصادق عليه السلام، أنه قال: «الصراط المستقيم أمير المؤمنين عليه السلام».

(١) بحار الأنوار، العلامة المجلسي، ج ٩٢ ص ١٠٢، مؤسسة الوفاء، بيروت - لبنان.

(٢) الأصول من الكافي، ج ١ ص ٢١٦، كتاب الحجّة، باب أن القرآن يهدي للإمام، ح: ٢.

(٣) بحار الأنوار، ج ٣٩، ص ٢٧٢.

(٤) المصدر السابق، ج ٣٨، ص ١٨٨.

وكذلك ما ورد في كتاب « المعاني » عن الإمام الصادق عليه السلام قال: « هو الطريق إلى معرفة الله، وهما صراطان، صراط في الدنيا وصراط في الآخرة، فأما الصراط في الدنيا فهو الإمام المفترض الطاعة، من عرفه في الدنيا واقتدى بهداه، مرّ على الصراط الذي هو جسر جهنم في الآخرة، ومن لم يعرفه في الدنيا، زلت قدمه في الآخرة، فتردى في نار جهنم»^(١).

وبهذا يتبين لماذا يقول رسول الله صلى الله عليه وآله: « ما بال أقوام إذا ذكر آل إبراهيم وآل عمران، فرحوا واستبشروا، وإذا ذكر عندهم آل محمد، اشمأزت قلوبهم، والذي نفس محمد بيده، لو أن عبداً جاء يوم القيامة بعمل سبعين نبياً، ما قبل ذلك منه، حتى يلقي الله بولايتي وولاية أهل بيتي»^(٢).

لذا قال الإمام الباقر عليه السلام: «إنما يعبد الله من يعرف الله، فأما من لا يعرف الله، فإنما يعبده هكذا ضلالاً».

قال السائل: قلت: جعلت فداك فما معرفة الله؟

قال عليه السلام: تصديق الله عزّوجلّ وتصديق رسوله صلى الله عليه وآله وموالاته عليه السلام والائتمام به وبأئمة الهدى عليهم السلام والبراءة إلى الله عزّوجلّ من عدوّهم، هكذا يعرف الله عزّوجلّ»^(٣).

وقال الإمام الصادق عليه السلام: «جاء ابن الكوّاء إلى أمير المؤمنين عليه السلام فقال: يا أمير المؤمنين، ﴿وَعَلَى الْأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كُلًّا بِسِيمَاهُمْ﴾ (الأعراف: ٧).

فقال: نحن على الأعراف، نعرف أنصارنا بسيماهم، ونحن الأعراف الذين لا يعرف الله عزّوجلّ إلاّ بسبيل معرفتنا، ونحن الأعراف يعرفنا الله عزّوجلّ يوم القيامة على الصراط، فلا يدخل الجنة إلاّ من عرفنا وعرفناه، ولا يدخل

(١) نقلاً من: الميزان في تفسير القرآن: ج ١، ص ٤١.

(٢) جامع أحاديث الشيعة، ج ١ ص ٤٣٨، الحديث: ٩٨٣.

(٣) الأصول من الكافي، ج ١ ص ١٨٠، كتاب الحجّة، باب معرفة الإمام والردّ إليه، ح: ١.

النار إلا من أنكرنا وأنكرناه. إن الله تبارك وتعالى لو شاء لعرف العباد نفسه، ولكن جعلنا أبوابه وصراطه وسبيله، والوجه الذي يؤتى منه، فمن عدل عن ولايتنا أو فضل علينا غيرنا، فإنهم عن الصراط لناكبون، فلا سواء من اعتصم الناس به، ولا سواء حيث ذهب الناس إلى عيون كدرة يفرغ بعضها في بعض، وذهب من ذهب إلينا إلى عيون صافية، تجري بأمرها، لا نفاذ لها ولا انقطاع»^(١).

لذا ورد في ظل هذه الآية المباركة: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ * تُؤْتِي أُكْلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ (إبراهيم: ٢٤ - ٢٥)، ما عن عمرو بن حريث، قال: سألت أبا عبدالله الصادق عليه السلام عن قول الله ﴿كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ﴾. قال: فقال: رسول الله ﷺ أصلها، وأمير المؤمنين فرعها، والأئمة من ذريتها أغصانها، وعلم الأئمة ثمرتها، وشيعتهم المؤمنون ورقها»^(٢).

دور التقوى وموقعها

بعد أن تبين أن الإنسان مسافر إلى الله تعالى، وكادح كدحاً للوصول إليه والقرب منه واللقاء به، وأن ذلك لا يتحقق إلا من خلال اتباع القرآن والعترة الطاهرة اللذين هما حبل الصعود إليه سبحانه، أشار القرآن إلى زاد هذا السفر الإلهي حيث قال: ﴿وَتَكَزَّوْذُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَىٰ وَاتَّقُونِ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ﴾ (البقرة: ١٩٧).

قال الفخر الرازي في ظل هذه الآية: «إن المراد: وتزودوا من التقوى، والدليل عليه قوله بعد ذلك ﴿وَتَكَزَّوْذُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَىٰ﴾. وتحقيق

(١) المصدر السابق، ج ١ ص ١٨٤، الحديث: ٩.

(٢) الميزان في تفسير القرآن، ج ١٢ ص ٦٣.

الكلام فيه أنّ الإنسان له سفران:

• سفر في الدنيا.

• وسفر من الدنيا.

فالسفر في الدنيا لا بدّ له من زاد، وهو الطعام والشراب والمركب والمال. والسفر من الدنيا لا بدّ فيه أيضاً من زاد، وهو معرفة الله ومحبّته والإعراض عمّا سواه، وهذا الزاد خير من الزاد الأوّل لوجوه:

الأوّل: أنّ زاد الدنيا يخلّصك من عذاب موهوم، وزاد الآخرة من عذاب متيقّن.

الثاني: أنّ زاد الدنيا يخلّصك من عذاب منقطع، وزاد الآخرة من عذاب دائم.

الثالث: أنّ زاد الدنيا يوصلك إلى لذة ممزوجة بالآلام والأسقام والبليات، وزاد الآخرة يوصلك إلى لذات باقية خالصة عن شوائب المضرة، أمانة من الانقطاع والزوال.

الرابع: أنّ زاد الدنيا وهي كلّ ساعة في الإدبار والانقضاء، وزاد الآخرة يوصلك إلى الآخرة، وهي كلّ ساعة في الإقبال والقرب والوصول.

الخامس: أنّ زاد الدنيا يوصلك إلى منصّة الشهوة والنفس، وزاد الآخرة يوصلك إلى عتبة الجلال والقدس، فثبت بمجموع ما ذكرنا أنّ خير الزاد التقوى.

إذا عرفت هذا، فلنرجع إلى تفسير الآية: فكأنّه تعالى قال: لمّا ثبت أنّ خير الزاد التقوى، فاشتغلوا بتقواي يا أولي الألباب، يعني إن كنتم من أرباب الألباب الذين يعلمون حقائق الأمور، وجب عليكم بحكم عقلكم ولبّكم أن تشتغلوا بتحصيل هذا الزاد، لما فيه من كثرة المنافع. وقال الأعشى في تقرير هذا المعنى:

إذا أنت لم ترحل بزاد من التقى ولا قيت بعد الموت من قد تزودا
 ندمت على أن لا تكون كمثلته وأنت لم ترصد كما كان أرصدا»^(١)
 وقد أشار القرآن الكريم إلى أن خير مطية يمتطيها الإنسان، لكي يصل
 إلى هدفه، هو قيام الليل. فقال تعالى: ﴿وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَكَ
 عَسَىٰ أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا﴾ (الإسراء: ٧٩).

وقال تعالى: ﴿قُرِئَ اللَّيْلُ إِلَّا قَلِيلًا * نِصْفَهُ أَوْ أَنْقُصَ مِنْهُ قَلِيلًا * أَوْ زِدَ عَلَيْهِ وَرَتِلَ
 الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا * إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا * إِنَّ نَاشِئَةَ اللَّيْلِ هِيَ أَشَدُّ وَطْأً وَأَقْوَمُ قِيلًا﴾
 (المزمل: ٢ - ٦).

قال الطباطبائي في ظل هذه الآيات: «المراد بقيام الليل، القيام فيه إلى
 الصلاة. وقوله: ﴿إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا﴾ المراد بالقول الثقيل القرآن
 العظيم، والآية في مقام التعليل للحكم المدلول عليه بقوله: «قم الليل» فتفيد
 بمقتضى السياق، والخطاب خاص بالنبى ﷺ أن أمره بقيام الليل والتوجه فيه
 إليه تعالى بصلاة الليل، تهيئة وإعداد لكرامة القرب وشرف الحضور وإلقاء
 قول ثقيل، فقيام الليل هي السبيل المؤدية إلى هذا الموقف الكريم»^(٢).

لكن عندما أراد أن يوسع الخطاب ليشمل غير النبى من المؤمنين، بعدما
 كان صدر السورة مختصاً به ﷺ قال: ﴿إِنَّ هَذِهِ تَذْكِرَةٌ فَمَنْ شَاءَ أَخَذْ إِلَى
 رَبِّهِ سَبِيلًا﴾ (المزمل: ١٩). حيث إنه من الممكن أن تكون هذه إشارة إلى ما
 تقدم في أول السورة من الآيات الحاثّة إلى قيام الليل والتهجد فيه، لذا ورد
 عن الإمام العسكري عليه السلام: «إِنَّ الْوَصُولَ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ سَفَرٌ لَا يَدْرِكُ إِلَّا بِامْتِطَاءِ
 اللَّيْلِ»^(٣).

(١) التفسير الكبير، للإمام الفخر الرازي، ج ٥ ص ١٦٨.

(٢) الميزان في تفسير القرآن، ج ٢٠ ص ٦٢.

(٣) بحار الأنوار، ج ٧٨ ص ٨٣.

فتحصّل إلى هنا أنّ أفضل مركوب يمتطيه الإنسان للسير إلى الله تعالى واللقاء به هو قيام الليل، وأنّ أفضل الزاد هو التقوى، وأنّ أفضل طريق هو الصراط المستقيم. وبهذا يتّضح دور التقوى في حياة الإنسان، وأين موضعها في منظومة المعارف الدينية، إذ كثيراً ما يقع الحثّ على التقوى من دون أن يتّضح للسالك إلى الله تعالى موقع ذلك وموضعه.

ختامه مسك

وختم سماحته المقدّمة ببعض كلمات أهل البيت عليهم السلام في التقوى:

• قال أمير المؤمنين عليه السلام: «أوصيكم عباد الله بتقوى الله، التي هي الزاد وبها المعاذ، زاد مُبلغ ومعاذ منجح، دعا إليها أسمع داع، ووعاها خير واع، فأسمع واعيتها، وفاز داعيتها.

عباد الله إنّ تقوى الله حمت أولياء الله محارمه، وألزمت قلوبهم مخافته، حتى أسهرت ليالهم، وأظمأت هواجرهم، فأخذوا الراحة بالنصب، والريّ بالظمأ، واستقربوا الأجل، فبادروا العمل وكذبوا الأمل، فلاحظوا الأجل»^(١).

• «اعلموا عباد الله أنّ التقوى دار حصن عزيز، والفجور دار حصن ذليل، لا يمنع أهله ولا يحرز من لجأ إليه، ألا وبالتقوى تقطع حمة الخطايا، وباليقين تُدرك الغاية القصوى. عباد الله، الله الله في أعزّ الأنفس عليكم، وأحبّها إليكم، فإنّ الله قد أوضح لكم سبيل الحقّ وأنار طرقه، فشقوة لازمة، أو سعادة دائمة، فتزوّدوا في أيام الفناء لأيام البقاء، قد دلّتم على الزاد، وأمرتم بالظعن، وحُثّتم على المسير، فإنّما أنتم كركب وقوف، لا يدرون متى يؤمرون بالسير، ألا فما يصنع بالدنيا من خُلق للأخرة، وما يصنع بالمال من عمّا قليل يُسلّبه، وتبقى عليه تبعته وحسابه»^(٢).

(١) نهج البلاغة، الخطبة: ١١٤.

(٢) نهج البلاغة، الخطبة: ١٥٧.

• «وأوصاكم بالتقوى، وجعلها منتهى رضاه، وحاجته من خلقه، فاتَّقوا الله الذي أنتم بعينه، ونواصيكم بيده، وتقلِّبكم في قبضته، إن أسرتم عِلْمَه، وإن أعلنتم كتبه، قد وكل بذلك حَفْظَةَ كراماً لا يسقطون حقاً، ولا يثبتون باطلاً.

واعلموا أنه من يتق الله يجعل له مخرجاً من الفتن ونوراً من الظلم، ويخلِّده فيها اشتتت نفسه وينزله منزل الكرامة عنده، في دار اصطنعها لنفسه، ظلَّها عرشه، ونورها بهجته، وزوَّارها ملائكته، ورفقاؤها رسله، فبادروا المعاد وسابقوا الآجال. فإنَّ الناس يوشك أن ينقطع بهم الأمل، ويرهقهم الأجل، ويُسَدَّ عنهم باب التوبة.

فقد أصبحتم في مثل ما سأل إليه الرجعة من كان قبلكم، وأنتم بنو سبيل على سفر من دار ليست بداركم. وقد أودنتم منها بالارتحال، وأمرتم فيها بالزاد.

واعلموا أن ليس لهذا الجلد الرقيق صبر على النار، فارحموا نفوسكم، فإنَّكم جرَّبتموها في مصائب الدنيا. أفرأيتم جزع أحدكم من الشوكة تصيبه، والعشرة تُدميه،

والرمضاء تحرقه؟ فكيف إذا كانين طابقيين من نار، ضجيج حجر وقرين شيطان؟
أعلمتم أن مالكا إذا غضب على النار، حطَّم بعضها بعضاً لغضبه، وإذا زجرها توثَّبت بين أبوابها جزعاً من زجرته»^(١).

• «معاشر الناس، اتَّقوا الله، فكم من مؤمل ما لا يبلغه، وبان ما لا يسكنه، وجامع ما سوف يتركه، ولعله من باطل جمعه، ومن حقَّ منعه، أصابه حراماً، واحتمل به آثاماً، فباء بوزره، وقدم على ربِّه أسفاً لاهفاً، قد خسر الدنيا والآخرة ذلك هو الخسران الميين»^(٢).

• «تجهَّزوا رحمكم الله! فقد نودي فيكم بالرحيل، وأقلِّوا العُرْجة على الدنيا، وانقلبوا بصالح ما بحضرتكم من الزاد، فإنَّ أمامكم عقبَةً كؤوداً، ومنازل مخوفة مهولة، لا بدَّ من الورود عليها، والوقوف عندها، واعلموا أن ملاحظ المنيَّة نحوكم

(١) نهج البلاغة، الخطبة: ١٨٣.

(٢) نهج البلاغة، قصار الحكم: رقم ٣٤٤.

دانية، وكانكم بمخالبتها وقد نشبت فيكم، وقد دهمتكم فيها مفضعات الأمور، ومعضلات المحذور، فقطّعوا علائق الدنيا، واستظهروا بزيادة التقوى»^(١).

• عن مفضل بن عمر قال: كنت عند أبي عبد الله الصادق عليه السلام فذكرنا الأعمال. فقلت أنا: ما أضعف عملي!

فقال: مه، استغفر الله.

ثم قال لي: إنَّ قليل العمل مع التقوى خير من كثير العمل بلا تقوى. قلت: كيف يكون كثير بلا تقوى؟ قال: نعم مثل الرجل يطعم طعامه ويرفق جيرانه ويوطئ رحله^(٢) فإذا ارتفع له الباب من الحرام دخل فيه، فهذا العمل بلا تقوى. ويكون الآخر ليس عنده، فإذا ارتفع له الباب من الحرام لم يدخل فيه»^(٣).

ومن قصار الكلمات في هذا الباب؛ قال أمير المؤمنين عليه السلام:

• «التقى رئيس الأخلاق»^(٤).

• «ألا وإنَّ من صحّة البدن تقوى القلب»^(٥).

• «ولا عزّ أعزّ من التقوى، ولا معقل أحسن من الورع»^(٦).

• «لا يقلّ عمل مع تقوى، وكيف يقلّ ما يتقبّل»^(٧).

• وعن الإمام الصادق عليه السلام: «ما نقل الله عزّ وجلّ عبداً من ذلّ المعاصي إلى عزّ

التقوى، إلا أغناه من غير مال، وأعزه من غير عشيرة، وأنسه من غير بشر»^(٨).

(١) نهج البلاغة، الخطبة: ٢٠٤.

(٢) كناية عن كثرة الضيافة وقضاء حوائج المؤمنين، بكثرة الواردين إلى منزله.

(٣) الأصول من الكافي، ج ٢ ص ٧٦، كتاب الإيمان والكفر، باب الطاعة والتقوى، ح: ٧.

(٤) نهج البلاغة، قصار الحكم، رقم ٤١٠.

(٥) نهج البلاغة، قصار الحكم، رقم ٣٨٨.

(٦) نهج البلاغة، قصار الحكم، رقم ٣٧١.

(٧) الأصول من الكافي، ج ٢ ص ٧٥، كتاب الإيمان والكفر، باب الطاعة والتقوى، ح: ٥.

(٨) الأصول من الكافي، ج ٢ ص ٧٦، كتاب الإيمان والكفر، باب الطاعة والتقوى، ح: ٨.

دور التوحيد

بدأ سماحته فصل أهمية التقوى بهذا العنوان فقال: من الأمور الواضحة أنّ المجتمعات الإنسانية لا يمكن لها تحصيل السعادة، إلا من خلال القانون، ولا يمكن للقانون أن يسود إلا إذا كان متكئاً على إيمان بالله الواحد الأحد، ولا يمكن لهذا الإيمان أن يترسخ إلا من خلال الأخلاق الكريمة. فالتوحيد هو الأصل الذي تنمو عليه شجرة السعادة الإنسانية، وتتفرع منها الأخلاق الكريمة، وهذه الفروع هي التي تثمر ثمراتها الطيبة في المجتمع الإسلامي. قال تعالى: ﴿ أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ * تُؤْتِي أُكْلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ * وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِنْ فَوْقِ الْأَرْضِ مَا لَهَا مِنْ قَرَارٍ ﴾ (إبراهيم: ٢٤ - ٢٦) حيث جعلت الإيمان بالله تعالى كشجرة لها أصل ثابت وهو التوحيد بلا ريب، وأكل تؤتيه كل حين بإذن ربها وهو العمل الصالح، وفرع وهو الخلق الكريم كالعفة والشجاعة والعدالة والرحمة ونظائرها.

ثم بيّن هذه الحقيقة بقوله: إنّ الإنسان لا يتمّ كماله الذي من أجله خلق، ولا يسعد في حياته إلا بالاجتماع مع أفراد آخرين يتعاونون على أعمال الحياة، على ما فيها من الكثرة والتنوع، وليس يقوى الإنسان بمفرده على الإتيان بها جميعاً.

وهذا ما أحوج الإنسان الاجتماعي إلى أن يضع السنن والقوانين، لكي يحفظ بها حقوق الأفراد من الضياع والفساد. ومن المسلم أنّ هذه السنن والقوانين لا يمكن أن تؤثر إلا بواسطة مجموعة من القوانين الجزائية التي تترتب على المتخلفين والمتعدّين على حقوق الآخرين، وتخوفهم السيئة قبل السيئة، وبأخرى تشوقهم وترغبهم في عمل الخيرات. ولا يمكن أن يتحقّق

ذلك إلا من خلال قوة حاکمة تحکم في المجتمع بالعدل والصدق.

وإنما تتحقق هذه الأمنية إذا كانت القوة المنفذة للقانون:

أولاً: عالمة بالجرم.

ثانياً: قادرة على معاقبة المجرم.

أمّا إذا جهلت ووقع الإجرام على جهل منها أو غفلة - وكم له من وجود - فلا مانع من تحقق الجرم، والقوانين بنفسها لا أيدي لها تبطش بها. وكذا إذا ضعفت الحكومة بفقد القوة اللازمة، أو تساهلت في الأمر، فظهر عليها المجرم، أو كان أشدّ قوة، عند ذلك تضيع القوانين وتفشو التخلّفات والتعدّيات على حقوق الناس.

وتشتدّ البلوى إذا تمركزت هذه القوة في أيدي الجهاز الحاكم ومن يتولّى أزمة جميع الأمور، عند ذلك تستضعف الناس وتسلب منهم القدرة على ردّها إلى العدل وتقويمها بالحقّ. والتاريخ مملوء من قصص الجبارة والطواغيت وتحكّماتهم الجائرة على الناس. وهو ذا نصب أعيننا في أكثر أقطار الأرض.

إذن فالقوانين والسنن وإن كانت عادلة في حدود مفاهيمها، وأحكام الجزاء وإن كانت بالغة في شدّتها، فإنّها لا تجري على رسلها في المجتمع، ولا تسدّ طريق التخلّف عنها. من هنا يأتي دور الأخلاق الفاضلة الإنسانية لتقطع دابر الظلم والفساد، كملكة اتباع الحق واحترام الإنسانية والعدالة والكرامة والحياة ونشر الرحمة ونظائرها. وهذا معناه أنّ السنن والقوانين الاجتماعية لا تأمن التخلّف والضياع إلا إذا تأسّست وقامت على أخلاق كريمة إنسانية، واستظهرت بها.

لكن الأخلاق بمفردها لا تفي بإسعاد المجتمع، ولا تسوق الإنسان إلى صلاح العمل، إلا إذا اعتمدت على التوحيد، وهو الإيمان بأنّ للعالم ومنه

الإنسان إلهاً واحداً سرمدياً، لا يعزب عن علمه شيء، ولا يُغلب في قدرته عن أحد، خلَقَ الأشياء على أكمل نظام لا حاجة منه إليها، وسيعيدهم إليه فيحاسبهم، فيجزى المحسن بإحسانه، ويعاقب المسيء بإساءته، ثم يخلدون منعمين أو معذبين.

ومن المعلوم أنّ الأخلاق إذا اعتمدت على هذه العقيدة، لم يبق للإنسان همّ إلاّ مراقبة رضاه تعالى في أعماله، وكانت التقوى رادعاً داخلياً عن ارتكاب الجرم، ولولا ارتضاع الأخلاق من ثدي هذه العقيدة، عقيدة التوحيد لم يبق للإنسان غاية في أعماله الحيوية إلاّ التمتع بمتاع الدنيا الفانية والتلذذ بلذائذ الحياة المادية^(١).

التقوى غاية العبادة

وخلص سماحته إلى أن التقوى غاية العبادة. ذلك لأنّ الله سبحانه خلق الإنسان لأجل عبادته؛ قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (الذاريات: ٥٦)، لذا أكّد القرآن أنّ من أهمّ أهداف بعثة الأنبياء والمرسلين، الدعوة إلى عبادة الواحد الأحد قال تعالى ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾ (النحل: ٣٦)، وقال: ﴿وَإِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ﴾ (مريم: ٣٦).

من الواضح أنّ هذه العبادة ليست هي إلاّ لاستكمال الإنسان بها، وإلاّ فإنّه سبحانه لا نقص فيه ولا حاجة، حتى يستكمل بعبادة أحد وترتفع بها حاجته. وبيان آخر: إنّ العبادة كمال للفعل الذي هو الإنسان، لا كمال للفاعل الذي هو الحقّ سبحانه. قال تعالى: ﴿إِنْ تَكْفُرُوا أَنْتُمْ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا فَإِنَّ اللَّهَ لَغَنِيٌّ حَمِيدٌ﴾ (إبراهيم: ٨).

(١) الميزان في تفسير القرآن، ج ١١ ص ١٥٥ بتصرف.

لكن من جهة أخرى نجد أنّ القرآن لا يجعل العبادة هي الغاية النهائية لخلق الإنسان، بل يجعلها غاية متوسطة، ويرتّب عليها غايات أخرى، من قبيل ما ورد في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (البقرة: ٢١)، حيث جعلت التقوى هي الغاية والهدف من العبادة التي خلق الإنسان لأجلها، وهذا معناه أنّ التقوى هي الكمال المطلوب للإنسان، والعبادة هي التي تهبّي الأرضية للوصول إلى هذا الكمال.

قال الرازي في ظل هذه الآية: «العبادة فعل يحصل به التقوى، لأنّ الاتّقاء هو الاحتراز عن المضارّ، والعبادة فعل المأمور به، ونفس هذا الفعل ليس هو نفس الاحتراز عن المضار، بل يوجب الاحتراز، فكأنّه تعالى قال: اعبدوا ربّكم لتحترزوا به عن عقابه. وإذا قيل في نفس الفعل أنّه اتّقاء، فذلك مجاز، لأنّ الاتّقاء غير ما يحصل به الاتّقاء، لكن لا تتّصل أحد الأمرين بالآخر أجرى اسمه عليه»^(١).

لكن مع هذا لا يمكن أن تكون التقوى هي الهدف النهائي والغاية القصوى من خلق الإنسان؛ لما تقدّم بيانه أنّ التقوى إنّما هي زاد المسير إلى لقاء الله تعالى والقرب منه، ولا يمكن لما هو زاد السفر أن يكون هو الهدف. إن الهدف النهائي والغاية الأخيرة من العبادة والتقوى، هو الوصول إلى لقاء الله تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾ (الكهف: ١١٠).

لذا نجد القرآن الكريم يعبر عن أولئك الذين كفروا بلقاء ربّهم أنّهم الأخسرون أعمالاً؛ قال تعالى: ﴿قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا * الَّذِينَ ضَلَّ سَعِيَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا * أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَلِقَائِهِ فَحَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَزَنًا﴾ (الكهف: ١٠٣ - ١٠٥).

(١) التفسير الكبير، ج ٢ ص ١٠١.

فإذا استطاع الإنسان أن يصل إلى مقام لقاء الله تعالى، ولا يتحقق ذلك إلا من خلال العبادة والتقوى، فقد انتهى إلى الفلاح الحقيقي؛ قال تعالى: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (آل عمران: ٢٠٠) حيث جعل الغاية من التقوى، الوصول إلى الفلاح ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّهَا * وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّهَا﴾ (الشمس: ٩ - ١٠).

وعرّف المفلحين في آيات عديدة، بأنّ لهم الخيرات، وأنهم ثقلت موازينهم ونحو ذلك. قال تعالى: ﴿وَالْوِزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (الأعراف: ٨).

من هنا نقف على السبب الحقيقي وراء جعل التقوى هي الملاك في الكرامة الحقيقية عند الله؛ قال تعالى: ﴿يَتَأْتِيَ النَّاسَ إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاهُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَنُكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ (الحجرات: ١٣) لأنّ التقوى هي التي تؤدي بالإنسان إلى سعادته الحقيقية وحياته الطيبة الأبدية في جوار ربّ العزة: ﴿إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَنَهَرٍ * فِي مَقْعَدٍ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِكٍ مُقْنَدِرٍ﴾ (القمر: ٥٤ - ٥٥).

وهي الوسيلة الوحيدة إلى سعادة الدار الآخرة ﴿وَسَارِعُوا إِلَى مَعْرِفَةِ رَبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ (آل عمران: ١٣٣)، ﴿إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي ظِلِّ وَعُيُونٍ * وَفَوْكِهِ مِمَّا يَشْتَهُونَ * كُلُوا وَاشْرَبُوا هَنِيئًا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ * إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ﴾ (المرسلات: ٤١ - ٤٤)، ﴿إِنَّ لِلْمُتَّقِينَ مَفَازًا * حَدَائِقَ وَأَعْنَابًا * وَكَوَاعِبَ أَزْرَابًا * وَكَأْسًا دِهَاقًا * لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا كِذَابًا * جَزَاءً مِنْ رَبِّكَ عَطَاءً حِسَابًا﴾ (النبا: ٣١ - ٣٦)، بل هي الوسيلة لوصول الإنسان إلى بركات السماء والأرض: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ ءَامَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَٰكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ (الأعراف: ٩٦).

الله ولي المتقين

ذكر القرآن في مواضع عديدة، أنّ الله يحبّ العدل والإحسان والصبر والثبات والتوكل والتوبة والتطهر ونحوها.

قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ (البقرة: ١٩٥).

وقال: ﴿وَاللَّهُ يُحِبُّ الصَّابِرِينَ﴾ (آل عمران: ١٤٦).

وقال: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقْتَلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًا كَانَتْهُمْ بُيُوتٌ

مَرَّضُوصٌ﴾ (الصف: ٤).

وقال: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾ (آل عمران: ١٥٩).

وقال: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾ (البقرة: ٢٢٢).

من الأمور المحبوبة له أيضاً التقوى، قال تعالى: ﴿بَلَىٰ مَنْ أَوْفَىٰ بِعَهْدِهِ

وَاتَّقَىٰ فَإِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾ (آل عمران: ٧٦).

ومعنى محبة الله تعالى لعبده، كما ذكره بعض العارفين هو «كشف الحجاب عن قلب العبد وتمكينه من أن يطأ على بساط قربه، فإنّ ما يوصف به سبحانه إنّما يؤخذ باعتبار الغايات لا باعتبار المبادئ، وعلامة حبه سبحانه للعبد، توفيقه للتجافي عن دار الغرور، والترقي إلى عالم النور، والأنس بالله، والوحشة ممّا سواه، وضرورة جميع الهموم همّاً واحداً»^(١).

وإذا أحبّ الله عبداً تولّى أمره، قال تعالى: ﴿وَإِنَّ الظَّالِمِينَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ

بَعْضِ ٱللَّهِ وَلِىُّ ٱلْمُتَّقِينَ﴾ (الجاثية: ١٩). عند ذلك تظهر على العبد آثار الولاية

الإلهية. قال تعالى: ﴿أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ *

ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ * ٱلْبُشْرَىٰ فِي ٱلْحَيٰوةِ ٱلدُّنْيَا وَفِي ٱلْآخِرَةِ لَا

(١) شرح جامع لأصول الكافي والروضة، محمد صالح المازندراني، ج ٩ ص ٣٩٩، من منشورات المكتبة الإسلامية، طهران.

بَدِيلَ لِكَلِمَتِ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ ﴿ (يونس: ٦٢ - ٦٤).

افتتحت هذه الآيات الثلاث بلفظة «الآ» التنبيهية، للإشارة إلى أهمية ما تريد بيانه، حيث ذكرت أولياء الله ووصفت آثار ولايتهم، وما يختصون به عند الله تعالى.

«والولاية وإن ذكر لها معان كثيرة، لكن الأصل في معناها: ارتفاع الوساطة الحائلة بين الشئين، بحيث لا يكون بينهما ما ليس منهما، ثم استعيرت لقرب الشئ من الشئ بوجه من وجوه القرب، كالقرب نسباً أو مكاناً أو منزلة أو بصدافة أو غير ذلك، ولذلك يطلق الولي على كل من طرفي الولاية، وخاصة بالنظر إلى أن كلاهما يلي من الآخر ما لا يليه غيره، فالله سبحانه ولي عبده، لأنه يلي أمره ويدبر شأنه، فيهديه إلى صراطه المستقيم، ويأمره وينهاه فيما ينبغي له أو لا ينبغي، وينصره في الحياة الدنيا والآخرة ﴿ إِنَّا لَنَنْصُرُ رُسُلَنَا وَالَّذِينَ ءَامَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ يَقُومُ الْأَشْهُدُ ﴾ (غافر: ٥٢).

والمؤمن حقاً ولي ربّه، لأنه يلي منه إطاعته في أمره ونهيّه، ويولي منه عامّة البركات المعنوية من هداية وتوفيق وتأيد وتسديد وما يعقبها من الإكرام بالجنّه والرضوان، فأولياء الله على أي حال هم المؤمنون، والله هو الولي لهم في حياتهم المعنوية؛ قال تعالى: ﴿ وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ ﴾ (آل عمران: ٦٨).

غير أن الآية التالية لهذه الآية المفسرة للكلمة، تأتي أن تكون الولاية شاملة لجميع المؤمنين، وفيهم أمثال الذين يقول الله سبحانه فيهم ﴿ وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ ﴾ (يوسف: ١٠٦). فإن قوله في الآية التالية: ﴿ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ ﴾ (يونس: ٦٣) يعرفهم بالإيمان والتقوى، مع الدلالة على كونهم على تقوى مستمرة سابق على إيمانهم من حيث الزمان، حيث قيل (آمنوا) ثم عطف عليه (وكانوا يتقون) فدل على أنهم كانوا يستمرون على التقوى قبل تحقق هذا الإيمان منهم، ومن المعلوم أن

الإيمان الابتدائي غير مسبوق بالتقوى، بل هما متقاربان أو هو قبل التقوى وخاصة التقوى المستمرة.

والحاصل أنّ المراد من الإيمان في قوله: ﴿الَّذِينَ ءَامَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ﴾ ليس هو مطلق درجاته، بل تلك المرتبة منه التي يسلم فيها العبد لربّه حقيقة معنى ألوهيته، وينقطع عنه السخط والاعتراض، فلا يسخط لشيء من أمره من قضاء وقدر وحكم، ولا يعترض على شيء من إرادته، وهذا هو الإيمان الكامل الذي تتمّ به للعبد عبوديته، قال تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ (النساء: ٦٥).

على أنّ توصيفه تعالى هؤلاء بأنهم ﴿لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (يونس: ٦٣) يدلّ على أنّ المراد منه الدرجة العالية من الإيمان الذي يتمّ معه معنى العبودية والمملوكية المحضّة للعبد الذي يرى معه أنّ المُلِكَ لله وحده لا شريك له، وأن ليس إليه من الأمر شيء حتى يخاف فوته أو يحزن لفقده.

وذلك أنّ الخوف إنّما يعرض للنفس عن توقّع ضرر يعود إليها، والحزن إنّما يطرأ عليها لفقد ما تحبّه أو تحقّق ما تكرهه ممّا يعود إليها نفعه أو ضرره، ولا يستقيم تحقّق ذلك إلّا فيما يرى لنفسه ملكاً أو حقاً متعلقاً بما يخاف عليه أو يحزن لفقده، من ولد أو مال أو جاه أو غير ذلك، وأمّا ما لا علاقة للإنسان به بوجه من الوجوه أصلاً، فلا يخاف الإنسان عليه ولا يحزن لفقده.

والذي يرى كلّ شيء ملكاً طلقاً لله سبحانه، لا يشاركه في ملكه أحد، لا يرى لنفسه ملكاً أو حقاً بالنسبة إلى شيء، حتى يخاف في أمره أو يحزن، وهذا هو الذي يصفه الله من أوليائه يقول: ﴿أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (يونس: ٦٣) فهؤلاء لا يخافون شيئاً ولا يحزنون

لشيء لا في الدنيا ولا في الآخرة، إلا أن يشاء الله، وقد شاء أن يخافوا من ربهم وأن يحزنوا لما فاتهم من كرامته إن فاتهم، وهذا كله من التسليم لله فافهم ذلك. قال تعالى: ﴿الَّذِينَ يَبْلِغُونَ رِسَالَاتِ اللَّهِ وَيَخْشَوْنَهُ وَلَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا اللَّهَ وَكَفَى بِاللَّهِ حَسِيبًا﴾ (الأحزاب: ٣٩).

وقال: ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدِ جَمَعُوا لَكُمْ فَأَخْشَوْهُمْ فزادهم إيمانًا وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل﴾ (آل عمران: ١٧٣). وقال أيضاً: ﴿وَلَا عَلَى الَّذِينَ إِذَا مَا أَتَوْكَ لِتَحْمِلَهُمْ قُلْتَ لَا أَجِدُ مَا أَحْمِلُكُمْ عَلَيْهِ تَوَلَّوْا وَأَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ حَزَنًا أَلَّا يَجِدُوا مَا يُنْفِقُونَ﴾ (التوبة: ٩٢).

فإطلاق الآية يفيد اتصافهم بهذين الوصفين، عدم الخوف وعدم الحزن في النشاطين الدنيا والآخرة، فتكون نظير قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَمُوا نَتَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنتُمْ تُوعَدُونَ * نَحْنُ أَوْلِيَائُكُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ ...﴾ (فصلت: ٣٠ - ٣١).

وليس معنى ارتفاع الخوف من غير الله والحزن عن الأولياء أن الخير والشر والنفع والضرر والنجاة والهلاك والراحة والعناء واللذة والألم والنعمة والبلاء، متساوية عندهم ومتشابهة في إدراكهم، فإنّ العقل الإنساني بل الشعور العام الحيواني لا يقبل ذلك.

بل معناه أنهم لا يرون لغيره تعالى استقلالاً في التأثير أصلاً، ويقصرون الملك والحكم فيه تعالى، فلا يخافون إلا إياه أو ما يحب الله ويريد أن يحذروا منه أو يحزنوا عليه^(١).

لذا نجد القرآن يشير إلى أنّ هؤلاء على حذر في موارد عديدة. قال

(١) الميزان في تفسير القرآن، ج ١٠ ص ٨٨.

تعالى: ﴿أَمَّنْ هُوَ قَنِيتٌ ءَأَنَاءَ اللَّيْلِ سَاجِدًا وَقَائِمًا يَحْذَرُ الْآخِرَةَ وَيَرْجُوا رَحْمَةَ رَبِّهِ ۗ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ ۗ﴾ (الزمر: ٩).
وقال: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي أَنْفُسِكُمْ فَاحْذَرُوهُ ۗ﴾ (البقرة: ٢٣٥).

بعض الآثار

وإذا تولى الله عبده، يخرجته من الظلمات إلى النور ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ ءَامَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾ (البقرة: ٢٥٧). عند ذلك لا يستوي حال هذا العبد مع حال غيره من الناس الذين لم يرزقوا ذلك النور، قال تعالى: ﴿أَوْ كَظُلُمَاتٍ فِي بَحْرٍ لُّجِّيٍّ يَغْشَاهُ مَوْجٌ مِّنْ فَوْقِهِ مَوْجٌ مِّنْ فَوْقِهِ سَحَابٌ ۗ ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَكْدُورًا ۗ لَمْ يَكْدِبرْهَا ۗ وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِن نُّورٍ﴾ (النور: ٤٠). أما هذا العبد المؤمن الذي شملته الولاية الإلهية، فإن له نوراً يمشي به في الناس، قال تعالى: ﴿أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَّثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا ۗ﴾ (الأنعام: ١٢٢).

فإذا وصل العبد إلى هذا المقام، يكون نظره بنور الله «فيرى ما لا يراه الناس، ويسمع ما لا يسمعون، ويعقل ما لا يعقلونه، ويريد ما لا يريدونه، وإن كانت ظواهر أعماله وصور حركاته وسكناته تحاكي أعمال غيره وحركاتهم وسكناتهم وتشابهاً، فله شعور وإرادة فوق ما لغيره من الشعور والإرادة، فعنده من الحياة التي هي منشأ الشعور والإرادة، ما ليس عند غيره من الناس، فللمؤمن (المتقي حقيقة) مرتبة من الحياة ليست عند غيره.

فكما أنّ عموم الناس يشاركون سائر الحيوان في الشعور بواجبات الحياة والحركة الإرادية، ويشاركها الحيوان، لكنّ مع ذلك لا نشكّ أنّ الإنسان نوع أرقى من سائر الأنواع الحيوانية، وله حياة فوق الحياة التي فيها، لما نرى في الإنسان آثاره العجيبة المترشحة من أفكاره الكلية وتعلقاته المختصة به،

ولذلك نحكم في الحيوان إذا قسناه إلى النبات، وفي النبات إذا قسناه إلى ما قبله من مراتب الوجود، أن لكل منها درجة أعلى وحياة هي أرقى من حياة ما قبله.

كذلك الإنسان الذي أوتي العلم والإيمان واستقر في دار الإيقان، واشتغل بربه، وفرغ واستراح من غيره، وهو يشعر بما ليس في وسع غيره، ويريد ما لا يناله سواه، إن له حياة فوق حياة غيره، ونوراً يستمد به في شعوره، وإرادة لا توجد إلا معه وفي ظرف حياته»^(١).

لذا نجد أن القرآن عندما يأتي إلى أولئك الذين تولاهم الشيطان، فأخرجهم من النور إلى الظلمات ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا أُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ﴾ (البقرة: ٢٥٧)، يقول عنهم: ﴿هُم قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الضَّالُّونَ﴾ (الأعراف: ١٧٩). فثبت لهم أمثال القلوب والأعين والآذان التي في المؤمنين، لكنه ينفي كمال آثارها التي في المؤمنين.

ولعل هذا هو مراد الحديث القدسي الوارد عن النبي ﷺ من طرق الفريقين حيث قال: «وإنه (العبد) ليتقرب إليَّ بالنافلة حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ولسانه الذي ينطق به ويده التي يبطش بها. إن دعاني أجبتة وإن سألتني أعطيتة»^(٢).

وقيل في معناه: «إنه لا يسمع إلا بحق وإلى حق، ولا ينظر إلا بحق وإلى حق، ولا يبطش إلا بإذن الحق، ولا يمشي إلا إلى ما يرضى به الحق، وهو المؤمن حقاً، الذي راح عنه كل باطل، وصار واقفاً مع الحق»^(٣).

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج ٧ ص ٣٣٧.

(٢) الأصول من الكافي، ج ٢ ص ٣٥٢، كتاب الإيمان والكفر، باب من أذى المسلمين، الحديث: ٧.

(٣) شرح جامع لأصول الكافي والروضة، مصدر سابق، ج ٩ ص ٤٠١.

فتحصّل إلى هنا أنّ الإنسان يصل بالتقوى إلى مقام يكون محبوباً لله سبحانه، وإذا أحبّ الله عبداً تولّاه، وإذا تولّاه كان آمناً من الخوف والحزن والفرع، وأنّ مثل هذا العبد - كما تقول الروايات يكون في حصن الله تعالى. عن الإمام الرضا عن آبائه عليهم السلام عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: سمعت جبرئيل يقول: سمعت الله عزّ وجلّ يقول: لا إله إلاّ الله حصني فمن دخل حصني أمن من عذابي»^(١).

من الواضح أنّ ذلك لا يتحقّق إلاّ بشروطها، وهي كما ورد في جملة من الروايات: الإيمان بالإمامة الخاصة لأئمة أهل البيت عليهم السلام والطاعة والتسليم لهم، لذا ورد في ظل الرواية: «فلما مرّت الراحلة، نادانا: بشروطها، وأنا من شروطها».

وعن الإمام الصادق عليه السلام قال: «من قال: لا إله إلاّ الله مخلصاً دخل الجنة، وإخلاصها أن تحجزه لا إله إلاّ الله عمّا حرّم الله عزّ وجلّ»^(٢).

وكيفما كان فإذا صار العبد في حصن الله تعالى، فسيكون في مأمن من سهام إبليس وإغوائه، قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ﴾ (الأعراف: ٢٠١) والطائف من الشيطان هو الذي يطوف حول القلب ليلقي إليه الوسوسة.

والآية بمنزلة التعليل للأمر بالاستعاذة الواردة في الآية السابقة: ﴿وَإِذَا يَنْزَعْنَاكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزَعٌ فَأَسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (الأعراف: ٢٠٠).

والنزع كما قال الراغب في المفردات: «دخول في أمر لأجل إفساده، قال تعالى: ﴿مِن بَعْدِ أَنْ نَزَعَ الشَّيْطَانُ بَيْنِي وَبَيْنَ إِخْوَتِي﴾»، وقيل: هو من الشيطان أدنى الوسوسة.

(١) التوحيد: الشيخ الصدوق؛ ص ٢٥، باب ثواب الموحّدين، الحديث: ٢٣.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٧، الحديث: ٢٦.

وعلى هذا يكون معنى الآية: «استعد بالله عند نزغة الشيطان، فإنّ هذا هو طريق المتّقين، فهم إذا مسّهم طائفٌ من الشيطان تذكّروا أنّ الله هو ربّهم الذي يملكهم ويربيهم ويرجع إليه أمرهم، فأرجعوا إليه الأمر، فكفاهم مؤنّته، ودفع عنهم كيده، ورفع عنهم حجاب الغفلة، فإذا هم مبصرون غير مضروب على أبصارهم بحجاب الغفلة»^(١).

فتكون هذه الآية نظير قوله تعالى: ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَنٌ إِلَّا مَنْ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ﴾ (الحجر: ٤٢).

بهذا يتّضح معنى الرحمة الخاصّة التي وعدّها الله المتّقين من عباده ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ﴾ (الأعراف: ١٥٦)، فإنّ هناك «رحمة إلهية عامّة يتنعم بها المؤمن والكافر والبرّ والفاجر وذو الشعور وغير ذي الشعور، فيوجدون بها ويرزقون بها في أوّل وجودهم، ثمّ في مسيرة الوجود ما داموا سالكين سبيل البقاء. ورحمة إلهية خاصّة وهي العطيّة الهنيئة التي يجود بها الله سبحانه في مقابل الإيمان والعبودية، وتختصّ لا محالة بالمؤمنين الصالحين من عباده، من حياة طيّبة نورانيّة في الدنيا، وجنة ورضوان في الآخرة، ولا نصيب فيها للكافرين والمجرمين.

ويقابل الرحمة الخاصّة عذاب وهو الذي يصيب الكافرين والمجرمين من جهة كفرهم وجرمهم في الدنيا، كعذاب الاستئصال والمعيشة الضنك، وفي الآخرة من النار وآلامها، ولا يقابل الرحمة العامّة شيء من العذاب، إذ كلّ ما يصدق عليه اسم شيء فهو من مصاديق الرحمة العامّة لنفسه أو لغيره وكونه رحمة هي المقصودة في الخلقة، وليس وراء الشيء شيء»^(٢).

بهذا يتّضح لماذا كان الأنبياء جميعاً يحثّون أممهم على التقوى.

(١) الميزان في تفسير القرآن، ج ٨ ص ٣٨١.

(٢) الميزان في تفسير القرآن، ج ٨ ص ٢٧٤.

- * ﴿ إِذْ قَالَ لَهُمُ أَخُوهُمْ نُوحٌ أَلَا نُنْقُونَ ﴾ (الشعراء: ١٠٦).
- * ﴿ إِذْ قَالَ لَهُمُ أَخُوهُمْ هُودٌ أَلَا نُنْقُونَ ﴾ (الشعراء: ١٢٤).
- * ﴿ إِذْ قَالَ لَهُمُ أَخُوهُمْ صَالِحٌ أَلَا نُنْقُونَ ﴾ (الشعراء: ١٤٣).
- * ﴿ إِذْ قَالَ لَهُمُ أَخُوهُمْ لُوطٌ أَلَا نُنْقُونَ ﴾ (الشعراء: ١٦١).
- * ﴿ إِذْ قَالَ لَهُمُ شُعَيْبٌ أَلَا نُنْقُونَ ﴾ (الشعراء: ١٧٧).

مراتب التقوى

في الفصل الثاني من الكتاب، استفاد السيد الحيدري من القرآن الكريم، سيما قوله تعالى: ﴿ اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ ﴾ (آل عمران: ١٠٢) وقوله تعالى: ﴿ فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ ﴾ (التغابن: ١٦) أن للتقوى مراتب متعددة^(١)، وأنها بعض أهل المعرفة^(٢) إلى عشر، وهي - كما يرى سماحة السيد - ترتبط بمقامات السلوك العشرة التي هي: البدايات، والأبواب، والمعاملات، والأخلاق، والأصول، والأودية، والأحوال، والولايات، والحقائق، والنهايات. وختم الفصل بتقسيم الناس - من حيث درجات الانقطاع إلى الله تعالى والإعراض عن الدنيا - إلى ثلاث طبقات.^(٣)

آثار التقوى في الدنيا

لا تقتصر آثار التقوى عند السيد الحيدري على الحياة الآخرة، بل تترك آثاراً في الحياة الدنيا أيضاً، ويرى سماحته أن النظرة التي تقتصر آثار التقوى على الآخرة تخالف بشكل واضح ما يطرحه القرآن الكريم؛ ذلك أن القرآن لم

(١) انظر الصفحات (٤٩ - ٥٢) من الكتاب.

(٢) السيد حيدر الأملي في: تفسير المحيط الأعظم والبحر الخضم: ج ١ ص ٢٨٣، حققه وقدم له وعلق عليه: السيد محسن الموسوي التبريزي.

(٣) انظر الصفحات (٥٣ - ٥٨) من الكتاب.

يخصّص أثر التقوى على الإنسان في النشأة الأخرى وإنّما عمّم أثرها لكلتا النشأتين، وفي القرآن الكريم آيات كثيرة تشير إلى أنّ المتّقين والفجار ليسوا سواء في هذه النشأة فضلاً عن النشأة الآخرة؛ كقوله عزّ من قائل: ﴿أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَارِ﴾ (ص: ٢٨)، وقوله تعالى: ﴿أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً نَحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾ (الجنّية: ٢١).

واستطرد سماحته في إيراد الروايات الصحيحة من كتب الفريقين، إضافة لما ورد من آيات كريمة تقدّمت الروايات، كلّها تحكم بالدليل القاطع أنّ التقوى تترك آثارها في الإنسان دنياً وآخرة. وعدّ من تلك الآثار، العناوين أدناه التي فصلّها واستشهد لها بآيات كريمة وأحاديث شريفة:

١. الحياة الطيّبة

فعدّ الحياة الطيّبة أولى آثار التقوى في هذه الحياة استناداً إلى قوله تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيٰوةً طَيِّبَةً...﴾ (النحل: ٩٧)، وتحدّث تحت هذا العنوان (الحياة الطيّبة) عن أنّ هناك وراء الروح البشريّة التي يشترك فيها المؤمن والكافر روحاً أخرى تفيض على المؤمن خاصّة حياة أخرى تصاحبها قدرة وعلم لا يوجدان عند غير المؤمن، وقال إنّها الروح القدسيّة التي ذكرها الله في قوله تعالى: ﴿أُولَٰئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ﴾ (المجادلة: ٢٢).

ودعم رأيه هذا - كما هو دأبه - بجملة من روايات أهل البيت منها رواية للإمام الرضا عليه السلام، أنّه قال: «إنّ الله تبارك وتعالى أيّد المؤمن بروح منه، تحضره في كلّ وقت يُحسن فيه ويتّقى، وتغيب عنه في كلّ وقت بذنب فيه ويعتدي، فهي معه تهتزّ سروراً عند إحسانه، وتسيخ في الثرى عند إساءته، فتعاهدوا عباد الله نعمه بإصلاحكم أنفسكم، تزدادوا يقيناً وتربحوا نفيساً ثميناً، رحم الله امرءاً همّ بخير فعمله، أو همّ

بشرّ فارتدع عنه»^(١).

٢. الفرقان بين الحق والباطل

قال تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِن تَنقُوتُ اللَّهُ يَجْعَل لَّكُمْ فُرْقَانًا﴾
(الأنفال: ٢٩).

وقال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾
(العنكبوت: ٦٩)

وقال النبي ﷺ: «من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعلم».

وقال الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، مشيراً إلى هذه الحقيقة: «قد أحى عقله، وأمات نفسه، حتى دقّ جليله، ولطف غليظه، وبرق له لامع كثير البرق، فأبان له الطريق، وسلك به السبيل، وتدافعت الأبواب إلى باب السلامة، ودار الإقامة، وثبتت رجلاه بطمأنينة بدنه في قرار الأمن والراحة، بما استعمل قلبه وأرضى ربّه»^(٢).

٣. ومن يتق الله يجعل له مخرجا

قال تعالى: ﴿وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا * وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ * وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ * إِنَّ اللَّهَ بَلِّغُ أَمْرِهِ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا﴾
(الطلاق: ٢ ، ٣).

وقال الإمام أمير المؤمنين عليه السلام: «ولو أنّ السموات والأرضين كانتا على عبد رتقاً، ثم اتقى الله، لجعل الله له منها مخرجا»^(٣).

وقال أيضاً: «واعلموا أنّه من يتق الله يجعل له مخرجا من الفتن، ونورا من الظلم»^(٤).

(١) الأصول من الكافي: ج ٢ ص ٢٦٨ .

(٢) نهج البلاغة، من كلام له عليه السلام، في وصف سالك الطريق إلى الله سبحانه: رقم ٢٢٠.

(٣) نهج البلاغة، من كلام له عليه السلام، رقم: ١٣٠.

(٤) نهج البلاغة، الخطبة: ١٨٣.

٤. أثر التقوى على ذرية الإنسان

أشار القرآن إلى آثار التقوى بالنسبة إلى ذرية الإنسان أيضاً، كما يحدثنا القرآن في قصة ذلك العبد الصالح مع النبي موسى عليه السلام: ﴿فَأَنْطَلَقَا حَتَّىٰ إِذَا أَنَّىٰ أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَطَعَمَا أَهْلَهَا فَأَبَوْا أَنْ يُضَيِّقُوهُمَا فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقُضَ فَاقَامَهُ، قَالَ لَوْ شِئْتَ لَتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا﴾ (الكهف: ٧٧).

فكان الجواب من العبد الصالح ﴿وَأَمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَامَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي الْمَدِينَةِ وَكَانَ تَحْتَهُ كَنْزٌ لَهُمَا وَكَانَ أَبُوهُمَا صَالِحًا فَأَرَادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنْزَهُمَا رَحْمَةً مِّنَ رَبِّكَ وَمَا فَعَلْنَاهُ عَنْ أَمْرِ ذَٰلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا﴾ (الكهف: ٨٢). ففي الآية الكريمة دلالة واضحة على أن صلاح الآباء له آثار طيبة على سعادة الأبناء.

ونظير هذه الآية قوله تعالى: ﴿وَلْيَخْشَ الَّذِينَ لَوْ تَرَكَوْا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعَافًا خَافُوا عَلَيْهِمْ فَلْيَتَّقُوا اللَّهَ وَلْيَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا﴾ (النساء: ٩) «فلم يؤمر الناس بالترحم ونحوه، بل بالخشية واتقاء الله، وليس إلا أنه تهديد بحلول ما أحلوا بأيام الناس، من إبطال حقوقهم وأكل مالهم ظلماً، بأيام أنفسهم بعدهم، وارتداد المصائب التي أوردوها عليهم إلى ذريتهم بعدهم»^(١).

ومن الروايات نكتفي بما نقله سماحته عن إسحاق بن عمّار، قال: «سمعت أبا عبد الله الصادق عليه السلام، يقول: إن الله ليُصلح بصلاح الرجل المؤمن وُلده وُوُلد وُلده، ويحفظه في دُوَيْرته ودُوِيرات حوله، فلا يزالون في حفظ الله لكرامته على الله. ثم ذكر الغلامين^(٢)...، فقال: ألم تر أن الله شكر صلاح أبويهما لهما»^(٣).

(١) الميزان في تفسير القرآن، ج ٤ ص ٢٥١.

(٢) في الآية أعلاه.

(٣) تفسير العياشي: ج ٢ ص ٣٦٣، ح ٦٣، نقلاً عن البرهان في تفسير القرآن، العلامة المحدث السيد هاشم البحراني، منشورات مؤسسة الأعلمي، بيروت - لبنان: ج ٥ ص ٦٠.

التبعات السلبية للفجور في الدنيا

يستمرّ سماحة السيّد الحيدري بعد ذلك بيان «التبعات السلبية للفجور في هذه الدنيا»، في فصل يحمل هذا العنوان، ويرى سماحته من خلال الآيات والأحاديث، أنّ التبعات السلبية للفجور لا تقتصر على الحياة الفردية للإنسان، بل تتجاوزها إلى ما هو أعمق غوراً وأوسع أثراً، ويظهر أنّ هناك رابطة مباشرة بين فجور الإنسان وإفساده في الأرض، وبين ظهور الكوارث والأمراض ونحوهما، بل يعقبه بفصل تحت عنوان: «الرابطة الوجودية بين أعمال الإنسان والحوادث الكونية» ثم فصل عن «دور العلل الطبيعية في وجود الحوادث الكونية»، ويختم بحث الآثار بفصل خاص عن «آثار التقوى في النشأة الأخرى».

طرق تحصيل التقوى

أما القسم الآخر من الكتاب فيتحدّث فيه سماحته عن «طرق تحصيل التقوى» فيذكر طريقين رئيسيين؛ الأول: الغايات الأخروية. الثاني: طريق الحبّ الإلهي. فيذكر في الطريق الأول روايات الجنة وروايات النار، ويفصّل في الطريق الثاني فيقف مع آيات كثيرة منها قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِّنْ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ﴾ (التوبة: ٢٥). ويتحدّث عن اتباع النبي ﷺ في قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ﴾ (آل عمران: ٣١)، وعن «الأصناف الثلاثة للعبادة»، وعن «المجتبين» و «صحة الطرق» وعن الفرق بين «العصمة والعدالة» و «الفرق بين الزاهد والعابد والعارف». ويختم الفصل ببعض كلمات أهل البيت ﷺ التي بيّنت بعض مقامات العارفين المحبّين.

طريق الوصول للحب الإلهي

ثم يعقد فصلاً أخيراً مفصلاً للبحث في طريق الوصول للحب الإلهي يحدده بطريقتي المعرفة الأفقيّة والمعرفة الأنفسية^(١).

ويخلص سماحة السيّد الحيدري إلى أنّ حظّ كلّ امرئ من الكمال بمقدار متابعتة للشرع الذي هو قتل مستمرّ للهوى وأنّ الرياضة الشاقّة قتل دفعي، وعلى العموم فالشرع لم يهمل بيان كيفية السير من طريق النفس^(٢). وأنّ التدبّر في الروايات الواردة في العلاقة بينه تعالى وبين خلقه، توصلنا إلى أنّه لا حجاب بينه وبين خلقه. فعن الإمام الكاظم عليه السلام: «ليس بينه وبين خلقه حجاب إلاّ خلقه، فقد احتجب بغير حجاب محجوب، واستتر بغير ستر مستور»^(٣). وفي ختام هذا المبحث أيضاً، يورد السيّد الحيدري بعض الكلمات القصار عن الأئمة عليهم السلام في معرفة النفس ينقلها من كتاب (غرر الحكم ودرر الكلم للآمدي) وهي كثيرة من أراد الاطلاع عليها فليراجع ص ١٩٥ من كتاب: التقوى في القرآن الكريم للسيّد الحيدري.

صفات المتقين

وختم سماحة السيّد الحيدري كتابه ببحث «صفات المتّقين» ومنها عدم انقطاعهم عن ذكر الله تعالى، ومحاسبة النفس في كلّ آن، وإطاعة الخالق في كلّ ما أمر به وما أراد من المؤمنين، والابتعاد عن كلّ معصية، والورع في السلوك، إلى غير ذلك ممّا نصّت عليه الشريعة الإسلاميّة.

(١) انظر التقوى في القرآن الكريم: ص ١٧٣.

(٢) رسالة الولاية للعلامة الطباطبائي: ص ٤٠.

(٣) الأصول من الكافي: ج ١ ص ١٠٥.

(٢١)

قراءة في كتاب

فلسفة الدين

مدخل لدراسة منشأ الحاجة إلى الدين

وتكامل الشرائع

الشيخ علي حمود العبادي

لا ريب أنّ العقيدة هي وظيفة عقلية في مرحلتها الأولى، وأنّ عقائد الإنسان وتصديقاته هي الأساس لجميع توجهاته الفردية والاجتماعية في الحياة، لأنها هي التي تحدّد شاكلته؛ قال تعالى: ﴿قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلِهِ فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَى سَبِيلًا﴾ (الإسراء: ٨٤)، وهي التي تحفّزه وتدفعه نحو العمل، وتحدّد اتجاهه في الحياة. فإذا كانت عقيدة الإنسان صائبة مطابقة للواقع، كان طريق حياته صائباً كذلك، أمّا إذا كانت عقيدته فاسدة باطلة، فإنّ طريق حياته لا يودّي إلاّ إلى الضياع.

من هنا أولى القرآن الكريم عناية فائقة بمسألة العقيدة، وذمّ الذين لا يستخدمون عقولهم في اختيار العقيدة السليمة؛ قال تعالى: ﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الَّذِينَ كَفَرُوا فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ (الأنفال: ٥٥).

وقال تعالى: ﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾ (الأنفال: ٢٢). أي: أنّ أولئك الأشخاص الذين آذانهم عن سماع الحقّ صماء، وألستهم خرساء، ولا يستثمرون عقولهم لإدراك الحقائق، سيكون مصيرهم الخسران والهوان.

وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ هُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلَّ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾ (الأعراف: ١٧٩)، فمع أنّ الله تعالى أنعم عليهم بنعمة العقول والألسن إلاّ أنّهم غافلون عمّا يجب سماعه من الحقائق الحقّة.

إذاً قيمة الإنسان من وجهة نظر القرآن ترتبط ارتباطاً وثيقاً برؤيته الاعتقادية؛ ولذا ورد عن سيّد الوصيّين عليّ بن أبي طالب عليه السلام، أنّه قال: «رحم

الله امرأ عرف من أين، وفي أين، وإلى أين»^(١).

فالعقيدة الإنسان هي المعيار في تقييم الأعمال، بل حتى الأعمال الصالحة لا قيمة لها ما لم تنبعث من عقيدة صحيحة وصائبة، لأنّ صحّة العمل ودوره في تكامل الإنسان منوط بصحّة عقيدة العامل.

ولذلك أوّل ما يُطرح على الإنسان بعد مماته ودخوله في عالم الآخرة من أسئلة للبتّ في ملفّ أعماله هو السؤال عن العقيدة، لا عن العمل.

ففي الرواية عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: «إنّ ابن آدم إذا كان في آخر يوم من أيّام الدنيا وأوّل يوم من أيّام الآخرة مثل له ماله وولده وعمله... فإذا أدخل قبره أتاه ملكا القبر يجرّان أشعارهما ويخدّان الأرض بأقدامهما، أصواتهما كالرعد القاصف، وأبصارهما كالبرق الخاطف، فيقولان له: من ربّك؟ وما دينك؟ ومن نبيّك؟ فيقول: الله ربّي، وديني الإسلام، ونبيّي محمد صلى الله عليه وآله. فيقولان له: ثبتك الله في ما تحبّ وترضى، وهو قول الله عزّ وجلّ: ﴿يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الآخِرَةِ﴾^(٢).

وبناء على ما تقدّم من أهميّة ودور المسائل العقائدية في المنظومة الدينية وأثرها الكبير في مصير الإنسان، أولى سماحة الأستاذ السيّد كمال الحيدري - دام توفيقه - اهتماماً واسعاً بهذه المسائل، وكان من نتيجة هذه الاهتمامات هذا الكتاب الذي سلّط فيه الضوء على بيان الدين وضرورته في حياة الإنسان وكيفية تكامل الشرائع السماوية، وقد كانت مادّة الكتاب عبارة

(١) بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، محمد باقر المجلسي، تحقيق ونشر دار إحياء التراث، الطبعة الأولى، بيروت: ج ٧٤ ص ١٨٧.

(٢) الكافي، ثقة الإسلام الشيخ أبو جعفر محمد بن يعقوب بن إسحاق الكليني الرازي (المتوفى ٣٢٩ هـ)، صحّحه وقابله وعلّق عليه: علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلامية، إيران: ج ٣ ص ٢٣١ - ٢٣٣.

عن مجموعة محاضرات ألقاها سماحته على مجموعة من الطلبة، وقد تمّ بعون الله تعالى تدوينها وإخراجها بصورة كتاب، ولأهميتها ارتأينا أن نخرجها بصورة مختصرة لأجل سهولة مطالعتها من قبل القارئ العزيز.

تمهيد

الدين لغةً: الطاعة والجزاء، وقد جاء هذان المعنيان في القرآن الكريم كما في قوله تعالى: ﴿مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ (الحمد: ٤) أي يوم الجزاء. وكذلك جاءت لفظة الدين متضمنة لمعنى الطاعة والانقياد، كما في قوله تعالى في حكاية يوسف وأخيه: ﴿كَذَلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ﴾ (يوسف: ٧٦) أي في طاعة الملك وشريعته، وقوله: ﴿وَوَصَّي بِهَا إِبْرَاهِيمَ بَنِيهِ وَيَعْقُوبَ يَبْنِيَّ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى لَكُمْ الدِّينَ﴾ (البقرة: ١٣٢) أي الشريعة والطاعة والانقياد.

أما الدين اصطلاحاً: فهو عبارة عن الشرائع السماوية التي جاء بها الرسل والأنبياء لإيصال الإنسان إلى سعادته في الدارين.

مكونات الدين

يتألف الدين من قسمين رئيسيين:

القسم الأول: العقيدة، ويسمى بأصول الدين، وهي مجموعة اعتقادات حقة محلها القلب، أي يجب الإيمان والاعتقاد بها باطناً، وتسمى بالأصول الاعتقادية كالتوحيد، والنبوة، والمعاد.

وهذه الأصول تعدّ قوام الدين وأساسه، والإخلال بأحدها يعدّ إخلالاً بالدين كله؛ ولذا تسمى بأصول الدين، بخلاف الفروع؛ فإنّ الإنسان إذا لم يؤمن بأحدها اجتهاداً، فلا يخرج عن الدين ما لم يكن من الضروريات، أمّا لو أنكر واحدة من هذه الأصول فقد خرج عن الدين ولو عمل ما عمل. فلو أنكر المعاد مثلاً وقام بكلّ ما أمر به النبي ﷺ فلا ينفعه ذلك أبداً.

ومن هنا نجد أنّ عناية القرآن الكريم تتركز أساساً على بيان هذه المحاور والأصول أكثر من غيرها من المسائل الأخرى^(١).

القسم الثاني: التعاليم والأحكام العملية، ويسمى بفروع الدين.

دور الدين في حياة الإنسان

إنّ دور الدين في حياة الإنسان يتلخّص في:

١ - توجيه فكر الإنسان إلى النظرة العميقة والهادفة نحو الحياة من خلال اتّباع الشرائع السماوية لأجل إيصال الإنسان إلى الغاية التي خلُق من أجلها وهي سعادته في الدنيا والآخرة، كما سيأتي.

لذا يقول تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ (محمد: ٢٤) وهذا النداء من أروع أساليب الحثّ على النظر وإعمال الفكر. وقال تعالى: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (البقرة: ١١١).

٢ - توجيه العقل إلى النظر، والتثبّت في الرأي، واستقلالية التفكير والقرار؛ قال رسول الله ﷺ: «لا تكونوا إمّعة، تقولون: إن أحسن الناس أحسناً، وإن ظلموا ظلمنا، ولكن وطنوا أنفسكم: إن أحسن الناس أن تحسنوا، وإن أساءوا أن لا تظلموا»^(٢).

٣ - يعدّ الدين من الدعائم الأساسية للأخلاق وتحكيم أصولها في المجتمع، فإنّ الإنسان تدفعه الميول النفسانية والغرائز المتعدّية التي لا تعرف لنفسها حدّاً وهي تريد أن تنال كلّ لذيد وملائم، سواء وافق القيم أم خالفها، وهذا شيء يلمسه كلّ إنسان بوجوده. هذا من جانب ومن جانب آخر: فإنّ

(١) تقدّم البحث مفصلاً عن أهميّة هذه المحاور في أبحاث التوحيد للسيد كمال الحيدري.

التوحيد.. بحوث في مراتبه ومعانيه، بقلم جواد علي كسّار، دار فراق، الطبعة السادسة.

(٢) سنن الترمذي، تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، الطبعة الثانية، ١٩٨٣ م، دار الفكر للطباعة

والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان: ج ٣ ص ٤٤٦.

الفطرة الإنسانية توحى إلى صاحبها بحفظ القيم والعمل. وعند ذلك يجد الإنسان في نفسه صراعاً عنيفاً، فلا بدّ لنجاحه في هذا المعترك من عامل يرحح جانب الاعتدال وعدم التجاوز على حقوق الآخرين.

من هنا يأتي دور الدين لإيجاد التوازن في نفس الإنسان، من خلال الاعتقاد بأنّ كلّ ما يعمله الإنسان من خير وشرّ في هذه الدنيا سيحاسبه الله سبحانه عليه بأشدّ الحساب وأدقّه.

في بيان الرؤية الكونية والأيدولوجية

المراد من الرؤية الكونية - أو ما يسمّى بالحكمة النظرية - هو: اعتقاد الإنسان ونظرته حول الأشياء التي من شأنها أن تكون كمالاً للنفس؛ من قبيل الاعتقاد بأنّ: «الله موجود»، سواء الموجودات المادّية أو المجرّدة التي لا ترتبط بشكل مباشر بسلوك الإنسان وأفعاله.

المراد من الرؤية الأيدولوجية - أو ما يعبر عنه بالحكمة العملية - مجموعة الأفكار العملية التي يعتقد بها الإنسان والتي يتشكّل بها سلوكه، كقولنا: الظلم قبيح، والعدل حسن، أي يجب القيام بالعدل والاجتناب عن الظلم.

العلاقة بين الرؤية الكونية والأيدولوجية

هنالك علاقة وثيقة بين الرؤية الكونية والأيدولوجية؛ إذ لا يمكن أن تكون هناك أيدولوجية ما لم تسبقها رؤية كونية، فمثلاً لا يمكن أن نقول تجب عبادة الله ما لم يسبقها اعتقاد بوجوده تعالى.

العلاقة بين الدين والعقل

من الواضح أنّ الإنسان كما يحتاج إلى العقل في العلوم الحصولية والطبيعية، بل لا يمكن أن يتقدّم خطوة في مجال هذه العلوم ما لم يذهب

إلى التعقل والقواعد المنطقية. كذلك المعرفة الدينية، فإنها تحتاج - كما هو الحال في بقية المعارف - إلى التعقل والاستخدام الدقيق للقواعد المنطقية.

فالعقل هو المفزع في التمييز بين الخير والشرّ وتبيين الحقّ من الباطل، والعقل هو سرّ التفاضل في درجات الكمال، وهو الملاك في استيجاب المنزلة والكرامة في الدنيا والآخرة.

إلا أنّ الشيء المهمّ هو أنّ للعقل حدوداً معيّنة في المعرفة الإلهية، لا يمكن أن يتخطّاها، فالعقل عاجز عن تشخيص المصالح في الدنيا فضلاً عن الآخرة؛ لأنّه محدود ناقص، لا يحيط إحاطة كاملة بجميع نظام الوجود وعالم الغيب وجميع مصالح الإنسان ومفاسده، فضلاً عن خصوصيات عالم الآخرة وقوانينها.

إذاً لا بدّ للعقل من ركيزة أخرى وهي وحي الله تعالى إلى أنبيائه المصطفين. وعلى هذا الأساس نفهم طبيعة العلاقة والنسبة بين الدين والعقل، فإنّ الدين يبيّن الطريق والصراط المستقيم للوصول إلى الكمال، أمّا دور العقل فهو الدلالة على ذلك الطريق والصراط المستقيم؛ ومن هنا فقد يملك الإنسان الطريق السليم، لكن لا عقل له، فلا يستطيع السير في ذلك الطريق، وقد يملك الإنسان العقل، لكن إذا لم يأت إليه الدين والوحي ويبيّن له الصراط والطريق السليم، فلا يمكن لهذا الإنسان أن يصنع لنفسه صراطاً مستقيماً.

إذاً لا يمكن للوحي أن يستغني عن العقل، ولا يمكن للعقل أن يستغني عن الوحي، فهما كالجنّاحين الذي يطير بهما الطائر، ولا يمكن للطائر أن يطير بجنّاح واحد.

وإلى ذلك يشير قوله تعالى: ﴿رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ (النساء: ١٦٥)، إذ لو كان العقل

الإنساني بما أوتي من العلم كافيًا في الاهتداء إلى النظام المعقول المنزه عن الجور والفساد لتمت حجة الله على الناس، ولم يكن لهم على الله حجة، ولما احتيج إلى الرسل المبشرين والمنذرين.

العلاقة بين الإيمان والعلم

الإيمان هو الإذعان والتصديق بشيء والالتزام بلوازمه، فالإيمان بالله في العرف القرآني هو التصديق بالله تعالى وبوحدانيته ورسله واليوم الآخر وبما جاءت به رسله، مع الاتباع لا مجرد التصديق فقط؛ لأن الإيمان هو التصديق مع الالتزام بلوازمه، فلا اعتبار بما يجري على اللسان. وكل من كان عارفاً بالله وبنبيه وبكل ما أوجب الله عليه معرفته مقرراً بذلك مصدقاً به فهو مؤمن. والكفر نقيض ذلك، وهو الجحود بالقلب دون اللسان.

إذاً: الإيمان هو علم بالشيء مع العمل بلوازمه ولا ينفك أحدهما عن الآخر.

أما العلم من دون إيمان فقد ينفك عن الالتزام بلوازمه، كما أشارت جملة من الآيات القرآنية إلى هذه الحقيقة، كما في قوله تعالى: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ﴾ (النمل: ١٤)، حيث تشير الآية المباركة إلى أنهم كانوا عالمين بالحق مستيقنين به، ومع ذلك لم يؤمنوا ولم يسلّموا به ظلماً وعلواً، وكذا قوله سبحانه: ﴿فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ﴾ (البقرة: ٨٩) حيث دلّت على أنهم كفروا بالنبى ﷺ على الرغم من توفّرهم على العلم بذلك.

العلاقة بين الإيمان والعمل (القرب والبعد من الله تعالى)

القرب إلى الله تعالى، ليس من قبيل القرب المكاني أو القرب الزماني اللذين هما من عوارض الجسمية؛ لأن الله تعالى منزّه عن ذلك، وهو تعالى المحيط بالمكان والزمان ولا يحويه مكان ولا زمان.

حقيقة القرب الإلهي

إن حقيقة القرب من الله تعالى هو حضور العبد بين يدي الله تعالى بمعنى الطاعة والانقياد وعدم الغفلة عنه تعالى، وهذا بخلاف الإنسان الذي يكون غافلاً عن الله، فهو بعيد عنه سبحانه، كما في قوله تعالى: ﴿ فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِكٍ مُّقَدِّرٍ ﴾ (القمر: ٥٥) أو كما عبّرت زوجة فرعون حينما دعت الله تعالى ﴿ ابْنِ لِي عِنْدَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ وَبِخَنِي مِنْ فِرْعَوْنَ وَعَمَلِهِ وَبِخَنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ ﴾ حيث كان لها معرفة بمقام القرب وعبّرت عن هذا القرب بقولها ﴿ عِنْدَكَ ﴾ أي: إني أريد بيتاً مجاوراً لك، ومن الواضح أنّ هذا التعبير كناية، فليس للرب بيت في الجنة حتى يجاوره بيت آخر، وليس القرب بينهما جسمانياً حتى يكون مكان أقرب إليه من مكان آخر، والألفاظ قاصرة عن ذلك، فلا بدّ من التعبير بمثل هذه العبارات، بمعنى أنني أريد أن لا يكون بيني وبينك فصل وحجاب.

معنى آخر للقرب الإلهي

إلى جوار المعنى السابق للقرب الإلهي، يوجد معنى آخر، وهو أنّه كلّما كان الإنسان أكثر كمالاً وأقلّ نقصاً فهو أقرب إلى الله تعالى، وكلّما كان أكثر نقصاً وأقلّ كمالاً فهو بعيد عن الله تعالى. ووجه ذلك: هو أنّ الله تعالى منشأ لجميع الكمالات، فلا يمكن تصوّر موجود أكمل من الله تعالى، فالكمالات العلمية والعملية اللامتناهية محصورة بالحقّ سبحانه، فهو مركز ومنشأ لكلّ كمال ومعدن الجمال، وعلى هذا الأساس فإنّ الإنسان الذي يكون متحلّياً بالصفات الجمالية للذات الإلهية من العلم والحلم والعدل والعفو واللطف والرحمة والحكمة والكرم ونحوها، يكون أقرب إلى الله تعالى، وكلّما ابتعد الإنسان عن هذه الصفات الإلهية فهو بعيد عن الله تعالى.

وهذه الصفات الإلهية وإن كانت غير محدودة وواجبة في الذات الإلهية

ولا يمكن للإنسان أن يتّصف بجميع حدودها، إلاّ أنه يكون قريباً من الله تعالى بمقدار اضطلاعِه وتحلّيه بهذه الصفات الإلهية.

الصاعد إلى الله تعالى هو الاعتقاد لا العمل

في ضوء ما تقدّم من معنى القرب الإلهي، نتقل إلى نقطة أخرى مفادها أنّ الصاعد إلى الله تعالى هو الاعتقاد لا العمل.

هذه الحقيقة يمكن استيحائها من قوله تعالى: ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعِزَّةَ فَلِلَّهِ الْعِزَّةُ جَمِيعًا إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ وَالَّذِينَ يَمْكُرُونَ السَّيِّئَاتِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَكْرُ أُولَئِكَ هُوَ يُبْزَرُ﴾ (فاطر: ١٠)، حيث تشير الآية المباركة بوضوح إلى أنّ الصاعد إلى الله تعالى هو الاعتقاد لا العمل؛ ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ﴾.

أمّا دور العمل فيقتصر على رفع ذلك الاعتقاد أو الكلم الطيب إلى الله تعالى. أمّا ما هو الكلم الطيب؟ فهذا ما كشفت النقاب عنه آيات أخرى كقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ﴾ (إبراهيم: ٢٤) حيث أشارت هذه الآية إلى أنّ المراد من الكلم الطيب هو التوحيد، فالكلم الطيب وهو الاعتقاد المفسّر بالتوحيد هو الصاعد إلى الله تعالى، أمّا دور العمل فيقتصر على رفع ذلك الاعتقاد أو الكلم الطيب.

وقبال ما استدللّ به على كون الاعتقاد والكلم الطيب هو الصاعد دون العمل قد يطرح تساؤل يقول: لعلّ الصاعد إلى الله تعالى هو العمل لا الاعتقاد، ومن ثمّ يكون تفسير الكلم الطيب بالعمل لا الاعتقاد.

والجواب: إنّنا لو افترضنا أنّ الصاعد إلى الله تعالى هو العمل، لحصل التنافي في نفس مفاد الآية؛ وذلك لأنّ الآية قالت: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾ فإذا فسّرنا الكلم الطيب بالعمل الصالح يكون معنى الآية: إليه يصعد العمل الصالح والعمل الصالح يرفعه. وهو واضح الفساد؛

ضرورة بطلان كون المرفوع هو العمل الصالح، والرافع هو العمل الصالح أيضاً لأنه يلزم أن يكون الرافع والمرفوع شيئاً واحداً.

إذاً بقرينة المقابلة يقتضي أن يكون المرفوع شيئاً والرافع شيئاً آخر.

وعلى هذا لا بد أن يكون المراد من الكلم الطيب هو الاعتقاد الصحيح وهو الذي يصعد إلى الله تعالى، أما دور العمل الصالح فيحصر في رفع ذلك الاعتقاد الصحيح.

ومما ينبغي الالتفات إليه، أن المراد من الاعتقاد هو الإذعان والتصديق، لا الألفاظ المجردة. ومما يشهد على ذلك أن نفس الآية قالت: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ﴾ (إبراهيم: ٢٤) فقد أضاءت الآية معنى الكلم الطيب وأنه كلمة التوحيد، ومن الواضح أن المراد من التوحيد هو الإذعان القلبي، والنية الصادقة التي هي مصدر العمل وشاكلته لا مجرد التلفظ بالقول.

على هذا الأساس يكون الاعتقاد الأصل، أما العمل فهو متفرع عليه.

من هنا نجد أن الرؤية الإسلامية ترى أن حسن الفعل لا يكفي في القيمة الواقعية لذلك الفعل، وإنما يلزم أن يكون مشفوعاً بالحسن الفاعلي، وكون الدافع إلى الفعل هو القرب الإلهي.

وننتهي من هذه النقطة إلى حصيلة مهمّة يتضح من خلالها أن العمل

يقوم بدورين رئيسيين:

الدور الأول: تثبيت الاعتقاد.

الدور الثاني: رفع الاعتقاد من درجة وجودية إلى درجة وجودية أخرى،

وسوف نمكث قليلاً لمعرفة كيفية رفع العمل للاعتقاد.

الفصل الأوّل في الحاجة إلى الدين والنبوة

تساق في المقام أدلة متعدّدة لإثبات حاجة الإنسان إلى الدين والارتباط بالله تعالى، من خلال الأنبياء والمرسلين، وسوف نكتفي بذكر دليلين فقط.

الدليل الأوّل على الحاجة إلى الدين

وهذا الدليل يبتني على بيان عدة مقدّمات:

المقدمة الأولى: أن لهذا العالم خالقاً ورباً

وهذه المقدمة تقدّم إثباتها في أبحاث التوحيد، حيث سيقّت عدة من الأدلة تفيد أنّ لهذا العالم خالقاً ورباً.

المقدمة الثانية: أن الخالق حكيم وله غاية في فعله

وهذه المقدمة تقدّمت أيضاً في أبحاث العدل الإلهي، والمراد من حكمته سبحانه أنه لا يهمل فعلاً تحتمه المصلحة، ولا يصدر قبيحاً تمنعه الحكمة؛ لأنّ ذلك لا يكون إلاّ لحاجة تضطرّ الفاعل إلى المخالفة، وقد تنزه الباري عن الحاجة؛ لغناه، لأنّ الفعل الخالي من المصلحة يكون منشأ صدوره إمّا لجهل الفاعل بصلاح الشيء وفساده، وقد ثبت أنّ الله عالم بكلّ شيء، وإمّا لعبث يريد به بذلك الفعل، وهو تعالى منزّه عن العبث؛ قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لِعَيْنٍ * لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهْوًا لَاتَّخَذْتَهُ مِنْ لَدُنَّا إِنْ كُنَّا فَاعِلِينَ * بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ وَلَكُمْ الْوَيْلُ مِمَّا نَصِفُونَ﴾ (الأنبياء: ١٦-١٨).

المقدمة الثالثة: الغاية من خلق الإنسان تحقيق سعادته في الدارين

لاشكّ أنّ الهدف الأسمى لخلق الإنسان هو إيصاله إلى الطهارة الباطنية والقرب الإلهي، بحيث ينعكس التوحيد في ذاته وصفاته وأفعاله وهذا هو الكمال النهائي لخلق الإنسان.

خصوصيات الإنسان

بعد أن انتهى البحث إلى هذه النتيجة وهي أنّ الإنسان خلق لأجل البقاء في الدار الآخرة، يكون من المنطقي أن نعطي لمحة مختصرة عن بعض خصوصيات الإنسان. فقد امتاز الإنسان بجملة من الخصوصيات التي انفرد بها عن سائر المخلوقات، ومن هذه الخصوصيات والامتيازات:

١ - اختيارية الفعل الإنساني. هذه الخصوصية تقدّم الكلام عنها في بحث الجبر والاختيار^(١) والتي انتهينا فيها إلى أنّ الإنسان كائن مختار قبال الأشاعرة القائلين بالجبر.

٢ - الإنسان واقف على مفترق طريقين. هذه الخصوصية يعكس مضمونها القرآن الكريم في آيات متضافرة، منها قوله تعالى: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ (الإنسان: ٣) وقوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ (الكهف: ٢٩) ونحوها.

فإنّ الله تعالى خالق هذا الإنسان ومقدّره ومدبّره وخالق قواه وطاقاته ومهديها وموجّهها، فهو واهب القدرة له على الفعل وعلى الترك، وقد شاءت حكمته تعالى أن يجعل هذا الإنسان مختاراً واقفاً على مفترق طريقين إمّا طريق الخير وإمّا طريق الشرّ.

المقدمة الرابعة: حقيقة الرابطة بين العمل والجزاء

قبل الولوج في بيان حقيقة الرابطة بين العمل والجزاء، ينبغي أن نستعرض أنواع الجزاء المترتب على العمل في الحياة الدنيا.

النوع الأول: الجزاء الاعتباري

المقصود من الجزاء الاعتباري هو عدم وجود أيّ ارتباط حقيقي وواقعيّ

(١) انظر التوحيد للسيد كمال الحيدري، مصدر سابق: ج ٢ ص ٨٧.

بين العمل وجزائه، فهو جزاء اعتباري يضعه من يتصدى لذلك، من قبيل وضع غرامة أو حبس لمدة معينة لمن يخالف قانون المرور مثلاً.

النوع الثاني: الجزاء الحقيقي المتأخر عن العمل

بمعنى أنّ هناك رابطة وعلاقة تكوينية بين العمل والجزاء، كالعلاقة بين شرب السمّ القاتل والموت، والعلاقة بين أكل السكريات بكثرة والإصابة بمرض السكرى ونحو ذلك، وهذه العلاقة بين الأسباب ونتائجها علاقة تكوينية لا اعتبارية؛ إذ لا ربط لها بعلمنا بذلك أو عدم علمنا به، أو بإخبار المخبر الخبير عنها أو عدم إخباره، فالنتيجة تترتب وإن لم نعلم ذلك. وهذا النوع من العلاقة وإن اتّصف بأنه نوع علاقة حقيقية تكوينية واقعية وأنّ النتيجة - وهي الجزاء - لا تتخلّف ولا تنفكّ عن مسبباتها، إلا أنّ النقطة التي ينبغي الالتفات لها هي أنّنا نجد أنّ العمل يحصل في ظرف وزمن سابق على ظرف وزمن الجزاء والأثر المترتب على ذلك العمل.

النوع الثالث: الجزاء الحقيقي حين العمل

هذا النوع من الجزاء يختلف عن سابقه، حيث إنّ هذا الجزاء يكون نفس العمل أو الفعل مستتبناً للجزاء المترتب عليه، بمعنى أنّ الفعل هو نفس الجزاء والجزاء هو باطن الفعل، وأن ظرف وزمان حدوث الفعل هو نفس ظرف وزمان تحقق الجزاء.

للعمل والجزاء الأخرى رابطة حقيقية من النوع الثالث

بعد أن اتّضحت أنحاء وأنواع العلائق بين العمل والجزاء نأتي إلى تحديد العلاقة بين العمل والجزاء الأخرى.

وبالتأمّل في الآيات القرآنية والنصوص الشريفة لأهل البيت عليهم السلام نجد أنّها تؤكد على أمر بالغ الخطورة على صعيد العلاقة بين العمل والجزاء الأخرى، أي أنّ الإنسان بفعله يتلقّى جزاء العمل مباشرة بنفس الفعل، وأنّه

يدخل النار في نفس ظرف وزمان صدور الحرام منه لا أنه سيعاقب بعقوبة
وجزاء مؤجل إلى زمان لاحق.

ومن الآيات التي تشير إلى هذه الحقيقة:

١ - قوله تعالى: ﴿لَقَدْ كُنْتَ فِي غَفْلَةٍ مِّنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ
حَدِيدٌ﴾ (سورة ق: ٢٢) وهذه الآية تشير إلى أنّ الجزاء يتحقق بنفس العمل وإن
لم يشعر الإنسان بذلك؛ لأنّ الغفلة لا تكون إلاّ عن شيء موجود وحاضر،
فهذا يعني أنّ الجزاء حاضر مع العمل.

٢ - قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ﴾ (التوبة: ٤٩)
فالآية واضحة الدلالة بأنّ جهنّم موجودة فعلاً، وهي عبارة عن باطن هذه
الدنيا وأنّ الكفار والمجرمين قابعون في وسط جهنّم في حياتهم الدنيوية.

٣ - قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالِ آلِيَتِنَا ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي
بُطُونِهِمْ نَارًا﴾ (النساء: ١٠) وهي ظاهرة في أنّ الذين يأكلون أموال اليتامى
ظلماً أنّهم الآن يأكلون النار. وسيأتي لاحقاً تنمّة لهذا البحث تحت عنوان
تجسّم الأعمال.

المقدمة الخامسة: في بيان قوانين الآخرة

لا يخفى أن نشأة الآخرة تختلف عن نشأة الدنيا، ولها قوانين تختلف
اختلافاً كاملاً عن قوانين هذه النشأة إلاّ في بعض القوانين العامّة كقانون
العليّة وامتناع اجتماع النقيضين. وفي ما يلي جملة من قوانين تلك النشأة:

القانون الأول: قانون تجسّم الأعمال

يعتبر هذا القانون من أهمّ قوانين عالم الآخرة، وحاصل هذا القانون هو:
أنّ أعمال الإنسان - سواء كانت أخلاقاً أو ملكات أو عقائد - تُهيأ وتحضر
بنفسها يوم القيامة وأنّ الإنسان يطّلع عليها يوم القيامة وتتجسّد بوجهها
الواقعي، وقد أشار إلى هذا القانون حشد متنوع من الآيات والروايات.

الآيات الدالّة على تجسّم الأعمال

١ - قوله تعالى: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَلْتَنْظُرْ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ لِغَدٍ ۖ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ (الحشر: ١٨) وهي واضحة الدلالة من توجيه الخطاب للمؤمنين وإخبارهم بأنّ هذه أعمالكم وعقائدكم وملكاتكم وكلّ ما تقدّمونه وتعملونه من هذه الحياة الدنيا، فإنّها تبني نشأتكم الآخرة وتكون حاضرة في تلك النشأة، فانظروا ماذا تقدّمون.

٢ - قوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَاللَّهُ رَءُوفٌ بِالْعِبَادِ ۖ﴾ (آل عمران: ٣٠) وهي واضحة في الإشارة إلى أنّ الأعمال الصالحة والسيئة تحضر يوم القيامة وتتجسّد على واقعها، فيرى كلّ إنسان ما عمل من خير وشرّ حاضراً أمامه. فإن كان العمل كريماً أكرمه وإن كان أثيماً أسلمه.

هنالك عدد وافر من الروايات تؤكّد أنّ أعمال الإنسان تتجسّم له وتظهر على حقيقتها، ومن هذه الروايات، ما ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: «... وأعمال العباد في عاجلهم نُصب أعينهم في آجالهم»^(١).

وعن هشام بن سالم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «جاء جبرئيل إلى النبي صلّى الله عليه وآله فقال: يا محمد عش ما شئت فإنّك ميّت، وأحب من شئت فإنّك مفارقه، واعمل ما شئت فإنّك لاقية»^(٢).

القانون الثاني: قانون مجازاة الأعمال

وهو من القوانين التي يعجز العقل والتجربة من اكتشافها، وهذا القانون يعكس مضمونه جملة وافرة من الآيات والشواهد الروائية، التي تؤكّد أنّ بعض الأعمال من طاعات ومعاصٍ تكون سبباً في انتقال حسنات أو سيئات

(١) تحف العقول عن آل الرسول، ابن شعبة الحراني: ص ٢٠٢، بحار الأنوار: ج ٦٦ ص ٤٠٩.

(٢) الكافي، مصدر سابق: ج ٣ ص ٢٥٥.

فاعلها إلى الغير أو انتقال حسنات الغير أو سيئاته إلى فاعل تلك الحسنات أو السيئات، وفي ما يلي نتعرض لبعض الموارد:

١- بعض المعاصي التي يرتكبها الإنسان في الدنيا - كالارتداد - تحبط حسناته. فالإنسان المرتد تحبط حسناته؛ قال تعالى: ﴿وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فِيمَتَّ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَٰئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ﴾ ^(١).

كذلك من المعاصي التي تحبط الحسنات: الكفر بآيات الله والعناد فيها؛ قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيَّاتِ بِغَيْرِ حَقٍّ وَيَقْتُلُونَ الَّذِينَ يَأْمُرُونَ بِالْقِسْطِ مِنَ النَّاسِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ * أُولَٰئِكَ الَّذِينَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ﴾ (آل عمران: ٢١ - ٢٢).
فلايتان واضحتا الدلالة على أن الكفر والارتداد يوجب بطلان العمل.

٢- بعض الطاعات تكفر سيئات الدنيا والآخرة، كالإسلام والتوبة؛ قال تعالى: ﴿قُلْ يَاعِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ * وَأَنِيبُوا إِلَىٰ رَبِّكُمْ وَأَسْلِمُوا لَهُ، مِن قَبْلِ أَن يَأْتِيَكُمُ الْعَذَابُ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ * وَأَتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ﴾ (الزمر: ٥٣ - ٥٤) وقال تعالى: ﴿فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَىٰ * وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَىٰ﴾ (طه: ١٢٣ - ١٢٤).

٣- بعض المعاصي تحبط بعض الحسنات، كالمشاقة مع الرسول ﷺ؛ قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدَّوْا عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَشَاقُوا الرَّسُولَ مِن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَىٰ لَن يُضْرُوا بِاللَّهِ شَيْئًا وَسَيُحْبِطُ أَعْمَالُهُمْ * يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ﴾ (محمد: ٣٢ - ٣٣). فمقتضى المقابلة بين الآيتين يكون الأمر بإطاعة الرسول في معنى النهي عن مشاقته ﷺ، أمّا قوله (تبتلوا أعمالكم) فهو

(١) الميزان، مصدر سابق: ج ٢ ص ١٧٦.

بمعنى الإحباط.

إذاً مشاققة الرسول ﷺ تحبط الأعمال الصالحة والحسنات.

وكذلك من السيئات التي تحبط الحسنات رفع الصوت فوق صوت النبي ﷺ كما قال تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلَا تَجْهَرُوا لَهُ، بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَن تَحْبَطَ أَعْمَالِكُمْ وَأَنتُمْ لَا تَشْعُرُونَ﴾ (الحجرات: ٢).

٤- بعض الطاعات تكفر بعض السيئات كالصلاة المفروضة؛ قال تعالى: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ وَزُلْفَا مِنْ أَلَيْلٍ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ﴾ (هود: ١١٤) وكذلك الحج؛ قال تعالى: ﴿فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ (البقرة: ٢٠٣) واجتناب الكبائر؛ قال تعالى: ﴿إِن تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا نُهَوْنَ عَنْهُ نَكُفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾ (النساء: ٣١)، وقال تعالى: ﴿الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبِيرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشِ إِلَّا اللَّمَمَ إِنَّ رَبَّكَ وَاسِعُ الْمَغْفِرَةِ﴾ (النجم: ٣٢).

٥- بعض المعاصي التي يرتكبها الإنسان تكون سبباً في انتقال حسناته إلى غيره، فالقاتل تنتقل حسناته إلى المقتول، قال تعالى: ﴿إِنِّي أُرِيدُ أَنْ تَبُوءَ بِإِثْمِي وَإِثْمِكَ﴾ (المائدة: ٢٩) أي تتحمل ذنوبي السابقة أيضاً؛ لأنك سلبت مني حق الحياة. وقد ورد هذا المعنى في الغيبة والبهتان، في روايات أهل البيت عليهم السلام.

٦- بعض المعاصي تكون سبباً في انتقال سيئات الغير إلى مرتكبها؛ قال تعالى: ﴿لِيَحْمِلُوا أَوْزَارَهُمْ كَامِلَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَمِنْ أَوْزَارِ الَّذِينَ يُضِلُّونَهُمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ (النحل: ٤٥) وقال أيضاً: ﴿وَلِيَحْمِلُوا أَثْقَالَهُمْ وَأَثْقَالًا مَعَ أَثْقَالِهِمْ﴾ (العنكبوت: ١٣).

٧- بعض الحسنات التي يعملها الإنسان تبدل سيئاته إلى حسنات؛ قال تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ﴾ (الفرقان: ٧٠).

٨- بعض الحسنات التي يعملها الإنسان تكون سبباً في انتقال نفس هذه الحسنات إلى إنسان آخر كما قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِإِيمَانٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَمَا أَلَتْنَاهُمْ مِنْ عَمَلِهِمْ مِنْ شَيْءٍ كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ﴾ (الطور: ٢١). وكذلك بعض السيئات تنتقل بنفسها إلى إنسان آخر كظلم الناس فإنه يوجب نزول مثل هذا الظلم على الظالم كما قال تعالى: ﴿وَلِيَحْشَأَنَّ الَّذِينَ لَوْ تَرَكَوْا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعَافًا خَافُوا عَلَيْهِمْ﴾ (النساء: ٩).

وبالجملة: عالم المجازاة ربّما بدّل الفعل من غير نفسه، وربّما نقل الفعل وأسنده إلى غير فاعله، وربّما أعطى للفعل غير حكمه إلى غير ذلك من الآثار المخالفة لنظام هذا العالم الجسماني. وفي ضوء ما سلف يتضح أنّ قانون المجازاة يختلف عن بقية قوانين نشأة الدنيا.

القانون الثالث: تحقق الأشياء في الآخرة بمجرد الإرادة

إنّ في النشأة الآخرة التي فيها ما تشتهي الأنفس، يحصل الإنسان على ما يريده بمجرد إرادته لذلك الشيء بلا احتياج إلى تهيئة المقدمات التي كان يهيئها في نشأة الطبيعة من أرض وماء..

ففي النشأة الآخرة تكون الإرادة هي الحاكمة، فإذا أراد الإنسان شيئاً تحقّق ذلك المراد بمجرد إرادته أي يقول للشيء كن فيكون؛ لذا ورد عن جابر بن يزيد الجعفي قال: «قال لي أبو جعفر عليه السلام: إنّ المؤمن ليفوض الله إليه يوم القيامة فيصنع ما شاء. قلت: حدثني في كتاب الله أين قال؟ قال: قوله: ﴿لَهُمْ مَا يَشَاءُونَ فِيهَا وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ﴾ (ق: ٣٥)»^(١).

إن قيل: إن قوله تعالى ﴿لَهُمْ فِيهَا مَا يَشَاءُونَ﴾ يدلّ على أنّ لكل إنسان

(١) مشكاة الأنوار، أبو الفضل علي الطبرسي (ت: أوائل القرن السابع الهجري)، دار الحديث، قم:

قراءات في بعض آثاره وأفكاره ٩٧٧

ما يريد، فنتيجة هذا أن أهل الجنة إذا أرادوا مقام الأنبياء والأولياء يعطى لهم؟
الجواب: إنهم لا يخطر ببالهم أبداً أن يطلبوا من الله طلبات كهذه؛ لعدم تهيئتهم لمقدمات تلك الطلبات وهم في دار الدنيا.
إذاً في ضوء ما سلف يتبين أن نشأة الآخرة تختلف عن نشأة عالم الطبيعة.

القانون الرابع: ارتباط نظام التكوين بنظام التشريع

هذا القانون وإن كان غير مختصاً بالنشأة الآخرة، إلا أنه يعدّ من قوانينها أيضاً. وحاصل هذا القانون أننا حينما نرجع إلى حياتنا نجد أن هنالك ارتباطاً وثيقاً بين النظام التشريعي والنظام التكويني لهذا الكون بحيث لا ينفك أحدهما عن الآخر، فلا يتمكّن الإنسان أن يكتشف هذا القانون في المختبرات العلمية، أو من خلال الأدلة الفلسفية. وهذا المعنى له مفردات ومصاديق متعدّدة، كالعلاقة بين صلاة الاستسقاء ونزول المطر. فالصلاة التي هي من الأحكام التشريعية، لها تأثير في نظام التكوين ونزول المطر، ونحو ذلك من الأمثلة المتعدّدة.

وهناك جملة من الآيات الشريفة تكشف هذه الحقيقة من قبيل: قوله تعالى: ﴿وَمَا أَصَابَكُمْ مِّنْ مُّصِيبَةٍ فِيمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُوا عَنْ كَثِيرٍ﴾ (الشورى: ٣٠).

وقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ﴾ (الرعد: ١١) وغير ذلك من النصوص القرآنية التي تدلّ على وجود ارتباط وثيق بين أعمال الإنسان الشاملة للحسنات والسيئات وبين الحوادث الكونية.

إذاً الحوادث الكونية تتبع أفعال وأعمال الناس ، فطاعة الناس لله تعالى والسير في طريق الرضا الإلهي يستتبع نزول الخيرات والبركات، أمّا إذا كانت أعمال الناس في طريق الضلال والفساد فإنّها تستوجب ظهور الفساد وانتشار

الحروب والمصائب، وكذلك العلاقة بين الصدقة ودفع البلاء والعلاقة بين صلة الرحم وطول العمر ونحوها.

إذاً لعالم الآخرة نظام آخر لا يتيسر لأفهامنا، وإن لها نشأة تختلف عن نشأة الدنيا، وقوانين تختلف اختلافاً كاملاً عن قوانين هذه النشأة إلا في بعض القوانين العامة كقانون العلة والمعلول وامتناع اجتماع النقيضين.

نتيجة الدليل الأول: بناءً على ما تقدّم من المقدمات السابقة - من قبيل كون الإنسان خلق لأجل سعادته في الدارين وأنه قاصر عن معرفة واكتشاف قوانين الآخرة - فمقتضى حكمة الله تعالى وعدله أن يهدي الإنسان إلى هذا الهدف من طريق مجموعة من الأوامر والنواهي، وهو ما يسمّى بالدين. ومن هنا نشأت حاجة الإنسان إلى من يخبره بخبر السماء.

من هنا ينبثق السؤال التالي: لما كان الإنسان يحتاج إلى من يخبره بخبر ربّ العالمين الذي كتب على نفسه هداية كلّ شيء، فما هي الطريقة والآلية لذلك الإيصال؟

هناك طريقتان في المقام:

الطريق الأول: أن يوصل الله تعالى الأوامر والنواهي التي تحقق للإنسان كماله اللائق به إلى جميع أفراد الإنسان بنحو مباشر، بمعنى أن يرتبط كلّ إنسان ارتباطاً مباشراً مع الله الباري ويخبره تعالى بهذه القوانين.

إلا أنّ هذا الطريق غير ممكن، وبعبارة أدقّ إنّ الحكمة الإلهية لم تقتضِ هذا الطريق؛ لأنّه خلاف النظام الأحسن.

الطريق الثاني: هو أن يبعث الله إلى الناس شخصاً من نبيّ أو رسول يقوم بهداية الناس إلى مصالحهم ومنافعهم وما ينبغي فعله وما لا ينبغي، وهذا الطريق هو الموافق للحكمة الإلهية وللنظام الأصلح ولا سبيل سواه.

إذاً لا محيد عن النبوة؛ لأنّ مصدر التشريع في الدين هو الله تعالى،

وليس بمقدور الناس أن يتفهّموا دينهم عن الله تعالى مباشرة دون وسيط.

فالنبوة سفارة عن الله تعالى تقوم بشرح العقيدة وإبلاغ الشريعة، وإيضاح الحجّة، ودعوة الناس إلى الله تعالى، وبذلك يكون قول النبي سنداً لثبوت كلّ رسم من رسوم الدين وكلّ بند من بنود الشريعة، فهو النموذج الأعلى الذي أعدّه الله للناس ليصوغوا أنفسهم على مثاله، بأقواله يهتدون وبأعماله يقتدون، كما قال تعالى: ﴿يَأْتِيهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَهِيدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا * وَدَاعِيًا إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَسِرَاجًا مُنِيرًا﴾ (الأحزاب: ٤٥ - ٤٦) ..

إذاً الحكمة الإلهية وفقاً للنظام الأصح اقتضت أن يرسل إلى الناس نبياً أو رسولاً لإيصال أوامر الله تعالى ونواهيه لكي يتمكن الإنسان من خلال امتثالها أن يصل إلى هدفه.

الدليل الثاني في الحاجة إلى الدين والنبوة

يتألف هذا الدليل من مجموعة من المقدمات، تشترك بعضها مع مقدمات الدليل الأول؛ لذا نقتصر على الإشارة للمقدمات غير المشتركة:

المقدمة الأولى: الإنسان مركب من عقل وشهوة

تقدّم تفصيل هذه المقدمة في الدليل الأول واتّضح أنّ الإنسان مركب من بعدين بعد روحيّ وبعد مادّي ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلْكَلَةٍ مِنْ طِينٍ﴾ (المؤمنون: ١٢)، ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾ (سورة ص: ٧٢) والبعد الروحي هو الأصيل وهو المحقق لإنسانية الإنسان، وبه ينال الإنسان كماله، وهو الذي يلتذّ ويتألم ويصل إلى السعادة أو الشقاوة، أمّا البعد المادّي فهو تابع للبعد الروحي، إذ إنّ الإنسان لا يمكنه أن ينمّي كماله روحه إلاّ من خلال المادّة، بمعنى أنّ الروح لا يمكن أن تنال كمالها إلاّ من خلال نشأة الابتلاء والامتحان.

المقدمة الثانية: الإنسان يجب ذاته بالفطرة

هذه المقدمة تقدّمت في أبحاث علم الكلام أيضاً وحاصلها: أنّ الفطرة - كما في الكتب اللغوية - هي الخلقة التي خلق عليها المولود في رحم أمّه^(١).

وفي الاصطلاح القرآني: الفطرة هي الكيفية التي خلق الناس عليها.

وأنّ فطرة الإنسان تعشق وتحبّ الكمال، وهو شعور يلتقي عليه جميع أفراد البشر، وقد عبّر القرآن الكريم عن الفطرة بتعبيرات مختلفة، فتارة عبّر عنها بالفطرة وأخرى بالصبغة ﴿صَبَّغَهُ اللَّهُ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنْ اللَّهِ صَبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ﴾ (البقرة: ١٣٨) وأخرى ﴿مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا﴾ (آل عمران: ٦٧).

المقدمة الثالثة: الإنسان يطلب الكمال اللامتناهي

وهذه المقدمة يشهد لها الوجدان والتجربة، حيث نجد أنّ هنالك شعوراً واضحاً في أعماق كلّ إنسان، وهو أنّ الإنسان لا يحبّ الأمور المحدودة والمعرضة للزوال، وإنّما هو عاشق للسعادة اللامحدودة والحياة اللامحدودة، وقد نقل القرآن الكريم عن بني إسرائيل أنّهم كانوا يحبّون أن تطول أعمارهم، كما قال تعالى: ﴿يَوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرُ أَلْفَ سَنَةٍ﴾ (البقرة: ٩٦). ومن الواضح أنّ التعبير بهذا العدد كناية عن الكثرة، وهذه رغبة عامّة مركوزة في أعماق كلّ إنسان، فلو حصلت للإنسان القدرة على إدارة كلّ الأرض لأراد الاقتدار على السماء، وعلى الكواكب والنجوم وهكذا، ولو خطر بباله وجود عالم آخر لطلب الاقتدار عليه ولا يتوقّف طلبه عند حدّ، فهو يطلب علماً غير محدود وقدرة غير محدودة وجمالاً غير محدود، وقد أضاءت هذا المعنى جملة وافرة من الروايات، منها ما روي عن سليم بن قيس قال: «سمعت أمير المؤمنين عليه السلام

(١) انظر: الصحاح، إسماعيل بن حماد الجوهري، دار العلم للملايين، لبنان.

يقول: قال رسول الله ﷺ: **منهومان لا يشبعان، طالب دنيا وطالب علم، فمن اقتصر من الدنيا على ما أحلّ الله له سلم، ومن تناولها من غير حلّها هلك، إلا أن يتوب أو يراجع، ومن أخذ العلم من أهله وعمل بعلمه نجا، ومن أراد به الدنيا فهي حظّه**^(١). إذا كلّ إنسان يطلب - بحسب حبه لذاته - كمالاً لا متناهياً

المقدمة الرابعة: كل شيء خلق لأجل الإنسان

حظي الإنسان بعناية كبيرة من قبل الباري تعالى، ومن هذا المنطلق، جعل تعالى كلّ شيء في عالم الإمكان في خدمة المسيرة التكاملية للإنسان، فسخر له كلّ شيء.

ومعنى كون المخلوقات مسخرة في خدمة الإنسان هو أنّ العلة الغائية لخلقها إنما هي لأجل استفادة الإنسان منها وتوظيفها في طريق تكامله، وقد تضافرت الآيات القرآنية في بيان هذه الحقيقة، كقوله تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (الجنّة: ١٣) وغير ذلك من الآيات المباركة، وقد جاء في الحديث القدسي: «خلقت الأشياء لأجلك، وجعلتك لأجلي»^(٢).

المقدمة الخامسة: عدم إمكانية الاستفادة من الطبيعة مباشرة

حاصل هذه المقدمة هي أنّ الإنسان بعدما زوّد بعدّة من الخصوصيات التي تقدّمت وأوجد مجموعة من العلوم العملية، لأجل الاستفادة مما حوله من الطبيعة التي سخّرت له، لا بدّ له من إجراء تغييرات وتعديلات على الطبيعة لكي تكون الطبيعة صالحة ومنسجمة مع حاجاته ومتطلّباته، ولا يمكن له الاستفادة مباشرة من الطبيعة، إلا بعد إجراء العديد من العمليات على الطبيعة. فهناك فرق بين الإنسان وغيره من الموجودات كالحيوان والنبات، هو أنّ

(١) الكافي، مصدر سابق: ج ١ - ص ٤٦.

(٢) علم اليقين، الفيض الكاشاني، الطبعة الأولى، ١٤١٠ هـ، دار البلاغة، بيروت: ج ١ ص ٣٨١.

الحيوانات والنباتات تأخذ حاجاتها من الطبيعة مباشرة من دون إجراء أيّ تغيير عليها، فالنباتات تستفيد من الماء والتراب مباشرة، كذلك الحيوانات فإنّها تأخذ غذاءها من الطبيعة مباشرة. نعم هناك ضرب من الحيوانات المتطوّرة لها بعض الخصوصيات، إلاّ أنّ غالب الموجودات الحية غير الإنسان تستوفي حاجاتها من الطبيعة مباشرة ومن دون إجراء أيّ تغيير عليها، وهذا بخلاف الإنسان فإنّه لأجل أن يحصل على لقمة الخبز تجده يجري العديد من العمليات على الحنطة لكي تكون خبزاً، وهكذا الحال في اللبس والشرب وغيرهما من الاحتياجات، وكلما ازداد الإنسان تطوراً في العلم ازدادت حاجاته إلى الطبيعة.

المقدمة السادسة: اختلاف وتنوع مطالب الناس

منشأ هذا التنوع والاختلاف في مطالب الناس هو اختلاف استعداداتهم وإمكاناتهم وقدراتهم، وقد أقرّ القرآن الكريم هذا التفاوت الطبيعي والدرجات المختلفة للمطالب المتنوعة للناس، كما في قوله تعالى: ﴿أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا وَرَحْمَتُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ﴾ (الزخرف: ٣٢) بمعنى أنّ للإنسان حاجات متنوعة ومختلفة.

فكل إنسان يرى نفسه مدفوعاً لتوظيف كلّ شيء لخدمته بحكم نزعته لاستخدام الآخرين وهذه النزعة موجودة بعينها عند بقية أفراد البشر، ولا يمكنه العيش وحده منفرداً؛ كلّ هذا يفضي إلى وقوع الاختلاف والنزاع

نتيجة الدليل الثاني: بناءً على ما تقدّم من مقدّمات، من كون الإنسان مدفوعاً بحكم فطرته إلى تحصيل كلّ ما يقع في طريق كماله، لذا يكون مدفوعاً إلى استخدام الآخرين وهكذا الأمر بالنسبة لبقية أفراد الإنسان؛ ومن هنا نشأت ضرورة وجود قانون عادل يحكم بين أفراد الإنسان للحيلولة دون

قراءات في بعض آثاره وأفكاره ٩٨٣

وقوع النزاع والاختلاف بينهم، وإقامة العدل الاجتماعي. وقد نشأ اتجاهان لحلّ هذا النزاع وإقامة العدالة الاجتماعية.

الاتجاه الأول: الاتجاه المادّي، الذي يذهب إلى إمكان إقامة العدالة الاجتماعية من دون الحاجة إلى دين أو هداية سماوية.

ويعتمد هذا الاتجاه في إقامة العدالة على التجارب التي مرّت بها البشرية على امتداد الزمان الماضي. ومن خلال اكتشاف الأخطاء ونقاط الضعف في التجارب الماضية يمكن للإنسان أن يصل إلى نظام وقانون يحقق العدالة الاجتماعية.

وقد انقسم أصحاب هذا الاتجاه إلى فريقين:

الفريق الأول: المتمثّل بالشيوعية، التي تقول إنّ إقامة العدالة ممكنة من خلال إجبار الناس على طاعة قوانين العدل الاجتماعي.

الفريق الثاني: المتمثّل بالديمقراطية الغربية التي تذهب إلى إمكانية تطبيق العدالة الاجتماعية من خلال تثقيف الناس على ضرورة إطاعة قوانين العدل الاجتماعي من خلال أخلاق مستنبطة من تلك القوانين، لا أنّ الأخلاق حاکمة على قوانين العدل، وبعبارة أخرى: إنّ القوانين الأخلاقية نسبية غير ثابتة، تتغيّر تبعاً لتلك القوانين.

والمناقشة للاتجاه المادّي بكلا شقّيه واضحة، من خلال ما نلمسه من فشلها وعجزهما في القضاء على النزاع والاختلاف وسفك الدماء والانحراف عن الصراط المستقيم وما وصل إليه الإنسان من السقوط في قاع الرذيلة، مضافاً إلى أنّ الفريق الثاني يعتبر أنّ الأخلاق نسبية غير ثابتة وهو أمر واضح الفساد.

الاتجاه الثاني: وهو الاتجاه الذي آمن بعدم إمكانية تطبيق العدل الاجتماعي والقضاء على الاختلاف والنزاع إلاّ من خلال القوانين الإلهية.

ولإثبات ذلك ينبغي التكلّم في مقامين.

المقام الأول: عدم قدرة الإنسان على اكتشاف قوانين العدل الاجتماعي.

المقام الثاني: لو افترضنا جدلاً إمكانية اكتشاف الإنسان لقوانين العدل الاجتماعي، لكن لا دافع لدى الإنسان لتطبيق تلك القوانين.

المقام الأول: عجز الإنسان من اكتشاف قوانين العدل الإلهي

أتضح في ما تقدّم عدم إمكانية الإنسان من اكتشاف قوانين العدل الاجتماعي، نعم قد يستطيع بتجربته الإنسانية أن يكتشف بعض القوانين الاجتماعية في دار الدنيا كقانون الضمان الاجتماعي والحرية والديمقراطية والمساواة، إلا أنّ هذه القوانين ليست هي الهدف الأصيل للإنسان، بل الهدف الأساسي للإنسان هو القرار في دار الآخرة والقرب الإلهي، وهو أمر يعجز الإنسان عن اكتشاف تلك القوانين الاجتماعية التي تكون نتائجها إيجابية في النشأة الآخرة لجهله بنتائج وقوانين تلك النشأة وبالروابط التكوينية بين الأعمال في دار الدنيا والجزاء في دار الآخرة كما تقدّم.

فهذه القوانين هي غيب من الغيوب وليس للعقل البشري مجال للحديث عنها ليحكم فيها أو يتنبأ عنها، لأنه ليس من ميادينه ولا القول فيها من اختصاصه.

فالعقل البشري عاجز عن اكتشاف القوانين الاجتماعية التي تضع الدنيا بما يوافق الكمال الأخروي والقرب الإلهي، إلا من خلال الدين.

هذا مضافاً إلى عدم استطاعة العقل البشري من تمييز الروابط الوجودية بين العمل في دار الدنيا والجزاء الأخروي، كما تقدّم سابقاً.

المقام الثاني: عدم وجود الدافع لتطبيق قوانين العدل الإلهي

بمعنى أننا لو افترضنا جدلاً أنّ العقل قادر على اكتشاف القوانين الاجتماعية التي تؤمن الكمال والقرب الإلهي، إلا أنه لا يوجد لدى الإنسان

الدافع لتطبيق تلك القوانين، بل الدافع على العكس.

وبيان ذلك يقع ضمن النقاط التالية:

أولاً: مادام الإنسان مفطوراً على حبّ الكمال - كما تقدّم - فأول ما يفكر فيه هو أن يسعى وراء كماله وأهدافه الشخصية الفردية الخاصة. وهذا الدافع يفضي بدوره إلى الاستخدام والانتفاع من الآخرين لتأمين حاجاته وخدمة أهدافه الخاصة.

ثانياً: إنّ الإنسان مضطّرّ لأن يعيش حياة اجتماعية، فلا يمكنه أن يعيش وحده منعزلاً عن الآخرين، فهو مدفوع بطبعه أيضاً للاشتراك في ممارسة الحياة الاجتماعية مع الآخرين وكما يقال: إنّ الإنسان مدنيّ بالطبع. وعلى هذا الأساس، فإنّ الإنسان يجد نفسه مندفعاً نحو استخدام الآخرين لخدمته، وهذه النزعة ذاتها موجودة أيضاً عند كلّ أفراد البشر، مما يفضي إلى وقوع الاختلاف والنزاع.

إذاً الدافع الأساسي عند الإنسان هو طلب النفع لنفسه لا المصلحة الاجتماعية، وعلى هذا الأساس فإنّ الإنسان لا يوجد عنده أي دافع لتطبيق القوانين الاجتماعية - ولو فرضنا جدلاً إمكانية إيجاد العقل البشري للقوانين الاجتماعية - لأنّ فطرة الاستخدام التي جرى عليها الطبع الإنساني، وحبّه لكمال نفسه، يدفع الإنسان لمنفعته الخاصة وليس لأجل مصلحة المجتمع.

وسرّ ذلك يكمن في ذات الفطرة والطبيعة الإنسانية نفسها، التي تدفع بالإنسان نحو الاختلاف والتنازع، فكيف يمكن لهذه الطبيعة أن تصلح ما أفسدته.

وعلى هذا الأساس فلا بدّ أن تكون القوانين الإصلاحية للمجتمع نابعة من غيره، وإلاّ لو كان واضح القانون هو الإنسان، فحكم طبيعته وفطرته الإنسانية أن يأخذ بنظر الاعتبار مصالحه الشخصية أو العائلية، وإذا توسّع فأقصى ما يصل إليه هو أخذ مصالح القربى أو البلد أو الحزب أو القومية، وهو غاية ما

يصل إليه الفكر البشري، بل حتى أولئك الذين يدعون حماية حقوق الإنسان ونحوها، نجد أنهم يستفيدون من هذه الشعارات لخدمة مجتمعاتهم وقومياتهم أو الأحزاب التي ينتمون إليها، وبمجرد تحقق مصالحهم فإنهم يتخلون عن تلك الشعارات التي رفعوها.

إذاً لا بد أن تكون الجهة الواضحة لقوانين العدل الإلهي نابعة من جهة فوق الفطرة الإنسانية، وتلك الجهة هي الجهة الإلهية التي اقتضت حكمتها إرسال الأنبياء لإرشاد الناس إلى كمالهم الذي خلقوا لأجله، وإقامة العدالة الاجتماعية في الدنيا؛ وهذه الحقيقة يقرها القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ (الحديد: ٢٥) حيث تشير الآية المباركة إلى أن اهتمام الأنبياء لم يقتصر على الآخرة وحدها، بل نجد أن الحياة الدنيا من أهداف الأنبياء أيضاً.

إذاً العدالة الاجتماعية من ضرورات الحياة البشرية التي أكدها القرآن الكريم، إلا أنه من البديهي أن العدالة لا تقوم على أساس الجبر، بل تتحقق على قدر التفاف الناس حول الأنبياء وإيمانهم بهم.

ومن هنا نجد التعبير القرآني عن قيام الأنبياء بالبعث، فكأن الإنسان نائم ولا بد للوحي أن يوقظه؛ قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾ (الأنفال: ٢٤) بمعنى أن هذه الحياة التي تعيشونها حياة حيوانية أما الحياة الإنسانية فلا تأتي إلا من خلال الدين.

فالنبوة حالة إلهية تأخذ بيد الإنسان إلى الحياة الإنسانية وكماله الذي خلق لأجله.

انسجام قوانين الدين مع الفطرة

انتهينا إلى أن القوانين الاجتماعية يجب أن تكون نابعة من جهة غير جهة الفطرة، وهي الجهة الإلهية. فعلى هذا الأساس يكون من المنطقي أن نتساءل

عن القانون الإلهي، فهل يجب بالضرورة أن يكون منسجماً ومتلائماً مع الفطرة؟

في الجواب على ذلك نقول: إنّ قوانين الدين لا يمكن فرضها على الفطرة الإنسانية فرضاً وإنّما لابدّ أن تكون منسجمة مع فطرة الإنسان، فلو جاء القانون على خلاف فطرة الإنسان، فلا يمكن لهذا القانون أن يصلح الفطرة؛ ولذا عبّر القرآن الكريم بأنّ الدين فطريّ، قال تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (الروم: ٣٠).

فالدين إنّما جاء لحلّ الخلاف والنزاع الذي دفعت إليه الفطرة، فلا بدّ أن يكون الحلّ بأمر فطريّ أيضاً.

وقد تقدّم أنّ الفطرة التي فطر الإنسان عليها، هي فطرة التوحيد، فلا بدّ أن تكون كلّ أحكام الدين تدور حول التوحيد. وهو الأصل في كلّ المعارف، فيجب أن يكون التوحيد مرجعاً في كلّ شيء ومنطلقاً لجميع النظم والرؤى، بحيث يلقي بظلاله على كلّ مرافق الحياة من تشريعات وآداب. ويمثّل التوحيد موقع النبيوع الذي تنتهل منه الأحكام والتشريعات، فالتوحيد صبغة الحياة ﴿صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنْ اللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَبِيدُونَ﴾ (البقرة: ١٣٨) وهو أمّ المسائل ومحور جميع الحقائق الدينية والأصول الأخلاقية في الإسلام.

ازدياد الحاجة إلى الدين بتعدد الحياة الاجتماعية

بعد أن انتهينا من بيان الدليل الثاني لإثبات حاجة الإنسان إلى الدين نقول: إنّهُ كَلَّمَا تَعَقَّدَتِ الْحَيَاةُ الْاجْتِمَاعِيَّةُ زَادَتِ حَاجَةُ الْإِنْسَانِ إِلَى الدِّينِ. ولأجل تسليط الضوء على هذه الحقيقة لابدّ من بيان أمرين:

الأمر الأوّل: أنّ الإنسان كَلَّمَا تَطَوَّرَ عِلْمِيًّا وَتَكْنُولُوجِيًّا أَزْدَادَ تَسْخِيرِهِ

للإمكانات المادية في حياته، وهذه مسألة طبيعية ومنطقية وأمر وجدانيّ يلحظه الجميع، فإنّ الإنسان كلّما تطوّر في العلوم المادية يزداد تسخيره للإمكانات الموجودة في الطبيعة.

الأمر الثاني: كلّما ازداد الإنسان تسخيراً للإمكانات المادية زادت حاجاته، ومن ثمّ زاد استخدامه للآخرين، وبذلك تتولّد تعقيدات جديدة في العلاقات الاجتماعية؛ لأنّ الإنسان عندما يزداد تسخيره للإمكانات المادية لأجل حصوله على الرفاه، تكون حاجته لتسخير الآخرين أكثر، كما نلمس ذلك عندما نقارن بين الناس الذين يعيشون في المدن والناس الذين يعيشون في القرى، حيث نجد أنّ أهل القرى تكون حاجاتهم إلى الطبيعة أقلّ بكثير من احتياجات الإنسان الذي يعيش في المدينة، وهذا الاحتياج يؤدّي إلى استخدام الآخرين، وبذلك تنشأ التعقيدات في العلاقات الاجتماعية، من قبيل مسألة تقسيم المياه بين البلدان، إذ تعدّ من المسائل التي يحتدم النزاع فيها في الأجيال القادمة. فقبل وجود هذه الحاجة لم يكن أيّ نزاع واختلاف، إذاً كلّما ازدادت حاجة الناس إلى هذه المسائل تعقدت المسائل الاجتماعية، وكلّما تعقدت المسائل الاجتماعية احتاجت إلى قوانين أكثر وأدقّ لتنظيم الحياة الاجتماعية، لرفع النزاع والاختلاف بين أبناء البشر.

فهناك تناسب طرديّ بين تعقد الحياة الاجتماعية وبين الحاجة إلى الدين وإلى قانون لرفع النزاع الموجود في الحياة الاجتماعية^(١).

(١) في هذا الضوء يمكننا أن نفسّر الروايات التي تشير إلى أنه كلّما مرّ الزمان ازدادت حاجة الناس إلى الإمام؛ لأنّ الإنسان في تطوّر مستمرّ، وكلّما تطوّر أكثر تعقدت حياته الاجتماعية أكثر، وكلّما تعقدت الحياة الاجتماعية كان الاحتياج إلى الدين أكثر؛ ولذا نجد الجميع ينتظر المنجي والمنقذ والمصلح؛ لأنّ الحياة والتجارب أثبتت عدم قدرة البشر على إنقاذ أنفسهم من هذه التعقيدات والنزاعات، فالجميع ينتظر المنجي ليملاًها عدلاً وقسطاً بعد ما ملئت ظلماً وجوراً.

أهداف النبوة

تتمحور أهداف الأنبياء في القرآن الكريم حول هدفين أساسيين

الهدف الأول: دعوة الناس إلى التوحيد

ويدلّ عليه قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَهِيدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا * وَدَاعِيًا إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَسِرَاجًا مُنِيرًا﴾ (الأحزاب: ٤٥ - ٤٦) وقوله تعالى: ﴿يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾ (البقرة: ٢٧٥) ونحوها من التعبيرات القرآنية الصريحة في أنّ الهدف من بعثة الأنبياء ومن وجود الأديان في حياة البشر هو دعوة الناس إلى الله تعالى، وهو أمر واضح لا ريب فيه.

الهدف الثاني: إقامة العدالة الاجتماعية

وهذا الهدف يشير إليه قوله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنْعَفَةٌ لِلنَّاسِ﴾ (الحديد: ٢٥). فالهدف من بعثة الأنبياء إقرار العدالة بين الناس.

وعلى هذا الأساس ينبثق السؤال التالي وهو: أيّ هذين الهدفين أصيل؟ وهل يمكن أن يكون كلا الهدفين أصيلاً؟ في المقام نظريات أربع:

النظرية الأولى: الهدف الأصيل هو العدالة الاجتماعية بدليل قوله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ (الحديد: ٢٥).

يرد على هذه النظرية بأنها تتلاءم مع المباني المادية التي تنكر المعاد وتعتبر السعادة الدنيوية وحدها التي تتلاءم مع السعادة الأخروية.

النظرية الثانية وهي التي تذهب إلى أنّ كلا الهدفين أصيل (العدالة الاجتماعية والتوحيد).

والمناقشة التي تتوجّه إلى هذه النظرية هي أنّها تستلزم أن تكون نية العامل والفاعل كلا الهدفين، وهو خلاف الضرورة القاضية بلزوم الإخلاص

بالنية لله وحده.

النظرية الثالثة: وتذهب إلى أن الهدف الأصيل هو التوحيد، أما العدالة الاجتماعية فهي مجرد وسيلة لا قيمة لها في نفسها.

النظرية الرابعة: القائلة بأن الهدف الأصيل هو التوحيد، أما العدالة الاجتماعية فهي وسيلة لكن لها قيمة ذاتية. وبهذا تفرق هذه النظرية عن النظرية الثالثة التي لا تعطي أي قيمة للعدالة الاجتماعية.

وهذه النظرية هي النظرية الصحيحة؛ لأنها تنسجم مع النصوص الدينية التي تجعل للعبادات التي هي وسيلة للوصول إلى الله تعالى قيمة ذاتية.

إنّ العدالة الاجتماعية هي السبيل الأمثل للتوحيد والقرب الإلهي، لأنّ ربط الإنسان بالله تعالى، ورجاء الثواب والقرب الإلهي يكون دافعاً ومحركاً للإنسان لتطبيق قوانين العدل الاجتماعي، حتى لو تعارضت مع مصالحه الشخصية والفردية.

النتائج المتحصّلة مما تقدّم :

١. تقديم المصلحة الاجتماعية على المصلحة الفردية عند التعارض.
٢. ضرورة وجود حكومة لإقامة العدالة الاجتماعية كما هو واضح من قوله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾. ومن المعلوم أنّ القسط لا يمكن يتحقّق إلاّ في ظلّ حكومة عادلة؛ ولذا قال تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ﴾ (الحديد: ٢٥).

الحاكم في النظرية القرآنية وليّ عن الله أم وكيل عن الناس؟

إنّ الحاكمية في الأصل لله تعالى ومن شؤون ربوبيّته، فهو المالك الحقيقي وله السلطة التكوينية على الخلق كما في قوله تعالى: ﴿وَلَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَهُ الدِّينُ وَاصِبًا أَفَغَيْرَ اللَّهِ نُنْقُونَ﴾ (النحل: ٥٢) فله الحقّ في إصدار القوانين وإجراء وتنفيذ الأحكام، فالحكم وإجراء الحدود ليس من شؤون

الناس؛ فإذا نصب الباري تعالى شخصاً لتنفيذ الحكم الإلهي حاز على حقّ الحاكمية وإجراء حدود الله تعالى، وليس للناس الاعتراض على ذلك؛ لأنّ مشروعية الحاكم الإلهي مستمدة من الله تعالى لا من آراء الناس، وليس للناس الحقّ في مبايعة أو انتخاب شخص؛ لأنّ الحاكمية شأن من شؤون الله تعالى وهو الذي له الحقّ في تنصيب شخص أو تعيينه لهذه المهمة. ولهذا نجد أنّ الشارع عندما شرّع الصيام والصلاة وغيرها أوجب على الناس امتثال هذه الأحكام، وللشارع أن يقيم الحكم على من يعصي هذا الأمر الإلهي، ولا تتوقّف إقامة الحكم على مبايعة الناس.

كذلك الأمر في الأموال العامّة كالأراضي والغابات الجبال والصحاري وما يُستخرج من نפט وغاز وذهب ونحاس وغيرها من المعادن، فهي ليست ملك للناس حتى يكون لهم الحقّ في توكيل الأمر إلى شخص ينتخبونه حاكماً لهم، وإنّما هي ملك لله تعالى، بل الكون بأسره ملك له تعالى، والبشر شأنهم كسائر المخلوقات في عالم الوجود مملوكون له جلّ وعلا، لا إذن لهم بالتصرّف بهذا الكيان من دون ترخيص من المالك الحقيقي، فلا يحقّ للإنسان التصرف حتى بنفسه ناهيك عن الآخرين. فعلى سبيل المثال: لا يجوز لنا إلحاق الضرر بأيدينا أو عيوننا؛ لأنّ كلّ شيء لله تعالى، وإذا ما فقدنا حقّ التصرف بأنفسنا فأنتى لنا التصرف في حقّ الآخرين، فلو أنّ شخصاً ارتكب جريمة ما لأيّ سبب من الأسباب فلا يحقّ لأحد مساءلته أو معاقبته، إلّا من أذن له المالك الحقيقي.

إذاً الحاكم في النظرية القرآنية وليّ عن الله تعالى وليس وكيلاً عن الناس، نظير ولاية للأب على ابنه، فالله تعالى هو الذي جعل ونصب الأب وليّاً على الطفل، والطفل لم يجعل ولاية الأب عليه، وهذا بخلاف النظريات البشرية الأخرى التي تعتبر الرئيس ممثلاً عن المنتخب، ووكيلاً له، ويمكن للمخوّل أن يعزله أو يطالبه بشيء ونحو ذلك.

فالنظرية القرآنية تقوم على أساس أن الحاكم وليّ عن الله تعالى لا وكيل من الناس. فليس للناس أن يعزلوه، وإنما الواجب عليهم الطاعة والانصياع لأوامره كما قال تعالى: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ (آل عمران: ١٣٢) قال تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِيْ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ (النساء: ٦٥).

فالمطلوب من الناس هو الطاعة التامة والتسليم لأمر النبي ﷺ باعتباره الحاكم المعين من الله تعالى.

الولاية في عصر الغيبة

من المعلوم أن جعل والتنصيب الإلهي للأنبياء والأئمة إنما يكون بأشخاصهم، أما تنصيب الحاكم في عصر الغيبة فهو نصب للعنوان العام فيكون الحاكم هو كل من تتوفر فيه شروط معينة اشترطها الشارع.

الفصل الثاني

مبحث حول الشرائع والنبوات

انتهينا في الفصل السابق إلى إثبات ضرورة الدين وبعثة الأنبياء، لأجل إيصال الإنسان إلى كماله الواقعي المرسوم له وهدايته إلى الطريق الذي يبلغ به كماله، وهو القرب الإلهي. وهذا الفصل يظطلع بالبحث في بيان أن الدين واحد مع تعدد الشرائع، والبحث في خاتمية الإسلام لجميع الشرائع السماوية وجامعيته وشموليته، وكذلك استعراض امتيازات وخصائص الشريعة الخاتمة، مضافاً إلى بيان الفرق بين الشرائع السماوية والنظريات الفلسفية.

المبحث الأول: تعدد الشرائع ووحدة الدين

المراد من الدين هو الإسلام، والإسلام اسم جامع لجميع الشرائع الإلهية. والمراد من الإسلام هو الانقياد لله تعالى وما أنزل من الشرائع والأحكام.

وعلى هذا يلتقي معنى الإسلام في عصر آدم وإبراهيم وموسى وعيسى وفي عصر خاتم الأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين على معنى واحد وهو الانقياد لله تعالى والطاعة له سبحانه ولشرائعه التي أنزلها على أنبيائه، فيكون الإسلام اسماً جامعاً لجميع الشرائع.

من الملاحظ في القرآن الكريم استخدام مصطلح الإسلام في جميع الشرائع الإلهية السابقة، ففي جميعها جاء ذكر الإسلام والمسلمين. ففي شأن نوح قال تعالى: ﴿فَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَمَا سَأَلْتُكُمْ مِنْ أَجْرٍ إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى اللَّهِ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ (يونس: ٧٢). وفي خصوص إبراهيم عليه السلام قال تعالى: ﴿مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ (آل عمران: ٦٧) وكذا قوله تعالى: ﴿وَوَصَّي بِهَا إِبْرَاهِيمَ بَنِيهِ وَيَعْقُوبَ يَبْنِي إِنْ اللَّهُ أُصْطَفَى لَكُمْ الَّذِينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ (البقرة: ١٣٢).

السبب في ختم الشرائع

لكي يكون الجواب واضحاً لا لبس فيه، ينبغي أن نقف على سبب تعدد واختلاف وتبدل الشرائع.

إن سبب تعدد وتبدل الشرائع يكمن في أن البشرية في تكامل مستمر، ففي كل مرحلة من مراحل التكامل تحتاج البشرية إلى شريعة متلائمة مع درجة تكامل البشر في تلك المرحلة من الزمن، ففي مرحلة الطفولة البشرية ينبغي أن تكون الأحكام والقوانين الشرعية متناسبة مع استعداد البشرية في تلك المرحلة وهكذا تستمر إلى مرحلة البلوغ والنضج والعقل الكامل، وتصبح قادرة على تحمّل الأحكام والقوانين الإلهية والاستفادة منها وتطبيقها، وإن كل ما تحتاجه فمن طريق الوحي، وكذا كل ما ينبغي أن يقال لها، وما عليها إلا المحافظة عليه وتكييف حياتها معه.

فحاجة البشرية إلى الوحي ثابتة لا تختلف باختلاف العصور والأزمنة،

نعم القوانين الإلهية تتجدد تبعاً للقابليات والاستعدادات المختلفة . فالمجتمع البشري، كالفرد الإنساني، يمرّ بمرحلة الطفولة فالنموّ فالمرحلة فالبلوغ، وحالة البشرية في بدايتها تشبه حالة الطفل في ضعف درجة تقبّله، وكلّما تقدّمت خطوة إلى الأمام ازداد نموّها وكبر استعدادها.

فالعمل بالقوانين النابعة من الوحي التي تحتاجها البشرية حاجة ثابتة، لكن السبب في عدم نزولها جميعاً في مراحلها الأولى هو أنّ البشرية كانت في مرحلة الطفولة، وهي غير مستعدة لتلقّي جميع تلك القوانين والأحكام دفعة واحدة، ولو نزلت دفعة واحدة ما كانت تستطيع تطبيقها أبداً، إذاً مادام الإنسان في تكامل مستمرّ أو في تطوّر مستمرّ فهو يحتاج إلى نظام معيّن في كلّ مرحلة من مراحل نموّه، يختلف عن النظام الذي سبقه، والنظام الذي يلحقه. فالدين يتدرّج في تقديم هدايته تبعاً لاقتضاء الحاجة في المجتمع البشري، ولو أعطته غذاء الرجولة في دور الطفولة لكان ذلك خلاف الحكمة، وعلى هذا المنهاج الطبيعي، وعلى هذه السبل الرشيدة، أنزلت السماء شرائعها للإنسان، فأعطته في كلّ عهد ما يلائمه، وكان دور الرشد الاجتماعي هو دور الرسالة الكاملة والشريعة الخالدة، وهذه هي فلسفة تعدّد الشرائع.

المبحث الثاني: الطريق لمعرفة النبي

المعجزة من أهمّ وابرز طرق معرفة النبي، وهناك نوعان من المعاجز:

النوع الأول: المعاجز الحسية المؤقتة. وهي التي يمكن الاطلاع عليها من خلال أدوات الحسّ، ومشاهدتها عياناً كناقاة صالح وطوفان نوح وعصى موسى ونار إبراهيم، وهذه المعاجز يمكن أن يراها طبقة معيّنة من الناس ولا يمكن أن يراها الآخرون؛ لأنّها كانت في زمن معيّن وانتهى ذلك الزمن، كما هو الحال لمعاجز الأنبياء السابقين

النوع الثاني: المعاجز التي لا تدرك إلا بالعقل، كالإخبار بالغيب والإتيان

بعلوم حقيقية من غير تعلّم. وهذا النوع من المعاجز إنّما يكون دائماً لكلّ زمان ومكان ولكلّ البشر.

المبحث الثالث: الفرق بين الشريعة الخاتمة والشرائع الأخرى

وعلى هذا الأساس امتازت الرسالة الخاتمة عن بقية الشرائع بعدة من الخصائص والامتيازات. نسلط في ما يلي الضوء على عدد من نقاط الافتراق بين الرسالة الخاتمة وبين غيرها من الشرائع السماوية.

الفارق الأول: توفر المعجزة الدائمة للشريعة الخاتمة

الفارق الثاني: عدم وقوع الانحراف في الرسالة الإسلامية

ومن الواضح أنّ الميزة الأساسية التي تميّزت بها الرسالة الإسلامية عن بقية الشرائع، صيانتها عن الانحراف والتزوير، وهي أحد الخصائص المهمة لخاتمة الرسالة، فما لم تكن الرسالة الخاتمة مصونة من الانحراف، فإنّ ذلك يؤدي إلى نقض الغرض الإلهي الذي أريد من هذه الرسالة أن تكون شاملة وخالدة ودائمة لكلّ زمان ومكان ولجميع الناس، لأجل هداية البشرية إلى هدفها المرسوم لها، فإذا فرض وقوع الانحراف في هذه الرسالة الخاتمة لزم نقض الغرض. وقد امتازت معجزة الرسالة الخاتمة وهي القرآن الكريم بعدد من جهات الإعجاز التي منها: الفصاحة والبلاغة وعدم وقوع الاختلاف في القرآن والتحدي بمن أنزل عليه وأنّ حامله شخص لم يتلقّ درساً من العلماء، وإنّما كان يمثلّ الحالة الاعتيادية لبيئته التي عُرفت بأشدّ مناطق العالم تخلفاً، فلم يكن ﷺ يكتب أو يقرأ قبل بعثته، ولم يتلقّ أيّ تعليم من أيّ شخص كان، مضافاً إلى جهات إعجازية أخرى كالإعجاز في الجانب العلمي والغبيي، وكونه كتاباً جامعاً لجميع المعارف.

الفارق الثالث: الرسالة الإسلامية رسالة عالمية

إنّ الرسالة الإسلامية رسالة عالمية لا تختصّ بطائفة معيّنة أو بمجموعة خاصة، وهو أمر واضح لدى أدنى مراجعة لآيات القرآن الكريم كقوله تعالى:

﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾
 (سبأ: ٢٨) وقوله تعالى: ﴿ تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا ﴾
 (الفرقان: ١) وواضح أن مفهوم العالمين لا يختص بزمان معين أو طائفة خاصة.

الفارق الرابع: الرسالة الإسلامية رسالة شاملة

إنّ الرسالة الخاتمة شاملة لكل مرافق الحياة بشكل لا نجد له نظير في الرسالات السابقة، حيث تعرّضت الرسالة الخاتمة لكل التفاصيل التي تواجه الإنسان في حياته؛ ولذا قال تعالى: ﴿ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ ﴾
 (النحل: ٨٩) وقال أيضاً: ﴿ وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلًا ﴾ (الأنعام: ١١٤)
 فكل ما تحتاجه البشرية في مستقبلها فهو مدرج في الشريعة الإسلامية؛ لذا قال رسول الله ﷺ: «ما من شيء يقربكم إلى الجنة ويبعدكم عن النار إلا وقد أمرتكم به، وما من شيء يبعدكم عن الجنة ويقربكم إلى النار إلا وقد نهيتكم عنه»^(١).

وقال ﷺ: «حلال محمد حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة»^(٢).

وهذا بخلافه في الشرائع السابقة التي كانت تتضمن أحكاماً محدودة لجماعة خاصة من الناس، ولم تكن مستوعبة ومستوفية لكل جوانب الحياة كما هو واضح. وقد دلّت النصوص القرآنية على شمولية الرسالة الخاتمة كقوله تعالى ﴿ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ ﴾ (النحل: ٨٩) ﴿ وَتَفْصِيلًا لِّكُلِّ شَيْءٍ ﴾ (الأنعام: ١٥٤)، و﴿ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْصَصَةٍ غَيْرِ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ (المائدة: ٣) وقوله: ﴿ مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ تُعْرَفُ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ ﴾ (الأنعام: ٣٨) ونحوها من الألفاظ الدالة على الشمولية والجامعية للرسالة.

وعن الإمام الباقر عليه السلام قال: «إنّ الله تبارك وتعالى لم يدع شيئاً يحتاج إليه الأمة إلا

(١) الكافي، مصدر سابق: ج ٢، ص ٧٤.

(٢) الكافي: ج ١، ص ٩.

أنزله في كتابه وبيّنه لرسوله ﷺ وجعل لكل شيء حداً، وجعل عليه دليلاً يدلّ عليه، وجعل على من تعدّى ذلك الحدّ حداً^(١).

مضافاً إلى أن نفس كون الرسالة الإسلامية رسالة خاتمة لكلّ الرسالات والشرائع السابقة، كما قال تعالى: ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾ (الأحزاب: ٤٠)، يقتضى أن تكون أحكام الرسالة الخاتمة شاملة وعامة لكلّ ما تحتاجه البشرية وعلى مرّ العصور، وإلاّ لم تكن الرسالة خاتمة؛ لأنّه يلزم عدم كونها مستوعبةً وملبّيةً لجميع جهات الاحتياج في الحياة، وهو ينافي خاتمتيّتها.

الفارق الخامس: فتح باب الاجتهاد في الرسالة الخاتمة

معنى الاجتهاد هو استنباط الحكم الشرعي أو تشخيص الموقف العملي عن طريق استخدام الأدلّة والموازين الشرعية التي وضعها الشارع للوصول إلى الحقائق والموافقة الشرعية.

وهذه الخصوصية لم نجدها في الشرائع السابقة، لأنّ الأنبياء في الشرائع السابقة على قسمين، أحدهما الأنبياء الذين يأتون بشرائع كأنبياء أولي العزم، وقسم آخر من الأنبياء يأتون لحفظ الشريعة التي جاء بها الأنبياء مع معالجة المستجدات الطارئة على تلك الشريعة، فمثلاً النبي نوح جاء بشريعة، أمّا الأنبياء الذين جاءوا من بعده كانوا أيضاً على شريعة نوح إلى زمان إبراهيم، إلاّ أنّ وظيفتهم كانت حفظ شريعة نوح مع إعطاء المعالجات على ما طرأ على تلك الشريعة، وهكذا الأمر بالنسبة للأنبياء بعد إبراهيم ﷺ.

المبحث الرابع: الفرق بين الشرائع السماوية والنظريات الفلسفية

امتازت الشرائع السماوية عن النظريات الفلسفية بعدة امتيازات، منها:

(١) من لا يحضره الفقيه، مصدر سابق: ج ٤ ص ٢٥.

١. تكامل الشرائع الإلهية

إنّ الشرائع والرسالات الإلهية في تكامل مستمرّ، وكلّ شريعة تكمل ما سبقها من شرائع، وهذا بخلاف النظريات الفلسفية التي قد تصل إلى حدّ التناقض وإبطال إحداها الأخرى.

٢. تجسيد الانبياء العملي للرسالات السماوية

إنّ الأنبياء يجسّدون عملياً ما جاءوا به من رسالات إلهية، وهذا بخلاف النظريات الفلسفية التي تفتقر إلى مثل هذا التجسيد العملي.

المعطيات المترتبة على تجسيد الأنبياء للرسالات الإلهية

ويمكن تلخيص أهمّها بما يلي:

أولاً: إنّ تجسيد الأنبياء للرسالات الإلهية مكملّ لدور المفاهيم النظرية في عملية تربية وتكامل الإنسان؛ لأنّ الإنسان مطبوع على الارتباط بالأشياء من المواقع المحسوسة التي يعيشها في حياته العملية في الوصول إلى الهدف والغاية؛ فالإنسان عندما يجد أمامه قدوة تتحرّك وتجسّد ما تأمره، عند ذلك يكون التأثير في نفسه أوقع وأشدّ بحيث لا يضاھيه تأثير الألفاظ والوعظ والأوامر المجرّدة. ومن هنا كان للأنبياء والأوصياء تأثير كبير في البشرية، أكثر بكثير من النظريات الفلسفية الكلامية.

ثانياً: من الأدوار المهمّة التي يعكسها التجسيد العملي للشريعة هو الحيلولة دون الوقوع في خطأ فهم النظرية؛

ثالثاً: إنّ التجسيد العملي يُخرج النظرية من المثالية إلى الواقعية؛ لأنّ الناس يرون صعوبة في تطبيق النظرية على أرض الواقع، لكن التطبيق العملي من قبل صاحب النظرية يعطي للنظرية إمكانية تطبيقها من قبل الناس.

رابعاً: إنّ أهمية تجسيد الأنبياء والأوصياء للرسالات الإلهية تكمن في بيان درجات النظرية، وعلى أيّ مستوى وأيّ مدى يستطيع الإنسان تطبيقها.

(٢٢)

قراءة في كتاب
التوبة
حقيقتها وشروطها وآثارها

د. حميد مجيد هدّو

التوبة هي الرجوع الاختياري عن السيئة إلى الطاعة والعبودية، وهي أول مقامات الدين ورأس مال السالكين ومفتاح استقامة السائلين، ومطلع التقرب إلى رب العالمين ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾ (البقرة: ٢٢٢).

وللتوبة فضيلة في القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف، وقد ورد الحث عليها من الله تعالى في كتابه المجيد في مواضع كثيرة بلغت ٨٧ موضعاً (تاب ومشتقاتها) في آيات متعددة وسور مختلفة، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أهمية التوبة في الإسلام. ولذلك ورد في الحديث المروي عن الإمام الباقر عليه السلام، قوله: «إِنَّ اللَّهَ أَشَدُّ فَرَحاً بِتُوبَةِ عَبْدِهِ مِنْ رَجُلٍ أَضَلَّ رَاحِلَتَهُ وَزَادَهُ فِي لَيْلَةٍ ظُلْمَاءٍ فَوَجَدَهَا، فَاللَّهُ أَشَدُّ فَرَحاً بِتُوبَةِ عَبْدِهِ مِنْ ذَلِكَ الرَّجُلِ بِرَاحِلَتِهِ حِينَ وَجَدَهَا»^(١). «والتائب من الذنب كمن لا ذنب له، والمقيم على الذنب وهو مستغفر منه كالمستهزئ»^(٢).

فالنفس قبل اقتراف الآثام والخروج عن طاعة الله هي خالية نقيّة من كل رسم ونقش لا توجد فيها الكمالات الروحيّة، ولكن بعدما تجترح سيئة تحصل في القلب ظلمة وسواد، وكلّما ازدادت المعاصي تضاعف ذلك إلى أن يغشى الظلام والسواد القلب كلّه فينطفئ نور الفطرة ويبلغ مرتبة الشقاء الأبدي. ففي كلّ قلب نكتة بيضاء، فإذا أذنب ذنباً خرج في النكتة نكتة سوداء، فإن تاب ذهب ذلك السواد، وإن تمادى في الذنوب زاد السواد حتّى يغطّي البياض، فإذا تغطّي البياض لم يرجع صاحبه إلى خير أبداً (وهذه الرواية يرويها الشيخ الكليني في أصول الكافي ج ٢ ص ٢٧٣ كتاب الإيمان والكفر، باب الذنوب، الحديث ٢٠).

(١) التوبة للسيد كمال الحيدري: ص ٦، والرواية منقولة عن أصول الكافي للكليني: ج ٢ ص ٤٣٥.

(٢) المصدر نفسه: ص ٧.

والتوبة تختصّ بنشأة الدُّنيا دون الآخرة، وهي لا تتحقّق إلاّ في ظرف الاختيار وهي الحياة الدُّنيا، أمّا في ما لا اختيار للعبد في انتخاب كلّ من طريقي الصّلاح والطلاح والسعادة والشقاوة فلا مسرح للتوبة فيه، فتوبة العبد لا تُقبل في الآخرة. وتوبة العبد الفقير المحتاج إلى عفو ربّه تعالى وعنايته عزّ وجلّ وإعانة عبده فيحتاج رجوعه إلى ربّه بالعبوديّة والمسكنة إلى رجوع من ربّه إليه بالتوفيق والإعانة وهو توبة الله سبحانه لعبده المتقدّمة على توبة العبد إلى ربّه. وكذلك الرجوع إلى الله تعالى يحتاج إلى قبوله بمغفرة الذنوب وتطهيره من القذارات وألوان البُعد؛ وهذه هي التوبة الثانية من الله سبحانه المتأخّرة عن توبة العبد إلى ربّه كما قال تعالى: ﴿ إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهْلَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ فَأُولَئِكَ يَتُوبُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴾ (النساء: ١٧).

فيستخلص السيّد الحيدري إلى أنّ توبة العبد محفوفة بتوبتين من الربّ تعالى، حيث إنّه يرجع تعالى إلى العبد بالتوفيق وإفاضة رحمة الهداية وهي التوبة الأولى منه، فيهنّدي العبد إلى الاستغفار وهو توبته فيرجع تعالى إليه بقبول توبته وغفران ذنوبه وهي التوبة الثانية منه تعالى.

ويستطرد سماحة السيّد الحيدري في تفصيل هذا المبحث فيعقد فصلاً مستقلاً عن قبول التوبة من الله لعبده ويعدها فصلاً منه تعالى لقوله سبحانه: ﴿ إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهْلَةٍ ﴾ وهنا يقبل الله التوبة لعباده لكن لا على أنّ لغيره أن يوجب عليه شيئاً أو يكلفه بتكليف. وقد تقدّمت بعض الآيات في هذا المبحث تؤكّد أنّ الله يحبّ التوابين ويحثّ عباده على التوبة، قال تعالى: ﴿ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ الْمُؤْمِنُونَ ﴾ (النور: ٣١)، فالله تعالى وعد عباده أن يقبل توبة التائب منهم وهو لا يُخلف الميعاد. فهذا معنى وجوب قبول التوبة على الله في ما يجب، وهو أيضاً معنى وجوب كلّ ما يجب على الله من الفعل. فالله سبحانه غير مجبور في قبول التوبة، بل له

قراءات في بعض آثاره وأفكاره ١٠٠٣

الملك من غير استثناء يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد. فله أن يقبل ما يقبل من التوبة على ما وعد ويرد ما يرد منها، بعد أن يعزز المؤلف كلامه بآيات من القرآن الكريم.

ويتنقل المؤلف الفاضل إلى موضوع الحكمة من تشريع التوبة الذي هو التخلص من هلاك الذنب وبوار المعصية لكونها وسيلة الفلاح ومقدمة الفوز بالسعادة كما يشير إليه قوله تعالى: ﴿وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾، ففي توبة العبد حفظ لروح الرجاء من الانخماذ والركود، فالإنسان لا يستقيم سيره الحيوي إلا بالخوف والرجاء المتعادلين حتى يندفع عما يضره وينجذب إلى ما ينفعه، ولولا ذلك لهلك واستولى عليه اليأس والإحباط فيقودانه إلى التماذي في غيّه والتواصل في معاصيه.

أركان التوبة وشروطها

ينقل السيّد الحيدري من كتاب نهج البلاغة بعض المعاني التي تشمل الاستغفار الذي هو درجة العليين.

يقول الإمام عليّ عليه السلام: «الاستغفار اسمٌ واقع على ستة معان:

أولها: الندم على ما مضى.

والثاني: العزم على ترك العود إليه أبداً.

والثالث: أن تؤدّي إلى المخلوقين حقوقهم حتى تلقى الله أمّلس ليس عليك تبعه.

والرابع: أن تعمد إلى كلّ فريضة عليك ضيّعتها فتؤدّي حقّها.

والخامس: أن تعمد إلى اللحم الذي نبت على السحت فتؤدّيه بالأحزان حتى

تلصق الجلد بالعظم وينشأ بينهما لحم جديد.

والسادس: أن تُدّيق الجسم ألم الطاعة كما أدقته حلاوة المعصية، فعند ذلك تقول:

أستغفر الله»^(١).

(١) نهج البلاغة، فسره الدكتور صبحي الصالح: رقم ٤١٧ ص ٥٤٩.

يشتمل هذا الحديث على ركنين من أركان التوبة هما الندامة والعزم على ترك العودة، وعلى شرطين مهمين للقبول هما: إرجاع جميع حقوق المخلوقين لأهلها وردّ حقوق الخالق سبحانه وتعالى، وأما الأمران الأخيران فهما من شروط كمال التوبة، أي أنّ التوبة لا تتحقّق ولا تُقبل من دونهما.

ثمّ يواصل السيّد الحيدري تقسيماته لأركان التوبة التي هي الإقلاع عن الذنب، ويعتبر في تحقّقها ثلاثة أمور:

١ - ترك الفعل في الحال.

٢ - الندم على الماضي من الأفعال.

٣ - العزم على الترك في الاستقبال.

ثمّ يبدأ ببسط الحديث في هذه النقاط الثلاث مستدلاً بالقرآن الكريم وأحاديث أهل البيت عليهم السلام ثمّ العلماء الذين بحثوا موضوع التوبة في كتبهم.

وبعد أن يُشبع هذا الموضوع بحثاً ودراسةً ينتقل السيّد الحيدري إلى موضوع الذنوب التي تجبّ عنها التوبة فيعرض للكبائر والصغائر وأحكامهما من خلال آيات القرآن الكريم، ثمّ يعرض للتمييز بينهما، وما جاء في شأنهما في الأحاديث النبويّة الشريفة وأحاديث أهل البيت الأطهار عليهم السلام، وحُكم من يصرّ على ارتكاب الكبائر.

وفي الأخير ينتقل المؤلّف إلى أقسام التائبين من عباد الله فيقسّمهم إلى أربعة أقسام، ومن أراد التوسّع فليرجع إلى الصفحات ٧٧ - ٨١ من الكتاب، وبعد ذلك يعرض لموضوع مراتب التوبة والتوايين ويتساءل هل لهم درجة واحدة أم درجات متعدّدة؟ وبناءً على ذلك فثلاث مراتب تحدّد التوبة وتضع التائبين فيها، ولكلّ مرتبة حدود وضوابط وأحكام يفصلها سماحة السيّد الحيدري في كتابه المذكور الذي ضمّ ٩٢ صفحة

(٢٣)

قراءة في كتاب
الشفاعة

بحوث في حقيقتها وأقسامها ومعطياتها

الشيخ محمد جواد الزبيدي

كاتب وباحث-

العراق-

لا شك أن الشفاعة حقيقة إسلامية ناصعة لا يسعُ مسلماً إنكارها، فقد نطقت بها نصوص القرآن الكريم، وتواترت في السنة النبوية المطهرة، وروايات أئمة أهل البيت عليهم السلام، واتفقت كلمة علماء المسلمين على أنها من الأصول الأساسية في العقيدة الإسلامية، وإن اختلفوا في تفاصيلها.

قال النووي في «شرح صحيح مسلم»: «قال القاضي عياض: مذهب أهل السنة جواز الشفاعة عقلاً ووجوبها سمعاً بصريح الآيات وبخبر الصادق وقد جاءت الآثار التي بلغت بمجموعها التواتر بصحة الشفاعة في الآخرة»^(١).

وقال الرازي: «أجمعت الأمة على أن لمحمد صلى الله عليه وآله شفاعة في الآخرة»^(٢).

وقال محمد جواد البلاغي: «لكن لو أعطي القرآن حقه من التدبير وسلمت النفوس من وباء الأهواء والتحزب... لما ثار الهياج من بعض الناس على استشفاع المسلمين بالرسول والأئمة والأولياء، لأنهم عباد مكرمون، وأولى عباد الله بأن نعتقد إذنه جلّت آلاؤه لهم بالشفاعة إكراماً لهم لأجل الحكمة التي ذكرناها. وقد اكتفينا هاهنا بدلالة الكتاب المجيد عن الإشارة إلى ما تواتر معناه من أحاديث المسلمين في هذه الشؤون، وفي كتبهم في الحديث من ذلك شيء كثير والأمر فيه جلي»^(٣).

ومع ذلك لم تسلم هذه الحقيقة الناصعة من محاولة إثارة الغبار حولها، والتشكيك فيها ككثير من مسائل العقيدة التي ظهر فيها الخلاف بعد حياة الرسول الكريم صلى الله عليه وآله بسبب عدم الرجوع في فهم الإسلام إلى أهل البيت عليهم السلام،

(١) شرح صحيح مسلم: ج ٢ ص ٥٨.

(٢) التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب: ج ٣ ص ٥٢.

(٣) آلاء الرحمن في تفسير القرآن: الإمام المجاهد الشيخ محمد جواد البلاغي: ج ١ ص ١٣٦.

الثقل الثاني الذي أمرنا النبي ﷺ بالتمسك بهم بعد القرآن الكريم، وخالف من خالف حتى بلغ الحال ببعضهم إلى تكفير القائلين بالشفاعة والمؤمنين بالاستشفاع حتى بخير الشفعاء وصاحب المقام المحمود، الذي تضافرت الروايات وأجمعت أن المراد به هو مقام الشفاعة الكبرى.

وأثيرت حول الشفاعة إشكالات كثيرة، مثل: إنَّ الشفاعة تستلزم الظلم من الله سبحانه، أو أنها تدعو العبد إلى التجري وارتكاب ما نهى عنه تعالى، وتتنافى مع الدعوة للسعي والعمل، وقال بعضهم إن آيات الشفاعة من المتشابهات، أو إنه ليس في القرآن نصّ قطعي في وقوع الشفاعة، إلى غير ذلك من الشبهات.

أجل، مع أن «الشفاعة» تُعدّ من الحقائق القرآنية الواضحة، والتي وردت بخصوصها العشرات بل المئات من الروايات الشريفة، إلاَّ أنها بقيت تعاني وعلى مدى تاريخ البحث الفكري من إشكالات وتساؤلات العديد من الباحثين سواء في تحديد مفهومها وحقيقتها أو في وقوعها وتحققها خارجاً.

فهناك من ينفي وقوع الشفاعة أصلاً، ويعتقد بأن فكرتها مستوحاة من حالة نعيشها في حياتنا الاجتماعية في هذه الدنيا حيث إنَّ علاقات القرابة والصدقة مع زعيم عشيرة كبير أو تاجر ذي ثروة عظيمة أو وجيه ذي نفوذ وأمثال هؤلاء، أو أنَّ المنافع والمصالح المتبادلة بين الجماعات قد تؤدّي ظلماً وبدون حقّ إلى رفع استحقاق العقوبة عن المذنب أو زيادة درجات التكريم والتقدير لمن لا يستحقّها وما شابه، ومن الواضح أنَّ الشفاعة إذا كانت بهذا المعنى وتنطوي على هذه الحقيقة فإنّها لا يمكن أن تقع وأن تصدر من الله سبحانه وتعالى ولا من أي أحد بإذنه جلّ وعلا.

وهناك من ينفي حصول الشفاعة باعتبارها تؤدّي إلى تجرّي الإنسان على المعصية ما دام يرى أنَّ نتيجة الشفاعة هي أن يتساوى المذنب والعاصي في

قراءات في بعض آثاره وأفكاره ١٠٠٩

النهاية، وبذلك ينتفي الغرض من إنزال الأديان وتشريع الشرائع السماوية ولا يمكن أن يصدر عن العليم الحكيم عز وجل ما يؤدي إلى نقض غرضه.

وهناك من ينفي حصول الشفاعة من غير الله سبحانه وتعالى وإن كانت بإذنه تعالى؛ باعتبار أن هذا الاعتقاد هو نحو من أنحاء الشرك.

وهناك من يحصر حصولها من الشفيع بإذن الله إذا كان على قيد الحياة، فلو استشفع الإنسان بالنبي بعد موته ﷺ، فإن هذا من الشرك المنهي عنه. إلى غير هذه من الإشكالات....

ونظراً لأهمية هذه العقيدة الحققة وما تحظى به من دور إيجابي في بناء عقيدة المسلم وترشيد سلوكه، وبغية بيان الحقيقة وإزالة ما حصل من التباسات في فهم هذه المسألة، والإجابة على ما أثير حولها من إشكالات وشبهات، كتب أستاذنا آية الله السيّد كمال الحيدري حفظه الله هذا الكتاب (الشفاعة.. بحوث في حقيقتها وأقسامها ومعطياتها) لبيان معنى الشفاعة وحقيقتها وأقسامها، وردّ العديد من الإشكالات المثارة عليها، كل ذلك من خلال ما عُرف عنه من متانة الطرح ووضوحه واستيعابه.

وقد تناول سماحته في هذا الكتاب، مفهوم الشفاعة والأمور المتعلقة بها، مستنداً في كل ذلك إلى آيات القرآن الكريم والأحاديث الشريفة المروية عن النبي ﷺ وأئمة أهل البيت عليهم السلام، إضافة إلى ما ورد عن علماء المسلمين من رواة الحديث والمفسرين من الفريقين.

لقد بحث سماحته الشفاعة في جوانبها المختلفة ووزع البحث على ستة فصول، تناول في الفصل الأول مفهوم الشفاعة لغة واصطلاحاً سواء في الاستعمال العرفي والعقلاني، أو الاستعمال الذي ورد في القرآن الكريم، مع بيان أقسام الشفاعة، ومنها الشفاعة التكوينية والتشريعية، واستعرض الآيات القرآنية والأحاديث الشريفة التي تؤيدهما، كما أوضح الكلام في الآيات

النافية للشفاعة، ويبيّن الحدود الفاصلة بين الإسلام والوثنية في مسألة الاستشفاع، وختم الفصل ببحث في بيان حقيقة فعل الشفيع.

ثم عرض سماحته في الفصل الثاني اتجاهات العلماء من الفريقين السُّنة والشيعة، في بيان طبيعة الأثر المترتب على الشفاعة التشريعية.

وانتقل في الفصل الثالث لمناقشة الإشكالات المثارة حول الشفاعة، وضمّن هذا الفصل نكات وفوائد وعظات أخلاقية نافعة في المقام.

أما الفصل الرابع فتحدّث فيه عن الشروط التي ينبغي توفرها في المشمولين بالشفاعة، كل ذلك معضوداً بالآيات القرآنية كنهجه في كل فصول الكتاب.

أما في الفصل الخامس فبعد أن أورد سماحته مقدّمة عن الآثار الفردية والاجتماعية للذنوب في الدنيا والآخرة، ناقش مسألة الشفعاء، فتحدّث عن الشفاعة في الدنيا ومنها التوبة، والشفاعة في الآخرة، لاسيما شفاعة القرآن الكريم وشفاعة نبيّنا محمد ﷺ وأهل بيته الأطهار عليهم السلام.

وأخيراً تناول في الفصل الأخير (السادس) المسألة المختلف فيها بين أتباع مدرسة أهل البيت عليهم السلام وبين الاتجاه السلفي، وهي: مسألة جواز طلب الشفاعة من الشفعاء، فذكر الوجوه التي يستدلّون بها على عدم الجواز وأجاب عليها بأسلوب واضح يلتزم أصول البحث العلمي، ويراعي المنهج السليم في العرض والتحليل، ليخلص إلى أن الاستشفاع ليس شركاً بل مما ندب إليه الشرع وحثّ عليه، وأنه لا يدعو إلى التواكل والعصيان بل هو كالتوبة في زرع الأمل في نفوس المذنبين ليعودوا إلى أرحم الراحمين.

(٢٤)

قراءة في كتاب
الإعجاز

د. حميد مجيد هدّو

استهدف سماحة السيّد كمال الحيدري من إعداد هذه المحاضرات في موضوع الإعجاز الوصول إلى معرفة أبعاد النظرية القرآنية المتكاملة حول الأمر المعجز، بعد أن عرّف المعجزة من خلال ما صدر بصددّها من الفلاسفة والكلاميين القدامى والمعاصرين وما أُريد لهذا المعنى (المعجزة) من تعريف كلامي وآخر فلسفي.

ففي المجال الكلامي عرّفها الكلاميون تعريفات .

أمّا التعريف الفلسفي فقد اقتصر فيه على العلامة الطباطبائي في تفسير الميزان.

والكتاب هو مجموعة المحاضرات التي ألقاها سماحة السيّد الحيدري على طلبة الحوزة في قم المقدّسة وقد نسّقها وجمعها وربّتها تلميذه الحجّة محمود نعمة الجياشي فجاء الكتاب في قسمين:

الأوّل: في حقيقة الإعجاز، وفيه فصلان.

والثاني: في وجوه الإعجاز في القرآن الكريم، وفيه فصلان أيضاً.

ففي القسم الأوّل (الفصل الأوّل) بعد أن يعرّف المعجزة تعريفاً كلامياً وفلسفياً ينتقل السيّد الحيدري بحث النقاط التي تحدّد الأمر المعجز والقوانين التي تحكمه كما وردت في كتاب الله العزيز لإثبات أنّ المعجزات في الشرائع السماوية جميعاً لا تنافي قوانين العقل والفطرة الإنسانية والتي عرض لها العلامة الطباطبائي وحصرها السيّد الحيدري في النقاط السبع التي ذكرناها أعلاه.

أمّا الفصل الثاني من القسم الأوّل فيبحث السيّد الحيدري ظاهرة النبوة

وحقيقتها في الحياة البشريّة فيتناول هذه الظاهرة في ضوء بُعدها الفلسفي مستشهداً بقول أستاذه الشهيد محمّد باقر الصدر الذي يقرّر في هذا المجال: «والنبوة بوصفها ظاهرة ربّانيّة في حياة الإنسان هي القانون الذي وضع صيغة الحلّ، بتحويل مصالح الجماعة وكلّ المصالح الكبرى التي تتجاوز الخطّ القصير لحياة الإنسان، إلى مصالح للفرد على خطّه الطويل، وذلك عن طريق إشعاره بالامتداد بعد الموت والانتقال إلى ساحة العدل والجزاء التي يحشر الناس فيها ليروا أعمالهم ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ (الزلزلة: ٧ - ٨).

وصيغة الحلّ هذه تتألف من نظريّة وممارسة تربويّة معيّنة للإنسان على أساسها، والنظريّة هي المعاد يوم القيامة، والممارسة التربويّة على هذه النظريّة عمليّة قياديّة ربّانيّة، ولا يمكن إلاّ أن تكون ربّانيّة لأنها عمليّة تعتمد على اليوم الآخر، أي على الغيب، فلا توجد إلاّ بوحى السماء، وهي النبوة^(١).

أمّا البعد الفلسفي لظاهرة النبوة العامّة فيرى سماحة السيّد الحيدري بأنّ هذه الظاهرة لا تنتمي إلى ميدان البحث الفلسفي والوجودي بل هي مسألة كلاميّة بالنظر للقوانين والأحكام المجعولة والمشرّعة في الرسائل السماويّة، وأنّها أمور اعتباريّة لا حقيقيّة، بذلك تخرج عن حريم المسائل الفلسفيّة التي تبحث عن الأشياء من حيث وجوداتها الواقعيّة والحقيقيّة.

والسيّد الحيدري لا ينكر البعد الكلامي في مسألة النبوة وظاهرة الوحي إلاّ أنّ ذلك لا يعني أنّها مسألة كلاميّة صرفة، بل هناك بُعد فلسفي مهمّ ترتكز عليه هذه الظاهرة لا بدّ من الوقوف على حقيقته وتحليل ماهيّته.

وثمّة سؤال يدور في الذهن وهو: أين يتمحور البعد الفلسفي في ظاهرة

النبوة؟

(١) الفتاوى الواضحة للشهيد محمّد باقر الصدر: ص ٧١.

الجواب ينطلق من تحديد العالم الذي تنتمي إليه المواد الدينيّة والمعارف الأصليّة ومجموعة الأحكام والقوانين الخلقية والعملية.

ثمّ ينتقل البحث إلى حقيقة الوحي الإلهي التي تعدّ من الموضوعات المهمّة والأساسيّة في مسألة النبوة العامّة ومن أهمّ مرتكزاتها الرئيسة. فالوحي أساس النبوات والتكاليف والشرائع السماوية، بل هو الطريق الوحيد الذي تتصل من خلاله الإنسان لتلقّي أخبار السماء وعالم الغيب.

ويفصل السيّد الحيدري الحديث في حقيقة الوحي الذي اختصّ به الأنبياء من دون سواهم من البشر والخلائق. وقد احتلّ هذا الموضوع مساحات واسعة من الأبحاث الكلامية وقضايا الفكر والعقيدة، ويورد سماحته بعض النظريات التي تصدّت لتفسير حقيقة الوحي

أمّا القسم الثاني من الكتاب فيتناول فيه السيّد الحيدري أقسام المعجزة التي يحددها في المعجزة الحسية وهي المعجزة التي يمكن أن تدركها حواسّ الإنسان الخارجية، والمعجزة العقلية التي تدرك من قبل العقل الإنساني وتتعدّى إدراك الحواس المادي.

القرآن معجزة عقلية

فالقرآن الكريم معجزة خالدة لا يمكن أن يكون من قسم المعجزات الحسية كما يعبر عن ذلك النهاوندي محمّد بن عبد الرحيم في (نفحات الرحمن في تفسير القرآن وتبيين الفرقان ج ١ ص ٣ - ٤)، فالمعجزات الحسية محدودة بظروف الزمان والمكان، وما كان هذا شأنه لا يمكن أن يصبح خالداً على مرّ الزمان. بينما إعجاز القرآن المجيد إعجاز عقلي غير مرتبط بعالم الحسّ وخواصّ المادة، ومن ثمّ تنتمي هذه المعجزة إلى عالم المجرّدات وترتبط بالعلم والمعرفة وهما من المقولات المجرّدة عن المادة الأمر الذي يعطي للقرآن الكريم صفة الديمومة والخلود وعدم محدوديته من جهة الزمان

والمكان.

وقد توجّهت بسؤال إلى سماحة السيّد الحيدري في الرأي الذي حدا بالفلاسفة والعلماء إلى أن يعزوا السبب في استناد معجزة الإسلام إلى أمر غير مادّي ولا علاقة له بالحسّ، في حين كانت المعجزات السابقة عليه مستندة إلى أمور حسّية؟

فكان جوابه بأنّ هذا السؤال يرتبط ارتباطاً جوهرياً بمسألة تطوّر الإنسان وتكامله من الناحية الفكرية والأسس الأيدولوجية التي يفسّر بها حقيقة العالم الذي يعيش فيه، فقد كان الإنسان في العصور الأولى من حياته الفكرية مأنوساً بالحسّ والتجربة المادّية وبذلك كان يفسّر ما يدور حوله من ظواهر الكون والحياة، لذا كانت المعاجز التي جاء بها الأنبياء في المراحل المذكورة من الحياة البشريّة مرتبطة بأمور حسّية يمكن أن ينالها الإنسان من خلال حواسّه المادّية كالبصر، إلّا أنّ الأمر لم يبق على هذا الحال بل وصل الإنسان عبر مسيرته الطويلة والشاقّة إلى مستويات راقية من التفكير والتعقّل، الأمر الذي يقتضي أن تكون المعجزة التي تثبت رسالة السماء وتستند إليها النبوة الإلهية ملائمة لهذا المستوى من التفكير والتعقّل، وهذا ما تبنته الرسالة السماوية الخاتمة ومعجزتها المتمثلة بالقرآن الكريم.

ويسأل سماحة السيّد الحيدري سؤالاً ثمّ يُجيب عليه، هو: ما المحذور في أن تكون معجزة الإسلام حسّية كمعاجز الأديان السابقة ولكنها تنتقل إلينا وإلى أجيال المستقبل من خلال التواتر الذي يورث القطع بمصدرها السماوي، وحينئذ لا حاجة بنا للمعجزة العقلية؟

الجواب: أنّ هذا ممكن عقلاً ولكنّه يواجه إشكالاً من جهتين:

الأولى: أنّ التواتر قد ينقطع في بعض مراتبه، ولهذا لا يمكن إثبات معجزات الأنبياء السابقين لو لم يقصّها علينا القرآن الكريم.

قراءات في بعض آثاره وأفكاره ١٠١٧

الثانية: إمكان وقوع الانحراف في المعجزة نفسها كما حدث مع معجزات الأنبياء السابقين.

وفي ضوء هذين الإشكالين تسقط حجية القرآن لو كان اعتماده على النقل المتواتر فقط، وعليه فلا سبيل لبقاء إعجازه مستمراً إلاّ كونه مرتبطاً بأمر خارج عن الزمان والمكان وعوارض الحسّ والمادة.

مضافاً إلى أنّ المعجزة الحسية حتى لو ثبتت بالتواتر فإنّ أثرها في النفوس سيكون أقلّ وأخفّ من أثرها لو ثبتت بالمشاهدة المباشرة.

وهنا يورد السيّد الحيدري نصّاً للسيّد أبي القاسم الخوئي رحمه الله ذكره في البيان في تفسير القرآن ج ١ ص ٥١ يقول فيه: «على أنّ المعجزات الحسية موقّعة لا يمكن لها البقاء، فسرعان ما تعود خبراً من الأخبار ينقله السابق للأحق، وينفتح فيه باب التشكيك، أمّا القرآن فهو باق إلى الأبد، وإعجازه مستمرّ مع الأجيال».

فبعد أن ينتهي السيّد الحيدري من مباحث المعجزة وأقسامها ومعجزة القرآن الكريم ينتقل إلى فصل جديد يبحث فيه وجوه الإعجاز القرآني ويسلّط الضوء على تلك الوجوه التي ذكرها العلماء في إعجاز كتاب الله المجيد فينقل رأي أبي الثناء الألويسي والماوردي والأصمعي والقرطبي والبلاغي وابن عاشور^(١). أمّا رأي أستاذه الطباطبائي فيورده في مكان آخر من الكتاب بصورة مفصّلة.

وفي فصل ثانٍ يبحث السيّد الحيدري موضوع الإعجاز في ضوء التحدي القرآني ويمهّد لبحثه بتمهيد مدعم بالآية الكريمة من قوله تعالى: ﴿قُلْ لِّئِنْ أَجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً﴾ (الإسراء: ٨٨)؛ فالقرآن معجزة من جميع نواحيه

(١) انظر الإعجاز للسيّد كمال الحيدري: ص ١٢٣ - ١٢٧، وفيه تفاصيل للآراء التي ذكرناها.

وكلّ جهاته ولا يختصّ إعجازه بجهة دون أخرى، فلو اقتصر على جهة دون أخرى فهو لا يتعدّى حينئذٍ الناس الذين يعرفون تلك الجهة، كما لو كان التحديّ بالبلاغة أو الفصاحة فقط فإنّ دائرة التحديّ والإعجاز لا تتعدّى غير العارفين باللغة العربيّة وآدابها، مع أنّ القرآن ينادي بأنّه رسالة الله الخالدة إلى جميع أفراد المجتمع البشري وليس لخصوص العرب فقط.

يقول الطباطبائي: «فلو كان التحديّ ببلاغة بيان القرآن وجزالة أسلوبه فقط لم يتعدّ التحديّ قوماً خاصاً وهم العرب العرباء من الجاهليّين والمخضرمين قبل اختلاط اللسان وفساده، وقد قرع بالآية أسماع الإنس والجنّ».

وكذا غير البلاغة والجزالة من كلّ صفة خاصّة اشتمل عليها القرآن كالمعارف الحقيقيّة والأخلاق الفاضلة والأحكام التشريعيّة والأخبار المغيبيّة ومعارف أخرى، لم يكشف البشر حين النزول عن وجهها النقاب، كلّ واحد منها ممّا يعرفه بعض الثقلين دون جميعهم. وإطلاق التحديّ على الثقلين ليس إلّا في جميع ما يمكن فيه التفاضل في الصفات...»^(١).

ويعرض السيّد الحيدري إلى أركان التحديّ القرآنيّ حول الإعجاز فيرجعها إلى ثلاث جهات، هي:

- ١ - عموم التحديّ من حيث الزمان والمكان.
 - ٢ - عموم التحديّ على مستوى جميع العلوم والمعارف التي يزخر بها العقل الإنسانيّ.
 - ٣ - عموم التحديّ لجميع الناس سواءً أكانوا من العلماء أو غيرهم من المستويات العلميّة الأخرى في المجتمع البشريّ.
- ثمّ يبدأ السيّد الحيدري بتفصيل تلك التحديّات والبحث فيها بحثاً كلامياً مدعوماً بالحجج القويّة ومستنداً إلى الآيات القرآنيّة الكريمة وأحاديث

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج ١ ص ٦٢ .

النبى ﷺ وأهل بيته الأطهار عليهم السلام وآراء العلماء والمفسرين المسلمين. وبعد أن يشيع الموضوع بحثاً ودراسةً علميةً يتحدث في موضوع تحدي القرآن بعدم وقوع الاختلاف فيه ويعرض لموضوع النسخ والمنسوخ ومعناهما اللغوي والاصطلاحي، أمّا اللغوي فواضح ومعلوم في معاجم اللغة، وأمّا الاصطلاحي فالنسخ رفع أمر ثابت في الشريعة المقدسة بارتفاع أمدته وزمانه، سواءً أكان ذلك الأمر المرتفع من الأحكام التكليفية أم الوضعية، وسواءً أكان من المناصب الإلهية أم من غيرها من الأمور التي ترجع إلى الله تعالى بما أنه شارع^(١).

وقد ألف أبو جعفر النحاس كتاباً في النسخ والمنسوخ حققه الدكتور محمد عبدالسلام محمد (مكتبة الفلاح، الكويت ١٤٠٨ هـ) ويرجع إليه السيد الحيدري في بعض وجوه النسخ والمنسوخ وكذلك يرجع إلى العلامة الطباطبائي في «الميزان» إلى ما تعنيه لفظتي النسخ والمنسوخ في كتاب الله. ويستخلص السيد الحيدري إلى أنّ النسخ في القرآن الكريم لا يكون مستلزماً لوقوع الاختلاف والتناقض في القرآن الكريم بناءً على ما أورده من آراء المفسرين القدامى والمعاصرين وهو ردّ على من قال خلاف ذلك. ويواصل السيد الحيدري الخوض في غمار موضوع الإعجاز والتحدي القرآني بالفصاحة والبلاغة التي يركّز عليها المحققون عندما يبحثون موضوع الإعجاز فيناقش نظرية الصدفة التي تقرّر بأنّ الإتيان بمثل القرآن مُحال على البشر ولكنّه - أي الحيدري - يتفق مع أستاذه العلامة الطباطبائي في أنّ هذا وحده لا يمكن أن يكون الإعجاز للقرآن الكريم. ويختتم سماحته كتابه بأنّ القرآن الكريم هو كتاب الله وهو خارج عن قدرة البشر تكويناً، فتبارك الله أحسن الخالقين.

(١) السيد أبو القاسم الخوئي، البيان في تفسير القرآن: ص ٢٩٥.

(٢٥)

قراءة في كتاب

الولاية التكوينية*
لأهل البيت عليهم السلام

الشيخ علي حمود العبادي

* لم يطبع بعد.

الحمد لله الذي أخرجنا من الظلمات إلى النور وأنقذنا من الجاهلية بالإسلام، والصلاة والسلام على خير خلقه خاتم رسله، البشير النذير والسراج المنير، سيّدنا محمد وعلى أهل بيته الطيبين الطاهرين، عصمة المعتصمين ومنار المهتدين، والسلام على صفوة أصحابه الصالحين والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين.

وبعد: ما زالت بعض مقامات أهل البيت عليهم السلام وفضائلهم ينتابها الغموض والضبابية، رغم تركيز القرآن الكريم والسنة النبوية على بيان حقيقة أهل البيت عليهم السلام ومقاماتهم بصورة واضحة، على الرغم من تركيز القرآن الكريم على مقامات أهل البيت عليهم السلام ومكانتهم في نصوص متعددة كآية الاصطفاء وآية التطهير والمباهلة والمودة وغيرها من الآيات القرآنية والاحاديث الشريفة الصادرة من النبي صلى الله عليه وآله.

وقد خصص سماحة الأستاذ العلامة السيّد كمال الحيدري حفظه الله تعالى دروس متعددة ألقاها سماحته على جمع من الطلبة في حوزة قم المقدسة، للبحث عن مقام الولاية التكوينية لأهل البيت عليهم السلام، وقد قمت بعونه تعالى وتوفيقه بترتيبها وإخراجها على صورة كتاب. ثم قمت مرّة أخرى بتلخيصه بهذه الصورة الماثلة أمامك عزيزي القارئ لأجل سهوله الاطلاع عليه.

الفصل الأول

إمكانية توفر الولاية التكوينية لبعض المخلوقات بإذنه تعالى

الولاية التكوينية هي القدرة على التصرف في الأمور الكونية التي تتجاوز القدرة العادية في التعامل مع النواميس الطبيعية، مثل إحياء الموتى، أو طي الأرض، أو الإتيان بعرش بلقيس من اليمن إلى فلسطين قبل ارتداد الطرف، أو تحريك الرياح، ونحو ذلك

الدليل على إمكانية توفر الولاية التكوينية لبعض الناس

يعتمد هذا الدليل على المقدمات التالية:

المقدمة الأولى: خلق الله العالم على وفق النظام الأحسن

ولإثبات هذه المقدمة توجد عدة أدلة؛ منها:

الدليل العقلي على النظام الأحسن

حاصله: إن الله تعالى لو لم يخلق هذا العالم على وفق النظام الأحسن، فإن ذلك يرجع إما لعدم علمه بوجود نظام أحسن مما خلق، وهذا واضح البطلان؛ لما ثبت في محله من أن علم الله تعالى غير محدود وغير متناه وأنه لا يعزب عن علمه شيء. وإما يرجع إلى أنه تعالى وإن كان يعلم بوجود نظام أحسن مما خلق، إلا أنه تعالى غير قادر على إيجادها. وهذا الاحتمال باطل أيضاً؛ لما ثبت في محله من أن قدرته تعالى غير متناهية وغير محدودة بحد، وهو القادر على كل شيء.

وإما يرجع إلى أن الله تعالى وإن كان عالماً وقادراً على إيجاد النظام الأحسن لكنه لا يفعل ذلك لأجل بخل فيه - حاشاه - وهذا الاحتمال واضح البطلان أيضاً؛ لما ثبت في محله من أن الله تعالى هو الجواد الكريم الغني الحميد، وإذا اتضح بطلان الاحتمالات المتقدمة يتضح أن نظام هذا العالم خلق على وفق النظام الأحسن ولا يمكن أن يوجد نظام أفضل وأحسن منه؛ لوجود المقتضي وفقد المانع.

الدليل النقلى على النظام الأحسن

ثمّة عدد من النصوص القرآنية والروائية تشهد بوضوح على أن نظام هذا العالم على أحسن ما يمكن، ومن هذه النصوص:

١ - قوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ (الزمر: ٦٢) وقوله تعالى: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ﴾ (السجدة: ٧)، فتدل الآية على أن ما من مخلوق إلا وخلق

قراءات في بعض آثاره وأفكاره ١٠٢٥

على أفضل وجه، وهذه الآية المباركة إذا ضُمَّت إلى قوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ يتبين أن كل شيء خلقه الله تعالى فهو مخلوق على أحسن وجه وأتقنه وأحكمه.

٢ - قوله تعالى: ﴿قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾ (الإسراء: ١١٠) وقوله تعالى: ﴿كُلُّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ﴾ (الإسراء: ٨٤).

فالآية الأولى تشير إلى أن الأسماء الحسنی هي لله تعالى، أي الأسماء الأفضل والأحسن، كما هو واضح من صيغة التعبير بـ(الحسنی) وهي من أفعال التفضيل، بخلاف الحسنة.

وبالانضمام إلى الآية الثانية وهي قوله ﴿كُلُّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ﴾ يتضح أن عمل الله تعالى وفعله هو الأحسن؛ لأن شاكلته تعالى هي خلق كل شيء على النحو الأحسن والأفضل، كما هو مقتضى الآية المباركة.

والنتيجة أن عالم الوجود والخليقة خلق على وفق أحسن وأفضل نظام وأبلغه إحكاماً وإتقاناً.

وهناك عدد وافر من الروايات تدل بوضوح على أن الله تعالى خلق هذا العالم على وفق النظام الأحسن ولا يوجد أحسن منه، فعن أمير المؤمنين عليه السلام، قال: «لم يخلق الأشياء من أصول أزلية، ولا أوائل أبدية، بل خلق ما خلق فأقام حدّه، وصوّر ما صوّر فأحسن صورته»^(١) ونحو ذلك من الروايات التي تؤكد المضمون ذاته.

المقدمة الثانية: العلاقة بين الأثر والمؤثر علاقة جعلية من الله تعالى

المقصود من هذه المقدمة هو أن ما نلمسه في هذا العالم من وجود علاقة بين الأثر والمؤثر من قبيل العلاقة بين النار والإحراق والأكل والشبع

(١) المصدر نفسه: ج ٢، ص ٦٦.

وشرب الماء والارتواء ونحوها من العلائق، هي علاقة جعلية من الله تعالى، خلافاً للنظريات الأخرى وهما نظرية الأشاعرة القائلة بعدم وجود علاقة بين الأثر والمؤثر، والنظرية الأخرى القائلة بأن العلاقة بين الأثر والمؤثر علاقة ذاتية. فتأثير العلة في معلولها والأثر في مؤثره وإن كان ضرورياً إلا أنه ليس من ذات العلة والأثر، وإنما بما أفاده الله تعالى عليها.

وبهذا يتبين أن السبب المقتضي لوجود مسببه لا يؤثر أثره إلا مع الإذن الإلهي في ذلك، وعلى هذا الضوء فقد يوجد المقتضي، ولا يوجد الأثر، فلو تحققت النار فلا يتحقق الإحراق إلا أن يأذن الله تعالى، وقد يوجد الماء المقتضي لرفع العطش، لكن لا يؤثر ولا يحصل الارتواء إلا بإذنه تعالى. إذاً حاصل هذه النظرية هو أن ترتب السبب على المسبب ليس ترتباً ذاتياً وإنما هو بجعل الله تعالى وإذنه.

ومما تقدم يتضح:

١. إن قانون العلية قائم بين الموجودات: وهذا الأمر مما تقرّ و تدعن به فطرة الإنسان من أن لكلّ حادث علة، وإلى هذا المعنى أشار الطباطبائي بقوله: «إن القرآن يثبت للحوادث الطبيعية أسباباً ويصدق قانون العلية العامة كما يثبته ضرورة العقل وتعتمد عليه الأبحاث العلمية والأنظار الاستدلالية»^(١).

٢. إن الله تعالى هو جاعل السببية والمسببية بين الأشياء.

وهذه الحقيقة تدلّ عليها جملة من النصوص القرآنية والروائية، كآيات القدر. ٣. إن قانون العلية المعلولة قانون عامّ لكلّ شيء بما في ذلك الأشياء الخارقة للعادة، سواء كان الخارق معجزة أو كرامة أو سحراً ونحوها. فالمعاجز التي جاء بها الأنبياء من قبيل تصرف نوح في الماء وتصرف

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ج ١ ص ٧٤.

قراءات في بعض آثاره وأفكاره ١٠٢٧

موسى عليه السلام في البحر وتصرف سليمان عليه السلام في الهواء وتصرف صالح عليه السلام بالجبال وإخراج الناقة منها وتصرف نبينا صلى الله عليه وآله في الكواكب وانشقاق القمر ونحوها من التصرفات الكونية كلها واقعة تحت نظام العلية المعلولية وبإذن منه تعالى.

والدليل على شمول قانون العلية لكلّ خارق للعادة، يتّضح بعد بيان الأمرين التاليين:

الأمر الأول: أنّ كلّ شيء مخلوق الله تعالى. كما أشارت إلى ذلك الآية المباركة ﴿ذَٰلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ خَلِيقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ (المؤمن: ٦٢).

الأمر الثاني: إنّ نظام الخلق على نسق واحد. ويدلّ على ذلك قوله تعالى: ﴿مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (هود: ٥٦) فهي واضحة الدلالة على أنّ نظام الخلق والإيجاد على نسق واحد منظم، وهو نظام الأسباب والمسببات.

النتيجة «أنّ نظام الموجودات الماديّة سواء كانت على جري العادة أو خارقة لها، على صراط مستقيم غير متخلّف ووتيرة واحدة في إسناد كلّ حادث فيه إلى العلة المتقدّمة الموجبة له»^(١).

إذاً قانون العلية والمعلولية شامل لكلّ خارق للعادة سواء معجزة أم غيرها.

السبب القريب المؤثر في حصول الخارق للعادة

بعد أن اتّضح أنّ قانون العلية والمعلولية شامل لكلّ خارق للعادة، بإذن الله تعالى، يطرح السؤال التالي: ما هو السبب القريب المؤثر في حصول الأمر الخارق للعادة؟

(١) الميزان في تفسير القرآن في تفسير القرآن، مصدر سابق: ج ١ ص ٧٨.

ولنأخذ على سبيل المثال المعجزة فنقول هل لنفس النبي تأثير في حصول المعجزة؟ والاحتمالات في المقام ثلاثة:

الاحتمال الأول: السبب القريب هو الله تعالى

إنّ السبب القريب في التصرف في الظواهر الكونية هو الله تعالى مباشرة وبلا توسط أيّ موجود آخر، إلا أنّ الله تعالى لحكمته شاء أن لا يحقق التصرف التكويني أو المعجزة من قبل النبيّ إلاّ بعد دعاء النبيّ لذلك.

إذاً هذا الاحتمال يذهب إلى أنّ الفاعل والمتصرف المباشر في الخارق هو الله تعالى لكن بعد دعاء النبيّ.

مناقشة الاحتمال الاول

وهذا الاحتمال باطل؛ لما هو واضح من آيات القدر التي تدل أنّ الله تعالى وإن كان قادراً على كلّ شيء، إلاّ انه تعالى شاء أن لا يحقق شيء إلاّ من خلال مجموعة من الشرائط والعلل، لا أن يتحقّق من الله مباشرة بل توسط أيّ شيء آخر.

الاحتمال الثاني: السبب القريب في تحقق الخارق هو القوانين الطبيعية

المؤثر في تحقق الخارق أو المعجز - حسب هذا الاحتمال - هو نفس القوانين الطبيعية، غاية ما هنالك أنّ الله تعالى أطلع النبيّ على هذه القوانين دون عامّة البشر، لذا يتحقّق المعجز والخارق على يد النبيّ دون غيره من الناس لاطلاعه على قانون الطبيعة.

مناقشة الاحتمال الثاني

١- ما تقدّم إثباته في النظرية الثالثة في تفسير العلاقة بين الأثر والمؤثر، وأنّ كلّ شيء لا يتحقّق إلاّ بعد تحقق سببه المقرون بالإذن الإلهي، فجميع الأشياء التي تصدر عن الإنسان وإن كانت بيد الإنسان واختياره، إلاّ أنّ ذلك

يتوقّف على إرادة الله تعالى ومشيتته، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ (الدهر: ٣٠) وقوله: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ * لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ * وََمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ (التكوير: ٢٧ - ٢٩).

وبهذا يتّضح أنّ جميع الأمور سواء كانت أموراً عادية أم خارقة للعادة، فهي في الوقت الذي تكون مستندة إلى علل وأسباب طبيعية، متوقّفة على إرادة الله تعالى، ويستحيل أن يتحقّق شيء إلاّ بإذن منه سبحانه كما تقدّم. وفي هذا الضوء يتبين أنّ السبب القريب لتحقّق الخارق للعادة والمعجز ليس هو القوانين الطبيعية وإلاّ خرجت المعجزة عن كونها معجزة وبطلت دعوى النبيّ للنبوة.

الاحتمال الثالث: إن السبب القريب في تحقّق المعجز هو نفس النبيّ

إنّ السبب القريب في تحقّق المعجز هو نفس النبيّ بإذن الله تعالى، كما هو الحال في تصرّف الإنسان في بدنه من القيام والقعود ونحوها من الأفعال، فإنّ الإنسان وإن كان هو الذي يقوم بتلك الأفعال لكن بإذن وإقدار الله تعالى، ولو لم يشأ الله ذلك لما تمكن الإنسان من ذلك الفعل.

وهكذا الأمر بالنسبة للإتيان بالخارق للعادة والتصرّف في الكون، فالذي يأتي بالمعجز هو النبيّ لكن بإذن منه تعالى، ويستدلّ على ذلك بعدة أدلّة، منها:

١- قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَنْ يَأْتِيَ بِثَايَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ فَإِذَا جَاءَ أَمْرٌ مِنَ اللَّهِ فُضِيَ بِالْحَقِّ وَخَسِرَ هُنَالِكَ الْمُبْطِلُونَ﴾ (المؤمن: ٧٨).

وتقريب الاستدلال بالآية المباركة هو أنّ إتيان الرسول بمعجزة مشروط بالإذن الإلهي، مما يكشف عن وجود مقتضي في نفس الرسول أو النبيّ، إلاّ أنّ هذا المقتضي لا يؤثر أثره إلاّ بإذن الله تعالى.

٢ - قوله تعالى: ﴿وَاتَّبِعُوا مَا تَنَلُوا الشَّيْطَانُ عَلَىٰ مَلِكٍ سُلَيْمَنَ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَنُ وَلَكِنَّ الشَّيْطَانَ كَفَرُوا يَعْلَمُونَ النَّاسَ السَّحَرَّ وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَائِكَةِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَرْوَتَ وَمَا يَعْلَمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ (البقرة: ١٠٢) أي أن السحر متوقف على مبدأ وهو نفس الساحر المتوقف على الإذن الإلهي.

المقدمة الثالثة: رؤية الملكوت موجبة للتصرف في التكوين

ولكي تتضح هذه المقدمة لابد من بيان عدد من الأمور التمهيديّة:

١. إن الله تعالى مصدر الكمالات العلمية والعملية

وهذا الأمر تقدّم في أبحاث التوحيد، وتبيّن في محله أن الله تعالى جميع الكمالات سواء كانت علمية كالعلم والقدرة والحياة، أو عملية

٢. معنى القرب والبعد عن الله تعالى

القرب إلى الله تعالى ليس من قبيل القرب المكاني أو القرب الزماني اللذين هما من عوارض الجسميّة؛ لأنّ الله تعالى منزّه عن ذلك، وهو تعالى المحيط بالمكان والزمان ولا يحويه مكان ولا زمان.

إذاً القرب والبعد من الله تعالى مقولة أخرى تختلف عن البعد والقرب في عالم المادّة، وهو ما يسمّى القرب المعنوي، وقرب الإنسان من الله تعالى وبعده عنه من هذا القبيل، فإنّ الله قريب من عباده، لكن العبد قد يكون بعيداً عن الله وقد يكون قريباً منه تعالى؛ قال تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ (الحديد: ٤) وقال تعالى: ﴿وَمَنْ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ (ق: ١٦) وقال: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ وَأَنَّهُ إِلَيْهِ مُخْشَرُونَ﴾ (الأنفال: ٢٤).

وإلى هذا المعنى أشارت جملة من الروايات منها، ما ورد وعن النبي ﷺ قال: «إنّ الله تعالى يقول: من تقرب إلى شبراً، تقربت إليه ذراعاً، ومن تقرب مني

قراءات في بعض آثاره وأفكاره ١٠٣١

ذراعاً، تقرّبت منه باعاً، ومن أتاني مشياً أتيتُه هرولة»^(١) ونحوها من الروايات التي تشاركها المضمون ذاته.

فكلّما كان الإنسان أكثر كمالاً وأقلّ نقصاً فهو أقرب إلى الله تعالى، وكلّما كان أكثر نقصاً وأقلّ كمالاً فهو بعيد عن الله تعالى.

ووجه ذلك: هو أنّ الله تعالى منشأ لجميع الكمالات، فلا يمكن تصوّر موجود أكمل منه تعالى، فالكمالات العلمية والعملية اللامتناهية محصورة بالحقّ سبحانه، فهو مركز ومنشأ لكلّ كمال ومعدن الجمال، وعلى هذا الأساس فإنّ الإنسان الذي يكون متحلّياً بالصفات الجمالية للذات الإلهية من العلم والحلم والعدل والعفو واللطف والرحمة والحكمة والكرم ونحوها، يكون أقرب إلى الله تعالى، وكلما ابتعد الإنسان عن هذه الصفات الإلهية فهو بعيد عن الله تعالى.

وهذه الصفات الإلهية وإن كانت غير محدودة وواجبة في الذات الإلهية ولا يمكن أن يتّصف بها المخلوق بما لها من صفة عدم التناهي، إلا أنّ الإنسان يكون قريباً من الله بمقدار اضطراره وتحلّيه بهذه الصفات الإلهية.

٣. قوة الأثر تتناسب طردياً مع القرب الإلهي

حاصل هذا الأمر أنّ القرب الإلهي يترتب عليه أثر تكويني. وبيانه: بناء على ما تقدّم في الأمر الأول من أنّ الله تعالى منبع الكمالات العلمية والعملية من العلم والقدرة والرحمة والعدالة، وتقدّم كذلك في الأمر الثاني أنّ معنى القرب هو التشبّه بأخلاق وصفات الله العلمية والعملية. فعلى هذا الأساس كلّما كان الإنسان أقرب إلى الله تعالى كان أكثر علماً وأكثر قدرة وعدلاً، ومن ثمّ يكون أثره في التصرف بالموجودات أوسع

(١) عوالي اللآلي، ابن أبي جمهور الأحسائي: ج ١، ص ٥٦.

وأكثر. وبالعكس كلما كان الإنسان بعيداً عن الله تعالى كان أقلّ أثراً.

٤. المراد من الملكوت

من الحقائق الواضحة التي أشار إليها القرآن الكريم أنّ لكلّ شيء ظاهراً وباطناً، عبّر القرآن عن الظاهر بالملك أو التنزيل وعبّر عن الباطن بالملكوت والتأويل، وكلّهما تعبيرات عن حقيقة واحدة وهي أنّ للأشياء ظاهراً وباطناً.

٥. الغاية من رؤية الملكوت حصول اليقين القرآني

هنالك عدد من النصوص القرآنية تلتقي في التركيز على أنّ الطريق والسبيل الوحيد لتحقيق اليقين القرآني هو المشاهدة القلبية لملكوت وباطن الأشياء، ومن أهمّ هذه النصوص القرآنية قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمٰوٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ﴾ (الأنعام: ٧٥) حيث ربطت بين رؤية الملكوت وحصول اليقين.

فالبلوغ والوصول إلى مقام اليقين القرآني لا يمكن أن يتحقّق إلاّ بالمشاهدة القلبية للملكوت ووقوف الإنسان على حقائق الأشياء؛ ولذا نجد أنّ إبراهيم عليه السلام حين فرغ من بناء البيت الحرام دعا ربّه بقوله ﴿وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا﴾ (البقرة: ١٢٨) حيث طلب من ربّه رؤية المناسك ومشاهدتها قلباً.

إذاً هنالك تلازم بين رؤية الملكوت وبين حصول اليقين القرآني، فمن لامس وشاهد ملكوت الأشياء فقد وصل إلى مقام اليقين.

٦. شرائط رؤية الملكوت

أشار القرآن الكريم إلى عدد من الشرائط والموانع لرؤية الملكوت. فمن الشرائط حصول الطهارة القلبية والتقوى، وأما الموانع فمن قبيل: الظلم والفسق والكفر ونحوها. إلاّ أننا سوف نقصر الكلام في هذه الشرائط بالقدر الذي يلامس بحثنا، وما نتوخّاه من هذه المقدّمة هو شرطية الطهارة القلبية في

قراءات في بعض آثاره وأفكاره ١٠٣٣

رؤية الملكوت، وأن المتطهر هو الذي يمكنه مشاهدة باطن وملكوت الأشياء، أما بقية الشرائط والموانع فنرجئها إلى موضع آخر، حيث بين القرآن الكريم معنى الطهارة بشكل واضح، منطلقاً من خلال مقابلتها للرجس كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾ (الأحزاب: ٣٣).

وهي طهارة القلب من التوجّه عن كلّ ما سوى الله تعالى، وقد وصف الله تعالى قلب إبراهيم عليه السلام بهذه المرتبة من الطهارة حيث قال: ﴿وَإِن مِّن شَيْعَةٍ لِّإِبْرَاهِيمَ * إِذْ جَاءَ رَبُّهُ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ﴾ (الصفوات: ٨٣). والقلب السليم هو القلب السالم من جميع آفات القلوب^(١).

الاستدلال على أن الطهارة القلبية شرط في رؤية الملكوت

لعلّ أوضح الأدلة التي تحتشد فيها الدلالة على شرطية الطهارة في الرؤية والمشاهدة القلبية لملكوت وباطن الأشياء هو قوله تعالى: ﴿فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ * لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾ (الواقعة: ٧٨).

تقريب الاستدلال: إن معنى الكتاب المكنون والمحفوظ الذي هو باطن وملكوت القرآن الكريم، وهو تبيان لكلّ شيء، كما قال تعالى: ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ﴾ (يس: ١٢): أنّ من خصائص هذا الكتاب أنه لا يمكن أن يُنال ويُتوصّل إليه من خلال العقل والفكر والمفاهيم وإنما تنحصر المعرفة به من خلال المشاهدة القلبية.

أما قوله لا يمسه: ففيه احتمالان:

الأول: أن يرجع الضمير في (لا يمسه) إلى القرآن.

الثاني: عود الضمير إلى الكتاب المكنون.

(١) انظر الكشف، مصدر سابق: ج ٣ ص ٣٢٠.

وبناءً على قواعد اللغة العربية ينبغي عود الضمير إلى أقرب المراجع إلا إذا دلت قرينة على خلاف ذلك أو وجد مانع عقلي يمنع من إرجاع الضمير إلى الأقرب. وفي هذا الضوء وبمقتضى هذه القاعدة اللغوية لا بد أن يرجع الضمير في (لا يمسه) إلى الكتاب المكنون.

أما معنى المس فهو العلم به.

وعلى هذا فتدل الآية على أن الكتاب المكنون لا يعلمه أحد إلا المطهرون، أي لا يعلمه علماً حضورياً إلا المطهرون، ولعلنا لا نجانب الصواب إذا ما قلنا إن السبب في تعبير القرآن (لا يمسه) بدلاً من التعبير ب(لا يعلمه) لأجل أن لا ينصرف الذهن إلى العلم المتعارف الذي ينسجم مع قوانين المفاهيم والألفاظ. وقد تقدم الكلام في حقيقة اليقين القرآني وأنه عملية مس ومشاهدة للحقائق، كالذي يقع في النار ويحترق فيها، فعلمه بالنار من خلال مسه لحقيقة النار.

ومن هنا لا يكون مفاد «لا» في لا يمسه النهي عن مس الكتاب إلا عن طهارة؛ لأنه يلزم أن تكون الطهارة منحصرة بالطهارة المادية فقط؛ بمعنى أن الإنسان غير المتطهر مادياً لا يجوز له مس القرآن، وهذا المعنى لا يتلاءم مع إطلاق الطهارة الشاملة لجميع مراتبها المادية والمعنوية بما فيها الطهارة القلبية. وعلى هذا يكون مفاد «لا»: النفي أي أنها نافية، وليست ناهية، ومن ثم تكون الآية في صدد الإخبار عن هذه الحقيقة، وهي أن الذي يقف ويشاهد ملكوت وباطن الأشياء بالمشاهدة القلبية هم المطهرون فقط، الواجدون لجميع مراتب الطهارة، وهم أصحاب القلب السليم من التعلق عمّا سوى الله تعالى. إذاً الآية صريحة في أن الذي يشاهد حقيقة الملكوت هو الإنسان المطهر بالطهارة القلبية فقط.

النتيجة: من رأى الملكوت ووصل إلى اليقين، له القدرة على التصرف

في التكوين بشكل خارق للعادة؛ لأنّ الإنسان كلّما يكون أقرب إلى الله تعالى سوف يكون أكثر علماً وأكثر قدرة، ومن ثمّ يكون أثره في التصرف بالموجودات أوسع وأكثر. فإذا وصل إلى مقام اليقين أقرب إلى الله تعالى فيكون له القدرة على التصرف بالتكوين بشكل خارق للعادة. لنتيجة توفّر الولاية التكوينية لبعض المخلوقات بإذنه تعالى، من دون استلزام ذلك لأيّ محذور.

هنالك عدد من النصوص القرآنية والروائية تدلّ على أنّ الله تعالى منح الولاية التكوينية لبعض المخلوقات سواء كانوا أنبياء أم أولياء أم ملائكة أم جنّاً.

الفصل الثاني

الأدلة القرآنية والروائية على ثبوت الولاية التكوينية للأنبياء وغيرهم

١. الأدلة القرآنية على ثبوت الولاية التكوينية للأنبياء وغيرهم

نقدّم فيما يلي لمحة إجمالية عن بعض النماذج التي أعطيت لهم الولاية التكوينية التي أشارت إليها النصوص القرآنية:

الصف الأول: الولاية التكوينية المعطاة للأنبياء

١. خليل الله إبراهيم عليه السلام؛ كما حكى القرآن الكريم قصّته؛ قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ قَالَ أُولَٰئِمَّا تُوْمِنُ ۗ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيُطَمِّئَنَّ قَلْبِي ۖ قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ أَجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ۗ﴾ (البقرة: ٢٦٠).

٢. موسى عليه السلام؛ قال تعالى: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَن أَلْقِ عَصَاكَ ۖ فَإِذَا هِيَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ ۗ﴾ (الأعراف: ١١٧) وقال: ﴿فَأَسْرِ بِعَبَادِي لَيْلًا إِنَّكُمْ مُّتَّبِعُونَ ۗ * وَأَتْرِكِ الْبَحْرَ رَهْوًا إِنَّهُمْ جُنْدٌ مُّغْرَقُونَ ۗ﴾ (الدخان: ٢٣-٢٤) وقوله: ﴿وَإِذِ اسْتَسْقَىٰ مُوسَىٰ

لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَشْرِبَهُمْ كُلُوا وَاشْرَبُوا مِنْ رِزْقِ اللَّهِ وَلَا تَعْتُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ ﴿٦٠﴾ (البقرة: ٦٠).

٣. النبي داود عليه السلام: فقد دلت جملة من النصوص القرآنية على تصرفه في التكوين بشكل خارق للعادة كما في قول الله تعالى: ﴿وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُدَ الْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ وَالطَّيْرَ وَكُنَّا فَاعِلِينَ﴾ (الأنبياء: ٧٩) وقوله تعالى: ﴿يَجْعَلُ أَوْيِي مَعَهُ وَالطَّيْرَ وَالنَّالَةَ الْحَدِيدَ﴾ (سبأ: ١٠) وقوله: ﴿فَسَخَّرْنَا لَهُ الرِّيحَ تَجْرِي بِأَمْرِهِ رُخَاءً حَيْثُ أَصَابَ﴾ (ص: ٣٦). فهذه النصوص القرآنية واضحة الدلالة على إعطاء الله تعالى القدرة للنبي داود عليه السلام على التصرف في التكوين بشكل خارق للعادة؛ ما يعني انطواء النبي داود على الولاية التكوينية.

٤ - النبي سليمان عليه السلام: أشارت جملة من الآيات القرآنية على تمتعه بالولاية التكوينية، كما في قوله تعالى: ﴿فَسَخَّرْنَا لَهُ الرِّيحَ تَجْرِي بِأَمْرِهِ رُخَاءً حَيْثُ أَصَابَ * وَالشَّيَاطِينَ كُلَّ بَنَّاءٍ وَغَوَّاصٍ * وَآخَرِينَ مُقَرَّبِينَ فِي الْأَصْفَادِ * هَذَا عَطَاؤُنَا فَامْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ (ص: ٣٦-٣٩).

٥. عيسى عليه السلام: حيث دلت جملة من النصوص القرآنية على تمتعه بالقدرة التكوينية؛ من قبيل إحياء الموتى وخلق الطير من الطين بلا تناسل، ونفخ الروح في الطير المصنوع من الطين، وإبراء الأكمه والأبرص. فهذه الأمور لا يمكن أن تصدر إلا ممن تمكن من التصرف في نظام التكوين بإذن الله؛ قال سبحانه: ﴿وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ أَنِّي أَخْلَقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ وَأُحْيِي الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدْخُرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِّكُمْ إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ (آل عمران: ٤٩).

الصف الثاني: الولاية التكوينية لغير الأنبياء عليهم السلام

١ - الصديقة مريم عليها السلام. قال تعالى: ﴿كَلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا قَالَ يَمْرُومُ أَنَّى لَكَ هَذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ (آل عمران: ٣٧). فالآية المباركة تتحدث عن أن زكريا عليه السلام لما صار كفيلاً لمريم من قبل الله تعالى، وبعد أن بلغت مريم عليها السلام الرشد تحت كفالته، كان كلما دخل زكريا عليها وجد عندها طعاماً من غير الموسم، فسألها متعجباً ﴿أَنَّى لَكَ هَذَا﴾ فقالت مريم عليها السلام: ﴿هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ ومن الواضح أن المراد بقوله (يرزق من يشاء) لا يعني أن عطاء الله لا حساب له، لأنه تعالى يقول: ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ﴾ (الرعد: ٨) ويقول أيضاً: ﴿إِنَّا كُلُّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ (القمر: ٤٩)، وإنما المراد أن رزق الله لا يمكن فهمه بواسطة الحساب والطرق المتعارفة، وإنما له تعالى سبل للرزق بغير الأسباب المتعارفة، وعلى هذا فالآية دالة على انطواء مريم عليها السلام على نحو من الولاية والتصرف في التكوين.

٢ - وصي سليمان آصف بن برخيا عليه السلام. قال تعالى: ﴿قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِّنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ فَلَمَّا رآه مُسْتَقِرًّا عِنْدَهُ قَالَ هَذَا مِن فَضْلِ رَبِّي﴾ (النمل: ٤٠).

٣ - ذو القرنين عليه السلام. قال تعالى حكاية عنه: ﴿إِنَّا مَكَّنَّا لَهُ فِي الْأَرْضِ وَءَاتَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا﴾ (الكهف: ٨٤)، وقد أجاب أمير المؤمنين عليه السلام من سألته عن كيفية بلوغ ذي القرنين المشرق والمغرب بقوله: «سخر له السحاب ومدت له الأسباب وبسط له في النور، وقال: أزيدك؟ فسكت الرجل..»^(١). أي كان ذو القرنين يتصرف في السحاب، وهذا يدل على تمتعه بالولاية التكوينية.

(١) تاريخ مدينة دمشق، ابن عساكر، تحقيق: علي شيري، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٥هـ - بيروت - لبنان: ج ١٧، ص ٣٣.

٤ - الجن: قال تعالى: ﴿قَالَ عِفْرِيتٌ مِّنَ الْجِنِّ أَنَا ءَانِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ تَقُومَ مِن مَّقَامِكَ وَإِنِّي عَلَيْهِ لَقَوِيٌّ أَمِينٌ﴾ (النمل: ٣٩)، والآية واضحة في أنّ الله تعالى قد أعطى لذلك العفريت من الجن القدرة التكوينية الخارقة.

٢. الأدلة الروائية على ثبوت الولاية التكوينية للأنبياء وغيرهم

عند الانتقال إلى النصوص الروائية في كتب الحديث تواجهنا عشرات الروايات تفيد: أنّ كلّ من ملك الاسم الأعظم فهو قادر على التصرف في التكوين بشكل خارق للعادة، أي لديه الولاية التكوينية.

و أنّ الاسم الأعظم هو أوسع الأسماء الإلهية أثراً، وأن البركات النازلة منه هي أكبر البركات وأتمّها، وله يخضع كل شيء. وبهذا يتبين أنّ الاسم الأعظم ليس هو المعنى الشائع بين الناس من أنّه اسم لفظي من أسماء الله تعالى متى ما دعي به استجيب، وأنّه مؤلف من حروف مجهولة لنا.

اذن كلّ من ملك الاسم الأعظم تثبت له الولاية التكوينية، وقد توصلنا إلى هذه النتيجة بعد الوقوف على أنّ الأسماء الإلهية التكوينية هي المؤثرة في نظام الكون وأنّ الاسم الأعظم هو الجامع لجميع الأسماء الإلهية، وهو أوسع الأسماء وأكثرها أثراً في عالم الإمكان، ومن الواضح أنّ النتيجة الطبيعية التي تترتب على هذه الحقيقة هو أنّ كلّ من ملك الاسم الأعظم يستطيع التصرف في نظام الكون وتثبت له الولاية التكوينية.

الفصل الثالث

الولاية التكوينية لرسول الله

هنالك عدّة طرق يمكن من خلالها إثبات الولاية التكوينية للنبي ﷺ وقدرته على التصرف في التكوين بشكل خارق للعادة ومن أهمّ هذه الطرق:

الطريق الأول: علم النبي ﷺ بالكتاب

تقدّم أنفاً أنّ منشأ القدرة على التصرف في التكوين بشكل خارق للعادة هو العلم بالكتاب كما أشار القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِّنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ فَلَمَّا رآه مُسْتَقِرًّا عِنْدَهُ قَالَ هَذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي﴾ (النمل: ٤٠) حيث نقل آصف عرش بلقيس في أقلّ من لحظة زمانية، مع أنّ آصفاً عليه السلام لم يحصل إلاّ على جزء من علم الكتاب كما هو واضح من تعبير الآية المباركة ﴿قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِّنَ الْكِتَابِ﴾، وعلى هذا الأساس نقول إنّ النبي ﷺ قد حاز علم جميع ما في الكتاب فتثبت ولايته التكوينية وقدرته على التصرف في التكوين بشكل خارق للعادة بدرجة موازية لعلمه بالكتاب.

الطريق الثاني: وجود الاسم الأعظم عند النبي ﷺ

يبتني هذا الاستدلال على مقدمتين هما:

المقدمة الأولى: من ملك الاسم الأعظم يتصرف في التكوين

وهذه المقدمة تقدّم الحديث عنها في الأبحاث السابقة.

المقدمة الثانية: النبي ﷺ مظهر الاسم الأعظم

ومما يرشد الى ذلك هو الأدلة القائلة بأن النبي ﷺ هو الإنسان الكامل النصوص القرآنية والروائية الدالة على أفضليته على جميع الأنبياء والمرسلين من الأوّلين والآخرين، كما تقدّم في بحث علم الامام. وكذلك النصوص الروائية الدالة على أنّ مظهر الاسم الأعظم في مرتبة الملكوت هو نور النبي ﷺ، وأهل بيته عليهم السلام، فعند استقراء مضمون الروايات الواردة في المقام نجد أنّها تتمحور حول الحقيقة القائلة بأن نبينا ﷺ هو أول مخلوق خلقه الله تعالى، وأنّ الصادر الأول هو نور النبي ﷺ وأهل بيته عليهم السلام وأنهم المصدق الأتمّ والتجسيد الأكمل للخلافة الأسمائية من قبيل ما ورد

عن أبي حمزة قال: سمعت علي بن الحسين عليه السلام يقول: «إنَّ الله خلق محمداً وعلياً وأحد عشر من ولده من نور عظمته، فأقامهم أشباحاً في ضياء نوره يعبدونه قبل خلق الخلق، يسبحون الله ويقدمونه وهم الأئمة من ولد رسول الله صلى الله عليه وآله»^(١)، وغير ذلك من الروايات^(٢).

النتيجة: امتلاك النبي صلى الله عليه وآله الولاية التكوينية والقدرة على التصرف في التكوين لتوفره على الاسم الأعظم.

الطريق الثالث: أفضلية النبي على جميع الأنبياء والمرسلين

وحاصل هذا الدليل يتبين من هاتين المقدمتين:

المقدمة الأولى: ثبوت الولاية التكوينية للأنبياء السابقين

وقد تقدّم الكلام عن هذه المقدمة في الأبحاث السابقة وأتضح أنّ جملة من الأنبياء عليهم السلام قد ثبتت لهم الولاية التكوينية والقدرة على التصرف في التكوين بشكل خارق للعادة.

المقدمة الثانية: النبي صلى الله عليه وآله أفضل من جميع الأنبياء والمرسلين

وقد تقدّم الكلام عن هذه المقدمة في البحث السابق.

النتيجة: تمتّع النبي صلى الله عليه وآله بالولاية التكوينية والقدرة على التصرف في التكوين بالأولوية، إذ من غير المعقول أن يثبت للمفضول شيء من الكمالات ما ليس للفاضل، ومن الواضح أنّ القدرة على التصرف في التكوين من أوضح مصاديق الكمالات، بل هي من الكمالات الثابتة بالذات والاستقلال لله سبحانه وحده، أمّا ثبوتها للغير فهي بالتبع وبإذن منه تعالى.

(١) الكافي، مصدر سابق: ج ١، ص ٥٣٠ - ٥٣١.

(٢) انظر بحار الأنوار، مصدر سابق: ج ١٥، ص ٢٣.

الفصل الرابع الولاية التكوينية لأهل البيت عليهم السلام

هنالك عدة طرق لإثبات الولاية التكوينية لأهل البيت عليهم السلام، منها:

الطريق الأول: علمهم عليهم السلام بالكتاب

تقدّم آنفاً أنّ منشأ القدرة على التصرف في التكوين هو العلم بالكتاب، وقد دلت عدة من الأدلة على علمهم عليهم السلام بالكتاب، نستعرض في ما يلي بعضها:
الدليل الأول: قوله تعالى: ﴿ فِي كِتَابٍ مَّكُونٍ * لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ ﴾ (الواقعة: ٧٨ - ٧٩).

فالآية تدلّ على أن الذين يعلمون الكتاب هم المطهّرون، وقد ثبت أنّ المطهّرين هم أهل البيت عليهم السلام، كما نصّ على ذلك قوله تعالى ﴿ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً ﴾ (الأحزاب: ٣٣). وتقدم في الفصل الأول أنّ العلم بالكتاب منشأ القدرة على التصرف في التكوين بنحو خارق للعادة كما تقدّم في الفصل الأول.

ينتج أن أهل البيت عليهم السلام لديهم القدرة على التصرف في التكوين.

الدليل الثاني: حديث الثقلين. وهو قول رسول الله صلى الله عليه وآله «إني قد تركت فيكم الثقلين أحدهما أكبر من الآخر كتاب الله وعترتي أهل بيتي فانظروا كيف تحلفوني فيها فإنّهما لن ينفرقا حتى يردا عليّ الحوض. ثم قال: إنّ الله مولاي وأنا ولي كلّ مؤمن. ثم أخذ بيد علي فقال: من كنت وليه فهذا وليه. اللهم وال من والاه، وعاد من عاداه. فقلت لزيد: سمعته من رسول الله صلى الله عليه وآله؟ قال: ما كان في الدوحات رجل إلاّ رآه بعينه وسمع بأذنه»^(١).

(١) سنن النسائي الكبرى، أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن النسائي، تحقيق: د. عبد الغفار سليمان البنداري، سيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩١م.

ومن المعلوم أنّ حديث الثقلين روي متواتراً من طرق الفريقين، ونقله كبار الصحابة والتابعين، وقد أخرجهم أرباب الصحاح والسنن والمسانيد والتفاسير والسير وغيرها، وهذا ما حققه السيّد حامد اللكهنوي صاحب عبقات الأنوار، حيث أثبت تواتر هذا الحديث عند الفريقين وفي جميع الطبقات^(١)، وفي «غاية المرام» للبحراني، وصلت أحاديثه من طرق السنّة إلى «٣٩» حديثاً، ومن طرق الشيعة إلى «٨٢» حديثاً^(٢).

وقال ابن حجر في «الصواعق»: «ثمّ اعلم أنّ لحديث التمسك بذلك طرقاً كثيرة وردت عن نيف وعشرين صحابياً، ومرّ له طرق مبسوطه، وفي بعض تلك الطرق أنّه قال ذلك بحجّة الوداع بعرفة، وفي أخرى أنّه قال بالمدينة في مرضه وقد امتلأت الحجرة بأصحابه، وفي أخرى أنّه قال ذلك بغدير خمّ، وفي أخرى أنّه قال ذلك لمّا قام خطيباً بعد انصرافه من الطائف»، ثمّ قال: «ولا تنافي إذ لا مانع من أنّه كرّر عليهم ذلك في تلك المواطن وغيرها، اهتماماً بشأن الكتاب العزيز والعتره الطاهرة»^(٣).

تقريب الاستدلال: بناء على ما تقدّم في مطاوي البحث في مراتب القرآن الكريم، وبانت حدوده، واتّضحت معالمه، وتبيّن أنّ القرآن الكريم الذي بين أيدينا، هو الذي نزل على قلب المصطفى ﷺ وأنّه آية وعلامة للكتاب المبين، وأنّه يضم بين دفتيه علم ما يكون وما كان، وأنّه تبيان لكلّ

(١) انظر خلاصة عبقات الأنوار للسيّد علي الميلاني: ج ١، ص ١٨٥.

(٢) انظر: غاية المرام وحجّة الخصام في تعيين الإمام من طريق الخاصّ والعام، السيّد هاشم البحراني الموسوي، تحقيق: السيّد علي عاشور: ج ٢ ص ٣٠٤ وص ٣٢١.

(٣) الصواعق المحرقة في الردّ على أهل الرفض والضلالة والزندقه، تأليف أبي العبّاس أحمد بن محمّد بن حجر الهيثمي، تحقيق: عبد الرحمن بن عبد الله التركي، وكامل محمّد الخراط، الطبعة الأولى، ١٩٩٧، مؤسّسة الرسالة، بيروت، سنة ١٤٢٠هـ: ج ٢ ص ٤٤٠.

قراءات في بعض آثاره وأفكاره ١٠٤٣

شيء، ولا يعزب عن علمه شيء، ولا سبيل للبطلان إليه، فمن جميع هذه المقدمات نقول:

لو لم يكن لدى أهل البيت عليهم السلام علم الكتاب، للزم أحد احتمالين:

الاحتمال الأول: أن يكون إخباره صلى الله عليه وآله بأنهما لن يفترقا، إخباراً مخالفاً للواقع، إما عمداً أو سهواً أو اشتهاً - والعياذ بالله - .

الاحتمال الثاني: أن يكون نفس القرآن الذي أخبر عن نفسه بأن فيه تبيان كل شيء وأنه حق محض، أن يكون هذا الإخبار مخالفاً للواقع أيضاً، إما كذباً أو اشتهاً. وكلا الاحتمالين باطل.

أما الاحتمال الأول: وهو أن إخبار الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله خلاف الواقع، فهو باطل عقلاً ونقلاً.

أما بطلانه عقلاً: فلأنه لو لم يكن الرسول صلى الله عليه وآله معصوماً - ولو في مجال التبليغ على الأقل - للزم نقض الغرض، مضافاً إلى أن إجماع الساحة الفكرية لجميع المسلمين على عصمة النبي صلى الله عليه وآله في مقام التبليغ، وحديث الثقلين إنما صدر في مقام التبليغ، كما هو واضح من قوله صلى الله عليه وآله للمسلمين «ما إن تمسكتم بهما لن تضلوا بعدي أبداً» بمعنى إبلاغ المسلمين وإخبارهم بوجوب الإرجاع إلى الكتاب والعترة.

ولقائل أن يقول: - كما ذهب إليه بعض علماء جمهور السنة - بإمكان الاشتباه والغفلة والسهو للنبي في مقام التبليغ.

والجواب: نقول إن هذا الاحتمال - لو سلمنا به جداراً - فهو غير وارد في المقام إذ إن نصوص حديث الثقلين لم تكن في واقعة واحدة حتى يقال إمكان الاشتباه والغفلة فيها، بل نقله الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله في وقائع متعددة قد تصل إلى عشرات المرّات - كما تقدّم - وهذا أمر بنفسه يعدّ خير شاهد على عدم ورود مثل هذا الإشكال.

أما بطلانه نقلاً: فهو ما صرّحت به جملة من النصوص القرآنية كقوله تعالى: ﴿ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ﴾ (النجم: ٣ - ٤).

أما الاحتمال الآخر القائل بحصول الاشتباه في إخبار القرآن نفسه، فهو احتمال باطل عقلاً ونقلاً.

أما عقلاً فلأنه يلزم الكذب والاشتباه على الله تعالى - والعياذ بالله - إذ إنّ القرآن الكريم هو كتاب الله تعالى الذي أنزله على رسوله ﷺ، فالله تعالى منزه عن الكذب والاشتباه ومن كل نقض كما هو ثابت في محله.

أما نقلاً فإنّ القرآن الكريم قد أخبر عن نفسه بأنه لا يأتيه الباطل، كما في قوله تعالى: ﴿ وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ قِيلًا ﴾، وغيرها من النصوص القرآنية التي عرضت هذا المعنى وأشبعته إشباعاً رائعاً.

والنتيجة التي تنتهي إليها بمقتضى إخبار النبي ﷺ في حديث الثقلين بأنّ أهل البيت عليهم السلام لن يفترقوا عن الكتاب وأنهم عليهم السلام عدل القرآن الكريم، يتضح توفر أهل البيت عليهم السلام على علم الكتاب الذي فيه علم كل شيء. وهناك عشرات، بل مئات الروايات ذات مضامين متعدّدة، جميعها تؤكّد علم أهل البيت عليهم السلام بالكتاب^(١).

الطريق الثاني: أفضلية أهل البيت على جميع الأنبياء السابقين

يمكن إثبات الولاية التكوينية لأهل البيت عليهم السلام من خلال إثبات أفضليتهم على جميع الأنبياء والمرسلين السابقين - ماعدا نبينا ﷺ - .

وحاصل الاستدلال: بناء على ما تقدّم سابقاً من تمتّع الأنبياء السابقين بالولاية التكوينية والقدرة على التصرف في التكوين؛ من قبيل إحياء الموتى وخلق الطير ونحوها من الموارد المتقدّمة الثابتة لهم، سوف تثبت الولاية

(١) انظر بصائر الدرجات: ص ٢١٧.

قراءات في بعض آثاره وأفكاره ١٠٤٥

التكوينية لأهل البيت بالأولوية القطعية؛ لأفضليتهم عليهم السلام على جميع الأنبياء والمرسلين السابقين، إذ من غير العقول أن يثبت للمفضول من الكمالات ما ليس للفاضل ومن الواضح أن القدرة على التصرف في التكوين من الكمالات.

الأدلة على أفضلية أهل البيت على جميع الأنبياء ما عدا نبينا

الدليل الأول: أعلمية أهل البيت على جميع الأنبياء السابقين

ويعتمد هذا الدليل على عدد من المقدمات:

المقدمة الأولى: القرآن الكريم فيه تبيان كل شيء

من الأبحاث الحرّية بالاهتمام: اكتناز القرآن الكريم على علم وتبيان كل شيء، وهذه الحقيقة تبدو شاخصة للعيان إذا طالعنا الآيات المرتبطة في المقام من قبيل قوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ (النحل: ٨٩).

ومن الجدير بالذكر نقول إنّ هذه الآية من أهمّ الآيات التي استقطبت اهتمام الباحثين والمتكلمين على حدّ سواء، حيث استفيد من عبارة (كلّ شيء) الظاهرة في العموم والشمول أنّ القرآن الكريم متضمّن لكلّ المعارف والعلوم.

ومن الواضح أنّ المراد بـ «الكتاب» هو القرآن الكريم، لأنّ الألف واللام للعهد الذكري أي المعهود السابق، والمعهود السابق من الكتاب عند المسلمين هو القرآن، وعلى هذا فيكون المراد من الكتاب في هذه الآية هو القرآن الكريم.

المقدمة الثانية: هيمنة القرآن الكريم على جميع الكتب السابقة

تقدّم أنّ القرآن الكريم آية وعلامة للكتاب المبين، بخلاف كتب الأنبياء السابقين التي تميّز بحكايتها وعلاميتها لبعض الكتب المبين لا جميعه، على

هذا الأساس يتضح أنّ القرآن الكريم مهيمن على جميع الكتب السماوية السابقة. وقد أشار القرآن الكريم إلى هذه الحقيقة بقوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ﴾ (المائدة: ٤٨). ومحلّ الشاهد في هذه الآية الشريفة كلمة (مهيمناً)، التي تطلق على الشيء الذي يحفظ ويرتّب ويؤتمن على شيء آخر، لذا قال الخليل الفراهيدي: الرجل يهيمن إذا كان رقيباً على الشيء وشاهداً عليه وحافظاً.

إذ إن «هيمنة الشيء على الشيء - على ما يتحصّل من معناها - كون الشيء ذا سلطة على الشيء في حفظه ومراقبته وأنواع التصرف فيه، وهذا حال القرآن الذي وصفه الله تعالى بأنه تبيان كل شيء بالنسبة إلى ما بين يديه من الكتب السماوية: يحفظ منها الأصول الثابتة غير المتغيّرة وينسخ منها ما ينبغي أن ينسخ من الفروع التي يمكن أن يتطرّق إليها التغيّر والتبدّل ليناسب حال الإنسان بحسب سلوكه صراط الترقّي والتكامل بمرور الزمان؛ قال تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾ وقال: ﴿مَا نَسَخَ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا﴾^(١).

المقدمة الثالثة: القرآن الكريم آية وعلامة للكتاب المبين

فالله تعالى خلق للناس علامات وآيات وتجليات، تدلّ على حكمته وقدرته وعلمه، ومن دون هذه الآيات والعلامات يتعذّر معرفة الخالق ومن ثمّ تتعذّر بل تستحيل عبادته، لأنّ العبادة فرع المعرفة، فمن دون معرفة الناس بخالقهم وبارئهم لا يمكن أن يعبدوه ويتوجّهوا إليه. وهذا قانون عامّ لكلّ العوالم الخارجة عن عالم المادّة، فكلّ ما موجود في تلك العوالم لا بدّ أن يوجد له علامة وآية تدلّ عليه في عالمنا المادّي.

والنتيجة التي نرسو إليها - بناء على قانون العلامة والآية - هي أنّ

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ج ٥ ص ٣٤٨.

قراءات في بعض آثاره وأفكاره ١٠٤٧

القرآن الكريم الموجود بين أيدينا والذي نزل على قلب الخاتم ﷺ آية وعلامة للكتاب المبين الذي فيه علم كل شيء والذي لا يضل ولا ينسى.

فالقرآن الكريم مظهر للعلم الإلهي والقدرة الإلهية والعظمة الإلهية، وحيث إن الحق تعالى لا مجال للبطلان إليه؛ لأنه حق محض كذلك القرآن الكريم لا مجال للبطلان أو الضلالة إليه، وهذه الحقيقة لخصتها الرواية الواردة عن الإمام الصادق عليه السلام، حينما قال: «إن الله تعالى تجلّ لخلقه في كتابه ولكنهم لا يبصرون»^(١) وفي رواية أخرى «تجلّى لعباده في كلامه»^(٢).

إذاً القرآن الكريم تجلّ للحق تعالى على خلقه، نعم هذا التجلي على مستوى الوجود اللفظي.

المقدمة الرابعة: علم أهل البيت بالكتاب المبين

وقد تقدّم الحديث عن هذه المقدمة مفصلاً في البحث السابق وتبين أنّ أهل البيت عليهم السلام يعلمون جميع ما في الكتاب المبين بنص قوله تعالى ﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ * فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ * لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾ (الواقعة: ٧٧ - ٧٩). ومن الواضح أنّ النبي ﷺ وأهل بيته عليهم السلام من أوضح مصاديق المطهّرين.

النتيجة المتمخضة من هذه المقدمات هي أفضلية أهل البيت عليهم السلام على جميع الأنبياء والمرسلين السابقين، ما عدا نبينا ﷺ، إذ إنّ الدرجة العلمية لكل كتاب تمثل المرتبة العلمية لنبي ذلك الكتاب، وإنّ أهل البيت عليهم السلام توفّروا على علم كل ما في القرآن الكريم المهيم على جميع الكتب السماوية السابقة، فهذا بدوره يدلّ ويكشف عن أعلميتهم، ومن ثمّ أفضليتهم على جميع الأنبياء والمرسلين السابقين؛ لأنّ الأعلمية من أبرز مصاديق الأفضلية. وثمّ حشد وافر من الروايات الدالة أفضليّة أهل البيت عليهم السلام على جميع

(١) ابن أبي جمهور الأحسائي، تحقيق السيد شهاب الدين النجفي المرعشي، ١٤٠٣: ج ٣ ص ١٦٤.

(٢) بحار الأنوار، مصدر سابق: ج ٨٩ ص ١٠٧.

الأنبياء السابقين، منها ما روي عن عبدالله بن الوليد قال: «قال لي أبو عبدالله عليه السلام: «أي شيء يقول الشيعة في عيسى وموسى وأمير المؤمنين عليه السلام؟ قلت: يقولون: إن عيسى وموسى أفضل من أمير المؤمنين عليه السلام. فقال: أيزعمون أن أمير المؤمنين قد علم ما علم رسول الله؟ قلت: نعم ولكن لا يقدمون على أولي العزم من الرسل أحداً. قال أبو عبد الله عليه السلام: فخاصمهم بكتاب الله. قلت: وفي أي موضع منه أخاصمهم؟ قال: قال الله تعالى لموسى ﴿ وَكَتَبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَابِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ ﴾ فعلمنا أنه لم يكتب لموسى كل شيء. وقال الله تبارك وتعالى لعيسى: ﴿ وَلَا يُبَيِّنْ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي تَخْتَلِفُونَ ﴾ وقال الله تعالى لمحمد ﷺ: ﴿ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَىٰ هَؤُلَاءِ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَيِّدًا لِكُلِّ شَيْءٍ ﴾^(١).

ومن جميع هذه الأدلة يتضح أفضلية أهل البيت عليه السلام على جميع الأنبياء والمرسلين السابقين، وحيث إن الولاية التكوينية ثابتة للأنبياء والمرسلين السابقين كما تقدم - فتدل على ثبوتها لأهل البيت عليه السلام بالأولوية، إذ ليس من المعقول أن يثبت كمال من الكمالات للمفضول ولا يثبت للفاضل، ولا ريب في كون الولاية التكوينية من الكمالات.

الطريق الثالث: توفر أهل البيت على الاسم الأعظم

تقدم في ما سبق أن من ملك الاسم الأعظم يستطيع أن يتصرف في التكوين، وقد دلت جملة وافرة من الروايات على أن أهل البيت الاسم الأعظم، والروايات بهذا المضمون متضاربة لا مجال لاستقصائها جميعاً، لذلك تقتصر على ذكر واحدة منها ونحيل الباقي إلى مراجعة المصادر.

فعن أبي جعفر والإمام الهادي عليه السلام: «إن اسم الله الأعظم على ثلاثة وسبعين حرفاً، وإنما كان عند آصف منها حرف واحد فتكلم به فخرس بالأرض ما بينه وبين سرير بلقيس حتى تناول السرير بيده، ثم عادت الأرض كما كانت أسرع من طرفة

(١) بصائر الدرجات، مصدر سابق: ص ٢٤٧.

عين، ونحن عندنا من الاسم الأعظم اثنان وسبعون حرفاً، وحرف واحد عند الله تعالى استأثر به في علم الغيب عنده، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم^(١)، وغير ذلك من الروايات الدالة على أن أهل البيت عليهم السلام عندهم الاسم الأعظم^(٢).

وبهذا يتضح أن أهل البيت عليهم السلام لديهم القدرة على التصرف في التكوين لثبوت الملازمة بين معرفة الاسم الأعظم والقدرة على التصرف في التكوين، كما أشارت الروايات المتقدمة إلى قدرتهم على الإحياء والإماتة وطي الأرض والعروج إلى السماء وخرق السماء والأرض، وإطاعة كل شيء حتى السماء والجنة والبحار والشمس والنجوم والشجر والدواب، وإبراء الأكمه والأبرص.

بل يستفاد من وجود الاسم الأعظم عند أهل البيت عليهم السلام أن قدرتهم على التصرف في التكوين يفوق قدرة الأنبياء السابقين لحصولهم على اثنين وسبعين حرفاً من حروف الاسم الأعظم، وهذا لم يحصل عليه أي من الأنبياء السابقين، فإنه كان عندهم بعض أحرف الاسم الأعظم، وكانوا يحيون الموتى ويتصرفون بالأمور التكوينية، فكيف بهم وهم عندهم اثنان وسبعون حرفاً من حروف الاسم الأعظم، فهذا يدل على قدرتهم على التصرف بما هو أعظم وأكبر وأصعب من إحياء الموتى.

الطريق الرابع: الروايات المصرحة بتصرفهم في التكوين بنحو خارق

هنالك عدد وافر من الروايات الواردة عنهم عليهم السلام دالة بوضوح على أنهم عليهم السلام قد تصرفوا في التكوين بشكل خارق للعادة، وهي على طوائف:

الطائفة الأولى: قيامهم عليهم السلام بإحياء الموتى^(٣)

الطائفة الثانية: قدرتهم عليهم السلام على تسخير الرياح والسحاب^(٤)

(١) بصائر الدرجات، مصدر سابق: ص ٢٢٨.

(٢) انظر الكافي، مصدر سابق: ج ١ ص ٢٣٠؛ بحار الأنوار، مصدر سابق: ج ٢٧ ص ٣٨.

(٣) انظر بصائر الدرجات، مصدر سابق: ص ٦٧، بحار الأنوار، مصدر سابق: ج ٢٦ ص ٦.

(٤) انظر بصائر الدرجات، مصدر سابق: ص ٢٨٩؛ بحار الأنوار، مصدر سابق: ج ٤٩، ص ٦٠.

الطائفة الثالثة: قيامهم بتبديل الحقائق إلى غيرها

هنالك جملة من الروايات تصرّح بأنّ أهل البيت عليهم السلام قاموا بتحويل وتبديل الحقائق إلى غيرها كتحويل التراب إلى ذهب وجواهر ودنانير، وإيجاد ما لم يكن وتغيّر الإنسان إلى حيوان ونحوها من التصرفات^(١).

الطائفة الرابعة: تسخير أهل البيت للجن والإنس والملائكة

توجد جملة من الروايات تدلّ بوضوح أنّ أهل البيت عليهم السلام لديهم القدرة على تسخير الجنّ والإنس والملائكة والطيور والدواب^(٢).

الطائفة الخامسة: طاعة الأرض والجبال لأهل البيت عليهم السلام^(٣)

ومن مجموع هذه الروايات التي تبلغ العشرات بل المئات الروايات الدالّة على تصرفهم في التكوين بشكل خارق للعادة؛ من قبيل إحيائهم الموتى وتسخير الرياح والسحاب وتبديل الحقائق إلى غيرها كتحويل التراب إلى ذهب وجواهر، وتسخير الجنّ والإنس والملائكة عليهم السلام، ونحوها من الروايات يتضح ثبوت الولاية التكوينية لأهل البيت عليهم السلام.

الفصل الخامس

الولاية التكوينية لأهل البيت والغلو

قد تطرأ على ذهن بعض التساؤلات حيال ثبوت الولاية التكوينية البيت عليهم السلام وقدرتهم على التصرف في التكوين، ومن جملة هذه التساؤلات: هل ثبوت الولاية التكوينية لأهل البيت عليهم السلام من الغلو؟

(١) انظر الكافي، مصدر سابق: ج ١، ص ٤٧٤؛ بصائر الدرجات، مصدر سابق: ص ٣٩٥.

(٢) انظر بصائر الدرجات، مصدر سابق: ص ٢٩٠.

(٣) بصائر الدرجات، مصدر سابق: ص ٥٣٧.

ضابطة الغلو

بالرجوع الى تعاريف واستعمالات مفردة الغلوّ في القرآن وروايات الفريقين يظهر أنها تلتقي جميعاً في تحديد مفهوم الغلوّ بأنه التجاوز عن الحد وإخراج المخلوق من حدود الإنسانية والبشرية إلى حدّ الألوهية ووصفه بأوصاف الإله.

و يمكن تلخيص ضابطة الغلو والخروج عن الحدّ بما يلي:

- ١- رفع البشر إلى درجة الألوهية.
- ٢- عبادة البشر.
- ٣- ادعاء النبوة لغير من ثبتت نبوته، كما هو الحال بالقول بنبوة الأئمة عليهم السلام.
- ٤- القول بتفويض أمر الخلق إلى أحد من البشر سواء كان نبياً أم إماماً بالاستقلال.
- ٥- القول بتناسخ أرواح الأئمة عليهم السلام.
- ٦- القول بأزلية أرواح الأئمة عليهم السلام.

الولاية التكوينية لأهل البيت خارجة من دائرة الغلو

بناء على ما تقدّم يتّضح بطلان الدعوى القائلة أنّ الولاية التكوينية لأهل البيت عليهم السلام نحو من التفويض وهو من الغلو؛ لأنّ ثبوت الولاية التكوينية لهم عليهم السلام ليس تجاوزاً وتخطياً لحدود البشرية، إلى حدود الألوهية؛ لأنّ جميع ما عندهم عليهم السلام هو من نعم الله عليهم، فلا يملكون لأنفسهم شيئاً، قال الله تعالى؛ فهم يعلمون بإذن الله ويتصرفون في التكوين بإذن الله تعالى... فهم عباد مكرمون لا يقدرّون إلاّ ما أقدرهم الله عليه، صرّحت بذلك الروايات المتقدمة.

فالولاية التكوينية لأهل البيت عليهم السلام تفويض مقيد بإذن الله تعالى، فلا مانع منه، وقد حدثنا القرآن الكريم في عدة آيات على إعطاء الأنبياء عليهم السلام أو بعض الناس الولاية والقدرة في التصرف في الأمور التكوينية بإذنه تعالى، وبملاحظة النصوص القرآنية المتقدمة التي تثبت الولاية التكوينية للأنبياء والأوصياء نجد أنها تصرح أن كل ما قام به الأنبياء أو الأولياء مقيد بالإذن الإلهي، وليس على نحو الاستقلال.

فكل ما حظي به أهل البيت عليهم السلام من مقامات رفيعة ومنزلة وكرامة عند الله تعالى من قبيل الولاية لهم عليهم السلام ونحوها من المقامات التي أفاضها تعالى عليهم، خارجة عن دائرة الغلو؛ لأن القول بثبوت الولاية التكوينية لهم عليهم السلام بإذن منه تعالى ليس تجاوزاً وتخطياً لحدود البشرية، إلى حدود الألوهية؛ لأن جميع ما عندهم عليهم السلام هو من نعم الله عليهم، فلا يملكون لأنفسهم شيئاً، قال الله تعالى.

نعم، إن مثل هذه المقامات الرفيعة لأهل البيت عليهم السلام وما جرت على أيديهم من معجزات قد تبدو غريبة لكثير من الناس، لكن هذه الغرابة تزول بعد التوجه إلى عجز الخلق عن معرفة كنههم وحقيقتهم، التي يستحيل الإحاطة بها إلا ممن هو بمنزلتهم؛ لذا ورد في الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: «يا علي ما عرف الله إلا أنا وأنت، وما عرفني إلا الله وأنت، وما عرفك إلا الله وأنا»^(١).

(١) مختصر بصائر الدرجات، الحسن بن سليمان الحلبي: ص ١٢٥.

القسم الثالث
العلامة الحيدري
في
مرآة بعض تلامذته
ومقرري بحوثه

(١)

العلامة

السيد كمال الحيدري

التغيير، واستحقاقات المرحلة
التأصيل العقائدي نموذجاً

الشيخ ميثاق طالب العسر

باحث وكاتب

-العراق-

التغيير ظاهرة ليس لها كينونة وتقرّر بدون المغيّرين، فهم الذين يمررون اسم التغييرية على المرحلة؛ وذلك بجدارة أفكارهم التي تتخطى السائد لتطرح شيئاً ليس بسائد، ويؤسس من خلال تلك الأفكار لمرحلة جديدة دون النيل من مناهج المرحلة السابقة، بل يبقى للمتابع حقّ التقييم، وحقّ الاستبدال. من بين هؤلاء الذين يستحقّون هذا العنوان: العلامة الأستاذ السيد كمال الحيدري، فقد بدأت جهوده تتصافر حينما انطلقت مرحلة الاستحقاق التغييرى لتنادي المبدعين والحركيين لوضع لمسات التغيير والسير على خطاها. لقد وعت جهوده هذه المرحلة خير وعي، فكان بحق أحد رواد هذه المرحلة التأسيسيين في الحوزة العربية، واحتذى حذوه العديد من أساتذة ومتابعي هذا القطاع.

لم تقتصر جهوده التغييرية على المنهج، بل تجاوزته إلى المفردات والخطاب، فقد وعى مكنم المشكلة فجاء الحلّ السليم، لكن علينا تفحص الإبداع التغييرى في طرح العلامة الحيدري لندلّل على الدعوى التي صدرنا بها مقالتنا، وسوف نقتصر على ملامح التأصيل العقائدي في فكره كنموذج للتغيير، وعليه فسوف نقسم ذلك إلى قسمين متناولين كلّ واحد منهما بالعرض والتحليل:

١. التغيير على مستوى المنهج

المنهج صراط الذين لا يريدون للفوضى الدخول إلى حريم العلم، فدون هذا الصراط تضحي المعرفة خالية من الانسجام والترابطية، وبالتالي تفقد الإلزام الذي تصبو إليه، وتأسيساً على هذه البديهية المنهجية يتضح بأنّ الفشل سوف يكون حليف أيّ باحث يريد الولوج لأيّ حقل معرفي دون منهج.

لنأخذ البحث العقائدي نموذجاً. فما لم يتمسك الداخل فيه بمنهج قويم يتناسب مع موضوعه ومسائله لن يصل إلى نتيجة معرفية سليمة، بل يبقى سارحاً يتخبط التمسك بأيّ نتيجة دون تناسب مع مقدماتها، وهذا ما يلحظه المتابع من خلال قراءة لتراثنا الإسلامي العقائدي.

لقد وعى العلامة الحيدري أهمية هذا الموضوع، فرأى بأنّ الخلاص الوحيد من هذا المأزق هو التأسيس لمرجعية عقائدية متكاملة تتكفل مهمّة التأصيل النظري لأصول البحث العقائدي وفق منهج لا يحتمل الخطأ عند ثبوت مقدماته، وتتحمّل الإجابة على الاستحقاقات العقائدية الراهنة والمستقبلية، متجاوزةً مبدأ عدم جواز التقليد في أصول الدين لتطرح فكرة أخرى يجوز من خلالها التقليد في تفاصيل البحث العقدي، ويحصر الاجتهاد في أسس أصوله.

لقد جاءت المهمّة وعرة وصعبة؛ إذ إنّ المشارب والمسالك تتفاوت منهجاً في دخولها لمثل هذه الأبحاث، حيث يجد المتابع منهجاً للفلاسفة ومنهجاً للمتكلمين ومنهجاً للمحدثين، وكلّ منهج يختلف عن الآخر أيّ اختلاف، لذا جاءت صعوبة التحديد، لكن لما كان المنهج الفلسفي هو الأنسب والأفضل في رأي العلامة الحيدري اختطّ على أساسه مشروعه، فبدأ يؤسس - وفقاً لهذا المنهج - خطابه ومفرداته.

وقبل أن يدخل في تفاصيل ذلك كانت المهمّة لتأسيس ضوابط وأصول تمثّل ركائز لا يمكن للباحث تجاوزها وهو يريد الولوج في البحث العقائدي، فكما لا يمكن للفقيه الدخول في البحث الفقهي دون أن يتحصّن بأدوات ومنهج البحث الأصولي فالأمر كذلك في البحث العقائدي، حيث لا يمكن الدخول فيه لأخذ النتائج من غير التحصن بقواعده، ويبقى المجال مفتوحاً أمام الباحث لاختيار المنهج الأوفق في رأيه لفهم المعطيات العقدية.

عندما يؤسس في أصول العقائد على جواز الاعتماد على خبر الواحد لإثبات فروع البحث العقدي فلا يمكن أن يعترض معترض: بأن هذا الفرع ليس له دليل يركن إليه سوى أخبار الآحاد التي ثبت في محله عدم جواز الركون إليها، بداهة أن التأسيس لأصول الاستنباط الفقهي مختلف في بعض قواعده عن التأسيس لأصول الاستنباط العقائدي.

يذهب الحيدري إلى أن يقين السواد الأعظم من المكلفين في عموم الأمور العقدية لا يعدو كونه يقيناً بسيطاً لا يحمل جزماً بعدم الخلاف، وهذا ما نلاحظه حتى عند بعض أهل المعرفة والعلم ممن ليس لهم دربة وتخصص في هذا المجال.

وهذا الأمر لا يحمل محذوراً عقائدياً أصلاً، إذ إن الأمور العقدية - في رأي الحيدري - ليست على نسق واحد، فاجتهادات المجتهدين - في العقائد - يُشترط في الإيمان ببعضها يقين مركّب، كالإيمان بأصل وجود الإله وتوحيده وضرورة النبوة والإمامة والمعاد، لكن غير المتخصصين يُكتفى باليقين البسيط منهم بمثل هذه الأمور.

كما أن منظومة أخرى من الأمور العقدية يُكتفى في الإيمان بها بالظن كما في الاعتقاد بالصراط وتطابير الكتب وتفصيل البعث والنشور.

وفي ضوء هذا التقسيم تقع مسؤولية التأسيس لمثل هذه الأبحاث على كاهل علم أصول الاستنباط العقائدي - الذي دعا الحيدري له - ، فهو الذي يحدّد القواعد المنهجية التي تُحدّد السبيل لاستنباط الأحكام العقائدية الصحيحة في ظلّ التداخل المنهجي غير المدروس.

إنّ عملية الاجتهاد العقائدي هذه عملية تحتاج إلى مزيد من التخصص والدراسة والمنهجة؛ بغية استكشاف الحكم العقائدي الصحيح في مكانه المناسب، وتحديد الدور المرحلي وفقاً لذلك، وبغير ذلك تبقى المنطقة

العقائدية عرضة للدخلاء والباطنيين.

لم يقبل المشهور جواز التقليد في أصول الدين وحصروا الأمر فيها باجتهاد المكلف فقط، مع أنّ الأعمّ الأغلب من المكلفين ورثوا الإيمان بأصول دينهم من الآباء والأجداد عملياً كما أسلفنا، ولم يقصروا ذلك على أصول العقائد، بل قلّدوا عملياً حتى نهاية تفاصيلها.

إنّ تحييد عمل المكلف بالعودة إلى المتخصّص العقائدي الجامع للشرائط أمر لا مفرّ منه؛ للحفاظ على سلامة الاعتقادات وضمان أوبتها إلى مصادرها بشكل صحيح، وإغماض النظر عن هذا التحييد ينذر ببوادر كارثة معرفية لا تنجب سوى الاعتقادات الباطلة والنظريات المتزلزلة.

على أنّ من الضروري الإشارة إلى أنّ الاختلافات العقائدية بين المتخصّصين التي تدور مدار فهم الدليل وصحة صدوره لا تؤدّي إلى الخروج من الدائرة، بل هي على غرار الاختلافات الفقهية عائدة للمبنى الأصولي العقائدي أو الفقهي الذي يسار عليه، وقيمة أيّ اختلاف بقيمة الحجّة العلمية التي تبرّره.

إنّ مبدأ عدم جواز التقليد في الأمور الاعتقادية أمرٌ خاطئ - في رأي الحيدري - إذ إنّ جميع ما يُستدلّ به على ذلك لا ينهض دليلاً يصحّ الاستناد إليه، فقد ناقش في تمامية جميع الأدلّة المدّعاة، ودعا في نهاية النقاش إلى التأميل النظري لفكرة العودة إلى المتخصّص الجامع للشرائط في الميدان العقائدي.

وقد تثار شبهة في البين مفادها الاستفهام عن الدليل الذي قاد إلى الإيمان بجواز التقليد في هذه الأمور الاعتقادية؟

لكن الإجابة عن هذه الشبهة تغدو واضحة بعد معرفة وحدة مرتكزات هذا التجويز مع مرتكزات تجويز التقليد في الأمور الفقهية والعملية. نعم

في مرآة بعض تلامذته ومقرري بحثه ١٠٦١

حصر المجوزون ذلك بالأمر العملية انطلاقاً من رؤيتهم الخاصة، وآمن الحيدري بالتعميم، انطلاقاً من رؤيته الخاصة أيضاً.

وعلى هذا جاءت مهمة العلامة الحيدري لتحمل همّ هذا التأسيس، معتمداً في أصول ذلك على المنهج المختار، فكانت انطلاقة مبكرة في حوزاتنا العربية في الوقت الراهن، وتفصيل الحديث في هذا الموضوع بحاجة إلى دراسة مستأنفة.

٢. التغيير على مستوى الخطاب

الخطاب يتلون تبعاً لمستوى المخاطب، فما يُخاطب به الجمهور ينبغي أن يكون بسيطاً ساذجاً كي يفهمه بسلاسة دون تعقيد، كما أنّ الخطاب التخصصي يمتاز بلغة خاصة لا يعرفها إلا أصحابها، مع ضرورة الحفاظ على وحدة الخطاب النوعية بمقوماتها الذاتية.

إنّ التأسيس للمشاركات الأبتومولوجية أحد أهمّ العوامل التي ينبغي أن يؤسّس الخطاب السليم عليها، فما لم يؤسّس لمشاركات بين الأنا والآخر، تجعل الأنا يقبل من الآخر وكذا العكس، لا يمكن أن يصاغ خطاب صحيح على الإطلاق، وتبقى الحوارات تدور في حلقة فارغة، فهي أشبه بالجدل المعلوم النتائج مسبقاً.

وجراء عدم وجود التأسيس الأبتومولوجي الصحيح لم نلاحظ اهتماماً من العلامة الحيدري للدخول في جدل أو حوار طائفي أو ما شابه ذلك؛ لعدم اعتقاده بوجود المشاركات المعرفية أصلاً، أو وجودها مع تعدّد الأفهام المتغايرة فيها، فيؤمن كل طرف بجواز الاستناد إلى ما لا يعدّه الطرف الآخر مرتكزاً سليماً يصح الاستناد عليه.

هذا الأمر يؤدّي إلى حوار فارغ لا يوّلد سوى البغضاء والشحناء بين الأطراف وليونة عريكة أيّ طرف لا تؤدّي بالحوار إلى نتائج موفّقة. والحوارات الدائرة

بين الأطراف دون هذا التأسيس المعرفي بين يديك للمحاكمة.

المرحلية الخطابية عامل أساسي آخر في خطاب الحيدري، فقد رحل الزمن الذي كانت تقتصر مفردات الخطاب فيه على المفردات التاريخية والاجتماعية والتربوية والنفسية، بل يرى الحيدري ضرورة صياغة خطاب تتشكل مفرداته من البحث العقائدي أولاً - بعد التأسيس للمشاركات الأبتستمولوجية - ومن ثم الانتقال إلى المفردات الأخرى. فما لم يضمن المخاطب استعداد مخاطبه لتقبل ما يقول يضحى خطابه مع كل مفرداته عبثاً لا طائل من وراءه.

لقد بقي خطابنا الشيعي - على المستوى العقائدي بشكل خاص - يراوح مكانه دون أخذ المرحلة وتطور أفرادها بعين الاعتبار، إذ بقي بتلك اللغة القديمة المؤثرة في زمانها لتناسبها معه، من غير أن يعكف لتأسيس خطاب جديد يتناسب مع هذه المرحلة، ويأخذ بعين الاعتبار الاستحقاقات الملحة التي تطرأ وتفرض نفسها كإشكاليات تستدعي الحل المناسب لها.

إن فكرة التعذر من عدم طرح الخطاب العقائدي السليم بدعوى أن ذلك يعدّ إسفافاً لا يفهمه الجمهور خاطئة - في رأي الحيدري - فقد كنا وما نزال وجلين من طرح الخطاب العقائدي المؤسس - وفقاً لثوابتنا - خوفاً من المحاذير المتقدمة حتى بدأت القواعد تهتز واحدة تلو الأخرى، جرّاء عدم التعبئة والتأسيس الصحيح.

من هنا فلم يوجّه العلامة الحيدري خطابه للجمهور بالدرجة الأولى، بل وجّهه لذوي الاختصاص الذين ينبغي لهم معرفة عمق منهجنا وعمق مفرداته، فالمرحلة تقتضي أن يفهم الآخر فكرنا وثوابتنا، يفهم الحق والحقيقة من دون لبس ودغش.

تأسيساً على هذا، رأى الحيدري ضرورة التشكيك الخاصي في الخطاب،

في مرآة بعض تلامذته ومقرري بحوثه ١٠٦٣

يعود ما به الامتياز منه إلى ما به الاشتراك، ففي عين الوقت الذي يُمارس فيه زيد خطاباً عقائدياً يتناسب فهمه مع طبقة خاصة دون أن يفقد حالته الخطابية الواحدة، يمارس عمرو أيضاً خطاباً عقائدياً أعلائياً يتناسب مع طبقة أعلى، مراعين في ذلك روح هذا الخطاب الواحدة منهجاً ومفردات.

وخروج العلامة الحيدري على الفضائيات والإذاعات المحلية والدولية يعتبر ترسيخاً لهذه الضرورة، حيث قام بطرح خطابه العقائدي الأعلائى إلى المتخصصين ليعرفوا عمق ما توصلت إليه مدرسة أهل البيت عليهم السلام في مثل هذه الميادين. على أن هذا اللون من المنهج الخطابي يحتوي على مضارّ متعددة، علينا ملاحظتها.

نحن بأمسّ الحاجة - والكلام للحيدري - في الوقت الراهن إلى أهل تخصص في الحقل العقدي، يبعدون من لا علم له ولا معرفة من الحديث في أبواب هذا الحقل، ويؤول الناس إليهم عند كلّ شاردة وواردة في هذا المجال، بذلك نحافظ على الإيمان والتثبت المطلوب في أصولنا العقائدية، مدللين على ذلك بوجوه مبرهنة لا مرية فيها.

أمّا إذا ترك المجال مفتوحاً - كما هي بوادره في الوقت الحاضر - لكلّ من هبّ ودبّ، فسوف تعيش الأمة ضياعاً منقطع النظير، لا تجد ركناً وثيقاً تؤول إليه إلا الادعاءات الفارغة التي تتمسك ببعض الأمور الخرافية الباطنية غير المدللة، وهذه نهاية محتمة للعلم والقول الصحيح.

استخدام المنهج والمفردات السليمة آية كلّ مختصّ يريد الدخول للبحث العقدي ليؤسس خطاباً موقفاً اجتهد في مبادئه وله حقّ الدفاع عنه عند الاحتكام. فلكلّ باحث حقّ الدخول في هذه الميادين شريطة أن يمتلك أدوات معرفية سليمة يفهم أفقها ويجيد استخدامها في تحصيل الموقف العقائدي السليم.

ملاحظات ختامية

لعل من أهمّ الأسباب التي حدث لعدم تطور البحث العقدي فتوى الفقهاء الشهيرة بعدم جواز التقليد في أصول الدين، فقد أبقت هذه الفتوى الجمود يعشعش داخل المعرفة العقائدية، وبالرغم من كثرة التساؤلات التي تطرحها الأمة إلا أنّ الإجابات عليها ضلت يكتنفها المزيد من الغموض في التأصيل والتععيد.

تأسيساً على ما تقدّم نرى: بأنّ الدعوة لإجازة الرجوع إلى المجتهد العقائدي الجامع للشرائط ضرورة ملحّة سوف تلقي بظلالها المعرفية على كثير من الحقول الفكرية الأخرى، وتساهم بشكل وبآخر في تطوير عديد من القطاعات العلمية.

لعلنا لا نجازف إذا ما قلنا بأنّ كتابة رسائل عقائدية مفهوم ينبغي أن يدخل حيز المفكّر فيه، ليتمّ الانتقال به - بعد ذلك - إلى حيز التنفيذ وفقاً لضوابط المنهج التي دعا الحيدري إلى إرسائها.

إنّ صدورنا تتسع لسماع أيّة إثارة وتساؤل في كلّ حقول المعرفة العقائدية، شريطة أن تتحلّى هذه الإثارات والتساؤلات بروح البحث المعرفي الخالص، بعيداً كلّ البعد عن روح الإثارة لأجل الإثارة فقط، من غير أن يكون هاجس التأصيل النظري هو المقياس الذي تُطرح هذه الأمور على أساسه.

إننا إذا أردنا أن نعطي براءة نية للاستيضاحات المعاصرة التي تطلق من خارج حريم الدائرة الواحدة فإننا لا يمكن أن نعطي براءة ذمّة للاستيضاحات الداخلية التي تنطلق على شكل تساؤلات يُراد لها التأثير على واقع الأمة العقائدي، دون الأخذ بعين الاعتبار ضرورة حصرها بين المتخصّصين كي يجدوا الإجابة الشافية لها.

في مرآة بعض تلامذته ومقرري بحوثه ١٠٦٥

إنَّ فتح الباب أمام المراكز العقائدية المؤسسة للعمل المنظم وفقاً للمنهج المزبور كفيل بإيصاد الباب أمام طرح مثل هذه الإثارات غير المبررة. إثارات تريد الوقعة بين أبنائنا الذين تعمقت العقائد الصحيحة في أفكارهم ولا سبيل إلا للمعرفة والعلم الصحيح لاقتلاعها.

إننا نتطلع لرؤية اتساع رقعة تطبيق هذه الدعوة إلى جميع زوايا البحث العقدي ومرتكزاته، وتحديدها - عملاً - بزاوية واحدة أو زوايتين لا يوافق عليه البحث المعرفي، فإنَّ تمامية أيِّ نظرية منوطة بإعطائها الحلول المناسبة لكلِّ الإشكاليات.

كما نتطلع أيضاً أن نشاهد علم أصول الاستنباط العقائدي مكتوباً ومحوراً بقواعد مبرهنة في القريب العاجل بإذن الحكيم المتعال، نسدُّ بذلك باب التخبط العقائدي الذي بدأ يدبُّ في جسد أمتنا - جرأء عدم وجود التأسيس المعرفي الصحيح - لاستنباط الأحكام العقائدية، وضرورة حصر هذا الاستنباط بأيادي المتخصصين.

لا ننسى أن نؤكِّد في نهاية هذه الأسطر بأنَّ الدعوة التي بدأها العلامة الحيدري لن يُكتب لها النجاح الكامل ما لم تستطع إبراز التبرير المعرفي لمنهجها ومفرداتها وخطابها، ومن غير إبراز هذا التبرير تسمي عملية التبشير لها والدعوة إليها خالية من التنجيز والتعذير الموضوعيين.

وأخيراً ونحن قد طرحنا عنوان التغيير كمحور لبحثنا نجد من الوفاء استذكار الروح التغييرية للفقير الكبير والراحل الشهيد السيد محمد باقر الصدر^{رحمته}. لقد حملت هذه الروح التغيير في ثناياها خشبةً تبحث عمَّن يصلبها عليها، وشاءت الأقدار أن تطال يد الغدر والخيانة روح الراحل الشهيد، فكان بحقَّ شهيد التغييرين.

(٢)

العلامة

السيد كمال الحيدري

نجم في سماء الحوزة العلمية

الشيخ قاسم الهاشمي*

-العراق-

* درّس خارج الأصول، والفلسفة والتفسير والعقائد والفقہ المقارن عند الأستاذ السيد كمال الحيدري. له مجموعة من المؤلفات والتحقيقات، منها:
١. جهاد النفس في مراحلہ الخمس؛ ٢. سيرة الزهراء عليها السلام؛ ٣. صلاة الجمعة: آدابها، فضائلها، أحكامها؛ ٤. عرفان النفس؛ ٥. علوم القرآن؛ ٦. تاريخ الأنبياء؛ ٧. الإعجاز والتحدّي في القرآن؛ ٨. دروس من القرآن الكريم؛ ٩. عالم الآخرة؛ ١٠. الكبائر والصغائر، بالإضافة إلى مئات المقالات التي نشرت له في الصحف والمجلات.

المقدمة

في الوقت الذي أحاول فيه الكتابة عن شخصيَّة عَلم من أعلام الحوزة العلميَّة العلامَّة السيِّد كمال الحيدري باعتباري أحد طلبته الذين تلمذوا على يديه طيلة سنوات المهجر في حوزة قم المقدَّسة، لا أجد نفسي قادراً على استيعاب جميع أبعاد شخصيَّته العلميَّة ودوره الريادي في نشر معارف القرآن الكريم والدفاع عن مدرسة أهل البيت عليهم السلام ودحض الافتراءات وردِّ الشبهات عن مقامهم السامي.

وتأسيساً لما سبق أعتقد أنّ ما سأذكره من مزايا وصفات أستاذنا السيِّد الحيدري يعدّ نزرًا يسيراً جداً من أبعاد شخصيَّته العلميَّة.

منهجه وطريقته في التدريس

امتاز أستاذنا السيِّد الحيدري بطريقة ممتعة في التدريس وبيان المطالب العلميَّة وإفهام الطالب بكلّ التفاصيل المتعلّقة بالمطلب الذي يطرحه حتّى لو أدّى ذلك إلى الإبقاء على نفس الموضوع عدّة أيّام في سبيل توضيح كلّ جوانب البحث.

كان السيِّد الحيدري لا يكتفي (في مقام بيان المطالب العلميَّة) بالرجوع إلى مصدر واحد فقط وإنّما يعمد إلى الرجوع لمجموعة كبيرة من المصادر العلميَّة لاستيعاب كلّ مفردات البحث ويتناولها بطريقة علميَّة استدلالية.

لقد كان السيِّد الحيدري حريصاً كلّ الحرص على إيصال المطلب بشكل لا لبسٍ فيه إلى أذهان الطلبة، ولذلك تجده يُقرّر الدرس السابق في بداية الدرس اللاحق، ويستفهم من الطلبة ما إذا كان أحدهم لم يفهم أو يستوعب

الدرس بشكل جيّد حتّى يطمئن باستيعاب الجميع للدرس السابق فيشرع بالدرس الثاني وهكذا...

كما أنّه يتمتّع بأداء جميل جداً يجعل الطالب منشداً لحديثه حتّى آخر الدرس من دون أن يصيبه التعب والإرهاق، وأستطيع القول إنه انفراد بهذه الكيفيّة في الأداء عن باقي أقرانه من أساتذة الحوزة العلميّة.

تأسيسه للدرس الفلسفي والعقائدي في الحوزة

اعتادت الحوزة العلميّة في النجف الأشرف وقم المقدّسة بالاهتمام بالدروس الفقهيّة والأصوليّة بشكل كبير جداً ممّا أوجد ذلك فراغاً في المجالات العلميّة الأخرى مثل الفلسفة والعقائد والتفسير بالرغم من وجود الحاجة والرغبة الشديدة لها في أوساط الحوزة العلميّة.

هذا ما دعا أستاذنا السيّد كمال الحيدري إلى المبادرة الأولى في تأسيس الدرس الفلسفي والعقائدي وحتّى درس تفسير القرآن الكريم في حوزة قم المقدّسة؛ حتّى أنّني أتذكّر أنّ سماحته حينما باشر بتدريس الباب الحادي عشر ثمّ البداية والنهاية ومن بعدها الأسفار كانت قاعة الدرس تكتظّ بالطلبة بشكل ملفت للنظر، هذا إلى جانب مجموعة البحوث التي كان يُلقِيها في الإمامة والعصمة وأمّهات المسائل العقائديّة. كذلك كان مهتماً وبشكل كبير بجانب التفسير حيث كان يدرّس كتاب التفسير الأوّل (الميزان في تفسير القرآن) هذا الأمر أدّى إلى إيجاد صحوة حقيقيّة في الحوزة العلميّة في هذه الجوانب المهمّة، ممّا ترك آثاراً إيجابيّة في نفوس طلبة الحوزة العلميّة.

إنّ طلبة الحوزة العلميّة كما أنّهم بحاجة إلى الفقه والتفقه في الدّين وبيان الحلال والحرام للناس في مناطق تبليغهم كذلك همّ بأمر الحاجة إلى المسائل العقائديّة وتفسير القرآن الكريم، فكما يُسألون عن الفقه يُسألون عن تفسير آية من آيات القرآن أو مسألة عقائديّة متعلّقة بصميم الدّين والمذهب،

في مرآة بعض تلامذته ومقرري بحوثه ١٠٧١

فكما ينبغي أن يكون للمسائل الفقهيّة جواب لا بدّ أن يكون للمسائل العقائديّة جواب أيضاً.

طريقته في مناقشة آراء وأفكار الآخرين

من جملة الأمور المهمّة التي امتازت بها شخصيّة العلميّة أنّه يحرص على استعراض آراء العلماء في بحوثه المختلفة، ويتناولها بأدب رفيع وروح علميّة ويقوم بمناقشتها نقاشاً علمياً مستفيضاً قائماً على أساس الدليل والبرهان والاستدلال العقلي، ولا يدع مجالاً للتغلب على ما طرحه من أدلّة وبراهين. كان كثيراً ما يحدثنا أنّه في مناقشته لآراء وأفكار الآخرين لا يهدف من وراء ذلك مناقشة الأشخاص وإنّما مناقشة أفكارهم وما يطرحونه من نظريّات، بروح علميّة بعيدة عن التعصّب العلمي الذي يحصل عند بعض أساتذة الحوزة العلميّة، فهناك من يريد أن يثبت رأيه حتّى لو كان على حساب الخروج عن حالة التوازن في النقاش، وكَيْل التُّهم للآخرين وتوجيه الانتقادات اللاذعة لهم.

علاقته مع طلبته

لا أبلّغ إذا قلت إنّ سيّدنا الأستاذ استطاع إيجاد علاقة علميّة مع طلابه قائمة على أساس بناء ذواتهم العلميّة والفكريّة وتأهيلهم لأن يكونوا أساتذة أكفّاء في الحوزة العلميّة، واليوم هناك العشرات من تلاميذه أخذوا على عاتقهم مسؤوليّة التدريس في الحوزة ومثلهم تصدّوا لمسؤوليّة المؤسّسات والمراكز الثقافيّة والدينيّة وحتّى السياسيّة والمشاركة في الدولة العراقيّة الجديدة.

دوره في توعية الجماهير

لقد عمد العلامة السيّد الحيدري إلى نشر معارف الإسلام والقرآن الكريم وأهل البيت عليهم السلام في أنحاء المعمورة من خلال ما يُلقيه من دروس

ومحاضرات في الثقافة الدينيّة بشكل عامّ والثقافة المذهبيّة المرتكزة على تعريف الناس بأبعاد الإمامة وما يحيط بها من مسائل مهمّة بشكل خاصّ.

ولا تجد اليوم بيتاً إلاّ ودخله صوته، في العراق، في إيران، وفي دول الخليج، وحتىّ الدول الأوربيّة والدول الأفريقيّة، هذا إن دلّ على شيء فإنّما يدلّ على صدق دعوته للإسلام ومعارف القرآن وأهل البيت عليهم السلام.

كنت - وما أزال - أعتقد أنّ ساحتنا اليوم أحوج من كلّ زمان إلى مثل هذه الشخصيّة العلميّة التي جهدت نفسها في طلب العلم بغية إيصاله للآخرين.

وفي الختام: إنّي أشعر بأنني مُدان لهذه الشخصيّة الكبيرة بما أملكه اليوم من قدرات علميّة، مستذكراً تلك الأيام الجميلة التي كنّا نقضيها في الدرس والبحث والتحقيق مع أستاذنا السيّد كمال الحيدري في محلّ درسه وفي بيته الذي فتحه لخاصّة طلبته، الذين يجد فيهم المؤهّلات الجيدة. لقد درست على يديه أغلب العلوم التي تدرس في الحوزة العلميّة؛ المنطق، اللّغة، المكاسب، البداية والنهاية، بعض أجزاء الأسفار، أصول الفقه المقارن، الأصول (الحلقات)، بحوث الخارج في الأصول، وكنتُ أستاذس بطريقة تدريسه لهذه العلوم حتىّ منّ الله علينا بالرجوع إلى العراق ونقل هذه التجربة العلميّة هناك.

أسأله تعالى دوام التوفيق ومزيد التأييد لأستاذنا العزيز السيّد كمال الحيدري، وله مني كلّ شكر وامتنان.

قاسم الهاشمي

النجف الأشرف

٢٠ جمادى الآخرة ١٤٢٧ هـ

(٣)

العلامة

السيد كمال الحيدري

نبذة مختصرة وقاصرة عن شخصيته
العلمية

د. أيمن المصري

باحث وأستاذ في الحوزة العلمية بقم

- مصر -

هذه نبذة مختصرة وقاصرة عن الشخصية العلمية لأستاذنا الجليل سماحة العلامة السيّد كمال الحيدري حفظه الله تعالى وأدام توفيقاته وإفاضاته. وفي هذا المقام يمكن الإشارة إلى عدّة محاور:

أولاً: منهجه التدريسي

يتميّز سماحة الأستاذ في بيانه للمطالب العلمية بمنهج قويم وبديع يمزج فيه بين الأسلوب العلمي الدقيق والأسلوب الأدبي الخطابي الجميل، الأمر الذي يؤدي إلى سهولة إيصال المطالب العلمية إلى ذهن الطالب علاوة على قوة التأثير على نفسه ممّا يجعله أكثر تفاعلاً مع المطالب العلمية وأشدّ قناعة بها.

هذا بالإضافة إلى أنّه في بداية الدرس يطرح المطلب بنحو كليّ أولاً ويربطه بما مضى من قبله وبما سيأتي من بعده من المطالب ثمّ ينتقل إلى التطبيق، ممّا يؤدي إلى ترسيخ المطالب العلمية بصورة يصعب نسيانها بعد ذلك.

ثانياً: طريقة مناقشته لآراء الآخرين

يستعرض عادةً سماحة الأستاذ مطالب الآخرين بنحو مستوف ويقرّها بأسلوب واضح حتّى يظنّ الطالب أنّ الأستاذ يتبنّاها ثمّ يعرض لنقدها بعد ذلك، وهذا هو مقتضى الإنصاف والموضوعية العلمية.

ثالثاً: تأثيره في تأسيس الدرس العقائدي والفلسفي

لا ريب أنّ سماحة الأستاذ له اليد الطولى في إحياء البحث الفلسفي في الحوزة العلمية العريية في مدينة قم المقدّسة، ولا يمكن لأحد أن ينكر فضله في هذا، في وقت لم يجرؤ أحد على الدخول في هذه المباحث الفلسفية

وتقريرها والدفاع عنها، ولكن الأستاذ تخطى كل هذه الموانع الموجودة وفتح الطريق أمام البحث الفلسفي وكان له أكبر الفضل أيضاً على الطرح الفلسفي للعقائد الإسلامية على طبق الحكمة المتعالية، والسعي للتوفيق بين النصوص القرآنية والروائية من جهة وبين البراهين الفلسفية من جهة أخرى.

وقد أضفى ذلك التوليف بين العقل والنقل جاذبية خاصة لبياناته العلمية ودروسه العقائدية، وإن تحمّل الكثير من النقد والهجوم عليه من الطرف المقابل والذي لا يستسيغ مثل هذه الطريقة البديعة.

رابعاً: تأثيره في تربية الطالب من الناحية الفكرية

إنّ سماحة الأستاذ الجليل يسعى دائماً سعياً حثيثاً لربط الفلسفة كعلم نظري بالدين والحياة بحيث يترتب عليها الآثار العملية والثمرات الطيبة، وينعكس بذلك على طالب العلم في البعد الفردي والاجتماعي، وكان يرى دائماً أنّ الفلسفة ينبغي أن تكون في خدمة الدين والمجتمع لا أن تبقى في أبراجها العاجية بعيداً عن تناول أيدي الناس. وكان يربي الطالب على التحليل والنقد لآراء الآخرين، وألا يقدر آراء الآخرين وإن بلغوا ما بلغوا لكونهم غير معصومين، ويحث الطالب على الإبداع والتجديد دائماً، ويسعى دائماً لربط الطالب بالقرآن الكريم وأحاديث النبي ﷺ وأهل بيته الكرام عليهم السلام بعنوان أنها هي المنبع الأصلي والصافي للحقيقة المطلقة.

ونحن هنا لا ننسى فضله علينا وتأثير نصائحه وإرشاداته في نفوسنا؛ فهو الذي أبان لنا معالم الطريق الصحيح في وسط هذا البحر المتلاطم، فنسأل المولى العليّ القدير أن يحفظه ويديم إفاضاته ويجعله ذخراً للإسلام والمسلمين.

(٤)

العلامة

السيد كمال الحيدري

نبذة عن منهجيته
في التدريس وفي الحوار

الشيخ فضيل الجزائري

باحث وأستاذ في الحوزة العلمية بقم

- الجزائر -

أحمدك اللهم وأصلي على نبيك محمد وعلى آله الأطهار.
وبعد فهذه نبذة عن أستاذنا السيد كمال الحيدري (حفظه الله تعالى):
يمتاز السيد الجليل من بين أستاذتنا بجملة من الخصائص نعرض
لبعضها في هذا الباب:

١. منهجيته في التدريس وبيان المطالب العلمية

١ - يمتاز بيانه العلمي (الفلسفي والعقدي) بالحدائثة والعصريّة، إذ يثير
في أثناء طرحه للمسائل الفلسفيّة أو العقديّة نكات علميّة ومنهجية لم نعهدها
في أسلوب الحوزة التقليديّة. ومع أنّ المتون التي درسناها عند الأستاذ لا
تتحمل بطبيعتها التفصيل الحدائوي والعصري، فاستطاع أن يوجد خطاباً علمياً
معاصراً كفيلاً بإيصال المعلومة الحوزويّة في شكل حديث يستنفيه العقل
الحديث والعقل الخارجي. وهذه ميزة رأيناها في أستاذنا الكبير السيد محمد
باقر الصدر رحمته، لكن لم نر هذا الرجل الكبير يفعل هذه الملكة في تعامله مع
المتون الفلسفيّة والعقائديّة لظروف يعلمها الجميع. أمّا تلميذه السيد كمال
الحيدري حفظه الله فقد استطاع أن يفعل هذه المنهجية أثناء تدريسه للمعقول
والعرفان بالوسائط الحديثة.

٢. طريقته في مناقشة كلمات الآخرين

كان السيد في دروسه الفلسفيّة أو العقائديّة والتفسيريّة يعرض لكلمات
غيره من الأساتذة الكبار بطريقة تحليليّة عميقة بحيث لا يبقى في المسألة أيّ
غموض أو إبهام، بحيث يخال الطالب أنّ السيد يتبنّى المسألة أو الفكرة ككّية،
لكن سرعان ما ينقضّ على الفكرة بنقض وإبرام، ممّا يزيد الفكرة وضوحاً

وجلاء. وهذا في تصوّرنا لا ينقص من شأن علمائنا الكبار، باعتبارات حيثيّة الاحترام في العلم، من دون نقد الفكرة تأييداً ورفضاً يؤدّي هذا إلى إهانة الحيثيّة نفسها التي احترم العالم من جهتها. أمّا الجهة الأخلاقيّة لعلمائنا الكبار فهي محفوظة كما هي عادة الطلاب مع أساتذتهم؛ فقد رأينا أستاذنا السيّد يهدم الفكر من أساس ويأتي بالبديل في المجال نفسه مع احترام كبير لصاحب الفكرة وصاحب الرأي.

فأسلوبه في نقد الأفكار ونقضه لم يخرج عن إطار ما ألفته الحوزة العلميّة منذ سنين طويلة.

٣. تأثيره في تأسيس الدرس الفلسفي والعقائدي

فقد كان للأستاذ في تفصيل المعقول والدراسات العقائديّة والتفسيّريّة في وسط الحوزة العربيّة اليد الطوّلى، وهذا فضل قد يستفرد به السيّد الجليل. فما كنّا قبل عشر سنوات نسمع من يدرّس الحكمة المتعالية (الأسفار) والعرفان والتفسير ويعتلي هذا الكرسي في الوسط العربي (الحوزة العربيّة) غيره حفظه الله. وهذا الذي جعل جملة كبيرة من طلاب العرب شرقاً وغرباً يميلون إلى دراسة المعقول والعقائد والعرفان والتفسير. فلا شكّ أنّ فضل الأستاذ في تفصيل هذه الحقول المعرفيّة في الحوزة العربيّة لا يرقى إليه أحد من الأساتذة العرب.

٤- تأثيره في بناء الطالب في الناحية الفكرية والعقائدية

أودّ الإشارة إلى مسألة للتاريخ وهي أنّي سمعتها من كثير من الطلاب الأفاقة وهي لولا السيّد ما تعلّمنا من الحوزة شيئاً يُذكر. وهذه إشادة تؤيّدتها قرائن كثيرة.

فدور الأستاذ في تربية جيل من الطلاب - العرب وغير العرب - دورٌ أساسيٌّ في الحوزة العلميّة، والشاهد على ذلك ما أنتجه من أشرطة صوتيّة

في مرآة بعض تلامذته ومقرري بحوثه ١٠٨١
وأقراص مدمجة وكتب مطبوعة في مجالات متعدّدة: فلسفة وعقائد وأخلاق
وأصول وتفسير وما شابه ذلك. ففضل الأستاذ على الطلاب مشهودٌ ومعروف
على مستوى الحوزة العلميّة في قم المقدّسة.

وأذكر - هنا - مسألة بصفتي جزائري: ذكرت إحدى الصحف الجزائريّة
باللغة الفرنسيّة أنّ الشيعة الجزائريّين يمتازون بثقافة عميقة والسبب في ذلك
أنّهم طلاب السيّد كمال الحيدري؛ وذلك ببركة الأشرطة والأقراص المدمجة
المنتشرة في أرجاء المعمورة.

الشيخ فضيل الجزائري

٨ صفر ١٤٢٧ هـ

قم المقدّسة

(٥)

هكذا عرفت العلامة

السيد كمال الحيدري

الشيخ خليل رزق العاملي

لم يكن العام ١٩٨٣م، عاماً عادياً بالنسبة لكاتب هذه السطور، فقد بدأتُ المرحلة الثانية من طلب العلم في مدينة قم المقدسة، بعد أن كنت أنهيتُ المرحلة الأولى في لبنان.

في ذلك العام وصلتُ مدينة قم؛ مدينة العلم والعلماء، مدينة الطالب والأستاذ، مدينة الصخب الذهني وما ينتجه من حوارات ونقاشات لا تخلو من حدة حيناً؛ وهدوء أحياناً بحسب تزامم المطالب، هذه المدينة التي تضمُّ الضريح المقدس للسيدة فاطمة المعصومة عليها السلام بالإضافة لأضرحة مئات العلماء والحكماء والفلاسفة والعرفاء والمراجع الأعلام؛ فإنها تجمع بين ظهرانيها الحوزات والمعاهد والمكتبات إضافة إلى الآمال المعلقة على أساتذتها وطلبتها ونزلاتها الذين أتوا من كل بقاع الأرض طلباً للعلم والحكمة والمعرفة، وهي بهذا لا زالت قبلة طلاب العلم وكعبة فقه ومعارف أهل البيت عليهم السلام؛ بعد أن أنجبت النوابع منهم وليس آخرهم العارف الكامل الإمام الخميني قدس سره، الذي صعد بالإسلام إلى أسمى مقاصده المتجلية بإقامة العدل بين الخلق من خلال الثورة الإسلامية المباركة وتأسيس أول نظام للحكم في الإسلام في العصر الحديث.

في هذه المدينة المباركة بدأتُ المرحلة الثانية من طلب العلم، وعليه، كان لا بدّ من دراسة الفقه والأصول وغيرهما من المواد التي يدرسها الطلاب كما عادة كل الحوزات الدينية، ولكن شغفي في التطلع لترجمة هذه المعارف والعلوم عملياً ومحاكاة العصر وتحدياته كان هاجساً يسكنني بامتياز.

فالحوزة العلميّة المباركة تحوي في برامجها ومناهجها ذخائر علوم آل بيت محمد عليهم السلام فضلاً عن معارف القرآن، ويتدرّج الطالب فيها ليترقّى في

مدارج العلوم بدءاً من النحو والصرف والمنطق وسائر علوم اللغة العربيّة، والفقّه والأصول والتي تعتبر الركيزة الأساس للطالب نحو سلوك طريق الاجتهاد التقليدي الذي دأبت الحوزة عليه في تربية طلابها ومتخرّجها.

وعلى مدى الزمن استطاعت الحوزة العلمية أن تكون النبراس والمتراس والحصن المنيع للدفاع عن الإسلام وقيمه ومعارفه، وكان لعلمائها الدور الريادي والفاعل في صياغة مكونات المجتمع الإسلامي، حيث كان لثورات العلماء ونهضاتهم في مختلف العصور دور أساسي في تغيير الأنظمة وطرده المحتلّين والمستعمرين وبهذا جمع علماءنا بين الفراة والتخصص في العلم والمساهمة الفاعلة في النشاط السياسي.

إنّ الإسلام العظيم ليس شريعة على الورق يُعَلَّم ويَتَعَلَّم وحسب، بل هو دين حياة، حياة بكلّ ما للكلمة من معنى، عقيدة وعمل، وثورة وتغيير، وعدل وفلاح، وعرفان وسير وسلوك، وحضور وشهادة على العصر، تعلق مقاصده بعلوّ همم رجاله وحملة رايته في كلّ ميادين الحياة.

ولهذا نرى التناج العلمي في الحوزات لم يكن يقتصر على جملة من العلوم والمعارف، بل تجد العلماء يواكبون تطوّر الأحداث عبر الزمن وما يستجدّ من إشكاليات تطراً على الواقع ويتصدّون لذلك من خلال مبدأ الاجتهاد الذي ميّز الطابع العلمي والمعرفي لحركة الفقّه الشيعي عن المدارس الفقهيّة الأخرى.

فلا تكاد تجد مدرسة جديدة إلاّ ولها أحكامها في هذا الفقّه الشيعي، فهي ثورة متمرّدة لا يمكن لها أن تسكن أو تستكين في مواجهة العواصف العاتية التي يحاول البعض إلقاءها في وجه الشريعة الغراء بغرض الاقتصاص أو الإنقاص من دورها الفاعل والمؤثر في قيادة المجتمع.

وهذه المسائل والقضايا كانت بالنسبة لي تأخذ منحى الهاجس الذي كان

في مرآة بعض تلامذته ومقرري بحوثه ١٠٨٧

يسكنني حينها؛ فكان لا بدَّ له من أستاذ، من مرشد، من رجل تجتمع فيه كل الصفات والمعارف التي ذكرت أو جُلِّها على الأقل، أستاذ يأخذ بيدي (وأنا طالب العلم) لجادة العلم والحضور والفلاح، مبدداً القلق والهمَّ والشعور بالحاجة للاستقرار الفكري، فكان كرم الله ولطفه سبحانه وتعالى أن أكرمني وهداني للتعرف على سماحة العلامة السيد كمال الحيدري (حفظه الله)، فوجدتُ ضالَّتني به وأنستُ نفسي إليه وطابت بعد أن استقرتُ ونعمت بصحبته، وتشرفت بالتلمذة عليه.

في العام نفسه (١٩٨٩م.) بدأتُ بالتلمذة على سماحته في حضور درسه «شرح بداية الحكمة» للعلامة الطباطبائي صاحب تفسير الميزان رحمته، في الوقت الذي ندر فيه من يتصدون لمثل هذه الأبحاث من ناحية الشرح الدقيق والعمق الفريد الذي شكّل فرادة ما زالت تُميّز السيد كمال الحيدري لحدّ الآن بين أقرانه في الحوزة العلمية.

كان طبيعياً الانجذاب لمثل هذه الشخصية العلمية المتفرّدة؛ التي ما برحت تجمع بين الأصالة والتجديد، وبراعة تجلّت في الجمع بين العلوم النقلية (الحوزوية التقليدية) وبين العلوم الحكمية والعرفانية.

وهذا التنوع في دراسة العلوم هو الذي ميّز الحوزة القميّة عن النجفيّة، فبعد الثورة الإسلامية المباركة في إيران بقيادة الإمام الخميني رحمته في مقابل الحصار والاستبداد الذي مورس على الحوزة العلميّة في النجف الأشرف، والضغط الذي تعرّض له علماءها الأبرار ومراجعها الأطهار، شخّصت الأبصار وشدّت رحال طلبة العلوم الدينيّة نحو مدينة قم التي عاشت الاستقرار العلمي في ظل الثورة الإسلامية وشرّعت فيها كلّ الأبواب للإطلاقة على مختلف العلوم ولا سيّما منها ما يتطلّب الإسلام لمواجهة التحدّيات المعاصرة، وهذا ما فتح الباب واسعاً لانتشار دراسة الفلسفة والعرفان وغيرهما من العلوم العقليّة لتأخذ موقعها في الدراسة الحوزويّة في مدينة قم المقدّسة.

وإنَّ السيد كمال الحيدري الذي تلمَّذ على أستاذه الإمام الشهيد السيد محمد باقر الصدر في النجف الأشرف؛ قد سدَّ فراغاً عظيماً في الحوزة العلمية في مدينة قم المقدسة من خلال تجديده في المعارف والعلوم التي درَّسها لطلابه، وعبر أسلوبه ومنهجه المتفرد في تدريسها؛ ليسطع نجمه بين ظهرانيها عالماً نحرياً، ومدرساً متمكناً يشار إليه بالبنان.

وكانت الثمار الأولى والطيبة التي حصدها من الدراسة المباركة لدى سماحته تقرير أبحاثه ودروسه في شرحه لكتاب بداية الحكمة للعلامة الفيلسوف السيد محمد حسين الطباطبائي. وقد أخرجت هذه التقارير في مجلدين استوفيت فيهما شرح الكتاب من فصله الأوَّل إلى الأخير. ثمَّ تتالت البركات والتوفيقات الإلهية في تقريره للعديد من أبحاث العلامة الأستاذ وأذكر منها.

معالم التجديد الفقهي: معالجة إشكالية الثابت والمتغير في الفقه

وهذا الكتاب يعالج ويناقش الإشكالية المطروحة لدى الباحثين والمثقفين في مدى قدرة الإسلام بقوانينه الثابتة على مواكبة متغيرات العصر.

فلسفة صدر المتألهين

وهو كتاب تناول فيه العلامة الأستاذ السيد كمال الحيدري أبرز معالم مدرسة الفيلسوف الإلهي الملا صدر الدين الشيرازي (صدر المتألهين) وخصائص هذه المدرسة وما تميَّزت به عن سائر المدارس الفلسفية، وما قدّمه الشيرازي من جديد على مستوى الفكر الفلسفي.

الراسخون في العلم

يحتوي على أبحاث قيِّمة وشاملة ومميزة في بيان علم النبي ﷺ والأئمة المعصومين عليهم السلام وحدود علمهم ومنابعه ومصادره، وعلمهم بالغيب وبوقت شهادتهم، وغيرها من المسائل والبحوث ذات الصلة بذلك.

المعاد رؤية قرآنية

إنّ الكتب والأبحاث وإن استوفت الحديث التفصيلي حول المعاد وشؤونه، إلا أنّ العلامة الأستاذ استطاع بأسلوبه العلمي المميّز المُعتمد على آيات الكتاب الكريم أن يقدم رؤية جديدة وشاملة لقضية المعاد في القرآن الكريم بدءاً من أهميته وأدلته مروراً بالمواقف التي يمرّ بها الإنسان في رحلته ما بعد الموت، كالبرزخ والصراط والميزان والأسئلة التي تواجهه وانتهاءً بالموقف الأخير الذي هو إما الجنة وإما النار.

العرفان الشيعي: رؤى في مرتكزاته النظرية ومسالكه العملية

بما أن مسألة «العرفان الشيعي» من المسائل الشائكة؛ والمتشعبة علماً ومنهجاً وتديراً وحتى اصطلاحاً، فإن السيد كمال الحيدري استطاع بمهارة قلّ نظيرها استدعاء كافة منابعها ومدارسها وإرهاصات وأعلامها من التاريخ البعيد والقريب؛ وبسطها أمام الطالب بأسلوب علمي متفرد يتضح منه إلى أيّ مدى استطاع السيد أن يحيط بكلّ تلك المشكلات والإشكالات من الناحية العلمية والمعرفية والتاريخية.

إنّ الإمام والإحاطة بعلم كعلم العرفان على الصورة التي ذكرنا ليس مسألة بسيطة ومتيسرة لأيّ طالب علم ومعرفة، لأن الأدوار التاريخية والمعرفية التي مرّ بها العرفان الشيعي لم تكن متقاربة زماناً ومكاناً، فضلاً عن التداخل البارز في الجذور المؤسّسة لهذا العلم واختلاف الآراء فيها، إضافة للقلق العلمي الواضح في ترجمة كثير من الشخصيات والمدارس العرفانية.

وكان من جملة التوفيقات والتسديدات الإلهية تقرير أبحاث العلامة الأستاذ الحيدري في موضوع العرفان حيث خرجت هذه الأبحاث في كتاب مستقلّ تحت عنوان «العرفان الشيعي: رؤى في مرتكزاته النظرية ومسالكه العملية».

ونظراً لأهميّة هذا النوع من الموضوعات والعلوم كان لابدّ من إطلالة - ولو مجملّة - على ما ورد في هذا الكتاب.

يتدرّج السيد كمال الحيدري في بحث مسألة العرفان بأسلوب منهجي متسلسل يفتتحه بتحديد مفهوم العرفان وتعريفه على المستويين اللغوي والاصطلاحي مستكشفاً منشأه وأصل وجوده في الذهن البشري كطريقة تفكير ومنهج حياة وسلوك.

ومن الحديث في حقيقة العرفان ومعناه وأصوله يأخذ بنا إلى البحث في قسميه: النظري والعملي من جهة كونه رؤية معرفية ومن جهة كونه تجربة وسلوكاً متصدّياً للإجابة عن التساؤلات التي رسمت حول مزايا وخصائص المدرسة العرفانية. ثم إلى الحديث في قواعد المذهب العرفاني وجذوره وركائزه في الإسلام معرّجاً على آراء بعض الأعلام المعاصرين مثل الطباطبائي ومطهري رحمهم الله مستعرضاً مناقشاتهم وتحليلاتهم وشواهدهم وخلصاتهم.

ولإزالة بعض الالتباسات والإشكالات التي تدور حول مفهومي العرفان والتصوف يشرع السيد كمال الحيدري بتبيان بذوره وتاريخه وحقيقة مفهوم التصوف وتعريفه في اللغة والاصطلاح ومنشأ تسميته، ويتطرّق إلى الأسباب والدوافع التاريخية التي أدّت إلى الخلط بين العرفان والتصوف، والذي كان من آثاره إلحاق الهجوم على التصوف بالهجوم على العرفان، فيدخل إلى عملية التمييز بين المفهومين مبيناً نظرة الشيعة وعلاقتهم بالتصوف كطريقة للتعبّد والتقرّب إلى الله.

وفي نفس السياق وانطلاقاً من الحاجة إلى التمييز بين العرفان العملي وبين علم الأخلاق يقوم السيد الحيدري باستعراض الفوارق الموجودة بينهما لإزالة التوهم بوجود التداخل بين العلمين.

وبعد أن يقطع السيد الحيدري شوطاً كبيراً في التعرف على حقيقة المدرسة العرفانية وأهم معالمها يأتي الكلام عنده عن سائر المدارس وبيان نقاط الاختلاف والفوارق بينها وبين المدرسة العرفانية مبيّناً المناهج التي اتبعت عند المدارس المشائية والإشراقية والحكمة المتعالية مدللاً على أهميّة الدور الذي تؤديه نظرية المعرفة في الكشف عن الرؤية الكونية التي تحاول إعطاء إجابات علمية ومتقنة حول المسائل الأساسية التي يتألف منها البناء العقائدي في النظرية الإسلامية، ومنها تنطلق الأفكار والإيديولوجيات التي ترتبط بسلوك الإنسان مباشرة.

وفي ما يخص المدرسة المشائية يفصل البحث في خصائصها ومنهجها المتبع في تحقيق مسائلها وموقف الفكر المشائي من العرفان والارتباط بين الفلسفة والعرفان من حيث مساهمة العرفان في خدمة بعض المسائل الفلسفية وحل إشكالاتها ونواقضها، إضافة إلى العون الذي تقدمه الفلسفة للعرفان. وفي خصوص المدرسة الإشراقية يتطرق البحث إلى العناصر الأساسية والأسس والقواعد التي تعتمدها مبيّناً اختلاف المنهج المتبع بين الإشراق والعرفان ومسلاً الضوء على نقاط الاشتراك والتمايز.

أما بالنسبة إلى مدرسة الحكمة المتعالية فيجري البحث في الدور الذي نهضت به هذه المدرسة للكشف عن حقيقة معارف الإسلام والفارق بينها وبين الحكمة المشائية والمدرسة العرفانية.

بحث آخر يتطرق إليه السيد الحيدري حول الرؤية الكونية للعرفان في مقابل الرؤى الأخرى سواء كانت من الفلاسفة أو من المتكلمين أو من أي اتجاه معرفي آخر موضحاً المقصود من الرؤية الكونية العرفانية كونها التفسير للعالم والوجود المبني على أساس المعرفة القلبية والذي لا يعتمد على الاستدلالات العقلية ولا التجريبية.

وهنا يدخل بالبحث إلى الحديث عن مشخّصات الرؤية الكونية عند العرفاء وخصائص الرؤية الكونية العرفانية مستعرضاً ومجيباً على الإشكالات الأربعة الواردة على النظرية العرفانية.

وبعدها يأخذ بنا البحث في إطلالة على المعرفة ومراتبها والعقل وموقعه عند العرفاء بفرض الوقوف على ما قاله العرفاء وآمنوا به في ميدان بحثهم عن المعرفة الموصلة لذات الحق سبحانه وتعالى وتفاوت مراتب الناس فيها موضعاً بعض النقاط في ما يخص بيان مفهوم المعرفة وأهميّة علم المعرفة إلى أن يصل إلى عنوان المعرفة مبيناً خصائصها وأهدافها ومميّزاتها.

يكمل السيد الحيدري بحثه فيغوص في رحلة العارف في الأسفار العقلية الأربعة موضعاً في كلّ سفر المراد منه ومعناه وأهمّيته وخصوصياته ثم يصل إلى عنوان السير والسلوك عند العرفاء والذي يتضمّن المنازل والمراحل والمقامات التي لا بدّ من اجتيازها عند أهل العرفان. وقبل توضيح هذه المطالب يقوم بإطلالة على مسائل متعدّدة يبيّن فيها تعريف السلوك ومراتب سير الموجودات ودور الأنبياء والأئمة في السلوك والمقامات والأحوال ومعناها وعددها والعلاقة بين أقسامها وأبوابها.

وكي لا يخلو البحث من نماذج تفصيلية في هذه المقامات يقف على بعضها متناولاً مفاهيم التوبة والزهد والورع والصبر والرضا مسلّطاً الضوء على معاني هذه المفاهيم وفضائلها ومراتبها ودرجاتها، ولا يغفل البحث عن التطرّق إلى تجربة الإمام الخميني التي استطاعت أن تتجاوز الإشكاليات من خلال شخصية عارف ربّاني مبيناً الأبعاد العرفانية العملية التي جسّدها في حياته الاجتماعية والسياسية وخصائص العرفان العملي التي برزت عنده كونه ينتمي إلى مدرسة العرفان النظري وفي الجانب العملي من العرفان متفوقاً في ذلك بمراحل كبرى على غيره من أهل العرفان، ويختتم البحث بنصيحة الإمام

إلى طلاب العلم والعرفان.

وقد جاءت فصول الكتاب على الشكل التالي:

- ١ - الفصل الأول: حقائق هامة حول العرفان.
- ٢ - الفصل الثاني: العرفان والتصوف والأخلاق.
- ٣ - الفصل الثالث: المنهج المعرفي عند المشائين والإشراقيين والحكمة المتعالية.

٤ - الفصل الرابع: الرؤية الكونية للعرفان.

٥ - الفصل الخامس: المعرفة ومراتبها، والعقل وموقعه عند العرفاء.

٦ - الفصل السادس: رحلة العارف في الأسفار العقلية الأربعة.

٧ - الفصل السابع: السير والسلوك عند العرفاء.

٨ - الفصل الثامن: البعد العملي في عرفان الإمام الخميني رحمته الله.

أمام هذا التوفيق الإلهي في صياغة هذه الأبحاث والدروس التي استقيتُ معينها الطيب والصابي من سماحة العلامة الأستاذ السيد كمال الحيدري (حفظه المولى تعالى)، ليس لي إلا أن أتوجه بالشكر وتقديم أسمى آيات الامتنان لسماحته على ما بذله من جهد كبير في سبيل ترشيد وتوعية وبناء الكادر الإسلامي الحوزوي، والذي سيترب آثاره الطيبة على مستقبل هذه الأمة. والحمد لله رب العالمين.

(٦)

بعض خصال العلامة

السيد كمال الحيدري

الشيخ عبد الرحمن الربيعي

باحث وأستاذ في الحوزة العلمية بقم

-العراق-

بسم الله الرحمن الرحيم

لا عتبَ على اليراع إن وقف عاجزاً عن الإفاضة في تعريف شخصيَّة
أستاذنا العلامة الحيدري (حفظه الله تعالى)، وفي هذا الإطار يمكن الإشارة
المقتضبة إلى بعض النقاط:

أما منهجه التدريسي

أولاً: كان الأستاذ مفكراً عميقاً، لم يكن ليمرّ على المطالب العلميَّة
بسهولة، فإذا لم يصل إلى عمق المطلب ويكشف جميع جوانبه لم يكن يرفع
عنه أبداً، فهو بالإضافة إلى قدرته الخلاقيَّة والتوليدية وعصرنة الخطاب، فإنه
يتمتع بقوة التعبير وورصاته وسحر البيان الذي يُعدّ من المواهب الإلهية التي
أفاضها الله سبحانه على هذا الأستاذ العظيم، فهو أولاً يبدأ بتقرير المطالب
العلميَّة بصورة كليَّة وشموليَّة، حتّى لا يتجزأ المطلب في ذهن الطالب ممّا
يعتريه النسيان، ثمّ عند تطبيق العبارة يبدأ بتقرير المطالب بصورة تجزئية
ومقطعية ممّا يجعل المطلب يترسّخ في ذهن الطالب.

ثانياً: طريقة مناقشته لآراء الآخرين

كان يستعرض كلمات الآخرين، بحيث يخيل لدى الطالب أنّ السيّد قد
تبني هذا الرأي، لكن سرعان ما يبدأ بالنقد الموضوعي البناء بصورة تحليلية
وعميقة، ببيان لم تعهده الحوزات العلميَّة من قبل، وهذا العمق والعرض هو
الذي أدّى إلى أن تنتشر دروس السيّد الأستاذ في بلدان العالم سواء كان
المسموع منها أو المكتوب.

ثالثاً: يعتبر أستاذنا العلامة الأستاذ والمدرّس الوتر في الفلسفة والعقائد

والتفسير والعرفان في الحوزة العربيّة الذي كان له قصب السبق في كسر السدود والقيود التي كانت تكبّل العقول والألباب، حيث كانت الحوزة منغلقة على الذات ومقتصرة على الأبحاث الفقهيّة والأصوليّة، ولم يكن لأيّ أستاذ في الحوزة العربيّة أن يجرؤ على فتح هذا الباب.

ولكن وقف أستاذنا (دام بقاؤه) أمام هذا السيل الجارف كالطود الشامخ وفتح باب البحث الفلسفي والعقائدي والتفسيري والأخلاقي على مصراعيه، ذلك أنّ أستاذنا المعظم لم يكن ناقلاً للأفكار، بل كان محققاً لها، كاشفاً الشبهات عن وجهها، ومؤسساً لأصول كان لها دورٌ عظيم في تحوّل الفلسفة الإسلاميّة تحوُّلاً جذرياً لها تأثيرها في المعارف والعقائد والتفسير، حيث يعتقد أستاذنا: أنّ الفلسفة لا تُطلب لذاتها بل بما أنّها ممهّدة وموطّئة لفهم القرآن الكريم وكلام أهل البيت عليهم السلام، بل يعتبر أنّ كثيراً من الآيات القرآنيّة وروايات أهل البيت عليهم السلام لم تكن في مرتبة واحدة من ناحية البيان، وهي المرتبة التي تعادل فهم عامّة الناس، بل إنّ أهل البيت عليهم السلام خاطبوا الناس على قدر عقولهم، ولهذا كان النقل الوارد عن العدلين له مراتب يحتاج في بعضها إلى كثير من المقدمات ومنها الفلسفة، وهذا ما أوضحه عليهم السلام حيث قالوا: «أمرنا أن نخاطب الناس على قدر عقولهم».

رابعاً: وأمّا تأثيره في تربية الطالب من الناحية الفكريّة، فلا شك أنّ أستاذنا العلامة كان يتمتّع بحريّة التفكير ورفض التقليد في كلّ ما يكتب ويحرّر، وهذا انعكس جلياً في أبحاث درسه حيث كان يربّينا على التحليل ونقد كلمات الآخرين وأن لا نضع هالة من التقديس على ما قرّر وبحث إلاّ من ثبتت عصمتهم وطهارتهم، وفي العديد من المرّات كان يُسأل سؤالاً في مسألة فلسفيّة أو عقائديّة أو غيرها بحيث يمكن الإجابة عنها بعدة كلمات وينهي الموضوع، لكنّه كان يبدأ بتقديم الاحتمالات وعرض جوانب القضية،

في مرآة بعض تلامذته ومقرري بحوثه ١٠٩٩
وسبرها وغورها.

لم يكن أستاذنا يخرج عن دائرة الكتاب والسنة قيد شعرة وأنّ الفلسفة تكتسب قيمتها من خلال ما تكون لها المدخلية في فهم الكتاب والسنة. ومن هنا حاول جاهداً - كأستاذه الشهيد السعيد السيد محمد باقر الصدر - من تنزيل الأبحاث وخصوصاً الأبحاث الفلسفية من دائرتها النظرية الصرفة وأنّ هذه الأبحاث الفلسفية والعرفانية لها القيمة الذاتية والموضوعية بقدر ما تخدم الدين والمجتمع. ومن هنا حاول أستاذنا العلامة عبر وجوده في قم أن يجمع حوله نخبة من طلاب العلوم الإسلامية وأصبحوا بدورهم أعمدة الدرس الحوزوي سواء في قم أو النجف. ومن هنا لا بدّ أن نشير إلى فضله في توجيهنا لاختيار الأدوات المعرفية الصحيحة التي تمنهج لنا الطريق وبالتالي رؤيتنا الكونية ومن ثمّ الاعتقاد العملي الذي ترشّح عنه السلوك العملي.

فنسأل الله العزيز أن يحفظه ويديم إفاضاته خصوصاً وأنّ هؤلاء العظام من الذين يضمنّ بهم الدهر إلا في فترات بعيدة.

(٧)

العلامة

السيد كمال الحيدري

عطاء متميز

الشيخ محمد الحجّي

باحث وأستاذ في الحوزة العلمية بقم

-الحجاز-

بسم الله الرحمن الرحيم

والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين سيّدنا محمّد وعلى أهل بيته الطيّبين الطاهرين.

إنّ الحديث عن أستاذنا في المعارف الإلهية سماحة العلامة السيّد كمال الحيدري (دام ظلّه) هو من أهمّ الواجبات المُلقاة على عاتق تلاميذه أداءً لبعض حقوقه. وذلك لكون الأستاذ والمربّي واسطة فيض إلهي في إيصال العلم والمعرفة للمتعلّم وبذلك يصعد درجات في سلّم الكمال حتّى يشتدّ وجوده ليكون قريباً من الله تعالى ذكره، وتعبير القرآن الكريم: ﴿ فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِكٍ مُّقْنَدٍ ﴾ (القمر: ٥٥) و﴿ هُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ ﴾ (الأنفال: ٤) ... إلخ.

وبهذا يتّضح أهميّة الأستاذ الموصول لهذا المقام وهذه الدرجة، ومنه تظهر ضرورة شكر الأستاذ قولاً وفعلاً، والاعتناء به خصوصاً في حمل معارفه وإتقانها وإيصالها إلى الآخرين بكلّ أمانة وصدق «فإنّه من لم يشكر المخلوق لم يشكر الخالق» جعلنا الله من الشاكرين إنّه سميع الدُّعاء وهو الغاية.

بعد هذا يكون الحديث عن أستاذنا ضمن نقاط أربع مقصوداً على الجانب العلمي والمعرفي مع مراعاة الاختصار ومن الله أستمدّ العون والتوفيق.

١. منهج الأستاذ في التدريس وبيان المطالب العلميّة

امتاز أستاذنا في منهجه الدراسي بعدّة أمور منها:

أولاً: القدرة الفائقة والدقّة المتناهية في عرض المسائل العلميّة مشفوعاً

بنعمة البيان الرائع والذي لا يختلف فيه اثنان.

ثانياً: الاهتمام بتجذير المسائل العلمية، وهذه واحدة من أهم الامتيازات والتي تحاول إرجاع مقولة «الإبداع في الرأي العلمي» إلى موضعها الطبيعي، وهو أنّ المبدع استفاد من السابقين في بنائه المعرفي وبالتالي لا يعمط حقّ الآخرين، وطالما ركّز سماحته على هذه الحقيقة والتي تربط التراكم العلمي بعبءه ببعض. هذا مضافاً إلى محاصرة حالة الإعجاب بالنفس المانع من كلّ حركة تكاملية وإثبات الإبداع للنفس ونسيان الآخر.

ثالثاً: الاهتمام بنقل كلمات الآخرين من الأعلام سواء المتقدم منهم أو المتأخّر، وعلى الخصوص أساتذته الكرام.

رابعاً: الاهتمام بتحرير محلّ النزاع في المسألة العلمية والذي يُثمر رفع المشاكسة العلمية - إن جاز التعبير - بحيث يتّضح أنّ بعضاً من الخلاف العلمي منشأه عدم فهم الآخر والوقوف الدقيق على مرامه وقصده، بل ربما أدّى تحرير محلّ النزاع إلى الوفاق العلمي في الرأي.

خامساً: الاهتمام بذكر الثمرات العلمية المترتبة على الأسس النظرية ممّا يحقق مصداقية أكبر لهذه العلوم والمعارف.

سادساً: دفاعه الموضوعي للأسس الفلسفية والعرفانية وذلك من خلال توظيفها لخدمة معارف وعلوم أهل البيت عليهم السلام.

٢. طريقته في مناقشة كلمات الآخرين

في ضوء ما تقدّم في النقطة الأولى يتّضح جلياً لنا كيفية الآلية العلمية التي يتعامل بها سماحته مع الآخرين حيث يقوم وبكلّ أمانة علمية بعرض رأي الآخر من مصدره المعتبر ثمّ يناقشه وفق الموازين العلمية، ثمّ يُبرز رأيه بكلّ وضوح مع الاستدلال مع ذكر من وافقه في هذا الرأي مع احترامه للرأي الآخر، وتنسحب هذه الحالة حتّى مع أساتذته الكبار أمثال الحكيم الشيخ

جوادي أملي والعارف الشيخ حسن زاده أملي (حفظهما الله تعالى) وغيرهم كثير.

٣. تأثيره في تربيته وبناء الطالب من الناحية الفكرية والعلمية

مما لا ريب فيه لمن حضر دروس العلامة الأستاذ أنه يُدرك بوضوح اهتمامه ببناء وصياغة الطالب فكرياً وعلمياً، وتتجلى هذه الحقيقة لنا من خلال أسلوبين هما:

الأول: سلوكه الخاص في عملية التدريس من التحضير المتميز، وإحضاره المصادر لنقل الكلمات، والاهتمام بالوقت، وفسح المجال للمناقشة بشكلها المتوازن، وطرحه لبعض الأسئلة على الطلبة بغية منه لشحذ أذهانهم، هذا مضافاً إلى إفساحه المجال للطلبة لكي يرتبوا بعض الثمرات المعرفية على ما يطرحه، وتنسحب هذه الحالة حتى بعد الانتهاء من الدرس؛ فكم من الفوائد المعرفية نقطفها من سماحته بعد الدرس.

الثاني: كلماته وتوجيهاته للطالب لكي يسعى في تحصيل كماله العلمي والعملية؛ مثل حثه طلابه على القراءة والرجوع إلى المصادر وضبط ما يقوله في أثناء الدرس، وحثه للكتابة وتأليف الرسائل العلمية، وقد امتاز بوضع فهرسة للمفاصل المهمة لبعض الرسائل العلمية لكي يسهل على من يريد التأليف في هذه المسألة أو تلك. هذا مضافاً لحثه الطالب لتقرير دروسه مع كامل المتابعة والاعتناء بأمره.

٤. تأثيره في تأسيس الدرس الفلسفي والعقائدي

بات من الواضح بمكان ما لسماحة الأستاذ من دور كبير وفاعل في إرجاع الدرس العقائدي والفلسفي والعرفاني إلى الواجهة في الحوزة العلمية، حيث قام وقاوم بكل ثقله العلمي بتدريس المتون المعرفية سواءً الكلامية منها أم الفلسفية أم العرفانية، مثل الباب الحادي عشر، وتجريد الاعتقاد، والمنهج

الجديد في تدريس الفلسفة، وبداية ونهاية الحكمة، والمنظومة، ولا زال مستمراً في تدريس الأسفار العقلية الأربعة، وفي العرفان النظري أنهى دورة كاملة بتدريسه كتاب تمهيد القواعد، ولا زال في تدريس كتاب (فصوص الحكم)، هذا مضافاً إلى إحيائه للبحث التفسيري والأخلاقي في الأوساط الحوزوية.

ولا يخفى على أحد ما لسماحته من تأثير على المجتمع الولائي بشرائحه المثقفة وغير المثقفة من خلال عطائه المتميز بإلقاء المحاضرات والدروس العقائدية والفكرية عبر الراديو والتلفزيون، وعبر مؤلفاته القيمة التي يتلقفها القارئ بكل شوق لكونها تمس حاجته المعرفية.

هذا، والله أسأل أن يحفظ أستاذنا العلامة السيد الحيدري ويديمه علينا علماً من أعلام هذه الأمة الإسلامية ومدافعاً عن هويتها وأصالتها، إنه سميع الدعاء وهو الغاية.

محمد الحجّي (أبو عبد الأعلى)

الاحساء - المملكة العربية السعودية

(٨)

العلامة

السيد كمال الحيدري

منهجيته في البحوث العلمية

الشيخ علي العبودي

منهجية العلامة الحيدري في البحوث العلمية

يعدّ العلامة السيّد كمال الحيدري حفظه الله تعالى الامتداد الفكري لمدرسة العلامة الطباطبائي بوجهيها القرآني والفلسفي.

وقد بدأت مرحلة العطاء لسماحة السيّد العلامة الحيدري منذ زمن مبكّر، حيث بدأت رحلته بتدريس الكتب الأساسية في الحوزة العلميّة، فقد اشتغل سماحته بتدريس عدد كبير من الدورات التدريسيّة في حوزة قم المقدّسة، من قبيل تدريسه للعديد من الدورات الفلسفيّة ككتاب بداية الحكمة ونهاية الحكمة والأسفار وعلم النفس الفلسفي، مضافاً لعدد من الدورات الكلاميّة من قبيل تدريسه لشرح التجريد للعلامة الحليّ، أمّا في علم الأصول والفقه فقد قام بتدريس حلقات السيّد الشهيد محمد باقر الصدر^{رحمته} وكتاب اللمعة والمكاسب، بالإضافة إلى دروس البحث الخارج في الفقه والأصول، كذلك تدريسه لحلقات متعدّدة في تفسير القرآن.

وفي مجال التأليف، فقد كانت لسماحة السيّد حفظه الله تعالى العديد من المؤلّفات والآثار القيّمة في مختلف العلوم، في التفسير وفي علم الفلسفة وفي علم الكلام وفي علم أصول الفقه وفي الأخلاق وعلم النفس وغير ذلك من المؤلّفات.

وقد تشرّفت بالحضور لجملة من دروس سماحة السيّد حفظه الله تعالى، ووفقت لتقرير بعض منها، ككتاب علم الإمام وفلسفة الدّين والولاية التكوينيّة لأهل البيت^{عليهم السلام} وشرح نهاية الحكمة - قسم الإلهيات بالمعنى الأخصّ - وفيما يلي لمحة إجماليّة حول منهجية السيّد العلامة الحيدري حفظه الله تعالى في هذه المؤلّفات.

منهجية العلامة الحيدري في علم الكلام

يمكن تلخيص منهجية العلامة السيد كمال الحيدري في علم الكلام بالنقاط التالية:

أولاً: التسلسل المنطقي في البحث

إنّ الشيء البارز في منهجية العلامة السيد الحيدري في الأبحاث عامّة وفي علم الكلام خاصّة هو تنظيم البحث وتسلسله منطقياً، فنجد أنّ كلّ مسألة وكلّ مقدّمة من مقدّمات الاستدلال تأخذ موقعها المناسب، بحيث تكون مكتملة لما سبقها من مسائل وممهدة للمسائل اللاحقة لها، وهذه نقطة مهمّة تساهم في إحكام أواصر البحث، ومن ثمّ تمهّد لتلقّي الطالب البحث بصورة يسيرة وسهلة.

وقد سار السيد الأستاذ على هذه المنهجية ليس في الدرس فقط، وإنّما في منهجه التألّفي أيضاً، كما هو واضح من مؤلّفاته.

ثانياً: عدم تداخل مناهج البحث

إنّ ما نلمسه واضحاً في منهجية السيد حفظه الله هو عدم التداخل بين منهج البحث العقلي البرهاني وبين المنهج النقلّي من النصوص القرآنيّة والروائيّة، والابتعاد عن الأساليب الشعريّة الخطابيّة ونحوها من الأقيسة غير المفيدة للعلم واليقين.

ثالثاً: تحرير محل النزاع

من الواضح أنّ أغلب الإشكالات في المباحث العلميّة تأتي نتيجة عدم التصوّر الصحيح للمسألة المبحوث عنها، ولذلك دأب سماحة السيد الأستاذ في بداية كلّ مسألة مختلف فيها، إلى تحرير محلّ النزاع وبيان ما هو موضوع الخلاف، ومن ثمّ بيان التصوّر الصحيح لموضوع المسألة.

منهجية السيد الحيدري في شرح نهاية الحكمة - الإلهيات بالمعنى الأخص

من الواضح أنّ كتاب نهاية الحكمة هو للمؤلف العلامة السيّد محمّد حسين الطباطبائي، الذي يعدّ من طليعة كبار ورثة مدرسة الحكمة المتعالية التي تبلورت على يد ملاّ صدرا المشهور بصدر المتألّهين.

وقد جعل العلامة الطباطبائي كتاب النهاية بديلاً عن كتاب الأسفار الأربعة لصدر المتألّهين، لذا جاء منسجماً مع القواعد التي نهضت عليها مدرسة الحكمة المتعالية.

وقد اشتمل كتاب النهاية على أهمّ المسائل التي يحتاجها الطالب لدراسة الحكمة المتعالية بالإضافة إلى عدد من المسائل الجديدة التي ابتكرها العلامة الطباطبائي.

أمّا بالنسبة لمنهجية السيّد الحيدري - حفظه الله - في شرح نهاية الحكمة فيمكن تلخيصها بالنقاط التالية:

١ - إنّ منهج السيّد الحيدري في شرح نهاية الحكمة، بل وفي جميع المسائل الفلسفية هو الاعتماد على المنهج العقلي البرهاني، وعدم الخلط بين المنهج العقلي والمنهج النقلّي أو المناهج الأخرى.

٢ - من الخصائص المهمة التي يمتاز بها السيّد الأستاذ: الإشارة في خاتمة كلّ بحث إلى ما يؤيّد تلك المسألة المبحوث عنها من نصوص قرآنية وروائية.

ولا يخفى ما لهذه النقطة من أهميّة وأثر كبير في البحث، لأنّ النقل يعدّ مفتاح يشقّ الطريق أمام العقل ويثير دفائنه^(١)، ومن هنا نجد أنّ الكثير من

(١) قال أمير المؤمنين عليه السلام: «بعث فيهم رسله وواتر إليهم أنبياءه ليستأدوهم ميثاق فطرته ويذكروهم منسيّ نعمته ويحتجوا عليهم بالتبليغ ويثيروا لهم دفائن العقول». نهج البلاغة، الخطبة ١، ص ٤٣.

الفلاسفة وصلوا إلى تسجيل إنجازات كبيرة على صعيد الأبحاث الفلسفية، نتيجة لاستهدائهم بسراج النقل. لاسيما وأنّ الكثير من الأدلة النقلية جاءت مشفوعة بروح برهانية وعناصر استدلالية.

٣ - تحرير محلّ النزاع في المسائل التي يقع فيها الخلاف كما تقدّم.

٤ - بيان ثمرة المسألة الفلسفية، وكيفية الاستفادة منها في البحوث الأخرى لاسيما في بحث الإلهيات بالمعنى الأخصّ.

٥ - التسلسل المنطقي للبحث، كما تقدّم، بالإضافة إلى الإشارة إلى تاريخ المسألة.

(٩)

العلامة

السيد كمال الحيدري

والاهتمام بالبحث العلمي

«علم الإمام» نموذجاً

الشيخ عبدالله الأسعد

باحث وكاتب

- سوريا -

حاولت مراراً ومن دون جدوى أن أجد وجهاً يُسكت احتجاجي الضمني - والذي أزره بين الحين والآخر، وفي الدائرة الضيقة طبعاً - على هذا الانشغال بالفروع من الصباح إلى الصباح، والذي يلازمه طبعاً انشغال بنفس الدرجة عن الأصول، أصول العقيدة والدين، ولا أجدني مضطراً للاستدلال على دعواي هذه. فالنظرة العابرة على حلقات الدرس، وكذلك الكتب والدورات التي يحرص الطالب على اقتنائها خير مؤشّر على حقيقتها، ومن المدهش الذي يدعو إلى مزيد من اللوعة والحرقة أنّ الانشغال المشار إليه هو ميزان العلميّة والتحصيل، فلا يعدّ المفسّر محصّلاً، ولا الحكيم الفيلسوف، ولا المتكلّم، وإنّ عُددٌ واحد من أولئك كذلك فهو على سبيل المجاز، أي استعمال اللفظ في ما لم يوضع له، حيث إنّ لفظ طالب العلم، والمحصّل، إنّما وضع للمشتغل بالفقه والأصول آناء الليل وأطراف النهار.

أستاذنا العلامة السيّد الحيدري حفظه الله أولى - وما زال غير مكترث بما يُقال - البحث العقلي الذي من شأنه خدمة العقيدة وما تركز عليه من أصول، عنايةً فائقة، وقد تجلّت عنايته الفائقة هذه من خلال ممارسات عدّة: كالتدريس، والتأليف، والمحاضرات الإذاعيّة، والمرئيّة.

إنّ الدافع الرئيس لسماحته في مسلكه هذا هو أنّه أدرك أنّ هذا الأوان هو أوان المعرفة أكثر من أيّ أوان وزمان مضى، وذلك للتطوّر الهائل الذي تشهده وسائل الإعلام، حيث الكمّ الهائل من الفضائيات، التي تضخّ أفكاراً وعقائد في الليل والنهار، وهو ما يسهّل ويوسّع من دائرة الهجمة على الدين عموماً والإسلام خصوصاً، فالقوم لا يستهدفون وضوء المسلم، ولا غسله مباشرة، وإنّما يصوبون السّهام الحاقدة تجاه دعائم الدين، وركائزه التي ينهض بها وعليها، فيجهدون في ذلك، ولا يدخرون شبهة، أو شيطنة إلاّ ويوردونها،

إمعاناً في تشويش الرؤية، تعميةً، وإضلالاً.

كتاب «علم الإمام» والذي هو عبارة عن بحوث تحليلية في حقيقة ومراتب علم الأئمة المعصومين عليهم السلام، هو أحد الآثار التي تعدّ مصداقاً من مصاديق عناية السيّد الأستاذ، التي أشرنا إليها في مفتتح الحديث، وهو الكتاب الذي ارتأيت أن أتحدّث من خلاله عن سماحته - حفظه الله - وأنا في منتهى الانشراح والانتعاش لهذا التسلسل الذي ساقه، وهو يريد إثبات سعة علم الأئمة عليهم السلام، وأنها بسعة علم الكتاب، وهذا الأمر يعدّ من المسائل الأساسية في علمهم عليهم السلام، وكذلك يريد دفع الإشكالات التي يوردها البعض على هذه السعة المدعاة في علمهم عليهم السلام؛ حيث يرى البعض في ذلك غلوّاً وخروجاً بهم عليهم السلام عن دائرة المخلوقيّة إلى فضاءات الألوهيّة، والاستغناء عنه - والعياذ بالله - وهذا قول من لم يُعرّ الأبحاث العقليّة ما تستحقّه من عناية، وإلاّ لأعانتة تلك الأبحاث، وأخذت بيده بعيداً عن المغالاة في التقليل من شأن الإنسان الذي آتاه الله من لدنه قدرة إن أحسن استثمارها ظهرت على يديه أفعال لا تظهر على يدي غيره ممّن فرط، لجهل، أو للدادة، وعناد، وكأنّ لسان حال هذ المسكين أنّ البشر يماثل أحدهم الآخر، وبالتالي فهو يستدلّ على عدم امتلاك بعض البشر مثل ذلك العلم الخاصّ الذي يدعى للأئمة عليهم السلام، دون البعض الآخر، ولو درى هذا الإنسان أنّ الإنسان ليس يقبع في مرتبة واحدة من مراتب الوجود، بل الإنسان ذو أطوار ودرجات، إنّما خلق لينخرط في السّير، والكدح متخطياً المرتبة تلو المرتبة حتّى يلاقي ربّه. وما أشبه قول هؤلاء، وطريقة تفكيرهم التي أوصلتهم إلى قولهم هذا، بقول وطريقة تفكير السابقين ممّن عزّ عليهم الإقرار بما للكاملين من مقامات، حيث ﴿قَالُوا مَا أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا وَمَا أَنْزَلَ الرَّحْمَنُ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا أَنْتُمْ إِلَّا تَكْذِبُونَ﴾ (يس: ١٥)، وهو ما يمكن عرضه من خلال لغة القياس التالية:

القياس الأول:

أنتم بشر

لا أحد من البشر بمرسل من الله تعالى

:. لا أحد منكم بمرسل من الله تعالى

القياس الثاني:

كل بشر يدعي الإرسال منه تعالى كاذب.

أنتم بشر تدعون الإرسال منه تعالى

:. أنتم كاذبون

ومن قال لهؤلاء أنّ البشريّة هي ملاك الاتّصال بالخالق تعالى؟ بل من قال لهم أنّهم مثل الأنبياء عليهم السلام حتى على مستوى البشريّة؟ والبشريّة أمرٌ مشكك، تتفاوت بحسب شدة النفس وضعفها.

الذي يدعيه أصحاب الإمامة الإلهيّة في علم الأئمّة عليهم السلام ليس مجرد قول من دون دليل يعضده، ويجعله راسخاً عصياً على الإشكالات، والشبهات، وهذا وليد تربية امتاز بها أتباع الأئمّة عليهم السلام، وحرصوا عليها أشدّ الحرص.

لقد عالج سيّدنا الأستاذ هذه المسألة انطلاقاً من حديث مشهور هو حديث الثقلين الذي قرن بين العترة والكتاب، وأكّد على عدم افتراقهما إلى ما شاء الله، وهو يدلّ بما لا يترك مجالاً للتردد على أنّ سعة علمهم عليهم السلام بسعة علم الكتاب، ولما تمّ له إثبات ذلك عرّج على مسائل عدّة ذات مساس بهذه المسألة الأساس، أعمل فيها البحث على امتداد فصول الكتاب المتبقية.

المجال لا يسع التعرّض ولو على عجل لفصول الكتاب التي هي عشرة كاملة، وإنّما عقدت العزم على المرور على الفصل الأوّل الذي هو سلطان الفصول وعمدتها، حيث تمّ إثبات تلك السعة الواسعة لعلم الأئمّة عليهم السلام. وليكن هذا المرور بمثابة تقرير لهذه الفكرة، وبمكانة صياغة أخرى غير التي

جاءت في الكتاب المذكور.

الفرض: عليّ بن أبي طالب عليه السلام، إمامٌ معصوم له علمٌ معصوم، أمّا أنه إمام معصوم فهو ما يمكن عدّه أصلاً موضوعاً قد ثبت في محلّه من علم الإمامة، وأمّا أنّ علمه معصوم لا سبيل للخطأ والاشتباه فيه، فلأنّه معصوم، وبالتالي لا يعقل أن يكون أحدٌ معصوماً وهو ينطق خطأً واشتباهاً.

المدعى: سعة علم الإمام عليه السلام بسعة علم الكتاب.

البرهان: يمكن عرضه من خلال القياس التالي، وهو من الشكل الأوّل:

كلّ من لا يفترق عن الكتاب علماً يساويه في سعة العلم

الإمام عليه السلام لا يفترق عن الكتاب علماً

∴ الإمام عليه السلام يساوي الكتاب في سعة العلم

أمّا الكبرى فواضحة بيّنة، وإنّما الكلام في الصغرى، فهي المحور الذي يدور حوله الفصل الأوّل من الكتاب الذي بين أيدينا، والذي نحن في غمرة الحديث فيه وعنه.

الدليل الذي سيق لإثبات هذه الصغرى هو حديث الثقلين، فقد روى النسائي عن حبيب بن أبي ثابت عن أبي الطفيل عن زيد بن أرقم، قال: «لما رجع رسول الله صلى الله عليه وآله، ونزل غدير خمّ، أمر بدوحات، فقممن، ثمّ قال: كأني دعيتُ فأجبت، وإنّي قد تركت فيكم الثقلين... كتاب الله وعترتي أهل بيتي، فانظروا كيف تخلفوني فيهما، لن يفترقا حتّى يردا عليّ الحوض...»^(١).

غير أنّ هذا الحديث ولكي تصحّ الاستفادة منه، والاعتماد عليه لإثبات المدعى لابدّ من البحث في سنده، وكذلك في دلّالته، وهذا ما قام به سماحة

(١) سنن النسائي، لأبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي النسائي، تحقيق: الدكتور عبد الغفّار سليمان البغدادي، دار الكتب العلميّة، بيروت، الطبعة الأولى: ١٤١١هـ..

في مرآة بعض تلامذته ومقرري بحوثه ١١١٩

الأستاذ، عرض للسند فاتضح أنه بالغ حدّ التواتر، وقد دفع ما يمكن أن يُثار حوله من إرهابات، فأثبت أنها مردودة غير واردة، ثمّ وبعد أن فرغ من البحث في سند الحديث شرع في معالجة دلالاته، حيث اشتركت الصياغات المتعدّدة للحديث في معانٍ عدّة، ركّز على واحد منها؛ وذلك لشدة مساسه بما يُراد إثباته، وهو سعة علم الأئمّة عليهم السلام، بل يعدّ المعنى الذي نحن بصدد البحث فيه الركيزة الأساس في إثبات هذا المراد، حيث أجمعت الصياغات المتعدّدة للحديث على عدم افتراق العترة عن الكتاب، وبالتالي فلا نجد في ما عند العترة ما يختلف مع الكتاب، وكذلك لا نجد ما في الكتاب يختلف عمّا عند العترة، وهذا ما يمكن عرضه من خلال الطريقة التالية أيضاً، وفيه استدلال يدعم إثبات الصغرى التي هي محطّ البحث والكلام.

الفرض: القرآن موجود، والعترة كذلك .

المدعى: عدم افتراق العترة عن القرآن، وهو يدلّ على أنّ سعة علمهم بسعة علم الكتاب.

البرهان: لو لم يكن الأمر كذلك لصدر عن العترة ما يخالف الكتاب، وبالتالي باطل، فالمقدّم مثله.

أمّا الملازمة فواضحة، وإنّما الذي يحتاج إلى بيان هو بطلان اللازم، إنّ لازم ذلك اللازم هو تكذيب النبي صلى الله عليه وآله، فهو صلى الله عليه وآله قد أخبر بعدم افتراق العترة ومخالفتها للكتاب، وقد ورد منه الخبر متواتراً لا مجال للدغدغة في صدوره عنه صلى الله عليه وآله، كيف وهو معصوم لا ينطق عن الهوى؟!

وبالعودة إلى البرهان الأوّل نجد أنّ المطلوب ثابت، حيث إنّ سعة علم العترة عليهم السلام بسعة علم الكتاب، وهذا يؤدي إلى البحث في مفاد «من هم» العترة، ثمّ البحث في مفاد «كم هم».

من هم العترة: بعد أن ثبت أنّ علم العترة عليهم السلام قد بلغ من السّعة حتّى

أصبح بمستوى سعة الكتاب، أخذ في بيان المراد، والمقصود من العترة التي لها هذا الشأن الذي لم يكن لأحد غيرهم.

لقد اعتمد - حفظه الله - لتحديد مصداق العترة على أنهم أهل البيت عليهم السلام، حيث جاءت في كثير من صياغات حديث الثقلين توضيح العترة وبيان المراد منها بالقول: «وعترتي أهل بيتي»، وقد اعتمد على تحديد مصداق أهل البيت على ما جاء من روايات، ومن الفريقين، على أن المراد بأهل البيت عليهم السلام هم الخمسة: محمد صلى الله عليه وآله، وعلي عليه السلام، وفاطمة عليها السلام، والحسن والحسين عليهما السلام، وذلك في ذيل الآيات التالية:

١ - آية التطهير.

٢ - آية المباهلة.

٣ - آية المودة.

حيث إنَّ القدر المتيقن الذي لا لبس فيه من المراد بأهل البيت هم هؤلاء الخمسة.

قال الألووسي: «وأخبار إدخاله صلى الله عليه وآله علياً، وفاطمة وابنيهما - رضي الله تعالى عنهم - تحت الكساء، وقوله عليه الصلاة والسلام: «اللَّهُمَّ هؤلاء أهل بيتي» ودعائه لهم، وعدم إدخال أم سلمة، أكثر من أن تُحصى، وهي مخصصة لعموم أهل البيت بأي معنى كان، فالمراد بهم من شملهم الكساء، ولا يدخل فيهم أزواجه، وهم من باهل بهم صلى الله عليه وآله، وكذلك هم المقصود بالمودة، وهذا ما يمكن عرضه من خلال الأقيسة التالية:

العترة أهل البيت عليهم السلام

أهل البيت المطهرون تطهيراً

∴ العترة المطهرون تطهيراً.

ثم نأخذ هذه النتيجة لتكون صغرى في القياس الآخر التالي:

العترة المطهرون تطهيراً

المطهرون تطهيراً أهل الكساء

∴ العترة أهل الكساء.

ثم نأخذ هذه النتيجة لتكون صغرى أيضاً في القياس التالي:

العترة أهل الكساء

أهل الكساء محمد ﷺ وعلي وفاطمة والحسنان ﷺ

∴ العترة محمد ﷺ وعلي وفاطمة والحسنان ﷺ

وبنفس الطريقة يمكن الاستدلال على أن العترة هم الخمسة المذكورون صلوات الله عليهم من خلال حديثين أو سطرين هما مفاد الآيتين الأخيرين:

١ - المباهلة، فهم المباهل به .

٢ - والمودة، هم أهل المودة.

لكن العدد المذكور كان خمسة لا على سبيل الحصر، وإنما هؤلاء الخمسة كانوا مورداً للآيات المتقدمة، وإلا فالأئمة اثنا عشر خليفة، أو أميراً، أو نقيباً، حيث وردت روايات عديدة تشتمل على هذه الصياغات، وهنا يتخذ سماحته هذا العدد ليقف على عويصة القوم في تطبيق مصاديق العدد الذي هو الإثنا عشر، فقد صيرت هذه العويصة القوم صرعى، حيث قدموا اقتراحات دلت على وعورة الورطة التي أوقعهم فيها الإصرار على تبرير واقع لم يكن سليماً من اللحظة الأولى.

استعرض سماحته هذه الاقتراحات، ثم أشار إلى شبهة في البين، وذكر الحل اللائق المناسب.

أما الشبهة فهي الزعم بأن هذا العدد للخلفاء إنما هو من مبتكرات متكلمي الشيعة، والذي دعاهم لهذا الابتكار هو إيجاد غطاء روائي لما

يذهبون إليه فهم مذهب الإمامية الاثني عشرية.

والجواب: صحيح مفاد هذه الشبهة لو كان الشيعة متفردين بذكر هذه الروايات، كيف، وقد حفلت صحاح القوم بها؟.. ومن جملة نقلة هذه الأحاديث البخاري الذي كان معاصراً للإمام الجواد عليه السلام، وكذلك الإمامين العسكريين عليهما السلام، وبالتالي فإنّ العدد المذكور قبل أن يكتمل عدد الأئمة الذين يعتقد بهم الشيعة أئمة هادين مهديين.

إلى هنا نكون قد قرّرنا البرهان الذي ساقه سيّدنا الأستاذ - حفظه الله - لإثبات سعة علمهم عليهم السلام، وأنها بسعة علم الكتاب، وقد جاء ذلك من خلال قياس ذكرناه في بداية هذا المرور السريع على كتاب «علم الإمام»، ونحن نجد من الأهمية بمكان معاودة ذكره للتذكير به:

كلّ من لا يختلف مع الكتاب علماً، يساويه في سعة علمه

عليّ والأئمة عليهم السلام، لا يختلفون مع الكتاب علماً

:. عليّ والأئمة عليهم السلام، يساوون الكتاب في سعة علمه.

البحث السابق كان محوره إثبات صغرى هذا القياس، وقد تمّ ذلك اعتماداً على حديث الثقلين الذي يقرن ما بين الكتاب والعترة، ويصرّح بعدم افتراقهما أبداً.

أمّا ما هو المراد بالكتاب في ذلك الحديث الذي عرفت أنه لا ريب في صدوره عن النبيّ صلّى الله عليه وآله، فقد أولاه مساحة من البحث، فأوضح المعنى الخليق بالمقام، وأنّ المراد منه الكتاب المبين الذي فيه تبيان كلّ شيء، والذي لا يمسه إلا المطهرون.

ثمّ ختم الفصل الذي يعدّ بحق سلطان فصول الكتاب العشرة بأدلة عدّة تؤشّر على علم النبيّ صلّى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام بالكتاب المبين، آثرنا أحدها، رعاية للاختصار، وقد قرّرناه بما تجده بين يديك من بيان:

في مرآة بعض تلامذته ومقرري بحوثه ١١٢٣

الفرض: حديث الثقلين صادر عنه ﷺ، وهو ما بحث فيه مفصلاً في محله من الكتاب.

المدعى: لو قال المعصوم عليه السلام كلاماً ولم يكن مطابقاً للكتاب لكان إخباره ﷺ مخالفاً للواقع، إما عمداً أو سهواً واشتباهاً، أو أنّ الكتاب ليس تبياناً لكل شيء، والتالي باطل بكلا شقيه .

أمّا الملازمة ما بين المقدم والشقّ الأوّل، فلأنّه ﷺ أخبر بالمطابقة وعدم الافتراق، وفرض أنّ المعصوم قد قال كلاماً غير مطابق للكتاب يصير إخباره غير مطابق للواقع، وهو باطل عقلاً؛ حيث قام الدليل العقلي على عصمته، وأمّا نقلاً فالقرآن يؤكّد أنّه ﷺ ﴿ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ﴾ (النجم: ٣ - ٤).

وأمّا الملازمة بين المقدم السابق والشقّ الثاني من التالي المذكور، فلأنّ المعصوم إذا قال كلاماً حقاً، ولم يوجد ما يطابقه في الكتاب، هذا خلف أنّه تبيان لكلّ شيء، حيث إنّ ما قاله المعصوم عليه السلام شيء حقّ لكن لم يكن في حيلة الكتاب.

هذا ما يمكن عرضه في هذه العجالة من فكرة على غاية من الأهمية على مستوى الاعتقاد، ولا يسعني في ختام الكلام إلاّ أن أتضرّع لله العليّ القدير أن يزيد في توفيقات سماحة سيّدنا الأستاذ، وأن يحفظه ذخراً للدين القيم، والمعارف الحقّة، وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين.

ختامه مسك

كتب الأديب الألمعي الأستاذ عبد الستار الحسنی:

بسم الله الرحمن الرحيم

إلى مقام سماحة آية الله المفكر الإسلامي الكبير السيد كمال الحيدريّ دامت
إفاضاته أهدي هذه الأبيات المتواضعة راجياً قبولها مع الشكر:

بِزِيَارَتِي دَارَ (الْكَمَالِ) تَكَامَلَتْ نَفْسِي وَطُلْتُ ذُرَى (السُّهَى) وَ (الْمُشْتَرِي)
عَلِمُ الْهُدَى، قُطِبُ الْفَقَاهَةِ وَالتَّقَى وَالْحِجَةُ الْمُثَلَّى لـ (مَذْهَبِ جَعْفَرِ)
مَنْ فِيهِ قَدْ جَمَعَ الْإِلَهَ مَوَاهِبًا كَالشُّهْبِ ضَافِيَةَ السَّنَا؛ لَمْ تُحْصِرِ
أَعْظَمَ بِهِ مِنْ فَيْلَسُوفٍ نَيْقَدَ وَفَقِيهِ شَرَعَ نَابِغٍ، وَمُفَسِّرِ
أَلْقَى لَهُ الْفِكْرُ الْأَصِيلُ قِيَادَهُ إِذْ فَاءَ مِنْهُ إِلَى فِطَانَةِ عَبَقَرِيّ
سَبَرَ (الْكِتَابَ) وَ (سُنَّةَ الْمُعْصُومِ) فِي عَزَمٍ ثَأَى بِمَدَاهُ وَصَفَ الْمُخْبِرِ
وَاعْتَامَ مِنْ (نَهْجِ الْبَلَاغَةِ) مِنْهَلًا وَصِلَتْ مَنَابِعُهُ بِ (سَاقِي الْكَوْثَرِ)
لَمْ يَدَّخِرْ وَشِعَاءً لِحُدْمَةِ دِينِهِ بِمُقَرَّرٍ مِنْ دَرْسِهِ وَوَحَرَّرِ
فَتَرَاهُ طَوْرًا فِي سُرَادِقِ مَحْفَلِ يُمِلِّي، وَطَوْرًا فَوْقَ صَهْوَةِ مَنَبَرِ
وَإِذَا ابْتَغَى دَسْتُ الْفَضِيلَةَ مَنْ لَهُ أَهْلٌ يَجُلُّ ذُرَاهُ فَهَوَ بِهِ الْحَرِيّ
لَا، لَا تَقْسُ أَحَدًا بِأُسْرَةٍ (حَيْدَرِ) أَوْ هَلْ تَرَى (عَرَضًا) يُقَاسُ بِ (جَوْهَرِ)؟!
وَإِذَا الْعُلَا انْتَسَبَتْ فَلَيْسَ لَهَا أَبٌ تُنْمِي إِلَيْهِ سُوَى (كَمَالِ^(١) الْحَيْدَرِيّ)

(١) لم يُنَوَّنِ الْإِسْمُ الشَّرِيفُ هُنَا مُرَاعَاةً لِلْوِزْنِ وَلَوْ قِيلَ: سُوَى كَمَالٍ... لِأَنَّ كَسْرَ الْوِزْنِ فَأَرْجُوهُ الْمَغْدِرَةَ.

الفهرس

المقدمة ٥

القسم الأول

سيرته الذاتية ومنهجه العلمي

١. العلامة السيد كمال الحيدري قراءة في سيرته الذاتية والعلمية

الدكتور حميد مجيد هدّو

١١	الفصل الأول: النبع
١١	المولد والأسرة الكريمة
١٢	الأجواء الروحية والأدبية
١٣	محافل القرآن الكريم
١٣	مجلس «الحاج حمّودي النجار» القرآني
١٤	مجلس السيد سيف
١٥	المرحلة الثانوية
١٦	مطالعاته الأولى
١٧	التوجه نحو دراسة تفسير القرآن الكريم
١٨	أول الطريق في الدراسة الحوزوية وأقدم أساتذته
١٩	الخيار الصعب واتخاذ القرار
٢١	في كلية الفقه

١١٢٦	كمال الحيدري
٢٤	أساتذته في السطوح العالية
٢٥	اتصاله بالشهيد الصدر
٢٥	دروس السيد الخوئي
٢٦	علاقة خاصة واعتزاز بالسيد محمد تقي الحكيم
٢٧	العلاقة بالدكتور محمود البستاني ومنهجه الفقهي
٢٨	التوفيق في الدراسة بين الحوزة والكلية
٢٨	عدم حضور حفل التخرج
٢٩	رفضه للبعثة إلى فرنسا
٣١	العلاقة مع الشهيد محمد باقر الصدر
٣٣	وكيل الشهيد الصدر في كربلاء
٣٣	إمام الجماعة في جامع العطارين بكربلاء وقصة الاعتقال
٣٥	في مدرسة الأزري العلمية في النجف الأشرف
٣٥	تتويجه بالعمامة
٣٧	الدرس الفلسفي في النجف
٣٩	انتقاله إلى الكويت
٤٠	في قم المقدسة
٤١	قصة تخصصه بالدراسات الفلسفية والعرفانية والتفسيرية
٤٢	قراءة الأسفار
٤٤	الثمار
٤٥	تدريس الطلبة
٤٦	رائد الدرس الفلسفي باللغة العربية
٤٦	دعوته لإلقاء محاضرات خارج إيران
٤٧	الفصل الثاني: المتحدث
٤٧	البحث الأول: أسلوبه في الخطابة

الفهرس	١١٢٧
البحث الثاني: أسلوبه في الكتابة	٥١
الخصائص العامة لطروحه	٥١
البحث الثالث: بعض ملامح منهجه العلمي	٥٥
أ. ترابط العلوم بعضها مع بعض	٥٥
ب. إن كل باب معرفي له منهجه الخاص به	٥٧
ج. منهجه في بحث الرواية عقلي لا نقلي	٥٨
الفصل الثالث: ميادين عمله	٦٠
١. علم الأصول	٦٠
٢. الفقه	٦٠
٣. الفلسفة	٦١
مصطلح الإلهيات	٦٤
٤. علم الكلام (الإمامة)	٦٧
المنهج القرآني	٦٨
نظرية الشورى	٦٩
نظرية النص (الإمامة القرآنية)	٧٠
شروط الإمامة	٧٢
٥. المنطق	٧٣
قيمة أرسطو	٧٥
حاجتنا إلى علم المنطق	٧٨
دور المنطق في بناء الفكر الإسلامي	٨٠
خاتمة المطاف	٨٢

٢. العلامة الحيدري وأحياء المكونات المضيئة في التراث ٨٣

الدكتور عبد الجبار الرفاعي

٩٣ ٣. العلامة الحيدري والتفاعلية المنهجية للعقل والنص

الدكتور عليّ العليّ

٩٥ مقدمة
٩٧ شروط القراءة المعرفية
٩٩ المحاور الرئيسة المكونة لمدرجات الحيدري العلمية
١٠٢ المحاضرات واللقاءات العلمية
١٠٣ أولاً: علم العرفان «النظري»
١٠٣ ثانياً: الأخلاق «والعرفان العملي» والسلوك
١٠٣ ثالثاً: علم الفلسفة
١٠٣ رابعاً: علم المنطق
١٠٣ خامساً: أصول الفقه
١٠٤ سادساً: علم الفقه
١٠٤ سابعاً: علم الكلام والعقائد
١٠٤ ثامناً: علم التفسير
١٠٤ تاسعاً: المحاضرات العامة
١٠٥ عاشرًا: اللقاءات التلفزيونية
١٠٥ محاوَر دراساته
١٠٥ أولاً: الدراسات القرآنية
١٠٧ ثانياً: الدراسات العقلية والمعرفية
١٠٧ ثالثاً: الدراسات الأصولية
١٠٨ رابعاً: الدراسات الفقهية
١٠٨ خامساً: الدراسات المنهجية والمعرفية
١٠٩ سادساً: الدراسات العقائدية والكلامية
١٠٩ سابعاً: الدراسات في المعرفة الدينية وفلسفة الدين
١٠٩ ثامناً: الأخلاق والتزكية

١١٢٩	الفهرس
١١٠	خصائص آثاره
١١٠	أولاً: طبيعة المادة المدونة
١١١	ثانياً: تداخل المدارس والنظريات
١١٢	ثالثاً: التخصص
١١٢	سمات فكر الحيدري
١١٣	أولاً: النقد
١١٣	ثانياً: التحليل
١١٤	ثالثاً: البيان والتطبيق
١١٤	رابعاً: الاجتهاد
١١٤	خطوط دراساته
١١٥	أولاً: خط التراث
١١٥	ثانياً: خط الإبداع
١١٥	محورا الإخلاص في فكر الحيدري
١١٦	الأمر الأول: العقل؛ الأمر الثاني: النص

٤. العلامة كمال الحيدري

منهجه العلمي في الفقه والعقائد والتفسير

د. طلال الحسن

١٢١	الإهداء
١٢٣	توطئة
١٢٥	الباب الأول: السيرة الذاتية والشخصية
١٢٧	الفصل الأول: الشخصية العلمية للسيد كمال الحيدري
١٢٧	الحيدري... المنهج وأهميته
١٢٨	أرضية الحركة العلمية للسيد الأستاذ

١١٣٠ كمال الحيدري

١٣٠ الفصل الثاني: ملامح وصفات شخصيته العلمية

١٣٠ أولاً: الملامح والصفات العامّة

١٣٢ ثانياً: الملامح والصفات الخاصّة

١٣٢ ١ - متابعة المتن

١٣٣ ٢ - توحيد البحوث المتقدمة والمتأخرة

١٣٣ ٣ - تدارك ما فات بيانه

١٣٣ ٤ - تجذير المسائل والإيرادات

١٣٤ ٥ - تقوية أدلة وإيرادات الخصوم ثم الرد عليها

١٣٥ ٦ - الشمولية والعمق

١٣٦ ٧ - توظيف نتائج العلوم المختلفة في تصوير المطالب الدقيقة

١٣٧ ٨ - الحركة الإستراتيجية في شرح الكتب العلمية

١٣٧ ٩ - الموضوعية والإنصاف

١٣٨ ثالثاً: الملامح والصفات الأخصّ

١٤٤ الفصل الثالث: معوقات تقتضي المراجعة

١٤٤ ١ - تحديد فرص الطلبة في بيان مطالبهم العلمية

١٤٥ ٢ - الظهور الإعلامي المحدود

١٤٦ ٣ - محدودية نشاطاته وعلاقاته الاجتماعية

١٤٦ ٤ - فقدان الإدارة المهنية لمعظم أعماله

١٤٦ ٥ - ندرة مشاركاته في المحافل العلمية

١٤٧ ٦ - انعدام المشاركة في المجالات العلمية التخصصية

١٤٧ ٧ - تحركه المحدود على مثقفي الأمة

١٤٩ الباب الثاني: المنهج العلمي

١٥١ الفصل الأول: المنهج الفقهي المعتمد

١٥١ نظرة عامة في عالم الفقه

١١٣١الفهرس
١٥٥مراتب المنهج الفقهي
١٥٥١ - المنهج التدريسي الفقهي على مستوى السطوح الأولى
١٥٧شرح فقه اللمعة والمكاسب
١٦٦أولاً: تجذير المسائل
١٦٧ثانياً: بيان أهمية المطالب وما يترتب عليها من الثمرات
١٦٨ثالثاً: مزج العلوم المختلفة
١٧٠رابعاً: قوة تفكيك مفردات المتن والكشف عن سر انتقائها
١٧٤خامساً: قوة الحلّ والنقض في محاكمة المتون فضلاً عن شروحاته
١٧٥سادساً: تقديم البدائل الصحيحة
١٧٦سابعاً: التركيز على ما هو نافع في زوايا المطالب العلمية
١٧٨ثامناً: تبيين مطالب الخصوم بدقة وأمانة وقوة
١٨٠تاسعاً: ررد الفكرة الواحدة ببيانات علمائية عديدة
١٨١عاشراً: الدعم القرآني والروائي في شرح المتون الفقهية
١٨٣٢ - المنهج التدريسي الفقهي على مستوى البحث الخارج
١٨٦القاعدة الأولى: مدخلية الزمان والمكان
١٩٦القاعدة الثانية: مدخلية المتن في تصحيح السند
١٩٨القاعدة الثالثة: تحقيق كليات المسائل
٢٠٠القاعدة الرابعة: أولوية النص القرآني والاهتمام البالغ بالنصوص القرآنية
٢٠١القاعدة الخامسة: العلاقة بين العرف والأحكام
٢٠٢القاعدة السادسة: التوفيق بين العقل والدين
٢٠٨٣ - المنهج البحثي والتألفي في الفقه
٢١٢الفصل الثاني: المنهج العقائدي المعتمد
٢١٢نظرة عامة في عالم العقيدة
٢١٦مراتب المنهج العقائدي

.....	١١٣٢	كمال الحيدري
٢١٦.....	١	المنهج التدريسي على مستوى المقدمات والسطوح العليا
٢٢٢.....	٢	المنهج البحثي والتألفي في العقيدة والكلام
٢٢٩.....		الفصل الثالث: المنهج التفسيري المعتمد
٢٢٩.....		نظرة عامة في عالم التفسير
٢٣٢.....		جامعية القرآن
٢٣٧.....		المنهج التفسيري وأهميته
٢٤٠.....		خطورة الاتجاهات على العملية التفسيرية
٢٤٢.....		المناهج التفسيرية
٢٤٥.....		منهج تفسير القرآن بالقرآن
٢٤٨.....		الفرق بين المنهج والأسلوب التفسيريين
٢٤٩.....		أهمية أسلوب التفسير المفرداتي
٢٥٠.....		المفردة القرآنية بين التفسير والتأويل
٢٥٣.....		تكرار المفردة القرآنية تجدد في المعنى
٢٥٤.....		حقيقة التكرار المُدعى في المقام
٢٥٨.....		عمق المفردة القرآنية... عمق النص
٢٦٠.....		الأسلوبان، التجزيئي والموضوعي
٢٦١.....		المراد من الموضوعية في المقام
٢٦٤.....		الأسلوب التركيبي
٢٦٦.....		المنهج والأسلوب المُتبعان تفسيرياً للسيد الأستاذ
٢٧٠.....		نكات منهجية
٢٧٧.....		التأويل... والحاجة إليه
٢٨١.....		عصرنة النص
٢٨٥.....		تذييل

القسم الثاني قراءات في بعض آثاره وأفكاره

١. محاولة التأسيس خارج مقولات الاستشراق؛ قراءة في كتاب:

مدخل إلى المدارس الخمس في العصر الإسلامي

٢٨٩	جواد علي كسّار
٢٩٤	دراسة جديدة
٢٩٦	المعطيات
٢٩٨	مناهج المعرفة والشأن الفلسفي
٢٩٩	المدرسة المشائية
٣٠١	المدرسة الإشراقية
٣٠٣	الحكمة المتعالية

٢. التجديد الفلسفي في فكر العلامة السيد كمال الحيدري؛

نظرية أصالة الوجود نموذجاً

٣٠٧	الشيخ قيصر التميمي
٣١٢	المبحث الأول: بحوث تمهيدية لاستيضاح النظرية
٣١٢	١. بداهة الواقعية
٣١٢	٢. انحلال الواقعية في الذهن إلى مفهومي الوجود والماهية
٣١٣	٣. زيادة الوجود على الماهية
٣١٤	٤. معنى الأصالة والاعتبار
٣١٤	المعنى الأول: التحقق في الأعيان وعدمه
٣١٤	المعنى الثاني: التحقق في الأعيان بالذات وعدمه
٣١٥	٥. العينية الخارجية بين الوجود والماهية

- ٣١٦ المبحث الثاني: أدلة نظرية أصالة الوجود
- ٣١٨ الدليل الأول: الوجود أحق بالموجودية
- ٣١٩ الدليل الثاني: احتياج الماهية إلى الوجود في طرد العدم عن ذاتها
- ٣٢٠ الدليل الثالث: تشخص الماهية بالوجود
- ٣٢١ الدليل الرابع: لو لم يؤصل وحدة ما حصلت
- ٣٢٢ الدليل الخامس: انتزاع مفهوم الوجود العام من الوجود العيني
- ٣٢٣ المبحث الثالث: قراءات نظرية أصالة الوجود
- ٣٢٤ القراءة الأولى: عينية الماهية للوجود خارجاً
- ٣٢٧ القراءة الثانية: الماهية منتهى الوجود، وحدّه العدمي
- ٣٢٩ القراءة الثالثة: الماهية ظهور الوجود لدى الأذهان
- ٣٣١ المبحث الرابع: الفوارق بين قراءات نظرية أصالة الوجود
- ٣٣١ ١ - الاختلاف في نسبة الثبوت إلى الماهية
- ٣٣٢ ٢ - الاختلاف في منشئة الماهية للآثار
- ٣٣٢ ٣ - اختلاف حكم الماهية الموجودة والماهية من حيث هي
- ٣٣٢ ٤ - اختلاف حكم الماهية في نفس الأمر عن الماهية في نفسها
- ٣٣٣ ٥ - الاختلاف في المعقول الأولي والثانوي
- ٣٣٣ ٦ - الاختلاف في تأثير التعدد المفهومي والنفس الأمري على الثبوت العيني
- ٣٣٤ ٧ - الاختلاف في حكم صفات الوجود
- ٣٣٤ ٨ - الاختلاف في قيمة العلم الحصولي
- ٣٣٥ ٩ - اختلاف العوارض الذاتية لموضوع الفلسفة
- ٣٣٥ ١٠ - حكم الذاتي والعرضي في الماهيات
- ٣٣٦ ١١ - تعريف الجوهر والعرض
- ٣٣٦ ١٢ - الاتحاد بين الوجود والماهية
- ٣٣٧ ١٣ - في تعلق الجعل بالماهية الموجودة

١١٣٥	الفهرس
٣٣٧	١٤ - نسبة الماهية إلى واجب الوجود
٣٣٩	١٥ - وجود الكلّي الطبيعي في الخارج
٣٣٩	١٦ - الحكم بدهاة أصالة الوجود
٣٤٠	المبحث الخامس: النتائج المترتبة على نظرية أصالة الوجود
٣٤٠	النتيجة الأولى: إثبات الواقعية العينية.
٣٤٠	النتيجة الثانية: الوجود من المعقولات الأولية.
٣٤١	النتيجة الثالثة: الماهية أيضاً من المعقولات الأولية.
٣٤١	النتيجة الرابعة: للوجود أفراد حقيقية في الخارج.
٣٤١	النتيجة الخامسة: تعلق العلم الحصولي بالوجود كالماهية.
٣٤١	النتيجة السادسة: المساوقة بين الوجود والثبوت والثابت.
٣٤١	النتيجة السابعة: انقلاب الهيئات البسيطة بعكس الحمل.
٣٤١	النتيجة الثامنة: تقدّم الوجود على الماهية في الواقع ونفس الأمر.
٣٤١	النتيجة التاسعة: مجعولية الماهية بالتبع.
٣٤١	النتيجة العاشرة: في ثبوت الماهية للواجب.
٣٤٢	معالم تجديد النظرية

٣. المنهج في المجال التداولي الإسلامي؛ قراءة في كتاب

«مدخل إلى مناهج المعرفة عند الإسلاميين»

٣٤٣	محمد زاهد جول
٣٤٥	تمهيد
٣٤٥	ماهية المنهج
٣٤٧	معالم المنهج الإسلامي
٣٤٩	أهمية المنهج والمناهج عند السيد الحيدري
٣٤٩	المبحث الأول: التفسير الماهوي للمعرفة

.....	كمال الحيدري	١١٣٦
٣٥١	الاتجاه الأول: نظرية مشهور الفلاسفة
٣٥٢	الاتجاه الثاني: نظرية الإضافة
٣٥٣	الاتجاه الثالث: نظرية الشبح
٣٥٥	المبحث الثاني: نفس الأمر وملاك الصدق في القضايا
٣٥٧	المبحث الثالث: المدارس الخمس في العصر الاسلامي
٣٦٢	المدرسة الكلامية
٣٦٥	المدرسة العرفانية
٣٦٦	المدرسة الإشراقية (عقلانية لا تتقاطع مع البيان والعرفان)
٣٦٨	مدرسة الحكمة المتعالية (مشروعٌ للتوفيق بين البرهان والقرآن والعرفان)
٣٧٢	المبحث الرابع: منهج الطباطبائي في تفسير القرآن
٣٧٥	البحث الخامس: خصائص عامة في فكر الشهيد محمد باقر الصدر
٣٧٧	خاتمة

٤. قراءة في كتاب التفقه في الدين

٣٧٩	د. طلال الحسن
٣٨١	تمهيد
٣٨٢	معنى التفقه وأهميته
٣٨٧	تحديد دائرة التفقه
٣٨٩	ضرورة تأسيس علم أصول العقائد وعلم أصول التفسير
٣٩٠	التفقه العام والتفقه الخاص
٣٩٤	الحاجة للوسيط في فهم النصّ الشرعي
٣٩٥	موانع فهم النصّ الديني
٤٠١	اقتران التقليد بالتفقه العام
٤٠٤	حدود العلاقة بين المتخصص وغيره
٤٠٥	بيان مفهوم الأعلمية في المتخصص

١١٣٧	الفهرس
٤٠٧	التقليد في أصول الدين
٤١٠	المرجعية في العقائد حاجة ملحة
٤١٢	معطيات ظاهرة التخصص؛ البعد الأول: على صعيد الحوزة
٤١٣	البعد الثاني: على صعيد الأمة
٤١٤	البعد الثالث: على صعيد الوسائل والأدوات
٤١٤	وسائل التفقه العام
٤١٥	مخاطر التماس مع النص الشرعي لغير المتخصص
٤١٦	لغة النص ولغة المتخصص
٤١٧	فكرة تقريب نصوص المتخصص
٤١٨	كلمة ختامية

٥. قراءة في كتاب التوحيد.. بحوث في مراتبه ومعطياته

٤١٩	جواد علي كسّار
٤٢٤	المنهج العلوي
٤٣٠	فتوحات المعرفة العلوية
٤٣٩	كشوفات النقل
٤٤٥	منهجية العمل

٦. السيد كمال الحيدري.. إبداعه العلمي في تأسيس منظومة

المعرفة الدينية؛ قراءة في كتابي القطع والظن

٤٤٩	محمود نعمة الجياشي
٤٥١	تمهيد
٤٥٣	أصول الفقه عند السيد الحيدري
٤٥٥	(١) بحث القطع
٤٥٦	علم الأصول ليس علماً حقيقياً

١١٣٨ كمال الحيدري

٤٦٤ العلاقة بين الفعل والجزاء الأخروي

٤٦٤ المراد من استحقاق العقاب

٤٦٥ تفصيل الكلام في معنى استحقاق العقاب

٤٦٧ تحقيق في أصل المشكلة

٤٦٩ إدخال في العذاب أم دخول في العذاب؟

٤٧٠ (٢) بحث الظن

٤٧١ ١. الأصول المعرفية لمسألة الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي

٤٧٢ ٢. تبعية الأحكام الشرعية للمصالح والمفاسد في متعلقاتها

٤٧٣ ٣. حجية الظهور في ضوء نظرية المحقق القمي

٤٧٤ ٤. حجية ظواهر الكتاب الكريم

٤٧٦ ٥. الظهور الموضوعي وتعدد القراءات

٧. الزمان والمكان وأثرهما في عملية الاستنباط الفقهي؛ قراءة في

كتاب معالم التجديد الفقهي؛ معالجة إشكالية الثابت

والمتغير في الفقه الإسلامي

٤٧٩ د. خليل رزق

٤٨١ الفصل الأول: الفقه الإسلامي وضرورة الاجتهاد

٤٨١ أصالة الإسلام ومتغيرات العصر

٤٨٩ مقدمة لا بد منها

٤٩٥ الاجتهاد في الشريعة وضرورته

٤٩٦ التفقه في الدين

٤٩٧ ١- التفقه في القرآن

٤٩٨ ٢- التفقه في الأحاديث الشريفة

٥٠١ شمولية الفقه الإسلامي

٥٠٥ دائرة الفقه وحدوده

الفهرس	١١٣٩
الفصل الثاني: تأثير الزمان والمكان في العملية الاجتهادية	٥٠٧
نظرية الزمان والمكان وإشكالية تغيير الأحكام	٥٠٧
الآثار المترتبة على نظرية الزمان والمكان	٥١٦
تأثير الزمان والمكان بين العبادات والمعاملات	٥١٨
الزمان والمكان والتبدل في الأحكام والموضوعات	٥٢٢
الزمان والمكان ودورهما الفقهي في كلمات الفقهاء	٥٢٥
نظرية الزمان والمكان في فكر الصدر	٥٢٨

٨. قراءة في كتاب التربية الروحية

د. حميد مجيد هدّو	٥٣١
العلاقة بين العلم والاعتقاد القلبي	٥٤٠

٩. قراءة في كتاب بحث حول الإمامة

جواد علي كسّار	٥٤٩
تجربة مثيرة	٥٥١
بصائر العقيدة	٥٥٢
عناصر المنهج الجديد	٥٥٥
مقاربة منهجية	٥٥٥
تحرير محلّ النزاع	٥٥٨
النتائج الخطيرة	٥٦٠
النسق النظري الآخر	٥٦١

١٠. قراءة في كتاب معرفة الله

الأستاذ طلال الحسن

جدلية المعرفة و الحبّ	٥٦٧
الفرق بين التحقيق والتحقق	٥٦٧

١١٤١	الفهرس
٥٩٥	معنى الطولية بين التخلية والتحلية والتجلية
٥٩٦	الفيوضات الإلهية أقرب إلينا من حبل الوريد
٥٩٧	العبودية لله تعالى والمعارف الإلهية
٥٩٧	العود للفطرة والمعرفة الحقة
٥٩٨	معنى هجرة المعارف القرآنية الحقة
٥٩٨	السير الأسمائي والحواضن المادية
٦٠٠	السبب في اختلاف مقامات الأنبياء والأولياء
٦٠٠	أهمية تحديد الهدف وآثار التعلقات المادية
٦٠١	تقدم المعرفة الأنفسية على المعرفة الآفاقية
٦٠٢	مستويات القرآن وفهمه
٦٠٣	كلمة الله المفصلة و الم جملة
٦٠٤	مستويات القراءة القرآنية
٦٠٥	معرفتنا بإمام الزمان
٦٠٧	الولاية التشريعية والولاية التكوينية
٦٠٩	الوقوف على كمالات الإمام
٦٠٩	آثار معرفة الله ومعطياتها
٦١٠	مسؤولياتنا الإلهية
٦١١	آثار أخرى لمعرفتك بالله تحقّقاً
٦١٢	ختام المسك

١١. قراءة في كتاب العصمة؛ بحث تحليلي في ضوء المنهج القرآني

٦١٥	د. حميد مجيد هدّو
٦١٩	المعصوم بشر
٦٢٢	الإرادة

١٢. خصائص الرؤية الكونية عند العرفاء

قراءة في كتاب العرفان الشيعي

الشيخ خليل رزق

٦٢٥ ما هو العرفان
٦٣٢ أقسام العرفان
٦٣٣ أولاً: العرفان النظري
٦٣٣ المقام الأول
٦٣٧ المقام الثاني
٦٣٨ التقويم (للمدرسة العرفانية)
٦٤٠ ثانياً: العرفان العملي
٦٤١ المذهب العرفاني وركائزه في الإسلام
٦٤٦ مشخّصات الرؤية الكونية عند العرفاء
٦٥٣ خصائص الرؤية الكونية العرفانية
٦٥٤ نقطة البداية والنهاية عند العارف والفيلسوف
٦٥٧ الخلاصة
٦٥٩ خصائص المعرفة العرفانية
٦٥٩ أولاً: الوسيلة والأداة
٦٦٠ ثانياً: هدف المعرفة في العرفان
٦٦١ ثالثاً: العلم بلا واسطة
٦٦٣ رابعاً: المعرفة العرفانية ودعوتها للعمل

١٣. قراءة في كتاب المذهب الذاتي في نظرية المعرفة

٦٦٥

د. حميد مجيد هدّو

٦٦٩ محاولة الصدر في الأسس المنطقية للاستقراء

١١٤٣ الفهرس
٦٧٤ كلمة لا بد منها
٦٧٨ هذه المحاولة

١٤. قراءة في كتاب مدخل إلى فقه المكاسب المحرمة

د. طلال الحسن

٦٨٣ المقدمة
٦٨٥ أبعاد أخرى للبحث
٦٨٥ المدخل
٦٨٦ فائدتان
٦٨٦ الفائدة الأولى: علاقة العرف بالأحكام
٦٨٨ الفائدة الثانية: أقسام الحرمة وحقيقة متعلقها
٦٩٠ في حرمة التكسب بالأعيان النجسة
٦٩٠ الباب الأول: الأبحاث الكلية في حرمة التكسب بالأعيان النجسة
٦٩٠ القسم الأول: الأدلة الشرعية القرآنية
٧٠٢ القسم الثاني: الأدلة الروائية
٧٠٢ الفصل الأول: رواية تحف العقول
٧٠٦ الفصل الثاني: رواية الفقه الرضوي
٧٠٦ الجهة الأولى: البحث الدلالي
٧٠٧ الجهة الثانية: البحث السندي
٧٠٨ الأقوال في المسألة
٧١٠ الفصل الثالث: رواية دعائم الإسلام
٧١٠ الجهة الأولى: البحث السندي
٧١٥ الجهة الثانية: البحث الدلالي
٧١٦ الفصل الرابع: النبوي المشهور: «إنّ الله إذا حرّم شيئاً حرّم ثمنه»

١١٤٤	كمال الحيدري
٧١٦	الجهة الأولى: البحث السندي
٧١٧	الجهة الثانية: البحث الدلالي
٧١٨	الزيادة والنقيصة
٧٢١	القسم الثالث: الإجماع
٧٢٥	الباب الثاني: الأبحاث الجزئية
٧٢٥	المسألة الأولى: المسكرات
٧٢٥	الفصل الأول: المسكرات المائعة (الخمر)
٧٢٦	أدلة منع التكسب بالخمر
٧٢٦	الدليل القرآني
٧٢٧	الأدلة الروائية
٧٣٠	مدخلية الزمان والمكان في تحديد موضوعات الأحكام
٧٣٤	عود على بدء
٧٣٧	الروايات التي جوّزت جعل الخمر خلاً
٧٤٠	تتمة

١٥. قراءة في كتاب الشفاعة

٧٤١ د. حميد مجيد هدّو

١٦. قراءة في كتاب من الخلق إلى الحق؛

رحلات السالك في أسفاره الأربعة

٧٥١ د. طلال الحسن

٧٥٤	تمهيد
٧٥٤	عالم الربوبية
٧٥٥	عالم العقل
٧٥٥	سرّ تعدد أسماء المصادر الأول

١١٤٥	الفهرس
٧٥٦	عالم المثال
٧٥٧	المثل الإفلاطونية
٧٥٧	عالم المادة
٧٥٨	ولله الأسماء الحسنی
٧٥٩	مظهر اسم الله الأعظم
٧٦٠	قوسا الوجود «النزول والصعود»
٧٦٤	شواهد المنتهى والرجوع
٧٦٤	الشواهد القرآنية
٧٦٥	الشواهد الروائية
٧٦٧	السفر الأول: من الخلق إلى الحق
٧٦٧	المراد من هذا السفر
٧٦٩	خصوصيات السفر الأول
٧٦٩	السلوك وخطر الشطحات
٧٧١	أهمیة شرعية الرياضات
٧٧٢	السفر الثاني: من الحق إلى الحق بالحق
٧٧٢	المراد من السفر الثاني
٧٧٣	خصوصيات السفر الثاني
٧٧٥	السفر الثالث: من الحق إلى الخلق بالحق
٧٧٥	المراد من السفر الثالث
٧٧٦	متى يصدق العارف في إنبائه؟
٧٧٦	خصوصيات السفر الثالث
٧٧٨	السفر الرابع: من الخلق إلى الخلق بالحق
٧٧٨	المراد من السفر الرابع
٧٧٩	مكانة أهل البيت في سلم الولاية

.....	كمال الحيدري	١١٤٦
٧٨٠	مظهر شرائع الواصلين
٧٨٠	الوظيفة التكوينية للإمام
٧٨١	علماء أمتي كأنبيا بني إسرائيل
٧٨٤	وأزلت الجنة للمتقين
٧٨٥	السّر والخفيّ والأخفيّ
٧٨٦	خصوصيات السفر الرابع
٧٨٨	السير العلمي والسير العملي
٧٨٩	مطابقة كتاب الأسفار للأسفار العملية
٧٩٠	تقسيم الأبحاث النظرية بإزاء الأسفار العملية

١٧. قراءة العلامة الحيدري لوحدة الوجود عند العرفاء

عبد الله الجعفري

٧٩٧	تمهيد
٧٩٧	أطروحة البحث
٧٩٨	المقام الأول: تحرير محل النزاع
٧٩٨	الأمر الأول: الأقوال في الوحدة والكثرة
٧٩٨	النظرية الأولى: وحدة الوجود وكثرة الوجود
٨٠٠	النظرية الثانية: الوحدة في عين الكثرة
٨٠٣	النظرية الثالثة: وحدة الوجود وكثرة المظاهر
٨٠٤	الفرق بين الحكمة المتعالية والمشائين في مسألة الكثرة والوحدة
٨٠٥	الفرق بين الحكمة المتعالية والمدرسة العرفانية
٨٠٨	الأمر الثاني: وحدة الوجود ووحدة الشهود
٨٠٩	المقام الثاني: تصوير الوحدة الشخصية
٨١٠	تحديد المقصود من الوحدة الشخصية

١١٤٧	الفهرس
٨١٢	تعينات الوجود ومظاهره
٨١٢	الهوية الغيبية
٨١٣	التعين الأحدي
٨١٤	التعين الواحدي
٨١٤	عالم المظاهر
٨١٤	المقام الثالث: البرهان على الوحدة الشخصية
٨١٥	الأول: ربطية المعلول بالعلة
٨١٦	الثاني: عدم تناهي الحق
٨١٧	الثالث: النصوص
٨١٧	أ. الآيات الكريمة
٨١٩	ب. الروايات الشريفة
٨٢١	المقام الرابع: الإشكالات على الوحدة الشخصية
٨٢١	الأول: عدم تحقق صرف الوجود
٨٢١	الثاني: حلول الحق سبحانه في الأشياء
٨٢٣	الثالث: الاتحاد مع الحق سبحانه
٨٢٥	الرابع: وهمية الأشياء
٨٢٨	المصادر

١٨. قراءة في كتاب علم الإمام؛

بحوث في حقيقة ومراتب علم الأئمة المعصومين

الشيخ علي حمود عناد العبادي

٨٣٣	تمهيد
٨٣٣	الفصل الأول: سعة وحدود علم الإمام
٨٣٤	المبحث الأول: سند حديث الثقلين

١١٤٨	كمال الحيدري
٨٣٤	المبحث الثاني: متن حديث الثقلين
٨٣٥	الأمر الأول: من هم العترة؟
٨٣٧	عدد أهل البيت
٨٣٨	تفسير مدرسة أهل البيت لأحاديث الخلفاء اثنا عشر
٨٣٩	الأمر الثاني: المعارف والعلوم التي يشتمل عليها الكتاب الكريم
٨٤٠	المراتب الوجودية للقرآن الكريم
٨٤٢	كيفية تنزل القرآن
٨٤٣	الأول: النزول على نحو التجافي
٨٤٣	الثاني: النزول على نحو التجلي
٨٤٤	قاعدة منهجية
٨٤٥	الكتاب المبين
٨٤٦	الأمر الأول: خصائص الكتاب المبين
٨٤٧	الأمر الثاني: النسبة بين الكتاب المبين والحوادث الخارجية
٨٤٨	الأمر الثالث: بيان أن النبي وأهل بيته يعلمون ما في الكتاب المبين
٨٤٨	الأدلة على أن النبي وأهل بيته يعلمون ما في الكتاب المبين
٨٤٨	الدليل الأول: النصّ العزيز
٨٥٠	الدليل الثاني: علمهم بالقرآن المنزل
٨٥٠	الدليل الثالث: حديث الثقلين
٨٥٢	التأييد الروائي
٨٥٣	الفصل الثاني: النبي وأهل بيته أعلم من جميع الأنبياء والمرسلين
٨٥٤	الأعلمية أوضح مصاديق الأفضلية
٨٥٤	أعلمية أئمة أهل البيت
٨٥٥	الطريق الأول: علمهم بالقرآن
٨٥٧	الطريق الثاني: علمهم علم رسول الله

الفهرس	١١٤٩
الطريق الثالث: حديث الثقلين	٨٥٨
الفصل الثالث: حقيقة وماهية علم الإمام	٨٥٨
المقدمة الأولى: إنَّ للقرآن ظاهراً وباطناً	٨٥٨
المقدمة الثانية: في أقسام العلم	٨٦٠
المقدمة الثالثة: في شرائط وموانع رؤية الملكوت	٨٦٠
المقدمة الرابعة: إن أهل البيت توفروا على العلم بالملكوت	٨٦١
الفصل الرابع: في وسائل تحقق علم الامام	٨٦٢
مقدمة في بيان كيفية حصول العلم عند الإنسان	٨٦٣
الطريق الأول: التعلم الإنساني	٨٦٣
الطريق الثاني: التعلم الرباني، وهو ما يطلق عليه بالعلم اللدني	٨٦٣
أقسام العلم اللدني	٨٦٣
علم أهل البيت علم لدني	٨٦٥
حقيقة الروح التي هي مع أئمة أهل البيت	٨٦٧
وسائل وآليات إفاضة العلم على قلوب الأنبياء والأوصياء	٨٦٨
الطريق الأوّل: أنّهم محدثون	٨٦٨
الطريق الثاني: أنّهم ملهمون	٨٦٩
الطريق الثالث: إنّ علمهم بواسطة القذف والنقر في القلوب والأسماع	٨٧٠
الفصل الخامس علم أئمة أهل البيت بالغيب	٨٧٠
الغيب والشهادة أمران إضافيان	٨٧٠
الجمع بين الآيات النافية لعلم الغيب لغير الله والآيات المثبتة	٨٧١
المعالجة الأولى: بالذات وبالغير	٨٧١
المعالجة الثانية: الموجبة الكلية والموجبة الجزئية	٨٧٢
الأدلة على علم أئمة أهل البيت بالغيب	٨٧٣
الدليل الأول: علم أهل البيت بالكتاب المبين	٨٧٣

.....	١١٥٠	كمال الحيدري
.....	٨٧٤	الدليل الثاني: أئمة أهل البيت ورثة علم رسول الله
.....	٨٧٤	الدليل الثالث: نصوص روائية متفرقة
.....	٨٧٤	مناقشة الأدلة الدالة على عدم علم الغيب لغير الله تعالى
.....	٨٧٧	علم أهل البيت بالغيب وإشكالية الإلقاء بالتهلكة
.....	٨٧٨	المناقشة الأولى: علم الغيب لا يؤثر في تغير الحوادث الخارجية
.....	٨٨٠	النتيجة
.....	٨٨٠	الجواب الثاني: إن أهل البيت يعلمون مصائرهم بنحو قابل للتغيير
.....	٨٨٠	الفصل السادس في ازدياد علم أهل البيت
.....	٨٨١	المبحث الأول: النصوص الدالة على أن أهل البيت يزدادون علماً
.....	٨٨١	المبحث الثاني: حقيقة العلم الذي تقع فيه الزيادة
.....	٨٨١	أقسام علوم أهل البيت
.....	٨٨٢	العلم الذي تقع فيه الزيادة هو العلم الحادث
.....	٨٨٤	المبحث الثالث: بيان الأمور التي تتحقق فيها زيادة العلم
.....	٨٨٤	النتائج المترتبة على الوجه الأول
.....	٨٨٦	تفاضل الأئمة فيما بينهم
.....	٨٨٧	الفصل السابع في علم أهل البيت بالتأويل
.....	٨٨٩	الأدلة على علم أهل البيت بالتأويل
.....	٨٨٩	الدليل الأول: النص القرآني
.....	٨٨٩	الدليل الثاني: أهل البيت يعلمون ما في أم الكتاب
.....	٨٩٠	الدليل الثالث: الروايات الخاصة
.....	٨٩٠	الدليل الرابع: حديث الثقلين
.....	٨٩١	الفصل الثامن علم أهل البيت بالفعل أم بالقوة؟
.....	٨٩١	المبحث الأول: الاستدلال على أن علمهم بالفعل
.....	٨٩٢	المبحث الثاني: مناقشة الروايات الدالة على أن علمهم بالقوة

الفهرس	١١٥١
الفصل التاسع بيان معنى أنّ في أحاديث أهل البيت صعباً مستصعباً	٨٩٣
المبحث الأول: أقسام المعارف التي يتوفّر عليها أهل البيت	٨٩٣
القسم الأول: المعارف التي لا يحتملها إلاّ شيعتهم	٨٩٣
القسم الثاني: الحقائق والمعارف التي لا يحتملها إلاّ خواص شيعتهم	٨٩٤
القسم الثالث: الحقائق والمعارف التي لا يحتملها إلاّ أهل البيت	٨٩٤
المبحث الثاني: السبب في اشتغال أحاديثهم على الصعب المستصعب	٨٩٥
المقدّمة الأولى: وجود المحكم والمتشابه في أحاديثهم	٨٩٥
المقدمة الثانية: تفاوت الناس في ادراكهم للمعارف	٨٩٦
التكليف إزاء الأحاديث الصعبة المستصعبة	٨٩٨
الفصل العاشر: علم الإمام والغلوّ	٨٩٨
المبحث الأول: ضابطة الغلوّ	٨٩٩
المبحث الثاني: مقامات أهل البيت خارجة عن دائرة الغلوّ	٨٩٩

١٩. قراءة في كتاب علم النفس الفلسفي. د. حميد مجيد هدو ٩٠١

٢٠. قراءة في كتاب التقوى في القرآن؛

دراسة في الآثار الاجتماعية والوجودية

عبد الرضا الإفتخاري

أهمية التقوى في القرآن	٩٢١
التقوى لغة واصطلاحاً	٩٢٢
نشأة الابتلاء	٩٢٤
الصراط المستقيم	٩٢٦
حبل الصعود	٩٢٨
دور التقوى وموقعها	٩٣١
ختامه مسك	٩٣٤

١١٥٣	الفهرس
٩٦٥	العلاقة بين الإيمان والعلم
٩٦٥	العلاقة بين الإيمان والعمل (القرب والبعد من الله تعالى)
٩٦٦	حقيقة القرب الإلهي / معنى آخر للقرب الإلهي
٩٦٧	الصاعد إلى الله تعالى هو الاعتقاد لا العمل
٩٦٩	الفصل الأول: في الحاجة إلى الدين والنبوة
٩٦٩	الدليل الأول على الحاجة إلى الدين
٩٦٩	المقدمة الأولى: أن لهذا العالم خالقاً ورباً
٩٦٩	المقدمة الثانية: أن الخالق حكيم وله غاية في فعله
٩٦٩	المقدمة الثالثة: الغاية من خلق الإنسان تحقيق سعادته في الدارين
٩٧٠	خصوصيات الإنسان
٩٧٠	المقدمة الرابعة: حقيقة الرابطة بين العمل والجزاء
٩٧٠	النوع الأول: الجزاء الاعتباري
٩٧١	النوع الثاني: الجزاء الحقيقي المتأخر عن العمل
٩٧١	النوع الثالث: الجزاء الحقيقي حين العمل
٩٧١	للعمل والجزاء الأخروي رابطة حقيقية من النوع الثالث
٩٧٢	المقدمة الخامسة: في بيان قوانين الآخرة
٩٧٢	القانون الأول: قانون تجسم الأعمال
٩٧٣	الآيات الدالة على تجسم الأعمال
٩٧٣	القانون الثاني: قانون مجازاة الأعمال
٩٧٦	القانون الثالث: تحقّق الأشياء في الآخرة بمجرد الإرادة
٩٧٧	القانون الرابع: ارتباط نظام التكوين بنظام التشريع
٩٧٩	الدليل الثاني في الحاجة إلى الدين والنبوة
٩٧٩	المقدمة الأولى: الإنسان مركّب من عقل وشهوة
٩٨٠	المقدمة الثانية: الإنسان يحبّ ذاته بالفطرة

- ٩٨٠ المقدمة الثالثة: الإنسان يطلب الكمال اللامتناهي
- ٩٨١ المقدمة الرابعة: كل شيء خلق لأجل الإنسان
- ٩٨١ المقدمة الخامسة: عدم إمكانية الاستفادة من الطبيعة مباشرة
- ٩٨٢ المقدمة السادسة: اختلاف وتنوع مطالب الناس
- ٩٨٤ المقام الأول: عجز الإنسان من اكتشاف قوانين العدل الإلهي
- ٩٨٤ المقام الثاني: عدم وجود الدافع لتطبيق قوانين العدل الإلهي
- ٩٨٦ انسجام قوانين الدين مع الفطرة
- ٩٨٧ ازدياد الحاجة إلى الدين بتعمّد الحياة الاجتماعية
- ٩٨٩ أهداف النبوة
- ٩٨٩ الهدف الأول: دعوة الناس إلى التوحيد
- ٩٨٩ الهدف الثاني: إقامة العدالة الاجتماعية
- ٩٩٠ الحاكم في النظرية القرآنية وليّ عن الله أم وكيل عن الناس؟
- ٩٩٢ الولاية في عصر الغيبة
- ٩٩٢ **الفصل الثاني: بحوث حول الشرائع والنبوات**
- ٩٩٢ **المبحث الأول: تعدد الشرائع ووحدة الدين**
- ٩٩٣ السبب في ختم الشرائع
- ٩٩٤ **المبحث الثاني: الطريق لمعرفة النبي**
- ٩٩٥ **المبحث الثالث: الفرق بين الشريعة الخاتمة و الشرائع الأخرى**
- ٩٩٥ الفارق الأول: توفر المعجزة الدائمة للشريعة الخاتمة
- ٩٩٥ الفارق الثاني: عدم وقوع الانحراف في الرسالة الإسلامية
- ٩٩٥ الفارق الثالث: الرسالة الإسلامية رسالة عالمية
- ٩٩٦ الفارق الرابع: الرسالة الإسلامية رسالة شاملة
- ٩٩٧ الفارق الخامس: فتح باب الاجتهاد في الرسالة الخاتمة
- ٩٩٧ **المبحث الرابع: الفرق بين الشرائع السماوية والنظريات الفلسفية**

الفهرس ١١٥٥

١. تكامل الشرائع الإلهية ٩٩٨

٢. تجسيد الانبياء العملي للرسالات السماوية ٩٩٨

المعطيات المترتبة على تجسيد الأنبياء للرسالات الإلهية ٩٩٨

٢٢. قراءة في كتاب التوبة.. حقيقتها وشروطها وآثارها

د. حميد مجيد هدّو ٩٩٩

أركان التوبة وشروطها ١٠٠٣

٢٣. قراءة في كتاب الشفاعة؛ بحوث في حقيقتها وأقسامها

ومعطياتها

الشيخ محمد جواد الزبيدي

١٠٠٥

٢٤. قراءة في كتاب الإعجاز

د. حميد مجيد هدّو ١٠١١

القرآن معجزة عقلية ١٠١٥

٢٥. قراءة في كتاب الولاية التكوينية لأهل البيت

الشيخ علي حمود العبادي

الفصل الأول: إمكانية توفير الولاية التكوينية لبعض المخلوقات ١٠٢٣

الدليل على إمكانية توفير الولاية التكوينية لبعض الناس ١٠٢٤

المقدمة الأولى: خلق الله العالم على وفق النظام الأحسن ١٠٢٤

الدليل العقلي على النظام الأحسن ١٠٢٤

الدليل النقلي على النظام الأحسن ١٠٢٤

المقدمة الثانية: العلاقة بين الأثر والمؤثر علاقة جعلية من الله تعالى ١٠٢٥

السبب القريب المؤثر في حصول الخارق للعادة ١٠٢٧

- ١٠٢٨ الاحتمال الأول: السبب القريب هو الله تعالى
- ١٠٢٨ الاحتمال الثاني: السبب القريب في تحقق الخارق هو القوانين الطبيعية
- ١٠٢٩ الاحتمال الثالث: إن السبب القريب في تحقق المعجز هو نفس النبي
- ١٠٣٠ المقدمة الثالثة: رؤية الملكوت موجبة للتصرف في التكوين
- ١٠٣٠ ١. إن الله تعالى مصدر الكمالات العلمية والعملية
- ١٠٣٠ ٢. معنى القرب والبعد عن الله تعالى
- ١٠٣١ ٣. قوة الأثر تتناسب طردياً مع القرب الإلهي
- ١٠٣٢ ٤. المراد من الملكوت
- ١٠٣٢ ٥. الغاية من رؤية الملكوت حصول اليقين القرآني
- ١٠٣٢ ٦- شرائط رؤية الملكوت
- ١٠٣٣ الاستدلال على أن الطهارة القلبية شرط في رؤية الملكوت
- ١٠٣٥ **الفصل الثاني: الأدلة النقلية على ثبوت الولاية التكوينية للأنبياء**
- ١٠٣٥ ١. الأدلة القرآنية على ثبوت الولاية التكوينية للأنبياء وغيرهم
- ١٠٣٥ الصنف الأول: الولاية التكوينية المعطاة للأنبياء
- ١٠٣٧ الصنف الثاني: الولاية التكوينية لغير الأنبياء
- ١٠٣٨ ٢. الأدلة الروائية على ثبوت الولاية التكوينية للأنبياء وغيرهم
- ١٠٣٨ **الفصل الثالث: الولاية التكوينية لرسول الله**
- ١٠٣٩ الطريق الأول: علم النبي¹ بالكتاب
- ١٠٣٩ الطريق الثاني: وجود الاسم الأعظم عند النبي
- ١٠٣٩ المقدمة الأولى: من ملك الاسم الأعظم يتصرف في التكوين
- ١٠٣٩ المقدمة الثانية: النبي¹ مظهر الاسم الأعظم
- ١٠٤٠ الطريق الثالث: أفضلية النبي¹ على جميع الأنبياء والمرسلين
- ١٠٤٠ المقدمة الأولى: ثبوت الولاية التكوينية للأنبياء السابقين
- ١٠٤٠ المقدمة الثانية: النبي¹ أفضل من جميع الأنبياء والمرسلين

الفهرس	١١٥٧
الفصل الرابع: الولاية التكوينية لأهل البيت	١٠٤١
الطريق الأول: علمهم بالكتاب	١٠٤١
الطريق الثاني: أفضلية أهل البيت على جميع الأنبياء السابقين	١٠٤٤
الأدلة على أفضلية أهل البيت على جميع الأنبياء ما عدا نبينا	١٠٤٥
الدليل الأول: أعلمية أهل البيت على جميع الأنبياء السابقين	١٠٤٥
المقدمة الأولى: القرآن الكريم فيه تبيان كل شيء	١٠٤٥
المقدمة الثانية: هيمنة القرآن الكريم على جميع الكتب السابقة	١٠٤٥
المقدمة الثالثة: القرآن الكريم آية وعلامة للكتاب المبين	١٠٤٦
المقدمة الرابعة: علم أهل البيت بالكتاب المبين	١٠٤٧
الطريق الثالث: توفر أهل البيت على الاسم الأعظم	١٠٤٨
الطريق الرابع: الروايات المصرحة بتصرفهم في التكوين بنحو خارق	١٠٤٩
الطائفة الأولى: قيامهم بإحياء الموتى	١٠٤٩
الطائفة الثانية: قدرتهم على تسخير الريح والسحاب	١٠٤٩
الطائفة الثالثة: قيامهم بتبديل الحقائق إلى غيرها	١٠٥٠
الطائفة الرابعة: تسخير أهل البيت للجن والإنس والملائكة	١٠٥٠
الطائفة الخامسة: طاعة الأرض والجبال لأهل البيت	١٠٥٠
الفصل الخامس: الولاية التكوينية لأهل البيت والغلو	١٠٥٠
ضابطة الغلو	١٠٥١
الولاية التكوينية لأهل البيت خارجة من دائرة الغلو	١٠٥١

القسم الثالث

العلامة الحيدري في مرآة بعض تلامذته ومقرري بحوثه

١. العلامة السيد كمال الحيدري.. التغيير، واستحقاقات المرحلة «التأصيل العقائدي نموذجاً»

الشيخ ميثاق طالب العسر

١. التغيير على مستوى المنهج ١٠٥٧
٢. التغيير على مستوى الخطاب ١٠٦١
ملاحظات ختامية ١٠٦٤

٢. العلامة السيد كمال الحيدري.. نجم في سماء الحوزة العلمية

الشيخ قاسم الهاشمي

- المقدمة، ومنهجه وطريقته في التدريس ١٠٦٩
تأسيسه للدرس الفلسفي والعقائدي في الحوزة ١٠٧٠
طريقته في مناقشة آراء وأفكار الآخرين ١٠٧١
علاقته مع طلبته ١٠٧١
دوره في توعية الجماهير ١٠٧١

٣. العلامة السيد كمال الحيدري.. نبذة مختصرة وقاصرة عن

شخصيته العلمية

د. أيمن المصري

- الأول: منهجه التدريسي ١٠٧٥
ثانياً: طريقة مناقشته لآراء الآخرين ١٠٧٥
ثالثاً: تأثيره في تأسيس الدرس العقائدي والفلسفي ١٠٧٥
رابعاً: تأثيره في تربية الطالب من الناحية الفكرية ١٠٧٦

٤. العلامة السيد كمال الحيدري نبذة عن منهجيته

في التدريس وفي الحوار

الشيخ فضيل الجزائري

- ١ . منهجيته في التدريس وبيان المطالب العلمية ١٠٧٩
- ٢ . طريقته في مناقشته لكلمات الآخرين ١٠٧٩
- ٣ . تأثيره في تأسيس الدرس الفلسفي والعقائدي ١٠٨٠
- ٤ - تأثيره في بناء الطالب في الناحية الفكرية والعقائدية ١٠٨٠

٥. هكذا عرفت العلامة السيد كمال الحيدري

الشيخ خليل رزق العاملي

- ١٠٨٣
- معالم التجديد الفقهي: معالجة إشكالية الثابت والمتغير في الفقه ١٠٨٨
- فلسفة صدر المتألهين ١٠٨٨
- الراسخون في العلم ١٠٨٨
- المعاد رؤية قرآنية ١٠٨٩
- العرفان الشيعي: رؤى في مرتكزاته النظرية ومسالكه العملية ١٠٨٩

٦. بعض خصال العلامة السيد كمال الحيدري

الشيخ عبد الرحمن الربيعي

- منهجه التدريسي ١٠٩٧

٧. العلامة السيد كمال الحيدري عطاء متميز

الشيخ محمد الحجّي

١. منهج الأستاذ في التدريس وبيان المطالب العلمية ١١٠٣
٢. طريقته في مناقشة كلمات الآخرين ١١٠٤
٣. تأثيره في تربية وبناء الطالب من الناحية الفكرية والعلمية ١١٠٥
٤. تأثيره في تأسيس الدرس الفلسفي والعقائدي ١١٠٥

١١٦٠ كمال الحيدري

٨. العلامة السيد كمال الحيدري.. منهجيته في البحوث العلمية

الشيخ علي العبودي

- ١١٠٩..... منهجية العلامة الحيدري في البحوث العلميّة
- ١١١٠..... منهجية العلامة الحيدري في علم الكلام
- ١١١٠..... أولاً: التسلسل المنطقي في البحث
- ١١١٠..... ثانياً: عدم تداخل مناهج البحث
- ١١١٠..... ثالثاً: تحرير محل النزاع
- ١١١١..... منهجية السيد الحيدري في شرح نهاية الحكمة

٩. العلامة السيد كمال الحيدري والاهتمام بالبحث العلمي؛

«علم الإمام» نموذجاً

١١١٣ الشيخ عبدالله الأسعد

١٠. ختامه مسك

١١٢٥ الأستاذ عبد الستار الحسني