الوجود بين تصورات البشر وبصائر الوحي

■■ الشيخ معتصم سيد أحمد*

أهمية مبحث الوجود

بدأ السفسطائيون إنكارهم لكل حقيقة، إذ أنكروا حقيقة الوجود، ومنه انطلقت نظرية المثل الأفلاطونية التي لم تعترف بالحقائق العينية، وَعَدَّتَهْا ظلالاً لعالم المثل، الذي بدوره ينتهي إلى مثال واحد هو مثال الخير وهو الوجود الحقيقي عندهم، وعلى نكران حقيقة الوجود تفرعت بقية المدارس المثالية التي شككت في الخارج استناداً لبعض الأخطاء الحسية، أو التي لم تعترف بقيمة معرفية عند الإنسان تؤهله لمعرفة الموجود الخارجي.

وعلى نقيضها قامت فلسفات على الاعتراف بحقيقة الوجود، وأنتجت ما أنتجت من الزخم الفلسفي لتأسيس مبدأ الواقعية، وإن كان ثمة تباين فيها أدى إلى تفاسير مختلفة ونظريات متعددة لحقيقة الوجود، حيث إن بعضها جعل الوجود حقيقة واحدة في الواجب والممكن، فقالوا إن الله عز وجل في درجة عالية من الوجود والمخلوق في درجة متدنية «فهذا التفاوت ليس إلا في الشرف والمرتبة فقط، أما في الحقيقة فلا»[1] وما عملية الخلق إلا تنزل الدرجة العالية إلى الدانية، وبعضها ذهب كالرواقيين إلى القول بأن كل شي هو الله ولا فرق بين كبير أو صغير جليل أو حقير، فالله غير خارج عن الطبيعة، وبعض تلك الاتجاهات آمنت بثنائية الوجود بين الخالق والمخلوق، فقالت بوحدة الوجود وتعدد الموجود... وهكذا.

---

* عضو هيئة التحرير، عالم دين - السودان.

ولذا كانت النظرة إلى الوجود هي التي تشكل طبيعة المنهج الفلسفي عند الفيلسوف، يقول السيد الطباطبائي «الموجود إما خارجي أو ذهني، والموجود إما واحد أو كثير، والموجود إما بالفعل أو بالقوة، والجميع كما ترى، أمور غير خارجة من الموجودية المطلقة، والمجموع من هذه الأبحاث هو الذي نسميه الفلسفة»[٢].

وقد اهتم صدر المتألهين كثيراً بمبحث الوجود في جميع كتبه الفلسفية حيث اشتغل «بفكرة الوجود، على نحو لم نعهده لدى السابقين من السلف، من ذوي الموسوعات الفلسفية كابن سينا مثلاً»[٣]، يقول صدر المتألهين في مقدمة كتاب المشاعر: «فمن جهل بمعرفة الوجود يسري جهله في أمهات المطالب ومعظماتها، وبالذهول عنها فاتت عنه خفيات المعارف وخبيئاتها، وعلم الربوبيات ونبواتها، ومعرفة النفس واتصالاتها ورجوعها إلى مبدأ مبادئها وغاياتها»[٤]، ولذا انطلق لوضع فلسفة خالصة للوجود، واعتمد عليها في إثبات وجود المبدأ الأول ببرهان الإمكان الوجودي، وصاغ منها العلاقة بين الواجب والممكن بنظرية الوحدة في عين الكثرة، والكثرة في عين الوحدة، فمفهوم الوجود إذاً هو الجذر الذي بنى عليه صدر المتألهين نظريته المعرفية.

ومن هنا يُعدُّ مفهوم الوجود مدخلاً لفهم نظرياته في المعرفة، ولذا سأخصه بالبحث فهو من أهم الفلسفات الدارجة إلى اليوم ويكثر المروجون لها وسط الحوزات العلمية.

وكل ما أريد فعله هو تأصيل نظرة إسلامية لموضوع الوجود بشكل مقارن مع النظريات الفلسفية، تاركاً نقاش بعض النتائج الفلسفية الخطيرة التي ترتبت على مفهومهم للوجود مثل وحدة الوجود ونظرية الفيض.

الوجود مشترك معنوي أم لفظي؟

تبنى صدر المتألهين ومن تبعه من الفلاسفة، كون الوجود مشتركاً معنوياً، فكل ما يصدق عليه لفظ وجود يرجع إلى معنى واحد، واستدلوا على ذلك بالحمل والنفي، فالقول: إن الإنسان موجود، والجبل موجود، واجتماع النقيضين ليس بموجود: هو حقيقة واحدة تحمل على كل الممكنات، حتى قال صدر المتألهين: «إن كون مفهوم الوجود مشتركاً بين الماهيات قريب من الأوليات»[٥].

ولذا سخف الرأي القائل بالاشتراك اللفظي بين وجود الله ووجود الممكن قائلاً: «ونظيره في السخافة ما نسب إلى بعضهم: أن مفهوم الوجود مشترك لفظي بين الواجب والممكن»[٦] فمفهوم الوجود مفهوم واحد على كل ما يصدق عليه الوجود، فليس بين الوجود والعدم مرتبة ثالثة، وقد رد على هذا الرأي بقوله «بأنا إما أن نقصد بالوجود الذي نحمله على الواجب معنىً أو لا، والثاني يوجب التعطيل، وعلى الأول إما أن نعني به معنى الذي نعنيه إذا حملناه على الممكنات، وإما أن نعني به نقيضه، وعلى الثاني يلزم نفي الوجود

عنه عند إثبات الوجود لـه تعالى عن ذلك، وعلى الأول يثبت المطلوب، وهو كون مفهوم الوجود مشتركاً معنوياً»[٧].

وقد اعتقدوا أن القول بالاشتراك اللفظي شبهة ناشئة من الخلط بين المصداق والمفهوم، فالمغايرة ثابتة للمصداق والاشتراك ثابت للمفهوم، يقول: «إن منشأ هذه الشبهة هو الخلط بين خصائص المفهوم والمصداق، أي الذي لا يقاس بالمخلوقات في مورد الله سبحانه إنما هو مصداق الوجود، وليس مفهومه، والاختلاف في المصاديق لا يؤدي إلى الاختلاف في المفهوم»[٨]، هذا ملخص ما قيل في الاشتراك المعنوي.

مناقشة الاشتراك المعنوي:

بني الاستدلال على كون الوجود مشتركاً معنوياً بين الخالق وخلقه، على كون مفهوم الوجود مفهوماً واحداً، حقيقته نفي العدم، وهو مشترك بين الواجب والممكن، فإن لم يصدق عليه مفهوم الوجود فهو العدم، وليس هنالك مرتبه ثالثة بين الوجود والعدم، ولمناقشة هذا الأمر وتَبَيُّن مدى بعده وقربه من الحقيقة لا بد من النقاش معهم في عدة نقاط هامة وهي:

١ـ عن المفهوم الذهني، وهل اللفظ الدال على معنى يشير إلى الحقيقة العينية المتحققة في الخارج أم إلى المفاهيم الذهنية؟.

٢ـ الوجود حقيقة بما هو هو، هل يمكن أن يدرك، فإن كان يدرك هل يدرك بالعلم والعقل أم بشيءٍ آخر، وبالتالي هل لـه مفهوم؟.

٣ـ هل حقيقة الوجود هي نفي العدم فقط، وليس للوجود حقيقة ذاتية إلا بالنقيض؟ أم أن نفي العدم هو من لوازم الوجود وليس حقيقته؟.

أولاً: لفظة الوجود معناها في المفهوم أم في المصداق:

إن العلم ليس عملية انطباع صور الأشياء على الذهن البشري، واتحادها مع النفس المدركة، ومن ثم استخراج مفاهيم كلية من تلك الصور الذهنية، كما أن العلم ليس مرتبة من مراتب النفس، وإنما هو نور خارج عن ذات الأشياء وذات الإنسان، وهو كشف كامل للواقع الخارجي بما هو خارجي، وبهذا أثبتنا أن المدرك بنور العلم هو الواقع العيني لا الصور والمفاهيم الذهنية، إنما تلك الصور والمفاهيم تأتي في المرتبة الثانية بعد تحقق العلم بالواقع الخارجي، وهي مفاهيم ينتزعها العقل من الواقع فليست لها حقيقة ذاتية، وإنما هي متقومة بالخارج المنكشف بنور العلم، كذلك يمكن للروح خلق سلسلة غير متناهية من المفاهيم والصور الذهنية كما في الخيال، ولكن ليست لها حقيقة لأن الواقع يكذبها، ففي مرتبة الروح تتساوى صور الخيال والصور التي لها حقائق خارجية، العقل هو الحاسم

بتصديق أو تكذيب هذه الصور، فإذاً الحقيقة هي للواقع المشار إليه في الخارج، والألفاظ موضوعة للمعلوم والمعقول بالحقيقة، فإن كان الخارج فهي تشير إليه، وإن كان المفاهيم الذهنية فهي تشير بالأصالة لتلك المفاهيم التي هي بدورها تعبير عن الخارج، أما الفلاسفة فقد جعلوا المفهوم وسيطاً بين اللفظ والخارج.

وإذا اتضح هذا الأمر جلياً، ووجد الإنسان نور العلم بوجدانه، وتبين له أن هذه الحقيقة النورانية لا تدرك إلا بنفسها، وبهذه الحقيقة يكون الواقع مكشوفاً، فهو بذلك يتعامل مع الحقائق الخارجية لا المفاهيم الذهنية، وبذا يكون التعبير عن هذه الحقائق بالألفاظ والكلمات التي تعبر وتشير إلى الحقيقة الخارجية نفسها لا الصور والمفاهيم الذهنية، فلا معنى «لوضع الألفاظ للأمور المتصورة في الذهن، سواء تصورها أم لا، والغالب عدم توجه الإنسان إلى المتصورات، ولو كان متوجهاً إليها أيضاً فلا دليل ولا محصل لوضع اللفظ للأمور الذهنية بعد مشاهدة الخارج بالحس والعيان»[٩].

وهذا فاصل جوهري بين معارف الفلاسفة ومعارف الأنبياء، فحصر الفلاسفة المعرفة في المفاهيم والصور الذهنية، ثم راح يجولون بفكرهم في عالم تلك الصور ليستخرجوا نظريات من الضروريات، وفق معطيات المفهوم الذهني، فمثلاً المفهوم الذهني لحقيقة الوجود لا يفرق بين الواجب والممكن، وكذا مفهوم العلم والحياة والقدرة والسمع والبصر، كل هذه لا يجد الذهن فوارق بينها كونها صفات للواجب وصفات للممكن، فحقيقتها بالمفهوم الذهني واحدة، أليس نقيض العلم الجهل، والحياة الممات، والقدرة العجز، وهكذا..، فهذا خطأ منهجي وقع فيه علماء البشر عندما حصروا المعرفة في المفاهيم والصور الذهنية، وليس الأمر كما قالوا: «من الواضح أن العقل يتعامل دائماً مع المفاهيم، وكلما تحقق تفكر أو تعقل واستدلال، فإن المفاهيم الذهنية تقوم بدور الوسائل الضرورية التي لا بديل لها»[١٠]، ولكن هذا الوضوح مرتكز على كون المعرفة صوراً ومفاهيم ذهنية، وقد تبين وضوح بطلان ذلك، ومن ثم إذا قبلنا بكون هذه المفاهيم وسائط، فنحن لا نعترف بأكثر من كونها وسائط للتخاطب والتفاهم، عندما تتحول إلى لغة مسموعة أو مكتوبة فهي بالتالي تكون إشارات لحقائق لا يمكن أن تكون ذهنية، فهي إذاً ليست علماً.

أما إذا اعتقدنا أن الألفاظ تشير إلى الحقيقة الخارجية، فكل لفظ يتقوم معناه بنفس الحقيقة المشار إليها في الخارج، وكذا الأسماء الموضوعة للأعلام، فعمرو ومهدي، هي ألفاظ تشير إلى شخص عمرو المشخص في الخارج وكذا مهدي، وليس صورتهما الذهنية، لأن المعلوم بالأصالة والحقيقة هو الخارج المكشوف بنور العلم وليس صورة الأشياء المنطبعة في الذهن، وإن كان هناك سلسلة من المفاهيم الذهنية للحقائق الخارجية، فهي لا تعدو أن تكون لغة الذهن ومنطق الفكر، فعندما تجول في خاطر الإنسان أفكار فهي ليست تعبيراً عن وجود ذهني متقوم بماهيات الأشياء، وإنما هي مجرد لغة الذهن، كما أن الكلام لغة

اللسان، والفرق بينهما هو أن الأولى صامتة والثانية ناطقة، فكلتاهما تعبير عن حقائق خارجية بنفس أدوات اللغة والألفاظ، فكلمة زيد في الفكر والذهن هي نفسها في اللسان والنطق.

هذا في إطار المفاهيم الجزئية، أما المفاهيم الكلية مثل الجنس والنوع فهي متقومة كذلك بالخارج، بلحاظ عدم النظر إلى مشخصاتها الخارجية، فالألفاظ المستخدمة في هذا النوع من المعاني ليست متقومة بالوجود الذهني، وإنما أيضاً بالوجود الخارجي، والفرق بينها وبين الجزئي هو أن الجزئي ناظر إلى الخارج بمشخصاته، والكلي ناظر إلى الخارج أيضاً ولكن بعيداً عن مشخصاته «فالحقيقة ملاك الشخصية لحاظ الشيء بمشخصاته الخارجية، ومع غمض العين عنها، يكون اللفظ موضوعاً لهذا النوع الممتاز عن غيره، فالفرق بين (زيد) و(إنسان) ليس إلا من حيث لحاظ المشخصات الفردية في زيد، وعدم لحاظها في الإنسان، ومعلوم أن الإنسان هو الأفراد الخارجية من غير لحاظ ما به قوام الفردية»[١١].

فمن هنا عرفنا أن الألفاظ تشير إلى حقائق خارجية بمشخصاتها أو غير مشخصاتها، فهي إشارات لما يكشفه العقل من علم ومعاني، فاجتماع النقيضين محال بحكم العقل، واللفظ الدال عليه يشير إلى تلك الحقيقة المكشوفة بنور العقل لا مفهومها الذهني المتصور، لأن المعنى المقصود «نفس الحقائق الخارجية وجدت أم لم توجد، لأن العقل والعلم كاشفان للماهيات الخارجية بلا احتياج إلى الثبوت العقلي والعلمي، وعلى تقدير الثبوت يكون المعقول المعلوم الثابت بهما وجهاً للخارج والألفاظ سمات للخارج بواسطة هذه الوجوه، فمعنى الألفاظ والمراد منها نفس الحقائق أولاً وبالذات، وعليه الفطرة الأولية العقلائية، فالمكشوف نفس الحقائق، والأسماء سمات لها فيمكن، تعلم الإنسان أسماء الأشياء موجودة كانت أو غير موجودة»[١٢].

وعلى هذا فإن تهمة الخلط بين المفهوم والمصداق، ليس لها أساس من الصحة إذا علمنا أن الألفاظ متقومة بالخارج، وليس بالذهن، فأساس اللغة والعلم هو الحقائق الخارجية وليس المفاهيم الذهنية، وعليه فإن لفظ الوجود إما أن يشير إلى وجود الممكن، وإما أن يشير إلى وجود الله، فهي متقومة بمصداقها الذي يختلف من الله إلى الممكن، ولا يصح بحال القول إن الوجود مشترك معنوي، لأنه تشبيه بين الخلق والخالق، فلا نتهم حينها بالخلط بين المفهوم والمصداق، فالمشار إليه هنا هي الحقائق الخارجية الظاهرة بذاتها، أو بنور العلم بما هي في الخارج، فاللفظ هنا لا يتعدى كونه سمة لحقيقة خارجية، وليس هناك إطار آخر للعلم والمعرفة سوى هذا.. فالمتهِم أحق بالاتهام، لكونه خارجاً عن دائرة حقيقة التعاطي المعرفي، سارحاً في دوائر هي أقرب إلى التصورات والأوهام، فلسان روايات الأئمة عليهم السلام واضح في التفريق بين الألفاظ والأسماء فيما إذا استخدمت في حق الخالق أو حق المخلوق، فعن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من عبد الله بالتوهم فقد كفر، ومن عبد

الاسم ولم يعبد المعنى فقد كفر، ومن عبد الاسم والمعنى فقد أشرك، ومن عبد المعنى بإيقاع الأسماء عليه بصفاته التي يصف بها نفسه، فعقد عليه قلبه ونطق به لسانه في سر أمره وعلانيته، فأولئك أصحاب أمير المؤمنين عليه السلام أولئك هم المؤمنون حقاً»[١٣]، وعن أبي الحسن عليه السلام قال: «... ولو كان كما يقولون لم يعرف الخالق من المخلوق ولا المنشئ من المنشأ، لكنه المنشئ، فرق بين من جسمه وصوره وأنشأه وبينه إذ كان لا يشبهه شيء ولا يشبه هو شيئاً، قلت أجل جعلني الله فداك، لكنك قلت: الأحد الصمد، وقلت: لا يشبه هو شيئاً، والله واحد والإنسان واحد، أليس قد تشابهت الوحدانية؟ قال: يا فتح أحلت ثبتك الله، إنما التشبيه في المعاني، فأما في الأسماء فهي واحدة، وهي دلالة على المسمى..»[١٤]. وعن الإمام الرضا عليه السلام «...كما أنا رأينا علماء الخلق إنما سموا بالعلم لعلم حادث إذ كانوا قبله جهلة، وربما فارقهم العلم بالأشياء فصاروا إلى الجهل، وإنما سمي الله عالماً لأنه لا يجهل شيئاً، فقد جمع الخالق والمخلوق اسم العلم واختلف المعنى على ما رأيت.. وكذا السمع والبصر..قد جمعنا الاسم ولم يجمعنا المعنى»[١٥]. وعن أبي جعفر عليه السلام «الأسماء والصفات مخلوقات المعاني، والمعني بها هو الله..» فبالتالي الأسماء والصفات هي سمة ودلالة تشير إلى حقيقة متقومة بنفسها في الخارج فليس هناك اتحاد وتطابق بين الاسم والمعنى (فمن عبد الاسم والمعنى فقد أشرك) فكل ما يحمله الاسم من مفهوم ومعنى متقوم في حقيقة كونه إشارة لحقيقة المعنى المشار إليه، فإن كانت في الأسماء معاني فالمعني بها هو الله، فلا تتعدى كونها سمة كاشفة عن حقيقة خارجية.

ثانياً: مفهوم الوجود بين التحقق والامتناع:

هل الوجود حقيقة مكشوفة أم غير مكشوفة؟، فإن كانت مكشوفة ومعلومة، هل لها مفهوم أم لا؟ من عرف حقيقة العلم عرف بأنه نور ظاهر بنفسه، مقدس عن المعلومية والمفهومية، لأن حقيقته نورانية طبيعتها الكشف والظهور، وعرف أيضاً أن نور العلم مختص بكشف المظلمات، أما الحقائق النورية الأخرى فإنها ليست مورداً لكشف العلم، لأنها حقائق ظاهرة بنفسها لا تحتاج إلى نور العلم، وأظهر هذه الحقائق النورية نور الوجود الذي يجده الإنسان ظاهراً بنفسه، فلا يعرف الوجود إلا بنفسه، فيتقدس عن المعلومية والمفهومية، ولكي تعرف الوجود يجب أن تتوجه إليه بالوجود نفسه لا بالعلم والشعور، ومن أسباب ضلالات البشر، أنهم تصوروا أن الوجود يدرك بالعقل فتصوروا له مفهوماً، في حين أن نفس العلم والعقل متحقق وجودهما بنور الوجود، فكل شيء موجود إنما يكون بنور الوجود، فحتى المفهوم الذي تصوروه للوجود هل هو موجود أم غير موجود؟ فإن كان غير موجود فانتفى المطلب، وإن كان موجوداً فيفترض أن يتحقق بالوجود، فكيف يكون مفهومه المتحقق به أكثر ظهوراً منه؟، ومن ثم كيف يتحقق هذا المفهوم؟ فإما أن

يكون مفهوماً ماهوياً، أو مفهوماً فلسفياً، أما ماهوياً فليس للوجود ماهية كما يقر بذلك الفلاسفة أنفسهم، يقول: «وقد ثبت استحالة التركب لحقيقة الوجود واستحالة الماهية لـه»[١٦]، وأما فلسفياً فهو موقوف على إدراك العقل لـه، وهذا منتفٍ لأن العقل أيضاً موجود به، فمجرد تصور المفهوم للوجود هو عملية تعين الوجود بماهية، فقبل مرحلة التعين لا يمكن تصور مفهوم للوجود، فإما أن يكون الوجود متعيناً أو غير متعين، فالأول المفهوم فيه تابع للوجود المتعين بالماهية، فيكون المفهوم تابعاً للماهية وليس للوجود، وأما الثاني فيستحيل فيه فرض التصور والماهية، فعرفنا بذلك أن نور الوجود أظهر من نور العلم والعقل، فكيف تحقق المفهوم إذاً، سوف نتناول ذلك بشيء من التفصيل تحت عنوان مفهوم الوجود.

و«هذه الحقيقة التي يشار إليها بلفظ الوجود ومرادفاته في ساير اللغات ظاهرة بذاتها لكل أحد، وهي أظهر الأنوار في الظهور والواقعية، وهذا منشأ امتناع النقيضين، فهي أظهر الحقائق في الحقيقة الواقعية، وحجب الناس عنها الجهالة بطريق وجدانها وعيانها، فإن طريق وجدانها ليس هو نور العلم والفهم والشعور، فإنها غير كاشفة عنها، فمن طلبها من تلك الطرق لا يجدها ويصير محجوباً عنها، بل الطريق إلى معرفتها نفسها فإنها أظهر الحقائق في الواقعية والظهور بذاتها»[١٧]، ولمعرفة هذه الحقيقة جيداً لا بد أن نفرق بين الوجود والموجود «فمن الخلط بين الوجود والموجود انطلق البشر إلى القول بأصالة الوجود (لا الماهية)، وتجاهلوا الفوارق المائزة بين طبيعة الأشياء، ودفعت هذه الجهالة بهم إلى ضلالة أخرى هي الخلط بين الوجود والمُوجِد، فاحتجبوا عن الله سبحانه ببعض خلقه»[١٨]، فالموجود هو ما نراه ونلمسه ونتحسسه، مثل السماء والأرض والحجر والشجر وغيرها، أما الوجود فهو الحقيقة التي تجعل السماء والأرض موجودة، وهي مشتركة بينها، فإن تحقق هذه الموجودات وبقاءها واستمرارها إنما هو بنور الوجود.

ولكي نجد الفرق واضحاً بين الوجود والموجود، نلاحظ هذا التداخل بين الموجود والعدم، فكل موجود محدود بالعدم ومحاط به، مما يهدينا إلى أن ذات الموجودات هو العدم الذي أشرق بنور الوجود، فلولاه لم يكن الموجود موجوداً، فيتضح بذلك أن الوجود شيء والموجود به شيء آخر، فالموجود حادث مسبوق بالعدم، فكيف يكون الشيء ذاته الوجود ويكون معدوماً في لحظة ما؟، ولا يتوقف الأمر هنا على القول: إن العدم هو مادة للوجود، وإن الله خلق الكون من عدم، فينقلب ذات العدم إلى الوجود «بل عطاء نور الوجود إلى العدم عطاء مستمر، بحيث لو توقف العطاء يحول الموجودات إلى عدم. وهذا التفسير يهدينا إلى الفرق الكبير بين الوجود كحقيقة ثابتة ظاهرة بذاتها، والموجود كظل متطور ظاهر بغيره»[١٩].

ومن هنا نعرف أن حقيقة الوجود ليست مفهوماً منتزعاً من الموجودات، وإنما حقيقة

متحققة، ظاهرة بنفسها مظهرة لغيرها، بها يخرج الموجود من حيز العدم، أما الموجود فهو سنخ آخر ومرتبة ثانية تختلف في الحقيقة والجوهر عن مرتبة الوجود.

ثالثاً: وجود الله بين التعطيل والتشبيه:

وهكذا يتضح أن خلط الفلاسفة بين الوجود والموجود، وإعطاءهما معنى واحداً مقابلا للعدم، هو السبب في القول بأصالة الوجود والاشتراك المعنوي، «والحاصل أن المفهوم الفلسفي للوجود يساوي مطلق الواقع، وهو المقابل للعدم، وحسب الاصطلاح فإنه نقيضه، ولهذا فهو يشمل الذات الإلهية المقدسة والواقعيات المجردة والمادية، الجوهر منها والأعراض، والذوات والحالات»[٢٠]، فأصبحت حقيقة الوجود عندهم حقيقة واحدة في الواجب والممكن، فكل ما يصدق عليه الوجود يرجع إلى معنى واحد، وهذه النتيجة مبنية على أن حقيقة الوجود هي نفي العدم مما يقودنا إلى النقطة الثالثة: وهي أن حقيقة الوجود متقومة بمعرفة النقيض وهو العدم، وهذا خلط واضح بين حقيقة الشيء ولازمه، فنفي العدم هو لازم الوجود لا حقيقة الوجود، فالعلم فليست حقيقته هي نفي الجهل، وإنما هي لازم لـه، فالعلم حقيقة وجودية ونفي العلم حقيقة عدمية، فالوجود ليس من الإضافيات التي لا تعرف إلا بالنسبة إلى شيء آخر كالعدم؛ ومن هنا نتفق معهم على أن كل موجود ليس بمعدوم، ولا نسلم بأن حقيقة كل موجود هي حقيقة واحدة، فإن كان هناك اشتراك معنوي فهو من باب نفي العدم، لا التطابق بين كل معاني الوجود بحيث يكون حقيقة واحدة، وأما حقيقة لفظ الوجود فهي متقومة بالمعنى المشار إليه في الخارج، فإن كان المقصود بها الموجود، فتكون حقيقتها بحقيقة الموجود المتحقق في الخارج، من المخلوقية والذاتية العدمية والفقر والعجز، وكل لوازم المخلوق، وإن كان المقصود بها الوجود الذي به يتحقق الموجود في الخارج، فحقيقته هي نور مخلوق ظاهر بنفسه مظهر لغيره به يخرج المخلوق من حيز العدم، وإن كان المقصود به الله سبحانه وتعالى فإن حقيقته هي الكمال المطلق القائم بنفسه، فكل ما يصدق عليه لا يصدق على الموجود، وكل ما في الموجود هو بخلافه، فالوجود الذي يوصف به الخلق مخلوق بخلاف الوجود الذي يوصف به الله عز وجل، وهو إثباته وإخراجه من الحدين حد التعطيل وحد التشبيه، فعن أبي عبد الله عليه السلام في رده على الزنديق الذي قال: فما هو؟ قال الإمام: «هو شيء بخلاف الأشياء، ارجع بقولي: شيء إلى إثبات معنى، وأنه شيء بحقيقة الشيئية، غير أنه لا جسم ولا صورة ولا يحس ولا يجس ولا يدرك بالحواس الخمس، لا تدركه الأوهام، ولا تنقصه الدهور ولا يغيره الزمان...»[٢١] ونتجاوز بذلك إشكالية ارتفاع النقيضين الوجود والعدم، فالله ليس في حد الموجود، وبذلك تختلف الرتبة والسنخية التي هي شرط ارتفاع النقيضين.

ومن هنا كانت تأكيدات الشرع بعدم مقايسة الخلق بالخالق لعدم وجود أي نوع من

أنواع الاشتراك المعنوي، بل هناك بينونة كاملة بين الخالق وخلقه، فعن الإمام الصادق عليه السلام قال: «لا يليق بالذي هو خالق كل شيء إلا أن يكون مبايناً لكل شيء متعالياً عن كل شيء»، وعن الإمام الرضا عليه السلام قال: «فالحجاب بينه وبين خلقه لامتناعه مما يمكن في ذواتهم، ولإمكان ذواتهم مما يمتنع منه ذاته، ولافتراق الصانع والمصنوع والحاد والمحدود»، عن الإمام علي عليه السلام «دليله آياته.. ووجوده إثباته.. ومعرفته توحيده.. وتوحيده تمييزه عن خلقه. وحكم التمييز بينونة صفة لا بينونة عزلة، إنه رب غير مربوب، كل ما يتصور فهو خلافه»، ويقول الإمام الرضا عليه السلام: «مباينته إياهم مفارقته إنيتهم..وكنهه تفريق بينه وبين خلقه، مباين لا بمسافة، فكل ما في الخلق لا يوجد في الخالق، وكل ما يمكن فيه يمتنع عن صانعه».

فهل بعد ذلك يمكن إيجاد مفهوم مشترك بين الله وخلقه وبين وجود الله ووجود الممكن، إذاً الاشتراك لا يتعدى أن يكون لفظياً وليس معنوياً، فلفظة الوجود مشتركة بين الله وخلقه ولا يتحقق لها معنى إلا بمصداقها والجهة المشار إليها بها.

أصالة الوجود أم الماهية؟

بعد إثبات حقيقة الواقع وإمكانية التعرف عليه من قبل الفلسفة الواقعية دار الجدل بينهم حول طبيعة الموجود وأصله هل هو الماهية أم الوجود؟، فما هو الوجود؟ وما هي الماهية؟.

الوجود هو ذلك المفهوم العام المشترك الذي ينطبق على هذه الأمور الواقعية، يقول السيد الطباطبائي: «الوجود بمفهومه مشترك معنوي يحمل على ما يحمل عليه بمعنى واحد، وهو ظاهر بالرجوع إلى الذهن حينما نحمله على أشياء أو ننفيه عن أشياء»[٢٢].

أما الماهية فهي ذلك المفهوم الخاص الذي يختص بكل أمر من الأمور الواقعية، مثل مفهوم الحجر والشجر والمدر... فهذه المفاهيم تنطبق على مورد معين ومحدد، والماهية في المرحلة السابقة للوجود والتحقق هي في حد الإمكان حيث يتساوى فيها الوجود والعدم، فهي ليست موجودة لعدم تعلق الوجود بها، وليست معدومة، فإن كان ذاتها العدم لا يتحقق لها الوجود فهي بما هي هي لا وجود ولا عدم، «فالماهية من حيث هي ليست إلا هي لا موجودة ولا معدومة ولا شيئاً آخر»[٢٣].

وبذلك اتضح أن كل موجود لـه حيثيتان: حيثية الماهية وحيثية الوجود، وهذا التغاير هو ذهني فحسب، أما في الواقع والخارج فهما متحدتان من حيث الهوية، وكل «موجود ممكن الوجود فله حيثيتان: إحداهما حيثية الماهية، والأخرى حيثية الوجود»[٢٤].

وبعد أن اعترفت الفلسفة الواقعية بهذا التفريق وقع الخلاف على الأصالة هل هي للماهية أم للوجود أم لكليهما أم كلاهما اعتباريان؟، انحصر الخلاف أخيراً بين أصالة

الماهية وأصالة الوجود، فذهبت المدرسة الإشراقية إلى أصالة الماهية واختار ملاّ صدرا أصالة الوجود، وهو يقول: «وإني قد كنت شديد الذب عنهم في اعتبارية الوجود وتأصل الماهيات، حتى أن هداني ربي وانكشف لي انكشافاً بيناً أن الأمر بعكس ذلك»[٢٥].

وما يهمنا التركيز عليه في هذا المبحث هو القول بأصالة الوجود لأنه مختار معظم الفلاسفة المسلمين.

أصالة الوجود:

ويتحقق الاستدلال على أصالة الوجود بعد تحقق الاستدلال على كون الوجود مفهوماً واحداً مشتركاً معنوياً بين كل الوجوديات فهو الخطوة الأولى في بحث أصالة الوجود.

ويمكن تلخيص البرهان على كون الأصيل هو الوجود والماهية أمر اعتباري، بالنظر إلى أنّ واقعية الأشياء إما أن تكون وجوداً أو تكون شيئاً لـه الوجود، أما الأول فقد ثبت به المطلب، وأما الثاني تكون الماهية أمراً عرضياً والوجود تعلق بها، مما يثبت بكلا الاحتمالين أصالة الوجود، لأن كل شيء «أي كل أمر واقعي إنما يتوفر على الواقعية تحت ظل الواقع، وإذا فرضنا أن واقع الوجود نسلب عنه الوجود، فيكون عدماً، فهذا الفرض لا يتعدى الوهم الفارغ، ومن هنا نستنتج: أن الأصل الأصيل في كل شيء هو وجوده، والماهية أمر ذهني»[٢٦]، فالوجود هو المشترك بين كل الواقعيات والماهية مختصة بكل موجود على حدة، فالأصالة للمشترك العام، لأن الماهية مختصة، وما يصحح أصالة الوجود جواز إثبات الوجود وسلبه عن الماهية، فإن كان الوجود عين ذاتها لا يصح سلب الشيء عن نفسه، فالقول: إن الإنسان موجود والجبل موجود والعنقاء غير موجودة، مما يدلل على أن المحمول في كل القضايا هو الوجود، فتحقق أن الماهية اعتبارية والوجود هو الأصيل.

يقول السيد الطباطبائي: «الماهية لا تأبى في ذاتها أن يحمل عليها الوجود وأن يسلب عنها، ولو كانت عين الوجود لم يجز أن تسلب عن نفسها لاستحالة سلب الشيء عن نفسه، فما نجده في الأشياء من حيثية الماهية غير ما نجده فيها من حيثية الوجود»[٢٧].

وإذا لاحظنا كل ما ذكر نجد أن الأمر في أصالة الوجود مبني على الاشتراك المعنوي بين الموجودات، وأن الحدود الماثلة بين الموجودات هي من لوازم الماهية الاعتبارية، ومن هنا استبعد رأي المشائين في كون التباين بين الموجودات الخاصة إنما هو بتمام ذواتها، فكان الاعتراض عليهم مبنياً على امتناع تحقق المفهوم الواحد من الوجودات المتباينة، وقد رد الحكيم السبزواري، «هذا القول بأن المعنى الواحد لا ينتزع من حقائق متباينة متخالفة من دون جهة واحدة تكون هي في الحقيقة منشأ لانتزاع ذلك المعنى الواحد، وأتى بدليل في شرحها ونقل عن صدر المتألهين أنه قال: امتناع انتزاع مفهوم واحد من حقائق متخالفة من حيث التخالف من الفطريات»[٢٨].

ومن هنا نجد أن افتراض المعنى الواحد متقدم على كل مراحل البرهان على أصالة الوجود والاشتراك المعنوي، في حين أنه في مرحلة البحث والتحقيق تتساوى فرضية المعنى الواحد وعدمه، وتتساوى أصالة الوجود والماهية، وهذه هي المصادرة بعينها، فكل البراهين السابقة مبنية على تسالم أن الوجود معنى واحد وهو المتأصل، فالبرهان القائم على حمل الوجود وسلبه مبتنٍ على تأصل الوجود، كما أن تحقق الواقعية قائم على كون الوجود في الله هو الوجود في المخلوق، وهذا مما لا دليل عليه، ويتضح من خلال الأمرين التاليين:

أولاً: فإنه مفترض فيه الوحدة المعنوية بين كل مراتب الوجود، وهذا ما عليه البحث والاعتراض، فإذا لم نفترض أن هنالك اشتراكاً معنوياً في الوجود، لا يثبت دليل الحمل والسلب، لأنه متقوم على أن الوجود واحد بين الموجودات، فيكون الدليل متقوماً على الفرض نفسه الذي نبحث في إثباته، هذا بالإضافة إلى أن الحمل والنفي يكفي فيه اشتراك الموجودات المخلوقة في معنى الوجود ولا يستدعي ذلك تعميمها إلى وجود الله.

ثانياً: إن هذا الأمر مبني على قاعدة فاسدة وهي: كل شيء إن لم يكن موجوداً فهو معدوم فلا مرتبة ثانية بين الوجود والعدم، أي إن حقيقة الوجود وواقعيته هي نفي العدم، سواء كان في الواجب أو في الممكن، وقد بينا أن نفي العدم هو لازم الوجود وليس حقيقته، فيكفي في الواقعية أن تكون الأشياء ثابتة ومتحققة فهي تشترك في كونها ليست عدماً، ثم تتقوم حقيقة المتصف بالوجود بنفس الشيء المتحقق في الخارج، فإن كان الله فهو الخالق المباين لخلقه، وإن كان الموجود فهو مخلوق وحينها لا يمكن الفصل بين الموجود والماهية، وهذا كافٍ لإثبات معنى واحد بين الواقعيات المتباينة بكونها مشتركة في أنها ليست عدماً، وهو كافٍ أيضاً لصحة الحمل، فالقول: إن التفاحة موجودة والجبل موجود واجتماع النقيضين ليس بموجود... فيكفي في الحمل هنا أن تشترك هذه الأمور في كونها ثابتة متحققة، بمعنى أنها معدومة أو ليست معدومة، ولا يستدعي حمل الأشياء على الوجود الاشتراك والتطابق الكامل بين كل معاني الوجود، لأن معناه متقوم بتشخص نفس الموجود نفسه في الخارج، فوجود الإنسان ووجود الجبل مشتركان في كونهما متحققين ومخلوقين بنور الوجود وهما ليسا عدماً، أما حقيقة وجودهما فهي متقومة بماهية كل واحد في الخارج، فحقيقة وجود الإنسان غير حقيقة وجود الجبل، فكل حقيقة متقومة بما هي في الخارج، ولا يستدعي أن يكون كلاهما حقيقة واحدة حتى يصح حملهما عليها، فيكفي أنهما ليسا عدماً.

أما التفريق الحاصل بين الوجود والماهية فهو متوقف على إثبات الوجود الذهني، لأن الفصل من لوازم الوجود الذهني، وسوف نعقد عنواناً خاصاً لهذا الأمر، فالوجود والماهية في الواقعيات شيء واحد لا يمكن التفريق بينهما، فالمحدودية من لوازم الوجودية في الخارج والتباين حاصل من ذات الشيء الذي تعلق به الجعل الإلهي، وهو الإنسان بما هو إنسان،

والحجر بما هو حجر، وهكذا.. بحيث لو لم يكن ذلك الجعل لذات الشيء لكان العدم، لأن ذاته العدم، فالوجود حقيقة مجعولة لذات الشيء وليست هي حقيقة ذاتية منفصلة عن جعل الجاعل وحدود الجعل، ولا يعني هذا القول بأصالة الماهية، لأن الماهية نفسها متحققة ومتحصلة بنفس الجعل الإلهي، فالموجود بما هو موجود محدود بالماهية، والماهية لازم ذاتي للموجود نفسه، بمعنى أن الماهية بما هي هي متشخصة ومتحققة بالموجود نفسه في الخارج، وهذا هو تفسير الخلق، وهو إثبات الواقع بما هو متحقق في الخارج، لا يمكن في صقع الواقع الفصل بين الموجود وماهيته.

«فالذي لـه التحقق، ذاك الذي يقال له: شمس أو قمر أو بشر أو شجر أو حجر، قولاً إطباقياً من عامة عقلاء الناس، لا يعقلون للوجود حقيقة، ولا يرون إلا الذات المشخصة بالشخصية الخاصة»[٢٩]، أما قبل التحقق والإيجاد فليس هنالك معنى للقول: إن الماهية لا وجود ولا عدم، بل هي عدم، فعلى حسب نظرية الخلق هناك تقدير الله للأشياء ثم هداها أي أخرجها من حد التقدير إلى حد القضاء والإبرام، والماهية بهذا المعنى مخلوقة ومقدرة بعد أن لم تكن، فيكون الخلق على ضوء ذلك، إيجاد الموجود بحقيقته الخارجية بعد أن لم يكن، وهذا الإيجاد مستمر لحاجة المخلوق له، ولولاه لكان عدماً محضاً، فكونه موجوداً لا يعني أن موجوديته قائمة بذاته بل هي معلقة بجعل الجاعل وليس بأصالة الوجود، والله تعالى قادر على تبديله إلى ما لا نهاية، يخلق ما يشاء بقدر ما يشاء كيف يشاء متى شاء، ولا يحمل هذا القول على أصالة الماهية والوجود معاً، فالتفكيك بينهما أمر اعتباري لا تحقق له، وإنما الأصالة هنا للخلق والجعل والإبداع الذي يتعلق بأمر الله عز وجل وإرادته، قال أبو عبد الله عليه السلام: «خلق الله المشية قبل الأشياء، ثم خلق الأشياء بالمشية»[٣٠]، فهذا الموجود معلق بمشية الله سبحانه ولا تأصل لـه في الوجود ولا في الماهية.

وثَمَّ اعتراض مفاده أن المفهوم الذهني للشيء هو ماهية الوجود الخارجي، والماهية الموجودة في الأذهان هي بعينها الموجودة في الأعيان، فلو كانت الماهية متقومة ومتشخصة بآثارها ولوازمها فَلِمَ لا نجد تلك الآثار على الوجود الذهني للماهية؟ فمفهوم النار مثلاً في الذهن لا يحمل آثار النار الخارجية من الإحراق، مما يعني أن الماهية ليست هي التشخص في الخارج، فلو كانت الماهية متحققة بآثارها في الخارج لكانت الآثار في الذهن أيضاً، ومن هنا صح سلب الوجود عنها.

إلاّ أن هذا الاعتراض مبني على مقدمتين غير مسلم بهما:

الأولى: كون المفهوم الذهني هو ماهية الوجود الخارجي، وأن المعلوم من الخارج هو ماهية الموجودات، وقد بينا في فصل العلم أن العلم ليس انطباع صور الأشياء في الذهن أو تجريد الماهيات عن الوجود العيني للتعرف عليه، إنما العلم بالكشف الكامل للموجود بما هو متحقق ومتشخص في الخارج، ومن هنا لا نسلم لهم بكون العلم عن طريق تلك المفاهيم

الماهوية والفلسفية. ثم إننا لو سلمنا بتلك الصور والمفاهيم الذهنية إلا أننا لا نعترف بأكثر من كونها رسوماً ونقوشاً للمعلوم كالنقش على المرآة والورق والصور الفوتوغرافية، فهي لا تعبر عن أكثر من شكل الموجود لا ماهيته، وإذا اعترفنا بوجود هذه الصورة التي تعكس نقش الموجودات الخارجية فلا بد أن نعترف بوجود صور لا تعبر عن أي موجود لـه تحقق في الخارج، كصورة العنقاء مثلاً أو تصور نهر من زئبق، ومن هنا نكتشف أن للنفس مقدرة على التصور إما أن تكون تلك الصورة لها واقعية أو ليست لها واقعية، فهي في حدود النفس متساوية في عرض واحد، أما تمييز الصحيح من غيره فليس من حكم النفس إنما هو من تدخل العقل، وقد ناقشنا هذا الأمر بالتفصيل في فصل العلم والعقل[٣١].

وإذا سلمنا بأن الماهية الذهنية هي عين الماهية الخارجية، فليس هنالك دليل على تعميم الآثار للماهية العينية والذهنية، فإن الآثار ثابتة للماهية بشرط تحققها في العين، وذلك أن الآثار ليست ذاتية تابعة للذات بما هي ذات وإنما هي مجعولة بجعل الجاعل، فلا مانع أن يكون الجاعل جعل لها الآثار بشرط العين بعنوان الاقتضاء لا بعنوان الذاتية والعلية، فالنار مثلاً ملازمة للإحراق ولكن بتعلق الإرادة الإلهية الجاعلة، ولذلك يمكن تخلفها عن أثرها كما في قصة سيدنا إبراهيم عليه السلام ﴿ قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلاَمًا عَلَى إِبْرَاهِيمَ ﴾[٣٢].

وثانياً: مبتنى هذا الأمر على كون الأصيل في الخارج إنما هو الوجود، وهو محل البحث والتحقيق وغير مسلم به، فأصحاب أصالة الماهية يمكنهم النقض بأن مفهوم الوجود في الذهن لا يحمل هذه الآثار أيضاً، والمتأصل لا ينفك عن آثاره في الذهن وفي الواقع، فإن كان ما في الذهن هو مفهوم الوجود، وما في العين حقيقة الوجود، فالاعتبار نفسه متحصل في الماهية، فإن كانت حقيقة الوجود لا تتحقق في الوجود الذهني فكذا الماهية أيضاً.

بداهة مفهوم الوجود

تسالم الفلاسفة على كون مفهوم الوجود مفهوماً بَدَهيًّا ليس بحاجة إلى تعريف، بل هو غير قابل للتعريف، «يعتبر مفهوم الوجود من أكثر المفاهيم التي ينتزعها الذهن من جميع الموجودات بديهية، فهو ليس بحاجة إلى تعريف، ولا تعريفه ممكن إن حاول أحد ذلك»[٣٣]، ذلك لأن تعريف الشيء يعني تجزئته إلى جنس وفصل، والوجود مفهوم بسيط لا يقبل التجزئة، وليس هنالك شيء أعم منه لتعريفه، فإذا قلنا: إن للوجود جنساً فإما أن يكون هو الوجود، وإما أن يكون غير الوجود، ولا شيء غير الوجود، فإذا كان الجنس هو الوجود، فما هو الفصل إذاً؟ هل هو شيء غير الوجود؟ ولا شيء غير الوجود، فالفصل أيضاً هو الوجود، فأصبح الفصل يفيد أصل ذاته مع أن الفصل يفترض أن يفيد وجود الذات لا أصل الذات، فانقلب الفصل المفصل إلى مقوم وهو محال.

كما أنه ليس للوجود مادة وصورة خارجية، و ليس لـه مادة وصورة عقلية أيضاً، لأن

المادة والصورة العقلية هي الجنس والفصل، وقد أثبتوا بطلان ذلك، لأن الوجود «لا يكون جزءاً لشيء، لأن الجزء الآخر والكل المركب منهما إن كانا هما الوجود بعينه فلا معنى لكون الشيء جزءاً لنفسه، وإن كان أحدهما أو كلاهما غير الوجود كان باطل الذات، إذ لا أصيل غير الوجود، فلا تركيب. وبهذا البيان يثبت أن الوجود لا جزء له، ويتبين أيضاً أن الوجود بسيط في ذاته»[٣٤].

ولكن السؤال كيف تحقق ذلك المفهوم البدهي إذاً؟ فهل هو من جنس المفاهيم الماهوية؟ أم المفاهيم الفلسفية؟.

وهل نجد هناك طريقاً آخر لانتزاع مفهوم غير هذين الطريقين كما بينتم، فكل مفهوم قام على وصف الخارج إما أن يكون من باب الماهية، وإما أن يكون من باب المفاهيم الفلسفية، أما المفاهيم المنطقية فبعيدة، لأنه ليس لها تحقق خارجي وإنما هي ذهنية بحتة، فعروضه واتصافه ذهني، و«المفاهيم التي لها مصداق خارجي ـ حسب الاصطلاح فإن اتصافها خارجي ـ تنقسم إلى قسمين: أحدهما تلك المفاهيم التي هي بمنزلة قوالب لأمور متشابهة وهي تشخص حدودها الماهوية أي المفاهيم الماهوية، والثاني تلك المفاهيم الحاكمة عن أصل الوجود والعلاقات الوجودية، وأيضاً عن النقيض والأمور العدمية، وهي لا تبين ماهية خاصة أي المفاهيم الفلسفية»[٣٥].

وعلى ضوء هذا المبنى لا يمكن تحقق هذا المفهوم المتصف بالبداهة، فأما المفهوم الماهوي فإنه لا يتحقق فليس للوجود ماهية، وأما المفهوم الفلسفي فلا يتحقق أيضاً لأنه ليس للوجود تصور أصلاً، فكيف يستخلص منه مفهوم فلسفي؟ ومفهوم الشيء فرع تصوره، والوجود بما هو وجود لا صورة له، وكما قال الفلاسفة: إن المفاهيم الفلسفية هي عروض خارجية واتصاف في الذهن، ولا يمكن تحقق أي اتصاف في الذهن للوجود، و«إننا إذا أردنا أن ندرك الوجود من خلال التصور ومن خلال العلم الحصولي فهذا غير ممكن»[٣٦].

وإذا لم يمكن تصور الوجود من جهة العلم الحصولي، فلا يبقى مجال لتحقق هذا المفهوم الفلسفي إلا من باب إدراكه بالعلم الحضوري من قبيل إدراك النفس للنفس، وهو ما يؤكده الأستاذ مطهري قائلاً: «وما نقوله من أن كنه الوجود في غاية الخفاء يقصد منه أنكم مهما أردتم أن تدركوه بصورة فليست هي صورته وليست هذه حقيقته، لكن يمكن إدراك الوجود نفسه بنحو العلم الحضوري، فتلك الأنا التي تدركونها إدراكاً حضورياً هي حقيقة وجودكم»[٣٧].

لكنا نقول: إن كانت تلك الأنا التي ندركها إدراكاً حضورياً هي الوجود ذاته فهي ليست في غاية الخفاء وإنما في غاية الوضوح، فإن كان الحضور أمراً واضحاً، وكان الحاضر هو الوجود نفسه فوضوحه لا ريب فيه، إلا إذا لم يكن ذلك الإدراك للوجود نفسه، ومن

هنا نتعرف على موضع المغالطة في كلامه، وللوقوف على ذلك لا بد أن نفرق بين النظر إلى الوجود بما هو وجود، وبين النظر إلى الوجود المتلبس بالماهية، فتلك الأنا المدرَكة بالعلم الحضوري هل هي ماهية النفس المتحققة بالوجود؟ أم هي الوجود العيني للنفس بعيداً عن ماهيته؟ بمعنى هل الحضور هو حضور ماهية أنفسنا لأنفسنا؟ أم هو حضور ذات الوجود إلى أنفسنا؟، فإن كان الأول فالمفهوم للماهية وليس للوجود، وإن كان الثاني فهو:

أولاً: مدرك في غاية الوضوح، فبالتالي كنه الوجود في غاية الظهور، إلا إذا لم يكن هذا الشيء المدرك هو الوجود.

ثانياً: ليس فيه محصل، لأن الوجود بالطبع حاضر لدى نفسه، أي ذاته هي ذاته فلا يتحقق معنى من هذا الحضور، فهو أشبه بتعريف الماء بعد الجهد بالماء، فإذا كان الأنا هي تعبير عن وجودنا، فحضور الأنا للأنا هو إثبات لها لا غير، فبالتالي الوجود هو الوجود لا حيثيتان فيه، وأي محاولة أخرى هي دعوة لتفكيك البسيط وهو محال.

أما القول: «فلو أدرك الإنسان الألم بالعلم الحضوري فهذا هو الوجود العيني للألم لا تصور الألم وكذا اللذة»[٣٨]، هذه مغالطة أخرى لأن الإدراك على مبنى الفلاسفة كيفية نفسانية، أو هو مرتبة من مراتب النفس، وكلها من مقولات الكيف والتجرد، فكيف يكون الوجود بعينه حاضراً وموجوداً في هذه الكيفية النفسانية، أي وجود نفس الألم بعيداً عن التعين بالماهية؟، وهذه عودة إلى نقطة البداية، ففي عالم الإدراك تتعامل النفس مع صور الأشياء ومفاهيمها لا ذواتها العينية، سواء في العلم الحضوري أو الحصولي، ولم يبق إلا القول: إن الإدراك هو كشف للشيء نفسه، فالألم هو كشف الألم نفسه، وإدراك النار في الخارج هو كشف للنار نفسها في الخارج، وحينها يكون إدراك الألم هو نفس وجود الألم، أما إذا كان الإدراك عن طريق الاتحاد مع الكيف النفساني، فالمتحد هو المفهوم ومن هنا كان المدرك هو مفهوم الألم، ومن المعلوم عند الفلاسفة أن للألم مفهوماً، إلا أن يقولوا ليس هناك فرق بين مفهوم الألم ووجود الألم، فإن كان هناك فرق فالمدرك هو المفهوم وليس الوجود، وإن لم يكن فرق فكنه الوجود ليس في غاية الخفاء، لأن مفهومه مدرك وهو عين كنهه.

وهذا ما يقودنا إلى أن التفريق الذي ذكرته الفلسفة بين حقيقة الوجود وكنه الوجود ليس في محله، لأن الوجود بما هو وجود بسيط غير مركب لا ماهية له، فحقيقته هي عين كنهه وكنهه هو عين حقيقته، فإن كانت حقيقته مفهومة فكنهه مفهوم بلا فرق، ومجرد التفريق ملاحظ فيه الماهية وحينها يكون المفهوم المحصل هو للماهية وليس للوجود، فلا يصح بعد ذلك قول السبزواري:

مفهومه من أعرف الأشياء وكنهه في غاية الخفاء

فهذا المفهوم المعروف لأي شيء؟! وأمامنا حقيقة بسيطة لا تركيب فيها، حتى التعين

والواقعية ملاحظ فيها التركب مع الماهية، وهي خارجة عن الوجود بما هو وجود، أي اعتبار واحد، وهو كنهه وحقيقته، فإن كان مفهوماً فكنهه كذلك، وليس أمامهم إلا أن يقولوا: إن الموجود هو ذلك الشيء المتحقق في الخارج لا غير وهو عين بداهته وليست هنالك حقيقة للموجود غير المتشخص في الخارج.

الوجود والموجود حقيقة أم حقيقتان؟

كما ذكرنا في السابق، أن التفريق بين الوجود والموجود ضروري، وأن الخلط بينهما هو منشأ كثير من الأخطاء في الفلسفة، فإذا تعمدنا عدم التفريق بين الوجود والموجود، لا يكون سبباً لإثبات حقيقة واحدة للوجود خلف الموجودات المتشخصة بالماهية في الخارج تسمى الوجود، لأن عدم التفريق لا يثبت إلا مفهوماً واحداً منتزعاً من الموجودات، وإثبات المفهوم ليس بالضرورة إثبات حقيقة خلف المفهوم سوى منشأ الانتزاع وهو الموجودات المتقومة بالماهية لا غير، فليس هنالك معنىً آخر متقوم بذاته يسمى الوجود، هو أصل تحقق تلك الموجودات، يمكن التعرف عليه من خلال المفهوم، فالكلي لا تحقق لـه «فتوهموا على هذا الأساس أن للوجود مفهوماً متصوراً يكون هو الحاكي عن حقيقة الوجود»[٣٩]، إذ إن إهمال هذه الحقائق المتشخصة في الخارج، والتعامل مع مفهومها المشترك، أي الموجود بما هو موجود، أو الوجود المطلق، قفزة واضحة عن الحقيقة المتعينة في الخارج

وإن قولهم: «فإن موضوع هذا العلم ـ أي الفلسفة ـ هو الوجود المطلق، أو الموجود بما هو موجود، ويعتبر مفهوم الموجود من أكثر المفاهيم التي ينتزعها الذهن من جميع الموجودات بديهيةً»[٤٠]، وهذا المفهوم المنتزع لا يكون مسوقاً لإثبات حقيقة خلف هذا المفهوم يعبر عنها بالوجود المطلق، فهو لا يتعدى كونه من الكليات التي لا تحقق لها في الخارج إلا بمصاديقها، أما الواقع والوجدان فإنهما كاشفان عن الموجودات المتعينة بالماهية التي تم منها الانتزاع لا غير، وذلك كمفهوم البياض المنتزع من اللون الأبيض المتعين في محله، فكل شيء أبيض يشترك في هذا المفهوم ولكنه ليس دليلاً على إثبات حقيقة متحققة في الخارج تسمى صرف البياض.

ولكن كيف جاز لنا نحن القول بأن الوجود حقيقة واقعية، هو نور ظاهر لنفسه مظهر لغيره، وهو مختلف عن الموجودات المتحققة به اختلافاً في السنخ والرتبة، وما هو الفرق بين قولنا وقولهم: إن الوجود هو مفهوم مشترك بين الموجودات، وهو مطلق الواقع وهو حقيقة واحدة ذات تشكك ومراتب؟ فالوجود عندهم أيضاً «ظاهر بذاته كالنور حقيقةً وليس تشبيهاً، ومظهر لغيره، لأن موجودات لم تكن ثم بفضل الوجود وبركته أصبحت متحققة»[٤١]، وكما عرفوه أيضاً بذلك الشيء الموصوف بالكمال، لا نقص فيه وليس فيه هلاك ولا فناء، لأن «حقيقة الوجود السارية في هياكل الأشياء التي يتوجه إليها الأولياء،

وليس لها هلاك ولا فناء، لا تتصف بالكمال والنقص من حيث هي هي، بل هي الكمال الحقيقي كله»[٤٢]. فما هو الفرق إذاً؟

فإذا سعينا لإيجاد توافق، فقد يكون في أن الوجود حقيقة ظاهرة بنفسها مظهرة لغيرها، أما وجه الاختلاف فهو:

أولاً: في أننا تعرفنا على الوجود بذاته وليس بمفهومه وتصوره لأن الوجود عندنا نور ظاهر بنفسه لا يمكن التعرف عليه بالعقل حتى يمكن تصوره.

ثانياً: أن مفهوم الوجود المتصور عند الفلاسفة هو معنىً واحد يشترك فيه كل موجود حتى الله سبحانه وتعالى، هذا المفهوم المتصور للوجود لا يمكن حصره في معنى محدد وإنما هو متأصل في كل موجود، وهذا خلاف قولنا، فإن الوجود الذي عرفناه بذاته هو حقيقة نورانية، وهو فعل الله وخلقه، به يتحقق الموجود في الخارج بجعل متواصل، فذات الموجود هي العدم المحض لولا تعلق الوجود به.

ثالثاً: إن حقيقة الوجود عند الفلاسفة هي واجبة الوجود وهي ذات الله سبحانه وتعالى، أما الموجودات فهي تعينات لتلك الحقيقة الواجبة التي تفيض الوجود على ماهيات الأشياء، أما عندنا فالوجود هو حقيقة مخلوقة مجعولة من قبل الله سبحانه وتعالى، وهي فعله وتجلي إرادته، وليست هي ذاته، بل هي مباينة له بينونة صفة لا بينونة عزلة[٤٣].

الوجود إما واجب وإما ممكن:

فإذا كان الوجود الذي تبحث فيه الفلسفة هو تلك الحقيقة الظاهرة بنفسها المظهرة لهياكل الأشياء، وأنها هي الكمال المطلق لا نقص فيه، وهي الوجود المحض لا فناء فيه، والوجود ثابت لها بالذات، فكيف نفسر هذا النقص المتحقق في الموجودات؟.

وقد أجابوا على هذا السؤال، بأن هذا النقص ليس من لوازم الوجود، إنما من لوازم الماهية، فالوجود عندما يتعلق بمرتبة من مراتب الموجودات المحددة بالماهيات يظهر ذلك النقص وهو من آثار الماهية، «فإذا قلنا مراتب الوجود تختلف بالكمال والنقص، أو قلنا مراتب الماهيات تختلف بالكمال والنقص، كما هو مقالة أهل الإشراق، فبالعرض والمجاز، لأن الوجود من حيث هو هو كمال لا غير، ونقص الوجود بالإضافة إلى وجود آخر باعتبار تحدده بماهية دون ماهية، والماهية من حيث هي هي نقص لا غير»[٤٤]، فإذاً الوجود عند الفلاسفة كمال لا نقص فيه من كل الجهات إلا إذا تعلق بالماهيات الناقصة بالذات، فكل نقص نصف به الوجود فهو من باب المجاز، لأن النقص تابع للماهية المتعينة بالوجود، أما بذاته فهو الكمال لا غير، فمن هنا لا تصدق تلك القاعدة التي بنيت عليها أهرامات من الفكر الفلسفي وهي: «الوجود إما واجب، وإما ممكن»، لأن الإمكان هو مرحلة تعين الوجود بالماهية وهو أمر ثانوي على حقيقة الوجود، فالوجود بما هو وجود لا يمكن تصور

الإمكان فيه، لأنه كمال لا نقص فيه، فكيف تكون الحقيقة الواحدة التي تتصف بالكمال والوجود الذاتي حقيقة واجبة وحقيقة ممكنة؟.

فإن قيل: ذلك من باب أن الماهيات بما هي لا وجود ولا عدم، وهي بذاتها مقتضية للتحقق بتعلق الوجود بها، إلا أن ذلك لا يكون وصفاً الوجود نفسه لأن الإمكان هنا من لوازم الماهية، والماهية ممكنة التحقق إذا عرض لها الوجود، وليس الإمكان من ذات الوجود، لأن طبيعة الوجود هي التحقق لا إمكان فيه، فكيف صح قسمة الوجود إلى ممكن، والإمكان ليس من لوازمه، وإنما هي من مختصات الماهية؟.

أما إذا كان الوجود عند الفلاسفة بما هو وجود حقيقة ذات تشكك، بمعنى لا يمكن تصور الوجود من غير تعين، فهو حقيقة مقولة بالتشكيك، فوجود العقل مثلاً هو تلك الحقيقة بعينها (أي الوجود) تحددت وتعينت بالماهية العقلية، «فتكون حقيقة الوجود كثيرة في عين أنها واحدة، وواحدة في عين أنها كثيرة، وبتعبير آخر حقيقة مشككة ذات مراتب مختلفة»[٤٥]، فلا نتصور معنى للإمكان أيضاً، لأن الإمكان والتعين وصف للذات نفسها، فهي كثيرة في عين أنها واحدة وواحدة في عين أنها كثيرة، فمن أين أتى الفصل في نفس الحقيقة الواحدة نفسها بين الوجوب والإمكان؟، فالوجوب هو عين الإمكان، والإمكان هو عين الوجوب، فيكون الوجود في أعلى مراتبه هو الله، وفي مراتب تعينه هو الممكن، «إن للمراتب المترتبة من الوجود حدوداً غير أعلى المراتب فإنها محدودة بأنها لا حد لها»[٤٦]، فينتفي بذلك معنى الخلق، لأن التعين حقيقة متقومة بذات الوجود، ولا يصح أكثر من القول: إن الوجود حقيقة ذات تشكك وكفى، ولا فصل بين الواجب والممكن، لأن الوجود بما هو وجود واجب في عين أنه ممكن وممكن في عين أنه واجب، والتفريق من باب ما به الاشتراك هو عين ما به الامتياز، فالفرق بين الوجود الواجب والممكن هو الوجود نفسه، لأن مرتبة الممكن أضعف من مرتبة الواجب، وما به الامتياز هو أيضاً الوجود لأن الوجود في المرتبة الضعيفة هو نفس الوجود في المرتبة العليا.

وإذا دققنا في الأمر نجد أن الامتياز والاتفاق ليس من باب الوجود المجرد، وإنما من باب الوجود بشرط التعين، أما الوجود قبل التعين فلا يتصور فيه الامتياز لأنه ذاته، فإن لم يكن هناك تعين فلا يكون هناك تميز البتة، وكما تعلم، فإن شرط التعين إما أن يكون لازماً ذاتياً للوجود، وإما أن يكون عرضياً على الوجود، فإن كان عرضياً فهو بعيد عن حقيقة الوجود لأن الوجود صرف لا عرض فيه، فلا يجوز الفصل بين الممكن والواجب، وإن كان ذاتياً يستلزم ذلك تركب الوجوب بالماهية فيخرج الوجود من بساطته، كما يستلزم أصالة الوجود والماهية معاً وهو محال عندهم، فثبت أن الإمكان أمر عرضي وهو من لوازم الماهية لا من لوازم الوجود، فلا يؤخذ الإمكان قيداً في الوجود.

ولا يصح اعتراضهم بأن الإشكال قد يتوجه إلى التشكيك العامي كتشكيك الضوء،

وإنما قصدنا من التشكيك في الوجود هو التشكيك الخاصي، «فإن للوجود تشكيكاً خاصياً يختلف عن التشكيك في مراتب الضوء الذي هو تشكيك عامي»[٤٧]، وهو ما يتحقق بالعلة والمعلول، فحينها لا ينتفي معنى الخلق، وذلك لأن كل موجود لا يخرج عن كونه علة أو معلولاً إلا ما يكون على رأس السلسلة فإنه يتصف بالعلية فقط، والمعلول الواقع في نهاية السلسلة يتصف بالمعلولية فحسب، ومن هنا يكون كل معلول في هذه السلسلة ليست له جهة استقلال عن وجود علته المانحة للوجود، فيكون وجود الموجود هو عين التعلق والربط بالعلة، كما قال اليزدي «إن المعلول هو عين الربط والتعلق بالعلة، وليس أمراً مستقلاً وله ارتباط بالعلة»[٤٨]، ومن هنا يكون كل الوجود حقيقته عين التعلق والربط بالذات الإلهية، فيتحقق من هنا معنى الوجود الإمكاني ومعنى الخلق في عين أن الوجود حقيقة واحدة، و«يمكننا إقامة دليل آخر على المراتب التشكيكية للوجود بهذا البيان: وهو أن وجود المعلول عين الربط بوجود علته المانحة للوجود، وهو مرتبة من مراتب وجودها، إذن كل عالم الوجود ـ المتكون من مجموعة من العلل والمعلولات ـ لا استقلال له بالنسبة لله تعالى، وهذه المجموعة بأكملها تعتبر مراتب من تجلياته جلّ وعلا»[٤٩].

وهذا الكلام ليست له حقيقة واقعية، فالفرض المطروح هو أن الوجود المطلق أو سمه الوجود الحقيقي هل هو نفسه المتحقق في الأشياء أم غيره؟، فإن كان غيره انتفى المطلب، وإن كان هو بناءً على أصالة الوجود، فيكون الوجود نفسه الحقيقي والمطلق هو نفسه المتحقق في الممكن، وهذا ما به الاشتراك، أما الامتياز فهو من باب نفس الوجود ولكنه في مرتبة تعينه بالماهية، والسؤل هنا، هذا التعين في الوجود هل هو لازم ذاتي الوجود لنفسه أم هو عرضي؟، وبمعنى آخر هل هو علة ذاته أم له علة أجنبية عنه؟، أما الفرض الثاني فمنتفٍ بالبداهة، وأما الأول فالوجود هو الوجود حقيقة واحدة لا تفاضل بينها، ولا تقدم وتأخر فيما بينها، فحقيقة الوجود في المطلق هي عين حقيقة الوجود في الممكن والإمكان لازم ذاتي لنفس حقيقة الوجود، ومن هنا فإن كان الوجود حقيقة ذات تشكك فكل مراتبه في عرض واحد لا تسلسل عللياً بينها، لأن العلة إذا فرضت هي نفس الوجود والوجود هو نفسه في كل المراتب، ولا يشفع هنا التمايز المرتبي بين الوجود، حيث لا مانع هناك أن تكون الحقيقة واحدة في مراتب متعددة في عرض واحد، حيث إن المرتبة الضعيفة لا تخرجها من كونها وجوداً، والوجود بما هو وجود متأصل بذاته، فمن أي باب أخذت العلة والمعلول؟.

ولا نقبل هنا الاعتراض بالمفهوم المقسمي للوجود، «بأن مفهوم الوجود ينقسم إلى قسمين الواجب والممكن» وذلك للأمرين التاليين:

أولاً: كما بينا ليس للوجود مفهوم، وإن كان هناك مفهوم فهو مجرد عنوان انتزاعي لا غير.

ثانياً: كما نوهنا سابقاً إن مجرد انتزاع مفهوم مشترك من بين الوجوديات ليس

كاشفاً عن حقيقة وراء هذا العنوان المفهومي، فالعنوان المقسمي لمفهوم الوجود إما أن يكون عنواناً ذا حقيقة، أو ليس لـه حقيقة، فإن لم يكن لـه حقيقة بطل الاشتراك المعنوي الذي حاولوا إثباته، فكيف يكون هناك اشتراك معنوي وليس هناك معنى خلف المفهوم، وبالتالي بطل التقسيم، وإذا كان خلفه معنى، فهذا المعنى إما أن يكون هو حقيقة الوجود نفسه بما هو وجود، وإما أن يكون معنى لحقيقة أخرى، فإن كان هو حقيقة الوجود نفسه، فحقيقة الوجود واحدة، وهي حقيقة ذاتية الوجود لا يتصور فيها الإمكان والنقص أبداً، وإن كان الثاني فهو خروج عن الموضوع وتقسيم لا معنى لـه.

ومن هنا جاز لنا الفصل بين الوجود والموجود، فعندما نقول وجود نقصد به تلك الحقيقة التي بها يتحقق الموجود، وهي فعل الله عز وجل وليست ذاته، فهي خلق من خلق الله عز وجل، وعندما نقول موجود نقصد بها المخلوقات التي تحققت بفعل الله عز وجل وإرادته، وهي مخالفة لحقيقة الوجود بالمرتبة والسنخ فهي ذاتية العدم، «وأما ساير الأشياء المظلمة الذات فإنها تكون موجودات بالوجود، وقوامها بالوجود الذي خلقه الله، وليس ذات الموجودات ذات الوجود الذي يناقض العدم، بل الموجودات أشياء ثابتات باقيات بمشيئة الله تعالى، وليست هذه الموجودات في رتبة الوجود، بل رتبة الموجودات متأخرة عن رتبة الوجود، فإنها موجودات بالوجود، كما أن الوجود الذي هو ظاهر بذاته عندنا، ليس في رتبة خالقه الذي هو الله تعالى أيضاً، بل رتبته متأخرة عن رتبة خالقه، فإن ذاته ظاهر بذاته عند كل أحد، ولكن ذات الله تعالى محجوب بالمدارك عن كل أحد»[٥٠].

وعلى ضوء ما تقدم تتجلى لدينا ثلاث حقائق: وهي الله سبحانه وتعالى، وفعل الله وإرادته المتعلقة بالخلق، والمخلوق، ولا يجوز انتزاع مفهوم مشترك بين هذه الحقائق الثلاث.

الوجود الخارجي والوجود الذهني:

بنت الفلسفة منظومتها المعرفية على أساس أن هنالك وجوداً آخر غير الوجود المتحقق في الخارج وهو الوجود الذهني، الذي تتحقق فيه ماهيات الأشياء وهو وجود حقيقي به يتم التعرف على الموجود الخارجي، بل ليس هنالك فرق بينها وبين الخارج إلا من جهة أن المفاهيم الذهنية تترتب عليها آثار أخرى غير آثار الماهيات الخارجية، فـ«المعروف من مذهب الحكماء، أن لهذه الماهيات الموجودة في الخارج المترتبة عليها آثارها، وجوداً آخر لا يترتب عليها فيه آثارها الخارجية بعينها، وإن ترتبت آثار أخر غير آثارها الخارجية، وهذا النحو من الوجود هو الذي نسميه الوجود الذهني وهو علمنا بماهيات الأشياء»[٥١]، يقول الحكيم السبزواري في ذلك:

للشـــيء غير الكـــون في الأعيان كون، بنفســـه، لـــدى الأذهان[٥٢]

وبهذا قسمت الفلسفة الموجود إلى خارجي وذهني، والوجود الذهني هو عبارة عن تجريد الماهيات الخارجية عن الوجود العيني، وإحضارها إلى الذهن بحقيقتها الخارجية من غير الآثار المترتبة على العين في الخارج، لأن «أدوات المعرفة، التي تتبلور جذورها في الذهن، إنما تستطيع درك ما لا يترتب عليه أثر إلا نفس وجوده، كالمفاهيم وصور الأشياء، دون ما تترتب عليه الآثار»[٥٣]، أما كيفية تجريد هذه الصور فقد اختلفوا في ذلك إلى كيفيتين:

الأولى: نظرية التجرد والانتزاع، وفيها يقوم العقل بتجريد خصوصيات الموجود الخارجي، ومن ثم يقوم بإخراج القدر المشترك بينها، كمفهوم الإنسانية الذي يشترك فيه مجموعة من الأفراد في الخارج، فيحصل الذهن بذلك على مفهوم كلي، وهكذا كل الحقائق يمكن انتزاع مفهوم كلي منها.

الثانية: تبديل المعرفة من الصورة الحسية إلى الصورة الخيالية، وهي المرحلة التي ينفك فيها الإحساس عن الواقع الخارجي، فيظل الذهن يحتفظ بصورة الواقع في عالم الخيال، وهي صورة خالية من جميع آثار الصورة الحسية والملازمات الخارجية، وبعد مماثلة هذه الصورة مع بقية الصور الخيالية الموجودة في الذهن، يتمكن الذهن من إيجاد الحيثيات المشتركة بين تلك الصورة والصور الخيالية الأخرى، مما يمكنه من خلق مفهوم كلي تشترك فيه مجموعة من الأفراد، وهذا الرأي هو مختار صدر المتألهين، الذي يدعي أن هذه التبدلات في المعرفة إنما هي درجات ارتقاء المعرفة من الصورة الحسية إلى صورة أكثر منها لطافة وهي صورة الخيال، التي بدورها تصل إلى معرفة ألطف وأكمل وهي المفهوم الكلي وهو من مختصات العقل.

بكلتا الطريقتين المؤدى واحد، وهو حصول الذهن على صور ومفاهيم كلية، يتشكل منها الوجود الذهني، وبذلك نرى أن الفلسفة نقلت المعرفة من الخارج إلى الذهن، وهي الطريقة الوحيدة عندهم لكي يرتقي الإنسان في عالم المعرفة.

إشكالات على الوجود الذهني:

ونحن لا نختلف معهم في أن هنالك صورة في ذهن الإنسان، ولكن نختلف معهم في أمرين:

أولاً: كون هذه الصور ليست هي ماهيات الواقع الخارجي، وإنما هي رسوم وأشكال يرسمها الذهن كالرسم على الورق والصورة الفوتوغرافية، لأن المدرك بالحواس هو مجرد صورة الشيء لا ماهيته، فالعين لا تبصر سوى الصورة، فيكون التصور الذي يتشكل من هذه الحاسة وهو مجرد صورة المرئي وشكله، فكيف جاز للفلاسفة أن يَعدُّوا هذه الصور والأشكال هي ماهيات للموجودات الخارجية؟ اللهم إلا أن يكون ذلك نوعاً من الافتراض، فالفنان الذي يرسم بريشته صورة لفرس مثلاً من وحي ذاكرته، فإن الصورة في الورق لا

تختلف قيد أنملة عن الصورة الموجودة في ذهنه، فلا تتعدى الصورة الذهنية رسمة كالتي في الورق.

فلو كان مجرد وجود صور ذهنية دليلاً على كونها ماهيات لحقائق خارجية، لكانت كل الصور التي في الذهن ماهيات مع أنهم لا يلتزمون بذلك، ولذا تكلفوا في تمييز المفهوم الماهوي عن المفهوم المنطقي والفلسفي مع أنها في حد واحد، فهي مفاهيم خلقها الذهن في عرض واحد، وتمييز الماهوي بكونه ينطبق على أفراده في الخارج لا يخرجه عن كونه مفهوماً ذهنياً في نفس حد المفهوم المنطقي والفلسفي، لأن مجرد وجود صورة في الذهن لها أفراد في الخارج، لا يعطي هذه الصورة دليلاً على كونها ماهية لتلك الأفراد، وإنما قد يكون هذا مجرد دليل نميز به بين الصورة الخيالية التي تخلقها النفس وهي لا تمت إلى الواقع بأي صلة وبين الصورة الواقعية التي خلقتها النفس، بعد علمها بالموجود الخارجي.

فالماهية في نظرنا، هي حدود الأشياء المتشخصة بآثارها في الخارج ولا يمكن فكها عنه، وما استدلوا به من جواز تصور الماهية من غير الوجود الخارجي هو أقرب إلى البحث اللغوي منه إلى البحث العلمي الفلسفي، فقولهم: إن التفاحة موجودة، فلو كانت الماهية هي نفس التفاحة في الخارج لصح القول إنّ التفاحة تفاحة، كما أن سلب الوجود عن التفاحة، كقولنا: التفاحة غير موجودة، دليل على أن الماهية لا تأبى أن يحمل عليها الوجود أو يسلب.

وهذه مغالطة لغوية مفضوحة، فعندما يقول: تفاحة، يسرب إلى ذهنك أن هذا اللفظ (التفاحة) هو حدود وماهية التفاحة الخارجية، فعند قوله: التفاحة موجودة، فكأنما حمل هذه الماهية على الوجود، وكذلك في السلب، وهذه خدعة أصلح للسفسطائي، لأن لفظة تفاحة ليست هي ماهية التفاحة وإنما هي مجرد اسم لا يتعدى كونه سمة وإشارة لحقيقة في الخارج تعارف الناس عليها حسب الوضع اللغوي، فعندما تقول: (التفاحة موجودة) فإنك لا تعني أكثر من الإشارة إلى تلك الحقيقة الثابتة في الواقع، وكذا السلب بأن تلك الحقيقة التي نشير إليها بلفظ تفاحة غير موجودة، ولذا لا يصح قولنا: التفاحة تفاحة، لأن لفظ تفاحة موضوع للإشارة لحقيقة معينة، فالقول: التفاحة تفاحة، لا يتعدى أكثر من تكرار الاسم الموضوع لتلك الحقيقة.

ومن هنا يمكننا الجزم بأن الألفاظ والأسماء والصفات هي إشارات لحقائق خارجية لا غير، ولا نتخيل أن تلك الألفاظ هي إشارة إلى المفاهيم الذهنية التي بدورها تعبير عن الخارج، و«الاستعمال بالفطرة ليس إلا الإشارة إلى الحقائق الخارجية أولاً وبالذات، وأما تصور الإنسان في الذهن ما يريد الإخبار عنه صدقاً أو كذباً، أو إيجاده في الخارج، فهو أجنبي عن استعمال الألفاظ، والإخبار عن الواقع بتلك الألفاظ»[٥٤].

أما ما هي تلك المعاني والصور التي يجدها الإنسان في ذهنه، فيمكننا الاصطلاح عليها

بلغة الذهن، وهي المرحلة الأولى للغة اللسان، وهي لا تعدو كونها ألفاظاً تحمل من المعاني ما يحمله الكلام باللسان، فكلاهما إشارات لحقائق خارجية.

ثانياً: إن انتزاع صور وتجريد الواقع ليست هي الطريقة للإدراك والمعرفة كما بينا، وقد حصر الفلاسفة أنفسهم في الوجود الذهني بناءً على كون المعرفة محصورة في صور الماهيات الحاصلة في الذهن، وقد أثبتنا في الفصل السابق أن المعرفة هي تعامل مع الخارج نفسه بالكشف الكامل للمعلوم بما هو متحقق في الخارج، وأن العلم في مدرسة الأنبياء هو عطاء إلهي يستطيع الإنسان التعرف به على المعلوم بما هو، ولا يتوقف الأمر على الانتزاع والتصور.

والمتتبع للحركة المعرفية عند الفلاسفة يجد أنها بنيت على كون المعرفة تتحقق بتلك الصور الذهنية، وأن التعامل مع الخارج عن طريق المفاهيم الكلية التي قسموها إلى المفاهيم الماهوية والفلسفية والمنطقية، ثم راحوا يؤسسون معارفهم على ضوء هذه المفاهيم ظناً منهم أن المعرفة هي الارتقاء بالموجود المادي من المادة إلى اللامادة، ولا يتأتى ذلك إلا عن طريق خلق الذهن لمفاهيم كلية تحفظ للموجود حقيقته الخارجية، عن طريق ربطه بتلك المفاهيم الكلية، في الوقت نفسه يتعامل العقل مع وجودها الخالي من آثارها المادية، ولذا افترضوا تجرد النفس وتجرد المعرفة، وبما أن المجرد عندهم هو علم بنفسه، فلا تتمكن النفس حينئذٍ من التعرف على الواقع المادي، إلا بجعله مجرداً لكي يسمو إلى درجة النفس، ولا يمكن تجرد المادي إلا بالتعرف على درجة وجوده من حيث الكمال، وهي درجة الوجود الخالي من كل الآثار العينية.

يقول الشيخ السبحاني: «إن ما يمكن معرفته حقيقةً ـ إن صح ـ إنما هو حدود الوجود وماهيات الموجودات، التي ترجع معرفتها إلى معرفة درجة الوجود من حيث الكمال»[٥٥]، وإنما يتم ذلك الكمال عن طريق صوره التي تتشكل منها المفاهيم الكلية، وحينها تصبح تلك المفاهيم مرتبة من مراتب النفس، التي تتكامل بتلك المفاهيم، المفاضة من العقل المفارق، وهو عقل مجرد يفيض هذه الكليات على النفس التي تتحد به وتستفيد منه على قدر استعدادها، وبالتالي كلما ازدادت درجات الاتحاد تكاملت النفس، يقول السيد الطباطبائي: «إن المفيض لهذه الصور العقلية جوهر مجرد عقلي، هو أقرب العقول المجردة من الجوهر المستفيض فيه جميع الصور العقلية، المعقولة عقلاً إجمالياً تتحد معه النفس المستعدة للتعقل على قدر استعدادها، فتستفيض منه ما تستعد لـه من الصور العقلية»[٥٦]، فكلما تعرفت النفس على هذه الأمور المجردة كلما خطت خطوات في طريق الكمال المعنوي، ومن هنا لا يمكننا فصل هذه الأمور المجردة عن النفس، وإنما هذه المفاهيم نفسها عندما تصل إلى حد التجرد تصبح درجة من درجات النفس الكمالية، بحيث يتحد فيها العقل والعاقل والمعقول، ولا فرق بين هذه الحيثيات إلا من جهة اللحاظ، «فكل مجرد عقل وعاقل ومعقول. وإن

شئت فقل: إن العقل والعاقل والمعقول مفاهيم ثلاثة منتزعة من وجود واحد»[٥٧].

وهذه المفاهيم هي نفسها الواقع ولكن في مرتبة وجودية أرقى وألطف من وجودها الخارجي، وبهذا نتعرف على أن الوجود الذهني مرتبة متقدمة على الوجود المادي، وهو الخطوة لتجريد النفس تماماً عن غواشي المادة، لكي تتعامل مع الوجودات النورانية المجردة، وحينها تبدأ رحلة أخرى في عالم الكمال المعنوي.

ويبدأ التجرد الوجودي عند الإنسان من عالم المادة وهو موطن النقص والإمكان، ومن ثم يتكامل الإنسان من هذا العالم إلى عالم المثال، وهو العالم المنزه عن آثار المادة، ثم أرقى مرتبة وجودية وهي العقل وهي أقرب المراتب إلى المبدأ، و«العوالم الثلاثة مترتبة طولاً، فأعلاها مرتبة وأقواها وأقومها وجوداً وأقربها من المبدأ الأول تعالى وتقدس عالم العقول المجردة، لتمام فعليتها وتنزه وجودها عن شوب المادة والقوة. ويليه عالم المثال المنزه عن المادة دون آثارها. ويليه عالم المادة موطن النقص والشر والإمكان، ولا يتعلق بما فيه العلم إلا من جهة ما يحاذيه من المثال والعقل على ما تقدمت الإشارة إليه»[٥٨].

ومما تقدم يتضح لنا أن الوجود الذهني تبلور في عقلية الفيلسوف نتيجة لمجموعة من الافتراضات، ساهم في تكوينها النزعة الذاتية لكسب المعرفة بالطاقة البشرية، مما جعل هذا النهج البشري يبتعد أكثر عن معارف الأنبياء والرسل، فالتعامل مع الوجود الذهني باعتبار أنه تمام المعرفة، شكل القفزة التي حرفت التفكير الفطري عند الإنسان، وأبعدته عن الواقع الموضوعي للمعرفة، وهذا الواقع يتحقق من عنصرين أساسيين، وهما: العلم الذي هو نور إلهي ظاهر بنفسه مظهر لغيره من المخلوقات الظلمانية، فمن وجد ذلك العلم بالعلم عرف أنه ليس من سنخ تلك الصور والمفاهيم الذهنية المظلمة بذاتها، والعنصر الآخر هو المعلومة التي يجب التعرف عليها بواسطة ذلك العلم، وهي الخارج نفسه بما هو متحقق الوجود في الخارج، وهذه المعلومة مهما وصلت من المعلومية والظهور بنور العلم، لا يمكن أن ترتقي إلى مستوى تكون فيه نوراً بنفسها، فمعلوميتها عين تعلق نور العلم بها، فإذا انصرف ذلك النور عنها أصبحت في عداد المجهولات، فكم من معلومة كانت واضحة لنا ولكنها تبخرت وأصبحت في عالم النسيان، فلو كانت المعرفة مجردة وهي مرتبة من مراتب النفس فما ينبغي أن ينسى الإنسان بعد ما أصبحت المعرفة درجة من درجات النفس.

وبعدم اعترافنا بالوجود الذهني كما رسمه الفلاسفة لا نسلم لهم بمفهوم الوجود الذي انطلقوا منه لإثبات أصالة الوجود ونظرية الفيض ووحدة الوجود وغيرها، ولا يعني هذا عدم إيماننا بمفاهيم ذهنية كلية أو جزئية، ولكنها:

أولاً: ليست هي المعرفة، ولا مرتبة من مراتب النفس، وإنما هي مفاهيم ينتزعها الذهن بعد علمه بالواقع الخارجي، كشفاً وعياناً للخارجي نفسه.

ثانياً: ليس لهذه المفاهيم وجود مستقل بمعنى العقل المفارق أو المرتبة المثالية، وإنما

هي معانٍ متقومة بعلمنا بالخارج نفسه لا أصالة لها ولا استقلال، وإنما هي مظلمة بذاتها مكشوفة بنور العلم، فما كان منها منتزعاً من واقع علمنا بالخارج يكون لها من الصدق ما للمعلوم بالأصالة، وما كان منها خيالاً محضاً ووهماً فلا قيمة له، وهو الفرق بين العلم والجهل، فالعلم من العقل والجهل من النفس الأمارة بالسوء.

حقيقة الوجود هل هي ذات الله أم هي فعل الله؟

بناءً على مجموعة من المقدمات تبنت الفلسفة أن حقيقة الوجود في أعلى مراتبها هي الله وهو واجب الوجود، ومن هنا كانت كل أدلتهم في إثبات وجود الله هي نفسها الأدلة في إثبات حقيقة الوجود المطلق أو إثبات الوجود الواجبي، فعندما ينتهي البرهان بناءً على أصالة الوجود إلى إثبات حقيقة تكون واجبة الوجود بنفسها فتلك الحقيقة هي الله عندهم، فكل براهينهم تنتهي لإثبات الوجود الواجبي، ثم يثبتون لها من الصفات ما لحقيقة الوجود المطلق من صفات، فـ«البراهين الدالة على وجوده تعالى كثيرة متكاثرة. وأوثقها وأمتنها هو البرهان المتضمن للسلوك إليه من ناحية الوجود»[٥٩]، ويمكن تسلسل المقدمات بالشكل التالي:

أولاً: إن حقيقة الموجودات حقيقة واقعية وليست وهماً وخيالاً كما ادعت المدارس السفسطائية والمثاليات الفلسفية والفيزيائية وغيرها.

ثانياً: إن أصل واقعية الأشياء بوجودها لا بشيء آخر، فالأصل في كل ما اتصف بالواقعية هو الوجود، و الماهيات ليست أكثر من أمور اعتبارية، وبمعنى آخر: إن الوجود هو حقيقة واحدة في كل ما اتصف بالوجود، ولكنه ذو مراتب تشكيكية.

ثالثاً: إن هذه الحقيقة (الوجود) ثابتة الوجود بالضرورة، لأن ثبوت الشيء لنفسه ضروري، وسلبه عن نفسه ممتنع، وهذه الضرورة ضرورة ذاتية، فإن كانت بالغير لانتهى الأمر إلى التسلسل. فحقيقة الوجود إذاً واجبة الوجود، وأقصر الطرق التي قرروا بها برهان الصديقين «وأوجز ما قيل أن حقيقة الوجود إما واجبة وإما تستلزمها، فإذن الواجب بالذات موجود، وهو المطلوب»[٦٠].

وبهذه المقدمات أثبتوا أن مطلق الوجود أو حقيقة الوجود هي واجبة الوجود بالذات، والواجب بالذات هو الله سبحانه، ولذا سمي في الفلسفة (بواجب الوجود)، أما الوجودات الإمكانية عندهم فهي مراتب متنزلة من حقيقة الوجود، وهذا التنزل موقوف بالغير، وهو الواجب الذي يفيض الوجود على هذه الماهيات، فبالتالي ليس وجودها وجوداً استقلالياً وإنما وجودها ربطي قائم بواجب الوجود، ومن هنا فسروا عملية الخلق بفيض الوجود من الواجب على هياكل الممكنات، فليس هنالك إلا حقيقة واحدة في دار التحقق وهي الوجود، وذلك الوجود هو الله، وبإفاضة الوجود من الواجب المالك للوجود بالذات تتحقق الممكنات،

وإن «قدرته تعالى هي مبدئيته للإيجاد وعليته لما سواه، وهي عين الذات المتعالية، ولازم ذلك دوام الفيض واستمرار الرحمة وعدم انقطاع العطية»[٦١].

فإذاً غاية ما توصلت لـه الفلسفة الإلهية وما تميزت به من غيرها من الفلسفات أنها أثبتت واجب الوجود، انطلاقاً من إثبات أصالة الوجود المبتنية على الاشتراك المعنوي بين الوجودات، وقد بينا سابقاً فساد تلك المقدمات، ويمكننا تلخيص هذه الاعتراضات بما يلي:

أولاً: لا نعارض واقعية الموجودات، ولكن الإيمان بالواقع مبني على الاعتراف بهذه الموجودات نفسها بما هي متحققة، ومن هنا لا يمكننا تبرير تلك القفزة الحاكمة بجواز التفريق بين الموجود والماهية، لأن الموجود الذي نؤمن لـه بالواقعية هو نفسه المتحقق في الخارج من غير فصل بينه وبين ماهيته، ولا نجد معنى آخر للواقعية، والموجود في الخارج هو عين ماهيته، وماهيته هي عين وجوده، ولا يمكن الفصل بينهما أبداً.

ولذا لم يتمكن الفلاسفة من هذا الفصل إلا بافتراض الوجود الذهني، وأن المفاهيم الماهوية هي ماهيات للخارج نفسه، وقد بينا فساد ذلك، فإن كان هناك وجود ذهني فليس لـه حقيقة واقعية، والحاكم بصدقه وكذبه عندنا هو الواقع نفسه الحاكم بعدم الفصل بين الوجود والماهية، فإن كانت ماهية التفاحة هي لونها وحجمها وطعمها ورائحتها فما هو وجودها إذاً؟، ولا يفهم من ذلك تأصل الماهية والوجود وإنما تأصل نفس الموجود بما هو؛ والموجود هو الشيء المتشخص نفسه بحدوده لا غير، فالمحدودية لازم ذاتي للموجود نفسه، فإذاً الواقعية حاكمة على كون الموجود هو تلك الحقيقة الخارجية لا غير، فمن أين أثبتوا أن هنالك حقيقة تقف خلف هذا الموجود المتشخص في الخارج، حقيقة تسمى بالوجود؟!.

ثانياً: ليس لديهم إلا طريق واحدة لإثبات حقيقة الوجود الواحدة، وهو إثبات مفهوم الوجود المشترك بين كل الموجودات، وقد بينا أن إثبات هذا المفهوم إن تم، فإنه ليس كاشفاً عن حقيقة واقعية خلف هذا المفهوم تكون واجبة الوجود، وإنما هو مجرد كاشف عن وجود رابط مشترك بين كل الموجودات، وهو كونها ثابتة ومتحققة في الخارج، بمعنى أنها ليست معدومة وهو كافٍ لاشتراكها جميعاً في مفهوم الوجود، وهذا المفهوم لا يثبت أكثر من الإخبار بواقعية الأشياء لا إثبات أن هنالك حقيقة يمثلها هذا المفهوم، وهي صرف الوجود الواجب بذاته، فهو أجنبي عن دلالة المفهوم المشترك، فلا يتعدى مفهوم الوجود الدلالة على ثبوت الشيء وتحققه، أما ما هي حقيقة الوجود فيستحيل إثباتها من هذا المفهوم، لأن حقيقة الوجود متقومة بالموجود في الخارج نفسه.

ثالثاً: إن إثبات المفهوم المشترك بين الوجود ليس كاشفاً عن أصالة الوجود وإنما هو كاشف عن أصالة الموجودات، بمعنى تحقق الموجودات وثبوتها في الواقع، أي هو مجرد مخبر عما اتصف بالوجود، واتصاف الموجود في الخارج ليس هو أكثر من التحقق والثبوت.

رابعاً: إن التقابل بين الوجود والعدم ليس كاشفاً عن أن حقيقة الموجود هي حقيقة واحدة، وإنما كاشف على أن كل موجود غير معدوم والفرق شاسع، لأن تمام التقابل ليس بين الوجود والعدم، وإنما بين الثبوت والعدم، فالتقابل بين الوجود والعدم لخصوصية الثبوت والتحقق، فالعقل لا يمنع أن تكون هناك مجموعة من الحقائق المختلفة التي يكون بينها تقابل في العدم، ولا جامع بينها إلا الثبوت والتحقق المقابل للعدم، كما لا نجد مانعاً أن تكون هناك حقائق متصفة جميعها بالوجود متباينة في ما بينها، إن وجود كل واحدة يختلف عن وجود الأخرى، وليس بينها اشتراك إلا في كونها جميعاً طاردة للعدم، أي مشتركة في خصوصية الثبوت والتحقق، فحقيقة الوجود حقيقة متقومة بذاتها لا بطردها للعدم، ومن هنا صح لنا القول: إن وجود المخلوقات المشتركة فيما بينها في حقيقة المخلوقية، متباينة بينونة ذاتية عن وجود الله مع الاشتراك في نفي العدم، وهذا لا يستدعي التطابق بين معاني الوجود.

خامساً: إن إثبات واجب الوجود من الوجود الإمكاني وأصالة الوجود لا يتحقق، لأن إثبات الواجب مبتنٍ على أن حقيقة الوجود واحدة في الواجب والممكن، وإذا ثبت ذلك لا يمكن افتراض أي نوع من التباين بينها، وإلا خرجت عن كونها حقيقة واحدة، وبما أن هذه الحقيقة الواحدة واجبة الوجود فكيف تكون واجبة وممكنة؟، وإذا قبلنا مرادهم بأن حقيقة الوجود هي حقيقة واحدة لا اثنينية فيها، فحينها، لا نؤمن إلا بوحدة الوجود والموجود كما ذهب إليها ابن عربي، وقد بينا سابقاً أن الإمكان من لوازم الماهية والتعين، إن فرض هناك تعين لحقيقة الوجود نفسها، فلا يمكن أن يكون الإمكان وصفاً للحقيقة المعينة نفسها، إن كان ذلك من باب المجاز وأن المقصود هو تنزل الوجود إلى مرتبة التعين بالماهية، فنقول: إن الاستخدام المجازي لا يخرج الشيء عن حقيقته، فهل هذا الشيء الذي أعطى الماهية الاعتبارية هو الوجود أم غيره؟، فإن كان الوجود، فهل هو تلك الحقيقة نفسها التي اتصفت بالوجود الذاتي؟، فإن كانت نفسها فكيف اتصفت الحقيقة نفسها بكونها واجبة وممكنة؟، هذا بالإضافة إلى التطابق الكامل بين الله والطبيعة، فإن كان ذات الله هو الوجود، وهذا الوجود هو نفسه الذي في الطبيعة من غير أي علامة تفرق بينهما سوى الإمكان المفترض في تلك الحقيقة المتعينة، فإن ثبت هذا الإمكان فإنه لا يخرج الوجود عن حقيقته الواجبة، وإنما هو وجود واجب وإن تعين بالماهية.

حينها يبقى الكلام في أن هذه الحقيقة الواجبة في عين أنها واجبة تكون مطلقة ومتعينة، ومن هنا لا يكون الوجود الواجب شرطاً في لا متعين، وإنما هو متحقق في المتعين وغير المتعين، ولا يمكن أن يقبل الاعتراض بأن التعين نفسها هو دليل على الإمكان، لأن الوجود المتعين المحدود هو دليل على إخراج الوجود من كونه واجباً. هذا الكلام لا نقاش في صحته، ولكن لا يفيد أصحاب نظرية وحدة الوجود، التي تفترض أن الوجود حقيقة واحدة

في الواجب والممكن، وأن التعين هو لازم ذاتي للوجود نفسه، فهي واحدة في عين أنها كثيرة وكثيرة في عين أنها واحدة، وهي نتيجة صحيحة لا تقبل الريب بناءً على الحقيقة الواحدة في الوجود، ولكن لا يمكن إثبات الإمكان في الحقائق المتكثرة من الوجود، لأن التعين لازم ذاتي بل هو الحقيقة المطلقة نفسها، ومن هنا لا يمكن تصور أي نوع من أنواع العلة، وحصر العلة في مرتبة الوجود المطلق فقط، واعتقاد أن الوجود الممكن هو معلول لها لا مبرر له، لأن الوجود المطلق نفسه هو الممكن لا غير، والممكن هو المطلق نفسه، بمعنى إذا نظرنا إلى الوجود المطلق نجده هو الممكن نفسه، وإذا نظرنا إلى الممكن نجده هو المطلق نفسه، دائرة لا بداية لها، وافتراض أي نقطة من هذه الدائرة أنها هي البداية افتراض لا مسوغ لـه سوى التخرص والتكهن.

وللتعرف على محاولة الفلسفة القفز على العقول لإثبات الممكن نتبع الآتي:

١ـ أثبتت الفلسفة من خلال أصالة الوجود في كل الموجودات أن الوجود حقيقة واحدة.

٢ـ ثم أثبتت أن هذه الحقيقة واجبة الوجود لأن إثبات الشيء لنفسه ضرورة وسلبه ممتنع.

٣ـ ثم افترضت أن هذه الحقيقة هي الله سبحانه.

٤ـ ثم تفترض أن الله هو العلة للوجود، فكل الممكنات هي معلولات لله.

وإذا نظرنا إلى النقطة الرابعة نلاحظ القفزة التي أرادت أن تثبت منها الفلسفة الوجود الإمكاني، وهي الإيحاء بأن الخلق هو فعل الله وليس هو ذات الله، وهذا ما لا يقبل لأن الله عندهم هو نفس حقيقة الوجود وحقيقة الممكن هو الوجود نفسه، ولا فرق بينهما إلا أن الوجود تارة يلاحظ بتعين وتارة من غير تعين، أو حتى قل هي حقيقة واحدة ذات مراتب، فهو لا يخرج عن كونه وصفين لحقيقة واحدة.

ولذا يصرح صدر المتألهين أن النظر إلى الوحدة في الوجود في عين النظر إلى الكثرة من غير تفريق هو الكمال المنشود، يقول: «انظر أيها السالك طريق الحق، ماذا ترى من الوحدة والكثرة جميعاً وفرادى؟ فإن كنت ترى جهة الوحدة فقط، فأنت مع الحق وحده، لارتفاع الكثرة اللازمة عن الخلق، وإن كنت ترى الكثرة فقط فأنت مع الخلق وحده، وإن كنت ترى الوحدة في الكثرة محتجبة، والكثرة في الوحدة مستهلكة، فقد جمعت بين الكمالين، وفزت بمقام الحسنيين»[٦٢].

الوجود هو فعل الله:

بناءً إلى معارف القرآن في الخلق فإن الموجودات المخلوقة ذاتية العدم، وهي تختلف عن الوجود الذي به تحققت في السنخ والرتبة، وإن حقيقة هذه الموجودات هو المتحقق

في الخارج نفسه بما هو لا غير، مع ما يحيطها من العدم والنقص والفقر والظلمة الذاتية، «أما سائر الأشياء المظلمة الذات تكون موجودات بالوجود وقوامها بالوجود الذي خلقه الله، وليس ذات الموجودات ذات الوجود الذي يناقض العدم، بل الموجودات أشياء ثابتات باقيات بمشيئة الله تعالى، وليست هذه الموجودات في رتبة الوجود، بل رتبة الموجودات متأخرة عن رتبة الوجود»[٦٣].

والوجود هو تلك الحقيقة الظاهرة بنفسها المظهرة لغيرها، بها خرجت الموجودات من العدم إلى التحقق والثبوت، وهذه الحقيقة ليست هي ذات الله تعالى، وإنما هي أمر الله سبحانه وتعالى وفعله وخالقيته، مختلفة عن الله في السنخ والرتبة أيضاً، وليس للوجود شيئية في قباله تعالى ليكون هو الأصل، وإنما هو فعله الدال عليه، فمن «عرف الله تعالى بالفطرة يعرف أن الوجود ليس إلا كالعلم والحياة والقدرة، فإن من عرفه... يعرف أن حيث ذاته الإشارة إلى الملك القدوس المالك لهذه الأنوار القدسية التي يهبها لمن يشاء على قدر ما يشاء فيبسطها ويقبضها بمشيئته، وذلك لأن من كمال هذه الأنوار ظهورها بذاتها وإظهارها غيرها لمن وجدها، ولا يكون الوجدان والفقدان لواجدها في درجات غير محدودة والاختلافات الحاصلة لقبضها وقبض كمالاتها وبسطها بذات هذه الأنوار، فهي بذاتها إشارات إلى من يملكها ويهبها ويبسطها ويقبضها في الدرجات والاختلافات المشهودة بمشيئته ورأيه وإرادته»[٦٤].

ومن هنا لا يمكن إيجاد أي مفهوم مشترك بين هذه الأمور الثلاثة، فالله سبحانه وتعالى مباين لخلقه بينونة صفة لا بينونة عزلة، وإن الوجود هو أمر الله وفعله، وليس ذاته المقدسة، فإن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل، وإن الموجود المتحقق هو متعلق أمر الله ومشيئته وهو قائم بإرادته إن شاء أبقاه وإن شاء أعدمه وإن شاء استبدله بخلق غيره.

وإن الفلاسفة عندما نظروا إلى نور الوجود وانبهروا بأنوار فعل الله ومشيئته، ظنوا أن ذلك النور هو الله، فاحتجبوا عن الله بخلقه، ومن هنا جاءت أحاديث الأئمة عليهم السلام لتميز بين الله سبحانه وتعالى و فعله وأمره وأسمائه، وبخاصة أحاديث الإمام الرضا عليه السلام الذي انتشرت في عهده الفلسفة، فعن الإمام الرضا عليه السلام «خلق الله الخلق حجاباً بينه وبينهم، ومباينته إياهم مفارقته إنيتهم»، وعنه أيضاً «فأسماؤه تعبير، وأفعاله تفهيم، وذاته حقيقة، وكنهه تفريق بينه وبين خلقه»، وعنه «.. ولا معرفة إلا بإخلاص، ولا إخلاص مع التشبيه، ولا نفي مع إثبات الصفات للتشبيه، وكل ما في الخلق لا يوجد في خالقه، وكل ما يمكن فيه يمتنع في صانعه»، وعنه «كيف يستحق الأزل من لا يمتنع من الحدث، وكيف ينشئ الأشياء من لا يمتنع من الأشياء، إذاً لقامت فيه آية المصنوع، ولتحول دليلاً بعدما كان مدلولاً»، ومئات من الأحاديث التي تثبت البينونة التامة بين الخلق وخالقه، وبالطبع لا يمكن إيجاد أي معنى مشترك بين الحقائق المتباينة تبايناً كلياً.

الوجود في فكر المرجع المدرسي:

ما بيناه في بحوثنا السابقة أنما هو محاولة تأصيلية لنظرية سماحة المرجع الديني آية الله العظمى السيد محمد تقي المدرسي (دام ظله) في المعرفة، وليس عرضاً لنظريته، ولذا في ختام كل مبحث قمت بذكر بعض أقواله التي توافق ما قمنا بتأصيله.

يقول سماحته: «الذي يهدينا إليه العقل، ويذكرنا به القرآن والنبي ﷺ وأهل البيت عليهم السلام إنه يتلخص في النقاط التالية:

١ـ أن العالم المحيط بنا حق، وليس مجرد خيال.

٢ـ أن لـه رباً خلقه وقدره ودبر أمره.

٣ـ أن الله غَيْرُ خلقه وخلقه غير الله، وأنهما سمتان مختلفتان بذاتهما، فبينما الخلق عاجز ومحدود ومتغير وعدمي ومظلم الذات، فإن الخالق قادر لا متناهٍ وقيوم ونور السماوات والأرض.

ومعلوم أن الفرق كبير بين هذه النظرة وبين النظريات الفلسفية الأحادية، التي لا تعترف إلا بنوع واحد من الوجود، حيث تزعم أن الكثرة التي نشاهدها في الموجودات، والتعددية التي نؤمن بها بين الخالق والمخلوق، ما هي سوى مراتب وتطورات لذات الوجود الواحد.

حيث إننا نرى الاختلاف بين الخالق والمخلوق ذاتياً وكبيراً وحاسماً، ولا يمكن أن يصبح المخلوق خالقاً، والحادث قديماً، أو المحدود مطلقاً»[٦٥].

ويقول: «ومن معرفة حقيقة الوجود نعرف النظرة الإسلامية في الخلق: إذ إن الخلق لا يعدو أن يكون إيجاداً مستمراً للأشياء، فالكون موجود بنور الوجود، بينما نور الوجود قائم بالله، فالله سبحانه هو القيوم القائم بذاته، والذي تقوم الأشياء به»[٦٦].

ويقول سماحته: «ليس الله في تذكرة القرآن وتوجيهه وجوداً ولا موجوداً، وإنما هو حق قيوم.

فالوجود ـ رغم أنه اسم مقدس من أسماء الله الحسنى ـ ورغم أنه نور يُظهر حقائق الكون، ورغم أنه يختلف عن الموجودات... ورغم ذلك كله فهو ليس بإله.. ولا الله بوجود سبحانه، إنما هو خلق من خلقه، يتصرف فيه كيفما يشاء، يعطيه لشيء فينقلب ظاهراً مخلوقاً، إن أقرب الوسائل لمعرفة أن الوجود مخلوق، إنما هو التصرف فيه، وإعطاؤه مرة لشيء ثم سحبه منه، فهو إذاً حقيقة يديرها مالكها الله القدير!

والموجودات ليست بإله هي الأخرى، بل النجم والشجر يسجدان لله، والشمس والقمر يجريان بتدبير الله والأرض خاشعة بأمره، وأبسط الأدلة على ذلك، أن معالم الضعف بارزة في الأشياء ولن تكون إذاً هي الله القدير سبحانه.

إن المبدأ الفلسفي الذي يقسم الوجود إلى ممكن وواجب، ويتصور أن القسم الأول

هو الخليقة والقسم الثاني هو الخالق، إن هذا المبدأ مرفوض في القرآن، إذ إن الله ليس بوجود ولا الخليقة بوجود، إنما الوجود نور مملوك لله، وموهوب للخليقة، فكيف يمكن أن يشترك الخلق مع الله في قائمة واحدة ونسميها الوجود، بينما هي ثلاثة قوائم: الله، الوجود، الخلق!!، والمبدأ الصوفي الذي يزعم أن الله هو هو ذات الموجودات، وكذلك المبدأ المادي الذي يحسب الخلائق هي ذات السيطرة الذاتية على نفسها، فهي هي الرب، ولا إله سواها، إن هذين المبدأين مرفوضان أيضاً، ذلك أن الله أسمى من مخلوقاته، وأجل وأعلى من ملكوته، فهو خلو من خلقه، وخلقه خلو منه، وبينه وبين خلقه تباين في الصفات، ولا اشتراك إلا في الألفاظ التي لم توضع إلا في حدود إمكانية الخلق أنفسهم.

إن الحد الفاصل بين الله وبين الخلق التباين المطلق بينهما، فكل ما يجوز في الخلق يستحيل في الخالق وهكذا العكس»[٦٦].

وقد فصل سماحة السيد مختاره في نظرية الوجود في كتاب العرفان الإسلامي، ومبادئ الحكمة، وبحوث حول القرآن الكريم.

الهوامش:

(١) بيصار، محمد، الوجود والخلود في فلسفة ابن رشد، ص١١٥.
(٢) الطباطبائي، العلامة السيد محمد حسين، نهاية الحكمة ص٥.
(٣) آل ياسين، جعفر، صدر الدين الشيرازي ص١٤.
(٤) الحائري، د. مهدي، هرم الوجود ص ١١٣.
(٥) نهاية الحكمة ص ٨ (مصدر سابق).
(٦) المصدر السابق ص ٩.
(٧) المصدر السابق ص ٩.
(٨) المنهج الجديد، ج١ ص ٢٧٣، (مصدر سابق).
(٩) الميانجي، محمد باقر، توحيد الإمامية، ص٥٤
(١٠) المنهج الجديد ج١ص ٢٦٢ (مصدر سابق).
(١١) توحيد الإمامية، ص ٥٤ (مصدر سابق).
(١٢) الاصفهاني، الميرزا مهدي، مصباح الهدى في أصول الفقه، مخطوط.
(١٣) المجلسي، الشيخ محمد باقر، بحار الأنوار، ج٤، باب المغايرة بين الاسم والمعنى، ص١٦٥.
(١٤) التوحيد للشيخ الصدوق: ص ١٨٦.
(١٥) التوحيد: ص ١٩٠.
(١٦) رضا الصدر، الفلسفة العليا ص ٩٦.
(١٧) الأصفهاني، الميرزا مهدي، أبواب الهدى مخطوط.
(١٨) المدرسي، السيد محمد تقي، بحوث حول القرآن الحكيم: ص٦٧.
(١٩) المصدر السابق ص٧٤.
(٢٠) المنهج الجديد ج١ ص٢٧٨. (مصدر سابق).
(٢١) الصدوق، الشيخ محمد علي، التوحيد ٢٤٤.
(٢٢) نهاية الحكمة ص ٨، (مصدر سابق).
(٢٣) الزنجاني، السيد ابراهيم، بداية الفلسفة الإسلامية ص ٨٧.
(٢٤) المنهج الجديد ج١ ص ٣٢٤، (مصدر سابق).
(٢٥) المصدر السابق ص٣١٩ نقلاً عن الأسفار الأربعة ج١ ص ٤٩.
(٢٦) الطباطبائي، السيد محمد حسين، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي ج٢ ص ٥٥.
(٢٧) نهاية الحكمة ص ٩. (مصدر سابق).

(٢٨) الطهراني، السيد هاشم الحسيني، توضيح المراد، تعليقة على شرح تجريد الاعتقاد ص ٤٧.
(٢٩) الخرساني، محمد جواد، هداية الأمة إلى معارف الأئمة ص ٤٥١.
(٣٠) التوحيد، ص ٣٣٩ (مصدر سابق).
(٣١) راجع مجلة البصائر،(العقل والوحي.. دراسة في حقل المعرفة) العدد ٣٠، شتاء ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣
(٣٢) سورة الانبياء، آية٦٩
(٣٣) المنهج الجديد ج١ ص ٢٦٥ (مصدر سابق).
(٣٤) نهاية الحكمة ص١٣ (مصدر سابق).
(٣٥) المصدر السابق ص ٢٦٣.
(٣٦) المطهري، الشيخ مرتضى، شرح المنظومة ج١ ص ٢١.
(٣٧) شرح المنظومة ج١ ص ٢١. (مصدر سابق)
(٣٨) المصدر السابق.
(٣٩) أبواب الهدى مخطوط. (مصدر سابق).
(٤٠) المنهج الجديد ج١ ص٢٦٥، (مصدر سابق).
(٤١) هرم الوجود ص ٦٣، (مصدر سابق).
(٤٢) توضيح المراد، (مصدر سابق).
(٤٣) سوف نناقش هذه النقطة بشيء من التفصيل تحت عنوان منفصل فيما يأتي.
(٤٤) توضيح المراد ص٤٨. (مصدر سابق).
(٤٥) نهاية الحكمة ص ١٨، (مصدر سابق).
(٤٦) مصدر السابق ص١٩.
(٤٧) المنهج الجديد ج ١ ص٣٦٨. (مصدر سابق).
(٤٨) مصدر سابق، ج ١ص٣٧١.
(٤٩) مصدر سابق، ص٣٧٣.
(٥٠) الميرزا مهدي الأصفهاني، أبواب الهدى مخطوط.
(٥١) نهاية الحكمة ص ٣٤. (مصدر سابق).
(٥٢) شرح المنظومة ص ٢٣، (مصدر سابق).
(٥٣) السبحاني، الشيخ جعفر، نظرية المعرفة ص ٢٤٧.
(٥٤) أبواب الهدى (مخطوط)، مصدر سابق.
(٥٥) نظرية المعرفة ص ٢٤٦. (مصدر سابق).
(٥٦) نهاية الحكمة ص ٢٤٩. (مصدر سابق).
(٥٧) مصدر سابق، ص ٢٦٠.
(٥٨) مصدر سابق ص ٢٤٦.
(٥٩) مصدر سابق ص ٢٦٨.
(٦٠) مصدر سابق، ص ٢٦٨.
(٦١) مصدر سابق، ص ٣٢٦.
(٦٢) المدرسي، السيد محمد تقي، العرفان الإسلامي ص ٢٥٠.
(٦٣) أبواب الهدى، مخطوط. (مصدر سابق).
(٦٤) الميرزا الأصفهاني، أبواب الهداية، خطوط.
(٦٥) العرفان الإسلامي ص٢٩٩ (مصدر سابق).
(٦٦) بحوث حول القرآن، ص ٧٨ (مصدر سابق)
(٦٧) مصدر السابق ص ٨٦.

خصائص العقوبة في الشريعة الإسلامية

أ. محمد تهامي دكير *

للعقوبة في القوانين الوضعية خصائص ومميزات اكتسبتها بعد قرون عدة من البحث والتطور والتراكم المعرفي في مجال العلوم القانونية، وما قدمته المدارس القانونية الباحثة في الفكر العقابي والجزائي من اجتهادات ونظريات وما كشفته من خصائص ومميزات للعقوبة اعتمدت وأقرت في القوانين الجزائية الحديثة. أما الشريعة الإسلامي فالعقوبة فيها لم تكتسب خصائصها ومميزاتها من تطور أو اجتهاد العقل الإنساني في هذا المجال، وإنما ارتبطت هذه الخصائص بمفهوم العقاب وأساسه وأهدافه وكونه تشريعاً إلهياً منزلاً، فخصائصها مرتبطة بتشريعها وبأهداف التشريع العامة والأساسية في تحقيق مصلحة الفرد والجماعة، لذلك فخصائصها لن تنفك عن كونها هي الأخرى ضمانات حقوقية وتشريعية تصب في تحقيق مقاصد الشريعة المعتبرة. وبما أن العقوبات في الشريعة الإسلامية تنقسم بالنظر إلى نوع العقوبة وخطورة الجريمة إلى حدود وقصاص وتعازير، وتنقسم بالنظر لمصدرها إلى عقوبات مقدرة وعقوبات غير مقدرة، فسنتحدث عن خصائص العقوبة في الشريعة الإسلامية انطلاقاً من هذه التقسيمات لوجود مميزات واختلافات في بعض هذه الخصائص في كل من هذه العقوبات.

خصائص العقوبات المقدرة: الحدود والقصاص

١ - الشرعية:

عرَّف الفقيه الماوردي الجرائم بأنها: «محظورات شرعية زجر الله تعالى عنها بحد أو

* كاتب من المغرب.

تعزير»[1]، ومن خلال هذا التعريف نجد أن الجرائم التي يعاقب عليها حداً هي «محظورات شرعية» أي محرمات وجرائم، والشرع الإسلامي هو الذي جرَّم هذه الأفعال على عقوباتها كذلك، فهي معينة بوصفها جرائم، ومقدرة بوصفها عقوبات، بنصوص من القرآن والسنة واضحة الدلالة لا تحتاج إلى تفسير أو تأويل، وهذا ما يسمى في القوانين الوضعية بمبدأ «قانونية الجرائم والعقوبات» أو مبدأ «لا جريمة ولا عقوبة إلا بنص». وجرائم الحدود وعقوباتها كلها منصوص عليها إما في القرآن أو السنة أو هما معاً. فبخصوص النص على جريمة الزنا يقول تعالى: ﴿وَلاَ تَقْرَبُواْ الزِّنَى إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاء سَبِيلاً﴾[2]، وأما بخصوص الحد أو عقوبة الزاني غير المحصن فيقول عز من قائل: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ﴾[3] أما عقوبة الزاني المحصن فقد وردت في السنة المطهرة القولية والفعلية، حيث رجم النبي ﷺ ماعزا، والغامدية اللذين أقرَّا بالزنا، والمرأة التي اعترفت بزنا العسيف(الأجير) بها[4].

وفي جريمة القذف وعقوبتها يقول عز من قائل: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاء فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلاَ تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾[5].

وفي تجريم شرب الخمر يقول سبحانه وتعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالأَنصَابُ وَالأَزْلاَمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾[6]، وروي عن رسول الله ﷺ، قوله: «كل مسكر حرام»[7] وحول عقوبة شرب الخمر، روى أبو هريرة قال: أُتي النبي ﷺ برجل قد شرب فقال: اضربوه، قال أبو هريرة: فمنا الضارب بيده، ومنا الضارب بنعله، ومنا الضارب بثوبه، فلما انصرف، قال بعض القوم أخزاك الله، قال: لا تقولوا هكذا، لا تعينوا عليه الشيطان»[8].

وفي تجريم السرقة وعقوبتها: يقول عز من قائل: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُواْ أَيْدِيَهُمَا جَزَاء بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِّنَ اللّهِ وَاللّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾[9].

وفي البغي والحرابة والردة، هناك عشرات الآيات والروايات والأحاديث النبوية التي تنص على تجريم هذه الأفعال وتحدد لها عقوبات خاصة، بل لقد عينت الشريعة العقوبة في جرائم الحدود تعييناً دقيقاً، بحيث لم تترك للقاضي أية حرية في اختيار نوع العقوبة أو تقديرها، حتى يمكن القول بأن هذه العقوبات ذات حد واحد حكماً، - وإن كان بعضها يحتمل أن يكون ذا حدين- فلا تسمح الشريعة للقاضي أن ينقص العقوبة أو يستبدل غيرها بها أو يوقف تنفيذها[10]، كما وردت أحاديث كثيرة تتحدث عن تفاصيل تنفيذ عقوبات الحدود مثل كيفية الرجم والجلد في الزنا أو القذف، وكيفية قطع يد السارق وتفاصيل أخرى حول حدود الجاني أو المقام عليه الحد.

وكذلك الأمر بالنسبة لجريمة القتل فقد أكدت النصوص القرآنية الواردة في عدة

مواضع (سورة الإسراء، الآية ٣٣ وسورة المائدة، الآية ٤٥)، على شرعية القصاص القائم على المماثلة في الاعتداء على النفس وما دونها، وجاءت السنة النبوية تتعرض لتفصيلات المبدأ في الحض على عفو ولي الدم، وفي تحديد تفصيلات الدية، أنواعها ومقدارها[١١].

والنص على هذه الجرائم وعقوباتها في القرآن والسنة لا يؤكد فقط شرعيتها وإنما يشير إلى خطورة هذه الجرائم وكونها اعتداء على ما اعتبرته الشريعة ضرورات لا تتحقق مقاصد الشريعة بالاعتداء عليها، لذلك لم تُترك لتعيين الخلق أو تقديرهم بل تكفل الله سبحانه وتعالى وهو العليم بما خلق وبما يضر الإنسان وما ينفعه بتعيين هذه الجرائم وتقدير عقوبات مناسبة لخطورتها ومدى تأثيرها السلبي على حياة الفرد والمجتمع الإسلامي بل الإنساني ككل.

ومن الأهمية التذكير بأن مبدأ «لا جريمة ولا عقوبة إلا بنص» من المبادئ الإسلامية الأساسية والشاملة، وليس فقط بما يتعلق بجرائم وعقوبات الحدود والقصاص والتعزير، وإنما نجد أن الإسلام لا يعاقب بعقوبة دنيوية أو أخروية إلا إذا سبق الإنذار والتبليغ والتجريم، يقول عز من قائل: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾[١٢].

وقوله تعالى: ﴿رُّسُلاً مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾[١٣]، ومن خلال هاتين الآيتين الكريمتين استخلص الفقهاء قاعدتين أصوليتين تفيدان معنىً واحداً ومضموناً واحداً وهو مبدأ «لا جريمة ولا عقوبة إلا بنص» أي لا يمكن عَدّ فعل أو تركه جريمة إلا بنص صريح يحرم الفعل أو الترك، فإذا لم يرد نص صريح فلا مسؤولية ولا عقاب على فعل أو ترك، وهاتان القاعدتان هما: الأولى: «لا حكم لأفعال العقلاء قبل ورود النص»، والثانية: «الأصل في الأشياء والأفعال الإباحة»[١٤].

ولما كانت الأفعال المحرمة لا تُعدُّ جريمة في الشريعة بتحريمها وإنما بتقرير عقوبة عليها، سواء كانت العقوبة حداً أو تعزيراً، فإن المعنى الذي يستخلص من ذلك كله هو أن قواعد الشريعة الإسلامية تقتضي: ألاَّ جريمة ولا عقوبة إلا بنص[١٥].

ويترتب على قاعدة «لا جريمة ولا عقاب إلا بنص» نتائج منها:

١ - عدم رجعية القانون والمقصود به أن المشرع لا يتناول بالعقاب أفعالاً ارتكبت قبل صدور التجريم، وهذا واضح في عقوبات الحدود، فالمسلمون كانوا يشربون الخمر قبل تحريمها وقد نزل هذا التحريم متدرجاً، لكن بعدما نزل النهي وتأكد على لسان الرسول ﷺ الذي حرم كل مسكر، فقد أصبح شرب الخمر والمسكرات محرماً ومعاقباً عليه، وكذلك الأمر بالنسبة لباقي جرائم الحدود، بل وغيرها من الجرائم والمعاصي، وهذا يؤكد أن الأصل في الشريعة الإسلامية هو أن استحقاق العقاب متوقف على سبق الإنذار به، وأن من يرتكب فعلاً ما أو يسلك سلوكاً ما لا يعاقب على هذا الفعل أو السلوك إلا إذا كان قد سبقه نص تشريعي يوجب ذلك العقاب[١٦]. فقد حرم الله سبحانه وتعالى الجمع بين

الأختين في النكاح وقد كان معمولاً به، يقول عز من قائل: ﴿ وَأَن تَجْمَعُواْ بَيْنَ الأُخْتَيْنِ إِلاَّ مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴾[١٧]، كما حرم نكاح زوجة الأب قائلاً: ﴿ وَلاَ تَنكِحُواْ مَا نَكَحَ آبَاؤُكُم مِّنَ النِّسَاء إِلاَّ مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَمَقْتًا وَسَاء سَبِيلاً ﴾[١٨]. وفي الآيتين معاً تكررت صيغة ﴿ إِلاَّ مَا قَدْ سَلَفَ ﴾، وهذا يعني استثناء هذه الأفعال السابقة عند التحريم وعدم المعاقبة عليها بعد الإسلام، أما وقد نزل التحريم والنهي، فإن المقترف لها ولغيرها مما نهي عنه يعتبر عاصياً يستحق العقاب حداً أو تعزيراً إذا كان هذا الفعل من جرائم الحدود أو التعازير، أو الكفارة إذا كان الفعل من معاصي الكفارات، وهناك أمثلة أخرى كثيرة جاءت بصيغة عامة، لا يقتصر أثرها على موضع واحد، أو بمعنى آخر إنها وردت لتضع قاعدة عامة لها صفة الشمول، وهذه القاعدة هي أنه لا أثر رجعي للنصوص الجزائية على ما وقع من أفعال سابقة للعمل بها في الإسلام[١٩].

لكن الشريعة الإسلامية تتفق مع أغلب القوانين الوضعية على وجود استثناءين لقاعدة عدم رجعية التشريعات الجزائية، أولهما يتعلق بمصلحة المتهم[٢٠]، والثاني بتطبيق قواعد الإجراءات الجزائية. لكن عدداً من الفقهاء المسلمين يضيف استثناء ثالثاً، في حالة ما إذا كان النص الجزائي متعلق بأمن المجتمع ونظامه، وهذا الاستثناء قال به الأستاذ عبد القادر عودة وخالفه عدد من الكتاب، فقد ذهب الأستاذ عودة إلى أنه «يجوز أن يكون للتشريع الجنائي الإسلامي أثر رجعي في حالة الجرائم الخطيرة التي تمس الأمن أو النظام العام، ومن الأمثلة على هذا الاستثناء: جرائم القذف والحرابة والظهار»[٢١].

ففي حد القذف يرى الأستاذ عودة أن الرأي الراجح يؤكد أن قوله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاء فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلاَ تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴾[٢٢]، قد نزل بمناسبة حادثة الإفك، فإذا صح هذا الرأي كان لنص القذف أثر رجعي، إذ الثابت الذي لا خلاف فيه أن رسول الله ﷺ حدَّ القذفة، فكأنه طبق النص على وقائع سابقة على نزوله[٢٣] وعلل الأستاذ عودة الأثر الرجعي لهذا النص بما ترتب عن الحادث الذي نزل فيه النص من آثار هدامة[٢٤]. إلا أن الدكتور محمد سليم العوا، يرفض هذا الرأي ويرى بأن مصدر هذا القول وَهمٌ سابق إلى قائله من تتابع الآيات في سورة النور مبينة حد الزنى، فحد القذف، فأحكام اللعان، ثم قصة حديث الإفك وبراءة السيدة عائشة، أما ما أوردته مراجع التفسير، فهو أن ما نزل في شأن السيدة عائشة هو آيات العشر التي تبدأ بقول تعالى: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ جَاؤُوا بِالإِفْكِ عُصْبَةٌ مِّنكُمْ لاَ تَحْسَبُوهُ شَرًّا لَّكُم بَلْ هُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿ وَلَوْلاَ فَضْلُ اللّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ وَأَنَّ اللّه رَؤُوفٌ رَحِيمٌ ﴾ (الآيات من ١١ إلى ٢٠). وذلك ما ورد في كتب السنة الصحيحة. وبذلك فإن آيات حد القذف تكون منفصلة في النزول عن آيات براءة السيدة عائشة، وإذا تبين هذا.. فإن الرسول ﷺ إذا عاقب قذفة السيدة عائشة رضي الله عنها يكون قد عاقبهم على فعل

وقع منهم بعد أن جرَّمه القرآن وقرر عقوبته[٢٥].

ويضيف الدكتور العوا بأن دعوى الرجعية هنا - وفي مثل تلك الحالة من حالات التشريع في العهد النبوي- لا تصح لأن أحكام الإسلام نزلت متدرجة مع الحوادث. فالحادثة تقع تتطلب حكماً، وينزل النص القرآني أو يأتي الأمر النبوي بالحكم فيطبق عليها، وتطبيق الحكم على الحادثة سبب النزول، لا يقال عنه إنه من رجعية التشريع إلى الماضي[٢٦].

أما بخصوص حد الحرابة، فالأستاذ عودة يرى أن ما عليه الجمهور هو أن آية الحرابة نزلت في العرنيين، وهم قوم من عرنية، قدموا على رسول الله ﷺ فاجتووا المدينة، فأمر لهم رسول الله ﷺ بلقاح، وأمرهم أن يشربوا ألبانها وأبوالها فانطلقوا، فلما صحوا قتلوا الراعي واستاقوا النعم، فأرسل الرسول ﷺ في أثرهم فجيء بهم، فأنزل الله تبارك وتعالى في ذلك قوله: ﴿ إِنَّمَا جَزَاء الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُواْ أَوْ يُصَلَّبُواْ أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلافٍ أَوْ يُنفَوْاْ مِنَ الأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾، وقيل: إن الآية نزلت في قوم من أهل الكتاب قطعوا الطريق وأفسدوا في الأرض، وروى ابن جرير أن الآية نزلت عتاباً للنبي، لأنه قطع أيدي العرنيين، وتركها دون حسم، وسمل أعينهم كما سملوا عين الراعي فنزلت الآية تحريماً للمثلة[٢٧] وتكون الآية قد نزلت بعد عقابهم طبقاً لقوله تعالى: ﴿ وَجَزَاء سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا ﴾[٢٨] وقد جاءت بحكم جديد ثابت لمثل الرواية الأولى أو الثانية، فإن الآية قد نزلت لعقوبة فعل سابق عليها، ومن ثم يكون لها أثر رجعي[٢٩].

ويعلل الأستاذ عودة ذلك بالمصلحة العامة التي اقتضت ذلك، وإن كان يشير إلى أن وجود خلاف حول أسباب نزول الآيتين (آية القذف والحرابة) يدعو إلى الشك في أن الشريعة تجيز الرجعية في التشريع الجنائي[٣٠]. وهذا الشك لا مبرر له بالنسبة للدكتور العوا لأن الآية في نظره قد نزلت بعد عقاب هؤلاء القوم من عكل وعرينه، وقد ورد التصريح في صحيح البخاري ومسند أحمد وسنن أبي داود عن ابن سيرين: «إن ذلك كان قبل أن تنزل الحدود»[٣١] وهنا كذلك لم يكن ثمة أي أثر رجعي لتطبيق آيتي الحرابة وتبقى القاعدة المقررة في التشريع الجنائي أنه «لا جريمة ولا عقوبة بغير نص»[٣٢].

أما في ما يخص آية الظهار[٣٣] فإن الأستاذ عودة يرى أن هناك اتفاقاً على سبب نزولها وأنها أطبقت على واقعة سابقة، مما يقطع بأن الشريعة تجيز أن يكون للتشريع الجنائي أثر رجعي[٣٤]، وقد رد الدكتور العوا على ذلك مؤكداً أن الاستدلال بحكم الظهار على رجعية التشريع الجنائي إلى الماضي مما لا يمكن التسليم به، لأن الظهار من مسائل الأحوال الشخصية أو أحكام الأسرة، ولا علاقة بينها وبين الأحكام الجزائية حتى يستدل بها عليها، وإنما يصح الاستدلال في هذا الشأن بالنصوص الجنائية في الشريعة الإسلامية، أو بالنصوص التي تقرر قواعد عامة[٣٥]، وهو رأي الشيخ محمد أبو زهرة كذلك[٣٦].

ويرى الدكتور عبود السراج وبغض النظر عن صحة التطبيق بأثر رجعي للنصوص التي وردت في جريمتي القذف والحرابة، فإن هذا التطبيق لا يصلح أن يشكل قاعدة يبنى عليهـا القول بإمكانية رجعية النصوص الجزائية المتعلقـة بأمن المجتمع ونظامه، وفضلاً عن ذلك فإسـتثناء النصوص الجزئية المتعلقة بأمن المجتمع ونظامه من مبدأ عدم رجعية التشـريعات الجزائية، فيه خطر وضرر لا يتفق مع قواعد الشـريعة الإسـلامية، لأن ما طبق من قبل الرسـول ﷺ، في جرائم الحدود والقصاص، لا يمكن أن يتخذ قاعدة في جرائم التعزير، المتروكة لولي الأمر كي يحددها حسـب إرادته. ولما كانت جرائم الحدود والقصاص والديات قد فرغ منها نهائياً في عهد الرسـول ﷺ، فلا يُخشـى من صدور تشـريع جديـد فيها يمكن أن يكون لـه أثر رجعي، ولكن الذي يُخشـى منه هو جرائم التعزيـر، حيث يمكن لولي الأمر أن يجد في فكرة سـيادة أمـن المجتمع ونظامه مبرراً، ليقرر تطبيق النصوص الجزائية على أفعال سـبقت صدورها، فيخل بقاعدة أساسية من قواعد الشريعة[٣٧].

ومن نتائج مبدأ «لا جريمة ولا عقوبة إلا بنص»، بالإضافة إلى عدم رجعية القانون، قصر التجريم وترتيب العقوبات على القانون المكتوب دون غيره من المصادر القانونية، والنص على عقوبات الحدود والقصاص في القرآن والسنة النبوية وإجماع المسلمين عليها، يجعل منها ضماناً شرعياً لحق أي مسلم ويحميه من تعسف المجتمع أو القضاء، كما أن النص على تجريم هذه الأفعال وإعلان عقوباتها وشيوع ذلك بين أفراد المجتمع الإسلامي، يساهم في تحذير المسلمين من اقترافها، ويبث في نفوسهم الخوف من العقوبة التي تنتظرهم، وهذا ما قامت به آيات كثيرة عندما حذرت المسلمين والمؤمنين بشكل واضح ومباشر من هذه الجرائم وغيرها، يقول عز من قائل: ﴿تِلْكَ حُدُودُ اللَّه فَلاَ تَعْتَدُوهَا﴾[٣٨] وفي آية أخرى يقول سبحانه وتعالى: ﴿وَمَن يَعْصِ اللَّه وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا﴾[٣٩].

والخلاصة: فمبدأ «قانونية الجرائم والعقوبات» أو «لا جريمة ولا عقوبة إلا بنص» -كما مر معنا- لم تعرفه التشريعات الجنائية إلا حديثاً حيث أعلن عنه أول مرة بعد الثورة الفرنسية ونص عليه قانون العقوبات الفرنسية سنة ١٨١٠م[٤٠] أما قبل ذلك فكان القضاة يتحكمون في تحديد الجرائم وتعيين عقوبتها، والناس لا يعرفون ما لهم وما عليهم، وهذا يعني أن القوانين الوضعية لم تتوصل إلى ما وصل إليه الفقه الإسلامي إلا بعد أكثر من عشرة قرون[٤١].

وهذه القاعدة أو المبدأ يتم تطبيقه في الفقه الإسلامي في أحد إطارين، إطار جامد «جرائم الحدود والقصاص» حيث أتى النص مفصلاً للفعل المكون للجريمة ومحدداً للعقوبة، وإطار مرن في «جرائم التعزير» حيث تبين النصوص الأفعال التي تُعدُّ- أو يمكن أن تُعدُّ-

جرائم تعزيرية ويترك تحديد العقاب عليها للسلطة المختصة في الدولة الإسلامية، تراعي في تقريره وتوقيعه ظروف الزمان والمكان وشخص الجاني[٤٢].

٢ - القضائية:

المقصود من قضائية العقوبة هو أن السلطة القضائية هي المسؤولة عن توقيع العقوبات الجنائية، والقاضي أو المحكمة المعنية من طرف السلطة القضائية هي التي تعلن وتفرض العقوبات الجزائية، لأن قضائية العقوبة تتمة لشرعيتها «فلا عقوبة إلا بنص ولا عقوبة إلا بحكم قضائي»[٤٣] ولا يقدح في الالتزام بهذا المبدأ أن يعترف المتهم بجريمته اعترافاً صريحاً، أو تكون الجريمة المنسوبة إليه متلبساً بها، أو يرضى هو بتنفيذ العقوبة، ففي كافة الأحوال تمتنع إدانته والحكم عليه بعقوبة دون أن يجسد هذه العقوبة حكم قضائي. وليس ذلك المبدأ الحديث سوى اللازمة المنطقية لمبدأ الفصل بين السلطات، كما أنه تعبير عن اندثار نظام الانتقام الفردي، وصيرورة الاختصاص بتطبيق العقوبات الجنائية من احتكار السلطة القضائية[٤٤].

وقد كانت صلاحيات القاضي قبل الثورة الفرنسية واسعة في مجال التجريم والعقاب، وهذه السلطة التحكمية للقضاة كانت مخلة بالعدالة ومنتهكة لحقوق الإنسان، لذا طالبت المدارس العقابية بتحديد هذه السلطة عن طريق مبدأ «شرعية الجرائم والعقوبات»، وأصبح القاضي بعد إقرار هذا المبدأ ناطقاً بالعقوبة فقط، والتي كانت ذات حد واحد في الغالب، ما انعكس بدوره سلباً على مفهوم المساواة والعدالة، لأن لكل جريمة ظروفها ودوافعها الخاصة ولكل مجرم درجة مسؤولية تختلف عن غيره، لذلك ليس من العدل أو المساواة أن تكون هناك عقوبة واحدة لكل المجرمين.

ومن ثم طالبت بعض المدارس العقابية بتوسيع صلاحية القاضي ليس في التجريم أو إنشاء عقوبات جديدة لم ينص عليها المشرع أو القانون، وإنما في اختيار العقوبة المناسبة لكل جريمة ومجرم انطلاقاً من العقوبات المنصوص عليها، والتي تحقق أهداف السياسات العقابية المعتمدة، وبالتالي فالعقوبة الجزائية لا يمكن توقيعها إلا بناء على حكم قضائي صادر عن محكمة جزائية، والقاضي الجزائي هو الذي يحاكم المتهم، ويقرر جرميته، ويحدد مقدار وجنس العقوبة التي يستحقها، ويشرف على تنفيذها[٤٥].

أما في الشريعة الإسلامية فمما لاشك فيه أن السلطة القضائية كانت ولا تزال جزءاً من النظام الإسلامي لأن العدل هو الغاية من رسالات الله عز وجل، وإقامة الحق والعدل هي التي تشيع الطمأنينة وتنشر الأمن، ومن أهم الوسائل التي يتحقق بها القسط، وتحفظ الحقوق، وتصان الدماء والأعراض والأموال، هي إقامة النظام القضائي الذي فرضه الإسلام[٤٦]. وقد ثبت أن النبي ﷺ كان القاضي الأول في الدولة الإسلامية[٤٧]، وجاء

في عدد من الروايات أنه بعث الإمام علي (عليه السلام) وأبا موسى الأشعري ومعاذ بن جبل إلى اليمن للقضاء[٤٨]، وبعد انتقاله (صلى الله عليه وآله وسلم) إلى الرفيق الأعلى باشر الخلفاء من بعده القضاء بأنفسهم.

لذلك فقد أجمع المسلمون على مشروعية تعيين القضاة والحكم بين الناس، لما في القضاء من إقامة العدل وإحقاق الحق، وإشاعة الطمأنينة، ونشر الأمن، وصون الدماء والأعراض والأموال، ورفع التظالم، وفصل التخاصم، بل صرح الفقهاء -كما نقل الماوردي في الأحكام السلطانية- بأن أحد واجبات الإمام العشرة: تنفيذ الأحكام بين المتشاجرين، وقطع الخصام بين المتنازعين، حتى تعم النصفة، فلا يتعدى ظالم ولا يضعف مظلوم[٤٩] وقد تحدثت كتب الفقه والحديث مطولاً عن وظيفة القضاء وصفات القضاة[٥٠] والشروط المطلوب توافرها فيمن يتولى القضاء في المجتمع الإسلامي[٥١].

وبما أن عقوبات جرائم الحدود والقصاص منصوص عليها في القرآن والسنة، فإن عمل القاضي هنا هو الرجوع إلى هذين المصدرين التشريعيين لإعلان العقوبة المقررة بعدما تكتمل لديه شروط التجريم المعتبرة شرعاً كذلك، فإذا ثبتت الجريمة سواء بالإقرار أو البينة وانتفت جميع الشبهات، لم يبق للقاضي من دور سوى النطق بالعقوبة المقدرة شرعاً ومباشرة تنفيذها، ولا يحق له أن يعطل حداً من حدود الله، أو يشرع عقوبة جديدة غير منصوص عليها، لأنه لو فعل ذلك فسينطبق عليه قول الله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللّه فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾[٥٢]، وقوله عز وجل: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللّه فَأُوْلَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾[٥٣].

لكن النطق أو إعلان العقوبة ليس هو فقط ما يقوم به القاضي في عقوبات الحدود والقصاص، وإنما له دور مهم وأساسي في تحقيق العدالة، فقبل النطق بالعقوبة يقوم القاضي بالتأكد من توافر أركان الجريمة لتطبيق الحد، كشهادة أربعة شهود عدول في الزنا، رأوا الفعل في وقت واحد «كالميل في المكحلة»، أو التأكد من صحة الإقرار لسقوط الحد برجوع المقر عن إقراره[٥٤].

وكذلك إمكانية تخفيف العقوبة وإن كان الأصل عدم تخفيف العقوبة في جرائم الحدود، لأن الحد حق لله تعالى، وليس للقاضي المساس بهذا الحق، لكن فقهاء المسلمين أقروا الخروج على هذه القاعدة في جريمة السرقة، عندما تقع للحاجة فلا يستوجب القطع، ويمكن المعاقبة عليها بعقوبة تعزيرية[٥٥]. وفي القصاص لابد للقاضي من التأكد من شروط توقيعه، مثل البلوغ، ومعرفة قصد الجاني، لأن عدم القصد يُحوِّل فعل القتل من عمد إلى شبه العمد أو القتل الخطأ، وقد يتعذر استيفاء القصاص فتجب الدية. أو أي عقوبة تعزيرية أخرى، وكذلك هناك العفو والصلح[٥٦]، وهذه القضايا يَفصِلُ فيها القاضي ويحسم أسباب النزاع فيها بين المتخاصمين.

وكذلك التأكد من خلو الفعل الجرمي من أية شبهة تدرأ عقوبة الحد[٥٧]، لأن مع أي شبهة تتحول العقوبة الحدية إلى عقوبة تعزيرية، فتتسع سلطة القاضي في اختيار العقوبة الملائمة لخطورة الجريمة أو الحق المعتدى عليه والكفيلة بتحقيق الردع والانزجار، وسنتحدث بعد قليل عن سلطة القاضي في التعازير وعلاقتها بقضائية هذه العقوبات.

بالإضافة إلى ذلك لديه سلطة تفسير النصوص، إذا وجد غموضاً أو خفاء في دلالتها، أو تضارباً بين عباراتها، إذا كان مجتهداً، وإذا لم يكن مجتهداً فإن عليه أن يأخذ تفسيرها من أحد المجتهدين[٥٨]. أو المذهب الفقهي الذي يقلده أو يعتمد تفسير المذهب الفقهي الرسمي للدولة[٥٩].

إن مسؤولية القاضي في الشريعة تتجاوز -كما قلنا سابقاً- النطق بالعقوبة الحدية أو إعلانها حكماً، لأن تحقيق العدالة وتطبيق أحكام الشريعة على الوجه الأكمل والحقيقي منوط بما يقوم به القاضي من تحرٍّ وبحث ومعرفة ظروف وملابسات كل جريمة ودرجة مسؤولية أي مجرم، وعدالة القاضي وصدقه ورغبته وحرصه الشديد على تحقيق العدالة الإلهية في الأرض، لذلك عَدَّ الإسلام منصب القضاء من المناصب الخطيرة وعَدَّ مسؤولية القاضي جسيمة.

وفي كتب الفقه والحديث أبواب خاصة بالقضاء، تحتضن عشرات الروايات وأقوال العلماء تحض القاضي على الاجتهاد وبذل الوسع في تحري الحق والعدل، وتحذره من السقوط في الخطأ أو الظلم، وتَعِدُ القاضي العادل بالجنة والرضوان كما تتوعد القاضي الظالم أو الجاهل بالعذاب الأليم في الآخرة، يقول تعالى: ﴿وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِالْعَدْلِ﴾[٦٠] وعن الرسول ﷺ: «إن القاضي العادل ليجاء به يوم القيامة فيلقى من شدة الحساب ما يتمنى أن يكون قضى بين اثنين في ثمرة قط»[٦١]، وعنه ﷺ أيضاً يقول: «القضاة ثلاثة: قاضيان في النار وقاضي في الجنة، قاضٍ قضى بالهوى فهو في النار، وقاضٍ قضى بغير علم فهو في النار، وقاضٍ قضى بالحق فهو في الجنة»[٦٢].

٣ - مبدأ المساواة في العقوبة:

يقصد به أن نصوص القانون التي تقرر العقوبات تسري على جميع الأفراد دون تفرقة بينهم، فالمشرع إذ ينص في القاعدة الجنائية على عقوبة ما فإن هذه الأخيرة تصبح قابلة للتطبيق على كافة الأفراد الذين ينتهكون هذه القاعدة[٦٣]. وقد كان القانون الوضعي حتى أواخر القرن الثامن عشر يميز بين المواطنين في المحاكمة وفي توقيع العقوبة حتى جاءت الثورة الفرنسية فجعلت المساواة أساساً من الأسس الأولية في القانون[٦٤].

وقد تطور مفهوم المساواة أمام القانون مع تطور البحث في أسباب الجريمة واختلاف الدوافع ودرجات المسؤولية ما يجعل توقيع عقوبة واحدة على جميع المجرمين بعيداً

عن تحقيق المساواة الحقيقية والواقعية، وهذا ما جعل المدرسة التقليدية تطالب بتوسيع صلاحيات القاضي في اختيار العقوبة الملائمة لكل مجرم، بحيث أصبح «الفعل الواحد يعاقب عليه بعقوبات متنوعة ومختلفة»[٦٥]، لكن المساواة الواقعية أو الحقيقية ما زالت بعيدة المنال في القوانين الوضعية، لوجود استثناءات يقرها القانون نفسه وهي من مظاهر اللامساواة[٦٦].

أما في الشريعة الإسلامية فإن مبدأ المساواة أمام القانون يرتكز على مبدأ المساواة العامة التي أقرها الإسلام حين اعتبر الناس سواسية كأسنان المشط، «لا فضل لعربي على عجمي، ولا لعجمي على عربي، ولا لأحمر على أسود، ولا لأسود على أحمر إلا بالتقوى»[٦٧]، وكل الناس من آدم وآدم من تراب، والتفاضل الحقيقي بينهم هو في التقوى وهو مقياس إلهي، فالله سبحانه وتعالى هو الأعلم بمن هو المتقي والمطيع لأوامره والملتزم بشريعته التزاماً حقيقياً، والشريعة منزلة من طرف الله سبحانه وتعالى والناس أمامها متساوون، لا فرق بين رئيس أو مرؤوس، أو بين غني أو فقير، أو بين رجل أو امرأة، بل تطبق عليهم جمعياً دون محاباة لأحد أو تمييز لسبب من الأسباب.

وهذا ما أوضحه وأكده الحديث الصحيح المروي عنه ﷺ، عندما، طُلب منه أن يعفو عن سارقة من قريش، فصعد المنبر وخاطبهم قائلاً: «إنما أهلك الذين من قبلكم أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه، و إذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد، وأيم الله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها»[٦٨] إن فاطمة بنت الرسول ﷺ ما كان لها أن تسرق، لكن الرسول ﷺ بقوله إنما يرسخ في أذهان المسلمين أن حدود الله لا تجب فيها الشفاعة أبداً مهما بلغ شرف المعتدي لأنها من حقوق الله، وأن فاطمة ابنته -وهو خاتم الأنبياء والمرسلين وقائد الدولة- هي والمرأة المخزومية المتهمة بالسرقة سواسية أمام حكم الشريعة، فمن تلبس بالجرم طبق في حقه الحد كائناً من كان[٦٩]. وهناك أحاديث كثيرة تنهى بشدة عن الشفاعة في الحدود أو التمييز بين المسلمين في تطبيق الحدود في سائر العقوبات.

والمساواة في عقوبات الحدود واضحة لأن الشريعة عينت العقوبة وحددتها، ولا يجوز للقاضي أو الحاكم الشرعي استبدالها بغيرها فإذا اكتملت شروط التجريم أُعتدِّبها شرعاً وجب تطبيق العقوبة المقررة للجريمة دون زيادة أو نقصان، ودون الأخذ بالحسبان أوضاع الجاني الشخصية، مرتبته الاجتماعية، ومدى تجاوبه مع العقوبة. فالحدود تخضع لمبدأ المساواة المطلقة في إقامتها[٧٠] أما في جرائم القصاص فالمماثلة والمساواة واضحة بين العقوبة والجريمة، يقول تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالأَنفَ بِالأَنفِ وَالأُذُنَ بِالأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾[٧١]. وإذا كان المسلمون متساوين أمام الشريعة فهم متساوون أمام القضاء، من جهة خضوعهم لولايته، والإجراءات المتبعة

في إقامة الدعوى، وأصول المرافعة، وقواعد الإثبات وتطبيق النصوص وتنفيذ الأحكام، ووجوب تحري العدالة بين الخصوم فلا فرق بين فرد وفرد، بل حتى الأعداء يظفرون بعدالة القضاء والمساواة أمامه، قال تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَآ الَّذينَ آمَنُواْ كُونُواْ قَوَّامينَ للّه شُهَدَاء بالْقسْط وَلاَ يَجْرمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْم عَلَى أَلاَّ تَعْدلُواْ اعْدلُواْ هُوَ أَقْرَبُ للتَّقْوَى ﴾[٧٢]، وقال تَعالَى: ﴿ وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِالْعَدْلِ ﴾[٧٣].

بل إن المساواة التي أعلنها الإسلام في عالم القضاء وطبقتها رجاله الصلحاء، لا يوجد لها نظير في سائر الأنظمة الأخرى[٧٤]. يقول رسول الله ﷺ: «من ابتلي بالقضاء بين المسلمين فليعدل بينهم في لحظته وإشارته ومقعده ومجلسه»[٧٥]. ويقول الماوردي الشافعي: «يتميز مجلس الحكام عن مجالس غيره في أن الحاكم يساوي بين الخصمين في مقعدهما والنظر إليهما، وكلامه معهما، ولا يخص أحدهما بترتيب، ولا نظر ولا كلام[٧٦].

بل طالب العلماءُ بالتسوية بين الخصمين، ليس فقط في السلام والكلام والإذن بالدخول في المجلس والتكريم، بل «يستحب للقاضي أن يساوي بينهما حتى في الميل القلبي»[٧٧]، وهذا أقصى درجات المساواة أمام القضاء. كما جرت السنة الإسلامية على محاكمة الخلفاء والولاة، وتقديمهم إلى ساحة القضاء، فيما إذا كان لهم خصم، وإذا كانت لهم دعوى على أحد فإنهم يرفعون أمرهم إلى القاضي ليحكم بينهم. فهذا الإمام علي عليه السلام في أيام خلافته، فَقَدَ درعاً له فوجده عند يهودي، فادعى ملكيته، فرفع الإمام علي عليه السلام أمره إلى القاضي فحكم لصالح اليهودي، فما تأثر الإمام علي عليه السلام وانصاع للقضاء[٧٨].

والخلاصة: مبدأ المساواة من أهم المبادئ الإسلامية المستفادة من نصوص الشريعة العامة المقررة للمساواة بين الناس، وقد قررت الشريعة الإسلامية هذا المبدأ أمام النصوص الجنائية تطبيقاً كاملاً[٧٩]. ولم تقر أيًّا من الاستثناءات الموجودة في القوانين الوضعية[٨٠].

شخصية العقوبة:

وهذا المبدأ الذي تنبته القوانين الوضعية نتيجة لمبدأي المسؤولية الأخلاقية والحرية الفردية[٨١]، وهو كذلك من المبادئ العامة الأساسية في الشريعة وليس فقط في عقوبات الحدود والقصاص، يقول عز من قائل: ﴿ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ ﴾[٨٢]، ويقول أيضاً: ﴿ وَأَن لَّيْسَ لِلإِنسَانِ إِلاَّ مَا سَعَى ﴾[٨٣].

وفي آية أخرى يقول جل شأنه: ﴿ وَلاَ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى ﴾[٨٤] أي لا يحمل أحد ذنب غيره، ولا يجازى بذنب غيره[٨٥]، وفي الحديث عنه ﷺ: «لا يؤخذ الرجل بجريرة أبيه ولا بجريرة أخيه»[٨٦] وفيه إشارة لشريعة الانتقام التي كانت سائدة في العصر الجاهلي حيث المنتقم (فرداً كان أم قبيلة) يسرف في القتل ويطلب في سبيل ذلك غير القاتل بالقاتل، والعدد بالواحد، والرجل بالمرأة، والحر بالعبد، بل كان العرب في الجاهلية كثيراً ما

يأخذون الإنسان بالبهيمة[٨٧].

ومبدأ شخصية المسؤولية الجنائية تعُدُّ الفقهاء من القواعد المطلقة في الشريعة الإسلامية، وقد طبق تطبيقاً دقيقاً، فلا يسأل الشخص عن فعل غيره مهما كنت صلة قرابته أو صداقته به[٨٨]، ولم يعرف هذا المبدأ إلا استثناء واحداً وهو تحميل العاقلة الدية[٨٩]، مع الجاني في القتل شبه العمد والخطأ، بل من الفقهاء من عَدَّه تطبيقاً للمبدأ وليس استثناء منه[٩٠]، وقد رأينا كيف أن مبدأ شخصية العقوبة في السياسات العقابية الحديثة لا ينفك عن شرعيتها وعدالتها، وهذه العدالة لن تتحقق إلا إذا جاء العقاب منسجماً وملائماً لدرجة المسؤولية وأهداف العقاب، وبما أن لكل فعل جرمي ملابسات ودوافع مختلفة باختلاف المجرمين، فإن العقوبة ستكون هي كذلك مختلفة ومتنوعة، وقد أعطيت للقاضي سلطة تقديرية واسعة في هذا المجال، أي في اختبار العقوبة المناسبة لدرجة المسؤولية وخطورة الجريمة وأهداف الردع والإصلاح أو التأهيل، لكن الشريعة الإسلامية قيدت سلطة القاضي بما فرضته من جزاء في جرائم الحدود والقصاص، فليس له أن ينشئ عقوبة خاصة وليس له أن يتعدى المقدار المحدد سلفاً[٩١].

فإذا ثبتت الجريمة بالإقرار أو بالبينة أو بالوسائل الأخرى المُعتدِّ بها، وجب عليه إعلان العقوبة المقررة وتنفيذها، وإذا تخلف ركن أو شرط من شروط التجريم الشرعية أو ظهرت له شبهة ما، هنا فقط تكون لدى القاضي سلطة أوسع في اختيار عقوبات تعزيرية بديلة، يراعي فيها الردع والانزجار، والتأهيل والإصلاح، بالإضافة -طبعاً- إلى تحقيق العدالة ورد المظالم وإحقاق الحق.

٢ـ خصائص العقوبات غير المقدرة أو التعازير:

١ـ شرعية التعازير: جرائم التعزير هي «المعاصي التي لا حد فيها ولا كفارة»[٩٢]، قسم منها منصوص عليه في القرآن والسنة بوصفه فعلاً محرماً أو منهياً عنه، لكن الشريعة لم تقدر له عقاباً معيناً على غرار ما فعلت في جرائم الحدود والقصاص، كما تركت لولي الأمر سلطة تجريم الأفعال التي يراها ضارة بمصلحة الفرد والجماعة، وبأمن المجتمع ونظامه حسب ظروف الزمان والمكان، شريطة أن يتقيد بمبادئ الإسلام الأساسية وبقواعده في الحفاظ على حقوق الناس وحرياتهم وأموالهم وأمنهم ونظامهم[٩٣]، لذلك فسلطة ولي الأمر أو القاضي أو الهيئة التشريعية[٩٤] في التجريم، مقيدة بمبادئ الشريعة ومقاصدها ومصلحة المجتمع الإسلامي، أما سلطة القاضي في عقوبات التعزير فليست مطلقة بحيث يطبق ما يشاء من العقوبات على ما يشاء من الجرائم، لأن الشريعة حددت عقوبات التعازير في قائمة متنوعة، تبدأ بأخفها وهي الإعلام، والإحضار أمام القاضي وتنتهي بالحبس، على ألاَّ يبلغ القاضي في عقوبة التعزير سقفاً معيناً، هو عقوبة الحد عملاً

بقول الرسول ﷺ: «من بلغ حداً في غير حد فهو من المعتدين»[٩٥].

إن طبيعة سلطة القاضي أو الحاكم الشرعي في عقوبات التعازير تختلف تماماً عن نظام التحكم في العقاب (System des peines arbitraires)، الذي رفضه علماء القانون الجنائي بعد الثورة الفرنسية، واستبدلوه بعقوبات ذات حد واحد أو عقوبات ثابتة (Peines fixes)[٩٦] فأمام القاضي الشرعي عقوبات متنوعة تبدأ بأخفها وهي الإعلام -كما قلنا قبل قليل- وتنتهي عند سقف معين، بحيث لاتصل إلى العقوبات المقررة للحدود، وهذا ما أكده الحديث الشريف الذي عَدَّ تطبيق عقوبة الحد في جرائم غير حدية اعتداء، وبالتالي فالعقوبة غير شرعية.

فالعقوبة في التعازير تتراوح بين حدين أدنى وأقصى، مع إعطاء القاضي صلاحيات تقدير واختيار العقوبة المناسبة في النوع والمقدار لكل حالة. وهذا ما استقرت عليه القوانين الوضعية بعدما تبين أن العقوبات الثابتة لا تحقق المساواة الحقيقية.

وبالتالي، فقد طبقت الشريعة مبدأ «لا جريمة ولا عقوبة بلا نص» في جرائم التعازير كذلك، لكن في إطار مرن حيث لم تتقيد بالحدود الضيقة التي قيدت بها تطبيق هذه القاعدة في جرائم الحدود والقصاص، بل توسعت في تطبيق هذه القاعدة في جرائم التعازير، لأن المصلحة العامة وطبيعة التعزير تقتضيان هذا التوسع الذي جاء على حساب العقوبة في أغلب الأحوال، وعلى حساب الجريمة في القليل النادر[٩٧]، وبهذا يمكن التأكيد بأن الشريعة الإسلامية قد أخذت منذ أربعة عشر قرناً بأحدث مفهوم لمبدأ قانونية الجرائم والعقوبات، وطبقت ما نادت به أهم المدارس الحديثة في التخفيف من حدة هذا المبدأ وتوسيعه، ليتسع لأكبر عدد من الجرائم ليعطي الفرصة للقاضي ليدرس شخصية المجرم، ويطبق عليه من العقوبات ما يراه كافياً لردعه من جهة، وإصلاحه وإعادته إلى حضيرة الهيئة الاجتماعية من جهة أخرى[٩٨].

٢- **قضائية التعازير**: هنا كذلك وعلى غرار قضائية الحدود والقصاص، فالقاضي الجزائي هو الذي يحاكم المتهم، ويقرر جرميته[٩٩]، لكن بخلاف عقوبات الحدود والقصاص، فإن سلطة القاضي في عقوبات التعازير أوسع، فأمامه مجموعة من العقوبات المتنوعة تبدأ بالنصح وتنتهي بالجلد والحبس، وقد تصل للقتل في الجرائم الخطيرة، وعليه أن يختار العقوبة المناسبة والملائمة لكل مجرم بما يكفل تأديبه وإصلاحه وزجره، بالإضافة إلى تحقيق العدالة وأهداف العقاب العامة في الشريعة، لذلك فبإمكانه أن يوقع أكثر من عقوبة، وله تخفيفها أو تشديدها، كما له أن يوقف التنفيذ إن رأى في ذلك ما يكفي لردع الجاني وتأديبه[١٠٠].

٣- **شخصية التعازير**: قلنا سابقاً: إن مبدأ المسؤولية الجنائية من القواعد الأساسية في الشريعة الإسلامية، وركيزة من ركائز تحقيق العدالة في الحكم والقضاء، لكن تطبيق هذا

المبدأ في جرائم التعازير يختلف عنه في الحدود والقصاص، لجهة سلطة القاضي وصلاحياته الواسعة في اختيار نوع ومقدار العقوبة المناسبة لجسامة الفعل الجُرمي ودرجة الجاني وخطورته الإجرامية.

وقد تحدث الفقيه الشافعي الماوردي عن طبيعة عقوبات التعازير وكيف أن حكمها يختلف باختلاف حالها وحال فاعلها، لأنها شُرّعت للتأديب والاستصلاح والزجر، يقول: «فتدرج في الناس على منازلهم، فيكون تعزير من جَلَّ قدره بالإعراض عنه، وتعزير من دونه بالتعنيف له، وتعزير من دونه بزواجر الكلام وغاية الاستخفاف الذي لا قذف فيه ولا سب، ثم يعدل بمن دون ذلك إلى الحبس الذي يحبسون فيه أكثر منه إلى غاية مقدرة[١٠١].

وهذا الاختلاف في العقوبة ليس اعتباطياً، وإنما تفريداً للعقاب[١٠٢] وهذا التفريد هو الذي يحقق العدالة والمساواة، لاختلاف ظروف وملابسات كل جريمة ودرجة مسؤولية كل جرم، وكذلك الاختلاف في درجة الاستجابة للعقاب، لذلك فصلاحيات القاضي واسعة في اختيار الجزاء المناسب، وتدرج العقوبة في النوع والمقدار من الأخف إلى الأشد، أو تعليق تنفيذ العقوبة أو إسقاطها نهائياً، كل ذلك من أجل تحقيق أهداف العقاب في الردع والإنزجار أو الإصلاح والتأهيل، وبالجملة فقد أعطت الشريعة للقاضي في مجال عقوبات التعزير صلاحيات واسعة كالتي أعطتها له الأنظمة الجزائية الوضعية الحديثة والمعاصرة.

٤ـ المساواة في التعازير: المساواة -كما قلنا سابقاً- من المبادئ الأساسية في الشريعة فالناس جميعاً سواسية أمام نصوص القانون الجزائي، وأي مساس بهذا المبدأ في ساحة القضاء يُعدُّ ظلماً منهياً عنه، بحيث لا يمكن للحاكم أو القاضي أن يميز في التجريم أو العقاب بين المسلمين تحت أي ذريعة، لكن تطبيق مفهوم المساواة المطلقة في جرائم التعزير على غرار المساواة في عقوبات الحدود والقِصاص، لا يحقق العدالة أو المساواة الواقعية والحقيقية، لاختلاف درجة المسؤولية بين المجرمين المقترفين للجرم الواحد، واختلاف ظروف كل جريمة، وجسامتها وخطورتها.

وإذا كانت المساواة الحقيقية تعني المساواة في ظروف ارتكاب الجرائم[١٠١]، فليس من العدل أن يطبق القاضي عقوبة واحدة على جميع المجرمين، بالإضافة إلى أهداف عقوبات التعزير في تأهيل الجاني وإصلاحه وردعه، لذلك فصلاحيات القاضي في عقوبات التعزير وسلطته في اختيار العقوبة المناسبة والملائمة لكل مجرم، كفيلة بتحقيق العدالة والمساواة دون الإخلال بمبدأ مساواة جميع الأفراد أمام النص الجزائي، وهذا المفهوم الجديد للمساواة الذي توصلت إليه المدارس العقابية الحديثة اعتمدته الشريعة الإسلامية قبل ذلك بقرون، وخصوصاً في جرائم التعازير.

الخلاصة: كما هو الحال في القوانين الوضعية، للعقوبة في الشريعة الإسلامية كذلك

خصائص ومميزات، وهذه الخصائص تعتبر ضمانات شرعية لحقوق الإنسان المسلم، لحمايته من تعسف المجتمع والقضاة أو الحكام، كما تحقق مقصد الشريعة في الدفاع عن المجتمع الإسلامي من مخاطر الجريمة عن طريق الردعين: الخاص والعام، وتحقيق أهداف السياسيات العقابية الشرعية في تأهيل الجناة وإصلاحهم. فهي إذن ضمانات شرعية لتحقيق مصالح الفرد والمجتمع الإسلامي.

وكما مر معنا، هناك اختلافات بعضها جوهري وبعضها الآخر لا يرقى إلى ذلك، بين خصائص العقوبة ومميزاتها في كل من الشريعة والقوانين الوضعية، إلى جانب أوجه الاتفاق والتقارب الكثيرة بينهما كذلك، فخصائص العقوبة في الشريعة الإسلامية، لم يكشف عنها تطور الفكر العقابي الإنساني أو تراكم المعرفة في هذا المجال، كما هو الحال بالنسبة للقوانين الوضعية. فالشرعية والقضائية والشخصية والمساواة، مبادئ أساسية عامة وشاملة في الشريعة الإلهية المنزلة، ولا تقتصر على القوانين الجزائية أو الجنائية فقط، بالإضافة إلى شمولها للعقاب والجزاء في الآخرة كذلك. فالإنذار أو شرعية التجريم والعقاب مثلاً، مبدأ يشمل العقاب الدنيوي والأخروي معاً، كذلك الأمر بالنسبة للمساواة والشخصية.

اختلاف آخر بينهما، يتمثل في تفرد الشريعة بتقسيم العقوبات إلى مقدرة وغير مقدرة، ولكل قسم خصائصه المميزة، خصوصاً من حيث سلطة القاضي أو الحاكم أو السلطة التشريعية، فهذا القسم من العقوبات لا يوجد في القوانين الوضعية، لأن العقوبات فيها مقدرة ومعينة بين حدين أدنى وأعلى، وللقاضي سلطة واسعة في تقدير العقوبات على حسب جسامة الجريمة أو الخطورة الجرمية، هذا الاختلاف في تقسيم العقوبات، ظهر في مبدأي المساواة وقضائية العقوبة وصلاحيات القاضي في هذه العقوبات كذلك.

وبما أن الشريعة منزلة من السماء وسابقة على القوانين الوضعية، فإن وجود هذه الخصائص في الشريعة، بل أخذها بأحدث المفاهيم المتعلقة بهذه الخصائص، يعني أن القوانين الوضعية احتاجت لقرون عدة من التطور والتراكم المعرفي لترتقي أو تصل إلى ما وصلت إليه الشريعة وقررته منذ نزولها، وفي ذلك إشارة مهمة إلى أن الاختلافات الموجودة بين الشريعة وبين القوانين الوضعية، ستنتهي لا محالة للتأكيد على مبادئ الشريعة وسياساتها العقابية ولو بعد حين. وقد رأينا كيف أن القوانين الوضعية لا تزال بعيدة عن تحقيق المساواة الشاملة أمام القانون بين جميع أفراد المجتمع.

إلى جانب هذه الاختلافات، هناك اتفاق شبه تام في بعض القواعد المتفرعة عن هذه الخصائص، وهناك نظريات في الشريعة تكاد تقارب ما أسفر عنه البحث والتطور في القوانين الوضعية، لكن ذلك لا ينسينا أن الشريعة من عند الله عز وجل، وقواعدها الثابتة تُعدُّ حقائق مطلقة، بخلاف النظريات والقواعد القانونية النسبية والباحثة عن الكمال من خلال التطور المستمر.

وبشكل عام فالاختلاف أو الاتفاق في هذه الخصائص أو المبادئ ينعكس بدوره على مفهوم العدالة المطلوب تحقيقها لأنها من الأهداف الرئيسة للعقاب، وكذلك المصالح العامة والخاصة المدافع عنها، كما يؤثر في طبيعة الردع العام والخاص، والتأهيل الاجتماعي للجناة والمجرمين وإصلاحهم، وهذه الآثار تظهر بشكل واضح في أهداف السياسات العقابية المعتمدة ونتائجها المباشرة والبعيدة، ومدى نجاحها في تحقيق أهدافها في الدفاع الاجتماعي ضد الجريمة والمجرمين.

الهوامش:

(١) الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ص٢١٩.

(٢) سورة الإسراء، الآية ٣٢.

(٣). سورة النور، الآية ٢.

(٤) د. وهبة الزحيلي، العقوبات الشرعية والأقضية والشهادات، ص٢٨. وانظر حول رجم ماعز بن مالك والغامدية: سنن أبي داود، ج ٢ ص٥٥٢، (ح٤٤٢٦). وص٥٥٧، ح(٤٤٤٢). وسنن الترمذي، ج٤ ص٣٥، ح(١٤٢٧) وص٤٢ ح (١٤٣٥).

(٥) سورة النور الآية ٤.

(٦) سورة المائدة، الآية ٩٠.

(٧) سنن أبي داود، ج٢ ص٣ ج٣.ح(٣٦٨٥). وعن جابر بن عبدا لله قال: قال رسول الله ﷺ: «ما أسكر كثيره فقليله حرام» المصدر السابق، ج٢ ص٣٥٢، ح(٣٦٨١)..

(٨) سنن أبي داود، ج٢ ص٥٦٨ ح(٤٤٧٧).

(٩) سورة المائدة الآية ٣٨.

(١٠). عبد القادر عودة التشريع الجنائي الإسلامي، ج١ ص١٧٩.

(١١) د. هلا العريس، شخصية عقوبات التعزير في الشريعة الإسلامية، ص ١٣٣. ومحمود شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، ص٣١١.

(١٢) سورة الإسراء، الآية ١٥.

(١٣) سورة النساء، الآية١٦. وانظر حول مبدأ الشرعية في الإسلام، القاضي عوض الحسن النور، القانون الجنائي الإسلامي السوداني: شرح القسم العام والحدود، ص ٢٦.

(١٤) محمد شلال العاني ود. عيسى العمري، فقه العقوبات في الشريعة الإسلامية، ص٥٢- ٥٣.

(١٥) عبد القادر عودة مرجع سابق، ج١ ص ١٦٩.

(١٦) د. محمد سليم العوا، في أصول النظام الجزائي الإسلامي، ص٥٩.

(١٧). سورة النساء، الآية ٢٣.

(١٨) سورة النساء الآية ٢١.

(١٩) د. عبود السراج، التشريع الجزائي المقارن، ص١١٧.

(٢٠) المرجع السابق، ص١١٨. بالنسبة للاستثناء الأول أي لصالح المتهم مثل إلغاء الجريمة أو تعديل شروطها أو تخفيف العقوبة، أما بخصوص الاستثناء الثاني والمتعلق بقواعد الإجراءات الجزائية، أي أصول المحاكمات المتعلقة بالشكل، فأي تعديل فيها لتأمين أحسن السبل وأيسرها لتحقيق العدالة الجنائية هو في صالح المتهم. انظر تفصيل ذلك في: د. عبود السراج، التشريع الجزائي المقارن، ص١١٨- ١٢١. وانظر حول ما يترتب على ما توجبه الشريعة من تطبيق التشريع الأصلح للجاني، عبد القادر عودة، مرجع سابق، ص٤٣٧. ود. محمد شلال العاني وعيسى العمري، مرجع سابق، ص٦٢.

(٢١) التشريع الجنائي الإسلامي، ج١ ص٤٢٩. ود محمد شلال العاني وعيسى العمري، مرجع سابق، ص٥٨.

(٢٢) سورة النور، الآية٤.

(٢٣) التشريع الجنائي، ج١ ص٤٢٩- ٤٣٠.

(٢٤) انظر حول حادثة الإفك، الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، ج٧، ص٢٢٨. تفسير الآيات ١١-١٢-١٣.

(٢٥) د. محمد سليم العوا، في أصول النظام الجنائي الإسلامي، ص٦٢.

(٢٦) المرجع السابق، ص ٦٣.

(٢٧) عبد القادر عودة، مرجع سابق، ج١، ص٤٣٠ - ٤٣١. وقد ذكر الرواية الطبري في تفسيره، ج٦، ص١١٩. والقرطبي ج٦، ص١٤٨. وهذه الرواية لا يمكن الاعتماد عليها كما يقول الباحث إسماعيل الصدر في تعليقه: «لأنه إن صح أن النبي كان قطع أيدي العرنيين وتركها دون حسم وسمل أعينهم، فقد قام بما هو تكليفه قبل نزول الآية المباركة. فكيف يعاتبه ربه يا ترى، مع أنه ليس في الآية المباركة ما يستفاد منه أي عتاب أو تأنيب» انظر التشريع الجنائي الإسلامي في المذاهب الخمسة مقارناً بالقانون الوضعي، ص٤٣١، هامش رقم٣٢٤. وقيل إن الآية نزلت في قطاع الطريق، وهو مذهب أكثر المفسرين وعليه جل الفقهاء. انظر الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، ج٣ ص٣٢٤.

(٢٨) سورة الشورى، الآية ٤٠.

(٢٩) عبد القادر عودة، مرجع سابق، ص٤٣١- ٤٣٢.

(٣٠) المرجع السابق ص ٤٣٢.

(٣١) د. محمد سليم العوا، مرجع سابق، ٦٦.

(٣٢) المرجع السابق، ص ٦٧.

(٣٣) وهي قوله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِن نِّسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَاسَّا ذَلِكُمْ تُوعَظُونَ بِهِ وَاللّه بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِير فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِن قَبْلِ أَن يَتَمَاسَّا فَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا ذَلِكَ لِتُؤْمِنُوا بِاللّهِ وَرَسُولِهِ وَتِلْكَ حُدُودُ اللّه وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾ (المجادلة، الآية ٢-٤) والظهار مشتق من الظهر، وهو قول الرجل لزوجته: أنت عليَّ كظهر أمي. انظر تفسيرها في الطبرسي، مجمع البيان ج٢٨ ص ٤-٥. ود. وهبة الزحيلي، التفسير المبين ج٢٨ ص ٨.

(٣٤) التشريع الجنائي ج١ ص ٤٣٢.

(٣٥) د. محمد سليم العوا، مرجع سابق، ص ٦٦.

(٣٦) انظر: الجريمة والعقوبة، ص٣٢٧. وكذلك الشأن في حكم اللعان، وإنما يصح الاستدلال بحكم الظهار على تطبيق الحكم الأخف لكونه ملغياً أو ناسخاً للحكم الأشد. انظر: د. محمد سليم العوا، مرجع سابق، ص٦٥ هامش ٥٨.

(٣٧) التشريع الجنائي المقارن، ص١٢٤-١٢٥.

(٣٨) سورة البقرة، الآية ٢٢٩.

(٣٩) سورة النساء، الآية ١٤. إن حرص الشريعة الإسلامية شديد على الإنذار والإبلاغ، قبل تحقيق المسؤولية وما يترتب عنها من عقاب، فقد روى محمد بن مسلم قال: «قلت لأبي جعفر عليه السلام رجل دعوناه إلى جملة الإسلام، فأقر به، ثم شرب الخمر وزنا وأكل الربا، ولم يتبين له شيء من الحلال والحرام، أقيم عليه الحد إذا جهله؟ قال: لا، إلا أن تقوم عليه بينة أنه قد كان أقر بتحريمها» وسائل الشيعة، كتاب الحدود والتعزيرات، ج١٨، ص ٣٢٤، ح٢.

(٤٠) انظر: جندي عبد الملك، الموسوعة الجنائية، بيروت: دار العلم للجميع، ط٢(د.ت) ج٥ ص ١٥.

(٤١) د. محمد سلام مدكور، تحديد المسؤولية الجنائية في الشريعة الإسلامية، ورقة مقدمة للندوة العلمية لدراسة تطبيق التشريع الجنائي الإسلامي وأثره في مكافحة الجريمة، الرياض ١٦ شوال ١٣٩٦هـ، ج ١ ص٩١.

(٤٢) د. الحسيني سليمان جاد، العقوبات البدنية، ص٢١. ود. محمد شلال العاني ود. عيسى العمري، مرجع سابق، ص٥٥.

(٤٣) د. محمد زكي أبو عامر، مرجع سابق ص ٤٠٦.

(٤٤) د. سليمان عبد المنعم، أصول علم الإجرام والجزاء، ص ٤٣٥. لا يجوز توقيع العقوبة على الجاني إلا بناء على حكم يصدر من المحكمة المختصة، تقرر فيه أن المتهم ارتكب الجريمة المنسوبة إليه، فمأمورية القاضي الجنائي تتناول أمرين:

١- تقرير مسؤولية المتهم، إذ المسؤولية هي أساس العقاب.

٢- تعيين نوع العقوبة وتحديد مقدارها. انظر تفصيل ذلك في: جندي عبد الملك، الموسوعة الجنائية، ج٥ ص ١٥.

(٤٥) عبود السراج، التشريع الجزائي المقارن، ص٢٨٦-٢٨٧.

(٤٦) السيد سابق، فقه السنة. القاهرة: الفتح للإعلام العربي، ط ٢-١٩٩٩م، ج٤ ص ٢١٣.

(٤٧) الشيخ محمد مهدي شمس الدين، نظام الحكم والإدارة في الإسلام، بيروت: المؤسسة الدولية للدراسات، ط٢- ١٩٩١م، ص٥٥٥.

(٤٨) د. وهبة الزحيلي، العقوبات الشرعية، ص٢٢٩.

(٤٩) د. وهبة الزحيلي، العقوبات الشرعية، ص٢٢٧-٢٢٩.

(٥٠) وصف الإمام علي عليه السلام القاضي الذي يجب على الحاكم أن يعينه في عهده للأشتر النخعي حين ولاه مصر، ومما جاء فيه: «اختر للحكم بين الناس أفضل رعيتك في نفسك، ممن لا تضيق به الأمور ولا تمحكه الخصوم، ولا يتمادى في الزلة، ولا يحصر منه الفيء إلى الحق إذا عرفه، ولا تشرف نفسه على طمع، ولا يكتفي بأدنى فهم دون أقصاه، وأوقفهم في الشبهات، وآخذهم بالحجج، وأقلهم تبرماً بمراجعة الخصم، وأصبرهم على تكشف الأمور، وأحرصهم عند اتضاح الحكم، ممن لا يزدريه إطراء، ولا يستميله إغراء، وأولئك قليل..» انظر: ظافر القاسمي، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، الكتاب الثاني: السلطة القضائية، بيروت: دار النفائس، ط٢- ١٩٨٣م. ص١٠٢- ١٠٣ والسيد علي الطباطبائي رياض المسائل في بيان الأحكام بالدلائل، ج٩ ص٢٣٣ وما بعدها.

(٥١) اتفق العلماء على أنه يشترط في القاضي أن يكون عاقلاً بالغاً مسلماً، سميعاً بصيراً ناطقاً. واختلفوا في اشتراط العدالة والذكورة، حيث اشترطهما المالكية والشافعية والحنابلة ولم يشترطهما الأحناف الذين قالوا بأن الفاسق أهل للقضاء. وأجزوا قضاء المرأة في الأموال. أما الاجتهاد فقد اشترطه الشافعية والحنابلة، وأجازوا الأحناف والمالكية تولية المقلد لأنه سيحكم بفتوى غيره. وهذا محقق للغرض لكن لابد من كونه عالماً بالأحكام الشرعية التي ولي للقضاء بها. أما الجعفرية فقد اشترطوا العدالة والاجتهاد، فلابد للقاضي من «الاجتهاد في الأحكام الشرعية وأصولها (ويتحقق لديهم) بمعرفة المقدمات الست وهي الكلام والأصول والنحو والتصريف، ولغة العرب، وشرائط الأدلة (أي المنطق)، والأصول

الأربعة وهي الكتاب والسنة والإجماع ودليل العقل. انظر حول صفات القاضي والشروط الواجب توافرها فيه لدى المذاهب الخمسة: د. وهبة الزحيلي، العقوبات الشرعية، ص٢٢٣-٢٣٤ ومحمد بن جمال الدين العاملي، اللمعة الدمشقية، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط٢- ١٤٠٣، ج٣ ص٦٢. الماوردي، الأحكام السلطانية، ص٦٥.

(٥٢) سورة المائدة، الآية ٤٤.

(٥٢) سورة المائدة، الآية ٤٥.

(٥٣) د. هلا العريس، مرجع سابق، ص١٣١.

(٥٤) د. عبود السراج، التشريع الجزائي المقارن، ص ٤١٤.

(٥٥) د. علي محمد جعفر، فلسفة العقوبات في القانون والشرع الإسلامي، ص ٥٨- ٥٩.

(٥٦) المرجع السابق، ص ١٣٢.

(٥٧) إسماعيل الصدر، التعليق على التشريع الجنائي الإسلامي لعبد القادر عودة، ج١ ص ٢٨٠، هامش رقم ١١٧.

(٥٨) انظر حول آراء المذاهب الخمسة في رجوع القاضي إلى مذهبه الذي يقلده أو مذهب الدولة أو الحاكم الذي يعنيه، وكيف كان يحكم القضاة في العهود الإسلامية الماضية، ظافر القاسمي، نظام الحكم في الشريعة والتأريخ الإسلامي، الكتاب الثاني (السلطة القضائية)، بيروت: دار النفائس، ص ٣٤. ود. حسين الحاج حسن، النظم الإسلامية، بيروت المؤسسة الجامعية للدراسات، ط١- ١٩٨٧م ص ٢٢٢.

(٥٩) سورة النساء، الآية ٥٨.

(٦٠) الري شهري، ميزان الحكمة، ج٨ ص ١٩٢، نقلاً عن كنز العمال ح (١٤٩٨٨).

(٦١) المرجع السابق، ج٨ ص ٢٠٢.

(٦٢) د. سليمان عبد المنعم، مرجع سابق، ص ٤٣٧.

(٦٣) عبد القادر عودة، مرجع سابق، ج١ ص ٤٨٨-٤٨٩.

(٦٤) د. هلا العريس، مرجع سابق، ص٨٠.

(٦٥) يتنكر المشرع نفسه لهذا المبدأ أحياناً عن طريق تقرير حق العفو، حيث تعكس قوانين العفو (Les lois d'ammistie) الصادرة عن السلطة التشريعية لصالح بعض الجناة المحكوم عليه، تفرقة لا شكل فيها بين طائفة المجرمين المستفيدة من العفو بين باقي الطوائف الأخرى. انظر تفصيل ذلك في: د. سليمان عبد المنعم، مرجع سابق، ص ٤٣٧-٤٣٨. وكذلك الامتيازات الممنوحة لرؤساء الدول وأعضاء الهيئة التشريعية والمتمثلة في الحصانة التي تجعلهم لا يخضعون للقانون ما داموا في مناصبهم السياسية.

(٦٦) من خطبة للنبي ﷺ، انظر محمد بن محمد المفيد، الاختصاص، بيروت: مؤسسة الأعلمي، ط١-١٩٨٢م، ص ٣٣٧.

(٦٧) الحديث رواه مسلم في صحيحه، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١٩٧٧م ج٢ ص ٤٧. ورواه البخاري كذلك باختلاف بسيط «فَعَلت» بدل «سَرَقَت» انظر الصحيح ط- بيروت: دار الجيل(د.ت) ج ٩ ص١٩٩ باب الحدود. وسنن الترمذي ج ٣ ص ٤٥٧ (ح- ١٤٣٠).

(٦٨) انظر: الشيخ محمد أبو زهرة، الجريمة والعقوبة، ص ٢٦٤.

(٦٩) د. هلا العريس، مرجع سابق، ص ١٣٢.

(٧٠) سورة المائدة، الآية ٤٥. وقد تحدثت الأحاديث والروايات عن عقوبات القصاص عندما لا تكون هناك إمكانية للمماثلة، حيث تفرض الدية المعادلة لحجم الضرر والكفيلة بإرضاء المتضرر أو المجني عليه، وتحقيق المساواة والعدل. روي

عن الإمام علي عليه السلام أنه «رفع إليه رجل داس بطن رجل حتى أحدث في ثيابه، فقضى عليه أن يداس بطنه حتى يحدث في ثيابه كما أحدث، أو يغرم ثلث الدية» انظر الوسائل، مرجع سابق، ج٢٨ ص ١٨٢، حيث رقم(١).

(٧١) سورة النساء، الآية ١٣٥.

(٧٢) سورة النساء، الآية ٥٨.

(٧٣) د. حسين الحاج حسن، النظم الإسلامية، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات، ط ١- ١٩٨٧م- ص ٤٩.

(٧٤) الري شهري، ميزان الحكمة، ج٨ ص ١٩٢. والوسائل، مرجع سابق، ج١ ص١٥٨.

(٧٥) ظافر القاسمي، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي: السلطة القضائية، ج٢، ص٤٩٦.

(٧٦) د. حسين الحاج حسن، مرجع سابق، ص ٤٩.

(٧٧) باقر شريف القرشي، النظام السياسي في الإسلام، بيروت: دار التعارف للمطبوعات ط ٣ — ١٩٨٢م، ص ٢١٠.

(٧٨) د. محمد سليم العوا، مرجع سابق، ص ٧٠.

(٧٩) مثل استثناء رؤساء الدول والنواب وأعضاء البعثات الدبلوماسية من الخضوع للقانون بسبب الحصانة القانونية. انظر المرجع السابق، ص ٧٠. وعبد القادر عودة، مرجع سابق، ج ١ ص ٤٨٩.

(٨٠) د. أحمد الأشهب، المسؤولية الجنائية في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، طرابلس (ليبيا)، الناشر جمعية الدعوة الإسلامية، ط١- ١٩٩٤م، ص ٢٩.

(٨١) سورة المدثر، الآية ٣٨.

(٨٢) سورة النجم، الآية ٣.

(٨٣) سورة الإسراء، الآية ١٥.

(٨٤) قال الزجاج: معناه لا تؤخذ نفس غير آثمة بإثم أخرى. انظر الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، مجلد ٢ ج٤ ص ٢٠٩.

(٨٥) د. علي محمد جعفر، فلسفة العقوبات في القانون والشرع الإسلامي، ص ٤٥ والحديث رواه النسائي عن ابن مسعود. نقلاً عن أحكام القرآن للإمام الشافعي، ج ١ ص ٣١٧. وحول قوله تعالى: ﴿وَلاَ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ انظر: مجمع البيان، بيروت: دار مكتبة الحياة (د.ت) ج ١٥ ص ٢٦ د. وهبة الزحيلي، التفسير المبين ج١٥ ص ٣٥.

(٨٦) محمود شلتوت، مرجع سابق، ص ٣٠٨، ود. علي محمد جعفر، فلسفة العقوبات في القانون والشرع الإسلامي، ص ٤٥.

(٨٧) إن المقصود بعدم مساس العقوبة بغير المحكوم عليه، ألا تنصرف آثارها القانونية إلى غيره. لكن لا يمنع هذا أحياناً من التأثير الفعلي للعقوبة على أقارب المحكوم عليه. ولهذا قيل: إنه يندر أن تتحقق في العمل ضمانة شخصية العقوبة على نحو مطلق، حيث إن توقيع العقوبة على شخص يصيب في الغالب ذويه ودائنيه وسائر من يعتمدون عليه بالأضرار. ومع ذلك فمن المسلم به أن هذه الآثار لا تخل بشخصي العقوبة، وإنما هي آثار غير مباشرة لها بل غير مقصودة. انظر: د. سليمان عبد المنعم، مرجع سابق، ص ٤٣٥.

(٨٨) العاقلة مأخوذة من العقل، لأنها تعقل الدماء، والعاقلة هي الجماعة الذين يعقلون العقل، وهي الدية. وهم عصبة الرجل وقرابته الذكور الموسرون العقلاء الذين يدفعون الدية المستحقة على الجاني لمساعدته ومواساته في جناية صدرت عنه من غير قصد منه. انظر تفصيل

ذلك في السيد سابق، فقه السنة، ج٢ ص ٥٠٤ والسيد الطباطبائي، رياض المسائل في بيان الأحكام بالدلائل، ج ١٠ ص ٥٤٨.

(٨٩) د. أحمد الأشهب، المسؤولية الجنائية في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، ص ٣٠، وقد تحدث د. الأشهب عن مبررات هذا الاستثناء في ثلاث نقاط، انظر: ص ٣٠- ٣١. وانظر حول شخصية المسؤولية الجنائية، هاشم الحسني، المسؤولية الجزائية في الفقه الجعفري، ص ٤٢.

(٩٠) أحمد فتحي بهنسي، مرجع سابق، ص٢١.

(٩١) د. محمد سليم العوا، مرجع سابق، ص ٥٩.

(٩٢) د. عبود السراج، التشريع الجزائي المقارن، ص ٧٩- ٨٠.

(٩٣) هناك نظريتان حول سلطة القاضي في التعزير، الأولى تجعل القاضي كالإمام صاحب الصلاحية في التقدير، يجتهد فيها ويختار العقاب الملائم للجريمة والمجرم. أما التوجه الثاني، فهو يعطي القاضي الذي يستمد سلطته من ولي الأمر سلطة تطبيق العقوبة يقرها الإمام، فلا يمارس أي دور اجتهادي في تقدير العقوبة. انظر تفصيل ذلك في: د. هلا العريس، مرجع سابق، ص ٣٧٩، والشيخ محمد أبو زهرة، الجريمة، ص ١٢٠.

(٩٤) الحديث رواه الإمام البيهقي في السنن الكبرى، بيروت: دار الفكر (د.ت) ج ٨ ص ٣٢٧.

(٩٥) انظر تفصيل ذلك في: جندي عبد الملك، الموسوعة الجنائية، ج٥ ص ١٥- ١٦.

(٩٦) عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي، ج ١ ص ١٨٧. ود محمد سليم العوا، مرجع سابق، ص ٥٩- ٦٠.

(٩٧) د. عبود السراج، التشريع الجنائي المقارن، ص ٨٠.

(٩٨) د. عبود السراج، مرجع سابق، ص ٢٨٧.

(٩٩) عبد القادر عودة، مرجع سابق، ج ١ ص ١٨٨.

(١٠٠) الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ص ٢٣٦ هذا الاختلاف في العقوبة بسبب ملاحظة شخصية الجاني تامة، فقد يشترك في الجرم الواحد كثيرون، ومع ذلك تتنوع العقوبات عليهم، فما يزجر هذا لا يزجر ذلك. وهذا أرقى ما وصل إليه الفقه الغربي في تفريد العقاب. انظر: أحمد فتحي بهنسي، مرجع سابق، ص ٢٠.

(١٠١) تفريد العقاب في الأنظمة الجزائية الحديثة، يقصد به ضرورة اختلاف العقوبة من جان لآخر، لاختلاف ظروف وملابسات كل جريمة. انظر للمزيد حول موضوع التفريد. د. محمد زكي أبو عامر، مبادئ علم الإجرام والعقاب، بيروت: الدار الجامعية. ط- ١٩٩٢م، ص ٥٥.

(١٠٢) د. محمد علي جعفر، مرجع سابق، ص ٤٦. طبعاً يلاحظ أن مراعاة هذه الظروف غير معمول بها في جرائم الحدود خاصة، لأن القاضي ينفذ العقوبة المقدرة والمقررة مع اختلاف الدوافع والملابسات. وذلك بالنظر إلى جسامة الفعل الجرمي وعدم الاهتمام بشخص الجاني الذي تُعدُّ جريمته اعتداء على مقاصد الشريعة المحمية.

العدالة والتنمية الاجتماعية في القرآن*

رضا حق پناه **

المقدمة

العدالة من المبادئ الإنسانية العريقة التي يمتد وجودها إلى قِدَم عمر البشرية، فمنذ الفجر الأول للتاريخ وبداية الخلقة عرفتها البشرية بوصفها حاجة متأصلة في أعماق الوجود الإنساني فقبلتها وأذعنت لها وجعلتها اللبنة الأساسية لقوانينها وقضائها. وليس هناك من شيء أشد وقعاً على الفطرة البشرية وإثارة لنفرتها وكراهيتها، كهضم الحقوق التي يعاني منه الضعفاء والمظلومون، وليس هناك ما يخلّف العداوة والبغضاء في القلوب أشدّ من الظلم ومناوأة العدل.

إنّ افتقار المجتمع للعدالة كان -على الدوام- السبب الذي أدى إلى وقوع أغلب الثورات، ولذلك تزعّم جميع مصلحي التاريخ وقادة التحرر حركاتهم الإصلاحية مستهدفين إقامة العدل والقسط، والقضاء على كافة أشكال التمييز والظلم.

فتلقت الأُمم والشعوب تلك الدعوات الإصلاحية بكامل الرضا والقبول، فقد كانت متعطشة للعدالة مؤتمرة بأوامر أُولئك المصلحين، متطلعة لتحقيق هذا الهدف الإنساني النبيل الذي هو ضالة الفطرة السليمة.

والأهم من كل ذلك أنّ العدالة تمثّل هدفاً دينياً ربانياً كان يشكّل محور رسالات

* ترجمه إلى العربية: عبد الرحيم الحمراني.

** مفكر وباحث إسلامي، إيران.

الأنبياء، الذين ضحوا بالغالي والنفيس ولم يبخلوا بأرواحهم في سبيل تحقّق العدالة ونشرها بين أوساط الأُمة.

وعليه فإنّ هذه المقولة تتطلب قدراً من التأمل، لاسيما فيما يتعلق بالعدالة الاجتماعية من وجهة نظر القرآن، والتي سنتناولها هنا بالدراسة والتحليل بقدر ما يسمح به البحث.

مفهوم العدالة:

لقد صرّح اللّغويون بشأن «العدل» على أَنّه يعني المساواة والتكافؤ. وقالوا بأنّ «العَدل» و«العِدل» مفردتان مترادفتان في المعنى، غير أنّ «العَدل» يختص بالأشياء التي يدرك تساويها بالبصيرة، في حين يستعمل «العِدل» في مجال تلك الأمور التي يدرك تساويها عن طريق الحس. والعَدل هو المساواة في الجزاء، والإحسان مضاعفة الثواب[١].

قال ابن فارس: العين والدال واللام أصلان صحيحان، لكنهما متقابلان كالمتضادين: أحدهما يدل على استواء، والآخر يدلّ على اعوجاج.

والتعبير الأوّل: العَدْل من الناس، أَي الشخص ذو النهج المستقيم المرضي عند الناس المستوي الطريقة، يقال هذا عَدلٌ، وجمعه «عدول». والعَدِل الحكم بالاستواء، والعَدل: نقيض الظلم والجور.

التعبير الثاني: بمعنى الاعوجاج والانحراف، عَدَل، وانعدلَ، أي انفرج[٢].

كقوله تعالى: ﴿ ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ ﴾[٣].

والعدالة في الشريعة تمثّل الاستقامة على الحق وغلبة العقل للهوى، أمّا العدالة عند الفقهاء فهي اجتناب كبائر الذنوب وعدم الإصرار على صغائرها ورعاية التقوى وملازمتها وترك المحرمات وفعل الواجبات، والابتعاد عن الأفعال الوضعية، ويصطلحون على ذلك بملكة العدالة[٤].

أمّا المفكرون والحكماء والفلاسفة فلهم تعاريف مختلفة للعدالة، وهذا ناشئ من اختلاف الظروف التي كانت تسود المجتمعات والتي تحكم ذهنيات الأفراد. فقد كان للفلاسفة والحكماء إبان القرون الوسطى -مثلاً- عناية وأهمية فائقة بالطبيعة وتأثيرها على الأفراد والحكومات، الأمر الذي جعلهم يذهبون إلى أنّ العدالة تمثل السلوك الذي ينسجم والطبيعة ورعاية الحقوق الطبيعية.

فيرى هؤلاء الفلاسفة أنّ العدالة عبارة عن مبدأ مثالي، أو طبيعي، أو توافقي يتكفّل بتعيين الحق، ويوجب الإقرار به ورعايته عمليًّا[٥].

ولذلك يعتقد أرسطو بأنّ العدالة بمعناها العام إنّما تشمل جميع الفضائل، أمّا بمعناها الخاص، فهي فضيلة يتحتم بموجبها إعطاء كل فرد حقه. ثم أضاف الحقوقي الرومي «سيشرون» هذه العبارة- لذلك التعريف- وهي: «شريطة ألاّ تضرّ بالمصالح العامّة».

وقد عدّ الحقوقيون وحكماء الغرب تعريف أَرسطو مع عبارة سيشرون المكملة له من أنجح التعاريف التي ساقها الفلاسفة حول مفهوم العدالة[٦].

أفلاطون بدوره يرى أنّ العدالة وشيجة تؤدّي لالتحام أفراد المجتمع أو وحدتهم من أجل الانسجام والتنسيق[٧].

وقد أُضيف لمعنى العدالة في عصر النهضة: «ضمان مصالح الآخرين، وقيل بأنّ العدالة الاجتماعية تعني احترام حقوق الآخرين وإعطاء كل ذي حق حقه»[٨].

وقد وردت مثل هذه التعاريف في كلمات العلماء والمفكرين الإسلاميين أيضاً.

فقد عرّفها الطبرسي بأنّها تعني مماثلة الشيء لنفسه، أي المساواة، فقال: «هو [العدل] مثل الشيء من جنسه...»[٩].

أمّا ابن أبي الحديد فهو يعتقد بأنّ العدالة خلق متوسط بين الإفراط والتفريط فيقول: «العدالة هي الخلق المتوسط، وهو محمود بين مذمومين، فالشجاعة محفوفة بالتهور والجبن، والجود بالشح والتبذير... وعلى هذا كل ضدين من الأخلاق فبينهما خلق متوسط، وهو المسمى بالعدالة...»[١٠].

وصرح الشيخ الأنصاري بأنّ العدالة تعني الثبات والاستقامة[١١]، وذكرها العلاّمة الطباطبائي قائلاً: «العدالة هي المساواة والموازنة بين الأُمور بحيث يحصل كل على استحقاقه»[١٢].

وقال في موضع آخر: «العدالة هي الحالة الوسطى بين الإفراط والتفريط»[١٣].

الشهيد المطهري عرفها قائلاً: «العدالة تعني إعطاء حق كل ذي حق وعدم الاعتداء على حقه»[١٤].

طبعاً فصل الخطاب -والأهم من كل ما ذكر- قول الإمام علي عليه السلام بأنّ العدالة إعطاء كل ذي حق حقه. فيقول عليه السلام: «الذليل عندي عزيز حتى آخذ الحق له، والقوي عندي ضعيف حتى آخذ الحق منه»[١٥].

ثم وصفها في موضع آخر بأنها الإنصاف والاعتدال والابتعاد عن الإفراط والتفريط، و«وضع الأشياء مواضعها»[١٦].

العدالة الاجتماعية، هدف البشرية على مدى التأريخ:

منذ بزوغ فجر الخليقة والبشرية تئن من سياط الظلم والجور، وتتطلّع للعالم الذي لا يسوده التمييز والتجاوز والاعتداء.

وقد تطلّعت البشرية على مدى التاريخ بكافّة أفرادها وطبقاتها ومجتمعاتها، صغيرها وكبيرها، مؤمنها وفاسقها، رجالها ونساؤها، حتى ظالمها ومظلو مها، عالمها وجاهلها لإقامة العدالة وتطبيقها بين الناس، فهي صفة إنسانية قد استبطنتها فطرة الإنسان التي

تأبى رفضها والتمرد عليها.

أضف إلى ذلك، فإنّ الصورة التي رسمها كافّة الحكماء والفلاسفة للمدينة الفاضلة كانت قائمة على أساس التكافؤ والمساواة، إلى جانب تطبيق العدالة الاجتماعية، التي تعدّ الركن الركين لتلك المدينة.

وسنعرض هنا لآراء بعض الحكماء بهذا الخصوص.

العدالة في آراء قدماء الحكماء:

أ- سقراط « ٤٧٠- ٣٩٩ق. م »:

يعتقد سقراط بأنّ القانون والعدالة يمثلان دعامتي المشروع الذي يطرحه، والذي يتضمّن الحياة الأفضل.

ومراده من القانون، القانون الإنساني الذي يسود كل منطقة وحكومة، أمّا العدالة فهي الانصياع التام لذلك القانون[١٧].

ب- أفلاطون « ٤٢٧- ٣٤٧ق. م »:

لقد نحا أفلاطون منحى أُستاذه سقراط، وغامر وضحّى بحياته في سبيل نشر فلسفته في تلك الظروف السياسية المتوترة، وسعى جاهداً لتأسيس جمهوريته الحديثة -حكومة السماء على الأرض- أو مدينته الفاضلة على أساس أفكاره ومعتقداته. ولم يكن كتابة المعروف «الجمهورية» ليقتصر على النظريات المحصنة، بل كان يسارع مبادراً لإدخالها حيز التطبيق العلمي[١٨].

كان يصطلح على الانسجام والتوافق والنظام الذي يسود عناصر المجتمع بالجمال أحياناً، أو عصر الفضيلة والخير، فيرى العدالة هي ذلك الخير والجمال[١٩]. ويعتقد بأن العدالة الاجتماعية تعني تفويض كل فرد بما يتناسب وإمكاناته وقابلياته[٢٠].

ج- أَرسطو « ٣٨٤- ٣٢٢ق. م »:

أَرسطو هو الآخر يرى بأنّ العدالة نوع من التناسب[٢١]، ويصرّح بأنّ الحكومة المثالية هي تلك الحكومة التي تهدف إلى إشاعة الرفاه والسعادة في ربوع المجتمع.

وليس هناك من أهمية تذكر لشكل الحكومة، إنّما المهم حماس ومعنويات واستقرار - قادتها - رموزها وعناصرها[٢٢]، الذين يضطلعون بمهمة تنفيذ القانون واستتباب العدالة وتهيئة أسباب الراحة للمجتمع.

ثم تبعهم سائر الفلاسفة والحكماء في تأكيدهم على مبدأ العدالة. فقد قال «ولتر»: يبدو لي أنّ العدالة من الحقائق ذات الألوية القصوى التي تحظى بقبول العامّة وإن أدّى

ظاهرها لارتكاب أعتى الجرائم[٢٣].

البنود الإحدى والثلاثون للميثاق الدولي لحقوق الإنسان هي الأُخرى استهدفت القضاء على الاعتداءات والانتهاكات، والتمييز العنصري، وإقامة النظام العادل الذي لا يسوده الظلم والعدوان. فقد تضمّنت المطالبة بتوفير الحريات وإحقاق حقوق الأفراد على كافة الأصعدة والميادين[٢٤]؛ وإن كان الواقع العملي خلاف تلك المضامين، بحيث يعدّ الموقعون على تلك البنود أول من تطاول عليها ونقضها وانتهك حرمتها.

أمّا على صعيد الفلاسفة المسلمين فيمكن الإشارة إلى الفارابي الذي عكف على دراسة المجتمع نظرياً وبيان متطلباته واحتياجاته في ظل الأجواء والظروف السياسية والاجتماعية السائدة آنذاك، فألّف عدّة رسائل ومؤلفات في المجال السياسي، أشهرها كتابه المعروف بـ«المدينة الفاضلة»، والذي شبّه فيه المجتمع بالجسد وزعيمه بالقلب الذي ينبغي أن يتحلّى ببعض الصفات -من قبيل القوة والحزم، والعزم والفطنة، والولع بالعلم ونصرة العدل- لأنه القائد الذي يدبّر سائر الأنشطة والفعاليات، ويمنحها النظام المطلوب[٢٥].

ونرى أنّ هذه الصفات التي قال بها الفارابي -بالنسبة للقائد والزعيم- على غرار تلك التي افترضها أفلاطون في كتابه «الجمهورية» بالنسبة للحكيم، غير أنّ الفارابي أضاف إليها الارتباط بعالم السماء والوحي الإلهي الغيبي، على أنّ القديسين هم عناصر وأفراد تلك المدينة، والأنبياء هم الذين يتولون إدارتها وحكومتها.

ثم جاء من بعده الخواجه نصير الدين الطوسي، الذي ذهب إلى أنّ الإنسان موجود اجتماعي بالذات على أساس تجزئة شؤونه وأُموره إلى الأخلاق، تدبير المنزل، والسياسة، فليس هنا ك فرد يعيش حالة الاكتفاء الذاتي، فهو بحاجة إلى عون الآخرين ومساعدتهم، وحيث كانت حاجات الأفراد ومتطلباتهم مختلفة ومتفاوتة، فإنّ ذلك سيؤدي إلى حالة من التنافس والتضارب في المصالح، وبالتالي فلا مناص من ظهور الظلم والعدوان.

ومن هنا تبرز ضرورة إقامة الحكومة، ليقنع كل فرد بحقوقه وبحصته التي يستحقها، دون أن يعتدي ويتطاول على الحقوق المشروعة للآخرين.

لذلك كانت أُولى وظائف الحكومة -التي ينبغي أن يتزعمها ملك عادل والذي يعدّ الحاكم الثاني بعد الناموس «حكومة الله»- إقامة العدل وبسط القسط. ويخلص الخواجه إلى أنّ هذا الملك هو خليفة الله في الأرض، وهو كالطبيب للعالم ينهض بمسؤولية حفظ نظامه واعتداله[٢٦].

ثم حذا حذوه سائر الحكماء والفلاسفة والعلماء الذين تعرّضوا في أبحاثهم لشكل الحكومة القائمة على أساس العدل والقسط، من قبيل ابن سينا[٢٧]، ابن رشد[٢٨]، العلاّمة الطباطبائي[٢٩] وتلميذه الفذ الشهيد المطهري[٣٠]، وبرز في المقدمة وعلى الرأس الإمام الخميني قدس سره، حيث اكتسب الأولوية والتقدُّم بسبب البعد العملي الذي أضفاه على أبحاثه

الواردة في ولاية الفقيه بشأن إقامة الحكومة.

وهنا لابد من القول بأنّ بسط العدالة بمعناها الواسع الشامل الذي لا يتخلله أَي نوع من أَنواع الظلم والاضطهاد إنّما هو أمر بالغ الصعوبة والتعقيد، وقد سعى الإمام قدر المستطاع لأن يكسب هذا المفهوم طابعه العملي وممارسته التطبيقية.

أهمية العدالة الاجتماعية في القرآن الكريم:

تعدّ العدالة على ضوء الرؤية القرآنية إحدى البنى التحتية للمجتمع التي أوجب الشارع إقامتها والعمل على إشاعتها في أوساط الأُمة.

فقد قال سبحانه: ﴿ إِنَّ اللـهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ... ﴾[٣١].

وقال: ﴿ يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقّ ﴾[٣٢].

وفي هذا الإطار حذر الأُمة المسلمة من الانحراف عن العدالة بسبب ما يبديه العدو من أساليب ملتوية وظلم واعتداء، فقال: ﴿ وَلاَ يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلاَّ تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لَلتَّقْوَى ﴾[٣٣].

ولذلك كان محور رسالات الأنبياء يكمن في إقامة العدل والقسط. قال تعالى: ﴿ لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ ﴾[٣٤].

وإن انفرد العلاّمة الطباطبائي ليحمل العدل والقسط الوارد في الآية على القسط في المعاملات[٣٥].

في حين ذهب سائر المفسرين إلى أنّ المراد مطلق العدالة الاجتماعية، وفي كافة الأصعدة والمجالات، بل وحتى العدالة الاقتصادية، وقد استهدفت آيات العدالة في القرآن الكريم تربية الأُمة وتهذيبها بالشكل الذي يجعلها مؤهّلة لإقامة العدل والقسط، دون الأخذ بالحسبان أَيّ عنصر يمكنه أن يحرفها عن تلك المسيرة من قبيل، المودّة والعداء، القرابة والنَسب، وسائر العوامل المؤثرة في تطبيق العدالة. حتى عَدَّت الانحراف عن العدل بمثابة الضلال واتّباع هوى النفس: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُو كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ للّهِ وَلَوْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالأَقْرَبِينَ إِن يِكُنْ غَنِيّاً أَوْ فَقِيراً فَاللّهُ أَوْلَى بِهِمَا فَلاَ تَتَّبِعُوا الْهَوَى أَن تَعْدِلُوا وَإِن تَلْوُوا أَوْ تُعْرِضُوا فَإِنَّ اللّه كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيراً ﴾[٣٦].

لقد كان هذا المبدأ القرآني «بسط العدالةِ بين أفراد الأُمّة» مشهوداً في السيرة العملية لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم. فقد قال الإمام الباقر عليه السلام: «أَبطل ما كان في الجاهلية واستقبل الناس بالعدل»[٣٧].

لذلك انتعش هذا المفهوم في صدر الإسلام، حتى عدّه أمير المؤمنين عليه السلام أَفضل من الجود. فقد سئل عليه السلام أيّهما أفضل: العدل أو الجود؟ فقال عليه السلام: «العدل يضع الأُمور مواضعها، والجود يخرجها من جهتها، والعدل سائس عام، والجود عارض خاص، فالعدل

أَشرفهما وأَفضلهما»[٣٨].

وذلك لأنه عليه السلام يرى أنّ العدالة هي التي توجب المساواة الاجتماعية ورضا الأُمة، وتمنحها الطمأنينة والسكينة[٣٩].

ونظراً لأهمية العدالة وخطورتها فإنّ القرآن الكريم عمّمها لتشمل كل قطاعات المجتمع، فمن ذلك أكّد على العدالة في الشهادة: ﴿ ... واستشهدوا شهيدينِ... ذلكم أقسطُ عندَ اللّهِ ﴾ و﴿ .. يحكمُ بهِ ذوَا عدلٍ منكم ﴾[٤٠]، وفي تعدد الزوجات: ﴿ وَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وثُلاَثَ ورُبَاعَ فإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً... ﴾ و﴿ وَلَن تَسْتَطِيعُوا أَن تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ ولَوْ حَرَصْتُمْ.... ﴾[٤١].

و﴿ ... وإِذاَ قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا ولَوْ كَانَ ذَا قُرْبَى ﴾[٤٢]، والعدالة في الحكم: ﴿ وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللـهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِ... ﴾[٤٣]، والعدالة في كافة شؤون الحياة: ﴿ ... كُونُوا قَوَّامِينَ للّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلاَ يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلاَّ تَعْدِلُوا إِعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَاتَّقُوا اللّه إِنَّ اللّه خَبِيـرٌ بماَ تَعْمَلُونَ ﴾[٤٤].

وهذا إنّما يكشف عن مدى أهميتها وعظم وقعها. وقد وصفها الإمام علي عليه السلام حيث قال: «العدلُ يصلحُ البرية»[٤٥].

والذي يفيد أيضاً أنّ سيادة العدل واجتناب الظلم إنّما يؤلف بين القلوب ويجمع شمل الأُمة، ويوجب لحمة طبقات المجتمع وممارسة الحياة السلمية الوادعة. لذلك نهى القرآن وحرم كل ما يمهّد السبيل أمام الفساد والانحراف والتطاول على العدالة -ونعت ذلك بالفسوق- بل حتى الخبر الكاذب الواحد الذي قد يكون لهُ بعض الأثر السلبي على معنويات أفراد الأُمة قد وصفهُ بالفسق والخروج عن العدل.

من جانب آخر حثّ القرآن وشدّد على التحلي بالعدالة حتى بالنسبة لشهود المعاملة؛ ليكشف عن مدى أهمية المبدأ السامي، إلى جانب كونه حثاً مباشراً للجميع على الاتصاف بهذه الملكة العظيمة. وبالطبع فإنّ الأُخوة والأنفة والمحبة إنّما تسود أفراد المجتمع المتوزان الذي يتمتع أفراده كافة بالأمكانات الاجتماعية، من قبيل القدرة والثروة والموقع الاجتماعي، بحيث لا تكون الثروات حكراً على بعض الأفراد دون الآخرين، ولذلك نقل عن الإمام علي عليه السلام قوله: «العدل مألوف»[٤٦].

بالإضافة إلى ذلك فإنّ النظام المبتني على العدالة النظام الذي جهد الأنبياء والأوصياء لأقامته نظاماً ناجعاً متكاملاً.

إن إقامة النظام وفاعليته إنّما تعني فاعلية قطاعاته كافة، وذلك لأن بعضها مرتبط بالآخر برباط وثيق يأبى الانفصال والانفكاك.

بعبارة أُخرى فإنّ قوام وفاعلية النظام يعتمد على إصلاح وتعديل مؤسساته كافة. فعلى سبيل المثال: إذا أُصلح القطاع العسكري من جانب في حين يسود الظلم والجور

وعدم إجراء العدالة قطاع القضاء والتقنين من جانب آخر، فإنّ ذلك سيؤدي إلى اختلال الوضع الاجتماعي وبروز حالة من الاضطراب والفوضى. وكذا يسود المجتمع حالة من الإرباك وعدم الاستقرار مع سلامة أجهزته القضائية وعدالتها؛ لأنه يعيش حالة من الفساد والانحراف في المجالات الاقتصادية والتجارية مثلاً.

لذلك كان الخطاب القرآني -«ليقوم الناس بالقسط»، «اعدلوا» و«قوامين بالقسط»..- يعالج العدالة الاجتماعية المطلقة في كافة المجالات التي يرتبط بعضها بالبعض الآخر.

أمّا المفهوم الذي يقابل العدالة الاجتماعية وأهميتها، فهو الظلم والاضطهاد الذي يختزن مقدمات اضمحلال المجتمع والقضاء عليه.

«وليس شيء أَدعى إلى تغيير نعمة الله وتعجيل نقمته من إقامة على ظلم»[٤٧]. والظلم مصدر العداء والبغضاء[٤٨]، وعامل انهيار الحَضارات وزوالها[٤٩].

ويجمع الإمام علي عليه السلام مساوئه في كلمة واحدة فيقول: «الجور ممحاة»[٥٠] فدوله لا تعمّر ومجتمعاته قصيرة العمر.

تبلور العدالة في ظل الحكومة:

إنّ تحقّق العدالة الاجتماعية بصفتها تشكل إحدى غايات رسالة الأنبياء تتطلب تهيئة بعض المقدمات، ومن أبرز وأهم هذه المقدمات بوصفها ضرورة ملحة هو إقامة الحكومة.

ولم يكن هدف الأنبياء وأوصيائهم فيما بذلوه من جهد وسعي في سبيل إقامة الحكومة سوى تحقيق العدالة الاجتماعية في نواحي الحياة كافة[٥١]. فلم يكونوا من اللاهثين وراء الرئاسة والتسلط والهيمنة وتحقيق المصالح الفردية، بل لم تكن للحكومة -عندهم- من قيمة سوى كونها وسيلة لتنفيذ القوانين وإحقاق حقوق المحرومين قال تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾[٥٢].

والحق أنّه لا يمكن الوقوف على جوهر الدين، وفهم مشاريعه بشأن تشكيل الحكومة، واقتحام الأنبياء لميدان السياسة، وخوضهم لتلك الصراعات المريرة ضد جبهات الكفر والاستكبار، ومواجهة عناد الملحدين وتجبر الرأسماليين، بمعزل عن تحقيق العدالة وإشاعتها بين الناس. ولو اقتصرت رسالاتهم على الآخرة دون الدنيا لما كان هناك من معنًى لتلك الحملات المسعورة والمجابهات الظالمة التي قادها جناح الكفر ضدهم بهدف عرقلة مسيرة رسالاتهم والوقوف بوجههم.

ومما ينبغي الالتفات إليه هو أنّ طبيعة التشريع الإسلامي ومقرراته تستلزم سعي النبي لإقامة الحكومة، وذلك لتعذّر تطبيق بعض القوانين، لاسيما تلك التي تعالج القضايا المالية.

فقد سعى الأنبياء عليهم السلام كسليمان بن داود عليهما السلام والرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم والأئمة من أهل

بيته عليهم السلام لإقامة الحكومة بغية بسط العدل والقسط والحيلولة دون الظلم والجور وعليه: «فإنّ إقامة الحكومة تعدّ من أعظم الواجبات والسعي إليها من أَفضل العبادات»[٥٣].

ومن هنا نستنتج بأنّ الحكومة لا موضوعية لها، بل هي كما وصفها أمير المؤمنين عليه السلام حين دخل عليه ابن عباس وهو يخصف نعله، فقال له: «يا بن عباس ما قيمة هذا النعل؟» قال: لا قيمة لها! فقال عليه السلام: «واللّه لهيّ أَحبّ إليّ من إمرتكم، إلاّ أن أُقيم حقّاً، أَو أَدفع باطلاً»[٥٤].

وقال عليه السلام بهذا الشأن أيضاً: «اللَّهُمَّ إِنَّكَ تَعْلَمُ أَنَّهُ لَمْ يَكُنِ الَّذِي كَانَ مِنَّا مُنَافَسَةً فِي سُلْطَانٍ، وَلا الْتِمَاسَ شَيءٍ مِنْ فُضُولِ الْحُطَامِ، وَلَكِنْ لِنَرُدَ الْمَعَالِمَ مِنْ دِينِكَ، وَنُظْهِرَ الصلاحَ فِي بِلادِكَ، فَيَأْمَنَ الْمَظْلُومُونَ مِنْ عِبَادِكَ، وَتُقَامَ الْمُعطَّلَةُ مِنْ حُدُودِكَ...»[٥٥].

عدالة الهيئة الحاكمة:

إنّ تشكيل الحكومة وإن كان من أوجب المقدمات وأهم الوسائل لإقامة العدالة الاجتماعية، إلاّ أنّ القرآن لم يترك الحاكم سدى في ممارسته لتلك الحكومة، بل افترض تمتعه ببعض الصفات والخصال التي تؤهله لأن ينهض بمسؤولية بسط العدل في المجتمع.

ولا تختص هذه الصفات بشخص الحاكم فحسب، بل ينبغي توافرها في الجهاز الحاكم وفي كل عضو من أعضاء الحكومة الإسلامية بما ينسجم وطبيعة مهامه ووظائفه؛ أَي لابد أن تتصف الهيئة الحاكمة بتلك الخصال، وإلاّ فلا يمكن أن يتصور إمكان بلوغ المجتمع ذلك الهدف -أي العدالة الاجتماعية-. ونشير هنا إلى أهم تلك الصفات:

أ- العلم والإلمام بالضوابط والقوانين الإسلامية لاسيّما تلك التي تعالج الجانب الاقتصادي:

فهذا شرط ينبغي أن يتوافر في كافة مسؤولي الحكومة الإسلامية. فقد قال سبحانه وتعالى: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لاَ يَعْلَمُونَ﴾[٥٦]، و﴿يَرْفَعِ اللّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ والَّذِينَ أُوتوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾[٥٧]، و﴿قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ﴾[٥٨].

وقال الإمام علي عليه السلام: «إنّ أحقَ الناسِ بهذا الأمر أقواهم عليه وأعلمهم بأمر اللّه فيه»[٥٩].

وبالطبع فإنّ هنالك ما هو أهم من العلم، ألا وهو الرؤية العميقة الصائبة للقوانين والمقررات والوقوف على الضروريات والأولويات في هذا المضمار. فالتفاسير والقراءات الخاطئة للدين، لاسيّما في المجال الاقتصادي إنّما تشكّل عقبة كؤوداً تعترض طريق تحقّق العدالة الاجتماعية. فتيارات الانحراف، التحجّر، وأنصار الإسلام المنحرف هم الآخرون من

دعاة العدالة الاجتماعية، غير أنّ استنتاجاتهم لا تمتّ بصلة لما صرّح به القرآن في هذا المجال، من اشتراط العلم والاطلاع والرؤية الإسلامية الصائبة -في الحاكم الإسلامي- المستندة للنصوص الدينية والثقافة الإسلامية ولسيرة أئمة الدين ونظراتهم للعدالة الاجتماعية.

ب- الاعتقاد بكفاءة الإسلام:

لابد من إيمان الهيئة الحاكمة بقدرات وكفاءة المقررات والقوانين الإسلامية وفاعليتها في ميدان الممارسة والتطبيق، إلى جانب امتلاك الرؤية الصحيحة للإسلام فإنّ الاعتقاد المذكور يمثل الشرط الآخر الذي ينبغي توافره فيمن يروم تحقيق العدالة الاجتماعية.

فقد قال علي عليه السلام: «لا يعدل إلاّ مَن يُحسن العدل»[٦٠].

فليس بوسع كل فرد أن يسعى لتحقيق العدالة سوى ذلك الذي يراها مبدأً سامياً لابد أن يسود المجتمع، فلا يتسنى تحقيقها لمن لا يمتلك مثل هذا الاعتقاد بأحكام الإسلام ونظرياته، وإلاّ فإنّ حب الرئاسة والرفاه المادي ستكون هي الدوافع الأساسية لمن يتقبل بعض المسؤوليات في النظام الإسلامي.

ج- العدالة:

إحدى مميزات رجالات النظام الإسلامي الاتصاف بالعدل، والنفرة والابتعاد عن الذنب. فقد اشترط الإسلام العدالة عند التصدي لمختلف المسؤوليات -وإن قال بتفاوت واختلاف درجاتها بحسب المسؤوليات المختلفة- من قبيل إمامة الجماعة، القضاء وتولي شؤون المجتمع. فأنّى لمن تبع هواه وكان أسير شهواته، فاقداً لحالة التوزان والتعادل النفسي أن ينهض بأعباء هداية المجتمع وتطبيق العدالة؟ فإقامة العدل أنما تتوقف على قوة الإيمان، الورع والتقوى، نوع النظرة للإنسان والعالم والهدف من الخلقة وعالم التكوين.

فهناك بعض العناصر التي تلعب دوراً مهماً في إقامة العدالة، كما يمكنها أن تبعد الحكام والولاة عن جادة الاعتدال والإنصاف، من قبيل، الحب والبغض، النظرة للإنسان، الفقر والغنى، والمعنويات والأخلاق.

ومما تقدم تتعين ضرورة عدالة الحكّام، وكبحهم لجماح شهواتهم وحبهم للرئاسة والنفعية، بما يتحلون به من إيمان وورع وتقوى. بل وأن ينظروا للحكومة والمنصب كما وصفه الإمام علي عليه السلام: «وأنّ عملكَ ليسَ لكَ بطعمةٍ ولكنه في عنقك أَمانة....»[٦١].

والحق أنّ هذا صراط أَحدّ من السيف، وأدقّ من الشعرة، فقد قال علي عليه السلام: «داووُا الجورَ بالعدلِ»[٦٢].

فالسبيل الوحيد الذي يمكن بسلوكه إزالة هذا الانحطاط والتخلّف عن المجتمعات وضمان سلامة مسيرتها إنّما يكمن في ترسيخ العدالة والعمل بها، إلاّ أنّ ذلك يتطلب سبق

المسؤولين لئن ينهضوا بهذا الأمر وإلاّ كما قال الإمام علي عليه السلام: «كيفَ يعدلُ في غيره من يظلمُ نفسَه»[٦٣].

وقال عليه السلام أيضاً: «لا يقيمُ أمرَ اللهِ إلاّ من لا يُصانع ولا يضارع ولا يتّبع المطامع»[٦٤].

دور العدالة الاجتماعية في تطور البشرية وتكاملها:

إنّ الهدف من خلقة البشرية بلوغها الكمال، وهناك العوامل التي لها بالغ الأثر في تحقق هذا الهدف من قبيل السعي والعمل والطموح والإعمار وما إلى ذلك؛ إلاّ أن أهم عنصر يمكنه أن يساهم في تعبئة المجتمع البشري ويبلغ به الكمال المنشود إنّما يكمن في العدالة الاجتماعية.

فإذا ما شعر كل عضو في المجتمع بأنّ الآخرين يراعون حقوقه ويحرصون على احترام كرامته ومبادئه، سعى جاهداً لتوطيد علاقاته مع سائر الأعضاء، وساهم حسب ما في وسعه لرفد المجتمع بطاقاته وإبداعاته بما يدفع عجلة رقيه وتطوره للأمام. فالمجتمع كالجسم الذي تتوقف فعاليته وحيويته على سلامة ونشاط سائر أعضائه. ومما لاشك فيه أنّ نهوض المجتمع وتطوره إنّما يعتمد بالدرجة الأساس على مدى تعاون أفراده فيما بينهم من جهة، ومدى تكاتفهم مع الجهاز الحاكم وبالعكس من جهة أُخرى. إلى جانب ذلك فإن تغييب العدالة إنّما يعني غياب النشاط والحيوية، الرقي والازدهار، الكمال، روح التعاون بين أفراد المجتمع وبالتالي اضمحلاله وانهياره.

إنّ الظلم يمثل آفة المجتمع وعنصر زوال الحضارة وانقراض الأقوام والأُمم، «فالفرد والمجتمع اللذان لا يصلحهما العدل سيكونان كالريشة في مهب ريح الجور والظلم»[٦٥].

إنّ التمييز والظلم لا يستتبع سوى تقوقع وانعزال المجتمع وانحطاطه، والحيلولة دونه ودون التحلي بالوعي واليقظة والتوافر على سمو الخلق، بل يمهّد السبيل أمام زوال حضارته وانعدام تكامله المادي والروحي. وليس له أَن يستعيد حيويته ونشاطه ويأخذ بأسباب التقدّم والنهوض إلاّ في ظل العدالة التي لها القدرة على اجتثاث جذور البغض والعداوة من أعماقه لتحل محلها الألفة والمحبة والثقة، وليس هذا من قبيل الاستنتاجات الأخلاقية المحضة، بل هذا ما تشهده بالتجربة كافة قطاعات المجتمع بأفراده وشرائحه ومنظماته ومؤسساته. والآيات القرآنية لتكشف بوضوح عن مدى فاعلية العدالة في تهذيب الأخلاق، وإصلاح المسيرة الفردية والجماعية، والأخذ بيدها نحو السمو والكمال، فقد قال سبحانه: ﴿.. وَلْيَكْتُب بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلاَ يَأْبَ كَاتِبٌ أَن يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللّهُ فَلْيَكْتُبْ وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللّه رَبَّه وَلاَ يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئاً فَإِن كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهاً أَوْ ضَعِيفاً أو لاَ يَسْتَطِيعُ أَن يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ... ذلِكُمْ أَقْسَطُ عِندَ

اللهِ.... ﴾[٦٦].

«فالعدالة محور الحياة البشرية، هي التسامي والتكامل، وهي رفض التراجع والانهيار والسقوط بالنسبة للفرد أو المجتمع إذا ما جعلها محوراً لحياته وممارساته، والعكس صحيح، فإنّ الفرد أو المجتمع إذا ما أقصى العدالة عن حياته، مهّد السبيل أمام تآكله وانقراضه.

ومما لاشك فيه أن سقوط الحضارة وانهيار المجتمع لا يعني بالضرورة موت أفراده وانهيار عناصر مدنيته وسقوط أبنيته وعماراته، بل إنما تسير حضارة المجتمع ومؤسساته نحو الانهيار والاضمحلال منذ ممارسته لأساليب الظلم والاضطهاد والتمييز العنصري، وتضييع حقوق الأفراد، وعدم الاعتناء بها، واستثمار طاقاتهم وجهودهم والنظرة إليهم على أنّهم أشياء لا أفراداً يتمتعون بالمشاعر والأحاسيس ولهم متطلباتهم وقيمهم»[٦٧].

ونخلص مما سبق إلى أنّ المجتمع الذي تسوده العدالة في ميادينه كافة، سيكون مجتمعاً نامياً متطوراً يتمتع بأسباب الرقي والتكامل الذي ينسجم والرقي الحضاري والسير التكاملي الذي تشهده سائر المجتمعات البشرية. وعليه الحذر واليقظة من أية ممارسة تناهض العدالة لأنها تستلزم تراجع المجتمع القهقرى ثم سقوطه.

ومما يجدر ذكره هو أنّ الأنبياء أيضاً قد بعثوا لتحقيق التكامل عبر الحق والعدل والقسط.

ونخلص مما سبق إلى الارتباط الجدلي الوثيق بين العدالة الاجتماعية والتنمية على ضوء مفهومها الإنساني، فلا يمكن بلوغ التنمية بكافة أركانها دون إقامة العدل وتوسيع رقعته، وذلك لأنّ التنمية قضية تستلزم الانتعاش والازدهار المتواصل على كافة ميادين الحياة البشرية: المادية والروحية، الاجتماعية والسياسية للفرد والمجتمع، وفي ظل هذه الأجواء يحظى الفرد بعزة النفس والاعتماد عليها إلى جانب اتساع دائرة حريته واختياره ضمن الأُطر المعروفة[٦٨].

تجسّد العدالة الاجتماعية في التنمية والعدالة الاقتصادية:

إنّ العدالة الاجتماعية ليست مقولة ذهنية مجردة محضة، بل هي مسألة واقعية وعينية على مختلف الأصعدة والمجالات. وإن الخط البياني لهذا الأمر العيني يتجسّد في العدالة الاقتصادية.

في الواقع إنّ تبلور حكومة العدل والقوانين الهادفة للعدالة إنّما يمكن ملاحظتها والوقوف على معالمها من خلال النظر في المجال الاقتصادي والمعيشي للمجتمع، والذي يشكل بدوره جزءاً لا يتجزأ من العدالة الاجتماعية، وضرورة من ضروراتها.

إنّ العدالة الاقتصادية تعني: «المساواة في الإمكانات، العدالة في توزيع الثروة، التوزيع العادل للمواد الأولية الطبيعية على أفراد المجتمع، المساواة في توفير فرص العمل،

والتمتع بالحق القانوني الذي يتضمن القيمة الواقعية للعمولة مع الحق الواقعي (الحصة) للأفراد»[٦٩].

تحظى العدالة بمكانتها الخاصة في النظام الاقتصادي للإسلام؛ والذي يتضمن البرامج العدالة في كيفية توزيع المواد الأولية وتوزيع الثروات الإنتاجية.

ومما لاشك فيه أنّ عملية التوزيع العادل للمصادر الطبيعية والثروات الأولية إنّما تلعب دوراً حيوياً بالغ الأهمية في سلامة النظام الاقتصادي للمجتمع. فإذا ما احتكرت هذه الثروات والمصادر من قِبل بعض الأفراد أو الجماعات، ظهرت الطبقية والتمايز في المجتمع ومهّد السبيل أمام التسلط والاستغلال.

لذلك طرح الشهيد السيد محمد باقر الصدر النظرية الاقتصادية وفق الرؤية الإسلامية مخالفاً المدرسة الاقتصادية السياسية الكلاسيكية، والتي يحتلّ بحث الإنتاج الصدارة فيها، فقد ذهب الشهيد الصدر إلى أنّ المذهب الاقتصادي الإسلامي إنّما اهتم بادئ ذي بدء بالتوزيع الذي تقدم مرحلة على الإنتاج.

يقول الشهيد الصدر: «ومن الواضح أنّ توزيع المصادر الأساسية للإنتاج يسبق عملية الإنتاج نفسها، لأنّ الأفراد إنّما يمارسون نشاطهم الإنتاجي وفقاً للطريقة التي يقسّم بها المجتمع مصادر الإنتاج، فتوزيع مصادر الإنتاج قبل الإنتاج، وأمّا توزيع الثروة المنتجة فهو مرتبط بعملية الإنتاج ومتوقف عليها، لأنه يعالج النتائج التي يسفر عنها الإنتاج»[٧٠].

والجدير بالذكر أنّ بحث العدالة الاقتصادية والاجتماعية في الإسلام ليس منفصلاً عن الهدف الأصلي للدين (والذي يكمن في السمو الروحي للإنسان على صعيدي العلم والعمل). لذلك كان اهتمام المدرسة الإسلامية بالعدالة الاقتصادية والاجتماعية وذلك بسبب تأثيرهما المباشر، كونهما تمثلان الأداة الحية الفاعلة في بلوغ ذلك الهدف السامي، وقد استهدفت بعض التعاليم الاقتصادية في الإسلام تربية الإنسان وتهذيبه، الأمر الذي يجعل هذه المسألة تصبّ هي الأُخرى في إطار ذلك الهدف المقدس؛ ومن ذلك -على سبيل المثال- اشتراط النيّة وقصد القربة في أداء الخمس والصدقة، وذلك لسدّ حاجات الفقراء وإيجاد حالة من التوازن الاقتصادي من جهة، وكونه يمثل ذكر الله وتقرباً إليه من جهة أُخرى، إلى جانب تمرين الفرد على النأي بنفسه بعيداً عن التعلق بأموال الدنيا وزخارفها، ولذلك فدورهما التربوي لا يخفى في هذه الأُمور. والحق أنّ الإسلام يرى الأخلاق والاقتصاد حقيقة واحدة تأبى الانفصال.

على كل حال فإنّه لا يمكن النظر إلى العدالة الاجتماعية في الحقل الاقتصادي على أنّها منفصلة عن سائر مبادئ الدين وأُصوله.

لقد قيل آنفاً بأنّ تحقق العدالة يعد أحد الأهداف الاجتماعية لبعثة الأنبياء قال تعالى: ﴿لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾.

فقد ألمحت الآية إلى أنّ العدالة الاجتماعية على جميع الأصعدة ومنها الصعيد

الاقتصادي، لتمثل هدفاً مهماً من أهداف البرامج الإصلاحية الرسالية التي قاد مسيرتها الأنبياء العظام. هذا وقد صرحت آية أخرى قائلة: ﴿ إِنَّ اللّه يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ والإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ والْبَغْيِ ﴾[٧١].

ويبدو من سياق هذه الآية أنها تعرضت لوظائف الأفراد إزاء المجتمع، إنّ المراد بالعدل هو العدل الاجتماعي وأن أفراد الأُمة مكلفون من قبل البارئ بإقامة العدالة الاجتماعية وبمعناها المطلق الذي يشمل كافة الصعد والميادين، والتي تعدّ العدالة الاقتصادية إحداها وأبرزها.

وحيث تتعذر فاعلية العدالة بمفردها -رغم انطوائها على كل مقومات القوة والتأثير العميق - في الحالات الطارئة والاستثنائية، فقد أُردفت بالأمر بالإحسان؛ وذلك لحاجة المجتمع في تلك الظروف الشائكة للإيثار والتضحية، والتي لا تتأتى إلاّ في ظل الإحسان[٧٢].

وقد علّق صاحب تفسير النار على هذه الآية الكريمة بالقول: إنّ حدة العدالة وقاطعيتها إنما تخف وطأتها بالإحسان والإيثار والتفضل.

وقد ورد في الحديث الشريف عن النبي الأكرم ﷺ أنه قال: «جماع التقوى في قوله تعالى: ﴿ إِنَّ اللّه يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ والإِحْسَانِ ﴾»[٧٣].

وروي عن الصحابي الجليل ابن مسعود قوله: «إنّ هذه الآية جامعة لكل آيات الخير والشر»[٧٤].

وتدلّ سائر الآيات من قبيل: ﴿ وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ ﴾[٧٥]، ﴿ قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ ﴾[٧٦]، والآية ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ للّهِ ﴾[٧٧] بصورة عامة على مطلوبية العدالة بكافة أبعادها. لاسيما في المجال الاقتصادي، وأن أحد أهداف الشريعة الإسلامية المقدسة إنّما في إقامة العدل والقسط في الجانب الاقتصادي[٧٨].

وما ينبغي الالتفات إليه في هذا المجال هو أنّ العدالة الاقتصادية في الإسلام مرتبطة بالأوضاع الداخلية للمجتمع الإسلامي وشاملة لكافة أفراده بما فيهم أهل الذمة. فقد قال تعالى: ﴿ لَا يَنْهَاكُمُ اللّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ ولَمْ يُخْرِجُوكُم مِن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللـهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴾[٧٩].

عناصر التنمية والعدالة الاقتصادية:

تهدف كافة المذاهب الاقتصادية لتحقيق العدالة؛ إلا أن هناك اختلافات جذرية في تفسيرها وتعريفها.

ومن هنا تبرز ضرورة دراسة العناصر المؤثرة في العدالة الاقتصادية من وجهة نظر المدرسة الإسلامية.

فالإسلام يرى أنّ العدالة الاقتصادية قائمة على عنصرين مهمين هما: الرفاه العام،

وتعديل الثروة: «فالركن الأساسي في الاقتصاد الإسلامي، هو مبدأ العدالة الاجتماعية التي جسّدها الإسلام فيما زوّد به نظام توزيع الثروة في المجتمع الإسلامي من عناصر وضمانات، تكفل للتوزيع قدرته على تحقيق العدالة الإسلامية»[٨٠].

أ- الرفاه العام:

ما ينبغي أن تكون عليه الأوضاع المعاشية في المجتمع الإسلامي هو أن يتمتع كافة أفراده على قدر الكفاف بجميع الإمكانات وفي كافة المجالات (الصحية، الوقائية، التغذية، التعليم، السكن و...).

ويتطلّب هذا المفهوم للرفاه العام اجتثاث جذور الفقر من المجتمع، كما لا يقتضي في الوقت نفسه أن يكون هدفاً مستقلاً عن الأهداف الاقتصادية.

وسنتعرض هنا بصورة مقتضبة إلى مدى تأثير مفهومي الفقر والغنى في الإقتصاد، حيث تنوعت بشأنها وجهات النظر على ضوء تعدد المذاهب الفكرية والاجتماعية، ولا يخفى تأثير هذه الآراء على السلوك الاقتصادي لأتباع تلك المدارس الفكرية والمذاهب الاقتصادية.

فالفقر -مثلاً- مقدّس في المذهب الذي يقول بتفاهة الثروة وانحطاط قيمتها، في حين تنعكس القضية تماماً بالنسبة لمذهب آخر لا يتّفق والمذهب المذكور، ومن هنا شهدت المذاهب الاقتصادية بوناً شاسعاً في الرؤى والفلسفات الواردة بهذا الشأن.

وهنا نقول: إنّه يمكن الوقوف على الصورة الحقيقة لمفهومي الفقر والغنى من خلال الآيات والروايات التي وردت بخصوصهما. فقد ألمحت الآيات القرآنية وروايات المعصومين عليهم السلام لأربعة مفاهيم للفقر والغنى، والمفاهيم الثلاثة الأُولى لهما لا تعالج القضية الاقتصادية.

فقد ورد المفهوم الأول بمعنى أنّ المراد بالفقر هو الفقر الذاتي وحاجة الإنسان الدائمة لله. فقد قال سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنتُمُ الْفُقَرَاء إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾[٨١].

أما المفهوم الثاني للفقر فهو أنّ المراد به فقر النفس. فالإنسان الذي يرى نفسه أسيراً وعبداً للمال والمنصب إنما يكشف في الواقع عن جذور الفقر المتأصلة في روحه وأعماقه والتي تمثّل أسوأ أنواع الفقر. فقد قال الإمام علي عليه السلام: «فقر النفس شر الفقر»[٨٢]. وهذا ليس إلّا الطمع والحرص الذي يسلخ الحياة عن النفس، فيتركها شبحاً لا حركة فيه، وفي هذا الصدد قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «إياكَ والطمع، فإنّه فقر حاضر، وعليك باليأس عمّا في أيدي الناس»[٨٣].

ويمثّل هذا الفقر نوعاً من الأمراض النفسية والخواء الروحي. حيث يزداد صاحبه فقراً وطمعاً كلما ازداد كسباً وجمعاً. ودواؤه الناجع هو الغنى عن الآخرين وعدم الاكتراث

لمناصبهم ومقاماتهم.

المفهوم الثالث هو فقر المعرفة، والغفلة عن معارف الكون وحقائقه، وتقابله البصيرة والدراية. فقد قال علي عليه السلام: «لا غنى كالعقل ولا فقر كالجهل»[٨٤].

أمّا المفهوم الرابع والذي نروم التعرض له في هذا البحث فهو الفقر والغنى المالي، ولا ترى المدرسة الإسلامية من مبرر لهذا الفقر، وتعتقد بأنّه أَمرٌ كريه مستهجن ويشكل بؤرة المشاكل الأخلاقية والمعضلات الاجتماعية.

الفقر هو العنصر الذي يختزن كافّة أسباب شقاء البشرية وبؤسها. بل إليه تعزى جذور الجريمة والفساد والانحراف. وليس هناك من دليل أَدلّ على ضرورة تحقيق الرفاه العام للأفراد وتلبية حاجاتهم المعاشية وممارستهم للكفاف من تنفّر المجتمع من الفقر وذمه.

فقد صوّر لقمان الحكيم الفقر قائلاً: «ذقت المرارات كلها فما ذقت شيئاً أَمرّ من الفقر»[٨٥].

ونُقل عن الإمام الصادق عليه السلام: «أنّ إبراهيم الخليل عليه السلام قال: إلهي إنّ الفقرَ لأشد من نار نمرود»[٨٦].

وقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «أَربعة قليلها كثير: الفقر والوجع والعداوة والنار»[٨٧]. وقال علي عليه السلام: «يا بني إنّي أَخاف عليكَ الفقر فاستعذ بالله منه، فإنّ الفقر منقصة للدين مدهشة للعقل داعية للمقت»[٨٨].

وقال في موضع آخر: «الفقر، الموت الأكبر»[٨٩]. وقال عليه السلام: «لو كان الفقرُ رجلاً لقتلته»[٩٠].

لذلك صرّح القرآن بمعالجة الصدقات للفقر (بهدف إيجاد حالة من التوازن الإجتماعي ورفع الفقر وإشاعة الرخاء العام): ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاء﴾[٩١].

ثم رأى أن خشية الفقر تمثل إحدى مصائد الشيطان وشباكه. فقال عزّ من قائل: ﴿الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ﴾[٩٢].

وناهيك عن كل ما تقدم فإنّ الأسوأ من الفقر هو الشعور به وبقلة ذات اليد، ولذلك قال علي عليه السلام: «إِنَّ اللّهَ فَرَضَ عَلَى أَئِمَّةِ الْعَدْلِ أَنْ يُقَدِّرُوا أَنْفُسَهُمْ بِضَعَفَةِ النَّاسِ كَي لا يَتَبَيَّغَ بِالْفَقِيرِ فَقْرُهُ»[٩٣].

فقد عَدَّ هذا الشعور أقرب ما يكون للكفر: «كادَ الفقر أن يكونَ كفراً»[٩٤]. إن الفقر المالي لمذموم وجامع لكل آثار السوء الأخلاقي والاجتماعي[٩٥]، إلاّ أنّ فقر النفس يعدّ أكثر سوءاً وأعظم خطراً وأفدح ضرراً. وليس للغنى المالي القدرة على الحد من الفقر والحيلولة دونه؛ فربما يشعر مثل هؤلاء الأفراد بفقرهم حين مقارنة أَنفسهم مع الآخرين رغم تمتعهم بكافة أسباب الراحة والرخاء، والعكس صحيح فكثير من الأفراد الذين يئنون من الفقر والعوز

قد يعيشون في باطنهم حالة من الهدوء والاستقرار، ويرون أنفسهم أغنياء عمّا في أيدي الآخرين. وهذا ما يصطلح عليه بـ«الاستغناء» الذي يمثل قمة الغنى وأَشرفه. ولا يبلغ الفرد هذه المرتبة إلاّ إذا عاش حالة التوكل التي حثّ عليها الشارع المقدس. فقد قال رسول الله ﷺ: «من أَراد أَن يكون أَغنى الناس فليكن بما في يد الله أَوثق منه بما في يد غيره»[٩٦].

وعليه فالذي يتضح من التعاليم الإسلامية هو أنّ الفقر -إذا لم يرافقه استغناء للنفس- مذموم مستهجن، ولابد من تمتع أفراد المجتمع بكافة الإمكانات التي تساهم في تحقيق الرفاه والرخاء الاجتماعي، لاسيّما إذا لم يصدهم المال والثروة عن ذكر الله، وكان لهم عوناً على خشية الله والتقرب إليه[٩٧].

فالثروة وأَساليب تنميتها التي تحجب الإنسان الرسالي عن ربه، وتنسيه أَشواقه الروحية وتعطّل رسالته الكبرى في إقامة العدل على هذا الكوكب وتشدّه إلى الأرض لا يقرّها الإسلام، والثروة وأساليب التنمية التي تؤكّد صلة الإنسان الرسالي بربه المنعم عليه، وتهيئ له عبادته في يسر ورخاء وتفسح المجال أَمام كل مواهبه وطاقته للنمو والتكامل، وتساعد على تحقيق مثله في العدالة والأخوة والكرامة هي الهدف الذي يضعه الإسلام أَمام الإنسان الرسالي، ويدفعه نحوه.

في حين تقود الثروة صاحبها إلى الضلال إذا ما ظنّ أنّها تغنيه عن الله، ولذلك ورد عنه ﷺ أنّه قال: «إنّما أتخوف على أُمتي من بعدي ثلاث خلال.. أو يظهر فيهم المال حتى يطغوا ويبطروا..»[٩٨].

ونخلص مما سبق إلى أنّ العدالة الاقتصادية في المجتمع الإسلامي إنّما تعني القضاء على الفقر وتوفير الرفاه العام (عيش الكفاف)؛ ولذلك كانت الآيات التي تحث على الإنفاق على الفقراء (من قبيل الخمس، الزكاة، الصدقات و..) إنّما تنظر لهذا الإنفاق على أنّه أحد الطرق التي تقود للرفاه والرخاء الذي يُعَدُّ من أَهم أَهداف المذهب الاقتصادي الإسلامي.

﴿ مَّا أَفَاء اللَّـهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ ﴾[٩٩].

﴿ وَاعْلَمُواْ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَيْءٍ فَأَنَّ لِلّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ ﴾[١٠٠].

﴿ إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاء وَالْمَسَاكِين ﴾[١٠١].

﴿ لِلْفُقَرَاء الَّذِينَ أُحصِرُواْ فِي سَبِيلِ اللّهِ ﴾[١٠٢].

﴿ وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُوم ﴾[١٠٣].

الروايات هي الأُخرى تضافرت بالأَساليب التي انتهجتها حكومة النبي والأئمة المعصومين في تعاملها مع الفقراء والمساكين، والتي تكشف بوضوح عن إيصالهم لحالة الرخاء والرفاه على أنّه يشكّل أحد أهم عناصر العدالة الاقتصادية[١٠٤].

فقد قال الإمام الصادق عليه السلام: «يعطى الفقير من الزكاة ما يجعله مستغنياً»[١٠٥].

وقال: «يعطى منها حتى يأكل ويشرب ويلبس ويتزوج ويتصدّق ويحج البيت»[١٠٦].

والنتيجة الحتمية لذلك تحقيق رفاه المجتمع وضمان عيشه وإزالة فقره، وهذا من أهم أهداف الاقتصاد في الإسلام.

ب- التقسيم العادل للثروة:

العنصر الآخر الذي تقوم عليه النظرية الاقتصادية في الإسلام هو التقسيم العادل للثروة: «فيما يتصل بالنظر إلى الثروة كهدف أصيل يمكننا أن نحدد نظرة الإسلام إلى الثروة في ضوء النصوص التي عالجت هذه الناحية، وحاولت أن تشرح المفهوم الإسلامي للثروة والقائم على أساس تفتيتها وعدم حصرها على طبقات معينة من المجتمع»[١٠٧].

فلا ينبغي أن يشهد المجتمع الإسلامي حالة الطبقية البغيضة، والاختلاف الفاحش بين أفراده من ناحية استثمار الإمكانات المادية المتاحة. وإن تعذر إنكار الفوارق التي تحكم الإفراد، في حصولهم على الأموال والثروة، وذلك لأنّ هذه الفوارق تكوينية في الأفراد فهم مختلفون من حيث قابلياتهم الجسدية، الروحية، الصبر، الشجاعة، الطموح، الذكاء وسائر القدرات التي زودوا بها.

ولم تنشأ هذه الفوارق إثر أوضاع اقتصادية معينة كانت لصالح طبقة اجتماعية خاصة أثرت على حساب طبقة أُخرى. ولذلك كان القضاء عليها ليس ممكناً ولا مفيداً؛ بفعل دورها العظيم الذي دفع قدماً بقافلة التحضر الإنساني، إلى جانب تمهيدها السبيل أمام المجتمع للنهوض والرقي والازدهار.

«حين عالج الإسلام قضية التوازن الإجتماعي، ليصنع منه مبدأً للدولة في سياستها الاقتصادية، انطلق من حقيقتين إحداهما كونية، والأخرى مذهبية.

أمّا الحقيقة الكونية فهي: تفاوت أَفراد النوع البشري في مختلف الخصائص والصفات، النفسية والفكرية والجسدية. فهم يختلفون في الصبر والشجاعة، وفي قوة العزيمة والأَمل، ويختلفون في حدّة الذكاء وسرعة البديهة، وفي القدرة على الإبداع والاختراع، ويختلفون في قوّة العضلات، وفي ثبات الأعصاب، إلى غير ذلك من مقدمات الشخصية الإنسانية التي وزعت بدرجات متفاوتة على الأفراد.

وهذه التناقضات ليست في رأي الإسلام ناتجة عن أَحداثٍ عرضية في تاريخ الإنسان، كما يزعم هواة العامل الاقتصادي، الذين يحاولون أَن يجدوا فيه التعليل النهائي لكل ظواهر التأريخ الإنساني فإنّ من الخطأ محاولة تفسير تلك التناقضات والفروق بين الأفراد، على أساس ظرف اجتماعي معين، أو عامل اقتصادي خاص؛ لأنّ هذا العامل أَو ذلك الظرف، لئن أَمكن أَن تفسر على ضوئه الحالة الاجتماعية ككل، فيقال: إنّ التركيب الطبقي الإقطاعي أَو

أنّ نظام الرقيق كان وليد هذا العامل الاقتصادي، كما يصنع أنصار التفسير المادي للتاريخ. فلا يمكن بحال من الأحوال أن يكون العامل الاقتصادي، أو أيّ وضع اجتماعي، كافياً لتفسير ظهور تلك الاختلافات والتناقضات الخاصة بين الأفراد.

وإلاّ فلماذا اتخذ هذا الفرد دور الرقيق، وذلك الفرد دور السيد المالك؟! وأصبح هذا الفرد ذكياً قادراً على الإبداع، والآخر خاملاً عاجزاً عن الإجادة؟!

ولماذا لم يتبادل هذان الفردان دورهما ضمن إطار النظام العام؟!

ولا جواب على هذا السؤال دون افتراض أن الأفراد مختلفون في مواهبهم وإمكاناتهم الخاصة، قبل كل تفاوت اجتماعي بينهم في التركيب الطبقي للمجتمع، لكي يفسر تفاوت الأفراد في التركيب الطبقي، واختصاص كل فرد بدوره الخاص في هذا التركيب، على أساس الاختلاف في مواهبهم وإمكاناتهم.

فمن الخطأ القول: بأنّ هذا الفرد أصبح ذكياً لأنّه احتل دور السيد في التركيب الطبقي وذاك أصبح خاملاً لأنّه قام بدور العبد في هذا التركيب، لأنّه لابد لكي يحتل هذا دور العبد، ويحظى ذاك بدور السيد أن يوجد فارق بينهما مكّن السيد بإقناع العبد بتوزيع الأدوار على هذا الشكل. وهكذا ننتهي حتماً في التعليل إلى العوامل الطبيعية السيكولوجية التي تنبع منها الاختلافات الشخصية في مختلف الخصائص والصفات.

فالاختلاف بين الأفراد حقيقة مطلقة وليس نتيجة إطار اجتماعي معين. فلا يمكن لنظرة واقعية تجاهلها، ولا لنظام اجتماعي الغاؤه في تشريع، أو في عملية تغيير لنوع العلاقات الاجتماعية»[١٠٨].

حتى أسند القرآن الكريم مثل هذه الاختلافات والفوارق للحكمة والتدبير الإلهيين «فهذا الاختلاف ضروريّ الوقوع بين بني الإنسان لاختلاف الخلقة باختلاف المواد، وأن كان الجميع إنساناً بحسب الصورة الإنسانية الواحدة، والوحدة في الصورة تقتضي الوحدة من حيث الأفكار والأفعال بوجه، ولذلك اختلفت الأغراض والمقاصد والآمال، واختلافها يؤدي إلى اختلاف الأفعال»[١٠٩].

﴿ مَّا لَكُمْ لاَ تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا * وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا ﴾[١١٠].

وعليه فإنّ الإسلام في الوقت الذي يقرّ بحقيقة الفارق التكويني للأفراد في استعداداتهم المادية والروحية، غير أنّه لا يقرّ الطبقية والاختلافات الفاحشة بين أفراد وطبقات المجتمع في اقتناء واستثمار الإمكانات المادية بغية حصول حالة التوازن في المجتمع، والتي تقود بالنتيجة لتحقق العدالة الاقتصادية.

وتعزى أسباب ذلك إلى ما يلي:

أولاً: إنّما تؤدى الثروة الفاحشة بأغلب الأفراد إلى الغفلة عن الله والأنغماس في الأهواء واللذات الشيطانية: ﴿ أَلْهَاكُمُ التَّكَاثُرُ ﴾[١١١].

فالمعنى من خلال سياق الآية الكريمة: شَغلكم التكاثر في متاع الدنيا وزينتها، والتسابق في تكثير العدّة والعددّ عمّا يهمكم وهو ذكر الله، حتى لقيتم الموت فعمّتكم الغفلة مدى حياتكم»[١١٢].

ثانياً: لو تجمعت الثروة في مكان، أو كانت حكراً على جماعة، لضاع الإحسان والمعروف في المجتمع، وشعر الفقراء بفقرهم وحاجتهم، ولأُصيب الأثرياء بالفخر والغرور وبطر النعمة، مما يضطر الطبقات الفقيرة والمحرومة في المجتمع وبغية سد حاجاتها لممارسة الأعمال الدنيئة المنبوذة في المجتمع[١١٣].

الأمر الذي لم يجعل الإسلام يكتفي ويقنع بالوصايا والإرشادات الأخلاقية بغية الحيلولة دون شيوع الفقر واستفحال أمره بين أَفراد المجتمع، بل حدّد السبل والوسائل التي تهدف لتقسيم الثروات والحد من التمايز الطبقي، الذي ينشأ إثر الاستثمارات المادية القصوى لبعض الطبقات دون الأُخرى وهذا ما يشكل أهم أهداف المذهب الاقتصادي الإسلامي.

ولا يعني هذا أنّ الإسلام يمارس بعض الأساليب التي تجعله يقف حائلاً أمام بعض الأفراد من ذوي القدرات والمهارات، ليحول دونهم ودون السعي والنشاط والحصول على الثروات. لكنه ينظر لهذا الأمر من خلال القيام ببعض الأُمور وهي:

١ـ أخذ حقوق الفقراء من الأغنياء:

عادة ما يقتني ويجمع الأثرياء أموالاً طائلة إثر امتناعهم عن دفع حقوق الآخرين، ولذلك كانت إحدى وظائف الدولة الإسلامية تنظيم وتفتيت هذه الثروات والحيلولة دون نموها واستفحالها بشكل مفرط. وبغض النظر عن هذا الأمر فإن طبيعة الأحكام الإسلامية في المجال الاقتصادي تقتضي عدم ظهور ذلك الثراء الفاحش فقد صرح القرآن الكريم بهذا الشأن قائلاً: ﴿ وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلاَ يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللّهِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ﴾[١١٤].

فالآية القرآنية وسائر الآيات الواردة بهذا الشأن صريحة في نهيها عن اكتناز الثروة والأموال الطائلة وتدوالها بين عدة معدودة من الأفراد أو الطبقات، ولذلك فقد ورد فيها هذا النهي من جانب، والأمر من جانب آخر بالإنفاق كونه يشكل أحد الطرق لتقسيم الثروة تقسيماً عادلاً وموازنتها في المجتمع بهدف تحقيق العدالة الاقتصادية.

وقد قال الإمام الرضا عليه السلام مشيراً لفلسفة تشريع الزكاة: «إنما وضعت الزكاة قوتاً للفقراء وتوفيراً لأموال الأغنياء»[١١٥].

إنّ القرآن الكريم يصرّح بحقٍ للفقراء والمحرومين في أموال الأغنياء فقال عز من قائل: ﴿ وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ * لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ ﴾[١١٦].

فإذا لم يؤدوه كانوا سارقين لأموال الفقراء[١١٧]. والحق أن ذنوب الأغنياء هي التي أَدت لظهور الفقر والحرمان في صفوف المجتمع.

عن الإمام الصادق عليه السلام: «وإن الناس ما افتقروا ولا احتاجوا ولا جاعوا ولا عروا إلاّ بذنوب الأغنياء»[١١٨]. «واللّهُ سائلهم عن ذلك يومَ القيامة»[١١٩]. وعليه فلا يحق للأغنياء أن يحرموا شركاءهم من أموالهم: «إنّ الله تبارك وتعالى أشرك بين الأغنياء والفقراء في الأموال، فليس لهم أن يصرفوا إلى غير شركائهم»[١٢٠].

ولذلك كان للدولة الإسلامية -وبغية الحيلولة دون نماء الثروة وتكديسها، وإيجاد حالة من التوازن الاقتصادي- جباية الخمس والزكاة، أو وضع بعض المقررات والقوانين لأخذ جزء من أموال الأغنياء وصرفه على الفقراء والمحرومين بهدف القضاء على الفقر والحرمان.

وقد قال الإمام الخميني قدس سره بهذا الصدد: «إن الإسلام يقر الملكية وذلك لأن قوانينه إنما تهذبها وتعدلها، فإذا ما امتثلت هذه القوانين لم يكن بوسع أَي فرد أن يقتني أراض شاسعة. فالملكية في الإسلام إنما تكون بالشكل الذي يجعل الجميع على مستوى واحد من المعيشة»[١٢١].

ونخلص مما سبق إلى أنّ القلق والهاجس في عدم تحقق العدالة ليس السبب فيه القوانين الإسلامية، بل بالعكس، التغاضي عن تطبيق القوانين الإسلامية قد يفرز تلك الحالة من القلق والخشية.

٢ـ دعم وحماية الفقراء والمحرومين:

إنّ الفقر والحرمان الذي يسود طبقات المجتمع لا يمت بصلة إلى الإرادة والمشيئة الإلهية، بل ينشأ من جراء الظلم الذي يمارسه الأغنياء، وسرقتهم لأموال الفقراء والضعفاء.

وقد جرت سيرة أنبياء الله وأوليائه على مواساة المساكين والضعفاء والمحرومين، فقد كان سيلمان عليه السلام يستفسر عن أَحوال الأغنياء ويقتفي آثار الفقراء ويجالسهم قائلاً: «إنّما أنا مسكين من هؤلاء المساكين»[١٢٢].

وقد خاطب الله سبحانه وتعالى النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم ليلة المعراج قائلاً له: «إياك ومجالسة الأغنياء»[١٢٣]. وخاطبه في قرآنه قائلاً: ﴿ وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ وَلا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلاَ تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَن ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا ﴾[١٢٤].

فقد عاش رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أسمى صور الزهد طيلة حياته، وهكذا اقتفى أثره خليفته ووصيه علي بن أبي طالب عليه السلام الذي جعل عيشه أُسوة لأفقر الفقراء من أَفراد مجتمعه

فكان يشاركهم في جشوبة العيش ومكاره الدهر[١٢٥].

وهنا لابد من القول بأن دعم ومساندة الطبقة المحرومة إنما يعني اجتثاث جذور فقرها وحرمانها، لا الإبقاء عليه وإقرار التمايز الطبقي، ثم العمل على دعم تلك الطبقة وتوفير الحماية اللازمة لها.

٣ـ استرداد الأموال السليبة والمغتصبة:

هناك فئات استغلت غياب الدولة فتمكنت من خلال بعض الأساليب غير المشروعة أن تحصل على ما تشاء من الأموال والثروة. والحق يقال: إنّ هذه الأموال الطائلة إنّما تعود للأُمة ولا بد من إعادتها إلى بيت المال.

والتاريخ الإسلامي ينقل لنا صوراً خالدة عن هذه الظاهرة، لعل أبرزها ما حصل عند تسلم الإمام علي عليه السلام زمام أُمور المسلمين، فنراه ما إن تصدى لخلافة المسلمين حتى أَعلن صراحة أنّه سيسترجع كافّة الأموال التي استولى عليها غصبا، فقال: «وَ اللّٰهِ لَوْ وَجَدْتُهُ قَدْ تُزُوِّجَ بِهِ النِّسَاءُ ومُلِكَ بِهِ الإِمَاءُ لَرَدَدْتُهُ فَإِنَّ فِي الْعَدْلِ سَعَةً ومَنْ ضَاقَ عَلَيْهِ الْعَدْلُ فَالْجَوْرُ عَلَيْهِ أَضْيَقُ»[١٢٦].

٤ـ التوزيع العادل للثروات والإمكانات:

لا شكّ أنّ المصادر والإمكانات الطبيعية والأموال العامة إنما تعود لكفة أَفراد المجتمع، والكل سواسية في استثمارها والاستفادة منها، وهذا لا يتنافى بالطبع وما يستحقه البعض من مقدار أكثر إذا ما سعى وجهد نفسه أَكثر؛ شريطة تهيئة الإمكانات والأرضية لمثل هذا السعي الأكثر للأفراد كافة. وهذا ما كانت عليه سيرة النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم وأمير المؤمنين عليه السلام، فقد عمل الإمام علي عليه السلام بالمساواة في بيت المال وكان يقول: «والله لا أجد لبني إسماعيل في هذا الفيء فضلاً على بني إسحاق»[١٢٧].

وحين جابهه البعض بالاعتراض استشهد بما كان يفعله رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قائلاً: «أعطيت كما كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يعطي بالسوية ولم أَجعلها دولة بين الأغنياء»[١٢٨].

وقال الإمام الصادق عليه السلام -بهذا الخصوص-: «أهل الإسلام هم أبناء الإسلام، أُسوي بينهم في العطاء، وفضائلهم بينهم وبين الله، أَحملهم كبني رجل واحد»[١٢٩].

ومن هنا يتضح أنّ الفضائل الروحية والصفات المعنوية ليست مسوغاً لاستثمار بيت المال أكثر من الغير، لأنّ بيت المال ملك للجميع، ولا يمكن للسبق في الإسلام، والحضور في الجبهات وخوض غمار الجهاد، والورع والتقوى أن يكون مسوغاً لأخذ سهم أكثر من الآخرين من بيت المال، فضلاً عن بعض الأفراد الذين يرون لأنفسهم الحق في أَخذ ما يشاؤون من بيت المال على أنهم ينتسبون لفلان أو ينتمون للعائلة أو القبيلة الفلانية.

وبالطبع فإنّ وظيفة الجميع لاسيما الحاكم الإسلامي -قبل غيره- إنّما تكمن في القضاء على النزعة الجاهلية القائمة على أساس الطبقية والتمييز العنصري الذي يسود المجتمع، وهذا هو الأسلوب الأفضل الذي يمكن على ضوئه تحقيق العدالة الاجتماعية.

ولا فرق بين الأفراد الذين تسودهم تلك النزعات المذمومة سواء كانت متمثلة في تاجر ثري أو صاحب منصب حكومي، أو عالم ذي مكانة خاصة، أو سائر الطبقات الاجتماعية. فسوف لن يكتب لتحقيق العدالة الاجتماعية النجاح ما دام الثري يعتقد بأنه أكثر استحقاقاً من الآخرين بسبب ثروته وغناه، أو الوزير بسبب مسؤوليته في الدولة، أو بعض الأفراد الذين لهم بعض الانتماءات القبلية والأُسرية، دون طمعهم وسعيهم لاستثمار جهود الآخرين، وتحقيق أغراضهم ومآربهم.

ووظيفة الحاكم الإسلامي إنّما تكمن في الوقوف سداً حصيناً منيعاً أمام هذه الرذيلة الأخلاقية - الاجتماعية المقيتة التي تعترض سبيل تطبيق العدالة.

الهوامش:

(١) لسان العرب ١: ٤٣٦، الراغب، المفردات، مادة عَدَل، ترجمة وتحقيق غلام رضا خسروي الحسيني ٢: ٥٦٥، تهذيب اللغة ٢: ٢١٨، مقاييس اللغة ٤: ٢٤٧، المحكم ٢: ١٣.

(٢) مقاييس اللغة، ابن فارس ٤: ٢٤٦-٢٤٧، مادة: عدل.

(٣) سورة الأنعام: ١.

(٤) جامع الشتات: ٦٩٩، الشهيد في الذكرى: ٢٣٠، مستمسك العروة الوثقى ١: ٤٦، تحرير الوسيلة ١: ١٠.

(٥) جميل حليبا، الثقافة الفلسفية، ترجمة منوچهر صانعي دره بيدي: ٤٦٠.

(٦) كليات الحقوق ١: ٢٠٥، الحقوق الفطرية: ٣١٠.

(٧) تاريخ الفلسفة السياسية ١: ١٠٩.

(٨) الثقافة الفلسفية: ٤٦١

(٩) مجمع البيان ١: ١٠٣.

(١٠) شرح نهج البلاغة ١٨: ٢١٦ و ٢٧٢.

(١١) المكاسب، رسالة العدالة: ٣٢٦.

(١٢) المصدر السابق ١٢: ٢٥٣.

(١٣) تفسير الميزان ٦: ٢١٩.

(١٤) دراسة مباني الاقتصاد الإسلامي: ١٦.

(١٥) نهج البلاغة، الخطبة ٣٧: ٨١، تحقيق الدكتور صبحي الصالح.

(١٦) التنمية السياسية عن الإمام علي عليه السلام : ٧.

(١٧) عظماء الفلاسفة ١: ٨٠.

(١٨) هنري توماس، الوقائع الفلسفية الخالدة: ٤٠.

(١٩) المصدر السابق ٤٣.

(٢٠) تاريخ الفلسفة السياسية ١: ١٠٩.

(٢١) عظماء الفلاسفة ١: ٢٩٨.

(٢٢) الوقائع الفلسفية الخالدة: ٦٣.

(٢٣) عظماء الفلاسفة ٢: ٤٦٥.

(٢٤) الحقوق الفطرية: ٣٥٩.

(٢٥) تاريخ الفلسفة في الاسلام: ٦٥٥.

(٢٦) المصدر السابق: ٨١٤-٨١٥.

(٢٧) المصدر السابق: ٦٨٣، وما بعدها.

(٢٨) المصدر السابق: ٧٧٣.

(٢٩) تفسير الميزان٢: الآية ٢١٣ من سورة البقرة ٤: الآية ٢٠٠ من سورة آل عمران.
(٣٠) ومنها كتاب الوحي والنبوة، التكامل الاجتماعي للإنسان، عشرون مقالة، الإسلام ومقتضيات الزمان العدل الإلهي.
(٣١) سورة النحل: ٩٠.
(٣٢) سورة ص: ٢٦.
(٣٣) سورة المائدة: ٨.
(٣٤) سورة الحديد: ٢٥.
(٣٥) الميزان ١٩: ١٩٨.
(٣٦) سورة النساء: ١٣٥.
(٣٧) الحياة٣٥٩: ٦.
(٣٨) نهج البلاغة، الحكمة ٤٣٧: ٥٥٣، الدكتور صبحي الصالح.
(٣٩) دراسة في نهج البلاغة: ٨٠.
(٤٠) سورة البقرة: ٢٨٢، سورة المائدة ٩٥.
(٤١) سورة النساء ٣ و ١٢٩.
(٤٢) سورة الأنعام: ١٥٢.
(٤٣) سورة النساء: ٥٨.
(٤٤) سورة المائدة: ٨.
(٤٥) غرر الحكم، الآمدي ١: ١٣٣، الرقم ٤٩٥.
(٤٦) المصدر السابق: ١١.
(٤٧) نهج البلاغة، الرسالة ٥٣: ٤٢٦.
(٤٨) غرر الحكم، الآمدي ١: ١٠٣.
(٤٩) مقدمة ابن خلدون، ترجمة محمد بروين گنابادي ١: ٦٥.
(٥٠) غرر الحكم، الآمدي ١: ١٠٣.
(٥١) الإمام الخميني، ولاية الفقيه: ٥٩.
(٥٢) سورة الحديد: ٢٥.
(٥٣) الإمام الخميني، كتاب البيع ٤٦٢: ٢.
(٥٤) نهج البلاغة، الخطبة ٣٣: ٧٦، الدكتور صبحي الصالح.
(٥٥) المصدرالسابق، الخطبة ١٣١: ١٨٩.
(٥٦) سورة الزمر: ٩.
(٥٧) سورة المجادلة: ١١.
(٥٨) سورة يوسف: ٥٥.
(٥٩) نهج البلاغة، ترجمة فيض الاسلام، الخطبة ١٧٢.
(٦٠) الكافي ١: ٥٤٢.
(٦١) نهج البلاغة، الرسالة ٥: ٣٦٦، الدكتور صبحي الصالح.
(٦٢) بقاء الدولة وزوالها: ١٣٧.
(٦٣) غرر الحكم: ٢٤١.
(٦٤) نهج البلاغة، الحكمة ١١٠-٤٨٨، صبحي الصالح.
(٦٥) العلامة محمد تقي الجعفري، ترجمة وتفسير نهج البلاغة ٣: ٢٦٥.
(٦٦) سورة البقرة: ٢٨٢.
(٦٧) ترجمة وتفسير نهج البلاغة ٣: ٢٨٥-٢٩٠ باختصار.
(٦٨) محمد تقي نظر پور،القيم والتنمية: ٢٧ - ٢٨.
(٦٩) مهدي بناء رضوي، نظرة تحليلية للاقتصاد الإسلامي: ١٢٨.
(٧٠) اقتصادنا ٢: ٦٥.
(٧١) سورة النحل: ٩٠.
(٧٢) تفسير الأمثل ١١: ٣٦٧.
(٧٣) تفسير نور الثقلين ٣: ٧٨.
(٧٤) تفسير الأمثل ١١: ٣٧٢.
(٧٥) سورة الشورى: ١٥.
(٧٦) سورة الأعراف: ٢٩.
(٧٧) سورة النساء: ١٣٥.
(٧٨) المذهب والنظام الاقتصادي الإسلامي: ٥٧.
(٧٩) سورة الممتحنة: ٨.
(٨٠) السيد محمد باقر الصدر، اقتصادنا: ٣٠٣، ط- بيروت.

(٨١) سورة فاطر: ١٥.
(٨٢) غرر الحكم ودرر الكلم، الآمدي.
(٨٣) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة ٣: ١٦٣.
(٨٤) المصدرالسابق ١٨: ١٨٥، بحار الأنوار ١: ٩٤.
(٨٥) الحياة ٤: ٢٨٠.
(٨٦) المصدر السابق ٢٨٢.
(٨٧) نهج الفصاحة، الكلام ٢٥٢.
(٨٨) نهج البلاغة، الحكمة ٣١٩: ٥٣١، صبحي الصالح.
(٨٩) المصدر السابق، الحكمة ١٦٣: ٥٠٠، صبحي الصالح.
(٩٠) الأنظمة الاقتصادية: ٢٣٧.
(٩١) سورة التوبة: ٦٠.
(٩٢) سورة البقرة: ٢٦٨.
(٩٣) نهج البلاغة، الخطبة ٢٠٩: ٣٢٤، صبحي الصالح.
(٩٤) بحارالأنوار ٧٢: ٢٩.
(٩٥) محمد رضا اليوسفي، كليات الاقتصاد الاسلامي: ٦٣-٦٨.
(٩٦) بحار الأنوار ٧٣: ١٧٧ - ١٧٨.
(٩٧) فروع الكافي ٥: ٧١.
(٩٨) بحار الأنوار ٧٢: ٦٣.
(٩٩) سورة الحشر: ٧.
(١٠٠) الأنظمة الاقتصادية: ٢٣٧.
(١٠١) سورة التوبة.
(١٠٢) سورة البقرة: ٢٧٣.
(١٠٣) سورة الذاريات: ١٩.
(١٠٤) وسائل الشيعة ٦: ١٨٤-١٨٥، كتاب الزكاة، أبواب مستحقي الزكاة، الباب ٢٨، ح٣.
(١٠٥) المصدر السابق: ١٧٨.
(١٠٦) المصدر السابق: ٢٠١، الباب ٤١،ح٢.
(١٠٧) اقتصادنا: ٣٠٣
(١٠٨) فلسفة حقوق الإنسان: ٢١٩، اقتصادنا: ٧٠٦-٧٠٧.
(١٠٩) تفسير الميزان ٢٠: ١٠٢-١٠٤.
(١١٠) سورة نوح: ١٣-١٤.
(١١١) سورة التكاثر: ١.
(١١٢) تفسير الميزان ٢٠: ٤٩٥-٤٩٦.
(١١٣) فرامرز رفيع پور، التنمية والتضاد: ٢٨٣.
(١١٤) سورة التوبة: ٣٤.
(١١٥) الشيخ الصدوق، علل الشرائع: ٣٦٩.
(١١٦) سورة المعارج ٢٤-٢٥.
(١١٧) مستدرك الوسائل ١١: ٣٨٠.
(١١٨) وسائل الشيعة ٤: ٦، باب ١، مما تجب فيه الزكاة، ح٦.
(١١٩) نهج البلاغة، الحكمة ٣٢٠.
(١٢٠) وسائل الشيعة ٦: ١٥٠، باب٤ من أبواب مستحقي الزكاة، ح٤.
(١٢١) البحث عن السبيل في كلمات الإمام، الفصل الأول: ٢١.
(١٢٢) بحار الأنوار ١٤: ٨٣.
(١٢٣) الديلمي، إرشاد القلوب: ٢٠١.
(١٢٤) سورة الكهف: ٢٨.
(١٢٥) نهج البلاغة، الرسالة ٤٥: ٤١٨، صبحي الصالح.
(١٢٦) نهج البلاغة، الخطبة ١٥، للوقوف على التفاصيل راجع ترجمة وتفسير نهج البلاغة للعلامة محمد تقي الجعفري ٣: ٢٤٩ وما بعدها.
(١٢٧) وسائل الشيعة ١١: ٨١، باب ٣٩، التسوية بين الناس، ح٤.
(١٢٨) الكافي ٨: ٦٠.
(١٢٩) الحياة ٦: ٣٧٢.

التبادل الثقافي والغزو الثقافي

الشيخ علي آل موسى*

عمليتان متضادتان:

من الظواهر الطبيعية التي تتم بين الثقافات عمليتان متضادتان، هما: التبادل الثقافي، والغزو الثقافي، بحيث لا نستطيع أن نجد ثقافة -مهما ادعت لنفسها الأصالة- لم تتأثر وتقتبس من غيرها، إما في المناهج أو الأفكار أو الأساليب والآليات.

فالتجاور الجغرافي أو الثقافي بين الأمم، والأسفار، والتزاوج، وحواضر العلم، والحروب، والاستعمار، وغيرها.. عوامل سعت لإيجاد تينك العمليتين، ورفدهما دوماً.

لقد قامت الدولة الرومانية على أنقاض اليونانية، لكنَّها تأثرت بعلومها وأدبها - لا سيما في الشعر -، كما تأثرت - فيما بعد - بالمسيحية.

والدولة الإسلامية التي أخذت تتوسع وتمتد، ويدخل تحت طيّها حضارات وثقافات، هي الأخرى تناوبت وتقاسمت التأثر والتأثير: فقد أثَّر الشعر العربي وأوزانه في الأدب الفارسي، وانتشرت العربية في ذلك المجتمع، فضلاً عن سيادة الدين الإسلامي: عقيدة، وأخلاقاً، وتشريعاً.

وعلى الطرف المقابل تأثر العرب كثيراً بالنثر الفني الفارسي، وأسلوب الرسائل الذي قدّمه لهم عبد الحميد الكاتب [حوالي ٦٠- ١٣٢هـ]، [حوالي ٦٧٩- ٧٥٠م]، وبلغ ذروته على يد ابن العميد [٢٩٧- ٣٦٠هـ]، [٨٩٢- ٩٧٠م]، و(الكاتب) من أصل فارسي أو

* عالم دين، اكاديمي ـ السعودية

آرامي، و(ابن العميد) من أصل فارسي، وقد بلغت شدة إعجاب العرب بفنهما أن سارت مأثوراتهم تثني على جهودهما، وتلهج قائلة: «بُدئت الكتابة بعبد الحميد، وختمت بابن العميد»[1]، «فُتحت الرسائل بعبد الحميد، وخُتمت بابن العميد»[2].

وأسلوب القصّ هو الآخر دخلهم مع عبد الله بن المقفع [١٠٦- ١٤٢هـ]، [٧٢٤-٧٥٩م]، وترجمته لـ(كليلة ودمنة) عن الفارسية التي استلهمته بدورها من الأدب الهندي، كما دخلهم مع (ألف ليلة وليلة) المستدعى من كتاب (هزار أفسانه) الفارسي، وهذا غير ما تأثرت به نظمهم الإدارية في البريد والبيمارستانات.

وحركة الترجمة في العصر الأموي والعباسي أدخلت معارف الهند واليونان إلى العرب والوطن الإسلامي، وخصوصاً في حقول الطبّ والمنطق والفلسفة، وظهر ذلك عند بعض النحويين بشكل بارز في المصطلحات والعلل والتقسيمات وغيرها، كما ظهر في الفقه والأصول.

وفيما بين المسلمين والغرب، مثّلت (الأندلس) أوثق جسر لانتقال المعارف الإسلامية لأوروبا، فقد كان الوجود الإسلامي فيها، والذي ناف على ثمانية قرون [٩٢- ٨٩٨هـ]، [٧١١-١٤٩٢م] ينعم في بحبوحة العلم والمعرفة والأدب، وكان الأوروبيون ينتهلون ذلك من حياضها المترعة، عبر الدراسة المباشرة في معاهدها، وعبر الاختلاط والتزاوج والطرق غير المباشرة.

وراح الأوروبيون يأخذون منهم العلم والطبّ وأكثر من ذلك، فقد وجدوا جذورهم التراثية الكامنة في المعارف اليونانية لدى المسلمين صافية، بل.. وأُسديت لها الكثير من الخدمات الجليلة، فتسلّموها، ومضوا يشيدون عليها عرش حضارتهم الجديدة.

لقد استمرّت ترجمات الكتب العربية تُدرّس في الجامعات الأوروبية طوال ستة قرون من الزمن!!

كما أمست (صقلية) جسراً آخر انتقلت معارف العرب والمسلمين عبره إلى(إيطاليا)، ومنها إلى أوروبا.

والحروب الصليبية [١٠٩٩- ١٢٥٤م]، وما أتاحته من احتكاك وتجاور وتعرّف على شيء من ملامح القوة لدى الجانبين، وفَّرت مناخاً خصباً لتناقل المعارف والتصنيع والتقانات الحربية، وجسراً ثالثاً لانتقال المعارف.

يقول الكاتب الأسباني بلاسكو إيبانز - المغرم بالحضارة العربية -: «ولا جدال أنَّ الحضارة الأوروبية تدين بعصر نهضتها للعرب الذين عرفوا كيف يوفرون الشروط اللازمة لتبرعم عصر النهضة وازدهاره»[3].

ويقول المفكِّر الفرنسي روجيه غارودي: «لقد أخصبت الحضارة العربية الماضي، وهيَّأت المستقبل خلال ألف عام، وتحمَّلت طوال هذه المدة مسؤولية هذه الثقافة التي نقلتها إلى أوروبا عبر إسبانيا وصقلية.

لقد مارست الثقافة العربية الإسلامية تأثيرها على الغرب بواسطة ترجمة المؤلفات

الإسلامية في (طليطلة) إلى اللاتينية على يد الأسقف ريمون [١١٢٦- ١١٥١م]... فطبعت هذه المؤلفات القادمة من إسبانيا ومن صقلية انعطاف نظرة الغرب إلى العالم بطابعها الخاص.

وُلِدَ الغرب الحديث في إسبانيا تحت حكم الفونس السادس، وفي صقلية تحت حكم فريدريك الثاني، وكلاهما معجبان شغوفان بالثقافة الإسلامية، فكانت الحضارة العربية قابِلَتَهُ أو أمه المُرضع»[٤].

وفي القرن الخامس عشر الميلادي وما تلاه عندما أفاقت أوروبا من سباتها الطويل، وراحت تمسح عن وجهها كثبان ظلام العصور الوسطى، وسبرت عصر النهضة، وعصر التنوير، وعصر الوضعية، والثورات الثقافية والصناعية، وصولاً إلى عصر العولمة والثورة المعرفية وغيرها، وأسرعت نحو العلوم والاكتشافات، غدَت الثقافات والأمم الأخرى - ومنها العرب والمسلمون - تعبّ من فلسفتها ومناهجها وتصنيعها، وتجلس على مقاعد الدرس في جامعاتها.

وهكذا.. أمسينا نشهد التناوب في الإمساك بدور البطل الفاعل المنتج، والمتلقي الحيوي أو المستهلك، فالثقافة إرث تراكمي اشتركت الإنسانية جمعاء في صنعه، والتلمذة عليه: تصنعه في فترات قوتها، وتستقي منه حين تتزعمه أمة أخرى.

لقد استقى العرب والمسلمون من سقراط [٤٧٠- ٣٩٩ ق.م]، وأفلاطون [٤٢٨- ٣٤٨ق.م]، وأرسطو [٣٨٤ - ٣٢٢ ق.م]، وزينون القبرصي [ت حوالي ٢٦٤ ق.م]، وأبيقور [٣٤١- ٢٧٠ ق.م]، وبطليموس [نحو ٩٠- ١٦٨م]، وجالينوس [نحو ١٣١- ٢٠١م].

.. والغرب تتلمذ على كتب وشروحات ونظريات جابر بن حيان [ت ٢٠٠هـ/ ٨١٥م]، والفارابي [٢٥٩- ٣٣٩هـ]، [٨٧٢- ٩٥٠]، وابن سينا [٣٧٠- ٤٢٨هـ]، [٩٨٠- ١٠٣٧م]، وابن رشد [٥٢٠- ٥٩٥هـ]، [١١٢٦- ١١٩٨م]، والخوارزمي [ت ٢٣٥هـ/ ٨٤٩م]، والرازي [٢٥١ - ٣١٣هـ]، [٨٦٥- ٩٢٥م]، وابن الطفيل [٤٩٤- ٥٨١هـ]، [١١٠٠- ١١٨٥م]، وابن الهيثم [٣٥٤- نحو ٤٣٠ هـ]، [٩٦٥- نحو ١٠٣٨م]، والبيروني [٣٦٢ - ٤٤٠هـ]، [٩٧٣- ١٠٤٨م]، وابن البيطار [ت ٦٤٦هـ/ ١٢٤٨م]، وابن النفيس [٦٠٦- ٦٨٧هـ]، [١٢١٠- ١٢٨٨م]، وغيرهم.

ثمّ عاد العرب والمسلمون ثانية يأخذون من ديكارت [١٥٩٦- ١٦٥٠م]، وكانت [١٧٢٤- ١٨٠٤م]، وجون لوك [١٦٣٢- ١٧٠٤م]، وإسحاق نيوتن [١٦٤٢- ١٧٢٧م]، وأوجست كونت [١٧٩٨- ١٨٥٧م]، ومندل [١٨٢٢- ١٨٨٤م]، وأينشتاين [١٨٧٩- ١٩٠٠م]، ودوسوسير [١٨٥٧- ١٩١٣م]، وأديسون [١٨٤٧- ١٩٣١م]، ورولان بارت [١٩١٥- ١٩٨٠م]، وغيرهم.

وفي حين شغف جوته [١٧٤٩- ١٨٣٢م] - شاعرُ ألمانيا - بالشرق، والقرآن، والنبي

محمد ﷺ، ورواية المعراج، والشعر العربي والفارسي، وحافظ الشيرازي، وبرز ذاك كلّه في ديوانه الشهير (الديوان الشرقي للمؤلف الغربي)، و(مسرحية محمد)، و(نشيد محمد) التي أثنى فيهما ثناء عطراً على الرسول الأكرم ﷺ، وبلغ هيامه بالإسلام حداً قال فيه: «إذا كان الإسلام هو التسليم لله لا للأهواء والأغراض ففي الإسلام نحيا، وعليه نموت»[٥].

شُغف طه حسين [١٣٠٦- ١٣٩٣هـ]، [١٨٨٩- ١٩٧٣م] بأستاذه مرجليوث [١٢٧٤- ١٣٥٩هـ]، [١٨٥٨- ١٩٤٠م]، وراح يعيد إنتاج أفكاره في الانتحال والشعر الجاهلي.

وشُغف الفيلسوف العربي الدكتور زكي نجيب محمود [١٣٢٣- ١٤١٣هـ]، [١٩٠٥- ١٩٩٣م] بالفكر الأوروبي إلى مستوى قال فيه عن نفسه: «فهو واحد من ألوف المثقفين العرب الذين فُتحت عيونهم على فكر أوروبي - قديم أو جديد - حتى سبقت إلى خواطرهم ظنون بأنَّ ذلك هو الفكر الإنساني الذي لا فكر سواه؛ لأنَّ عيونهم لم تُفتَح على غيره لتراه»[٦].

ويعني ما مضى - فيما يعنيه - أنَّ أخذ الأمم عن بعضها لا يقتصر على الوقت الذي تكون فيه إحداها متقدّمة فتأخذ الأخرى عنها، كما أخذت أوروبا قديماً عن المسلمين، وكما يأخذ المسلمون اليوم عن الغرب، بل.. يتعدّى الأمر ذلك فتأخذ الأمم حتى في زمن ترفها الفكري من غيرها، على نحو ما شهدنا من استقاء العرب والمسلمين من الفكر اليوناني، وهم في أوج حضارتهم أيام العصر العباسي، حين كانت الدنيا تسجد عند أقدامهم.

ولا نريد من بيان تبادل التأثير أن نحكم دوماً بصحة الفكر المستَقَى، وسلامة تزريقه في جسد الأمة والثقافة، أو أن ننكر أنَّه قد يصاحب ظواهر كالاستلاب والاغتراب والاختراق، بمقدار ما نريد الإشارة إلى أنَّه مسألة واقعة لا سيما مع تواصل الثقافات والشعوب، وأنَّ طبيعة التواصل هي التي تحدِّد نوع العلاقة، وهل هي تبادل ثقافي أم غزو ثقافي؟

بين التبادل والغزو:

ولجلاء مفهومي الغزو الثقافي والتبادل الثقافي يمكن تسجيل الفروق التالية:

١- التبادل الثقافي ضرورة حضارية في سبيل إيجاد التلاقح بين الثقافات، أما الغزو فهو خطر على الأمة المعرّضة إليه.

٢- هدف التبادل هو ترميم ثقافة الأمة وسدّ الفجوة والخلل - على فرض وجودها -، أما هدف الغزو فهو اجتثاث أصول الثقافة المغزوَّة والقضاء عليها.

٣- في التبادل تكتسب المجتمعات والأمم القيمَ والأبعاد الإيجابية (كمغامرة الغربيين من أجل الجديد، وحيوية الشرق الآسيوي في العمل والاهتمام بالوقت). وفي الغزو تُغرز في الأمة المعرَّضة للغزو القيم السلبية (كالتحلل الجنسي).

٤- في التبادل تختار الأمة أو المجتمع ما يريده وما يحتاجه من الثقافة، أما في الغزو

فيزف القوي المتنفذ ما يريده من ثقافة.

٥ـ التبادل يتم بين الأمم القوية، وهو علامة قوة الأمة، وكونها قادرة ليس على استهلاك الأفكار فقط، بل.. والمشاركة في إنتاجها والتفاعل مع الثقافات الأخرى لدى الآخر. أما الغزو فدليل على ضعف الأمة التي تُغزَى وقوة الأمة الغازية[٧].

ضرورة التبادل:

للتبادل الثقافي ضرورات، منها:

١ـ اكتساب الثقافة:

الثقافة إرث إنساني مشاع تملكه البشرية جمعاء، لا يمكن حدّه بالحدود الجغرافية أو العرقية أو السياسية، ولم تَبْنِهِ أمة واحدة فقط، بل.. اشترك فيه الجميع، وهو موزع بين الأمم.

ومن ثمَّ فالتبادل ضرورة لتكتسب كلّ أمة ما لدى الأخرى من المعرفة.

٢ـ المثاقفة:

ولا تقتصر أهمية الثقافة على اكتساب أمة لها، بل.. تتعدى ذلك، لتسعى كلّ ثقافة إلى إفادة الأخرى، والقيام بعملية تفاعلية لخدمتها، والخروج من الأنانية الثقافية.

ولا تستطيع أمة - مهما أُوتيت من سبل الرفعة - أن تدعي أنَّها وصلت إلى الكمال، وعدم الحاجة إلى ما لدى غيرها، سواءً من ثقافات ماضية أم قائمة.

٣ـ التفهم:

والانغلاق الثقافي يمنح الثقافة الفردية والجمعية صورة ضبابية أو خاطئة عن الثقافات الأخرى، بما يصل أحياناً إلى مستوى الأسطرة والاحتراب.

ولتجنب (صدام الحضارات) الذي يتوقعه (صامويل هانتنغتون)، ويتوقع قيامه على الأسس الثقافية المميزة بين الحضارات، فإنَّ تعارف الحضارات وحوارها يوجد فيما بينها عملية التفهم، ومدّ جسور العلاقات.

٤ـ البدائل والمتغيّرات:

والتبادل الثقافي يفتح عين الأمة على اختيارات عديدة في مقام العمل يمكن أن تستفيد منها، ويضع أمامها وسائل وأدوات تطبيقية بما يجعل العملية لا تقتصر على الجانب النظري المعرفي.

خطورة الغزو:

أما الغزو الثقافي فتكمن إحدى أهم مخاطره في أنَّه يسعى لخلخلة هوية الأمة وقيمها، وتقويض الأسس والمرتكزات التي يقوم عليها بناؤها.

وهنا ينبغي ألا نضع في حسباننا بأنَّ أية عملية تلاقي بين الأمم والثقافات هي - بالضرورة - عملية غزو ينبغي الوقوف في وجهها؛ فيكون ذلك عاملاً مؤسساً للانغلاق.

وفي الوقت نفسه ينبغي ألا تقبل الثقافة كلّ فكر آتٍ قد يكون فيه ما يمسخ شخصيتها.

ومعنى هذا أن تؤصل الأمة ثقافتها، وتنبّه عقليتها الواعية ورشدها، وتنفتح على الثقافات الأخرى؛ لتستمد منها عناصر الإيجاب والقوة.

ومن أهم إفرازات الغزو:

١ـ الاغتراب: (استلاب الذات):

بأن يعيش الإنسان «الانهزام أمام الآخر ومحاكاته وتقليده والتماهي معه على حساب الذات تحت ذرائع شتى تبرِّر هذا النزوح»[٨].

إنَّه «الاغتراب عن الذات، وفقدان الجوهر الإنساني، والانسحاق تحت وطأة إيديولوجيا مناقضة لواقع فرد ما..، أو جماعة ما..، ومتعارضة مع المصلحة الحقيقية لذلك الفرد أو تلك الجماعة»[٩].

وتكمن الخطورة -هنا- حين يفقد الشخص أو الجماعة ثقته في ذاته الفردية أو الجمعية، الدينية أو المذهبية أو الاجتماعية أو الوطنية أو القومية أو....، ويهيم بعشق ذات أخرى يمثلها الآخر المختلف. إنَّه استلاب لم يقع على المال والمادة، بل.. وقع على العقل والمعنى.

ولن تضحي العملية عملية مثاقفة وتبادل؛ لأنَّه لا ذات هنا لتتولى عملية المثاقفة، فقد انسحقت وتلاشت، ولم يعد في الميدان إلا الآخر يصول ويجول دون منافس.

٢ـ التغرب: (الارتماء في أحضان الآخر):

وحينما يعايش شخص أو جماعة اغتراباً واستلاباً، ويفقدون ثقتهم بذاتهم الفردية أو الجمعية يتطلعون إلى الآخر بوصفه البديل المُحَلّ محلّ الذات، وتُجتَلب منه المناهج والأدوات، الأفكار والتطبيقات، وهكذا يدخل فكر الآخر (الغازي) إلى البنى المعرفية والإجرائية والعملية.

وحين نتحدّث عن الغرب فإنَّنا لا نقصر (الآخر) عليه وحده، فهو مجرّد نموذج للآخر الخارجي، وهناك آخر خارجي غيره بمناهجه وأدواته المباينة -هو الآخر الشرقي-، فضلاً عن الآخر الداخلي وخطوط الطيف التي يتدرَّج بينها، وإنَّما نعرضه بوصفه المثال الأجلى صاحب الثقافة المهيمنة المستقطبة في الآن الحاضر، والتي استطاعت - بمستواها

المعرفي والتقني والعمراني - أن تجتذب عقول كثير من المثقفين، وتصوغ سلوكاتهم.

لقد درس بعض هؤلاء في جامعات الغرب حيث تنهلّ عليهم أحدث النظريات المعرفية، ورأوا -بأم أعينهم- ناطحات السحاب ومركبات الفضاء، ثمّ عادوا لبلادهم فرأوا بيوت الصفيح والطين، وأبصروا أبناء مجتمعهم -إن تنقَّلوا بسيارات وقطارات وطائرات -فهي صناعة غربية!!، فماذا لدى الذات حتى تُصبح المعشوق الأكبر؟!، وهل لديها ما يُقارن بـ(نهاية التاريخ ونموذج الإنسان الأخير)؟!

الخيط الرفيع بين الثقافات:

والأمر في الفكر والثقافة ليس ببساطة ما ندركه في الحقل الاقتصادي والسلع، حين نستطيع أن نفرز الداخلي والخارجي، أو المنتج الوطني وغيره، ومراقبة مرور البضائع.

ففي الثقافة قد تتميَّز ثقافة ذات وثقافة آخر، وقد تتعدّد ثقافات غير متجانسة في الذات أو الآخر، وقد يأخذ أناس من إحداهما ويجعلونها -ضمن قناعاتهم أو فروضهم- من ثقافة الذات.

ومن ثمَّ فبين الثقافات خيط رفيع قد لا تسهل عملية رؤيته وتحديده وفرزه، فليس بالضرورة أن نجد الفكر الديني في مكان، والماركسي في آخر، بل.. قد نجد (فكر ماركسي - ديني)، أو (ديني - ماركسي)، وشحذ طاقة أحد الفكرين لخدمة الآخر، أو إيجاد تركيبة واحدة منهما معاً بحيث لا يكون هناك أساس أولي وثانوي.

«في السابق كان هناك أربعة اتجاهات فكرية معدودة بحسب التقسيم التقليدي، وهي: الماركسية المنقرضة، والرأسمالية المسيطرة اليوم على العالم، والإسلام بفرعيه: السني والشيعي.

أما اليوم فهناك تقسيمات كثيرة للاتجاهات الفكرية: فإلى جانب الاتجاهات التقليدية قد تشاهد إسلاماً شيعياً بحالة ليبرالية، أو تشاهد إسلاماً سنياً بحالة متطرّفة، أو تشاهد اتجاهاً اشتراكياً لديه حالة من الاهتمام بالرؤى الرأسمالية المضادة له في التفكير وغير ذلك.

وهذه الفوضى الفكرية في الاتجاهات قد تشكِّل إشكالية مهمة يجب أن ننظر إليها في البين.

اليوم هناك فوضى معرفية، لا تستطيع معها أن تقول: هذا يشكِّل إسلاماً شيعياً أو سنياً على وجه الحقيقة، فهناك من يدعو إلى تشيّع أو تسنن برؤية ليبرالية»[١٠].

من سبل الاختراق:

يحلو للبعض أن يقسِّم الفترة التي عاشها العالم الإسلامي والنامي -بصورة عامة- في علاقته مع الآخر المختلف الغربي إلى مراحل ثلاث:

١ـ الاستعمار المباشر (العسكري).
٢ـ الاستعمار شبه المباشر (شبه العسكري، الانتداب).
٣ـ الاستعمار الخفي (الثقافي).

وفي حين حكم الغرب البلاد في المرحلة الأولى بجلبة الخيل والعسكر والدبابة والمدفع، حكمها في المرحلة الثانية عبر عملائه في الأقطار، وفي كليهما كان يسهل تحديد المستعمِر والإشارة إليه.

بيد أنَّه في المرحلة الثالثة تَزَيَّا بزيّ الثقافة، وحمل الكتاب والقلم، وانتقل - بواسطة أساليبه الدقيقة وتقاناته العالية - من (الغزو في عقر الدار) إلى (الغزو في عقر الذات)!!

لقد بدأ الغرب مرحلته الثالثة بالتركيز على وسائل التربية والتعليم، فأخذ أبناءَ البلاد ليدرسوا فكره في جامعاته التي بناها في بلادهم -كلبنان ومصر-، أو في البلاد الغربية عبر البعثات التعليمية؛ لكي يعتنقوا فكره ومناهجه وأساليبه وأدواته، ثمّ ليعودوا إلى أوطانهم رسلاً مبشرين به ومنذرين، وليضعوا مناهج التربية والتعليم والإدارة في أوطانهم مستوحاة من الفكر الذي اعتنقوه، وأمسى جزءاً تقويمياً من بنية عقولهم ووجدانهم.

ولأنَّ تدريسهم في جامعاته يجعله يخسر الأموال الطائلة عليهم - وإن كانت معوَّضة أضعافاً مضاعفة -، فقد ابتكر طريقة أسهل له، وتؤتي الثمار بمستوى أفضل، هي: التركيز على وسائل الإعلام الحديثة، القادرة على التأثير فيهم وهم في غرف نومهم!!

وأمست عملية الاختراق الثقافي من السهولة بمكان، ويبادر المرء إليها بنفسه، ويدفع ثمنها من ماله.

بيد أنَّنا حين نتحدَّث عن هذه السبل، لا نريد أن نحكم عليها بأنَّها مصدر اختراق دائماً، ولكلّ متعاطيها، بل.. نريد القول: إنَّها قد تُستعمل كذلك، كما يمكن الاستفادة منها للتبادل الثقافي ونشر ثقافة الذات ربَّما بمستوى يفوق كلّ الطرق التقليدية المألوفة في المجتمع.

فهي مسألة يعود الدور الأكبر فيها إلى (الإنسان) في طبيعة تعامله معها، أي إنَّ العامل البشري فيها هو العامل الأساس الغالب على سائر جوانبها الأخرى التقنية وغيرها، والقادر على توجيهها الوجهة التي يريد.

لمواجهة الاختراق الثقافي: المنع أم المناعة؟ (وسائل الإعلام نموذجاً):

سعى الإعلام - وعلى طول المراحل التاريخية - أن يحقق غرضين هامين هما: تحصين الذات وبيان ملامحها ونشر أفكارها، واختراق الآخر والتأثير فيه.

ومن هنا يمكن التعرف على سرِّ اهتمام البشرية به منذ فجر التاريخ، وتناميه على

مرِّ الزمن، وتوسع أطره وآلياته وغاياته.

كما سعى أن يوسِّع - كماً وكيفاً - من وسائله حتى يخاطب أكبر قدر ممكن من الشريحة الاجتماعية، والتأثير فيها، وأخذ يجدِّد وينوِّع سبله - لمعرفته بتنوِّع مصادر اهتمامات الناس - بين وسائل مقروءة، ومسموعة، ومرئية.

وهكذا لم يكتفِ بالجريدة، والمجلة، والتلفزيون، والراديو، و.....، بل راح يسعى إلى تحويل العالم إلى قرية صغيرة، تهمي عليها سيولٌ من القنوات الفضائية بوابل هتَّان قد يُنبت، وقد يُغرق.

ولم يكتفِ بذاك، بل ربط العالم بأكمله عبر شبكة (الإنترنت)، ووضع الثقافات المتباعدة أو المتصارعة جنباً إلى جنب، بحيث تسهل عمليات الاطلاع، والمقارنة، والنقد، والانتقال، وتبادل التأثر والتأثير.

ودخلت الأسرة الكونية عصر الثورة المعرفية، وثورة الاتصالات، والانفجار المعرفي، الذي أفقد حتى الدول السيطرة على تدفق المعلومات.

وبما تحويه وسائل الإعلام من تقانة عالية أخذت تنازع الأسرة والمدرسة اللتين أخذتا تخليان مكانهما لها؛ رضوخاً للمنازع الأقوى الذي راح يستبد بالساحة، لاسيَّما وسط الانشغالات الأسرية، وزحمة المدنية المعاصرة.

ففي دراسة لمنظمة اليونسكو تَبيَّن أنَّ الأطفال في البلاد العربية يقضون ما بين ١٢ إلى ٢٤ ساعة أسبوعياً أمام التلفزيون[١١].

«إنَّ الأبحاث والدراسات أثبتت أنَّ بعض التلاميذ في البلاد العربية عندما يتخرَّج من الثانوية العامة يكون قد أمضى أمام التلفزيون خمسة عشر ألف ساعة، بينما لا يقضي في حجرات الدراسة أكثر من عشرة آلاف وثمانمائة ساعة على أقصى تقدير»[١٢].

وفي الجامعات السعودية يقضي الطالب ٦٠٠ ساعة في السنة، في حين يقضي الفرد أمام التلفزيون ما معدَّله ١٠٠٠ ساعة سنوياً[١٣].

سلاحٌ.. ذو حدَّين:

وتشكِّل وسائل الإعلام هذه سلاحاً ذا حدَّين:

فهو يحوي البرامج الأخبارية، والعلمية، والأدبية، والرياضية، و ...، فبإمكاننا أن نرى متحف (اللوفر) في الإنترنت، ربَّما بصورة أكثر وضوحاً وإشباعاً للنهم المعرفي من رؤيته على أرض الواقع.

وفي الوقت نفسه يحوي بين جوانحه مشاهد العنف والجريمة، وما يتنافى مع الدين والأخلاق.

يقول تقريرٌ لمنظمة اليونسكو:

«التلفزيون في البلاد العربية هدم الدين والأخلاق..»[١٤].

ومن خلال إحدى الدراسات التي أُجريت على ٥٠٠ فيلم طويل تبيَّن أنَّ موضوع الحبّ والجريمة والجنس يشكِّل ٧٢ ٪ منها.

وبيَّنت دراسة لباحث أمريكي أنَّ ٢٩٪ من البرامج الموجَّهة للأطفال تتناول مواضيع جنسية.

كما أفادت دراسة أُجريت حول الجريمة والعنف في ١٣ فيلماً، وجد فيها ٧٣ مشهداً للجريمة[١٥].

وعندما نلقي نظرة خاطفة على أكثر برامج الأطفال نشاهد أنَّها تقوم على فكرة الصراع والعنف.

منهجان:

وإزاء القوة المتعاظمة لوسائل الإعلام وغيرها من سبل التأثير، أمام الأسرة والمجتمع منهجان:

يتمثل الأوَّل في (المنع): بأن تمنع الأسرة أبناءها عن كلِّ شيء: المجلات، التلفزيون، الدش، الإنترنت، ...، وتشكيل «حصن منيع» يحول دون وصولهم لذلك، أو وصول ذلك إليهم. وينصب المجتمع والدولة الحوائل والعوازل بين رعيتهما ومصادر التأثير.

بينما يتمثل الآخر في (المناعة)، وخلق «تحصين ذاتي» داخلي يحاكي الوجدان.

المناعة أجدى:

والأسرة والمجتمع - وإن كانا بحاجة بنسبة معيَّنة إلى المنع - إلا أنَّ خلق المناعة هو المنهج الأصوب.. لماذا؟

١ـ المنع أمرٌ خارجيٌّ، والمناعة أمرٌ ذاتيٌّ أشد أثراً وعملاً في الإنسان، ولا يستطيع الأمر الخارجي أن يأخذ مكانته ما لم تكن هناك (قابلية) له، تمثِّلها الذات.

٢ـ المنع يستطيع الإنسان أن يتخلَّص منه، ويفلت من أساره، أمَّا المناعة فهي شيءٌ يعتمل في الضمير، ولا يمكن الفرار منه.

٣ـ المنع يُذهب المحاسن والمساوئ، والمناعة لمقاومة المساوئ، والاستفادة من المعطيات الإيجابية.

٤ـ لا أحد يقبل المنع؛ لأنَّه فرضٌ خارجيٌ يتدخَّل في حرية الإنسان، ويمارس سلطة (النظام الأبوي الشمولي) عليه.

أمَّا المناعة فهي رقابة ذاتية، قناعة متجذِّرة في النفس، وليست خارجية.

٥ـ يصعب المنع، لاسيَّما إذا كانت الأسرة مغرمة بوسائل الإعلام، وإذا امتنعت الأسرة،

فأين المحيط، والأقارب، والجيران، والأصدقاء، والمدرسة، و ...؟، إنَّ وسائل الإعلام كالهواء، موجودةٌ في كلِّ مكان.

أما المناعة فهي ممارسة ذاتية يمليها المرء على نفسه بحريته واختياره، ويستطيع أن يتملاَّها في سلوكه، وإن خالفه الجميع.

٦ـ يصعب وضع (معيار) يحدِّد المقبول والمرفوض، وفي حال وجوده قد يستغله في حين أن لتنفيذ مآربه باسمه، والتضييق على الآخرين وحرياتهم، بينما (معيار) المناعة داخلي يسهل على صاحبه تأسيسه، يفرضه الفرد على نفسه، وفي حال خطئه يمسّ شخصيته هو.

٧ـ لا يمكن أن يقيْم الدينُ أو الفرد أو الجهة (استراتيجته) - لاسيما في مواجهة الأعداء والمشكلات والثقافات - على المنع؛ لأنّ ذلك من شأنه أن يفاقم الأمور ضده أكثر، ويزيد الجبهات المناوئة له، لكنَّه يمكن أن يقيمها على المناعة، ثمَّ يكون لديه موارد محدودة استثنائية تدخل في المنع[١٦].

٨ـ الممنوع مرغوب: المنع يخلق لدى الفرد حبًّا للاستطلاع، والمغامرة من أجل الاكتشاف، ويشحذ - في كثير من الأحيان - روح التحدِّي والمواجهة.

إنَّ التحريم المطلق للأشياء يخلق الجرأة حتى على انتهاك الحكم الشرعي؛ لأنَّ الناس سيرون أنَّه حكمٌ غير واقعي، وسيرون أنَّهم السابقون إلى التفاعل مع الجديد (المحرَّم!) الذي سيذعن له الجميع في حلٍّ توفيقيٍّ فيما بعد، وسيصبح عادياً، إن لم نقل من متطلبات الحياة!!

كيف نحقِّق المناعة ؟

١ـ إنماء الوازع الذاتي:

لم يترك الله - سبحانه - عباده سُدى، بل أرسل لهم ١٢٤,٠٠٠ نبي، وفي قول آخر ٣٠٠,٠٠٠ نبي حتى يُنَمُّوا فيهم الإيمان، ويعلِّموهم الطريق الأمثل (الحكم الشرعي) الذي ينظِّم علاقة الإنسان بالله، وعلاقة الإنسان بأخيه الإنسان، وبالطبيعة.

وأنزل - سبحانه - ١١٤ سورة في القرآن الكريم، منها ٨٦ سورة مكية، تركِّز على العقيدة الصالحة، وخَلْق الوازع الديني، وتبشِّر بالجنَّة، وتنذر بالنار..، و٢٨ سورة مدنية خطَّت للمجتمع الإسلامي أسس الدولة الإسلامية، لكنَّها مع ذلك لم تغفل الجانب الروحي.

لقد سعى القرآن الكريم جاهداً لخلق الضمير الحيِّ الملتهب بحرارة الإيمان، الذي يلزم صاحبه، ويقوده إلى الخير، وينهاه عن الشرّ، ويحاسبه لو صدر منه: ﴿ لاَ أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ (١) وَلاَ أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ ﴾[١٧].

وسعى برياضاته الروحية والعملية وبزخمه الفكري إلى بناء صرح (التقوى) في القلب، وتوفير هذه الملكة النفسية الراسخة التي تجعل بين صاحبها المحرمات (وقاية) تحول دون سقوطه فيها حتى لو كانت متوافرة في المحيط الخارجي، وظلّ يهيب بأتباعه ألاَّ يحوموا حول حمى الضياع؛ خوف الوقوع فيه.

وأوجد برامج تدعم الروح وتقوِّيها، كالدعاء، والمناجاة، والصلاة، والصوم، وقراءة القرآن، و ...

وسنّ تشريعات حكيمة تحفظ الفرد والمجتمع المسلِمَين من الانزلاق خلف متاهات الظلام وسبله الوعرة، ومن تلك التشريعات ما يدعو إلى التزام العقيدة الصالحة، ومكارم الأخلاق، وتطبيق الفقه.

ومن ذلك دعوته الحثيثة لعفة البصر والفرج بوصفها طريقاً عملياً لمعاجة المنطلق والسبب قبل وقوع النتيجة المرّة ﴿ قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ ... وَقُل لِّلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ... ﴾[١٨]، إنَّه قطع جذر البذرة قبل أن تنمو منها شجرة الانحراف.

وهكذا نجد الإسلام يبسط رداء العفة في كلِّ حياة الإنسان وعلاقاته، في سكونه وحركته، في حلِّه وترحاله: عفة الكسب والإنفاق، المأكل والمشرب، الملبس والمسكن، الصداقة والصحبة، اللسان واليد، الدرس والتدريس، و...، وغني عن القول: إنَّ هذه الصفات التي تعود إلى العفة تعود - كذلك - إلى الإيمان أو التقوى أو العقيدة، فالإسلام كلٌّ متواشج العلاقات والأصر.

وكلُّ ذلك يتمحوَّر ويدور حول مركز تأسيسي ينطلق.من (النفس) و(الذات) وإيجاد عناصر المناعة فيها بحيث تستطيع مقاومة (الخارج) متى كان مختلفاً مباينا.

«لم يرضَ الإسلام على مدى تاريخه الباهر باستراتيجية المنع في الميدان الثقافي والفكري، وإذا كانت هذه الاستراتيجية قد مُورست يوماً ما.. - وباسم الإسلام!! - بحقّ المجتمع؛ فإنَّها انتهت إلى الهزيمة ملحقة أضراراً لا دافع لها.

لقد كان الإسلام يستقبل الأفكار المخالفة والمعارضة بصدر رحب، وكان المفكرون العظام وأبناء المجتمع يواجهون أفكار الآخرين برحابة صدر وثقة عالية بالنفس، ويستفيدون من محاسنها، ويدَعون مساوئها تنسحق وتتلاشى في حركة النظام الفكري والقيمي الإسلامي، وبذلك استطاعوا أن يزيدوا من استحكام البنية الفكرية للمجتمع الإسلامي.

... إنَّ ما ذكرتُه لا يعني أنْ لا حقَّ للنظام الإسلامي في أن يمارس أيَّ نوع من المنع والردع...، ولكنْ.. هناك فرق بين نظام يقيم سياسته الاستراتيجية على المنع، وآخر يستفيد من المنع كخطوة تكتيكية تقتصر على حالات معيَّنة.

إنَّ الإسلام لم يأخذ - على مدى تاريخه - بمبدأ المنع استراتيجية سوى في مثل هذه

الأحوال (التكتيكية)، حيث تكتنفه الأخطار، وتحيق به المحن»[١٩].

وهذا يعني أنَّ الإسلام استخدم خيار (المنع) في حالات معيَّنة، لكنَّه يقيم سياسته العامة ومنهجه على دعائم (المناعة).

٢ـ النضج الفكري:

ولكي تُخلق المناعة، يلزم أن نُوجد في عقولنا الحصانة، عبر توفير النضج الفكري في كلِّ أبعاده: العقيدية، الثقافية، السياسية، و ....

إنَّنا أمة ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾[٢٠]، ﴿ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ﴾[٢١]، ﴿لآيَاتٍ لأُوْلِي الأَلْبَابِ﴾[٢٢]، كما نهتم بالمأكول والمشروب نحتاج إلى الاهتمام بالعقل وغذائه.

نحتاج إلى القراءة، وسماع الأخبار، والاستنتاج الحرِّ، وتزويد العقل بالأفكار الحية الناهضة، والقيام بعملية تحليل وتركيب للأفكار قبل اعتناقها؛ حتى لا نقبل أيَّ (صرعة فكرية) تظهر في السوق، وحتى لا ينطبق علينا قول موشي ديَّان: «العرب أمة لا تقرأ»[٢٣].

إنَّ كثيراً ممن يقبل الأفكار البرَّاقة يقبلها لأنَّها لم تُعرض كما هي، بل.. أُلبست لباس الجميل الفتَّان، الذي يسبي الأنظار، ويخطف القلوب.

إنَّ (الخواء الفكري) يجعل الإنسان كالأرض الخالية ما أُلقي فيها من شيءٍ إلاَّ قبلته، ويدفع فيما بعد إلى ظاهرة (الاستلاب الفكري)، والانبهار بكلِّ ما يفد من الآخر المختلف، ولو كان خاطئاً وعلى حساب الذات والمؤتلف، بل.. يصل إلى إضفاء المسحة الدينية عليه، وفرضه على النصِّ الديني، الأمر الذي نراه كلَّما ظهرت نظرية علمية جديدة، حين يذهب المنبهرون بها إلى فرضها على آية قرآنية، أو حديث شريف.

٣ـ الرشد الاجتماعي:

مما تقوم به وسائل الإعلام أنَّها تجعل غير المألوف اجتماعياً مألوفاً ومقبولاً ضمن التداول الاجتماعي (حشرٌ مع الناس عيد).

وهذا واحدٌ من الأسباب التي تُعلِّل تحوُّل ما يُشاهَد إعلامياً إلى مجسَّدٍ ضمن الممارسة الاجتماعية؛ لأنَّه حين عُرض وجد من يتقبَّله، ويهضمه، ويعيد تمثيله على أرض الواقع.

حين عُرض فيلم (قتلة بالهوية) أو (قتلة بالسليقة) في الولايات المتحدة الأمريكية، وفي شهرٍ واحدٍ فقط، تمَّت ثلاث عمليات قتلٍ قام بها أطفالٌ على الطريقة ذاتها التي رأوها في الفيلم، ولما سُئلوا عن سبب قيامهم بالجريمة، أجابوا: أردنا أن نكون مشهورين كالذين في الفيلم!!؛ وذاك ما دعا فرنسا إلى منع عرضه في دور السينما فيها.

موضات اللباس، الشعر، التعاملات الاجتماعية، و ... تصرُّفاتٌ اعتنقها كثيرون عبر ما يرونه في وسائل الإعلام، ثم الصمت الاجتماعي تجاهها.

تفيد الإحصائية أنَّ ٩٨٪ من الأطفال يشاهدون الإعلانات بصورة منتظمة، وأنَّ ٩٦٪ منهم يتعرَّفون بسهولة على المشروبات المعلن عنها[٢٤].

والحصول على الرشد الاجتماعي يحتاج إلى المخالطة، والتجربة، والذكاء الاجتماعي، وحسن التصرُّف ....؛ حتى يُصدر المرء التصرُّف الحكيم، ولا يكون (إمَّعة) يقول: إن أحسن الناس أحسنتُ، وإن أساؤا..أسأتُ،.مع المتدينين حيناً، وحيناً مع غيرهم، تارة مع استثمار الزمن (والرزانة) والتصرُّفات الرشيدة، وأخرى مع التقليد الأعمى لكلِّ ما لا يتناسب مع خصوصيتنا الثقافية.

٤ـ توفير البدائل الناجعة:

في الثقافة هناك عموميات (عالميات) يتفق عليها البشر، وهناك (خصوصيات) تتميّز بها ثقافة من أخرى، أو فئة مهنية أو اجتماعية أو غيرهما، وتشكِّل ثقافة فرعية ضمن الثقافة الأصلية العامة، وهناك (بدائل ومتغيّرات) تتحرّك مع الزمن.

وحين يعايش المجتمع حاجة مادية - كالحاجة للتغلب على ارتفاع درجة الحرارة في المنزل - سوف يبحث عن حلّ ومخرَج لها، وسوف ينتخب أفضل البدائل المتاحة أمامه (ترطيب المكان، مروحة، مكيّف،...).

وكما يصحّ ذاك في الجانب المادي من الثقافة، فهو يصحّ - أيضاً - في الجانب المعنوي منها، فحين يصطدم بمشكلة معرفية سيفتش لها عن حلّ، وسيختار أحد البدائل، بما ينسجم مع اقتناعه به، أو توافقه مع مرتكزاته الدينية أو الإيديولوجية، وغيرها، أو بمدى إشباعه له.

والثقافة حين يواجهها تحدٍّ ما.. فهي إما أن تضع له حلاً ناجعاً، أو هزيلاً بالمقارنة بغيره من البدائل المتاحة، أو لا تضع له شيئاً.

وفي الحالة الأولى تستطيع الثقافة أن تحصِّن نفسها، وتكسب ولاء أتباعها لها، أما في الحالتين الأخريين فسوف تتيح المجال لثقافات أخرى ذات بديل أقوى أن تخترقها.

«.. وسيبقى خطر الاختراق قائماً ما لم تتم عملية الاستبدال ببدائل فريدة حقيقية؛ لأنَّ ما نسميه بالإعاقة أو الأجزاء الميِّتة [في بنية الأمة] ليس سوى التناقض بين حاجة الإنسان والواقع القائم....

ولهذا فإنَّ العنصر المتفوّق يفرض نفسه بقوة الحاجة الاجتماعية إلى البديل، الأمر الذي يقودنا إلى التأثير على حدود المسموح، والذي لا يتقرّر من خلال الوعي وحده، بل.. الوعي إلى جانب الحاجة الاجتماعية....

من هنا سيكون شرط منع الاختراق هو تقديم البدائل المتفوّقة، ليست داخل الحضارة نفسها، بل.. متفوّقة مطلقاً، وبغير توافر هذا الشرط سيكون الحديث عن الأصالة، ومنع الاختراق أو الذوبان، بلا طائل؛ لأنَّ الحركة وانتقال الفريد أو المتفوّق هو قانون الحضارة، ولن توقفه رغبة أو إرادة الناس»[٢٥].

وختاماً: المزيج والنمذجة:

١ـ المزيج:

لا نستطيع أن ننظر إلى وسائل الإعلام والثقافات الثقافية الأخرى بوصفها جهنم الحالكة السواد، كما لا يمكن أن ننظر إليها بوصفها جنّة الفردوس والصفحة البيضاء المشرقة، بل.. هي مزيج، فيه الحسن والسيئ.

وإذا كانت تساعد على إيجاد حالة من التأزم النفسي، وعلى نشر قيمٍ وعاداتٍ اجتماعية لا تتوافق.مع الدين والمجتمع، فإنَّ فيها آثاراً معرفيةً ساميةً، لقد قاربت وسائل الإعلام بين لهجات العالم العربي، وأغدقت على الأطفال سيلاً من الكلمات العربية الفصيحة، التي تسللت إلى ألسنتهم بشكلٍ عفويٍ مع الرسوم الكارتونية، فضلاً عن بثّ شيء من الثقافة هنا وهناك.

وينبغي علينا استثمار وسائل الإعلام والتقنيات الحديثة الأخرى في التنمية المعرفية والفكرية، والاطِّلاع على ثقافات الآخر وأنماط تفكيره، والاستفادة من إيجابياته، واختصار المسافة بين الدول والمجتمعات.

ولكي نقوم بعملية التنمية المعرفية الواعية نحتاج إلى اطلاع وتريُّث وعدم التعجُّل في قبول الأفكار الأخرى، وإنَّما أخذها من باب إجراء (مقاييس الصدق) عليها، فإن صمدت وصحَّت أخذنا بها، وإلاَّ.. فهي مجرَّد ثراءٍ فكريٍ لن يجد طريقه إلى قناعاتنا وواقعنا التطبيقي.

٢ـ النمذجة:

وقد قصدنا من وسائل الإعلام مجرّد نموذج قد يُستغل للاختراق الثقافي، لكنّه أحد النماذج، وليس النموذج الأوحد، فربّما جاء الاختراق الثقافي عن طريق صديق يحمل فكراً مؤثراً ومباينا، ويسعى للتأثير وتشكيل عقلية صديقه، وقديماً قيل: (قل لي: مَن تصادق. أقل لك مَنْ أنتَ).

وربّما جاء عن طريق المحيط الاجتماعي وشخصياته الفاعلة والتقانات والأساليب الموجِّهة للفكر والسلوك فيه حتى لو لم تكن جلية واضحة، فالمجتمع يطبع أبناءه بطابعه، وعبر التوافق الاجتماعي قد يشد أفكارهم وسلوكياتهم إلى حدّ التطابق والتماثل.

وتلعب المدرسة دوراً كبيراً في هذا المضمار، لا سيما حين تكون فيها مناهج موجَّهة، ومدرسون ذوو شخصية جاذبة وقدرة على تزويق الأفكار.

والأسرة نفسها يمكن أن تكون وسيلة اختراق!!، لا سيما حين يحمل الأب ذاك الدور وتلك الراية، ويغدو مبشراً لفكر مسموم ينفثه بين أبنائه ومن يعول، وحينما يكون (ربّ البيت بالدفّ مولعاً) سيهيئ أفضل المناخات المؤهِّلة لتُضحي (شيمة أهل البيت كلّهمُ الرقص)!!، وهنا يكون (المنهج الخفي في التربية) الذي تمارسه الأسرة بسلوكها أشدّ تاثيراً - بما لا قياس بينهما - من (المنهج العلني) الذي تبديه عبر نصائحها وتوجيهاتها اللفظية وادعاءاتها.

وإذا كان ما مضى مما يندرج - بشكل أو بآخر - ضمن (البيئة الاجتماعية)، فإنَّنا لا نغفل (البيئة الثقافية) ودورها النشط، فالكتب المقروءة، والمحاضرات المسموعة وأوعية تقديم الفكر والمعرفة هي الأخرى ذات اتجاهات ومدارس تبتغي التأثير في المتلقي: فكراً وسلوكاً، وقد تتسلل إلى الذهن محمولة على سفن مشيدة من وسائل الإقناع: من روعة في الألفاظ، ومتانة في السبك، ووهج عاطفي دافق، وإحصائيات و....، بل.. ومن آيات وأحاديث!!

وهنا نذكّر بأنّنا لا نريد القول بأنَّ كلّ فكر هو هكذا؛ فنعيش الانغلاق والتقوقع، ولا أنَّ كلّ فكر مختلف هو - بالضرورة - مناوئ وهدّام، وينبغي بناء السدود دونه؛ فنقع بين براثن ثقافة البّعد الواحد!!، وإنَّما نريد التأكيد على الوعي وحضور العقل عند المثاقفة؛ لنكون من ﴿ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُوْلَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللّهُ وَأُوْلَئِكَ هُمْ أُوْلُوا الأَلْبَابِ ﴾[٣٦].

الهوامش:

(١) خير الدين الزركلي، الأعلام ٦/ ٩٨.

(٢) المصدر ٣/ ٢٩٠، وأحمد حسن الزيات، تاريخ الأدب العربي/ ١٦٩.

(٣) ف. ر. كوول، التاريخ والحضارة/ ٤٠.

(٤) روجيه غارودي، الإسلام دين المستقبل/ ١٠٦.

(٥) الشيخ محمد جواد مغنية، نفحات محمدية/ ١٩٠.

(٦) الدكتور زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي/ ٥.

(٧) خالد توفيق، (الفوارق بين الغزو الثقافي والتبادل الثقافي)، جريدة (كيهان العربي)، العدد ٢٣٩٤، في ٢٦/ ١١/ ١٤١٤ه، ص٥، وقد استخلص الكاتب هذه الفروق من خطابات للسيد علي الخامنئي، ثمَّ جمعها مع مواضيع أخرى، ونشرها في كتاب بعنوان (الغزو الثقافي).

(٨) الشيخ حسين صالح آل الشيخ، (الاستلاب والثقافة الكونية)، مجلة (البصائر)، العدد ١٦-١٧، السنة الثامنة، صيف وخريف ١٤١٦هـ ١٩٩٥م، ص٦٥.

(٩) الدكتور ميشال عاصي وإميل بديع يعقوب، المعجم المفصل في اللغة والأدب ١/ ١٨٣.
(١٠) الأستاذ محمد أمين أبو المكارم، أفئدة وجراح/ ٨٦. من مقال (آفاق أخرى للعمل الثقافي)، للشيخ حسين صالح آل الشيخ.
(١١) عبد الرحمن إبراهيم عسيري، البث المباشر: التحدي الجديد/ ٩٨.
(١٢) المصدر / ٩٨.
(١٣) المصدر / ٩١.
(١٤) المصدر / ٩٧.
(١٥) المصدر/ ٩٨.
(١٦) النقطتان (٦-٧) مأخوذتان بتصرّف من السيِّد محمد خاتمي، بيم موج: المشهد الثقافي في إيران: مخاوف وآمال/ ١٢٤.
(١٧) سورة القيامة/ ١ ٢.
(١٨) سورة النور/ ٣٠ ٣١.
(١٩) بيم موج: المشهد الثقافي في إيران/: مخاوف وآمال، مصدر سابق/ ١٢٤ ١٢٦.
(٢٠) سورة العلق/ ١.
(٢١) سورة القلم/ ١.
(٢٢) سورة آل عمران/ ١٩٠.
(٢٣) عبد الله بخيت، (العرب لا يعرفون القراءة، والغرب لا يقرؤون المعرفة)، مجلة (المعرفة)، العدد ٥٢، رجب ١٤٢٠ه/ أكتوبر ١٩٩٩م، ص١٩٠.
(٢٤) البث المباشر، مصدر سابق/ ٩٨.
(٢٥) عبد الله الفريجي، (جدلية الثابت والمتحرّك وحدود الممنوع والمسموح في الحضارة والتفاعل الحضاري)، مجلة (الكلمة)، العدد ١٩، السنة الخامسة، ربيع ١٤١٩ه/ ١٩٩٨م، ص٤٥ ٤٦.
(٢٦) سورة الزّمر/ ١٨.

أصحاب الإجماع..

قراءة فكرية وتاريخية للتشيع

الشيخ زكريا داوود*

تحدثنا في دراسة سابقة، عن أصحاب الإجماع من الطبقة الثانية، وفي هذه الدراسة نكمل دراستنا حول أصحاب الإجماع اللذين كان لهم ابلغ التأثير في تكوين العقل الإسلامي.

ونبدأ هنا بالحديث عن أصحاب الإجماع من الطبقة الثالثة...

الطبقة الثالثة من أصحاب الإجماع

قال الشيخ الطوسي في «اختيار معرفة الرجال» وهو يعد أصحاب الإجماع من الطبقة الثالثة وهم الذين رووا عن أبي الحسن الكاظم عليه السلام وأبي الحسن الرضا عليه السلام: أجمع أصحابنا على تصحيح ما يصح عن هؤلاء وتصديقهم، وأقروا لهم بالفقه والعلم، وهم ستة نفر آخر دون الستة نفر الذين ذكرناهم في أصحاب أبي عبدالله عليه السلام، منهم يونس بن عبدالرحمن، وصفوان بن يحيى بياع السابري، ومحمد بن أبي عمير، وعبدالله بن المغيرة، والحسن بن محبوب، وأحمد بن محمد بن أبي نصر.

وقال بعضهم مكان الحسن بن محبوب: الحسن بن علي بن فضال، وفضالة بن أيوب.

وقال بعضهم مكان ابن فضال: عثمان بن عيسى.

وأفقه هؤلاء يونس بن عبدالرحمن، وصفوان بن يحيى[1].

---

* رئيس التحرير - عالم دين وباحث - السعودية.

يونس بن عبدالرحمن.. رائد مدرسة العترة

مرت الجماعة الموالية لمدرسة الوحي التي قادها أهل البيت عليهم السلام بمخاضات عديدة داخلية، وكانت الرؤى المخالفة تسعى لتشتيت وعي ووجود الجماعة، وعلى العكس أدت تلك المخاضات إلى نمو الوعي السياسي، والتفكير في رؤى تستبطن التعايش مع الواقع، وتؤدي لتصحيحه، فقد كان التشيع في وعي الجماعة الأولى حركة تصحيحية لمسار الأمة.

وكانت الإمامة في تكوينها وشرائطها ووظيفتها، تمثل مخرجاً حقيقياً لتخطي الأزمات التي انزلقت إليها الأمة، ولم تكن الإمامة مجرد ظاهرة احتجاجية سياسية، بل رأت الجماعة أنها الامتداد الواقعي الحقيقي لمشروع بناء دولة الرسالة وفق تصورات ثابتة ومتكيفة مع طموحات الأمة، وقد واصل فقهاء مدرسة الوحي تبشيرهم بهذه القيم، وكانت المؤسسة السياسية ترقب تلك التحركات وتتوجس خيفةً من مؤداها.

وشخصية يونس بن عبدالرحمن، الذي ولد في نهاية حكم الخليفة هشام بن عبدالملك الأموي (٧١-١٢٥هـ/٦٩٠-٧٤٣م)، الذي حكم بين الأعوام (١٠٥هـ/٧٢٤م) و(١٢٥هـ/ ٧٤٣م)، من تلك الشخصيات التي حملت تلك الرؤية الفكرية والسياسية، والتي سوف تضطر المؤسسة السياسية العباسية ظاهراً للقبول بها، حلاًّ لتفادي المطالبات الشعبية بها، عندما يقوم المأمون العباسي (١٧٠هـ - ٢١٨هـ/ ٧٨٦- ٨٣٣م) بذلك مع الإمام الرضا عليه السلام حيث يوليه العهد عام ٢٠١هـ.

ولتأسيس وعي عامة الجماعة وفق تلك البنى والأصول الفكرية والدينية، كان على يونس أن يقترب أكثر من القيادة ومن العامة، وقد ساعدته تلك الازدواجية في تحقيق نجاحات كبيرة وفي تركيز وتدعيم مبدأ الإمامة في المجتمع الكوفي والعراقي بشكل عام، وهناك عوامل أخرى كقربه من الداعية العباسي يقطين بن موسى، وابنه علي الذي أصبح في عهد هارون وزيراً للخراج (= المالية)، لذا يصفه النجاشي في كتابه بالقول: يونس بن عبدالرحمن مولى علي بن يقطين بن موسى، مولى بني أسد، «أبو محمد»، كان وجهاً في أصحابنا، متقدماً، عظيم المنزلة[٢].

يونس ومواجهة التيارات الفكرية:

يظهر للمتأمل في مسيرة الفكر والمعرفة، كثرة الانعطافات التي أدت إلى غياب الحقائق، وتشويه العديد من المبادئ، ومن بين المنعطفات التي انزلق فيها المفكرون وعلماء المعرفة البشرية هي مراحل التواصل المعرفي التي أحدثتها حركة الترجمة والفتوحات العسكرية لمدن الحضارتين الفارسية والبيزنطية، حيث تسربت أفكار وعقائد المدن المفتوحة للوسط الثقافي والفكر الإسلامي، ولم يمتلك العديد من العلماء والفقهاء الذين ابتعدوا عن مدرسة الوحي

بقيادة أئمة أهل البيت عليهم السلام الحصانة الكافية التي تحافظ على نقاء الفكر والمعتقد لديهم.

هنا كان الدور الأكبر والمهم هو ما قام به فقهاء مدرسة الوحي تحت توجيه آل الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، فقد تصدوا بقوة لتلك الأفكار الدخيلة، وكان العقل والوحي رائدي الفقهاء في التعاطي الحواري مع التيارات المخالفة، والتي يمكن تحديد توجهاتها ومنطلقاتها في تيارات رئيسة ثلاثة هي:

التيار الأول: الفكر الفلسفي الوثني الوافد من خارج منظومة الأمة الفكرية والمعرفية، وقد مثلته حركة الزندقة والإلحاد وأصحاب الديانات الأخرى.

التيار الثاني: الفكر السلطوي الذي تنتجه مدرسة الخلفاء، وتمثل في الفكر السني الذي غذته السلطة ليكون بديلاً أو منافساً لفكر مدرسة الوحي والإمامة، وقد تأثر عامة الناس به، بل غاب عن قطاعات عديدة من فئات الأمة فكر ومنظومة المعرفة لآل الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، بسبب ما مارسته السلطة من كبت وترهيب لفقهاء مدرسة الوحي والإمامة.

التيار الثالث: الفكر المنحرف عن مدرسة الوحي، المنطلق من داخل الجماعة، وتمثل في تلك الفرق التي خرجت عن مسار مدرسة الوحي والإمامة، كالزيدية والإسماعلية والواقفة.

يقول الفضل بن شاذان (ت ٢٦٠هـ): حج يونس بن عبدالرحمن أربعاً وخمسين حجة، واعتمر أربعاً وخمسين عمرة، وألف ألف جلد رداً على المخالفين، ويقال: انتهى علم الأئمة عليهم السلام إلى أربعة نفر: أولهم سلمان الفارسي، والثاني جابر، والثالث السيد، والرابع يونس بن عبد الرحمن[٣].

وإذا عرفنا أن يونس هو أحد تلاميذ الفقيه المتكلم هشام بن الحكم الكوفي(ت ١٩٠هـ)،- الذي يعد من كبار أصحاب الصادق عليه السلام، وعرف ببراعته في الحوار والمناظرة وهو شاب، وفاق الكثير من شيوخ مدرسة الوحي والإمامة - يمكننا أن ندرك تلك المكانة والقدرة الكبيرة على تناول العديد من المواضيع الفلسفية والفقهية والعلمية والمعرفية، وهذا ما يقرره النص المتقدم، وهذا النص الذي ينقله الطوسي في كتابه (اختيار معرفة الرجال) عندما يتطرق لشخصية يونس، حيث يقول سهل بن بحر، سمعت الفضل بن شاذان يقول: ما نشأ في الإسلام من سائر الناس كان أفقه من سلمان الفارسي، ولا نشأ رجل بعده أفقه من يونس بن عبدالرحمن رضي الله عنه[٤].

ولعلمه وفقاهته المشهودة أصبح يونس ملجأً ليس لعامة الناس فحسب، بل حتى للكثير من فقهاء وعلماء مدرسة الوحي والإمامة، فهذا عبدالعزيز بن المهتدي القمي، الذي يصفه الفضل بن شاذان بأنه خير قمي رآه، يقول وقد كان وكيلاً من وكلاء الإمام الرضا عليه السلام: سألت الرضا عليه السلام فقلت: إني لا ألقاك في كل وقت، فعمَّنْ من آخذ معالم ديني؟ قال عليه السلام: خذ من يونس بن عبدالرحمن[٥].

يونس وهشام في دار البرمكي:

ينقل لنا يونس بن عبدالرحمن حادثة تحمل الكثير من الدلالات وتوضح بعض ما تعرض له فقهاء مدرسة الوحي والإمامة، قال: كان يحيى بن خالد البرمكي قد وجد علي هشام بن الحكم شيئاً من طعنه على الفلاسفة، وأحب أن يغري به هارون ويضريه على القتل، وكان هارون لما بلغه عن هشام مال إليه، وذلك أن هشاماً تكلم يوما بكلام عند يحيى بن خالد في إرث النبي ﷺ فنقل إلى هارون فأعجبه، وقد كان قبل ذلك يحيى يشرف أمره عند هارون ويرده عن أشياء كان يعزم عليها من إيذائه، فكان ميل هارون إلى هشام أحد ما غَيَّر قلب يحيى على هشام فسبه عنده، وقال له: يا أمير المؤمنين! إني قد استبطنت أمر هشام فإذا هو يزعم أن لله في أرضه إماماً غيرك مفروض الطاعة، قال: سبحان الله، قال: نعم، ويزعم أنه لو أمره بالخروج لخرج، وإنما كنا نرى أنه ممن يرى الإلباد بالأرض. فقال هارون ليحيى: فاجمع عندك المتكلمين وأكون أنا من وراء الستر بيني وبينهم، لا يفطنون بي، ولا يمتنع كل واحد منهم أن يأتي بأصله لهيبتي، قال: فوجه يحيى فأشحن المجلس من المتكلمين، وكان فيهم ضرار بن عمرو، وسليمان بن جرير، وعبدالله بن يزيد الأباضي، وموبذان موبذ، ورأس الجالوت. قال: فسألوا وتكافوا وتناظروا وتناهوا إلى شاذ من مشاذ الكلام، كل يقول لصاحبه: لم تجب، ويقول: قد أجبت، وكان ذلك من يحيى حيلة على هشام، إذ لم يعلم بذلك المجلس واغتنم ذلك لعله كان أصابها هشام بن الحكم.

فلما أن تناهوا إلى هذا الموضع، قال لهم يحيى بن خالد: ترضون فيما بينكم هشاماً حكما؟ قالوا: قد رضينا أيها الوزير فأنى لنا به وهو عليل، قال يحيى: فأنا أوجه إليه فأسأله أن يتجشم المجيء، فوجه إليه فأخبره بحضورهم، وأنه إنما منعه أن يحضره أول المجلس اتِّقاءً عليه من العلة، فإن القوم قد اختلفوا في المسائل والأجوبة، وتراضوا بك حكماً بينهم، فإن رأيت أن تتفضل وتحمل على نفسك فافعل.

فلما صار الرسول إلى هشام: قال لي: يا يونس قلبي ينكر هذا القول، ولست آمن أن يكون هاهنا أمر لا أقف عليه، لان هذا الملعون يحيى بن خالد قد تغير عليَّ لأمور شتى، وقد كنت عزمت إنْ مَنَّ الله عليَّ بالخروج من هذه العلة أن أشخص إلى الكوفة وأحرم الكلام بتة وألزم المسجد، ليقطع عني مشاهدة هذا الملعون يعني يحيى بن خالد.

قال: فقلت: جعلت فداك لا يكون إلا خيراً، فتحرز ما أمكنك، فقال لي: يا يونس أتري أتحرز من أمر يريد الله إظهاره على لساني أنى يكون ذلك، لكن قم بنا علي حول الله وقوته.

فركب هشام بغلاً كان مع رسوله، وركبت أنا حماراً كان لهشام، قال: فدخلنا المجلس فإذا هو مشحون بالمتكلمين، قال: فمضى هشام نحو يحيى فسلم عليه وسلم على القوم

وجلس قريباً منه، وجلست أنا حيث انتهى بي المجلس، قال: فأقبل يحيى على هشام بعد ساعة، فقال: إن القوم حضروا وكنا مع حضورهم نحب أن تحضر، لا لأن تناظر بل لأن نأنس بحضورك إذ كانت العلة تقطعك عن المناظرة وأنت بحمد الله صالح ليست علتك بقاطعة عن المناظرة، وهؤلاء القوم قد تراضوا بك حكماً بينهم.

قال: فقال هشام للقوم: ما الموضع الذي تناهيتم به في المناظرة؟ فأخبره كل فريق منهم بموضع مقطعه، فكان من ذلك أن حكم لبعض على بعض، فكان من المحكومين عليه سليمان بن جرير فحقدها على هشام.

قال: ثم إن يحيى بن خالد قال لهشام: إنا قد غرضنا من المناظرة والمجادلة منذ اليوم، ولكن إن رأيت أن تبين عن فساد اختيار الناس لإمام، وان الإمامة في آل الرسول دون غيرهم؟ قال هشام: أيها الوزير العلة تقطعني عن ذلك، ولعل معترضا يعترض فيكتسب المناظرة والخصومة.

فقال: إن اعترض متعرض قبل أن تبلغ مرادك وغرضك فليس ذلك له، بل عليه أن يتحفظ المواضع التي له فيها مطعن فيقفها إلى فراغك ولا يقطع عليك كلامك، فبدأ هشام وساق الذكر لذلك وأطال، واختصرنا منه موضع الحاجة.

فلما فرغ مما قد ابتدأ فيه من الكلام في فساد اختيار الناس للإمام، قال يحيى لسليمان بن جرير: سل أبا محمد عن شيء من هذا الباب، فقال سليمان لهشام: أخبرني عن علي بن أبي طالب مفروض الطاعة؟ فقال هشام: نعم. قال: فإن أمرك الذي بعده بالخروج بالسيف معه تفعل وتطيعه؟ فقال هشام: لا يأمرني، قال: ولم إذا كانت طاعته مفروضة عليك وعليك أن تطيعه؟ قال هشام: عد عن هذا فقد تبين فيه الجواب، قال سليمان: فلم يأمرك في حال تطيعه وفي حال لا تطيعه؟ فقال هشام: ويحك لم أقل لك: أني لا أطيعه، فتقول: إن طاعته مفروضة، إنما قلت لك: لا يأمرني.

قال سليمان: ليس أسألك إلا على سبيل سلطان الجدل ليس على الواجب أنه لا يأمرك، فقال هشام: كم تحول حول الحمى، هل هو إلا أن أقول لك: إن أمرني فعلت، فينقطع أقبح الانقطاع، ولا يكون عندك زيادة، وأنا أعلم بما تحت قولي وما إليه يؤول جوابي، قال: فتعمر هارون، وقال هارون: قد أفصح، وقام الناس، واغتنمها هشام فخرج على وجهه إلى المدائن. قال: فبلغنا أن هارون قال ليحيى: شد يدك بهذا وأصحابه، وبعث إلى أبي الحسن موسى عليه السلام فحبسه، فكان هذا سبب حبسه مع غيره من الأسباب، وإنما أراد يحيى أن يهرب هشام، فيموت مختفياً مادام لهارون سلطان، قال: ثم صار هشام إلى الكوفة وهو بعقب علته، ومات في دار ابن شرف بالكوفة رحمه الله.

فبلغ هذا المجلس محمد بن سليمان النوفلي وابن ميثم وهما في حبس هارون، فقال النوفلي: ترى هشاماً ما استطاع أن يعتل؟ فقال ابن ميثم: بأي شيء يستطيع أن يعتل

وقد أوجب أن طاعته مفروضة من الله؟ قال: يعتل بأن يقول: الشرط عليَّ في إمامته أن لا يدعو أحداً إلى الخروج حتى ينادي مناد من السماء، فمن دعاني ممن يدعي الإمامة قبل ذلك الوقت علمت أنه ليس بإمام، وطلبت من أهل هذا البيت ممن لا يقول إنه يخرج ولا يأمر بذلك حتى ينادي مناد من السماء فأعلم أنه صادق.

فقال ابن ميثم: هذا من حديث الخرافة، ومتى كان هذا في عقد الإمامة، إنما يروى هذا في صفة القائم عليه السلام، وهشام اجدل من إن يحتج بهذا، على أنه لم يفصح بهذا الإفصاح الذي قد شرطته أنت، إنما قال: إن امرني المفروض الطاعة بعد علي عليه السلام فعلت، ولم يسم فلاناً دون فلان، كما تقول: إن قال لي طلبت غيره، فلو قال هارون له وكان المناظر له: مَنْ المفروض الطاعة؟ فقال له: أنت، لم يمكن إن يقول له: فان أمرتك بالخروج بالسيف تقاتل أعدائي تطلب غيري وتنتظر المنادي من السماء، هذا لا يتكلم به مثل هذا، لعلك لو كنت أنت تكلمت به، قال: ثم قال علي بن إسماعيل الميثمي: إنا الله وإنا إليه راجعون على ما يمضي من العلم إن قتل، فلقد كان عضدنا وشيخنا والمنظور إليه فينا[٦].

يونس أول المؤمنين بالرضا عليه السلام :

تعرض الفقهاء والموالين لمدرسة الوحي والإمامة، بعد وفاة الصادق والكاظم عليهما السلام لمحنة عصفت بالكثير من أعيان وأقطاب الشيعة، وكانت أصعب مرحلة مر بها الشيعة، لكن وعي العديد من أعيان وأقطاب هذه المدرسة فوت الفرصة على السلطة والنفعيين الذين أرادوا اغتنام حالة البلبلة لتحقيق مكاسب مادية آنية.

وفي مثل تلك المحنة يتميز حقيقة الإيمان وعمق الوعي والإدراك، وكان يونس من الشخصيات التي تشربت علماً وفهماً من الأئمة الطاهرين عليهم السلام، وأثبت شدة بصيرته في معرفة سبيل الحق في وقت انطمست فيه الحقائق، وخفيت معالم الدين، وقد عرف الأئمة عليهم السلام هذه الحقيقة من يونس قبل حدوث المحنة، فنوه الإمام الكاظم عليه السلام إلى هذه الحقيقة لأعلام مدرسة الوحي والإمامة.

قال أحمد بن محمد الأقرع، لقيت محمد بن الحسن فحدثني بهذا الحديث، قال: كنا في مجلس عيسى بن سليمان ببغداد، فجاء رجل إلى عيسى، فقال: أردت أن أكتب إلى أبي الحسن الأول عليه السلام في مسألة أسأله عنها: جعلت فداك عندنا قوم يقولون بمقالة يونس فأعطيهم من الزكاة شيئاً؟ قال، فكتب إلي: نعم أعطهم فإن يونس أول من يجيب علياً إذا دعا، قال: كنا جلوساً بعد ذلك فدخل علينا رجل، فقال: قد مات أبو الحسن موسى عليه السلام، وكان يونس في المجلس، فقال يونس: يا معشر أهل المجلس إنه ليس بيني وبين الله إمام إلا علي بن موسى عليه السلام فهو إمامي[٧].

وقد جاهر يونس مع شدة ووطأة الواقع السياسي والاجتماعي بموالاته للإمام الرضا

عليه السلام، وحارب تلك الأفكار الهدامة التي تبنتها التوجهات الفكرية المنحرفة كالواقفة الذين أخذوا يبثون فكرة الوقف في المجتمع وبين فقهاء مدرسة الوحي والإمامة، فقام بجهود كبيرة في توضيح معالم الدين وتوجيه الناس للإمام الرضا عليه السلام، فقد ألف ما يقارب ١٠٠٠ رسالة في الرد على تلك الفرق والمذاهب التي نبتت في المجتمع العراقي وغيره، كما قام بتأليف كتاب في الإمامة، ولعله يصب في هذا المنحى.

قال يونس بن عبد الرحمن رضي الله عنه: مات أبو الحسن عليه السلام وليس من قُوامه (وكلائه) أحد إلا وعنده المال الكثير فكان ذلك سبب وقفهم وجحودهم لموته وكان عند زياد القندي سبعون ألف دينار وعند علي بن أبي حمزة ثلاثون ألف دينار، قال: فلما رأيت ذلك وتبين الحق وعرفت من أمر أبي الحسن عليه السلام ما علمت تكلمت ودعوت الناس إليه، قال: فبعثا إليَّ وقالا: ما يدعوك إلى هذا؟ إن كنت تريد المال فنحن نغنيك وضمنا لي عشرة آلاف دينار وقالا لي: كف، فأبيت وقلت لهم: إنا روينا عن الصادقين عليهم السلام أنهم قالوا: إذا ظهرت البدع فعلى العالم أن يظهر علمه فإن لم يفعل سلب منه نور الإيمان، وما كنت لأدع الجهاد في أمر الله على كل حال، فناصباني وأضمرا لي العداوة[٨].

يونس يواجه العاصفة:

وبسبب تلك الجهود الكبير التي قام بها يونس في خدمة الحق، ونصرة مدرسة الوحي والإمامة، قامت الواقفة وغيرهم من التوجهات المنحرفة بحملة منظمة لتشويه صورة يونس وإبعاد تأثيره عن المجتمع العراقي، وفعلاً نجحت بعض تلك الجهود، وأثرت في استدراج العديد من فقهاء وعلماء المجتمع العراقي وغيره، كما نلحظ ذلك عند القميين الذين رووا في يونس الكثير من النصوص التي تذمه وتقدح في مكانته.

وقد وردت نصوص كثيرة تتعرض لمكانة يونس، قسمها علماء الرجال والفقهاء إلى مجموعتين هما:

١ـ النصوص التي تشيد بمكانة يونس وإيمانه.

٢ـ النصوص التي تقدح فيه وتذمه.

لكن ما لاحظه الذين تعرضوا للنصوص هو كثرة واستفاضة الروايات المادحة وصحتها، وقلة الروايات الذامة وضعفها لكونها إما مراسيل، أو رواتها من المقدوحين والضعفاء، ولهذا فإن الكشي قال بعد أن أورد تلك الروايات القادحة: فلينظر الناظر فيتعجب من هذه الأخبار التي رواها القميون في يونس، وليعلم أنها لا تصح في العقل، وذلك أن أحمد بن محمد بن عيسى وعلي بن حديد قد ذكر الفضل من رجوعهما عن الوقيعة في يونس، ولعل هذه الروايات كانت من أحمد قبل رجوعه، ومن علي مدارة لأصحابه، فأما يونس بن بهمن: فممن كان أخذ عن يونس بن عبدالرحمن أن يظهر له مثلبة فيحكيها عنه، والعقل

ينفي مثل هذا، إذ ليس في طباع الناس إظهار مساويهم بألسنتهم على نفوسهم، وأما حديث الحجال الذي رواه أحمد بن محمد: فإن أبا الحسن عليه السلام أجل خطراً وأعظم قدراً من أن يسب أحداً صراحاً، وكذلك آباؤه عليهم السلام، من قبله وولده من بعده، لأن الرواية عنهم بخلاف هذا، إذ كانوا قد نهوا عن مثله وحثوا على غيره مما فيه الزين للدين والدنيا[٩].

بلغت حدة التشويه والمواجهة ليونس من قبل الفئات المخالفة والمنحرفة درجة كبيرة شملت جماعات عديدة، وكلما بعدت هذه الجماعات جغرافياً عن حركة يونس كان تأثرها أكبر وأشد كما حدث لأهل البصرة ومن فيها من أتباع مدرسة الوحي والإمامة، حيث أصبحت جزءا من تلك الدائرة العريضة، وسعى كثير منهم إلى إعلام الإمام الرضا عليه السلام، بما يتصورون أنه الحق، من آراء تقدح في يونس وتحط من مكانته، فقد ذكر جعفر بن عيسى قائلاً: كنا عند أبي الحسن الرضا عليه السلام وعنده يونس بن عبدالرحمن، إذ استأذن عليه قوم من أهل البصرة، فأومى أبو الحسن عليه السلام إلى يونس: ادخل البيت! -فإذا بيت مسبل عليه ستر- وإياك أن تتحرك حتى يؤذن لك! فدخل البصريون وأكثروا من الوقيعة والقول في يونس، وأبو الحسن عليه السلام مطرق، حتى لما أكثروا وقاموا فودعوا وخرجوا فأذن ليونس بالخروج، فخرج باكياً فقال: جعلني الله فداك! إني أُحامي عن هذه المقالة وهذه حالي عند أصحابي! فقال له أبو الحسن عليه السلام: يا يونس وما عليك مما يقولون إذا كان إمامك عنك راضياً! يا يونس! حدث الناس بما يعرفون، واتركهم مما لا يعرفون، كأنك تريد أن تكذب على الله في عرشه، يا يونس! وما عليك أن لو كان في يدك اليمنى درة ثم قال الناس بعرة أو قال الناس درة، أو بعرة فقال الناس درة، هل ينفعك ذلك شيئاً؟ فقلت: لا، فقال: هكذا أنت يا يونس، إذ كنت على الصواب وكان إمامك عنك راضياً لم يضرك ما قال الناس[١٠].

عوامل وأسباب حركة التشويه:

لم تكن حركة التشويه التي استهدفت فقيه مدرسة أهل البيت عليهم السلام يونس بن عبدالرحمن رضي الله عنه دون أسباب ومقدمات، ولم تكن تستهدف في كل تجلياتها يونس فقط بل كانت جزءا من حركة استهدفت مدرسة فكرية وخطاً تصحيحياً بأكمله، فيونس أحد الفقهاء الذين يمثلون مدرسة الوحي والإمامة التي تسعى لنشر قيم الإسلام بشكلها الحقيقي بعيداً عن تشكيلاتها السلطوية، ومؤثرات وتصورات البشر المتأثرين بعوامل المحيط البعيدين عن بصائر القرآن والسنة، وبالأخص المؤسسة الدينية السلطوية التي انضوى تحت لوائها ما عرف فيما بعد بفقهاء السنة والجماعة.

ويمكننا بعد قراءة متأنية للنصوص التاريخية والدينية التي تعرضت ليونس أن نرصد أربعة اتجاهات شاركت في عملية التشويه، يشترك بعضها في الغاية والهدف، وقد يختلفون

في المنطلق، أما الأسباب والعوامل فهي:

١ـ عداء الاتجاهات المخالفة له:

وتنقسم لتوجهات ثلاثة رئيسة هي:

أ- التوجه التابع للسلطة وفقهائها، وقد غذته خلفية فكرية سلفية، وسوف نلحظ ذلك بشكل واضح في علاقة فقهاء مدرسة الرأي مع بعض أصحاب الأئمة عليهم السلام.

ب- التوجه الفلسفي الذي رعته السلطة كما رأينا في مجلس الحوار الذي حضره الفقيه المتكلم هشام بن الحكم وكيف تحالفت السلطة ممثلة في يحيى بن خالد البرمكي(ت ١٩٠هـ/٨٠٥م) مع سليمان بن جرير، ومن الطبيعي أن حضور يونس برفقة هشام الذي تسعى السلطة للإيقاع به سوف يلفت عيون البرمكيين الذين عرفوا بشدة الذكاء وتوقد الذهن، ولابد من معرفة حجم علاقته بهشام.

ت- الواقفة الذين رأوا في نشاط يونس خطراً محدقاً بوجودهم ومصالحهم، وقد مر الحديث عنهم.

٢ـ تأثر شرائح اجتماعية بآراء حركة الواقفية:

بطبيعة الحال تتفاوت قدرة الناس على وعي وفهم الخلفيات السلوكية والفكرية للحركات والتيارات الاجتماعية، ويسبب ذلك نوعاً من الاستلاب تجاهها، ويتمظهر في التأثر والإيمان بقناعات وآراء تلك الحركات دون تحليل وتدقيق ودون وعي لمنابع فكرها ومعارفها، وكلما كانت هذه الحركات ذات سلطة روحية أو سياسية وأمنية، فإن تأثيرها في الفئات الاجتماعية يتصاعد، وتمارس الحركات الروحية في الغالب عمليات إرجاعية لشخصيات وأزمان تلبسها طابع مقدس، وهنا تتم عملية استلاب شبه مطلق للفئات الاجتماعية، وقد تفتقد بعض الحركات بعدها التاريخي فتضطر لصنع وخلق رأي تلبسه القداسة، وتضفي عليه الشرعية، كما حدث للواقفة الذين افتقدوا البعد التاريخي والشرعي فقاموا بخلق شرعية دينية اعتمدت على تأويل النص، أو وضع نصوص أخرى، ومن الفئات التي تأثرت بفكر هذه الحركة الفكرية هم البصريون كما لاحظنا ذلك من خلال النص المتقدم ذكره.

٣ـ الاختلاف الفكري بين يونس وبعض الفئات الاجتماعية:

اصطبغت الكوفة بالتنوع الفكري والفقهي ويرجع ذلك في أحد أسبابه إلى التعدد العرقي والطائفي، حيث كانت الكوفة في بدء تأسيسها منطقة يتجمع فيها جنود الجيش الإسلامي، ويلحظ ذلك في تسميتها بكوفان الجند، وبالطبع كان الجنود الذين يتقاطرون عليها متعددي الانتماءات القبلية والمناطقية، وبعد فترة من الزمن أصبحت الكوفة عاصمة

لأمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، وقد هاجر الكثير من المسلمين المحبين لعلي عليه السلام إلى الكوفة لنصرة الحق والدفاع عن الإسلام، وأدى تنوع هذه الهجرات إلى حدوث تنوع فكري واختلاف فقهي.

وقد يكون الاختلاف منبعه راجع إلى فهم النص الديني وتأويله وتفسيره، وقد ينشأ الاختلاف بسبب البيئة الثقافية والاجتماعية التي يرجع إليها الإنسان والتي نشأ في أحضانها، ونحن هنا نرصد فئتين عارضت يونس بن عبدالرحمن وذلك من خلال الرجوع للروايات التي تعرضت لعلاقة يونس مع هاتين الفئتين، ويمكننا أن نرجع الاختلاف إلى تباين التفسير والتأويل للنص الديني، وهاتان الفئتان هما:

١ـ العلماء والفقهاء القميون.

٢ـ أتباع الفقيه علي بن حديد الكوفي.

عُدَّ يونس أفقه أصحاب الإجماع من الطبقة الثالثة، فقد كان من تلاميذ الإمامين الكاظم والرضا عليهما السلام، كما تتلمذ وأخذ الفقه والرواية عن أكثر من ستين شخصاً كان منهم جميل بن دراج الذي عُدَّ أفقه أصحاب الإجماع في الطبقة الثانية، وهشام بن الحكم الفقيه المتكلم الذي قال عنه هارون العباسي الخليفة المستبد الطاغي بعد ذلك الحوار الذي جرى عند يحيى البرمكي: إن لسان هشام بن الحكم أوقع في النفوس من ألف سيف[١١].

كما تتلمذ عند هشام بن سالم الذي اعتبر الشخصية الثانية في الكلام بعد هشام بن الحكم وكلاهما من أصحاب الصادق عليه السلام وقد عُرفا بقوة الحجة والدليل والبرهان في مقابل خصوم أهل البيت عليهم السلام، ومن الطبيعي أن يكَون يونس بعد تتلمذه على الأئمة الطاهرين عليهم السلام وكبار فقهاء مدرسة الوحي والإمامة أن يكون شخصية عظيمة وذا فقه وعلم ومعرفة عميقة، وكان هذا أحد الأسباب التي أدت إلى الاختلاف الفكري بينه وبين القميين وعلي بن حديد وأتباعه، وهنا يرشد الإمام الرضا عليه السلام يونس إلى الحديث مع مراعاة تفاوت درجات عقول الناس، كما لاحظنا ذلك عندما ابتدأ الإمام الرضا عليه السلام يونس بعد أن خرج البصريون الذين جاؤوا ذامين وشاكين يونس عند الإمام عليه السلام حيث قال له الإمام عليه السلام: يا يونس وما عليك مما يقولون إذا كان إمامك عنك راضياً! يا يونس حدث الناس بما يعرفون، واتركهم مما لا يعرفون، كأنك تريد أن تكذب على الله في عرشه[١٢]، وفي رواية أخرى يأمر الإمام الرضا عليه السلام يونس بمراعاة مستويات عقول الناس ومراتب إدراكهم للأمور، فعن أبي محمد الفضل بن شاذان، قال حدثني أبو جعفر البصري، وكان ثقة فاضلاً صالحاً، قال، دخلت مع يونس بن عبدالرحمن على الرضا عليه السلام فشكا إليه ما يلقى من أصحابه من الوقيعة! فقال الرضا عليه السلام: دارهم فإن عقولهم لا تبلغ[١٣].

كما أن الإمام الكاظم عليه السلام كان يأمر يونس أن يراعي تفاوت الأفهام والعقول، لأن ذلك يخفف من حدة وشدة الاختلاف بينه وبين الفئات الاجتماعية وكذا الفقهاء التابعين

لمدرسة الوحي والإمامة، فقد ذكر يونس أن الإمام الكاظم عليه السلام قال له: يا يونس! أرفق بهم فإن كلامك يدق عليهم، قلت: إنهم يقولون لي: زنديق! قال لي عليه السلام: وما يضرك أن يكون في يدك لؤلؤة يقول الناس: هي حصاة، وما كان ينفعك أن يكون في يدك حصاة فيقول الناس: لؤلؤة[١٤].

لكن بعض القميين وعلي بن حديد قد رجعوا عن بث تلك الصورة المشوهة عن يونس، فقد ذكر الفضل بن شاذان أن أحمد بن محمد بن عيسى تاب واستغفر الله من وقيعته في يونس لرؤية رآها، وقد كان علي بن حديد يظهر في الباطن الميل إلى يونس وهشام[١٥]، وهنا يقول الفضل أن علياً كان يميل في الباطن ليونس وهشام، وهو أمر يحمل دلالة مهمة وهي أن تلك الأقوال التي كان يطلقها علي لم تكن عن إيمان واقتناع، بل قد تكون لمصلحة أمنية تقتضي ابتعاده هو وأتباعه من العاملين والفقهاء عنه، فعند وصول تلك الأقوال عنه تجاه تلك الجماعة التي غضبت عليها السلطة فأخذت تطارد هشام ويونس كان أحد أصحابه المقربين بل كان هشام ويونس يشكلان فريقاً واحداً كما نلحظ ذلك من خلال الروايات التي يسأل فيها عن يونس وهشام، حيث توحي بالتشابه الكبير في نظرة البعض إليهما، هنا كان من الحكمة أن تصل للسلطة وجواسيسها أن علياً وأتباعه لا يرتبطون لا بهشام ولا بيونس.

ولعل أحد أسباب تشبيه يونس بسلمان الفارسي (ت ٣٥هـ/٦٥٥م) هو ما كان يمتاز به سلمان من العلم والمعرفة اللذين جعلاه الشخصية الأولى في أصحاب الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم، بعد علي بن أبي طالب عليه السلام، وعندما سئل علي عليه السلام عن سلمان قال: امرؤ منا وإلينا أهل البيت، من لكم بمثل لقمان الحكيم، عَلِمَ العلم الأول والعلم الآخر، وقرأ الكتاب الأول والكتاب الآخر، وكان بحراً لا ينزف..[١٦]، وقد جاء مدح يونس مشابهاً لما مُدِحَ به سلمان الفارسي، فعن علي بن محمد القتيبي، قال حدثني الفضل بن شاذان، قال سمعت الثقة يقول سمعت الرضا عليه السلام يقول: يونس بن عبدالرحمن في زمانه كسلمان الفارسي في زمانه[١٧].

ويبدو أن تأثير يونس كان كبيراً في الجوانب العلمية والمعرفية والاجتماعية، ولذا كانت شخصيته تثير تساؤلات عديدة حتى بعد وفاته بأكثر من عشرين سنة، حيث تعدد السؤال عنه من قبل فقهاء مدرسة الوحي والإمامة، فكان بعضهم يسأل الإمام الجواد عليه السلام (١٩٥-٢٢٠هـ/٨١١-٨٣٥م) وبعض آخر يعرض كتب يونس على الإمام العسكري عليه السلام (٢٣١-٢٦٠هـ/٨٤٥-٨٧٣م)، وكان الجواب ثناءً كبيراً على شخصية يونس وعلى ما قام به خدمة للحق وأتباعه.

عن داود بن القاسم، قال، قلت لأبي جعفر عليه السلام: ما تقول في يونس؟ قال: من يونس؟ قلت بن عبدالرحمن، قال: لعلك تريد مولى بني يقطين؟ قلت: نعم، فقال: رحمه الله فإنه كان على ما نحب[١٨].

ويكتب عبد العزيز المهتدي أحد أصحاب الإمام الجواد عليه السلام يسأل عن يونس، فيأتي جواب الإمام عليه السلام محملاً بدلالات كثيرة، أهمها أنه يبرز حالة اجتماعية عامة لا زالت سائدة حتى بعد مضي سنين تنظر ليونس نظرةً مشوهة بعيدة عن الحقيقة، يقول عبدالعزيز: كتبت إلى أبي جعفر عليه السلام ما تقول في يونس بن عبدالرحمن؟ فكتب إليَّ بخطه: أحِبَّهُ وترحّم عليه وإن كان يخالفك أهل بلدك[١٩].

وبالطبع عندما يتم السؤال عن يونس، فإن ذلك سوف يتركز على العديد من الأمور، كالصلاة خلفه وكفقهه وعلومه التي يبثها في المجتمع الإسلامي، وككتبه التي يتداولها العلماء والفقهاء، لأن يونس كان مشهوراً بكثرة المؤلفات، حيث بلغت الكتب التي ألفها أكثر من ٣٠ كتاباً، وقد أورد النجاشي ثبتاً بأسماء هذه الكتب.

مؤلفات يونس وكتبه:

ذكر النجاشي أن ليونس تصانيف كثيرة منها:

١ـ كتاب السهو.
٢ـ كتاب الأدب والدلالة على الخير.
٣ـ كتاب الزكاة.
٤ـ كتاب جوامع الآثار.
٥ـ كتاب الشرائع.
٦ـ كتاب الصلاة.
٧ـ كتاب العلل الكبير.
٨ـ كتاب اختلاف الحج.
٩ـ كتاب الاحتجاج في الطلاق.
١٠ـ كتاب علل الحديث.
١١ـ كتاب الفرائض.
١٢ـ كتاب الفرائض الصغير.
١٣ـ كتاب الجامع الكبير في الفقه.
١٤ـ كتاب التجارات.
١٥ـ كتاب تفسير القرآن.
١٦ـ كتاب الحدود.
١٧ـ كتاب الآداب.
١٨ـ كتاب المثالب.
١٩ـ كتاب علل النكاح وتحليل المتعة.

٢٠ـ كتاب البداء.
٢١ـ كتاب نوادر البيوع.
٢٢ـ كتاب الرد على الغلاة.
٢٣ـ كتاب ثواب الحج.
٢٤ـ كتاب النكاح.
٢٥ـ كتاب المتعة.
٢٦ـ كتاب الطلاق.
٢٧ـ كتاب المكاسب.
٢٨ـ كتاب الوضوء.
٢٩ـ كتاب الديات.
٣٠ـ كتاب البيوع والمزارعات.
٣١ـ كتاب يوم وليلة.
٣٢ـ كتاب اللؤلؤة في الزهد.
٣٣ـ كتاب الإمامة.
٣٤ـ كتاب فضل القرآن[٢٠].

وبالطبع كانت هذه الكتب متداولة لدى الفقهاء والعلماء خصوصاً التابعين لمدرسة الوحي والإمامة، لكن وللأسف الكثير منها أصبح اسماً بعد عين والسبب يعود لتلك الغارات التي استهدفت علوم أهل البيت عليهم السلام بالإتلاف والتضييع والمحاربة، حيث كانت مكاتب علماء الشيعة غالباً ما يطالها الحرق والإتلاف كما حدث أيام غارة المغول على بغداد، وقبل ذلك دخول السلاجقة الذين تعصبوا لمدرسة الرأي، أو ما عرف بمدرسة السنة والجماعة، فقد أحرق السلاجقة الآلاف من الكتب التي احتوتها مكتبة الشيخ الطوسي رضي الله عنه[٢١].

تعرضت هذه الكتب إلى حملة هجوم قادتها التيارات والاتجاهات الفكرية المخالفة في الكوفة وبغداد والبصرة، وقد رويت بعض النصوص التي تشكك في صدقية ما فيها، لكن الفقهاء وعلماء الرجال شككوا في صحة هذه المرويات خصوصاً أن بعضها لا يمكن أن يصدر كما -قال الكشي- عن الأئمة المعصومين عليهم السلام، لكن بالطبع مثل هذه النصوص أثرت أو أدخلت الشك لدى البعض في صحة ما يرويه يونس وما هو موجود في كتبه، من ذلك ما نقله عبدالله بن جعفر الحميري، قال، قال لنا أبو هاشم داوود بن القاسم الجعفري رضي الله عنه: عرضت على أبي محمد صاحب العسكر عليه السلام: كتاب يوم وليلة ليونس، فقال لي: تصنيف من هذا؟ فقلت: تصنيف يونس مولى آل يقطين، فقال: أعطاه الله بكل حرف نوراً يوم القيامة[٢٢].

توفي يونس في حياة الإمام الرضا عليه السلام، في مدينة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، ودفن في بقيع الغرقد، وقد عَدَّ الإمام الرضا عليه السلام هذا الأمر دلالة على حب الله ليونس، لأنه ختم حياته مجاوراً

لرسول الله ﷺ، فقد نقل الحسن بن علي بن فضال، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: انظروا إلى ما ختم الله ليونس، قبضه بالمدينة مجاوراً لرسول الله ﷺ[٣٣].

تلاميذ يونس والرواة عنه:

مع كثرة الذين أخذ عنهم يونس وتتلمذ عليهم، حتى أصبح يونس ذا علم جم وشخصية عظيمة في المجتمع العراقي وبالأخص في الكوفة، لكن ما يلفت النظر هو قلة الذين رووا عنه وتتلمذوا عليه، ولعل أحد أسباب ذلك يرجع لحملة التشويه التي أثيرت حول شخصيته وتحركه، ومع كثرة الكتب التي ألفها إلا أن الروايات التي وقع في إسنادها لا تناسب حجم الشخصية وكثرة الكتب التي ألفها، فقد ذكرت الكتب الرجالية التي تعرضت لترجمة يونس أنه وقع في إسناد روايات بلغت مئتين وثلاثة وستين مورداً، أما تلاميذه فقد بلغ عددهم ما يقارب خمسة وعشرين شخصاً، وهم:

١ـ أبو عبدالله البرقي.
٢ـ محمد بن أبي عمير.
٣ـ أحمد بن أبي عبدالله.
٤ـ أحمد بن الفضل.
٥ـ أحمد بن هلال.
٦ـ إسماعيل بن مرار.
٧ـ الحسن بن إبراهيم.
٨ـ الحسين بن علي.
٩ـ الحسين بن عمر بن يزيد.
١٠ـ شاذان بن خليل النيسابوري.
١١ـ صالح بن أبي حماد.
١٢ـ صالح بن سعيد.
١٣ـ العباس بن معروف.
١٤ـ العباس بن موسى البغدادي.
١٥ـ العباس بن موسى الوراق.
١٦ـ عبدالجبار بن المبارك.
١٧ـ عبدالله بن الصلت.
١٨ـ محمد بن أسلم الجبلي.
١٩ـ محمد بن خالد.
٢٠ـ محمد بن الخطاب الواسطي.

٢١ـ محمد بن سليمان.
٢٢ـ محمد بن عيسى بن عبيد اليقطيني.
٢٣ـ مسمع.
٢٤ـ منيع بن الحجاج.
٢٥ـ موسى بن جعفر.

محمد بن أبي عمير.. فقه وجهاد

من الشخصيات الفقهية التي أثرت في تكوين الفقه لدى مدرسة الوحي والإمامة، هو محمد بن زياد بن عيسى الأزدي (ت ٢١٧هـ) المعروف بابن أبي عمير، الذي يُعد الشخصية الثانية في الطبقة الثالثة من أصحاب الإجماع، وقد أدرك الإمام الكاظم عليه السلام لكنه لم يرو عنه شيئاً، وقال النجاشي: بل روى عن الكاظم عليه السلام، حيث يوجد له روايات في كتاب تمام، وروى عن الإمام الرضا عليه السلام والإمام الجواد عليه السلام.

اتفق علماء الرجال على وثاقته فقد قال العلامة المامقاني عند بحثه عنه: لا خلاف في وثاقته ولا غمز فيه بوجه[٢٤]، لكن آراءهم تباينت في نسبه، مع أنهم اتفقوا على كونه مولى، فقال النجاشي: إنه من موالي المهلب بن أبي صفرة (ت ٨٣هـ/ ٧٠٢م)، وهو أحد أتباع مصعب بن الزبير حيث ولاه البصرة، كما كان والياً لبني أمية على خراسان من قبل الخليفة الأموي عبدالملك بن مروان (٢٦-٨٦هـ/ ٦٤٦-٧٠٥م)، ونسب كذلك إلى بني أمية، ويبدو أن هذه النسبة لكونه ينسب لأحد ولاتهم، لكن المعروف والمشهور في نسبته إلى الأزد القبيلة المعروفة في العراق.

نشأ ابن أبي عمير رضي الله عنه في بغداد وأقام بها، وكان شخصية معروفة عند جميع المذاهب وله احترام ومكانة اجتماعية وعلمية كبيرة، كما أنه كان تاجراً يبيع السابري وهو نوع من الأقمشة التي راجت في ذلك العصر، وهو من أجود الأنواع التي راجت حيث يمتاز بكونه قماشاً رقيقاً يشتريه علية القوم، ولذا ذكر أن ابن أبي عمير كان غنياً جداً حيث وافته المنية وعنده ٥٠٠٠٠٠ درهم، وقد ساعده على ذلك كونه في بغداد عاصمة الخلافة العباسية.

اختلف علماء الرجال في كون ابن أبي عمير متعدد أو هو واحد، وسبب ذلك هو وجود روايات ينقلها ابن أبي عمير عن الإمام الصادق عليه السلام، وسوف نورد أدلة كلا الرأيين لنرى أيهما أقرب إلى الصحة.

الرأي الأول: الوحدة ونفي التعدد:

يذهب لهذا الرأي عدة من علماء الرجال والفقهاء وقد نسب تقي الدين بن داود الحلي (ت٧٠٧هـ) ذلك إلى الشيخ الطوسي، كما استظهر الأردبيلي الاتحاد، لكن العلامة المامقاني

ينفي هذه النسبة إلى الشيخ بعدم الوجدان، ومع نفيه ذلك يذهب إلى كون ابن أبي عمير قد روى عن الصادق عليه السلام، وعمدة الأدلة هو:

١ـ وجود الرواية في الكافي وكتاب الشيخ:

ففي باب أوقات صلاة الجمعة والعصر من الكافي يورد هذه الرواية التي يرويها ابن أبي عمير عن الإمام الصادق عليه السلام وهي بهذا السند: عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد عن محمد بن خالد عن القسم بن عروة عن محمد بن أبي عمير قال سألت أبا عبدالله عليه السلام، فإنه بمقتضى لفظه نص في لقائه الإمام الصادق عليه السلام وروايته عنه ولا استبعاد في ذلك بحسب التاريخ حتى يكشف عن الإرسال لأن آخر زمان الصادق عليه السلام سنة مائة وثمان وأربعين وابن أبي عمير مات سنة مائتين وسبع عشر وهي قبل وفاة الجواد عليه السلام بثلاث سنين وبين التاريخين تسع وستون سنة فإذا أضيف إلى ذلك ثمان عشر سنة ليكون أدرك الصادق عليه السلام ثلاث سنين بعد بلوغه، بلغت سبعة وثمانين سنة وذلك عمر غير مستنكر، فلا داعي للالتزام بالإرسال[٢٥].

ثم يناقش المامقاني بعد ذلك القول بكون السند مقلوب وينفي القلب في السند، إذ لا وجه لما تهكم به بعضهم من القلب في السند بأن يكون محمد هذا مؤخراً عن تقديم والقاسم مقدماً والأصل كون السند هكذا: عن محمد بن أبي عمير عن القاسم بن عروة قال سألت أبا عبدالله عليه السلام لأن ذلك يؤدى للوقوع في محاذير عديدة منها:

أ- إن فتح هذا الباب يستدعي رفع اليد عن أصالة عدم السهو وعدم الغفلة وغيرهما من الأصول العقلائية من دون مقتضى ولا قرينة.

ب- أنهم ذكروا أن ابن أبي عمير يروي عن القاسم بن عروة ولم يذكروا رواية القاسم بن عروة عنه، فكذا ذكروا رواية محمد بن خالد عن القاسم بن عروة ولم يذكروا روايته عن ابن أبي عمير، فدلالة ما ذكروه على تأخر القاسم هنا عن محمد معارضة بدلالة وجود محمد بن خالد في السند على كون القاسم قبل ابن أبي عمير لتحقق رواية محمد بن خالد عنه[٢٦].

ومما يؤيد القول بأن محمد بن أبي عمير روى عن الصادق عليه السلام هو إمكانية لقائه بالإمام خصوصاً مع القول بكونه أكبر عمراً من يونس بن عبدالرحمن الذي قال أصحاب الكتب الرجالية أنه رأى الصادق عليه السلام لكنه لم يروِ عنه، فقد نقل نصر بن الصباح أن محمد بن أبي عمير أسن من يونس[٢٧].

الرأي الثاني: التعدد ونفي الوحدة:

يميل لهذا الرأي ويقويه ويورد الأدلة عليه السيد الخوئي في كتابه معجم رجال

الحديث، حيث يبحثه تحت عنوان محمد بن أبي عمر (أبي عمرة) (أبي عمير)، البزاز بياع السابري: الذي يروي عنه الحسن بن محمد بن سماعة، ويعده من أصحاب الإمام الصادق عليه السلام، ويورد الروايات التي وقع محمد هذا في سندها والمروية عن الصادق عليه السلام، وفيما يلي الأدلة على التعدد.

الدليل الأول: كثرة الروايات التي يرويها محمد بن أبي عمير هذا عن الصادق عليه السلام بلا واسطة، والقول بالإرسال في الروايات غير ممكن.

الدليل الثاني: أن محمد بن أبي عمير البزاز بياع السابري هذا توفي في حياة الإمام الكاظم عليه السلام، ومحمد بن زياد توفي في حياة الإمام الجواد عليه السلام سنة ٢١٧هـ.

الدليل الثالث: عدم إمكانية رواية الحسن بن محمد بن سماعة عن البزاز هذا، لأن ابن أبي عمير الذي هو من أصحاب الصادق عليه السلام كما قلنا توفي في حياة الكاظم عليه السلام والحسن بن محمد بن سماعة توفي سنة ٢٦٣هـ، فيكون الحسن قد روى عن أبي أحمد محمد بن زياد.

يقول السيد الخوئي: إن الشيخ قدس سره ذكر أن الحسن بن سماعة يروي عن محمد بن أبي عمير هذا، ولكن ما ذكره قدس سره غير قابل للتصديق، فإن الحسن بن محمد بن سماعة، وإن كان يمكن أن يروي عن أصحاب الصادق عليه السلام وقد وقع ذلك في غير مورد، إلا أنه لا يمكن روايته عن محمد بن أبي عمير هذا بخصوصه، فإنه قد مات في حياة الكاظم عليه السلام على ما عرفت، فلنفرضه في آخر سنة من حياة الكاظم عليه السلام، وهي سنة مائة وثلاث وثمانين، فكيف يمكن أن يروي عنه الحسن بن محمد بن سماعة المتوفى سنة مائتين وثلاث وستين، والذي نطمئن به أن الأمر اشتبه على الشيخ قدس سره فإن الحسن بن محمد بن سماعة يروي عن محمد بن أبي عمير، زياد بن عيسى، لا هذا[٢٨].

الدليل الرابع: يؤكد التعدد ما تقدم عن الكشي في ترجمة زرارة بن أعين بإسناده، عن بنان بن محمد بن عيسى، عن ابن أبي عمير، عن هشام بن سالم، عن محمد بن أبي عمير، قال: دخلت على أبي عبدالله عليه السلام فقال كيف تركت زرارة؟ فقلت: تركته لا يصلي العصر حتى تغيب الشمس، فقال: فأنت رسولي إليه فقل له فليصلي في مواقيت أصحابه قال: فأبلغته ذلك، فقال: أنا والله أعلم بأنك لم تكذب عليه، ولكنه أمرني بشيء فأكره أن أدعه[٢٩]، فإن هذه الرواية صريحة في أن ابن أبي عمير الراوي عن هشام مغاير لمحمد بن أبي عمير الذي يروي عنه هشام بن سالم، وضعف السند في مثل المقام لا يضر[٣٠].

السلطة العباسية تسجن محمد بن زياد رضي الله عنه:

محمد بن أبي عمير شخصية بارزة في المجتمع العراقي، فقد كانت علاقاته متشعبة، فلكونه كونه يمارس التجارة فقد كانت علاقاته التجارية واسعة سواء مع طبقة التجار أو

الفئات الأخرى في المجتمع العراقي، كالفقهاء الذين التف حوله الكبار منهم وتتلمذ على يده العديد، وكذلك علاقاته واسعة مع المعارضة السياسية والثورية التي تمارس العمل السري، ولكل ذلك كان من الطبيعي أن ترصد السلطة العباسية عبر عيونها حركة الفقيه الكبير في عاصمة الخلافة العباسية.

مرت حياة محمد بن أبي عمير بفترتين اختلفت ملامحهما السياسية والأمنية، كانت الفترة الأولى في زمن هارون العباسي الخليفة المستبد الذي جعل الهدف الأساس لسياسته هو القضاء على الحركة المعارضة والتي تمثلت في اتجاهات عديدة كان أحدها العلويون، فقد أقلقت حركتهم وثوراتهم هارون فأصبح يطارد القيادات التي تقف خلفها، ولم يدخر وسعاً في اتباع أي أسلوب في سعيه للقضاء عليها، فكان القتل والتشريد والحبس في الطوامير تحت الأرض، ودفن المعارضين وهم أحياء سواء عبر هدم دورهم عليهم، أم من خلال وضعهم في حفر سجنوا فيها وعندما يحين الوقت يأمر بدفنهم فيها، وغيرها الكثير من الأساليب الإرهابية التي تعرضت لها الروايات التاريخية.

أما المرحلة الثانية فتميزت ببعض الهدوء والراحة من ملاحقة السلطة، وهي الفترة التي تلت وفاة هارون العباسي، وبالأخص بعد أن استتب للمأمون العباسي الحكم، ويبدو أن محمد بن زياد قد ناله السجن في كلا الفترتين، وإن اختلفت الأسباب في الفترة الثانية عن الأولى.

سجن محمد بن أبي عمير زياد في عهد هارون وقد ناله من الشدة والعذاب الكثير، وكان يتولى الجلادون بقيادة السندي بن شاهك اليهودي تعذيبه بحضور هارون مما يدلل على الأهمية التي كان يوليها لشخصية محمد بن زياد، وأهمية ما يعرفه عن حركة المعارضة السياسية والثورية، قال الفضل بن شاذان: سُعي بمحمد بن أبي عمير زياد إلى السلطان انه يعرف أسامي عامة الشيعة بالعراق، فأمره السلطان أن يسميهم! فامتنع، فجرد وعلق بين العقارين وضرب مائة سوط، قال الفضل فسمعت ابن أبي عمير يقول: لما ضُربت فبلغ الضرب مائة سوط، أبلغ الضرب الألم إليَّ، فكدت أن أُسمي، فسمعت نداء محمد بن يونس بن عبدالرحمن يقول: يا محمد بن أبي عمير اذكر موقفك بين يدي الله تعالى، فتقويت بقوله فصبرت ولم أخبر، والحمد لله، قال الفضل: فأضر به في هذا الشأن أكثر من مائة ألف درهم[٣١].

من خلال تحليل هذا النص يمكننا أن نصل إلى المعطيات التالية:

١ـ أن السجن كان سببه وهدفه معرفة أسامي عامة الشيعة في العراق، وذلك لسجنهم أو مراقبة تحركاتهم، ولا يمكن أن يقصد بعامة الشيعة العوام الذين لم يكن أكثرهم مجهولين، بل القصد هم أولئك الذين يقودون المعارضة.

٢ـ المكانة الكبيرة التي يحظى بها محمد عند الشيعة حيث كان على معرفة وعلم

بالشيعة، فإن كان المقصود بعامة الشيعة هم عوام الناس فهو يدلل على المكانة الاجتماعية، لكن بالطبع المقصود هو علمه بقيادات العمل السياسي والعسكري، لأن بغداد كان فيها الآلاف من عوام الشيعة ولا يتصور معرفته بهم جميعاً.

٣ـ علم المؤسسة الأمنية والسياسية السلطانية بمكانة محمد بن أبي عمير، لأنها حددت التهمة وهو معرفته بعامة الشيعة.

٤ـ اهتمام هارون العباسي بقضية محمد ومباشرته بنفسه عملية التحقيق، كما نلحظ ذلك من قول الفضل: فأمره السلطان أن يسميهم فامتنع[٣٢]، وقد ضُرب مائة خشبة وعشرين أمام هارون، وتولى ضربه السندي بن شاهك على التشيع[٣٣].

٥ـ سجن مجموعة من فقهاء وعلماء مدرسة الوحي والإمامة معه، وقد صرح بأحدهم وهو محمد بن يونس بن عبدالرحمن، الفقيه الورع، فقوله: سمعت، يدل على كونه قد حبس معه، وسبب السجن أمران:

أ- اتهامهم بموالاة أهل البيت عليهم السلام، وكانت هذه بحد ذاتها تسبب السجن أو القتل في زمن هارون وغيره.

ب- معرفة عامة الشيعة وبالأخص قيادات العمل السياسي والعسكري.

٦ـ عمق إيمان محمد بن أبي عمير ومحمد بن يونس، حيث لم يرضخا لرغبات السلطة العباسية في الإفصاح بأسامي عامة الشيعة، لأن ذلك قد يؤدي إلى قتلهم أو سجنهم وتعذيبهم، مع شدة الألم الذي عانياه من التعذيب والسجن، فقد سجن محمد بن أبي عمير أربع سنوات، صادرت فيها السلطة الكثير من أمواله وممتلكاته، وبالأخص ثروته العلمية من كتب جمع فيها ما سمعه أو رواه عن الأئمة الطاهرين عليهم السلام، وقد ذكر النجاشي أن أُخته دفنت كتبه في حالة استتاره وكونه في الحبس أربع سنين، فهلكت الكتب، وقيل: بل تركتها في غرفة فسال عليها المطر فهلكت فحدث من حفظه، ومما كان سلف له في أيدي الناس، فلهذا أصحابنا يسكنون إلى مراسيله[٣٤].

٧ـ غنى محمد بن أبي عمير، فمع أن السلطة صادرت كل أمواله إلا أنه بقي له ما يفدي به نفسه للخروج من السجن.

٨ـ اهتمام السلطة بالمال، حيث سال لعاب المتنفذين لما كان يملك، فلم يتخلص من السجن إلا بعد أن دفع ١٢١ ألف درهم.

أما المرة الثانية التي دخل فيها محمد بن أبي عمير السجن، فقد كانت بعد الغدر بالإمام الرضا عليه السلام، من قبل المأمون العباسي، حيث يقول نصر بن الصباح: ذكر أن محمد بن أبي عمير أُخذ وحبس، وأصابه من الجهد والضيق والضرب أمر عظيم، وأُخذ كل شيء، وكان صاحبه المأمون، وذلك بعد موت الرضا عليه السلام[٣٥]، ويبدو أن السجن هذه المرة لم يكن سببه الرغبة في معرفة أسامي عامة الشيعة، بل رغبة السلطة في الاستفادة

من مكانة ووجاهة محمد بن أبي عمير عبر توليته أمر القضاء الذي يبدو أن محمداً قد رفضها، فأثار غضب المأمون، فحبسه وضيق عليه.

يقول الفضل بن شاذان: أخذ يوماً شيخي بيدي وذهب بي إلى ابن أبي عمير، فصعدنا إليه في غرفة، وحوله مشايخ له يعظمونه، فقلت لأبي: من هذا؟ قال: هذا ابن أبي عمير، قلت: الرجل الصالح العابد؟ قال: نعم، وسمعه يقول: ضُرب ابن أبي عمير مائة خشبة وعشرين خشبة، بأمر هارون لعنه الله، تولى ضربه السندي بن شاهك على التشيع، وحبس فأدى مائة وواحداً وعشرين ألفاً حتى خُليَّ عنه، فقلت: وكان متمولاً؟ قال: نعم كان رب خمسمائة ألف درهم[٣٦].

الفكر السياسي عند محمد بن زياد رضي الله عنه:

في كتاب المعيشة في المجلد الخامس من الكافي ينقل الكليني رضي الله عنه (ت ٣٢٩هـ) تحت عنوان «عمل السلطان وجوائزهم» خمسة عشر حديثاً روى أغلبها عن الإمام الصادق عليه السلام وحديثين عن أبيه الباقر عليه السلام، وهي بمجموعها تنهى الموالين لمدرسة الوحي والإمامة عن العمل في وظائف الدولة الأموية والعباسية لكونهما أبرز مصاديق الظالم الذي ورد النهي من الله ورسوله بالابتعاد عنه وعدم إعانته في ظلمه، وبالطبع يعد العمل في دواوين السلطات الظالمة من أبرز مصاديق الإعانة، لكن ما يلفت النظر في الروايات التي ينقلها الكليني رضي الله عنه، هو أن ثلثها قد دخل ابن أبي عمير في سندها وعد من رواتها.

وتتضمن هذه النصوص فكراً سياسياً وموقفاً معارضاً من الأنظمة الاستبدادية، فهي بمجموعها تنفي المشروعية عن هذه السلطات التي استبدت بالأمر وتمادت في الظلم تجاه أبناء الأمة، وكان بقائها يعتمد على سياسة البطش والتنكيل بالمفكرين والعلماء وخصوصاً أصحاب وأتباع مدرسة الوحي والإمامة، وتوضح هذه النصوص الفكر السياسي الذي تبنته المعارضة الشيعية وخصوصاً في حياة الإمامين الباقر والصادق عليهما السلام.

وقد استفاد الفقهاء من هذه النصوص أصالة حرمة العمل في وظائف السلطات الظالمة، لأن السلطة في فقه مدرسة الوحي والإمامة تستمد شرعيتها من أمرين:

١ـ قبول الإمام المعصوم بالسلطة ودعمه لها، وفي حال غيابه تكون بإذن الفقيه الجامع للشرائط.

٢ـ رضا الأمة والمجتمع بها، وتفقد السلطة كل شرعيتها إذا فقدت هذين الأمرين، وبالأخص عندما تفقد رضا الأمة، وتمارس الاستبداد والكبت لإرادة الناس، وعندما نبحث عن هذين الشرطين نجدهما مفقودين لدى السلطة الأموية والعباسية، وكانتا تمارسان كل أنواع القهر والإذلال لأبناء الأمة، وبطبيعة الحال لم يكن فكر الإسلام المتمثل في مدرسة الوحي والإمامة قادراً على التفاعل مع هذه الأنظمة، لأنها في نشأتها وحركتها ومنطلقها

مخالفة للأسس والأصول الإسلامية، وهذا ما توضحه النصوص التالية التي رواها محمد بن أبي عمير رضي الله عنه وشكلت لديه عقيدة سياسية تجاه كل الأنظمة التي تفتقد الشرعية.

ولعل هذه النصوص وغيرها هي التي شكلت لديه قناعة التحرك للتغيير والإصلاح، وهي التي جعلته يتخذ موقف الرفض تجاه سلطة هارون العباسي الذي سجنه ومارس أشد أنواع التعذيب تجاهه، كما أن هذه الخلفية السياسية الدينية هي التي جعلته يرفض منصب القضاء عندما عرضه عليه المأمون العباسي وكان ذلك الرفض سبباً لسجنه ومصادرة كل ممتلكاته.

الفكر السياسي والنص الديني:

هذه مجموعة من النصوص التي شكل بعضها الوعي السياسي لدى محمد بن أبي عمير رضي الله عنه، بل وضعت الأساس الفكري والسياسي للفقهاء الذين جاؤوا بعده، ونستعرضها هنا دون أن نعلق عليها.

علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن هشام بن سالم، ومحمد بن حمران، عن الوليد بن صبيح قال: دخلت على أبي عبد الله عليه السلام فاستقبلني زرارة خارجا من عنده، فقال لي أبو عبد الله عليه السلام: يا وليد أما تعجب من زرارة سألني عن أعمال هؤلاء أي شيء كان يريد أيريد؟! أن أقول له: لا، فيروي ذلك عني. ثم قال: يا وليد متى كانت الشيعة تسأل عن أعمالهم إنما كانت الشيعة تقول: يؤكل من طعامهم ويشرب من شرابهم ويستظل بظلهم، متى كانت الشيعة تسأل عن هذا[٣٧].

علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن هشام بن سالم، عن أبي بصير قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن أعمالهم فقال لي: يا أبا محمد! لا، ولا مدة قلم، إن أحدهم لا يصيب من دنياهم شيئاً إلا أصابوا من دينه مثله، أو قال: حتى يصيبوا من دينه مثله - الوهم من ابن أبي عمير[٣٨].

ابن أبي عمير، عن هشام بن سالم، عن محمد بن مسلم قال: كنت قاعداً عند أبي جعفر عليه السلام على باب داره بالمدينة فنظر إلى الناس يمرون أفواجاً فقال لبعض من عنده: حدث بالمدينة أمر؟ فقال: جعلت فداك ولي المدينة والٍ فغدا الناس يهنئونه، فقال: إن الرجل ليغدى عليه بالأمر يُهنَّأ به وإنه لباب من أبواب النار[٣٩].

ابن أبي عمير، عن بشير، عن ابن أبي يعفور قال: كنت عند أبي عبد الله عليه السلام إذ دخل عليه رجل من أصحابنا فقال له: أصلحك الله إنه ربما أصاب الرجل منا الضيق أو الشدة فيُدعَى إلى البناء يبنيه أو النهر يكريه أو المسناة يصلحها فما تقول في ذلك؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام: ما أحب أني عقدت لهم عقدة أو وكيت لهم وكاء وإن لي ما بين لابتيها لا ولا مدة بقلم، إن أعوان الظلمة يوم القيامة في سرادق من نار حتى يحكم الله

بين العباد[٤٠].

علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن داود بن زربي قال: أخبرني مولى لعلي بن الحسين عليه السلام قال: كنت بالكوفة فقدم أبو عبد الله عليه السلام الحيرة فأتيته فقلت له: جعلت فداك لو كلمت داود بن علي أو بعض هؤلاء، فأدخل في بعض هذه الولايات، فقال: ما كنت لأفعل. قال: فانصرفت إلى منزلي فتفكرت فقلت: ما أحسبه منعني إلا مخافة أن أظلم أو أجور، والله لآتينه ولأعطينه الطلاق والعتاق والأيمان المغلظة ألا أظلم أحداً ولا أجور ولأعدلن، قال: فأتيته، فقلت: جعلت فداك إني فكرت في إبائك عليَّ فظننت أنك إنما منعتني وكرهت ذلك مخافة أن أجور أو أظلم، وإن كل امرأة لي طالق وكل مملوك لي حر عليَّ وعليَّ إن ظلمت أحداً أو جرت عليه وإن لم أعدل؟ قال: كيف قلت؟ قال: فأعدت عليه الأيمان فرفع رأسه إلى السماء فقال: تناول السماء أيسر عليك من ذلك[٤١].

علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن هشام بن سالم، عن جهم بن حميد قال: قال لي أبو عبد الله عليه السلام: أما تغشى سلطان هؤلاء؟ قال، قلت: لا، قال: ولم؟ قلت: فراراً بديني، قال: فعزمت على ذلك؟ قلت: نعم، فقال لي: الآن سلم لك دينك[٤٢].

أساتذة محمد بن زياد ومن أخذ عنه:

اهتم محمد بن أبي عمير رضي الله عنه بعلوم أهل البيت عليهم السلام، وسعى بكل جهد لحفظها وتعليمها، ويلاحظ المتتبع لسيرته شدة اهتمامه بحفظ أحاديث أهل البيت عليهم السلام، وقد قام بكتابتها ليستفيد منها الفقهاء والعلماء، وبلغت كتبه التي ألفها ٩٤ مصنفاً، لكنها تلفت عندما سجن في عهد هارون العباسي، والمأمون، حيث قامت أخته بدفن هذه الكتب وتلفت بسبب طول مدة سجنه وهي أربع سنوات، وقيل: إن أخته خبأتها في غرفة فسال عليها المطر وتلفت، ووصل إلينا أسماء بعض هذه الكتب، وهي كما ذكرها النجاشي عند تعرضه لسيرته.

١ـ كتاب المغازي.
٢ـ كتاب الكفر والإيمان.
٣ـ كتاب الاحتجاج في الإمامة.
٤ـ كتاب الحج.
٥ـ كتاب فضائل الحج.
٦ـ كتاب البداء.
٧ـ كتاب المتعة.
٨ـ كتاب الاستطاعة.

٩ـ كتاب الملاحم.
١٠ـ كتاب يوم وليلة.
١١ـ كتاب الصلاة.
١٢ـ كتاب مناسك الحج.
١٣ـ كتاب الصيام.
١٤ـ كتاب اختلاف الحديث.
١٥ـ كتاب المعارف.
١٦ـ كتاب التوحيد.
١٧ـ كتاب النكاح.
١٨ـ كتاب الطلاق.
١٩ـ كتاب الرضاع.

وقد أشاد الكثير ممن تعرض لسيرة محمد بن أبي عمير رضي الله عنه بعلمه وورعه وتقواه، وقد وصفه يونس بن عبدالرحمن رضي الله عنه بأنه «بحر طارس بالموقف والمذهب»[٤٣]، وقد كان له مجلس للدرس يجتمع فيه الكثير من طلبة العلم، بل العديد من فقهاء مدرسة الوحي والإمامة لينقلوا ويتلقوا ما سمعه من الأئمة عليهم السلام وما رواه عن أصحابه، وكان هذا المجلس في منزله في بغداد، وهذا الفضل بن شاذان يصف لنا كيف كان مجلسه وكيف هي تقواه وورعه وعبادته، وهكذا كان أصحاب الأئمة الطاهرين عليهم السلام مثالاً للطهارة والنقاوة والزهد، يقول: دخلت العراق فرأيت واحداً يعاتب صاحبه، ويقول له: أنت رجل عليك عيال وتحتاج أن تكتسب عليهم، وما آمن أن تذهب عيناك لطول سجودك! فلما أكثر عليه، قال: أكثرت عليَّ ويحك، لو ذهبت عين أحد من السجود لذهبت عين ابن أبي عمير، ما ظنك برجل سجد سجدة الشكر بعد صلاة الفجر فما رفع رأسه إلا عند زوال الشمس، وسمعته يقول: أخذ يوماً شيخي بيدي وذهب بي إلى ابن أبي عمير، فصعدنا إليه في غرفة وحوله مشايخ يعظمونه ويبجلونه، فقلت لأبي: من هذا؟ قال: هذا ابن أبي عمير، قلت: الرجل الصالح العابد؟ قال: نعم[٤٤].

ولابد أن نورد أسماء من أخذ عنهم حتى يمكننا أن نعرف أبعاد شخصية ابن أبي عمير، وكي نقترب للدور الذي اضطلع به في بناء المنظومة المعرفية لدى مدرسة الوحي والإمامة، وسوف نستعرض هؤلاء مع بعض التوضيح لبعضهم، وهم:

١ـ أبو الأعز النخاس.
٢ـ ابراهيم بن عيسى الخزاز.
٣ـ أبو بصير.
٤ـ أبي جعفر الشامي.

٥ـ سليم الفراء.
٦ـ أبو علي الحراني.
٧ـ أبو المغراء.
٨ـ عمر ابن أذينة.
٩ـ عبدالله ابن مسكان.
١٠ـ أبان بن عثمان الأحمر.
١١ـ إبراهيم بن أبي زياد الكرخي.
١٢ـ إبراهيم بن عبد الحميد الأسدي.
١٣ـ إبراهيم الخزاز.
١٤ـ إسحاق بن عبد الله الأشعري.
١٥ـ إسحاق بن عمار بن حيان الساباطي.
١٦ـ إسحاق بن هلال.
١٧ـ إسماعيل بن رباح الكوفي.
١٨ـ بكار بن كردم.
١٩ـ بكير بن أعين الشيباني.
٢٠ـ جعفر الأزدي.
٢١ـ جعفر بن عثمان الرواسي.
٢٢ـ جميل بن دراج.
٢٣ـ جميل بن صالح.
٢٤ـ حذيفة بن منصور الخزاعي.
٢٥ـ حريز بن عبدالله الأزدي.
٢٦ـ الحسين بن أبي العلاء الخفاف.
٢٧ـ الحسين بن زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب عليهم السلام.
٢٨ـ الحسين بن نعيم الصحاف «له كتاب يرويه عنه محمد».
٢٩ـ حفص بن البختري «له كتاب يرويه عنه».
٣٠ـ الحكم بن مسكين «له كتاب يرويه عنه محمد».
٣١ـ الحكم بن أيمن الخياط الكوفي «له كتاب يرويه عنه».
٣٢ـ الحكم بن حكيم الصيرفي الكوفي «له كتاب يرويه عنه».
٣٣ـ الحكم بن علباء الأسدي.
٣٤ـ حماد بن عثمان (ورواياته عنه تبلغ ثمانية وستين مورداً).
٣٥ـ حمزة بن حمران بن أعين مولى بني شيبان الكوفي.

٣٦ـ حنان بن سدير الصيرفي الكوفي «له كتاب يرويه محمد عنه».
٣٧ـ خالد بن أبي العلاء الخفاف.
٣٨ـ خلاد بن خلف المقري «له كتاب يرويه عنه محمد».
٣٩ـ داود بن زربي «له كتاب يرويه عنه محمد».
٤٠ـ ذريح بن يزيد بن محمد المحاربي «له كتاب يرويه عنه محمد».
٤١ـ رفاعة بن موسى النخاس.
٤٢ـ رومي بن زرارة.
٤٣ـ زياد بن سوقة البجلي الكوفي.
٤٤ـ زيد الزراد النرسي الكوفي «له كتاب يرويه عنه محمد».
٤٥ـ سعد بن أبي خلف الكوفي «له كتاب يرويه عنه محمد».
٤٦ـ سعدان بن مسلم (عبدالرحمن بن مسلم) العامري.
٤٧ـ سعيد بن غزوان الأسدي الكوفي «له كتاب يرويه عنه محمد».
٤٨ـ سفيان بن صالح «له كتاب يرويه عنه محمد».
٤٩ـ سلمة بن محرز الكوفي.
٥٠ـ سيف بن عميرة النخعي الكوفي.
٥١ـ عامر بن نعيم القمي.
٥٢ـ عبد الرحمن بن أبي عبد الله ميمون البصري.
٥٣ـ عبد الرحمن بن الحجاج البجلي الكوفي بياع السابري «له كتاب يرويه عنه محمد».
٥٤ـ عبد الله بن بكير بن أعين الشيباني.
٥٥ـ عبد الله ابن سليمان الصيرفي.
٥٦ـ عبد الله بن سنان.
٥٧ـ عبد الله بن القاسم.
٥٨ـ عبد الله بن لطيف التفليسي.
٥٩ـ عبد الله بن المغيرة البجلي.
٦٠ـ العلاء بن سيابة الكوفي.
٦١ـ علي بن أبي حمزة البطائني (أحد أعمدة الوقف) «له كتب رواها عنه محمد».
٦٢ـ علي بن عطية الحناط «له كتاب يرويه عنه محمد».
٦٣ـ علي الصيرفي.
٦٤ـ عمر بن يزيد.
٦٥ـ عيسى بن خليد الفراء.
٦٦ـ غياث بن إبراهيم.

٦٧ـ الفضل بن يونس الكاتب «له كتاب يرويه عنه محمد بواسطة الحسن بن محبوب».
٦٨ـ كردويه الهمداني.
٦٩ـ محمد بن أبي حمزة ثابت بن أبي صفية الثمالي «له كتاب يرويه محمد عنه».
٧٠ـ محمد بن إسحاق بن عمار.
٧١ـ محمد بن الحكم (أخو هشام بن الحكم).
٧٢ـ محمد بن حمران بن أعين «له كتاب يرويه عنه محمد».
٧٣ـ محمد بن عمران العجلي.
٧٤ـ محمد بن النعمان بن أبي طريفة.
٧٥ـ محمد بن يونس.
٧٦ـ مرازم بن حكيم الأزدي المدائني.
٧٧ـ معاوية ابن عمار الدهني الكوفي «له كتب يرويها عنه محمد بن أبي عمير».
٧٨ـ معاوية بن وهب البجلي.
٧٩ـ منصور بن يونس.
٨٠ـ موسى بن بكر الواسطي.
٨١ـ وهب بن عبد ربه مولى بني أسد كوفي.
٨٢ـ هاشم بن المثنى الكوفي «له كتاب يرويه عنه محمد».
٨٣ـ هشام بن الحكم «له كتب يرويها محمد».
٨٤ـ هشام بن سالم الجواليقي «له كتاب يرويه محمد عنه».
٨٥ـ يحيى بن موسى الصنعاني.
٨٦ـ يعقوب بن عثيم.
٧٨ـ يونس بن يعقوب بن قيس الدهني[٤٥].

ملامح رجال الفكر في مدرسة ابن أبي عمير:

كانت حياة محمد بن زياد رضي الله عنه حافلة بالعمل والجهاد من أجل توصيل معارف أهل البيت عليهم السلام للأمة، وبسبب جهده المتواصل أصبح من قادة الفكر والمعرفة في المجتمع العراقي ولدى مدرسة الوحي والإمامة، لكن موقفه المتشدد من السلطة الظالمة ومناصرته لقضايا الأمة جعلته هدفاً دائماً لأجهزة السلطة الأمنية، التي تتوجس من حرية الرأي وترى في الرأي المخالف موقفاً سياسياً رافضاً، من هنا صنفت السلطة العباسية ابن أبي عمير رضي الله عنه شخصيةً معارضةً، وبطبيعة الحال سوف تتواصل إجراءات السلطة تجاهه، وتمثل هذه الإجراءات مصدر قلق لمريدي ابن أبي عمير رضي الله عنه، وقد سببت هذه المواقف السلطوية حذراً من الاقتراب منه.

هذا ما نلحظه عند البحث في سيرة الفقيه محمد بن أبي عمير رضي الله عنه، فمع كونه بحراً طارساً بالموقف والمذهب، ومع أن البعض رآه أكثر فقهاً من يونس بن عبدالرحمن رضي الله عنه، إلا أن من أخذ العلم والفقه عنه لا يتناسب مع مكانته، وسوف نورد بعض من أخذ العلم والمعرفة عنه ومن تتلمذ عليه وهم:

١ـ أبو عبدالله البرقي.

٢ـ عبدالرحمن بن أبي نجران.

٣ـ إبراهيم بن هاشم أبو إسحاق القمي له كتب، ويعد أول من نشر حديث الكوفيين في قم، أصله كوفي سكن قم.

٤ـ أحمد بن محمد بن عيسى بن عبدالله الأشعري، كان من كبار الفقهاء القميين، وقد روى ٢٢٩٠ رواية، كما أنه تحت عنوان: أحمد بن عيسى وردت في كتب الحديث ما يقارب ٧١٦٤ وقع أحمد بن عيسى في إسنادها، وتحت العنوان ذاته روى عن محمد بن أبي عمير ٢١٨ رواية.

٥ـ وأحمد بن هلال العبرتائي (١٨٠- ٢٦٧هـ)، فاسد المذهب ورد الذم فيه، ولا يقبل علماء الرجال روايته، عرف بالتصوف، حج لبيت الله ٥٤ حجة، عشرين منها كان ماشياً.

٦ـ وأيوب بن نوح بن دراج، فقيه عظيم المنزلة، كان أبوه قاضياً في الكوفة، وعمه الفقيه الكبير جميل بن دراج، لكنه لم يرو عن أبيه ولا عن عمه، من أصحاب الإمام الرضا عليه السلام، والإمام الجواد عليه السلام، والإمام الهادي عليه السلام، وكان وكيلاً عنهم، وقع في إسناد ٢٥١ رواية.

٧ـ والحسن بن محمد بن سماعة.

٨ـ والحسين بن سعيد بن حماد بن سعيد بن مهران الأهوازي، كثير الرواية من أصحاب الإمام الرضا عليه السلام، ألف بالاشتراك مع أخيه ثلاثين كتاباً، يقول عنها الرجاليون أنها معتمدة، وقد روى عن الإمام الرضا والجواد والهادي عليهم السلام، وقع الحسين بن سعيد في إسناد الكثير من الروايات بلغت خمسة آلاف وستة وعشرين مورداً.

٩ـ السندي بن الربيع البغدادي، روى عن الإمام الكاظم عليه السلام، وله كتاب يرويه عنه صفوان بن يحيى، وقد وصف تارة بكونه بغدادي وأخرى بأنه كوفي.

١٠ـ عبد الله ابن أحمد.

١١ـ عبد الله بن عامر بن عمران.

١٢ـ عبد الله بن محمد بن عيسى الأشعري، أخو أحمد الأشعري المتقدم، قيل إن اسمه بنان، وقيل أنه لقب له، وقع عبدالله في إسناد ٤٤ رواية، ووقع باسم بنان في أحد عشر مورداً.

١٣ـ وعلي بن السندي، وقع في إسناد أربعة وثمانين مورداً، وقد اختلف فيه علماء الرجال هل هو متحد مع علي بن إسماعيل، أو متحد مع علي بن إسماعيل الميثمي، وقد

نفى الاتحاد مع كلا الاسمين السيد الخوئي في معجم رجال الحديث.

١٤ـ علي بن مهزيار الأهوازي، قيل: إن أصله من موالي الهند، كان في قرية من قرى فارس ثم سكن الأهواز، عظيم الشأن عند الأئمة الطاهرين، وكان من خواص الرضا عليه السلام والجواد عليه السلام والهادي عليه السلام، وكان وكيلاً عنهم، له العديد من الكتب بلغت ثلاثة وثلاثين كتاباً رواها عنه أخوه إبراهيم.

١٥ـ الفضل بن شاذان الأزدي النيشابوري (ت ٢٦٠هـ)، من أصحاب الإمام الجواد عليه السلام والهادي عليه السلام والعسكري عليه السلام، فقيه متكلم له منزلة عظيمة عند الأئمة الطاهرين عليهم السلام، له من الكتب مائة وثمانين كتاباً، أغلبها في الرد على الفرق الضالة.

١٦ـ ومحمد بن إسماعيل بن بزيع، وردت روايات بلغت أربعمائة وثماني وسبعين رواية وقع محمد بن إسماعيل في إسنادها، وقد روى عن الإمام الكاظم والرضا والجواد والهادي عليهم السلام، وهو أحد كبار فقهاء مدرسة الوحي والإمامة.

١٧ـ محمد بن الحسين.

١٨ـ محمد بن خالد البرقي، وقد ورد بعنوان محمد بن خالد في إسناد كثير من الروايات بلغت أربعمائة وثلاث روايات، وقد روى عن الإمام الصادق عليه السلام.

١٩ـ محمد بن الزيات.

٢٠ـ محمد بن عبد الجبار الشيباني.

٢١ـ محمد بن عبد الله، يقول السيد الخوئي في رجاله: محمد بن عبدالله هذا مشترك بين جماعة، والتمييز إنما هو بالراوي والمروي عنه[٤٦].

٢٢ـ محمد بن عبد الله بن زرارة، ورد بهذا العنوان في إسناد الكثير من الروايات بلغت خمسة وستين مورداً، ويعد من الشخصيات المحترمة في المجتمع البغدادي وعند فقهاء مدرسة الوحي والإمامة، كما أنه أوصى بكل تركته عندما يموت أن تباع ويحمل ثمنها للإمام أبي الحسن عليه السلام.

٢٣ـ محمد بن علي، ورد بهذا العنوان في إسناد كثير من الروايات تبلغ ثلاثمائة وأربعة عشر مورداً، وهو مشترك بين جماعة والتمييز إنما يتم من خلال معرفة الراوي والمروي عنه[٤٧].

٢٤ـ محمد بن عيسى، ورد بهذا العنوان في الكثير من الروايات بلغ عددها ألف واثنين وتسعين مورداً، وهو مشترك بين محمد بن عيسى بن سعد ومحمد بن عيسى بن عبيد[٤٨].

٢٥ـ محمد بن عيسى بن عبيد.

٢٦ـ معاوية بن حكيم بن معاوية بن عمار الدهني، روى عن الرضا عليه السلام، وله العديد من الكتب، كما أنه روى الكثير من الأصول بلغت أربعة وعشرين أصلاً لم يروها غيره.

٢٧ـ موسى بن الحسن بن عامر الأشعري القمي، ورد بعنوان موسى بن الحسن في إسناد العديد من الروايات بلغت ستة وسبعين مورداً، كما أن الأشعري هذا يعد من أعيان الطائفة وقد صنف ثلاثين كتاباً.

٢٨ـ موسى بن عمر، ورد بهذا العنوان في روايات عديدة بلغت خمسة وخمسين مورداً، وهو مشترك بين جماعة والتمييز إنما يتم عبر معرفة الراوي والمروي عنه.

٢٩ـ موسى بن عمران النخعي.

٣٠ـ نوح بن شعيب الخراساني.

٣١ـ هارون بن مسلم السامرائي الكاتب، أصله من الأنبار، وقد سكن بغداد ومات بها، وقع بعنوان هارون بن مسلم في العديد من الروايات بلغت مائة وتسعة وثمانين مورداً، وقد وصفه النجاشي بأن له مذهب في الجبر والتشبيه، عد من أصحاب الإمام العسكري عليه السلام.

٣٢ـ يعقوب بن يزيد بن حماد السلمي الأنباري، من كتاب الخليفة العباسي المنتصر (٢٢٣- ٢٤٨هـ/٨٣٨ ـ ٨٦٢م)، وثقه علماء الرجال، وعدوه من أصحاب الأئمة الطاهرين الكاظم والرضا والجواد والهادي عليهم السلام، له العديد من الكتب.

الهوامش:

(١) اختيار معرفة الرجال، مصدر سابق، ص٥٩٩.

(٢) رجال النجاشي، مصدر سابق، ج٢، ص٤٢٠-٤٢١.

(٣) معجم رجال الحديث، ج٢١، ص٢١٣.

(٤) اختيارمعرفة الرجال، ص٥٣٨-٥٣٩.

(٥) المصدر السابق، ص٥٣٨.

(٦) اختيار معرفة الرجال، ص٣٣٢-٣٣٣-٣٣٤-٣٣٥-٣٣٦.

(٧) المصدر السابق، ص٥٤٢.

(٨) الناصري، رياض محمد حبيب، الواقفية.. دراسة تحليلية، نشر المؤتمر العالمي للإمام الرضا عليه السلام - مشهد المقدسة، المطبعة مهر- قم، الطبعة الأولى عام ١٤٠٩هـ، ج١ ص٨٢.

(٩) اختيار معرفة الرجال، مصدر سابق، ص٥٤٨.

(١٠) المصدر السابق، ص٥٤٠- ٥٤١.

(١١) الجندي، عبدالحليم، الإمام جعفر الصادق، الطبعة الأولى، سنة النشر ١٣٩٧هـ، ص٢٢٢.

(١٢) المصدر السابق.

(١٣) المصدر السابق، ص٥٤٢.

(١٤) المصدر السابق، ص٥٤١.

(١٥) المصدر السابق، ص٥٤٧.

(١٦) آل فقيه، الشيخ محمد جواد، سلمان الفارسي، الطبعة الثالثة،، عام ١٤٠٥هـ، منشورات مؤسسة الأعلمي - بيروت، ص١٤٩.

(١٧) اختيار معرفة الرجال، ص٥٤١.

(١٨) المصدر السابق، ص٥٤٠.

(١٩) المصدر السابق، ص٥٤٢.

(٢٠) رجال النجاشي، ج٢، ص٤٢٢.

(٢١) لقد أحرق القادر بالله في مدينة بغداد عام ٤٢٠هـ خمسين حملاً من الكتب، ما خلا كتب «المعتزلة» و «الباطنية» و «الشيعة». و أحرق طغرل بك أمير السلاجقة العام ٤٤٩هـ مكتبة الشيعة في محلة «الكرخ» والتي أنشأها العام

٣٨١هـ أبو نصر سابور وزير بهاء الدولة البويهي، والتي كانت تضمّ أكثر من عشرة آلاف كتاب كلها بخطوط الأئمة المعتبرة، ومن جملتها مائة مصحف بخط ابن مقلة. هذا إضافة إلى حرق مكتبة شيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي وكرسيه الذي كان يجلس عليه للتدريس. كل ذلك لأنهم ترددوا في إضافة قول: «الصلاة خير من النوم» في أذان أسحارهم. وقد أكد التاريخ أن غزو هولاكو الوثني لبلاد المسلمين في العراق وقسم كبير من إيران جاء بتحريض من قاضي قضاة المسلمين في حينه شمس الدين القزويني للقضاء على الإسماعيليين الشيعة. فجعل هولاكو هذا من الكتب الموجودة يومئذ في خزائن بغداد جسراً على نهر دجلة يعبر عليه جنوده للفتك بالمسلمين، و أمر بإحراق ما تبقّى منها. وقد بلغ ما استطاع الشيخ نصير الدين الطوسي رضي الله عنه جمعه من فلول تلك الكتب أربعمائة ألف مجلد استودعها في مكتبة مراغة. وأحرق المغول بقيادة جنكيز خان أثناء غزوهم المصاحف ومزقوها في مدينة بخارى وغيرها من المدن حتى صنعوا من أغلفتها الثمينة مذاود لخيلهم. وكذلك أصدر جنكيزخان أمراً إلى جنوده بردم الخندق المحيط بحصن في «بخارى» بربعات القرآن الكريم وبالمنابر.

(٢٢) رجال النجاشي، مصدر سابق، ج٢ ص٤٢٢.

(٢٣) اختيار معرفة الرجال، ص٥٤٠.

(٢٤) تنقيح المقال في علم الرجال، مصدر سابق، ج٢ ص٦٢.

(٢٥) المصدر نفسه، ج ٢ ص٦٢.

(٢٦) المصدر السابق.

(٢٧) اختيار معرفة الرجال، ص٦٢٨.

(٢٨) معجم رجال الحديث، مصدر سابق، ج١٥ ص٢٨٨-٢٨٩.

(٢٩) تنقيح المقال في علم الرجال، مصدر سابق، ج٢ ص٦٣.

(٣٠) معجم رجال الحديث، ج١٥، ص٢٨٨.

(٣١) اختيار معرفة الرجال، ص٦٢٩.

(٣٢) المصدر نفسه.

(٣٣) تنقيح المقال في علم الرجال،ج٢ ص٦٢.

(٣٤) رجال النجاشي، ج٢ ص٢٠٦.

(٣٥) معجم رجال الحديث، ج١٥ ص٢٩٤.

(٣٦) المصدر السابق، ج١٥ ص٢٩٥.

(٣٧) الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، تحقيق علي أكبر غفاري، الطبعة الثالثة، سنة الطبع ١٣٦٧هـ، المطبعة: حيدري، الناشر دار الكتب الإسلامية - آخوندي، ج ٥ ص ١٠٥

(٣٨) المصدر السابق، ص١٠٧.

(٣٩) المصدر نفسه.

(٤٠) المصدر نفسه.

(٤١) المصدر نفسه، ص ١٠٨.

(٤٢) المصدر السابق، ص١٠٨.

(٤٣) الكلباسي، أبو الهدى، سماء المقال في علم الرجال، تحقيق السيد محمد الحسيني القزويني، المطبعة أمير - قم، سنة الطبع ١٤١٩هـ، الطبعة الأولى، الناشر: مؤسسة ولي العصر للدراسات الإسلامية - قم، ج٢ ص ٣٤١.

(٤٤) اختيار معرفة الرجال، مصدر سابق، ص٦٣٠.

(٤٥) راجع معجم رجال الحديث، ج١٥، ص٢٩٨-٣٠٠.

(٤٦) معجم رجال الحديث، ج١٧ ص٢٤٤.

(٤٧) راجع معجم رجال الحديث، ج١٧ ص٣١٤.

(٤٨) المصدر السابق، ج١٨ ص١١٣.

الاجتهاد المعاصر.. آليات التطوير ودواعيه

حوار مع سماحة الفقيه السيد عباس المدرسي (دام ظله)

حاوره: رئيس التحرير

سماحة الفقيه السيد عباس المدرسي (دام ظله) أحد أبرز رواد النهضة المعاصرة، بل يعد من مهندسي الصحوة، بما قدمه من مؤلفات ومحاضرات على قلتها إلا أنها حوت في جنباتها الكثير من الرؤى النهضوية، كما ساهم مساهمة فعّالة في بلورة الكثير من المشاريع الرسالية التي انطلقت من العراق وإيران مروراً بالخليج، وحتى السودان، والمغرب العربي.

وبتوجيه من أخيه سماحة المرجع الديني آية الله العظمى السيد محمد تقي المدرسي، رعى سماحته (دام ظله) جملة من المشاريع الإعلامية، ففي عام ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م، انطلقت على يده مجلة البصائر، وهي من أوائل المجلات الدراساتية التي تصدر في عالم التشيع آنذاك. وهي ما زالت تواصل مسيرتها الإعلامية مستظلة برؤاه ورؤاى سماحة المرجع المدرسي، وفي العام ١٤١٣هـ/١٩٩٣م، صدرت بتوجيهاته مجلة (أهل البيت عليهم السلام) الشهرية.

وقد عُرف سماحته في الوسط الحوزوي بقراءة المقدمات الأدبية والدينية والسطوح على يد الشيخ محمد حسين المازندراني والشيخ جعفر الرشتي في كربلاء المقدسة حيث ولد ونشأ بها عام ١٣٧٤هـ.

حظي باهتمام بالغ من أبيه سماحة الفقيه العارف آية الله السيد كاظم المدرسي (ت ١٤١٤هـ)، فدرس على يديه دروس المعارف الإسلامية، التي تلقاها السيد كاظم من أستاذه العارف آية الله العظمى الشيخ ميرزا مهدي الأصفهاني (١٣٠٣/ ١٣٦٥هـ).

هاجر إلى الكويت برفقة خالة المرجع الراحل آية الله العظمى السيد محمد مهدي الشيرازي، وبصحبه أخيه المرجع الديني آية الله العظمى السيد محمد تقي المدرسي، وحضر في الكويت أبحاث الخارج على يد خاله وأخيه، وفي بدايات انتصار الثورة الإسلامية في إيران هاجر وسكن قم المقدسة وحضر أبحاث خاله المرجع الشيرازي قدس سره، وآية الله العظمى الشيخ الوحيد الخراساني.

انتدب للتبليغ والتدريس في الحوزة العلمية بالشام، السيدة زينب عليها السلام وتخرج على يديه جملة من العلماء الأجلاء من أبناء الخليج والعراق.

له مؤلفات عديدة أبرزها:

- ثورة الخامس عشر من شعبان، وهي دراسة شاملة لمسيرة ثورة العشرين التي قادها العلماء الأعلام سنة ١٩٢٠م، وعلى رأسهم الميرزا الشيرازي قدس سره.
- الحضارة في عصر الإمام المهدي (عج).
- كلمة الزهراء عليها السلام وهي قصيدة من ٣٠٠ بيت في نظم الخطب الفاطمية.

كما أن له ديوان شعر مخطوط. بالإضافة إلى جملة من الكتب الفقهية والأصولية المخطوطة.

بعد سقوط صدام بدايات العام ١٤٢٤هـ ومنتصف العام ٢٠٠٣م، دخل العراق برفقه أخيه المرجع المدرسي، ليمارس نشاطه التبليغي الرسالي، ويشارك في الإشراف على

الحوزة العلمية في كربلاء المقدسة، بالإضافة إلى أنه يمارس تدريس مادة البحث الخارج في كربلاء.

ومازال سماحته يتنقل بين الدول العربية والإسلامية للتبليغ والعمل الرسالي، التقت به البصائر وهو في زيارته إلى مشهد الإمام الرضا (عليه السلام)، وذلك في منتصف شهر ربيع الأول ١٤٢٥هـ وكان بينه وبين رئيس التحرير هذا الحوار:

□ البصائر: منهج الاجتهاد لدى الفقهاء له أصوله وطرقه التي تبلورت مع مرور الزمن، وكانت كل مرحلة زمنية تحمل مجموعة من التساؤلات والتطلعات والطموحات، ومع تنامي التطور في كل الميادين العلمية والمعرفية، فهل ترون أن الاجتهاد بصورته الحالية قادر عن الإجابة على التساؤلات المعاصرة، وبالأخص ما يمس المسائل الكبرى لدى الأمة؟

الفقيه المدرسي: بدءاً الاجتهاد في الحقيقة مصطلح مستحدث بعد زمن النصوص الروائية، فالمصطلح الأدق والأوثق في مجال العلوم الدينية هو مصطلح الفقه والفقاهة. والاجتهاد في لسان الروايات يعني: بذل أقصى الجهد من الشخص في العبادة والتنسك، فإذا قيل فلان مجتهد أو أشهد أنك كنت مجتهداً في دينك، فمعنى ذلك أنه كان يبذل أقصى جهده في العبادة وفي التنسك والتهجد.

ومع التسالم على ما هو الدارج في لسان الفقهاء والصناعة، فالمعروف بأنه بذل أقصى الجهد لمعرفة الحكم الشرعي من خلال الأدلة. وهو حركة تفاعلية بين الفقيه وما يختزنه من مبادئ ثابتة ومن خبرة لتطبيقه تلك المبادئ على المصاديق والوقائع المختلفة وبين الحياة المتجددة من حوله. والفقاهة حركة تفاعلية وليست حركة جامدة.

وللتوضيح لاحظوا الفرق بين علم الطب أو علم الفلك ففيهما وغيرهما من العلوم الطبيعية تُدرس أمورا ثابتة غير متحركة، غير متحولة، غير متغيرة، غير متبدلة.. الخ، بينما الفقه علم يبحث الحياة المتجددة.. والفقاهة تتكون:

أولاً: بالقدرة على معرفة (الاستنباط من خلال الأدلة التفصيلية) الأحكام الأولية.

ثانياً: اكتشاف القواعد العامة وما أشبه.

ثالثاً: ثم القدرة على تطبيق ذلك على الخارج وإرجاع الجزئيات لكلياتها ومعالجة تداخل العناوين والمصالح، وهذه هي الحلقة الأهم لذا في الرواية[1] نجد تعبير (الحوادث الواقعة).

ومن ثم ففتاوى الفقهاء تكون متجددة، لا يمكن أن يفتي الفقيه في واقعة تحصل في هذا العصر بالإجابة نفسها التي كانت قبل ألف سنة.

طبعاً لا أقول بأن هذا التطابق لا يحصل أبداً، بل أقول: ليس بالضرورة أن يكون هناك تطابق بين الفتوى في عصر سابق وفتوى في عصر لاحق لأن هنالك أموراً جزئية تدخل في تغيير المصداق. ولعل الفقيه يفتي بحكمين مختلفين بالنسبة إلى شخصين مختلفين لأن

أحدهما يختلف عن الآخر بظروفه، فمثلاً يحكم لشخصٍ بجواز أن يترك الحج ولشخص آخر بعدم جواز ذلك وفي سنة واحدة وفي زمان واحد، والسبب هو اختلاف ظروفهما الشخصية.

إذن الفقيه هو من يعرف المتغيرات في الواقعة التي يعطي حكمها ويستطيع أن يطبق الحكم الشرعي المناسب لكل واقعة طبقاً لمتغيراتها. وفي بعض جوانب الفقاهة تشبه عملية الطبابة لا يمكن لأي مريض أن يأخذ نسخة مكررة من دواء مريض آخر وإن كان مصاباً بالمرض نفسه، لأنه قد يكون المرض واحداً ولكن المريض مختلف، ظروف المريضين مختلفة (شيخ له أمراض أخرى، مختلفة عن أمراض الشاب).

فالسؤال أن الاجتهاد بصورته الحالية هل هو قادر على الإجابة على التساؤلات المعاصرة؟.

الجواب نعم قطعاً، لأن الفقاهة أساساً هي عملية تفاعلية ـ ولا مجال هنا للبحث الكلامي ـ، إذ إن التفاعل مع الحياة المتجددة يتكفل بجعل المستجدات مادة للبحث العلمي، بل ويجعل أدوات الاستنباط دائماً محل اختبار. لذا يلاحظ المتتبع لتاريخ علم الأصول تطور النظريات والأدوات الأصولية، والاستعانة ببعض العلوم كما يطرح ذلك في الحاجة لعلم الرجال، والحال أنه في عصر المعصومين عليهم السلام. كانت الحاجة إليه محدودة.

نعم مؤخرا في المائة سنة الأخيرة، تطور المجتمعات الإنسانية والتقدم العلمي الهائل والسريع يجعل التحديات كبيرة. ولذلك أيضاً نرى تقدماً كبيراً وتوسعاً في علم الأصول حصل في تلك السنين.

وإذا أغفلنا مسألة أن قسماً من النظريات التي يطرحها الفقهاء ليست محل قبول عند المدارس الأخرى نتيجةً طبيعيةً للتباين الفلسفي بيننا وبينهم، ومن ثم يرون أن عدم مسايرتهم عدم استجابة للتطور. وإذا أغفلنا إن قسماً من المشاكل الناتجة عن التطور عند البشر تخصهم ونعاني نحن المسلمين منها بصورة أقل، وما إلى ذلك. نجد أن استجابة البحث الفقهي ليست بأقل من المدارس البشرية إلى اصطنعت التطورات ومشاكلها.

لكن السؤال يمكن أن يصاغ بشكل آخر وهو أنه هل الفقهاء في بحوثهم الفقهية حالياً يستطيعون ذلك، أو يمارسونه؟

فهذا كلام آخر. لكن بملاحظة جملة من الأمور يتضح معها الأمر:

- تنوع الظروف واختلاف جزئياتها مع اجتهاد مفتوح يجعل الاستجابة والتصدي شأناً مرتبطاً بالفقيه، حيث يطبق المبادئ العامة على الوقائع الخاصة. ففي الفقاهة لا توجد إجابات ثابتة. فلنفرض مثلاً مجتمعاً يبتلى بحاكم ظالم هل هناك شيء ثابت مكتوب يمكن الرجوع إليه؟ الجواب: لا. الفقيه هو الذي يشخص أن هذا المجتمع وظيفته كذا وأن ذاك المجتمع المبتلى بنفس الحالة وظيفته شيء آخر. لأن الفقيه يعالج حالة حية والمبادئ العامة المكتوبة لا تستطيع أن تعالج الحالات المتحولة والمتغيرة. نضيف لذلك أي لاختلاف ابتلاءات

المجتمعات، اختلاف أنظار الفقهاء ليس في معالجة مشكلة ما، بل في شأن التصدي من حيث السعة والضيق، في وظيفة الفقيه.

- طبيعة البحث العلمي وسعته، بل والحاجة إليه خاصة أم عامة، تتعلق بالمنهج أم بنتائجه. ويمكن القول: إن النظرة الكلية لمجمل البحوث ومجمل الفقهاء تظهر مواكبة متنوعة ومتكاملة، فأبحاث الفقهاء تتكامل وتتضافر وتتنوع، والمعول على مجمل الحركة العلمية للبحث الفقهي الإمامي. نعم دائما يبدأ البحث المستجد عند أحدهم ثم تتراكم الأنظار، فطبيعة البحث العلمي تحتاج لزمن.

□ البصائر: ترتبط حركية الاجتهاد وفاعليته بالمناهج الحوزوية، ومن هنا تثار إشكالية ترى أن المناهج الحوزوية رغم أهميتها وجودتها ومتانة مضامينها إلا أن العديد من الثغرات تكتنفها، مما يؤدي إلى تعويق عملية التطوير، ومن تلك الثغرات التي جعلت المناهج الحوزوية وبالأخص مناهج علم الأصول ليست قادرة على تلبية الحاجات المعاصرة بصورة شاملة هي ما يمكن أن نسميه انفصال هذه المناهج عن حركة التطور في العلوم العصرية، كالنظريات الحديثة في النظر للمقولات التاريخية، وعلم الألسنيات المعاصر، كالبنيوية والشفاهية وغيرها من المناهج المتجددة، فمع هذا التطور في العلوم عامة نرى مناهج الحوزة لا زالت قابعة بين تحليلات لغوية يستنتج الفقيه بعدها عدم وجود ثمرة، بينما العلوم الحديثة اللغوية والتاريخية والاجتماعية تقدم ضوابط ورؤى جديدة يمكن أن تسهم في تجديد حركة الاجتهاد وتطوير آليات الاستنباط.. ما هو رأيكم بهذه الإشكالية التي تثيرها الاتجاهات الثقافية والدينية وغيرها؟

الفقيه المدرسي: الحقيقة أن هنالك كلاماً كثيراً حول مناهج التدريس في الحوزة، وهناك إجماع تقريباً من معظم المتصدين والمفكرين في الحوزة على أن هذه المناهج لا تكفي لتربية فقهاء قادرين على مواجهة متطلبات العصر، وقادرين على الإجابة على الأسئلة الكثيرة التي تطرح في العصر الحاضر.

وقبل ثلاثة عقود كان لنا حديث بهذا الشأن (أي الإصلاح والتطوير) وما زال، لكن أصبح الكلام فيه موجاً يكنس معه التقييم الواقعي للأمور، لذا ينبغي التروي والتأكيد على العقلانية والعلمية الموضوعية هنا.

طرحتم في سؤالكم جملة من الأمور المتشابكة، ومن المناسب أن نلاحظها تباعاً:

- لحسن الحظ أن الفقيه عندنا (الإمامية) نظراً لكون الحرية العلمية مفتوحة أمامه في الحوزة ـ يطلع على مختلف العلوم، هو منفتح على مختلف التيارات الفكرية والثقافية. وبالنتيجة يعوّض ما يفتقده في المناهج الدراسية.

الحوزة هي بمثابة حاضنة كبيرة وجامعة واسعة تلتقي فيها تيارات فكرية وثقافية كثيرة ومختلفة ليست بالضرورة نابعة من الدروس الحوزوية. نعم الدروس الحوزوية بحاجة إلى إصلاح. هناك إجماع على أن هذه الدروس أو المناهج وحدها لا تكفي. لكن انفتاح الحوزة على التيارات الفكرية المختلفة يعوض النقص في المناهج . أستطيع أن أقول: إن المناخ العلمي الحر والمفتوح لجميع التيارات بأن تطرح نفسها متقدم على المناهج الحوزوية. المناهج الحوزوية متخلفة عن المناخ العلمي، ولابد من تغيير تلك المناهج لكي تكون في مستوى المناخ العلمي، ولكي تكون في مستوى الطموح، ولكيلا يضطر الطالب أن يستقي شيئاً من علومه وأفكاره وثقافته من خارج هذه المناهج ولتكون هذه المناهج قادرة على تزويد الطالب بما يريد وكفاية. ولا يخفى أن بعض العلوم ينبغي أن تجد لها مكاناً في المناهج الحوزوية. وبالفعل في العقود الثلاثة الأخيرة بدأت المناهج الحوزوية تتهذب وتتطور وعلوم تجد لها مكاناً مناسباً، وأخرى يعرض لها التهذيب الكمي. أما الإرهاصات بل المحاولات فكانت في منتصف القرن الماضي. وعموماً عملية تطوير المناهج تحتاج إلى زمن، وإلى أن يكون التطوير بآليات داخلية مناسبة.

- علم الأصول - علماً أن المناهج الحوزوية لا تختزل في علم الأصول - متضخم أكثر من اللازم في الحوزات العلمية وهذه مشكلة تعاني منها الحوزات والجامعات المفتوحة. وهي مشكلة تضخم فرع على حساب الفروع الأخرى، فتجد في الجامعات العلمية الكبرى في العالم أن الدراسات التي تختص مثلاً بالمجتمعات الصناعية تفوق عشرات المرات الدراسات التي تعالج المجتمعات غير الصناعية مثلاً، هذا في جانب العلوم الإنسانية، وتضخم العلوم الفلسفية أو المناهج الفلسفية على حساب علوم أخرى، كما في حوزة أصفهان في فترة من الزمن. لكن لم يكن هذا بشكل دائم، وإنما كان هناك من يأتي من الفقهاء ويعيد الميزان إلى إعتداله.

في الحوزة العلمية الحالية هناك تضخم في جانب علم الأصول، حيث ذهب بعيداً. طبعاً نحن لا نستطيع ولا نريد أن نوقف أي تقدم علمي في أي مجال، وإنما الكلام حول المناهج التي تعطى قدراً أكبر مما تحتاج من وقت الطالب الدراسي على حساب منهج آخر، وما يجب هو أن تكون الفرص متكافئة وحسب الحاجة.

الفقه يجب أن يكون الهم الأكبر لطالب العلم في الحوزة - إذ هو الغاية - وليس علم الأصول، لأن علم الأصول إذا أخذ ثلاث أرباع أو حتى نصف وقت الطالب فالنصف الآخر لا يكفي للاطلاع على الفقه واستيعابه نظرا لسعته وترامي أطرافه.

من هناك دعا المفكرون في الحوزة إلى تقليص الأصول بشكله الحالي وحصره في الأبواب الضرورية المهمة والمرتبطة بالفقه مع تعديلات طبعاً في كثير من الأبحاث واختصار كثير منها وربما حذف بعضها مما لا يتصل بالفقه مباشرة وإنما له جانب علمي فقط،

مثل بعض الأبحاث اللغوية والفلسفية.

- أما انفصال بعض الأبحاث في علم الأصول عن الأبحاث الحديثة، فنلاحظ أولاً أن علم الأصول أساساً ليس علماً واحداً، وهذا سبب تضخمه، لأنه جمع مجموعة من العلوم في حضنه على أساس الغرض (الاستنباط)، مضافاً إلى أن بعض الأبحاث مع حاجة الفقيه لها لم تدون في علم الأصول (وهو علم المنهج للفقه) لكونها مبحوثة في علوم أخرى كعلم الكلام أو علوم التفسير، في مقابل ذلك تطرق الأصوليون إلى بعض الأبحاث وهي علوم أخرى لحاجتهم لها بوصفها مبادئ للعلم (مقدمات نظرية للمنهج أو بعض أدواته) كما هو في الأبحاث اللغوية لعدم بحثها من جانب اللغويين أو تقدم البحث الأصولي عليها هذا أولاً.

وثانياً: إن عدم الارتباط بين المناهج الأصولية بما أنتجته المدارس العلمية الحديثة في بعض أنحائه هو نقص وفي بعضها الآخر ضرورة منهجية.

وذلك يتضح بملاحظة أنه ليس من الصحيح على المنهج الدراسي المحدد بزمن أن يبحث كل التيارات الفكرية التي تطرح في المعترك العلمي، هذا متروك لمرحلة متقدمة مرحلة البحث ومرحلة الاجتهاد المفتوح. لنضرب لذلك مثالاً: الطالب الجامعي يدرس نظريات عامة من باب أنه يستعرض النظريات ولكن بعد أن يتخرج من الجامعة ويصل إلى الدراسات العليا ـ خصوصاً في مرحلة الدكتوراه ـ يبحث الكثير من المسائل بعمق، ولربما يتناول بالبحث نظرية جديدة أو موضوعاً غير متناول في المناهج التعليمية.

وربما سبب ذلك يرجع إلى أن كل نظرية بحاجة إلى زمن حتى تستقر علمياً من خلال التمحيص العلمي لها، وكمثال للتوضيح في الطب تجد أن هناك نظريات كثيرة متداولة في البحث العلمي، ويمكن أن تأخذ طريقها للمعالجة في بعض المستشفيات، لكنها لا تدخل ضمن المناهج الدراسية لأنها ستأخذ فترة طويلة من الزمن، إلى أن يبرهن على أنها -مثلاً- نظرية صحيحة.

ويبدو أن نظرية داروين استثناء. إذ إنها أخذت طريقها إلى مناهج الدراسة في الغرب ليس بسبب قيمتها العلمية، وإنما لوجود حركة ثقافية مادية مضادة لثقافة الكنيسة، وهذه النظرية كانت تحمل في الواقع بصمات واضحة للنظرية المادية للحياة لذلك أدرجت ضمن المناهج الدراسية مع أنها مجرد فرضية علمية يمكن أن تكون صحيحة ويمكن أن تكون باطلة ـ وهي فعلاً باطلة ـ. نعم إخراج نظرية من المناهج الدراسية أو إدخال نظرية في المناهج الدراسية في العلوم الإنسانية لا تتبع الرؤية العلمية فقط، وإنما تتبع أيضاً الاتجاهات العامة الفلسفية والسياسية في دولة ما.

ثالثاً: هناك مجالات لا تلتقي فيها البحوث العلمية الحديثة مع موضوع المناهج الحوزوية، نعم هناك أبحاث تتصل بالنص الديني وكيفية تقويمه وكيفية فهمه وكيفية

معرفته وكيفية تأويله وهذا يرتبط بالنص الديني ويرتبط باللغة العربية، وثمة أمور في مناهج العلوم تتداخل وعلم الأصول منها، ولا نجد لهذا التداخل أثراً في المناهج الحوزوية، وهذا يمكن تفسيره بما سبق. نعم بعض هذا الفقدان نقص في المناهج، ولذا هناك دعوة للتطوير. وقد ذكرنا أيضاً سابقاً أن الحوزة ليست فاقدة لهذه التيارات الثقافية فالمناخ العلمي الحوزوي متقدم على مناهجها.

وأرى أنه ليس من الصحيح دائماً أن ندخل نظريات حديثة على الإطلاق في أي مجال من المجالات ضمن المناهج الدراسية لأن هذه المناهج يجب أن تتصف بصفة الثبوت والاستقرار، حتى تعطي الاطمئنان العلمي لمن يدرس هذه النظرية بحيث أن الطالب لا يدرس نظرية وفي الوقت نفسه يكون عنده شك في هذه النظرية خصوصاً أنه في مرحلة التلقي وليس في مرحلة البحث والتنقيب والاجتهاد. ودعوة إدخال هذه النظريات للمناهج الحوزوية قد لا تكون صحيحة، ولكن دعوة عرض هذه النظريات وطرحها في مرحلة الدراسة العليا (الخارج) بالحوزة صحيحة، أي مرحلة البحث والتنقيب وتقييم الآراء. لذا نجد مثل نظرية (الاستجابة الشرطية) للعالم الروسي (بافلوف[٢]) قد دخلت في مجال اللغة أيضاً واستخدمها بعض العلماء في مسألة (الوضع). وهي بصدد الإجابة عن سؤال يتعلق بتفسير العلاقة (التلازم ـ السببية، الاندماج) بين الألفاظ والمعاني. إذ إن اختيار الإنسان لفظاً محدداً لمعنى معين لا يفسر التلازم بينهما، وقد ذكرت نظريات متعددة كالتعهد والمناسبة الاعتبارية والقرن الأكيد، وهذه الأخيرة اعتمدت على نظرية (الاستجابة الشرطية) حيث إن هناك حالة استجابة شرطية ما بين سماع كلمة والانتقال إلى معنى تلك الكلمة من خلال التكرار، ولذلك يتعلم الناس اللغات من خلال التكرار. وهذه استفادة جيدة ونموذج لتداخل العلوم.

□ **البصائر: لقد ذكرتم سماحتكم أن المراجع منشغلين بالتيارات الفكرية.**

الفقيه المدرسي: - أنا أقول - إن البحث العلمي الحوزوي مفتوح وتتداول وتتصارع فيه النظريات والنظرات، أما إطلاقية الانشغال بها أو عنها لدى الجميع مجازفة، والتعميم في غير محله، وكما قلنا سابقاً المعول على مجمل البحوث.

□ **البصائر: ألا يمكن أن نضيف هذه الرؤى لكي يألفها الدارسون ـ سيدنا ـ في مراحل متقدمة حتى تكون عندهم ملكة نقد تفحص هذه النظريات لا أن تؤجل هذه النظريات إلى مرحلة متأخرة فيفاجؤون بها ويكون مما يوجد برزخاً بين النظريات التي أخذوها في العلوم الحوزوية وبين النظريات الجديدة التي يطلعون عليها فلا يشعرون بأن هناك حالة من الانسجام بين هذه النظريات.**

الفقيه المدرسي: نعم توجد مبررات حقيقية في هذا المجال. لكن لدينا إشكالية تتعلق

بالمناهج المكتوبة أنه لا يمكن أن تستوعب كل النظريات، وأنه مع مضي زمن ما تستجد نظرات، وتعالج بالتطوير المستمر، وبالمناهج غير المتينة (غير مكتوبة) كما هو في بحث الخارج (الدراسة العليا).

ومن جهة أخرى ينبغي الالتفات إلى طبيعة خاصة بعلوم الدين والفلسفة والمناهج، أنها تتسم بصرامة بصفة التراكمية، ففي علوم الطبيعة تهجر النظريات القديمة حين يكتشف خطؤها وتصبح من التاريخ، بينما هنا لأغلب النظرات قيمة في البحث العلمي غالباً، فلا يفرق قديمها من حديثها، ودائماً تجد من يجدد القديم بجانب جديد مستحدث. فعليه لا ينبغي أن يكون تطوير المناهج قطيعة مع ما هو قديم زمنياً. لذا الموازنة بين ما ينبغي أن يدرج أو يؤجل للدراسة العليا أو يترك للباحث ويُرشد لمراجعته ليس أمراً ميسوراً.

ومن جهة ثانية واقعاً علم الأصول يتطور في الحوزات. وراجعوا كتاب الأصول الذي كتبه السيد المرتضى[٣] وكتاب معالم الدين[٤] للعلامة، بل والأصول الذي كتب فيما بعد ذلك أيضاً في مدرسة العلماء الثلاثة: (الشيخ النائيني[٥]، المحقق العراقي[٦]، الأصفهاني[٧]) من بعد المحقق الخراساني[٨]، هذه أيضاً تجد تطويراً فيها. إذن نحن لسنا في حالة جمود، فـ(معالم الأصول) و(القوانين[٩]) أصبحا من التاريخ. والآن هناك تطوير في مناهج التدريس في إيران، قد تكون هناك بعض المدارس المتمسكة بالقديم أو بعض الأشخاص، ولا شأن لنا بالحالات الشاذة.

إذن هذا السؤال حول الإشكالية التي تثيرها الاتجاهات الألسنية المعاصرة الحاكم فيه هو العقل والحكمة والمصلحة، ينبغي أن نكون منفتحين أمام النظريات الحديثة ولكن لا يجب أن نكون منبهرين لأنها نظريات حديثة فليس كل قديم باطل وليس كل حديث حق. وكل نظرية حديثة سواء كانت في المناهج اللغوية أو الاجتماعية لمجرد كونها حديثة هذا لا يعني حقاً أنها صحيحة، ولعل بعض تلك النظريات هي تجديد لنظرية قديمة أو تلبيس لها بلباس جديد.

- **البصائر: تُعَدُّ علم الأصول مدخلاً مهماً في عملية الاستنباط، وهو يمثل رؤية عامة للفقيه المستنبط، كيف تنظرون إلى علم الأصول بمناهجه ومنهجيته الحالية، وهل هو قادر على الإجابة على التساؤلات المتجددة، وهل ترون كفايته في إعطاء رؤية واضحة لفقه معاصر يلبي حاجات الأمة، ويجيب على تساؤلاتها، وإذا كنتم ترون أن علم الأصول بهذه المنهجية قاصر عن تأدية وظائفه بشكل تام فكيف ترون علاج هذا الأمر؟.**

الفقيه المدرسي: الأصول يُعد مدخلاً مهماً في الاستنباط والسؤال يستبطن إجابة مسبقة يحصر الإجابة في الحقيقة ضمن الإطار الذي ورد في السؤال، وهو إذا كنتم ترون أن علم الأصول بهذه المنهجية قاصراً عن تأدية وظائفه بشكل تام فكيف ترون علاجها؟

في الواقع إن علم الأصول المعاصر هو علم واسع، ولا يتشخص بكتاب معين حتى أستطيع أن أعطي رأياً فيه. أما أن مجمل الكتب الأصولية أو مجموعة الكتب الأصولية قاصرة لا أستطيع أن أحكم بهذا الحكم، لكن أقول بأن هناك مجالاً واسعاً في أصول الأصول وبعبارة أخرى في منهجية علم الأصول. وهناك في الحقيقة سؤال أعمق من هذا.

وهو هل أن علم الأصول الموجود حالياً هل هو المسيِّر واقعا لعملية الاستنباط الفقهي.

أستطيع القول بأن الفقيه لا يعتمد كثيراً على النظريات الأصولية في عملية الاستنباط، طبعاً يستفيد من علم الأصول كثيراً بوصفه منهج إلى جانب تقويته الفكر وتوسيع الذهن والدقة في النظر إلى القضايا وما أشبه ذلك. أي هذه فوائد جانبية لعلم الأصول لكونه علماً فلسفياً عميقاً ودقيقاً، ويحتوي على مجموعة من العلوم كفلسفة اللغة وقضايا أخرى، لكن هل أن علم الأصول هو الموجه فعلاً وبشكل حصري؟

هذا ما أشك فيه لعلم، إلا أن له تأثيراً كبيراً على عملية الاستنباط قطعاً. ولكن ليس هو الموجه الوحيد للفقيه، خصوصاً عند فقهائنا المتبحرين في الفقه والمرتبطين بالحياة. هؤلاء في الحقيقة نجد عندهم تجاوزاً لعلم الأصول في عملية الاستنباط للحكم الشرعي إلى الفقه المقاصدي. وفي الحقيقة إن المفتاح الأساس لاستيعاب المستجدات والمتغيرات هو الفقه المقاصدي، فالأصول المتعارفة أشبه ما تكون لفقه الثوابت والأحكام الأولية، نعم يوجد في مسائل علم الأصول ما هو أساس في فقه المتغيرات لكنه لم يأخذ مساحته الكافية في علم الأصول وإنما في علم الفقه.

- **البصائر: بدأنا نسمع عن الفقه المقاصدي الذي ينطلق من أن الأحكام تابعة للمصالح، وبالتالي يكون الأمر والقضية التي لا نص فيها يمكن للفقيه أن يحكم فيها انطلاقاً من الرؤية المقاصدية العامة في الفقه الإسلامي، لأن كل قضية وكل أمر فيه لله حكم وهو يتبع مصلحة، كيف تنظرون إلى هذا التوجه الفقهي، وهل يمكننا أن نحدد ونضبط هذه المصالح من الناحية التشريعية؟.**

الفقيه المدرسي: هنالك بحث في علم الأصول: هل أن الأحكام تابعة للمصالح وما هي المصالح؟ فالمصالح تفهم بأشكال مختلفة. هناك كليات لا نشك فيها أو لا يشك فيها أحد مثلاً حفظ الدماء والأعراض والنفوس والأموال.

والكلام ليس في هذه الكليات وإنما في المصاديق، حفظ النفس في هذه القضية، في هذه الواقعة، في هذه الحالة، في هذا العصر، في هذا المجتمع، في هذا الزمن بالذات هل هو واجب أم لا؟ ثم القيم والمصالح تتعارض فأية مصلحة مقدمة على المصلحة الأخرى؟

نجد مثلاً أن مصلحة حفظ النفس لا تساوي مصلحة حفظ المال مع أن ظاهر الأمر أن حفظ النفس أولى من حفظ المال فإذا كان المال مالاً لأمة ومال جماعة وأن هذا المجتمع

حياته المعنوية مرتبطة بهذا المال فنجد أن بعض النفوس تذهب شهيدة في سبيل حفظ هذا المال، فلا تستطيع أن تقول: إن حفظ النفس بشكل مطلق متقدم على حفظ المال!

فلدينا مجموعة أسئلة تتعلق بتشخيص القيم ومعايير تفاضلها، والجهة المخولة بتقدير الخارج.

وثمة معايير داخلية (من النصوص وتعتمد تراتبية القيم)، وقد كتبت بحثاً قديماً حول تفاضل القيم في الإسلام[١٠]. وثمة معايير خارجية (لكشف الموضوع الخارجي وكم المصالح الخارجية). وهنا نحتاج لدراسة السيرة المعصومة وأن نستعيد الحالات المشابهة.

وفي سيرة أمير المؤمنين عليه السلام نموذج معصوم لعلاج تعارض القيم والمصالح. فلم يقدم الأمن على العدل بمصادرة الحريات، ولم يسقط الحقوق للمعارضين. ومن النماذج معركة الجمل حينما انتصر على الفريق الآخر حرّم على جيشه الاستيلاء على أموال المهزومين.

الإمام عليه السلام قال: «... ومن ألقى السلاح فهو آمن، ومن أغلق بابه فهو آمن، وألاَّ يؤخذ شيء من أموال أصحاب الجمل، إلاّ ما وجد في عسكرهم من سلاح أو غيره..»[١١].

فلا يمكن للحاكم الشرعي أن يصادر أموالهم.

والرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم مع أنه سيطر على مكة إلا أنه لم يبح أموال أهل مكة لجيشه[١٢]، واقتصر الأمر على ما حواه العسكر من الأموال التي جاؤوا بها ليحاربوا الحاكم الشرعي. يعني الخيل والبغال والحمير يعني الوسائل التي كانت بأيديهم والأسلحة.

ومثال آخر النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم في المدينة المنورة[١٣] عقد حلف مع اليهود في مقابل قريش ولكن بعد أن خرق اليهود عهدهم مع النبي صلى الله عليه وآله وسلم رد عليهم الرسول صلى الله عليه وآله وسلم بإخراجهم من المدينة. فمعرفة الظروف التي عقد النبي صلى الله عليه وآله وسلم العهد معهم ثم حاربهم مهمة، حتى لا يستند الذي يتعامل اليوم مع اليهود إلى أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم تحالف معهم والذي يحاربهم بأن النبي حاربهم اعتباطاً.

وينبغي أن ندرس الحالات بشكل دقيق بالنسبة للفتاوى الفقهية أيضاً كذلك مع أنها غير معصومة بل بوصفها تجارب فقهية. مثلاً إن حرمة استخدام التنباك مثلاً هذه كانت فتوى[١٤] محددة بفرض معين، بقرار معين. إن وجود شركة أجنبية تريد أن تقوم باستثمار لمورد من الموارد الاقتصادية هذا لا يستدعي استصدار فتوى بالحرمة، إلا أن شركة التبغ البريطانية عندما جاءت إلى إيران كانت وسيلة للتدخل الأجنبي.

- **البصائر: لكن ألا يمكن تحديد هذه الضوابط بحيث تكون ضوابط عامة وبالتالي ينطلق الفقيه من هذه الضوابط، أما إذا تركنا هذه القضية لذوق الفقيه يمكن أن يكون هنالك اختلاف في حكم لحادثة واحدة.**

الفقيه المدرسي: في الحقيقة الضوابط مهمة جداً. ولا نشك في أن لكل حالة ظروفها

ودراسة التجارب ليست إلا للاسترشاد. لكن تشخيص القيم ومعايير التفاضل الداخلية هو اختصاص الفقيه، بينما المعايير الخارجية هي من اختصاص شورى أهل الخبرة والفقيه. وبعد التقوى تكون القيم بنفسها موجهات في الحكم الشرعي.

□ **البصائر: إذا قلنا بأن الأحكام تتبع المقاصد وسواء قلنا بأن معرفة الحكم تتم من خلال النظرة المقاصدية أو من خلال الرجوع للأدلة الأربعة، فهل هذه المقاصد ثابتة منذ عصر التشريع وإلى الآن؟ أم أن بعض الأحكام يكون للزمان تأثير في توجيه مقاصدها! أي هل هذه المقاصد هي نسبية أم مطلقة؟ أي على نحو القضية الخارجية أو على نحو القضية الحقيقية؟**

الفقيه المدرسي: لمزيد من الإيضاح ينبغي التفرقة بين نوعين من القوانين الشرعية، فنوع طابعه الثبات حتى في التفاصيل التي بينها الشارع المقدس، وينضوي هنا العبادات، وما يسمى مدنياً بالأحوال الشخصية كقضايا الزواج والإرث، وقانون العقوبات ووسائل الإثبات فيها. والتبدلات في هذا النوع مؤطرة ظاهراً بالطابع الشخصي والمحدودية، ويعالجها الفقيه بما يعرف بالعناوين الثانوية، ويكون لسان حكم الفقيه في واقعة جزئية هو (الفتوى)، وبعبارة مثل تشخيص الطبيب لحالة مرضية محددة، فلا يعمم تفصيل العلاج.

والنوع الثاني ما اطلقت عليه الروايات بـ(الموسعات)، وينضوي تحتها ما يرتبط بالولاية العامة والسياسات والاقتصاد.

والفارق بين النوعين بالنسبة للفقيه هو السعة والضيق الناشئين من التفصيل ومتابعة الجزئيات في الأول، وسوق التشريعات في الثاني على نحو الأحكام العامة والكليات. والتفاعل الكبير مع الخارج يكون في النوع الثاني.

فالأحكام في النوع الأول قد حسم الأمر فيها. ومع أن الحكم تابع للمقاصد، لكنها المقاصد التي عينها الله عز وجل، وهي بعلمه تعالى ومن ارتضى.

والنوع الثاني مفتوح نسبياً، وهناك عدة مبادئ عامة تضبط حركة تلك الفتاوى. وكلا النوعين مستنبط من الكتاب والسنة بلا فرق من حيث المصدر مطلقاً.

ومن الأمور المهمة التمييز بين النوعين. ومثلاً عدة المرأة المتوفى عنها زوجها أربعة أشهر وعشرة أيام، هل يمكن أن يتغير هذا؟ بالطبع لا، أبداً. هذه مسألة محسومة مع أنها ليست من العبادات أيضاً. لكن هناك أمور أخرى مثل التعامل مع الأجنبي -هو يعني في الفقه الإسلامي الكُفَّار- التعامل معه يتبع المصالح والمفاسد حتى مع الكافر المحارب. وهذا مثال لتأثير الزمان والمكان في فتوى المجتهد، ولكن ليس في كل الأحكام، وتأثيرهما يرجع للمعايير الخارجية. نعم مع استبعاد التقوى يكون الأمر مختلف. لذا ينبغي التمييز بين صنفين من الفقهاء العدول ووعاظ السلاطين. فهل نستغرب أن يصدر رئيس دولة جواز الإفطار للعمال لزيادة الإنتاج، طبعاً مثل هذا الفتوى هي ليست نابعة من أي أصل من

الأصول الشرعية ولا هي تابعة للمقاصد والمصالح الشرعية لأنه إذا كان بإمكان الحاكم أن يصدر مثل هذه الفتاوى فمعنى ذلك نسخ الإسلام كله. ونحن نتحدث عن الفقيه العادل، ليس إلا.

أما ما يتعلق بنسبية وإطلاق المقاصد، فبدءاً ينبغي استبدال تعبير (المقاصد) بـ(المصالح)، إذ إنها كذلك. فالأمن والعدل والحرية وما إلى ذلك هي مصالح. وعليه ندرك أن المصالح في تطبيقاتها نسبية، نعم المصلحة العليا نظرياً مطلقة، لكن مصاديقها متفاوتة.

فالعدل وهو قيمة مطلقة ذاتاً بحسب النظر الفلسفي للتقبيح والتحسين العقليين، إلا أنه في الخارج ليس بصورة واحدة، ومع ملاحظة أن قوام العدل في الحياة الاجتماعية هو الجمع بين الحقوق لتنافرها بالتعارض خارجاً لإتاحة الفرصة لاستيفاء كل ذي حق حقه وبعبارة أدق استيفاء أكبر حصة من حقه الأولي لولا تزاحم حقه مع حقوق الآخرين - ندرك بوضوح أن العدل في الحياة الإنسانية مسألة نسبية.

وبحسب السؤال فالعناوين على نحو القضية الطبيعية في حين أن التطبيقات على نحو القضية الخارجية.

حركية الفقه وتطوراته

□ **البصائر: نلاحظ في الفقه حركة نحو الانفتاح والتيسير وذلك عند تجديد النظر في المقولات والأحكام الفقهية، وقد يصل الفقيه المعاصر إلى خلاف ما وصل إليه الفقهاء الماضون، ونلاحظ أن دائرة المحظور بدأت تضيق، وتتسع في المقابل دائرة المباحات، وكل ذلك نتج عن تجديد النظر في تلك الموضوعات والخروج بتصورات جديدة ومختلفة عما هي عند الفقهاء الماضين، ومن أمثلة ذلك موضوع الموسيقى ففي السابق كانت نظرة الفقهاء متشددة وينظرون للموسيقى باشكالها المتعددة على أساس أنها تحت دائرة المحظورات لكن مع مرور الزمن بدأ يضيق المحرم منه عند بعض الفقهاء، وكذا موضوع المرأة ومشاركتها في الحياة العامة، والنظر إليها، والعديد من مسائل الحج كالإتيان بأعمال مكة ليلاً للنساء والمرافقين قبل الذبح وبعد الرمي والتقصير ليلة العاشر، وغيرها من المسائل، فهل يمكننا أن نقول: إن الفقهاء لم يمعنوا النظر جيداً في مرحلة الاستنباط أم أن الزمن والمرحلة والثقافة العامة تقيد أولئك الفقهاء وتمنح للمعاصرين مجالاً أكبر من الانعتاق من التأثر بالحالة العامة، أو العكس أن الفقهاء المعاصرين أكثر تأثراً بالواقع والحالة العامة؟.**

الفقيه المدرسي: في شأن الفروقات التي تميز الاجتهاد المعاصر عن الاجتهاد في

الزمن الماضي، في الحقيقة إذا كان الكلام عن الدروس ومقدمات الاجتهاد فهذا بحث قد تجاوزناه، أما اذا كان البحث حول الفتاوى، أي هل أن الفتوى في هذا العصر تختلف عن الفتوى في العصور السابقة؟ فالجواب لا. أما لو كان السؤال هل أن الفقيه اليوم تطورت مناهجه بحيث إنه أقرب إلى الإفتاء بشكل صحيح من الفقيه سابقاً؟

أقول: إنه في بعض الجوانب لا، وفي بعض الجوانب نعم. لأن المناهج في بعض الجوانب لا تزال في حاجة إلى تغيير وإلى تطوير.. وإلى آخره. وفي بعض المجالات انفتحت الحوزة على التيارات الفكرية والثقافية، ليس باختيارها وإنما العالم كله انفتح على بعضه بعضاً، الثقافات تداخلت، وسائل الإعلام، وسائل التثقيف دخلت كل بيت، فمن الطبيعي الحوزة -و هي جزء من المجتمع- أيضاً تأثرت كذلك.

أما تفسير الاختلاف في الفتاوى فمضافاً إلى أن الاجتهاد مفتوح عندنا، ومن ثم يتعدد النظر والاستنباط، فينبغي النظر إلى الاختلاف بأنه ظاهرة طبيعية. ومضافا إلى جملة من العوامل ذكرت في الحديث سابقاً، ينبغي ملاحظة بروز عامل متغير وأساس وفارق عما سبق، وهو لدينا دولة تسعى إلى تطبيق الأحكام الشرعية. وواضح أن فقه الدولة وما يلابسه من مستجدات يفتح الباب لاجتهاد بأفق جديد يختلف عن فقه الأفراد. وربما ينبع قسم من السؤال من المقايسة بين فقهين، وموازنة بين ظرفين مختلفين.

ونلف النظر لمفارقة نتجت عن غلق باب الاجتهاد في الفقه السني وفتحه لدينا، وهي صعوبة تمثل الدولة الدينية لديهم. حيث يكون حال انقطاع تجربة الاجتهاد ونموها الطبيعي في مسار النموذج السلفي الذي يمثل الانغلاق الفكري الذي تمتاز به المدارس السنية التي أغلقت باب الاجتهاد فأُغلق عليهم باب التطويع الصحيح للدين فأصبحوا يطبقون نظريات وآراء الفقهاء السابقين وفتاواهم القديمة التي كانت محصورة أساساً أو محكومة بالزمن الذي عاشوا فيه، فجاء التطبيق فجاً مخالفاً للذوق العام وغير موافق لذوق البشرية العام في الحقيقة، وبالتالي لم يستطيعوا أن يعطوا صورة ناصعة عن الدين وعن الإسلام بالشكل الصحيح، اختلطت عندهم الأولويات.. الأهم والمهم، فأصبحت اللحية مسألة مهمة جداً، وأكثر أهمية من قضية التربية، وأكثر أهمية من قضية نشر الدين في الأمم الأخرى وأكثر أهمية من الأحكام الشرعية المهمة أو الأحداث الكلية للشريعة أو للإسلام، كالحرية التي هي من أهداف كل الديانات في الحقيقة وما أشبه ذلك. بينما احترام السلف الصالح يعني الاهتداء بتقواهم و صلاحهم و نسكهم.

أما أن نأخذ نظرياتهم وآراءهم حتى في الفقه، وفي كل شؤون الفقه؟ لا. زمانهم يختلف عن زماننا. وثانيا فلعلهم لم يكونوا مصيبين في نظرياتهم، كانوا أناسا متقين، ولكن لم يكونوا عالمين بظروفنا ولا بأوضاعنا، فلا يمكن أن نتبعهم.

□ البصائر: لكن هناك اختلاف في المدارس السنية، هناك طالبان نموذج، وهناك جماعات وحركات إسلامية جديدة أخرى؟

الفقيه المدرسي: أولاً الحركات السنية الجديدة في الواقع لم تصل إلى مرحلة الحكم والتطبيق حتى نرى كيف يطبقون الفقه على واقع الحياة، وحينها نستطيع أن نقيم.

الخشية أنهم يصلون إلى شيء آخر لا عن طريق الاجتهاد. وإنما نظريات كيفية. والإشكالية تكمن في خلل الارتباط بين النص الديني وبين الواقع، حيث هذا يحتاج إلى عملية اجتهاد مستمر، مواصلة اجتهاد القديم والحديث. وإذا لم يكن بينهما حوار دائم فسيأتي التطبيق إما قديماً فجًّا كالطالبان أو شيئاً غريباً.

للاجتهاد طبعاً مدرسته وأصوله ومحدداته في المقاصد الشرعية وضوابطه. وهذه الضوابط بحاجة إلى بحث ودراسة وحوار. إن مجرد الوصول إلى الحكم لا يعني أنك تستطيع أن تطبق الإسلام!

إن تطبيق الإسلام يعني مجتمع من الفقهاء يتدارسون الأمر ويبحثونه حتى يأتي التطبيق تطبيقاً مقبولاً وصحيحاً وإسلامياً. نعم ثمة دعوات لفتح باب الاجتهاد ومحاولات للاجتهاد لكنها بعد بحاجة للمزيد من التراكم.

□ البصائر: هناك تيارات ثقافية متعددة داخل الأمة وهي مؤثرة في تكوين الاتجاهات العقلية والميول الفكرية، وتشعر بعض هذه التيارات أنها بعيدة عن الفكر والثقافة الحوزوية، وأسباب ذلك عديدة منها مناهج الحوزة التي أتسمت بلغة خاصة وعمق في تناول الموضوعات، وكذلك قلة الفقهاء المتصدين لهدم الفجوة بين هذه التيارات وبين المرجعية الرشيدة، في رأيكم كيف نوجد التواصل بين الحوزة بتياراتها المتعددة، والمرجعية الدينية، وبين الفئات والتيارات الثقافية والفكرية؟.

الفقيه المدرسي: في الحقيقة صراع الثقافات لن يتوقف.. فهو مستمر دائماً سواء ضمن الإطار الإسلامي أو حتى خارج هذا الإطار، سواء بين التيار الإسلامي أو التيار غير الإسلامي ـ أي ما يسمى بالتيار العلماني ـ. وبسبب انفتاح المجتمعات اليوم على الثقافات المتعددة فهذا الصراع يشتد ويضعف تبعاً لقدرة أي تيار ثقافي على إملاء آرائه على المجتمع وامتلاكه لوسائل النفوذ وقدرة الخطاب.

ويمكن إضافة عاملين في سيادة أو رواج التيارات الفكرية، الأول قدرته على ركوب الموجات السياسية. لاحظوا مثلاً الشيوعية إنما سادت ردحاً من الزمن، لا لصوابية فكرهم أو لأنهم أقنعوا الناس بها، وإنما لأنهم ركبوا موجة عالمية في محاربة الاستئثار ـ استئثار الرأسماليين والدول الكبرى ـ بمصادر الثروة والقوة وحرمان الناس منها، ففي فترة ما بعد الاستعمار التقليدي، نشأت بوصفها دول مناهضة للاستعمار، وهذه المناهضة كانت بحاجة

إلى نظرية نهضوية، فالشيوعية طرحت تلك النظرية، ووراء تلك النظرية جاءت نظريتهم الفلسفية والاجتماعية والاقتصادية.

إن أكثر الشيوعيين لا يعرفون ماذا تعني نظرية رأس المال. نظرية ماركس في كتابه رأس المال أساساً هي نظرية لا يعرفها الشيوعيون فضلاً عن غيرهم لكنهم ركبوا الموجه السياسية فمن وراء هذه الموجه جاء القبول العام لنظريتهم الاقتصادية. ولما جربوا هذه النظرية في واقع الحياة وجدوها نظرية باطلة غير قابلة للتطبيق أصلاً وغير صحيحة فنفرت نفوسهم من الشيوعية. فلذلك الشعوب التي لم تطبق الشيوعية كانت تنظر للشيوعية بوصفها مخلصاً لجميع أزماتها ومشاكلها، ولكن الشعوب التي طبقت الشيوعية اكتشفت خيبتها ورفضتها بأكملها وبجميع أبعادها الاقتصادية والاجتماعية والفكرية، لأنها طبقت شيء غير قابل للتطبيق.

والعامل الثاني صراع الحضارات تابع لصراع الثقافات وهو صراع دائم وأبدي. ومجتمعنا الإسلامي لأنه لا يزال مهزوماً أمام الغرب، غير ممتلك لقدراته، غير قادر على صنع الحضارة، لذلك نجده في عمقه مهزوماً أمام ثقافة المنتصرين. أمام ثقافة المستعمرين. فالمستعمر يملي سياساته، وهذه طبيعة البشر، أنهم يخضعون للمنتصر، ويحاولون أن يقلدوا المنتصر، أن يقتبسوا أفكاره لكي يصبحوا مثله، لكي يعالجوا النقص الذي عندهم.

وهناك دائماً فئة من الناس يلتقطون الأفكار الجيدة من الثقافات المختلفة فينتجوا ثقافة مزدوجة. شيء من الإسلام، وشيء من العلمانية.

وهنا لا نريد أن نُخلي الحوزات الدينية والحركة الإسلامية من مسؤولية الفجوة وما أشبه، لكن ينبغي التأكيد على أن طبيعة الصراع الحضاري بسبب تباين الثقافات والمصالح الإستراتيجية لا مناص عنه. وينبغي أن نفهم اعتراك التيارات الثقافية على أنه مظهر للصراع الحضاري.

ومن هنا نضع الكثير من المؤسسات الحقوقية (وهي لا تخلو من فائدة) والثقافية المدعومة من الغرب أو جهات لا ترى الإسلام نموذجا صالحا للحياة العامة ـ في سياق أدوات الصراع.

إن أكثر مراكز الدراسات هي مراكز توجيهية في الواقع وليست مراكز تحقيقية، هي مراكز توجيه للرأي العام.

ولكن على أي حال هذا واقع موجود يجب أن نعالجه، نعالجه بمؤسسات دراساتية أخرى وبكشف هذا التلاعب في الحقيقة بالدين عن طريق استخدام اسمه وشعاره ونصوصه في سبيل ترويج أصول ثقافية غير دينية. طبعاً بعض هذه المؤسسات مؤسسات نزيهة وبعض هذه المجلات مجلات نزيهة أيضاً وبعض المفكرين بلا شك صادقون في محاولاتهم لاكتشاف

الطريق الصحيح في الحياة والثقافة الصحيحة، فلا نستطيع أن نتهم الجميع قطعاً.

ومعالجة هذه الحالة في الواقع هي بالعودة إلى المدارس الإسلامية والمناهج الأصيلة..

أقول المدارس إذا استطعنا أن نوجد مناهج إسلامية مناسبة ومدارس تطبق تلك المناهج عندئذٍ نستطيع أن نتجاوز خطر الإعلام الموجه ضد الإسلام.

فالمثقف في جامعات العصر الحديث لا يمكن أن يفكر ـ إلا القليل منهم ـ إلا من خلال الإطار الذي درس وتعلم فيه. إن مجرد وجود جامعة في بلدٍ إسلامي لا يعني أن المناهج إسلامية. إذا كانت الدراسة هي وفق المناهج الغربية نفسها.

المشكلة هي المناهج، مناهج التدريس، مناهج العلم، مناهج الفكر. إن أهم الجامعات في العالم هي جامعة هارفاد، ليس لفروعها العلمية البحتة كالطب والهندسة والفيزياء والكيمياء وإنما بسبب الفرع الإنساني.

إذاً نحن بحاجة إلى تصحيح مناهج التدريس بدءاً من الصفوف الأولى وانتهاء بالجامعات.

□ **البصائر: سيدنا ما هو دور المثقف الفقيه في هذه الحالة والحوزة العلمية في توجيه هذه الظاهرة المنتشرة في البلدان العربية والإسلامية؟**

الفقيه المدرسي: في الواقع إن فقدان الخطاب المناسب عند بعض علمائنا هو سبب هذه الفجوة. الفجوة هذه موجودة في معظم البلدان الإسلامية. طلبة العلوم الدينية لا يلتقون مع طلبة الجامعات للتواصل في الأفكار والرؤى والنظريات. انعدام الحوار، وانعدام اللغة المشتركة وضعف الخطاب الديني، كله ضعف في أسلوب في الخطاب الديني المُوجَّه إلى هؤلاء المثقفين.

ولكن المشكلة أعمق، إذ المشكلة في المناهج. يجب تطوير المناهج الحوزوية لكي تكون قادرة على إنتاج الخطاب أو الفقيه المعاصر القادر على إنتاج الخطاب المعاصر، كما يجب تطهير مناهج الجامعات لتلتقي بالمناهج الإسلامية الأصيلة، فتطوير في جانب وتطهير في جانب آخر حتى يلتقي الجيلان، جيل الحوزات العلمية وجيل الجامعات العلمية أو الجامعات الزمنية، الجامعات في بلادنا هي ـ في الواقع ـ تربي الطلاب على المناهج الغربية نفسها. في الفروع العلمية البحتة ليس هناك شيء يوجه الفكر وإنما الكلام في الفروع، هذه كلها تقريباً اقتباس من المناهج الغربية، فنحتاج إلى تطوير وتطهير. وهذه عملية شاقة تحتاج إلى علماء أفذاذ وفقهاء كبار وشخصيات تقوم بهذه العملية بشكل جيد وعبر زمن طويل، وعبر حوارات جادة ومؤتمرات جادة ومناقشات جادة بين الفريقين أو بين المخلصين من كل طائفة ـ في الواقع ـ لتلتقي الأفكار في خط واحد. نحن بحاجة إلى جامعي متدين ومسلح بالثقافة الدينية والى عالم دين مثقف بالثقافة الحديثة.

الهوامش:

(١) العاملي، الشيخ محمد حسن، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ط١، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج١٨، ص١٠١ باب وجوب الرجوع في القضاء والفتوى إلى رواة الحديث، ح٩.

(٢) في العام ١٩٠٠ ميلادي، قام العالم الفسيولوجي الروسي (بافلوف Pavlov) بدراسة عملية الهضم عند طائفة من الكلاب المروضة في معمله، غير أنه لا حظ بعض ملاحظات جعلته يغير اتجاهه في البحث وأن يجري تجارب جديدة أحدثت انقلاباً في علم النفس الحديث خاصة في النظر إلى عملية التعلم وتفسيرها: من المعروف أن الكلب يسيل لعابه حين يوضع الطعام في فمه، وهذا فعل منعكس طبيعي reflex غير أنه (بافلوف) لاحظ أن الكلب يسيل لعابه لمجرد رؤية الشخص الذي يقدم له الطعام، أو لمجرد سماعه وقع أقدام هذا الشخص وهو قادم، أي إن لعابه يسيل قبل أن يوضع الطعام في فمه.

وقد أطلق (بافلوف) على إفراز اللعاب هذه الحالة (الإفراز النفسي) تميزاً له من الإفراز الذي يثيره وضع الطعام في الفم.. هذه الملاحظة لم تكن في ذاتها تنطوي على دلالة كبيرة إذ من المعروف أن لعاب الإنسان يسيل عند رؤية الشخص الذي يقدم له الطعام أو عند سماعه الجرس الذي يؤذن بالطعام.

غير أن (بافلوف) رأى من الممكن أن يتخذ من هذه الاستجابة وسيلة لدراسة وظائف المخ، وافترض أن حدوث هذا الإفراز النفسي يعني انفتاح ممرات عصبية جديدة في المخ، فإذا به يترك دراسة فسيولوجيا الهضم إلى دراسة فسيولوجيا المخ، الذي كان يَعُدُّه المركز الرئيس المسؤول عن السلوك الراقي لدى الفقرات العليا، وإذا به يبدأ في إجراء سلسلة من التجارب للتحقق من صحة ما طرأ على ذهنه من فروض.. وبعد إجرائه لسلسلة من التجارب ومع النتائج التي توصل إليها (بافلوف) أطلق على هذه المثيرات البديلة اسم (المثيرات الشرطية) كما أطلق على الاستجابة للمثير الشرطي اسم الفعل المنعكس الشرطي أو المشروط، لأنه يحدث بشروط خاصة... ولقد اتفق العلماء على تسمية هذه المنعكسات الشرطية بالاستجابات الشرطية، لأن كلمة الاستجابة أوسع وأشمل من الفعل المنعكس، ولأنها تشمل الحركات الإرادية واللاإرادية جميعاً... (نقلا عن كتاب: أصول علم النفس.. للدكتور: أحمد عزت راجح، ط٩، نشر المكتب المصري الحديث، للطباعة والنشر، الإسكندرية، ص١٨٦/١٩٠).

(٣) هو السيد الأجل المرتضى علم الهدى، علي بن الحسين بن موسى بن محمد بن إبراهيم بن الإمام موسى الكاظم عليه السلام، ولد عام ٣٥٥هـ وقد كان عماد الشيعة، ونقيب الطالبيين ببغداد، وأمير الحاج والمظالم بعد أخيه الرضي، وهو منصب والدهما، صنف في علم أصول الفقه كتباً عديدة، منها (الذريعة في علم أصول الشريعة) في جزأين لم يصنف مثله جمعاً وتحقيقاً، استوفى فيه كل مباحثه، وتعّرض لنقل الأقوال في مسائله، وحقق الحق فيها، وكان هذا الكتاب هو المرجع في هذا العلم. والذي يقرؤه الطلبة حتى زمان المحقق نجم الدين الحلي، ولما صنف العلامة (المعارج) وكان كتابه سهل العبارة والمأخذ عكف الطلبة عليه، وإن كانت كتب

السيد المرتضى والتي منها (الذريعة) إلى اليوم من أشهر كتب الأصول عند الشيعة الإمامية وأحسنها، وهي: (مسائل الخلاف في أصول الفقه)، و(إبطال القياس)، وغيرها استقصاها الشيخ الطوسي في كتابه (الفهرست).

(٤) من تصنيف أبي منصور الشيخ حسن بن زين الدين العاملي، المتوفى سنة ١٠١١هـ، وهذا الكتاب صار عليه المعول في التدريس من زمن تأليفه حتى بدايات القرن العشرين، بعدما كان التدريس قبل هذا الكتاب على الشرح العميدي على تهذيب الأصول للعلامة الحلّي، وقد عكف عليه المتأخرون بالبحث والتعليق والشرح المبسوط والمختصر.

(٥) هو الشيخ محمد حسين بن عبد الرحيم النائيني النجفي من أعاظم علماء الشيعة الإمامية، ومحقّقيهم، ولد في بلدة نائين عام ١٢٧٧هـ ونشأ بها وتعلم مبادئ العلوم والمقدمات، ثم هاجر إلى أصفهان، وقرأ الفقه والأصول لدى أعلامها، ثم هاجر إلى العراق ونزل سامراء وحضر أبحاث السيد محمد الفشاركي وسيد إسماعيل الصدر، والمجدد الشيرازي، إلى عام ١٣١٤هـ، جاء إلى النجف الأشرف وتصاحب مع الآخوند الخراساني وصار من أعوانه وزملائه في مهام الأمور السياسية والاجتماعية والدينية، كما انه صار أحد أعضاء جلسة استفتاء الآخوند.

اشترك مع الآخوند في تبديل الحكومة الاستبدادية إلى الدستورية، وألف رسالة (تنبيه الأمة وتنزيه الملة) في الدعوة إلى تشكيل الحكومة الدستورية والنظام القائم على أسس إسلامية، وقد كتب الآخوند مقدمة الكتاب.

يعد في عهد الآخوند من العلماء المبرزين، وبعد وفاة الآخوند عام ١٣٢٩هـ أخذ يعلو أمره ويتسع مجلس درسه، وبعد وفاة شيخ الشريعة الأصفهاني أصبح من مراجع الشيعة.

مارس تدريس الفقه والأصول، واشتهر في علم الأصول حتى عدّ مجدداً لهذا العلم ومضاهياً للآخوند الخراساني، وكان يحضر مجلس درسه الفضلاء الذين أصبحوا بعده قادة الحركة العلمية والفكرية، والمدرسين في النجف الأشرف، وقم المقدستين. وطبع تلامذته تقريرات أبحاثه الأصولية باسم (فرائد الأصول، أجود التقريرات)، توفي عام ١٣٥٥هـ ودفن في الصحن الشريف بجوار الإمام علي أمير المؤمنين عليه السلام.. نقلاً عن كتاب (علم الأصول.. تاريخاً وتطوراً) لمؤلفه: علي القائيني النجفي، ط٢، سنة ١٤١٨هـ، الناشر مكتب الإعلام الإسلامي، إيران.

(٦) هو الشيخ ضياء الدين بن محمد العراقي النجفي، من أكبر علماء العصر الأخير، ولد في سلطان آباد العراق سنة ١٢٧٨هـ قرأ مقدمات العلوم هناك، ثم هاجر إلى النجف الأشرف، وحضر أبحاث السيد محمد الفشاركي، وبحث ميرزا حسين الخليلي النجفي، والآخوند الخراساني، وسيد كاظم اليزدي، وشيخ الشريعة الأصفهاني.

عرف منذ أوائل أمره بالذكاء المفرط والنبوغ المبكر، اشتغل بالتدريس فالتف حوله كثير من طلاب العلم لحسن إلقائه الدروس وعذوبة منطقه.

عرف بالتحقيق والتدقيق في علم الأصول، ألف (المقالات الأصولية) في جزأين، كما أن تلامذته دوّنوا دروسه وطبعوها بعده، توفي في النجف الأشرف عام ١٣٦١هـ. نقلاً عن كتاب (علم الأصول.. تاريخاً وتطوراً).

(٧) هو الشيخ محمد حسين الأصفهاني النجفي

الشهير بالكمباني من أعاظم العلماء وأجلاء الفلاسفة، ولد عام ١٢٩٦هـ قرأ المقدمات والسطوح اللازمة في النجف الأشرف، ثم تخرج في الفقه والأصول على السيد محمد الفشاركي، والشيخ أغا رضا همداني، كما حضر أبحاث الشيخ محمد كاظم الخراساني، ثلاث عشرة سنة.

أخذ الفلسفة الشرقية من الحكيم ميرزا محمد الاصطهباناتي، وبرز بشكل خاص بعد وفاة أستاذه الآخوند الخراساني وحفّ به جمع من الطلاب فاستقل بالتدريس في الفقه والأصول.

كان جامعاً متقناً شارك في الكلام والتفسير والحكمة والتاريخ والعرفان والأدب، وكان له القدح المعلّى في النظم والنثر. فهو من نوابغ الدهر الذين امتازوا بالعبقرية، وبالملكات والمؤهلات، فكانت مدرسته تشمل أهل الفضل والكمال، تخرج من معهده العلمي جماعة من العلماء، استمرّ على نشر العلم وتثقيف الطلاب المؤهلين.

ولأجل اتقانه الفلسفة العالية كانت أبحاثه الأصولية مشبعة بها، ترك آثاراً تدل على عظمته ومدى تبحّره منها: نهاية الدراية في شرح كفاية الأصول، توفي في النجف عام ١٣٦١هـ. نقلاً عن كتاب (علم الأصول.. تاريخاً وتطوراً).

(٨) هو المحقق ملاّ محمد كاظم الآخوند الخراساني، ولد في مدينة خراسان عام ١٢٥٥هـ واشتغل فيها بتعلم العلم، وفي العام ١٢٧٧هـ توجّه إلى سبزوار لأخذ الفلسفة الإلهية من الحكيم والفيلسوف الإلهي الحاج ملا هادي السبزواري، ثم توجه إلى النجف الأشرف وحضر ما يقارب أربع سنين درس العلامة الأنصاري، ثم واصل دراساته على المجدد الشيرازي.

اشتغل بعد وفاة المجدد الشيرازي بالتدريس، فاجتمع حوله جماعة من أهل الفضل والعلم، حتى وصل عدد تلامذته أكثر من ألف طالب بين مجتهد أو قريب من الاجتهاد، وتربى في مدرسته المحققون وأعاظم المجتهدين في القرن الرابع عشر... وكان من أثر مواقف هذا العالم الجليل تشكيل القانون الأساسي في إيران، لكن من المؤسف أنّ عملاء الاستعمار الذين كانوا في الحكم والمسيطرين على الأوضاع استغلوا الدستور وأخرجوا العلماء عن ساحة الحكم، وظلوا يسيطرون على الأمور باسم القانون.

اشتهر المحقق الخراساني بدراسة علم الأصول، وكتابه (كفاية الأصول) استقبلته الأوساط العلمية استقبالاً منقطع النظير، وأصبح من الكتب الدراسية، ويقرؤه الطلاّب في المعاهد العلمية في نهاية دراساتهم في السطوح العالية. ولشدة اهتمام العلماء بهذا الكتاب كتبوا عليه شروحاً، وعلقوا عليه الحواشي الكثيرة.

ارتحل المحقق الخراساني إلى جوار ربه عام ١٣٢٩هـ ودفن في مقبرة الصحن الشريف في النجف الأشرف بجوار أمير المؤمنين الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام.

(٩) (القوانين المحكمة في علم الأصول)، يعد هذا السفر من أجل الكتب التي دوّنت في علم الأصول، لدقائقه وغوامضه، استقبله العلماء والطلاّب بكل إجلال، فأصبح من الكتب الدراسية، فشرحه العلماء وعلقوا عليه الحواشي، والكتاب للعالم الجليل ميرزا أبي القاسم بن محمد حسن، يعد من أركان الدين وكبار المؤسسين، ومن مشاهير محققي الإمامية، ولد عام ١١٥١هـ وتوفي عام ١٢٣١هـ

ودفن بقم المقدسة.

(١٠) راجع مجلة البصائر العدد الثاني محرم الحرام ١٤٠٥هـ/١٩٨٤م. ص٥٣، وقد أعيد نشر هذه الدراسة في مجلة (أهل البيت عليهم السلام) العدد صفر، سنة ١٤١٤هـ/١٩٩٣م. ص١٠٦.

(١١) تاريخ اليعقوبي، ج٢، ص١٧٢، مروج الذهب: ج٢، ص٣٧١.

(١٢) راجع موسوعة أعلام الهداية ج١ كتاب (محمد المصطفى.. خاتم الأنبياء)، ص ١٧٨، ط١، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م، إعداد لجنة التأليف في المجمع العالمي لأهل البيت عليهم السلام، قم المقدسة.

(١٣) راجع موسوعة أعلام الهداية ج١ كتاب (محمد المصطفى.. خاتم الأنبياء)، ص ١٥٦.

(١٤) فتوى أصدرها الإمام الميرزا الشيرازي (ت: ١٣١٢هـ)، معبراً فيها عن مخالفته لاتفاقية امتياز التبغ، وذلك بعد أن وقف على ما يجري في إيران من تدهور الوضع الاقتصادي للناس، حيث تم توقيع اتفاقية بين الانجليز وحكومة ناصر الدين شاه، تضمنت خمسة عشر فصلا ووقعت يوم الخميس ٢٨ في سنة ١٣٠٧هـ، وبها حرمت هذه الاتفاقية على الشعب الإيراني وحكومته الاستفادة من محصول التبغ، وجعلته تحت تصرف الإنجليز في ظروف استعمارية واستثمارية فكان المزارع الإيراني مضطراً إلى بيع محصوله إلى شركة (رجى) بثمن بخس، وإذا أراد شراءه فإنه يشتريه بثمن باهض، وكان قد مضى على توقيع الاتفاقية ونفوذ الإنجليز وسيطرتهم في إيران ١٧ شهراً، حينها بعث الميرزا الشيرازي في ١٩ ذي الحجة ١٣٠٨هـ برقية إلى ناصر الدين شاه وطالبه فيها:

١ـ أن يقوم فوراً بإلغاء امتياز التبغ، ذلك الامتياز الذي يعارض صريح القرآن، والنواميس الإلهية، ويهدد استقلال الدولة ويخل بنظام البلد، ويسبب تفرق الناس واضطرابهم.

٢ـ أن يحترم العلماء الذين تعرضوا للظلم والإهانة في هذه الحوادث.

ولكن ناصر الدين شاه لم يعبأ بهذه البرقية عندما تسلمها، بل ولم يسمح لأحد غيره وأمين السلطان وعدد من المقربين بالاطلاع عليها، وكانت سياسته -ناصر الدين- تقوم على تهدئه ثورة الناس بوعدهم اليوم وغداً.. ليحمل الناس على الملل والتعب والرضا بما حصل.

عندها كرر الميرزا الشيرازي، رسالته لناصر الدين، ولكنها كانت شديدة التعبير وأقوى تهديداً من الرسالة الأولى، واكتفى ناصر الدين بإرسال رسالة قصيرة للميرزا الشيرازي، ذكر فيها أنه أصدر الأوامر لأمين السلطان بأن يجيب على رسالة الميرزا بأسرع وقت ممكن، وهذه من أساليب المماطلة والتسويف، في تفويت حقوق الناس، لكن الميرزا الشيرازي لم تنطلِ عليه هذه الأساليب، فأصدر فتواه الشهيرة: «بسم الله الرحمن الرحيم، إن استعمال التبغ اليوم، وبأي نحو كان، بمثابة محاربة صاحب الزمان عجل الله فرجه... حرره الأقل محمد حسن الحسيني».

ولقد كان لهذه الفتوى دوي قوي، أقوى من دوي الانفجار في العالم، وقد ادن الشاه وعبيده.

(راجع كتاب: كفاح علماء الإسلام في القرن العشرين، تأليف الدكتور العقيقي البخشايشي، نشر مكتب نويد إسلام، في قم، ص٢٧).

فقه للثابت وآخر للمتغير؛ أم ماذا؟

،، الشيخ عبد الغني عباس*

مدخل:

بعد الأحداث العالمية التي حدثت في الحادي عشر من سبتمبر عام ٢٠٠١م.

نتساءل هل أن هنالك فقهاً جديداً يتناسب مع هذه المرحلة الجديدة أم ماذا؟

للإجابة على هذا السؤال، لابد من الرجوع بعين متأملة إلى طبيعة الفقه الإسلامي التشريعية، حتى يمكننا فهم هذا التساؤل، ذلك لان الفقه الإسلامي يحمل في طياته ثوابت هي بمثابة القواعد يرجع إليها، وفي الوقت ذاته أيضا يتضمن في ثناياه بعض الأصول التي تكون مرجعاً عند عدم الحصول على العلم القطعي أو العلمي.

هذا على نحو الاصطلاح، أما على نحو المعالجات الثقافية، فإننا في غالب الأحيان نكون بين فقهين:

الأول: فقه الثوابت.

الثاني: فقه المتغيرات.

ولاشك في أن مستند فقه الثوابت يكون واضحاً عادة من أدلته التفصيلية سواء من القرآن الكريم أو من السنة النبوية المطهرة بامتداداتها الأوسع، بينما يكون فقه المتغيرات مدار جدل بين الفقهاء أنفسهم تبعاً لكون الموضوع داخلاً ضمن أي عنوان أو متفرعاً عن أي مصداق... إننا إذن بين فقهين، ولكن مع ذلك ينبغي علينا السعي من أجل معرفة الحدود

* عالم دين - السعودية.

الرفيعة والفاصلة بين هذين النوعين من الفقه، لأننا إن لم ندرك هذا الحد الدقيق بينهما، اختلطت علينا مسائل الفقهين معا، وحينها ندخل مسائل الأول في الثاني أو العكس، وكلاهما لاشك يوقعنا في متاهات تشريعية.

وعلى ضوء ذلك فإننا ندعو إلى إدراك الفقهين معاً، إذ قد يجعل البعض العنوان المتغير أو الثانوي هو المتكأ والمستند، وتكون حينها آراؤه واستنباطاته وثقافته كلها خاضعة للعناوين الثانوية، متغافلاً عن قصد أو دون قصد المنظور الأولي أو المقياس الثابت، وبالتالي يكون فقهه فقه العناوين الثانوية أو الاضطرارية أو داخلاً تحت عناوين الإكراه.

إننا في الوقت الذي ندعو فيه إلى فقه الثوابت، ندعو أيضا إلى الأخذ بتلك الآليات المعينة التي توصلنا إلى هذا الفقه، وهي عبارة عن مقدمات لازمة له من قبيل فهم دلالات الألفاظ ومعرفة ما يتصل بعلوم القرآن والسنة -ولهذا تفصيل آخر في محله إن شاء المولى-، وكذلك الفقه المتغير أيضاً له آليات تتصل بالواقع الفعلي للمكلفين من جهة القدرة والعجز، أو من جهة الاضطرار والإكراه، أو من جهة العلم والنسيان، أو من جهة عناصر الضغط الاجتماعي، لكن مع هذا التفصيل أيضاً نؤكد أن الإغراق في أحد الفقهين بشرط كونه على حساب الآخر قطعاً يكون في غير محله.

الأصول اللفظية بين المتغير والثابت:

كما ذكرنا قبل قليل، فإن معرفة الثوابت ترجع بالدرجة الأولى إلى فهم النص الشرعي المقدس، وهذا بدوره يبتني على مسألة الظهور من النصوص، فمثلاً بالنسبة لآيات الذكر الحكيم التي هي عبارة عن نص شرعي مقدس نفهم منه أحكاماً متنوعة، ولكن هذا الفهم مبني على هذه الظهورات اللفظية، ولذلك يذكر العلامة السبحاني مثلا «الكتاب الكريم كتاب هداية وبرنامج لسعادة الانسان والمجتمع، ولازم ذلك أن تكون ظواهره حجة كسائر الظواهر، ولا وجه للاحتجاج بكل الظواهر الا ظواهر الكتاب»[1].

وكذلك يحدثنا المرجع السيد الشيرازي قدس سره عن ذلك بقوله راداً على الذين لا يأخذون بالظواهر القرآنية: «ان القرآن نزل بلسان عربي مبين، والإرجاع إلى القرآن في شتى الموارد، مضافا إلى كونه إعجازا ينافي كونه رموزاً وكنايات، إذ مثله ليس به، والكلام انما يؤخذ في ظواهره لا في بطونه، والمراد عرفانه بكل خصوصياته»[2].

وأخيراً نذكر أيضاً استدلالاً على حجية الظهور في النص القرآني ما قاله العلامة السيد محمد تقي الحكيم «مادام البشر في جميع لغاته قد جرى على الأخذ بظواهر الكلام وترتيب آثارها ولوازمها عليها، بل لو أمكن أن يتخلى عنها لما استقام له التفاهم بحال... وبالضرورة إن عصر النبي صلى الله عليه وآله وسلم ما كان بدعاً من العصور لينفرد به الناس في أساليب تفاهمهم بنوع خاص من التفاهم لا يعتمد الظهور ركيزة من ركائزه»[3].

نذكر هذه المقدمة لتوضيح مدخلية الظهور في النص الشرعي، وتبعاً لذلك في فقه الثابت والمتغير، وفقه الأولي من الثانوي، وفقه الحكم الطبيعي الواقعي وبين الحكم الاضطراري أو الإكراهي وسوف أذكر مثالاً على ذلك من القرآن الكريم، إذ يقول تعالى ﴿ وَإِن كُنتُم مَّرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاء أَحَدٌ مِّنكُم مِّن الْغَآئِطِ أَوْ لاَمَسْتُمُ النِّسَاء فَلَمْ تَجِدُواْ مَاء فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُواْ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِنَّ اللّه كَانَ عَفُوًّا غَفُورًا ﴾[٤].

ولتقريب فهم هذه الاية التي لها مدخلية فيما نرمي الوصول اليه، نقول: إن فيها حالة من التراتبية الواضحة بين الطهارة المائية والطهارة الترابية، فان لم يكن الماء لأي سبب من الأسباب المقررة شرعا، تنتقل النوبة آنئذ إلى المرتبة الأخرى المقررة شرعاً أيضاً، وفي هذا يبين لنا المرجع السبزواري قدس سره «أن للعجز مراتب متفاوتة كانت عقلية أم شرعية أم عادية، فيشمل جميع موارد الحرج والضرر مما يشرع التيمم فيها، وليس لفظ العجز وارداً في شيء من الأدلة، لكن المقطوع به أن المراد منه عدم التمكن من استعمال الماء»[٥].

أطلت في هذا المبحث ذي الأساس الفقهي والأصولي، حتى أوضح الحالة التراتبية والتسلسل المتعاقب الوارد في كثير من الأحكام الشرعية، وكما أسلفت أن هذا التراتب والتسلسل مأخوذ من ظهور النص الشرعي من الناحية اللغوية.

السيرة والتراتبية:

كان الترتب واضحاً في النص لمساعدة الظهور على ذلك، ولكننا حين نتأمل في سيرة النبي صلى الله عليه وآله وكذلك في سيرة الأئمة المعصومين عليهم السلام فهل نستطيع والحال هذه استنطاق حالة من التراتبية أم ماذا؟

وعلى سبيل المثال لو أن الرسول قاتل في زمان وصالح في زمان آخر... فهل نعُدُّ ذلك تراتبية شرعية؟ ولو أن إماماً قاتل وآخر تعايش مثلاً فهل نرى في ذلك أيضاً نوعا من التراتبية الشرعية، بحيث نصنع لنا أصلاً وفرعاً أم ماذا؟

للإجابة على ذلك يمكن لنا هنا أن نذكر مسألتين:

الأولى: أن الفعل الذي يقوم به المعصوم حجة شرعية لأنه من باب السنة الملزمة، وحينها يمكن القول: إن فعل المعصوم كالنبي أو الرسول لا يعدو كونه أحد أمور ثلاثة، فإما أن يكون هذا الفعل دالا على الوجوب، وإما دالاً على الاستحباب، وإما يكون دالاً على الإباحة، وفي هذا يقول العلامة السبحاني: «إن السنة في الاصطلاح هي قول النبي صلى الله عليه وآله أو فعله أو تقريره، والمعصوم من الأئمة يجري قوله وفعله وتقريره عندنا مجرى قول النبي وفعله وتقريره، لأن الأئمة ليسوا من قبيل الرواة، وإن كانوا يروون عن جدهم، بل هم المنصوبون من قبل الله تعالى على لسان النبي صلى الله عليه وآله بتبليغ الأحكام الواقعية، لأنهم رزقوا من جانبه سبحانه وتعالى علماً لصالح الأمة»[٥].

نعم يمكن لنا إثبات أن ما صنعه المعصوم هو حجة شرعية لنا، ولكن السؤال: هو أنه هل يمكن لنا إثبات أن فعل الإمام بأي نحو من الأنحاء كان؟ سواء على وجه كونه الأصل والآخر هو الفرع، بحيث يصنع لنا التراتبية المعهودة، خصوصا مع ورود قولهم: «إن الفعل لا لسان له» إذ إن الإمام صنعه، ولكنه في الوقت نفسه لم يبين لنا أنه كان على نحو التسلسل أم لا!!

الثانية: في بعض الأحيان قد تتوافر لنا قرينة تدل على المطلوب، فإن كانت فنحن آنئذ نكون تبعا لها، وإن لم تكن لابد من البحث عن طريق آخر في المقام للاستدلال به، ولذلك يبدو لي أننا حين النقاش التاريخي حول مناهج الأئمة ﷺ وفي كيفية تعاطيهم مع واقعهم المتنوع، يبدو لي الوصول إلى هذه النتيجة مبدئياً، وحينها تكون كل هذه المناهج على حد سواء، اللهم إلا أن المكلف آنئذ يسعى الى تشخيص الأنماط المتناغمة مع واقع الزمان والمكان من الناحية الموضوعية -وبالطبع لهذا الكلام أيضاً مجال آخر للتوسع ليس محله هنا- وإنما الكلام في أن هذه المناهج كلها على حد سواء، ولم تأت على نحو الترتب الشرعي.

بين الجهاد والسلام:

ذكرنا كل هذه المقدمات اللغوية والأصولية والقواعدية، حتى نناقش هذه المسألة بشيء من التركيز والعمق، آخذين بالحسبان النص الشرعي المقدس، ذلك لأننا في خضم الدعوات إلى السلم والسلام، اما لظروف قاهرة أو حالات اضطرارية خاصة، نتناسى فقه الجهاد الشرعي، وهنا لابد من اطلالة سريعة على فقه الجهاد في بعض مسائله المتنوعة:

تعريف الجهاد:

الجهاد في اللغة هو بذل أقصى الجهد في مواجهة شيء في المقابل، وقد يكون هذا الشيء عدواً خارجياً مثل الكفار، وقد يكون صراعاً داخلياً ساحته نفس الإنسان وتجاذباتها الداخلية، وفي هذا يروي الفضيل بن عياض أنه سأل الإمام الصادق عليه السلام عن الجهاد أسنة هو أم فريضة؟

فقال الإمام: «الجهاد على أربعة أوجه: جهادان فرض، وجهاد سنة لا يقام إلا مع فرض، وجهاد سنة. فأما أحد الفرضين فمجاهدة الرجل نفسه عن معاصي الله عز وجل، وهو من أعظم الجهاد. ومجاهدة الذين يلونكم من الكفار فرض. وأما الجهاد الذي هو سنة لا يقام الا مع فرض، فإن مجاهدة العدو فرض على جميع الأمة، ولو تركوا الجهاد لأتاهم العذاب، وهو من عذاب الأمة، وهو سنة على الامام أن يأتي العدو مع الأمة فيجاهدهم. وأما الجهاد الذي هو سنة، فكل سنة أقامها الرجل وجاهد في إقامتها وبلوغها واحيائها،

فالعمل والسعي فيها من أفضل الأعمال»[٧].

ولاشك أن الجهاد هنا في هذا النص الشرعي وفي غيره من النصوص المقدسة، جهاد بمعناه الأوسع بمعنى كما يذكره آية الله العظمى السيد المدرسي: «شمولية الرؤية عند المجاهد، بحيث لا يرى جانباً دون آخر من آفاق الصراع، فالصراع الثقافي والإعلامي، إلى جنب الكفاح السياسي والاجتماعي، الى جنب النضال المسلح بكل أبعاده، لأن أبعاد الجهاد مختلفة، ولأن المؤمن يجاهد بكل ما أوتي من طاقة، جهاداً بالتفكر المنهجي وإبداع الخطط السليمة، جهاداً ببذل المال والإنفاق مما لديه، جهاداً بالكلمة والقلم وسائر وسائل الإعلام، جهادا بالعلاقات الاجتماعية، وحتى يجاهد بدمه فإنه فوق كل بر»[٨].

كان محل الشاهد من ذكر ذلك أن نجعل الأبواب كلها مفتوحة أمامنا، حتى لا نحرم أنفسنا من شيء منها لمبررات خاصة، أو قراءات لا تسلم من الأخذ والرد، ومن هنا وعلى ضوء ذلك فإن أمتنا الإسلامية هي الأمة الوسط، لكن ذلك لا يعني أن هذه الأمة لا تقاتل ولا تجاهد، بل على العكس من ذلك تماماً، واليك هنا طائفة من الأخبار الدالة على فضل الجهاد:

ـ عن الإمام الصادق عليه السلام: الجهاد أفضل الاشياء بعد الفرائض[٩].

ـ عن الإمام علي عليه السلام: زكاة البدن الجهاد والصيام[١٠].

ـ سئل الإمام علي عليه السلام عن النفقة في الجهاد إذا لزم أو استحب فقال: أما إذا لزم الجهاد بألاَّ يكون بإزاء الكافرين من ينوب عن سائر المسلمين، فالنفقة هناك الدرهم بسبعمائة ألف. وأما المستحب الذي هو قصد الرجل وقد ناب عليه من سبعة واستغنى عنه، فالدرهم بسبعمائة حسنة، كل حسنة خير من الدنيا وما فيها مائة الف مرة[١١].

ـ أن رجلاً أتى جبلاً يعبد الله فيه، فجاء به أهله إلى الرسول صلى الله عليه وآله وسلم فنهاه عن ذلك، وقال: إن صبر المسلم في بعض مواطن الجهاد يوماً واحداً خير له من عبادة أربعين سنة[١٢].

قد يسأل سائل هنا: ان الوارد في أمثال هذه الروايات والايات، انما هو خاص بالأزمان التي كانوا يتواجدون فيها عليهم السلام؟ وهنا قسم الفقهاء الكلام إلى قسمين:

الأول: الجهاد الابتدائي، حيث يرى الأغلب أنه خاص بالمعصومين، بينما يرى البعض أن الفقيه الجامع للشرائط أيضاً يجوز له التصدي لذلك، ولذا أورد صاحب الجواهر في كتابه: «لا خلاف بيننا، بل الإجماع بقسميه عليه، في أنه إنما يجب الجهاد على الوجه المزبور بشرط وجود الإمام وبسط يده أو من نصبه للجهاد، ولو بتعميم ولايته له ولغيره في قطر من الأقطار، بل أصل مشروعيته مشروط بذلك، فضلا عن وجوبه»[١٣].

الثاني: الجهاد الدفاعي: وهو ألاَّ يكون ابتدائياً، وانما وقع على نحو الدفاع، وهنا لا خلاف في الوجوب آنئذ، وكما قال المحقق الحلي: «تجب المحاربة على وجه الدفع، كأن

يكون بين أهل الحرب ويغشاهم عدو يخشى منه على نفسه، فيساعدهم دفعا عن نفسه، ولا يكون جهاداً»[١٤].

ولتفصيل ذلك أبان آية الله العظمى المدرسي أربعة أقسام من هذا النوع من الجهاد:

ـ الدفاع الذاتي عن النفس المتمثل في الهجوم على الشخص أو العرض أو المال.

ـ الدفاع الجمعي بأن يكون الإنسان في أرض يهجم عليهم العدو، فينتظم ضمن إطار الدفاع الجمعي.

ـ الدفاع عن المسلمين وحرماتهم، ولاشك أن مشروعية هذا النوع من الدفاع لا تتنافى مع تقييده ببعض القيود، مثل ألاَّ تكون الحرب ذات ضرر أكبر على المسلمين من الخسارة التي تلحق بهم وبكرامتهم والله العالم.

ـ الدفاع عن الوطن الإسلامي، وهذا ما يعبر عنه الفقهاء ببيضة الإسلام، ويبدو لي أن بيضة الإسلام أكثر دقة من الوطن، لانها تعني أصل الإسلام، ومعنى تعرضها للخطر، تهديد الكيان الإسلامي للخطر، مما يحمل في طياته معنى الخطر الكبير[١٥].

بين فقه القتال والإرهاب:

هل ثمة علاقة بين القتال وفقهه وبين الإرهاب هذا المصطلح الإعلامي المتداول، والذي يريدون عنوة إلصاقه بالإسلام؟

صحيح أننا جعلنا الأبواب كلها مفتوحة على كل الأبعاد ومختلف الأصعدة، ولكن عندنا بعض الأدلة الأخرى التي لها نوع حكومة على القتال، وحينما نقول حكومة، فإننا نقصد بذلك المصطلح الأصولي، والذي يعني:

«كون أحد الدليلين له رقابة ونظر إلى الدليل الآخر، فيقدم على الآخر بحكم أن له تلك الخصوصية، ويسمى الناظر بالحاكم، والمنظور اليه بالمحكوم»[١٦] واستنادا إلى ذلك فإن القتال مفهوم أعطاه الشارع المقدس شرائط خاصة، ولذلك يجوز لنا القول: إن المسلمين لا يقاتلون بوصفهم ميلشيات عسكرية، وإنما هم يقاتلون ضمن ضوابط شرعية مقننة ومحددة...

وفي هذا الصدد يمكن لنا مراجعة الفقه الإسلامي حتى يتبين لنا مدى التدقيق في الأسلحة المستخدمة في الحروب، وهنا يمكن أن نذكر بعض العناوين في هذا الصدد:

١ ـ **قتال الانسان:** بالطبع إن الإسلام لا يجيز قتل الإنسان مطلقاً، وإنما هو قتل المحارب، وقد عرف الامام الخميني قدس سره المحارب بقوله «هو كل من جرد سلاحاً أو جهزه لاخافة الناس وأراد الأفساد في الأرض، في بر كان أو في بحر وفي مصر كان أو في غيره وليلاً أو نهاراً، ولايشترط كونه من أهل الريبة، فمع تحقق ما ذكر يستوي فيه الذكر والأنثى»[١٧]، وهذا يعني جواز قتل المحارب فقط دون غيره من الأبرياء خصوصاً

النساء والاطفال، فقد جاء في معتبرة السكوني عن الصادق عليه السلام عن آبائه عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنه قال: «اقتلوا المشركين، واستحيوا شيوخهم وصبيانهم»[١٨]. وهنا استحيوا بمعنى أبقوهم على الحياة.

وعن حفص بن غياث أنه سأل الصادق عن سقوط الجزية عن النساء، فقال الإمام: «لان رسول الله صلى الله عليه وآله نهى عن قتل النساء والولدان في دار الحرب إلا أن يقاتلن. فان قاتلن فأمسك عنهن ما أمكنك، فلما نهى عن قتلهن في دار الحرب، كان ذلك في دار الاسلام أولى»[١٩] وهنا يضيف آية الله العظمى المدرسي:«أن القتب محدود بالغاية فلو أمكن الانتصار بقتل مائة، اقتصر عليهم، ولا يسرف في قتل الألف، لأن الحرب تنتهي بقتل المائة فلماذا الزيادة؟ أوَلَم يقل ربنا سبحانه وتعالى ﴿ فَإِنِ انتَهَواْ فَلاَ عُدْوَانَ إِلاَّ عَلَى الظَّالِمِينَ ﴾[٢٠]».

٢ - **عدم الإضرار بالطبيعة:** مهما كانت أهداف الحرب مقدسة، الا انه لايجوز المساس بالطبيعة من جهة الاضرار بها، بل انه داخل تحت عنوان الافساد في الارض، والله تعالى يقول ﴿ وَلاَ تُفْسِدُواْ فِي الأَرْضِ بَعْدَ إِصْلاَحِهَا ﴾[٢١]، ولذا قال فقهاؤنا بحرمة اتلاف النبات والحيوان، فعن أبي حمزة الثمالي، عن الصادق عليه السلام أنه قال: كان رسول الله صلى الله عليه وآله «اذا اراد أن يبعث سرية دعاهم فأجلسهم بين يديه، ثم يقول: سيروا باسم الله وفي سبيل الله وعلى ملة رسول الله. لا تغلوا ولا تمثلوا ولا تغدروا ولا تقتلوا شيخاً فانياً ولاصبياً ولا امرأة ولا تقطعوا شجرا الا أن تضطروا اليها»[٢٢] وفي معتبرة مسعدة بن صدقة، عن الصادق عليه السلام أنه قال: «كان النبي صلى الله عليه وآله اذا بعث أميراً له على سرية أمره بتقوى الله عز وجل في خاصة نفسه ثم في أصحابه عامة، ثم قال: اغز باسم الله وفي سبيل الله، قاتلوا من كفر بالله، لا تغدروا ولا تغلوا ولا تمثلوا ولا تقتلوا وليدا ولا متبتلا في شاهق، ولا تحرقوا النخل ولا تغرقوه بالماء، ولا تقطعوا شجرة مثمرة ولا تحرقوا زرعاً لأنكم لا تدرون لعلكم تحتاجون اليه، ولا تعقروا من البهائم ما يؤكل لحمه، الا ما لا بد لكم من أكله»[٢٣].

٣ - **عدم استخدام الوسائل اللامشروعة:** لايجوز عند معظم الفقهاء استخدام الوسائل غير الشرعية في الحروب، فمثلاً لا يجوز إلقاء السموم على جيوش المشركين، وهذا يعني في أعراف اليوم عدم جواز استخدام الأسلحة الكيماوية، اذ قد ورد في معتبرة السكوني عن الصادق عليه السلام أنه قال: «قال أمير المؤمنين: نهى رسول الله أن يلقى السم في بلاد المشركين»[٢٤]، ويتحدث المرجع السيد محمد الصدر عن هذا الخبر فيقول: «إن النهي دال على التحريم، والرواية وان كانت دالة على خصوص السم، إلا أنها شاملة لكل المبيدات العامة»[٢٥].

أما المرجع السيد المدرسي فيقول أيضاً: «لا يجوز استخدام أسلحة الدمار الشامل (الذرية والكيماوية والجرثومية)، واذا كانت الدولة الاسلامية قد وقعت على معاهدة منع

انتشارها، فلا يجوز هتك هذا العهد إلا إذا هتكه العدو، وإذا لم تكن الدولة قد التزمت بميثاق حول أسلحة الدمار، فان استخدامها حرام إذا كانت غير ضرورية، وذلك لما سبق القول بأن علينا الاكتفاء بأقل قدر ممكن من الدمار والقتل في الحرب»[٢٦].

ومن هنا أيضاً ورد عند المرجع الشيرازي قدس سره: «أنه تكره المحاربة بقطع الأشجار وتسليط الماء والاحراق وتسميم الماء والهواء والقاء القنابل الميكروبية وغيرها، والاغارة على العدو ليلا، وقد يحرم بعض ذلك لعناوين ثانوية»[٢٧].

ان أحكام الاسلام التي تمنع عن العنف الى هذه الدرجة مع الاعداء في ظرف الحرب والقتال، هذه الاحكام بدليل الاولوية... تمنع عنه داخل المجتمع الواحد فيما يتصل بعلاقاته المتنوعة، سواء كانت علاقة الاختلاف بين الاتجاهات الواحدة داخل البيت الواحد، أو كانت بين الحاكم والمحكوم حيث يجلي لنا الإمام علي مثال التعاطي مع الخوارج، إذ لم يقطع عنهم العطاء ولم يخرجهم من بيوت الله عز وجل، وانما فتح أبواب الحوار معهم. وهكذا هو جار أيضا في العلاقات الداخلية بين ابناء المجتمع، فالتنوعات والعرقيات واختلاف المشارب العقدية والمناطقية، لا ينبغي أن يكون قنابل موقوتة يمكن لها أن تنفجر في أية لحظة. ان ضمان عدم الانفجار يكون بالحوار والتلاقي، وجعل الاختلاف في دوائر معينة وليست واسعة، تظللها دعوات العفو والتغاضي والرحمة والعطف.

الخلاصة:

أردت من هذه الدراسة المختصرة، أن أبين أولاً العلاقة بين بعض مضامين الفقه الثابت وبين بعض مضامين الفقه المتغير. والذي يفهم بدوره من ظهورات لفظية صريحة من النص الشرعي المقدس، وإذا لم يكن ذلك، فلابد لنا آنئذ من استنطاق السيرة المعصومة وأنها على أي وجه جاءت، ولاشك أن السيرة هنا تدلنا على المشروعية ولا تدلنا على التراتبية، اللهم الا اذا كانت عندنا قرائن محفوفة تؤكد ذلك... ومن هنا انطلقنا ايضا في الكلام عن فقه الجهاد والسلم، وهل أن هنا أصلا بينهما، أم أن الابواب مفتوحة على شتى الأبعاد... وأخيراً حاولنا بصورة مختصرة التفريق بين فقه القتال الشرعي وبين الإرهاب، وشتان ما بينهما، وذكرنا بعض الأدلة على ذلك من النصوص الشرعية، والخلاصة أن ديناً يراعي هذه الشؤون الإنسانية إلى هذا الحد لجدير بأن يسمى دين السلام... ولكن مع كل ذلك لا ننسى أن للجهاد مشروعيته حتى لا تختلط علينا المفاهيم.

الهوامش:

(١) السبحاني، العلامة الشيخ جعفر، الموجز في أصول الفقه ص٢٦٩.

(٢) الشيرازي، آية الله العظمى السيد محمد مهدي، الأصول ص ٦٧.

(٣) الحكيم، العلامة السيد محمد تقي، الأصول العامة للفقه المقارن، ص١٠٢.
(٤) القران الكريم، سورة النساء آية/٤٣.
(٥) السبزواري، آية الله العظمى السيد عبد الأعلى، مهذب الأحكام في بيان الحلال والحرام، ص ٣٢٠ ج ٤.
(٦) مصدر سابق، الموجز في أصول الفقه، ص ٢٧٥.
(٧) المجلسي، العلامة الشيخ محمد باقر، بحار الأنوار، ج ٩٧، ص٢٣.
(٨) المدرسي، آية الله العظمى السيد محمد تقي، التشريع الإسلامي، ج ٧، ص ٢١٩.
(٩) الري شهري، محمدي، ميزان الحكمة ج ٢ ص ١٢٥.
(١٠) مصدر سابق، ميزان الحكمة ج ٢ ص ١٢٥.
(١١) مصدر سابق، بحار الانوار ج ٩٧ ص ٥٧.
(١٢) مصدر سابق، ميزان الحكمة ج ٢ ص ١٢٥.
(١٣) النجفي، الشيخ محمد حسن، جواهر الكلام ج ٢١ ص ١١.
(١٤) الحلي، العلامة الشيخ، شرائع الإسلام.
(١٥) ذكرت هذا بتصرف من التشريع الإسلامي، ج٧ ص ٣١٦.
(١٦) مصدر سابق، الموجز ٤٠١.
(١٧) الخميني، الإمام روح الله، تحرير الوسيلة، ص٤٩٢.
(١٨) العاملي، الحر، وسائل الشيعة، فصل الجهاد باب ١٨ حديث ٢.
(١٩) العاملي، الحر، وسائل الشيعة، فصل الجهاد باب ١٨ حديث ١.
(٢٠) من أراد الاستزادة فيما يتصل بباب فقه القتال يمكنه مراجعة ذلك مفصلا في كتاب التشريع الإسلامي ج ٧ ص ٣٢٥، وبصورة موسعة.
(٢١) القرآن الكريم، سورة الأعراف آية/ ٨٥.
(٢٢) العاملي، الحر، وسائل الشيعة، باب الجهاد باب ١٥حديث/٢.
(٢٣) العاملي، الحر، وسائل الشيعة، باب الجهاد باب ١٥حديث/٣.
(٢٤) العاملي، الحر، وسائل الشيعة، باب الجهاد باب ١٦حديث/١.
(٢٥) ما وراء الفقه للسيد محمد صادق الصدر ج ٢ ص ٣٨٥.
(٢٦) مصدر سابق، التشريع الإسلامي، ج٧، ص٣٢٥.

أنت أجمل من أنْ تكوني حقيقة

صبحي قاسم الجارودي

- ١ -

التفاحةُ

نقطتُها الممتدةُ في غصنِ نهايات الأحلامِ،
المتسلطنةُ على عرشِ الملكوتِ،
باسطةٌ
حمرتها في شُعَبِ الدَّم،
الموقودةُ من جذرٍ يشرَبُ خمراً أحمر

التفاحةُ

قلبٌ تأكلُهُ رُسُلُ الأنهارِ
- وهل كانت رُسلُ الأنهارِ بلا قلب مثلي؟ -

---

* أديب وشاعر - السعودية.

ليحدثَ فيها ما يحدثُ للشمسِ والماءِ، إذا انهمرا فوق أراضي الجنة.

التفاحةُ

عطرٌ ممتصٌ من قلبِ الحوريات
ومن جلْدِ ملائكةٍ موكولين بقلب الحوريات
ومن عينِ الأعرافِ السُجدِ في قلبِ الحوريات
ومن وِرْدِ الشَّعْرِ المتصلِ بقلبِ الحوريات
ومن عزفِ أصابعَ يسري متجهاً بالنبضِ لقلبِ الحوريات
.....
.....
.....
لتستنشق هذي الأرضُ حقيقةَ تفاحة.

والتفاحةُ

عرقُ الإسراءِ إلى سبعِ ورودٍ
مثلِ دخانٍ يتصاعدُ منَ قَدَحٍ موقودٍ من مشكاةِ الذاتِ العليا.

التفاحةُ

شيءٌ لا يشبههُ شيءٌ، إلاّهـــــــا
لا الكرزُ، ولا الخوخُ، ولا الرُّمانُ...
ولا حتى الـــتـــــفـــــــــاح.

التفاحةُ

لو أنزلناها فوقَ جبالٍ..
لتصدَّعَتِ الأرضُ...

فهلْ من شيءٍ يحتمِلُ يقينَ التفاحة؟

التفاحةُ

باقي أسرارِ الفردوسِ النازلِ نحو التفاحةِ/ قلبي..
يا ويلي
كيفَ احتملَ الأحمرُ حمرتها؟؟؟
يا ربي
كيفَ احتملتْ أوردَةٌ نبضَ التفاحة؟؟؟؟

والتفاحةُ

شاءت ما شاءتْ
أحيت وأماتتْ
خَلَقَتْ وتَجلَتْ
سَحَرَتْ
عُبدَتْ
سُجِدتْ
.
.
وانقلَبَتْ في قلبكَ حتى وصلتْ
و..
كانت ما كانتْ
كانت فاطِمَةَ الزهراءْ

- ٢ -

ماذا نحتاجُ لنفهَمَ عينيها؟

ماذا نحتاجُ لنفهَمَ عينيها؟

أو نفهَمَ يدَها اليمنى؟
أو يدَها اليسرى؟
أو نفهَمَ آثارَ خطاها؟
أو نفهَمَ ما سماهُ الناسُ (كلام)؟

علَّ النقطَةَ فوقَ الدائرةَ «الفائيةَ» تحتاجُ لآلافِ الأعمارِ الممتدَّةِ «كالألفِ» الموصول بورْدِ اللهِ الممتزجِ «بطاءِ» الطاووسِ الفارشِ جنحيهِ على ميمِ الملكوتِ الخاتم آخرَةَ المعنى..

كما خَتَمَتْ بالتاءِ حياتي □

التعصُّب*

السيد جمال الدين الأفغاني

﴿ اتَّبِعُواْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلاَ تَتَّبِعُواْ مِن دُونِهِ أَوْلِيَاء ﴾[1].

لفظ شغل مناطق الناس خصوصاً في البلاد المشرقية تلوكه الألسن وترمي به الأفواه في المحافل والمجامع حتى صار تكأة[2] للمتكلمين، يلتجئ إليه العيي[3] في تهتهته[4]، والذملقاني[5] في تفيهقه[6]. أخذ هذا اللفظ مواقع التعبير فقلما تكون عبارة إلا وهو تاتحها أو حشوها أو خاتمها، يعدوه مسماه علة لكل بلاء، ومنبعًا لكل عناء، ويزعمونه حجابا كثيفا وسداً بين المتصفين به وبين الفوز والنجاح ويجعلونه عنوانا على النقص وعلماً للرذائل. والمسربلون بسرابيل الإفرنج الذاهبون في تقليدهم مذاهب الخبط والخلط لا يميزون بين حق وباطل، هم أحرص الناس على التشدق بهذا البدع الجديد، فتراهم في بيان مفاسد التعصب يهزون الرؤوس ويعبثون باللحى ويبرمون السبال، وإذا رموا به شخصاً للحط من شأنه أردفوه للتوضيح بلفظ إفرنجي (فناتيك)[7] فإن عهدوا بشخص نوعاً من المخالفة لمشربهم عدوه متعصباً، همزوا به وغمزوا ولمزوا، وإذا رأوه عبسوا وبسروا، وشمخوا بأنوفهم كبرًا وولوه دبرًا، ونادوا عليه بالويل و الثبور. ماذا سبق إلى أفهامهم من هذا اللفظ، وماذا اتصل بعقولهم من معناه حتى خلوه مبدأ لكل شناعة، ومصدراً لكل نقيصة، وهل لهم وقوف على شيء من حقيقته؟

التعصّب قيام بالعصبية، والعصبية من المصادر النسبية، نسبة إلى العصبة، وهي

* العروة الوثقى، الطبعة الثالثة، ١٤٠٣هـ، الناشر: دار الكتاب اللبناني، بيروت.

قوم الرجل الذين يعززون قوته، ويدفعون عنه الضيم والعداء، فالتعصب وصف للنفس الإنسانية، تصدر عنه نهضة لحماية من يتصل بها والذود عن حقه، ووجوه الاتصال تابعة لأحكام النفس في معلوماتها ومعارفها.

هذا الوصف هو الذي شكل الله به الشعوب، وأقام بناء الأمم. وهو عقد الربط في كل أمة، بل هو المزاج الصحيح يوحد المتفرق منها تحت اسم واحد، أو ينشئها بتقدير الله خلقاً واحداً، كبدن تألف من أجزاء وعناصر، تدبره روح واحدة، فتكون كشخص يمتاز في أطواره وشؤونه وسعادته وشقائه عن سائر الأشخاص.

وهذه الوحدة هي مبعث المباراة بين أمة وأمة، وقبل وقبيل، ومباهاة كل من الأمتين المتقابلتين بما يتوفر لها من أسباب الرفاهة وهناء العيش، وما تجمعه قواها من وسائل العزة والمنعة، وسموا المقام ونفاذ الكلمة، والتنافس بين الأمم كالتنافس بين الأشخاص أعظم باعث على بلوغ أقصى درجات الكمال ي جميع لوازم الحياة بقدر ما تسعه الطاقة.

التعصب روح كلي مهبطة هيئة الأمة وصورتها، وسائر أرواح الأفراد حواسه ومشاعره فإذا ألم بأحد المشاعر ما لا يلائمة من أجنبي عنه انفعل الروح الكلي، وجاشت طبيعته لدفعه، فهو لهذا مثار الحمية العامة، ومسعر النعرة الجنسية. هذا هو الذي يرفع نفوس آحاد الأمة عن معاطاة الدنايا وارتكاب الخيانات فيما يعود على الأمة بضرر، أو يؤول إلى سوء عاقبة، وإن استقامة الطباع ورسوخ الفضيلة في أمة تكون على حسب درجة التعصب فيها والالتحام بين آحادها. يكون كل منهم بمنزلة عضو سليم من بدن حي، لا يجد الرأس بارتفاعه غنى عن القدم، ولا يرى القدمان في تطرفهما انحطاط في رتبة الوجود وإنما كلّ يؤدي وظائفه لحفظ البدن وبقائه.

وكما ضعفت قوة الربط بين أفراد الأمة بضعف التعصب فيهم استرخت الأعصاب، ورثت الأطناب، ورقت الأوتار، وتدنى بناء الأمة إلى الانحلال كما يتداعى بناء البنية البدنية إلى الفناء، بعد هذا يموت الروح الكلي، وتبطل هيئة الأمة وإن بقيت آحادها، فما هي إلا كالأجزاء المتناثرة، إما أن تتصل بأبدان أخرى بحكم ضرورة الكون، وإما أن تبقى في قبضة الموت إلى أن ينفخ فيها روح النشأة الأخرى. (سنة الله في خلقه) إذا ضعفت العصبية في قوم رماهم الله بالفشل، وغفل بعضهم عن بعض، وأعقب الغفلة تقطع في الروابط، وتبعه تقاطع وتدابر فيتسع للأجانب والعناصر الغريبة مجال التداخل فيهم، ولن تقوم لهم قائمة من بعد حتى يعيدهم الله كما بدأهم بإفاضة روح التعصب في نشأة ثانية.

نعم إن التعصب وصف كسائر الأوصاف، له حد اعتدال وطرفا إفراط وتفريط، واعتداله هو الكمال الذي بينا مزاياه والتفريط فيه هو النقص الذي أشرنا لرزاياه، والإفراط فيه مذمة تبعث على الجور والاعتداء فالمفرط في تعصبه يدافع عن الملتحم به بحق وبغير حق، ويرى عصبته منفردة باستحقاق الكرامة، وينظر إلى الأجنبي عنه كما

ينظر إلى الهمل، لا يعترف له بحق، ولا يرعى له ذمة، فيخرج بذلك عن جادة العدل، فتنقلب منفعة التعصب إلى مضرة ويذهب بهاء الأمة، بل يتقوض مجدها، فإن العدل قوام الاجتماع الإنساني، وبه حياة الأمم، وكل قوة لا تخضع للعدل فمصيرها إلى الزوال، وهذا الحد من الإفراط في التعصب هو الممقوت على لسان الشارع ﷺ في قوله: «ليس منا من دعا إلى عصبية».

التعصب كما يطلق ويراد منه النعرة على الجنس، ومرجعها رابطة النسب والاجتماع في منبت واحد، كذلك توسع أهل العرف فيه، فأطلقوه على قيام الملتحمين بصلة الدين لمناصرة بعضهم بعضًا، والمتنطعون من مقلده الأفرنج يخصون هذا النوع منه بالمقت، ويرمونه بالتعس. ولا نخال مذهبهم هذا مذهب العقل. فإن لحمة يصير بها المتفرقون إلى وحدة، تنبعث عنها قوة لدفع الغائلات.

وكسب الكمالات، لا يختلف شأنها إذا كان مرجعها الدين أو النسب، وقد كان من تقدير العزيز العليم وجود الرابطتين في أقوام مختلفة من البشر، وعن كل منهما صدرت في العالم آثار جليلة يفتخر بها الكون الإنساني، وليس يوجد عند العقل أدنى فرق بين مدافعة القريب عن قريبه، ومعاونته على حاجات معيشته، وبين ما يصدر من ذلك عن المتلاحمين بصلة المعتقد ورابطة المشرب.

فتعصب المشتركين في الدين المتوافقين في أصول العقائد بعضهم لبعض إذا وقف عند الاعتدال ولم يدفع إلى جور في المعاملة، ولا انتهاك لحرمة المخالف لهم أو نقص لذمته، فهو فضيلة من أجل الفضائل الإنسانية، وأوفرها نفعًا وأجزلها فائدة بل هو أقدس رابطة و أعلاها، إذا استحكمت صعدت بذوي المكنة فيها إلى أوج السيادة وذروة المجد، خصوصاً إن كانوا من قبيل قوي فيهم سلطان الدين، واشتدت سطوته على الأهواء الجنسية حتى أشرف بها على الزوال كما في أهل الديانة الإسلامية، على ما أشرنا إليه في العدد الثاني من جريدتنا.

ولا يؤخذ علينا في القول بأنه من أقدس الروابط، فإنه كما يطمس رسوم الاختلاف بين أشخاص وآحاد متعددة، ويصل ما بينهم في المقاعد والعزائم والأعمال، وكذلك يمحو أثر المنابذة والمنافرة بين القبائل والعشائر، بل الأجناس المتخالفة في المنابت واللغات والعادات، بل المتباعدة في الصور والأشكال، ويحول أهواءها المتضاربة إلى قصد واحد، وهو تأصيل المجد وتأييد الشرف، وتخليد الذكر تحت الاسم الجامع لهم هذا الأثر الجليل عهد لقوة التعصب الديني، وشهد عليه التاريخ بعد ما أرشد إليه العقل الصحيح، وما كانت رابطة الجنس لتقوى على شيء منه.

ثغثغ جماعة من متزندقة هذه الأوقات في بيان مفاسد التعصب الديني وزعموا أن حمية أهل الدين لما يؤخذ به إخوانهم من ضيم، وتضافرهم لدفع ما يلم بدينهم من

غاشية الوهن والضعف هو الذي يصدهم عن السير إلى كمال المدينة، ويحجبهم عن نور العلم والمعرفة، ويرمي بهم في ظلمات الجهل، ويحملهم على الجور والظلم والعدوان على من يخالفهم في دينهم، ومن رأى أولئك المثقفين ألاَّ سبيل لدرء المفاسد واستكمال المصالح إلا بانحلال العصبية الدينية ومحو أثرها، وتخليص العقول من سلطة العقائد وكثيراً ما يرجفون بأهل الدين الإسلامي، ويخوضون في نسبة مذام التعصب إليهم.

كذب الخراصون، أن الدين أول معلم وأرشد أستاذ وأهدى قائد للأنفس إلى اكتساب العلوم والتوسع في المعارف، وأرحم مؤدب وأبصر مروض بطبع الأرواح على الآداب الحسنة، والخلائق الكريمة، ويقيمها على جادة العدل، وينبه فيها حاسة الشفقة والرحمة، خصوصاً دين الإسلام فهو الذي رفع أمة كانت من أعرق الأمم في التوحش والقسوة والخشونة، وسما بها إلى أرقى مراقي الحكمة والمدنية في أقرب مدة، وهي الأمة العربية.

قد يطرأ على التعصب الديني من التغالي والإفراط مثل ما يعرض على التعصب الجنسي فيفضي إلى ظلم وجور، ربما يؤدي إلى قيام أهل الدين بإبادة مخالفيهم ويحق وجودهم، كما قامت الأمم الغربية واندفعت على بلاد الشرق لمحض الفتك والإبادة لا للفتح ولا للدعوة إلى الدين في الحرب الهائلة المعروفة بحرب الصليب، وكما فعل الاسبانيوليون بمسلمي الأندلس، وكما وقع قبل هذا وذاك في بداية ما حصلت الشوكة للدين المسيحي، إن صاحب السلطان من المسيحيين جمع اليهود في القدس وأحرقهم، إلا أن هذا العارض لمخالفته لأصول الدين قلما تمتد له مدة، ثم يرجع أرباب الدين إلى أصوله القائمة على قواعد السلم والرحمة والعدل.

أما أهل الدين الإسلامي فمنهم طوائف شطت في تعصبها في الأجيال الماضية إلا أنه لم يصل بهم الإفراط إلى حد يقصدون فيه الإبادة وإخلاء الأرض من مخالفيهم في دينهم، وما عهد ذلك في تاريخ المسلمين بعدما تجاوزوا حدود جزيرة العرب، ولنا الدليل الأقوم على ما نقول، وهو وجود الملل المختلفة في ديارهم إلى الآن حافظة لعقائدها وعوائدها من يوم تسلطوا عليها وهم في عنفوان القوة وهي في وهن الضعف. نعم كان للمسلمين ولع بتوسيع الممالك وامتداد الفتوحات وكانت لهم شدة على من يعارضهم في سلطانهم، إلا أنهم كانوا مع ذلك يحفظون حرمة الأديان، ويرعون حق الذمة، ويعرفون لمن خضع لهم من الملل المختلفة حقه، ويدفعون عنده غائلة العدوان، ومن العقائد الراسخة في نفوسهم «أن من رضي بذمتنا فله ما لنا وعليه ما علينا» ولم يعدلوا في معاملتهم لغيرهم عن أمر الله في قوله: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُونُواْ قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاء لِلّهِ وَلَوْ عَلَى أَنفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالأَقْرَبِينَ ﴾[٨] اللهم إلا ما لا يخلو عنه الطبائع البشرية.

ومن نشأة المسلمين إلى اليوم لم يدفعوا أحدًا من مخالفيهم عن التقدم إلى ما يستحقه من علو الرتبة وارتفاع المكانة، ولقد سما في دول المسلمين على اختلافها إلى المراتب

العالية كثير من أرباب الأديان المختلفة، وكان ذلك في شبيبتها وكمال قوتها، ولم يزل الأمر على ما كان، وفي الظن أن الأمم الغربية لم تبلغ هذه الدرجة من العدل إلى اليوم (فسحقاً لقوم يظنون أن المسلمين بتعصبهم يمنعون مخالفيهم من حقوقهم).

لم يسلك المسلمون من عهد قريب مسلك الإلزام بدينهم والإجبار على قبوله مع شدة بأسهم في بدايات دولهم، وتغلغلهم في افتتاح الأقطار، واندفاع هممهم للبسطة في الملك والسلطة، وإنما كانت لهم دعوى يبلغونها، فإن قبلت وإلا استبدلوا بها رسمًا ماليًا يقوم مقام الخراج عند غيرهم مع رعاية شروط عادلة تعلم من كتب الفقه الإسلامي، هذا على خلاف متنصرة الرومانيين واليونانيين أيام شوكتهم الأولى، فإنهم ما كانوا يطؤون أرضاً إلا ويلزمون أهلها بخلع أديانهم، والتطوق بدين أولئك المسلطين وهو الدين المسيحي كما فعلوا في مصر وسورية، بل وفي البلاد الإفرنجية نفسها.

هذا فصل من الكلام ساق إليه البيان وفيه تبصرة لمن يتبصر، وتذكرة لمن يتذكر، ثم أعود بك إلى سابق الحديث فيما كنا بصدده: هل لعاقل لم يصب برزيئة في عقله أن الاعتدال من التعصب الديني نقيصة؟ وهل يوجد فرق بينه وبين التعصب الجنسي إلا بما يكون به التعصب الديني أقدس وأطهر وأعم فائدة؟ لا نخال عاقلاً يرتاب في صحة ما قررناه فما لأولئك القوم يهذرون بما لا يدرون؟ أي أصل من أصول العقل يستندون إليه في المفاخرة والمباهاة بالتعصب الجنسي فقط، واعتقاده فضيلة من أشرف الفضائل، ويعبرون عنه بمحبة الوطن، وأي قاعدة من قواعد العمران البشري في التهاون بالتعصب الديني المعتدل وحسبانه نقيصة يجب الترفع عنها؟.

نعم إن الإفرنج تأكد لديهم أن أقوى رابطة بين المسلمين إنما في الرابطة الدينية، وأدركوا أن قوتهم لا تكون إلا بالعصبية الاعتقادية، ولأولئك الإفرنج مطامع في ديار المسلمين وأوطانهم، فتوجهت عنايتهم إلى بث هذه الأفكار الساقطة بين أرباب الديانة الإسلامية وزينوا لهم هجر هذه الصلة المقدسة وفصم حبالها، لينقضوا بذلك بناء الملة الإسلامية ويمزقوها شيعًا وأحزابًا، فإنهم علموا كما علمنا وعلم العقلاء أجمعون أن المسلمين لا يعرفون لهم جنسية إلا في دينهم واعتقادهم، وتسنى للمفسدين نجاح في بعض الأقطار الإسلامية، وتبعهم بعض الغفل من المسلمين جهلاً وتقليداً فساعدوهم على التنفير من العصبية الدينية بعدما فقدوها ولم يستبدلوا بها رابطة الجنس التي يبالغون في تعظيمها واحترامها حمقاً منهم وسفاهة، فمثلهم كمثل من هدم بيته قبل أن يهيئ لنفسه مسكناً سواه فاضطر للإقامة بالعراء معرضاً لفواعل الجو وما تصول به على حياته.

من هذا ما سلك الإنجليز في الهند لما أحسوا بالعراء بخيال السلطنة يطوف على أفكار المسلمين منهم لقرب عهدها بهم وفي دينهم في يبعثهم على الحركة إلى استرداد ما سلب منهم، وأرشدهم البحث في طبائع الملل إلى أن حياة المسلمين قائمة على الوصلة الدينية

وما دام الاعتقاد المحمدي والعصبة الملية سائدة فيهم فلا تؤمن بعثتهم إلى طلب حقوقهم فاستهووا طائفة ممن يتسمون بسمة الإسلام، ويلبسون لباس المسلمين، وفي صدورهم غل ونفاق وفي قلوبهم زيغ وزندقة وهم المعروفون في البلاد الهندية بالنيجيرية أي الدهريين فاتخذهم الإنجليز أعواناً لهم على فساد عقائد المسلمين، وتوهيم علائق التعصب الديني ليطفئوا بذلك نار حميتهم ويخمدوا ثائرة غيرتهم، ويبددوا جمعهم، ويمزقوا شملهم، وساعدوا تلك الطائفة على إنشاء مدرسة كبيرة في (عليكر) ونشر جريدة لبث هذه الأباطيل بين الهنديين حتى يعم الضعف في العقائد وترث أطناب الصلات بين المسلمين فيستريح الإنجليز في التسلط عليهم، وتطمئن قلوبهم من جهتهم كما اطمأنت من جهة غيرهم، وغر أولئك الغفل المتزندقين أن رجال دولة بريطانيا يظهرون لهم رعاية صورية، ويدنونهم من بعض الوظائف الخسيسة (تعس من يبيع ملته بلقمة وذمته برذال العيش).

هذا أسلوب من السياسة الأوروبية أجادت الدول اختباره وجنت ثماره، فأخذت به الشرقيين لتنال مطامعها فيهم، فكثير من تلك الدول نصبت الحبائل في البلاد العثمانية والمصرية وغيرها من الممالك الإسلامية، ولم تعدم صيدًا من الأمراء والمنتسبين إلى العلم والمدنية الجديدة، واستعملتهم آلة في بلوغ مقاصدها منه بلادهم، وليس عجبنا من الدهريين والزنادقة ممن يتسترون بلباس الإسلام أن يميلوا مع هذه الأهواء الباطلة، ولكنا نعجب من أن بعضًا من سذج المسلمين مع بقائهم على عقائدهم وثباتهم في إيمانهم يسفكون الكلام في ذم التعصب الديني، ويهجرون في رمي المتعصبين بالخشونة، والبعد عن معدات المدنية الحاضرة، ولا يعلم أولئك المسلمون أنهم بهذا يشقون عصاهم، ويفسدون شأنهم، ويخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المارقين، يطلبون محو التعصب المعتدل، وفي محوه محو الملة ودفعها إلى أيدي الأجانب يستعبدونها ما دامت الأرض أرض والسماء سماء.

والله ما عجبنا من هؤلاء بأشد من العجب لأحوال الغربيين من الأمم الإفرنجية الذين يفرغون وسعهم لنشر هذه الأفكار بين الشرقيين ولا يخجلون من تبشيع التعصب الديني ورمي المتعصبين بالخشونة. الإفرنج أشد الناس في هذا النوع من التعصب وأحرصهم على القيام بدواعيه، ومن القواعد الأساسية في حكوماتهم السياسية الدفاع عن دعاة الدين والقائمين بنشره ومساعدتهم على نجاح أعمالهم، وإذا عدت عادية مما لا يخلو عنه الاجتماع البشري على واحد ممن على دينهم ومذاهبهم في ناحية من نواحي الشرق سمعت صياحًا وعويلاً وهيعات ونياءات تتلاقى أمواجها في جو بلاد المدنية الغربة وينادي جميعهم: ألا قد ألمت ملمة، وحدثت حادقة مهمة، فأجمعوا الأمر وخذوا الأهبة لتدارك الواعدة والاحتياط من وقع مثلها حتى لا تنخدش الجامعة الدينية، وتراهم على اختلافهم في الأجناس وتباغضهم وتحاقدهم وتنابذهم في السياسات، وترقب كل دولة منهم لعثرة الأخرى حتى توقع بها السوء، يتقاربون ويتآلفون ويتحدون في توحدون في توجيه قواهم

الحربية والسياسية لحماية من يشاكلهم في الدين وإن كان في أقصى قاصية من الأرض، ولو تقطعت بينه وبينهم الأنساب الجنسية.

أما لو فاض طوفان الفتن وطم وجه الأرض وغمر البسيطة من دماء المخالفين لهم في الدين والمذهب، فلا ينبض فيهم عرق ولا يتنبه لهم إحساس، بل يتغافلون عنه ويذرونه وما يجرف حتى يأخذ مده الغاية من حده، ويذهلون عما أودع في الفطر البشرية من الشفقة الإنسانية والمرحمة الطبيعية، كأنما يعدون الخارجين عن دينهم، من الحيوانات السائمة والهمل الراعية، وليس من نوع الإنسان الذي يزعم الأوروبيون أنهم حماته وأنصاره، وليس هذا خاصاً بالمتدينين منهم، بل الدهريون ومن لا يعتقدون بالله وكتبه ورسله يسابقون المتدينين في تعصبهم الديني، ولا يألون جهدًا في تقوية عصبيتهم وليتهم يقفون عند الحق، ولكن كثيرًا ما تجاوزوه.أما إن شأن الإفرنج في تمسكهم بالعصبية الدينية لغريب.

يبلغ الرجل منهم أعلى درجة في الحرية كجلادستون، ثم لا تجد ملمة تصدر عنه إلا وفيها نفثة من روح بطرس الراهب (هو داهية الحرب الصليبية وموقد نارها) بل لا ترى روحه إلا نسخة من روحه، (انظر إلى كتب جلادستون وخطبه السابقة).

فيا أيتها الأمة المرحومة هذه حياتكم فاحفظوها، ودماؤكم فلا تريقوها، وأرواحكم فلا تزهقوها، وسعادتكم بثمن فلا تبيعوها دون الموت، هذه هي روابطكم الدينية فلا تغرنكم الوساوس ولا تستهوينكم الترهات، ولا تدهشكم زخارف الباطل، ارفعوا غطاء الوهم عن باصرة الفهم، واعتصموا بحبال الرابطة الدينية التي هي أحكم رابطة اجتمع فيها العربي بالتركي، والفارسي بالهندي، والمصري بالمغربي، وقامت لهم مقام الرابطة النسبية حتى أن الرجل منهم يألم لما يصيب أخاه من عاديات الدهر وإن تنأت دياره، وتقاصت أقطاره.

هذه صلة من أمتن الصلات ساقها الله إليكم، وفيها عزتكم ومنعتكم وسلطانكم وسيادتكم فلا توهنوها، ولكن عليكم في رعايتها أن تخضعوا لسطوة العدل، وعليكم أن تتقوا الله وتلزموا أوامره في حفظ الذمم، ومعرفة الحقوق لأربابها، وحسن المعاملة وإحكام الألفة في المنافع الوطنية بينكم وبين أبناء أوطانكم وجيرانكم من أرباب الأديان المختلفة، فإن مصالحكم لا تقوم إلا بمصالحهم، كما لا تقوم مصالحهم إلا بمصالحكم، وعليكم ألاَّ تجعلوا عصبة الدين وسيلة للعدوان، وذريعة لانتهاك الحقوق فإن دينكم ينهاكم عن ذلك ويوعدكم عليه بأشد العقاب. هذا ولا تجعلوا عصبيتكم قاصرة على مجرد ميل بعضكم لبعض، بل تضافروا بها على مباراة الأمم في القوى والمنعة والشوكة والسلطان ومنافستهم في اكتساب العلوم النافعة والفضائل والكمالات الإنسانية.

اجعلوا عصبيتكم سبيلاً لتوحيد كلمتكم، واجتماع شملكم، وأخذ كل منكم بيد أخيه ليرفعه من هوة النقص إلى ذروة الكمال وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان.

الهوامش:

(١) سورة الاعراف، آية ٣
(٢) ما تتوكأ عليه.
(٣) من العي وهو العجز عن الكلام.
(٤) ضرب من اللكنة.
(٥) السريع الكلام.
(٦) التوسع والتنطع.
(٧) معناها: متعصّب
(٨) سورة النساء، آية ١٣٥

الإسلام ثقافة الحياة

الشيخ عمار المنصور*

المؤلف: المرجع الديني آية الله العظمى السيد محمد تقي المدرسي (دام ظله).
الناشر: انتشارات مدرسي، إيران، طهران.
الصفحات: ٢١٤ من الحجم المتوسط.
الطبعة: الأولى ١٤١٨هـ.

ضمن إطار منهجيته التأصيلية، طالما ركزَّ سماحة المرجع الديني آية الله العظمى السيد محمد تقي المدرسي (دام ظله) في مؤلفاته ومحاضراته على ثلاثة أمور رئيسة:

١ـ المشكلة الثقافية: إذ أنها من أخطر المشاكل التي تعاني منها الأمة الإسلامية - أفراداً وجماعات - فأمام هذا الزخم الهائل من الأفكار (كمًّا ونوعاً) التي تضخها الوسائل التوجيهية المختلفة فُقِدتْ المقاييس الدقيقة للتقييم وللانتخاب المفيد، وقدرة تمييز الغث من السمين، والمناسب من غير المناسب.

٢ـ إبراز أهمية دور القيادة الإلهية: المتمثلة بخط الأنبياء والأئمة عليهم السلام والفقهاء، وحصر ارتباط الأمة بها.

٣ـ الفرد أمام هذا البحر المتلاطم من التيارات الفكرية المختلفة، لا يمكنه أن يختار لوحده ما ينفعه، ويطهّر قلبه مما يضره من الأفكار، إذ لا بد من المؤسسات التي لها جهد

* عالم دين، من أسرة التحرير - السعودية.

عقلي مشترك من أجل البحث عن صيغة مثلى للثقافة النابضة بالحياة وهذا لا يتم إلا عن طريق المرجعيات الإسلامية والحركات الإسلامية السائرة على خط أهل البيت عليهم السلام، والمتأطرة بمنهجيتهم عليهم السلام، إذ إن من أبرز ما تعتمدة الحركة التأصيلية في منهجية سماحة السيد رواية الإمام الصادق عليه السلام، لسلمة بن كهيل، والحكم بن عتيبة: «شرقا غربا، لن تجدا علماً صحيحاً إلاّ شيئاً يخرج من عندنا أهل البيت»[1].

يأتي هذا الكتاب، وهو في الأصل مجموعة من المقالات والمحاضرات ألقاها سماحة السيد في مناسبات عديدة، بالإضافة إلى ما نُشر في مجلة (صوت الخليج الكويتية)، وضمن هذا السياق سيجد القارئ أن هذه المقالات التي جمعت في هذا الكتاب الموسوم بـ: (الإسلام ثقافة الحياة) التوفيق في اختيار هذا العنوان إذ إن هذه المقالات بلورت الرؤى الثقافية للجماهير الإسلامية وبالذات عند المؤمنين المتمسكين بهدي العترة الطاهرة عليهم السلام. وحذرت من أن الحياة لا تقوم إلا على ثقافة الإسلام الصحيح، وأن الإسلام هو دين العلم والثقافة التي توصل الإنسان إلى سعادة الدارين.

إذ طالما عمل أعداء الدين على خلق العداوة والصراع بين الإسلام من جهة، وبين العلم والثقافة من جهة أخرى، وقد وقع الكثير من أبناء هذه الأمة من حيث يشعر أو لا يشعر في هذا الشراك فاغترف ثقافته من مصادر لا تمت إلى الإسلام بصلة.

من هنا أكد سماحة السيد اهتمامة على دور الثقافة الرسالية في نهضة الأمة، وبيان أن هناك علاقة عكسية بين الأمة وثقافتها فكلما ابتعدت الأمة عن ثقافتها ازدادت جهلاً وتخلفاً وانتكاساً، ولن تتقدم الأمة الإسلامية إلا بالعودة إلى الثقافة الصحيحة الداعية إلى العمل، يقول سماحته: «عندما يفتش الإنسان عن أساس المشاكل التي تعانيها وتعاني منها الأمة الإسلامية اليوم لابد أن يقع على المشكلة الثقافية كواحدة من أخطر المشاكل التي تتفرع عنها الأزمات والعقد الحضارية الأخرى.

والقضية الثقافية إنما تتبوأ مكانتها الأساسية في هذا الصدد من بعدين رئيسين:

البعد الأول: إن الأمة الإسلامية بالدرجة الأولى هي أمة تقوم على أساس المبدأ، وتتمحور حول الرسالة فالاعتقاد بالمبدأ وحمل الرسالة يعنيان كل شيء بالنسبة إلى كيانها ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾[2].

فالأمة الواحدة هنا لا تقوم على أساس الأرض، ولا على أساس القومية، واللغة والمصالح، بل تقوم على أساس توحيد الله تعالى.

وهذا هو أساس الأمة الإسلامية، ومن المعروف أن الثقافة تشكل جزءًا أساسياً من العقيدة والإيمان والعبادة، فمن دون العلم والوعي السليم والرؤية الصائبة لا يمكن أن يكون لدى الإنسان عقيدة أو إيمان.

البعد الثاني: هو بُعد مشترك بين الأمة الإسلامية وبين سائر الأمم، وهو البعد

الإنساني، وهو ما يميزه - أي الإنسان - عن غيره، فالإنسان كائن حضاري أكرمه الله تعالى، قال تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاء كُلَّهَا﴾[٣] وعندما علم الله تعالى آدم الأسماء أسجد له ملائكته، فالإنسان كائن مثقف والثقافة تؤثر عليه»[٤].

ثم يقول سماحته: «عندما انحرفت ثقافتنا عن مسارها الصحيح، انحرفنا عن صراط سعادتنا، وطريق فلاحنا، والعودة إلى هذا الطريق وذلك الصراط لن يكون إلا بتصحيح الثقافة، فمن يحدثك عن الإصلاح والتغيير وعن العمل السياسي والاقتصادي دون أن يقدم لك برنامجاً سليماً وواضحاً من التثقيف والتوعية، لا يقوم على أساس ثابت، بل الصحيح أن يزودك بالبرنامج الثقافي الذي يخلق الإنسان الحضاري، ومن ثم يأمرك بالتحرك ويعطيك البرنامج السياسي والاقتصادي أو الاجتماعي وما إلى ذلك»[٥].

وفي الواقع إن سماحة المرجع المدرسي في كلامه الآنف الذكر لا سيما المقطع الأخير لامس حقيقة واقعية مُرة، فكثير من الحركات المنتسبة إلى الإسلام الموجودة في الساحة ترفع شعار (أن الإسلام هو الحل) لكنك لا تجد أي برنامج للتغيير لدى هذه الحركة، وإن وجد فهي دراسات مسطحة لثقافة الأمة ومسيرتها وأهدافها، بل إنك تجد التخبط في المنهج الواحد لكل حركة من تلك الحركات التي نسبت نفسها إلى الإسلام، فتجد تقديم التوافه على الأولويات، وعدم قدرة هذه الحركات على تبويب وتصنيف ما يحتاجه المجتمع، بل فقدان الرؤية الصائبة التي تستطيع أن توازن بين الثقافة الإسلامية والثقافات الوافدة إليها.

من هنا انبرى سماحة السيد في حركته التأصيلية إلى إبراز الخط الفكري لأهل البيت عليهم السلام وبيان ما احتواه هذا التيار من الأفكار الثقافية الكفيلة بإنهاض الأمة والدعوة إلى التفرغ ودراسة تلك الأفكار بشكل جدي ومحاولة معرفة ابعادها والغوص إلى أعماقها، والعمل على شرائح المجتمع بكافة طبقاتهم لتنمية القدرة لديهم على انتزاع الأفكار الرئيسة والحصول على جوهر ولباب الموضوعات التي تقرأ أو تسمع لكي يقوموا باستخراج الفكرة الحقيقية لا أن تصب الاهتمامات على الظواهر.

جهلان في مسيرة الثقافة:

من هذه الأرضية أي تصنيف وتبويب ما يحتاجه المجتمع وتقديم الأولويات ووضع المنهج المقارن الذي نتعرف من خلاله على فرز الثقافة الإسلامية من الثقافات الوافدة، والتأكيد على كل عنصر إيجابي وطرح ما هو فاسد وسلبي شخّص سماحته بعض الأمراض التي تعتري مسيرة الثقافة الإسلامية، وواقع اليوم والأمس يشهد على سلامة ودقة هذا التشخيص وليس ذلك إلا للمنهجية التأصيلية المعتمدة في فكر وحركة سماحته.

ومن هذه الأمراض التي أشار إليها:

١ـ الجهل (التحدث بما لا يعلم).

٢ـ الجهالة (التحدث بكل ما يعلم).

قال الإمام الحسن المجتبى عليه السلام: «كفى بك جهلاً أن تقول ما لا تعلم، بل كفى بك جهلاً أن تقول كل ما تعلم».

تعمد بعض السياسات والأحزاب وكذا الأقلام المأجورة إلى هدم الدين وتجميده بمعولين:

١ـ استغلال الجهّال وجعلهم أبواقاً إعلامية ضد الثقافة الإسلامية، وهؤلاء الجهال من حيث يشعرون أو لا يشعرون أصبحوا أدوات بأيدي أعداء الدين، إذ تجد بعضهم أحداث سنٍّ لم يمتلك أبجديات المرحلة الأولى في دراسة الشريعة يمثل مرجعية مستقلة في الفتيا فيحلل ويحرم ويحكم بكفر هذا وفسق ذاك، وأخيراً يقسم العالم إلى فسطاطين، والناجي من يكون تحت رايته ويتبنى أفكاره.

ومن هنا نشأت الفجوة بين الدين من جهة والعلم والتقدم من جهة أخرى، ووقع التعارض بينهما، وهذا أحد أسباب نجاح الغربيين في إقصاء الدين عن الحياة، وإقامة حياتهم على المبادئ اللا دينية وتأثر من تأثر بهم من أنصاف المثقفين، أو أصحاب الثقافات الوافدة، والممزوجة، بتلك اللوثة، وأصابتهم العدوى، فتبنوا فكرة (أن الإسلام هو دين الصلاة والحيض فقط).

٢ـ المشككون والمحبطّون: المعول الثاني الذي استخدمته السياسات المعادية للدين هي نشر ثقافة التشكيك في المعتقدات والمبادئ والقيم من جهة، ومن جهة أخرى غرس اليأس في نفوس الشعوب والجماهير.

فتحت عنوان: (لا بد من توعية الناس) يقول سماحته: «هذه هي مشكلة الأمة[٦] والقرآن الكريم من بدايته إلى نهايته يتعرض لمعالجة هذه المشكلة الثقافية التي نرى الأمة مبتلاة بها، لا بد من حملة توعية واسعة تقوم من خلالها بلفت أذهان الناس إلى الآثار السلبية التي يتعرضون لها من قبل الصحافة والإذاعات»[٧].

كيف نكشف الثقافة الدخيلة؟

بالبصيرة ندرك الحقائق الإلهية، إذ من دونها تلتبس علينا الأشياء، ونقع في المتاهات، بالإضافة إلى البصيرة هناك أيضاً الحاجة إلى النور، أي الإرشاد والتوجيه الثقافي، والأمر الذي يحتاجه الإنسان بعد العقل هو التعليم، فلا بد أن يكون هناك من يعلمه ويرشده لكي يفهم حقيقة الأشياء ومعلم العقل لا يكون إلا من خالق العقل، فالعقل والوحي نوران مصدرهما واحد وهو الله تعالى فلا يمكن أن يقع بينهما تعارض، وإن حصل ذلك فلا يخلو من أمرين، إن ما حسبناه عقلاً ليس بعقل، أو ما حسبناه ديناً ليس بدين. والمشكلة

الأساسية التي تتفرع منها سائر المشاكل هي فصل الإنسان العقل عن الوحي، فتنفذ الثقافات الدخيلة إلى قلبه - رغم إراداته - ومن ثم توجه مسيرته وتقوّم سلوكه بل لا يستطيع التمييز بين الضار والنافع إن لم يكن الصحيح والسقيم عنده سواء.

يقول سماحته: «ومن العجيب أن الإنسان يهتم بطعامه المادي، ويحرص على أن يأكل افضل الأطعمة وأكثرها فائدة، ولكنه عندما يريد أن يطعم دماغه الطعام المعنوي، فإنه لا يبحث عما يفيده، والمهم أن يملأ عقله بما يسمعه من الإذاعات وما يقرؤه من الصحف سواء كان نافعاً أم ضاراً، وهو لا يدري أن مثل هذه الأفكار قد دخلت إلى ذهنه ورسمت طريقة حياته من دون أن يشعر.

وفي الحديث الشريف عن الإمام الباقر (عليه السلام): في قول الله تعالى: ﴿ فَلْيَنظُرِ الإِنسَانُ إِلَى طَعَامِهِ ﴾ قال - الراوي - قلت ما طعامه؟ قال (عليه السلام) علمه الذي يأخذه ممن يأخذه. أي فلينظر الإنسان إلى علمه الذي يأخذه عمن يأخذه»[٨].

وقد أوضح سماحة السيد المرجع المدرسي المائز بين الثقافة الحقة والثقافة الدخيلة، وهذا المائز لا يكاد يخلو مؤلف من مؤلفاته (دام ظله) من الإشارة إليه، وذلك لأهميته. ولما له من الخطورة بالنسبة إليه، إذ هو نقطة الانطلاق للحركة النهضوية التجديدية التأصيلية لسماحته.

ما هو المائز؟

الثقافة الحقة هي الثقافة التي تدعوك إلى تحمل المسؤولية، وفي مقابل ذلك فإن الثقافة الباطلة هي التي تبعدك عن المسؤولية وتبرر لك الضجر والتملص من العمل، والهروب من تحمل المسؤولية.

وفي هذا الكتاب ـ الإسلام ثقافة الحياة ـ أصَّل سماحة السيد ما شخصه من المائز بين الثقافتين، إذ أن القرآن الكريم كثيراً ما يؤكد على هذه الحقيقة، فالقرآن الكريم أمرنا بالتعلم والتحري والبحث عن الحقيقة، ونبذ الثقافات الدخيلة التي تبرر حالات الانفلات والتملص من المسؤولية وأصحاب الافكار التبريرية المتذرعين بالجهل وعدم المعرفة، أو المستودعين عقولهم لدى الآخرين، قال تعالى: ﴿ إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِم مُّهْتَدُونَ ﴾[٩]، وكما هو حال في عصرنا الحاضر إذ يرفع شعار (يكفينا ما فهمناه من السلف).

وإن كان مؤدى هذا الفهم للأصول العلمية الموضوعية... والمتصفح للتاريخ الحديث يجد أن الثقافات التبريرية ظهرت بصورٍ متنوعة كان لها الأثر البالغ في مسيرة الأمة فمن مرجئة يقولون إن من حق الإنسان أن يفعل ما يشاء دون أن يفكر في آخرته، ومن غلاة في الدين يرون أن الناس كلهم مصيرهم إلى النار، وفكرة أن فاعل الكبيرة كافر. هذه الفكرة

التي مصدرها عدم الشعور بالمسؤولية، إذ إن أصحابها من المتقوقعين في بيوتهم، ومن فكرة القدرية التي تقول: إن أعمال الإنسان كلها مصدرها الله تعالى، وفكرة مضادة لها تماماً وهم المفوضة الذين يذهبون إلى أن الله تعالى فوض الأمور إلينا فإن شئنا تحملنا المسؤولية وإن شئنا تركناها.

يقول سماحة السيد تعليقاً على هذه الأفكار: «مثل هذه الأفكار ما تزال منتشرة بيننا بشكل أو بآخر، كقول البعض إن الذين يعملون في سبيل الله هدفهم الرياء، والحصول على المناصب، والوجاهة الاجتماعية.. فيتكلمون ضد الجميع لكي يبرروا واقعهم. وهناك أفكار سلبية أخرى تشيع في ساحتنا منها (الغلو) من خلال تكفير الناس كلهم، ومن خلال العجب بالأعمال وسيطرة الغرور على النفس، إن ذلك الإنسان الذي يؤدي بعض الركعات من الصلاة، ويعمل ببعض المظاهر العامة للإسلام وله لسان طويل على العاملين والمجاهدين، مثل هذا الإنسان عليه ألَّا يعجب بعبادته وصلاته وصومه، لأنه لا يعلم هل يقبل الله تعالى منه عبادته هذه أم لا، إن الله سبحانه وتعالى يريد من الإنسان أن يرسخ حالة التواضع في نفسه، فليس من الصحيح أن يمنَّ العبد على الله تعالى بمجرد أن يؤدي الصلاة، وليس من الصحيح أن يأتي بالتبريرات عندما تنتهي فرص العمل، وتتوجب عليه المسؤولية. هناك من الجالسين في الخبايا والزوايا من يقيّم أعمال الناس كما يحلو له لأن الساحة مفتوحة للجميع وبإمكان الجميع أن يدخلوها ويشتركوا فيها»[١٠].

الثقافة متهمة حتى تثبت براءتها:

الثقافة في القانون الإسلامي متهمة حتى تثبت براءتها ومستند ذلك الرواية المعتبرة السند التي رويت عن غير واحد من أئمة أهل البيت عليهم السلام: «من أصغى إلى ناطقٍ فقد عبده، فإن كان الناطق يؤدي عن الله عز وجل فقد عبد الله وإن كان الناطق يؤدي عن الشيطان فقد عبد الشيطان»[١١].

والعبادة كما في اللغة أنواع والمقصود من العبادة في هذه الرواية هي العبادة بالطاعة والخدمة والاتباع والانقياد، وكما يقول أبو عبد الله الصادق عليه السلام في قوله تعالى: ﴿اتَّخَذُواْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللّهِ﴾[١٢]، فقال عليه السلام: «أما والله ما دعوهم إلى عبادة أنفسهم ولو دعوهم ما أجابوهم ولكن أحلوا لهم حراماً وحرموا عليهم حلالاً فعبدوهم من حيث لا يشعرون»[١٣]. وفي رواية أخرى: «والله ما صاموا لهم ولا صلوا لهم ولكن أحلوا لهم حراماً وحرموا عليهم حلالاً فاتبعوهم»[١٤].

ومن هذه الرواية «من أصغى إلى ناطق فقد عبده» نستوحي أن ثقافتنا يجب أن نتلقاها من مصدر واحد معين وهو المصدر الإلهي الصافي، ومؤدى الرواية واضح إذ لا يحق لأي أحد أن ينطق عن آخر إلا بالموافقة والتعيين، وبما أن الله تعالى نصب وعين الأنبياء

فهم الناطقون عن الله تعالى وكذلك الائمة عليهم السلام والفقهاء السائرون على خط الأئمة عليهم السلام والمعينين من قبلهم عليهم السلام، ودون ذلك تكون نيابة في غير محلها، ومرفوضة، إذ هي بمثابة الناطق غير الرسمي المرفوض لأنه غير معين لذلك، وهذا ما تعاضده وتؤيده الروايات الكثيرة.

فعن الباقر عليه السلام قال: «كل ما لم يخرج من هذا البيت فهو باطل»[١٥].

وقول الإمام الصادق عليه السلام: «إياكم أن يحاكم بعضكم بعضا إلى أهل الجور، ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم، فإني قد جعلته قاضياً فتحاكموا إليه»[١٦].

فالثقافة متهمة، لذا في قبال كل ثقافة علينا أن نطرح السؤال التالي: من المستفيد من نشر هذه الثقافة؟.

وبأي دافع كتبت هذه الأفكار؟

يقول سماحة السيد: «فالثقافة الباطلة نكتشفها عندما نطرح السؤال التالي: هذه ثقافة تخدم من؟ فإذا عرفنا الشخص أو النظام الذي تخدمه هذه الثقافة فإننا قد عرفنا حقيقة هذه الثقافة، والقرآن الكريم مليء بالآيات التي تفضح العوامل النفسية القابعة وراء الثقافات الباطلة، فمن المهم جداً أن نكتشف خلفيات الثقافة والدوافع الخلفية وراء الكلام بعد ذلك علينا أن نكتشف الحالة النفسية التي يعيشها المتكلم، فإن كان المتكلم يعيش حالة الجبن والتخاذل فإن ثقافته ستكون منطبقة على هذه الحالة.

وعلينا أن نأخذ في الحسبان أن أهم جزء في الثقافة هو نهايتها ونتيجتها، فالثقافة التي تنتهي إلى العمل الصالح هي ثقافة سليمة، وإلا فإنها تدعوك إلى التكاسل، وهذه هي الثقافة الباطلة ولذلك عليك أن تحلل الثقافة المطروحة عليك، فتنظر إلى ما وراءها وتحاول أن تكتشف إلى أي هدف تدعوك هل تدعوك إلى العمل أم إلى اللاعمل، ثم هل تدعوك إلى العمل الصالح أو غير الصالح؟.

جاء في الحديث عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «لا تجلسوا عند كل داع مدع يدعوكم من اليقين إلى الشك ومن الإخلاص إلى الرياء، ومن التواضع إلى الكبر، ومن النصيحة إلى العداوة، ومن الزهد إلى الرغبة، وتقربوا إلى عالم يدعوكم من الكبر إلى التواضع، ومن الرياء إلى الإخلاص ومن الشك إلى اليقين»[١٧].

من هنا يجدر بنا أن نفتش عمَّن ينتهي علمه بنا إلى الرجاء والأمل، وإلى العمل والتحرك والنشاط، وأن نحذر من مجالسة الذي يؤدي علمه بنا إلى القعود واليأس»[١٨].

أجل، يجب علينا أن نتساءل ونفتش ونقف ونمحص في الثقافة المطروحة علينا، خاصة في هذا العصر الذي تتكالب فيه على الفرد الثقافات المتنوعة من كل حدب وصوب، بدءاً من

المحطات الفضائية والإذاعية مروراً بالصحف والمجلات والنشر والمناهج التعليمية، منتهياً إلى من ينتسب إلى أهل العلم ويبث أفكاره التشكيكية والرؤى المخالفة للأحكام الشرعية.

إن الإسلام هو ثقافة الحياة، وهو لب ما يدعو إليه فكر المرجع الديني آية الله العظمى السيد محمد تقي المدرسي، والذي حاول أن يبين بعض خطوطه العامة، في هذه المقالات التي جمعت ضمن هذا الكتاب (الإسلام ثقافة الحياة).

الهوامش:

(١) الصفار، محمد بن الحسن بن فروخ، بصائر الدرجات الكبرى، ط١، ١٤٠٤هـ، الناشر: مؤسسة الأعلمي، إيران، ص٣٠.

(٢) سورة الأنبياء، آية ٩٢.

(٣) سورة البقرة، آية/٣١

(٤) المدرسي، آية الله العظمى السيد محمد تقي، الإسلام ثقافة الحياة، انتشارات مدرسي، طهران. ط١، ١٤١٨هـ، ص١٢.

(٥) المصدر، ص١٢.

(٦) أي الجهل والجهالة، والجهال والمشككون المحبطون.

(٧) الإسلام ثقافة الحياة، ص١٨.

(٨) المصدر، ص ٥٨.

(٩) سورة الزخرف، آية ٢٢

(١٠) الإسلام ثقافة الحياة، ص٦٢.

(١١) الكليني، الشيخ محمد بن يعقوب، الفروع من الكافي، ط٣، دار الكتب الإسلامية، إيران، ج٦، ص٤٣٤، باب الغناء، ح٢٤.

(١٢) سورة التوبة، آية ٣١

(١٣) الحويزي، الشيخ عبد علي بن جمعه، تفسير نور الثقلين، ط٤، مؤسسة اسماعيليان، قم المقدسة، ص٢٠٩.

(١٤) الكليني، الشيخ محمد بن يعقوب، الأصول من الكافي، ط٣، دار الكتب الإسلامية، إيران، ج١، باب التقليد، ح٣، ص٥٣.

(١٥) العاملي، الشيخ محمد بن حسن، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، ط١، دار إحياء التراث العربي. بيروت، ج١٨، باب وجوب الرجوع في جميع الأحكام إلى المعصومين عليهم السلام، ح١٨، ص٩٤.

(١٦) الطوسي، الشيخ محمد بن حسن، تهذيب الأحكام ط٣ الناشر: دار الكتب الإسلامية، بيروت، ج٦، باب من إليه الحكم وأقسام القضاة والمفتين، ح٨، ص٢١٩.

(١٧) المجلسي، العلامة الشيخ محمد باقر، بحار الأنوار، مؤسسة الوفاء، بيروت، ج٢، باب (١١) صفات العلماء وأصنافهم، ص٥٢، ط٢، ١٤٠٣هـ،

(١٨) الإسلام ثقافة الحياة، ص٧٤.

إعداد هيئة التحرير

أمثال القرآن

المؤلف: آية الله العظمى الشيخ مكارم الشيرازي

الطبعة: الأولى ١٤٢٤هـ ٢٠٠٤م، ٥٥٢ صفحة، وزيري.

الناشر: مدرسة الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام قم، إيران.

يعد موضوع الكتاب في مضمونه، شكلاً جديداً من أشكال التفسير وهو (أمثال القرآن)، وهو موضوع رغم بساطته يعدّ من أهم وأعقد المفاهيم القرآنية.

وهو في الأصل جملة من المحاضرات ألقاها سماحة آية الله العظمى الشيخ ناصر مكار الشيرازي (دام ظله)، عامي ١٤١٨ و١٤١٩هـ، وذلك خلال شهر رمضان الكريم.

وقد قام بإعدادها للنشر حجة الإسلام والمسلمين أبو القاسم عليان، باللغة الفارسية، ثم نقلها للعربية الشيخ تحسين البدري.

حوى الكتاب تفسير ستين مثلاً قرآنياً، حيث صُدّر الكتاب بمقدمة تحليلية لأمثال القرآن الكريم، يشاهد في القرآن أكثر من خمسين مثلاً، ففي سورة البقرة التي هي ثاني سورة يوجد عشرة أمثال على أقل تقدير.. فما هي الحكمة من الأمثال بحيث جاء بها القرآن وبهذا الحجم؟.

جاء جواب المؤلف على هذا التساؤل بقوله: «طرح القرآن بعض المفاهيم العقلية الرفيعة في قالب الأمثال ليسهل على الناس إدراكها. وعلى هذا؛ فإن فلسفة أمثال القرآن هو تنزيل القضايا العميقة والرفيعة إلى مستوى يتناسب مع أفق تفكير الناس».

وقد سعى المؤلف في كل آية تحوي مثلاً أن يدخلها ضمن دائرة البحث على ضوء:

- تصوير البحث.
- خطابات الآية.
- الشرح والتفسير.

ومن ثم يتوسع في البحث على ما

تحتويه الآية، فيطرح عدة أسئلة يجيب عنها من خلال تأملاته في الآية.

وللشيخ المؤلف المرجع الشيرازي تفسير كامل للقرآن، طبع تحت عنوان (الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل) في عشرين جزءًا، ولا شك إن التفسير حوى هذه الامثال التي عمد الشيخ المؤلف إلى تفسيرها، وقد نبه الشيخ المعد لهذه المحاضرات إلى هذه الملاحظة بقوله: «قد يظن بعض القراء الأعزاء أنّ آيات (أمثال القرآن) قد فسرت بالمقدار الكافي في تفسير (الأمثل) إلاّ أن مطالعة هذا الكتاب تكشف لنا أن الأستاذ الجليل قد توصل في هذه المحاضرات إلى حقائق جديدة وبديعة ومفيدة جداً لم يشر لها في تفسير (الأمثل) رغم كل مزاياه وامتيازاته، وهو لا يغنينا عن مطالعة هذا البحث».

□ □ □

المشروع الاستراتيجي للنبي صلى الله عليه وآله وسلم وأوصيائه عليهم السلام

المؤلف: صادق جعفر.

الطبعة: الأولى ١٤٢٥هـ ٢٠٠٤م، ٣١٠ صفحة وزيري.

الناشر: دار العلوم للتحقيق والطباعة والنشر.

يسعى الكتاب لدراسة المشروع الاستراتيجي للرسول صلى الله عليه وآله وسلم وأوصيائه الاثني عشر الذين مثلوا الدور القيادي بكل شموليته الدينية والثقافية والتشريعية بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، وقد بحث الكاتب ذلك المشروع وأوضح ترابط حركة الرسول والأوصياء لتحقيق الأهداف والوصول للغايات، وقد قام بدارسة حركة كل تلك الشخصيات العظيمة كلا على حدة مع عدم نفيه للترابط الجوهري، فقد استعرض أسلوب عمل كل قائد من خلال دراسة الحياة السياسية والاجتماعية التي تزامنت مع ولايتهم الشرعية والقواعد الاستراتيجية التي عملوا بها في كل مرحلة، ومن ثم تحديد الآليات التنفيذية التي جسدت كل تلك القواعد، وقد اعتمد الكاتب أسلوب الإيجاز والاختزال في عرضه للحدث التاريخي من خلال الإشارة العامة وتحديد المصدر، ويعد الكتاب محاولة جيدة للوصول لوعي حقيقي للمشروع الحضاري الذي سعى الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وأوصياؤه لتحقيقه، وتفعيل واقع الإنسان من خلاله.

□ □ □

رؤى وبصائر في الفقه الإسلامي

المؤلف: الشيخ فيصل العوامي.

الطبعة: الأولى، ١٤٢٥هـ ٢٠٠٤م.

الناشر: مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر

(رؤى وبصائر في الفقه الإسلامي)، عنوان لسلسلة تتألف من ثلاثة اجزاء:

الأول: قيم السعادة والفرح:

في هذا الكتاب نجد ان ثمة دوافع أساسية دفعت الكاتب للبحث حول السعادة والفرح، وقد أشار إليها في مقدمة الكتاب: «.. حين كان يوصف المتدينون بأعداء

الفرح، لمجرد أنهم يلتزمون ببعض الأحكام الشرعية التي قد تضع حدّاً للرغبة في التسيب عند الإنسان.

وحينها كان ينتابني شعور بأن من يطلق هذه العبارة لم يكتشف حقيقة السعادة التي بشر بها الدين».

جاء الكتاب في ١٠٤ صفحات ومقسمة على فصلين:

الأول: السعادة والفرح في الرؤية القرآنية.

الثاني: وسائل الترفيه: أحكام وتشريعات.

٢ - قيم المرأة المسلمة:

أما في هذا الكتاب فقد ركز الكاتب بحثه على قضايا المرأة في المرحلة المعاصرة، التي قال عنها: «تعتبر من ابرز ما يثير الجدل في الساحة الفكرية.

حيث تطغى على السطح الكثير من التساؤلات المتعلقة بها خاصة فيما يتصل برؤية الدين الإسلامي حولها، وموقفه من الدعوات التي تدفع نحو توسيع دائرة اهتمامها ومشاركتها في الحياة العامة».

وقد سلط المؤلف الضوء على بعض الجوانب الفقهية ذات العلاقة المباشرة بهذه التساؤلات.

جاء البحث في ١١٤ صفحة. وفي فصلين:

الأول: الرؤية القرآنية الخاصة بالمرأة: الأركان والتجليات.

الثاني: النشاط النسوي: أحكام وتشريعات.

٣ - قيم الزينة والجمال:

وفي طي هذا الكتاب بحث المؤلف حول ظاهرة ما يجري في ساحة الفتيان والفتيات من تفاعل مع المؤضة العصرية، وما يتعلق بالزينة والجمال، كان الدافع الاساس.

فكان بحث المؤلف منصب على كشف الجانب الإيجابي في الفقه حول هذه الظاهرة. قبل البحث في الرؤية السلبية التي صورها بعض النقاد، ففي الفقه قيم تبيح الكثير من الصور الجمالية، وقيم تمنع.

جاء البحث في ١٠٠ صفحة من الوسط ومقسم على فصول ثلاثة:

الأول: الزينة في الخطاب الشرعي.

الثاني القيم الاساسية للزينة، مع التطبيقات الحميدة للزينة.

الثالث: العناوين المحرمة للزينة، من قبيل التبرج بالزينة، ولبس الحرير والذهب للرجل، وتشبه الرجل بالمرأة، والعكس، والتشبه بالكافر، ولباس الشهرة.

□ □ □

الفوائد الرجالية

المؤلف: الشيخ مهدي الكجوري الشيرازي.

المحقق: محمد كاظم رحمان ستايش.

الطبعة: الأولى، ١٤٢٤هـ ٢٠٠٣م، ٢٦٥ صفحة، وزيري.

الناشر: دار الحديث - إيران.

جاء الكتاب مرتباً على مقدمة، وثلاثة أبواب، وخاتمة.

ففي المقدمة: تكرس بحث المؤلف لتعريف علم الرجال وما يرتبط به، وكذا وجه الحاجة إلى هذا العلم.

أما الباب الأول: فقد جاء في كيفية الرجوع إلى الكتب الرجالية.

الباب الثاني: في بيان طائفة من الاصطلاحات المتداولة في فن تراجم الرجال.

الباب الثالث: فيما تميز به الأسماء أو الألقاب والكنى المشتركة.

والخاتمة: بحث في علم الدراية والمصطلحات.

والكتاب لأول مرة يرى النور في حلته الجميلة، بعد أن ظل حبيس السطور المخطوطة، بعد أن انتهى منه المؤلف في عام ١٢٨٥هـ إلى أن قام بتحقيقه الأستاذ محمد كاظم رحمان، وذلك بطلب من دار الحديث للنشر والتحقيق في إيران. وهو بهذا يقدم خدمة جليلة لعالم الفكر والمعرفة.

وثمة كلمة فإن الكتاب يقدم خدمة جليلة لطلبة العلوم الدينية حيث امتاز الكتاب في جميع أبحاثه بكثرة التتبع وذكر الأمثلة من الأخبار المروية في الكتب الروائية. يتسنى للطلاب من خلال مطالعة هذا الكتاب وممارسة القواعد والضوابط المذكرة فيه.الرجوع إلى الكتب الرجالية والاستفادة منها؛ فلا يحتاج الطالب بعده إلى سائر الأبحاث المختلفة المتناثرة بين طيّات كتب الرجال أو كتب الفوائد المتفرقة. فهو كتاب مغنٍ عن سواه من الكتب حيث إنه نظم أهم القواعد في سلك التحقيق والتنظيم بأحسن وجه ممكن.

□ □ □

الإمام الرضا عليه السلام أضواء من سيرته

المؤلف: محمود آل سيف.

الطبعة: الأولى ١٤٢٤هـ ٢٠٠٤م، ١٢٨ صفحة. وسط

الناشر: دار العلوم للتحقيق والطباعة والنشر والتوزيع.

يقول الكاتب في مقدمة كتابه: إن الأئمة الأطهار عليهم السلام بعد الإمام الحسين بن علي عليهما السلام عاشوا ظروفاً صعبة، وقد تمثلت تلك الصعوبات في بعدين:

الأول: مضايقات من قبل أعدائهم ومنافسيهم كالمراقبة والسجن والإيذاء.

الثاني: محاولة التشكيك من البعض وإلغاء الدور الريادي لهم وإنكاره من البعض الآخر.

ومن خلال هذين الأمرين يسعى الكاتب لتوضيح الكثير من المفردات التي مثلتها حياة الإمام الرضا عليه السلام، فيبدأ بالبحث عن الولادة الكريمة، ثم يبحث في تجسيد الدور القيادي الذي مثله الإمام الرضا عليه السلام، وأثره في القضايا الفكرية والسياسية والثقافية والعلمية، ويستعرض الكاتب بعض النصوص المروية عن الإمام الرضا عليه السلام، وبعض أحواله ومقتطفات من سيرته العطرة، وبالطبع يتطرق الكاتب لبعض الأحداث الكبيرة التي حدثت في زمن الإمام كحركة

الوقف، وولاية العهد، وثورة ابن طباطبا، ويأتي الكتاب ليرفد مسيرة الثقافة ويضيف للمكتبة أثراً يرشد المسلم للتعرف على قيادته الحقيقية.

□ □ □

الاخلاق في القرآن الكريم

المؤلف: الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي.
الطبعـــة: الأولى ١٤٢٥هـــ ٢٠٠٤م، ١١٤٩ صفحة وزيري.
الناشر: دار التعارف للمطبوعات، بيروت.

يأتي هذا الكتاب ضمن سلسلة (معارف القرآن الكريم)، وهي في الأصل مجموعة محاضرات كان قد ألقاها سماحة الاستاذ الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي، على جمع من طلبة العلوم الدينية والشباب المثقف، في مدينة قم المقدسة، في الفترة ما بين ١٩٨٤/١٩٨٦م، وقد نشرت بعض منها عبر كراسات وكاسيتات، وبعد استكمال البحوث، قام بتدويها وتحقيقها: محمد حسين اسكندري، ثم نقلها إلى العربية: الشيخ كاظم الصالحي.

وحسب ما ذكره معد الكتاب في مقدمته جاءت بحوث هذا الكتاب موزعة على ثلاثة أجزاء:

الأول: تركزت بحوثه على ذكر الأعمال التي ينجزها الإنسان حسب ارتباطه بالله سبحانه، كالتوجه إلى الله، والرجاء من الله، والإيمان بالله، والخوف والخشوع بين يدي الله، و..و. حيث جاءت تحت عنوان: الأخلاق الإلهية، وهو القسم الثاني من الكتاب الأول، أما القسم الأول (مفاهيم عامة) وهي تمثل في الواقع فلسفة الأخلاق من وجهة نظر القرآن، فتطرق قبل الخوض في البحث حول الأخلاق الإلهية والاخلاق الفردية، والاجتماعية، إلى دراسة وتحقيق هذه المسائل والقضايا من قبيل: المبادئ الموضوعية في علم الأخلاق، وخصائص المفاهيم الأخلاقية، والمفاهيم الأخلاقية العامة في القرآن، وفرق النظام الأخلاقي في الإسلام والفرق بين النُّظم الأخرى، وأساس القيمة الأخلاقية في الإسلام.. وقضايا أخرى.

الثاني: السلوك الذي يرتبط في الاصل بالإنسان نفسه وإن ارتبط بالآخرين عرضاً وبنحو ثانوي، أو لوحظ فيه الارتباط مع الله سبحانه.. وهو ما يعرف بالأخلاق الفردية.

الثالث: الأعمال التي ينجزها الإنسان بحكم إرتباطه بالآخرين والعلاقات التي يقيمها معهم. وقد عنونه المعد بـ: (الأخلاق الاجتماعية).

□ □ □

الإسلام والغرب

حوار الحروف وصدام السيوف

المؤلف: راجي أنور هيفا
الطبعـــة: الأولى ١٤٢٥هـــ ٢٠٠٤م، ٢٧٢ صفحة.
الناشـــر: دار العلـــوم للتحقيـــق والطباعة والنشر والتوزيع.

مصطلح (صدام الحضارات) الذي

شغل الساحة الفكرية مؤخراً، يعود مرة أخرى على صفحات هذا الكتاب حيث يشير المؤلف في مقدمته: «تردد في الآونة الأخيرة مصطلح (صدام الحضارات) وما أن طغى هذا المصطلح على السطح، حتى ظهر مصطلح وهو بمثابة الند أو الضد للمصطلح الأول وهو مصطلح (حوار الحضارات).. وبما أننا أبناء حضارة إسلامية عريقة أنجبت للعالم.. العديد من العلماء والفلاسفة والمفكرين الذين ساهموا في صنع أو إغناء الحضارة الأوروبية، فقد رأينا أن نركز هذا البحث على علاقة الإسلام بالغرب من خلال ما عُرف بـ(الصدام) و(الحوار).. ولا داعي للتنويه مطولاً، لأننا أتحفنا بحثنا بالأقوال والأحاديث الواردة عن سماحة الإمام المجدد الراحل آية الله العظمى السيد محمد الحسيني الشيرازي قدس سره».

وقد تضمن الكتاب ستة فصول وهي:

الفصل الأول: الحضارة بين رسالة الإسلام وثقافة الغرب.

تناول فيه الكاتب مفاهيم الحضارة وعلاقتها بالمدنية والثقافة والأخلاق، وبين فيه أن هناك علاقة وثيقة بين الإسلام والحضارة من جهة، والغرب والحضارة من جهة أخرى واختلاف وجهات النظر وتنازعها...

الفصل الثاني: الإسلام بين رؤيتين غربيتين.

ركز على نقطتين بارزتين:

الأولى: تتمثل في الرؤية الغربية السلبية تجاه الإسلام والمسلمين.

الثانية: الرؤية الغربية الإيجابية تجاه العقيدة الإسلامية وما قدمته للبشرية..

ومن خلال هاتين النظرتين الغربيتين تناول حركة الاستشراق ودورها في نقل صورة الإسلام إلى الغرب...

الفصل الثالث: الغرب في المنظور الإسلامي.

نظرة المسلمين تجاه الغرب... وقد حوى مجموعة من الأسئلة..

هل الغرب صديق أم عدو دائم؟ ماذا نأخذ منه، وماذا نترك له؟ هل هو متفوق.. أم أننا نخادع أنفسنا بكلمة لا؟...

الفصل الرابع: موقع الإنسان في الإسلام والغرب.

في هذا الفصل سعى المؤلف لتبين موقع الإنسان بشكل عام، والمرأة بشكل خاص في المجتمعين الإسلامي والغربي.. حيث تناول بعض المفاهيم الأخلاقية والاجتماعية السائدة في الحضارتين من منطلق تصويرهما عند كل طرف منهما.

الفصل الخامس: ماذا يريد الغرب من (الآخرين)؟

تناول فيه الباحث المطامع أو المصالح التي تربط الغرب بنا مسلمين؟ هل يريد الغرب منا أن نقتلع جذورنا بأيدينا؟! كيف يحصل الغرب منا على ما يريد؟!..

الفصل السادس: صراع الحضارات أم حوار الحضارات؟

هل الغرب قابل للحوار ومستعد

للتغيير؟

هذا هو السؤال الجوهري المطروح في هذا الكتاب والذي جاء بحث الكاتب لأجله، ومن ثم يؤكد المؤلف على ضرورة استبعاد النزعات الصدامية التي يحرض البعض على حدوثها والاستعداد لها في هذا القرن الجديد... أما الجواب على هذا التساؤل فهو موجود في هذا الفصل -السادس- الذي جاء خاتمةً مطولةً لبحث المؤلف حول العلاقة مع الغرب وعلاقة الغرب بالإسلام.

والكتاب من إصدار مؤسسة الإمام الشيرازي العالمية للبحوث والدراسات.

● | إعداد هيئة التحرير

نـــدوة: مشـــاركة المـــرأة العـربية في الحياة السـياسيّة

نظم المعهد العربي لحقوق الإنسان ندوة في العاصمة الأردنية (عمّان) حول المشاركة السياسية للمرأة العربية في الفترة من ٣١ مايو إلى ٢ يونيو ٢٠٠٣م، وذلك بالتعاون مع المركز الإقليمي للأمن الإنساني في المعهد الديبلوماسي الأردني، وبدعم من الاتحاد الأوروبي.. وتأتي هذه الندوة في إطار تنفيذ مشاريعه الرامية إلى المساهمة في تغيير المجتمع العربي وفي إطار سعيه إلى تكريس توزيع جديد للعمل الاجتماعي والسياسي على أساس القدرة والكفاءة لا على أساس الجنس، وإيماناً منه بضرورة مناهضة بنى اللامساواة والتمييز.

ولا شك أن مسألة تقييم مشاركة المرأة العربية في الحياة السياسية تتطلّب رؤى تحليلية واضحة لاستقراء البعد التاريخي لهذه المشاركة، خاصّة عندما يتعلّق الأمر بمسألة المساواة بين النساء والرجال في البلدان العربية والإسلامية، وذلك نظراً لما تتّسم به هذه البلدان من تمازج وتداخل بين الدين والسياسة وتأثيرهما على وضعية المرأة عموماً ومشاركتها السياسية خصوصاً، حيث أنّ التواصل بين الماضي والحاضر السياسي يتجلّى في المنظومة والبنية القانونية للدول العربية، التي رغم اختلاف التجارب بينها في مستوى أنظمة الحكم، فهي تتقاسم تلميحاً أو تصريحاً أن الإسلام هو دين الدولة، وأن الإسلام مصدر التشريع.

فعلى المستوى القانوني، بيّنت العديد من الدراسات والأبحاث، الفارق بين التشريعات، والواقع الملموس الذي تعيشه المرأة العربية، وكذلك التعارض داخل المنظومة القانونية بين النظام القانوني العام المبني على مبادئ المواطنة والمساواة، وبين قانون الأحوال الشخصية المبني على امتياز الرجل والتمييز الجنسي، كما بيّنت هذه البحوث، التصادم بين القواعد المجدّدة والقواعد المحافظة على نمط الأسرة التقليدية، إضافة إلى تذبذب

السياسات التشريعية بين المصادقة على الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان والتحفّظ عليها باسم الأصالة والإسلام.

ولعلّ التردّد في تبنّي رؤية جريئة وواضحة لمنزلة المرأة في مجتمعاتنا العربية، هو الذي شكّل عائقاً كبيراً طوال القرن الماضي أمام نهضة العرب الشاملة، وهو ما انعكس سلباً على واقع المرأة العربية وخاصّة في مستوى مشاركتها في الحياة السياسية، حيث يبرز جليّاً في العالم العربي، وبدرجات متفاوتة، ضعف تواجد المرأة في السلطة ومراكز اتّخاذ وصنع القرار، وفي المجالس الانتخابية مثل البرلمانات والمجالس البلدية، وحرمانها في بعض البلدان العربية من أبسط حقوقها السياسية كحقّ الترشّح والانتخاب، كما أنّ نسبة العضوية من النساء في الأحزاب السياسية والجمعيات ضعيفة جدًّا ولا تتناسب ودورهنّ في الحياة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

فالتركيز على الميادين الاستراتيجية مثل التربية، والثقافة، والتنمية الاجتماعية والسياسية، هو المدخل الأمثل لتحقيق نقلة نوعية لأوضاع المرأة في البلدان العربية، حيث إنّ المرحلة الراهنة تقتضي المبادرة بالقضاء على مختلف أشكال التمييز ضدّ المرأة في الأسرة، وفي ميادين الشغل، وفي فضاءات النشاط الاجتماعي والاقتصادي والسياسي، وفي أجهزة الإعلام المختلفة، وترسيخ حقوقها تشريعاً وممارسة، بالاعتماد على مناهج واضحة لتطوير العقليات، انطلاقاً من مرحلة الطفولة ومن البرامج المدرسية الموجّهة إلى مختلف مستويات التعليم إلى فضاءات المجتمع المدني وأجهزة الإعلام، حتّى نربّي أجيالنا على ثقافة حقوق الإنسان وعلى قيم العدالة ومبادئ المساواة.

إنّ بناء الديمقراطية وتحقيق الحرية والمساواة والتنمية في المجتمعات العربية يمرّ حتماً بالنهوض بحقوق المرأة عامّة وتكريس مشاركتها في الحياة السياسية خاصّة، ولاسيما من خلال تدعيم المساواة في مجال الأحوال الشخصية، وإحداث آليات لحماية حقوق المرأة، وتأمين تكافؤ الفرص بين الجنسين ودعم قدرة المرأة العربية على الجمع بين حقّها في العمل وواجباتها الأسرية وتأمين حقّها في هياكل وآليات السلطة ومواقع صنع القرار. كما أنّ إنجاز تغيير جذري لأوضاع المرأة العربية عموما، ومشاركتها في الحياة السياسية خصوصا لا يمكن أن يتحقّق بنظرة تعميمية أو تخصيصية بل يجب تبنّي رؤية شاملة ومتكاملة لا تقتصر على دور الحكومات بل تستند أساساً على العمل الأهلي ومؤسساته وفي المقدمة منها التنظيمات النسوية والحقوقية.

وقد انعقدت الندوة في ظروف إقليمية ودولية شائكة تطرح العديد من التحدّيات مثل تفاقم مظاهر التمييز والإقصاء والتهميش، وتفاقم انتهاكات حقوق الإنسان والتنصّل من الالتزامات الدولية في مجال حقوق الإنسان وانتهاك مفاهيم ومبادئ القانون الدولي والقانون الدولي الإنساني باسم شعارات متعددة منها الحرب على الإرهاب.

وتمثّلت التحديات الأخرى في الاحتلال

الأجنبي لبلد عربي هو العراق وتهديد بلدان المنطقة، وتواصل الجرائم الإسرائيلية ضدّ الشعب الفلسطيني والاستهتار بمختلف قرارات الشرعية الدولية المتعلقة بالحقوق المشروعة للشعب الفلسطيني، واستشراء ظواهر العنف في البلدان العربية والتعصّب وتعثر مسارات التنمية وتفاقم النزاعات الداخلية التي تعوق تحقق الأمن والسلام.

وكان للمتتبع لفعاليات الندوة المذكورة أن يلاحظ بجلاء تلك الأهداف المرجوة من ندوات مهمة كهذه، ولعل من أهم تلك الأهداف بلورة رؤية حول الواقع الراهن لمشاركة المرأة العربية في الحياة السياسية وإجراء تقييم نقدي لواقع مشاركة المرأة سياسياً بهدف التعرّف على العقبات التي تحول دون النهوض بحقوق المرأة عامة ومشاركتها في الحياة السياسية خاصة ورصد ما تحقّق للمرأة العربية من مكاسب في مستوى تمتعها بحقوقها السياسية، وكذلك الوقوف عند الإجراءات التي تمّ اتخاذها على مستوى التشريعات الوطنية في مجال مشاركة المرأة في الحياة السياسية.

المشاركون في الندوة هم الباحثون والباحثات الذين واللواتي أعدوّا الدراسات حول مشاركة المرأة العربية في الحياة السياسية.. وينتمي معظمهم إلى المغرب، تونس، السودان، فلسطين، مصر، الأردن، لبنان، اليمن، البحرين، الكويت..

ضرورة قيام استراتيجيات وطنية:

الأستاذ أحمد عبيدات (رئيس مجلس أمناء المركز الوطني لحقوق الإنسان في الأردن) وراعي الندوة أكد ضرورة توافّر الشروط الموضوعية لخلق مناخ سياسي يتمتّع في ظلّه الأفراد والجماعات رجالاً ونساء بحق المواطنة الكاملة دون تمييز، داعياً إلى ضرورة قيام استراتيجيات وطنية تعتمد المنهج العلمي في التشريع والتخطيط والتنفيذ لإعداد وتأهيل الموارد البشرية التي تشكّل المرأة جانبا مهمّا منها.

إن قضية المرأة لم تدخل بعد في التنمية الشاملة:

الأستاذة ليلى شرف (عضو مجلس إدارة المعهد العربي لحقوق الإنسان) أكدت أهمية انعقاد هذه الندوة في الأردن في مرحلة سياسية تتميز بخوض المرأة الأردنية الانتخابات النيابية بأعداد كبيرة في ظل قانون جديد يضمن لها الوصول إلى المجلس النيابي الأردني بأعداد كبيرة نسبياً.

كما أشارت إلى المعوقات التي ما زالت تعترض مشاركة المرأة العربية السياسية من المركزية الشديدة في صنع القرار، التي تفقد الأطر الإدارية والسياسية المحلية، دورها ووزنها، وهشاشة التفاعل، والتواصل الجاد بين الهيئات الرسمية وهيئات المجتمع المدني وظاهرة هيمنة الحزب الواحد وضعف الأحزاب السياسية، كما أن قضية حقوق المرأة لم تدخل بعد في صميم العملية التنموية الشاملة في بلداننا العربية.

مشاركة المرأة السياسية جزء أساسي في نهضتنا:

أما الدكتور عاطف عضيبات (مدير المركز الإقليمي للأمن الإنساني في المعهد

الديبلوماسي الأردني) فقد أكد من جهته على أهمية الندوة داعيا إلى جعل مشاركة المرأة السياسية جزءاً أساسياً في نهضتنا الحضارية.

تقرير حول المشاركة السياسية:

وتمّ تقديم تقرير تأليفي للدراسات الميدانية حول المشاركة السياسية في البلدان العربية، أثار أسئلة حول مدى عَدّ الحق في المشاركة السياسية حقاً من حقوق الإنسان في البلدان العربية ومدى اعتماد مرجعية حقوق الإنسان من طرف الدول العربية، فإذا كانت حقوق النساء تعتبر اليوم جزءاً لا يتجزأ من حقوق الإنسان وهي كيان موحد غير قابل للتجزئة والتقييد فإن الواقع السائد في الدول العربية يبقى بعيدا عن هذا النظر.

كما بيّن التقرير الهوة الفاصلة بين ما تنص عليه معظم دساتير الدول العربية، وبين ما تضعه بقية القوانين الأخرى من قيود على ممارسة هذه الحقوق.

وأكّد التقرير على أن الأبحاث تبرز ضعف مشاركة المرأة في العملية الانتخابية ومحدودية تمثيل النساء في البرلمانات، وضعف مشاركتهن في السلطة التنفيذية، ولا تقتصر هذه الإشكاليات على التمثيل في مواقع اتخاذ القرار الحكومية بل تمتد إلى منظمات المجتمع المدني والأحزاب السياسية.

هذا وقد أثار التقرير التأليفي نقاشاً ثرياً زاد في تعميق الأفكار والمعلومات حول واقع المشاركة السياسية للمرأة العربية، وقد وقع التركيز على ضعف التجارب الديمقراطية في البلدان العربية التي تؤثر سلباً في التمتع بالحق في المشاركة عامة والمشاركة السياسية خاصة في ظل غياب الحراك الديمقراطي والاجتماعي العام، والذي غالباً ما يكون موسمياً، وكذلك على محدودية الدور الاجتماعي لحركة حقوق الإنسان عامة وحركة حقوق النساء خاصة.

وأشار التقرير أيضاً بكثير من الجرأة إلى تأثير ظهور حركات الإسلام السياسي وانعكاساته على تسيير السلطات وخاصة على الممارسة النسائية السياسية. وقد أكدّت النقاشات على ضرورة ربط المشاركة السياسية للنساء بالحقوق الإنسانية التي نصّت عليها المواثيق الدولية.

مفهوم المشاركة السياسية:

في هذا الإطار تمّ التعرّض إلى مفهوم المشاركة السياسية وما ينطوي عليه من إشكاليات، وكذلك الحق في الاختلاف والمساواة والاعتراف بالأهلية والكفاءة والحق في الانتخاب والترشّح، وتمّت الإشارة إلى أن استبطان هذه الحقوق يتطلب إرساء علاقة تشاركية مبنية على الانتفاع المتساوي والمتبادل لعملية الشراكة، بالإضافة إلى أن مشاركة المرأة في الحياة السياسية لا تقتصر على تبوؤ النساء لمناصب سياسية بل يتمثل في تنظيم أنفسهن في حركات ضاغطة تهدف إلى التأثير في عملية اتخاذ القرار وصنع السياسات.

معوقات المشاركة السياسية:

أما فيما يخص معوقات تفعيل

مشاركة المرأة في الحياة السياسية، فقد تمّت دراسة ونقاش مختلف تلك المعوقات بأشكالها السياسية والاجتماعية والاقتصادية والقانونية والثقافية وقد تمّ تصنيفها إلى:

- معوّقات قانونية:

وهي راجعة إلى ضعف الإرادة السياسية في بلورة قوانين تقوم على المساواة في الحقوق وعدم اقتصارها على المساواة أمام القانون.

- معوّقات اجتماعية:

مثل سيطرة الموروث الاجتماعي والنظام الأبوي القائم على عادات وتقاليد وقيم تمييزية.

- معوقات اقتصادية:

تتعلق بانتشار الفقر وتأنيثه (أي ارتباطه بوضع المرأة عامة) نتيجة لسياسات البنك الدولي والعولمة وإعادة الهيكلة وبالتالي مديونية معظم البلدان العربية.

- معوقات سياسية:

تمثلت في غياب التقاليد الديمقراطية وهيمنة فكر الحزب الواحد في العديد من الدول العربية وهيمنة القبلية والطائفية والعشائرية وعدم تمتع النساء العربيات بالمواطنة الكاملة.

وهناك معوقات ذاتية تعود إلى عدم وعي النساء بأهمية دورهن السياسي كنتيجة للتربية العائلية والمدرسية التي يتلقينها منذ الصغر.

هذا وقد حضر الندوة الأستاذ عبد الباسط بن حسن مدير المعهد العربي لحقوق الإنسان، والسيدة صوفي أوريل ممثلة عن الاتحاد الأوروبي.

على هامش الندوة:

تميزت الندوة بالورشات المهمة التي أقيمت ضمن فعالياتها الفكرية والسجالية.. ومن هذه الورش:

ورشة: (العنف وقضايا المشاركة السياسية للمرأة):

فقد خرجت بنتائج وتوصيات من أهمها التأكيد على أن العنف يبدأ داخل الأسرة ويمتد إلى المجتمع ويرتبط بالموروث الثقافي الذي يقوم على مبدأي الإخضاع والسيطرة، واتفق المشاركون في أشغال الورشة على أن العنف يؤثر على المشاركة السياسية بإنشائه علاقة غير متوزانة بين النساء والرجال.

ورشة: الحق في التعليم وأثره على المشاركة السياسية للمرأة:

أوصت بالاهتمام بتعليم المرأة ومدى تمتعها بالحق في التعليم، وصورة المرأة في الكتاب المدرسي، وأثر ذلك على إقدامها أو تقبلها في الحياة السياسية.

كما أوصت بالحرص على مجانية التعليم وإلزاميته فعلياً، وبتوحيد النظام التعليمي في المنطقة العربية

ورشة: الفقر وأثر السياسات الاقتصادية على المشاركة السياسية للمرأة:

فقد أثارت قضية الفقر بوصفه

ظاهرة شاملة تهدد المجتمع العربي، بنسائه ورجاله، من خلال ما ينطوي عليه من آثار سلبية على كافة المستويات.

ونتيجة لكون المرأة أكثر المتضررين من الفقر، فقد أجمع المشاركون والمشاركات على تعزيز دور المرأة في صنع القرار واتخاذه داخل الهياكل الاقتصادية، وتدعيم دور المرأة في الاقتصاد الوطني باعتماد النوع الاجتماعي في المخططات التنموية الوطنية.

ورشة: دور الشبكات في تفعيل المشاركة السياسية للمرأة:

تناولت بعض تجارب الشبكات في البلدان العربية، وأهمية الشبكات في تعزيز خطاب نسوي تقدمي حول قضايا المرأة، ولا سيما قضية مشاركتها في الحياة السياسية، وإمكانية استثمار دور هذه الشبكات في تشكيل جماعات ضاغطة تعزز من مشاركة المرأة وتدخلّها في القرارات السياسية على مستوى البلدان العربية المختلفة.

ورشة: دور الإعلام والتكنولوجيا الحديثة في تفعيل المشاركة السياسية للمرأة:

ناقشت أهمية استثمار دور الإعلام والتكنولوجيا في نشر ثقافة حقوق الإنسان بشكل عام، وحقوق المرأة بشكل خاص، ومدى إمكانية استخدامها في تغيير الصور النمطية التي تكرّس دونية المرأة وإقصاءها عن الفضاء العام، ومن وضع السياسات الإعلامية والتحكّم بها. وقدمت الورشة مجموعة من التوصيات موجهة إلى الحكومات العربية منها رفع القيود الموجودة في التشريعات والممارسات ضد حرية الرأي والتعبير، واعتماد آليات لدراسة صورة المرأة في وسائل الإعلام بهدف تغيير صورة المرأة النمطية السائدة.

وأخيراً كانت هناك ورشة اختصت بموضوع (التدريب والتربية على حقوق الإنسان والتثقيف الشعبي) في دعم المشاركة السياسية للمرأة، حيث تناولت ثنائية التربية التقليدية والتربية البديلة، كما تناولت بالدرس واقع التدريب على حقوق الإنسان في العالم العربي والذي يتسم بالافتقار إلى الأدلة التدريبية وإلى المدربين الأكفاء، إضافة إلى النقص في التمويل والتنسيق. وأشارت الورشة إلى واقع بعض المنظمات الحقوقية في العالم العربي بوصفها منظمات منطوية على ذاتها، تحوّلت بفعل الزمن إلى أندية نخبوية تفتقر إلى الممارسة الديمقراطية وإلى التداول على مراكز القيادة والتشبيك.

ومن المؤمل أن تستثمر نتائج الندوة في إعداد برامج تدريبية تهدف إلى رفع القدرات العربية في مجال تفعيل المشاركة السياسية للمرأة.

كلمة في الختام

أهلك شيء استدامةُ الضلال

تثير التحولات التي مرت بها المجتمعات العربية والإسلامية العديد من التساؤلات، يكمن أهمها فيما يحرك الإنسان نحو تحول ما، لأن التحول بحد ذاته ليس مطلوباً ما لم يكن نحو الأفضل والأصلح، وهو ما تتوق إليه النفوس السوية والضمائر الحية، لكن نظرة إلى الواقع الثقافي الذي تتحرك فيه قطاعات واسعة من الشعوب العربية والإسلامية يظهر لنا تسرب فكر مناهض لآمال أبناء الأمة، ويتمثل ذلك في اتجاهين هما: السلفية الفكرية المتخلفة التي تتبناها بعض الحركات التي ترفع شعار الإسلام، وترى فهمها للدين هو الإسلام النقي من البدع أو الانحراف، والسلفية الأخرى هي سلفية الأنظمة المستبدة، فهذه الأنظمة تستدعي تاريخ الاستبداد الأموي اليزيدي أو الحجاجي، وتمثل الأنظمة السلفية الخطر الأكبر لمستقبل الأمة، وهي الداعم الأساس للسلفية الأولى التي تقوم هي الأخرى باستدعاء نماذج مشوهة من الفكر المنحرف الذي يجعل الآخر المختلف خارجاً عن الإسلام فيكون حلال الدم والعرض والمال، وكأن الدين أنزله الله ليفهمه فقط هؤلاء البسطاء، وهنا تكمن الخطورة، حيث يصبح هذا الفكر بنوعية السلطوي والشعبي خطراً على تاريخ الأمة ومستقبلها وحاضرها، لأنه يشوه التاريخ من خلال تفسير ساذج يجمع فيه المتناقضات ويستدعي منه نماذج شخصية وفكرية مارست دوراً سلبياً أكثر منه إيجابياً، وخطراً على الحاضر لأنه يقف أمام طموح الناس في تحقيق الإصلاح الحقيقي وليس الشكلي، وخطراً على المستقبل لأنه يعيق حركة الأمة نحو الرقي والتطور ويقتل في النفوس الأمل، وهذا هو الضلال الذي يكون أهلك شيء كما قال رائد الحرية الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام.

■■ آمال حسين

No. 32 15th Year - Summer 2004AD / 1425HG.

32

ALBASA'ER

ISLAMIC IDEOLGIC MAGAZINE

Islamic Ideoligic Magazine
Issued by: Islamic Studies
& Resarches Center
In the Universiy of
Imum ka'am

المشاركون في العدد:

- الفقيه عباس المدرسي
- جمال الدين الأفغاني
- معتصم سيد أحمد
- محمد تهامي دكير
- رضا حق بناه
- علي آل موسى
- زكريا داوود
- عبد الغني آل عباس
- عمار المنصور
- صبحي الجارودي
- آمال حسين