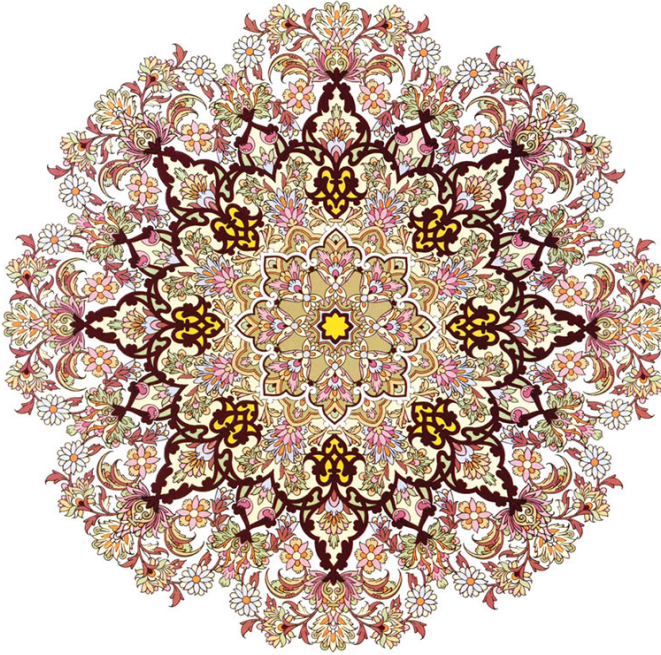


# رؤا الإصلاح عند الإمامية

في العالم الإسلامي الحديث والمعاصر

الجزء الأول



السيد هاشم الميلاني

# رؤاد الإصلاح عند الإمامية

في العالم الإسلامي الحديث والمعاصر

الجزء الأول

الله أكبر  
الله أكبر  
الله أكبر



دراسات دينية معاصرة

المجلة العالمية للدراسات الإسلامية  
المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

# رؤاد الإصلاح عند الإمامية

في العالم الإسلامي الحديث والمعاصر

الجزء الأول

السيد هاشم الميلاني

العتبة العباسية المقدسة  
المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

الميلاني، هاشم، مؤلف.  
رواد الإصلاح عند الإمامية : في العالم الإسلامي الحديث والمعاصر. الجزء الأول / السيد هاشم  
الميلاني.- الطبعة الأولى.-النجف، العراق.-العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية،  
١٤٤٥ هـ. = ٢٠٢٤.  
مجلد ٢٤٤ سم.- (دراسات دينية معاصرة : ١٠٤)  
ردمك : ٩٧٨٩٩٢٢٦٨٠٢٢٤  
يتضمن إرجاعات بليوجرافية.  
١. العلماء المسلمون الشيعة. أ. العنوان.

**LCC : BP192.8 .M55 2024**

مركز الفهرسة ونظم المعلومات التابع لمكتبة ودار مخطوطات العتبة العباسية المقدسة  
فهرسة أثناء النشر

« رواد الإصلاح عند الإمامية في العالم الإسلامي الحديث والمعاصر، الجزء الأول (دراسات دينية معاصرة - ١٠) »  
« تأليف: د. السيد هاشم الميلاني »  
« الناشر: العتبة العباسية المقدسة / المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية »  
« الطبعة: الأولى / ٢٠٢٤ م »

[www.iicss.iq](http://www.iicss.iq)

[islamic.css@gmail.com](mailto:islamic.css@gmail.com)

## المحتويات

مقدّمة المركز.....	٩
المقدّمة.....	١١

### السيد جمال الدين الحسيني

تمهيد.....	١٥
جمال الدين رائداً نهضوياً.....	١٦
أسباب التخلف.....	١٦

### الشيخ محمد الحسين آل كاشف الغطاء

تمهيد.....	٥٣
١. الموقف الديني.....	٥٣
٢. الموقف الاجتماعي.....	٥٩
٣. الموقف السياسي.....	٦٧
٤. الموقف من الغرب.....	٧٥
الخاتمة.....	٨٠

### الشيخ محمد رضا المظفر

تمهيد.....	٨١
المشروع الإصلاحي.....	٨٢
١. مباحث دينية.....	٨٣
٢. مباحث اجتماعية.....	٩٠
٣. مباحث سياسية.....	١٠٢
٤. الموقف من الغرب.....	١٠٥

### السيد محمد باقر الصدر

تمهيد.....	١١٣
١. المنظومة المعرفية.....	١١٤
٢. المنظومة الدينية.....	١٣٢
٣. المنظومة الاجتماعية.....	١٣٨
٤. المنظومة السياسية.....	١٤١
٥. المنظومة الاقتصادية.....	١٤٩
٦. المنظومة الغربية.....	١٥٩
الخاتمة.....	١٧٥

### السيد محمد حسين الطباطبائي

تمهيد.....	١٧٧
١. الدين.....	١٧٨
٢. الفطرة.....	١٨٤
٣. الإسلام.....	٢٠٨
٤. الإنسان.....	٢٢٢
٥. السياسة ونظام الدولة.....	٢٢٢
٦. العلم والمعرفة.....	٢٣٨
٧. نقد الغرب.....	٢٤٠
الخاتمة.....	٢٤٨

## الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي

تمهيد.....	٢٥١
١. الدين.....	٢٥٢
٢. نظرية المعرفة.....	٢٦٤
٣. المباحث الحقوقية.....	٢٦٨
٤. المباحث السياسية.....	٢٧٣
٥. نقد الغرب.....	٢٨٠

## الشيخ عبدالله الجوادى الآملى

تمهيد.....	٢٩٩
١. الدين.....	٢٩٩
٢. الإنسان.....	٣١٠
٣. الفطرة.....	٣١٧
٤. العقل.....	٣٢٣
٥. نظرية المعرفة.....	٣٢٩
٦. النظام السياسي.....	٣٣٥
٧. النظام الاجتماعي.....	٣٤١
٨. حقوق الإنسان.....	٣٥٠
٩. الحق والتكليف.....	٣٥٣
١٠. الأخلاق.....	٣٥٦
١١. نقد الغرب.....	٣٦٠
الخاتمة.....	٣٧٩
المصادر.....	٣٨١





## مقدمة المركز

باتت مباحث الدين محور النقاش المحترم طيلة القرون الماضية، سواء في الغرب أو الشرق، وقد اشتدت هذه المباحث في فترة النهضة الأوروبية، والانقلاب على القراءة الدينية الرسمية، وظهور تيار الإصلاح الديني، وما تبعه من ظهور تيارات ومدارس فكرية: سياسية واجتماعية وثقافية حيث كان الدين دوماً طرفاً في النقاش هذا.

والعالم الإسلامي لم يكن بمعزل عن هذا الجدل المستمر، وإن بنحو آخر، وما نزع الفلاسفة والمتكلمين والعرفاء وأهل الحديث، إلا من نتائج هذا الجدل، غير أن العالم الإسلامي بعد احتكاكه بالغرب الحديث، واجه نوعاً آخر من التحديات الدينية، ربما لم تكن من ذي قبل، بل ولدت جراء النهضة العلمية والعقلية الحديثة، وتغيير وجهة الإنسان من السماء إلى الأرض والسعي نحو تحقيق أكبر قدر من السعادة الدنيوية المحضة، وتغيرت ميتا فيزيقا الغيب إلى فيزيقا الطبيعية، فانولدت جراه لاهوت الطبيعة والدين الطبيعي والإنسان الطبيعي محور الكون.

التحديات هذه، تفرض على الخطاب الإسلامي، الخوض في هذا المضمار، لتقديم قراءات تأسيسية حول مباحث الدين وما يتعلق به سعة وضيقا، مع لحظ المباحث الجديدة والإجابة على التحديات الحديثة، بغية الوصول إلى الحقيقة.

يتكفل هذا الكتاب تحقيق هذه المهمة حيث يستقرأ مشاريع أهم رواد الإصلاح الديني عند الإمامية ليقف على أهم المعالم التي قدّموها في تأصيل الرؤية الإسلامية والدينية المتناسقة مع متطلبات العصر الحديث من جهة، ويقوم بنقد ومناقشة الآراء الوافدة على الثقافة الإسلامية من قبل مختلف التيارات العلمانية من جهة ثانية. علماً بأنّ تسلسل الأسماء لا يتبع منهجية خاصة، بل هو بحسب ما توفر لدى الباحث من كتب هؤلاء الأعلام ومؤلفاتهم، وستتم الإشارة في الأجزاء اللاحقة إلى باقي العلماء إن شاء الله.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على رسوله الأمين وآله الطاهرين.



## المقدمة

### ١. ضرورة البحث

ما هي ضرورة البحث عن الإصلاح في العالم الإسلامي عامّة وعند الشيعة خاصّة، ونحن نعيش في القرن الخامس عشر الإسلامي، والقرن ٢١ الميلادي؟! وهل من ضرورة لاجترار الماضي من جديد، والتحقيب في التيارات المختلفة والمجادلات الكثيرة التي ربّما انقضى أمدها في اليوم الحاضر؟

وفي مقام الإجابة نقول بأننا نغور في الماضي الحديث والمعاصر ليس للنزهة أو الترف الفكري، بل لأجل أمورٍ نفيدها منها جدًّا، من أهمّها:

- أخذ العبرة واقتباس التجارب: بإمكاننا أن نعتبر من المزالق والهفوات، ونقتبس الإيجابيات، وما ينفعنا في يومنا الحاضر من تجارب الماضي. ونحن نرى أن أمير المؤمنين ﷺ يذكر في كتابه إلى الإمام الحسن ﷺ هذه التجارب، ويستخلص له لباها، فيقول:

«أَيُّ بَنِيَّ، إِنِّي وَإِنْ لَمْ أَكُنْ عُمَرْتُ عُمَرَ مَنْ كَانَ قَبْلِي، فَقَدْ نَظَرْتُ فِي أَعْمَالِهِمْ، وَفَكَّرْتُ فِي أَخْبَارِهِمْ، وَسِرْتُ فِي آثَارِهِمْ، حَتَّى عُدْتُ كَأَحَدِهِمْ، بَلْ كَأَنِّي بِمَا انْتَهَى إِلَيَّ مِنْ أُمُورِهِمْ، قَدْ عُمَرْتُ مَعَ أَوْلِهِمْ إِلَى آخِرِهِمْ، فَعَرَفْتُ صَفْوَ ذَلِكَ مِنْ كَدْرِهِ، وَنَفْعَهُ مِنْ صَرَرِهِ، فَاسْتَخَلَصْتُ لَكَ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ نَخِيلَتَهُ، تَوَخَّيْتُ لَكَ جَمِيلَهُ...»<sup>١</sup>.

- تقييم الماضي: ربّما لا يتمكن الإنسان من تقييم نفسه، وخططه، وبرامجه أمام المسائل والمشاكل؛ لأنّه محدثٌ معها، يخوض غمارها، وعندما يبتعد الإنسان عن ماضيه شيئًا ما سيتمكّن من تقييم مواقفه بنحوٍ أفضل؛ لأنّه ابتعد عن تلك الأجواء وظهرت كثيرٌ من الملابس والحدع

المستترة تحت الأحداث، وتبيّنت النوايا والأسباب، فحينئذٍ يتمكّن الإنسان من الحكم على الماضي بصورة أجود وأكمل.

- البحث عن الهوية: تعدّ الهوية الفردية والجمعية القوام الرئيس لاستقامة الأمم، وعدم انهيارها أمام الفتن والمشاكل الداخلية والخارجية؛ إذ الأمة الخاوية من الهوية سرعان ما تنهار، ويتمكّن العدو من السيطرة عليها، وما أنواع الحروب الباردة والناعمة التي نشهدها اليوم لاسيما مع سيطرة السوشل مديا (مواقع التواصل الاجتماعي)، إلا نوعٌ من أنواع تفرغ الإنسان المعاصر من هويته، وعندما يكون الإنسان فارغاً ومسلوب الهوية، يكون من السهل امتلاؤه بهويةً أخرى، والسيطرة عليه. فهذه الأمور تدعونا الى العناية بالماضي، وقراءته باستمرار.

## ٢. لماذا الإصلاح الإسلامي؟

لقد تعرّف العالم الإسلامي على الغرب جرّاء التبادل التجاري أولاً، ثمّ العسكري ثانياً، ثمّ الثقافي والاستعماري ثالثاً. الغرب المتخلف سابقاً تمكّن بفضل جهود رجاله والثورات الفكرية والصناعية والعلمية من التقدّم والازدهار، وأصبح نموذجاً يُحتذى به في جميع المجالات المادية الرفاهية.

وجرّاء هذا التعرّف والاحتكاك المستمرّ، تولّد سؤال النهضة (لماذا تأخر المسلمون وتقدّم الغرب) وطفق العلماء يبحثون عن الجواب، وكلُّ يدلو بدلو له ليوقف على السبب الحقيقي، ومن هنا تولدت النهضة، والبحث عن سبيل الإصلاح والابتعاد عن التخلف.

فالإصلاح كان لا بدّ منه في تلك المرحلة الزمنية؛ إذ العالم الإسلامي كان يعيش تخلفاً مشهوداً على جميع الأصعدة الثقافية، والسياسية، والاقتصادية، والعسكرية، وكان الغرب هو المسيطر والمهيمن والمستعمر بفضل علومه وتقنياته. ومن هنا انبرى العلماء للقيام بحركة تجديدية إصلاحية بهدف استنهاض الهمم والعقول، واسترجاع المجد والحضارة التي كان يتمتع بها العالم الإسلامي في الماضي.

وعلى الرغم من أنّ كثيراً من المجادلات قد انتهت اليوم، والأولويات قد تغيّرت - حيث

لا داعي إلى ذكر محاسن الجرائد والصحف مثلاً، أو لزوم وجود القانون والدستور وغيرها من المباحث الاجتماعية والثقافية والسياسية التي كانت سائدة - على الرغم من ذلك فإننا بحاجة مستمرة إلى رجال إصلاحيين يعرفون الزمان والمكان وملابساتها، وكذلك يكون لهم قدم صدق في التراث الإسلامي، ليأخذوا بزمام الأمة الإسلامية نحو الهداية والرشاد من دون أن تنزلق في هاوية باقي التيارات والأحزاب المناوئة والمستغربة.

### ٣. تيارات العالم الإسلامي

اختلفت تصنيفات التيارات الفكرية في العالم الإسلامي بين المفكرين ومؤرخي الحقبة الحديثة والمعاصرة، فكل واحد منهم زاد أو أنقص من هذه التيارات، ولكن نحن نصنف هذه التيارات في تيارين كبيرين اثنين، وذلك ليس من خلال تعددها وتنوعها وتحزبها الظاهري والتي لا تنتهي إلى حد، بل المعيار في إدراج الأشخاص والتيارات الصغيرة الأخرى تحت أحد هذين التيارين الكبيرين هو المبنى العقدي والأنطولوجي المعتمد لدى كل شخص أو تيار. وهذان التياران هما:

#### أ) التيار الإسلامي

إن المبنى والمرجع الذي يرجع إليه أصحاب هذا التيار في كل أمورهم إنما هو الدين، وبالرجوع إليه تصلح الأمور، كما أن التخلف نتيجة طبيعية للابتعاد عن الدين والتعاليم الإلهية. فالتيار الإسلامي يجعل الدين الإسلامي مرجعته الوحيدة، وإن النجاة والسعادة الدنيوية والاخرية إنما تتحقق جراء التمسك به.

يندرج تحت هذا التيار، تيارات صغيرة كثيرة تتنوع مشاربها وعقائدها، وكيفية معالجتها لمشاكل العصر، فيندرج تحتها التيار السلفي المتشدد، والتيار المحافظ الكلاسيكي التقليدي، والتيار الإصلاحي المعتدل حيث ينظر إلى الإسلام وتعاليم الدين من جهة، وينظر إلى متطلبات العصر ومواكبة الزمان بما لا يتقاطع مع الدين من جهة ثانية.

**ب) التيار العلماني**

يبحث هذا التيار عن مرجعيته خارج نطاق الدين، ويتمسك بالعصرنة، وما أنتجته الحداثة الغربية للتقدم والخروج من التخلف، وليس بالضرورة أن ينكر هذا التيار الدين رأساً، بل ربّما اندرج تحته من يتمسك بالدين في نطاقه الفردي فيصلي ويصوم، غير أنه يجعل الدين محدوداً بهذه الحدود لا أكثر، أمّا المجتمع والسياسة والعلوم وغيرها فإنّ المرجع فيها العقل الإنساني الأداتي، وما آلت إليه التجارب والعلوم البشرية والمادية.

وعليه فيندرج تحت هذا التيار الملحد المنكر للخالق، كما يندرج تحته المؤمن على النطاق الفردي فقط، أي الذي لا يكون للدين مرجعية عامّة عنده، فتقسيمنا للتيارات في العالم الإسلامي إنّما يكون بحسب المنطلق، فمنطلق التيار الإسلامي ومرجعيته هو الدين، ومنطلق التيار العلماني ومرجعيته الدنيا وما آلت إليه التجارب البشرية والمادية.

**٤. التيار الإسلامي**

نحن نطلق هنا لنبحث عن الدور الاصلاحى الذي قام به التيار الإسلامى بنسخته الشيعية؛ وذلك أنّ الكلام كثر في مختلف التيارات الفكرية الإسلامية المنتمية إلى مذاهب مختلفة، ولم نجد مشروعاً متكاملًا يتحدث عن التيار الاصلاحى الشيعى مع ما له من إسهامات جادة في إصلاح الفكر الدينى والاجتماعى، وفي مقام العودة إلى الإسلام وبناء الحضارة الإسلامية من جديد. لذا نحاول أن نسلط الضوء على رواد الفكر الاصلاحى الإسلامى عند الشيعة الإمامية، ونقف على أبرز المحطات والمشاريع التى ذكروها لإصلاح العالم الإسلامى وأهم أسباب التخلف، عسى أن ننتفع من منجزاتهم الفكرية ونستفيد منها في حلّ أزمتنا المعاصرة، وتكون منطلقاً لإعادة بناء الحضارة الإسلامية، أو تمهيداً لظهور دولة الحقّ.

ستتطرق في هذا الجزء الى سبعة من رواد الإصلاح عند الإمامية عسى أن نوفق لإكمال هذه السلسلة لاحقاً. علماً إنّنا لم نتبع ترتيباً خاصاً في سرد أسماء هؤلاء الأعلام، والإشارة الى أهم آرائهم.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيّد المرسلين وآله الطيبين الميامين.

# السيد جمال الدين الحسيني

(١٢٥٤هـ / ١٨٣٨م - ١٣١٤هـ / ١٨٩٦م)

## تمهيد

تتوخى هذه الدراسة الوقوف على أبرز معالم المشروع الإصلاحى الإسلامى من خلال ما قدّمه أحد كبار رواد الفكر والإحياء الدينى الحضارى فى أواخر القرن التاسع عشر الميلادى، وهو السيد جمال الدين الحسينى الأفغانى (١٨٣٨ - ١٨٩٧). ولقد اعتمدنا فى تظهيرنا لهذه الدراسة على مجموعة مؤلفات السيد جمال الدين، التى تشتمل على آثاره الكاملة، التى قام بجمعها وإعدادها المرحوم السيد هادى خسرو شاهى.

أمّا الجانب الأهم الذى يعيننا فى هذه الدراسة فهو التركيز على بيان مرتكزات مشروعه الإصلاحى خلال حقبة إستثنائية من أدقّ الحقب التارىخية التى مرّت بها المجتمعات الإسلاميه فى مواجهة الهيمنة الإستعمارية على الصّعد الثقافيه والفكرية والاجتماعية والاقتصادية.

ولئن كنا ننطلق هنا من تعيين معالم الدور الإصلاحى الذى قام به التيار الإسلامى الإصلاحى الذى ينتمى إلى مدرسة أهل البيت عليه السلام، لكى نستظهر ما أمتاز به منهجياً ومعرفياً حيال مختلف التيارات الفكرية الإسلاميه، لا سيما لجهة ما قدّمه هذا التيار الإصلاحى من إسهاماتٍ جادّة فى إصلاح الفكر الدينى والاجتماعى، وفى مقام العودة إلى الإسلام وبناء الحضارة الإسلاميه الجديدة؛ لأننا نطلق من ذلك كلّ سنسعى هنا إلى تسليط الضوء على أبرز المحطّات والمشاريع التى شكّلت المنظومة الإجمالية للمشروع الحضارى عند السيد جمال الدين، وخصوصاً تلك الآيلة لإصلاح العالم الإسلامى، والوقوف على أهم أسباب تأخره التارىخى؛ لعل فى ذلك ما يفضى إلى الانتفاع من منجزاته الفكرية فى حلّ أزمتنا المعاصرة، فتكون منطلقاً لإعادة بناء الحضارة الإسلاميه، تمهيداً لظهور دولة العدل والحقّ.



## جمال الدين رائداً نهضوياً

يُعدّ السيّد جمال الدين الحسيني الأسترآبادي المعروف بالأفغاني (١٩٨٨ - ١٨٩٧ م) أحد أبرز رواد النهضة والإصلاح في العالم الإسلامي. وهو على الرغم من انتمائه إلى المذهب الإمامي، ومع كونه من السادة الأشراف فإنه أخفى مذهبه رعايةً لمصالح الأمة الإسلامية ولزوم توخّدها، ونبذ الخلافات العقديّة، التي كانت بحسب رأيه وسيلةً لتمزّق الأمة، ونافذةً لدخول الأعداء والغرب لبثّ الخلاف والصراع، للحيلولة دون نهوض الأمة.

ولد السيّد جمال في قرية أسد آباد من توابع همدان في إيران عام ١٢٥٤ هـ. وتلمذ على يد كبار العلماء في إيران والعراق، وأدرك محضر العالم والعارف الكبير ملا حسين قلي الهمداني. كان يحمل بين جنبيه روحاً وهاجّةً، فلم يتمكّن من الاستقرار في مكانٍ واحدٍ؛ فسافر إلى أفغانستان، والهند، ومصر، وتركيا، وأوروبا، إمّا باختياره وإمّا منفيّاً إليها من قبل السلطات التي توجّست منه خيفة. وعبر هذه الأسفار التي زادته خبرةً بالشعوب والنفوس، تعرّف على الكثير من النخب ورجال السياسة والأدب والثقافة، وحاول استئثار كلّ هذه العلاقات لهدفٍ واحدٍ ما فتى يفكّر فيه، ويتحدّث عنه طول حياته، حتّى آخر أيامه التي كن يقول فيها:

«ليس لي من غايةٍ في هذا العالم سواء في الشرق أم في الغرب سوى إصلاح دنيا المسلمين وآخرتهم، وآخر أمنيّتي أن يُراق دمي في هذا الطريق كالشهداء الصالحين»<sup>١</sup>.

سوف نقارب مشروع السيّد جمال الدين على محورين: محور التخلّف، ومحور الإصلاح؛ ولأجل هذا الهدف سنستقرئ آثاره وأعماله لنستخرج منها ما يناسب هذين المحورين، لتكون النتيجة التعرّف على أسباب تخلّف العالم الإسلامي والتعرّف على آليات الإصلاح وسبله للخلاص من هذا التخلّف بغية الرقي والكمال.

## أسباب التخلف

إنَّ السيد جمال الدين كان واسع الإطلاع على الجوامع الإسلامية بفضل ترده على أكثرها، ومكوته فيها؛ ممَّا أكسبه خبرة عميقة بأسباب التخلف التي أحاطت بالمجتمع الإسلامي. ونشير هنا إلى أهم تلك الأسباب:

### أولاً: التفسير الخاطئ للدين

في موضوع الإصلاح يؤكِّد السيد مكانة الدين، ودوره في تعالي الفرد والمجتمع. فالتخلف الحاصل إنما هو ناشئ من سوء تفسير الدين، وجهل المسلمين بحقائقه، يقول السيد في ذلك: «وما تراه اليوم في المسلمين من التقهقر ليس من حقيقة دين الإسلام، بل من جهل المسلمين حقيقة الدين»<sup>١</sup>.

وفي مكانٍ آخر يرى أنَّ الدين جاء للدعوة إلى الحقِّ، والحثِّ على الفضائل، وفعل الخير، والنهي عن المنكر والأمر بالمعروف، فيقول:

«ولكنَّا إذا نظرنا إلى الكثير من الذين اتَّبعوهم [أي اتبعوا الأديان] فإنَّا نراهم قد استعملوا تلك الشرائع للشقاق والنفاق، واتَّخذوها وسائلاً لإضرار الفتن، ووسائل لإلقاء الحن»<sup>٢</sup>.  
فالمسلمون - كما بيَّين جمال الدين - من بعد أن تقدّموا بفضل الدين على الأمم كافة:

«ظهر فيهم أقوامٌ بلباس الدين وأبدعوا فيه، وخلطوا بأصوله ما ليس منها، فانتشرت بينهم قواعد الجبر، وضربت في الأذهان حتى اخترقتها، وامتزجت بالنفوس حتى أمسكت بعنانها عن الأعمال، هذا إلى ما أدخله الزنادقة فيما بين القرن الثالث والرابع، وما أحدثه السوفسطائية الذين أنكروا مظاهر الوجود وعدّوها خيالاتٍ تبدو للنظر، ولا تثبتها الحقائق، وما وضعه كذبُ النقل من الأحاديث ينسبونها إلى صاحب الشرع ﷺ ويثبتونها في الكتب، وفيها السّم القاتل لروح الغيرة، وإنَّ ما يلصق منها بالعقول يوجب ضعفاً في الهمم وفتوراً في العزائم، وتحقيق أهل الحقِّ،

١. م. ن، ج ٦، ص ١٨٠.

٢. م. ن، ج ٣، ص ١٠١.

وقيامهم ببيان الصحيح والباطل. من كل ذلك لم يرفع تأثيره عن العامة خصوصاً بعد حصول النقص في التعليم، والتقصير في إرشاد الكافة إلى أصول دينهم الحقّة، ومبانيه الثابتة التي دعا إليها النبي وأصحابه. لقد كانت دراسة الدين على طريقها القويم منحصرة في دوائر مخصوصة وبين فئة ضعيفة، ولعلّ هذا هو العلة في وقوفهم، بل الموجب لتقهقرهم، وهو الذي نعاني من عنائه اليوم، وهو ما نسأل الله السلامة منه<sup>١</sup>.

مضافاً إلى ذلك أنّ من جملة الأمور التي يؤدي تفسيرها الخاطئ إلى التخلف مسألة القضاء والقدر، وقد أولاها السيّد جمال الدين أهميّة خاصّة، وأفرد لها بحثاً خاصّاً في مجلته العروة الوثقى<sup>٢</sup>.

يتطرّق السيّد جمال الدين إلى تصوّر (الإفراج) لمسألة القضاء والقدر، ويبيّن زعمهم أنّ هذه المسألة ما تمكّنت من نفوس قومٍ إلّا وسلبتهم الهمة والقوّة، وحكّمت فيهم الضعف والضععة، ورموا المسلمين بصفاتٍ ونسبوا إليهم أطواراً، ثم حصروا علّتها في الاعتقاد بالقدر ثم ينقل عنهم قولهم: إنّ المسلمين في فقرٍ وفاقةٍ وتأخّرٍ في القوّة الحربيّة والسياسيّة عن سائر الأمم، وقد فشا فيهم فساد الأخلاق، فكثر الكذب والنفاق والخيانة والتحاقد والتباغض، وتفرّقت كلمتهم، وجهلوا أحوالهم الحاضرة والمستقبلية، وغفلوا عمّا يضرّهم وما ينفعهم، وقنعوا بحياة يأكلون فيها ويشربون وينامون، ثم لا ينافسون غيرهم في فضيلةٍ، ولكن متى أمكن لأحدهم أن يضرّ أخاه لا يقصّر في إلحاق الضرر به، فجعلوا بأسهم بينهم، والأمم من ورائهم تبتلعهم لقمةً بعد أخرى، رضوا بكلّ عارضٍ، واستعدّوا القبول كلّ حادثٍ، وركنوا إلى السكون في كسور بيوتهم، يسرحون في مرعاهم، ثم يعودون إلى مأواهم، الأمراء فيهم يقطعون أزمّنتهم في اللهو واللعب ومعاطاة الشهوات، وعليهم فروض وواجبات تستغرق في أدائها أعمارهم، ولا يؤدّون منها شيئاً. يصرّفون أموالهم فيما يقطعون به زمانهم إسرافاً وتبذيراً، نفقاتهم واسعة، ولكن لا يدخل في حسابها شيءٌ يعود على ملّتهم بالمنفعة، يتخاذلون ويتنافرون، وينوطنون المصالح العموميّة بمصالحهم الخصوصيّة، فربّ تنافرٍ بين أميرين يصيِّح أمّةً كاملةً، كلّ منها

١. م. ن، ج ١، ص ١٢١.

٢. م. ن، ص ١٤٠-١٤٧.

يخذل صاحبه، ويستعدي عليه جاره، فيجد الأجنبي فيهما قوّة فانيةً وضعفًا قاتلاً؛ فينال من بلادهما ما لا يكلفه عددًا ولا عدّة، شملهم الخوف، وعمّهم الجبن والخور، يشرعون من الهمس، ويألمون من اللمس، قعدوا عن الحركة إلى ما يلحقون به الأمم في العزة والشوكة، وخالفوا في ذلك أوامر دينهم، مع رؤيتهم لجيرانهم، بل الذين تحت سلطتهم، يتقدّمون عليهم، ويباهونهم بما يكسبون، وإذا أصاب قومًا من إخوانهم مصيبةٌ أو عدت عليهم عاديةٌ لا يسعون في تخفيف مصابهم، ولا ينبعثون لمناصرتهم، ولا توجد فيهم جمعياتٌ مليّةٌ كبيرةٌ لا جهريّةٌ ولا سرّيّة، يكون من مقاصدها إحياء الغيرة، وتنبيه الحميّة، ومساعدة الضعفاء، وحفظ الحقّ منبغي الأقوياء وتسلّط الغرباء.

هكذا نسبوا إلى المسلمين هذه الصفات وتلك الأطوار، وزعموا أن لا منشأ لها إلاّ اعتقادهم بالقضاء والقدر، وتحويل جميع مهمّاتهم على القدرة الإلهيّة، ثم حكموا بأنّ المسلمين لو داموا على هذه العقيدة فلن تقوم لهم قائمةٌ، ولن ينالوا عزًّا، ولن يعيدوا مجدًّا، ولا يأخذون بحقّ، ولا يدفعون تعدّيًا، ولا ينهضون بتقوية سلطانٍ أو تأييد ملكٍ. ولا يزال بهم الضعف يفعل في نفوسهم، ويركس من طباعهم، حتّى يؤدّي بهم إلى الفناء والزوال (والعياذ بالله) يفني بعضهم بعضًا بالمنازعات الخاصّة، وما يسلم من أيدي بعضهم يحصده الأجنبي. ويستطرد السيد جمال الدّين في شرحه لزاعم علماء الغرب، ومستشرفيهم فيرى أنّ هؤلاء توهموا بعدم وجود فرق بين الاعتقاد بالقضاء والقدر، والاعتقاد بمذهب الجبريّة القائلين بأنّ الإنسان مجبورٌ محض في جميع أفعاله، وأنّ المسلمين الآخذين بعقيدة القضاء يرون أنفسهم كالريشة المعلقة في الهواء تقلّبها الرياح كيفما تميل، ومتى رسخ في نفوس قوم أنّه لا خيار لهم في قولٍ ولا عملٍ، ولا حركةٍ ولا سكونٍ، وإنّما جميع ذلك بقوّة جابرة، وقدرة قاسرة، فلا ريب تتعطل قواهم، ويفقدون ثمرة ما وهبهم الله من المدارك والقوى، وتمحى من خواطرهم داعية السعي والكسب، وأجدر بهم بعد ذلك أن يتحوّلوا من عالم الوجود إلى عالم العدم<sup>١</sup>.

بعدما ينقل السيّد هذا المعتقد من الغربيين ومن تبعهم من (المغربنة) في الشرق، ينبري للدفاع، وبيان الرأي الصحيح في مسألة القضاء والقدر، وأنّها لا تعني الجبر المطلق والاستسلام

«وليس الاعتقاد بالقضاء والقدر هو عين الاعتقاد بالجبر، ولا من مقتضيات ذلك الاعتقاد ما ظنّه أولئك الواهمون»<sup>١</sup>.

ثمّ يشرح السيّد بشرح مسألة القضاء والقدر، وأنّ الحوادث في نظام الكون تخضع لقانون الأسباب والمسببات، وأنّ إرادة الإنسان من تلك الأسباب، وبهذه الإرادة افتتح المسلمون البلاد، وقاموا الشرك: ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ﴾<sup>٢</sup>. وهذا الاعتقاد هو الذي خلق في المسلمين روح الشجاعة والبسالة، وطبع النفوس على الثبات؛ لأنّ «الذي يعتقد أنّ الأجل محدودٌ، والرزق مكفولٌ، والأشياء بيد الله يصرّ فيها كما يشاء، كيف يهرب الموت في الدفاع عن حقّه، وإعلاء كلمة أمته أو مكثه، والقيام بما فرض الله عليه من ذلك؟ وكيف يخشى الفقر ممّا ينفق من ماله في تعزيز الحقّ، وتشيد المجد على حسب الأوامر الإلهية وأصول الاجتماعات البشرية»<sup>٣</sup>.

ثمّ إنّ هناك عاملاً آخر إلى جانب التفسير الخاطئ للدين، أدّى إلى تخلف العالم الإسلامي، وهو التساهل في أمر الدّين، وعدم الالتزام بالشرعية، ففي هذا المورد يقول السيّد: «إنّ من ينسب الضعف للإسلام بنسبة مأخذه فقد أخطأ؛ لأنّ الكتاب والسنة سار بهما الإسلام، وعلا شأنه في التمدّن والتقدّم مبلغاً عظيماً من القرون. ولما أنّ هجر العلم وحاد المسلمون عن أتباع شريعتهم أخذت دولتهم في الانحطاط»<sup>٤</sup>.

ثم يتوجه بخطابه إلى الآباء والأجداد مشتكياً ممّا جناه الأبناء والأحفاد الذين: «انحرفوا عن سننكم، وحادوا عن طريقتكم، فضلّوا عن سبيلكم، استبدلوا كلّ فضيلة برذيلة، وأتوا على كلّ أمرٍ لله بعكسه، نبذوا حكمة الدّين، وأتباع شرع سيّد المرسلين، وتفرّقوا فرقاً وأشياءاً»<sup>٥</sup>.

١. م.ن، ص ١٤٢.

٢. آل عمران: ١٧٣.

٣. السيّد جمال الدين، مجموعة الآثار، ج ١، ص ١٤٤.

٤. م.ن، ج ٣، ص ٥١.

٥. م.ن.

ويعلل ذلك قائلاً:

«فالسبب الأعظم والفاعل الأكبر في السقوط - كما يضيف - هو إهمال ما كان سبباً في النهوض والمجد وعزة الملك، وهو ترك حكمة الدين والعمل بها، وهي التي جمعت الأهواء المختلفة، والكلمة المتفرقة، وكانت للملك أقوى من عصبية الجنس وقوته. نعم لما فشى الجهل في الخلفاء، وبعثوا عن العلم بحقيقة الدين وحكمته، وهن وضعف أساس الملك، وتزلزلت أقوى دعامة له»<sup>١</sup>.

#### ثانياً: الخمول والتواني وترك الإقدام والعمل

يرى جمال الدين أن من أسباب تخلف العالم الإسلامي تغيير أعمالهم بتغيير عقائدهم، إذ إنه يعتقد بوجود حركة دياكتيكية بين الأعمال والعقائد، من حيث تأثير كل واحد منهما على الآخر، ثم يبين أن الأفكار العقلية والعقائد الدينية، وسائر المعلومات والمدرجات والوجدانيات النفسية، وإن كانت هي الباعثة على الأعمال وعن حكمها تصدر، ولكن الأعمال هي التي تثبتها وتقويها وتطبعها في الأنفس، وتطبع النفس عليها حتى يصير ما يعبر عنه بالملكة والخلق، وتترتب عليه الآثار التي تلائمها... ولا ينقطع الانفعال بين الأعمال والأفكار ما دامت الأرواح في الأجساد<sup>٢</sup>.

أما اليوم فيرى السيد جمال الدين أن الأعمال انقطعت عن العقائد وخالفتها ويقول:  
«أما العلة في تباطؤ المسلمين عن نصره إخوانهم، وهم أثبت الناس في عقائدهم، هي أنه لم يبق من جامعة بين المسلمين في الأغلب إلا العقيدة الدينية مجردة عما يتبعها من الأعمال التي من آثارها جلب المنافع ودفع المضار، وما يستلزم ذلك من تعارف وتواصل وتبادل بالشعور والتحسس»<sup>٣</sup>.

وهذه القاعدة من سنن الله تعالى في الكون، وأن الأمم ما بادت وتقهقرت إلا بعد نكوبها عن تلك السنن، إذ إن الله تعالى لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم، والمسلمون تخلفوا

١. م. ن، ج ٦، ص ٢٤٩.

٢. م. ن، ص ٢٥١ - ٢٥٢.

٣. م. ن، ص ٢٥٣.

بعدما تنازعوا وحادوا عن تلك السنن «نرى الأجنب عنا يغتصبون ديارنا، ويستنزلون أهلنا، ويسفكون دماء الأبرياء من إخواننا، ولا نرى في أحد منا حراكاً»<sup>١</sup>.

### ثالثاً: ترك الفضائل والعمل بالردائل

وهذه من العلل الأشد خطراً على الأمة لجهة إتصالها بالجانب العقائدي، فالله تعالى جعل «بقاء الأمم ونمائها في التحلي بالفضائل، وجعل هلاكها ودمارها في التخلي عنها»<sup>٢</sup>. وهذه الفضائل كان أشار إليها السيد في طيات كتبه ورسائله ومحاضراته، وأشار في هذا الصدد إلى مجموعة فضائل من قبيل: التعقل، والتروي، وانطلاق الفكر من قيود الأوهام، والعفة، والسخاء، والقناعة، والدمائة، والوقار، والتواضع، وعظم الهمة، والصبر، والحلم، والشجاعة، والإيثار، والنجدة، والساحة، والصدق، والوفاء، والأمانة، وسلامة الصدر من الحقد والحسد، والعفو، والرفق، والمروءة، والحمية، وحبّ العدالة وغيرها من الفضائل، ثم يقول:

«ألا ترى لو عمّت هذه الصفات الجليلة أمة من الأمم، أو غلبت في أفرادها أيكون سوى الاتحاد والالتئام التام؟.. أمّا والله لو نفخت نسمة من أرواح هذه الفضائل على أرض قوم وكانت موأناً لأحيتها، أو قفراً لأنبثتها، أو جدباً لأمطرتها من غيث الرحمة مما يسبغ نعمة الله عليها، ولأقامت لها من الوحدة سياجاً لا يُغرق، وحرراً منيعاً لا يهتك»<sup>٣</sup>.

أما الردائل فقد عدّ منها في مؤلفاته الأخلاقية: قلة الحياء، والبذاء، والسفه، والبله، والطيش، والتهوّر، والجبن، والدناءة، والجزع، والحقد، والحسد، والكبرياء، والعجب، واللجاج، والسخرية، والغدر، والخيانة، والكذب، والنفاق. يقول في ذلك:

«أمّا الردائل فهي كيميّاتٌ خبيثةٌ تعرض للأنفس، ومن طبيعتها التحليل والتفريق بين النفوس المتكيّفة... هذه الردائل إذا فشّت في أمةٍ نقضت بناءها ونثرت أعضائها، وبددتها شذر مذر. وهذه صفات إذا رسخت في نفوس قوم صار بأسهم بينهم شديداً، تحسبهم جميعاً

١. م.ن، ص ٢٤١.

٢. م.ن، ص ٢٤١.

٣. م.ن، ج ١، ص ١٥١-١٥٢.

وقلوبهم شتّى، تراهم أعزّة بعضهم على بعض، أدلّة للأجنبي عنهم، يدعون أعداءهم للسيادة عليهم، ويفتخرون بالانتماء إليهم، يمهّدون السبل للغالبيين إلى النكاية بهم، ويمكنون محالب المغتالين من أحشائهم، ويرون كلّ حسنٍ من أبناء جنسهم قبيحًا، وكلّ جليلٍ منهم حقيرًا، إذا نطق أجنبي بما يدور على ألسنة صبيانهم عدّوه من جوامع الكلم ونفائس الحكم، وإذا غاص أحدهم بحر الوجود واستخرج لهم درر الحقائق، وكشف لهم دقائق الأسرار عدّوه من سقط المتاع، وقالوا بلسان حالهم أو مقالهم: ليس في الإمكان أن يكون منّا عارف، ومن المحال أن يوجد بيننا خبير. ويغلب عليهم حبّ الفخفة والفخر الكاذب، ويتنافسون في سفاسف الأمور وديّاتهما، يرتابون في نصح الناصحين، وإن قامت على صدقهم أقطع البراهين، يسخرون بالواعظين، وإن كانوا في طلب خيرهم من أخلص المخلصين، يذلّون جهدهم لخبية من يسعى لإعلاء شأنهم، وجمع كلمتهم، ويقعدون له بكلّ سبيل، يقيمون في طريقه العقبات، ويهيئون له أسباب العثار، تراهم بتضارب أخلاقهم وتعاكس أطوارهم كالبدن المصاب بالفالج ولا تنتظم لأعضائه حركة، ولا يمكن تحريك عضوٍ منه على وجهٍ مخصوصٍ لمقصدٍ معلومٍ، فتنتفلت أعمالهم عن حدّ الضبط، وتخرج عن قواعد الربط. فساد طباعهم بهذه الأخلاق يجعلهم منبعًا ومبعثًا للضرر، يصير الواحد منهم كالكلب، أوّل ما يبدأ بعضُّ صاحبه قبل الأجنبي، بل كالمبتلى بجنونٍ مطبقٍ، أوّل ما يفتك بمرّيّه ومهدّبّه، ثم يثني بطبيبه ومن يعالج داءه. تكون الأحاد منهم كالأمراض الآكالة من نحو الجذام والآكلة، يمزقون الأمة قطعًا وجذازاتٍ بعدما يشوّهون وجهها ويشوشون هيئتها، أوّلئك قومٌ يسامون في مراعي الدنيا والخسائس لتغلب النذالة على سائر أوصافهم، فينتفخون على أبناء جلدتهم، ويذلّون لقزم الأجنبي فضلًا عن عليتهم، وبهذا يمكنون الذلة في نفوسهم، من دونهم، ويطبعونها على الخضوع للغرباء، بل الأعداء الألداء من طبقةٍ إلى طبقةٍ حتى تضمحل الأمة، وتنسخ هيئتها وتغنى في أمّةٍ أو ملّةٍ أخرى، سنّة الله في تبدل الدول وفناء الأمم ﴿وَكَذَلِكَ أَخْذُ رَبِّكَ إِذَا أَخَذَ الْقُرَىٰ وَهِيَ ظَالِمَةٌ إِنَّ أَخْذَهُ أَلِيمٌ شَدِيدٌ﴾<sup>١</sup>، أعاذنا



الله من هذه العاقبة، وحرس أمتنا وملتنا من المصير إلى هذه النهاية<sup>١</sup>.  
وقد أفرد السيّد جمال الدّين لبعض هذه الرذائل بحثًا مستقلًّا أقامه تحت أربعة عنواناتٍ هي: اليأس، والوهم، والجبن، والخلاف، والفرقة. وفيما يأتي بيان ذلك:  
(أ) اليأس:

بعدما يشرح فضيلة الأمل، وما يترتب عليها من المآثر والمحسن، يعرّج السيّد جمال الدّين على اليأس والقنوط، ويذكر ما يعتري القانط من الانحطاط والعجز ممّا يكون مدعاة لتعاطي الرذائل، وعدم النفور من الإهانة والتحقير، وسلب جميع أنواع الإحساسات والوجدانيّات الإنسانيّة<sup>٢</sup>.

ثمّ يشير إلى عاملٍ رئيسٍ في وصول الإنسان إلى اليأس والقنوط، وهو اعتماد الإنسان على نفسه بمعزلٍ عن الله تعالى، فيظنّ أنّ جميع أعماله إنّما تصدر عن قدرته وإرادته بالاستقلال، وليس فوق يده يدٌ تمدّه بالمعونة، فإذا صادفته الموانع وقطعت عليه سبيل الوصول لمطلبه لزمه اليأس والقنوط لاعتقاده بعدم وجود قوّةٍ أخرى تعينه، وترفع له الموانع، أمّا لو أيقن بأنّ لهذا الكون مدبّرًا عظيمَ الشأن تخضع كلّ قوّةٍ لعظمته، وأنّ بيده مقاليد الأمور، لما أصابه اليأس والقنوط؛ إذ أنّه يركن إلى الله تعالى، وكلّما اشتدت عليه المحن زادت همّته وإرادته، كما قال تعالى: ﴿إِنَّهُ لَا يَيْأَسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ﴾<sup>٣</sup> وقوله: ﴿وَمَنْ يَقْنَطُ مِنْ رَحْمَةِ رَبِّهِ إِلَّا الضَّالُّونَ﴾<sup>٤</sup>.

(ب) الوهم:

يعرّف السيّد الوهم بوصفه حجاب الحقيقة، وغشاء عين البصيرة، يرى الضعيف قويًّا والقريب بعيدًا. والوهم هذا إذا تسلّط على قومٍ خفيت فيهم الحقائق، وتسلّطت الأوهام على

١. السيّد جمال الدّين، مجموعة الآثار، ج ١، ص ١٥٢ - ١٥٣.

٢. م.ن، ص ١٧٢.

٣. يوسف: ٨٧.

٤. الحجر: ٥٦.

٥. السيّد جمال الدّين، مجموعة الآثار، ج ١، ص ١٧٢ - ١٧٤.

الإرادات، فتقود الواهمين إلى ببداء الضلالة<sup>١</sup>. من بعد ذلك يعرّج السيد على ما يتوهمه الشرقيون أمام دولة الإنكليز فيحسبونها قوّة عظيمة لا يمكن مكافحتها وهكذا «يمثل الوهم لكلّ شرقيّ أنّ الإنجليز على ما كانوا عليه في ماضي زمانهم، فمثل الشرقيّين الإنجليز كمثل مارّ في مفازة يرى بها جثة أسدٍ مطروحةً على طريقه فاقدة الحياة، عديمة الحراك، فيتوهمها سبعا ضارياً ومفترسا قويا، فينكب عن الطريق وهمّا وريبةً من دون تحقيقٍ لما تخوّف منه، يرتعد ويسقط ويموت خوفاً أو يضلّ بعد ذلك عن الجادة، وتحتلّط عليه مسالك الوصول إلى غايته، وربّما صادف مهلكةً في ضلاله ومتلفهً في غيّه»<sup>٢</sup>.

في المقابل، كان الوهم متسلّطاً على الغربيّين أيضاً، حيث كانوا يهابون جانب الإنجليز، غير أنّهم بدّدوا هذا الوهم ونهضوا لردع الإنجليز، يقول السيد:

«ليس في الأمر شيءٌ سوى الوهم، هذا الوهم تمزّقت حُجُبُه عن بصائر الغربيّين، فعلموا من هم الإنجليز، ضعيفٌ يسطو على حقوق الأقوياء، صوتٌ عالٍ وشبحٌ بالٍ، قامت الدول على معارضتهم لعلمها أنّ الإنجليز صاروا للأمم كالذودة الوحيدة على ضعفها تفسد الصحة وتدمر البنية. لكن بقي أن يزول هذا الوهم عن الشرقيّين حتّى يستفيدوا من هذه الحركات، ويستقلّوا بأمورهم ولا ينتقلوا من عبودية إلى أخرى»<sup>٣</sup>.

(ج) الجبن:

يخصّص السيد جمال الدين لموضوع الجبن مبحثاً خاصّاً في مجلّة (العروة الوثقى)، ويرى أنّه السبب في إحجام النفوس عن العمل، والوقوع في الزلل، ويعرّفه بأنّه:

«انخذاً في النفس عن مقاومة كلّ عارضٍ لا يلائم حالها، وهو مرضٌ من الأمراض الروحية، يذهب بالقوّة الحافظة للوجود التي جعلها الله ركناً من أركان الحياة الطبيعيّة»<sup>٤</sup>.

١. م. ن، ص ٢١٧.

٢. م. ن، ص ٢١٨.

٣. م. ن، ص ٢٢٢.

٤. م. ن، ص ٢٢٤.

ومن الصفات السيئة التي يورثها الجبن: أنه يقطع روابط الأمم، ويوهن عزائم الملوك، ويضعف قلوب العاملين، ويغلق أبواب الخير، ويطمس معالم الهداية، ويسهل على النفوس احتمال الذلّة، ويهون عليها العبودية وتلقي الإهانة والتذليل، وغيرها من الصفات الذميمة<sup>١</sup> وعليه: «ينبغي أن يكون أبناء الملة الإسلامية بمقتضى أصول دينهم أبعد الناس عن هذه الصفة الرديئة، فإنها أشدّ الموانع عن أداء ما يرضي الله»<sup>٢</sup>.

(د) الخلاف والفرقة:

وهذه من الرذائل التي تشكل أحد أبرز عوامل التخلف؛ فبسببها ينقطع التواصل والتعارف بين المسلمين، ويهجر بعضهم بعضاً هجراً غير جميل<sup>٣</sup> فالعلماء في شتى أقطار العالم الإسلامي غير متواصلين، وكذلك الملوك والحكام، وسرى هذا الداء بين عامة المسلمين أيضاً، حتى صحّ أن يقال لا علاقة بين قوم منهم وقوم، وبلد وبلد<sup>٤</sup>: «لا يحنُّ أخٌ لأخيه، ولا يهتمُّ جارٌ بشأن جاره، ولا يرقب أحدنا في الآخر إلاّ ولا ذمة»<sup>٥</sup>.

وأما العلاج كما يراه السيّد جمال الدين إنّما هو الوحدة والتواصل والتعارف بين المسلمين، ليكونوا حلقاتٍ في سلسلةٍ واحدةٍ من حيث التعاضد والتكاتف، ينصر بعضهم بعضاً.

#### رابعاً: الاستبداد وضعف السلطة السياسيّة

ما من شكّ أنّ عامل الاستبداد السياسي الداخلي هو من العوامل الأساسيّة التي أطاحت بالعالم الإسلامي، وحالت دون تقدّمه وازدهاره؛ إذ نرى الحكّام والملوك إمّا مستبدين، وإمّا ضعفاء لا يقدرّون على رعاية مصالح العباد أمام الأطماع الداخليّة والاستعمار الخارجي، مضافاً إلى ما ظهر منهم من المفاسد واللهو واللعب.

١. م. ن، ص ٢٢٤ - ٢٢٥.

٢. م. ن، ص ٢٢٥.

٣. م. ن، ص ١٢٤.

٤. م. ن، ص ١٢٥.

٥. م. ن، ج ٦، ص ٢٤٢.

يقول في هذا الصدد:

«كان حكامهم وأمرؤهم من جرائم الفساد في أخلاقهم وطباعهم، وكانوا مجلبة لشقائهم وبلائهم، فتمكّن الضعف في نفوسهم، وقصرت أنظار الكثير منهم على ملاحظة الجزئيات التي لا تتجاوز لذته الآتية، وأخذ كلُّ منهم بناصية الآخر يطلب له الضرر، ويلتمس له السوء من كلِّ باب»<sup>١</sup>.

ومّا يدلّ على هذا الضعف والهوان أن أمراء الشرق: «سلموا أمورهم، ووكّلوا أعمالهم من كتابة وإدارة وحماية للأجانب عنهم، بل زادوا في موالة الغرباء والثقة بهم حتّى ولوهم خدمتهم الخاصّة بهم في بطون بيوتهم، بل كادوا يتنازلون لهم عن ملكتهم في ممالكهم»<sup>٢</sup>.

والعامل المهمّ الآخر إنّما هو استبداد الحاكم، يقول السيّد:

«إذا سبرنا الموجودات سبراً فلسفياً فلا نجد لتأخرنا غير سببين أصليين: وهما التعصّب والاستبداد»<sup>٣</sup>.

ويعرّف الاستبداد بأنّه:

«أن تكون أمة من الأمم مقيّدة بسلسلة رأي واحدٍ من الناس لا تتحرّك إلا بإرادته ولا تفعل إلا برضاه»<sup>٤</sup>.

وهذا الداء يصرف عقول الناس وإرادتهم إلى طاعة شخصٍ واحدٍ، ربّما لا يتمكّن من جلب السعادة والنفع لنفسه فكيف لغيره ولأمةٍ بأكملها، وعليه فإنّ: «الأمة التي ليس لها في شؤونها حلٌّ ولا عقْدٌ، ولا تُستشار في مصالحها، ولا أثر لإرادتها في منافعها العموميّة، وإنّما هي خاضعةٌ لحاكمٍ واحدٍ، إرادته قانون، ومشية نظام، يحكم ما يشاء ويفعل ما يريد، فتلك أمةٌ لا تثبت على حالٍ واحدٍ، ولا ينضبط لها سير»<sup>٥</sup>. ولأجل الخروج من تخلف الاستبداد يدعو السيّد إلى حكومةٍ شوريّةٍ كما سيأتي.

١. م. ن، ج ١، ص ١٤٧.

٢. م. ن، ص ١٧٩.

٣. م. ن، ج ٣، ص ١٠١.

٤. م. ن، ص ١٠٢.

٥. م. ن، ج ١، ص ١٩١.

## خامساً: الغرب

لقد اتخذ السيد جمال الدين موقفاً صارماً حيال تعدّيات الغرب ولا سيّما بريطانيا على العالم الإسلامي، فكان يقول في مقام الدفاع عن نفسه أمام من ينتقد صرامته في ذلك:

«أمّا القول في نفرتي من الإنجليز أو بغضي لهم وتعريضي بسوء أعمالهم، فلا يفوتك العلم أنّني ما تناولت الإنجليز وحكومتهم إلّا من وجهة استعمارهم، وتدخّلهم في الممالك الشريفة كالهند ومصر، وسومهم أهلها سوء التصرف، ومنتهم العسف والجور»<sup>١</sup>.

ربّما أمكن القول أنّ هجوم الغرب على العالم الإسلامي يعود إلى سببين كليين: الأوّل ديني، والثاني اقتصادي. أمّا السبب الديني فيعود إلى سقوط بعض دول الغرب وتسخيرها من قبل المسلمين، كفتح القسطنطينية وأسبانيا وما شاكل، ممّا أجاج نار الحقد الطائفي والديني، وأثار حفيظة المسيحيين ملوكاً وعلماً<sup>٢</sup>، ودعاهم إلى ما دعاهم من حروبٍ صليبية، والتخطيط للسيطرة على العالم الإسلامي. أمّا العامل الثاني فجاء بعد الثورة الصناعية الغربية، وتوجّه الغرب نحو الشرق الغني بحثاً عن أسواقٍ للتصدير واستهلاك ما تمّ صناعته في الغرب، وكذلك العثور على المواد الطبيعية في مقام الإنتاج والصناعة.

لقد حاول السيد جمال الدين أن يكشف ما أحاط بالمسلمين من التخلف جراء تسلّط الاستعمار على البلدان الإسلامية، وأن يكشف مخطّطاته لإحكام هذه السيطرة بشتّى الوسائل. وأن يبيّن أنّ الادّعاءات البرّاقة حول التنوير وحقوق الإنسان التي يطلقها الغرب مثل بريطانيا التي كانت قوّة عالمية آنذاك، ينبغي ألا تنظلي على أحد؛ فإنّها لا تتعدى الأقاويل الفارغة، وإن كان لها مصداقية ما فإنّها لا تتجاوز الإنسان الغربي، يقول السيد في ذلك:

«الإنجليز كأمةٍ ليس من ينكر أنّها من أرقى الأمم، تعرف معاني العدل وتعمل بها، ولكن في بلادها ومع الإنكليز أنفسهم، وتنصف المظلوم إذا كان من الإنجليز، تعلم أنّ للإنسان حقّاً في الحياة، وهذا الإنسان في عرفهم هو الإنجليز، وغيره من البشر ليس بإنسان»<sup>٣</sup>.

١. م. ن، ج ٦، ص ٣٤٣.

٢. م. ن، ص ١٨٤.

٣. م. ن، ص ٣٤٣-٣٤٤.

وعليه عندما نستقرئ مواقف السيد جمال الدين حول أسباب تأخر العالم الإسلامي، نرى أن الغرب لعب دورًا بارزًا في ذلك من خلال الأساليب الآتية:  
(أ) الاستعمار:

يعدّ السيد جمال الدين الاستعمار من أهم أسباب انحطاط المسلمين<sup>١</sup> فالاستعمار بمعناه الصحيح ومبناه الصريح، - كما يقول - هو تسلط دول وشعوب أقوىاء علماء، على شعوبٍ ضعيفةٍ جهلاء<sup>٢</sup>. وبعد الاستعمار مباشرة تحصل الدهشة لدى الشعوب المستعمرة - بالفتح - فيذعنون بالطاعة والانقياد، ثمّ تسلط المستعمر - بالكسر - على خيرات البلاد جرّاء ذلك الخضوع، وتلك الاستكانة، ثمّ يُثقل كاهله بالضرائب وأنواع الاضطهادات<sup>٣</sup>.  
وطبقًا لمنظومة الأسباب والمسببات التي تحكم العالم، يرى السيد جمال الدين أن الاستعمار سينتهي يومًا ما بحسب السنن الكونية، شريطة أن ينهض المسلمون لتفعيل تلك السنن والأسباب:

«انقضاء أجل الاستعمار إنّما يتمّ بزوال الأسباب التي مكّنت أهله من التسلط، وأكرهت الشعوب على الخضوع لهم. نعم متى ضعف ما كان سببًا في الصعود يحصل الهبوط والانحطاط، ومتى زال ما كان سببًا في السقوط يحصل الصعود، دور للحاكم والمحكوم، وقاعدة هي بحكم اللازم والملزوم»<sup>٤</sup>.

(ب) الطعن في الدين وإفساد العقائد:

من البيّن أنّ الغرب أدرك أنّ العامل الوحيد الذي يقف حائلًا دون الهيمنة على العالم الإسلامي إنّما هو دين الإسلام مع ما له من دورٍ في حياة الفرد والمجتمع في الدعوة إلى التآخي، وتوحيد الكلمة، ونفي الذلّ والهوان، ونبذ الدعوة إلى العصبية الدينية، لذا قاموا بمحاربة الدين، إذ يرى السيد أنّ:

١. م. ن، ج ١، ص ١٤٧.

٢. م. ن، ج ٦، ص ٢٤٤.

٣. م. ن، ص ٢٤٥.

٤. م. ن، ص ٢٤٤.

«الحكومة الإنجليزية تضمّر للمسلمين عداءً شديداً... كأنّ لها لذّة في نكايّة أهل الدّين، وكأّنها تبتغي السعادة في تذلّيلهم، ومحو ما يكون من ملكهم، وكمال بهجتها في أن تراهم أذلاءً عبيداً لا يملكون من أمرهم شيئاً»<sup>١</sup>.

كما أنّهم: «أحسّوا أنّ المسلمين ما داموا على دينهم، وما دام القرآن يتلى بينهم، فمحال أن يخلصوا في الخضوع لسلطة أجنبيّ عنهم»<sup>٢</sup>.

لذا قاموا بشتّى أنواع الحيل لتفتيت هذا الأمر، وإيجاد التفرقة، وبثّ العقائد الفاسدة والمادّية وشتم المعتقدات والمقدّسات<sup>٣</sup> وذمّ التعصّب الدّيني<sup>٤</sup> مع أنّهم من أشدّ الناس عصبيةً في دينهم<sup>٥</sup>.  
(ج) خطط الغرب في التسلّط على العالم الإسلامي:

حين نستقريّ المدونات الفكرية والثقافية للغرب نجد أنّ الانطباع الموجود عند الغربي عن العالم الإسلامي:

«أنّه حاملٌ جاهلٌ متعصّبٌ، ولديه أراضٍ خصبة، ومعادنٌ كثيرة، ومشاريحٌ كبيرة، وهواءٌ معتدل، ولكن نحن أولى بالتمتّع بكلّ هذا»<sup>٦</sup>.

لذا وضع خطةً للاستيلاء على هذه البلاد عبر طرق عدّة:

١. إقصاء كلّ وطنيٍّ حرٍّ يمكنه الجهر بمطالب وطنيّة.
٢. تقريب الأسقط همّة، والأبعد عن المناقشة والمطالبة بالحقّ.
٣. الدخول على البلاد بتفريقها طوائف وشيعاً، فتؤثّر طائفةً على أخرى، ولو بأمرٍ طفيفيّة تافهة، حتّى تستحكم النفرة من بعضهم، فيضعون بأسهم بينهم... بل يجعلون أبناء بيت واحدٍ ينازع بعضهم بعضاً<sup>٧</sup>.

١. م.ن، ج ١، ص ٣٩٠.

٢. م.ن، ص ٤٣١.

٣. م.ن، ص ٤٣١ - ٤٣٢.

٤. م.ن، ص ١٣٦ - ١٣٧.

٥. م.ن، ص ١٣٨.

٦. م.ن، ج ٦، ص ١١٨.

٧. م.ن، ص ١١٨.

ثم يذكر السيد بعض المبررات التي يتمسك بها الغربي للنفوذ والاستيلاء على العالم الإسلامي، منها: حفظ حقوق السلطان، وإخماد فتنة قامت على الأمير، وحرية الشعب، وتعليم أصول الاستقلال، وحماية الأقليات الدينية أو المذهبية، وإغناء الشعب الفقير وغيرها من الخدع والمبررات الواهية. وعلى الرغم من تظاهره بالرحمة والشفقة ومحاولة مساعدة الدول الإسلامية للوصول إلى الاستقلال الاقتصادي والسياسي والاجتماعي، إلا: «أن الغرب في الحقيقة ليس من مصلحته إصلاح سير ولا إصلاح سيرة المفسد المترجم إليه حقوقه، بل من أقصى أمانه أن يتهدى الشرقي في غيّه وإسرافه لكي يطول عهد الحجر... فما لبث الشرقيون في السفه والسرف يلبث حكم تلك الوصاية»<sup>١</sup>. لذا «فالغربيون ولا ريب يانعون بطرق خفية ترقية الشرقيين لأنفسهم على طريقة وطنية خاصة بهم، ويعرقلون مساعيهم بأشكال نصح غريبة، ولا يسهلون وسائل تهذيب أخلاق مجموعهم، بل يعملون على العكس... بأساليب غاية في المكر والمغالطة والفسفسطة، والاستعانة ببعض أهل البلاد على ذلك»<sup>٢</sup>.

(د) مكر بريطانيا وخداعها:

كان السيد جمال الدين - إنطلاقاً من فكره النهضوي الإصلاحي - على دراية عميقة بجدلية التأخر والهيمنة الإستعمارية، وهذا ما دعاه إلى كشف ما ينطوي عليه السلوك الإستعماري لبريطانيا في ذلك الوقت. وقد كان ذلك واضحاً في مطالعته حين رأى أن بريطانيا تمثل الروح الاستعمارية الغربية، ثم راح يكشف للمسلمين خططها الماكرة في أكثر من مكانٍ ومقالٍ، ويقول: «هذه دولة الإنجليز كمرض الأكلة؛ يظهر أثره ضعيفاً لا يحسّ به عند بدئه، ثم يذهب في البدن فيفسده ويُبليه من دون أن يشعر المصاب بالألم. وهكذا شأن الإنكليز في لينهم وتلطّفهم، وحلاوة وعودهم وتملّقهم وخضوعهم»<sup>٣</sup>. فلقد هيمن الإنجليز على نحو ثلث العالم بلا سفك دماء غزيرة، ولا صرف أموال وافرة، وإتّما ملكوا ما ملكوا بسلاح الحيلة»<sup>٤</sup>.

١. م. ن، ص ١١٧.

٢. م. ن، ص ١٢٣ - ١٢٤.

٣. م. ن، ج ١، ص ٣٩٣.

٤. م. ن، ص ٤٢٣.



وفي سياق رؤيته للسلوك الإستعماري يسجل أنّ بريطانيا أوّل ما اتّجهت إلى النفوذ في الهند، بذريعة تخليص الشعب الهندي من ظلم فرنسا وهولندا والبرتغال، وإبصاهم إلى التحرّر والاستقلال<sup>١</sup> ثمّ بعد هذا ذهبت بريطانيا مذهب «اللين والالطف وخفض جناح الذل والظهور في ألبسة الخضوع والخشوع»<sup>٢</sup> وبهذا تمكّنت من النفوذ من جهة، ونقضت أساس السلطنة التيموريّة من جهة ثانية<sup>٣</sup>. كما أنّ بعض الإنجليز كان يتظاهر بالدخول في الإسلام حتّى يستميل قلوب المسلمين، ويتجنّس عليهم ويستكشف ما يحملونه من عداوة وخطط ضدّ الإنجليز<sup>٤</sup>. أمّا في مصر فكانوا يثيرون الفتن ثمّ يأتون لإخمادها<sup>٥</sup>، وأعطوا الوعود وزخرفوا الأمانى لبعض النخب المصريّة كي تعينهم على الوصول إلى بعض المآرب، ثمّ قلبوا لهم ظهر المجنّ تحت أستار الحجج والتعلّلات<sup>٦</sup>. ولما رأوا أنّ المصريين لو كانت لهم مالية وعسكريّة قويّة ما أمكنهم إحكام القبضة على مصر: «فضيّقوا على الماليّة في تلك الأوقات، وألجأوا الحكومة لتمزيق قوّتها العسكريّة ليحصل الضعف في القوّتين الماليّة والجنديّة، فتمدّ لهم طريق ما طمحو إليه»<sup>٧</sup>.

وفي الأزمة الماليّة التي أطاحت بمصر جرّاء سياساتها قامت بريطانيا بتنقيص فائدة الدّين المصري الذي أعطته لها، بحيث سببت اعتراض باقي الدول الأوروبيّة، ولم يكن عملها هذا رحمةً وشفقةً على مصر وأهلها، وإنّما لكي تسود على مصر، وتستبعد أهلها وترى أنّ بقاء الحالة الماليّة على أصولها السابقة يرجع بالمنفعة على الدائنين من الأمم المختلفة، فلا يكون حظّ الخزينة الإنجليزيّة الخاصّة من ثروة مصر وافراً، ولهذا بادرت قبل إعلان الحماية أو السيادة أو الاستملاك بالسعي في تخفيض فائدة الدّين، لتستأثر فيما بعد بما تزعم التفضّل به الآن على

١. م.ن، ص ٢١٩.

٢. م.ن، ص ٢٩٣.

٣. م.ن، ص ٢٩٣.

٤. م.ن، ص ٤٠٧.

٥. م.ن، ص ٣١٧.

٦. م.ن، ص ٣١٥.

٧. م.ن، ص ٣٢٩.

المصريين، فهي تسعى إلى فائدتها الخاصة ليس إلا<sup>١</sup>.

ولقد ظهر من خداعهم أيضًا التشويش على الحاكم أو الأمير الذي لا يتوافق معهم: «فإمّا أن يُفسدوا عليه قلوب رعيته، ويثروا عليه أحقادها، أو يُغروا أحد أعضاء العائلة المالكة بالعصيان، وطلب الملك ليجدوا في ذلك وسيلةً للدخول في الأسر، أو يتفقوا مع الوزراء على خلع صاحب السلطة، ثم ينصبون بدله إمّا ضعيفًا أحمق، وإمّا صبيًا لم يبلغ الرشد، ليتمكّنوا من بلوغ مقاصدهم»<sup>٢</sup>.

ويشرح السيد جمال الدين كيف نافقت بريطانيا في نقض أسس السلطنة التيمورية في الهند، من خلال تأجيج الخلاف بين الأمراء والراجوات، وإلقاء الفتن، وضرب هذا بذلك<sup>٣</sup>. واتخذت السياسة نفسها في مصر أيضًا، وأعادت هذه المسرحية: «فتارة إلى جانب الخديو توفيق، وطورًا إلى جانب الحزب الوطني المصري، حيث لم تعد تعرف أيًا من الإثنين هو تحت حمايتها نهائيًا»<sup>٤</sup>. وأخيرًا يهيب بالشعب المصري ويقول لهم:

«إنّ الإنجليز لو ثبتت أقدامهم في الديار لحاسبوا الناس على هواجس أنفسهم، وخطرات قلوبهم، بل على استعداد عقولهم ولما عساه يخطر ببالهم... إنّ الإنكليز يؤاخذون الأبناء بذنوب الآباء، والأحفاد بجرائم الأجداد، ويطلبون الذراري بدفائن أسلافهم، وإن لم يكن للخلف علم بما ترك السلف»<sup>٥</sup>.

#### سادسًا: المستغربون

العامل الأخير للتخلف في العالم الإسلامي والذي نذكره هنا، إنّها هو خطر المستغربين الذين تعلّموا في الغرب، ويريدون تطبيق ما توصل إليه الغرب في العالم الإسلامي من دون

١. م. ن، ص ٤٦٣ - ٤٦٤.

٢. م. ن، ص ٤٢٣.

٣. م. ن، ص ٢٩٣، ٣٢٩؛ ج ٥، ص ١٩٧ - ١٩٨.

٤. م. ن، ج ٣، ص ٧٠.

٥. م. ن، ج ١، ص ٢٩٦.

رعاية الخلفيات والمستلزمات والفوارق الشاسعة، في هذا المجال يرى جمال الدين: «إنَّ أشدَّ وطأة على الشرق، وأدعى إلى تهجم أولي المطامع من الغربيين، وتذليل الصعاب لهم، وتثبيت أقدامهم، هم أولئك الناشئة الذين بمجرد تعلّمهم لغة القوم والتأدّب بأسفل آدابهم، يعتقدون أنّ كلّ الكمال إنّما هو فيما تعلّمونه من اللسان على بساطه، وفيما رأوه من بهرج مظاهر الحالات، وقراءة سير ومسير من قطع مراحل من الغربيين في سبيل الأخذ في ترقية أمّته من دون أن يسبروا من ذلك غورًا، أو يفهموا التدرجهم معنى، ويعتقد الناشئ الشرقي أنّ كلّ الرذائل ودواعي الخطّة، ومقاومات التقدّم إنّما هي في قومه، فيجري مع تيّار غريب من امتهان كلّ عادةٍ شرقيّة، ومن كلّ مشروعٍ وطنيّ يتصدّى له فئةٌ من قومه أو أهل بلده، ويأنف من الاشتراك في أيّ عملٍ لم يشارك فيه الأجنبي ولو اسمًا، ويسارع لتقديس وتصويب خطأ يأتيه الغريب، ويُسّهل له كلّ صعبٍ في مطلبه، ويطلعه على هنات قومه وزللهم وموقع الضعف منهم»<sup>١</sup>.

ثم إنَّ هؤلاء المتأثرين بالغرب لم يكتفوا بهذا، بل قاموا بإفساد عقائد المسلمين وبثّ الزندقة، والنزعة الماديّة فيهم، وحاربوا روح التعصّب الدّيني وهوّونه<sup>٢</sup>.

بل فعلوا أكثر من هذا، إذ أنّهم قاموا بضرب اللغة والتاريخ، فأوا تبعًا لأربابهم الغربيين: «بأن ليس في لسانهم العربي أو الفارسي أو الأوردو الهندي آدابًا تُؤثر، ولا في تاريخهم مجدًا يُذكر. وإنّ المجد كلّ المجد لذلك الشرقي الخامل أن ينفر من سماع لغته، وأن يتباهى بأنّه لا يحسن التعبير بها، وإنّ ما تعلّمه من الرطانة الأعجميّة هي منتهى ما يمكن الوصول إليه من المدركات البشريّة»<sup>٣</sup>.

١. م. ن، ج ٦، ص ٢٥٦-٢٥٧.

٢. م. ن، ج ١، صص ١٣٧، ٤٣٢.

٣. م. ن، ج ٦، ص ١٢١.

## الإصلاح

لا شك في أنّ عوامل تخلف العالم الإسلامي التي مرّت الإشارة إليها، هي أهمّ ما تمّ تقييده وأرشفته من كلام السيد جمال الدين في كتبه ورسائله، وطبع ضمن مجموعة مؤلفاته، وإلا فإنّ عوامل التخلف كثيرةٌ ولا تنحصر بها مرّ. من ذلك، لا بدّ من الإشارة إلى ما ورد عن السيد جمال الدين حول سبل الإصلاح، وأسباب التقدّم، والخروج من التخلف، وهي كثيرة ويمكننا إيرادها وفقاً للعناوين الآتية:

### أولاً: الدين

الدين هو المحور الأساسي في حركة السيد جمال الدين الإصلاحية، وفي ضوء موقفه من الدين تمّ تصنيفه ضمن التيار الإسلامي الإصلاحي، يرى السيد جمال الدين: «أنّ الدين وضعٌ إلهيٌّ، ومعلّمه والداعي إليه البشر... وهو عند جميع الأمم أوّل ما يمتزج بالقلب، ويرسخ في الأفئدة، وتصنع النفوس بعقائده وما يتبعها من الملكات والعادات، وتتمرّن الأبدان على ما ينشأ عنه من الأعمال عظيمها وحقيرها، فله السلطة الأولى على الأفكار وما يطاوعها من العزائم والإرادات، فهو سلطان الروح ومرشدها إلى ما تدبّر به بدنها، وكأنّها الإنسان في نشأته لوحٌ صقيل، وأوّل ما يُحطّ فيه رسم الدين، ثمّ ينبعث إلى سائر الأعمال بدعوته وإرشاده»<sup>١</sup>.

وعليه، يعدّ الدين في تفكير الإصلاحي «أوّل معلّم، وأرشد أستاذ، وأهدى قائد للأنفس إلى اكتساب العلوم والتوسّع في المعارف، وأرحم مؤدّب، وأبصر مروّض بطبع الأرواح على الآداب الحسنة، والخلائق الكريمة، وقيّمها على جادة العدل، وينبه فيها حاسة الشفقة والرحمة، خصوصاً دين الإسلام، فهو الذي رفع أمة كانت من أعرق الأمم في التوحّش والقسوة والخبثونة، وسماها إلى أرقى مراقي الحكمة والمدنية في أقرب مدّة»<sup>٢</sup>.

ثمّ إنّ السيد جمال الدين يرى أنّ الدين أكسب عقول البشر ثلاث عقائد تعدّ من أركان

١. م. ن، ج ١، ص ١١٧.

٢. م. ن، ص ١٣٤.

وجود الأمم وازدهارها وبناء هيئتها الاجتماعية، وأساساً مُحْكَمًا لمدينتها، تدعو الشعوب إلى التقدم والكمال ورفي السعادة:

العقيدة الأولى: التصديق بأن الإنسان ملك أرضي وهو أشرف المخلوقات، فإذا كان كذلك فإنه سوف يترفع عن الصفات البهيمية، ويرقى بروحه إلى العالم العقلي، وكلما سما عقله أوفى على المدنية، وهي ترفع التقاطع بين بني البشر.

العقيدة الثانية: يقين كل ذي دين بأن أمته أشرف الأمم، وكل مخالفة له فعلى ضلالٍ وباطلٍ؛ وجرأ ذلك ينهض أحاد الأمة لمكاثرة الأمم في مفاخرها ومسابقتها في الفضائل، والتقدم عليها في المزايا الإنسانية عقلية كانت أم نفسية، وهو عندما يرى الفخر والشرف في أمةٍ أخرى، يسعى جاهداً لينقلها إلى أمته، إذ يرى أبناء قومه أليق وأجدر بكل ما يعد شرفاً إنسانياً، فهذه العقيدة أقوى دافع للأمم إلى التسابق لغايات المدنية.

العقيدة الثالثة: جزمه بأن الإنسان إنما ورد في هذه الدنيا، لاستحصال الكمال والتهيئ للعروج إلى عالم أرفع من العالم الدنيوي، ومن أُشربت هذه العقيدة قلبه ينساق لإضاءة عقله بالعلوم الحقة والمعارف الصافية، كما أنه ينفق ساعاته في تهذيب نفسه وتطهيرها من الرذائل<sup>١</sup>. ثم أنه يرى أن الإسلام يحقق السعادة البشرية، وذلك أن سعادة البشر مرهونةٌ بأمورٍ عدة، والإسلام حققها بنحو أفضل، وإليك بيانه:

١. صفاء العقول من الخرافات والأوهام، إذ أتمها تحول بين الإنسان وبين الواقع والحقيقة، وتُسبب توقف الحركة الفكرية والتعقل، والرضا بالظنون والأوهام، أما الإسلام فإن ركنه الأول صقل العقول بصقال التوحيد، وتطهيرها من لوث الأوهام، وإن الله تعالى بيده أزمة الأمور.

٢. أن تكون الأمة طامحةً لبلوغ الشرف والكمال، وحينئذ يتسابق الأفراد لنيل الكمال والشرف، أما لو اعتقدوا بأن نصيبهم من الفطرة والخليفة نقص الاستعداد وخسة المنزلة، ولا سبيل لهم إلى الكمال، فلا ريب أن تسقط همهم. أما الإسلام فقد فتح أبواب الشرف في وجوه الأنفس، وقرّر التفاضل على قاعدة الكمال العقلي والفضائل المكتسبة.

٣. ابتناء العقائد على البراهين القويّة والأدلة الصحيحة دون التقليد، والإسلام ربّما يكون متفردًا بين باقي الأديان في توبيخ اتّباع الظنّ، وتقليد الآباء والأجداد، بل يأخذ عليهم بالبحث والبرهان.

٤. اختصاص طائفة من الأمم بتعليم الناس، وتنوير عقولهم، وتهذيب نفوسهم، وقد تبنّى الإسلام ذلك، ففي القرآن: ﴿وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾<sup>١</sup>، وكذلك قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾<sup>٢</sup>. ٣

لقد كثر الكلام بين المفكرين أنّ الدين جاء لبناء الآخرة فقط، أم أنّه ينفع لسعادة الدنيا أيضًا، ومن هذه الفكرة المحوريّة تشعبت الاتجاهات والتيارات، أمّا السيد جمال الدين فإنّه غيّر من المصلحين على مدى التاريخ، يرى أنّ الدين الإسلامي جاء لسعادة الدنيا والآخرة؛ وفي بيان ذلك يقول:

«الدين الإسلامي لم تكن وجهته كوجهة سائر الأديان إلى الآخرة فقط، ولكن مع ذلك أتى بما فيه مصلحة العباد في دنياهم، وما يكسبهم السعادة في الدنيا والنعيم في الآخرة، وهذا المعبر عنه في الاصطلاح الشرعي بسعادة الدارين»<sup>٤</sup>.

وعليه «فالدين هو السائق إلى السعادة في الدنيا كما يسوق إليها في الآخرة»<sup>٥</sup>. «ولو أمكن للناس أن يعملوا بها [أي تعاليم الدين] لتوفّرت لديهم السعادة وأنواع الخير، ولخفّ عنهم كثير من الويل والشر»<sup>٦</sup>.

في مقالٍ نشره جمال الدين في مجلّته العروة الوثقى، يبحث عن أنجع السبل وأفضلها

١. آل عمران: ١٠٤.

٢. التوبة: ١٢٢.

٣. السيد جمال الدين، مجموعة الآثار، ج ٢، ص ١٩٠ - ١٩٦.

٤. م. ن، ج ١، ص ١٠٦.

٥. م. ن، ص ١٥٤.

٦. م. ن، ج ٦، ص ١٣٧.

لإصلاح الأمم، حيث يرى بعضهم أن أمراض الأمم تعالج بنشر الجرائد، وأنها تتكفل إنهاض الأمم، وتنبيه الأفكار، وتقويم الأخلاق، غير أن السيد لم يرتض هذا الرأي؛ إذ لا يوجد قارئٌ للصحف والجرائد، ولو وجد فقلما نجد الفاهم، والفاهم قد يحمل ما يجده على غير المراد، على أن الأمة الخاوية التي لا همّة لها كيف يمكن إنهاضها لتقرأ الجرايد وتستوعبها.

وهناك فريق آخر زعم أن الخلاص من التخلف يتم من خلال إنشاء مدارس عمومية في كل بقعة ومكان، بشرط أن تكون على الطراز الأوروبي، حتى تعم المعارف بين جميع أفراد الأمة، وعند تعميم المعارف تكمل الأخلاق، وتجتمع القوة، وتتحد الكلمة. وهذا الرأي والظن غير مقبول عند السيد أيضًا، فيسهب في نقده وبيان نواقصه، التي منها:

أولاً: أن هذا الأمر بحاجة إلى قوّة قاهرة ومالٍ كثيرٍ يدعم المشروع، وهذان الأمران مفقودان؛ وإلا لما سقطت الأمة.

وثانياً: هب تعلم بعض أبناء الأمة، فإن هذا لا ينفع الأمة للبعد عن أسباب نشأة تلك العلوم، والوقوف على بيئتها وغاياتها، فحينئذ يكون هؤلاء القوم في الأمة «كخلطٍ غريبٍ لا يزيد طبائعها إلا فساداً».

ثالثاً: يذكر السيد بعض الأمثلة لتشبيد مدارس على النمط المذكور في مصر والدولة العثمانية، ويتساءل هل حلت تلك المدارس مشاكل البلاد؟ نعم تغيرت بعض المظاهر في المآكل والملبس والمسكن، غير أنها لم تكن إصلاحاتٍ حقيقيةً، بل كانت ظواهرَ ونقلاً حرفياً وتقليداً للغرب: «وما كان هذا إلا لأن تلك العلوم وضعت فيهم على غير أساسها، وفاجأتهم قبل أوانها، علمتنا التجارب، ونطقت مواضي الحوادث بأن المقلّدين من كلّ أمة المنتحلين أطوار غيرها، يكونون فيها منافذ وكوى لتطرّق الأعداء إليها... بل يكونون بما أفعمت أفئدتهم من تعظيم الذين قلّدهم واحتقار من لم يكن على مثالهم، شؤماً على أبناء أمتهم، يذلّونهم ويحتقرون أمرهم، ويستهيئون بجميع أعمالهم وإن جلّت.. ويصير أولئك المقلّدون طلائع لجيوش الغالبيين وأرباب الغارات، يمهّدون لهم السبيل ويفتحون الأبواب»<sup>١</sup>.

ثم بعد هذا يرى السيد أنّ السبيل الوحيد إنّها هو:

«دينٌ قويُّم الأصول، محكمُ القواعد، شاملٌ لأنواع الحكم، باعثٌ على الألفة، داعٍ إلى المحبة، مزكٌّ للنفوس، مطهّرٌ للقلوب من أدران الخسائس، منوّرٌ للعقول بإشراق الحقّ من مطالع قضاياه، كافلٌ لكلّ ما يحتاج إليه الإنسان من مباني في الاجتماعات البشريّة، وحافظٌ وجودها، وينادي بمعتقده إلى جميع فروع المدنيّة»<sup>١</sup>.

وأما دليل السيد على مدّعه فهو أنّ الإسلام هو الدين الذي أوصل العرب إلى العلوّ والتقدّم على باقي الأمم، وإنّما تقهقر المسلمون بعدما تركوا تعاليمه، وليس لهم سبيل إلى الإصلاح إلّا بعد الرجوع إلى تلك التعاليم «فعلاجها الناجع إنّما يكون برجوعها إلى قواعد دينها، والأخذ بأحكامه على ما كان في بدايته... ومن طلب إصلاح أمةٍ شأنها ما ذكرناه بوسيلةٍ سوى هذه، فقد ركب بها شططاً... ولا يزيد الأمة إلّا نكساً، ولا يكسبها إلّا تعسّاً»<sup>٢</sup>.

وفي مبحثٍ آخر يعدّد السيد جمال الدين أسباب صيانة حقوق الأمة، وسوقها نحو الكمال والتقدّم، فيحصرها في أربعة أمور: ١. أن يدافع كلّ ذي حقّ عن حقّه بالسيف ليلاً ونهاراً<sup>٣</sup>.  
الاعتماد على شرافة النفس وكرامتها<sup>٤</sup>. وجود حكومة قويّة<sup>٥</sup>. الدين.

ثم بعد هذا يقيس مدى صلاحية كلّ واحدٍ منها لإصلاح الأمة، ثم يبيّن أنّ لكلّ من هذه الأمور المذكورة وجهاً تطبيقيّاً يورده على النحو الآتي:

الوجه الأوّل: مألّه الفوضى، وسيلان الدماء في الشوارع، وتعدّي القوي على الضعيف.  
الوجه الثاني: وهو ما لا يمكن تحديده بالضبط عند الأمم المختلفة، فهناك بعض الأمور تعدّد دنيّة عند بعض الأمم، وعند بعضها الآخر شريفة، وكذا العكس، كما أنّ الطبقات العليا ربّما ترى الشرافة بما يناسبها ويخدمها في تأمين حقوقها؛ لذا تقوم بالتعدّي على الضعفاء والإجحاف بهم، وهي أيضاً ربّما تنفع في تعديل الأمور ظاهريّاً، غير أنّها لا تمنع التعديّات الباطنيّة والخيانات المخفيّة؛ لأنّها توافق الأهواء والشهوات، ومن جهةٍ ثانيةٍ حصول تزلّف الضعفاء أمام الأقوياء، وكثرة النفاق والرياء.

١. م.ن، ص ١٠٩-١١٤؛ ج ٦، ص ٢٦٠ وما بعدها.

٢. م.ن، ج ١، ص ١١٤-١١٥.



الوجه الثالث: فإنَّ الحكومة تتمكّن من إصلاح الظاهر، أمّا الأمور الخفيّة والباطنيّة، والدسائس والأهواء والشهوات فلا سبيل للحكومة القويّة إلى إصلاحها، مضافاً إلى أنّ الحاكم وطبقته ربّما يغرقون هم أنفسهم في الشهوات فيكونون أساس الداء.

أما الوجه الرابع، فهو الدّين أي: «الإيمان بأنّ للعالم صانعاً عليماً قديراً، والاعتقاد بأنّ للخير والشر جزاءً في عالم آخر، وهذان الاعتقادان هما من أفضل الطرق لكبح الشهوات ورفع التعديّات الظاهريّة والباطنيّة، وأقوى ركنٍ لدحض الحيل والتدليس والتزوير، وأفضل ركنٍ لإحقاق الحقوق، وتحقيق الأمان والرفاهيّة النامة، ومن دونهما لا تتحقّق الهيئة الاجتماعيّة، وتلبس المدنيّة لباس الوجود، ولا تستقيم المعاملات والمعاشرات»<sup>١</sup>.

ومن المعلوم أنّ السيّد جمال الدّين هو من دعاة الرابطة الدّينيّة، والعصبية الدّينيّة والعقدية، وعليه نراه يدحض التعصّب الدّيني الذي يعيق كلّ مسعى نهضويّ وإصلاحيّ في الأمّة إلى حيث التقدّم والإصلاح. وحول التعصّب الدّيني يقول:

«التعصّب يراد منه النعرة على الجنس، التي مرجعها رابطة النسب والاجتماع في منبّ واحدٍ. وقد توسّع أهل العرف فيه، فأطلقوا على قيام الملّتحمين بصلة الدّين لمناصرة بعضهم بعضاً»<sup>٢</sup>.

أمّا التعصّب الدّيني الممدوح في رأي السيّد جمال الدّين والذي يدعو إليه فمن مفاعيله أنّه: «يطمس رسوم الاختلاف بين أشخاصٍ وآحادٍ متعدّدة، ويصل فيما بينهم في المقاصد والعزائم والأعمال، وكذلك يمحو أثر المنابذة والمنافرة بين القبائل والعشائر، بل الأجناس المتخالفة في المنابذ واللغات والعادات، بل المتباعدة في الصور والأشكال، ويحوّل أهواءها المتضاربة إلى قصدٍ واحدٍ، وهو تأصيل المجد والشرف، وتحليل الذكر تحت الاسم الجامع لها»<sup>٣</sup>.

ربّما يحصل غلوٌّ في التعصّب الدّيني، فتؤول الأمور إلى الظلم والتعدّي على باقي الأديان،

١. م. ن، ج ٩، ص ٩٥ - ٩٩.

٢. م. ن، ج ١، ص ١٣٣.

٣. م. ن، ص ١٣٤.

غير أن هذا عند السيد جمال الدين غير أصيل، ويلزم أن ترجع الأمور إلى نصابها؛ لأنه يخالف أصول الدين<sup>١</sup>. ونظرًا لخطورة التعصّب الديني في عملية الإصلاح، بات منفورًا لدى الغرب؛ لأنّ لهم مطامع في العالم الإسلامي لا يصلون إليها إلاّ بتمزيق العالم الإسلامي شيعًا وأحزابًا، وإماتة روح العصبية الدينيّة<sup>٢</sup>. وقد تأثّر المستغربون بهم، فقاموا بمحاربة العصبية الدينيّة تقليدًا للغرب<sup>٣</sup>. وييدي السيد استغرابه من أن بعضًا من سدج المسلمين يسفكون الكلام في ذمّ التعصّب الديني، ويهجرون في رمي المتعصبين بالخشونة والبعد عن معدّات المدنيّة الحاضرة، ولا يعلم أولئك المسلمون أنّهم بهذا يشقّون عصاهم، ويفسدون شأنهم، ويخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المارقين، يطلبون محو التعصّب المعتدل، وفي محوه محو الملة ودفعها إلى أيدي الأجانب<sup>٤</sup>. والأدهى من ذلك كله في المقابل أنّ من النخب الغربيّة من يمقت التعصّب الإسلامي في حين أنّ: «الإفرنج أشدّ الناس في هذا النوع من التعصّب، وأحرصهم على القيام بدواعيه، ومن القواعد الأساسيّة في حكوماتهم السياسيّة الدفاع عن دعاة الدين والقائمين بنشره، ومساعدتهم على نجاح أعمالهم... وتراهم على اختلافهم في الأجناس، وتباغضهم وتحاقدهم وتنازدهم في السياسات، وترقب كلّ دولةٍ منهم لعثرة الأخرى حتّى توقع بها السوء، يتقاربون ويتآلفون ويتحدون في توجيه قواهم الحربيّة والسياسيّة لحماية من يشاكلهم في الدين، وإن كان في أقصى قاصية من الأرض، ولو تقطّعت بينه وبينهم الأنساب الجنسيّة»<sup>٥</sup>.

بعد هذا نرى أنّ السيد جمال الدين يدعو إلى التمسك بالقرآن:

«ألا يا أهل القرآن لستم على شيءٍ حتّى تقيموا القرآن، وتعملوا بما فيه من الأوامر والنواهي،

وتتخذوه إمامًا لكم في جميع أعمالكم»<sup>٦</sup>.

١. م. ن، ص ١٣٥.

٢. م. ن، ص ١٣٦.

٣. م. ن، ص ١٣٣.

٤. م. ن، ص ١٣٧-١٣٨؛ أيضًا ص ١٣١.

٥. م. ن، ص ١٣٨.

٦. م. ن، ص ٢١٥.

وعند تطبيق القرآن وتلاوته حتّى تلاوته يمكن أن ترجع الأمة من تخلفها وتحيي مجدها السابق<sup>١</sup>، كما يرى أنّ القرآن هو القانون الصحيح الموجود بين ظهراني الأمة<sup>٢</sup>. وفي سياق مساجلاته مع الفكر الاشتراكي الغربي يدعو إلى ما يسميه (الاشتراكية الإسلامية) في مقابل الاشتراكية الغربية التي هي محض الضرر<sup>٣</sup>: «أمّا الاشتراكية في الإسلام فهي خير كافٍ لجعلها نافعةً مفيدةً، ممكن الأخذ بها؛ لأنّ الكتاب الديني وهو القرآن أشار إليها بأدلة كثيرة»<sup>٤</sup>.

ويذكر من تلك الأدلة إشراك غير المحاربين في الغنائم، وإيثار الغير ولو كان بهم خصاصة، وعقد الأخوة الإيمانية بين المهاجرين والأنصار، والحثّ على الصدق ومواساة الآخرين، ثمّ يقول:

«هذا مختصر ما عمل به الدين الإسلامي من الاشتراكية المعقولة النافعة للمجموع الإنساني، وكلّ اشتراكية تخالف في روحها وأساساتها اشتراكية الإسلام، فلا تكون بنتيجتها إلاّ ملحمة كبرى وسيل الدماء... أكرّر القول أنّ اشتراكية الإسلام عين الحقّ، والحقّ أحقّ أن يُتبع»<sup>٥</sup>.

ويظهر من طيّات كلمات السيّد، وبعض خطبه أنّه من دعاة التجديد في الاجتهاد والفهم الديني، ولم يبيّن معالم هذا التجديد بشكلٍ واضحٍ كي نحكم عليه ونصنّفه ضمن التيارات المختلفة في تعاملها مع الدين والشريعة، وعلى سبيل المثال نراه يقول:

«بلى، نحتاج إلى عملٍ جديدٍ نربّي به جيلاً جديداً بعلمٍ صحيحٍ وفهمٍ جديدٍ لحقيقة معنى السلطان الأوّل على الأجساد والأرواح، وهو الدين»<sup>٦</sup>.

أما في مقام الاعتراض على انسداد باب الاجتهاد، والاكتفاء بتقليد السلف، والدعوة إلى الاجتهاد. فنجده يسعى جاهداً إلى توسيع آفاق فهم [القرآن والحديث] والاستنتاج بالقياس

١. م. ن، ص ١٢١.

٢. م. ن، ج ٥، ص ١٠٤.

٣. م. ن، ج ٦، ص ١٦٠.

٤. م. ن، ص ١٦٢.

٥. م. ن، ص ١٦٩.

٦. م. ن، ص ١٢٠.

على ما ينطبق على العلوم العصريّة و شروط الزمان وأحكامه، وبما لا ينافي جوهر النص<sup>١</sup>. وفي نصّ آخر يتصرّف فيه للتأويل مشيراً إلى أنّ مبدأ انحطاط الإسلام بدأت وقائعه منذ عهد السلطان سليمان القانوني وخصوصاً لجهة تصميمه على عدم تأويل السنّة بما يوافق مواقع الإسلام حوال في أوقاتها، مع أنّه سُئل النبي ﷺ: «فيما نقول في المستقبل، أنتبع نصّ القرآن أم نتبع ما فسّر به القرآن والأحاديث؟ فقال ﷺ: «شهادة الرجل خيرٌ من شهادة عشرة من الأموات». فيفهم من ذلك أنّ شريعة الإسلام كالثوب المرن، تقبل التمدّد والتشكّل بأشكال التمدّن والتقدّم، بخلاف دين النصرانيّة لتحكم النفس وتشديدهم، وعدم الإباحة في التأويل، فبقيت غير منتجة<sup>٢</sup>.

وهذه الكلمات كما نرى هي ذات حدّين، إذ لا يمكن أن نحكم على قائلها بأنّه من أنصار علمنة الدّين والشريعة، كما يذهب إليه اليوم علمانيّو العالم الإسلامي، من خلال دعوى مواكبة الدّين مع التقدّم والحداثة؛ وذلك أنّ هذه المباحث لم تتبلور بشكل جيّد آنذاك، والدعوة إلى التجدّد حينذاك تختلف عنها في عصرنا الراهن، إذ المصلحون في عصر النهضة الأولى كانوا يعانون من حركاتٍ سلفيّة قويّة، ومن سدّ باب الاجتهاد والتوقّف على ما قاله الأئمّة الأربعة في الفقه السنّي؛ لذا نرى السيد جمال الدّين سعياً لكسر هذا الحاجز يتمسك تارةً بالقياس الحنفي، وأخرى بفتح باب الاجتهاد، وثالثةً بالتأويل للتخلّص من بعض الفتاوى الجامدة التي حكمت بحرمة كثيرٍ من مظاهر العصر الراهن بتبرير أنّها لم تكن في صدر الإسلام، غير أنّ الاجتهاد الحقيقي ينبغي حكم الحرمة ويقول بالإباحة.

#### ثانياً: الفقهاء

يولي السيد جمال الدّين العلماء والفقهاء أهميّة كبرى بوصفهم خزنة الدّين وحماته وحرّاسه، وكان يحاول جهد إمكانه استنهاض العلماء للقيام بواجبهم تجاه إصلاح شأن الأُمّة، كما كان ينصب اهتمامه في البعد السياسي، وتدخّل العلماء لإصلاح شأن السلطة وهذا ما سوف نشير إليه. ولأهميّة دور العلماء النهضوي والإحيائي يصفهم بأنهم: «حملة القرآن، وحفظة الإيوان،

١. م.ن، ص ١٥١.

٢. م.ن، ج ٣، ص ٥١.

ظهراء الدّين المتين، ونصراء الشرع المبين، جنود الله الغالبة في العالم، وحججه الدامغة لضلال الأمم<sup>١</sup>. وأئمتهم: «حماة الدّين، وقادة المؤمنين، وحزبُ الله في العالم، وجنودُه الغالبة على الأمم، نصرَ الله بهم الإسلام، وخذلَ بعزائمهم أعداءه الطغام»<sup>٢</sup>؛ لذا يخاطبهم مستنهضًا: «أنتم نصراء الله في الأرض،... أنتم جميعاً يدٌ واحدةٌ يدود بها الله عن صياصي دينه الحصينة، ويذبّ بقوتها القاهرة جنود الشرك، وأعوان الزندقة»<sup>٣</sup>.

فالعالم عند السيّد جمال الدّين هو نائب الإمام المعصوم عليه السلام، وقد كتب في رسالةٍ إلى الميرزا الشيرازي:

«إن الله اختصك بنباية إمام الزمان، واختارك من بين الطائفة الشيعية، وأوكل إليك زمام الأمة وحفظَ حقوقها عن طريق الرئاسة الدينية»<sup>٤</sup>.

ثم بيّن أنّ وظيفة العلماء الحائزين لهذه الأوصاف، القيام بأمر الإرشاد والوعظ كي يستقرّ الدّين في نفوس الناس، فقال:

«لن يتمّ أثر الدّين في نفوس الآخذين به، فيصيبوا حظًا وافرًا مما يرشد إليه فيتمتعوا بحياة طيبة وعيشة راضية، إلا إذا قام رؤساء الدّين وحملتُهُ وحفظتُهُ بأداء وظائفهم من تبين أو امره ونواهيهِ، وتثبيتها في العقول، ودعوة الناس إلى العمل بها، وتبنيه الغافلين عن رعايتها، وتذكير الساهين عن هديها»<sup>٥</sup>.

أمّا إذا لم يعمل العلماء بوظائفهم، سوف تتغيّر الأمور، ويفشو الجهل والفساد، وتحكم الأهواء والشهوات، وهي أمورٌ تدعو كلّها إلى خراب الأمم.

ومن وجهٍ آخر يرى أنّ العلماء لو قصّروا في أداء مهامهم، وضعفت سلطتهم الدينية والروحية، لتمكّن الغرب من النفوذ والتسلّط على مقدرات البلاد؛ إذ كلّما ضعفت قوّة العلماء

١. م.ن، ج٤، ص١٠٣.

٢. م.ن، ص١٩٠.

٣. م.ن، ص١٠٥.

٤. م.ن، ج٨، ص٦١.

٥. م.ن، ج١، ص١٥٤.

في دولة من الدول الإسلامية، وثبت عليها طائفة من الإفرنج، ومحت اسمها، وطمست رسمها<sup>١</sup>. ثم يستشهد بحال الهند التي خضعت لحكم الاستعمار بعدما أذلّ أمراء الهند العلماء، أمّا الأفغانيون فإنهم صانوا بلادهم ببركة متابعة العلماء وقوتهم في تلك الديار، وفي إيران يحاول الغرب بمعونة الشاه تضييق العلماء للسيطرة على البلاد<sup>٢</sup>؛ لذا كان جمال الدين يحاول استنهاض علماء إيران لخلع الشاه، إذ إنهم حفظوا الدين، ولهم الحق في خلعه، وإنّ الناس سوف تتابعهم وتدعّن إلى أحكامهم، وقد جُبل في نفوسهم «إنّ الرادّ على العلماء رادّ على الله»<sup>٣</sup>. وقد حثّ السيد في كثير من مراسلاته إلى العلماء على خلع شاه إيران، مؤكّداً لهم عدم حصول فوزي في البلاد نتيجة ذلك؛ لأنّ الناس كبيرهم وصغيرهم يدعون لحكم العلماء، وبإمكانهم تولية شخص أمين للقيام بأعباء الأمة<sup>٤</sup>.

### ثالثاً: الوحدة

لقد قضى السيد جمال الدين عمره داعياً إلى تحقيق وحدة العالم الإسلامي، وبثّ روح الإخاء بين أبناء المجتمع الواحد، أو الدين الواحد للوقوف أمام المخاطر ومطامع الأعداء، وكان يرى أنّ «الإلهام الإلهي، والإحساس النظري، والتعليم الشرعي»<sup>٥</sup>. يدعو إلى التمام الأفراد والتحام الأحاد، حتّى: «إنّ العقلاء في كثير من أصقاعه يتفكّرون في جعل القوى المتفرقة قوّة واحدة يمكن لها القيام بحقوق الكل»<sup>٦</sup>.

وكان يرى: «أنّ الاتفاق والتضافر على تعزيز الولاية الإسلامية من أشدّ أركان الديانة المحمّديّة، والاعتقاد به من أوليّات العقائد عند المسلمين»<sup>٧</sup>. «وإذا أحسست من أمة ميلاً إلى

١. م. ن، ج ٤، ص ١٠٤.

٢. م. ن.

٣. م. ن، ص ١٠٦.

٤. م. ن، ص ١٩٣.

٥. م. ن، ج ١، ص ٩٦.

٦. م. ن، ص ٩٧.

٧. م. ن، ص ١٦٠.

الوحدة، فبشرها بما أعدَّ الله لها في مكنون غيبه من السيادة العليا، والسلطة على متفرقة الأمم، إذا تصفَّحنا تاريخ كلِّ جنسٍ، واستقرأنا أحوال الشعوب في وجودها وفناها، وجدنا سنَّة الله في الجمعيَّات البشريَّة، حظَّها من الوجود على مقدار حظَّها من الوحدة... وما أهلك الله قبيلًا إلاَّ بعدما رزئوا بالافتراق، وابتلوا بالشقاق، فأورثهم ذلًّا طويلًا وعذابًا وبيلاً، ثمَّ فناء سرمدياً<sup>١</sup>. ومن طريف ما يذكره السيِّد جمال الدِّين أنه يصف حاله في مقام التَّعرُّف على داء الشرق، فيصرِّح بأنه خصَّص جهاز دماغه لتشخيص دائه، وتحرِّي دوائه:

«فوجدت أقتل أدوائه وما يعترض في سبيل توحيد الكلمة فيه، داء انقسام أهليه وتشَّتت آرائهم، واختلافهم على الاتِّحاد، واتِّحادهم على الاختلاف، فقد اتَّفَقوا على ألاَّ يتَّفَقوا، ولا تقوم لهذا القوم قائمة»<sup>٢</sup>.

والدعوة إلى الاتِّحاد ونبذ الافتراق لم تكن دعوةً شخصيَّةً أطلقها السيِّد لتحسين حال المجتمع الإسلامي، بل هي دعوةٌ تضرب بجذورها في عمق الدِّين، لذا يخصَّص السيِّد مبحثاً في العروة الوثقى للبحث عن الأدلَّة القرآنيَّة والروائيَّة الداعمة للاتِّحاد، كقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾<sup>٣</sup> وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ﴾<sup>٤</sup> وقوله: ﴿إِنَّ الْمُؤْمِنَ لِلْمُؤْمِنِ كَالْبُنْيَانِ يَشُدُّ بَعْضُهُ بَعْضًا﴾ وقوله أيضاً: «لا تقاطعوا ولا تدابروا ولا تحاسدوا، وكونوا عباد الله إخواناً»<sup>٥</sup>. ذلك بأنَّ «كلَّ هذه الرزايا التي حطَّت بأقطارنا، ووضعت من أقدارنا، ما كان قاذفنا بلائها، ورامينا بسهامها إلاَّ افتراقنا وتدابرنا»<sup>٦</sup>. ومضافاً إلى الوحدة الاجتماعيَّة، كان يدعو السيِّد جمال الدِّين إلى التقريب بين المذاهب، فتكلَّم عن الفرقة بين السنَّة والشيعة، ودور بعض السلاطين لإلقاء الخلاف بين المسلمين،

١. م.ن، ص ١٦٣؛ ونحوه ج ٣، ص ١٤١.

٢. م.ن، ج ٦، ص ٧٧.

٣. الحجرات: ١٠.

٤. آل عمران: ١٠٥.

٥. السيِّد جمال الدِّين، مجموعة الآثار، ج ١، ص ١٦٣ - ١٦٨.

٦. م.ن، ص ١٦٦.

وإراقة الدماء، وندد بذلك ونهى عنه<sup>١</sup>.

كما أنه كان يدعو أرباب الأديان السماوية الثلاثة: الموسوية والعيسوية والمحمدية إلى الاتحاد، ويرى أنهم:

«على تمام الاتفاق في المبدأ والغاية، وإذا نقص في الواحدة شيء من أوامر الخير المطلق استكملته الثانية»<sup>٢</sup>.

فبعد الدعوة الاجتماعية والدينية والمذهبية للاتحاد، يتجه السيد جمال الدين إلى الدعوة نحو الاتحاد السياسي، فيدعوا زعماء الدول للاتحاد ونبذ الخلاف، وقد خصص بحثاً في مجلة العروة الوثقى وعنوانه بـ (دعوة الفرس إلى الاتحاد مع الأفغان)، وبين فيه محاسن هذا الاتحاد، وحاول ترغيب كل واحد منهما ليبادر إلى الإقدام، فيذكر دور إيران في الإسلام، ودور علمائها في الفقه والحديث والتاريخ، كما يشيد بالأفغان، وأخيراً يستشهد بالغرب ويذكر حال الألمان وما آل إليه من الضعف بسبب اختلاف ديانتهم مع باقي الدول الغربية، ثم لما رجعت ألمانيا واتحدت معهم قوي أمرها وذاع صيتها<sup>٣</sup>.

#### رابعاً: الإصلاح السياسي

لقد خاض السيد جمال الدين غمار السياسة إلى أبعد حدودها وآفاقها، فدخل سلك الوزراء والمستشارين الكبار في مختلف الدول الإسلامية، وعرف نقاط الضعف والخلل؛ لذا كان يولي اهتماماً بالغاً بإصلاح الشأن السياسي، فكان يرى أن الوضع السياسي تشوبه أمور عدّة، أهمها: أولاً: الحاكم المستبد. وقد أشار إلى موضوع الاستبداد في كثير من كتبه ورسائله، من ذلك ما قاله في مجلة العروة الوثقى تحت عنوان: (الأمّة وسلطة الحاكم المستبد):

«إنّ الأمّة التي ليس لها في شؤونها حلٌّ ولا عقد، ولا تُستشار في مصالحها، ولا أثر لإرادتها في منافعها العمومية، وإنّما هي خاضعة لحاكمٍ واحدٍ، إرادته قانون، ومشيتته نظام، يحكم ما

١. م. ن، ج ٦، صص ١٥٢ - ١٥٣.

٢. م. ن، ص ٧٦.

٣. م. ن، ج ١، ص ١٩١ - ١٩٦.



يشاء ويفعل ما يريد، فتلك أمة لا تثبت على حالٍ واحدٍ، ولا ينضبط لها سير، فتعتورها السعادة والشقاء، ويتداولها العلم والجهل... وكل ما يعرض عليها من هذه الأحوال خيرها وشرها، فهو تابع لحال الحاكم...»<sup>١</sup>.

ثانياً: دور الأجنب في خراب البلاد: وقد حارب السيد جمال الدين هذا الأمر كثيراً أيضاً، وأشار إلى ما يتركه تدخل الأجنبي في مقدرات البلاد من الخراب، وعلى سبيل المثال يذكر ما قام به المترجمون الأجنب في البلاط العثماني من تحكّم وخراب<sup>٢</sup>. وهكذا فإنه يصف «دور الأجنب في البلاد بأنهم أولئك الذين لا يتصلون بصحاب الملك في جنسٍ ولا في دينٍ تقوم رابطة مقام الجنس، فمثلهم في الدولة كمثل الأجير في بناء بيتٍ لا يهّمه إلا استيفاء أجرته، ثم لا يبالي أسلم البيت أو جرفه السيل أو دكته الزلازل»<sup>٣</sup>.

ويضيف: أن الدول ما كانت مصنونةً إلا برجالٍ منها، وأتمها «ما انخفض مكانها، ولا سقطت في هوة الانحطاط إلا عند دخول العنصر الأجنبي فيها، وارتقاء الغرباء إلى الوظائف السامية في أعمالها، فإن ذلك كان في كل دولة آية الخراب والدمار»<sup>٤</sup>. والسبب في ذلك أن هؤلاء وإن صدقوا وراعوا الأمانة، غير أنهم يخدمون مقاصد دولهم ويمهدون لها طرق الولاية والسيادة<sup>٥</sup>. أمّا بخصوص نظام الحكم، فيدعو السيد إلى الحكومة الشورية كما صرح بذلك في خطبة خطبها بالإسكندرية<sup>٦</sup>، فإنه عندما طلبه شاه إيران ليستفيد منه في أمر إصلاح البلاد، قام جمال الدين بسنّ (حكومة ملكية شورية) لكن الشاه رفض ذلك المخطّط لتحديد قدرته<sup>٧</sup>. وكان يرى جمال الدين أن الإسلام أوّل من عمل بالحكم الشوري كما ورد في القرآن: ﴿وَأْمُرْهُمْ

١. م. ن، ص ١٩١.

٢. م. ن، ج ٦، ص ٢٠٤.

٣. م. ن، ج ١، ص ١٧٨.

٤. م. ن، ص ١٧٩.

٥. م. ن، ص ١٧٨.

٦. م. ن، ج ٣، ص ١٠٣.

٧. م. ن، ج ٦، ص ٥٥.

شُورَى بَيْنَهُمْ<sup>١</sup> .٢

ثم إن السيد ينفي الحكومة المطلقة<sup>٣</sup>، ويرى أن أسهل طريقة للعالم الإسلامي إنما هي تغيير شكل الحكم المطلق بالشكل النيابي الشوروي، فيحفظ حق الملك، وحق الشعب في الاستشارة والمشاركة في الحكومة «فيكون للملك الدستوري عظمة التملك»<sup>٤</sup>.

تلقاء موقفه السلبي من الحكومات المطلقة يبيّن محاسن الحكومة الجمهورية، ويتحسّر أنّ الشرقي لا يتمكّن من تبيين حقيقتها ومزاياها وسعادة ذويها الفائزين بها، وإنّ الموسسين بها أعلى شأنًا وأرفع مكانةً من سائر أفراد الإنسان، بل هم الذين يليق بهم أن يدخلوا تحت هذا الاسم دون من عداهم، فإنّ الإنسان الحقيقي هو الذي لا يحكم عليه إلا القانون الحقّ المؤسّس على دعائم العدل<sup>٥</sup>. ومع هذا فإنه يدعو إلى حكومةٍ رحيمةٍ عالميةٍ متنطّسةٍ أي خبيرةٍ تعتمد على النخب، وهذه الحكومة وإن لم تخرج عن نطاق الاستبداد بزعم جمال الدين، غير أنّها تعتمد على الخبراء وتستفيد من آرائهم بيان ذلك:

لقد قسّم جمال الدين الحكومة الاستبدادية بلحاظ عناصرها الذاتية وأقانيمةا الحقيقية (أي السلطان، والوزراء، والكادر الإداري) إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: الحكومة القاسية التي تشبه قطاع الطريق، تنزع من الناس كلّ ما لديهم.  
 القسم الثاني: الحكومة الظالمة التي تجعل الناس كالعبيد لها، تسومهم أنواع العذاب والبلاء.  
 القسم الثالث: الحكومة الرحيمة، وهي تنقسم إلى حكومةٍ رحيمةٍ جاهلةٍ، وحالها حال الأب الرحيم الجاهل، وإلى حكومةٍ رحيمةٍ عالميةٍ، والعالمة هذه تنقسم أيضًا إلى قسمين: حكومة رحيمة عالمية أفينة، وهي كالأب العالم المأفون وناقص العقل، وإلى حكومة رحيمة عالمية متنطّسة،

١. الشورى: ٣٨.

٢. السيد جمال الدين، مجموعة الآثار، ج ٦، ص ٥٩.

٣. م. ن، ج ٨، ص ١٥٣.

٤. م. ن، ج ٦، ص ٨٣.

٥. م. ن، ج ٣، ص ٥٧-٥٨.

يكون أساطينها الحكماء، تضارع الأب المتدبر المتبصر<sup>١</sup>. ثم يقول بعد هذا السرد والوصف: «فهاك يا أيها الإنسان الشرقي صاحب الأمر والنهي حكومةً رحيمةً حكيمةً، وعليك بها، والقيام بشأنها وحفظ واجباتها»<sup>٢</sup>.

#### خامسا: العلم

يُعدّ العلم من الأركان الأساسية في تقدّم الأمم، وقد حثّ الإسلام أيضًا على طلب العلم كثيرًا، ولذا نرى السيّد جمال الدّين يهتم بهذا الجانب أيضًا في مشروعه الإصلاحية، ويجعل العلم هو الطريق للخلاص من التخلف والظلم والاضطهاد<sup>٣</sup> ويقول:

«لا يوجد أيّ عملٍ من أعمال الإنسان أشرف وأقوى من إعمال الفكر في طرق السعادة، واستعمال النظر في دقائق العلوم الحقّة والمعارف الصادقة<sup>٤</sup>. كما أنّ جميع الترقّيات الحاصلة في أوروبا إنّما كانت بسبب العلم»<sup>٥</sup>.

إنّ الدول الإسلامية فيما مضى غلبت الحكومات النصرانية بالعلم، أمّا اليوم فإنّهم يغلبوننا بالعلم<sup>٦</sup>، وهذا في حين أنّ الدول الإسلامية هي التي كانت رائدةً في العلم، وملمهةً للغرب<sup>٧</sup>. ويتأسّف جمال الدّين ويتمنّى أنّ المبالغ التي تصرفها الحكومات الإسلامية لشراء السلاح والعتاد تصرف لطلب العلم<sup>٨</sup>. كما أنّه ينتقد بعض مسلمي الهند الذين دعاهم التعصّب الدّيني لترك اقتباس العلوم الغربية بشكلٍ مطلق<sup>٩</sup>.

١. م.ن، صص ٥٨ - ٦٢.

٢. م.ن، ص ٦٥.

٣. م.ن، ج ٨، ص ١٠٣، ج ٩، ص ١٢٥.

٤. م.ن، ج ٩، ص ١٢٣.

٥. م.ن، ج ٨، ص ٩٩.

٦. م.ن، ج ٦، ص ١٨٥.

٧. م.ن، ج ١، ص ١٥٨، ج ٥، ص ١٠٤، ج ٦، ص ١٤٣.

٨. م.ن، ج ٣، ص ٥٢.

٩. م.ن، ج ٩، ص ١٥١.

صحيح أنّ السيد جمال الدين من دعاة العلم، غير أنّه يرى ما أنتجه العلم في الغرب من تقدّم وازدهارٍ من جهة، ودمارٍ وحروبٍ من جهة ثانية؛ لذا يقوم بتأسيس أساس يحاكم في ضوئه العلم وبقيّدته به، فليس العلم حسناً بمفرده إلّا إذا اقترن بشيءٍ، يقول السيد بهذا الصدد: «لا تقدّر المكتسبات العلميّة إلّا بنسبة ما ترتب على ذلك من الفائدة»<sup>١</sup>.

والفائدة التي يبحث عنها ليست الفائدة الماديّة الصرفة، بل «إنّ العلم الصحيح الذي للآدمي أن يصل إليه، هو العلم الذي به ينتهي الإنسان عن الفساد في الأرض، وسفك الدماء»<sup>٢</sup>. أمّا ما وصل إليه الغرب من «الرقى والعلم والتمدّن على ذلك النحو وفي تلك النتيجة، إنّ هو إلّا جهلٌ محضٌ، وهمجيّةٌ صرْفَةٌ، وغايةُ التوحّش. وعندني أنّ الإنسان اليوم هو أخطّ درجةٍ من إنسان عصر الجاهليّة، وحتىّ من الحيوان الناهق،... لعدم استفادته من حقيقة العلم أو العلم الحقيقي... إذن فالإنسان في مدنيّته الحاضرة، وفي مكتسباته العلميّة والأدبيّة والعملية، وفي بذل ثمرات سعيه في سبيل الحروب، أو استثمار ثروته منها وفي مرضاة موقدها... أخطّ منها [أي من الحيوانات] وليس ثمّة مدنيّة ولا علمٌ، بل جهلٌ وتوحّش»<sup>٣</sup>.

وهناك أمر آخر في غاية الأهميّة يشير إليه السيد، وهو الاكتفاء بنقل العلوم الغربيّة من دون وجود أرضيّة لها، فحينئذٍ لما دخلت هذه العلوم تغيّرت ظواهر الحياة وشكل المدن والمأكل والملبس، وفي الوقت نفسه تضرّرت الصناعة المحليّة، وعادات الأمّة وتقاليدها<sup>٤</sup>، والسبب في ذلك أنّ «تلك العلوم وضعت فيهم على غير أساسها، وفاجأتهم قبل أوّانها»<sup>٥</sup> فأصبحوا بذلك (نقلة وحملّة)<sup>٦</sup> وأبواباً لتدخل الأجنبي من خلالها<sup>٧</sup>.

١. م.ن، ج٦، ص١٢٩.

٢. م.ن، ص١٣٢.

٣. م.ن، ص١٣٠-١٣١.

٤. م.ن، ج١، ص١١٠-١١٣.

٥. م.ن، ص١١٢.

٦. م.ن، ص١١١.

٧. م.ن، ص١١٣.

## سادساً: اكتساب الفضائل

العامل الأخير الذي نشير إليه هنا من عوامل الإصلاح في العالم الإسلامي هو موضوع اكتساب الفضائل، فالأمة التي تبحث عن الفضائل، وتتحلّى بها لا يمكن أن تبقى متخلفةً ومنحطّةً، يشير السيّد جمال الدّين إلى هذا الأمر فيقول: «الفضائل سجايا للنفس من مقتضاها التّأليف والتوفيق بين المتّفين بها»<sup>١</sup> ويقول بعدما يشير إلى مجموعة من الفضائل كالتعقل، والتروّي، والعفة، والسخاء، والقناعة، والتواضع، وغيرها:

«ألا ترى لو عمّت هذه الصفات الجليلة أمة من الأمم، أو غلبت في أفرادها، أيكون بينها سوى الاتّحاد والالتئام التام؟ هل يوجد مثار للخلاف والتنافر بين عاقلين حرّين صادقين وفيين كريمين شجاعين رفيقين صابرين حلّيمين متواضعين وقورين عفيفين رحيمين؟ أمّا والله لو نفخت نسمة من أرواح هذه الفضائل على أرض قوم وكانت موأناً لأحيتها... وإنّ أولى الأمم بأن تبلغ الكمال في هذه السجايا الشريفة أمة قال نبيهم: إنّما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»<sup>٢</sup>.

وبهذا المقدار نهي رحلتنا مع مشروع السيّد جمال الدّين الحسيني الإصلاحية، الذي وإن لم يؤت ثماره في وقته ربّما لأسباب ذاتية، أو لعدم تهيئة الظروف الاجتماعية والسياسية آنذاك، لكنّه استطاع أن يشكل مناخاً ثقافياً ومعرفياً محورياً في الكفاح ضد المستعمر، وفي تفعيل الفكر الإصلاحية، والدعوة إليه، وإعادة روح الدّين لتتفاعل بين نخب العالم الإسلامي ومفكره.

١. م.ن، ص ١٤٩.

٢. م.ن، ص ١٥١-١٥٢.

# الشيخ محمد الحسين آل كاشف الغطاء

(١٢٩٤هـ / ١٨٧٧م - ١٣٧٣هـ / ١٩٥٣م)

## تمهيد

ولد الشيخ محمد الحسين آل كاشف الغطاء رحمته الله في مدينة النجف الأشرف عام ١٢٩٤هـ. ق، ويتنمي إلى أسرة علمية عريقة حيث إنَّ جدّه الأعلى هو الشيخ جعفر كاشف الغطاء رحمته الله، كما إنَّ والده الشيخ علي كاشف الغطاء كان من علماء النجف الأشرف المبرزين.

التحق الشيخ كاشف الغطاء بالحوزة العلمية وكان عمره عشر سنين، وتلمذ على يد كبار أساتذة الحوزة آنذاك، وتبحر في مختلف العلوم الإسلامية، وكان له باعٌ في الشعر والأدب أيضًا، وبعد أن أخذ قسطًا وافياً من تلك العلوم أصبح من أساتذتها المبرزين، وبدأ بحركته الإصلاحية الإحيائية، وصار رمزاً من رموز الطائفة الشيعية، ولم يقتصر صيته على النجف أو العراق بل ذاع في العالم الإسلامي، وسافر إلى أهم العواصم الإسلامية.

كانت شخصية الشيخ كاشف الغطاء متعددة الوجوه؛ إذ كان رحمه الله، فقيهاً، وأديباً، ومتمكلاً، وحكيماً، وسياسياً محنكاً. غير أنّ ما يهمننا هنا الإشارة الإجمالية إلى دوره الإصلاحي والإحيائي في المجتمع الإسلامي، وقراءة مواقفه، وبيان أبرز معالمها في هذا المضمار، وعليه سنتطرق فيما يلي إلى هذه المواقف ضمن النقاط التالية:

## ١. الموقف الديني

لم يكن الشيخ كاشف الغطاء بدعاً من سائر المصلحين المنتمين إلى التيار الإسلامي، كيف وهو ابن الحوزة العلمية ومن كبار فقهاءها، ومن أبرز علمائها، فمن الطبيعي أن يكون الدين منطلقه في العمل الإصلاحي حاله حال سائر المصلحين من أسلافه.

كان الشيخ كاشف الغطاء يشير إلى مجد الإسلام إبان ازدهار حضارته في القرون الأولى، ويشبّهه بالطائر القدسي الذي «أنشَبَ مَخَالِبَهُ فِي أَعْمَاقِ البَسيطَةِ، وَأَثَبَتْ رِجْلِيهِ عَلَى تَحُومِ الأَرْضِ، وَاحْتَكَّ بِظَهْرِهِ أَعْنَتَ السَّمَاءِ مِنْ هَذَا المَحيطِ، وَاسْتَقْبَلَ بِوَجْهِهِ الكَعْبَةَ المَقْدَسَةَ مِنْ نَاحِيَةِ الجَنُوبِ، حَتَّى أَطْلَعَ رَأْسَهُ مِنْ وَرَاءِ خَطِّ الاسْتِواءِ، وَمَدَّ ذَنْبَهُ عَلَى أَقْصَى المَعْمُورَةِ مِنَ الشِّمَالِ، وَنَشَرَ أَحَدَ جَنَاحِيهِ عَلَى المَشْرِقِ، حَتَّى وَضَعَ قِوَادِمَهُ عَلَى جِدَارِ الصِّينِ، وَظَلَّلَ بِالثَّانِي طَرَفَ المَغْرِبِ إِلَى مَنتهَى المَحيطِ، فَقَالَ لِلشَّمْسِ: أَيُّنَا أَشْرَقَتْ فِيهِ ظِلَالِي، وَلِلسَّحَابِ أَيُّنَا وَدَقَّتْ فِيهِ بَيْتَ مَالِي. بَلَغَ هَذَا الطَّائِرُ المَبَارِكُ المَيْمُونُ مِنَ الفَخَامَةِ وَالعِظَمَةِ فِي أَقَلِّ مِنْ قَرْنٍ وَنِصْفٍ مَا لَمْ تَبْلُغْهُ أَكْبَرُ دُولِ العَالَمِ فِي عِدَّةِ قُرُونٍ...»<sup>١</sup>.

ثم يتأسف الشيخ كاشف الغطاء على ما حلَّ بالإسلام والمسلمين اليوم ويقول: «نعم لا أُحَاوِلُ أَنْ أُمَثِّلَ لَكَ وَأُنْعِي إِلَيْكَ رِزِيَّةَ الإِسْلامِ فِي أَهْلِهِ، وَبَلِيَّتَهُ مِنْ قَوْمِهِ، وَنَعِيَهُ عَلَى أَسْلَافِهِ، وَمُصِيبَتَهُ مِنْ أبنائِهِ... لا أُحَاوِلُ أَنْ أُجَسِّمَ لَكَ كَيْفَ تَرَكَهَ أَهْلُوهُ فَتَرَكَهُمْ، وَنَبَذُوهُ فَانْتَبَذَهُمْ، وَأَهْلَكُوهُ فَأَهْلَكَهُمْ. لا أُمَثِّلُ لَكَ كَيْفَ حَارَبُوهُ فِي القَوْلِ وَالعَمَلِ، وَجَانَبُوهُ فِي الظَّاهِرِ وَالبَاطِنِ، فَتَرَيُوا بَغيرَ أَزْيائِهِ، وَتَحَلَّقُوا بِغيرِ أَخلاقِهِ، وَعَمَلُوا عَلَى هَدْمِ أُسْاسِهِ وَإِخْمالِ نَبْرَاسِهِ»<sup>٢</sup>. إنَّ الصُّورَةَ الَّتِي يَرسُمُها الشَّيْخُ كاشِفُ الغِطاءِ عَنِ الوَضْعِ العَامِ آنذاك تَجاهَ الدِّينِ صُورَةٌ مَزرِيَّةٌ وَمَبْكِيةٌ تَمَامًا، إِنَّها لَوَاحَةٌ تَصوِّرُ الإِسْلامَ بِأَنَّهُ:

«مُسَّحَتْ أَطْرَافُهُ، وَبُتِرَتْ ذَنائِبُهُ، حُصِّتْ أَجْنَحَتُهُ، كُنَعَتْ يَدَاهُ وَرِجْلَاهُ، دُمِغَتْ هَامَتُهُ حَتَّى تَدَاخَلَتْ فِي عُنُقِهِ، فَاخْتَنَقَ صَوْتُهُ، وَأُخْفِتْ دَعْوَتُهُ، وَأَصْبَحَ كَجَوْجُوٍّ فِي وَسْطِ العِراءِ، تَكْتَنِفُهُ الذَّنَابُ وَالوَحُوشُ وَالقِشاعِمُ وَالنَّسُورُ. كُلُّ يَوْمٍ تَنْهَشُ قِطْعَةً مِنْ لَحْمِهِ، وَتَكسُرُ عِظْمًا مِنْ عِظْمِهِ...»<sup>٣</sup>.

ثمَّ تَسِيلُ دَمُوعُ الشَّيْخِ عَلَى ما حَلَّ بِالإِسْلامِ وَالمُسلِمِينَ وَيَقُولُ:

١. كاشف الغطاء، الدين والإسلام، ج ١، ص ١٠.

٢. م. ن، ص ٥.

٣. م. ن، ص ١٠ - ١١.

«أني لأحرر فيها هنا والحسرات تتكسر في صدري، والدمع قبل القلم يجري، والعبرات أمام العبارات تنهل، ويا حبذا لو سمحت لي العناية بموقف تراق قطرة دم حياتي في سبيل حياته»<sup>١</sup>. وبعد هذه الزفرة والشقشقة التي هدرت ثم قررت يعرج الشيخ كاشف الغطاء على أهمية الدين في حفظ نظام العالم، وأنه متوافق مع الفطريات والوجدانيات والبدنييات فيقول:

«إن الدين... أعظم وأكبر ناموس في حفظ نظام العالم، وأنفذ وازع وراذع للنفوس عن حرصها وجشعها إلى حب التغلب والتفوق، واستيفاء الحظوظ من الشهوات الحيوانية، والقوى الغضبية، والطم والرّم، والاستكثار من الحطام الجسم، ويستحيل بدون الدين قمع هذه الشرور، وقلع هذه البذور من نفوس البشر عامة وخاصة، إلا برهبة الدين وتسلط سيطرته عليها...»<sup>٢</sup>. إن المنهج الذي يتبعه الشيخ كاشف الغطاء هنا إنما هو المنهج العملي الوظيفي، حيث يشير إلى فوائد الالتزام بالدين لثبته أهميته وضرورته، ومن هذا المنطلق - أي الدور الوظيفي والعملي للدين في حياة الإنسان - يشرح الشيخ المصائب والبلايا التي تحل بالإنسان في حياته الدنيوية بحيث تدعه أسير الكربات والأزمات النفسية والاجتماعية وغيرها، ثم يتساءل ويقول:

«قل لي فإلى أي عماد يستند، وعلى أي سند يعتمد؟ بأي ركن يعتصم هذا المسكين البائس، وإلى أي ملاذ يلوذ، ومن أي مساعد يؤمل النجاة أو إراحته من سوء هذه الحياة؟»<sup>٣</sup>.

نعم إنه الدين، فالدين هو القوة الأزلية التي يرجع إليها الإنسان لتستقيم حياته وتعتدل إذ «لولا سلوة الدين وحسن عزائه، وطيب النفس بحسن الثقة به، وأن عاقبة الصبر الجميل جميلة، وإن الاستسلام له داعية كل فضيلة لكان جديراً بالإنسان وحريراً به بل وحتماً عليه أن ينتحر من ساعته، ويقضي حياته من أوائل عمره»<sup>٤</sup>.

فالدين هو الذي يوجب الاطمئنان والسكينة لهذا الإنسان الحائر، وهو الراحة الكبرى،

١. م. ن، ص ١١.

٢. م. ن، ص ٨٨.

٣. م. ن، ص ٩٢.

٤. م. ن، ص ٩١.



والنعمة العظمى، وأعظم لوازم الإنسانية، وأهم ما يجب للطباع البشرية. إن الأديان سياج العمران، وحصن الحياة، ومعقل الأمم، ولا تطيب الحياة إلا بها، ومن قبض على الدين فقد قبض على راحة الأبد، وسعادة النشأتين، ولو قبض الإنسان السماوات بيمينه والأرض بشماله لما أغناه ذلك عن الدين شيئاً: «فإلى الدين إلى الدين أيها الملوك والسلاطين والبؤساء والمساكين»<sup>١</sup>.  
والتمسك بالدين يوجب السعادة والفوز، فنحن «إذا اتفقنا وأصلحنا أنفسنا وأخذنا بأحكام ديننا، عادت السعادة إلينا، وزال كابوس الاستعباد عنا»<sup>٢</sup>.

ثم إن الشيخ كاشف الغطاء لم يكتف بذكر الدور الوظيفي للدين، بل يقوم بالتنظير العقلي المبسط لإثبات الأسس والأصول الدينية، فهو يرى من جانب تدقق الشبهات على الدين شرقاً وغرباً، ويرى من جانب آخر صعوبة ما كتبه علماءنا الأبرار من متكلمين وحكماء على فاهمة عامة الناس؛ لأن ما كتبه على الرغم من قوته واستحكامه غير أنه «لا ينتفع به إلا الأوحدي من الناس بعد التعب والكد وطول المراس»<sup>٣</sup>. ولذا يدعو «أطباء المعارف، وزعماء الفلسفة لحفظ مبادئ الدين في نفوس الأمة، والتفاني في سبيل الدعوة من أقرب طرقها، وأسهل سبلها. حبذا لو عمدوا إلى ما سجّلته كبار الحكماء من الأدلة والبراهين على أصول الشريعة الإسلامية، فيكسونها حُلّة من البيان تقربها إلى الأذهان، وتخرج بها عن التعقيدات الصناعية والاصطلاحات الفلسفية، وتنزل بها عن المجادلات الكلامية، وترسل في الإقناع لها ترسلاً يكشف عنها القناع، وتلذّبه الأسماع، وتمشّ له الطباع، بأسلوب بيانٍ يخرق الحُجب الكثيفة، ويهزّ العواطف الشريفة، تتكهرب بسبب سلاسته أسلاك الأذهان، وتتقبّله القلوب قبل الأذان، كي تنفسح هناك شبهات المشكّكين، وترسخ في النفوس أسس العقائد وأصول الدين»<sup>٤</sup>.  
ثم إن الشيخ كاشف الغطاء يقوم هو بأعباء هذه المهمة، ويشمّر عن ساعديه ليثبت أصول

١. م.ن، ص ٩٤.

٢. كاشف الغطاء، قضية فلسطين الكبرى، ص ٨٧.

٣. كاشف الغطاء، الدين والإسلام، ج ١، ص ٢٦.

٤. م.ن، ص ٢٧-٢٨.

الدّين الخمسة بيانٍ سلسلٍ سهلٍ قابلٍ للفهم، وبعيدٍ عن التعقيد الفلسفي والكلامي، وذلك في ثلاثيته: (الدّين والإسلام)¹.

وبعد الإثبات النظري المبسّط للدّين الإسلامي يعرّج الشيخ كاشف الغطاء على الشريعة الإسلاميّة ليجعلها الوسط بين الشريعة اليهوديّة والمسيحيّة والمهيمنة عليهما لما طرأ عليهما من الدسّ والتحريف، فيقول في ذلك:

«إنّ من العناية اللازمة والحكمة الواجبة بعد ذنك الشريعتين، أن يضع الحكيم شريعةً وسطاً، وطريقاً جدّداً جامعاً لطرفي العدل والفضل، آخذاً بأعنة السعادتين، وإصلاح النشأتين، وتقويم أود الحياتين... وهذه الشريعة التي لها هذه الخاصّة والميزة عن غيرها هي التي تصلح أن تكون القانون الأبدي لصالح عامّة البشر في عامّة الأزمان جيلاً بعد جيل، وقيلاً بعد قبيل»². ويقول أيضاً:

«إنّ أحكامه التشريعيّة من عباداتٍ ومعاملاتٍ وجزائياتٍ وأحكام، أعني سياسة المدن، وتديبر النفس، والمنزل، هي شرائعٌ مطابقةٌ لروح العدل وجوهر العقل ونواميس الفضيلة، فلا يمكن أن يؤتّى بأحسن منها، بل ولا بمثلها، وأنّه لو سارت الممالك الإسلاميّة عليها، بل وسائر الممالك لساروا في صراطٍ مستقيمٍ لا يرون فيه عوجاً ولا أمّتاً، وهي موافقةٌ لروح كلّ عصرٍ، ولسعادة كلّ أمةٍ من الأمم»³.

وعليه فإنّ الشريعة الإسلاميّة جمعت السعادتين: سعادة الدنيا وسعادة الآخرة، وأخذت بالعدل وزادت عليه بالعفو والإحسان⁴. كما أنّ أهداف الشريعة الإسلاميّة انتشال الإنسانيّة من أضرار الطبيعة، وأقدار المادّة، وخسّة الحيوانيّة، والعروج بها إلى مصاف الروحانيّين، والمثل العليا، ولم يدع وسيلةً للهناء والسعادة والعزّ والكرامة إلاّ عينها وبينها في هذه الحياة أو في الحياة

١. م.ن، ص ٣٧.

٢. م.ن، ج ٢، ص ٨٧.

٣. كاشف الغطاء، المراجعات الربحانيّة، ص ٦٩.

٤. كاشف الغطاء، قضية فلسطين الكبرى، ص ٥٣.

الأخرى، وجعل لمن آمن به وبرسله وباليوم الآخر، مقامًا رفيعًا وكريمًا في الدارين.<sup>١</sup>

وبعد هذا يختتم كلامه قائلاً:

«فحقاً أقول إمّا أن تكون الشريعة الإسلامية هي الشريعة الإلهية والدين الأبدي، وإمّا أن

لا يكون للعالم صانعٌ ولا يكون مدبرٌ»<sup>٢</sup>.

كما يعتقد أن الغرب قد أخذ واقتبس من الإسلام محاسن الأعمال، فيخاطب المسلمين قائلاً:

«إنَّ مَنْ أَمَامَكُمْ مِنَ الْأُمَمِ الرَّاقِيَةِ أَوْجُ الْحَضَارَةِ وَالْعُمَرَانِ، تَقْتَدِي، بَلْ تَرْتَقِي بِحَسَنَاتِ

مَذْهَبِكُمُ السَّامِيِّ، وَدِينِكُمُ الْإِسْلَامِيِّ»<sup>٣</sup>.

ومن الجدير بالذكر أن الشيخ كاشف الغطاء، قد دخل في مساجلاتٍ كثيرةٍ مع المسيحيين

بغية إثبات أحقية الدين الإسلامي والدفاع عن مبادئه ومبانيه أمام الشبهات التي كانت تثار

آنذاك ضدّ الإسلام، وقد أشار إليها بقوله:

«تألّبت زعانفة من الأمة المسيحية، وتغالت وتطرّقت في الطعن على شرف الإسلام حتّى

تجاوزت الحدّ، وخرجت عن الآداب، وخذشت العواطف، ومستت شرف صاحب الرسالة»<sup>٤</sup>.

ومع هذا لم ينطلق الشيخ كاشف الغطاء من منطلق الجدل والخصومة، بل اتخذ منهج الجدل

الأحسن، وأوضح مؤكّداً أنّه ما قصد الشقاق والغلبة والعصبية والحمية الجاهلية فقال:

«الله يعلم أنّي ما كتبتها للردّ والإيراد، ولا لإلحاق الفتنة والفساد، جمعتها للجمع لا للتفريق،

وألفتها لتأليف الفرق، لا لاختلاف الفريق»<sup>٥</sup>.

وقد التزم بهذا المنهج المعتدل في جميع مساجلاته وحواراته مع المسيحية سواء في إثبات تفوق

الإسلام أم في مقام إثبات ما ورد من الدسّ والتحريف في العهدين، أو في مقام ردّ الشبهات

المثارة، والدفاع عن الإسلام والنبي ﷺ، وشريعته العزّاء.

١ . كاشف الغطاء، المثل العليا في الإسلام، ص ٤٨.

٢ . كاشف الغطاء، الدين والإسلام، ج ٢، ص ٨٩.

٣ . م. ن، ج ١، ص ٢٨٣.

٤ . م. ن، ص ٣١.

٥ . م. ن، ص ٣٨.

## ٢. الموقف الاجتماعي

يتبلور موقف الشيخ كاشف الغطاء الاجتماعي في تركيزه على ثلاث نقاطٍ أساسية: الأولى أسباب نهوض الأمة، والثانية أسباب التخلف، والثالثة الدفاع عن الإسلام والمذهب.

### (أ) أسباب النهوض

لقد أشار الشيخ كاشف الغطاء في مناسباتٍ مختلفةٍ إلى عوامل عدّة توجب نهوض الأمة، والعود بها إلى رشدها السابق، ويمكن حصر هذه العوامل ضمن النقاط التالية:

#### أولاً: الأخذ بالميثاق الوطني العربي:

وضع الشيخ كاشف الغطاء ميثاقاً وطنياً في سبعة بنودٍ استوحاها من الدين وقال إنها المواثيق التي أخذ الله على الأنبياء أن يبلّغوها عباده، وأخذ على عباده العمل بها، وهذه المواثيق هي:

١. أوّل ميثاقٍ أخذه الله على العباد أنّهم مخلوقون، ولهم خالقٌ مدبّرٌ حكيم.
٢. يلزم على العباد أن يعرفوا بأنّ الله هو المبدأ والمعاد، والغرض من الخلقة الوصول إلى مقام الخلافة الإلهية.
٣. إنّ بلوغ الغاية والوصول إلى الهدف لا يحصل إلّا بالسير على مناهج مخصوصة، وتعاليم معينة.

٤. لا بدّ من وجود سفراء بين الله وبين عباده؛ لإيصال التعاليم إليهم.
٥. أخذ الله على عباده ميثاق التعاون والتضامن؛ لينال الفرد سعادته في ظلّ سعادة سائر الأفراد والمجتمع؛ ولذا قالوا: (الإنسانُ مدنيٌّ بالطبع).
٦. هذا التعاون لا ينتج ولا يفلح إلّا بالتوازن مع خدمة الوطن، والدين، واللغة وسائر بني لغته، وبني جنسه.

٧. هذا التعاون لا بدّ أن يعتمد على دعائم الفضيلة، وأمهاها أربع: ١. الإخلاص ٢. الصدق ٣. الاستقامة والاعتدال ٤. الثبات والاستدامة<sup>١</sup>.

١. كاشف الغطاء، ميثاق الوطني العربي، ص ٤٤ - ٥١.

### ثانياً: العلم والسلطة:

يرى الشيخ كاشف الغطاء أن أيّ دينٍ أو مجتمعٍ لا يمكنه أن ينهض، ويطيّر في سماء العزّ والشرف إلا بمساعدة جناحين:

- الجناح الأوّل: تواصل العلم والعمل.

- الجناح الثاني: السيف والقلم.

ثمّ يقول:

«ما سادت أمةٌ، ولا سعدت دعوةٌ، ولا حلّقت في سماء العلوّ والرفعة ملّةٌ، ولا اتّسعت في البسطة على البسيطة سلطنةٌ، ولا طار صوتُ ملكٍ، وانتشر في العالم صيْتُ مملكةٍ، إلاّ بإسعاد هذين الجناحين، وعلى قدر الحظ، ووفور النصيب منهما يكون الحظّ من القوّة والنفوذ في السطوة والسعة في الملك والسلطان»<sup>١</sup>.

ثمّ يشرح هذه الأسس والمباني، ويشير إلى لزوم دمج العلم والعمل معاً، إذ العمل من دون علمٍ كالبناء من غير أساسٍ، فسرعان ما ينهدم على صاحبه، أمّا العلم من دون عملٍ فهو كالأساس من دون بناءٍ ليس له أيّ ثمرةٍ ونتيجةٍ. أمّا السيف والقلم فهما آلةُ المُلْكِ وأدواتُ القوّة، وهذان الركبان إذا اجتمعا في شخصٍ واحدٍ فيها ونعمت، وإلاّ يلزم أن يقوم كلّ واحدٍ منهما بوظيفته<sup>٢</sup>.

### ثالثاً: الشرف:

يتساءل الشيخ كاشف الغطاء عن الشرف الذي يكدح اللبيب في السعي إليه، ويرى أنّه ليس المال، ولا الجاه والجمال، ولا الآباء والعشائر، ولا سعة العلوم والمعارف، والمهن والصنائع، بل الشرف عند الشيخ هو:

«حفظ الاستقلال، وتنشيط الأفكار، وتنمية غرس المعارف، والذب والمحاماة عن نواميس الدّين وأصول السعادة. الشريف من يخدم أمّته خدمة تخلّد ذكره، وتوجب عليهم في شريعة

١. كاشف الغطاء، الدين والإسلام، ج ١، ص ٩.

٢. م. ن، ج ١، ص ١٢-١٣.

التكافي شكره...»<sup>١</sup>.

ثم إن الذي يدعو إلى تحصيل هذا الشرف، والعوامل التي تسهّل اقتناؤه إنّما هي: تحكيم العقائد الحقّة المشدّبة من كلّ خرافة، وتمكين الدّين الصحيح من النفوس، ورسوخ الإياد بمبدئها ومعادها، وأنّ لها صانعاً حكيمًا، وأنّ وراء هذا اليوم يومًا عظيمًا، إمّا سعادة لازمة أو شقوة دائمة. فهذه الأمور أكبر سائق للنفوس نحو الشرف. ثمّ يقول الشيخ رحمته الله: «وما جرّ الويل على الإسلام سوى انمحاء تلك الصبغة من نفوس أهليه، وانطماسها من عقول ذويه»<sup>٢</sup>.

رابعًا: اتحاد المسلمين:

يعتقد الشيخ كاشف الغطاء بأنّ ضرورة الوحدة، ونبذ الخلاف بين المسلمين بات شعار الجميع، وليس ذلك إلّا بفضل المصلحين الذين نهضوا لإصلاح حال الأمة الإسلاميّة، فقد «صرخ المصلحون فسمع المسلمون كلّهم عظيم صرخاتهم بأنّ داء المسلمين تفرّقهم وتضارب بعضهم ببعض، ودواؤهم الذي لا يصلح آخرهم إلّا به كما لا يصلح إلّا عليه أولهم، ألا وهو الاتّفاق والوحدة، ومؤازرة بعضهم لبعض ونبذ التشاحن، وطرح بواعث البغضاء والإحن والأحقاد تحت أقدامهم»<sup>٣</sup>. وقد ذاعت عنه كلمته الشهيرة: «إنّ الإسلام بني على دعامتين: كلمة التوحيد، وتوحيد الكلمة»<sup>٤</sup>.

وعليه فإنّ «علاج أدواء البشريّة وأمراضها، أن ينضوي الجميع تحت راية واحدة وجامعة فذّة، ألا وهي جامعة الانتساب إلى الله، وراية أن لا إله إلّا الله، التي تجمع الهندي والتركي والعربي والرومي والفارسي، وتجعلهم إخوانًا، وعلى الخير أعوانًا»<sup>٥</sup>. كما أنّ الشيخ كاشف الغطاء يرى أنّ جهود المصلحين نحو اتحاد العالم الإسلامي قد

١. م.ن، ص ١٤-١٥.

٢. م.ن، ص ٢٣.

٣. كاشف الغطاء، أصل الشيعة وأصولها، ص ١٨.

٤. كاشف الغطاء، قضية فلسطين الكبرى، ص ١٦١.

٥. م.ن، ص ١٢٣.

أثمرت، و«قد بدت بشائر الخير، وظهرت طلائع النجاح، ودبّت وتسرّبت في نفوس المسلمين تلك الروح الطاهرة، وصار يتقارب بعضهم من بعض، ويتعرّف فريق لفريق»<sup>١</sup>. ثمّ يستشهد لذلك بالمؤتمر الإسلامي الذي عقد في القدس الشريف، وضمّ ثلّة من علماء المسلمين حيث تداولوا مختلف شؤون العالم الإسلامي، وتبادلوا الإخاء والثقة.

ولكن مع هذا فإنّ الشيخ يشتكى من أنّ الأكثرية قد اكتفوا بالقول دون العمل، وداروا حول الظواهر دون الجوهر، وحول القشور دون اللبّ، يزعمون أنّ الاتّحاد يحصل بمجرد الكلام ولقلقة اللسان؛ لذا يدعو الشعوب الإسلامية إلى الإخلاص والعمل الجاد لتحقيق الوحدة وتحصيل القوّة: «ولو أنّ هذه الشعوب والممالك أخلصت لله نيّتها، وأحكمت وحدتها ووحدت كلمتها، وسحقت الأطماع تحت بروق المطامع، وأنّ الاتّحاد قوّة والاجتماع ثروة. لو أنّها صنعت ذلك عن جدّ وحقيقة، لجعل الله منها قوّة هائلة تخضع لها جميع دول الدنيا كما خضعت للإسلام من قبل»<sup>٢</sup>.

وقال أيضاً:

«وتلك الوحدة المنشودة التي تتكوّن بها الأمم، وتستدر بها السعادة والنعم، ليست هي لفظاً وقولاً وخداعاً ومكرّاً، ولا تثمر تلك الثمرات، ولا تترتّب تلك الغايات إلّا على الأعمال الجديّة...»<sup>٣</sup>.

فإنّ «الإسلام في أشدّ حاجة اليوم إلى ما كان محتاجاً إليه بالأمس من اتّحاد الكلمة، وجمع شتات عناصر الأمة، والتحزّب والتآلف بجامعة كلمة التوحيد المقدّسة، والتعاون والتعاقد بقوّة العلم وسطوة العمل، ومدافع الهمم ومناور العزائم»<sup>٤</sup>.

إذ «يستحيل لو بقي المسلمون على هذه الحال، أن تقوم لهم قائمة، أو تجتمع لهم كلمة، أو

١. كاشف الغطاء، أصل الشيعة وأصولها، ص ١٩.  
 ٢. كاشف الغطاء، المثل العليا في الإسلام، ص ١٠٢.  
 ٣. كاشف الغطاء، قضية فلسطين الكبرى، ص ٩٧.  
 ٤. كاشف الغطاء، في السياسة والحكم، ص ٣٢.

تثبت لهم في المجتمع البشري دعامة، ولو ملأوا الصحف والطوامير، وشحنوا أرجاء الأرض وآفاق السماء بألفاظ الأتّحاد والوحدة، وكلّ ما يُشتق منها ويرادفها... كلّ ذلك لا يجدي إذالم يندفعوا إلى العمل الجدّي»<sup>١</sup>.

ومعالم العمل الجدّي هذا عند الشيخ يتبلور في نقاطٍ رئيسةٍ عدّة:

١. التمسك بالعقل والحكمة والروية.
٢. أن يجد كلّ مسلمٍ مصلحةً أخيه، مصلحةً نفسه، فيسعى إليها.
٣. نزع الغلّ والحقد من القلوب، والنظر إلى الآخر نظرة حبّ وإخاء.
٤. أن يجد المسلم بأنّ عزّ أخيه المسلم عزّ نفسه، وقوّته قوّته.
٥. التناصف والتعادل، ونبذ الأحقاد، وجحد الحقوق.
٦. اقتلاع رذيلة الحرص والجشع، والغلبة والحسد.
٧. التأسّي بالسلف الصالح من الآباء والأجداد، حيث نالوا العظمة والرفعة بالاتّحاد<sup>٢</sup>.

#### (ب) أسباب التخلف

أولاً: ضعف الدّين: إذ يقوّل الشيخ كاشف الغطاء:

«فلو سألتني ما السبب الوحيد في ضعف المسلمين؟ لقلت: الغاية هي ضعف الدّين»<sup>٣</sup>.  
وسبب ضعف الدّين عند الشيخ إنّما هو حبّ الدنيا والانغماس في زخارفها، زائداً الشبهات والضلالات المعاصرة الوافدة من الغرب<sup>٤</sup>.

ثانياً: عدم قيام رجال الدّين لأداء وظائفهم، وفي ذلك يقول الشيخ:

«وجدت من أقوى الأسباب والعوامل في سريان الداء، وانتشار عدوى هذا الهواء الأصفر على عقائد المسلمين، وموقفهم من مشرق هذا الدّين إلى منازع الغربيين، عدم قيام الزعماء في

١. كاشف الغطاء، أصل الشيعة وأصولها، ص ٢٠.

٢. م. ن، ص ٢٠ - ٢٤.

٣. كاشف الغطاء، الدّين والإسلام، ج ١، ص ٢٣.

٤. م. ن، ص ٢٣، ١٣٣.



الدعوة على تلك الطريقة الوثيقة، أعني طريقة الإقناع والإيضاح، والتسهيل والإفصاح... امتهن الإسلام... بإهمال زعمائه سبيل الدعوة والإرشاد، وصيحة النصيحة في العباد، وإشراب النفوس البشرية ما في هذا الدين من صوالح السعادت...»<sup>١</sup>

ثالثاً: التفرّق والاختلاف: يرى الشيخ أنّ من أهم أسباب تحلّف العالم الإسلامي وتسلّط الأعداء عليه إنّها هو

«تفرّق كلمة المسلمين وتباغضهم وتعاديتهم، وسعي كلّ طائفة منهم لتكفير الآخرين، فإذا اعتقدوا كفرهم لا محالة يسعون في هلاكهم وإبادتهم»<sup>٢</sup>.

وقد شخص النبي ﷺ الداء العضال والمرصّ القتال الذي حلّ بالأمة، ألا وهو التفرقة؛ لذا حاول بثّ روح الإخاء والاتّحاد بين المسلمين<sup>٣</sup>. ثمّ إنّ الشيخ كاشف الغطاء يسبر أغوار التاريخ، ويذكر ما حلّ بالمسلمين جرّاء اختلافهم ويقول:

«إنّ اختلاف كلمة المسلمين في القرن السادس والسابع للهجرة، سبب حدوث الحروب الصليبيّة وغلبة المغول والترّك على الممالك الإسلاميّة. وفي القرن الثالث عشر والرابع عشر للهجرة أدّى إلى اختلاف كلمة المسلمين أيضاً وابتلائهم بالاستعمار الأوروبي، فاستولى الإنكليز على مصر، والمحميات التسع، وإمارات الخليج، والعراق، والحجاز، واستولت فرنسا على الجزائر، وتونس، ومراكش، ولبنان، وسوريا. واختلاف كلمة الدول العربيّة بعد الحرب العالميّة الثانية هو الذي أدّى إلى فاجعة فلسطين، وإنشاء دولة إسرائيل»<sup>٤</sup>.

رابعاً: الفسق والفجور: يشتكي الشيخ كاشف الغطاء ما حلّ بالبلاد الإسلاميّة من مظاهر الفسق والفجور تقليداً للغرب، حيث إنّ الناس يتهافتون على مجالس اللعب والرقص وشرب الخمر كتهافت الفراش على النار<sup>٥</sup>. والأنكى من هذا أنّهم يحسبون الوصول إلى الرقي والتقدّم

١. م. ن، ص ٢٩؛ كاشف الغطاء، المثل العليا في الإسلام، ص ٨٥.

٢. كاشف الغطاء، أصل الشيعة وأصولها، ص ٩.

٣. كاشف الغطاء، قضية فلسطين الكبرى، ص ٧٤.

٤. كاشف الغطاء، المثل العليا في الإسلام، ص ٨٦.

٥. كاشف الغطاء، الدين والإسلام، ج ١، ص ٢٨٣.

والحضارة بمساجلة الغرب ومتابعته في هذه الموبقات، والحال أنّها من «أقوى أسباب التقهقر والانحطاط، بل ولا شيء أشدّ منها تأثيرًا في زهوق روح النواميس الحيويّة، وتلاشي العناصر الأدبيّة والماديّة»<sup>١</sup>.

ثمّ يستنهض المسلمين ويحذرهم من ذلك قائلاً:

«فالله الله يا عباد الله... نافسوا أنفسكم عن تلك الدنيا والخلاعات، وانتبهوا من هذه الرقدة والسبات، وانتشلوا أنفسكم من حضيض هذه الوهدة، يا أرباب العزائم والنجدة»<sup>٢</sup>.  
ثم يكرر التحذير والتبصير:

«الله الله أيها الناس، احذروا زبارج هذه المدنيّة الخلابة اللّماعة البرّاقة، فإنّها تذهب بكلّ نخوةٍ وشرفٍ، وما اخترعها القوم إلّا لهلاك هذه الأمّة، القوم أخذوا تعاليم الإسلام ففازوا وتقدّموا، وتركناها فتأخرنا»<sup>٣</sup>.

ويعتقد بأنّ الغرب هو السبب في إفساد الأمّة من خلال السينما والخمر والميسر وسائر أدوات المنكر؛ لأنّ الغرب لا يريد نفع الأمّة الإسلاميّة، بل «إنّها جاؤوا بها ليفسدوا أخلاقكم، ويستلبوا أموالكم، ويوقعوا بينكم العداوة والبغضاء»<sup>٤</sup>.

خامساً: الكسل والجمود: يرى الشيخ أنّ الكسل والجمود والبطالة والخمول من أعظم ما أصاب الأمّة الإسلاميّة<sup>٥</sup>.

سادساً: التغريب: أنّ ما حلّ بالعالم الإسلامي من حركة تغريبية تقتضي الغرب جملة وتفصيلاً، يعد من أهم أسباب التخلف في رأي الشيخ كاشف الغطاء، وهذا ما يسمّيه بنفوذ روح الغرب إذ يقول:

«نفذت الروح الغربيّة في جسد الشرق وجسم العالم الإسلامي، فانتزعت منه كلّ عاطفةٍ

١. م. ن، ص ٢٨٤.

٢. م. ن، ص ٢٨٤.

٣. كاشف الغطاء، فضية فلسطين الكبرى، ص ١٣١.

٤. م. ن، ص ٨١.

٥. كاشف الغطاء، ميثاق الوطني العربي، ص ٧٨.

شريفة، وإحساسٍ روحيٍّ وشرفٍ معنوي، ومجدٍ باذخٍ، واستقلالٍ ذاتيٍّ... تسمع بالمسلم الشرقي... فإذا وقع بصرك عليه وجدته غريباً من قرنه إلى قدمه، غربيَّ الأهواء، غربيَّ الأزياء، غربيَّ الأميال، غربيَّ الشكل، غربيَّ اللباس، غربيَّ الظاهر كلّهُ، غريباً في كلّ شيء»<sup>١</sup>.

ثمّ يلقي اللائمة على رجال الدين الذين لم يتصدّوا لهذا الغزو العارم، وتركوا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر<sup>٢</sup>. كما أنّ الشيخ يتعجّب، بل يتأسّف حينما يرى أنّ الغرب في نهوضه الحضاري تمسّك بتعاليم الإسلام واقتبس منها، والمسلمين اليوم تركوا دينهم، وتمسّكوا بسيئات الغرب: «أليس من الأسف والحيف، أسفاً والله يُميت الغيور، ويشقّ الصدور قبل القبور، أنّ مَنْ أمامكم من الأمم الراقية أوج الحضارة والعمران تقتدي، بل ترتقي بحسنات مذهبكم السامي، ودينكم الإسلامي، وتقتدون أنتم بسيئات مذهبهم الأسوأ، مذهب الكفر والضلالة والشرك والجهالة!»<sup>٣</sup>.

وفي هذا الصدد يشير مراتٍ عدّة إلى أحد دعاة التغريب والإلحاد في العالم الإسلامي آنذاك، ألا وهو شبلي شميل، حيث سخر بالإسلام والشريعة والصانع بحيث «جرح القلوب، وخذش العواطف، وأهاج لوعة ملايين من البشر»<sup>٤</sup>.

### ج) الدفاع عن الإسلام والمذهب

إنّ العالم المصلح لم يكتف بالتنظير وتزويق الكلام، بل ينزل بنفسه إلى المجتمع ليعالج أزماته بمواقفه وكلامه وأعماله، وإذا رأى ثلماً يقوم بردمها، وبهذا الصدد قد انبرى الشيخ كاشف الغطاء للدفاع عن الإسلام والمذهب أمام خصومها فشمّر عن ساعديه تارةً، وأجاب عن شبهات المبشرين والمسيحيين الذين راموا الخطّ من قدسيّة الإسلام وتعاليمه والنيل من مقام

١. كاشف الغطاء، الدين والإسلام، ج ١، ص ٧.

٢. م. ن، ص ٢٤، ٢٩.

٣. م. ن، ص ٢٨٣.

٤. م. ن، ص ١٢٠ وكاشف الغطاء، المراجعات الرجائيّة، ص ٤٤.

نبي الإسلام ﷺ<sup>١</sup> تارة ثانية، وتارة أخرى قام بردّ شبهات التيارات المنحرفة الإسلامية التي نالت المذهب بالسبّ والشتائم وأتهمت الشيعة بأنواع التهم الفارغة، فكتب في الردّ عليهم لاسيّما الفرقة الوهابية السلفية<sup>٢</sup>. هذا مضافاً إلى ردوده الكثيرة على التيار الإلحادي الذي ساد عصره تحت غطاء الداروينية ومذهب النشوء والارتقاء<sup>٣</sup>.

### ٣. الموقف السياسي

لم يقدم لنا الشيخ كاشف الغطاء منظومةً سياسيةً متكاملةً، كما لم يكن له مشروعٌ سياسيٌّ يتبناه وينظر له، كما أنّه لم ينظر إلى الشأن السياسي بنظر الأصالة بل الشأن السياسي عنده بمنزلة آلةٍ ووسيلةٍ للوصول إلى نتائج محدّدة؛ ولذا كانت له مواقفٌ سياسيةٌ متعدّدة تنبئ عن عمق نظره، ومعرفته بالواقع العالمي والإقليمي وما تحتاج إليه الأمة الإسلامية. وما نداؤه بلزوم الاتحاد ونبذ الخلاف - الذي مرّت الإشارة إليه - إلا موقفٌ سياسيٌّ بامتياز. ويمكننا تلخيص مواقف الشيخ كاشف الغطاء السياسية ضمن النقاط الآتية:

#### أولاً: الموقف من السياسة بنحو عامّ

إنّ السياسة عند الشيخ كاشف الغطاء لم تكن هدفاً رئيساً وموضوعاً مستقلاً، بل إنّها وسيلةٌ وآلةٌ للوصول إلى غاية؛ لذا نراه يقول:

«أنا لا أويّد السياسة ولا أعارضها، لا أويّد ولا أفند، ولا أمدح ولا أذم، ولا زلت أقول: إنّ السياسة جمرَةٌ نارٌ أحسّها ولا ألمسها، أراها بعيني ولا أمدّها يدي،... إنّ الانشغال بالسياسة لا ينفع الأمة إلا إذا كان منبعثاً ومنتشعباً بروح الإخلاص... السياسة مع المطامع داء، ومع الإخلاص نعم الدواء»<sup>٤</sup>.

١. كاشف الغطاء، الدين والإسلام، ج ٢، ص ٣٥٠، والتوضيح في بيان ما هو الإنجيل ومن هو المسيح ضمن الآثار الكلامية، ج ١١، ص ١٨٩.

٢. نقض فتاوى الوهابية، ضمن الآثار الكلامية للشيخ كاشف الغطاء، ج ١١، ص ٤٧.

٣. ردّ الملاحدة والطبيعية، ضمن الآثار الكلامية للشيخ، ج ١١، ص ٨٣.

٤. كاشف الغطاء، قضية فلسطين الكبرى، ص ٥٨.

وعندما سُئل الشيخ كاشف الغطاء عن تدخّله في السياسة أجاب:

«أمّا التدخّل في السياسة فإنّ كان المعنى بها هو الوعظ والإرشاد والنهي عن الفساد، والنصيحة للحاكمين بل لعامة العباد، والتحذير من الوقوع في حبال الاستعمار والاستعباد، ووضع القيود والأغلال على البلاد وأبناء البلاد، إنّ كانت السياسة هذه الأمور فأنا... غارق فيها إلى هامتي، وهي من واجباتي، وأراني مسؤولاً عنها أمام الله والوجدان... فسياستنا هي سياسة النبي والأئمة سلام الله عليه وعليهم الخالية عن كل هوى وهوس وطمع وذنس... وإذا كان المعنى بالسياسة هو إحداث الفتن والثورات والاضطرابات للتوصّل إلى الحكم، والجلوس على الكراسي الناعمة لمعاملة الناس بالخشونة والغطرسة والكبرياء، واستغلال النفوذ للمنافع الذاتية والأطماع الدنية، والسمسرة للأجانب على البلاد وتسلبهم على الأمة ولو بإراقة الدماء، إنّ كانت السياسة هذه وما إليها، فأني أعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الغوي الرجيم»<sup>١</sup>.

وعن هذا المنطلق الثاني الذي يستثمر العمل السياسي لمصالحه الخاصّة ومنافعه المادية، قال الشيخ كاشف الغطاء: «قاتل الله السياسة ما دخلت في شيء إلا أفسدته»<sup>٢</sup>. وعليه فإنّ كاشف الغطاء قد تصدّى للعمل السياسي من هذا المنطلق، أي منطلق الإصلاح والنصح وتبصير الناس بما يحدق بهم من مخاطر، لذا ذهب إلى لزوم ابتناء العمل الإصلاحي الاجتماعي على ثلاثة دعائم:

١. وسائل الدعوة والإرشاد بالخطب، والمقالات، والمؤلّفات، والنشرات، وهي طريقة إسلامية استعملها الإسلام في بداية انتشار الإسلام.
  ٢. وسائل المقاومة السلمية والسليبية، من المظاهرات، والإضرابات، والمقاطعة الاقتصادية، وعدم التعاون مع الظالمين.
  ٣. الحرب والثورة والقتال.
- والإسلام يتدرّج في هذه الأساليب أوّلاً من خلال الموعظة الحسنة، وثانياً المقاطعة السلمية،

١. كاشف الغطاء، المثل العليا في الإسلام، ص ٩٨ - ٩٩.

٢. كاشف الغطاء، نصيحة لعموم المسلمين، ص ٤.

وثالثاً الثورة المسلّحة، لأنّ الله لا يرضى بالظلم أبداً، فالإسلام يستعمل القوّة أمام من وقف حجرَ عثرةٍ في سبيل الدعوة إلى الحقّ<sup>١</sup>.

#### ثانياً: محاسبة الحاكمين ونصيحة الملوك

لم يدخر الشيخ كاشف الغطاء جهداً في نصيحة ساسة العراق وباقي الدول الإسلاميّة، فقد عنّف الحكومة العراقيّة على تفشّي الفساد والارتشاء، وسوء أعمال المسؤولين بجميع طبقاتهم من رأس الوزارة إلى أدنى إدارة، ممّا يؤدّي لا محالة إلى تدمّر الشعب الشديد، وحدوث انقلابات وانتفاضات<sup>٢</sup>. وكان يدعو الشعب للقيام بمحاسبة الحاكمين، ويجعله من حقوقهم الأساسيّة والسياسيّة ويقول:

«نعم، ومن الحقوق السياسيّة للرجال والنساء، وعليهم جميعاً أن يقفوا موقف المحاسب والمراقب من الحاكمين، وموقف الناقد النائم، والمحارب الواتر من المستعمرين»<sup>٣</sup>.

وفي موقفٍ آخر عنّف الشيخ بنابر رئيس وزراء باكستان (محمد علي) لعقده معاهداتٍ عسكريّةٍ مع أمريكا، حيث ذكر له أنّ باكستان تشكّلت باسم الإسلام؛ فلا بد أن تراعي شؤون الإسلام من قبيل عدم التوادد مع من يحادّ الله ورسوله، وقال فيما كتب له:

«ولا إشكال في أنّ دولة أمريكا قد حادّت الله ورسوله، وحادّت عن جادة العدل والإنصاف بالظلم والاعتساف على خصوص العرب وعموم المسلمين، وغصبت منهم فلسطين وأعطتها لليهود... ولا يناسب من مثل دولتكم المسلمة أن ترتبط بدولة أمريكا بمعاهداتٍ وخصوصاً معاهداتٍ عسكريّة، فإنّ هؤلاء القوم رؤوس الاستعمار الواجب للبوارج والدمار»<sup>٤</sup>.

ثم لا يفوته أن يشير إلى صفات الزعيم الجيّد والمحجوب، وهو الذي يمتاز بخدمة أمته، والإخلاص لوطنه وقومه، والدفاع عن كلمة الحقّ، والثبات على المبادئ، والسهر لمصلحة البلاد<sup>٥</sup>.

١. كاشف الغطاء، المثل العليا في الإسلام، ص ٦٢ - ٦٤.

٢. م. ن، ص ٢٩ - ٣٠.

٣. كاشف الغطاء، محاوراة الإمام المصلح، ص ٧٦.

٤. كاشف الغطاء، المثل العليا في الإسلام، ص ١١٢.

٥. كاشف الغطاء، فضية فلسطين الكبرى، ص ٥٧.

ثم أنه يدعو الساسة لمراجعة عهد الإمام عليؑ إلى مالك الأشر حينما ولاء مصر، فيقول: «فليرجع إليه من أراد معرفة سياسة المدن، ودقائق الرقي والتمدن، وأسباب العمران والشرف، والأخذ بموازين العدل والنصف بين طبقات جميع الناس... ومعاملة الأشراف والسفل والمعاهدين من أهل الكتاب وسائر الملل، إلى غير ذلك من النفوذ الإداري، والروح التجاري، والعمل الزراعي، والعمل الصناعي... وتدبير الأهل والمنزل... فراجع ذلك العهد تجد جميع معاهد المحاسن في عهده، وسائر تفاصيل العدل والحقوق في جملته»<sup>١</sup>.

### ثالثاً: الأحزاب والنقابات

إنّ الشيخ كاشف الغطاء كان يرى لزوم تشكيل النقابات، والعمل المنتظم في طريق إصلاح البلاد؛ إذ: «الإصلاح لا يتسنّى إلاّ بتشكيل نقابات، وهي تحتاج إلى هيئة عاملة مشرفة تتصدّى للتنظيم، وتجعل لكلّ صنفٍ هيئةٍ تنتخبها لتدبير شؤون ذلك الصنف، وتسعى لإصلاحه وجلب مصالحه ودفع الأخطار عنه، وإصلاح ذات بينهم، وحسم ما يقع من الخصومات بين أفرادهم، والسير بهم إلى المساعي النافعة والأعمال المثمرة»<sup>٢</sup>.

أمّا الأحزاب فهو لم يؤيّدّها، ولم يعارضها بل يدعو لها بالتوفيق والنجاح؛ لتقوم بدورها الإصلاحية بنحوٍ جاد؛ وذلك لأنّ الأحزاب عند الشيخ كاشف الغطاء «لم يظهر منها الفائدة المتوخّاة، ولم تصل إلى درجةٍ من القوّة تجلب الشعوب إليها حتّى تقوم بأعمالٍ جذريّةٍ في الإصلاح... لم تجد منها الأعمال المجدية»<sup>٣</sup>.

### رابعاً: لزوم العدل

قال الشيخؒ في ذلك: العدل روح المدينة وحياة الإنسانية، ونفوذ قوى المملكة، وترياق سموها المهلكة، العدل مطلع شمس الرحمة، ومنبع عيون الحكمة، والسلطنة والسلطة،

١. كاشف الغطاء، الدين والإسلام، ج ١، ص ٢٢٥.

٢. كاشف الغطاء، قضية فلسطين الكبرى، ص ٥١.

٣. كاشف الغطاء، المثل العليا في الإسلام، ص ٩٨.

والمنفعة والغبطة، والعلو والرفعة، والحصون والمنعة، والمساجد والقلعة، والبيت والحرم، والكعبة والأمم، والجيش والسريّة، والقسمة بالسويّة، والرعاية للرعيّة، والعسكر والجنود، والرايات والبنود، والطبل والعلم، والحكم والحكم، والمال والجبابة، والخراج والجرابة، والقائد والزعيم، والحاكم والحكيم.

العدل ظلّ الله في أرضه، والحاكم في بسطه وقبضه، إليه يأوي الضعفاء، وبه يلوذ الفقراء، وفيه ينتصف المظلوم، وبه يرزق المحروم، ومنه تشرق شمس المعارف والعلوم.

العدل خصب البلاد، وأمن العباد، ومعطي الواحد من الرعيّة قوى الآحاد وقوة الأجناد. العدل هو الشوكة والقوة، والبهاء والسطوة، والرأفة والمروّة، والصدق والفتوة، والمفاضة والحظوة. العدل مدافع وسيوف، ومدارع وحتوف، وجيش وصفوف، والثابت كلّ واحد به ثبات الألوّف.

العدل هو الزرع والنماء، والريّ والرواء، وسيح الأرض وسحّ السماء. العدل نظام شتات الأُمّة، ومنبع الفضائل الجمّة، وسحاب سماء الرحمة، وجماع تفارّق الكلمة، وطلاع تسامق العظّمة. العدل نواميس الحياة، ومقاييس البركات.

العدل هو الحرز في المهالك، والحرّس للقوافل في الفيافي والمسالك، والعسّس إذا عسّس الليل بالظلام الحالك. العدل سلّم السلامة، ومعراج كلّ كرامة، والظلم ظلّمات يوم القيامة. العدل منبع البركة، والظلم موضع الهلكة. العدل هو الرقيّ للسعادة والرقي، والظلم هو الشقي وبه العاهة والشقاء.

العدل به قوتّ الدول الضعيفة، واستفحلت الأُمم المخنّثة السخيفة، وعُرفت المهالك الخاملة غير المعروفة، وتألّفت الشعوب المتفرقة، وأمنت وأخافت وكانت هي الخائفة الفرقة، وبهتت بعد الحمول، وطلّعت بعد الأُفول، وترقّت بعد الضعّة، وأخذت غبّ الضيقّ بالسعة، وعادت بالثروة والرفاهية منفرجة، بعد أن كانت حرجة، وعزّت بعد الذلّة، ولبست من العلوم والصنائع أبهى حلّة، وأنست بالتمدّن وكانت وحشيّة، ورست قواعدها على العلم والتعلّم وكانت أمّاً حشويّة.



والظلم - أبعَدَ اللهُ داره وأخذ ناره - به ذلّ الإسلام بعد العزّة، وخفت صوته بعد الصيت وعظيم الهزّة<sup>١</sup>.

كما أنّه ﷺ قد جعل عدل الحكومة أحد دعائم سعادة الأمم، فواجب الحكومة أن تقيم في المجتمع موازين العدل والقسط، وأن تخلص في خدمة رعاياها لتتقاد الرعايا وتخضع لقوانين الدولة العادلة، وتنعقد بينها عرى الصفاء والمجد حتى يكونوا يداً واحدةً وقلباً واحداً، وبهذه الحالة ترقى البلاد وتسعد العباد<sup>٢</sup>.

#### خامساً: العلاقات الدوليّة والتحالفات السياسيّة

يضع الشيخ كاشف الغطاء قانوناً مستنبطاً من القرآن الكريم يكشف المنهجية السليمة في ربط العلاقات الدوليّة والتحالفات السياسيّة، وهذا القانون يستنبطه من قوله تعالى: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ \* إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾<sup>٣</sup>.

فهذا هو «الميزان العدل الذي وضعه لنا في معاملتنا مع الدول الخارجيّة والأمم الأجنبيّة... وعلى هذا الميزان العدل والميعار القويم، فكلّ من قاتلنا في الدّين ولكوننا مسلمين، أو أخرجنا من ديارنا، أو ظاهر المخرجين، فهو عدوّنا، ولا يجوز أن نتولاه أو نتولّى من يتولاه، سواء كان مسلماً أم كافراً»<sup>٤</sup>.

ومن هذه القاعدة ينتقد الشيخ كاشف الغطاء من يذهب إلى لزوم عقد تحالفٍ إسلاميٍّ بمشاركة تركيا، إذ إنّ تركيا صديقة إسرائيل وهي أوّل دولة اعترفت بها وما زالت تؤيّدتها، وعليه فإنّ «حكومة تركيا الآن عدوّ العرب والإسلام، وصديقة اليهود... وقد باعت تركيا

١. كاشف الغطاء، الدين والإسلام، ج ١، ص ٢٠١-٢٠٣.

٢. كاشف الغطاء، قضية فلسطين الكبرى، ص ١٠٠-١٠١.

٣. الممتحنة: ٨-٩.

٤. كاشف الغطاء، المثل العليا في الإسلام، ص ٦٦.

شرف استقلالها بالدولار، وصارت آلهً لأمریکا تصرفها كيف تشاء، وبإشارةٍ منها أصبحت أكثرَ مساعدٍ لإسرائيل لقيطةِ أمريكا وبنيتها المدللة<sup>١</sup>.

#### سادساً: قضية فلسطين

اتخذ الشيخ كاشف الغطاء مواقفَ صارمةً ومشرّفةً تجاه قضية فلسطين، وقد أفتى بوجوب الجهاد العام لأجل فلسطين، فقال:

«فيا أيها العرب، ويا أيها المسلمون، بل يا أيها البشريّة، ويا أيها الناس، أصبح الجهاد في سبيل فلسطين واجباً على كلّ إنسانٍ لا على العرب والمسلمين فقط، نعم هو واجبٌ على كلّ إنسانٍ لا بحكم الشرائع والأديان فقط، بل بحكم الحسّ والوجدان، ووحى الضمير وصحّة التفكير»<sup>٢</sup>. ولم يكتفِ بهذا بل جعل من يلتحق بالجهاد لأجل فلسطين، كالمجاهدين مع النبي ﷺ في بدر<sup>٣</sup>.

وكان يرى ببصيرته أنّ القضية ليست قضية فلسطين كموقعٍ جغرافيٍّ فحسب، بل إنّ أطماع إسرائيل تتعدّى الحدود الجغرافيّة لتشمل أكثر البلاد الإسلاميّة، لذا يقول محذراً:

«أتحسبون أنّ اليهود إذا غلبوا على فلسطين لا سمح الله، يتركون العراق والحجاز وغيرها من الأقطار العربيّة؟»<sup>٤</sup>.

وقال أيضاً:

«إنّ اليهود الصهانية سوف يغزوكم مرّةً أخرى، ويستلبوا أراضيكم، فاغزوهم واسترجعوا أراضيكم قبل أن يغزوكم»<sup>٥</sup>.

فإنّ إسرائيل كالنار الملتهبة تستمر في حرق ما يجاورها، أو تحمد ويُقضى عليها، وكالوباء

١. م. ن، ص ٣٢.

٢. كاشف الغطاء، قضية فلسطين الكبرى، ص ١٤.

٣. م. ن، ص ١٥.

٤. م. ن، ص ٢٠.

٥. م. ن، ص ١٨٤.

المكروبي الذي يظَلُّ منتشرًا أو يُقتل ويفنى<sup>١</sup>.

ثم يضع مخطّطًا لإنقاذ فلسطين يتلخّص في النقاط الآتية:

١. الابتعاد عن الكلام الفارغ، والتصعيد الإعلامي، وعدم الوقوع في فخ دعايات دول

الاستعمار ودسائسهم التي تصوّر العرب بمظهر المعتدي والمنتقم، والحال أنّ العرب

يطالبون بحقّهم.

٢. إنّ تشكيل دولة إسرائيل كان بمساعدة دول الاستعمار، وللتخلّص منها لا بد أن

نتخلّص من الاستعمار، ونصل إلى الاستقلال، وتشكيل حكوماتٍ نزيهة.

٣. لزوم اتّحاد دول العرب بعضها مع بعض لمساندة فلسطين<sup>٢</sup>.

ومن الطريف الحوار الذي جرى بين الشيخ كاشف الغطاء والسفير الأمريكي، حيث جرى

بينهما حديثٌ حول فلسطين وتشريد الفلسطينيين من أراضيهم، فقال السفير الأمريكي نصرّة

لليهود: «هذه أمّةٌ ضعيفةٌ ظلمها هتلر، وشرّها من أوطانها، فأصبحت بلا وطنٍ ولا مأوى،

ونحن عادتنا الشفقة والرحمة، نصر المظلوم، ونعطف على الضعيف». فقاطعه الشيخ، وقال

له بتأثيرٍ وغضبٍ:

«تعبسًا وبؤسًا لهذه الرحمة، تنصرون المظلوم بما هو أفظع ظلمًا وأشدّ هضمًا، ترحمونهم بأن

تظلمونا، وتسكنونهم في بيوتنا وتشردونا، هلا أسكنتموهم في بلاد أمريكا وأراضيها الواسعة»<sup>٣</sup>.

ثمّ يندد بالغرب ودوله العظمى، ويحمّلهم مسؤوليّة تشكيل دولة إسرائيل، والدفاع عنها

ضدّ المسلمين، فيقول لهم:

«ألستم أنتم الذين لا تزالون تمدّونهم بالمال والسلاح، وتدفعونهم إلى هذه الجرائم دفعًا،

وإلا فاليهود أقصر باعًا، وأضعف قلبًا من أن يجروا على العرب هذه الجرأة»<sup>٤</sup>.

١. كاشف الغطاء، المثل العليا في الإسلام، ص ٨٧.

٢. م. ن، ص ٨٧-٨٨.

٣. كاشف الغطاء، محاورّة الإمام، ص ١٧.

٤. كاشف الغطاء، المثل العليا في الإسلام، ص ١٨.

#### ٤. الموقف من الغرب

للشيخ كاشف الغطاء مواقف واعية تجاه الغرب، تنبئ عن عمق بصيرته ووقوفه على خدع الغرب ومكره، وكان يرى أنّ المدينة الغربية أكبر ضربة للدين<sup>١</sup> من دون فرق بين الإسلام والنصرانية، إذ «الغرب لو امتلك الشرق... ما كان ليخصّ الديانة الإسلامية بعسفه، ويبسط للنصرانية جناح لطفه وبساط عطفه، بل ينظر إلى مطلق الدين بعين سخطٍ واحدةٍ، ويستقبلها معاً بسطوة جامدةٍ، وأخذة قاسية»<sup>٢</sup>.

وكان يقول بملء فيه وبحرقة قلب: لا أحاول أن أفتك وأدلك على ما تهتده به مكائد الأغيار من نصب حبال الغوائل له، والدأب في السعي على محقه ومحوه، وتكدير صفوه وتعكير غيره، وكدهم وكدهم سرّاً وجهراً، ليلاً ونهاراً، في كلّ الدقائق والثواني والآت والآنمة حتّى أصبح الشرق والإسلام على الأخص، هو الشغل الشاغل، والهّم الطائل الذي لا تتصرّف أفكار أغياره إلّا إليه، ولا تتجول إلّا فيه، ولا تعني وتهم إلّا به، ولا تمهد السبل وتلبّد الأمل وتوطّد المساعي إلّا إلى الظفر به والإتيان عليه وقلع جراثيمه من رقعة الأرض. تجهد بكلّ الأسباب والعوامل، وتنصب كلّ الأشرار والحبال؛ لصيد هذا الطائر القدسي، وإزهاق روحه، وإطفاء جمرات الغيظ بقطرة دم حياته.

لم تدع سبيل حيلةٍ لذلك إلّا سلكته، ولا ملاك خدعةٍ إلّا امتلكته، ولا قوى مكرٍ إلّا استعملتها، ولا ربوةٍ غدرٍ إلّا افترعتها، ولا مظنةً باب عدوانٍ إلّا قرعتها، ولا سيطرةً سلطهً إلّا ضربتها.

فأقلامٌ تجري، ودعاةٌ تسري، ورسائلٌ تبشّر، وكتبٌ تُكتب، ورسائلٌ تُنشر، وأموالٌ تستميل، وأحوالٌ تحيل ولا تستحيل، إلى كثيرٍ من أمثال ذلك من إعمال القوى الروحية، والكتائب الدينية، والجيوش الملية.

نعم، وتعضدها مدافعُ في البرّ، وأساطيلُ في البحر، وطائراتُ في الجو، ومدمراتُ في كلّ دو، إلى وفيّرٍ من أمثالها في إعمال القوى القهرية، والسلطة الملكية.

١. كاشف الغطاء، المراجعات الرجائية، ص ٣٧ ضمن مجموعة المؤلفات ج ٧.

٢. كاشف الغطاء، الدين والإسلام، ج ٢، ص ٣٧٣.

وسياساتٌ ومؤتمراتٌ، واتِّفَاقاتٌ واجتماعاتٌ، وحُلٌّ وعقودٌ، ونقُصٌ وعهودٌ، وبرقشةٌ وخداعٌ، ولينٌ وزماعٌ، وتساهلٌ وامتناعٌ، وأثوابٌ تحببٌ، وابتشاشٌ على أجسامٍ حقدٍ واغتشاشٌ، وظاهرٌ نصحٍ ووافقٌ على باطنٍ خدعٍ ونفاقٍ، وإجهارٌ ودُّ وولاءٌ يُسرُّ حَسَوًا في ارتغاءٍ، إلى ما لا أُحصيه من استعمالِ القوى السياسيَّة، وتلَوَّاتِ حرباءِ المصانعة، وتوليدِ الغلبة من أمِّ براقشِ الغدرِ والمداهنة، وهل روحُ السياسةِ إلا ذلك؟!!

كلُّ هذهِ الجلبةِ والوجبةِ، والسباقِ والحلبةِ، والعجيجِ والضجيجِ، والتفادحِ والتكادحِ، دوائرٌ تستديرُ على نقطةٍ، ومداراتٌ تسيرُ في الحركةِ على مركزٍ واحدٍ وخطَّةٍ، ألا وهو - لا سمحَ اللهُ - محقُّ الإسلامِ، وإزهاقُ هذا الدِّينِ، وامتلاكُ الشرقِ، واستعبادُ الشرقيِّين<sup>١</sup>.  
ويخاطبهم تارةً أخرى ويقول:

«واهاً منكم يا بني سَكسون، أقسم حقاً لو جمع كلُّ ظلمٍ من طواغيتِ البشرِ وجابرتهم من ملايينِ السنينِ، لما ساوى ظلمكم للعربِ والإسلامِ سنةً واحدةً، ومنذُ سبعمائةِ سنةٍ أي من عهدِ الحروبِ الصليبيَّةِ إلى اليومِ أنتم دائبون في الكيدِ للإسلامِ، تبغون له الغوائلِ، وتنصبون له الحبائلِ، تقدفونه بالقنا والقنابلِ»<sup>٢</sup>.

ويضيف قائلاً في وصفهم بأنَّ الرحمةَ لا توجدُ عندَ الغربِ<sup>٣</sup>، ولهم أحابيلٌ وأشرارٌ لاصطيادِ الطيورِ الضعيفةِ<sup>٤</sup>، أنَّهُم يريدون لنا الجهلَ والتأخُّرَ في شتَّى النواحي، في التسلِّحِ والعمرانِ والزراعةِ والصناعةِ، لنبقى خاضعين لهم وراضين بنهبِ الثرواتِ<sup>٥</sup>، إنَّ لهم مواعيدَ خلافةٍ وأفويلٍ كاذبةٍ<sup>٦</sup>، إنَّهُم يسيئون إلى كلِّ من يساعدهم ويحسن إليهم، ولا يكتفون بمقابلةِ

١. كاشف الغطاء، الدين والإسلام، ج ١، ص ٣-٥.

٢. كاشف الغطاء، المثل العليا في الإسلام، ص ٧٤.

٣. كاشف الغطاء، محاوره، ص ١٤.

٤. كاشف الغطاء، المثل العليا في الإسلام، ص ٢١.

٥. م.ن، ص ٢٥.

٦. م.ن، ص ٣٣.

الإحسان بالإساءة بل يقضون على حياته<sup>١</sup>، وإنّ الدول الغربية شرّ على العالم كلّها<sup>٢</sup>.  
وأخيراً فإنّ «هذا الثالوث المشؤوم: أمريكا، إنكلترا، فرنسا قد سفكوا من دماء البشر ما لم  
تسفكه السباع الضواري في الغابات والصحاري، وقد تمرّ السنة ولا نسمع أنّ السباع والذئاب  
افتست إنساناً، وهؤلاء كلّ يوم يفترسون ألوفاً من البشر»<sup>٣</sup>.  
كما أنّه عند مساجلاته مع الريحاني حول الغرب، ردّ على قوله بأنّ للغرب حسنات لا بدّ أن  
يشكر عليها، بالقول: بأنّ السيئات التي ارتكبتها الغرب من الحروب والفساد ونهب الثروات  
وإشاعة الشهوات تفوق تلك الحسنات المزعومة<sup>٤</sup>.

#### - الاستعمار

«قد عرف اليوم حتّى الأبكّم والأصمّ من المسلمين أنّ لكلّ قطرٍ من الأقطار الإسلاميّة  
حوتاً من حيطان الغرب، وأفعى من أفاعي الاستعمار، فاغراً فاه لالتهام ذلك القطر وما فيه»<sup>٥</sup>.  
نعم هذه البلية التي يشير إليها الشيخ كاشف الغطاء قد عمّت معظم البلاد الإسلاميّة  
وسببت الدمار والخراب، وذلك أنّ «أصل بلّيتنا - معاشر المسلمين - هو الاستعمار، وكلّ رزية  
وبلية فالاستعمار أصلها وفرعها، ومنبعها ومطلعها»<sup>٦</sup>.

ثمّ إنّ الشيخ كاشف الغطاء يشبّه الاستعمار كاللص يدخل الدار ويسرق ما فيها، وصاحب  
الدار إذا أراد أن يصيح أو يدافع عن ماله وعرضه خشي على حياته، ثمّ يقول اللص له: أنّي آخذ  
هذه الأموال منك لأعمر بها دارك وأصونها من الخراب، وإذا ثار أهل الدار، وأرادوا إخراج  
اللصوص، قابلوهم بالحديد والنار، فهذا هو الحال في تونس ومراكش والجزائر وغيرها من  
الدول الإسلاميّة المستعمرة<sup>٧</sup>.

١. م. ن، ص ٧٥.

٢. م. ن، ص ٥٢.

٣. م. ن، ص ٩٧.

٤. كاشف الغطاء، المراجعات الريحانيّة، ص ٣٩.

٥. كاشف الغطاء، أصل الشيعة وأصولها، ص ٢٥، وكاشف الغطاء، قضية فلسطين الكبرى، ص ٨٦.

٦. كاشف الغطاء، قضية فلسطين الكبرى، ص ١٦٤.

٧. كاشف الغطاء، محاوره، ص ١٤.

ويشير الشيخ كاشف الغطاء إلى نقطة أساسية، وهي أن الاستعمار لم يترك الدول الإسلامية حتى بعد استقلالها الظاهري، بل أنه عاد بلونٍ آخر، وفي ذلك يقول: «نعم أعطيتونا الاستقلال ولكن الاستقلال الكاذب المزيف»<sup>١</sup>؛ وذلك أن جميع الوزارات والبرلمانات تخضع لتوصيات المستعمر؛ لأنهم جميعاً من صنائعهم «إن المستعمر حديثه وقديمه... هو الملك المطلق والفاعل المختار، وبالأخص في النواحي الاقتصادية، والشؤون المادية والمالية، كلها تعود إليه وتدخل في خزائنه مباشرة أو غاية. الذهب الأحمر والأبيض والأسود، وكل ما هنا يرجع إلى ما هنالك، وكل المؤسسات ذات الشأن هي له ولمصالحه»<sup>٢</sup>.

فالاستعمار هو الاستعمار وما وصل إليه العالم الإسلامي من الاستقلال إنما هو «الاستقلال المزيف في استعمار مغلف، ويبدلون الصيغ والعناوين، استعمار فانتداب فحمية، الحقيقة واحدة لا تتغير والعبارات شتى. حتى نزلت إلى ميدان الاستعمار الدنيا الجديدة، فجاءت بلون من استعمار جديد: الدفاع المشترك، المساعدات العسكرية، النقطة الرابعة، المساعدات الفنية، الحلف العسكري، وكلها خداعٌ وصراع، واختلاساتٌ وأطماع، خداعٌ مغلف، وطمعٌ مزيف»<sup>٣</sup>. وأخيراً فإن الاستعمار هو السبب الرئيسي في تخلف العالم الإسلامي، وقد حاول إفساد إيمان الناس وأخلاقهم وعقيدتهم ليحكم سيطرته عليهم، إذ إنه يعلم أن الدين ما دام حاكماً والنفوس ما دامت ملتزمةً بتعاليمه لما تمكّن من إحكام سيطرته<sup>٤</sup>، «فكان من أحد مكاييد المستعمرين إذاعة الملاهي، وإباحة الخمر، ومعدّات الفسق الفجور في بلادنا»<sup>٥</sup> وللأسف فقد «سرت هذه الروح الخبيثة: روح الفساد، فساد الأخلاق، والاستهتار والخلاعة، وموت الشعور والوجدان، وضياع المقاييس وهتك النواميس، إلى جميع الطبقات: الحاكمين والمحكومين، والرعاة والرعية»<sup>٦</sup>.

١. م. ن، ص ١٢.

٢. كاشف الغطاء، المثل العليا في الإسلام، ص ٤٠.

٣. م. ن، ص ٢٦ - ٢٧.

٤. م. ن، ص ٨٤ - ٨٥.

٥. كاشف الغطاء، قضية فلسطين الكبرى، ص ١٠٧.

٦. كاشف الغطاء، المثل العليا في الإسلام، ص ٥٧.

والمستعمر هذا «ما فتح بلاد المسلمين بمدافعه وطياراته وعدته وعتاده وانما فتحها بسموم التفرقة وبذور البغضاء والشحناء التي بثها بينهم»<sup>١</sup>.

#### - المادية

وعلى غرار تصدي الشيخ كاشف الغطاء للاستعمار الاستيطاني، لقد تطرق إلى الاستعمار الثقافي، وما تبثه أندية الفكر والمعرفة الغربية في العالم الإسلامي من نزعات مادية وداروينية، لذا خصص قسطاً من هممه المعرفي القيام بالإجابة على شبهات الماديين منكري الخالق. فقد ردّ على أصحاب المذهب الحسي الذين يحصرون المعرفة بالحواس الظاهرية بأنهم مهما بلغوا من الجِدِّ والجهد فإنهم لا يتمكّنون من الوصول إلى معرفة النفس والعقل من خلال الحواس الظاهرية، وبناء على منطقهم لا بدّ من إنكار النفس والعقل «فلو قصرنا الأشياء الراهنة على مدركات تلك الحواس لكنّا قذفنا بالعلوم والحقائق في هوة حائق، وخسرت صفقة العلم وأهله وخاب كل إنسانٍ من جدوى عقله»<sup>٢</sup>.

كما أنّه يرد على السوفسطائيين الذين ينكرون كلّ شيء، ويجعلون الموجود والمعدوم سواسية، بلزوم ضربهم وإيلاهم إذ «هي الضربة القاضية على سفسطته التي لا تفرّق بين الموجود والمعدوم»<sup>٣</sup>.

وفي مقام ردّه على المذهب المادي الذي يجعل المادة مبدأ العالم ومصدره، يقول كيف يتسنى للمادة المظلمة العمياء الصماء التي لا إدراك لها، أن تُوجد هذا الكون مع ما فيه من كمالٍ وإتقانٍ، وبعد أن وقفوا على هشاشة المدعى ذهب بعضهم إلى صدور العالم بالصدفة والاتّفاق، وعندما ظهر ضعف هذه النظرية ذهب قومٌ آخر إلى نظرية الانتخاب الطبيعي أو بقاء الأصلح، فيتساءل الشيخ كاشف الغطاء من هو الذي ينتخب؟ هل المادة العمياء هي التي تنتخب أم أنّه القوّة الروحية المجردة التي نذهب إليها أي خالق الكون؟<sup>٤</sup>

١ . كاشف الغطاء، ميثاق الوطني العربي، ص ٧٧.

٢ . كاشف الغطاء، الدين والإسلام، ج ١، ص ٦٨.

٣ . م.ن، ص ١١٢ - ١١٣.

٤ . م.ن، ص ١٠١ - ١٠٨.



وفي مقام ردّه على نظريّة دارون، فإنّه يتمسّك تارةً بأقوال دارون نفسه في الاعتراف بقوّة مجردة لا ماديّة<sup>١</sup>، وتارةً أخرى يتمسّك بأقوال بعض علماء التشريح والجيولوجيا والطبيعة لردّ نظريّة دارون<sup>٢</sup>، ويتمسّك تارةً ثالثةً بأقوال فلاسفة الغرب وعلمائه في إثبات الصانع<sup>٣</sup>.

### الخاتمة

لقد قدّم الشيخ كاشف الغطاء<sup>رحمته</sup> منظومةً معرفيّةً متكاملةً لإصلاح الشأن الاجتماعي والثقافي والسياسي من خلال مواقف المميّزة التي تنبئ عن بعد نظرٍ وبصيرةٍ بالواقع المعاصر، والحوادث الجارية، الإقليميّة والدوليّة.

إنّه في عمله الإصلاححي ينطلق من الدّين ليُجعله الأساس في سعادة الدارين وإصلاح المعاش والمعاد، ومن الدّين ينظر إلى باقي الأمور، وينطلق إلى معالجة المشاكل والأزمات، كما يقوم بشرح وبيان أسباب النهوض والتخلّف ليكون النهوض في التمسّك بالسليم بالدّين، والتخلّف في الابتعاد عنه، ولا يفوته أن يقف أمام هجمات أعداء الداخل من القشريين كالوهابيّة، والمستغربين اللاهثين خلف الغرب، وكذلك أعداء الخارج من التبشيريّين الذين يطعنون في الإسلام ونبوّه وشريعته، وكذلك الغرب وحركته الاستعماريّة القديمة والجديدة بجميع تلوّناتها. فقد سار الإمام محمّد الحسين كاشف الغطاء في عمله الإصلاححي من الدّين وفي الدّين وإلى الدّين. فسلامٌ عليه يوم ولد، ويوم مات، ويوم يُبعث حيّاً.

١. م.ن، ص ١٤٥.

٢. م.ن، ص ٧٥.

٣. م.ن، ص ١٤٦ - ١٥٣.

## الشيخ محمد رضا المظفر

(١٣٢٢ / ١٩٠٤ - ١٣٨٣ / ١٩٦٤)<sup>١</sup>

### تمهيد

ولد الشيخ العلامة محمد رضا المظفر في مدينة النجف الأشرف من أسرة علمية عريقة، فهو وإن ولد يتيماً لم ير أباه حيث ولد بعد وفاة أبيه بخمسة أشهر، غير أنه تربى في كنف أخوته العلماء، فدرس عندهم المقدمات، وحضر السطوح وبحث الخارج عند فطاحل العلم والمعرفة في النجف الأشرف، إلى أن نال درجة الاجتهاد.

كان يحمل الشيخ المظفر هموماً إصلاحية كبيرة، وكان يرى أن الإصلاح لا بد أن يبدأ من المناهج الدراسية السائدة في الحوزة آنذاك من حيث التهذيب والتبسيط وكذلك إضافة مواد دراسية جديدة تناسب المرحلة الزمنية ومتطلباتها المعرفية، حيث إن الحركات المنحرفة كانت نشطة آنذاك وعليه قام العلامة المظفر بخطوات مهمة لسد الفراغ الموجود، فهو مضافاً إلى إعادة كتابة بعض الكتب الحوزوية كالمنطق وأصول الفقه والعقائد، قام بتأسيس جمعية منتدى النشر عام ١٣٥٤ هـ بترخيص من وزارة المعارف العراقية وتأييد كبار علماء النجف الأشرف.

كما أسس شيخنا المظفر رحمته الله عليه كلية الفقه عام ١٣٧٨ هـ، ودرّس فيها كبار علماء الحوزة النجفية وكذلك بعض الأكاديميين.

وكان رحمته الله عليه عضواً بارزاً في جماعة العلماء التي تأسست للدفاع عن الدين وردّ شبهات التيارات المنحرفة التي انتشرت في المجتمع آنذاك، سيما المدّ الشيوعي الذي انتشر بشكل كبير في الوسط العراقي.

١. تم الاعتماد في هذه الدراسة على موسوعة العلامة المظفر التي طبعتها العتبة العباسية المقدسة بالاشتراك مع معهد العلمين.

ولم تنته مهمّة الشيخ المظفر بتأسيس هذه المعاهد والكلّيات، بل كان له دور بارز في العمل الاجتماعي، ومساعدة الضعفاء والمستضعفين، كما لم يكن غافلاً عما يجري في سائر البلاد الإسلاميّة من محن وبلايا وكان يتعاطف معهم بإرسال البرقيّات والرسائل المساندة، وله حجّة الله عليه أيضاً دور بارز في كتابة البحوث والمقالات في المجالات النجفيّة وغيرها<sup>١</sup>.

### المشروع الإصلاحي

يعدّ العلامة المرحوم الشيخ محمّد رضا المظفر في عداد كبار المصلحين الذين يظهرون في المجتمع بين الحين والآخر، كانت تغامره فكرة الإصلاح طول حياته، وبدت واضحة حتّى في أحلامه التي لم تتحقّق وبقيت مجرد أمنيات تترادفه في يقظته ونومه، يقول شيخنا المترجم له بهذا الصدد:

«لقد سايرت بنفسي تطوّر فكرة الإصلاح حتّى الساعة، وسأعطيها وليدة نشأة في أحضان الاجتماعات الصامتة، ومرّت عليها أدوار وتجارب غدّتها حتّى اشتدّ ساعدها ونمت نموّاً يناسبها شأن الكائنات الحيّة، ولعلّها الآن في دور الشباب اليافع المتحفّز [الذي] يحتاج إلى غذاء كثير من الجهود الجبّارة والتضحية النادرة حتّى يكمل رجلاً سوياً»<sup>٢</sup>.

ويرى الشيخ المظفر أنّ الإصلاح بحاجة إلى:

١. التدرّج في الإصلاح وعدم الاستعجال وإحداث التغيير دفعة واحدة، لأنّ «التدرّج سنّة الله في خلقه، ولن تجد لسنة الله تبديلاً، فمن الضروري لمثل هذا العمل أن يبدأ صغيراً وينمو بمرور الزمن إذا تعوهد من رجال مخلصين بالسعي والجهاد المتواصل»<sup>٣</sup>.
٢. تهيئة الظروف وخلق شعور عام وثقافة عامّة لتقبّل الفكرة، وبهذا الصدد يقول: «فإذا الواجب يا رجال الإصلاح أوّلاً خلق الشعور العام بضرورة الفكرة قبل تأسيس

١. للمزيد راجع: المجتهد المجدّد الشيخ محمّد رضا المظفر، محمّد جواد الطريحي، ط الأولى عام ٢٠١٦، العتبة العباسيّة المقدّسة ومؤسسة بحر العلوم الخيرية.

٢. أوراق الشيخ محمّد رضا المظفر، إعداد: محمّد رضا القاموسي: ١٣٠، طبع عام ٢٠٠٧ المكتبة العصريّة بغداد.

٣. م.ن، ص ١٣٥.

المشروع، على أنّ خلق الشعور العامّ يتوقّف على مشروع ينهض بالدعوة ويعمل لأجل ذلك»<sup>١</sup>.

وهكذا نجد أنّ الشيخ المظفر بدأ بمشروعه الإصلاحية وناجح عنه طيلة حياته، وهو وإن كان متشائماً عمّا سيحدث في المستقبل، غير أنّ جهوده آتت أكلها، ونحن هنا نحاول أن نوجز مشروعه الإصلاحية ونبين رؤيته ضمن أربعة مباحث رئيسية يندرج تحتها عناوين فرعية.

## ١. مباحث دينية

### الدين الإسلامي

إنّ الركيزة الأساسية التي ينطلق منها الشيخ المظفر -كسائر المصلحين- إنّما هي الدين، إذ يرى أنّ الدين هو فلسفة الحياة، وهو الذي يفسّر الكون، ويحيب عن جملة من الأسئلة المتعلقة بالكائنات ومبدئها ومنتهاها وغايتها بأجوبة مقنعة تطمئن إليها النفوس، وذلك «باعتبار أنّه نزل من الله تعالى العالم بكل شيء الذي لا تخفى عليه خافية»<sup>٢</sup>.

والدين الحقّ هو الإسلام لا غير، وبذلك يقول المظفر: «نعتقد أنّ الدين عند الله الإسلام، وهو الشريعة الإلهية الحقة التي هي خاتمة الشرائع وأكملها، وأوفقها في سعادة البشر، وأجمعها لمصالحهم في دنياهم وآخرتهم، وصالحة للبقاء مدى الدهور والعصور، لا تتغيّر ولا تتبدّل، وجامعة لجميع ما يحتاجه البشر من النظم الفرديّة والاجتماعية والسياسية»<sup>٣</sup>.

فالإسلام هو الدين الخاتم، وهو الذي يصلح لكلّ زمان ومكان، وبهذه القاعدة الذهبية نصنّف المظفر ضمن التيار الإسلامي الإصلاحية دون التيار العلماني الذي لا يرى صلاحية الإسلام لكلّ زمان ومكان، ومضافاً إلى هذا يعتقد المظفر بأنّه «لو طبقت الشريعة الإسلامية بقوانينها في الأرض تطبيقاً كاملاً صحيحاً، لعَمَّ السلام بين البشر، وتمت السعادة لهم، وبلغوا

١. موسوعة العلامة الشيخ محمد رضا المظفر، ج ٧، ص ٢٤.

٢. م. ن، ج ٦، ص ٢٢١. (ابن سينا وعلاقة الدين بالفلسفة).

٣. م. ن، ج ٢، ص ١٨١ (عقائد الإمامية).

أقصى ما يجلم به الإنسان من الرفاه والعزّة، والسعة والدعة، والخلق الفاضل، ولانقشع الظلم من الدنيا، وسادت المحبّة والإخاء بين الناس أجمعين، ولانمحي الفقر والفاقة من صفحة الوجود»<sup>١</sup>.

ولكن رغم هذا، ورغم علو الإسلام، فإنّه يتألّم عندما يرى العالم الإسلامي وما يمرّ به من تحلّف وتدهور على جميع الأصعدة، وهو كغيره من المصلحين في التيّار الإسلامي يرى بحق أنّ التبعة ليست على الإسلام كقوانين ومبادئ وأحكام، بل إنّها التبعة على المسلمين الذين تحلّو عن هذه المبادئ والتعاليم وتركوها جانباً.

يقول المظفر بهذا الصدد: «وإنّي لأتمنّى على كل واحد من المؤمنين الأخيار الغيورين أن يجوب البلاد الإسلاميّة من أقصاها لأدناها، كما شاهدت قسماً من مظاهرها العابرة، ليرى بأّم عينيه كما رأيت إلى أيّ مدى تردّت الحال بتعاليم الإسلام الصحيحة، وإلى أيّ تحلّل خلقي اقتبسناه من أعدائنا الغربيين، وإلى أيّ استهتار وحشي بروح الدين بلغناه تقليداً لخصومنا المستعمرين»<sup>٢</sup>. وسنقف عند هذه النقطة في المباحث الاجتماعية أيضاً.

### العلم والدين

إنّ موضوع العلم والدين من المواضيع الساخنة في العالم الإسلامي التي أسالت حبراً كثيراً، وشغلت الساحة الفكرية طويلاً، وما زال البحث حولها ساخناً، وقد ظهرت اتجاهات مختلفة في هذا المضمار بين قائل بالتوافق أو التخالف، وقد تطرّق شيخنا المظفر رحمته الله تعالى إلى هذه المسألة وإن لم يتوغّل فيها كثيراً، وجعلها من أهم أسباب العزوف عن الدين حيث قال:

«وعلى كلّ حال إذا أردنا البحث عن أسباب تضعضع الروح الدينية في البشر، فلعلّ أهمّ أسبابه الحرب الدائمة بين العلم والدين، وهذا ما يجب أن نعترف به بكل صراحة»<sup>٣</sup>.

والمظفر لم يحدّد فترة زمنية لهذا الصراع كغيره من أقرانه الذين جعلوا هذا التعارض وليد

١. م.ن، ص ١٨١ [عقائد الإمامية].

٢. م.ن، ص ٥٥-٥٦ (خلود النهضة الحسينية).

٣. م.ن، ج ٨، ص ٢٢٠، (عصر الإفلاس الروحي).

النهضة الأوروبية، بل يراه يمتدّ على مرّ العصور والقرون ليصل إلى عصر صدر الإسلام والانفتاح على علوم اليونان، كما يشير إلى المحاولات الكثيرة الحاصلة للتوفيق بينهما ويقول: «... ومع ذلك فلم يخل حتى هذا العصر ممّن يحاول التوفيق بين الخصمين، وينشد الصلح بين المتحاربين من دون أن يكون له أثر محسوس يذكر»<sup>١</sup>.

ثم يتساءل المظفر متعجباً عن هذه الخصومة وعن هذا الحرب، وهل أنّه حقيقي، بمعنى أنّ العلم والدين هل هما خصمان حقيقيان، أو أنّ التخاصم إنّما هو بين أهلهما للوصول إلى مآرب ومنافع أخرى؟ وهذا هو الذي يستحقّ البحث والفحص والتدقيق عند المظفر، كما يرى أنّ عدم انكشاف هذا الأمر لعامة الناس هو العلة الأساسية في الابتعاد عن الدين، عندما يشعر الناس بلزوم الأخذ بالعلم وأنه من مقتضيات الضرورة الاجتماعية المعاصرة التي لا مفرّ منها. ثمّ يشير المظفر رحمته إلى تيار يقول لأجل التوفيق والتصالح بأنّ الدين الحقيقي لا يخاصم ولا يخالف العلم الحقيقي كما أنّ العلم الحقيقي لا يعارض الدين، وعندما يؤيد هذا الاتجاه يقول: «والحقّ أنّه لم يثبت للعلم إلى الآن حقيقة مطلقة لا تقبل التعديل والتبديل تصلح لأن تكون مناهضة للدين، ولم يُعرف إلى اليوم أنّ حقيقة دينية ثابتة لا سيمّا في الدين الإسلامي عارضت بالصراحة حقيقة علمية مطلقة»<sup>٢</sup>.

ولكن رغم هذا فإنّ المظفر لم يقتنع بهذا الجواب، ولم يره الطريق الأمثل لحلّ التعارض بل يرى أنّ الجواب الصحيح أوّ الحلّ الأمثل إنّما هو تعريف حدود ووظائف كل واحد من الدين والعلم، لذا نراه يقول: «إنّ الدين الحقّ شيء فوق مستوى العلم، ولا يمسّ إلا موضع العقيدة من الإنسان لتربيته على المثل العليا، وطلب الخير المطلق والسعادة الدائمة، ومن الخطأ أن نظنّ أنّه يجب أن يساير العلم عند الناس الذي لا تثبت له حقيقة مطلقة، وهو عرضة في نظريّاته وآرائه للتبدّل والتعديل، سواء في علوم الطبيعة أم علوم الحياة والاجتماع ونحوها، ومن الخطأ أيضاً أن نلتمس التأويل في النصوص الدينية لتطبيقها على ما يتجدّد من العلوم، وقد ينكشف

١. م.ن، ص ٢٢١، (عصر الإفلاس الروحي).

٢. م.ن، ص ٢٢٢ (عصر الإفلاس الروحي).

بعد حين فسادها... كما يجب في ناحية العلم أن نتخذها آلة فقط للترفيه عن الحياة الاجتماعية، وخادمًا لمصالح البشر، وإثما هداهم الله تعالى إليه لهذه الغاية لا يتجاوزها إلى موضع العقيدة من الإنسان، وما يتخذ الدين له من مثل عليا وأخلاق فاضلة، فللعلم ميدان يجول به وللدين ميدان آخر، وليس هذا لقصور الدين الحقيقي عن مسايرة العلم، بل لقصور الإنسان في علمه أن يجول في ميدان الدين، فيكشف عن الحقيقة المطلقة في هذا الميدان... وبهذا يقع التصالح بين ما نسميه العلم عندنا وبين الدين الحقيقي، ولكن غيبة هذه الحقيقة عن أكثر الناس، لا سيما الذين بهرهم تقدم العلم في هذا العصر من دون أن يكونوا من أهله، سببت أن يعلن في نفوسهم الخصام بين العلم والدين، وقد قهرهم الأول بسلطانه فابتعدوا عن الثاني سافرين<sup>١</sup>.

ومن الأمور الأخرى التي يشير إليها الشيخ المظفر، وحقيق بها أن تذكر هنا، إثما هي مسألة الدين والفلسفة وهل هناك توافق أو تنافر بينهما أم لا؟

قد يبدو في الوهلة الأولى رأي الشيخ المظفر متناقضًا تجاه هذه القضية، إذ نجده يقول: «إن من مفاخر الإسلام ومعاجزه أنه لم يكن منه شيء قطعي يناقض شيئًا قطعيًا من الفلسفة»<sup>٢</sup>. ولكن نراه يقول بعد صفحتين: «ولكننا ندرس الفلسفة لردّ الشبهات وللإقناع ولتوسيع أفق الذهن وزيادة المعلومات، ولا نأخذ منها عقيدتنا، والفلسفة أبعد ما تكون عن العقيدة الصافية الخالصة الصحيحة»<sup>٣</sup>.

فمن جهة نراه قادمًا في الفلسفة، ومن جهة أخرى مادحًا بل متفانيًا سيمًا فيما يخص فلسفة صدر المتألهين، فله عبارات مختلفة تكشف مدى حبه واعتزازه بها رغم تقديم بعض النقد لها أيضًا، فنراه يقول: «يلدّ لي الحديث كثيرًا عن المولى صدر الدين... وأنا أحد المعجبين بعقله وقوة عارضته»<sup>٤</sup>.

١. م.ن، ص ٢٢٢-٢٢٣ (عصر الإفلاس الروحي).

٢. م.ن، ج ٦، ص ٨٤ (هدف الفلسفة وهدف علم الكلام).

٣. م.ن، ص ٨٦ (أثر الآراء اليونانية على أفكار المسلمين).

٤. م.ن، ج ٦، ص ٥٩ (صدر المتألهين الشيرازي).

ويقول أيضًا: «والحقُّ أنّ الرجل كان صاحب رسالة إلى الناس يدعوهم فيها إلى الله تعالى وتوحيده الخالص الذي عليه أهل الله الذين وصلوا إلى معرفته بنور هدايته»<sup>١</sup>. ويخاطب صدر المتأهّين في كتابه أحلام اليقظة قائلاً: «ولعلّه يسرّك أن أشهّر بك اليوم عند من لم يسمع بك أو لم يعرفك حقّ عرفانك، وهل هذا التشهير يؤدّي بعض حقّك على من تذوّق بذوقك»<sup>٢</sup>. وكان يرنوا بهذا العمل أن يوصل صوت ملاً صدرا لعامة الناس سيّما المثقفين بالثقافة الحديثة الذين لا يعرفون عنه شيئاً<sup>٣</sup>.

وربّما يكن سبب ذلك أنّ شيخنا المظفر ينظر إلى الفلسفة تارة كإرث يوناني بحت غزا العالم الإسلامي، لذا نراه يقول: «أساس الاختلاف بين المسلمين عقائدياً هو تأثرهم الشديد بالأفكار الفلسفيّة التي سرت إليهم من هذه الفلسفة اليونانيّة»<sup>٤</sup>.

ولكن عندما يصل إلى فلسفة صدر المتأهّين يقبلها ويخضع لها ويروّج لها، لأنّها ليست فلسفة يونانيّة خالصة، بل يراها تبنتي على الجمع بين المشائيّة والإشراقيّة والإسلام، حيث تمكّن صدر المتأهّين من رسم معالم مدرسة فلسفيّة إلهيّة<sup>٥</sup>.

ويرى أنّه سعى في فلسفته الى أن يجمع بين الشرع والعقل وقال: «وهذه مدرسة أخرى له في المعرفة، وهي التوفيق بين الشرع الإسلامي وبين الفلسفة اليقينيّة وعلى هذا لم يفتأ يستشهد على كل مسألة حكميّة عويصة بالآيات القرآنيّة والآثار الإسلاميّة... حتّى يكاد أن يجعل كتبه الفلسفيّة تفسيراً للدين وكتبه الدينيّة - كتفسير القرآن وشرح الكافي - تفسيراً للفلسفة... فحق أن نعدّ كتبه الفلسفيّة كتباً دينيّة أي كلاميّة...»<sup>٦</sup>.

فعندما نريد معرفة موقف الشيخ المظفر حول الجدل القائم بين الفلسفة والدين، نراه يتخذ

١. م. ن، ص ١٠٩ (أحلام اليقظة).

٢. م. ن، ص ١١٤ (أحلام اليقظة).

٣. م. ن، ص ١١٣.

٤. م. ن، ص ٨٦ (محاضرات فلسفيّة) وأيضاً: أوراق الشيخ المظفر للقاموسي، ص ١٩٠.

٥. م. ن، ص ٧٣ (صدر المتأهّين الشيرازي).

٦. م. ن، ص ٧١-٧٢.



موقفًا صارمًا أمام الفلسفة اليونانية مع ما تحمل من مبادئ وأسس صارمة ولا تهتم خالفت الدين أو وافقته، ولكن عندما تكون الفلسفة مستقاة من الدين - كما هو الحال عند فلسفة ملا صدرا - فهنا يرى الشيخ المظفر بعدم وجود فرق بينها وبين الدين، لذا نراه معجبًا بصدر المتألهين ومولعًا به، حتى قدم دروسه الفلسفية على ضوء فلسفته.

### الإسلام والحرية

يجدر بنا هنا أن نشير إلى موقف الشيخ المظفر من موضوع الحرية ورأي الإسلام حولها، فالشيخ المظفر يرى أن «كلمة الحرية من أروع الكلمات الأخاذة التي لعبت دورًا كبيرًا في تاريخ حياة الإنسان الحديث، والسرّ أنّ الحرية من أهم ما شغف بحبه الإنسان»<sup>١</sup>.

ولكن مع هذا فإن إطلاق العنان للحرية تعدّد عند الشيخ المظفر فتحًا لباب الظلم والعداوة والوحشية والهمجية، وعليه فإن «من الفشل الذريع للنظم والشعوب أن يراود من الحرية الحرية المطلقة للأفراد، كما يريد أن يفهمها عشاق الشهوة، أو كما يريد السياسيون ودعاة الحروب أن يخذعوا بها جنودهم وشعوبهم»<sup>٢</sup>.

ثم أنّ الشيخ المظفر يقسم الحرية إلى الحرية في مقام العمل والحرية في مقام الفكر حيث أنّها أسمى وأرفع من الأولى لذا يحاول أن يكرّس جهده لتظهير موقف الدين حيال الحرية الفكرية. وهنا يذهب المظفر إلى أنّ من خصائص الإمامية الاعتقاد بالحرية الفكرية، والقول بعدم جواز التقليد في أصول العقائد كالتوحيد والنبوة، ويجب على المكلف أن يحصل بنفسه هذه الاعتقادات اجتهادًا بلا تقليد أحد، وهذا ما يفتح لنا السبيل للاستقلال في الرأي في هكذا موضوعات، ولا يجوز لأيّ دين أن يحدّ هذه الحرية أو يسلبها، كما ليس له أن يمنحها لأحد لأنّها حقّ من الحقوق الطبيعية التي منحها للإنسان بسلطان العقل.

فالحرية حقّ طبيعي يمليه العقل، ويدعمها النقل أيضًا إرشادًا من قبيل قوله تعالى: ﴿لَا

١. م. ن، ج ٨، ص ١٩١ (حرية الفكر والإسلام).

٢. م. ن، ص ١٩٢.

إِكْرَاهٍ فِي الدِّينِ ﴿١﴾. أو نحو ما جاء من آيات وروايات أخرى في ذمّ تقليد الآباء، أو ما جاء في الحثّ على التعقّل والتفكّر في الخلق والمخلوقات ٢.

ثمّ يتساءل الشيخ المظفر رحمته الله عليه عن التناقض الحاصل بين حرّية الرأي والعقيدة ومسألة الارتداد في الإسلام لمن ساقه الدليل إلى عدم الاعتراف بالعقيدة الصحيحة، فنحن إمّا أن نصير أشاعرة ونقول بوجوب المعرفة شرعاً لا عقلاً وعدم وجود حرّية للإنسان في هذا المورد بل يجب عليه الاعتقاد بالدين مكرهاً أو مختاراً، وإمّا أن نقول بعدم صحّة حكم المرتد، وأنّه من صنيعه الفقهاء للحفاظ على الدين. ولكن كلا الأمرين لا يرتضيها الشيخ المظفر.

لأنّ الأوّل يصطدم مع بديهية العقل، مضافاً إلى أنّ العقيدة من الأمور النفسية التي لا تقبل الإكراه لأنّها عقد قلبي، كما أنّ الآية تنافي الإكراه في الدين أيضاً، أمّا الثاني فلا مجال له أيضاً إذ لا شكّ في صحّة الأحكام الشرعية ومنها حكم المرتد.

والجواب الصحيح عند الشيخ المظفر والحلّ الأمثل أنّ هذه الإجراءات والأحكام إنّما هي مفروضة على من يتظاهر بالكفر أمّا الذي لا يتجاهر بذلك بل يلتزم بظاهر الإيمان فلا يجري عليه الحكم، فحكم المرتد إنّما هو حدّ حرّية إعلان الكفر وليس حدّاً لحرّية الفكر، إذ هناك فرق بين حرّية الفكر وحرّية الإعلان عن الفكرة، فالتّي تعدّ من الحقوق الطبيعية ويعترف بها الدين إنّما هي الأولى، أمّا الثانية فهي لا ترتبط بعلاقة الإنسان مع نفسه وعقيدته الشخصية، بل هي ترتبط بالمجتمع ومصالحه، فلا مانع عقلي من أن يتحكّم الدين بها فيحدّها أو يسلبها حرصاً على سلامة المجتمع من الأفكار المنحرفة.

والعماد الذي يعتمد عليه الشيخ المظفر هنا أمران:

١. إنّ الدين وعقيدة التوحيد بمثابة من الوضوح بحيث يقبلها الإنسان إذا فكّر فيها تفكيراً حرّاً غير متحيّز ولا متعصّب.

٢. إنّ من فكّر ولم يصل بفكره إلى الاعتقاد الصحيح، فلا بد أن يكون انحرافه عن مرض نفساني من عناد أو تعصّب أو استهتار بالقيم.

١. البقرة: ٢٥٦.

٢. م.ن، ج ٨، ص ١٩٣.

وبهذا الصدد يقول المظفر: «فمشرع الإسلام وإن قرّر للإنسان حرّية التفكير وأقرّ حكم العقل، لكنّه عالم أنّ التفكير السليم لا بد أن ينتهي به إلى الاعتقاد الصحيح، وإذا انحرف فانحرفه لا ينشأ إلا من مرض نفسي يستحقّ معه الدواء، فالإسلام في الوقت الذي قرّر فيه حرّية التفكير لم يقرّر حرّية العناد للحقّ والجحود له والتمردّ عليه وهذا هو المذموم الذي لا يرضاه العقل ولا المشرّع»<sup>١</sup>.

## ٢. مباحث اجتماعية

كان الشيخ المظفر رحمته الله مهتمّاً بالشأن الاجتماعي كثيراً، ويتأسّف على غياب هذا الاهتمام لدى المصلحين، لذا نراه يقول: «أمّا النهضة الاجتماعية عندنا فمن الأسف أنّ النظرة الواحدة إلى حالتنا الاجتماعية تكفي في أن تبحث في نفوس المخلصين القنوط واليأس من تقدّم مستواها، وقد أكون محقّقاً عند القارئ في قولي هذا إذا أنظر إلى أنّ الحركات الإصلاحية لم تتناول حالتنا الاجتماعية كما تناولت الحالة السياسية والثقافية... العامة»<sup>٢</sup>.

لذا نراه مجدّداً في هذا المضمار ويمكننا تقسيم أعماله الاجتماعية وفق النقاط التالية:

### الإصلاح

إنّ أبرز سمة اتّصف بها شيخنا المظفر رحمته الله إنّها هي صفة الإصلاح، حيث يُعدّ بحقّ من المصلحين الكبار المغمورين، والحاجة إلى الإصلاح ربّما تبلورت عند الشيخ المظفر لعدّة عوامل نوجزها فيما يلي وبحسب الاستنتاج من مختلف كلامه.

١. هجوم الغزو الثقافي الغربي، وهيمنة نمط الحياة الغربية على العالم الإسلامي وسنقف عند هذه النقطة قليلاً في مباحث الغرب.

٢. اتهام الناس للحوزة بأنّها تقف حجر عثرة أمام التقدّم، يقول المظفر عندما كان في مدينة العمارة للتبليغ الديني: «لاحظت في العمارة ذلّ طبقة المعمّمين المنطبع عنها في أدمغة

١. م.ن، ص ١٩٤-١٩٥ (حرّية الفكر والإسلام).

٢. م.ن، ص ١٨٧ (مستوى الأدب العراقي بين القوّة والضعف).

الناس أنهم حجر عثرة في سبيل كل تقدم، وأنهم لا يصلحون لشيء من الأشياء، فأدركت أنّ الذي جرّ علينا كلّ ذلك انقباعنا في زوايانا نتحاشى كل شيء يدعو إلى الظهور بها عندنا»<sup>١</sup>.

٣. تردّي حال المسلمين، وهذا ما أكثر شيخنا المظفر الكلام فيه في مختلف كتاباته ومحاضراته، فقال فيما قال: «نحن شرذمة تحت كلّ حجر ومدبر، فلا ديننا اتّبعتنا، ولا بشملنا احتفظنا، ولا بتعاليمنا استرشدنا، ولا بمعارفنا الأولى أخذنا، وزخرف لنا الاستعمار أضراباً ليله فأصبحنا طرائق قدداً، وسخر منا عبيداً نجبي له من لحمنا ودمنا لنسدّ بعض نهمته»<sup>٢</sup>.

ويقول ثانياً بتلهّف وحسرة: «وإني لأتمنى على كل واحد من المؤمنين الأخيار الغيورين أن يجوب البلاد الإسلاميّة من أقصاها لأدناها، كما شاهدت قسماً من مظاهرها العابرة، ليرى بأمّ عينيه كما رأيت إلى أيّ مدى تردّت الحال بتعاليم الإسلام الصحيحة، وإلى أيّ تحلّل خلقي اقتبسناه من أعدائنا الغربيين، وإلى أيّ استهتار وحشي بروح الدين بلغناه تقليداً لخصومنا المستعمرين»<sup>٣</sup>.

كما يشير ثالثة إلى أنّ المسلمين تركوا مبادئ دينهم القويم من الإخلاص وحسن المعاملة والإيمان والأمانة وغيرها من المكارم، وودّعوها من قديم أيامهم «وكلّما تقدّم بهم الزمن وجدناهم أشتاتاً وأحزاباً وفرقاً، يتكالبون على الدنيا ويتطاحنون على الخيال، ويكفّر بعضهم بعضاً بالآراء غير المفهومة... شملهم الجهل والضلال، وانشغلوا بالتوافه والقشور، وبالأتعاب والخرافات والأوهام، وبالحرّوب والمجادلات والمباهاة»<sup>٤</sup>.

ويقول رابعة: «إنّ المسلمين اليوم في جميع المعمورة أقلّ وأوهن من أن يحتفظوا بقوى الإسلام وكيانه، أو أن يحسنوا الدعوة إليه»<sup>٥</sup>.

١. من أوراق الشيخ محمد رضا المظفر للقاموسي، ص ٥٦-٥٧.

٢. م.ن، ص ١٢٣ (ليسمعها المسلمون).

٣. م.ن، ص ٥٥-٥٦ (خلود النهضة الحسينية).

٤. م.ن، ج ٢، ص ١٨٢ (عقائد الإمامية).

٥. م.ن، ج ٨، ص ٣٠ (عيد المولد النبوي).

وسبب هذا التردّي الذي حلّ بالعالم الإسلامي بحسب المظفر اثنان:

١. ترك المسلمين تعاليم الإسلام حيث يقول: «ولكن سرعان ما غيرنا ما بأنفسنا متجاهلين تعاليم الدين الإسلامي، فغيّر الله تعالى ما بنا من عزّة ومنعة وكرامة ونعمة، إذ أشعنا الظلم والفساد واعتدى بعضنا على بعض، وانحرفنا عن الاتجاه الذي وصفه لنا المنقذ الأعظم ﷺ».

وقال أيضاً: «ولو طبقت الشريعة الإسلامية بقوانينها في الأرض تطبيقاً كاملاً صحيحاً، لعمّ السلام بين البشر وتمت السعادة لهم، وبلغوا أقصى ما يحلم به الإنسان من الرفاه والعزّة والسعة والدعة والخلق الفاضل، ولانقشع الظلم من الدنيا، وسادت المحبّة والإخاء بين الناس أجمعين، ولانمحي الفقر والفاقة من صفحة الوجود. وإذا كنّا نشاهد اليوم الحالة المخجلة والمزرية عند الذين يسمّون أنفسهم بالمسلمين، فلأنّ الدين الإسلامي في الحقيقة لم يطبّق بنصّه وروحه... فلم يكن التمسك بالدين الإسلامي هو الذي جرّ على المسلمين هذا التأخر المشين، بل بالعكس إنّ تمردهم على تعاليمه واستهانتهم بقوانينه، وانتشار الظلم والعدوان فيهم، هو الذي شلّ حركة تقدّمهم، وأضعف قوتهم، وحطّ معنوياتهم، وجلب عليهم الويل والثبور»<sup>٢</sup>.

٢. استعمار العالم الإسلامي من قبل الغرب وهيمنة قيمه كما سيأتي.

هذه الأمور والعوامل دعت شيخنا المظفر للقيام بإصلاح الوضع بما يتمكن منه وبما تسمح

له الظروف المحيطة به، وعمليّته الإصلاحية هذه كانت تعتمد على:

١. التدرّج في الإصلاح وعدم الاستعجال.

٢. وجود كوادر مخلصّة يستعين بها المصلح<sup>٣</sup>.

٣. تهيئة الظروف وخلق شعور عام لتقبّل المشروع.

١. م.ن، ص ١٢٣ (ليسمعها المسلمون).

٢. م.ن، ج ٢، ص ١٨١-١٨٢ (عقائد الإمامية).

٣. أوراق الشيخ المظفر، ص ١٣٥، الموسوعة، ج ٨، ص ٢٢٠.

٤. وجود خطة عمل إصلاحية إذ بدونها لا ينجح العمل<sup>١</sup>.

وفي محاولة استشرافية جميلة، يخوض شيخنا المظفر في دراسة المجتمع ويستقرئ الشارع العام، ليرى أن الوقت للقيام بالإصلاح ضيق جداً ولم يكن للخطاب الإسلامي العراقي فرصة إلا ١٢ سنة ليتدارك الانفلات والتردي.

فإنه يرى من جهة أن روح المدينة الحديثة قد سرت في كل مكان، مما سببت بتربية جيل جديد يفكر تفكيراً جديداً يختلف عن القديم بل يقوم بتخطي القديم مهما كان، ويرى من جهة ثانية أن العلماء ورجال الدين لم يتطور حالهم وبقوا يفكرون بنفس الطريقة السابقة من دون مواكبة الزمان.

كما انه يدرس ظهور الأجيال ويرى أنها تكون كل أربعين سنة، ويقول: «والجيل كما هو معروف يتبدل كل أربعين سنة، ومن ابتداء تشكيل الحكومة العراقية سنة ١٣٤١ هـ إلى سنة ١٣٨١ هـ، أي بعد ١٢ سنة من تاريخ كتابة هذه السطور، سيتبدل الجيل تماماً، وينشأ جيل جديد كاملاً في عمرة اللادينية، والشك في مبادئ الدين ونسيان ماضي الإسلام. إذن ليعرف ساداتنا العلماء أنه لم تبق لنا إلا فرصة ١٢ سنة للعمل، لإنشاء جماعة من الجيل الجديد يمكن التأثير عليه من الناحية الدينية»<sup>٢</sup>.

وبعد هذا العرض السريع لرؤى وأفكار الشيخ المظفر في حقل الإصلاح، نرى لزماً ختم المبحث هذا بالعيوب التي يلزم على رجل الدين رفعها قبل القيام بالإصلاح، ويسرد المظفر هذه العيوب ضمن النقاط التالية:

١. اليأس من الإصلاح فإنه يعيق التقدم.

٢. وقد كتب بهذا الصدد في مجلة النجف عام ١٩٨٥ مخاطباً رجل الدين: «يا رجل الدين، إنك لتكذب في ادعائك الإيمان إذا كنت يائساً في إصلاح البشر، أو من قوتك على العمل

١. موسوعة المظفر، ج٧، ص ٢٤.

٢. من أوراق الشيخ المظفر للقاموسي، ص ٢٠٥-٢٠٦.

- للإصلاح ﴿إِنَّهُ لَا يَبِئْسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ﴾<sup>١</sup> فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَوْدَعَ فِي كُلِّ إنسان حياة متدفقة، ومواهب فياضة، ونفسًا جياشة، وضميرًا حيًّا لو استعملها كلها وهو مؤمن بنفسه مخلص للحق لبلغ الكمال اللائق به في هذه الحياة وكان شيئًا مذكورًا. ففبك القوة وفي الناس العدة، والله تعالى من وراء القصد فلا وجه للقنوط...<sup>٢</sup>.
٣. الخوف والجنب حيث يرى البعض عدم قدرته على مواجهة التجدد والدعاة إليه من حكومات وأفراد.
٤. الشعور بالضعف والمهاشاة.
٥. انعدام الثقة حتى بين أهل العلم أنفسهم نظرًا لما حدث من بعض الأخطاء، مما يسبب تفكك المجتمع.
٦. التفرق وظهور الخلاف بين العلماء كما حدث في زمن المشروطة مثلاً.
٧. الجهل بالأوضاع الحاضرة والزعم بأنّ الاطلاع يعيق الطالب عن التحصيل الدراسي حتى كان يُعد مطالعة الجرائد بحكم الارتداد والخروج من الدين، كما أنّ عدم الاطلاع على الأوضاع المعاصرة وعلى ملابسات الأمور، توجب الجهل المركب للعالم، فهو يرى نفسه عالمًا في الشريعة واستنباط الأحكام، فيزعم أنّه قادر أيضًا على فهم المسائل الاجتماعية وشؤون العالم «وعلى كلّ حال فإنّ رجال الدين اليوم - ولا سيّما كبار السن منهم - تنقصهم الخبرة بشؤون العالم وتطوّراته، والتجربة لأوضاعه، والاحتكاك برجاله وما يجري فيه»<sup>٣</sup>.
- الجمود وهو حالة توجد في الإنسان ليتمسك بالماضي بكلّ ما فيه سيّما الذي نشأ فيه وتربّى عليه، ويشرح المظفر كم لاقى من الصعوبة في وضع التلفون والكراسي والرحلات في متندى النشر.

١. يوسف: ٨٧.

٢. موسوعة العلامة المظفر، ج ٨، ص ٢٨٨.

٣. من اوراق المظفر للقاموسي، ص ٢١٦.

وبعد هذا العرض يقول المظفر: «هذه العيوب السبعة هي العيوب الكبيرة أو أهمّها، وقد نخرت ولا تزال تنخر في مجتمعنا الديني الذي أصبح ألعوبة بيد المستعمر. وفي الحقيقة أنّ هذه العيوب وأمثالها هي نقطة الضعف في بلادنا الإسلاميّة التي أعانت المستعمرين الغربيين أن يفتحوها ويلعبوا بها ما يشاؤون، فينشروا اللادينيّة المتطرّفة، ويقضوا على الروحيّة الإسلاميّة والأخلاق الفاضلة، ولا يزال هذا الضعف موجوداً بل يتضاعف على مدى الأيام، ولا يزال هذا المهجوم مستمراً يتوغّل في صميم جامعتنا ليقضي على البقيّة الباقية، ولذلك نحن الآن في حرب باردة مستمرّة لا تنتهي»<sup>١</sup>.

### الشباب

إنّ الشباب يعدّون من أهم ركائز المجتمع، وهم ضمان المستقبل ومن سيدير البلاد، وعليه قد أولى الشيخ المظفر اهتماماً خاصاً بجيل الشباب وكان يعوّل عليهم أكثر من غيرهم، وكان يقول رحمته الله عليه: «الشباب ينبوع حياة الأمة ومصدر قوّتها وعلى تربيتهم يتوقّف مصيرها، فإذا مات الشباب فقلّ هلكت الأمة، وإذا فسد الشباب فاقراً على الأمة السلام»<sup>٢</sup>.

ورغم تشائمه من الوضع المحدق به آنذاك، فإنّه كان متفائلاً بوضع الشباب ومستقبلهم، ويقول: «إنّ شبابنا اليوم متيقظ واع وكلّه شعلة متوهجة في حب الخير والعدل والصدق والأمانة، عظيم الثقة بنفسه وبأتمته وبفطرته السليمة وسجّيته الخيرة، وإذا كان بعض الناس يغلب عليه التشاؤم فإنّي على العكس لا استشف إلاّ الجانب المشرق في نفوس الشباب اليقظ الذي أصبح سجّيته الخير تتغلّب عليه، والخلق العالي يستحثّه، وروح التضحية متنامية فيه، وتعقلّ المصالح العامّ رائده»<sup>٣</sup>.

كان مهتماً بإصلاح حال الشباب وتوحيد كلمتهم، لأنّه «سيقوم على عواتقهم في المستقبل

١. م. ن، ص ٢١٩.

٢. موسوعة العلامة المظفر، ج ٧، ص ١٤٨ (قالها في تأبين السيد موسى الجصاني).

٣. م. ن، ج ٨، ص ٣٦ (علي المثل الأعلى للإنسان الكامل).



القريب إن شاء الله تعالى كيان العراق الاجتماعي»<sup>١</sup>. وكان يخاطبهم ويأمرهم بإصلاح النفس قبل فوات الأوان<sup>٢</sup>. كما كان يدعوهم إلى ترك زخارف الدنيا، والتوجه إلى طاعة الله تعالى، وأن يستعدوا للمستقبل ويعتبروا من الماضي، ويسلموا هذه الأمانة إلى الجيل الذي يأتي بعدهم ليقول لهم: «أيها الشباب فهل أنتم تؤدّونها بإخلاص إلى من بعدكم من الجيل الآتي؟»<sup>٣</sup>.

والمظفر رحمته الله عليه رغم اهتمامه بتثقيف الشباب دينياً وعلمياً، لا يغفل عن الإشارة إلى لزوم تعليم الشباب خطط الغرب للإطاحة بالإسلام، فكتب معلقاً على رسالة وردته من شاب عراقي ذهب للدراسة إلى الغرب، وراسل الشيخ المظفر مستغرباً عن تهجمهم على ساحة النبي صلوات الله عليه وآله الأكرم، ومستبعداً هذا الكذب منهم، فأبدى المظفر تأسّفه من انخداع هذا الشاب بحيث يستغرب منهم ذلك وقال: «وإذا كنّا ننعى على هذا الشاب اعتقاده بهم، فإنّنا ننعى تربية مدارسنا ومعاهدنا لأنّها لا تخلق شباباً يتفهّمون نفسية الغربيين حول الإسلام والمسلمين وما دبّروه ويدبّرونه لنا تحت الستار من دسائس يندى منها جبين الإنسانية، ويقشعر لها العدل والحقّ. وقد نصبوا شراكاً لاستعبادنا وحفروا لنا هوة من التمرد لاقتناصنا، وجعلوا الإسلام عدّة لاستئثارنا»<sup>٤</sup>.

### نظام التعليم

ربّما يكون إصلاح نظام التعليم -سواء المدارس الرسمية أو الحوزات العلميّة- من أهم أعمال العلامة المظفر رحمته الله عليه، ولا نعدم القول لو ذهبنا إلى أنّه مصلح تعليمي بامتياز وبهذا الوجه برز في الوسط العلمي، سيّما من خلال ما ألفه من كتب منهجية حوزوية في المنطق والأصول والعقائد.

كان رحمته الله عليه يعيش الإصلاح في نومه ويقظته، وما (أحلام اليقظة) و(أضغاث أحلام) إلّا

١. م.ن، ج ٨، ص ٧٣ (تقديم نشرة البذرة).

٢. م.ن، ص ١١٢ (ثلاثة ألقاب).

٣. م.ن، ج ٧، ص ١٤٩-١٥٠ (في تأبين السيد موسى الجصاني).

٤. م.ن، ج ٨، ص ١٤٣ (الإسلام ووسائل المستعمرين).

شواهد على ذلك، وكان يجد هذا النداء منذ أمد طويل في أعماق روحه: «إنَّ هاتِفًا في دخيلة نفسي - لا أعرف مأتاه على التحقيق - يهتف بي من عشرين سنة تقريبًا...»<sup>١</sup>.

إنَّ سبب اهتمامه بالتعليم بشكل عام يعود إلى:

أولاً: أهميَّة العلم في حياة الإنسان حيث «لا يرتاب ذو شعور حسَّاس بأنَّ سعادة الإنسان بالعلم، وأنَّ حظُّه من السعادة على قدر ما اكتسبه بجده من العلم، وأنَّك لترى تفاوت مراتب ورواتب العلماء، وما ذاك إلاَّ لأنَّ الأسمى رتبة وراتبًا كان نصيبه من العلم أوفر»<sup>٢</sup>. وهذا الأمر عند المظفر من البديهيَّات الفطريَّة التي لا تحتاج إلى برهان.

ومن هذا المنطلق كان يرى على رجل الدين لزوم التحلِّي بالعلم والمعارف، ليكون رجلًا كفوًّا ومناسبًا لهذا العصر، ويقوم بعملية الدعوة إلى الدين<sup>٣</sup>.

ثانيًا: لزوم تهذيب الدراسة الرسميَّة والحوزويَّة وتعزيزها بما يتوافق مع متطلَّبات المرحلة الراهنة.

وعليه فإنَّ إصلاح التعليم عند المظفر لا يقتصر على الحوزة فقط، بل يشمل المدارس الرسميَّة أيضًا، وهذا ما تنطَرَّق إليه هنا.

### التعليم المدرسي

يرى الشيخ المظفر أنَّ «المدرسة هي الأمُّ العظوفة تغذِّي أبنائها من لبنها، صفا أو تكدر، المدرسة هي الآلة المصوِّرة التي تطبع على زجاجة قلب الطفل الرقيق التي تقبل كل صورة تمرَّ عليها»<sup>٤</sup>.

ويقسِّم المظفر مراحل التدريس إلى ثلاثة ويفضل إحداها وهي:

١. أن يتلقَّى معلوماته من أساتذته.

١. م. ن، ج ٧، ص ٢١ (إني أقدم كتابًا لا كاتبًا).

٢. م. ن، ج ٨، ص ٢١٣ (العلم والسعادة الأبدية).

٣. م. ن، ص ٢٣٢ (واجب الرجل الديني).

٤. م. ن، ص ١٤٦ (كيف يتدرج الغربيون في هدم المدينة والدين).

٢. أن يتلقاها من تفكيره الحرّ والتأمل النفسي.

٣. أن يتعلّمها من كثرة المطالعة ومزاولة القراءة.

ويرى أنّ الأولى أفضل المراحل بشرط أن يكون المدرّس فاهماً حاذقاً، ثمّ يقول: «وإنّما كان التعليم بواسطة المدرّس أفضل وأجدي، لأنّه يكون مساعداً قوياً في تنبيه الفكر، وعاملاً خطيراً في إيقاظه وبعثه إلى التأمل في الطريق الصحيح، فهو يوصله إلى النتيجة من أقصر المقدمات»<sup>١</sup>. ثم ان المظفر يشخص في نظام التعليم دائين:  
الأول: ضعف الثقافة الدينيّة.

الثاني: اقتفاء الغرب وتبعية المدارس لمناهج الغرب والتأثر بها.

ففي النقطة الأولى يقول: «وما بال مدارسنا لا تعلّم أبناءها الثقافة الدينيّة، وتنهج لهم منهجاً يسلكون به صراطاً سويّاً حتّى لا نخشى عليهم يوم ذاك من الغرق الأكبر»<sup>٢</sup>.

ومن المؤشّرات الدالّة على إهمال الثقافة الدينيّة في المدارس عند المظفر هي:

١. عدم تسليم تدريس مادّة الدين لرجال أقوىاء وأكفّاء.

٢. عدم تدريس الأمور الجوهرية والأساسية.

٣. عدم وضع كتب كافية في مهنة تدريس الدين، بل يلقي ذلك على عاتق المدرّس.

٤. عدم اقتناء الوسائل المرغوبة لتدريس الدين وحصول النفور لدى التلميذ جرّاء ذلك.

٥. عدم حثّ التلاميذ على الالتزام بالنواميس الدينيّة والأوامر الشرعيّة<sup>٣</sup>.

أمّا النقطة الثانية فيقول المظفر فيها: «ومذ عرف الغربيّون ما للمدرسة وتأثيرها في نفوس الناشئة أقام المبشرون منهم المدارس الابتدائية والكليات في العالم الإسلامي، فأوثقوا عراها ليدسّوا فيها نافع سمّهم»<sup>٤</sup>.

١. م.ن، ص ٣١٧ (دروس في علم الأخلاق).

٢. م.ن، ص ١٤٩ (كيف يتدرج الغرب في هدم المدينة والدين).

٣. م.ن، ص ١٤٩-١٥٠.

٤. م.ن، ص ١٤٦.

وقال أيضًا: «ولكن هذا العصر عصر الحرّية؟! لعب الاستعمار لعبته الكبرى، فبذر روح الإلحاد في مدارسه التي أنشأها في بعض البلاد الإسلاميّة تحطيمًا لعقيدة المسلمين، لينشأ الطفل على روح التمرد والشك في عقيدة الدين الإسلامي»<sup>١</sup>.

### التعليم الحوزوي

لقد مرّ بنا أنّ الشيخ المظفر كان مهتمًّا بالشأن الحوزوي كثيرًا وبإصلاح المناهج الدراسيّة وبتّ روح العلم والتأليف في حوزة النجف، ولم يكن هو الوحيد المهتمّ بهذا الأمر بل ينقل ذلك أيضًا عن أستاذه الشيخ محمد حسين الأصفهاني الكمباني ويقول عنه: «وكثيرًا ما كان يوحى إلينا في الخلوة به من خواطره في سبيل إصلاح الحركة العلميّة والمجتمع الروحي...»<sup>٢</sup>.  
وبهذا الصدد قد أسّس رحمته الله متدى النشر، ورسم له نظامًا خاصًّا أشار إلى أهدافه وفق النقاط التالية:

١. تنظيم الدراسة الدينيّة لثلاثة أغراض:
  - أ. تقصير مدّة الدراسة لتقريب الطالب الديني إلى الغاية الكبرى، وهي الاجتهاد.
  - ب. إعطاء المتخرّج من المعاهد الدينيّة أفقًا أوسع من المعلومات التي تقتضيها ضرورة هذه العصور.
  - ج. تهيئة المتخرّج كاتبًا وخطيبًا ليستطيع أن يبلغ رسالة الدين.
٢. تنظيم حياة رجال الدين ورفع مستوى حياتهم الاقتصاديّة لغرض الانصراف إلى تحصيل العلم والدعوة إلى الدين وبقاء عزّهم به.
٣. رفع مستوى المركز العلمي والديني للنجف الأشرف والمحافظة على ما لها من مرجعيّة عالميّة في الرجوع في التقليد.
٤. نشر الثقافة الدينيّة العامّة والدعوة إلى الأخلاق الأساسيّة الصحيحة.
٥. رفع المستوى الأخلاقي بين طلاب العلوم الدينيّة، والدعوة إلى العدالة الصادقة.

١. م.ن، ص ١٩٧ (حرّية الفكر والإسلام).

٢. م.ن، ج ٧، ص ١٥٥ (الشيخ محمد حسين الأصفهاني الكمباني).

٦. خدمة اللغة العربية الفصحى وآدابها وتعميم التكلم بها.

٧. نشر وطبع الكتب النافعة طبعًا سليماً متقناً.

٨. تشجيع التأليف والمؤلفين.

ثمّ يقول بعد هذا: «ومّا لا ريب فيه أنّ وضع هذه الأهداف، هو نتيجة الشعور بالحاجة لتلافي النقص الذي حدث أو يتوقّع حدوثه في المجتمع الديني خاصّة والعالم الإسلامي عامّة»<sup>١</sup>. وكان يرى أنّ تنفيذ هذه الأهداف لا بد أن لا يقتصر على متدى النشر فقط، بل بحاجة إلى «تأسيس المدارس الدينية المنظّمة في النجف الأشرف وخارجها، وجعلها كلّها تحت إدارة دينية ترتبط بمراجع التقليد، ومنها تأسيس جامعة دينية في النجف خاصّة لها فروع اختصاص بالاجتهاد وبالوعظ والإرشاد والتبشير، وبآداب اللغة العربية والتاريخ الإسلامي، ولها فروع لتدريس المبادئ كثنائيات لتعليم الأطفال والأميين كابتدائيات»<sup>٢</sup>.

كما قام رحمته الله عليه بتأسيس كلية الفقه في النجف، وقال في هدف تأسيسها «تطعيم الدراسة الدينية بالمعارف التي يحتاجها المبلّغ في نشر الدعوة الإسلامية في هذا العصر، وتسليح المبلّغ بالشهادة العالية التي يعترف بها العرف الجديد، بالإضافة إلى محاولة إدخال الدراسة المنهجية إلى جامعة النجف الكبرى، وتطوير الدراسات فيها بالنسبة إلى المراحل التدريسية الأولى»<sup>٣</sup>. وكان يوصي طلاب كلية الفقه بعدّة وصايا:

١. التحلّي بالروح الإسلامية العالية في التعامل مع الآخرين.

٢. الشعور بأنّه يتحمّل رسالة الإسلام في هذا العصر الإلحادي.

٣. أن يتحلّى بالروح العلمية والبحث والمثابرة.

٤. تهيئة النفس للقيام بمهمّة الوعظ والإرشاد<sup>٤</sup>.

١. من أوراق الشيخ المظفر للقاموسي، ص ١٥٤.

٢. م.ن، ص ١٥٥.

٣. م.ن، ص ١٣٨.

٤. موسوعة المظفر، ج ٨، ص ٢١٧. (توصيات إلى طلبة كلية الفقه).

## الوحدة والتقريب

كان الشيخ المظفر رحمته الله عليه من دعاة الوحدة الإسلامية في عمله الاجتماعي، وقد سافر إلى مختلف الدول الإسلامية، وألقى محاضرات توحد بين وجهات النظر، وكان يستنبط لزوم الوحدة بين المسلمين من الدين ومن تراث أهل البيت (عليهم السلام) وسلوكهم مع أهل زمانهم من حكام ورعايا، بمختلف المذاهب التي شهدها المجتمع الإسلامي آنذاك. أنه آمن من أعماقه بالوحدة ولم يناد بها مجاملة أو مسابرة مع الآخرين بل يقول: «أراجع إلى طوية نفسي فأجدها جدّ مؤمنة بوجود السعي لتحقيق فكرة الاتفاق وتوحيد كلمة المسلمين»<sup>١</sup>. وكما قلنا فإنه يستنبط الوحدة من الدين ومن سيرة الأئمة الطاهرين (عليهم السلام) يقول المظفر بهذا الصدد أي تأكيد الدين على الوحدة: «إنّ من أعظم ما دعا إليه الدين الإسلامي هو التآخي بين المسلمين على اختلاف طبقاتهم ومراتبهم ومنازلهم»<sup>٢</sup>.

ونفس الموضوع يستنبطه من تراث الأئمة (عليهم السلام) ويقول:

«عُرّف آل البيت (عليهم السلام) بحرصهم على بقاء مظاهر الإسلام، والدعوة إلى عزّته، ووحدة كلمة أهله، وحفظ التآخي بينهم، ورفع السخيمة من القلوب والأحقاد من النفوس»<sup>٣</sup>. ثمّ يستشهد بسيرة أمير المؤمنين (عليه السلام) وباقي الأئمة في كيفية تعاملهم مع الحكّام والملوك ويقول: «أتمّ كانوا أحرص على كيان الدولة الإسلامية من كل أحد حتّى من خلفاء بني العبّاس أنفسهم»<sup>٤</sup>.

وكان رحمته الله عليه بصيراً ومراقباً لحالة العالم الإسلامي ولرصد ما ربّما يعوق روح الوحدة والإخاء، وعندما صعّدت النعرات القوميّة العربيّة، والدعوة إلى اللغة العربيّة، فهو حبّد هذا الأمر ولكن حذّر من الوقوع في فخّ التفرقة وقال: «أنا لا أنكر على مثل هؤلاء غيرتهم العربيّة،

١. م. ن، ص ٢٧٤ (السنين والشيعه والمؤتمّر).

٢. م. ن، ج ٢، ص ٢٧٤ (عقائد الإماميّة).

٣. م. ن، ص ٢٦٨ (عقائد الإماميّة).

٤. م. ن، ص ١٧٢ (عقائد الإماميّة).

ولكن يجب أن لا يكون ذلك طعنًا في الوحدة الإسلاميّة، ونقضًا لصروح الجامعة الدينيّة. يجب علينا أن نجاهد عن لغة آبائنا لغة القرآن المجيد وديننا القويم، ولكن لا يجب علينا أن نحطّ من كرامة باقي العناصر الإسلاميّة، ونوقع البغضاء بيننا وبينهم، فإنّ لنا لغتنا ولهم لغتهم، ولنا عنصرنا ولهم عنصرهم، وللجميع وحدتنا الإسلاميّة التي تلمّ شعثنا وترأب صدعنا<sup>١</sup>.

ثمّ إنّه يرى أنّ السياسات الغاشمة هي التي أدّت إلى هذا التنافر بين المسلمين<sup>٢</sup> ويتأسّف على هذا الخلاف والتشردم ويقول بكلّ لوعة وحسرة: «ما لنا وفي كل يوم نسمع ونقرأ من السباب والمشادة بين المسلمين ما يقرح القلب ويهمل الدموع، وقد أصبحنا قاب قوسين من السقوط والهلاك»<sup>٣</sup>.

ويدعو المؤتمرات الإسلاميّة إلى توجيه الأمة الإسلاميّة لما يجمع شملهم ويوحّد كلمتهم خدمة للدين والأمة<sup>٤</sup>.

### ٣. مباحث سياسيّة

لم يغب الشأن السياسي عن ذهن الشيخ المظفر رحمته الله عليه، كيف وهو يرى تدخّل السياسة في كلّ شيء، وإنّ المصلح لا ينتج مشروع وشكل جيّد إلّا في ظرف سياسي موئم، لذا نراه تارة ينقد الساسة في العالم الإسلامي وما أدّت إليه سياساتهم في تفريق الأمة الإسلاميّة كما مرّ، ويزدري تارة أخرى بولعهم ولهتهم وراء الغرب وشهواته ليكون «مفخر أحدهم أن يستجيب إلى داعية الغرب للاستهانة بتعاليم الإسلام، والالتماس بمفاتن الشهوة واللذات الداعرة، ومبلغ حرّية مفكرهم أن يستصيغ دعوة اللادينيّة والإلحاد، وصوله قويمهم أن يصنعن -بالظلم والجور ووحشيّة- شريعة الغاب»<sup>٥</sup>. وثالثة يبيحث عن تأثير الوضع السياسي والاجتماعي على

١. م.ن، ج ٨، ص ١٥٩ (كيف يتدرج الغربيون في هدم المدينة والدين).

٢. م.ن، ص ٢٥٦ (السنيون والشيعة وموقفها اليوم).

٣. م.ن، ص ١٥٨ (كيف يتدرج الغربيون في هدم المدينة والدين).

٤. م.ن، ص ٢١٠ (توحيد الملل بين الدول الإسلاميّة).

٥. م.ن، ص ٥٦ (خلود النهضة الحسينيّة).

العلم والمعرفة صعودًا وهبوطًا<sup>١</sup>. ورابعة يشيد بدور العلماء بتحريم الانتخابات عندما رأوا دعم المستعمر للحكومة العراقية آنذاك<sup>٢</sup>.

ولكن رغم هذا لم يقدم لنا المظفر منظومة فكرية سياسية متكاملة إلا شذرات هنا وهناك، ترسم بعض معالم مشروعه أو نظريته السياسية تجاه الحكم وإليك بيانها:

١. للفقيه دور بارز في فكر المظفر السياسي، ونظريته تقترب كثيرًا من نظرية ولاية الفقيه، وقد أشار إلى هذا الأمر في مختلف كتبه وبحوثه فإنه قال: «وعقيدتنا في المجتهد الجامع للشرائط أنه نائب للإمام عليه السلام في حال غيبته، وهو الحاكم والرئيس المطلق، وله ما للإمام في الفصل في القضايا والحكومة بين الناس، والراد عليه راد على الإمام، والراد على الإمام راد على الله تعالى وهو على حدّ الشرك بالله، كما جاء في الحديث عن صادق آل البيت (عليه السلام). فليس المجتهد الجامع للشرائط مرجعًا في الفتيا فقط، بل له الولاية العامة، فيرجع في الحكم والفصل والقضاء، وذلك من مختصاته، لا يجوز لأحد أن يتولاها دونه إلا بإذنه، كما لا تجوز إقامة الحدود والتعزيرات إلا بأمره وحكمه. ويرجع إليه أيضًا في الأموال التي هي من حقوق الإمام ومختصاته. وهذه المنزلة أو الرئاسة العامة أعطاهما الإمام (عليه السلام) للمجتهد الجامع للشرائط، ليكون نائبًا عنه في حال الغيبة، ولذلك يُسمى نائب الإمام»<sup>٣</sup>.

وقال رحمته الله عليه أيضًا: «إنّ المذهب الشيعي لا يعترف بصورة رسمية بحكومة مسيطرة إلا بحكومة يرأسها الإمام المعصوم المنصوص عليه، أو يرأسها من ينوب عنه نيابة خاصة أو نيابة عامة بتفويض عام، كالتفويض الذي ثبت من الأئمة للفقيه المجتهد العادل الذي له حقّ التولية على شؤون المسلمين»<sup>٤</sup>.

١. راجع، ص م. ن، ج ٧، ص ٥٩، ٨٤، ١١١، ١١٣.

٢. م. ن، ج ٨، ص ٥٧ (خلود النهضة الحسينية).

٣. م. ن، ج ٢، ص ١٢٩-١٣١ (عقائد الإمامية). ونحوه أيضًا ٨، ص ٥٧-٥٨ (خلود النهضة الحسينية).

٤. من أوراق الشيخ المظفر للقاموسي، ص ١٩١.



٢. رأينا أنّ الشيخ المظفر يذهب إلى ولاية الفقيه في الشأن السياسي، ويستند في ذلك إلى الأدلة النقلية الواردة عن الأئمة (عليهم السلام) لعصر الغيبة، ولكن مع هذا يضع شروطاً للفقيه الذي يريد أن يتصدّى لقيادة المسلمين، يستنبطها من الشرع والعقل العملي، فالمجتهد المتصدّي لا بد أن يكون عادلاً، والعدالة هذه ليست هي العدالة المشروطة في إمام الجماعة «بل المراد بها أعلى درجات العدالة التي تشبه درجة العصمة»<sup>١</sup>. وهناك شرط آخر يستلهمه المظفر من العقل العملي وطبيعة الاجتماع ويقول «ولكنني أجد من الضروري... اعتبار شرط ثالث ضمنني في المقلد العام [عدا الاجتهاد والعدالة] بل هو الكل في الكل، وليس هذا الشرط شرعياً، أي ليس ممّا جاءت به الروايات وفرضه أتممتنا (عليهم السلام)، بل فرضه الواقع وطبيعة الشؤون الاجتماعية في الناس، وهذا الشرط هو أن يكون المجتهد قديراً في سياسة الناس وجميع الدعاة والأبطال حوله، وبعبارة أوضح يجب أن يكون ذلك الرئيس عالماً اجتماعياً بالفطرة، وعارفاً بشؤون الزعامة، وما تتطلبه من التأثير على الناس وجلب انتباههم على اختلاف طبقاتهم»<sup>٢</sup>.

٣. يهتم الشيخ المظفر رحمته الله عليه بموضوع العدالة كثيراً ويراهما سارية في كل شيء ويقول: «لم يعط الدين الإسلامي على طريقة آل البيت (عليهم السلام) قيمة لشيء من قيمه الأخلاقية والقانونية ما أعطى للعدالة بجميع ما لها من معان، وفي كل صورها في جميع مناحي الحياة»<sup>٣</sup>.

فهي مضافاً إلى سريانها في كل الوجود «كانت شرطاً تقوم عليه أسس الشريعة الإسلامية في أصول اعتقاداتها وفي تشريعاتها القانونية لإصلاح سياسات الناس وتنظيماتها الاجتماعية، تبتدئ من الشؤون العامة الكبيرة إلى النواحي الاجتماعية الصغيرة»<sup>٤</sup>.

١. م.ن، ص ١٩٤.

٢. م.ن، ص ١٩٧.

٣. موسوعة العلامة المظفر، ج ٨، ص ٤٢ (العدالة في الإسلام).

٤. م.ن، ص ٤٥.

كما أنّ العدالة أيضًا تقتضي مكافحة الظلم وجهاد المعتدين ومناهضة المستهين بأمر الله، إذ «ما امتلأت الأرض ظلماً وجوراً إلا لانكفاء الناس عن العدل، وتهاونهم في رضا حكم الظالمين، واتباعهم لأهوائهم، ومجانبتهم للحقّ والقسط، وخروجهم عن طريقة آل البيت في الإسلام»<sup>١</sup>.

٤. كان الشيخ المظفر رحمته الله عليه يدرك بعقله الوهاج وفطرته السليمة، إنّ بعض الفتاوى الفقهيّة قد لا يمكن تطبيقها على المجتمع في العصر الراهن، لذا كان هذا الهاجس يشغل باله ويفكر فيه، فهو قد طرح لنا المشكلة من دون أن يعطينا الجواب من وجهة نظره الخاصّة. وقد أشار هو إلى موضوع التوظيف في الدولة الظالمة، حيث يرى من جهة أنّ الفقه الشيعي لا يسمح بتوليّ السلطة لغير الإمام المعصوم أو نائبه، ولا يجوز العمل لصالح السلطة إلا في حالات خاصّة<sup>٢</sup>، ومن جهة ثانية يرى تهافت الناس في عصره على التوظيف وزعمهم بأنّه دعم وسند لحكوماتهم الوطنيّة - حتى لو كانت ظالمة - أمام سائر الدول<sup>٣</sup>. هذه المشكلة بحسب المظفر رحمته الله عليه من أهم المشاكل، وتوجد هناك مشاكل أخرى على غرارها حيث أنّ «المدنية الحديثة والأوضاع الحديثة تقضي بضرورة استعمال أشياء لا يقرّها الفقه الجعفري»<sup>٤</sup>.

وهو وإن وعد ببحث هذه الأمور من وجهة نظره، غير أنّه لم يوفق ذلك وحالت المنية دون تحقّق حلمه هذا.

#### ٤. الموقف من الغرب

إنّ موقف العلّامة المظفر تجاه الغرب لا يختلف عن موقف سائر المصلحين المنتمين إلى التيار الإسلامي والثقافة الدينيّة، حيث أنّه لمس بلحمه ودمه تبعات الغرب السيئة في جميع الميادين سيّما السياسيّة والاجتماعيّة والثقافيّة.

١. م.ن، ص ٤٤.

٢. م.ن، ج ٢، ص ٢٦٧ (عقائد الإماميّة).

٣. من أوراق المظفر للقاموسي، ص ١٩١.

٤. م.ن، ص ١٩١-١٩٣.

ويعتقد المظفر بأننا واجهنا الغرب في مرحلتين، الأولى عند ترجمة تراث اليونان، والثانية في العصر الحديث ويقول: «ولما انتشرت الفلسفة اليونانية قلدها بعض العرب تقليداً أعمى ومن غير نهج، فأوجب بلبلة في الأفكار عند المسلمين، وشعر المسلمون بأنهم مهاجمون من قبل الفلسفة اليونانية، كما أوجدت الفلسفة الحديثة في عصرنا الحاضر بلبلة في أفكارنا»<sup>١</sup>. كما يرى أن «أساس الاختلاف بين المسلمين عقائدياً، هو تأثيرهم الشديد بالأفكار الفلسفية التي سرت إليهم من هذه الفلسفة اليونانية»<sup>٢</sup>.

يذكر الشيخ المظفر موقف مدينة النجف الأشرف ونخبها من الغرب ومدنيته ليقسمهم إلى ثلاثة:

١. فئة تقبلت هذه التطورات بصدر رحب.
  ٢. فئة غالت في متابعتها ورفضت كل قديم وما يرتبط به.
  ٣. الفئة الكبرى قد رفضت كل جديد حذراً من أن يؤثر على العقيدة.
- ولكن المظفر لم يرتض بذلك بل يرى لزوم أخذ الوسط، لذا كان يسعى في متدى النشر لتربية «ناشئة دينية تكون هي الحلقة المفقودة التي تتطلبها الحاجة وينشدها كل من الطرفين»<sup>٣</sup>.  
 علماً بأن المظفر لا يأخذ موقفه السلبي تجاه الغرب إلى اتخاذ نظرة سلبية مطلقة نحو الغرب، بل يرى بلزوم غربلته وأخذ النافع منه وترك الضار، ويقول بهذا الصدد: «... كما تراجع اليوم آراء الغربيين، فما ينفعنا في خدمة الدين أخذنا به، وليس معنى ذلك تصحيح الأفكار الغربية»<sup>٤</sup>.  
 ولا بد أن نشير على نحو الإجمال إلى مواقف الشيخ المظفر تجاه الغرب ضمن النقاط التالية:

١. موسوعة العلامة المظفر، ج ٦، ص ٨١ (محاضرات فلسفية).

٢. م.ن، ص ٨٦ (محاضرات فلسفية).

٣. م.ن، ج ٨، ص ٧٢ (تقديم نشرة البذرة).

٤. م.ن، ج ٦، ص ٨٢ (محاضرات فلسفية).

## ١. الاستعمار:

لا يغيب عن عين المظفر الباصرة خطر الاستعمار وما خلفه من دمار شامل في العالم الإسلامي، وهذا الدمار قد حلّ بنا على نحو التدرّج لأنّ التجارب أفادته ذلك ف«نفث نافع سمّه على ناموس التدرّج بطرق متشعبة وسبل متفرقة بدسّ السمّ في العسل من حيث ندرى ولا ندرى»<sup>١</sup>.

ويتأسّف ويقول بحرقة قلب: «وقد مضت سنون طويلة والمستعمرون الصليبيون يدكّون حصون الإسلام حصناً حصناً، وينشرون راية الإلحاد نشرًا نشرًا، ويبخسون حقّ الفضائل بخسًا بخسًا ونحن المسلمون - لا بارك الله فينا من مسلمين - أعناهم على أنفسنا إعانة الضعيف المتخاذل للقوي المهاجم، وساعدناهم على ديننا مساعدة العبد اللئيم لسيّده الجائر الحاقد، وشاركناهم في هدم قواعدنا مشاركة الدنيء الغبي للعدو اليقظ الجائر... ولا شك أنّ المستعمرين الطغاة يتضحكون في سرّهم بملء أشداقهم على هوساتنا في تقليدنا لهم، ويفرحون بمنتهى سرورهم على انكفائنا على أنفسنا وديننا، وعلى انعكافنا على أصنامهم التي نصبوها لنقلدها»<sup>٢</sup>.

## ٢. الغزو الثقافي:

لو تتبعنا كلام الشيخ المظفر رحمته الله لرأيناه متألمًا من غزو الغرب الثقافي للعالم الإسلامي، فهو يرى ذلك الغزو بأمّ عينه ويسمّيه بالحرب الصليبيّة الثانية ويقول: «فدبروا حملتهم الصليبيّة الثانية تحت الخفاء من طريق نشر مدنيّتهم»<sup>٣</sup>.

ويشير العلامة المظفر إلى بعض معالم هذا الغزو الثقافي العارم من قبيل هدم الجامعة

١. م. ن، ج ٨، ص ١٤٦ (كيف يتدرج الغربيون في هدم المدينة والدين).

٢. م. ن، ص ٥٥-٥٦ (خلود النهضة الحسينيّة).

٣. م. ن، ص ١٤١ (الإسلام ووسائل المستعمرين).

الإسلامية<sup>١</sup> نشر روح التفرقة والاختلاف بين المسلمين<sup>٢</sup> إشعال النعرات القومية<sup>٣</sup> نشر الإلحاد سبباً في المدارس<sup>٤</sup> إلقاء دعوى تعارض العلم والدين<sup>٥</sup> تأسيس مدارس ومعاهد علمية لتنفيذ في العالم الإسلامي تحت ذريعة نشر العلم والمعرفة<sup>٦</sup>.

### ٣. نقد المادية:

يناقش العلامة المظفر النزعة المادية الغربية، ويرى أن الماديين لا ينكرون واجب الوجود بل ينكرون العلم والاختيار في واجب الوجود، ويقولون بأزلية المادة<sup>٧</sup> وبعبارة أخرى اعتبروا أن واجب الوجود هو المادة والطبيعة<sup>٨</sup>.

إن الشيخ المظفر لا ينكر المنهج التجريبي جملة وتفصيلاً، بل يرى لزوم استخدامه في مورده الصحيح، وينكر على الذين يجبطون خبط عشواء في استخدام المناهج في غير موردها، فهل يمكن مثلاً استخدام آلات الزراعة في الطبابة؟! وكذلك ينتقد الماديين حيث يريدون استخدام أدوات الحس في غير موردها، لذا نراه يقول: «والمفارقات التي وقعت للبشر بسبب استعمالهم آلات شتى في غير مواضعها، فالآلات الزراعية لا تستعمل في الطبابة، ولا تقاس الأشياء كلها بمقياس واحد، فالآلات الأسباب الطبيعية هو الحس، وقد حاول القدماء إخضاعها إلى النظر العقلي ففشلوا، والعصريون لم يستعملوا الحس في مواضعه، وحين يريدون إقحامه في ما وراء الطبيعة والمادة، فإنهم يفشلون ولا يصلون إلى نتيجة صحيحة، في حين لا يمكن تحصيل المحسوسات عن طريق القضايا العقلية، ولا يمكن معرفة غير المحسوسات عن طريق الحس، فالحسيون

١. م.ن، ص ١٢٨.

٢. م.ن، ص ٢٠١.

٣. م.ن، ص ١٤١.

٤. م.ن، ص ٣١، ١٤٢.

٥. م.ن، ص ١٤٢.

٦. م.ن، ص ١٤٦.

٧. م.ن، ج ٦، ص ٩٩ (الفلسفة الإسلامية).

٨. م.ن، ص ١٠٢.

يقولون أنّ ما لا يناله الحسّ لا حقيقة له ولا واقع له، وإنّ الميتافيزيقا شيء باطل وهمي<sup>١</sup>. ومع قطع النظر عن النقد النظري للمادّيّة، فإنّ الشيخ المظفر يرى أنّ انتشار المادّيّة والابتعاد عن الدين سبب انحسار الفضائل، وأصبح العصر الحالي (عصر الإفلاس الروحي) ويقول رحمته الله عليه: «وهذا الإفلاس في الروحيّات ليست تهمة تكال جزافاً وأمراً يحتاج إلى تدليل بل هو الواقع الذي لا مفرّ من الاعتراف به، ولا سبيل للهروب من مواجهته... ولقد صار هذا المرض سمة النهضة الحديثة لا تفارقها، كما لا تفارق الابتسامة ثغر الفتاة اللعوب المرححة لتغري عشاقها، وتوقع في الشرك فتيانها»<sup>٢</sup>.

#### ٤. نقد القول بالصدفة:

يعتقد الشيخ المظفر أنّ القول بنظريّة الصدفة في خلق العالم من أوهن الشبهات السخيفة التي طرأت على فكر الإنسان، ويرى أنّها من أوهام بعض السوفسطائيّين اليونانيّين أمثال ديموقراطيس، كما تبعه في العصر الراهن بعض الباحثين الملحدّين، لذا يقوم الشيخ المظفر بنقد هذه النظرة، ويناقش القائّلين بها.

وبما أنّ مردّ نظريّة الصدفة يعود إلى إنكار أصل العليّة والسببيّة، لذا نرى شيخنا المظفر يركّز على إثبات أصل العليّة والسببيّة القائمة بين أجزاء العالم لنقد نظريّة الصدفة<sup>٣</sup>.

#### ٥. نقد التغريب:

كان الشيخ المظفر رحمته الله عليه متأثراً كثيراً عن الروح التغريبيّة التي يشاهدها في الجوامع الإسلاميّة، والتزويّ بزّي الغرب في نمط الحياة والسلوك العام، مضافاً إلى انتشار الفجور والخمور والسينما والموسيقى والملاهي وغيرها من المحرّمات. وما كان يؤلمه أكثر انسياق الفئة الشابة نحو هذا

١. م. ن، ص ١٠٥-١٠٦ وأيضاً ٦، ص ٢٦٢ (فلسفة الكندي).

٢. م. ن، ج ٨، ص ٢١٩ (عصر الإفلاس الروحي) وأيضاً ص ٢٣١ (واجب الرجل الديني).

٣. م. ن، ج ٦، ص ٥٢ (الفلسفة الإسلاميّة) وأيضاً ص ٢٨٦ (نظريّة الصدفة).

التيار الجارف ويقول: «وناشئة من أبنائنا تذهب في تيار هذا العصر الجارف»<sup>١</sup>.  
كما يرى رحمته عليه أن المدنية الحديثة ربّت جيلاً جديداً «أصبح يفكر تفكيراً جديداً لا يشبه بوجه من الوجوه تفكير الأجيال الماضية، وهو فيما عنده منور الفكر مثقف ثقافة تهزأ بالثقافة القديمة»<sup>٢</sup>.

ويقول بألم وحرقة قلب: «وإني لأتمنى على كل واحد من المؤمنين الأختيار الغيورين أن يجوب البلاد الإسلامية من أقصاها لأدناها، كما شاهدت قسماً من مظاهرها العابرة، ليرى بأعينه كما رأيت إلى أي مدى تردت الحال بتعاليم الإسلام الصحيحة، وإلى أي تحلل خلقي اقتبسناه من أعدائنا الغربيين، وإلى أي استهتار وحشي بروح الدين بلغناه تقليداً لخصومنا المستعمرين»<sup>٣</sup>.  
وربما يكون أكثر أسف الشيخ المظفر على شيئين:

١. أن خدعتنا الدعايات الغربية بحيث عشعش في أدمغة الناس اللّهث وراء كل فكرة جديدة للتخلص من التخلف بزعمهم، فذهبوا وراء هذه الشعارات الفارغة أمثال الحرية والرقى والاستقلال، ولكن «ما جنينا منها إلا العبودية وفساد الأخلاق وضعف النفوس»<sup>٤</sup>.

٢. أن يقوم المسلمون بهدم دينهم منخدين بالغرب حيث يقول: «ومن العجيب أن المسلمين أو الذين يحلو إليهم أن يسمّوا أنفسهم بالمسلمين، كانوا وما زالوا معولاً هداماً بيد أعداء الإسلام لنقضه وتهديم صرحه، وفي هذا العصر بالذات اتخذ أعداء الإسلام في نشرهم لمذنتهم الداعرة بين ظهرانينا، اتخذوا من المسلمين وسيلة من أعظم الوسائل لهدمه ونقضه من الأساس، فخلقوا منهم أعداء اللّاء لدينهم من حيث يشعرون أو لا يشعرون»<sup>٥</sup>.

١. م.ن، ج ٧، ص ١٤٦ (كلمة في تأيين السيد موسى الجصاني).

٢. من أوراق الشيخ المظفر للقاموسي، ص ٢٠٥.

٣. موسوعة العلامة المظفر، ج ٨، ص ٥٥-٥٦ (خلود النهضة الحسينية).

٤. م.ن، ج ٨، ص ٢٣١ (واجب الرجل الديني).

٥. م.ن، ج ٨، ص ٢٩ (عيد المولد النبوي).

وأخيراً:

«فحن شزيمة تحت كل حجر ومدر، فلا ديننا أتبعنا، ولا بشلنا احتفظنا، ولا بتعاليمنا  
استرشدنا، ولا بمعارفنا الأولى أخذنا، وزخرف لنا الاستعمار أضاليله فأصبحنا طرايق قدداً،  
وسخر منّا عبداً نجبي له من لحمنا ودمنا لنسدّ بعض نهمته وهيئات»<sup>١</sup>.

---

١ . م . ن ، ج ٨ ، ص ١٢٣ (ليسمعها المسلمون).





## السيد محمد باقر الصدر

(١٣٥٣هـ / ١٩٣٥م - ١٤٠٠هـ / ١٩٨٠م)

### تمهيد

ولد الشهيد السعيد السيد محمد باقر الصدر في مدينة الكاظمية ببغداد، وانخرط منذ صغره في السلك الحوزوي، وارتحل إلى النجف الأشرف لإكمال دراسته الدينية، فحضر عند كبار الفقهاء، فأصبح بعد سنوات قليلة واحداً منهم.

لا نريد هنا التطرق إلى سيرته الذاتية، ولا أعماله الفقهية والأصولية، إنما نريد البحث عن مشروعه الإصلاحية، إذ إنه ينتمي إلى جيل الإصلاحيين في العالم الإسلامي عموماً والشيعي خصوصاً.

ولا يخفى أن السيد الشهيد ظهر في زمان استفحال المد الشيوعي والماركسي في العالم الإسلامي، وظهور القوميات المختلفة، وتسلب الاستعمار الجديد بلباس الحرب الناعمة على جميع مفاصل البلاد الإسلامية السياسية والاقتصادية والثقافية والاجتماعية، وإلى جانب ذلك ظهور تيار إسلامي ناهض ومتحرك بحماس للدفاع عن الإسلام، وتقديم رؤية بديلة أمام المشاريع الغربية الموجودة، وبالاعتماد على الكتاب والسنة والتراث الإسلامي، أضف إلى ذلك ما شهده العالم الإسلامي من إرهابات الثورة الإسلامية في إيران، وإقامة حكومة إسلامية شيعية، فقد ظهر السيد الشهيد في خضم هذا المعترك المليء بالأحداث الساخنة.

لذا حاول الشهيد الصدر تقديم منظومة متكاملة عن الفكر الإسلامي، ومعالجته لأزمات الفرد والمجتمع، ودوره الريادي في إيصال الإنسان إلى سعاداته الدنيوية والآخرية. ونحن في هذه العجالة نحاول استخلاص مجمل مشروعه الإصلاحية ضمن ستة محاور أو منظومات

تبتني كلّ واحدةٍ منها على الأخرى، وهذه المنظومات والمحاوير هي:

١. المنظومة المعرفية.
٢. المنظومة الدنيّة.
٣. المنظومة الاجتماعيّة.
٤. المنظومة السياسيّة.
٥. المنظومة الاقتصاديّة.
٦. المنظومة الغربيّة.

وإليك بيانها:

#### ١. المنظومة المعرفية

شغلت مباحث نظرية المعرفة السيّد الشهيد كثيراً، إذ كان يعتقد:

«إنّ وضع مفهوم عامّ للعالم، يتوقّف قبل كلّ شيءٍ على تحديد الطريقة الرئيسة في التفكير، والمقياس العام للمعرفة الصحيحة، ومدى قيمتها»<sup>١</sup>.

وقد تطرّق إلى نظرية المعرفة من خلال منهجين، المنهج الفلسفي في كتابه فلسفتنا، والمنهج الاستقرائي التجريبي في كتاب الأسس المنطقية للاستقراء، وحاول فيه تقديم نظرية جديدة، كما قال:

«ونحن في هذا الكتاب إذ نحاول إعادة بناء نظرية المعرفة على أساسٍ معيّن، ودراسة نقاطها الأساسية في ضوءٍ يختلف عمّا تقدّم في كتاب فلسفتنا، سوف نتخذ من دراسة الدليل الاستقرائي، ومعالجة تلك الثغرة فيه أساساً لمحاولتنا هذه»<sup>٢</sup>.

وسنحاول هنا تسليط الأضواء على كلا المنهجين إجمالاً بإذن الله تعالى.

أمّا المنهج الفلسفي فيهدف السيّد الشهيد دراسة نظرية المعرفة على ضوءه لسببين:

١. الصدر، فلسفتنا، ص ٧٠ و٥٧.

٢. الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء، ص ١٤.

«أولاً: الاستدلال على المنطق العقلي القائل بصحة الطريقة العقلية في التفكير؛ وإنّ العقل بها يملك من معارف ضرورية فوق التجربة، هو المقياس الأول في التفكير البشري، ولا يمكن أن توجد فكرة فلسفية أو علمية دون إخضاعها لهذا المقياس، وحتى التجربة التي يزعم التجريبيون أنّها المقياس الأول، ليست في الحقيقة إلا أداة لتطبيق المقياس العقلي، ولا غنى للنظرية التجريبية عن المنطق العقلي.

وثانياً: درس قيمة المعرفة البشرية بالتدليل على أنّ المعرفة إنّما يمكن التسليم لها بقيمة على أساس المنطق العقلي لا المنطق الديالكتيكي الذي يعجز عن إيجاد قيمة صحيحة للمعرفة»<sup>١</sup>.

### المنهج الفلسفي في نظرية المعرفة

#### أولاً: مصادر المعرفة

يبحث الشهيد الصدر في نظرية المعرفة عن أمرين مهمين، وهما أولاً مصادر المعرفة، وثانياً قيمة المعرفة. ينطلق السيد الشهيد في بحثه الفلسفي حول مصادر المعرفة عن تقسيم الإدراك إلى تصوّر وتصديق، فالتصوّر هو الإدراك الساذج كتصوّرنا معنى الحرارة أو النور أو الصوت. والتصديق هو الإدراك المشتمل على حكم كتصديقنا بأن الحرارة طاقة مستوردة وأن الشمس أنور من القمر وهكذا.

#### أ) التصوّر

إنّ المبحث المهم في موضوع التصوّر البحث عن مصدره الحقيقي، وسبب انبثاق هذه التصوّرات البسيطة في الإدراك الإنساني، وقد ظهرت مدارس مختلفة في ضوء هذا الموضوع، أشار إليها السيد الشهيد على النحو الآتي:

١. الصدر، فلسفتنا، ص ٧.

٢. م. ن، ص ٥٧ - ٥٨.

### أَوَّلًا: نظريات الاستذكار الأفلاطوني

وهي القائلة بأن الإدراك عمليّة استذكار للمعلومات السابقة. تعتمد هذه النظرية على نظرية المثل وقدم النفس الإنسانيّة، فالنفس الإنسانيّة مستقلّة عن البدن، ومتحرّرة من المادّة لذا أُتيح لها الاتّصال بعالم المثل وهو عالم الحقائق المجرّدة عن المادّة، وأمّكنها العلم بها، وعندما هبطت النفس واتّصلت بالبدن نسيت تلك الصور، لكنّها تبدأ بالاستذكار عن طريق الإحساس بالمعاني الخاصّة والأشياء الجزئيّة؛ لأنّ هذه الأشياء انعكاسٌ لتلك الحقائق في عالم المثل، وهي خالدةٌ وأزليّةٌ.

وأورد على هذه النظرية أنّ النفس ليست موجودةً بشكلٍ مجرّدٍ قبل البدن بل هي نتاج حركةٍ جوهريّةٍ في المادّة، فتبدأ النفس من المادّة، وتصبح بالحركة والتكامل وجودًا مجرّدًا كما أنّ نظرية المثل غير صحيحةٍ؛ لأنّ المعاني المحسوسة هي نفسها المعاني العامّة التي يدركها العقل بعد تجريدّها، فلا توجد حقائق من المعاني مجرّدة كما تدعي المثل<sup>١</sup>.

### ثانيًا: النظريات العقلية

وهي ما قدّمه أمثال ديكارت وكانط وغيرهما، وخلاصتها الاعتقاد بوجود منبعين للتصوّرات: ١. الحسّ ٢. الفطرة. أمّا الحسّ فواضح كتصوّرنا للحرارة والنور والطعم وما شاكل. وأمّا الفطرة فقالوا بها لوجود تصوّراتٍ لم تنبثق عن الحسّ؛ لذا اضطرّوا لجعلها من الفطرة «فالحسّ على أساس هذه النظرية مصدرٌ فهمٍ للتصوّرات والأفكار البسيطة، ولكنه ليس هو السبب الوحيد، بل هناك الفطرة التي تبعث في الذهن طائفةً من التصوّرات»<sup>٢</sup>.

وقد أورد الحسيّون على هذه النظرية في جانبها الفطري بإمكان تحليل الإدراك تحليلاً يرجع برّمته إلى الحسّ من دون حاجة إلى الفطرة، مضافاً إلى أنّ التصوّرات الفطرية حسب المدعى كثيرة، والآثار الكثيرة لا يمكن أن تصدر عن البسيط، فالنفس البسيطة لا يمكنها أن تكون

١. الصدر، فلسفتنا، ص ٥٩ - ٦١.

٢. م.ن، ص ٦١.

سبباً بصورة فطرية لعدة تصوّرات، فلا يبقى سوى الحسيّات والاستعانة بآلات الحسّ المتعدّدة. وهذا الإشكال لا يرتضيه السيد الشهيد، ويردّ عليه بأنّ هذا البرهان على فرض تماميته لا يقضي على نظرية الأفكار الفطرية تماماً، بل ينفي مجرد الكثرة وبالإمكان بقاء بعض الأفكار البسيطة للنفس بما لا يخالف وحدتها وبساطتها، ثمّ يمكن القول بأنّ الإدراكات الفطرية الكثيرة هذه لم توجد بالفعل بل إنّها موجودة في النفس بالقوّة، وتكتسب صفة الفعلية بتطوّر النفس وتكاملها الذهني، فليس التصوّر الفطري نابعاً من الحسّ، وإنّما ينبع بعد تكاملها. وعليه فإنّ إشكال الحسيّين غير وارد<sup>١</sup>.

### ثالثاً: النظرية الحسيّة

وتعتمد على أنّ الحسّ هو المصدر الوحيد للتصوّرات (فنحن حين نحسّ بالشيء نستطيع أن نتصوّره)، وأمّا المعاني التي لا يمتد إليها الحسّ، فلا يمكن للنفس ابتداعها وابتكارها ذاتياً بصورة مستقلة. وليس للذهن هنا إلاّ التركيب والتجزئة أو التجريد والتعميم في الذهن لصور المعاني المحسوسة. ولعلّ جون لوك رائد هذه الفكرة حيث قام بمنازعة ديكارت، وأرجع جميع التصوّرات والأفكار إلى الحسّ، كما أنّها تركّز على التجربة.

ولكن يرد عليها أنّ هذه النظرية على الرغم من صحّة تأكيدها لفكرة أنّ الحسّ ينبوع التصوّر، غير أنّها لا تسلب عن الذهن قدرة توليد المعاني والتصوّرات الجديدة التي لم تُدرك بالحسّ، فليس من الضروري أن يسبق تصوّراتنا البسيطة جميعاً الإحساس، كما لا يعني ذلك تجريد الذهن عن الفعاليّة وابتكار تصوّراتٍ جديدة، كمفهوم العلة والمعلول، والجوهر والعرض، والإمكان والوجوب، والوحدة والكثرة، والوجود والعدم، فإنّها تصوّرات غير منتزعة من الحسّ والتجربة. نعم إنّ التجربة تدرك مجرد تعاقب ظاهرتين، أمّا ربطهما والصلة بينهما فلا تدركه في قانون العليّة مثلاً.

ولأجل هذا، أي لأجل عدم إمكان إدراك العليّة بالحسّ أنكر دافيد هيوم العليّة رأساً، وقال

بتداعي المعاني لينفي العلاقة الضرورية بين العلة والمعلول، ولكن رد عليه الشهيد الصدر بأن هيوم إنما نفي العلية التصديقية، ووجود رابطةٍ ضروريةٍ بين العلة والمعلول، ولكن ماذا يصنع بمبدأ العلة بوصفه فكرةً تصووريةً، فإذا ما كنا نستطيع تصوّر العلية فما الذي نفيه هيوم؟ وهل ينفي الإنسان شيئاً لا يتصوره؟ وعليه «فالحقيقة التي لا مجال لإنكارها هي أننا نتصور مفهوم العلية سواء أصدقنا بها أم لا»<sup>١</sup>.

#### رابعاً: نظرية الانتزاع

وهي نظرية فلاسفة الإسلام، التي تقسم التصورات إلى قسمين: تصورات أولية وتصورات ثانوية، فالتصورات الأولية هي الأساس للذهن البشري، وتتولد من الإحساس بمحتوياتها بصورة مباشرة، فمثلاً نتصور الحرارة؛ لأننا أدركناها باللمس، وهكذا جميع المعاني والتصورات. وتشكل من هذه المعاني القاعدة الأولية للتصور، ثم بناءً عليها يُنشئ الذهن تصوراتهِ الثانوية، وهو ما نعنيه بالانتزاع، أي انتزاع الذهن مفاهيم جديدة من تلك التصورات الأولية، وهذه المعاني الجديدة خارجة عن نطاق الحس وإن كانت منتزعةً منه، فمفهوم العلية مفهوم انتزاعي انتزعه الذهن في ضوء المعاني المحسوسة من تعاقب ظاهرتين مرّات كثيرة<sup>٢</sup>.

#### (ب) التصديق

التصديق كما قلنا يشتمل على الحكم، ويحصل الإنسان به على معرفة موضوعية، والسؤال هنا يقع عن أصل المعرفة التصديقية وركائزها الأساسية «فما هي الخيوط الأولية التي نسجت منها تلك المجموعة الكبيرة من الأحكام والعلوم، وما هو المبدأ الذي تنتهي إليه المعارف البشرية في التعليل ويعتبر مقياساً أولياً عاماً لتميز الحقيقة عن غيرها؟»<sup>٣</sup>.

وظهرت هنا عدّة مذاهب فلسفية يشير السيد الشهيد إلى اثنين منها:

١. المذهب العقلي.

٢. المذهب التجريبي.

١. م.ن، ص ٦٤-٦٨.

٢. م.ن، ص ٦٨-٦٩.

٣. م.ن، ص ٧٠.

### المذهب العقلي:

ذهب العقليون ومنهم فلاسفة الإسلام إلى أن المعارف تنقسم إلى: ١. معارف ضرورية وبديهية تضطر النفس إلى الإذعان بها من دون دليل وبرهانٍ كالكل أكبر من الجزء، والواحد نصف الاثنين ٢. معارف نظرية يتوقف صدور الحكم عليها على عملية تفكيرٍ واستنباطٍ ككون الأرض كروية، أو الحركة سبب الحرارة. والمعارف النظرية هذه تستند إلى المعارف الأولية الضرورية، ولو سُلبت هذه المعارف الضرورية لم تتحقق أي معرفة، وعليه «المذهب العقلي يوضح أن الحجر الأساسي للعلم هو المعلومات العقلية الأولية، وعلى ذلك الأساس تقوم البنيات الفوقية للفكر الإنساني التي تسمى بالمعلومات الثانوية»<sup>١</sup>. وهذه المعارف الضرورية تسمى بالعلل الأولى للمعرفة، وتنقسم إلى:

١. ما كان شرطاً أساسياً لكل معرفة إنسانية بشكلٍ عامٍّ مثل أصل عدم التناقض.
٢. ما كان سبباً لقسمٍ من المعلومات كسائر المعارف الأولية حيث تكون واحدة منها سبباً لطائفةٍ من المعلومات.

ويتلخص المذهب العقلي ضمن النقاط الآتية:

١. المقياس الأساسي للتفكير إنما هو المعارف العقلية الضرورية، وفي ضوءها تقاس سائر المعارف.
٢. السير الفكري عند المذهب العقلي يسير من العام إلى الخاص، ومن الكلي إلى الجزئي.
٣. المذهب العقلي لا ينكر التجربة، ولكن يعتقد أنها بمفردها لم تستطع تقديم شيءٍ معتد به من دون تطبيق القوانين العقلية الضرورية، فالتجربة البشرية لا تشق الطريق إلى الحقائق إلا في ضوء معلوماتٍ عقليةٍ سابقة<sup>٢</sup>.

١. م.ن، ص ٧١.

٢. م.ن، ص ٧٠-٧٤.



**المذهب التجريبي:**

وهو القائل بأنَّ التجربة هي المصدر الأوَّل لجميع المعارف البشريَّة، ودليله على ذلك أنَّ الإنسان يولد خاليًا من كلِّ معرفةٍ فطريَّة، ويبدأ إدراكه كلِّها اتَّسعت تجاربه، فالتجريبيُّون لا يعترفون بمعارف عقليةٍ ضروريَّةٍ سابقةٍ على التجربة، ويعدُّون التجربة الأساس الوحيد للحكم الصحيح، حتَّى تلك المعارف التي عدَّها العقل ضروريَّةً لا بدَّ من إخضاعها لمقياس التجربة، والنتيجة تكون:

(أ) تحديد الفكر بالتجربة، وإنكار المباحث الميتافيزيقية.

(ب) السير في عملية التفكير من الجزء إلى الكلِّ خلافاً للمذهب العقلي.

والشَّهيد الصَّدر يرفض هذا المذهب لعدَّة أدلَّة:

أولاً: هل القاعدة المدعاة (التجربة هي المقياس الأساسي لتمييز الحقيقة) معرفةٌ أوليةٌ حصل عليها الإنسان من دون تجربةٍ سابقةٍ، أو أنَّها غير ضروريَّة؟ فإذا كانت معرفةٌ أوليةٌ ضروريَّةً بطل المذهب التجريبي، وإذا كانت بحاجةٍ إلى التجربة السابقة فمعناه أنَّنا في بداية الأمر لا ندرك أنَّ التجربة مقياسٌ للصدق، فكيف يمكن البرهنة على صحَّتها واعتبارها ما دامت غير مضمونة الصدق بعد؟ وبعبارةٍ أخرى إن كانوا تأكَّدوا من صوابها بتجربةٍ سابقةٍ فهو أمرٌ مستحيل، لأنَّ التجربة لا تؤكِّد قيمة نفسها.

ثانياً: المفهوم الفلسفي الذي يركز على المذهب التجريبي يعجز عن إثبات المادَّة؛ لأنَّ المادَّة لا يمكن كشفها بالتجربة الخالصة؛ لأنَّ ما يبدو للمجرَّب في التجربة إنَّها هو ظواهر المادَّة وأعراضها دون المادَّة نفسها بالذات، أي الجوهر المادِّي، إذًا فالمادَّة لا تُدرك بالحسِّ، والجوهر يُدرك ببرهانٍ عقليٍّ يركز على المعارف الأولية؛ ولذا أنكر بعض التجريبيين أصل المادَّة. هذا الإشكال يرد على من يعتقد بوجود جوهرٍ مادِّيٍّ في الطبيعة، ولا يرد على من أنكر المادَّة من التجريبيين.

ثالثاً: لو انحصرت المعرفة بالتجربة لما أمكن للإنسان الحكم باستحالة شيءٍ من الأشياء؛ لأنَّ مفهوم الاستحالة لا يخضع للتجربة، وغاية ما تثبته التجربة عدم وجود أشياء معيَّنة، وهو

لا يعني الاستحالة، فلا يمكن للتجربة إثبات استحالة أن يكون المثلث أربعة أضلاع، أو وجود جزء أكبر من الكل.

رابعاً: لا يمكن إثبات العلية عن طريق التجربة، فالتجربة لا يمكنها أن تثبت إلا التعاقب بين ظاهرتين أو أكثر، أما السببية بينها والضرورة القائمة بينها فهي لا تكشف بالتجربة بل بالدليل العقلي، وإذا انهارت العلية انهارت جميع العلوم الطبيعية؛ ولذا حاول هيوم تفسير الضرورة بتداعي المعاني بمعنى: «إن إحدى عمليات العقل إذا كانت تستدعي دائماً عملية أخرى تتبعها بدون تحلف، فإنه ينمو بين العمليتين بمضي الزمن رابطة قوية دائمة هي التي نسميها رابطة تداعي المعاني، ويصحب هذا التداعي نوعٌ من الإلزام العقلي بحيث يحصل في الذهن المعنى المتصل بإحدى العمليتين العقليتين كما حدث المعنى المتصل بالعملية الأخرى، وهذا الإلزام العقلي أساس ما نسميه بالضرورة...»<sup>١</sup>.

ناقش الشهيد الصدر رأي هيوم هذا حول الضرورة العلية قائلاً:

١. بناءً على هذا يلزم ألا نصل إلى قانون العلية إلا بعد سلسلة من الحوادث والتجارب المتكررة ليحصل المراد! مع أنه لا نحتاج إلى هذا التكرار إذ يمكن اكتشاف قانون العلية بين شيئين يقعان في حادثة واحدة.

٢. هل العلاقة بين العلة والمعلول ضرورية أو علاقة مقارنة، فإن كانت ضرورية فقد ثبت المراد، وإن كانت مقارنة لم يتحقق مراد هيوم من تفسير عنصر الضرورة في قانون العلية.

٣. الضرورة التي تُدرك لا يوجد فيها إلزامٌ للعقل باستدعاء إحدى الفكرتين عند حصول الفكرة الأخرى، فليست هي ضرورة سيكولوجية بل ضرورة موضوعية.

٤. إن العلة والمعلول قد يكونان مقترين تماماً كحركة اليد والقلم، ومع ذلك ندرك أن أحدهما علةٌ للآخر، فلو صحَّ مراد هيوم بالتداعي لما أمكن اكتشاف الضرورة من المثال السابق المقترن؛ لأنَّ العقل يدرك الحركتين في آنٍ واحدٍ، فلماذا نضع أحدهما موضع العلة والآخر موضع المعلول؟

٥. إنَّ التَّدَاعِي كَثِيرًا مَا يَحْصُلُ بَيْنَ شَيْئَيْنِ دُونَ الِاعْتِقَادِ بَعْلِيَّةٍ أَحَدَهُمَا لِلْآخَرِ، كَدَوْرَانِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ.

وَالْخِلَاصَةُ أَنَّ الْمَذْهَبَ التَّجْرِبِيَّ يُؤَدِّي إِلَى إِنْكَارِ الْعِلِّيَّةِ، وَإِنْكَارِهَا تَنْهَارُ جَمِيعَ الْعُلُومِ الطَّبِيعِيَّةِ؛ لِأَنَّ الْعُلُومَ الطَّبِيعِيَّةَ بِنَفْسِهَا تَحْتَاجُ إِلَى أَصُولٍ عَقْلِيَّةٍ أَوْلِيَّةٍ سَابِقَةٍ عَلَى التَّجَارِبِ، فَالتَّجْرِبِيُّ يَجْرِبُ جَزْئِيَّاتٍ مَحْدُودَةً فَيُضْعُ نَظْرِيَّةً طَبَقًا لَهَا، كَالْقَوْلِ بِأَنَّ الْحَرَارَةَ سَبَبُ التَّمَدُّدِ أَوْ الْحَرَكَةِ. وَمَنْ حَقَّنَا أَنْ نَسْأَلَ الْمَجْرَّبَ كَيْفَ أَفْتَى بِقَانُونٍ يَنْطَبِقُ عَلَى الْجَمِيعِ مَعَ أَنَّهُ لَمْ يَجْرِبْ إِلَّا عِدَّةَ أَشْيَاءٍ مَحْدُودَةٍ؟! وَهَذِهِ الْقَاعِدَةُ الَّتِي أَفْتَى عَلَى أَسَاسِهَا لَمْ تَكُنْ تَجْرِبِيَّةً بَلْ عَقْلِيَّةً.

وَعَلَيْهِ فَإِنَّ جَمِيعَ النِّظَرِيَّاتِ التَّجْرِبِيَّةِ تَبْتَنِي عَلَى مَعَارِفٍ عَقْلِيَّةٍ أَوْلِيَّةٍ وَهِيَ:

١. مَبْدَأُ الْعِلِّيَّةِ وَامْتِنَاعُ الصَّدْفَةِ.

٢. مَبْدَأُ الْإِنْسِجَامِ بَيْنَ الْعِلَّةِ وَالْمَعْلُولِ.

٣. مَبْدَأُ عَدَمِ التَّنَاقُضِ<sup>١</sup>.

وَخِلَاصَةُ مَبَاحِثِ التَّصْدِيقِ أَنَّ «الْمَذْهَبَ الْعَقْلِيَّ هُوَ وَحْدَهُ الْمَذْهَبُ الَّذِي يَسْتَطِيعُ أَنْ يَحْلُلَ مَشْكَلَةَ تَعْلِيلِ الْمَعْرِفَةِ وَيُضْعُ لَهَا مَقَايِسَهَا وَمَبَادِئَهَا الْأَوْلِيَّةَ»<sup>٢</sup>.

### كَيْفِيَّةُ ظُهُورِ الْمَعْلُومَاتِ الْأَوْلِيَّةِ

بَقِيَ إِشْكَالٌ مَهْمٌ يَرِدُ عَلَى الْمَذْهَبِ الْعَقْلِيِّ وَهُوَ أَنَّ الْمَعْلُومَاتِ الْأَوْلِيَّةَ إِنْ كَانَتْ بَدِيعِيَّةً وَضُرُورِيَّةً فَكَيْفَ نَفَسَرُ عَدَمَ وَجُودِهَا مَعَ الْإِنْسَانِ مِنْذُ بَدَايَتِهِ، وَحَصُولِهَا فِي مَرِحَلَةٍ مَتَأَخَّرَةٍ؟ وَالْجَوَابُ إِنَّ الْعَقْلِيِّينَ عِنْدَمَا يَقُولُونَ بِضُرُورِيَّةِ تِلْكَ الْمَعْلُومَاتِ إِنَّمَا يَعْنُونَ أَنَّ الذَّهْنَ إِذَا تَصَوَّرَ الْمَعَانِيَ الَّتِي تَرْبِطُ بَيْنَهَا تِلْكَ الْمَبَادِيءِ، فَهُوَ يَسْتَنْبِطُ الْمَبْدَأَ الْأَوَّلَ مِنْ دُونِ حَاجَةٍ إِلَى سَبَبٍ خَارِجِيٍّ، وَعَلَى سَبِيلِ الْمَثَالِ فَإِنَّ مَبْدَأَ عَدَمِ التَّنَاقُضِ لَا يَوْجَدُ عِنْدَ الْإِنْسَانِ لِحِظَةِ الْوِلَادَةِ؛ لِأَنَّهُ يَلْزَمُ حَصُولَ مَجْمُوعَةٍ تَصَوُّرَاتٍ لَدَى الْإِنْسَانِ يَتَوَقَّفُ عَلَيْهَا مَبْدَأُ عَدَمِ التَّنَاقُضِ (كَتَصَوُّرِ الْوُجُودِ وَالْعَدَمِ وَالِاجْتِمَاعِ) عَنِ طَرِيقِ الْحَسِّ لِتِيَّاحِ لَهُ أَنْ يَحْكُمَ بِهَذَا الْمَبْدَأِ، وَلَكِنْ هَذَا التَّأَخُّرُ لَا يَعْنِي

١. م. ن، ص ٧٤-٨٧.

٢. م. ن، ص ٨٧.

إنكار الضرورة والحاجة إلى عاملٍ خارجي، بل إنّه مدرك من صميم النفس الإنسانيّة من دون الاستعانة بالتجارب الخارجيّة، فالمعارف الأوّليّة وإن كانت تحصل بالتدريج، ولكن لا يعني هذا أنّها تحصل بالتجارب الخارجيّة بل التدرّج إنّما هو بلحاظ الحركة الجوهريّة والتطوّر في ذات النفس الإنسانيّة «إذن فالنفس الإنسانيّة بذاتها تنطوي بالقوّة على تلك المعارف الأوّليّة وبالحرّة الجوهريّة يزداد وجودها شدّة، حتّى تصبح تلك المدركات بالقوّة مدركات بالفعل»<sup>١</sup>.

### ثانياً: قيمة المعرفة

البحث المهم الثاني في مسائل نظريّة المعرفة، إنّما هو البحث عن قيمة المعرفة، ومدى إمكان كشفها عن الواقع والحقيقة، وقد ظهرت مدارس مختلفة حول هذا الموضوع، يقسمها الشهيد الصدر إلى المذاهب الآتية:

#### ١. السفسطة

ظهر السوفسطائيّون في الإغريق، وأنكروا جميع الركائز الفكرية للإنسان، وأنكروا المحسوسات والبدهيّات، وقد لخص غورغياس مذهبهم بقوله: ١. لا يوجد شيء ٢. إذا كان يوجد شيء فالإنسان قاصر عن إدراكه ٣. إذا فرضنا إن إنساناً أدركه فلن يستطيع أن يبلغه لغيره.

واستمرّ مذهبهم هكذا إلى حين ظهور سقراط وأفلاطون وأرسطو، وأسس أرسطو منطقته للردّ عليهم، ثمّ حصل توافقٌ وتزوّجٌ بين المنطق الأرسطي والجدل السوفسطائي بيد بيرون حيث أسس المذهب الشكّي، ولكن سيطر مذهب اليقين أخيراً، واستمرّ الأمر هكذا إلى حدود القرن ١٦ حيث نشطت العلوم الطبيعيّة، واكتشفت حقائق جديدة، فبعثت مذاهب الشكّ والإنكار من جديد، إلى أن ظهر ديكارت وأرجع العقل إلى نصابه<sup>٢</sup>.

١. م.ن، ص ٨٩.

٢. م.ن، ص ١٠٩-١١١.

## ٢. ديكارت

يعدّ ديكارت من أقطاب الفلاسفة العقليين، بدأ فلسفته بالشكّ الشامل في كلّ شيءٍ غير شيءٍ واحدٍ وهو فكره، فإنّه حقيقةٌ لا شكّ فيها؛ لأنّ الشكّ بنفسه لونٌ من ألوان الفكر، وليس أمراً غير ذلك، وهذه الحقيقة هي حجر الزاوية ونقطة الانطلاق لليقين الفلسفي، فحاول ديكارت أن يسير في الذاتية ليثبت الذات والموضوع معاً، وقال قولته المشهورة (أنا أفكر إذن موجود).

وبعد أن آمن بالناحية الذاتية في إثبات الواقع الموضوعي رتب الأفكار الإنسانيّة في ثلاث طوائف:

١. أفكار غريزيّة أو فطريّة، وهي التي تبدو في غاية الوضوح والجلاء، كالحركة، والامتداد، والنفس، والله.

٢. أفكار غامضة تحدث بسبب الحواس من الخارج، وليست لها أصالة الفكر الإنساني.

٣. أفكار مختلفة يصطنعها الإنسان، ويركّبها من أفكاره الأخرى كصورة إنسانٍ له رأسان. ثمّ إنّهُ ركّز على فكرة (الله)، وقرّر أنّها فكرة ذات حقيقة موضوعيّة تفوق الإنسان المفكر؛ لأنّه ناقصٌ، وفكرة الله تامّةٌ ومطلقةٌ، ثمّ لا بدّ أن يكون لهذه الفكرة في ذهنه سبباً، ولا يمكن أن يكون هو السبب لها؛ لأنّها أكبر منه وأكمل، والشيء لا يجيء أكبر من سببه، فيجب أن تكون الفكرة منبثقةً من الكائن اللانهائي وهو الله. وعن طريق هذا الكائن المطلق أثبت أن كلّ فكرٍ فطريّ فهو صادقٌ؛ لأنّ الأفكار الفطريّة الأولى صادرةٌ عن الله، وديكارت لا يؤمن إلا بالأفكار الفطريّة.

ثمّ إنّ السيّد الشهيد ناقش ديكارت في نظريّته الأساسيّة (أنا أفكر...)، فقال: إنّ ابن سينا قبل عدّة قرون نقض هذه الفكرة بأنّها لا يمكن أن تعتمد في الاستدلال العلمي؛ إذ ليس للإنسان أن يبرهن على وجوده عن طريق فكره؛ لأنّه إن كان يريد أن يبرهن على وجوده بفكره الخاصّ فقط، فقد أثبت وجوده الخاصّ من أوّل الأمر، واعترف بوجوده في الجملة الأولى نفسها (أنا أفكر)، وإن كان يريد أن يجعل (الفكر المطلق) دليلاً على وجوده الخاصّ فهو خطأ؛ إذ الفكر

المطلق يثبت وجود مفكّرٍ مطلقٍ لا مفكّرٍ خاصّ. وهناك مناقشاتٌ أُخرى يثيرها السيد الشهيد حيال ما طرحه ديكرت في نظريّة المعرفة، نطوي عنها كشحاً<sup>١</sup>.

### ٣. جون لوك

يعدّ لوك الممثل الأساس للنظريّة الحسيّة والتجريبية، ولكنه قدّم أفكاراً متناقضةً في نظريته للمعرفة، مألها إرجاع الإدراك كلّهُ إلى الحسّ والتجربة حتّى البديهيّات، ولكن لما كان الحسّ ليس ذا قيمةٍ فلسفيّةٍ عند لوك، كانت النتيجة الشكّ المطلق في قيمة كلّ معرفةٍ إنسانيّة<sup>٢</sup>.

### ٤. المثاليون

المثاليّة قد تبلورت في عدّة مفاهيم ومدارس فلسفيّة، فهي عند أفلاطون بمعنى معيّن، وفي الفلسفة الحديثة بمعنى آخر؛ فمثاليّة أفلاطون لا تعني إنكار الحقائق المحسوسة، بل كان يعتقد بالمحسوسات غير أنّه اعتقد بموضوعيّة الإدراكات العقليّة التي هي أعلى درجةً من الحسيّات؛ فمثاليّة أفلاطون لم تكن إنكاراً للواقع أو شكّاً فيه.

أمّا في العصور الحديثة فقد تغيّر معنى المثاليّة، وجاءت لتزعزع أساس الواقع الموضوعي. وقد تنوّعت المذاهب المثالية الحديثة، وفُسّرت تفاسير مختلفة غير أنّ السيد الشهيد يشير إلى ثلاثة منها هي:

(أ) المثاليّة الفلسفيّة.

(ب) المثاليّة الفيزيائية.

(ج) المثاليّة الفسيولوجيّة<sup>٣</sup>.

### ٥. أنصار الشكّ الحديث

وهم يرجعون إلى المذهب الشكّي القديم الذي أسّسه بيرون، وكما جاءت فلسفة بيرون

١. م.ن، ص ١١١-١١٦.

٢. م.ن، ص ١١٦-١١٧.

٣. م.ن، ص ١١٧-١١٩.

كحلّ وسطيّ بين السفسطة والفلسفة، جاءت الشكّيّة الحديثة كحلّ وسطيّ بين المثاليّة والواقعيّة، ومن أنصارها هيوم.

#### ٦. النسبيّون

النسبيّة تعتقد بوجود حقيقة، وإمكان المعرفة البشريّة بتلك الحقيقة، ولكن هذه الحقيقة وهذه المعرفة نسبيّة، بمعنى أنّها ليست حقيقةً خالصةً من الشوائب الذاتية بل هي مزيجٌ من الناحية الموضوعيّة للشيء، ومن الناحية الذاتية للفكر المدرك، فلا يمكن أن تفصل الحقيقة الموضوعيّة في التفكير عن الناحية الذاتية لتبدو عاريةً عن كلّ إضافةٍ أجنبيّة.

ويعتقد السيّد الشهيد أنّ للنسبيّة اتجاهين: ١. الاتجاه النسبي في فلسفة كانط ٢. الاتجاه النسبي الذاتي لعدّة من الفلاسفة الماديين<sup>١</sup>.

#### ٧. الفلسفة الإسلاميّة

قيمة المعرفة في الفلسفة الإسلاميّة تبتني على ثلاث نقاط:

أولاً: الإدراك على قسمين: تصوّر وتصديق، وليس للتصوّر قيمةً موضوعيّةً؛ لأنّه مجرد إدراك في الذهن، وإنّما الذي يملك الكشف الذاتي عن الواقع الموضوعي هو التصديق. ثانياً: تعود جميع التصديقات إلى المعارف الأساسيّة الضروريّة التي يشعر العقل بضرورة التسليم والاعتقاد بها كمبدأ عدم التناقض، فقيمة المعرفة التصديقيّة تتبع مدار ارتكازها على تلك الأسس، ومدى استنباطها منها.

ثالثاً: هناك فارقٌ رئيسٌ بين الفكرة والواقع؛ حيث إنّ الفكرة وإن كانت انعكاساً للواقع الموضوعي في الخارج، غير أنّ الفكرة تفقد كلّ النشاط والفاعليّة الموجودة في الواقع الخارجي<sup>٢</sup>.

#### المنهج الاستقرائي في نظريّة المعرفة

يعالج الشهيد الصدر في كتابه الأسس المنطقيّة للاستقراء نظريّة المعرفة من وجهة نظر

١. م.ن، ص ١٤٣-١٦٢.

٢. م.ن، ص ١٦٢-١٦٦.

استقرائيةً خلافاً لما عمله في كتاب فلسفتنا<sup>١</sup>، فيقسّم الاستدلال إلى الاستنباط والاستقراء، فالاستنباط هو المعتمد في الفلسفة، ويسمى بالقياس أيضاً، ويسير من العام إلى الخاص، أما الاستقراء فإنه يسير من الخاص والجزئيات إلى العام.

وهناك سؤال مهم يطرح نفسه بجدٍ يتعلّق بصحة نتائج الاستدلال وقيمتها، ويقول: هب المقدمات التي تقرّرها في الدليل الاستنباطي أو الدليل الاستقرائي صحيحة حقاً، فكيف يتاح لك أن تخرج منها بنتيجةٍ وتتخذ من تلك المقدمات سبباً كافياً لتبرير الاعتقاد بتلك النتيجة؟ وبزعم الشهيد الصدر إنّ هذه الثغرة لا توجد في الدليل الاستنباطي؛ لأنّ استنتاج النتيجة فيه تعتمد على مبدأ عدم التناقض، والانتقال فيه من المقدمات إلى النتيجة ضروري، وذلك أنّ النتيجة في الاستنباط إمّا مساوية للمقدمات أو أصغر منها، فمن الضروري أن تكون صادقةً إذا صدقت المقدمات؛ لأنّ افتراض صدق المقدمات دون النتيجة يكون تناقضاً منطقيّاً.

ولكن المشكلة تكمن في الدليل الاستقرائي؛ لأنّه يقفز من الخاص إلى العام، إذ النتيجة فيه أكبر من مقدماتها، وليست مستبطنةً فيها، مثلاً يقرّر في المقدمات إنّ كميةً محدودةً من قطع الحديد تتمدّد بالحرارة، ويخرج من ذلك بنتيجةٍ عامّةٍ أنّ كلّ الحديد يتمدّد بالحرارة. وهذا الانتقال من الخاص إلى العام لا يمكن تبريره على أساس مبدأ عدم التناقض؛ لأنّ افتراض صدق المقدمات وكذب النتيجة لا يستبطن تناقضاً، إذ ربّما تكون بعض القطع تتمدّد بالحرارة لا كلّها. فهذه القفزة في الدليل الاستقرائي من الخاص إلى العام تسبّب ثغرةً في تكوينه المنطقي<sup>٢</sup>. ومن هذا المنطلق انبرى السيد الشهيد للإجابة على هذه الإشكالية، وسدّ هذه الثغرة منطقيّاً، وذلك من خلال ما أسّسه وسمّاه بالمنطق الذاتي، إذ يعتقد أنّه لا المنطق الأرسطي تمكّن من سدّ هذه الثغرة، ولا المذهب التجريبي المتمسك بالاستقراء. وإليك بيانه:

#### أولاً: المنطق الأرسطي

يتمّ تقسيم الاستقراء في المنطق الأرسطي إلى كاملٍ وناقصٍ، فالكامل هو الذي يتم فحص

١. الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء، ص ١٤.

٢. م. ن، ص ١١-١٤.



جميع أفرادهِ وحالاتهِ، وإلّا فهو ناقص. وهذا ما لا يرتضيه السيّد الشهيد ويقول إنّ الاستقراء التامّ في الحقيقة استنباط؛ لأنّ النتيجة فيه مساوية لمقدّماتها، والاستقراء الصحيح هو الناقص فقط<sup>١</sup>.

أمّا بخصوص موقف المنطق الأرسطي من الاستقراء الناقص وحلّه للشغرة الحاصلة في الانتقال من الخاصّ إلى العام عند لحاظ اقتران ظاهرتين، وهل هي على نحو السببية أو الصدفة؟ فالمنطق الأرسطي لحلّ الإشكال يضيف افتراض وجود قضية عقلية قبلية تنفي الصدفة عند اقتران ظاهرتين<sup>٢</sup>، وذلك أن مجرد التجميع العددي للأمثلة وإن كثرت لا ينفي الصدفة، بل لا بدّ من وجود السببية بين الظاهرتين لتتمكّن من التعميم، وهذه الفرضية العقلية التي يضعها المنطق الأرسطي لحلّ مشكلة الاستقراء تقول: (إنّ الاتفاق (أو الصدفة) لا يكون دائماً ولا أكثرياً بمعنى إنّ شيئين ليست بينهما رابطة سببية، لا يتكرّر اقترانهما في جميع الأحيان ولا في أكثر الأحيان).

فالدليل الاستقرائي الناقص بعد أن يحصل على عددٍ من الأمثلة يتمسك بهذا الدليل العقلي، ويعطي الشكل القياسي للاستدلال ويقول: إنّ ظاهرتي (ألف، وباء) قد اقترنتا عدّة مرّات، وكلّما اقترنتا ظاهرتان بكثرة فإحدهما سببٌ للأخرى؛ لأنّ الاتفاق لا يكون دائماً ولا أكثرياً، فيستنتج أنّ ظاهرة ألف سببٌ لظاهرة باء، وهذا في الواقع استدلالٌ قياسيٌّ استنباطيٌّ؛ لأنّه يسير من العام إلى الخاصّ، ولم يكن استقرائياً، ودور الاستقراء هنا تقديم صغرى القياس، إذ يقول إنّ الظاهرتين اقترنتا بكثرة، ويقوم الدليل العقلي بتقديم كبرى القياس وهو نفي الصدفة عند التكرار المستمر<sup>٣</sup>.

ويعتقد السيّد الشهيد إنّ المنطق الأرسطي يسمّي هذه العملية بالتجربة، ويعتقد بإفادتها العلم، وأنها أحد مصادر المعرفة، ولها قيمةٌ منطقيّةٌ، ومقصوده من التجربة هي الدليل الاستقرائي

١. م. ن، ص ٢٤.

٢. م. ن، ص ٣٧.

٣. م. ن، ص ٤٠ - ٤١.

الواقع صغرى في القياس المنطقي. أما الاستقراء الناقص الذي يرفضه فهو الاستقراء المشتمل على جميع الأمثلة والأعداد فقط، ومن دون تدخل ذلك المبدأ العقلي المفترض، فالاستقراء المقبول يسميه تجربة، والمرفوض يسميه الاستقراء الناقص، ولذا أخطأ الكثير وزعم أن المنطق الأرسطي ينفي التعميمات الاستقرائية ولا يعترف بالقضايا المستدلة بالاستقراء الناقص فهو يعجز عن إثبات التعميم<sup>١</sup>.

ثم يبدأ السيد الشهيد بالرد على النظرية المطروحة لحل الاشكال ويقول إنها لم تكن معرفةً قبليةً عقليةً، بل هي نتاجٌ من نتائج الدليل الاستقرائي عن الطبيعة، حيث كشف عن عدم تكرّر الصدفة النسبية فيها على خطٍ طويلٍ، فإذا كان هذا المبدأ بنفسه معطى استقرائياً لا يمكن أن يعتمد عليه في الاستدلال<sup>٢</sup>.

#### ثانياً: المذهب التجريبي

يذهب المذهب التجريبي إلى أن التجربة والحسّ الأساس العام للمعرفة، ولا توجد أيّ معرفة قبلية مستقلة عن الحسّ والتجربة، وقد ظهرت ثلاثة اتجاهات في المذهب التجريبي حيال الدليل الاستقرائي:

١. اتجاه اليقين أي إمكان الوصول إلى اليقين من الاستدلال الاستقرائي.
٢. اتجاه التراجع أي الدليل الاستقرائي يسبّب رجحاناً للقضية الاستقرائية.
٣. اتجاه التشكيك الذي يشكّ في قيمة القضية الاستقرائية، ويفسّر الاستقراء بالعادة الذهنية<sup>٣</sup>.

ولم يرتض السيد الشهيد هذه الاتجاهات وناقشها؛ لأنها تنفي المعلومات قبلية، ولا يمكنها أن تقدّم لنا حلاً للمشكلة<sup>٤</sup>.

١. م. ن، ص ٤١ - ٤٤.

٢. م. ن، ص ٤٧، ٥٤.

٣. م. ن، ص ٨٦ - ٨٧.

٤. م. ن، ص ٨٨ - ١٤٣.

### ثالثاً: المنطق أو المذهب الذاتي

وهو الذي أسسه السيّد الشهيد لحلّ مشكلة الاستقراء الناقص، والمنطق الذاتي هو منطقٌ جديدٌ يكمل المنطق الأرسطي، ويفلسف المنطق التجريبي<sup>١</sup>.

يقسّم السيّد الشهيد توليد المعرفة إلى قسمين: التوالد الموضوعي المعترف به في المنطق الأرسطي، والتوالد الذاتي الذي يؤسسه الشهيد الصدر، فالمنطق الذاتي يبحث عن قوانين الطريقة الذاتية في تولّد المعرفة، ويبحث المنطق العقلي عن قوانين الطريقة الموضوعية في ذلك<sup>٢</sup>. ففي التوالد الموضوعي تتولّد الفكرة من فكرةٍ أخرى على أساس الارتباط اللزومي بين موضوعي الفكرتين مثل (زيدٌ إنسان، وكلّ إنسانٍ فانٍ، زيدٌ فانٍ)، أمّا التوالد الذاتي فيحصل على أساس التلازم والعلية والسببية بين الفكرتين أنفسهما مثل (التمدّد بسبب الحرارة للحديد) حيث لا يوجد تلازم منطقي بينهما<sup>٣</sup>.

فالمعرفة الناتجة عن الطريقة الموضوعية في توالد الفكر، هي في الحقيقة تفصيل للمجملات، بينما تعدّ المعرفة الناتجة عن الطريقة الذاتية في التفكير معرفةً جديدةً غير مستنبطةٍ وغير محفوظةٍ ولو إجمالاً في المعلومات السابقة<sup>٤</sup>.

وبعبارةٍ أخرى التوالد الموضوعي يعني أنّه متى وجد تلازماً بين قضيتين وقضيةٍ أخرى فبالإمكان أن تنشأ معرفتنا بتلك القضية من معرفتنا بالقضايا التي تستلزمها، أمّا التوالد الذاتي أن تنشأ معرفةٌ ويولد علمٌ على أساس معرفةٍ أخرى من دون أيّ تلازمٍ بين موضوعي المعرفتين، وإنّما يقوم التوالد على أساس التلازم بين نفس المعرفتين<sup>٥</sup>.

ثمّ إنّ المنطق الأرسطي لا يقبل حصول المعرفة من التوالد الذاتي؛ لأنّها لا تنطبق على المنطق الأرسطي، لذا فنحن بحاجة إلى منطق جديد، وهو المنطق الذاتي الذي أسسه السيّد الشهيد

١. الصدر، محاضرات تأسيسية، ص ٣٨.

٢. م. ن، ص ٤٦.

٣. م. ن، ص ٤٢.

٤. م. ن، ص ٥٣.

٥. الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء، ص ١٥١.

ليكتشف الشروط التي تجعل طريقة التوالد الذاتي معقولة<sup>١</sup>.

وخلاصة ما يتوصّل إليه السيد الصدر قوله:

«أنا أعتقد أنّ كلّ معرفةٍ ثانويّةٍ يحصل عليها العقل على أساس التوالد الذاتي تمرّ بمرحلتين: إذ تبدأ أولاً مرحلة التّوالد الموضوعي، وفي هذه المرحلة تبدأ المعرفة الاحتماليّة، وينمو الاحتمال باستمرارٍ، ويسير نموّ الاحتمال في هذه المرحلة بطريقة التّوالد الموضوعي حتّى تحظى المعرفة بدرجةٍ كبيرةٍ جدّاً من الاحتمال، غير أنّ طريقة التّوالد الموضوعي تعجز عن تصعيد المعرفة إلى درجة اليقين، وحينئذٍ تبدأ مرحلة التّوالد الذاتي لكي تنجز ذلك وترتفع بالمعرفة إلى مستوى اليقين. والتعميمات الاستقرائيّة كلّها تمرّ بهاتين المرحلتين، ففي المرحلة الأولى أي مرحلة التّوالد الموضوعي، يتخذ الدليل الاستقرائي مناهج الاستنباط العقلي، وينمي باستمرارٍ درجة احتمال القضية الاستقرائيّة على أساس موضوعي، وفي المرحلة الثانية يتخلّى الدليل الاستقرائي عن منهجه الاستنباطي وطريقته في التّوالد الموضوعي، ويصطنع طريقة التّوالد الذاتي لتصعيد المعرفة الاستقرائيّة إلى درجة اليقين»<sup>٢</sup>.



١. م. ن، ص ١٥٧.

٢. م. ن، ص ١٥٨.

## ٢. المنظومة الدينيّة

بعد بيان رؤية السيّد الشهيد حول نظريّة المعرفة التي عدّها الأساس لكلّ شيء، وتعدّد مدخلاً مهمّاً لسائر المباحث الفكريّة والمعرفيّة، نتطرّق فيما يأتي إلى رؤية السيّد الشهيد حول الإسلام، وما نعبّر عنه بالمنظومة الدينيّة.

إنّ الشهيد الصدر ينتمي إلى الحوزة العلميّة، ويعد من كبار علماء الشيعة وفقهائها، فمن الطبيعي أن ينطلق من الإسلام ويجعله الطريق المهيّج للوصول إلى الكمال، فالرؤية الأنطولوجيّة والأبستمولوجيّة والأثروبولوجيّة عند الشهيد الصدر تُفهم وتُفسّر في ضوء أصول الإسلام ومعارفه.

ومن هذا المنطلق قال الصدر في إحدى محاضراته:

«قلنا كراراً ومراراً بأنّ كلّ هذه المطالب العلميّة إنّما نريدها، وإنّما نتسلّح بها لأجل أن نزل بها إلى ميدان الصراع والعراك مع أعداء الإسلام، ومع أعداء الدّين لحماية الإسلام... إذاً من هذه الناحية يجب أن ننظر إلى العلم، وإلى هذه المطالب بالمعنى الحرفي لا بالمعنى الإسمي، بما هي سلاحٌ في خدمة الدّين وفي خدمة الإسلام... [ويجب] أن نتسلّح بكلّ الأسلحة في خدمة الإسلام، أحد الأسلحة التي يجب أن نتسلّح بها في خدمة الإسلام هو هذا العلم، يعني فهم الإسلام في نفسه لأجل أن يكون هذا قوّة بأيدينا في مقام ترويج الإسلام، وإعلاء كلمته، وتبليغ أحكامه، والوقوف في وجه التيارات الكافرة»<sup>١</sup>.

فقوله: (قلنا كراراً ومراراً) يعني بوضوح أنّ هذا الأمر كان هاجسه الأساس، وكان يكرّره دائماً في مختلف المجالس والمحافل العلميّة وغير العلميّة، كما ينبى عن أنّه عليه السلام قد طبّق هذا المبدأ في حياته، وكرّس كلّ طاقته البحثيّة والعلميّة والعقليّة في الدفاع عن الدّين، وتقويم الأسس إلى أن أودى بحياته في هذا الطريق.

ينطلق الشهيد الصدر في منظومته الدينيّة من منطلق أنثروبولوجي، ويرى أنّ الإنسان ذو بعدين: البعد الأوّل هو البعد المادّي، ويتمثّل في تركيبه العضوي، والثاني هو البعد الروحي،

فالإنسان ليس مجرد مادة بل مزيج من المادة والروح، ويوجد تأثير متبادل فيما بينهما، فالمادّي يؤثر على الروحي، والروحي يؤثر على المادّي. وهناك سؤال فلسفي مهمّ عن كيفية هذا التزاوج، ونوعية العلاقة والصلة بين المادة والروح، وقد ظهرت مدارس وتيارات مختلفة على مسرح التاريخ وقعت في الإفراط تارةً والتفريط تارةً أخرى؛ ممّا أدّى إمّا إلى إنكار الروح في المذهب المادّي الحسي، أو إنكار المادة في المذهب المثالي. غير أن ما يرضيه السيد الشهيد هو التفسير الذي ذكره الملائ صَدْرًا في نظريّة المهمة (الحركة الجوهرية) فالمادّة في حركتها الجوهرية تتكامل حتّى تتجرّد عن مادّيّتها ضمن شروطٍ معيّنة، وتصبح كائنًا روحيًا، فليس بين المادّي والروحي حدودٌ فاصلةٌ بل هما درجتان من درجات الوجود، فالروح هي المرحلة العليا لتكامل المادة في حركتها الجوهرية<sup>١</sup>.

وعليه فإنّ النظام الإسلامي والمنظومة الدنيوية هي التي نبني عليها حياتنا الروحية والاجتماعية؛ لأنّ الإسلام يمتدّ إلى كلا الجانبين، بينما تقتصر سائر المدارس غير الإسلام على الجانب العلاقات الاجتماعية والاقتصادية من حياة الإنسان مثلاً، وعليه لم تتمكّن من تأمين الجانب الروحي «ولا يوجد مصدر صالح لتنظيم حياتنا الروحية إلاّ الإسلام، فلا بد حينئذٍ من إقامة كل من الجانبين الروحي والاجتماعي على أساس خاص به»<sup>٢</sup>.

ومن هذا المنطلق يرى السيد الشهيد أنّ:

«الإنسانية على الصعيد البشري وهي تقاسي أشدّ ألوان القلق والتذبذب بين تيارين عالمين ملغمين بقنابل الذرة والصواريخ ووسائل الدمار، لن تجد لها خلاصاً إلاّ على الباب الوحيد الذي بقي مفتوحاً من أبواب السماء، وهو الإسلام»<sup>٣</sup>. ويشير السيد الشهيد إلى لزوم التمسك بالشرعية الإسلامية؛ لأنّها من جهة تكليف إلهي، ومن جهة ثانية أنّ الإسلام دين الحياة في ميادين الفكر والروح والعمل. أمّا الجهة الأولى فيقول: وليست الشريعة الإسلامية خياراً من

١. الصدر، فلسفتنا، ص ٣٨٩.

٢. الصدر، اقتصادنا، ص ٢٤.

٣. م، ن، ص ٨.

خيارين بل لا خيار سواها، لأنّها حكم الله تعالى وقضاؤه في الأرض وشريعته التي لا بديل عنها: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾<sup>١</sup>.  
أما الجهة الثانية فيقول:

«إنّ الإسلام الذي نادى به محمد العظيم ﷺ دين الحياة في ميادين الفكر والروح والعمل، ففي ميدان الفكر يدعو إلى المنهج العقلي في التفكير، ويرفض التفكير التقليدي والعاطفي الخالص... وفي ميدان الروح لا يعتبر الإنسانية وفقاً على اللذائذ المادية والشهوات الرخيصة كما هي في عرف المادية الكافرة، ولا يهمل جانبها المادي كما فعلت الأديان الروحية الخالصة، بل يضع للإنسانية قوانينها المهذبة والمربية على أساس أنّها مزاج من المادة والمعنى ﴿وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا﴾<sup>٢</sup> وفي ميدان العمل يقيم الإسلام الحياة على مناهجه وأساسه من الحق والعدل والخير والمساواة: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ﴾<sup>٣</sup>، ﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَى﴾<sup>٤</sup>. هذا هو المفهوم الصحيح للإسلام الذي شجّع على الدنيا فأقامها وأقعدتها وبنى أمةً وأنشأ مجتمعاً<sup>٥</sup>. إذاً «فليفهم كل مسلم أنّ دينه وحده المبدأ الذي يجب أن يعتنقه في الحياة، ويدعو إلى تطبيقه، وأنّ دينه وحده الذي يكفل له تحقيق أمانه، ويغنيه عن استجداء المبادئ من الأجنب وجليها من الخارج»<sup>٦</sup>.

ونقرأ في طيّات كتب الشهيد الصدر كلمات الثناء الكثيرة على الإسلام وأهميته من قبيل:  
الإسلام عقيدة حيّة في الأعماق، ونظام كامل للحياة، ومنهج خاص في التربية والتفكير<sup>٧</sup>،  
الإسلام ثورة لا تنفصل فيها الحياة عن العقيدة، ولا ينفصل فيها الوجه الاجتماعي عن المحتوى

١. الأحزاب، ص ٣٦.

٢. القصص، ص ٧٧.

٣. الكهف، ص ٢٩.

٤. الأنعام، ص ١٥٢.

٥. الصدر، ومضات، ص ٢٨٨ - ٢٨٩.

٦. م.ن، ص ٢٩٠.

٧. الصدر، اقتصادنا، ص ٢٧.

الروحي<sup>١</sup>، الإسلام ثورة اجتماعية على الظلم والطغيان وعلى ألوان الاستغلال والاستعباد<sup>٢</sup>، إن الإسلام هو المحرر الأكبر للإنسانية من شتى ألوان الظلم والطغيان، ومن نظام الطبقيّة، ومن الأثرة البغيضة، ومن سيادة الهياكل الاجتماعيّة التي تخلفها الأنانيّة في مجتمعاتنا<sup>٣</sup>. إن الغد السعيد هو الغد الذي يحكم فيه مبدأ الإسلام، الرسالة الروحيّة والاجتماعيّة الكبرى التي لم ترّ الإنسانيّة رسالةً روحيّةً واجتماعيّةً تسمو إلى مستواها العظيم في سعتها وشمولها وفي روعتها وكمالها، وفي إقامتها لقانون التوازن في شتى ميادين الحياة ومختلف شعبها<sup>٤</sup>، إن الإسلام رسالةً فكريّةً، ودعوةً إنسانيّةً عامّةً لا تعرف حدودًا إلا حدود الفكرة التي تبشّر بها<sup>٥</sup>. وأخيرًا فإنّ العمل بمبادئ الإسلام، وتطبيق أحكامه، والسير على هدى تعاليمه يحلّ جميع مشاكل الحياة<sup>٦</sup>.

### خصائص النظام الإسلامي

يشير السيد الشهيد في مقال له نشره في مجلّة (رسالة الإسلام) إلى خصائص النظام الإسلامي، فيجملها في خمس خصائص رئيسة<sup>٧</sup>:

#### أولاً: استيعاب المشرع لكلّ الخبرات

لما كان الواضع في النظام الإسلامي هو الله تعالى، فهو مستوعبٌ لكلّ الخبرات اللازمة لعملية التنظيم الاجتماعي، خلافاً للأنظمة الاجتماعيّة الأخرى حيث إنّ الواضع هو الإنسان. فعلم الله بالإنسان وحاجاته ومنافعه وأضراره، محيطٌ ومستوعبٌ لا يغادر صغيرةً ولا كبيرةً إلاّ أحصاها، أما علم الإنسان في مجال التنظيم الاجتماعي يقوم على أساس الخبرة والتجربة، وهي وسيلةٌ محدودةٌ في نطاقها، ومعرضةٌ للخطأ، وعاجزةٌ عن استيعاب جميع الأبعاد.

١. الصدر، الإسلام يقود الحياة، ص ٣٢.

٢. م. ن، ص ٣٣.

٣. الصدر، ومضات، ص ٢٨٠.

٤. م. ن، ص ٢٩٦.

٥. م. ن، ص ٣٠٢.

٦. م. ن، ص ٢٨٦.

٧. م. ن، ص ١٠٥-١٢٢.



### ثانياً: قدرة النظام الإسلامي على إنشاء القيم الخلقية

إنَّ الإسلام يربِّي الفرد المسلم على النظرة الدِّينية إلى الحياة والكون، ويدرك الإنسان أنَّه يسير على خطِّ طويٍّ لا ينقطع بالموت، بل يستمر لما بعده، وليس الموت إلاَّ انتقالاً إلى مرحلةٍ أوسع أفقاً، فليست الدنيا كلَّ مجال تحرك الإنسان وفرصه، بل له امتدادٌ آخر في الآخرة؛ ومن هنا ينشأ في نفسه الاستعداد للتضحية لصالح تلك المراتب الغيبية التي آمن بها، وهذا ينمي فيه القيم الخلقية القائمة على أساس التضحية في سبيل هدفٍ أكبر، ومن دون هذا الأساس تفقد الأخلاق رصيدها الواقعي.

مضافاً إلى أن القيم الأخلاقية لدى المسلم تكون قوَّة فاعلةً لسلوكه في الحياة، ويكون الدِّين ضامناً جيِّداً لإجرائها؛ لأنَّ المسلم ينطلق من الشعور بالمسؤولية ليؤدِّي وظائفه الدِّينية، ومن جهة ثالثة تكون سبباً للرقى في الكمالات الداخلية والخارجية. أمَّا النظامات الأخرى فهي لا تقدِّم له المبرر الكافي للقيام بالتضحية.

### ثالثاً: ارتفاع النظام الإسلامي عن الواقع يتيح له القدرة على تغييره

يهدف النظام الاجتماعي إلى تحقيق هدفين:

١. تنظيم العلاقات المتبادلة لتفادي المشاكل.

٢. تربية الإنسان وتنمية مواهبه وطاقاته.

فالنظام الاجتماعي الإنساني لا يمكنه أن يحقق الهدفين بنحو جيِّد؛ لأنَّه انعكاسٌ لواقع الإنسان دائماً، ولا يكون على مستوى التربية والتوجيه، أمَّا النظام الإسلامي فالأنه من صنع الله الذي صنع الإنسان فإنَّه يتمكّن من تحقيق ذلك الهدف لاسيما الثاني، وهذا هو معنى قيمومة الدِّين على الإنسان: ﴿ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾<sup>١</sup>. فالنظام الإنساني لا يصلح أن يكون قيماً على الإنسان ومكملاً له، فهل تنفع التعليمات التي يضعها الصبي لنفسه لتكون سلماً لرقيه نحو الكمال الدنيوي والآخروي؟! كلا.

#### رابعاً: النظام الإسلامي لا يرتبط بالعامل الاقتصادي

خلافًا للنظام الماركسي الذي يربط النظام الاجتماعي والثقافي بالنظام الاقتصادي، فالإسلام لا يعترف بهذا، ويجعل لكل من العلاقات الكونية للإنسان مجالها الخاص، وعليه فالنظام الإسلامي يرفض الصلة الحتمية بين أشكال الإنتاج وتطوّراته، وأشكال التنظيم الاجتماعي وتطوّراته، ويرى أنّ للإنسان حقلين: يمارس في أحدهما عمله مع الطبيعة ويستثمرها لمصالحه بمختلف الوسائل، ويمارس في الآخر علاقته مع الأفراد الآخرين، وعلى عكس الماركسية قد أثبت الإسلام أنّ الإنسانية تستطيع أن تكيف وجودها الاجتماعي تكيفاً انقلابياً جديداً، بينما يظلّ أسلوبها في الإنتاج كما هو دونما تغيير.

#### خامساً: الثبات في النظام الإسلامي

يقدم الإسلام بناءً ثابتاً كقاعدة ثابتة صالحة للبناء الاجتماعي في كلّ زمانٍ ومكانٍ، خلافًا للماركسية حيث لا تعتقد بالنظام المطلق، فالإسلام له جانبٌ متّصلٌ وثابتٌ يتعلّق بالجانب الثابت والحاجات الثابتة لدى الإنسان، وله جوانب مفتوحة متغيرة يجتهد فيها ولي الأمر وفقاً للمصالح والحاجات المستجدة.

وأخيراً يرى الشهيد الصدر:

«أنّ الغد السعيد هو الغد الذي يحكم فيه مبدأ الإسلام، الرسالة الروحية والاجتماعية الكبرى التي لم تر الإنسانية رسالةً روحيةً واجتماعيةً تسمو إلى مستواها العظيم في سعتها وشمولها، وفي روعتها وكمالها، وفي إقامتها لقانون التوازن في شتى ميادين الحياة ومختلف شعبها»<sup>١</sup>.

ولكن الاستعمار هو الذي أبعده المسلمين عن مبادئهم وجعلهم محتاجين إليه «شاؤوا أن يجوعونا فكرياً ومادياً، فحرمونا من الغذاء الفكري والمادي الذي يقدمه الإسلام للمسلمين»<sup>٢</sup>، ولكن على الرغم من كلّ هذا العداء فإنّ «الإنسانية لمتجهة إلى الإسلام في مستقبل قريب أو بعيد لا محالة»<sup>٣</sup>.

١. م. ن، ص ٢٩٦.

٢. م. ن، ص ٢٩٧.

٣. م. ن، ص ٣٠٠.

### ٣. المنظومة الاجتماعية

الإسلام الذي قدّمه الشهيد الصدر يبتني على عدّة منظوماتٍ ليلبّي الدور المرسوم له، فمن تلك المنظومات المهمة الدور الاجتماعي للإسلام، أو المنظومة الاجتماعية.

في البدء يعتقد السيّد الشهيد أنّ:

«مشكلة العالم التي تملأ فكر الإنسانيّة اليوم، وتمسّ واقعها بالصميم هي مشكلة النظام الاجتماعي، التي تتلخّص في محاولة إعطاء أصدق إجابة عن السؤال الآتي: ما هو النظام الذي يصلح للإنسانيّة، وتسعد به في حياتها الاجتماعيّة؟.. وقد دفعت هذه المشكلة بالإنسانيّة في ميادينها الفكرية والسياسية إلى خوض جهادٍ طويلٍ، وكفاحٍ حافلٍ بمختلف ألوان الصراع، وشتّى مذاهب العقل البشري...»<sup>١</sup>.

ثمّ إنّ الصدر يقسّم الأنظمة الاجتماعيّة الموجودة إلى أربعة أنظمة:

١. النظام الديمقراطي الرأسمالي.

٢. النظام الاشتراكي.

٣. النظام الشيوعي.

٤. النظام الإسلامي.

وبطبيعة الحال يختار النظام الإسلامي، الذي قدّم تجربة من أروع النظم الاجتماعيّة وأنجحها، غير أنّه عصفت به العواصف، وقيضت حضوره وفاعليّته من قبل أناسٍ لم يملأ الإسلام أرواحهم<sup>٢</sup>. وعليه فالنظام الاجتماعي لأجل أن ينجح لا بدّ له من أن يستقي مفاهيمه من عينٍ صافيةٍ ومعينٍ لا ينضب، وهو الإسلام، وإلّا فستبقى مشكلة النظام الاجتماعي غير محلولة، ما دامت تعتمد على التفسير المادّي المحدود للحياة<sup>٣</sup>.

والحلّ الذي يقدمه الإسلام هو تطوير المفهوم المادّي للإنسان عن الحياة، ذلك المفهوم

١. الصدر، فلسفته، ص ١١.

٢. م.ن، ص ١٣.

٣. م.ن، ص ٣٦.

القائم على «افتراض حياة الإنسان في الدنيا هي كل ما في الحساب من شيء، وإقامة المصلحة الشخصية مقياساً لكل فعالية ونشاط»<sup>١</sup>. وعليه لا بد من إيجاد قاعدة فكرية جديدة، وهي إيمانه بأن حياته منبثقة عن مبدأ مطلق الكمال، وأنها إعدادٌ للإنسان لعالم لا عناء فيه ولا شقاء، ونصب له مقياساً خلقياً جديداً في كل أحواله، وهو رضا الله تعالى، والمقياس الخلقى الذي توزن به جميع الأعمال إنما هو مقدار ما يحصل بها من هذا الهدف المقدس<sup>٢</sup>.

وهناك مشكلة أخرى تحدث في سائر الأنظمة، وهي مشكلة تناقض الدوافع الشخصية مع المصالح الاجتماعية، فالدين هو الإطار الوحيد الذي يمكن للمسألة الاجتماعية أن تجد ضمنه حلها، ولا يمكن لتنظيم اجتماعي أن يتغلب على مشكلة التناقض هذه إلا إذا كان دينياً، فالبشرية بحاجة إلى نظام اجتماعي يقوم على أساس الدين<sup>٣</sup>.

وبناءً على هذا فإن المنظومة الاجتماعية عند السيد الشهيد لا بد أن تُبنى على مبدأ الدين لتكون منظومة ناجحة، ثم إن وجود الدين وحده غير كافٍ، إذ يرى الصدر أن من شروط النهضة الأساسية للأمة وجود ثلاثة أمور: الأول وجود المبدأ الصحيح، والثاني فهم الأمة له، والثالث إيمان الأمة به. فالأمة الإسلامية متمسكة بالأول والثالث، غير أنها ضعيفة في الثاني، أي الفهم الصحيح للمبدأ «فالأمة تؤمن بالمبدأ الإسلامي إيماناً إجماعياً، ولكنها لا تفهمه فهماً إجماعياً»<sup>٤</sup>، وهذا الضعف والابتعاد عن الفهم الصحيح للمبدأ ناتج من الغزو الاستعماري الذي هم بالقضاء على كيان الإسلام بشتى الطرق<sup>٥</sup>.

وعوداً على أهمية الدين في المجتمع يذهب السيد الشهيد في (المدرسة القرآنية) إلى «أن القرآن الكريم يقدم الدين لا بوصفه مجرد قرار تشريعي، بل يقدمه بوصفه سنة من سنن الحياة

١. م. ن، ص ٤٣.

٢. م. ن، ص ٤٤ - ٤٥.

٣. ومضات، ص ٩٦.

٤. الصدر، رسالتنا، ص ١٠.

٥. م. ن، ص ١٠.

والتاريخ، ومقومًا أساسيًا لخلق الله، ولن تجد لخلق الله تبديلًا»<sup>١</sup>.

وقد وصل السيّد الشهيد إلى هذه النظرية من خلال تحليل عناصر المجتمع، واستنبط محورية الدين بعد هذا التحليل. ولأجل فهم عناصر المجتمع تمسك بقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾<sup>٢</sup>.

وعناصر المجتمع التي استنبطها السيّد الصدر من هذه الآية ثلاثة:

١. الإنسان.

٢. الأرض والطبيعة.

٣. العلاقة المعنوية التي تربط الإنسان بالأرض والطبيعة، والإنسان بالإنسان، وهذه العلاقة المعنوية سماها القرآن (الاستخلاف).

فالمجتمعات الإنسانية تشترك جميعًا في الأوّل والثاني، أمّا العنصر الثالث فتوجد علاقاتٌ مختلفةٌ بين الأشخاص فيما بينهم، وبينهم وبين الطبيعة، وكلّ مجتمع له علاقاتٌ خاصّة، وعليه فهناك أضلاع ثلاثة: ١. الإنسان ٢. الطبيعة ٣. علاقة الإنسان مع الإنسان. لكنّ المجتمع الإسلامي فيه بُعدٌ رابعٌ مستوحى من القرآن الكريم، وهو بُعد الاستخلاف: «فهناك إضافة إلى الإنسان وأخيه الإنسان والطبيعة، يوجد طرفٌ رابعٌ في الطبيعة، وتكوين علاقة الاستخلاف، وهو المُستخلف، إذ لا استخلاف من دون مُستخلف، فالمستخلف هو الله تعالى،... وهذه الصيغة ترتبط بوجهة نظرٍ معيّنةٍ نحو الحياة والكون، بوجهة نظرٍ قائلٍ بأنّه لا سيّد ولا مالك ولا إله للكون وللحياة إلاّ الله عزّ وجل، وإنّ دور الإنسان في ممارسة حياته إنّما هو دور الاستخلاف والاستئمان، وأيّ علاقة تنشأ بين الإنسان والطبيعة فهي في جوهرها ليست علاقة مالكٍ بمملوك، وإنّما هي علاقة أمينٍ على أمانةٍ استؤمّن عليها»<sup>٣</sup>.

١. الصدر، المدرسة القرآنية، ص ١١٧.

٢. البقرة، ص ٣٠.

٣. الصدر، المدرسة القرآنية، ص ١١٨ - ١٢٠.

وبهذا يتضح أنّ الدين سُنةٌ من سنن التاريخ والمجتمع، وأنّه أمرٌ تكويني داخلٌ في صميم تكوين الإنسان، وتركيب مسار الإنسان الطبيعي والتاريخي<sup>١</sup>. «إذن فالدين سُنةٌ الحياة والتاريخ، والدين هو الدين القيم، والدين القيم هو العلاقة الاجتماعية الرباعية الأطراف التي يدخل فيها الله بُعداً رابعاً لكي يحدث تغييراً في بنية هذه العلاقة، لا لكي تكون مجرد إضافة عددية»<sup>٢</sup>. فالمنظومة الاجتماعية عند السيد الصدر تتمحور حول محور الدين، وتشتمل على منظوماتٍ أخرى كالمنظومة السياسية، والمنظومة الاقتصادية وغيرها، وسنشير إليها تباعاً.

#### ٤. المنظومة السياسية

تنمو المنظومة السياسية في أحضان المنظومة الاجتماعية، وفي إطارها النظري تتأطر بالإطار نفسه الذي يبني عليه الإنسان منظومته الاجتماعية.

تبتني المنظومة السياسية عند السيد الصدر على عدّة أسس:

١. طبقاً للرؤية الأنطولوجية التي يعتمد عليها الصدر، فإنّ الله سبحانه وتعالى هو مصدر السلطات جميعاً. وهذه الحقيقة الكبرى تعدّ من أعظم ما دعا إليها الأنبياء لتحرير الإنسان من عبودية الإنسان؛ لأنّها تعني أنّ الإنسان حرّ، ولا سيادة لإنسانٍ آخر، أو طبقةٍ أو أيّ مجموعةٍ أخرى عليه، بل السيادة لله وحده، وبهذا تُسدّ جميع أبواب الاستغلال والاستعمار والاستكبار

٢. ما دام الله تعالى مصدر السلطات، فتكون الشريعة هي اللسان الناطق عن إرادته، وعليه لا بدّ أن تكون الشريعة هي مصدر التشريع أي هي المصدر الذي يستمدّ منه الدستور، وتشرّع على ضوءه القوانين<sup>٣</sup>.

٣. إنّ الدولة ظاهرة اجتماعية أصيلة، وقد نشأت هذه الظاهرة على يد الأنبياء ورسالات السماء، واتّخذت صيغتها السوية ومارست دورها في قيادة المجتمع الإنساني بتنظيم

١. م.ن، ص ١٢٣.

٢. م.ن، ص ١٢٥.

٣. م.ن، ص ١٩.

اجتماعيٍّ قائمٍ على أساس الحقِّ والعدل، ومن بعد الأنبياء ونبينا الخاتم ﷺ تحوّلت هذه المسؤولية إلى الأئمة عليهم السلام، ومن بعدهم إلى المراجع العظام<sup>١</sup>.  
 فالدولة «ظاهرةٌ نبويّةٌ وهي تصعيد للعمل النبوي»<sup>٢</sup> بيان ذلك: إنّ المجتمع الإنساني في بدو الخليقة كان مجتمعاً فطرياً كما قال تعالى: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾، والذي يتحكّم في سلوك الإنسان إنّما هو دوافعه الفطريّة، ومن هذه الدوافع الفطريّة حبُّ الإنسان لنفسه الداعي له إلى استخدام الطبيعة وغيرها لمصلحه، وهذا الحبّ متواجداً أيضاً في سائر أفراد الإنسان، ولكن بعد أن تستمر الإنسانية في مسيرها وتتضارب المصالح، وينمو البشر عقلياً ومعرفياً، وتتسع مجالات الحياة، تخرج الإنسانية من مجتمعها الفطري، وتصبح قوّة حبّ الذات سبباً إلى الصراع والنزاع؛ لأنّ الناس يختلفون في تجاربهم وإدراكاتهم، وفي مواهبهم وقواهم ومصالحهم ممّا يؤدي إلى تعديّ القوي على الضعيف، والغني على الفقير وهلمّ جرّاً. فهنا يصبح من الضروري قيام حكومة تحافظ على وحدة المجتمع، ولا يمكن أن تنبثق هذه الحكومة من المجتمع نفسه؛ لأنّه هو مصدر المشكلة، فهنا يأتي دور حكومة الأنبياء بوصفها العلاج الوحيد للمشكلة<sup>٣</sup>.

#### أولاً. المرجعية في عصر الغيبة

إنّ المرجعية في عصر الغيبة تُعدّ النائب العام عن الإمام، والمرجع يتولّى ما يلي:  
 أ) هو الممثل الأعلى للدولة، والقائد الأعلى للجيش.  
 ب) هو الذي يرشّح أو يمضي ترشيح الفرد الذي يتقدّم لرئاسة السلطة التنفيذية.  
 ج) التدخّل في مطابقة الدستور مع الشريعة.  
 د) الاجتهاد في حدود منطقة الفراغ<sup>٤</sup>  
 وهذه هي النيابة العامة عن الإمام المعصوم للمجتهد المطلق العادل وفقاً للتوقيع الوارد عن

١. م.ن، ص ١٣ - ١٥.

٢. م.ن، ص ٢٥.

٣. الصدر، ومضات، ص ٨٨ - ٨٩.

٤. الصدر، الإسلام يقود الحياة، ص ٢٠ - ٢١.

الإمام الحجّة عليه السلام: «أما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا؛ فإنّهم حجّتي عليكم، وأنا حجّة الله»<sup>١</sup>.

### ثانيًا. شكل الحكم في الإسلام

يذهب السيد الشهيد إلى أنّ شكل الحكم في زمن المعصوم عليه السلام هو حكم الفرد المعصوم الذي يستمد صلاحياته من الله مباشرة، ويمارس الحكم بتعيين إلهي خاص من دون دخل لاختيار الناس وآرائهم.

أمّا في زمن غيبة المعصوم فيرى الصدر «إنّ مسألة شكل الحكم في الوقت الحاضر لم تعالج في نصّ خاصّ على مذهبي الشيعة والسنة معاً»<sup>٢</sup>. وعليه يناط الحكم إلى الأمة لتمارس دورها من خلال الحكم الشوروي، والمصدر التشريعي لصحة هذا الحكم قوله تعالى: ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾<sup>٣</sup>. فالآية تدلّ على ارتضاء طريقة الشورى، وكونها الطريق الصحيح حينما لا يوجد نصّ من قبل الله ورسوله، كما أنّ الشورى في عصر الغيبة شكلٌ جائزٌ من الحكم فيصح للأمة إقامة حكومة تمارس صلاحياتها في تطبيق الشريعة، ووضع القوانين وتنفيذها، واختيار شكل الحكومة بما يتفق مع مصالح الأمة والإسلام، فأيّ شكلٍ شوروي من الحكم يعدّ شكلاً صحيحاً ما دام ضمن الحدود الشرعيّة، إذ لا يجوز اختيار شكلٍ حكوميّ يتعارض مع الشريعة<sup>٤</sup>.

فهذه الشروط الثلاثة: ١. عدم مخالفة الحكم للشريعة ٢. موافقته لمصالح الإسلام ٣. موافقته لمصالح المسلمين، تقتضي أنّ تكون الأمة رشيدةً تعي ما تنتخب، وإلا فيلزم على التّيار الدعوي بعنوان طليعة الأمة الواعية لحدود الإسلام، ومصالحه اختيار شكل من الحكم للأمة حتّى يجيء الظرف المناسب لاستفتاء الأمة لاختيار شكل الحكم<sup>٥</sup>.

١. م.ن، ص ٢٤.

٢. الصدر، ومضات، ص ٢٥٩.

٣. الشورى، ص ٣٨.

٤. الصدر، ومضات، ص ٢٥٩ - ٢٦٠.

٥. م.ن، ص ٢٦١.



حتّى لو كانت الأُمَّة رشيدةً فالإشراف عليها لا بدّ وأن يكون بيد الفقهاء، يقول الصدر بهذا الصدد:

«الخلافة العامّة للأُمَّة على أساس قاعدة الشورى التي تمنحها حقّ ممارستها أموراً بنفسها ضمن إطار الإشراف والرقابة الدستوريّة من نائب الإمام»<sup>١</sup>.

### ثالثاً. دور الأُمَّة

يولي السيّد الصدر أهميّةً كبرى للأُمَّة الإسلاميّة، حيث يضع على عاتقها ممارسة السلطة التشريعيّة والتنفيذيّة، إذ هي صاحبة الحقّ في ممارسة هاتين السلطتين، وهذا الحقّ هو حق الاستخلاف الذي منحه الله للأُمَّة. والأُمَّة تمارس دورها بالطرق التالية:

- أ) انتخاب رئيس السلطة التنفيذية بعد أن يتم ترشيحه من المرجعيّة.
- ب) انتخاب مجلس أهل الحلّ والعقد، والمجلس هذا يقوم بإقرار أعضاء الحكومة، وتحديد أحد البدائل من الاجتهادات المشروعة، وملء منطقة الفراغ بتشريع قوانين جديدة، وأخيراً الإشراف على سير تطبيق الدستور ومراقبة السلطة التنفيذية<sup>٢</sup>.

### رابعاً. الدولة الإسلاميّة

الدولة عند السيّد الشهيد نوعان إمّا هي إسلاميّة، وإمّا غير إسلاميّة، الدولة غير الإسلاميّة مثل الدول التي تحكمها أنظمةٌ مخالفةٌ للدين كالشيوعيّة والديمقراطيّة الرأسماليّة، أو يحكمها شخصٌ مستبدٌ وإن كان مسلماً، فالدولة حينئذٍ كافرة، لأنّ صفة إسلاميّة الدولة لا تتبع إسلام الحاكم بل تنشأ من اعتناق الدولة نفسها كجهاز الحكم للإسلام. وحكم الإسلام في هذه الدولة أنّها ليست دولةً شرعيّةً ويجب على المسلمين استبدالها بدولةٍ إسلاميّةٍ والقضاء عليها بشرط عدم تعرّض العاملين للخطر.

١. الصدر، الإسلام يقود الحياة، ص ٢٤.

٢. م، ص ٢٠.

أما الدولة الإسلامية فهي التي تقوم على أساس الإسلام، وتستمد منه شرعيتها، ويكون الإسلام مصدر التشريع فيها، وهذه الدولة الإسلامية على ثلاثة أنحاء:

١. تطابق سير الدولة التشريعي والتنفيذي مع الإسلام تمامًا، وهذا لا يتحقق إلا في حكومة المعصوم. ويجب على المسلمين إطاعة هذه الدولة تمامًا.

٢. أن تكون بعض التشريعات متعارضة مع الإسلام بسبب عدم اطلاع السلطة على حقيقة الحكم الإسلامي، وعليه يجب حينئذٍ على العارفين تعليم الدولة حكم الإسلام كما يجب إطاعة هذه الدولة في كافة المجالات.

٣. أن تخالف الدولة القاعدة الإسلامية الأساسية عن عمدٍ، وهنا يجب على المسلمين عزل السلطة الحاكمة واستبدالها بغيرها، وإن لم يتمكّنوا فلا يجب عليهم طاعتها إلا في الحدود التي تتوقّف عليها مصلحة الإسلام العليا كالدفاع عنها أمام غزو العدو<sup>١</sup>.

كما أنّ للدولة الإسلامية وظائفٍ داخليةً وخارجيةً، أمّا الوظائف الداخلية فهي:

(أ) تطبيق الإسلام في مختلف مجالات الحياة.

(ب) تجسيد روح الإسلام من قبيل إيجاد ضمان اجتماعي، ورفع الطبقة، وتوفير الحد الأدنى لكرامة الإنسان، ونحوها.

(ج) تثقيف المواطنين على الإسلام، وبناء شخصية إسلامية تامة.

أمّا الوظائف الخارجية:

١. حمل نور الإسلام إلى العالم كلّ.

٢. الوقوف إلى جانب الحق والعدل في القضايا الدولية.

٣. مساعدة كلّ المستضعفين في العالم<sup>٢</sup>.

خامسًا. نظرية خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء:

ينطلق السيد الشهيد في هذه النظرية من القرآن الكريم، فيعتمد آيات استخلاف الإنسان في

١. الصدر، ومضات، ص ٢٤٩ - ٢٥٢.

٢. الصدر، الإسلام يقود الحياة، ص ٢٢.

الأرض من قبيل قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾<sup>١</sup>، وقوله: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ﴾<sup>٢</sup>، كما يعتمد على شهادة الأنبياء للأمم نحو قوله تعالى: ﴿وَيَكُونُ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾<sup>٣</sup>، وقوله عن لسان عيسى ﷺ: ﴿وَكُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَا دُمْتُ فِيهِمْ﴾<sup>٤</sup>.

وعليه فالخلافة للإنسان لم تكن لأدم ﷺ، بل إثمًا للجنس البشري، وكان آدم هو الممثل الأول لها بوصفه الإنسان الأول الذي تسلّم هذه الخلافة، والاستخلاف هذا عامٌّ وشاملٌ، لذا تكون الخلافة في القرآن أساسًا للحكم، وهذا معناه أنّ الله تعالى أناب الجماعة البشرية في الحكم، وقيادة الكون وإعمارها، وعلى هذا الأساس تقوم نظرية حكم الناس لأنفسهم، وشرعية ممارسة الجماعة البشرية حكم نفسها بوصفها خليفةً عن الله<sup>٥</sup>.

وهذا الاستخلاف يعني:

- (أ) انتهاء الجماعة البشرية إلى محورٍ واحدٍ، وهو المستخلف أي الله تعالى.
  - (ب) إقامة العلاقات الاجتماعية على أساس العبودية المخلصة لله، وتحرير الإنسان من عبودية سائر الأسماء.
  - (ج) تجسيد روح الأخوة العامة، فما دام الله هو الخالق للجميع، يكون الكل متكافئين في الكرامة الإنسانية.
  - (د) الخلافة استئمان، والأمانة تفرض المسؤولية والإحساس بالواجب، والجماعة ملزمة بتطبيق الحق والعدل، ورفض الظلم<sup>٦</sup>.
- وإلى جانب خطأ الخلافة، قد وضع الله خطأ الشهادة الذي يمثل التدخّل الربّاني من أجل

١. البقرة: ٣٠.

٢. يونس: ١٤.

٣. البقرة: ١٤٣.

٤. المائدة: ١١٧.

٥. الصدر، الإسلام يقود الحياة، ص ١٢٣ - ١٢٨.

٦. م.ن، ص ١٢٨.

صيانة الإنسان الخليفة من الانحراف؛ لأنّ الله تعالى يعلم ما يوسوس في صدور الناس، وما يعترهم من ألوان الضعف والهوان، لذا جعل له شاهداً ليقومه.

والشهداء ثلاثة بحسب ما ذكر في القرآن الكريم: الأنبياء، والرّبّانيون، والأخبار (العلماء)، قال تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءً﴾<sup>١</sup>.

ودور الشهيد ووظيفته سواء كان نبياً أم إماماً أم عالماً هو:

١. استيعاب الرسالة السماوية والحفاظ عليها.

٢. الإشراف على ممارسة الإنسان لدوره في الخلافة.

٣. التدخل لمقاومة الانحراف.

نعم هناك فوارق بين النبي والإمام والمرجع من قبيل مسألة النصّ والعصمة، ونحوهما<sup>٢</sup>.

#### سادساً. التركيب العقدي والخلقي في الدولة الإسلامية

إنّ الدولة الإسلامية لا بدّ أن تراعي:

١. البنية العقديّة: أن يكون الله تعالى هو الهدف للمسيرة الإنسانيّة، وصفاته تعالى معالم لهذا الهدف الكبير، فالعدل والعلم والقدرة والرحمة والجلود كلّها أهدافٌ للمسيرة الجماعيّة البشريّة، فهذا «هو التركيب العقائدي الوحيد الذي يمدّ الحركة الحضاريّة للإنسان بوقود لا تنفد»<sup>٣</sup>.

٢. الالتزام بالمعالم العامّة الأخلاقيّة، إذ إقامة الحقّ والعدل وتحمّل المصاعب بحاجة إلى دوافع تنبع من الشعور بالمسؤوليّة والإحساس بالواجب، ولكن التعلّقات الماديّة والزخارف الدنيويّة ربّما تحول دون تحقّق ذلك، وهنا نحتاج إلى دعامة أخلاقيّة لتدعم عمليّة بناء الدولة.

١. المائة: ٤٤.

٢. الصدر، الإسلام يقود الحياة، ص ١٣٥ - ١٣٧.

٣. م.ن، ص ١٦٩.

٣. لزوم استئصال كل علاقات الاستغلال سواء كان هذا الاستغلال استغلالاً لدولةٍ لِدولةٍ أخرى، أم استغلال الإنسان لأخيه الإنسان<sup>١</sup>.

أما بخصوص المجتمع المسلم وأفراده فلا بد من مراعاة ما يلي:

أ) الإيمان بالإسلام، والإيمان هنا لا يعني مجرد الاعتقاد اللساني والقلبي، بل يعني تحمّل المسؤولية الرّبانيّة التي منحها الله للإنسان في الأرض، فالأمّة الإسلاميّة مسؤولة خارجياً عن العالم كلّه بحكم كونها أمّة وسطاً وشهيدةً عليه: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ...﴾<sup>٢</sup>.

ب) الارتباط العاطفي الوثيق بتاريخ الدولة الإسلاميّة النبويّة والعليويّة، التي قدّمت نموذجين صالحين للاقتداء.

ج) عدم الاتكّاء على المستعمرين.

د) لزوم بناء حركة التجديد والإصلاح على أساس الإسلام، والقيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ليتمكن استقطاب عددٍ أكبر من المسلمين المحافظين، وإلا فسوف تبقى التجربة التجديديّة محدودة النطاق، من دون أن تلقى إقبالاً من قبل الناس.

هـ) التطلّع إلى السماء ودورها البناء في إعمار الأرض، فالمسلمون وإن اتّجهوا بادئ ذي بدء إلى السماء خلافاً للغربيين، ولكنهم عندما يتّجهون إلى الأرض لإعمارها، فإنّما يرون أنّها جزءٌ من السماء، ويبارسون فيها دورهم الرّباني في الاستخلاف والإعمار<sup>٣</sup>.

### سابعاً. الوعي السياسي

هناك مفهوم آخر استعمله السيّد الصدر في منظومته السياسيّة ودعا إليه، وهو (الوعي السياسي العميق)، والوعي السياسي هذا يبتني على الوعي الإسلامي الشامل الذي يغور في أعماق الحياة والكون ويربطها بالخالق، وعليه فالوعي السياسي لدى السيّد الصدر ليس وعياً

١. م.ن، ص ١٦٧-١٧٨.

٢. البقرة: ١٤٣.

٣. الصدر، الإسلام يقود الحياة، ص ١٧٩-١٩٢.

مجردًا بالعملية السياسية الشكلية، بل هو وعيٌ سياسيٌ عميقٌ مرده إلى نظرةٍ كليةٍ كاملةٍ نحو الحياة والكون والاجتماع والسياسة والاقتصاد والأخلاق، فهذه النظرة الشاملة هي الوعي الإسلامي الكامل، وكلٌ وعيٌ سياسيٌ آخر فهو إما أن يكون وعيًا سطحيًا «ينظر إلى العالم من زاويةٍ معيَّنةٍ، ولا يقيم مفاهيمه على نقطة ارتكازٍ خاصَّةٍ، أو يكون وعيًا سياسيًا يدرس العالم من زاوية المادَّة البحتة»<sup>١</sup>.

### ٥. المنظومة الاقتصادية

اهتمَّ السيد الشهيد بالمنظومة الاقتصادية اهتمامًا بالغًا؛ وذلك لأن الاقتصاد والثروة والمال يشكِّل عصب الحياة الفرديَّة والاجتماعيَّة، ووردت تعاليمٌ دينيَّةٌ كثيرةٌ في ذلك، تشمل دائرة الواجبات والمستحبات والمحرمات والمكروهات، هذا من جهة، ومن جهةٍ أخرى أن العالم مقسَّمٌ اقتصاديًّا إلى الرأسماليَّة الغربيَّة والشيوعيَّة الاشتراكيَّة، فعندما نقول إنَّ الإسلام دينُ الفرد والمجتمع، والدنيا والآخرة، وهو برنامجٌ للحياة والسعادة الدنيويَّة والآخرويَّة، فلا بدَّ أن نبيِّن مذهبه الاقتصادي المستقلَّ.

لذا اهتمَّ السيد الشهيد بالجانب الاقتصادي اهتمامًا بالغًا، وقدم رؤيته في مجموعة من البحوث والدراسات أهمُّها: البنك اللاربوي في الإسلام، وكتاب اقتصادنا. ولم يكن هذا الأمر سهلًا عليه إذ لم يطرق هذا الموضوع من ذي قبل على شكل منظومةٍ اقتصاديَّةٍ منسجمةٍ؛ لذا يقول في هذا الصدد، ويكشف عن متاعبه:

«أتعلمون كم كان صعبًا؟ وكم أحسست بالصعوبة حينما حاولت أن استخلص النظام الاقتصاديَّ للإسلام من الفقه الإسلامي»<sup>٢</sup>.

يشير الشهيد الصدر في مفتتح كتابه (اقتصادنا) إلى أنَّ الغرب جعل العامل الاقتصادي المعيار الوحيد لتقسيم وتصنيف دول العالم إذ يقول:

١. الصدر، فلسفتنا، ص ٥١ - ٥٢.

٢. الصدر، ومضات، ص ٣٨١.

«الإنسان الأوروبي قسّم العالم على أساس المستوى الاقتصادي للبلد، وقدرته المنتجة، إلى بلادٍ راقيةٍ اقتصادياً، وبلادٍ فقيرةٍ أو متخلفةٍ اقتصادياً»<sup>١</sup>.

والنظام الاقتصادي العالمي ينقسم إلى قسمين: «الاقتصاد الحرّ القائم على أساس رأسمالي، والاقتصاد القائم على أساس اشتراكي»<sup>٢</sup>. وهذان الاتجاهان انعكسا في العالم الإسلامي أيضاً، حيث يوجد لكل واحدٍ منهما أنصارٌ ومدافعون؛ ومن هنا انبرى الشهيد الصدر لتقديم بديلٍ اقتصاديٍّ إسلاميٍّ، وهذا البديل «جاهز لا يزال يعيش نظرياً وعقائدياً في حياة الأمة، وإن كان منعزلاً عن مجال التطبيق»<sup>٣</sup>. وما يرنو إليه الشهيد الصدر هو أن يقارن «بين الاقتصاد الأوروبي بكلا جناحيه الرأسمالي والاشتراكي، والاقتصاد الإسلامي من ناحية قدرة كل منهما على المساهمة في معركة العالم الإسلامي ضد التخلف الاقتصادي، ومدى قابليّة كل واحدٍ من هذه المناهج ليكون إطاراً لعملية التنمية الاقتصادية»<sup>٤</sup>.

ولأجل أن تكون المقارنة صحيحةً فينبغي عدم الاكتفاء بالمعطيات النظرية، بل لا بد من لحاظ ثلاث نقاط:

(أ) الظروف الموضوعية للأمة وتركيبها النفسي والتاريخي؛ لأنّ الأمة هي مجال التطبيق، إذ المنهج ناتجٌ من كلّ مترابطٍ، وحلقةٌ من تاريخ، فإذا عزل المنهج عن إطاره وتاريخه لم تكن له تلك الفاعلية وتلك الثمار، فمنهج الاقتصاد الإسلامي لا بدّ أن ينشأ من صميم الأمة الإسلامية لتفاعل معه وتكون سبباً لنجاحه، وعليه «فإن شعور الأمة بأن الإسلام هو تعبيرها الذاتي، وعنوان شخصيتها التاريخية، ومفتاح أمجادها السابقة يعتبر عاملاً ضخماً جدّاً لإنجاح المعركة ضدّ التخلف وفي سبيل التنمية إذا استمدّها المنهج من الإسلام»<sup>٥</sup>.

(ب) عدم وجود تناقضٍ بين المنهج والعقيدة الدينية التي يعيشها المسلمون، لكنّ هذا التناقض موجودٌ بين النظامين العالميين وبين التعاليم الإسلامية.

١. الصدر، اقتصادنا، ص ٨.

٢. م. ن، ص ١٠.

٣. م. ن، ص ١٢.

٤. م. ن، ص ١٢.

٥. الصدر، اقتصادنا، ص ١٦.

ج) لزوم وجود أرضية أخلاقية صالحة للمنهج، فنحن نرى أنّ الأخلاقية الإسلامية تتعارض مع أخلاقية الاقتصاد الأوروبي، وتختلف معها اختلافاً جوهرياً؛ فالإنسان الأوروبي ينظر دائماً إلى الأرض دون السماء، حتّى بدأ بتفتيش نسب الإنسان في فصائل الحيوان، وهذه النظرة كوّنت له أخلاقية خاصة تتّجه نحو المادة والثروة والتملك، ونشأ منها مبدأ اللذة والمنفعة. أمّا أخلاقية العالم الإسلامي فمختلفة جداً؛ لأنّ المسلم ينظر إلى السماء قبل نظره إلى الأرض، وارتباطه بالغيب كوّن له رؤيةً ميتافيزيقيةً تسير في العوالم العقلية أكثر ممّا ترتبط بالواقع المحسوس والمادّي، كما أنّه يحسّ بمسؤولية صريحة أمام الله، ويشعر بانسجام داخليّ بينه وبين المجتمع خلافاً للصراع الذي سيطر على الغرب، وهنا ينجح المنهج الإسلامي لأنّه ألبس «الأرض إطار السماء، وأعطى العمل مع الطبيعة صفة الواجب ومفهوم العبادة، فسوف تتحوّل تلك النظرة الغيبية لدى الإنسان المسلم إلى طاقة محرّكة، وقوة دفع نحو المساهمة بأكبر قدر ممكنٍ في رفع المستوى الاقتصادي»<sup>١</sup>. وعليه «فنحن حينما نأخذ بالنظام الإسلامي سوف نستفيد من هذه الأخلاقية، ونستطيع أن نعبأها في المعركة ضدّ التخلف، على عكس ما إذا أخذنا بمنهج في الاقتصاد ترتبط نفسياً وتاريخياً بأرضية أخلاقية أخرى»<sup>٢</sup>.

ثمّ إنّ الشهيد الصدر يميّز بين علم الاقتصاد والمذهب الاقتصادي، فعلم الاقتصاد هو العلم الذي يتناول تفسير الحياة الاقتصادية وأحداثها وظواهرها، وربط تلك الأحداث والظواهر بالأسباب والعوامل العامّة التي تتحكّم فيها. أمّا المذهب الاقتصادي فهو عبارة عن الطريقة التي يفضل المجتمع اتباعها في حياته الاقتصادية وحلّ مشاكلها العملية<sup>٣</sup>. وما يقصده الشهيد الصدر في عمله هو المذهب الاقتصادي لا علم الاقتصاد؛ وذلك أنّ الإسلام دينٌ دعوة، ومنهج حياة، وليس وظيفته الأصلية ممارسة البحوث العلمية. وعليه حينما

١. م. ن، ص ٢٢.

٢. م. ن، ص ١٢ - ٢٣.

٣. م. ن، ص ٢٨ - ٢٩.



يقال الاقتصاد الإسلامي يُقصد منه المذهب الاقتصادي للإسلام، الذي تتجسّد فيه الطريقة الإسلاميّة في تنظيم الحياة الاقتصاديّة<sup>١</sup>.

والاقتصاد الإسلامي يبتني عند السيّد الصدر على ثلاثة أركان:

١. الملكيّة المزدوجة.

٢. الحرّيّة الاقتصاديّة في نطاقٍ محدودٍ.

٣. العدالة الاجتماعيّة.

#### ١. الملكيّة المزدوجة

الملكيّة في النظامين الغربيين ذات شكلٍ واحدٍ، فهي إمّا فرديّة خاصّة في النظام الرأسمالي، وإمّا اشتراكيّة عامّة في النظام الاشتراكي، أمّا الملكيّة الإسلاميّة فهي ذات أشكالٍ متنوّعة، فالإسلام يؤمن بالملكيّة الخاصّة، والملكيّة العامّة، وملكيّة الدولة، ويخصّص لكلّ واحدٍ منهما حقلاً خاصّاً للعمل، وهذا لا يعني أنّ الإسلام مزج بين النظامين وأخذ من كلّ واحدٍ منهما جانباً، بل إنّه تصميمٌ مذهبيٌّ أصيلٌ مبني على أسس وقواعد تختلف عن أسس النظامين السابقين وقواعدهما<sup>٢</sup>.

#### ٢. الحرّيّة الاقتصاديّة في نطاقٍ محدودٍ

يمنح الاقتصاد الإسلامي حرّيّةً محدودةً اقتصادياً تحدّد بحدود القيم المعنويّة والخلقيّة، بينما يمارس الأفراد حرّياتٍ غير محدودةٍ في الرأسماليّة، وتقيّد بشدّة في النظام الاشتراكي، أمّا الإسلام فيسمح بممارسة الحرّيات ضمن نطاق القيم والمثل<sup>٣</sup>.

#### ٣. العدالة الاجتماعيّة

إنّ الثروة في المجتمع الإسلامي لا بدّ أن توزّع بحيث تحقّق العدالة الإسلاميّة المنشودة،

١. م.ن، ص ٣١.

٢. م.ن، ص ٢٩٥-٢٩٨.

٣. م.ن، ص ٢٩٨-٣٠٣.

وهذه العدالة تبنى على مبدئين عامين هما: ١. مبدأ التكافل العام ٢. مبدأ التوازن الاجتماعي<sup>١</sup>.  
ثم إن الاقتصاد الإسلامي ليس منظومةً مستقلةً، بل إنّها هو جزء من كلِّ مترابطٍ ومنسجمٍ  
بعض أجزائه مع بعض، والأرضية التي ينطلق منها الاقتصاد الإسلامي وينتمي إليها تحدّد  
بالمعالم التالية:

أولاً. العقيدة التي هي القاعدة المركزية في التفكير الإسلامي.  
ثانياً. المفاهيم التي تعكس وجهة نظر الإسلام في تفسير الأشياء.  
ثالثاً. العواطف والأحاسيس التي يتبنّى الإسلام بثّها وتميئتها<sup>٢</sup>.  
هذه العناصر الثلاثة تُوجد روابطاً وتعقد علاقاتٍ عدّة مع سائر العناصر الإسلامية لتخلق  
محطّات أساسية نشير إلى بعضها:

أ) إنّ العقيدة هي مصدر التموين الروحي للمذهب الاقتصادي؛ إذ تخلق في نفس المسلم  
شعوراً بالاطمئنان النفسي، وعليه فإنّ الاقتصاد الإسلامي لا يبتئنه على العقيدة يمتاز  
بقوّة ضمان التنفيذ، والطابع الإيماني والروحي، والاطمئنان النفسي.

ب) الاقتصاد الإسلامي يرتبط بالمفاهيم الإسلامية عن الكون والحياة، كالمفهوم الإسلامي  
عن الملكية الخاصّة وعن الربح.

ج) الاقتصاد الإسلامي يرتبط بما يبثّه الإسلام من عواطف وأحاسيس كعاطفة الأخوة  
العامة.

د) الارتباط بين الاقتصاد الإسلامي والنظام السياسي في الإسلام، ودراسة مكانة الدولة  
في المذهب الاقتصادي لما للدولة من ملكية واسعة، وكذلك إمكان تسلّطها على ثروات  
الناس.

هـ) الارتباط بين إلغاء رأس المال الربوي، وأحكام الإسلام الأخرى في المضاربة والتكافل  
العام والتوازن الاجتماعي. فنحن إذا درسنا الربا بنحوٍ منفصلٍ ربّما أصبح مثاراً للمشاكل،

١. م. ن، ص ٣٠٣.

٢. م. ن، ص ٣٠٩-٣١٠.

ولكن إذا درسناه ضمن عمليةٍ مترابطةٍ فسوف نجد أن الإسلام وضع لتلك المشاكل حلولها الواضحة.

(و) الارتباط بين أحكام الملكية الخاصة، وأحكام الجهاد، كمسائل الغنيمة واسترقاق الأسرى ونحوهما.

(ز) الارتباط بين الاقتصاد والتشريع الجنائي، فقطع يد السارق مثلاً مشروعة وغير ظالمة في كنف الاقتصاد الإسلامي الذي وفر للجميع فرص العمل، وأسباب الحياة الحرة الكريمة<sup>١</sup>.

#### ٤. الإنتاج والتوزيع

يخوض الإنسان عمليتين: ١. الإنتاج حيث يخوض مع الطبيعة معركةً في سبيل إخضاعها لرغباته والتسلح بها تسمح به خبرته من أدوات الإنتاج. ٢. إقامة علاقاتٍ معينةٍ فيما بين الناس في النظام الاجتماعي لتوزيع الثروة التي ينتجها المجتمع.

فعملية الإنتاج والتوزيع في تطوّر مستمرٍ في التاريخ البشري، والسؤال الذي يطرح هنا: ما هي الصلة في تطوّر أشكال الإنتاج وتطوّر العلاقات الاجتماعية وبما فيها علاقات التوزيع؟ وهنا مكمن الخلاف بين الماركسيّة والإسلام، فالاقتصاد الماركسي يرى حتمية تطوّر علاقات التوزيع بتطوّر عملية الإنتاج، فلا يمكن أن يتغيّر شكل الإنتاج وتبقى العلاقات الاجتماعية على حالها، كما لا يمكن أن تسبق العلاقات الاجتماعية شكل الإنتاج في تطوّرهما، وعليه فالماركسيّة تقدّم الاشتراكية في العلاقات الاجتماعية وفقاً لتطوّر وسائل الإنتاج الجديدة.

أمّا الإسلام فهو يرفض هذه الصلة الحتمية المزعومة، فهو إذ يقرّ بوجود تطوّر في الإنتاج والعلاقات الاجتماعية والتوزيع، غير أنه ينفي الحصريّة، ويرى إمكان الحفاظ على نظام اجتماعيٍّ واحدٍ مع اختلاف أشكال الإنتاج؛ لذا فالنظام الاجتماعي الإسلامي صالحٌ للبشريّة على مرّ الزمن، مهما اختلفت أشكال الإنتاج، وذلك أنّ النظام الاجتماعي الماركسي وليد القوى المنتجة؛ لأنّها العامل الأوّل والأساس في تاريخ الإنسان، فإذا تعيّر شكل القوى تتغيّر شاكلة الحياة

بطبيعة الحال، أمّا الحياة الاجتماعية الإسلامية نابعة من حاجات الإنسان الحقيقية؛ لأنّ الإنسان هو القوّة المحرّكة للتاريخ لا وسائل الإنتاج. إنّ حاجات الإنسان في الفكر الإسلامي على نوعين: حاجات ثابتة ومشتركة، وحاجات متغيّرة يجتهد الولي الحاكم في ملئها<sup>١</sup>.

### ٥. المشكلة الاقتصادية

تتفق التيارات الاقتصادية على وجود مشكلة يجب أن تعالج، مع اختلافها في تحديد طبيعة تلك المشكلة؛ فالرأسمالية تعتقد أنّها قلة الموارد الطبيعية نسبياً؛ لأنّ الطبيعة محدودة، وحاجات الإنسان تنمو باطراد، فتعجز الطبيعة عن تلبية حاجات الأفراد؛ فيؤدّي هذا التزاحم بين الأفراد على إشباع حاجاتهم، ومن هنا تنشأ المشكلة الاقتصادية.

أمّا الماركسيّة فترى أنّ المشكلة الاقتصادية هي مشكلة التناقض بين شكل الإنتاج وعلاقات التوزيع، فتمتّى الوفاق ساد الاستقرار في الحياة الاقتصادية.

أمّا الإسلام فيرفض كلا الرأيين، ويرى أنّ المشكلة قبل كلّ شيء إنّما هي مشكلة الإنسان نفسه لا الطبيعة، ولا أشكال الإنتاج، قال تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ وَسَخَّرَ لَكُمْ الْفُلُوكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَسَخَّرَ لَكُمْ الْأَنْهَارَ \* وَسَخَّرَ لَكُمْ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبَيْنِ وَسَخَّرَ لَكُمْ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ \* وَأَتَاكُمْ مِنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تَحْصُوهَا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ﴾<sup>٢</sup>.

فالإنسان هو الذي رفض الفرصة التي منحها الله إياه بظلمه وكفرانه، فظلم الإنسان في حياته العملية وكفرانه بالنعمة الإلهية، هما السببان الأساسيان للمشكلة الاقتصادية في حياة الإنسان<sup>٣</sup>.

وبعد هذا العرض السريع للمذهب الاقتصادي الإسلامي، يلخص لنا السيد الشهيد رؤيته

١. م. ن، ص ٣٣٥-٣٣٩.

٢. إبراهيم: ٣٢-٣٤.

٣. الصدر، اقتصادنا، ص ٣٤٦-٣٤٧.

ضمن النقاط والقواعد التالية:

إن الصورة الكاملة لاقتصاد المجتمع الإسلامي هي الصورة التي تبرز فيها العناصر المتحركة إلى جانب العناصر الثابتة لتتعاون معاً لتحقيق العدل الإسلامي على الأرض، وفقاً لما أَرَادَهُ اللهُ سبحانه وتعالى.

وقد وضعتُ بين أيديكم في هذه الوريقات منهج الصورة الكاملة لاقتصاد المجتمع الإسلامي، وحددت لكم قسماً من العناصر الثابتة والأهداف الثابتة التي تشكّل بدورها أساساً للعناصر المتحركة ومؤشراً لاتجاهاتها العامة، وعلى هذا الضوء يمكننا أن نلخص عدداً من الخطوط المهمة التي تشتمل عليها الصورة الكاملة لاقتصاد المجتمع الإسلامي.

فالاقتصاد الإسلامي يؤمن بأن مصادر الثروة الطبيعية كلّها لله تعالى، وأن اكتساب حقّ خاصّ في الانتفاع بها لا يقوم إلا على أساس الجهد والعمل.

ويؤمن أيضاً بأن أيّ إنتاج بشري للثروة الطبيعية لا يعطي حقاً في الثروة المنتجة إلا للعامل المنتج نفسه، وليست الطبيعة أو وسائل الإنتاج إلا أدوات لخدمة الإنسان.

ويؤمن أيضاً بأن على الدولة أن تسعى في سبيل ربط الكسب بالعمل. والاستئصال التدريجي لألوان الكسب التي لا تقوم على هذا الأساس، وبقدر ما يتضائل دور المخاطرة برأس المال في المشاريع الإنتاجية والتجارية ينبغي أن يعمل للتقليص من الكسب الذي يقوم على أساس رأسماليّ بحت، ويؤكد بالمقابل دور الكسب الذي يقوم على أساس العمل.

ويؤمن أيضاً بأن عليها أن توفر مستوى معيشياً موحداً أو متقارباً لكلّ أفراد المجتمع، وذلك بتوفير الحدّ المعقول من جانب، والمنع من الإسراف وتحريره من جانب آخر.

ويؤمن أيضاً بأن عليها الحفاظ على التوازن الاجتماعي بالحيلولة دون تركيز الأموال وعدم انتشارها.

وتتجه الدولة في ظل الصورة الكاملة للاقتصاد الإسلامي إلى إعادة النقد إلى دوره الطبيعي كأداة للتبادل، لا أداة لتنمية المال بالربا أو الادّخار - ووضع ضريبة على الادّخار والتجميد، وحذف ما يمكن حذفه من العمليّات الرأسماليّة الطفيليّة التي تتخلّل بين إنتاج السلعة ووصولها

إلى المستهلك، ومقاومة الاحتكار، أي كلّ عملية يستهدف منها إيجاد حالة ندرّة مصطنعةٍ للسلعة بعد رفع ثمنها.

وتتجه الدولة أيضًا إلى تحويل دور النظام المصرفي من كونه وسيلةً للتنمية الرأسمالية للمال إلى كونه وسيلةً لإثراء الأمة ككلّ، وتجميع أموالها المتفرقة في مصبٍّ واحدٍ لإسهام أكبر عددٍ من المواطنين في عملية الادّخار والتجميع. واستثمار ما يدّخر في مشاريع إنتاجية مفيدة تخطّط لها الدولة على أساس قواعد المضاربة - الشركة - في الفقه الإسلامي بين العامل والمالك.

كما تلتزم الدولة أيضًا بتوفير العمل في القطاع العامّ لكلّ مواطنٍ، وبإعالة كلّ فردٍ غير قادرٍ على العمل، أو لم تتوفّر له فرصة العمل، وتقوم بجباية الزكاة لتوفر صندوق للضمان الاجتماعي، كما أنّها تخصصّ خمس عائدات النفط وغيره من الثروات المعدنية للضمان الاجتماعي. وبناءً على دور سكني للمواطنين وفق تنظيم تضعه الدولة.

وتلتزم الدولة بالإنفاق من واردات القطاع العام على التعليم مجاناً في كل مراحلها، وعلى الخدمات الصحيّة مجاناً، وبكل أشكالها على نحو يوفّر لكل مواطنٍ القدرة على الاستفادة من المجال التعليمي والصحي من دون مقابل وفقاً لنظامٍ معيّنٍ تقرّره الدولة<sup>١</sup>.

أمّا القواعد الاقتصادية العامّة التي يضعها الشهيد الصدر في ضوء المبادئ الإسلاميّة فهي ما يأتي:

القاعدة ١: كلّ مصادر الثروة الطبيعيّة تدخل في القطاع العام، ويكتسب الأفراد الحقوق الخاصّة بالانتفاع بها على أساسٍ وحيدٍ، وهو العمل الذي يتمثّل في الإحياء ويراد به العمل المباشر<sup>٢</sup>.

القاعدة ٢: كلّ الثروات المنقولة في الطبيعة تُملك على أساس العمل لحيازتها، ويراد بذلك العمل المباشر، ولا تُملك بسببٍ آخرٍ إلا عن طريق الانتقال من العامل بإرثٍ أو معاوضةٍ أو

١. الصدر، الإسلام يقود الحياة، ص ٥٤ - ٥٦.

٢. م.ن، ص ٨٠.

غير ذلك من نواقل الملك<sup>١</sup>.

القاعدة ٣: الإنتاج لخدمة الإنسان، وليس الإنسان لخدمة الإنتاج<sup>٢</sup>.

القاعدة ٤: يقوم توزيع الثروة المنتجة في الإنتاج الأوّلي على أساسين: أحدهما العمل، والآخر الحاجة، وتستأصل كل أشكال الإنتاج الرأسمالي<sup>٣</sup>.

القاعدة ٥: الثروة التي تدخل في عملية إنتاج ثانوي تظلّ ملكاً للعامل الذي ملكها بعمله في الإنتاج الأوّلي، ما لم يحصل بينه وبين فردٍ آخر اتّفاقٌ يعدّل من ذلك.

القاعدة ٦: تُحدّد أجور أدوات الإنتاج وأجور العمل من قِبَل الدولة، مع الاتّجاه إلى إلغاء عامل الندرة المصطنعة التي يخلقها الاحتكار.

القاعدة ٧: كلّما وجدت ظروفٌ استثنائيةٌ تؤدّي إلى تعرّض التوازن الاجتماعي إلى الخطر بسبب ما تقدّم في القاعدة (٦) تتدخل الدولة وفقاً لصلاحياتها باتّخاذ الإجراءات المناسبة لإيجاد التوازن الاجتماعي والحفاظ عليه<sup>٤</sup>.

القاعدة ٨: يمنع من ادّخار النقد واكتنازه.

القاعدة ٩: يتّجه العمل لمنع أيّ كسبٍ تولّده الأثمان الاحتكاريّة للنقد بها في ذلك الفوائد الربويّة.

القاعدة ١٠: تتّجه السياسة الاقتصاديّة في الدولة الإسلاميّة إلى تضييق الهوة بين المنتج والمستهلك، واستئصال دور عمليّة المبادلة نفسها كأساس للكسب بصورةٍ منفصلةٍ عن الإنتاج والعمل<sup>٥</sup>.

القاعدة ١١: إنّ مستوى معيشة الفرد يجب ألاّ يتجاوز بصورةٍ حادّةٍ مستوى الرخاء العام

---

١ . م. ن، ص ٨٢.

٢ . م. ن، ص ٨٧.

٣ . م. ن، ص ٩١.

٤ . م. ن، ص ٩٦ - ٩٧.

٥ . م. ن، ص ١٠٥.

في المجتمع، وللدولة تقدير ذلك والقيام بها يكفل عدم الإسراف<sup>١</sup>.  
القاعدة ١٢: على الدولة أن تطبق العناصر الثابتة من الاقتصاد الإسلامي، وتحدّد العناصر المتحرّكة وفقاً للمؤشّرات الإسلاميّة العامّة.

القاعدة ١٣: على الدولة من خلال ممارستها لتطبيق العناصر الثابتة والمتحرّكة أن تحقّق:  
أولاً: ضماناً اجتماعياً يكفل حدّاً أدنى من الرفاه لجميع أفراد المجتمع.  
ثانياً: توازناً اجتماعياً في المعيشة بالتقريب بين مستويات المعيشة وفي التدخل بالمنع من الاحتكار وتركز الأموال.

ثالثاً: استثماراً بأعلى درجة ممكنة للقطاع العام مع وضع سياسة عامّة للتنمية الاقتصاديّة.  
رابعاً: عملاً مستمرّاً في سبيل تقريب أثمان السلع وأشكال العمل نحو قيمها التبادليّة الحقيقيّة، وذلك بمقاومة الاحتكار في كلّ ميادين الحياة الاقتصاديّة<sup>٢</sup>.

## ٦. المنظومة الغربيّة

إنّ السيد الشهيد قدّم منظومته الإسلاميّة بديلاً للمنظومة الغربيّة، وعند تقديم كلّ بديل لابد من تحليل منظومة البديل الآخر ونقدها، وبيان خللها وعدم صلاحيتها، لتحلّ المنظومة الجديدة محلّها، وعليه فقد قام السيد الشهيد في أكثر كتبه التوعويّة والدعويّة ببيان الرؤية الإسلاميّة، ونقد المنظومة الغربيّة. وبما أنّ المنظومة الغربيّة تنقسم إلى الرأسماليّة والاشتراكيّة في زمن حياة السيد الصدر، فقد تكلم عن هذين التيّارين الكبيرين، وتطرّق إلى نواقصها المعرفيّة والاجتماعيّة والفلسفيّة والاقتصاديّة وغيرها.

علماً بأنّ الماركسيّة التي أولدت الاشتراكيّة وإن لم تكن غربيّة بمعنى التحقّق التطبيقي؛ لأنّ تطبيقها تم في الدول الشرقيّة نوعاً ما، ولكن بما أنّها صنيعه الغرب وولدت في أحضانها، وعلى يد مفكره، وتبنّت بعض الأحزاب الغربيّة اليساريّة بعض مفاهيمها، أدرجناها ضمن المنظومة الغربيّة.

١. م. ن، ص ١٠٨.

٢. م. ن، ص ١١٧.



نبدأ في بيان موقف السيّد الشهيد تجاه الغرب من تقسيمه الثلاثي لتبعية العالم الإسلامي للغرب حيث يقول:

«قد عبّرت التبعية في العالم الإسلامي لتجربة الإنسان الأوروبي الرائد للحضارة الحديثة عن نفسها بأشكالٍ ثلاثةٍ مترتبةٍ زمنياً، ولا تزال هذه الأشكال الثلاثة متعاصرةً في أجزاءٍ مختلفةٍ من العالم الإسلامي:

الأوّل: التبعية السياسيّة التي تمثّلت في ممارسة الشعوب الأوروبيّة الراقية اقتصادياً حكم الشعوب المختلفة بصورةٍ مباشرةٍ.

الثاني: التبعية الاقتصاديّة التي وافقت قيام كياناتٍ حكوميّةٍ مستقلّةٍ من الناحية السياسيّة في البلاد المتخلّفة، وعبّرت عن نفسها في فسح المجال للاقتصاد الأوروبي؛ لكي يلعب على مسرح تلك البلاد بأشكالٍ مختلفةٍ، ويستثمر مواردها الأوّليّة، ويملاً فراغاته برؤوس أموالٍ أجنبيّةٍ، ويحتكر عدداً من مرافق الحياة الاقتصاديّة فيها بحجّة أبناء البلاد المتخلّفين عن تحمّل أعباء التطوير الاقتصادي لبلادهم.

الثالث: التبعية في المنهج التي مارسها تجارب عديدة من داخل العالم الإسلامي حاولت أن تستقلّ سياسياً، وتتخلّص من سيطرة الاقتصاد الأوروبي اقتصادياً، وأخذت تفكّر في الاعتماد على قدرتها الذاتية في تطوير اقتصادها والتغلّب على تخلفها غير أنّها لم تستطع أن تخرج في فهمها لطبيعة المشكلة التي يجسدها تخلفها الاقتصادي عن إطار الفهم الأوروبي لها، فوجدت نفسها مدعوّةً لاختيار المنهج نفسه الذي سلكه الإنسان الأوروبي في بناءه الشامخ لاقتصاده الحديث»<sup>١</sup>.

وبعد هذا العرض العام والتقسيم الثلاثي الذي قدّمه السيّد الشهيد للتبعية التي تتمثّل في جهاز الدولة نوعاً ما، يمكننا تصنيف كلام السيّد الشهيد في تحليل منظومة الغرب ونقدها ضمن ثلاثة أصناف أو أقسام: القسم الأوّل: يتعلّق بالأبستمولوجيا ومباحث نظريّة المعرفة، والقسم الثاني: يتعلّق بالأنطولوجيا ومباحث الوجود والفلسفة والميتافيزيقا والنظرة الكونيّة،

والقسم الثالث: يتعلّق بالمباحث الاجتماعية ودور الإنسان الغربي في الاجتماع والاقتصاد والسياسة والثقافة.

وفيما يأتي نحاول أن نُلخّص مشروع السيد الشهيد النقدي للغرب ضمن هذه الأقسام الثلاثة العامّة:

### ١. المباحث الأبتستمولوجية

تطرّقنا في القسم التأسيسي إلى نظريّة المعرفة الإسلامية عند السيد الصدر، ولا نريد أن نزيد على ما ذكرنا سوى ما يتعلّق بنقد نظريّة المعرفة الغربية، وهو رغم انتمائه إلى المدرسة الواقعية واعتماده على الدليل العقلي والبرهان القياسي، لكنّه مع هذا ينتقد نظريّة المعرفة اليونانية المؤسّسة على يد أفلاطون وأرسطو كما ينتقد نظريّة المعرفة التجريبية على سواء، ليؤسّس مشروع المعرفي كما سبق. وفيما يلي نشير إلى أهم النقود المتوجّهة إلى نظريّة المعرفة الغربية.

- المثل:

تبني نظريّة المعرفة الأفلاطونية على نظريّة المثل، وتعتمد نظريّة المثل على دعامتين الأولى: إنّ النفس موجودة قبل البدن في عالم أسمى من المادّة، والثانية إنّ الإدراك العقلي عبارة عن إدراك الحقائق المجردة الثابتة في ذلك العالم الأسمى، وهو عالم المثل.

ويرى السيد الشهيد خطأ كلتا الدعامتين:

أولاً: إنّ النفس في مفهومها الفلسفي المعقول ليست شيئاً موجوداً بصورة مجردة قبل وجود البدن، بل هي نتاج حركة جوهريّة في المادّة تبدأ النفس بها مادّيّة متّصفّة بخصائص المادّة، وتصبح بالحركة والتكامل وجوداً مجرداً عن المادّة، ولولا هذه النظريّة لما تمكّنا من توضيح علاقة النفس والمادّة.

وثانياً: في ضوء الإدراك العقلي إنّ المعاني المحسوسة هي المعاني العامّة نفسها التي يدركها العقل بعد تجريدّها، فليس الإنسان العام المدرك حقيقةً مثاليّة سبق أن شاهداها في عالم أسمى،

بل هو صورةٌ هذا الإنسان أو ذاك بعد إجراء عمليّة التجريد واستخلاص المعنى العام<sup>١</sup>.

### - الاستقراء الأرسطي:

أمّا بخصوص أرسطو فيتطرق السيّد الشهيد إلى نقد نظريّته المعرفيّة المستنبطة من الاستقراء دون الاستنباط، فيورد عليها أوّلاً إنّ أرسطو لم يفرّق بين الملاحظة والتجربة، وأراد بالاستقراء كلّ استدلالٍ يقوم على أساس تعداد الحالات والأفراد، ولكن السيّد الشهيد يفرّق بينهما حيث إنّ الملاحظة هي الاقتصار على مشاهدة سير الظاهرة كما هي لاكتشافها، أمّا التجربة فهي التي يتدخل الإنسان في تعديل سير الطبيعة، وخلق الظاهرة الطبيعيّة لاكتشاف أسبابها.

وثانياً إنّ أرسطو قد قسّم الاستقراء إلى كاملٍ وناقصٍ، فتعداد الحالات وفحصها إذا كان مستوعباً لكلّ الحالات التي تشملها النتيجة المستدلّة بالاستقراء، فالاستقراء كامل، وإذا كان الفحص يشمل عدداً محدداً فالاستقراء ناقص. وأرسطو قد اتخذ من كلّ واحدٍ منها موقفاً خاصّاً، ولكن السيّد الصدر يعترض على هذا التقسيم ويقول بأننا نريد من الاستقراء كلّ استدلالٍ يسير من الخاصّ إلى العام، والاستقراء الكامل لا يسير من الخاصّ إلى العام، وعليه فهو استنباطٌ وليس استقراءً، فالاستقراء الذي يسير من الخاصّ إلى العام هو الناقص فقط. فتقسيم أرسطو ناشئ من تجاوزه عن مفهوم الاستقراء المتعارف عليه، واتّخاذه تعبيراً عاماً للاستقراء، وهو كلّ استدلالٍ يقوم على أساس تعداد الحالات والأفراد<sup>٢</sup>.

وعليه فإنّ الاستقراء الكامل غير مقبول عند السيّد الصدر للأدلة التالية:

١. إنّ الاستقراء الكامل في الحقيقة نوعٌ من أنواع الاستنباط حيث تكون النتيجة فيها مساويةً للمقدّمات، ويكفي مبدأ عدم التناقض لصدق النتيجة.

٢. لا يمكن الوصول من خلال النتيجة مثلاً (كل إنسان يجوع) إلى العلة السببيّة بين جميع الإنسانيّة وبين الجوع، لأنّ المقدّمات تقول هذا الإنسان، وذاك يجوع، ولا تتحدّث عن العلة السببيّة، وهنا تكون النتيجة أكبر من المقدّمات، ولا يمكن لأصل عدم التناقض

١. الصدر، فلسفتنا، ص ٦٠ - ٦١.

٢. الصدر، الأسس المنطقيّة للاستقراء، ص ١٩ - ٢٢.

من تصحيحها؛ لأن النتيجة في إعمال أصل عدم التناقض لا بد أن تكون أصغر من المقدمات أو متساوية معها.

٣. إن الاستقراء لا يمكن أن يكون شاملاً وكاملاً مائة بالمائة؛ لأنه يشتمل على الأفراد الحاضرين بالفعل، فمن لم يوجد لا يمكن أن يشمل الاستقراء، وعليه فلا يمكن تعميم النتيجة على جميع الأفراد في كل الحالات والأزمان.

٤. وهناك إشكال قديمه بعض المحدثين بأن ما يحاول المستقري الاستدلال عليه بالاستقراء معروفٌ لديه قبل ذلك من خلال عملية الاستقراء نفسها، وعليه فالاستقراء الكامل لم يكن دليلاً بأي شكل من الأشكال. ولكن يعتقد السيد الصدر أن المنطق الأرسطي يمكنه الإجابة عن هذا الإشكال<sup>١</sup>.

أما بخصوص الاستقراء الناقص فتوجد ثغرة فيه وهي كيفية الطفرة من الخاص إلى العام أو بعبارته أخرى كيف نستطيع أن نستدل بالاقتران بين ظاهرتين على السببية بينهما، مع احتمال أن يكون اقترانها مجرد صدفة.

وللإجابة عن هذا الإشكال أسس أرسطو قاعدة عقلية تقول: (إن الاتفاق - أي الصدفة - لا يكون دائماً ولا أكثرياً) بمعنى أن شيئين ليست بينهما رابطة سببية، لا يتكرر اقترانها في جميع الأحيان، ولا في أكثر الأحيان<sup>٢</sup>. وبهذا يصبح الاستدلال قياسياً وعلمياً.

وقد أورد على رأي أرسطو وقاعدته العقلية، بأننا نعتقد بلزوم ابتناء المعارف الثانوية على معارف عقلية أولية، والعقل مصدر معرفة قبلية مستقلة عن التجربة والاستقراء، لكن هذه القاعدة وعلمنا بأن الاتفاق في الطبيعة لا يكون دائماً ولا أكثرياً، ليس علماً عقلياً قبلياً، بل هو نتاج من نتاجات الدليل الاستقرائي نفسه، فلا يمكن أن يشكل الأساس المنطقي للاستقراء<sup>٣</sup>. وإذا كان الأمر كذلك كانت النماذج التي يستقرئها المستقري كافية للوصول إلى النتيجة من دون

١. م. ن، ص ٢٤ - ٣٠.

٢. م. ن، ص ٣٦ - ٤٠.

٣. م. ن، ص ٤٦ - ٤٧.

الحاجة إلى القاعدة العقلية الأرسطية<sup>١</sup>.

### - النظريات العقلية:

وقد تبناها أمثال ديكارت وكانط، وتتلخص بوجود منبعين للتصورات: الإحساس وما يصل إلى الأحاسيس من معارف من طعامٍ وسماعٍ صوتٍ ونحو ذلك. المنبع الثاني الفطرة بمعنى امتلاك الذهن لمعانٍ وتصوراتٍ لم تنبثق عن الحس، بل هي من الثوابت في الفطرة، وهذه التصورات الفطرية عند ديكارت هي: (الله، والنفس، والامتداد، والحركة) وأما عند كانط فالجانب الصوري للإدراكات والعلوم الإنسانية كله فطريٌّ بها فيها صورة الزمان والمكان والمقولات الاثنتي عشر.

ولكن يمكن تنفيذ النظرية العقلية عن طريقين:

١. تحليل الإدراك تحليلاً يعود إلى الحسّ بأجمعه بحيث نستغني عن الفطريات، وهذا ما قام به لوك وباركلي وهيوم.

٢. الردّ الفلسفي على التصورات الفطرية بمعنى أنّ الآثار الكثيرة لا يمكن أن تصدر عن البسيط، فالنفس بسيطة فلا يمكن أن تكون سبباً لصورٍ فطريةٍ كثيرة، بل كثرة الإدراكات في النفس لا بدّ أن ترجع إلى أسبابٍ وعواملٍ خارجةٍ كثيرة، وهي آلات الحسّ وما يطرأ على الحواس.

وهذا يمكن الردّ على النظرية العقلية المعرفية، ولكن مع هذا لم يرتض السيد الصدر هذا الردّ، ويؤسس مبدأ ليصحح النظرية العقلية لا على طريقة كانط وديكارت، بل على طريقة صدر المتألهين والحركة الجوهرية بمعنى أنّ الأفكار الفطرية موجودة في النفس بالقوّة، وتكتسب صفة الفعلية بتطوّر النفس وتكاملها الذهني<sup>٢</sup>.

١. م.ن، ص ٥٤، ٥٨.

٢. الصدر، فلسفتنا، ص ٦١ - ٦٣.

### - النظرية الحسيّة:

تذهب هذه النظرية إلى أنّ الإحساس هو المنبع الوحيد للتصورات، فنحن حين نحسّ بالشيء نستطيع أن نتصوره، أمّا المعاني التي لا يمتد إليها الحسّ فلا يمكن للنفس إبداعها، وابتكارها ذاتياً بصورة مستقلة، وليس للذهن إلا التركيب والتجزئة لتلك الصور مثلاً يتصور جبلاً من ذهبٍ حيث يركب صورة الجبل وصورة الذهب، أو تجزئة الشجرة المدركة إلى قطع وأجزاء. كما له أن يقوم بعملية التجريد والتعميم، مثلاً يجرد خصائص الصورة عن صفاتها الخاصة ليصوغ معنى كلياً.

وهذه النظرية تنسب إلى جون لوك الذي قام بالردّ على ديكارت في المفاهيم الفطرية، وحاول إرجاع جميع التصورات والأفكار إلى الحسّ<sup>١</sup>.

ويرد السيد الشهيد عليها بأنّ هذه النظرية يمكنها أن تبرهن على أنّ الحسّ هو ينبوع الأساس للتصور، ولكنّها لا تسلب عن الذهن قدرة توليد معانٍ جديدة غير حسيّة، فهناك مفاهيم من قبيل العلة والمعلول، والجوهر والعرض، والإمكان والوجوب، والوحدة والكثرة وغيرها من المعاني والمفاهيم لا تستند إلى الحسّ<sup>٢</sup>.

### - المذهب التجريبي:

يعتقد المذهب التجريبي بأنّ التجربة هي المصدر الأساس لجميع المعارف، إذ إنّ الإنسان يبدأ حياته خالياً من كلّ معرفة ثمّ تنشأ المعرفة عنده عبر التجارب، وعليه فلا توجد معارف عقلية ضرورية سابقة للتجربة، وعليه فالمذهب التجريبي إذ يحرص المعرفة بالتجارب يرفض المعارف الميتافيزيقية. كما أنّه يسير من الخاصّ إلى العام خلافاً للمباحث العقلية<sup>٣</sup>.

يناقش السيد الشهيد هذا المعتقد ولا يقبله للأدلة الآتية:

١. القاعدة القائلة (التجربة هي المقياس الأساس لتمييز الحقيقة) هل هي معرفة أولية

١. م.ن، ص ٦٤.

٢. م.ن، ص ٦٦.

٣. م.ن، ص ٧٤-٧٦.

حصل عليها الإنسان من دون تجربة؟ أو إنَّها كسائر المعارف ليست فطريَّة ولا ضروريَّة؟ فعلى الأوَّل بطل المذهب التجريبي الذي لا يؤمن بالمعارف الأوَّليَّة، وعلى الثاني أي إذا كانت بحاجة إلى تجربة سابقة، فمعناها أنا لا ندرك في بداية الأمر أنَّ التجربة مقياسٌ منطقيٌّ مضمون الصدق فكيف يمكن البرهنة على صحَّتها، وبعبارةٍ أخرى إنَّ هذه القاعدة إنَّ كانت صحيحةً فنحن نسأل عن سبب القول بصحَّتها هل تأكَّدوا من ذلك من دون تجربةٍ فمعناه أنَّها قضيةٌ بديهيةٌ، أو إنهم وصلوا إليها بتجربةٍ سابقةٍ وهو أمرٌ مستحيل؛ لأنَّ التجربة لا تؤكِّد نفسها.

٢. إنَّ الجوهر المادِّي لا يدرك بالحسِّ، وإنَّما تدرك ظواهر المادَّة وأعراضها بالحسِّ فقط، فالوردة مثلاً نحسُّ برائحتها أو نعومتها ولا ندرك ذاتها وجوهرها، إذ الجوهر والذات يدرك برهانٍ عقليٍّ؛ ولذا أنكر بعض التجريبيين وجود المادَّة.

٣. لو انحصرت المعرفة بالحسِّ لما تمكَّن الإنسان من الحكم باستحالة أيِّ شيءٍ مطلقاً؛ لأنَّ الاستحالة بمعنى عدم إمكان وجود شيءٍ، ليس ممَّا يدخل في نطاق التجربة، ولا يمكن للتجربة أن تكتشفه، وغاية ما تفعله التجربة الدلالة على عدم وجود أشياءٍ معيَّنة، وعدم وجود الشيء لا يعني استحالته.

٤. لا يمكن إثبات العليَّة عن طريق المذهب التجريبي، فالتجربة لا توضِّح لنا إلاَّ التعاقب بين ظواهر معيَّنة، أما سببيَّة إحدى الظاهرتين للأخرى والضرورة القائمة بينهما فلا تكشفه وسائل التجربة، وقد اعترف بهذا الأمر هيوم التجريبي وجون ستيورات هيل، فأنكر هيوم العليَّة وقال بتداعي المعاني<sup>١</sup>.

#### - المثاليَّة:

إنَّ مصطلح المثاليَّة قديمٌ وله عدَّة معانٍ، وقد بنى أفلاطون مذهبه المعرفي على نظريَّة المُثُل، وهي لا تنكر الواقع الموضوعي، ولكن المثاليَّة الحديثة جاءت وزعزعت أساس الواقع الموضوعي، وقد قسَّم السيِّد الشهيد المثاليَّة إلى: مثاليَّة فلسفيَّة، ومثاليَّة فيزيائيَّة، ومثاليَّة فيزيولوجيَّة.

أما المثالية الفلسفية فيمثلها باركلي في قاعدته الشهيرة (أن يوجد هو: أن يُدرك أو أن يُدرك)، فلا يُقرّ بوجود شيءٍ ما لم يكن مدرّكاً أو مدرّكاً، فالمدرّك هو النفس والمدرّك التصوّرات، أما الأشياء المستقلّة والموضوعيّة فليست موجودةً، فوجود الشيء يعني وجوده في إدراكنا، وإن الله تعالى هو الذي يبعث تلك الإحساسات فينا فنُدركها، ثم يناقش السيد الصدر أدلّته.

أما المثالية الفيزيائية، فقد ذهبت الفيزياء القديمة إلى أن الطبيعة واقعٌ موضوعيٌّ مادّيٌّ يحكمه نظامٌ آليٌّ كامل، ولكن بعد ظهور الحركة العلميّة الحديثة أدرك الفيزيائيون أن الماديّة ماتت، وأن المفهوم المادّي للعالم أصبح يتعارض مع العلم والبراهين التجريبيّة؛ لذا كوّنوا لأنفسهم مفهوماً جوهرياً أعمق من المفهوم المادّي، إذ الماديّة اعتمدت على الوهم البشري العام عن العالم لا المفهوم العلمي المطابق للعالم، ومن هنا ظهرت المثالية الفيزيائية.

أما المثالية الفيزيولوجيّة فتذهب إلى أن الشكل الذاتي للإحساس البشري يتوقّف تحديده على تركيب حواسنا، وليست طبيعة الإحساس الآتي من الخارج هي التي تحدّد بمفردها شكل الشيء في حواسنا، بل هو رهينٌ بالجهاز العصبي قبل كلّ شيءٍ، وعليه فالحواس لا تعطينا أنباءً عن العالم الخارجي، نعم الأشياء الخارجيّة أسبابٌ أوليّةٌ لإثارة العمليّة الحسيّة، ولكن الجهاز العصبي هو الذي يبلور عمليّة الإحساس.

وقد ناقش السيد الشهيد كلّ هذه التيارات المثاليّة ورفضها لعدم انسجامها مع طبيعة الإدراك والنظرية المعرفيّة التي يتبنّاها<sup>١</sup>.

#### - النسبيّة:

تذهب النسبيّة إلى وجود الحقيقة الموضوعيّة وإمكان المعرفة البشريّة، غير أن الإنسان لا يمكنه أن يبلغ تلك الحقيقة، ولا يحصل إلا على معرفةٍ أو حقيقةٍ نسبيّةٍ بمعنى أنّها مشوبةٌ بالذاتيات، ولا يمكن فصل الحقيقة الموضوعيّة من الذاتيات لتبدو عاريةً عن كلّ إضافةٍ أجنبيّة.

ويقسم السيد الشهيد النسبيّة هذه إلى: ١. نسبيّة كانط ٢. النسبيّة الذاتية.

#### ١. نسبيّة كانط:



يقسّم كانط الحكم العقلي إلى:

(أ) الحكم التحليلي المبني على توضيح الموضوع وتحليله فقط، مثل قولنا: (المثلث ذو أضلاعٍ ثلاثية)، فهو لا يعطينا معرفةً جديدةً.

(ب) الحكم التركيبي حيث يزيد محموله شيئاً جديداً على الموضوع كقولنا: (الحرارة تمدد الفلزات)، فالصفة التي نطلقها على الموضوع (الحرارة) ليست مستخرجةً منه بالتحليل، بل تضاف إليه فتحصل معرفةً جديدةً.

ثم إن الأحكام التركيبية تارة تكون أوليةً أي ثابتة لدى العقل قبل التجربة، وأخرى تكون ثانويةً أي ثابتة لدى العقل بعد التجربة. ومع لحاظ هذه الأقسام والأحكام يقسّم كانط المعارف جميعها إلى ثلاث:

أولاً: الرياضيات، وأحكامها جميعاً أحكامٌ أوليةٌ تركيبيةٌ سابقةٌ للتجربة، وعليه فالحقائق الرياضية حقائقٌ يقينيةٌ مطلقة.

ثانياً: الطبيعيات، أي المعارف التجريبية أو الظواهر المنعكسة من المادة دون المادة نفسها، وهي عند كانط ليست موضوعاً للإدراك والتجربة، والأحكام هنا تركيبيةٌ ثانويةٌ أي تظهر بعد التجربة، فهي مزيجٌ من الذاتية والموضوعية، من الإدراك العقلي والصورة الخارجية المدركة، مع إعطاء أولويةٍ للفكر والعقل بمعنى أن الأشياء تدور حول الفكر خلافاً لما كان يعتقد الناس من أن الفكر يدور حول الأشياء. فالشيء في ذاته هو الواقع الخارجي من دون إضافةٍ شيءٍ منّا، وهذا الشيء المجرد من الذاتية غير قابلٍ للمعرفة، أما الشيء لذاتنا فهو مزيجٌ من الموضوع التجريبي والصورة الفطرية القبلية التي توجد في الذهن، من هنا تنشأ النسبية لأننا ندرك حقيقة الشيء لذاتنا لا حقيقة الشيء في ذاته.

ثالثاً: الميتافيزيقا، وهنا يرى كانط استحالة التوصل فيها إلى معرفةٍ عن طريق العقل النظري، ولا يمكن إقامة معرفةٍ ميتافيزيقيةٍ على أساسٍ فلسفيٍّ؛ لأن الميتافيزيقا لا تدخل في الأحكام التركيبية الأولية ولا الثانوية، فلم يبقَ إلا الأحكام التحليلية وهي ليست معرفةً حقيقيةً بل شرح وتحليل للموضوع لا أكثر.

وقد ردّ السيد الشهيد نسبية كانط بما يأتي:

**أولاً:** جعل كانط الحقائق الرياضيّة مخلوقةً للنفس، وليست مستوردةً من الخارج؛ لذا جعلها يقينيّةً لا يتطرق إليها الخطأ، ولكن نقول إنّ العلم ليس خلاقاً بل كاشفاً عمّا هو خارج حدود الذهن، فعلمنا بحقيقيّة رياضيّة مثل  $(2+2=4)$  ليس معناه أنّنا نخلقها بل لها واقعٌ موضوعيٌّ، والعلوم الرياضيّة انعكاسٌ لهذا الواقع في الذهن، فهي كالقوانين الطبيعيّة.

**ثانياً:** جعل كانط العقل بمنزلة روابط موجودة في العقل بالفطرة تنظّم الإدراكات الحسيّة، ولكن هذا لا يصحّ فلو كان الأمر كذلك أي تكون الإدراكات الأولى في العقل مجرد روابطٍ معلّقةٍ تنتظر موضوعاً لتظهر فيه، فحينئذٍ كيف يتاح لنا أن نخرج من التصوريّة إلى الموضوعيّة ونثبت الواقع الموضوعي، فالواقعيّة لا بد لها أن تعترف بأن الإدراكات الفطريّة في العقل انعكاساتٌ علميّةٌ لقوانين موضوعيّةٍ مستقلّةٍ، فمعرفتنا بأن الحرارة تسبّب التمدد تستند إلى إدراكٍ حسيٍّ تجريبيٍّ، وإدراكٍ عقليٍّ ضروريٍّ لمبدأ العلّيّة، فإذا ثبت هذا وأنّ للعقل علومًا فطريّةً ضروريّةً أمكننا أن ندرس القضايا الميتافيزيقيّة على أساسٍ فلسفيٍّ أيضاً.

## ٢. النسبيّة الذاتية:

وهي اتجاهٌ يتبنّاه جماعةٌ من المفكرين يعمم الطابع النسبي إلى جميع الحقائق، فليست الحقيقة إلّا الأمر الذي تقتضيه ظروف الإدراك وشرائطه، ولما كانت الظروف تختلف، فسوف تتغيّر الحقيقة أيضاً بتبعها، وعليه فليست الحقيقة هي مطابقة الفكرة للواقع. وسبب ظهور هذه النسبيّة إنّها هو التفسير المادّي للإدراك<sup>١</sup>.

## ٢. المباحث الأنطولوجيّة

تبتني المباحث الأنطولوجيّة الغربيّة عند السيد الشهيد على المباحث الأنتروبولوجيّة، بمعنى أنّ نوعية التفكير وشاكلة الإنسان الغربي تؤدّي إلى نظرةٍ كونيّةٍ خاصّةٍ، وشاكلة الإنسان الغربي وأخلاقيّاته مبنيّةٌ عند الشهيد الصدر على نظريّة الصراع حيث يقول:

«إنّ كلّ هذه الاتجاهات ذات الطابع العلمي أو الفلسفي هي قبل كلّ شيءٍ تعبيرٌ عن واقعٍ

نفسِيَّ عامًّا، وشعور حادٍّ لدى إنسان الحضارة الحديثة بالصراع<sup>١</sup>. ويقول في شرح ذلك وبيانه: إنَّ الإنسان الأوروبي ينظر دائمًا إلى الأرض لا إلى السماء، واستطاع الإنسان الأوروبي من استئزال الإله من السماء إلى الأرض وتجسيده في كائنٍ أرضي، والشاهد على ذلك المحاولات العلميَّة للتفتيش عن نسب الإنسان في فصائل الحيوان، وتفسير الإنسانِيَّة على أساس التكيف الموضوعي مع الأرض والبيئة، أو تفسير الإنسان على أساس القوى المنتجة وما شاكل.

وهذه النظرة الأرضيَّة للإنسان أولدت قيمًا للمادَّة والثروة والتملُّك تنسجم معها، وانعكست هذه القيم في مبادئ اللذة والمنفعة، وصاغت نفسيَّة الإنسان الأوروبي. ثمَّ إنَّ الأوروبي وبالاستناد على هذه المبادئ فجَّر طاقاته الماديَّة من دون مللٍ وكللٍ فراح يتتهل منها ليروي نهمه وظمأه.

والنظرة الأرضيَّة وانحسار التوجُّه نحو الله تعالى أدَّى إلى فقدان رقابَةِ حقيقيَّة عليا في ذهنه تحدّد أعماله من الخارج، فهذه الحالة رسَّخت في ذهنه الحرِّيَّة والانفلات من القيم العليا، والاستقلال؛ لذا فقد الشعور بالمسؤوليَّة الأخلاقيَّة، وأدَّت إلى تفتُّي ظاهرة الصراع؛ لأنَّ لكلِّ إنسانٍ أن ينطلق بحرِّيَّةٍ إلَّا إذا تصادم مع الآخر، فكلُّ فردٍ كان يُشكِّل بوجوده النفي لحرِّيَّة الشخص الآخر، وهكذا نشأت فكرة الصراع في ذهن الأوروبي، وانعكست هذه الفكرة على الآراء الفلسفيَّة كقانون طبيعي بين الأحياء، أو حتميَّة الصراع الطبقي داخل المجتمع، أو تفسير الكون على أساس الديالكتيك وما شاكل<sup>٢</sup>.

ثمَّ يوجِّه السيِّد الشهيد نظره نحو المدرسة التجريبيَّة التي لا تعتقد بشيءٍ لا يثبت بالتجربة الحسيَّة فيقول لها: إنَّ كان المراد عدم الإيِّان بشيءٍ ما لم يحسَّوا بوجوده إحساسًا مباشرًا، ورفض كلِّ فكرةٍ ما لم يدركوا واقعها الموضوعي بأحد الحواس، فهذا نفس للعلم بأجمعه حتَّى أن نيوتن عندما اكتشف قانون الجاذبيَّة لم يحسَّ بها بأحد حواسه، بل استنتجها من مجموعة مشاهدات،

١. الصدر، اقتصادنا، ص ٢٠.

٢. الصدر، اقتصادنا، ص ١٨ - ٢٠.

وإن كان مرادهم من التجربة درس الظاهرة المحسوسة بالحواس، واستنتاج شيء آخر منها استنتاجاً عقلياً فهذا ما نتفق فيه معهم.

وعندما نصل إلى العلية يناقش السيد الشهيد ديفيد هيوم في إنكاره لأصل العلية وجعل الارتباط بين الظاهرتين من باب تداعي المعاني، بحيث يحصل من هذا التداعي نوعٌ من الإلزام العقلي ينتج في الذهن المعنى المتصل بإحدى العمليتين العقليتين<sup>١</sup>.

ويناقش السيد الشهيد هذا المبني بعدة أدلة:

١. يلزم على هذا المبني عدم الوصول إلى قانون العلية إلا بعد سلسلة من الحوادث المتكررة، مع أنه ليس من الضروري ذلك، إذ يمكن استنباط العلية بين شيئين من حادثة واحدة.  
٢. هل العلاقة الظاهرة في الذهن بين العلة والمعلول ضرورية أم علاقة مقارنة، فإذا كانت ضرورية فقد ثبت المطلوب، وإن كانت مقارنة بين ظاهرتين فلم يتحقق ما يرومه هيوم من تفسير عنصر الضرورة في العلية.

٣. الضرورة التي نقول بها في العلية إنما هي ضرورة موضوعية، وليست ضرورة سيكولوجية كما يزعم هيوم.

٤. العلة والمعلول قد يكونان مقترنين تماماً ومع ذلك ندرك علية أحدهما للآخر من دون حاجة إلى التكرار كحركة اليد وحركة القلم، فالعقل يدرك الحركتين في آنٍ واحدٍ، فلماذا يجعل إحداهما علةً للآخرى؟

٥. إن التداعي يحصل بين شيئين من دون الاعتقاد بالعلية كما هو الحال بتعاقب الليل والنهار، فليس الليل علةً للنهار ولا العكس كذلك.

والخلاصة «إن المذهب التجريبي يؤدي حتماً إلى إسقاط مبدأ العلية، والعجز عن إثبات علاقاتٍ ضروريةٍ بين الأشياء، وإذا سقط مبدأ العلية انهارت جميع العلوم الطبيعية باعتبار ارتكازها عليه»<sup>٢</sup>.

١. الصدر، فلسفتنا، ص ٣٤٢-٣٤٣.

٢. م.ن، ص ٨٠-٨٢.

وأما بخصوص المدرسة الوضعية، فيرى السيد الشهيد أنها ولدت من رحم التجريبية، وإذا كانت التجريبية تعتقد بأن القضايا الفلسفية غير مجدية في الحياة العلمية ولا تثبت بالأسلوب العلمي، فإن الوضعية تعدت ذلك وذهبت إلى أن القضايا الفلسفية لا تحمل معنى إطلاقاً، وإنما هي كلامٌ فارغٌ ولغوٌ من القول، وخلاصة موقف الوضعية من الفلسفة ينعكس في النقاط الآتية:

١. لا يمكن إثبات القضية الفلسفية؛ لأنها تعالج موضوعاتٍ خارجةً عن حدود التجربة والخبرة الإنسانية.

٢. لا يمكن أن نصف الظروف التي إن صححت كانت القضية صادقةً وإلا فهي كاذبة، إذ لا فرق في صورة الواقع بين أن تصدق القضية الفلسفية أم تكذب.

بيان ذلك: إن الكلام المفهوم في الوضعية يتحقق إذا كانت صورة العالم تختلف في حال صدق القضية عنها في حال كذبها، مثل قضية (البرد يشتد في الشتاء) حيث إن العالم الواقعي له صورة معينة حسية إذا وافق القضية كانت صادقةً وإلا كاذبة، وأما مثل (للتفاحة جوهر) فإن واقع التفاحة الخارجي لا يختلف سواء صدقت هذه القضية أم كذبت.

٣. وبهذا فإن القضايا الفلسفية لا معنى لها؛ إذ لا تخبر عن العالم شيئاً.
٤. وعلى هذا الأساس أيضاً لا يصح أن توصف بصدقٍ أو كذب.

ويرد عليهم السيد الشهيد بأننا يمكننا إثبات معارف عقلية ما قبل تجريبية مودعة في صميم العقل البشري، ويرتكز عليها الكيان العلمي، وعليه فتعتمد القضايا الفلسفية على هذه المعارف وتكون قابلة للصدق والكذب. أما مبدأ وصف الظروف التي ذكروها أي قبول القضية شريطة أن تكون لها معطيات حسية مباشرة، فهي إن صححت تهدم حتى كثيراً من القضايا العلمية أيضاً فضلاً عن الفلسفية، كقانون الجاذبية إذ هو ليس قانوناً حسياً مباشراً بل هو قانونٌ مستنتجٌ من معطيات حسية، أما إذا وافقت الوضعية على معطيات كهذه، فالقضايا الفلسفية أيضاً تكون من هذا القبيل كإثبات وجود علّة أولى للعالم، فإن محتوى هذه القضية لم يكن حسياً، ولكن الفيلسوف يستنتج من طريق المعطيات الحسية.

أما قولهم إن القضية الفلسفية لا معنى لها، فيرد عليهم السيد الشهيد نقضاً بالقضايا التي

تتصل بالعالم الطبيعي، وليس للإنسان القدرة في تجربتها كقولنا: (إنّ الوجه الآخر للقمر الذي لا يقابل الأرض زاخراً بالجبال والوديان)، فإننا لا نملك القدرة على إثبات ذلك أو تكذيبه حالياً، فهل تكون هذه القضية الطبيعية لغواً، علماً بأن أكثر مسائل العلم هي كذلك، إذ العلم كثيراً ما يطرح قضايا على صعيد البحث قبل أن يملك التجربة الحاسمة حولها<sup>١</sup>.

### ٣. المباحث الاجتماعية

للمباحث الاجتماعية أهمية قصوى في مشروع السيد الشهيد، ويمكن القول بأنه ﷺ جعلها المحور الأساسي في مسيرته العلمية، بمعنى أن مشروعه الفكري الإصلاحي جاء كجواب عن السؤال الاجتماعي. ذلك أنّ السيد الشهيد يعتقد أنّ «مشكلة العالم التي تملأ فكر الإنسانية اليوم، وتمس واقعها بالصميم، هي مشكلة النظام الاجتماعي التي تتلخّص في محاولة إعطاء أصدق إجابة عن السؤال الآتي: ما هو النظام الذي يصلح للإنسانية، وتسعد به في حياتها الاجتماعية؟»<sup>٢</sup>.

ويرى السيد الصدر أنّ هذه المشكلة ليست وليدة اليوم، بل هي مشكلة عميقة الجذور في الأغوار البعيدة من تاريخ البشرية، وجرّاء هذا ظهرت أربعة مذاهب اجتماعية معاصرة:

١. النظام الديمقراطي الرأسمالي.
٢. النظام الاشتراكي.
٣. النظام الشيوعي.
٤. النظام الإسلامي.

ويرى أنّ العالم اليوم بين النظام الرأسمالي والاشتراكي، أمّا النظام الشيوعي والإسلامي فوجودهما فكريّ خالص، عدا الإسلام حيث شهد تجربة قصيرة آلت إلى الفشل والخمول لاحقاً، علماً بأنّ السيد الصدر كتب كتابه فلسفتنا قبل انتصار الثورة الإسلامية في إيران. وبناء على هذا يكرّس السيد الشهيد جهده لبيان الموقف الإسلامي من هذين النظامين،

١. م. ن، ص ٩٦-١٠٢.

٢. م. ن، ص ١١.

مضافاً إلى تقديم الإسلام كبديل حضاري عنهما صالح لإيصال الإنسان نحو ساحل البرّ والأمان في الدنيا والآخرة<sup>١</sup>.

### ١. الديمقراطية الرأسمالية:

تقوم الديمقراطية الرأسمالية على الإيمان بالفرد، وأن مصالحه الخاصة تكفل مصلحة المجتمع، وأن الدولة تهدف إلى حماية الأفراد ومصالحهم الخاصة، وتتلخّص الديمقراطية الرأسمالية في الحريّات الأربع: السياسيّة والاقتصاديّة والفكريّة والشخصيّة<sup>٢</sup>.

فالحرية السياسيّة تبني على إعطاء حقّ تقرير الحياة العامّة لكلّ فردٍ في وضع الخطط، ورسم القوانين وتعيين السلطات، ويلزم المساواة التامة في الحقوق السياسيّة بين المواطنين كافة.

أما الحرية الاقتصاديّة فترتكز على الإيمان بالاقتصاد الحرّ، وفتح جميع الأبواب أمام المواطن في المجال الاقتصادي، فيباح التملك للاستهلاك والإنتاج معاً، فلكلّ فردٍ الحرية في سلوك أيّ طريقٍ لكسب الثروة لتحقيق مصالحه، وتنافس السوق هو الذي يحقّق العدل والإنصاف.

أما الحرية الفكرية فهي حرية الاعتقاد والفكر من دون عائقٍ من السلطة. أما الحرية الشخصية فتعني تحرر الإنسان في سلوكه الخاصّ من مختلف ألوان الضغط والتحديد، ما لم تصطدم حريته بسيطرة الآخرين على سلوكهم، فالحدّ النهائي الذي تقف عنده الحرية الشخصية هو حرية الآخرين<sup>٣</sup>.

ويعتقد السيّد الشهيد أنّ النظام الرأسمالي نظام مادّي خالص أخذ الإنسان بمعزل عن خالقه، غير أنّ هذا النظام لم يبين على نظامٍ فلسفيّ مادّي للحياة، إذ إنّ المسألة الاجتماعيّة تتصلّ بواقع الحياة، ولا بد أن تقام على قاعدةٍ مركزيّةٍ لتشرح حدودها وواقعها، أمّا الرأسمالية فإنّها تفقد هذه القاعدة الفلسفيّة، وتنطوي على خداعٍ وتضليل<sup>٤</sup>.

ولأجل هذه المادّيّة الصارخة تمّ إقصاء الأخلاق من الحساب، بل تبدّلت مفاهيمها وصارت

١. م.ن، ص ١٢ - ١٣.

٢. م.ن، ص ١٤.

٣. م.ن، ص ١٤ - ١٧.

٤. م.ن، ص ١٧، ١٩.

المصلحة الشخصية هدفاً أعلى، والحرية وسيلةً لتحقيق تلك المصلحة<sup>١</sup>. فالنظام الرأسمالي محكومٌ عليه بالفشل والانهيار لاعتماده على المفاهيم المادية الخالصة التي لا يمكنها إسعاد البشر<sup>٢</sup>.

٢. الاشتراكية الشيوعية:

يوجد في الاشتراكية مذاهب متعددة أشهرها المذهب الماركسي القائم على النظرية الماركسية والمادية الجدلية، وتم تطبيق هذا المذهب على التاريخ والاجتماع والاقتصاد من قبل ماركس على الرغم من قدم هذه المقولات (أي الجدول والمادية) وتقدمها تاريخياً على حياة ماركس. وقد قام ماركس بعملين:

١. تفسير التاريخ تفسيراً مادياً خالصاً بطريقة دياكتيكية.
  ٢. زعمه بأنه اكتشف تناقضات رأس المال والقيمة الفائضة.
- وبهذين العملين آمن بضرورة فناء المجتمع الرأسمالي، وإقامة المجتمع الاشتراكي، ومن بعده المجتمع الشيوعي.

فالميدان الاجتماعي ميدان صراع المتناقضات، وكل ظاهرة اجتماعية تحمل نقيضها في الوقت نفسه، ويحصل حينئذٍ صراعٌ بين المتناقضات، وبعد تراكم التناقضات يحدث تغييرٌ اجتماعيٌّ، وإنشاء وضعٍ جديدٍ وهكذا إلى أن تصبح الإنسانية كلها طبقةً واحدةً، وتمثل مصالح الفرد في مصالح تلك الطبقة الواحدة وهنا يسود السلام<sup>٣</sup>.

ولكن عندما رأى الماركسيون أنّ الشيوعية لا يمكن تطبيقها حالياً واصطدموا بالواقع الموجود، ورأوا لزوم تطوير الإنسان ليقبل هذه المبادئ، اخترعوا طريقاً وسطاً وهو النظام الاشتراكي، وتنازلوا عن مبادئهم في إلغاء الملكية الخاصة ومحوها تماماً، وتوزيع السلع حسب الحاجات الاستهلاكية للأفراد، والتوازن بين حاجة المجموع والإنتاج في الكمية والتنوع والتحديد لئلا يقعوا في مشاكل الرأسمالية نفسها<sup>٤</sup>.

١. م. ن، ص ٢٠.

٢. م. ن، ص ٤٣ - ٤٤.

٣. م. ن، ص ٢٦ - ٢٧.

٤. م. ن، ص ٢٧ - ٢٩.



### الخاتمة

الى هنا انتهينا من منظومة السيد الشهيد الصدر التي قدّمها لاصلاح الواقع الإسلامي، وقد نقلنا موقفه تجاه نظرية المعرفة، والدين، والاجتماع، والسياسية، والاقتصاد، ونقد المنظومة الغربية فهذه هي أعمدة مشروعه الفكري والإصلاحي الذي قدّمه للمجتمع الإسلامي، والذي يتمحور حول الإلتزام بالدين الإسلامي، بوصفه الدين الوحيد الذي يمكنه إصلاح الفرد والمجتمع في ظلّ تعاليمه السامية؛ لأنّه مُنزّل من خالق الكون وخالق الإنسان، العليم بمصالحه وحوائجه الظاهرية والباطنية، المادية والمعنوية. فالإصلاح عند السيد الشهيد إذاً يمرّ عبر الدين.

# السيد محمد حسين الطباطبائي

(١٣٢١هـ / ١٩٠٤م - ١٤٠٢هـ / ١٩٨١م)

## تمهيد

يُعدّ العلامة السيّد محمد حسين الطباطبائي رحمته الله من أبرز فلاسفة القرن المعاصر، وقد تتلمذ على مدرسة الحكمة المتعالية التي أسسها صدر المتألمين الشيرازي في القرن الحادي عشر الهجري، كما كان رحمه الله مفسراً بارعاً، وعارفاً متأهلاً، وفقهياً بارزاً.

عاش العلامة الطباطبائي في فترة زمنية حرجة، كانت معترك الصراع الفكري والسياسي والاجتماعي، فقد غزي العالم الإسلامي من قبل التيار الحسي والمادّي الغربي من جهة، والتيار الماركسي الشيوعي من جهة ثانية، كما شهد صعود وبروز التيارات الإسلامية المختلفة: السلفية المحافظة والإصلاحية من جهة ثالثة.

ومن هذا المنطلق، ونظراً لما أخذه الله على العلماء من وجوب إظهار الحق والدفاع عن الحقيقة عند ظهور الشبهات، بدأ العلامة الطباطبائي رحمته الله حركته الإصلاحية لتصحيح المسارات، وبيان الحقيقة، والدفاع عن الإسلام وتعاليمه السامية، فقدّم رؤية كونية متكاملة، ومشروعاً فكرياً رائداً يعتمد تعاليم الثقلين (بشقّيه: القرآن والعترّة) والعقل.

وقد استمرّ عطاؤه العلمي إلى يومنا الحاضر من خلال ما خلفه من تراث علمي زاخر، وأيضاً من خلال تربية تلاميذ أخذوا بنهجه وساروا على دربه، فكانوا مصابيح الهدى في الظلمات الدجي.

إنّ الرؤية الكونية التي تبلور مشروع السيّد الطباطبائي الإصلاحي، هي الرؤية الكونية الإلهية التي تعتمد مركزية الله تعالى في العالم، ويتفرّع من هذه المركزية مفهوم عبودية الكون

وخضوعه لإرادة الله تعالى وقدرته، ويتفرّع منها أيضًا مفهوم الولاية الخاصّة للنبي والإمام المعصوم عليه السلام، التي أُلقي على عاتقها بيان سبل الهداية والضلال، وتطبيق مفهوم العبوديّة في الكون. كما يحتلّ الإنسان في هذه الرؤية والمنظومة الكونيّة مرتبةً ساميةً ألا وهي الخلافة الإلهيّة، وعليه فإنّ مشروع السيّد الطباطبائي المعرفي يتلخّص في: الله خالق الكون ومدبّره، والولي (وهو النبيّ والإمام المعصوم)، والإنسان (وهو الخليفة المختار لانتخاب سبل الهداية أو الضلال). ومن هنا إذ نقوم باستقراء مشروع السيّد الطباطبائي المعرفي والإصلاحي، نحاول أن نلخّصه ضمن نقاطٍ كليّةٍ تبلور أساس الفكرة، وتبيّن معالمها العامّة من دون الخوض في التفاصيل، إذ ذلك بحاجةٍ إلى تأليف مجلّداتٍ وهو ما لا يسعه هذا المختصر.

وقد اعتمدنا بنحوٍ أساس على تفسير الميزان، إذ كما يقال: (كَلَّ الصَّيْدُ فِي جَوْفِ الْفَرَا)<sup>١</sup>. نعم ربّما تطرّفنا إلى باقي كتبه وآثاره بشكلٍ إجماليّ وبحسب الضرورة. وفي ضوء ذلك جاء هذا البحث ضمن النقاط الآتية:

## ١. الدّين

تعرّض العلامة الطباطبائي في موضوع الدّين إلى عدّة أمورٍ نوجزها فيما يأتي:

تعريف الدّين: أشار العلامة الطباطبائي إلى تعريف الدّين في طيّات المباحث المتعلّقة بالدّين، وحياة الإنسان الاجتماعيّة، وذكر في تعريفه عباراتٍ مختلفةً متّحدة المعنى، فقال:

«حدّ الدّين ومعرّفه: أنّه نحو سلوك في الحياة الدنيا يتضمّن صلاح الدنيا بما يوافق الكمال الأخرى، والحياة الدائمة الحقيقيّة عند الله سبحانه»<sup>٢</sup>.

وعرّفه تارةً أخرى بقوله أنّه «السنة الاجتماعيّة التي يسير بها الإنسان في حياته الدنيويّة الاجتماعيّة»<sup>٣</sup>.

وله تعريف ثالث وهو أفضلها، قال فيه بأنّ:

١. الفَرَا: أعظم ما يصاد وكلّ صيّدٍ دونه، وضرب المثل حينما اصطاد ثلاثة أشخاص أرنبًا وطيّبا وحمّارًا وحشياً، فقال صاحب الحمار عندما استهزأ به زملاؤه: (كَلَّ الصَّيْدُ فِي جَوْفِ الْفَرَا).

٢. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ٢، ص ١٣٠.

٣. م.ن، ج ١٥، ص ٧.

«حقيقة الدين التي ترتد في المحصلة الأخيرة إلى مجموعة من العقائد والرؤى حول الكون والإنسان، وإلى سلسلة من الوظائف العملية التي تجعل حياة الإنسان متسقة مع تلك العقائد»<sup>١</sup>. وهذا التعريف «يتضح أن الدين هو نهج الحياة، وأن ليس هناك فصل بين منهج الدين ومنهج الحياة»<sup>٢</sup>. وذلك لأن الدين أمر فطري. بيان ذلك:

### - فطرية الدين

يتبنى العلامة نظرية فطرية الدين للإنسان، ويعتمد عدة مقامات لإثبات ذلك:

١. إن جميع الأنواع الموجودة في العالم سواء الحية أم الجامدة، تسير سيراً تكوينياً معيناً له مراتب مختلفة، ولا تزال هذه الأنواع تستكمل بطي هذه المنازل حتى تنتهي إلى آخر المنازل، وهو كما لها النهائي. ويسمى هذا التوجه التكويني - لاستناده إلى الله تعالى - بالهداية العامة الإلهية، وهذا مفاد قوله تعالى: ﴿رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾<sup>٣</sup>.

٢. هذا الحكم يجري على نوع الإنسان أيضاً، بمعنى أن الهداية العامة الإلهية تشمل بدءاً من النطفة وانتهاءً إلى الكهولة والشيب، ولكن الإنسان لسعته الوجودية وحاجاته التكوينية لا يقدر وحده على تتميم نواقصه، ورفع حوائجه، بل بحاجة إلى اجتماع منزلي ومدني، والمجتمع الإنساني هذا لا يتم انعقاده إلا بأصول علمية وقوانين اجتماعية لطيب العيش بالعمل بها.

٣. إن الإنسان يصل إلى الكمال والسعادة في ظل مجتمع صالح يحكم فيه بسنن وقوانين صالحة تضمن وصوله إلى تلك السعادة، كما أن المقصود من حوائج الإنسان إنما هي الحوائج الحقيقية التي تطلبها النفس الإنسانية بميولها وعزائمها، ويصدقها العقل دون ما تمليه الأهواء<sup>٤</sup>.

١. الطباطبائي، مقالات تأسيسية في الفكر الإسلامي، ص ٥٣٠.

٢. م. ن، ص ٤٣.

٣. طه: ٥٠.

٤. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ١٦، ص ١٨٩ - ١٩٣.

وبعد هذه المقدمات الثلاث يقول العلامة:

«وقد عرفت أنّ الصنع والإيجاد قد جهّز كل نوع من الأنواع - ومنها الإنسان - من القوى والأدوات بما يرتفع بفعالتيته حوائجه، ويسلك به سبيل الكمال... فتبين أنّ من الواجب أن يتخذ الدّين - أي الأصول العلميّة والسنن والقوانين العمليّة التي تضمن باتخاذها والعمل بها سعادة الإنسان الحقيقيّة - من اقتضاءات الخلقة الإنسانيّة، وينطبق التشريع على الفطرة والتكوين، وهذا هو المراد بكون الدّين فطريّاً، وهو قوله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾<sup>١</sup>»<sup>٢</sup>.

وبعبارة أخرى فإنّ هذه الآية تشير إلى: «أولاً: طالما كانت سعادة الإنسان في الحياة مرتبطةً بالواقع التكويني للوجود، فلا بدّ للنظام الذي يصلح للناس أن ينبثق من ثنايا نظام الخلقة (الوجود) العام، ومن الحقيقة الخاصّة التي ينطوي عليها تكوين الإنسان، بمعنى أنّ البشريّة لا يصلح لها إلاّ النظام الذي يتسق مع سنن الكون ونواميسه، ومع فطرة الإنسان وتكوينه. ثانياً: لما كان نظام الوجود والتكوين متّسماً بالثبات، كان لزاماً أن يكون الدّين ومنهج الحياة المستمد منه ثابتاً أيضاً، لا يخضع للرغبات ولا يتبدّل مع الميول والأهواء، فلو اتّسم النظام بالتذبذب مع الميول والرغبات، فسينحرف الإنسان ويميل عامداً عالملاً نحو الخطأ، برغم ما تدلّ عليه فطرته ويهدي إليه تكوينه من الصواب، يقول تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمِهِ﴾<sup>٣</sup>....

ثالثاً: إنّ الخروج على أحكام الفطرة وتحدّي قوانينها، هو في حقيقته تحدّي النظام الكوني، وإعلان سافر لمواجهته. والذي يدخل في صراع مع النظام الكوني المزوّد بقدراتٍ عظيمة، عليه أن ينتظر إمّا الهزيمة والانسحاق أمامه، أو الإذعان والعودة ثانية إلى خطّته ومجراه»<sup>٤</sup>.

١. الروم: ٣٠.

٢. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ١٦، ص ١٩٣.

٣. الجاثية: ٢٣.

٤. الطباطبائي، مقالات تأسيسية في الفكر الإسلامي، ص ١٦٢.

## - ضرورة الدين

يستشهد العلامة الطباطبائي لأجل إثبات ضرورة الدين بقوله تعالى: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيُحْكَمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ...﴾<sup>١</sup>.

بيان ذلك: «إن الإنسان - وهو نوعٌ مفطورٌ على الاجتماع والتعاون - كان في أول اجتماعه أمةً واحدةً، ثم ظهر فيه بحسب الفطرة الاختلاف في اقتناء المزايا الحيويّة، فاستدعى ذلك وضع قوانين ترفع الاختلافات الطارئة، والمشاجرات في لوازم الحياة، فألبست القوانين الموضوعية لباس الدين، وشفّعت بالتبشير والإنذار، بالثواب والعقاب، وأصلحت بالعبادات المندوبة إليها ببعث النبيين وإرسال المرسلين... فالدين الإلهي هو السبب الوحيد لسعادة هذا النوع الإنساني، والمصلح لأمر حياته يصلح الفطرة بالفطرة، ويعدّل قواها المختلفة عند طغيانها، وينظّم للإنسان سلوك حياته الدنيويّة والأخرويّة والماديّة والمعنويّة»<sup>٢</sup>.

أما كون الإنسان مفطوراً على الاجتماع، فبيّنه العلامة على هذا النحو:

«إن نوع الإنسان مستخدم بالطبع، وهذا الاستخدام الفطري يؤدّيه إلى الاجتماع المدني وإلى الاختلاف والفساد في جميع شؤون حياته الذي يقضي التكوين والإيجاد برفعه، ولا يرتفع إلا بقوانين تصلح الحياة الاجتماعيّة برفع الاختلاف عنها، وهداية الإنسان إلى كماله وسعادته بأحد أمرين: إمّا بفطرته، وإمّا بأمر ورائه، لكنّ الفطرة غير كافيةٍ فإنّها مؤدّية إلى الاختلاف فكيف ترفعها؟ فوجب أن يكون هداية من غير طريق الفطرة والطبيعة، وهو التفهّم الإلهي غير الطبيعي المسمّى بالنبوة والوحي»<sup>٣</sup>.

فهذه المقدمات التي ذكرها العلامة هي:

١. دعوة الفطرة إلى المجتمع المدني.

١. البقرة: ٢١٣.

٢. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ٢، ص ١١١ - ١١٢.

٣. م. ن، ص ١٣١.

٢. الإنسان بحسب فطرته سائرٌ نحو الاختلاف؛ لأنّه مستخدم بالطبع.

٣. عناية الله تعالى بهداية عباده، ورفع الاختلاف بوساطة الدين.

فهذه المقدمات يصدّقها ويثبتها البحث والتجربة؛ أمّا البحث، فالأنّ الدّين يدعو إلى حقائق المعارف، وفواضل الأخلاق، ومحاسن الأفعال، فصالح العالم الإنساني مفروض فيه. وأمّا التجربة: فالإسلام أثبت ذلك في مدّة يسيرةٍ حكّم فيها الدّين حيث ربّى أفراداً أصلحوا نفوسهم، فأصلحوا نفوس غيرهم من الناس، كما أنّ الحضارة والتمدّن اليوم مرهونةٌ للتقدّم الإسلامي الماضي، وسريانه في العالم الدنيوي.<sup>١</sup>

#### - هل الدّين تقليد؟

هناك شبهة طرحها الحسّيون وأصحاب الاتجاه المادّي، تدلّ على أنّ اتباع الدّين والانقياد له إنّما هو نوعٌ من التقليد، والعلم ينهى عن التقليد. وهؤلاء قد قسّموا العالم وتاريخ البشريّة إلى أربعة أقسام: عصر الأسطورة، وعصر الدّين، وعصر الفلسفة، وعصر العلم، وزعموا أنّنا نعيش اليوم في عصر العلم، ولا حاجة إلى الدّين.

لكنّ العلامة الطباطبائي يرى أنّ هذا الكلام لا يقوم على أساسٍ علمي، بل هو ضربٌ من الوهم والخرافة ويقول:

«إنّ الدّين هو مجموعةٌ من المعارف التي ترتبط بالمبدأ والمعاد، ومنظومةٌ من القوانين والضوابط العباديّة والاجتماعيّة والمعاملاتيّة، أخذت عن طريق الوحي، وتلقاها الإنسان بوساطة النبوّة. والوحي والنبوّة هما أمران ثابتان بالدليل والبرهان، فما يأتيان من الأخبار بوساطة رجلٍ صادقٍ تُعدُّ أخباراً صادقةً تستند إلى العلم، لأنّنا نفترض في مثل هذه الحالة إنّنا حقّقنا العلم بصدقٍ المخبر عن طريق البرهان»<sup>٢</sup>.

أمّا موضوع تقسيم أدوار البشريّة الأربعة فيخالفها العلامة الطباطبائي بدليل واقع الحال والظاهر من تاريخ الدّين والفلسفة، فإنّ الفلسفة كانت قبل الدّين الإبراهيمي والعيسوي

١. م.ن، ص ١٣١ - ١٣٢.

٢. الطباطبائي، مقالات تأسيسيّة في الفكر الإسلامي، ص ١٣٩.

والمحمّدي، وعليه فإنّ التقسيم الصحيح المؤيّد من قبل القرآن هو التقسيم إلى عصر البساطة، وعصر وحدة الأمم، وعصر الحسّ والمادّة<sup>١</sup>.

### - عدم الإكراه في الدين

يرى العلامة الطباطبائي أنّ معنى الإكراه هو الإجبار، والحمل على الفعل من غير رضى، وبعدهما يستشهد بقوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾<sup>٢</sup> يقول بأنّ معناها نفي الدين الإجباري؛ لأنّ الدين من الأمور القلبية التي لا يحكم فيها الإكراه والإجبار، إذ هما يؤثران في الأعمال الظاهرية والأفعال والحركات البدنية المادية، أمّا الاعتقاد القلبي فله علل وأسباب قلبية، وعليه فإنّ ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ إنّ كان قضية إخبارية حاكية عن حال التكوين، أنتج حكمًا دينيًا بنفي الإكراه على الدين والاعتقاد، وإن كان حكمًا إنشائيًا تشريعيًا، كما يشهد به ما عقبه تعالى من قوله: ﴿قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ كان نهيًا عن الحمل على الاعتقاد والإيمان كرهًا، وهو نهي متكيّف على حقيقة تكوينية، وهي التي مرّ بيانها أنّ الإكراه إنّما يعمل ويؤثر في مرحلة الأفعال البدنية دون الاعتقادات القلبية<sup>٣</sup>.

فلإنسان أن يختار لنفسه ما شاء من طرفي الفعل والترك، وعاقبتي الثواب والعقاب، وقد تبين أنّ الرشد في اتباع الدين والغي في تركه، فلا وجه لإكراه أحد على الدين، لكنّ عدم الإكراه التكويني على الدين لا يعني صوابية جميع الطرائق بل إنّ الدين الحقّ واحدٌ تشريعيًا يجب الالتزام به، ومن لم يلتزم فسوف يسلك سبيل الغي والضلال، وينال جزاءه وعقابه.

### - الجهل بالدين

إنّ الله تعالى بعدما أرسل الرسل وبين الحقائق، لا يرضى بترك الدين والجهل به بل يعدّ ذلك ظلمًا، نعم هناك استثناء واحدٌ وهو للمستضعفين الذين لا يجدون إلى معرفة الدين طريقًا، وهذا الأمر يتحقّق في فئات من الناس يذكرهم العلامة بقوله بأنّه:

١. م.ن، ص ١٤٠.

٢. البقرة: ٢٥٦.

٣. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ٢، ص ٣٤٢-٣٤٣.



«يتحقّق فيمن أُحيط به في أرضٍ لا سبيل فيها إلى تلقّي معارف الدّين لعدم وجود عالمٍ بها خبير بتفاصيلها، أو لا سبيل إلى العمل بمقتضى تلك المعارف للتشديد فيه بما لا يُطاق من العذاب مع عدم الاستطاعة من الخروج والهجرة إلى دار الإسلام والالتحاق بالمسلمين لضعف في الفكر، أو لمرضٍ أو نقصٍ في البدن، أو لفقرٍ ماليٍّ ونحو ذلك، كذلك يتحقّق فيمن لم ينتقل ذهنه إلى حقٍّ ثابتٍ في المعارف الدّينيّة، ولم يهتد فكره إليه مع كونه ممّن لا يعاند ولا يستكبر عنه أصلاً، بل لو ظهر عنده حقٌّ اتبعه، لكن خفي عنه الحقُّ لشيءٍ من العوامل المختلفة الموجبة لذلك»<sup>١</sup>.

وعليه فإنّ الجهل بمعارف الدّين إذا كان عن قصورٍ وضعفٍ ليس فيه صنع للإنسان الجاهل، كان معذوراً عند الله سبحانه.

## ٢. الفطرة

تحتلّ الفطرة في منظومة السيّد الطباطبائي الفكرية مكانةً محوريّةً وتأسيسيّةً، حيث يعوّل عليها في كثيرٍ من المباحث السياسيّة والاجتماعيّة واللاهوتيّة والأخلاقيّة. فهي المفتاح الرئيس لفتح كثيرٍ من الأبواب المعرفيّة: النظرية والعملية. الفطرة أصبحت منهجاً مهماً ورئيساً عند العلامة الطباطبائي للولوج إلى تأصيل المعارف والردّ على الخصوم. ولعلّ العلامة الطباطبائي هو الأوّل في كثرة استخدام هذا المنهج، وإعطائه المحوريّة في حلّ كثيرٍ من المسائل، وستتطرق في هذا البحث إلى أهمّ الموارد التي اعتمد فيها السيّد الطباطبائي على المنهج الفطري.

أولاً: مباحث تمهيدية

### تعريف الفطرة

ينقل العلامة الطباطبائي ما قاله الراغب في المفردات حول معنى الفطرة:  
 «أصل الفطر: الشقّ طولاً، يقال: فطر فلان كذا فطراً، وأفطر هو فطوراً، وأنفطر أنفطاراً... ومنه الفطرة. وفطر الله الخلق، وهو إيجاد الشيء وإبداعه على هيئة مترشحة لفعلٍ من الأفعال»<sup>٢</sup>.

١. م. ن، ج ٥، ص ٥١.

٢. م. ن، ج ٧، ص ١٩٠.

ويذهب السيد الطباطبائي إلى أنّ الفطر هو الإيجاد والإبداع عن عدم بحث، وهو يختلف عن الخلق الذي هو إيجاد الصورة عن مادة على طريق جمع الأجزاء<sup>١</sup>؛ لذا نراه يقول: «الفطرة بناءً نوع من الفطر بمعنى الإيجاد والإبداع»<sup>٢</sup>.

### أهمية الفطرة

تكمّن أهمية الفطرة في كونها منظومة متكاملة لا بدّ للإنسان أن يسير عليها إذا رام الصلاح، بل هي المصباح للوصول إلى المقصد، لذا يقول العلامة الطباطبائي تأكيداً لهذا الأمر: «للإنسان في حياته نظامٌ بحسب الفهم الفطري والشعور الباطني»<sup>٣</sup>.

وهذه المنظومة الفطرية بحسب الطباطبائي تحتوي على: عقائد، وآراء فكرية يبني عليها الإنسان أعماله كي تسعده، وتحفظه من الشقاء، وخيبة المسعى<sup>٤</sup>، وعلى معارف فطرية، وحقائق أولية التي بتذكرها يتهدي الإنسان إلى معرفة كلّ حقٍّ، وتمييزه عن الباطل<sup>٥</sup>. كما أنّها تهدي الإنسان إلى تتميم نواقصه ورفع حوائجه، وتهتف له بما ينفعه ويضرّه في حياته، وعليه فللإنسان فطرةٌ خاصةٌ تهديه إلى سنّةٍ خاصّةٍ في الحياة، وسبيل معيّن ذات غايةٍ مشخصةٍ ليس له إلا أن يسلكها خاصّةً<sup>٦</sup>.

وكفى في أهمية الفطرة، ما قاله السيد الطباطبائي من: إنّ الإنسان بحسب خلقته على نور الفطرة<sup>٧</sup>، وإنّ جميع السنن الفطرية منتهيةٌ إلى الله تعالى<sup>٨</sup>؛ وبهذا يتبيّن سبب الاهتمام بالمنهج الفطري عند صاحب الميزان.

١. م. ن، ج ١٠، ص ٢٩٩.

٢. م. ن، ج ١٦، ص ١٧٨.

٣. م. ن، ج ٢، ص ٣٦.

٤. م. ن، ج ٧، ص ٣١٦.

٥. م. ن، ص ٣٤٥.

٦. م. ن، ج ١٦، ص ١٧٨ - ١٧٩.

٧. م. ن، ج ٢، ص ٣٤٦.

٨. م. ن، ج ١٤، ص ٣٨٥.

### ثَبَاتُ الْفِطْرَةِ

من الأمور الأخر التي يشير إليها صاحب الميزان، موضوع ثبات الفطرة، وعدم بطلانها، فالفطرة لا تختلف ولا يتخلف فعلها<sup>١</sup>، وهي لا تقبل البطلان<sup>٢</sup>، ولا تخطئ ولا تبدل<sup>٣</sup>، كما أنها لا تقبل التغيير بمتغير<sup>٤</sup>، وسبب ذلك أن النظام الفطري لا يقع فيه خطأ<sup>٥</sup>، إذ الخطأ والبطلان في الفطرة يساوي فناء الإنسان<sup>٦</sup>.

وهناك أمر آخر يشير إليه السيّد الطباطبائي ويجوّزه، وهو وقوع الغفلة للفطرة، إذ يقول: «إنّ الفطرة لا تنافي الغفلة والشبهة، ولكن تنافي التعمّد والبغي»<sup>٧</sup>.

كما أننا عندما نشاهد انحرافاً مشهوداً عن أحكام الفطرة، فليس ذلك إبطاً لحكمها، بل يعتقد السيّد الطباطبائي أنه من باب استعمال الفطرة في غير ما ينبغي الاستعمال:

«نظير ما ربّما يتفق أنّ الرامي لا يصيب الهدف في رميته، فإن آلة الرمي وسائر شرائطه موضوعٌ بالطبع للإصابة، إلا إنّ الاستعمال يوقعها في الغلط، والسكاكين والمناشير والمثاقب والأبر وأمثالها، إذا عبّت في الماكينات تعبئةً معوّجةً، تعمل عملها الذي فطرت عليه بعينه من قطع أو نشر أو ثقب، وغير ذلك، لكن لا على الوجه المقصود، وأمّا الانحراف عن العمل الفطري، كأن يخاط بنشر المنشار، بأن يعوّض المنشار فعل الإبرة من فعل نفسه، فيضع الخياطة موضع النشر، فمن المحال ذلك»<sup>٨</sup>.

وبعد إثبات حقيقة ثبات الفطرة وعدم بطلانها، يشير السيّد الطباطبائي إلى قابليّة الفطرة

١. م. ن، ج ١، ص ٢١١.

٢. م. ن، ج ٢، ص ٣٤٩.

٣. م. ن، ج ٧، ص ٣٤٧.

٤. م. ن، ص ٩١.

٥. م. ن، ج ٢، ص ٣٦.

٦. م. ن، ص ٥٤، ٣٤٩.

٧. م. ن، ص ١٢٩.

٨. م. ن، ج ٥، ص ٣١٢-٣١٣.

للتكامل، إذ يقول: «إنَّ الفطرة إنَّما تستعد للقبول، وتتهيأ للإذعان إذا أحسَّت بالحاجة»<sup>١</sup>.

### الفطرة الساذجة

الموضوع الآخر الذي يشير إليه صاحب الميزان ويضع له مصطلحاً خاصاً، هو موضوع (الفطرة الساذجة) وهي الفطرة الأولى للإنسان الفطري غير المشوب ذهنه بالرسوم والآداب، ولا الحاكم فيه العرف والعادة<sup>٢</sup>.

وقد بين الله تعالى في قوله: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ...﴾<sup>٣</sup>. فالآية تدلُّ على: «أنَّ الناس كانوا أول ما نشأوا وتكاثروا على فطرة ساذجة لا يظهر فيهم أثر الاختلافات والمنازعات الحيويَّة، ثم ظهر فيهم الاختلافات، فبعث الله الأنبياء بشريعة وكتاب يحكم بينهم بالحق فيما اختلفوا فيه، ويجسم مادَّة الخصومة والنزاع»<sup>٤</sup>. وكان ذلك قبل زمن نوح ﷺ<sup>٥</sup> لذا نرى أنَّ الله تعالى أمر الأنبياء بمخاطبة البشر بما تلهمه فطرتهم الساذجة في عبادة الله<sup>٦</sup>.

### ثانياً: مباحث عقديَّة

استعان السيد الطباطبائي بالمنهج الفطري كثيراً لإثبات مختلف المباحث العقديَّة وما يتفرَّع عنها من المسائل الجزئيَّة، فالمنهج الفطري - مع سائر المناهج الأخر - هو المعتمد في إثبات الباري تعالى وتوحيده، وفي إثبات النبوة والمعاد، وما يتعلَّق بالحسن والقبح والهداية والضلال وغيرها من الجزئيَّات التي تبحث في مناخ العقيدة، وسنشير فيما يأتي إلى أهمِّها:

١. م. ن، ج ١٥، ص ٢١١.

٢. م. ن، ج ١٢، ص ١٨٦.

٣. البقرة: ٢١٣.

٤. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ١٠، ص ٢٦٣.

٥. م. ن، ج ١٣، ص ٦٣.

٦. م. ن، ج ٦، ص ٧٤.

### التوحيد وإثبات الخالق تعالى

يشير العلامة الطباطبائي إلى أهمية مباحث التوحيد وصعوبتها قائلاً:

«لا يرتاب الباحث المتعمق في المعارف الكلية، إنَّ مسألة التوحيد من أبعد ما غورًا، وأصعبها تصورًا وإدراكًا، وأعضلها حلًّا لارتفاع كعبها عن المسائل العامية التي تتناولها الأفهام، والقضايا المتداولة التي تألفها النفوس وتعرفها القلوب»<sup>١</sup>.

وتعدُّ مباحث إثبات الصانع من أقدم المسائل الدائرة بين المتفكرين، حتى إنَّ الوثنية إذا أمعنا في حقيقة معناها، وجدناها مبنية على إثبات الصانع وإثبات شفاء عنده: ﴿...مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى...﴾<sup>٢</sup>.

وعليه لا يمكن تحديد تاريخٍ مشخصٍ لبدء ظهور القول بالربوبية بين أفراد بني البشر، إذ نراها تصاحب الإنسان من أقدم العصور، حتى إنَّ الأقوام الوحشية الأولى كانت لديهم عقائد تتعلق بقوى عالية هي وراء مستوى الطبيعة، وهذا بعينه قولُ بالربوبية<sup>٤</sup>. فالفطرة والمنهج الفطري يدعو إلى إثبات الصانع وتوحيده، وقد بين ذلك العلامة الطباطبائي بعبارات شتى، فتارة من حيث افتقار الإنسان وحاجته إلى قدرة عليا تسيِّره، فإنَّ:

«الفطرة إذا سلمت لم تنفك من أن تتنبه شاهدةً لفقرها وحاجتها إلى أمرٍ خارج عنها، وكذا احتياج كلِّ ما سواها مما يقع عليه حسُّ أو وهمٌ أو عقلٌ إلى أمرٍ خارج يقف دونه سلسلة الحوائج، فهي مؤمنةٌ مدعنةٌ بوجودٍ موجودٍ غائبٍ عن الحسِّ منه يبدأ الجميع وإليه ينتهي ويعود»<sup>٥</sup>.

ويشرح الحاجة هذه بعبارة أخرى ويقول:

«نحن أوَّل ما نفتح أعيننا، ونشاهد من مناظر الوجود ما نشاهده، يقع إدراكنا على أنفسنا، وعلى أقرب الأمور منَّا، وهي روابطنا مع الكون الخارج من مستدعيات قوانا العاملة لإبقائنا،

١. م. ن، ج ٦، ص ٨٦.

٢. الزمر: ٩.

٣. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ٦، ص ١٠٣ - ١٠٤.

٤. م. ن، ج ٨، ص ٣٤٩.

٥. م. ن، ج ١، ص ٤٤.

فأنفسنا وقوانا وأعمالنا المتعلقة بها هي أول ما يدق باب إدراكنا، لكننا لا نرى أنفسنا إلا مرتبطةً بغيرها، ولا قوانا ولا أفعالنا إلا كذلك، فالحاجة من أقدم ما يشاهده الإنسان، يشاهدها من نفسه ومن كل ما يرتبط به من قواه وأعماله والدنيا الخارجة، وعند ذلك يقضي بذات ما يقوم بحاجته ويسد خلته، وإليه ينتهي كل شيء، وهو الله سبحانه، ويصدقنا في هذا النظر والقضاء الإلهي قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾<sup>١</sup>.

وتتجلى هذه الفطرة الدالة على وجود الله تعالى في الشدائد والإحساس بالخطر بنحو جليّ، فالإنسان مفطوراً على التوحيد والاعتراف بوجود الله تعالى، بحيث يلتجئ بالفطرة إلى الله تعالى عند انقطاع الأسباب الكونية، وهذا ما يستفيدة العلامة الطباطبائي من قوله تعالى: ﴿وَمَا بِكُمْ مِنْ نِعْمَةٍ فَمِنَ اللَّهِ ثُمَّ إِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فَإِلَيْهِ تَجْأَرُونَ﴾<sup>٢</sup>، فيقول في شرح هذه الآية:

«المعنى إن جميع النعم التي عندكم من إنعامه تعالى عليكم، وأنتم تعلمون ذلك، ثم إذا حلّ بكم شيء من الضرّ وسوء حال يسير، رفعت أصواتكم بالتضرّع، وجأرتم إليه لا إلى غيره، ولو كان لغيره صنعة عندكم لتوجهتم إليه، فهو سبحانه منعم النعمة وكاشف الضرّ، فما بالكم لا تخصّصونه بالعبادة ولا تطيعونه.

والاستغاثة به تعالى والتضرّع إليه عند حلول المصائب وهجوم الشدائد التي ينقطع عندها الرجاء عن الأسباب الظاهرية ضرورية لا يرتاب فيها، فإن الإنسان ولو لم ينتحل أي دين، ولم يؤمن بالله سبحانه، فإنه ينقطع رجاءه عند الشدائد إذا رجع إلى ما يجده من نفسه، ولا رجاء إلا وهناك مرجو منه، فمن الضروري أن تحقق ما لا يخلو من معنى التعلق كالحب والبغض، والإرادة والكراهة، والجذب ونظائرها في الخارج لا يمكن إلا مع تحقق طرف تعلقها في الخارج، فلو لم يكن في الخارج مراد لم تتحقق إرادة من مريد، ولو لم يكن هناك مطلوب لم يكن طلب، ولو لم يكن جاذباً يجذب لم يتصور مجذوب ينجذب، وهذا حال جميع المعاني الموجودة، التي لا تخلو كينونتها عن نسبة.

١. فاطر: ١٥.

٢. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ٨، ص ٣٤٩.

٣. النحل: ٥٣.

فتعلّق الرجاء من الإنسان بالتخلّص من البليّة عند انقطاع الأسباب دليلٌ على أنّه يرى أنّ هناك سبباً فوق هذه الأسباب المنقطع عنها، لا تعجزه عظام الحوادث وداهمات الرزايا، ولا ينقطع عنه الإنسان ولا يزول ولا يفنى ولا يسهو ولا ينسى قط. هذا شيءٌ يجده الإنسان من نفسه، وتقضي به فطرته...»<sup>١</sup>.

وهناك أمرٌ آخر يلجئ الإنسان نحو التوجّه إلى الله تعالى، وهو الخلقّة أو (الفطرة التكوينية) على حدّ تعبير السيّد الطباطبائي وهي ثابتةٌ لا تتغيّر، فإنّ:

«التوحيد الفطري والعبوديّة التي تهدي إليه البنية الإنسانيّة بحسب نوع الخلقّة التي أظهرها الله سبحانه على ذلك، ومن المعلوم أنّ الخلقّة الإنسانيّة بما أنّها خلقّةٌ إنسانيّةٌ لا تتغيّر ولا تتبدّل... فالدين الحنيف الإلهي الذي هو قيم على المجتمع الإنساني، هو الذي تهدي إليه الفطرة، وتميل إليه الخلقّة البشريّة... وهذا أمرٌ لا يتغيّر ولا يتبدّل؛ لأنّه مبنّى على الفطرة التكوينية التي لا سبيل للتغيّر والتبدّل إليها...»<sup>٢</sup>.

فالفطرة التوحيدية هذه ثابتةٌ عند جميع البشر، ولا تخصّ فئةً دون فئة، حتّى أنّها تشمل الأنبياء أيضاً؛ لأنّ «التوحيد ونفي الشركاء ليس ممّا يرجع فيه إلى بيان النبوة، فإنّه ممّا يستقلّ به العقل وتقضي به الفطرة... بل هم والأنبياء في أمر التوحيد على مستوى واحدٍ وشرعٍ سواء»<sup>٣</sup>. نعم إنّ الأنبياء يدعون إلى متابعة الفطرة، وأن يسير المجتمع الإنساني نحو ما تمليه عليه الفطرة من التوحيد<sup>٤</sup>.

ثمّ إنّ الفطرة التوحيدية تدعو إلى إلهٍ واحدٍ غير محدود العظمة والكبرياء ذاتاً وصفةً، وهو ما يستفاد من القرآن الكريم وخطب أمير المؤمنين عليه السلام، غير أنّ الإنسان لألفته في ظرف حياته بالأحاد العدديّة من جانب، وابتلائه بالوثنيين وغيرهم من القائلين بتعدد الآلهة من جانب

١. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ١٢، ص ٢٧٢.

٢. م. ن، ج ٧، ص ٢٤٧-٢٤٨.

٣. م. ن، ج ١١، ص ١٧٣.

٤. م. ن، ج ٣، ص ٢٤٨.

آخر، طبع في أذهان الناس الوحدة العددية، مما أدى إلى إغفال الحكم الفطري بالوحدة المطلقة غير المحدودة<sup>١</sup>.

والفطرة هذه كما تثبت الله تعالى، تثبت صفاته وأسماءه تعالى أيضًا، وذلك أننا:

«في سلوكونا الفطري إلى الأسماء، إنما تفتننا بها من جهة ما شاهدناه في الكون من صفات الكمال، فأيقننا من ذلك أن الله سبحانه مسمى بها طالما أنه مالكها الذي أفاض علينا بها، وما شاهدناه فيه من صفات النقص والحاجة فأيقننا أنه تعالى منزّه عنها، متّصفٌ بما يقابلها من صفة الكمال، وبها يرفع عنا النقص والحاجة فيما يرفع، فمشاهدة العلم والقدرة في الكون تهدينا إلى اليقين بأن له سبحانه علمًا وقدرةً يفيض بهما ما يفيضه من العلم والقدرة، ومشاهدة الجهل والعجز في الوجود تدلنا على أنه منزّه عنهما، ويتّصف بما يقابلها من العلم والقدرة الذين بهما ترفع حاجتنا إلى العلم والقدرة فيما ترفع، وهكذا في سائرهما»<sup>٢</sup>.

### الدين

يتطرق العلامة الطباطبائي إلى موضوع الدين وحاجة الإنسان إليه، في تفسير قوله تعالى: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ﴾<sup>٣</sup>. فهذه الآية تبين السبب في تشريع الدين وتكليف الإنسان، وذلك أن الإنسان عند الطباطبائي مفطورٌ على الاجتماع والتعاون، وبعدما اجتمع ظهر فيه الاختلاف بسبب التنافس على اقتناء مستلزمات الحياة، فاستدعى هذا إلى وضع قوانين ترفع الاختلاف، فهذا الاختلاف هو السبب في تشريع الدين<sup>٤</sup>.

ثم يقول السيد الطباطبائي:

«ولذلك شرّع الله سبحانه ما شرّعه من الشرائع والقوانين، واضعًا ذلك على أساس التوحيد

١. م. ن، ج ٦، ص ٨٦-١٠٤.

٢. م. ن، ج ٨، ص ٣٥٢-٣٥٣.

٣. البقرة: ٢١٣.

٤. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ٢، ص ١١١.



والاعتقاد والأخلاق والأفعال، وبعبارة أخرى وضع التشريع مبني على أساس تعليم الناس وتعريفهم ما هو حقيقة أمرهم من مبدئهم إلى معادهم»<sup>١</sup>.

والشريعة هذه لا بد أن تكون من قبل الله تعالى لتتمكن من دفع الاختلاف، «وقد دلّت البراهين العقليّة، وأيدها تواتر الأنبياء والرسل من قبله تعالى، على أن القوانين الاجتماعيّة وسُنن الحياة، يجب أن تكون من عنده تعالى، وهي أحكامٌ ووظائفٌ إنسانيّةٌ تهدي إليها الفطرة الإنسانيّة، وتضمن سعادة حياته، وتحفظ مصالح مجتمعه. وهذه الشريعة السماويّة الفطريّة واضعها هو الله سبحانه...»<sup>٢</sup>.

ثم يؤكّد السيّد الطباطبائي فطريّة الدين، فيقول:

«الدين فطريٌّ، تقبله الفطرة وتخضع له القوّة المميّزة بعد ما بيّن لها، قال تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾<sup>٣</sup> فالدين فطريٌّ على الخلق لا تدفعه الفطرة أبداً»<sup>٤</sup>. لذا فإنّ الدين الذي يشتمل عليه الكتاب الإلهي، هو المتضمّن لطرق الفطرة، وقد أكّد الله تعالى ذلك في هذه الآية، «وقال بأنّ الدين القيم الذي يقوم بحوائج الحياة هي الفطرة التي فطر الناس عليها»<sup>٥</sup>.

ويشير السيّد الطباطبائي إلى موضوعٍ دقيقٍ، وهو أنّ الدين كما هو فطري، فإنّ الفطرة تدعو إليه أيضًا وتطلبه، «فإنّ النوع الإنساني بالفطرة المودعة فيه، تطلب سعادته الحقيقيّة... وقد عرفت أنّ هذا هو الإسلام ودين التوحيد»<sup>٦</sup>. وإنّ هدف الأنبياء في دعوتهم إنّما هو سوق الناس إلى ما تنطق به فطرتهم من كلمة التوحيد<sup>٧</sup>. وإلى هذا التزاوج والتأثير والتأثر المتقابل يشير

١. م.ن، ص ١٢٠.

٢. م.ن، ج ١٥، ص ٣٢٦.

٣. الروم: ٣٠.

٤. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ١، ص ٣٨٩، و: للتأكيد على فطرية الدين، ج ٣، ص ٣٣٦، ج ٥، ص ١٨٦، ج ٩، ص ٢٤١، ج ١٣، ص ٤٧.

٥. م.ن، ج ٨، ص ٢٩٩.

٦. م.ن، ج ٤، ص ١٣١.

٧. م.ن، ج ٣، ص ٢٤٨.

العلامة الطباطبائي في كلامٍ آخر له ويقول:

«إن التكليف الإلهي يتبع بحسب طبعه الفطرة التي فطر الناس عليها، ومن المعلوم أنّ الفطرة التي هي نوع الخلقة، لا تدعو إلّا إلى ما جُهّزت به، وفي ذلك سعادة الحياة البتّة»<sup>١</sup>.  
وبعد هذا كلّه - أي كون الإنسان اجتماعياً بالفطرة، وطالباً الكمال بالفطرة، وإنّ الدين فطريٌّ عنده - لا بدّ من الوقوف على معنى الدين الفطري عند السيد الطباطبائي، فإنّه يشير إلى ذلك في عدّة موارد من كتابه الميزان، فإنّه بعدما يقدّم مقدّمة تدلّ على أنّ كلّ نوعٍ من أنواع المخلوقات متوجّهٌ نحو كماله المناسب له، ولا يتوقّف حتّى يصل إليه، والإنسان من جملة هذه الأنواع أيضاً، وله غايةٌ وجوديّةٌ لا يناهها إلّا بالاجتماع المدني، ثمّ إنّ الاجتماع يحوّج الإنسان إلى أحكامٍ وقوانين يتنظّم بها سلوكه، ويسعد بتطبيقها ويصل إلى كماله جرّاء الالتزام بها، وهذه الأحكام والقوانين منبعثةٌ عن الحوائج التي تهتف بها خصوصيّة وجود الإنسان وخلقته الخاصّة. ثمّ يقول السيد الطباطبائي بعد هذه المقدّمة:

«وهذا معنى كون الدين فطرياً أي أنّه مجموع أحكام وقوانين يرشد إليها وجود الإنسان بحسب التكوين، وإن شئت فقل: سنن يستدعيها الكون العام، فلو أقيمت أصلحت المجتمع، وبلغت بالأفراد غايتها في الوجود وكمالها المطلوب، ولو تركت وأبطلت أفسدت العالم الإنساني، وزاحمت الكون العام في نظامه»<sup>٢</sup>.  
وبعبارة أخرى أنّه:

«الدين الذي بنيت معارفه وشرائعه على خلقة الإنسان ونوع وجوده الذي لا يقبل التبدّل والتغيّر، فإنّ الدين هو الطريقة السلوكية التي يقصد بها الوصول إلى السعادة الحقيقيّة، والسعادة الحقيقيّة هي الغاية المطلوبة التي يطلبها الشيء حسب تركّب وجوده، وتجهّزه بوسائل الكمال... فالدين الحقّ هو الذي يوافق بنواميسه الفطرة...»<sup>٣</sup>.

١. م. ن، ج ٦، ص ٢٩٣.

٢. م. ن، ج ١٢، ص ١٩٩؛ ج ١٦، ص ١٨٩ - ١٩٣.

٣. م. ن، ج ٧، ص ١٩٢.

## النبوة

بعدهما أثبت العلامة الطباطبائي فطرية التوحيد وفطرية الدين، يُشير إلى دور النبوة في إيصال التعاليم والقوانين إلى الإنسان، فالدين الفطري هو الذي يجري على لسان الأنبياء<sup>١</sup>، وبعبارة أخرى فإنّ الإنسان: «وإن كان مجهّزاً بفطرةٍ تذكّره حقّ الاعتقاد وصالح العمل، لكنّه مجبولٌ من جهةٍ أخرى على العيشة الاجتماعية التي تدعوه إلى اتّباع الأهواء والظلم والفسق، فمجرد ذكرى الفطرة لا يكفي في حمله على سنّةٍ حقّةٍ عادلةٍ... فمن الواجب في العناية أن يُمدّد النوع الإنساني مع ما له من الفطرة الداعية إلى الصلاح والسعادة بأمرٍ آخر تُتلقّى به الهداية الإلهية، وهو النبوة»<sup>٢</sup>.

وعليه فإنّ: «تأدية الفطرة إلى الاجتماع المدني من جهة، وإلى الاختلاف من جهةٍ أخرى، وعنايته تعالى إلى تمام الخلقة، مبدأ حجّة على وجود النبوة، وبعبارةٍ أخرى دليل النبوة العامّة»<sup>٣</sup>.

## المعاد

من الأمور الأخرى التي يثبتها العلامة الطباطبائي بالفطرة موضوع المعاد، إذ الإنسان - على حدّ تعبيره - ينال حقائق الدين الكلية بفطرته، ومن تلك الحقائق المؤدّعة في الفطرة موضوع المعاد<sup>٤</sup>، ودين الفطرة يمهد الإنسان بتعاليمه للحشر والجزاء<sup>٥</sup>. فالعالم المشهود مع ما فيه يستحيل أن يكون لعباً باطلاً لا غاية ثابتة باقية له: «فمن الضروري أن يتعقّب هذا النظام المتحوّل المتغيّر الدائر إلى عالم ذي نظامٍ ثابتٍ باقٍ، وأن يظهر فيه أثر الصلاح الذي تدعو إليه الفطرة الإنسانية، والفساد الذي تردع عنه، ولم يظهر في هذا العالم المشهود أعني سعادة المتّقين وشقاء المفسدين، ومن المحال أن يُودع الله الفطرة دعوةً غريزيّةً أو ردعاً غريزيّاً بالنسبة إلى ما لا أثر له في الخارج

١. م. ن، ج ١٤، ص ٢٢٤، ٤١٠.

٢. م. ن، ج ١٢، ص ٢٨.

٣. م. ن، ج ٢، ص ١٣١.

٤. م. ن، ج ١٤، ص ١١٩.

٥. م. ن، ج ٧، ص ٧٨.

ولاحظ له من الوقوع، فهناك يومٌ يلقاه الإنسان ويجزى فيه على عمله إن خيرًا فخيرًا، وإن شرًّا فشرًّا... فاليوم ضروري الوقوع والجزاء لا ريب فيه<sup>١</sup>.

### الهداية والضلال

يرى العلامة الطباطبائي إن الدعوة الإلهية تتوافق مع الفطرة، وهي التي تسمى بالهداية، أو هدى الله كما في قوله تعالى: ﴿...قُلْ إِنَّ هُدَى اللَّهِ هُوَ الْهُدَى﴾<sup>٢</sup> وسبب ذلك التوافق: «إنَّ حَقَّ الهداية هو الذي ينطبق به الصنع والإيجاد الذي ليس إلَّا الله، ولا نروم شيئًا من دينٍ أو اعتقادٍ إلَّا لابتغاء مطابقة الواقع، والواقع لله فلا يعدوه هداة، وأمَّا أن هدى الله هو الهدى الحقيقي الذي يجب أن يؤخذ به دون الدعوة الشيطانية فظاهر أيضًا؛ لأنَّ الله سبحانه هو الذي إليه أمرنا كلُّه من جهة مبدئنا ومنتھانا، وما نحتاج إليه في الدنيا والآخرة»<sup>٣</sup>.

كما أن المراد من الاهتداء هو التسليم لما تهدي إليه الفطرة السليمة، واتباع الحق<sup>٤</sup>. والهداية هدايتان بحسب ما يراه العلامة الطباطبائي، الهداية الفطرية العامة: «وهي تنبئةٌ بسبب نوع خلقته، وما جُهِزَ به وجوده بإلهامٍ من الله سبحانه على حقِّ الاعتقاد وصالح العمل، قال تعالى: ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾<sup>٥</sup>، وهداية قولية من طريق الدعوة ببعث الأنبياء، وإرسال الرسل، وإنزال الكتب، وتشريع الشرائع الإلهية...

ومن الفرق بين الهدايتين أن الهداية الفطرية عامةٌ بالغةٌ لا يستثنى منها إنسان، لأنَّها لازم الخلقة الإنسانية، وهي في الأفراد بالسوية غير إنَّها ربَّما تضعف أو يلغو أثرها لعوامل، وأسباب تشغل الإنسان، وتصرفه عن التوجُّه إلى ما يدعو إليه عقله ويهديه إليه فطرته، أو ملكات وأحوال رديئة سيئة تمنعه عن إجابة نداء الفطرة... وأمَّا الهداية القولية، وهي التي تتضمنها الدعوة الدينية، فإنَّ من شأنها أن تبلغ المجتمع، فتكون في معرضٍ من عقول الجماعة، فيرجع

١. م.ن، ج ٢٠، ص ١٦١.

٢. الأنعام: ٧٠.

٣. م.ن، ج ٧، ص ١٤٤.

٤. م.ن، ج ١٨، ص ٢٣٦.

٥. الشمس: ٨.

إليها من أثر الحقّ على الباطل...»<sup>١</sup>.

### السعادة

يؤكد العلامة الطباطبائي أنّ الإنسان يطلب السعادة الحقيقيّة بفطرته، والسعادة الحقيقيّة هي «استواؤه على عرش حياته الروحيّة والجسميّة معاً، حياة اجتماعيّة بإعطاء نفسه حظّه من السلوك الدنيوي والآخروي»<sup>٢</sup>. كما إنّ سنّة الله تعالى مبنية على ذلك، إذ «من الواجب في عناية الله أن يهدي الإنسان إلى سعادة حياته، وكمال وجوده»<sup>٣</sup>. علماً بأنّ هذه السعادة وإن كانت فطريّة، غير أنّها اختياريّة، ولم تكن إجباريّة، فالإنسان «إن جرى على ما يهديه إليه الفطرة، فاز بالسعادة المقدّرة له، وإن تعدّى حدود فطرته وأفسد في الأرض، أخذه الله بالسنين، والمثلثات، وأنواع النكال والنقمة»<sup>٤</sup>.

وهناك أمرٌ آخر بخصوص السعادة، فهي وإن كانت فطريّة، وإنّ الله تعالى هدى الإنسان عن طريق الخلقة والفطرة إلى ما فيه خيره وسعادته، غير أنّها لا تكفي وحدها في الوصول إلى السعادة الحقيقيّة، حتّى إنّ العقل العملي بمفرده لا ينفع فإنّه الداعي إلى الاستخدام المؤدّي إلى الخلاف: «فظهر أنّ هناك طريقاً آخر لتعليم الإنسان شريعة الحقّ، ومنهج الكمال والسعادة غير طريق التفكّر والتعلّل، وهو طريق الوحي، وهو نوعٌ تكليمٌ إلهيٌّ يعلم الإنسان ما فوز بالعمل به والاعتقاد له في حياته الدنيويّة والآخرويّة»<sup>٥</sup>.

### ثالثاً: مباحث اجتماعيّة

لقد عالج العلامة الطباطبائي كثيراً من المسائل الاجتماعيّة بالمنهج الفطري، وجعله المعتمد في إثبات تلك المسائل أمام سائر المناهج الماديّة وغير الماديّة الأخرى، فعول عليه في نحت نظريّة الاستخدام، وفي الحاجة إلى الحكومة والقانون، وموضوع الحرّيّة، وكذلك عمارة الأرض، وغيرها من المباحث الاجتماعيّة الهامّة الأخرى ونحاول أن نذكر فيما يأتي بعضها:

١. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ٢٠، ص ١٢٣.

٢. م. ن. ج ٤، ص ١٣١.

٣. م. ن. ج ١٠، ص ٢٦١، ١٢، ص ١٤.

٤. م. ن. ج ١٥، ص ٣٠٦.

٥. م. ن. ج ١٠، ص ٢٦٢ ونحوه ج ١٢، ص ١٤، ج ١٥، ص ٤٦-٤٧.

## نظرية الاستخدام

تبني رؤية العلامة الطباطبائي حول اجتماعية الإنسان على فطرة الإنسان وطبعه، فلإنسان طبعان: الطبع الأولي وهو استخدام جميع الأشياء للانتفاع بها، الطبع الثانوي وهو كونه مدنيًا تعاونيًا اجتماعيًا بالطبع<sup>١</sup>، ومن هذا المنطلق ينحت السيد الطباطبائي نظرية الاستخدام. بيان ذلك: إن الله تعالى أبدع هذا الإنسان من الأرض، وجعله مركبًا من جزئين: مادة بديئية، وجوهر مجرد هو النفس والروح، كما خلق له السمع والبصر والفؤاد، وأعطاه قوة الإدراك والفكر، والارتباط مع كل شيء، والانتفاع من كل أمر، ثم إن قوة الفكر والإدراك من جهة، ورابطة التسخير من جهة ثانية، أولدت له عنايةً ثالثة وهي أن يهتئ لنفسه علومًا وإدراكاتٍ يعدّها بابًا للورود في مرحلة التصرف في الأشياء للانتفاع بها.

فهذه الإدراكات هي التي تربط الإنسان بالعمل في المادة، ومن جملة هذه الأفكار تصديق الإنسان بأنّه يجب أن يستخدم كل ما يمكنه استخدامه في طريق كماله أي ينبغي أن ينتفع لنفسه، ويستبقي حياته بأي سبب أمكن؛ لذا يأخذ في التصرف في المادة، فيبدأ بالتصرف في الجماد والنبات والحيوان، وحتى الإنسان الآخر من بني نوعه.

ولكن بما أنّ الإنسان ليس وحيدًا في هذا الاستخدام بل يشاركه غيره من بني نوعه في الاستخدام، اضطره إلى الاجتماع، وهذا معنى كون الإنسان مدنيًا بالطبع، فإنّه أمر ولده حكم الاستخدام المذكور اضطرارًا، ولولا الاضطرار لم يقض به الإنسان أبدًا<sup>٢</sup>.

وهذا الاجتماع كوّنته ودعت إليه الطبيعة الإنسانية بإلهام من الله سبحانه<sup>٣</sup>، وذلك لتكميل النقص ورفع الحوائج<sup>٤</sup>. ثم إن النبوة جاءت سندًا وتفصيلًا لهذا الإجمال «فالقرآن الكريم يخبر أنّ أول ما نبّه الإنسان بالاجتماع تفصيلًا، واعتنى بحفظه استقلالًا نبّهته به النبوة»<sup>٥</sup>.

١. م. ن، ج ١٠، ص ٢٦١.

٢. م. ن، ج ٢، ص ١١٢-١١٨.

٣. م. ن، ج ١، ص ٣٣٧.

٤. م. ن، ص ٤٣٦.

٥. م. ن، ج ٤، ص ٩٣.

وقد أسهب العلامة الطباطبائي في الحديث عن اجتماعية الإسلام، وأقام على ذلك أدلةً متعدّدة لا يسع المقام ذكرها، ومن أراد التفصيل فليرجع إلى مظاهرها<sup>١</sup>.

### الحكومة

يرى العلامة الطباطبائي أنّ السلطة والحكومة من الاعتبارات الضرورية التي لا غنى للإنسان عنها، لوقوع الخلاف بين الناس بسبب نظرية الاستخدام: «ولا سبيل إلى رفع هذه الغائلة الطارئة إلا بجعل قوّة قاهرة على سائر القوى، مهيمنة على جميع الأفراد المجتمعين، حتّى تعيد القوى الطاغية المستعلية إلى حاق الوسط، وترفع الدانية المستهلكة إليه أيضًا، فتتخذ جميع القوى من حيث المستوى، ثم تضع كلّ واحدة منها في محلّها الخاصّ، وتعطي كلّ ذي حقّ حقه»<sup>٢</sup>. لذا «فإنّ الحكومة في أعمال الأفراد وشؤونهم، تنشأ عن فطرة المجتمع وغيرة الأفراد المجتمعين بحسب الشرائط الموجودة»<sup>٣</sup>.

فأصل الحكومة وإن كانت فطرية عند السيّد الطباطبائي، غير أنّه يؤيّد بها بحكم القرآن أيضًا، فيقول:

«وأما إنّ الملك من ضروريات المجتمع الإنساني، فيكفي في بيانه أنّ بيان قوله تعالى بعد سرد قصة طالوت: ﴿...وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾<sup>٤</sup>. وفي القرآن آيات كثيرة تتعرّض للملك والولاية، وافترض الطاعة ونحو ذلك... غير أنّ القرآن إنّما يعدّه كرامة إذا اجتمع مع التقوى... ولذلك لم يدع القرآن الناس إلى الاجتماع على تأسيس الملك وتشيد بنيان القيصريّة والكسروية... بل إنّما دعا الناس إلى الاجتماع والاتّحاد والاتّفاق على الدين... فالقرآن لا يدعو الناس إلا إلى التسليم لله وحده، ويعتبر من المجتمع المجتمع الديني»<sup>٥</sup>.

١. م.ن، ص ٩٤ وما بعدها.

٢. م.ن، ج ٣، ص ١٤٥-١٤٦.

٣. م.ن، ج ١، ص ١٨٤.

٤. البقرة: ٢٥١.

٥. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ٣، ص ١٤٨-١٤٩.

ثم يعرّج العلامة الطباطبائي على الحكومة الإسلامية، فيقول:  
«إنها حكومة إنسانية تراعي حقوق كل فرد، ومصلحة الضعيف والقوي، والغني والفقير،  
والحر والعبد، والمرأة والرجل، والفرد والجماعة على حدّ سواء»<sup>١</sup>.

### الحرية

يثبت العلامة الطباطبائي الحرية للإنسان بالمنهج الفطري، ويعبر عن هذه الحرية الفطرية  
تارة بعنوان (الحرية الموهوبة)<sup>٢</sup>، وتارة أخرى (الحرية التكوينية)<sup>٣</sup>، وأخرى (الحرية بالطبع)<sup>٤</sup>،  
ويقصد من هذه الحرية الفطرية اختياره في الفعل والترك تكويناً وتشريعاً<sup>٥</sup>.

وعلى الرغم من هذا فإن الفطرة أجبرت الإنسان على عدم الحكم بالحرية المطلقة، إذ تدعو  
الفطرة إلى الاجتماع، والتعاون والتعامل مع الآخرين، وهذا يحدّد الحرية بنفسه، أولاً لأنّ  
الاجتماع لا يتمّ للفرد إلا عن طريق احترام حقوق الآخرين والاعتراف بها لينتفع منهم كما  
ينتفعوا منه، وثانياً لزوم وجود سنن وقوانين يلتزم بها الإنسان في المجتمع، وهذا بدوره يحدّد  
الحرية المطلقة<sup>٦</sup>.

ومن هنا يعرّج العلامة الطباطبائي على موضوع العبودية لله تعالى، فكما أنّ الإنسان حرٌّ  
إجمالاً بالقياس إلى سائر بني نوعه، وله أن يفعل أو يترك باختياره، غير أنّه لم يكن حرّاً أمام  
الله تعالى، لأنّ الله تعالى هو: «المالك على الإطلاق وليس لغيره إلا المملوكية من كلّ جهة، ولا  
للإنسان إلا العبودية محضاً، فما كَيْتِه المطلقة تسلب أيّ حرية متوهمة للإنسان بالنسبة إلى ربّه،  
كما أنّها هي تعطيه الحرية بالقياس إلى سائر بني نوعه، كما قال تعالى: ﴿أَلَا نَعْبُدُ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكُ

١. م. ن، ج ٩، ص ١١٥.

٢. م. ن، ج ٦، ص ٣٥٠.

٣. م. ن، ج ١٠، ص ٣٧٠.

٤. م. ن، ج ١٦، ص ٦٨.

٥. م. ن، ج ١٠، ص ٣٧٠.

٦. م. ن، ج ٦، ص ٣٥١، ج ١٠، ص ٣٧١.



بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ<sup>١</sup> فهو سبحانه الحاكم على الإطلاق والمطاع من غير شرط فلا حرّية لأحدٍ قبال كلمة الحق<sup>٢</sup>.

علمًا بأنّ العبوديّة هذه ممّا تقضي به الفطرة أيضًا «فإذا قضى الإنسان أن للعالم إلهًا خلقه بعلمه وقدرته، لم يكن له بدّ من أن يخضع له خضوع عبادة أتباعًا للناموس العام الكوني، وهو خضوع الضعيف للقويّ، ومطاوعة العاجز للقادر، وتسليم الصغير الحقيقير للعظيم الكبير، فإنّه ناموسٌ عامٌّ جارٍ في الكون، حاكمٌ في جميع أجزاء الوجود... ولا سبيل إلى ردع الإنسان عن هذا الخضوع، لاستناده إلى قضاءٍ فطريّ ليس للإنسان أن يتجافى عنه»<sup>٣</sup>.

يجيب العلامة على كفيّة الجمع بين القول بالحرّية الفطريّة للإنسان وبين حكم الإسلام بالرقّ وعبوديّة الآخرين، متمسكًا بالمنهج الفطري أيضًا ليقول بأنّ شريعة الفطرة تقضي بلزوم سلب الحرّية عن عدوّ المجتمع، وعليه فإنّ: «حقّ الاستعباد الذي اعتبره الإسلام، هو المطابق لشريعة الفطرة، وهو أن يُستعبد أعداء الدّين الحقّ المحاربين للمجتمع الإسلامي، فيُسلب عنهم حرّية العمل، ويجلبوا إلى داخل المجتمع الدّيني، ويكلّفوا بأن يعيشوا في زيّ العبوديّة حتّى يتربّوا بالتربية الصالحة الدّينيّة، وينعتقوا تدريجًا، ويلتحقوا بالمجتمع الحرّ سالمين غانمين»<sup>٤</sup>.

#### رابعًا: مباحث فقهيّة

مع أنّ المباحث الفقهيّة لها أدلّتها الشرعيّة من القرآن والسنة، فإنّ العلامة الطباطبائي يحاول أن يثبت بعض الأحكام الفقهيّة عن طريق المنهج الفطري أيضًا، ليكون مؤيدًا أو سندًا للنص، وربّما يهدف من هذا إثبات موافقة الشريعة للفطرة الإنسانيّة العامّة. فيقول في هذا الصدد: «إنّ حقيقة التشريع هي أنّه فطر الناس على فطرةٍ لا تستقيم إلّا بإتيان أمورٍ هي الواجبات، وما في حكمها، وترك أمورٍ هي المحرّمات وما في حكمها، فيما ينتفع به الإنسان في كماله وسعادته

١. آل عمران: ٦٤.

٢. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ١٠، ص ٣٧٢، ونحوه ج ١٦، ص ٦٨.

٣. م. ن. ج ١٠، ص ٢٧٤.

٤. م. ن. ج ٦، ص ٣٥٣.

هو الذي أمر به وندب إليه، وما يتضرر به هو الذي نهى عنه وحذر منه»<sup>١</sup>.

وبعبارة أخرى:

«فإن الله بنى شرائعه التي هي تكاليف الإنسان على مقتضيات فطرته وخلقته، ولا تقتضي

فطرته إلا ما يوافق النظام الأحسن الجاري في الحياة الإنسانية الأرضية»<sup>٢</sup>.

### الجهاد

يعتقد العلامة الطباطبائي أن موضوع الدفع والغلبة من الأصول الفطرية المودعة في

الإنسان<sup>٣</sup>، بيان ذلك: إن القرآن يذكر أن الدين مبني على الفطرة، وإقامة الدين والحفاظ عليه،

يعدان من أهم حقوق الإنسانية المشروعة، ويذكر القرآن أيضاً أن الدفاع عن هذا الحق الفطري

المشروع حق فطري آخر، قال تعالى: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهَدِمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ

وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا﴾<sup>٤</sup>. بمعنى أن قيام الدين وثباته منوطان بالدفاع،

فالدفاع عن المسلمين أو عن بيضة الإسلام، إنما هو دفاع عن حق الإنسانية؛ ففي الشرك هلاك

الإنسانية وموت الفطرة، وفي القتال عن حقها إعادة حياتها وإحيائها بعد الموت.

لذا لا بد للإسلام أن يكون له حكم دفاعي في تطهير الأرض من الشرك؛ لأن التوحيد هو

الأساس الذي تبنى عليه القوانين الفردية والاجتماعية، والدفاع عن هذا الأصل حق مشروع

للإنسانية يجب استيفاؤه بأي وسيلة ممكنة<sup>٥</sup>.

إن العدو لا يعد عند السيد الطباطبائي من ضمن نسيج المجتمع، إذ يقول:

«إن العدو المحارب الذي لا هم له إلا أن يفني الإنسانية، ويهلك الحرث والنسل، لا ترتاب

الفطرة الإنسانية أدنى ريب في أنه يجب ألا يعد جزءاً من المجتمع الإنساني الذي له التمتع

بمزايا الحياة والتنعم بحقوق الاجتماع، وأنه يجب دفعه بالإفناء فدونه.. والإسلام لما وضع

١. م. ن، ج ١٦، ص ٦٧.

٢. م. ن، ص ٨١.

٣. م. ن، ج ٢، ص ٢٩٤، ج ١٤، ص ٣٨٦.

٤. الحج: ٤.

٥. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ٢، ص ٦٥ - ٦٨.

بنية المجتمع - المجتمع الديني - على أساس التوحيد وحكومة الدين الإسلامي، ألغى جزئية كل مستنكف عن التوحيد وحكومة الدين من المجتمع الإنساني... لا يعامل معه إلا معاملة غير الإنسان الذي للإنسان أن يجرمه عن أي نعمة يتمتع بها الإنسان في حياته، ويدفعه بتطهير الأرض من رجس استكباره وإفساده؛ فهو مسلوب الحرمة عن نفسه»<sup>١</sup>.

### الزواج

إن الزواج من السنن الفطرية المودعة في الإنسان، وفي هذا الصدد يقول السيد الطباطبائي: «النكاح والازدواج من السنن الاجتماعية التي لم تزل دائرة في المجتمعات الإنسانية، أي مجتمع كان على ما بيدنا من تاريخ هذا النوع إلى هذا اليوم، وهو في نفسه دليل على كونه سنة فطرية»<sup>٢</sup>.

ومن الأدلة الأخرى التي يذكرها العلامة لفطرية الزواج، أن الذكر والأنثى مجهزان بحسب الخلقة بوسائل التناسل، وغريزة حب الأولاد، وأن الزواج سبب بقاء النسل، وأن المرأة تعد سكناً للرجل، ولزوم تأسيس البيت والأسرة في الأعراف الاجتماعية المختلفة. ثم يقول: «والمجتمعات التي تحترم هذه الأصول والأحكام الفطرية في الجملة، لا مناص لها من الإذعان بسنة النكاح على نحو الاختصاص بوجه، بمعنى ألا يختلط الرجال والنساء على نحو يبطل الأنساب... فالفحشاء والسفاح الذي يقطع النسل ويفسد الأنساب، أول ما تبغضه الفطرة الإنسانية الفاضية بالنكاح»<sup>٣</sup>.

### الإرث

يعتقد العلامة أن أساس الأحكام والقوانين الإنسانية في الإسلام هو الفطرة التي فطر الناس عليها. وقد بنى الإرث على أساس الرحم التي هي من الفطرة والخلقة الثابتة، ثم بعد تأسيس هذا الأمر يبدأ بشرح طبقات الإرث وكيفية<sup>٤</sup>.

١. م. ن، ج ٦، ص ٣٤٦.

٢. م. ن، ج ٤، ص ٣١٣.

٣. م. ن، ص ٣١٣؛ ج ١٤، ص ١٤.

٤. م. ن، ج ٤، ص ٢٢٦-٢٢٧.

## الرق

وقد مرّ بنا موقف الإسلام من الرقّ وما تهدي إليه الفطرة فراجع.

### خامساً: مباحث أبستمولوجية

يرى العلامة الطباطبائي أنّ الحياة الإنسانية حياةً فكريةً؛ ولذا حثّ القرآن الكريم على الفكر الصحيح، وعند التتبّع لآيات القرآن نرى أنّ ما يزيد عن ثلاثمائة آية تدعو إلى التفكير والتعقل، وقد أحال القرآن معرفة الفكر الصحيح إلى ما يعرفه الناس بحسب عقولهم الفطرية، وإدراكهم المركز في نفوسهم، وبهذا يقول السيد الطباطبائي:

«وهذا الإدراك العقلي أعني طريق الفكر الصحيح الذي يحيل إليه القرآن الكريم، وبينى على تصديقه... هو الذي نعرفه بالخلقة والفطرة، ممّا لا يتغيّر ولا يتبدّل، ولا يتنازع فيه إنسان، ولا يختلف فيه اثنان»<sup>١</sup>.

فهناك إذًا معارف فطرية أولية مودعة في صميم خلقه الإنسان بما هو إنسان، وهذه المعارف الفطرية هي المحك والمعتمد في الوصول إلى سائر المعارف، وفي هذا يقول العلامة:

«القرآن الكريم يهدي العقول إلى استعمال ما فطرت على استعماله، وسلوك ما تألّفه وتعرفه بحسب طبعها، وهو ترتيب المعلومات لاستنتاج المجهولات، والذي فطرت العقول عليه هو أنّ تستعمل مقدّمات حقيقية يقينية لاستنتاج المعلومات التصديقية الواقعية وهو البرهان، وأنّ تستعمل فيما له تعلق بالعمل من سعادة وشقاوة وخيرٍ وشرٍّ ونفعٍ وضررٍ، وما ينبغي أن يختار ويؤثّر، وما لا ينبغي وهي الأمور الاعتبارية، المقدّمات المشهورة أو المسلّمة وهو الجدل، وأنّ تستعمل في موارد الخير والشرّ المظنونين مقدّمات ظنية لإنتاج الإرشاد والهداية إلى خير مظنونٍ، أو الردع عن شرّ مظنونٍ»<sup>٢</sup>.

كما أنّ الفطرة تدعو إلى اتّباع العلم، وتمنع عن اتّباع غيره، وذلك: «أنّ الإنسان بفطرته

١. م.ن، ج ٥، ص ٢٥٥.

٢. م.ن، ج ٥، ص ٢٦٧.

الموهوبة لا يريد في مسير حياته باعتقاده أو عمله إلا إصابة الواقع، والحصول على ما في متن الخارج<sup>١</sup>. وبهذه العلوم الفطرية يردّ العلامة الطباطبائي على السوفسطائيين، إذ يرى أنّهم:

«موجودون بما تعترف به نفوسهم اعترافاً اضطرارياً في أفعال الحياة الاختيارية وغيرها، فإنّهم يتحرّكون إلى الغذاء والماء عند إحساس ألم الجوع والعطش،... وبالجملة كلّ حاجة نفسانية أهمتها إليهم إحساساتهم أو جدوا حركةً خارجيةً لرفعها...»<sup>٢</sup>.

ومن الأمور التي تذكر في مباحث نظرية المعرفة، الإشارة إلى موانع المعرفة، وهنا يشير العلامة إلى الذنوب والفسق وعدم التقوى من باب بوصفها موانع للمعرفة الصحيحة، وعليه فإنّ: «العقل إنّما يستقيم في عمله إذا استقام الإنسان في تقواه ودينه الفطري... قال تعالى: ﴿وَمَنْ يَرْعَبْ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ...﴾<sup>٣</sup>. أي لا يترك مقتضيات الفطرة إلا من فسد عقله فسلك غير سبيله. والاعتبار يساعد هذا التلازم بين العقل والتقوى، فإنّ الإنسان إذا أُصيب في قوّته النظرية، فلم يدرك الحقّ حقاً، أو لم يدرك الباطل باطلاً، فكيف يلهم بلزوم هذا أو اجتناب ذلك؟... وكذلك الإنسان إذا فسد دينه الفطري، ولم يتزوّد من التقوى الديني، لم تعتدل قواه الداخلية... ومع اختلال أمر هذه القوى لا تعمل قوّة الإدراك الفطرية عملاً مرضياً»<sup>٤</sup>.

فليس معنى ذلك عدّ التقوى طريقاً مستقلاً للمعرفة ونيل الحقائق، وراء الطريق الفكري الفطري الذي يتعاطاه الإنسان تعاطياً لا مخلص له منه، بل جعل التقوى وسيلةً لردّ النفس الإنسانية المدركة إلى استقامتها الفطرية<sup>٥</sup>.

#### سادساً: مباحث تربوية

لقد أشار العلامة الطباطبائي إلى مباحث تربوية كثيرة في تفسيره الميزان، وحاول إثبات بعضها بالمنهج الفطري مضافاً إلى ما ورد فيها من نصوصٍ معتبرة.

١. م. ن، ج ١٣، ص ٩٢.

٢. م. ن، ج ١، ص ٥٠.

٣. البقرة: ١٣٠.

٤. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ٥، ص ٣١١-٣١٢.

٥. م. ن، ج ٥، ص ٢٦٧-٢٦٨ بتفصيل أكثر.

في مجال الأخلاق يرى أنّ الإنسان مفطورٌ على العمل الصالح، وينفر من الخبائث ومساوئ الأخلاق<sup>١</sup>، فالخبائث التي تُسبب مرض القلب تدلّ على الخروج من استقامة الفطرة<sup>٢</sup>، وعليه فإنّ الإنسان يميل بفطرته نحو الأخلاق الفاضلة، وينفر عن الخبائث، ومساوئ الأخلاق. وفي مجال الوفاء بالعهد نرى تأكيد القرآن المتكرّر وتشديده على الحفاظ عليه، سواء كان العهد الفردي أم العهد الاجتماعي، وقد أخذت الآيات الدالّة على لزوم الوفاء بالعهد هذا الأمر متسالمًا عليه، وهذا يدلّ على: «أنّ ذلك ممّا يناله الناس بعقولهم الفطريّة، وهو كذلك، وليس ذلك إلّا لأنّ العهد والوفاء به ممّا لا غنى للإنسان في حياته عنه أبدًا، والفرد والمجتمع في ذلك سيّان»<sup>٣</sup>.

وفي مجال الآداب الحسنة، وهي الهيئة الحسنة التي ينبغي أن يكون عليها فعل الإنسان، فقد أطبق العقلاء على ضرورة ذلك من دون اختلاف<sup>٤</sup>، لذلك تمنع الفطرة الإنسان من التمسك بالخرافات؛ لأنّ: «الإنسان لما كانت آراؤه منتهيةً إلى اقتضاء الفطرة الباحثة عن علل الأشياء، والطبيعة الباعثة له إلى الاستكمال بما هو كماله حقيقة، فإنّه لا تخضع نفسه إلى الرأي الخرافي»<sup>٥</sup>. ومن الأخلاق الفطرية احترام الوالدين، وذلك أنّ العاطفة المودعة بين الأب والأم والأولاد، تعدّ من أعظم دعائم المجتمع الإنساني؛ لذا فإنّ السنّة الاجتماعيّة الفطريّة توجب احترام الوالدين والإحسان إليهما<sup>٦</sup>.

ومنها الدعاء والاستعانة بالله تعالى والتضرّع إليه عند انقطاع الأسباب، فإنّها من الأمور الضروريّة التي يجدها كلّ إنسانٍ في نفسه ولم لو يتحلّ دينًا خاصًّا، حيث إنّه لا ينقطع رجاءه وأمله عند الشدائد، ولا رجاء إلّا وهناك رجوّ منه، «فتعلّق الرجاء من الإنسان بالتخلّص من

١. م. ن، ج ٦، ص ٢٦٣.

٢. م. ن، ج ٥، ص ٣٧٧.

٣. م. ن، ص ١٥٩.

٤. م. ن، ج ٦، ص ٢٥٧.

٥. م. ن، ج ١، ص ٤٢١.

٦. م. ن، ج ١٣، ص ٨٠.

البليّة عند انقطاع الأسباب، دليلٌ على أنّه يرى أنّ هناك سبباً فوق هذه الأسباب المنقطع عنها لا تعجزه عظام الحوادث وداهمات الرزايا... هذا شيءٌ يجده الإنسان من نفسه وتقضي به فطرته<sup>١</sup>. ومن هنا يلتجئ إلى الدعاء والتضرّع، «فإنّ حقيقة الدعاء والسؤال هو الذي يحمله القلب ويدعو به لسان الفطرة»<sup>٢</sup>.

ومنها مسألة الغذاء والطعام الذي يتناوله الإنسان، حيث يرى العلامة الطباطبائي أنّ نظام التكوين وناموس الخلقة هو الذي وضع حكم التغيّدي للإنسان، كما أنّ نظام الخلقة أودع في الإنسان أجهزة الغذاء، والإسلام بما أنّه دينٌ فطريٌّ يجوز ما تهدي إليه الخلقة، وتقضي به الفطرة من نظام الغذاء، ولكن يقننه من حيث حكم العقل بلزوم اجتناب ما فيه ضرر بدني أو معنوي<sup>٣</sup>. ومنها الزينة، وهي من أهم ما يعتمد عليه الاجتماع الإنساني، وهي من الآداب العريقة التي تلازم المجتمعات، ولو فرض ارتفاعها من أصلها في مجتمع من المجتمعات انهدم الاجتماع وتلاشت أجزاؤه، وقد أهدى الله الإنسان اتّخاذ أنواع الزينة لنفسه من طريق الفطرة، ويؤيد هذا ما ورد في قوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ﴾<sup>٤</sup>. قال العلامة:

«والله سبحانه يذكر في هذه الآية أنّ هناك زينةً أخرجها لعباده، وأظهرها وبينها لهم من طريق الإلهام الفطري، ولا تلهم الفطرة إلا بشيءٍ قامت حاجة الإنسان إليه بحسبها»<sup>٥</sup>.  
وكما أنّ الإنسان مفطورٌ على الزينة، فإنّه مفطورٌ أيضاً على حبّ المزايا الحيويّة التي يستكمل بها حياته<sup>٦</sup>، فالفطرة الإنسانيّة داعيةٌ إلى العمل والاكْتِسَاب، والتوسّل بالفكر والإرادة والاجتهاد في تنظيم العوامل والعلل، وهي التي توصل الإنسان إلى المقاصد الإنسانيّة والأغراض الصحيحة،

١. م. ن. ج ١٢، ص ٢٧٢.

٢. م. ن. ج ٢، ص ٣٣-٣٦.

٣. م. ن. ج ٥، ص ١٨٥-١٨٦.

٤. الأعراف: ٣٢.

٥. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ٨، ص ٨١.

٦. م. ن. ج ٤، ص ٣٣٨، ج ٩، ص ١١٩.

ولو تمسك الناس بهذه السنن الفطرية، لارتفعت عن قلوبهم العداوة والبغضاء<sup>١</sup>، ولأجل أن يستقيم الإنسان ويأخذ بالطريق الصحيح والنهج القويم أمره تعالى بقوله: ﴿وَأَسْأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ﴾ فقد «صرفهم الله تعالى إلى نفسه، ووجه وجوههم نحو فضله، وأمرهم أن يعرضوا عما في أيدي الناس ويقبلوا إلى جنبه، ويسألوا من فضله فإن الفضل بيد الله، وهو الذي أعطى كل ذي فضلٍ فضله»<sup>٢</sup>.

وهذه الطريقة يمكن توجيه الفطرة الطالبة للكمال والمنافع نحو الطريق الصحيح، إذ: «الإسلام يؤيد حكم الفطرة ويهدّبه من شوب الأهواء والأمانى الفاسدة، ويصفي أمره في جميع الموارد، ويجعلها جميعاً شريعة إنسانية يسلكها الإنسان على الفطرة، ويخلصها من ظلمة التناقض إلى نور التوافق والتسالم»<sup>٣</sup>. لأن «متابعة الهوى وطول الأمل يمنع من الإصغاء إلى حكم الفطرة»<sup>٤</sup>. وعليه فإن: «الشرائع الإلهية ثم الدواعي النفسانية الموافقة لها كلّها فطرية، والدواعي النفسانية الموافقة لهوى النفس المخالفة لأحكام الشريعة مخالفة للفطرة»<sup>٥</sup>.

وقد أكد العلامة الطباطبائي كثيراً في تفسير الميزان وفي موارد عدة حقيقة التلازم الموجود بين الذنوب وبين إطفاء نور الفطرة<sup>٦</sup>، مضافاً إلى هذا فإن الله تعالى قد فطر الإنسان أيضاً على «تقبيح الفساد والاعتراف بشؤمه»<sup>٧</sup>.

ومنها قضاء الفطرة بمتابعة الحق، والحق عند السيد الطباطبائي هو الرأي والاعتقاد الذي يطابقه الواقع ويلازمه الرشد من غير غي<sup>٨</sup>، وحقيّة هذا الحق تنشأ في الأصل من الله تعالى يقول

السيد الطباطبائي:

١. م. ن، ج ٩، ص ١٢١.

٢. م. ن، ج ٤، ص ٣٣٨.

٣. م. ن، ص ٤٢٠.

٤. م. ن، ج ١٣، ص ٣١١.

٥. م. ن، ج ٧، ص ٣١٧.

٦. م. ن، ج ٧، ص ٢١؛ ج ١١، ص ١٧٤؛ ج ١٢، ص ٢٧٣؛ ج ١٣، ص ٤٠٠؛ ج ١٤، ص ١١٩؛ ج ١٥، ص ٣١٠.

٧. م. ن، ج ١٥، ص ٣١٣.

٨. م. ن، ج ١٩، ص ٢٧١.



«إنَّ الحَقَّ من الاعتقاد والقول والفعل إنَّما يكون حقًّا بمطابقة السنَّة الجارية في الكون للذي هو فعله، فالحقُّ بالحقيقة إنَّما يكون حقًّا بمشيئته وإرادته»<sup>١</sup>.

فالإنسان: «مفطورٌ على صلاحية إدراك الحقِّ والخضوع له، فلو بُيِّن له الحقُّ من السبيل التي يألفها، لم يلبث دون أن يعقله، وإذا عقله اعترفت له فطرته، وخضعت له طوبته»<sup>٢</sup>.

وقد أشار العلامة الطباطبائي في غير موردٍ إلى أنَّ متابعة الحقِّ من الأمور الفطرية المودعة في الإنسان<sup>٣</sup>، كما أنَّه بعدما يؤكِّد على هذه الخاصية، يرى أنَّ من المستحيل أن يتبع الإنسان الباطل بما هو باطل، وأنَّ يقصد الشقاء والخسران بما هو شقاء وخسران، بل إنَّه يلتبس عليه الأمر، فحينما يخلد إلى الأرض ويتبع الهوى، يزعم أنَّه مهتدٍ، ويأخذ الباطل بعنوان أنَّه حقٌّ، ويركن إلى الشرِّ بعنوان أنَّه خيرٌ وسعادةٌ «فالإدراك الفطري محفوظٌ له غير أنَّه يطبقه في مقام العمل على غير مصداقه»<sup>٤</sup>.

وإنَّ الفطرة كما تحكم بمتابعة الحقِّ، تحكم كذلك بمتابعة الهادي إلى الحقِّ لما عنده من الحقِّ، إذا «فمن الواجب ترجيحه على من لا يهدي إليه، أو يهدي إلى غيره؛ لأنَّ أتباع الهادي إلى الحقِّ أتباعٌ للحقِّ نفسه الذي معه، ووجوب أتباعه ضروري»<sup>٥</sup>.

### ٣. الإسلام

إنَّ الدِّينَ الصحيح في الوقت الراهن الذي يريده الله تعالى من العباد إنَّما هو الإسلام، وعليه واستمرارًا لما ذكره العلامة الطباطبائي حول الدِّين يمكن تقسيم مباحثه على وفق النقاط الآتية:

#### - تعريف الإسلام

إنَّ معنى الإسلام «هو التسليم للحقِّ الذي هو حقُّ الاعتقاد، وحقُّ العمل، وبعبارةٍ أخرى

١. م. ن. ج. ١٠، ص ٥٧.

٢. م. ن. ج. ١٩، ص ١٩٥.

٣. م. ن. ج. ٤، ص ١٠٣؛ ج. ٧، ص ٢١، ٣٤٥؛ ج. ٨، ص ٧٧.

٤. م. ن. ج. ٨، ص ٧٧ وأيضًا ج. ١٠، ص ٥٦.

٥. م. ن. ج. ١٠، ص ٥٦.

هو التسليم للبيان الصادر عن مقام الربوبية في المعارف والأحكام<sup>١</sup>. وهو أيضًا: «مجموعة من أصول المعارف التي ترتبط بالمبدأ والمعاد، ومجموعة ثانية من الأصول الأخلاقية، فهو ينطوي أيضًا على سلسلة من القوانين والأحكام التي تنظم السلوك الإنساني في جميع جوانب الحياة على مستوى المجتمع الإنساني بكافة أبعاده»<sup>٢</sup>.

فالإسلام:

١. دين الفطرة لأن الفطرة الإنسانية تقتضيه وتهدى إليه.
٢. ويسمى إسلامًا لتسليم العبد أمام إرادة الله سبحانه.
٣. ويسمى دين الله؛ لأنه الذي يريده الله من عباده من فعلٍ أو تركٍ.
٤. ويسمى سبيل الله؛ لأنه السبيل الذي أراد الله أن يسلكه الإنسان للوصول إلى كماله وسعادته<sup>٣</sup>.
٥. وهو الدين الخاتم الذي ارتضاه الله تعالى لخلقته، وختم النبوة به، ويدل على الاستكمال الإنساني، إذ «الاستكمال الفردي والاجتماعي للإنسان هو هذا المقدار الذي اعتبره القرآن في بيانه وتشريعه»<sup>٤</sup>.
٦. وهو «الدين الذي لاقى قبول واحترام الملايين من البشر، لما تتسم به عقائده من طابع برهاني استدلالي، ولما يحمله من قوانين وتشريع إيجابي يعم المجالين الفردي والاجتماعي»<sup>٥</sup>.
٧. وهو المتطابق مع خصوصية الطبيعة البشرية ومع الفطرة، ويقوم بتأمين حوائجها الواقعية دون المتطلبات السطحية الناتجة عن التصورات والتمنيات العاطفية<sup>٦</sup>.

---

١. م. ن، ج ٣، ص ١٢٠.

٢. الطباطبائي، مقالات تأسيسية في الفكر الإسلامي، ص ٢٤٠.

٣. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ١٦، ص ١٩٣.

٤. م. ن، ج ٢، ص ١٣٣.

٥. الطباطبائي، مقالات تأسيسية في الفكر الإسلامي، ص ٤٠.

٦. م. ن، ص ٨٠.

### - شمولية الإسلام

يرى العلامة الطباطبائي أنّ الإسلام يحتوي على بيان جميع حوائج الإنسان، فهو «متعرّض للجليل والدقيق من المعارف: الإلهية (الفلسفية) والأخلاق الفاضلة، والقوانين الدينية الفرعية من عباداتٍ ومعاملاتٍ وسياساتٍ واجتماعياتٍ وكلّ ما يمسه فعل الإنسان وعمله، كلّ ذلك على أساس الفطرة وأصل التوحيد»<sup>١</sup>.

وبعد إقرار هذه الشمولية، يرى العلامة أنّ الإسلام هو الغالب على الدنيا بالآخرة إذ العاقبة للتقوى، والإنسان يطلب بفطرته سعادته الحقيقية الروحية والجسمية وهذا ما يقدمه الإسلام بتعاليمه الشاملة<sup>٢</sup>.

ويستشهد بمجموعة آياتٍ من قبيل قوله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾<sup>٣</sup> وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾<sup>٤</sup> وقوله تعالى: ﴿وَالْعَاقِبَةُ لِلتَّقْوَى﴾<sup>٥</sup>، وغيرها من الآيات ليستنبط منها أنّ «هذه وأمثالها من آياتٍ تخبرنا أنّ الإسلام سيظهر ظهوره التام فيحكم على الدنيا قاطبة»<sup>٦</sup>.

### - أساس دعوة الإسلام

يذهب العلامة الطباطبائي إلى أنّ دعوة الإسلام ابنتت على ثلاثة أصول:

١. إنّ الإنسان يبحث عن السعادة في حياته، وقد تبلورت هذه السعادة في كلام رسول الله ﷺ: «قولوا لا إله إلا الله تفلحوا».

١. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ١، ص ٦٢.

٢. م.ن، ج ٤، ص ١٣١.

٣. الروم: ٣٠.

٤. الأنبياء: ١٠٥.

٥. طه: ١٣٢.

٦. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ٤، ص ١٣٢.

٢. إنَّ الإنسان يسعى لتحقيق سعادته في إطار النظرة الواقعية أي السعادة الواقعية والحقيقية لا الوهمية، وهذا ما يتم تأمينه في الإسلام المبني على الواقعية وطلب الحق ﴿فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ﴾<sup>١</sup>، وطلب الحق متوافق مع وجدان الإنسان.

٣. على الإنسان أن يتبع في حياته النهج العقلاني ولا ينقاد للعواطف والأهواء؛ إذ القوة العقلية هي المائز بين الإنسان والحيوان، وبها يستطيع التمييز بين الخير والشر، والنفع والضرر، فيختار ما يطابق مصلحته الواقعية. وحصيلة هذه الأصول لزوم تحقيق السعادة الواقعية عن طريق العقل<sup>٢</sup>.

ثم يعرّج العلامة الطباطبائي على منهج دعوة الإسلام، ويذهب إلى أن الله تعالى أمر نبيه ﷺ بتبليغ الدعوة بالرفق والتدرّج وذلك بسبب:

١. إنَّ ما اشتمل عليه الدين من المعارف الحقّة والقوانين التي تصلح شؤون الفرد والمجتمع، تكون ثقيلة على الناس، ومن الصعب تبديل عقائدهم وترك عاداتهم التي ساروا عليها عقوداً من الزمن أو توارثوها أباً عن جد، فتدرّجت الدعوة كي لا ينفر الناس عنها.

٢. السلوك التدريجي من حيث انتخاب المدعوين، وذلك أن دعوة النبي ﷺ، وإن كانت عامّة لجميع البشرية، غير أن الله تعالى أمره أن يبدأ بأصل الدعوة بعشيرته أولاً، ثم أمره أن يوسّع الدعوة لقومه، ثم أمره بتوسعة الدعوة إلى جميع البشر.

٣. الأخذ بالمراتب الثلاثة الآتية في الدعوة: أولاً: الدعوة بالقول، وهو ما ظهر منه ﷺ من تلاوة الوحي، وتبليغه وسائر ما أمر به، ونهى عنه. ثانياً: الدعوة السلبية وهي أن يعتزل المؤمنون الكافرين في دينهم وأعمالهم، ويكونوا مجتمعاً إسلامياً لا يهازجه غيرهم ممن لا يوحد الله تعالى، وثالثاً: الجهاد<sup>٣</sup>.

١. يونس: ٣٢.

٢. الطباطبائي، مقالات تأسيسية في الفكر الإسلامي، ص ١١٩-١٢٣.

٣. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ٤، ص ١٥٦-١٦٢.

## - الإسلام والمجتمع

يذكر العلامة الطباطبائي في هذا المحور، عدّة أمور تدلّ على أنّ الإسلام دينٌ اجتماعيٌّ، فيقول:

«لا ريب أنّ الإسلام هو الدّين الوحيد الذي أسّس بنيانه على الاجتماع صريحاً، ولم يهمل أمر الاجتماع في شأن من شؤونه»<sup>١</sup>.  
ويضيف قائلاً، أنّ:

«صفة الاجتماع مرعيةٌ مأخوذةٌ في الإسلام في جميع ما يمكن أن يؤدّي بصفة الاجتماع من أنواع النواميس والأحكام بحسب ما يليق بكلّ منها من نوع الاجتماع، وبحسب ما يمكن فيه من الأمر والحثّ الموصل إلى الغرض... وأهمّ ما يجب هاهنا هو عطف عنان البحث إلى اجتماعيّة الإسلام في معارفة الأساسيّة، بعد الوقوف على أنّه يراعي الاجتماع في جميع ما يدعو الناس إليه من قوانين الأعمال (العباديّة والمعامليّة والسياسيّة) ومن الأخلاق الكريمة، ومن المعارف الأصليّة»<sup>٢</sup>.

ثمّ إنّ العلامة يستدلّ على اجتماعيّة الإسلام بعدّة أدلّة يمكن تلخيصها ضمن النقاط الآتية: أوّلاً: عند المقارنة بين الإسلام وسائر الشرائع الحقّة والأديان التوحيدية وغير التوحيدية، والأمم المتمدّنة السابقة، نرى أنّ جميعها لم تولي عنايةً خاصّةً ومستقلّةً بأمر الاجتماع، بحيث تجعله مورداً للبحث والعمل، وهذا ما يشهد به التاريخ الموروث.

ثانياً: الآيات الدالّة على دعوة الناس إلى سعادة الحياة، وطيب العيش مجتمعين، كقوله تعالى: ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ﴾<sup>٣</sup> وقوله تعالى: ﴿وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾<sup>٤</sup> وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا لَسْتَ مِنْهُمْ فِي

١. م. ن، ج ٤، ص ٩٤.

٢. م. ن، ج ٤، ص ١٢٦-١٢٧.

٣. الأنعام: ١٥٣.

٤. آل عمران: ١٠٣.

شئ<sup>١</sup> وغيرها من الآيات المطلقة الدالة على أصل الاجتماع والاتحاد.  
ثالثاً: الفئة الأخرى من الآيات التي تأمر ببناء المجتمع الإسلامي على الإنفاق والاتحاد،  
كقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ﴾<sup>٢</sup>، وقوله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ  
وَالتَّقْوَى﴾<sup>٣</sup> وقوله تعالى: ﴿وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ  
عَنِ الْمُنْكَرِ﴾<sup>٤</sup>.

رابعاً: وجود رابطة حقيقية بين الفرد والمجتمع، تؤدي إلى تشكيل أمة، وقد جعل القرآن لها  
وجوداً وأجلاً وكتاباً وشعوراً، كما اهتم واعتنى بتواريخ الأمم وقصص الأشخاص.  
خامساً: إن الإسلام وضع أهم أحكامه كالحج والصلاة والجهاد والإنفاق على أساس  
الاجتماع، مضافاً إلى قوى الحكومة الإسلامية التي تحفظ شعائر الدين العامة وحدودها<sup>٥</sup>.

---

١. الأنعام: ١٥٩.

٢. الحجرات: ١٠.

٣. المائدة: ٢.

٤. آل عمران: ١٠٤.

٥. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ٤، ص ٩٤ - ٩٧.

## - هل الإسلام قابل للتطبيق؟

يذكر العلامة الطباطبائي شبهة بعضهم بأن الإسلام إذا كان بهذه المنزلة لماذا لم يتمكن من التطبيق والإجراء إلا برهة يسيرة ثم تحوّل إلى قيصريّة وكسروية، ثم يقول بعد تقرير هذه الشبهة بأن «هذا الذي أوردناه محصل ما يخلج في صدور جمع من باحثينا معاصر الشرقيين، وخاصة المحصلين من فضلائنا المتفكرين في المباحث الاجتماعية والنفسية»<sup>١</sup>. ثم يقول في مقام الإجابة: أمّا القول بأنّ السنّة الاجتماعية الإسلامية غير قابلة للتطبيق في العصر الراهن، بمعنى (أنّ الأوضاع الحاضرة في الدين لا تلائم الأحكام المشرّعة في الإسلام) فهو أمر طبيعي؛ إذ جميع السنن الدائرة في الجامعة الإنسانية إنّما تحدث بعد ما لم تكن، وتكون متناقضة مع الأوضاع السائدة آنذاك، فتنهض وتنازع السنن السائدة السابقة وتستمر، وتعود ثانية وثالثة حتّى تغلب وتتمكّن<sup>٢</sup>، «فمجرد عدم انطباق سنّة من السنن على الوضع الإنساني الحاضر ليس يكشف عن بطلانه وفساده، بل هو من جملة السنن الطبيعيّة الجارية في العالم... والإسلام كسائر السنن من جهة النظر الطبيعي والاجتماعي وليس بمستثنى من هذه الكليّة»<sup>٣</sup>.

ومع هذا فإنّ هذا النموذج البسيط على قصر عمره، قد انبسط في أقلّ من نصف قرن على مشارق الأرض ومغاربها، كما قد اعترف كثير من الباحثين بأنّ «المنشأ القريب والعامّ التامّ للتحوّل المعاصر المشهود في الدنيا، هو ظهور السنّة الإسلامية وطلوعها»<sup>٤</sup>.

فالإسلام قد أثبت صلاحيته لهداية الناس إلى سعادتهم الحقيقيّة، وتدلّ البحوث المعمّقة على أنّ النوع الإنساني سيبلغ غايته عند ظهور الإسلام بحقيقته في الدنيا وتوليه التامّ أمر المجتمع الإنساني، كما قال تعالى: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ

١. م. ن، ص ٩٨.

٢. م. ن، ص ٩٨-٩٩.

٣. م. ن، ص ٩٩.

٤. م. ن، ص ١٠٠.

أَمَّا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا ﴿٢٠١﴾

ثم إن ما أغفله هؤلاء أن الاجتماع الإسلامي شعاره الوحيد هو اتباع الحق في النظر والعمل، أما الاجتماع المدني الحاضر فشعاره اتباع ما يراه الأكثرية، وهذان الشعاران يوجبان اختلاف الغاية «فغاية المجتمع الإسلامي السعادة الحقيقية العقلية، بمعنى أن يأخذ الإنسان بالاعتدال في مقتضيات قواه، فيعطي للجسم مشتبهاته مقدار ما لا يعوقه عن معرفة الله... ولذلك وضع الإسلام قوانينه على أساس مراعاة جانب العقل المجبول على اتباع الحق، وشدّد في المنع عما يفسد العقل السليم، وألقى ضمان إجراء الجميع من الأعمال والأخلاق والمعارف الأصلية إلى عهدة المجتمع، مضافاً إلى ما تحتفظ عليه الحكومة الإسلامية والولاية الإسلامية من إجراء السياسات والحدود وغيرها... أما غاية الاجتماع المدني الحاضر، فهي التمتع من المادّة، ومن الواضح أن هذه تستتبع حياة إحساسية تتبع ما يميل إليه الطبع سواء وافق ما هو الحق عند العقل أم لم يوافق... ولذلك كانت القوانين تتبع في وضعها وإجرائها ما يستدعيه هوى أكثرية المجتمع وميول طباعهم... ولازم ذلك أن يعتاد المجتمع الذي شأنه ذلك، بما يوافق هواه من رذائل الشهوة والغضب فيستحسن كثيراً ما كان يستقبحه الدين... ولازم هذا أن يتحوّل نوع الفكرة عن المجرى العقلي إلى المجرى الإحساسي العاطفي»<sup>٣</sup>.

فالنظرة المادية ترى أن السعادة في التمتع بمتاع الدنيا والمادّة، غير أن الإسلام يخالف هذه النظرة ويرى أن السعادة أمر مؤلّف من سعادة الروح والبدن، وهي التي تضمن سعاده في الدنيا والآخرة<sup>٤</sup>.

#### - كيف يعيش المجتمع الإسلامي؟

هناك سؤال ربّما يتبادر إلى الذهن يذكره العلامة الطباطبائي ويوجب عليه، وفحوى السؤال

١. النور: ٥٥.

٢. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ٤، ص ١٠٠.

٣. م. ن، ص ١٠١ - ١٠٢.

٤. م. ن، ص ١٠٢.



عن آليات العيش في المجتمع الإسلامي، إذ «إنَّ الاجتماع - أيَّ اجتماعٍ كان - إنَّها يتحقَّق ويحصل بوجود غايةٍ واحدةٍ مشتركةٍ بين أفرادِهِ»<sup>١</sup>.

فالمجتمعات غير الدنيوية تجعل غايتها الحياة الدنيوية، والتمتع من مزاياها وهي غاية السعادة عندهم. أمَّا الإسلام «لما كان يرى أنَّ الحياة الإنسانية أوسع مدارًا من الحياة الدنيا المادية، بل في مدار حياته الحياة الآخروية التي هي الحياة، ويرى أنَّ هذه الدنيا لا تنفع فيها إلاَّ المعارف الإلهية التي تنحلَّ بجملتها إلى التوحيد، ويرى أنَّ هذه المعارف لا تحفظ إلاَّ بمكارم الأخلاق وطهارة النفس من كلِّ رذيلةٍ، ويرى أنَّ هذه الأخلاق لا تتم ولا تكمل إلاَّ بحياة اجتماعية صالحة معتمدة على عبادة الله سبحانه، والخضوع لما تقتضيه ربوبيته، ومعاملة الناس على أساس العدل الاجتماعي، أخذ (أعني الإسلام) الغاية التي يتكوَّن عليها المجتمع البشري، ويتوحد بها دين التوحيد، ثمَّ وضع القانون الذي وضعه على أساس التوحيد، ولم يكتف فيه على تعديل الإيرادات والأفعال فقط، بل تممه بالعباديات وأضاف إليها المعارف الحقَّة والأخلاق الفاضلة. ثمَّ جعل ضمان إجرائها في عهدة الحكومة الإسلامية أوَّلاً، ثمَّ في عهدة المجتمع ثانيًا، وذلك بالتربية الصالحة علمًا وعملاً، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»<sup>٢</sup>.

وقد يتوهم المتوهم أنَّ الإسلام حينما يجعل الأجر الآخروي هو المحور والغرض العام للحياة، فإنَّه يغفل الحياة الطبيعية والمادية! يردُّ العلامة الطباطبائي هذا التوهم ويقول بأنَّ الإسلام بنى شريعته على أصل التكوين، والإنسان يلزم أن يبني حياته على موافقة الأسباب الكونية، «فعند المرء المسلم غايات وأغراض دنيوية وأخرى آخروية، وله مقاصد مادية وأخرى معنوية، لكنَّه لا يعتني في أمرها بأزيد ممَّا ينبغي من الاعتناء والاهتمام، ولذلك بعينه نرى أنَّ الإسلام يندب إلى توحيد الله سبحانه، والانقطاع إليه والإخلاص له والإعراض عن كلِّ سببٍ دونه ومبتغى غيره، ومع ذلك يأمر الناس باتباع نواميس الحياة، والجري على المجاري الطبيعية»<sup>٣</sup>.

١. م. ن، ص ١٠٧.

٢. م. ن، ص ١٠٧-١٠٩.

٣. م. ن، ص ١١٤-١١٥.

وهناك شبهة أخرى تقول بأن السنة الإسلامية وإن كانت جامعة غير أنها جامعيتها، وانتفاء حرية العقيدة فيها تستوجب ركود المجتمع؛ لأن السير التكاملي يحتاج إلى وجود القوى المتضادة. ويجب العلامة الطباطبائي بأن منشأ هذه الشبهة هو المادية الجدلية وفيها خلطٌ ومغالطةٌ؛ وذلك أن عقائد الإنسان ومعارفه على نوعين: نوع يقبل التحوّل والتكامل وهو العلوم الصناعية، والإسلام لا يتقاطع مع تحوّلها بل يدعو إليها. ونوع آخر لا يقبل التحوّل وإن كان يقبل التكامل، وهو العلوم والمعارف العامة الإلهية المتعلقة بالمبدأ والمعاد والسعادة والشقاء «فوقوف هذه المعارف والآراء وثبوتها على حالٍ واحدٍ، لا يوجب وقوف الاجتماعات عن سيرها الارتقائي، كما نشاهد أن عندنا آراءً كثيرةً كئيبةً ثابتةً على حالٍ واحدٍ من غير أن يقف اجتماعنا لذلك عن سيره»<sup>١</sup>. فهذه المعارف الثابتة لا يستوجب تحوّلها وتغييرها إلا انحطاط المجتمع.

#### - الشريعة الإسلامية

الشريعة في اللغة هي نهج الطريق الواضح، واستعير ذلك للطريقة الإلهية، كما في قوله تعالى: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾<sup>٢</sup>، لأنّ الدين طريقٌ ونهجٌ أيضًا، فهو يرادفُ الشريعة من هذه الجهة، لكنّ القرآن جعل الشريعة أخصّ من الدين، فالشريعة «هي الطريقة الممهدة لأمة من الأمم أو لنبي من الأنبياء الذين بعثوا.. والدين هو السنة والطريقة الإلهية العامة لجميع الأمم، فالشريعة تقبل النسخ دون الدين بمعناه الواسع»<sup>٣</sup>.

وهذا المعنى لا يتنافى مع قوله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى﴾<sup>٤</sup>؛ فالمعنى أنّ شريعة محمد ﷺ هي مجموع وصايا الله سبحانه لنوح وإبراهيم وموسى وعيسى ﷺ، مضافاً إلى ما أوحاه إلى محمد ﷺ، وهذا إمّا كناية

١. م. ن، ص ١١٨.

٢. المائة: ٤٨.

٣. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ٥، ص ٣٥٠.

٤. الشورى: ١٣.

عن كون الإسلام جامعًا لمزايا جميع الشرائع السابقة وزيادة، وإمّا أن الشرائع جميعًا ذات حقيقة واحدة بحسب اللبّ، وإن كانت مختلفة بحسب اختلاف الأمم<sup>١</sup>.

أمّا سبب الحاجة إلى الشريعة والقانون عند العلّامة الطباطبائي، أنّ الإنسان لا يستطيع أن يبلغ كماله وسعادته إلّا إذا اشترك مع الآخرين وتعاون معهم، وهذا الأمر يجعل الإنسان بحاجة إلى قوانين وضوابط تحفظ حقوق الأفراد، بحيث يستفيد كلّ إنسانٍ من أعمال الآخرين من دون ظلمٍ واستضعافٍ، ومن الطبيعي أنّ هذه القوانين لا تؤثر إلّا إذا كان وراءها مجموعةٌ أخرى من النظم والقوانين الجزائية التي تهدّد المتخلف بالعقاب، وتعدّ الملتزم بالثواب، وهذه أيضًا لا تؤثر إلّا إذا اقترنت بسلطةٍ تتسم بالعدل، ولها قوّة النفوذ في المجتمع، والسلطة هذه أيضًا لا بدّ أن تُعضد بسندٍ من الأخلاق الإنسانية الفاضلة؛ فإنّ «القوانين والضوابط لا تملك عادةً ما يضمن لها عدم التخلف إلّا إذا استندت إلى قاعدة الأخلاق الإنسانية الفاضلة، والأخلاق لا يمكن أن تحقّق سعادة الإنسان وتدفعه للنهوض بالأعمال اللائقة إلّا إذا استندت إلى التوحيد. فالتوحيد يوفّر اعتقادًا للإنسان بأنّه والعالم الذي يعيش فيه لهما خالقٌ واحدٌ كان منذ الأزل وسيبقى إلى الأبد... وأخيرًا سيكون المنتهى إليه، حيث يرجع إليه الجميع فيجازي المحسن ويعاقب المسيء»<sup>٢</sup>.

وفي ضوء ما تقدّم يتبيّن أنّ التشريع الإسلامي مبنيٌّ على:

١. أساس تعليم الناس وتعريفهم ما هي حقيقة أمرهم من المبدأ إلى المعاد، وأنّه يجب عليهم سلوك طريقةٍ في هذه الدنيا تنفعهم في غد<sup>٣</sup>.
٢. إنّ غاية الإسلام السعادة الحقيقية العقلية؛ لذا وضع الإسلام قوانينه على أساس مراعاة جانب العقل المجبول على اتّباع الحق<sup>٤</sup>. وبهذا يكون المجتمع محكومًا بتنفيذ القوانين التي

١. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ٥، ص ٣٥١.

٢. الطباطبائي، مقالات تأسيسية في الفكر الإسلامي، ص ٣٨٥-٣٨٨.

٣. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ٢، ص ١٢٠.

٤. م. ن، ج ٤، ص ١٠١.

تعدّ حقاً في معايير العقل، حتّى ولو كانت مخالفةً لرغبات الأکثرية وميولهم<sup>١</sup>. وهذا يخالف ما نشاهده اليوم من القوانين الوضعيّة، حيث أنّها تتبع في وضعها وإجرائها على ما تملیه الأهواء، وينحصر ضمان الإجراء في المواد القانونيّة المتعلقة بالأفعال، أمّا الأخلاق والمعارف الأصليّة، فلا ضمان لإجرائها<sup>٢</sup>.

ثمّ هناك شبهة تطرح عن مدى إمكانية مواكبة الشريعة مع الزمان ومتطلّبات العصر ومتغيراته؛ بلحاظ إنّ الشريعة ثابتة، ومتطلّبات العصر متغيّرة، ويوجب العلامة الطباطبائي على هذه الشبهة بما يأتي:

أولاً: إنّ اختلاف العصور من حيث صورة الحياة لا يرجع إلى كليّات شؤون الحياة من حيث الحاجة إلى الطعام واللباس والسكن وما شاكل، نعم تختلف المصاديق من عصرٍ إلى عصر، أي أنّ الوسائل والآليات التي ينتخبها الإنسان لقضاء حوائجه تختلف من عصرٍ إلى عصر، وكذا الحال في القوانين الكلّيّة الموضوعة في الإسلام المبنيّة على الفطرة والسعادة الحقيقيّة، فإنّها لا تبطل بظهور وسيلةٍ مكان وسيلةٍ أخرى<sup>٣</sup>.

ثانياً: إنّ أحكام الإسلام جاءت لتأمين المصلحة الواقعيّة للفرد والمجتمع، وهي لا تتغيّر؛ لأنّها ناظرةٌ إلى التكوين الطبيعي، والبنية الوجوديّة للإنسان، وهما أمران غير قابلين للتغيّر ما دام الإنسان إنساناً<sup>٤</sup>.

ثالثاً: إنّ الدّين بنى أساسه على الكمال الروحي والجسمي معاً، وابتغى السعادة الماديّة والروحيّة جميعاً، ولازم هذا النظر إلى الإنسان المتكامل بالتكامل الدّيني، دون الإنسان المتكامل بالصنعة والسياسة، فالاجتماع الدّيني ليس كاجتماع المادّي الجسماني القابل للتغيّر والتحوّل بسبب التحوّل المادّي في كلّ عصرٍ<sup>٥</sup>.

١. الطباطبائي، مقالات تأسيسية في الفكر الإسلامي، ص ٤٢٤.

٢. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ٤، ص ١٠١، ١٠٨.

٣. م. ن، ص ١٢٠ - ١٢١.

٤. الطباطبائي، مقالات تأسيسية في الفكر الإسلامي، ص ٥١٠.

٥. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ٢، ص ١٣٣.

ثمَّ بعد هذا ولحلَّ الشبهة حلًّا جذريًّا، يطرح العلامه الطباطبائي مفهوم الثابت والمتغيّر في أحكام الإسلام، ويرى أنّ أحكام الإسلام تنقسم إلى قسمين: الأحكام الثابتة والأحكام المتغيّرة. أما الأحكام الثابتة فهي التي ترتبط بواقع الإنسان الطبيعي، وتأخذ بعين الاعتبار التكوين الإنساني من دون لحاظ الجنس والزمان والمكان؛ لأنّها تتناسق مع البنية الوجوديّة للإنسان، وهي تتسم بطبيعيّة واحدة وتقضي وجود أحكام وقوانين موحّدة ومنسججة<sup>١</sup>. أمّا الأحكام المتغيّرة فهي الضامنة لاستمرار حياة المجتمع الإنساني؛ إذ إنّ الإنسان الطبيعي على الرغم من اتّصافه ببنية ثابتة موحّدة، فإنّه يخضع إلى مقتضيات التحوّلات المكانية والزمانية المستمرة التي ربّما استدعت تبديلًا لبعض الأحكام لتنسجم مع الأوضاع المستحدثة، وهذا الأمر يرجع إلى صلاحيّات ولي الأمر حصراً، وبهذا يتم تأمين احتياجات الإنسان في عصرٍ من دون أن يطرأ أيّ تغييرٍ في الأحكام الثابتة<sup>٢</sup>.

وخلاصة القول «إنّ أحكام الإسلام الثابتة التي يُطلق عليها اسم الشريعة السماويّة، لا مجال لتغييرها أو تبديلها حتّى من قبل أولياء أمور المسلمين، فهي باقية دائماً وواجبة التنفيذ أبداً مهما كانت الشروط والأوضاع، أمّا الأحكام المتغيّرة في الإسلام فهي قابلةٌ للتغيير تبعاً لما يستجيب لتحوّلات التكامل الاجتماعي في حياة الإنسان»<sup>٣</sup>. فالأحكام المتغيّرة هي التي يأمر بها ولي الأمر في إطار ثوابت الشريعة ومصالح المجتمع، وهي واجبة الطاعة ونافذة ما دامت تلك المصالح باقية<sup>٤</sup>.

١. الطباطبائي، مقالات تأسيسية في الفكر الإسلامي، ص ١٠٩.

٢. م.ن، ص ١١٢.

٣. م.ن، ص ١١٦.

٤. م.ن، ص ١٦٨.

## - الدفاع عن الإسلام

هناك شبهة طرحت حول الإسلام بأنه دين العنف، وقد انتشر بالسيف، وقد أثار هذه الشبهة كل من النصارى والمبشرين، والمدعين للتمدن والحرية<sup>١</sup>.

وفي مقام الإجابة يذكر العلامة الطباطبائي أنّ القرآن في بدء الدعوة كان يأمر المسلمين بالصبر والكفّ عن القتال، ثم بعد هذا مع تطوّر الدعوة نزلت آيات القتال مع مشركي مكة وغيرهم من المشركين، وأهل الكتاب وأخيراً مطلق الكفار.

بيان ذلك: «إنّ القرآن يذكر أنّ الإسلام ودين التوحيد مبنيٌّ على أساس الفطرة، وهو القيم على إصلاح الإنسانيّة في حياتها، كما قال تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾<sup>٢</sup>، فأقامته والتحفّظ عليه أهم حقوق الإنسانيّة المشروعة كما قال تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾<sup>٣</sup>، ثم يذكر أنّ الدفاع عن هذا الحقّ الفطري المشروع حقٌّ آخر فطري، قال تعالى: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهَدِمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾<sup>٤</sup>، فبين أنّ قيام دين التوحيد على ساقه وحياته ذكره منوطٌ بالدفاع، ونظيره قوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ﴾<sup>٥</sup>، وقال تعالى في ضمن آيات القتال من سورة الأنفال: ﴿لِيُحِقَّ الْحَقُّ وَيُبْطِلَ الْبَاطِلَ وَلَوْ كَرِهَ الْمُجْرِمُونَ﴾<sup>٦</sup>، ثم قال تعالى: بعد عدّة آيات: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ

١. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ٤، ص ١٦٢.

٢. الروم: ٣٠.

٣. الشورى: ١٣.

٤. الحج: ٤٠.

٥. البقرة: ٢٥١.

٦. الأنفال: ٨.

إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ<sup>١</sup>، فَسَمِّيَ الجِهَادُ والقِتَالُ الذي يدعى له المؤمنون مُحْيِيًّا لهم، ومعناه أن القتال سواء كان بعنوان الدفاع عن المسلمين أم عن بيضة الإسلام أم كان قتالاً ابتدائياً كل ذلك بالحقيقة دفاعٌ عن حقِّ الإنسانية في حياتها ففي الشرك بالله سبحانه هلاكُ الإنسانية وموت الفطرة، وفي القتال وهو دفاع عن حقِّها إعادة حياتها وإحيائها بعد الموت.

ومن هناك يستشعر الفطن اللبيب أنه ينبغي أن يكون للإسلام حكمٌ دفاعيٌّ في تطهير الأرض من لوث مطلق الشرك وإخلاص الإيوان لله سبحانه وتعالى، فإن هذا القتال الذي تذكره الآيات المذكورة إنما هو لإماتة الشرك الظاهر من الوثنية، أو لإعلاء كلمة الحق على كلمة أهل الكتاب بحملهم على إعطاء الجزية، مع أن آلة القتال تتضمن أنهم لا يؤمنون بالله ورسوله ولا يدينون دين الحق فهم وإن كانوا على التوحيد لكنهم مشركون بالحقيقة مستبطنون ذلك، والدفاع عن حقِّ الإنسانية الفطري يوجب حملهم على الدين الحق<sup>٢</sup>.

كما يشير العلامة الطباطبائي إلى أن هذه الطريقة لم تنحصر بالإسلام، بل هي «دائرة بين الملل والدول، فإن المتمرد المتخلف عن القوانين المدنية يُدعى إلى تبعيتها، ثم يحمل عليها بأي وسيلة أمكنت، ولو انجرَّ إلى القتال حتى يطبع وينقاد طوعاً أو كرهاً»<sup>٣</sup>.

### - تخلف العالم الإسلامي

الشبهة الأخيرة التي تعرّض إليها فيما يتعلّق بالإسلام، هي السؤال عن سبب تخلف العالم الإسلامي رغم امتلاكه لبرنامج شامل لإسعاد الإنسان في الدنيا والآخرة. يجيب العلامة الطباطبائي على هذه الشبهة بجوابٍ حلّيٍّ وجوابٍ نقضيٍّ.

أمّا الجواب الحلّيّ فهو يتعلّق بالمنعطف الخطير الذي مرَّ به الإسلام في مساره التاريخي، الذي أدّى إلى تخلف العالم الإسلامي، وذلك من خلال الصراعات السياسيّة في صدر الإسلام التي حولت الكيان الإسلامي خلال مدّةٍ وجيزةٍ من منهج إسلامي حرّاً إلى منهجٍ امبراطوريٍّ

١. الأنفال: ٢٤.

٢. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ٢، ص ٦٦، ونحوه ج ٤، ص ١٦٢.

٣. م. ن، ج ٢، ص ٦٨.

قيصريّ وكسرويّ مظلم، وتمّ إفراغ الوعي الاجتماعي من الفكر القائم على أساس الواقعيّة والحقيقة، إلى فكرٍ سطحيّ يتزلف إلى السلطان، فشوّت معالم الإسلام الأصيل<sup>١</sup>. كما أنّ المجتمع الإسلامي - جرّاء ذلك - لم يطبّق تعاليم الإسلام عدا العبادات، فانظر إلى العالم الإسلامي، فأين تجد تطبيق أحكام وقوانين الإسلام والفردية والاجتماعية والجزائية والحقوقية<sup>٢</sup>.

أمّا الجواب النقضي، فيقول العلامة أنّ التخلف وعدم الرقي إذا كان دليلاً على انحطاط قوانين الإسلام، فلماذا لا يفلح المنهج الديمقراطي الغربي في أن يصلح حال البلاد الإسلامية وقد فشى فيها وطبّق منذ عقود، ولماذا لم يستطع هذا المنهج من صدّ المدّ الشيوعي؟ كما أنّ التخلف لا يخصّ البلاد الإسلامية، بل يمتد ليشمل سائر البلاد الآسيوية والإفريقية التي تعيش تحت حكم الغرب<sup>٣</sup>.

#### ٤. الإنسان

من المباحث المهمة التي تطرّق إليها العلامة الطباطبائي كثيراً، مباحث الإنسان وما يتعلق به، وسنحاول هنا الإشارة الإجمالية إلى أهم ما ذكره ﷺ حول الإنسان ضمن النقاط الآتية:

#### - خلقة الإنسان

يرى العلامة الطباطبائي أنّ النوع الإنساني، نوعٌ أبدعه الله تعالى من الأرض حيث كانت السموات والأرض ولا يوجد الإنسان، ثم خلق الله زوجين اثنين من هذا النوع وإليهما ينتهي هذا الإنسان الموجود، قال تعالى: ﴿إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ﴾<sup>٤</sup>.

وقد أودع فيه الشعور، وركّب فيه السمع والبصر، ومنحه قوّة الإدراك والفكر، «وقد

١. الطباطبائي، مقالات تأسيسية في الفكر الإسلامي، ص ٢٩٨.

٢. م. ن، ص ٥٢٤.

٣. م. ن، ص ٥٢٥.

٤. الحجرات: ١٣.



اختار تعالى لهذا النوع وجودًا يقبل الارتباط بكلِّ شيءٍ، ويستطيع الانتفاع من كلِّ أمرٍ، أعم من الاتصال أو التوسُّل به إلى غيره بجعله آلةً وأداةً للاستفادة من غيره»<sup>١</sup>.

فالقرآن يصرِّح بأنَّ البشريَّةَ هذه مع اختلاف ألوانها ولغاتها ترجع إلى أبٍ اسمه آدم، وأمُّ اسمها - كما في الروايات - حواء، وعليه فإنَّ نظريَّةَ دارون في المنشأ الحيواني للإنسان غير صحيحة<sup>٢</sup>، والمسألة هذه قابلة للتأويل عند العلامة وتفصيلها ليست من ضروريَّات الدِّين، «نعم يمكن عدَّ انتهاء النسل الحاضر إلى آدم ضروريًّا من القرآن... فظاهر الآيات القرآنيَّة... انتهاء النسل الحاضر إلى آدم وزوجته المتكونين من الأرض من غير أبٍ وأمٍّ»<sup>٣</sup>.

ثمَّ جعل الله تعالى هذا الإنسان المخلوق خليفته في الأرض، إذ قال سبحانه: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَأِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾<sup>٤</sup>، «والخلافة هي قيام شيءٍ مقام آخر لا تتم إلاَّ بكون الخليفة حاكياً للمستخلف في جميع شؤونه الوجوديَّة وآثاره وأحكامه وتدبيره بما هو مستخلف»<sup>٥</sup>، علماً بأنَّ هذه الخلافة غير مقصورةٍ على شخص آدم ﷺ بل تعمُّ أبناءه، ويؤيِّده قوله تعالى: ﴿وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ﴾<sup>٦</sup>، كما أنَّها تدلُّ على أنَّ هذا الخليفة سيحمل أمرًا لم تتمكَّن الملائكة من حمله<sup>٧</sup>.

#### - هويَّة الإنسان

يرى العلامة الطباطبائي أنَّ الإنسان من حيث وجوده متحوِّلٌ ومتكاملٌ، يسير في مسير وجوده المتبدِّل المتغيِّر تدريجيًّا، ويقطعه مرحلةٌ مرَّحلةً في صراطٍ مستقيمٍ يسمِّيه العلامة بـ(صراط وجود الإنسان) ويقول مستعينًا بالقرآن: «إنَّ الإنسان جزءٌ من الأرض غير مفارقها ولا مباين

١. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ٢، ص ١١٤.

٢. م. ن، ج ٤، ص ١٤٢-١٤٣.

٣. م. ن، ج ١٦، ص ٢٥٥-٢٥٦.

٤. البقرة: ٣٠.

٥. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ١، ص ١١٤-١١٥.

٦. النمل: ٦٢.

٧. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ١، ص ١١٦.

معها، انفصل منها ثم شرع في التطور بأطواره حتى بلغ مرحلة أنشئ فيها خلقاً آخر، فهو المتحول خلقاً آخر، والمتكامل بهذا الكمال الجديد الحديث، ثم يأخذ ملك الموت هذا الإنسان من البدن نوعٍ أخذٍ يستوفيه، ثم يرجع إلى الله سبحانه، فهذا صراط وجود الإنسان<sup>١</sup>.

والقرآن يربط هذا الوجود الإنساني المتحول بالله تعالى: ﴿وَقَدْ خَلَقْتِكَ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا﴾<sup>٢</sup>. فالإنسان من جهة الإبداع والخلقة مرتبط بالله تعالى ومتعلقٌ بأمره وملكوته<sup>٣</sup>. والأصالة إنما هي لهذا الجانب الملكوتي؛ لذا «فإنَّ الإسلام لا يرى في الدنيا قيمة للإنسان يقوم بها ولا وزنًا يوزن به، إلا إذا كان على دين التوحيد»<sup>٤</sup>.

والإنسان هذا مركب من جزئين: مادة بدنية، وجوهر مجرد هي النفس والروح، وهما متلازمان متصاحبان في هذه الدنيا<sup>٥</sup>. علمًا بأنَّ الأصالة هنا للروح والنفس وليس للجسم المادي، فالقراءة المتدبرة في الآيات القرآنية «تفيد أنَّ الإنسان بشخصه ليس بالبدن، لا يموت بموت البدن ولا يفنى بفنائه... فالنفس بالنسبة إلى الجسم الذي ينتهي أمره إلى إنشائها - وهو البدن الذي تنشأ منه النفس - بمنزلة الثمرة من الشجرة، والضوء من الدهن بوجه بعيد، وبهذا يتضح كيفية تعلُّقها بالبدن ابتداءً، ثم بالموت تنقطع العلقة وتبطل المسكة، فهي في أوَّل وجودها عين البدن، ثم تمتاز بالإنشاء منه، ثم تستقلُّ عنه بالكلية، فهذا ما تفيدُه الآيات الشريفة»<sup>٦</sup>.

وهذه الغيرية ربِّها يغفل عنها الإنسان لكثرة انشغاله بالماديات، غير أنَّه يمتلك شعورًا يمثل له حقيقة نفسه، ويعبر عنها بـ(أنا) ممَّا يعني أنَّ نفسه سنخ مغاير لسنخ المادة والماديات، لما يشاهده من مغايرة خواصِّ نفسه وآثارها لخواصِّ الأمور المادية وآثارها<sup>٧</sup>. وعليه «فليست

١. م.ن، ج ١١، ص ١١٢.

٢. مريم: ٩.

٣. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ١، ص ١١٣.

٤. م.ن، ص ٤٣٧.

٥. م.ن، ج ٢، ص ١١٣.

٦. م.ن، ص ٣٥٢.

٧. م.ن، ج ٦، ص ١٨٠، ٣٦٥.

النفس هي البدن، ولا جزءاً من أجزائه، ولا خاصّةً من خواصّه... وأيضاً هذا الذي نشاهده؛ نشاهده أمراً واحداً بسيطاً ليس فيه كثرةٌ من الأجزاء ولا خليطٌ من خارج، بل هو واحدٌ صرف، فكلّ إنسانٍ يشاهد ذلك من نفسه، ويرى أنّه هو وليس بغيره، فهذا المشهود أمرٌ مستقلٌّ في نفسه، لا ينطبق عليه حدّ المادة ولا يوجد فيه شيءٌ من أحكامها اللازمة، فهو جوهرٌ مجردٌ عن المادة، ومتعلّقٌ بالبدن نحو تعلّقٍ يوجب اتحاداً ما له بالبدن، وهو التعلّقُ التديري وهو المطلوب»<sup>١</sup>.

وهناك من ينكر تجرّد النفس من الماديين وبعض المتكلمين والمحدثين، وقد ردّ عليهم العلامة الطباطبائي بشكل التفصيلي<sup>٢</sup>. علماً بأنّ مباحث معرفة النفس لم تقتصر على زماننا الحاضر، بل يرى العلامة الطباطبائي أنّها كانت دائرةً في الأمم السابقة والعصور المتقدّمة؛ فيذكر تأكيداً لذلك مباحث النفس عند البراهمائية والبوذية والمناوية وغيرهم<sup>٣</sup>.

هذا، وفي مقام المفاضلة بين الإنسان والملائكة، ينقل العلامة الطباطبائي مختلف الأقوال من الأشاعرة والمعتزلة والشيعة، ويذكر أنّ المعروف عند الأشاعرة والشيعة تفضيل الإنسان، غير أنّه لم يرتضِ الأدلّة المقامة من حيث اختيار الإنسان للطاعة والعبوديّة وما شاكل، وفي النهاية يستقرب تفضيل الإنسان من وجهٍ واحدٍ ويقول:

«نعم لما كان الإنسان إنّما ينال الكمال الذاتي تدريجاً بما يحصل لذاته من الاستعداد سريعاً أو بطيئاً، كان من المحتمل أن ينال عن استعداده مقاماً من القرب، وموطناً من الكمال فوق ما قد ناله الملك ببهاء ذاته في أوّل وجوده، وظاهر كلامه تعالى يحقّق هذا الاحتمال، كيف وهو سبحانه يذكر في قصّته جعل الإنسان خليفة في الأرض، فضل الإنسان واحتماله لما لا يحتمله الملائكة من العلم بالأسماء كلّها، وأنّه مقام من الكمال لا يتداركه تسيحهم بحمده وتقديسهم له، ويطهره ممّا سيظهر منه من الفساد في الأرض وسفك الدماء»<sup>٤</sup>.

١. م. ن، ج ١، ص ٣٦٥.

٢. م. ن، ص ٣٦٦ - ٣٧٠.

٣. م. ن، ص ١٨١ - ١٨٥.

٤. م. ن، ج ١٣، ص ١٦٤.

## - أفعال الانسان

إنّ موضوع أفعال الإنسان من المواضيع الفلسفية والكلامية المهمة، وقد أدت إلى ظهور مدارس وتياراتٍ مختلفةٍ في الفكر الإسلامي، وقد أولاها العلامة الطباطبائي أهميةً كبرى حيث تجد مباحث أفعال الإنسان موزعةً في كثيرٍ من أجزاء تفسير الميزان<sup>١</sup>.

فالإنسان «لا يظاً موطاً في مسيره، ولا يسير ولا يسري إلا بأعمالٍ قلبيةٍ هي الاعتقادات ونحوها، وأعمالٍ جوارحيةٍ صالحةٍ أو طالحةٍ، وما أنتجه عمله يوماً كان هو زاده غداً... وقد جعل سبحانه غاية الإنسان وما ينتهي إليه أمره، ويستقرّ عليه عاقبته من حيث السعادة والشقاوة، والفلاح والخيبة مبنيةً على أحوالٍ وأخلاقٍ نفسانيةٍ مبنيةٍ على أعمالٍ من الإنسان، تنقسم تلك الأعمال إلى صالحةٍ وطالحةٍ وتقوى وفجور»<sup>٢</sup>.

ومدار البحث في أفعال الإنسان يقع تارةً في الجبر والاختيار، وتارةً ثانيةً في أحكام الأعمال نفسها وما يترتب عليها، وثالثةً في التأثير والتأثر بين العمل والطينة التي نشأ منها الإنسان، وسنوجز القول فيها.

أولاً: الجبر والاختيار:

وهو من المباحث الشائكة التي أسالت حبراً كثيراً منذ بزوغ الإسلام، وقد حاول العلامة الطباطبائي تناولها من وجهة نظرٍ قرآنيةٍ، فهو يرى من جهة أنّ الله تعالى - كما ينصّ عليه القرآن - مالكٌ على الأطلاق، والعالم مملوكٌ له مملوكيةً على الأطلاق، وليس للأشياء ربٌّ من دون الله يملكها، وله حقُّ التصرف فيها، ولازم هذا منع الغير عن أيّ تصرفٍ في ملكه إلا بما يشاء أو يأذن فيه، فالله هو المتصرف الفاعل في ملكه، وليس لشيءٍ غيره شيءٌ من ذلك إلا بإذنه ومشيئته، فهذا مقتضى ربوبيته، والله تعالى في مقام التشريع جرى مجرى العقلاء في المجتمع الإنساني، ومن أحكامهم أنّ الأمر بالمعروف والنهي وكلّ حكمٍ تشريعي لا يتوجّه إلا إلى المختار دون

١. م.ن، ج١، ص١٠٥، ج٢، ص١٧٢، ج٤، ص٢٠١، ج٦، ص١٦٥، ج٧، ص٩٥، ج٨، ص٩٨، ج٩، ص١٩١،

ج١٠، ص٣٧٠، ج١٨، ص١٩٢.

٢. م.ن، ج٦، ص١٦٦.

المضطرب والمجبر، كما أنّ الجزء الحسن أو السيء لا يتعلّقان إلاّ بالفعل الاختياري<sup>١</sup>. وهنا تكمن الإشكاليّة من حيث الجمع بين هاتين الرؤيتين، أي عموم مشيئة الله تعالى وتملكه لجميع الأمور، مع القول باختيار الإنسان في الأفعال ونفي الجبر المبطل للثواب والعقاب.

والعلامة الطباطبائيّ يوجب على هذه الشبهة بتقارير مختلفة، فتارةً يوجب من باب تقسيم الأمور إلى حقيقيّة واعتباريّة، فعموم الخلقة والمالكيّة تتعلّق بالموضوعات والأفعال الواقعة في ظرف الاجتماع من حيث تكوينها وواقعيتها الخارجيّة، أمّا جهات الحسن والقبح والمعصية والطاعة الطارئة على الأفعال والموضوعات فالخلق والإيجاد لا يتعلّق بها، وليس لها ثبوت إلاّ في ظرف التشريع والاعتبار، وإذا تبين إنّ ظرف تحقيق الأمر والنهي والحسن والقبح غير ظرف التكوين وساحة الواقعيّة الخارجيّة التي يتعلّق بها الخلق والإيجاد، ظهر أنّ عموم الخلقة لكلّ شيء لا يستلزم المفسد التي ذكرها من بطلان نظام الأمر والنهي والثواب والعقاب عند تعميم ملكيّة الله تعالى<sup>٢</sup>.

فالسبب والظلم والذنب وغيرها من الأفعال، معانٍ وعنواناتٌ غير حقيقيّة، ولا تطلق على الشيء من جهة انتسابه إلى الله تعالى وخلقه له، بل إنّها أمورٌ وضعيّةٌ وجاهاتٌ إضافيّةٌ اعتباريّةٌ لا تدخل في جهة التكوين. فإنّ الظلم - على سبيل المثال - بعنوانه الذي هو الظلم، قبيحٌ في ظرف الاجتماع ومعصيةٌ توجب العقاب، أمّا بحسب التكوين فهو أثرٌ وعملٌ خارجيٌّ واقعيٌّ، والسبب الإلهيُّ إنّما تنتج جهة التكوين، أمّا عنوانه القبيح وما يلحق به، فإنّما هو مولود التشريع والاعتبار.

وهناك تقريرٌ آخر بيّنه العلامة يركّز على العلل الطوليّة لا العرضيّة، مفاده أنّ أفعال الإنسان مستندةٌ الوجود إلى الإرادة الإلهيّة، والإرادة الإلهيّة تعلّقت بصدور الفعل من الإنسان باختياره، فلو كان هذا الفعل حين تحقّقه غير إراديٍّ وغير اختياريٍّ للإنسان، لزم تخلف إرادته تعالى عن مراده وهو محال، وعليه فإنّ «الأفعال الإنسانيّة لها نسبةٌ إلى الفاعل، ونسبةٌ إلى الواجب، وإحدى

١. م. ن، ج ١، ص ٩٤ - ٩٥، ج ٧، ص ٢٩٣.

٢. م. ن، ج ٧، ص ٢٩٧.

النسبتين لا توجب بطلان الأخرى؛ لكونها طوليتين لا عرضيتين<sup>١</sup>. فلا بدّ من التمييز بين الفاعل بمعنى ما منه، والفاعل بمعنى ما به<sup>٢</sup>.  
ثانياً: أحكام الأعمال:

إنّ لأعمال الإنسان من حيث الثواب والعقاب والتأثير والتأثر فيما بينها أحكاماً خاصّةً، فمن المعاصي ما يجبط الحسنات في الدنيا والآخرة كالارتداد، ومنها ما يجبط بعض الحسنات كالمشاقّة مع الرسول، ومنها ما ينقل حسنات فاعلها إلى غيره كالقتل، ومنها ما يوجب تضاعف العذاب، كذلك فمن الحسنات ما يكفّر السيئات في الدنيا والآخرة كالإسلام والتوبة، ومنها ما يكفّر بعض السيئات كالصلاة المفروضة، ومنها ما يبدل السيئات حسنات، ومنها ما يدفع سيئات صاحبها إلى غيره ويجذب حسنات الغير إليه.

ومن تلك الأحكام أيضاً أنّ الأعمال محفوظة مكتوبة متجسّمة. ومنها أنّ بينها وبين الحوادث الخارجية ارتباط، فالحوادث الكونية تتبع الأعمال بعض التبعية، فالطاعة تستلزم نزول الخيرات، والمعصية توجب ظهور الفساد في البرّ والبحر. ومنها إنّ حسنات الأقوال والأفعال مطابقةً لحكم العقل، بخلاف السيئات من الأفعال والأقوال<sup>٣</sup>.

ومنها إنّ عمل الإنسان خيراً أو شراً ربّما عاد إليه في ذريته وأعقابه، فالنعمة أو المعصية ربّما تحلّان بالإنسان بما كسبت يدا شخصه أو أيدي آبائه، فما يعامل به الإنسان غيره أو ذريته غيره، فلا محيص من أن ينعكس إلى نفسه أو ينقلب إلى ذريته إلاّ أن يشاء الله<sup>٤</sup>.

ثالثاً: العمل وطينة الإنسان:

يستشهد العلامة الطباطبائي بما روي عن عليّ عليه السلام حيث قال: «إنّ الله خلق آدم من أديم الأرض؛ فمنه السباح، ومنه الملح، ومنه الطيب، فكذلك في ذريته الصالح والطالح<sup>٥</sup>. ويستتج

١. م. ن، ج ١، ص ١٠٩ - ١١٠، وج ٩، ص ١٩٤.

٢. م. ن، ج ٧، ص ٢٩٠.

٣. م. ن، ج ٢، ص ١٧٢ - ١٨٨.

٤. م. ن، ج ٤، ص ٢٠٢ - ٢٠٣.

٥. م. ن، ج ٨، ص ٩٨ وما بعدها.

منها «إنَّ المادَّةَ الأَرْضِيَّةَ على اختلافها في أوصافها لها ارتباطٌ بأحوال الإنسان وأوصافه من حيث الصِّلاح والطلاح على حسب ما نشاهده في الخارج إنَّ اختلاف المواد لها تأثير ما قطعي في اختلاف الصور الطارئة عليها، والآثار البارزة منها وإن كان ذلك على الاقتضاء دون العليَّة التامة».

### - مباحث اجتماعية

في سياق المباحث الاجتماعية التي تخصَّ الانسان يرى العلامة الطباطبائي أنَّ «الإنسان مستخدم بالطبع»<sup>١</sup> بيان ذلك: إنَّ الله تعالى خلق الإنسان وأعطاه:

١. قوَّة الإدراك والفكر ٢. قدرة الارتباط مع كلِّ شيءٍ والانتفاع به. وهاتان العنيتان بعد الامتزاج أنتجت عنايةً ثالثةً وهي أن يهيئ لنفسه علومًا وإدراكاتٍ ليقوم في عمليَّة التصرّف في الأشياء للانتفاع بها، فهذه العلوم والإدراكات هي التي تربط الإنسان بالعمل في المادَّة، وأنَّ يستخدم كلَّ ما يمكنه استخدامه في طريق كماله، وأنَّ ينتفع لنفسه ويستبقي حياته بأيِّ سببٍ أمكن.

ومن هنا تتولّد نظريَّة (الإنسان مدنيّ بالطبع)، بيان ذلك: إنَّ الإنسان لما وجد أنَّ غيره من أبناء جنسه يريدون أن ينتفعوا منه على نحو ما يريد أن ينتفع منهم، اضطرَّ للخضوع نحو المدنيَّة والاجتماع التعاوني لينال كلَّ ذي حقِّ حقَّه، فحكم الإنسان بالاجتماع المدني إنَّما دعا إليه الاضطرار، ولولاه لما حكم به الإنسان أبدًا، وهذا معنى أنَّ (الإنسان مدنيّ بالطبع) فهذا أمرٌ ولَّده حكم الاستخدام المذكور اضطرارًا.

وعليه فإنَّ قريحة الاستخدام، وظهور الاختلافات الضرورية بين الإنسان بسبب اختلاف الخلقة والمواد، يؤدِّي إلى الاختلال بالنظم الاجتماعي، وهذا هو السبب في ظهور التشريع، وجعل قوانين كليَّة يوجب العمل بها ارتفاع الاختلاف، ونيل كلِّ ذي حقِّ حقَّه<sup>٢</sup>.

فالتبيعة الإنسانيَّة هي التي تقتضي الاجتماع «لما استشعرت بإلهامٍ من الله سبحانه بجهات

١. م.ن، ج٢، ص١٣١.

٢. م.ن، ص١١٣-١١٨.

حاجتها في البقاء والاستكمال إلى أفعال اجتماعية، فتلتجئ إلى الاجتماع<sup>١</sup>. ومن هذا المنظار يرى العلامة الطباطبائي وبلاستناد إلى آيات القرآن من قبيل قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا﴾<sup>٢</sup>، وقوله تعالى: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيَمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ﴾<sup>٣</sup> بأنه «لم تبدء الدعوة إلى الاجتماع دعوة مستقلة صريحة إلا من ناحية النبوة في قالب الدين كما يصرح به القرآن والتاريخ يصدقه»<sup>٤</sup>.

ثم إن نظرية العلامة الطباطبائي (بأن الإنسان مدني بالطبع ومستخدم بالطبع)، تؤدي إلى نظرية أصالة الفرد، وذلك أن الإنسان يبحث عن سعادته، والأصل في سعادته بحسب نظام الخلق والتكوين يكمن في سعادة الفرد، وتكون سعادة المجتمع فرعاً لها، وبعبارة أخرى: «إن المنظور في خلق الطبيعة الإنسانية هو الوجود الفردي، وليس الهيئة الاجتماعية للأفراد، وإنما هُدي الإنسان نحو العقد الاجتماعي من أجل الحفاظ على الفرد؛ ولذا فإن الإنسان ينقاد إلى الأسلوب المنظم للحياة - والذي لا بد أن يتبلور بالصورة الاجتماعية - من أجل هذا الهدف الأساس المائل في تحقيق السعادة الفردية»<sup>٥</sup>.

كما أن العلامة الطباطبائي يشكو من طغيان الجانب المادي وانحسار الجانب المعنوي في الإنسان المعاصر، وبروز ظهور الشبهات حول الدين، جراء التقدم المادي المدهش الذي شهده العالم الماصر، مما أدى لصرف طاقات الإنسان نحو هذا الاتجاه، وبما أن طاقة الإنسان الوجودية محدودة، فإن صرف التوجه نحو اتجاه واحد يؤدي إلى إغفال باقي الجوانب، وهكذا فإن التوجه التام نحو الماديات أدى إلى انحسار الجوانب المعنوية في الإنسان المعاصر<sup>٦</sup>.

١. م. ن، ج ١، ص ٣٣٧.

٢. يونس: ١٩.

٣. البقرة: ٢١٣.

٤. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ٤، ص ٩٣ - ٩٤.

٥. الطباطبائي، مقالات تأسيسية في الفكر الإسلامي، ص ٤٢.

٦. م. ن، ص ٢٨٣.



ومن المباحث الأخرى التي يشير إليها العلامة وتدخل في نطاق المباحث الاجتماعية، مبحث الحرية ونطاقها في الفكر الإسلامي، فالسيد الطباطبائي يعتقد أن الحرية أمر فطري إذ الإنسان «مجهز بشعور باطني يميز له ما يلتذ به وما يتألم به، بإرادة تبعثه إلى جذب ما يلذّه ودفع ما يؤلّه، فكان له أن يختار لنفسه ما يشاء... وإذ كان كذلك كان من الواجب أن يعيش الإنسان حرّاً في نفسه، وحرّاً في عمله»<sup>١</sup>.

إن الإسلام يسمح بالحرية الفكرية، ويدعو المسلمين إلى التفكير في حقائق الدين، والاجتهاد في معارفه، وإن حصلت ثمّة شبهة فلا بدّ من عرضها على كتاب الله وسنة رسوله بالتدبر والتأمل حتى تنحل الشبهة، أما الإجماع وتحميل الاعتقاد على النفوس عنوة وقهراً «فحاشا ساحة الحق والدين القويم أن يرضى به أو يشرع ما يؤيده»<sup>٢</sup>.

وكذلك الأمر فيما يخص الأعمال، فإن الإنسان حرّ في أن يعمل العمل الفلاني أو يدعه، ويطلق عليه الحرية التكوينية، ويتبع هذه الحرية التكوينية حرية تشريعية، بمعنى أن يختار لنفسه ما يشاء من طرق الحياة والعمل، وليس للغير أن يستعبده<sup>٣</sup>. نعم حرية الإنسان هذه لم تكن مطلقةً ومن دون قيود؛ إذ الإطلاق يوجب الإخلال في نظم الاجتماع، لذا فالقانون العام يقيد تلك الحرية<sup>٤</sup>.

١. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ٦، ص ٣٥٠-٣٥١؛ ج ٤، ص ١١٦.

٢. م. ن، ج ٤، ص ١٣١.

٣. م. ن، ج ١٠، ص ٣٧٠.

٤. م. ن، ج ٦، ص ٣٥٢-٣٥٣، ج ١٠، ص ٣٧٢.

## ٥. السياسة ونظام الدولة

النظرية السياسية عند العلامة الطباطبائي تعتمد على ركنين: أولاً الحكومة الإسلامية، ثانياً مفهوم الولاية.

### أولاً: الحكومة الإسلامية

لقد أشار العلامة إلى مفهوم (الحكومة الإسلامية) مراراً<sup>١</sup>، وقال بأنها حكومة إنسانية في الواقع، فالله قد اختار للمجتمع الإسلامي الحكومة الإنسانية، يحفظ فيها حقوق كل فرد من أفراد مجتمعا، ويراعى فيها مصلحة الضعيف والقوي، والغني والفقير، والحز والعبد، والرجل والمرأة، والفرد والجماعة، والبعض والكُل على حدٍّ سواء وذلك أن الحكومة الإسلامية حكومة إنسانية بمعنى مراعاة حقوق كل فرد<sup>٢</sup>.

وهناك سؤال يُطرح عن ضرورة أصل الحكومة والسبب الداعي إلى تشكيلها، وفي مقام الإجابة يرى العلامة أن الحكومة من الاعتبارات الضرورية التي لا غنى للإنسان عنها بحكم طبعه المستخدم ومدنيته، ولزوم تواجده في الاجتماع؛ وذلك أن حضوره الاجتماعي مثار الخلاف مع الآخرين، والخلاف يؤول إلى الشقاء والفساد، وعليه «فلا سبيل إلى رفع هذه الغائلة الطارئة إلا بجعل قوة قاهرة على سائر القوى، مهيمنة على جميع الأفراد المجتمعين»<sup>٣</sup>. وتأييداً لهذا الأمر (إن الحكومة من ضروريات المجتمع الإنساني) يستشهد العلامة بقوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾<sup>٤</sup>.

هذا بخصوص أصل الحكومة ولزومها، وليعلم أن الحكومة المرضية عند الله تعالى هي الحكومة الدينية، حيث دعا القرآن «الناس إلى الاجتماع والاتحاد والاتفاق على الدين، ونهاهم

١. م. ن، ج ٤، ص ٩٧، ١٠١، ١٠٩.

٢. م. ن، ج ٩، ص ١١٥.

٣. م. ن، ج ٣، ص ١٤٥.

٤. البقرة: ٢٥١.

٥. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ٣، ص ١٤٨.

عن التفرّق والشقاق فيه وجعله هو الأصل، فقال تعالى: ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ﴾<sup>١</sup>.. فالقرآن لا يدعو الناس إلا إلى التسليم لله وحده، ويعتبر من المجتمع المجتمّع الدّيني، ويدحض ما دون ذلك»<sup>٢</sup>.

ويرد على من يزعم تحلّي الدّين عن أمر الحكومة بقوله:

«وكيف يسوغ لمتوهم أن يتوهم أن الدّين الذي يقرّر بسعته لعامة البشر في عامة الأعصار والأقطار جميع ما يتعلّق بالمعارف الأصليّة والأصول الخلقية، والأحكام الفرعية العامة لجميع حركات الإنسان وسكناته، فرادى ومجتمعين على خلاف جميع القوانين العامة لا يحتاج إلى حافظٍ يحفظه حقّ الحفظ؟»<sup>٣</sup>.

فالحكومة الإسلاميّة هي الضامن لتطبيق الشريعة وإجراء القانون الإلهي<sup>٤</sup>.

### ثانياً: الولاية

موضوع الولاية يتعلّق بمسألة الحاكم في الحكومة الإسلاميّة، وهذه المسألة ترجع إلى الجانب الأنطولوجي والرؤية الكونية، فنظريّة «التوحيد التي يبنى عليها القرآن الشريف بنیان معارفه، لما كانت تثبت حقيقة التأثير في الوجود لله سبحانه وحده لا شريك له... كان الحكم الذي هو نوع من التأثير والجعل له تعالى، سواء في ذلك الحكم في الحقائق التكوينية أم في الشرائع الوضعية الاعتبارية»<sup>٥</sup>.

والآيات تدعم وتؤيّد هذه الرؤية، ففي مجال الحكم التكويني يقول القرآن: ﴿أَلَا لَهُ الْحُكْمُ﴾<sup>٦</sup>، وقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَحْكُمُ لَا مُعَقَّبَ لِحُكْمِهِ﴾<sup>٧</sup>، وفي مجال التشريع يقول: ﴿إِن

١. الأنعام: ١٥٣.

٢. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ٣، ص ١٤٨-١٤٩.

٣. م. ن، ج ٦، ص ٤٨.

٤. م. ن، ج ٤، ص ٩٧، ١٠١، ١٠٦.

٥. م. ن، ج ٧، ص ١١٥-١١٦.

٦. الأنعام: ٦٢.

٧. الرعد: ٤١.

الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ ﴿١﴾.

وعليه فإن «الحكم لله لا يشاركه فيه غيره... غير أنه تعالى ربنا ينسب الحكم وخاصة التشريعي منه في كلامه إلى غيره، [وهذه الآيات تفيد] إن الحكم لله سبحانه بالأصالة وأولاً، لا يستقل به أحدٌ غيره، ويوجد لغيره بإذنه ثانياً»<sup>٢</sup>.

فالحاكمية والولاية لله تعالى أولاً وبالذات، وتنحدر منه إلى صفوة أوليائه ثانياً وبالعرض وبإذنه تعالى وتفويضه. وعليه فإن رسول الله ﷺ كان هو الولي والحاكم على المجتمع الإسلامي، وقد صرح القرآن بذلك في قوله: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾<sup>٣</sup> وقال تعالى: ﴿لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ﴾<sup>٤</sup> «فهو المتعين من عند الله للقيام على شأن الأمة، وولاية أمورهم في الدنيا والآخرة، وللإمامة لهم ما دام حياً»<sup>٥</sup>.

والولاية بعد النبي ﷺ تكون لأمر المؤمنين ﷺ عند الشيعة الإمامية<sup>٦</sup>. فهنا أمران: الأول أصل الولاية التي لا تخص بزمانٍ محدّدٍ، والثاني الشخص الذي يجوز هذا المقام، ومعنى أن هذا الشخص الذي يتسلم الولاية غير مقام الولاية، فغياب الشخص لا يعني زوال الولاية، إذ هي قضية حيّة متحركة في زمن الغيبة كما في زمن حضور المعصوم<sup>٧</sup>.

وهذا البيان يتضح أن أمر الحكومة عند العلامة الطباطبائي يكون إلى النبي ﷺ ثم بعده إلى الإمام المعصوم ﷺ بأمر الله تعالى وتفويضه، ولكن أشكل الأمر في زمن الغيبة من حيث شكل الحكومة والحاكم، أمّا شكل الحكومة فيرى العلامة أنه لا يوجد «موقفٌ تشريعيٌّ ثابت للإسلام

١. يوسف: ٤٠.

٢. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ٧، ص ١١٦.

٣. التغابن: ١٢.

٤. النساء: ١٠٥.

٥. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ٤، ص ١٢٣.

٦. الطباطبائي، مقالات تأسيسية في الفكر الإسلامي، ص ١٨٤، والطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ١، ص ٢٧٠،

ج ٤، ص ٣٩٨، ج ٥، ص ٢٢.

٧. الطباطبائي، مقالات تأسيسية في الفكر الإسلامي، ص ١٨٤ - ١٨٥.

إزاء هذه الصيغ [أي صيغ أنواع الحكومات] بمعنى أن الإسلام بها هو شريعة ثابتة لم يتبنَّ إطاراً معيناً للحكم يدعو إليه ويعتبره الواجب دون غيره؛ لأنَّ الشريعة تتضمن العناصر الدينيَّة الثابتة؛ لذلك فهي تنظر لقضيَّة إطار الحكم وشكله كقضيَّة متغيِّرة قابلة للتبدُّل في المجتمعات بحسب التطوُّر الحضاري؛ لذلك لا ينبغي للشريعة أن يكون لها موقفٌ ثابتٌ في قضيَّة تعتبر متغيِّرة بطبيعتها<sup>١</sup>.

أمَّا شخص الحاكم فهو الذي يُنصب من قبل الناس على سُنَّة الإمامة دون الملكويَّة والإمبراطوريَّة، قال العلامة الطباطبائي:

«أمر الحكومة الإسلاميَّة بعد النبي ﷺ وبعد غيبة الإمام - كما في زماننا الحاضر - إلى المسلمين من غير إشكال، والذي يمكن أن يستفاد من الكتاب في ذلك أنَّ عليهم تعيين الحاكم في المجتمع على سيرة رسول الله ﷺ، وهي سُنَّة الإمامة دون الملكويَّة والإمبراطوريَّة، والسير فيهم بحفظ الأحكام من غير تغيير، والتويُّ بالشور في غير الأحكام من حوادث الوقت والمحل<sup>٢</sup>».

ويستفاد من قوله (سُنَّة الإمامة) أنَّ يكون الحاكم فقيهاً، وهو وإن لم يصرَّح بنظريَّة ولاية الفقيه في عصر الغيبة، ولكن يستفاد من مجموعة المقدمات التي يذكرها من ضرورة الولاية واستمرارها لحفظ مصالح الفرد والمجتمع، وضرورة وجود الحكومة لحفظ الدين وتطبيق الشريعة، وإنَّ هذا الأمر لا يقوم به إلا الفقيه دون سائر الناس، فمجموع هذه المقدمات تسوقنا إلى تبني نظريَّة ولاية الفقيه من قبل العلامة الطباطبائي.

فإنَّه حينما يُسأل عن أنَّ الولاية هل هي عامَّة لجميع المسلمين، أم أنَّها تتعلق بالعدول منهم، أو تختص بالفقيه؟ يوكل الإجابة إلى المباحث الفقهيَّة، ولكن مع هذا يقول:

«إنَّ الشخص الذي تتعيَّن فيه الولاية، ينبغي أن يكون الأكثر تقوى من بين الآخرين، بالإضافة إلى تقدِّمه على غيره في الكفاءة، وحسن التدبير في الوعي والإطلاع<sup>٣</sup>». ومن المعلوم أنَّ مصداق هذه الأوصاف هو شخص الفقيه الجامع للشرائط.

١. م. ن، ص ١٨٦ - ١٨٧.

٢. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ٤، ص ١٢٤.

٣. الطباطبائي، مقالات تأسيسية في الفكر الإسلامي، ص ١٨٦.

وهذه هي الولاية العامة التي جعلت لولي أمر المسلمين «فهو يمتلك حق التصرف في محيط الحياة العامة تماماً... وذلك بالتبع لما أولاه إياه الإسلام من ولاية عامة تنفذ في منطقة حكمه، مضافاً لكونه في موقعه بمثابة الرأس المدبر لتوجهات لمجتمع الإسلامي وأفكاره، والمركز الذي تتمركز فيه إرادة المجموع وإدراكاته. فالحاكم (ولي الأمر الشرعي) يستطيع في إطار التقوى، ومع رعاية الأحكام الإسلامية الثابتة، أن يتصرف مثلاً في الأموال والبيوت والممتلكات...»<sup>١</sup>. وأخيراً إن التدخل في الأحكام المتغيرة والجزئية المتعلقة بالحوادث الجارية، كالأحكام المالية والانتظامية وطرق تسهيل الارتباطات والمواصلات ونحوها، فإنها مفوضة إلى اختيار الوالي ومتصدّي أمر الحكومة، مع مراعاة صلاح حال المجتمع بعد المشاورة مع المسلمين<sup>٢</sup>.

#### - الديمقراطية

على الرغم من أن العلامة الطباطبائي يعتقد بمشابهة المجتمع الإسلامي مع المجتمع الديمقراطي في الاشتغال على قوانين ثابتة لا يمكن تغييرها، وقوانين متغيرة، غير «إن مثل هذا التشابه لا ينبغي أن يؤدي إلى تصوّر خاطئ يقول بتطابق منهج الإسلام في الحكم مع المنهج السائد في الأنظمة الديمقراطية والشيوعية... فالمنهج الإسلامي - في الحكم - يختلف عن المنهجين الديمقراطي والشيوعي»<sup>٣</sup>.

وذلك أن منهج الإسلام في جانب القوانين الثابتة، يقول بمحورية الله تعالى في وضعها، أمّا باقي الأنظمة فتجعل هذه القوانين وليدة أفكار الأمة. أمّا في جانب الأحكام المتغيرة فإنها في الأنظمة الديمقراطية تتبع رأي الأكثرية سواء كان حقاً أم باطلاً مع التضحية برأي الأقلية، أمّا في الإسلام فإن الأحكام المتغيرة وإن كانت ثمرة المنهج الشوروي، غير أنها تستند إلى قاعدة الحق دون رأي الأكثرية، كما أنها تقوم على أساس المصالح الواقعية دون الأهواء والميول، سواء كانت مطابقة مع رأي الأكثرية أم لا<sup>٤</sup>.

١. م. ن، ص ١١٣.

٢. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ٤، ص ١٢١، و الطباطبائي، مقالات تأسيسية في الفكر الإسلامي، ص ١١٢، ١٦٨.

٣. الطباطبائي، مقالات تأسيسية في الفكر الإسلامي، ص ١٧١.

٤. م. ن، ص ١٧١. و الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ٤، ص ١٠٣.

ثمَّ إنَّ العلامَةَ الطبَّاطبائِيَّيَ عِنْدَمَا يَحُلُّ النِّهْجَ الدِّيمُقْرَاطِيَّ السَّائِدَ فِي نِطَاقِ الأُمَمِ المِتمَدِّنةِ، لا يَرى فِيهِ فَرْقًا كَبِيرًا عَمَّا كَانَتْ عَلَيْهِ تِلْكَ الأُمَمُ مِنَ الاسْتِبْدَادِ وَالدِّيكْتَاتُورِيَّةِ؛ حَيْثُ إِنَّمَا خَرَجَتْ مِنْ إِطَارِ الاسْتِبْدَادِ الفَرْدِيِّ وَدَخَلَتْ فِي عَصْرِ الاسْتِبْدَادِ وَالدِّيكْتَاتُورِيَّةِ الجَمَاعِيَّةِ، فَالعَالَمُ يُغْزَى مِنْ قَبْلِ الدُّوَلِ الكَبْرَى تَحْتَ عُنَاوِينِ وَشَعَارَاتٍ بَرَّاقَةٍ كَبَسَطَ العَدَالَةَ وَنَشَرَ قِيَمَ الحَقِّ، «وَالْحَقِيقَةُ إِنَّمَا مَا يَشْهَدُهُ الوَاقِعُ هُوَ اسْتِمْرَارُ الظُّلْمِ وَالعَبُودِيَّةِ وَالاسْتِغْلَالِ، وَلَكِنْ هَذِهِ المَرَّةُ تَحْتَ مَسْمِيَّاتٍ جَدِيدَةٍ مِنْ أَمْثَالِ الحِمَايَةِ، وَالإِشْرَافِ، وَاشْتِرَاكِ المَصَالِحِ، وَتَقْدِيمِ المِسَاعَدَاتِ دُونَ عَوَضٍ، وَنِظَائِرِ ذَلِكَ»<sup>١</sup>.

## ٦. العِلْمُ وَالمَعْرِفَةُ

لَمْ يَقدِّمِ العَلَامَةُ الطبَّاطبائِيَّيَ مَنظُومَةً مُسْتَقَلَّةً وَمُتَكَامِلَةً حَوْلَ نِظَرِيَّةِ المَعْرِفَةِ، نَعَمَ تَنَاوَلِ مَبَاحِثَ العِلْمِ وَالإِدْرَاكِ مِنْ وَجْهَةٍ نِظَرٍ فِلسَفيَّةٍ تَارَةً - كَمَا فِي كِتَابِهِ القِيَمِ أَصُولِ الفِلسَفةِ الوَاقِعِيَّةِ وَالتِّي شَرَحَهَا الشَّهِيدُ مَطْهَرِي - وَقَرَّانِيَّةٍ تَارَةً أُخْرَى، كَمَا أَشَارَ إِلَى مَدْرَسَةِ الحَسِّ وَالتَّجْرِبَةِ وَالنِّسْبِيَّةِ، وَسَنَشِيرُ فِيهَا يَأْتِي إِلَى أَهَمِّ النِّقَاطِ التِّي ذَكَرَهَا فِي هَذَا المِضْمَارِ بِشَكْلِ مُوجِزٍ. لَقَدْ عَرَّفَ العَلَامَةُ الطبَّاطبائِيَّيَ العِلْمَ بِأَنَّهُ:

«حُضُورٌ مُوجُودٌ مُجَرَّدٌ لِمُوجُودٍ مُجَرَّدٍ، سِوَاءِ كَانِ الحَاصِلُ عَيْنَ مَا حَصَلَ لَهُ كَمَا فِي عِلْمِ الشَّيْءِ بِنَفْسِهِ، أَمْ غَيْرِهِ بِوَجْهِ كَمَا فِي عِلْمِ الشَّيْءِ بِالمَاهِيَّاتِ الخَارِجَةِ عَنْهُ»<sup>٢</sup>.

وَهَذَا التَّعْرِيفُ يَقَسِّمُ العَلَامَةَ الطبَّاطبائِيَّيَ العِلْمَ إِلَى حِصُولِي وَحُضُورِي، فَالحِصُولِي هُوَ حُضُورُ صُورَةِ الشَّيْءِ الخَارِجِي أَوْ مَاهِيَّتِهِ فِينَا، وَالحُضُورِي هُوَ حِصُولُ المَعْلُومِ لِلعَالَمِ بِوُجُودِهِ كَعِلْمِ الوَاحِدِ مَنَّا بِذَاتِهِ التِّي يَشِيرُ إِلَيْهَا بـ(أنا)<sup>٣</sup>.

عَلَى الرِّغْمِ مِنْ أَهْمِيَّةِ العِلْمِ فِي حَيَاةِ الإِنْسَانِ، فَإِنَّ الإِنْسَانَ البَسِيطَ - عِنْدَ العَلَامَةِ الطبَّاطبائِيَّيَ - لَمْ يَكُنْ مُلْتَفِتًا إِلَى العِلْمِ بَلْ يَتَعَاطَى وَيَتَعَامَلُ مَعَ الأَعْيَانِ الخَارِجِيَّةِ، لَكِنَّهُ عِنْدَمَا يَصَادَفُ الشُّكَّ أَوْ الظَّنَّ، يَتَنَبَّهُ إِلَى «أَنَّهُ لَا يَنْفَكُ فِي سِيرِهِ الحَيَوِيِّ وَمَعَاشِهِ الدُّنْيَوِيِّ عَنِ اسْتِعْمَالِ العِلْمِ، لَا سِيَّمَا

١. م.ن، ص ١٧٧.

٢. الطبَّاطبائِيَّيَ، بَدَايَةِ الحِكْمَةِ، ص ١٧٥، وَنَحْوَهُ الطبَّاطبائِيَّيَ، نِهَايَةِ الحِكْمَةِ، ج ٢، ص ١٥٨.

٣. الطبَّاطبائِيَّيَ، بَدَايَةِ الحِكْمَةِ، ص ١٧٣.

وهو ربّما يخطئ، ويغلط في تمييزاته، ولا سبيل للخطأ والغلط إلى خارج الأعيان، فيتيقن عند ذلك بوجود صفة العلم... فما من موقفٍ علميٍّ، ولا واقعةٍ عمليةٍ إلا ومعوّل الإنسان فيه على العلم، حتى أنه إنَّما يشخص شكّه بعلمه أنه شكٌّ، وكذا ظنّه أو وهمه أو جهله بما يعلم أنه ظنٌ، أو وهمٌ، أو جهلٌ هذا<sup>١</sup>.

ثم إنَّ العلامة الطباطبائي يقسّم العلوم إلى نظريّة وعملية، فالعلوم النظرية هي التي لا تعلق لها بالعمل من غير وساطة كالمسائل المتعلقة بالرياضيات والطبيعيّات وما وراء الطبيعة، أمّا العلوم العملية فهي المتعلقة بالعمل بلا وساطة كالمسائل المتعلقة بما ينبغي فعله وما لا ينبغي<sup>٢</sup>. والفرق بين العلوم النظرية والعملية: «إنَّ القسم الأوّل مأخوذٌ من نفس الخارج يطابقه حقيقةً، وهو معنى كونه صدقاً ويطابقه الخارج وهو معنى كونه حقّاً، فالذي في الذهن هو بعينه الذي في الخارج وبالعكس، وأمّا القسم الثاني فإنّ موطنه هو الذهن من غير أن ينطبق على خارجه إلا أنّنا لمصلحة من المصالح الحيويّة نعتبره وتوهمه خارجياً منطبقاً عليه دعوى وإن لم ينطبق حقيقةً»<sup>٣</sup>.

وبعد هذا يعتقد العلامة الطباطبائي أنّ:

«ما أولاه الإسلام من تجليل واحترام للعلم والمعرفة، وما أبداه من حرص وترغيب في تحصيلهما، لا يمكن أن نتلمّس له نظيراً في الأديان والمذاهب الأخرى سواويّة كانت أم غير سواويّة»<sup>٤</sup>.

وبالتدبّر في الآيات القرآنيّة ربّما نعثر على ما يزيد على ثلاثمائة آية تتضمّن دعوة الناس إلى التفكّر أو التذكّر أو التعقّل، أو تلقّن النبي ﷺ الحجّة لإثبات حقّ أو إبطال باطل، أو تحكي الحجّة عن الأنبياء والرسل<sup>٥</sup>.

١. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ١، ص ٤٩.

٢. م. ن، ص ٤٢١.

٣. م. ن، ج ٨، ص ٥٤.

٤. الطباطبائي، مقالات تأسيسية في الفكر الإسلامي، ص ٥٥.

٥. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ٥، ص ٢٥٥.



وأخيراً يرى العلامة الطباطبائي أنّ:

«جميع ما يحصل للإنسان من العلم إنّما هي هدايةٌ إلهيةٌ وهدايةٌ إلهيةٌ، غير أنّها مختلفةٌ بحسب النوع: فما كان من خواصّ الأشياء الخارجيّة، فالطريق الذي يهدي به الله سبحانه الإنسان هو طريق الحسّ، وما كان من العلوم الكلّية الفكرية، فإنّما هي بإعطاء وتسخير إلهي من غير أن يبطله وجود الحسّ أو يستغني الإنسان عنها في حال من الأحوال، وما كان من العلوم العمليّة المتعلّقة بصلاح الأعمال وفسادها وما هو تقوى أو فجور، فإنّما هي بإلهام إلهي بالقذف في القلوب، وقرع باب الفطرة»<sup>١</sup>.

وهذه العلوم كلّها ترجع إلى مقام فعله تعالى، فإنّ الخارج الذي نعول عليه إنّما هو صنعه، وكذا العقل النظري الحاكم بالضرورة والإمكان، والعقل العملي الحاكم بالحسن والقبح، فإنّما كلّها تعتمد على مقام فعله تعالى.

ومن عظيم الجرم أن نحكّم العقل عليه تعالى فنقيّد إطلاق ذاته «فإنّ في تحكيم العقل النظري عليه تعالى حكماً بمحدوديّته، والحدّ مساوق للمعلوليّة، فإنّ الحدّ غير المحدود، والشيء لا يحدّ نفسه بالضرورة، وفي تحكيم العقل العملي عليه جعله ناقصاً مستقبلاً تحكّم عليه القوانين والسُنن الاعتباريّة التي هي في الحقيقة دعاوٍ وهميّة»<sup>٢</sup>.

## ٧. نقد الغرب

لقد قام العلامة الطباطبائي بنقد الغرب بشكلٍ غير مباشرٍ، وذلك من خلال تظهير القراءة التأصيليّة للدين وتبيين دوره في سعادة الفرد والمجتمع، فجميع ما قدّمه العلامة يصبّ في هذا المصبّ، وبهذا فهو ينتقد الغرب والتغريب بشكلٍ غير مباشرٍ، ولم يجد الباحث في كتب العلامة الطباطبائي منظومةً نقديّةً متكاملةً للغرب، نعم توجد إشارات هنا وهناك تتناول الغرب صريحاً، وسوف نشير إليها ضمن النقاط الآتية:

١. م.ن، ص ٣١١.

٢. م.ن، ج ٨، ص ٥٥.

## أولاً: الحضارة الغربية

إنّ محور الحضارة الغربيّة الحديثة عند العلامة الطباطبائي هي المادّيّة، فغاية «الاجتماع المدني الحاضر التمتع من المادّة، ومن الواضح أنّ هذه تستتبع حياةً إحساسيةً تتبع ما يميل إليه الطبع سواء وافق ما هو الحقّ عند العقل أم لم يوافق، ولذلك كانت القوانين تتبع في وضعها وإجرائها ما يستدعيه هوى أكثرية المجتمع وميول طباعهم،... ولازم ذلك أن يعتاد المجتمع الذي شأنه ذلك، بما يوافق هواه من رذائل الشهوة والغضب، فيستحسن كثيراً ممّا كان يستقبحه الدّين، وأنّ يسترسل باللعب بفضائل الأخلاق والمعارف العالية مستظهرًا بالحرية القانونيّة»<sup>١</sup>.

هذه الخاصية لا تقتصر على حداثة الغرب، بل إنّها دأب جميع الأمم التي تقدّم الدنيا على الآخرة، من أقدم العصور ومختلف الحضارات الغابرة؛ لذا فإنّ الحضارة الغربيّة لم تكن بمعزلٍ عن هذه الحالة مع فارقٍ يشير إليه السيد الطباطبائي بقوله:

«ولو تأملت حقّ التأمل، وجدت هذه الحضارة الحاضرة ليست إلّا مؤلّفة من سنن الوثنيّة الأولى، غير أنّها تحوّلت من حال فرديّة إلى حال الإجماع، ومن مرحلة السذاجة إلى مرحلة الدقّة الفنيّة»<sup>٢</sup>.

وقد استعمل الغرب جميع إمكاناته الماليّة والإعلاميّة والاستعماريّة لإلقاء تفوّق هذه الرؤية المادّيّة على غيرها، فبعد تلقيننا بأنّ رؤيتنا الكونيّة أصبحت من مخلفات الماضي ولا تنفع للحياة المعاصرة، أصبح الفكر الأوروبي هو السائد ولا طريق للإنسان في حياته سوى منهج الحياة الأوروبيّة كما أنّ الطريق العلمي ينحصر أيضًا بما أنتجه الغرب «لذلك ليس للإنسانيّة لبلوغ التقدّم سوى عملٍ واحدٍ، هو أنّ تنبذ رؤيتها وراء ظهرها، وتنصاع بالتبعيّة الكاملة إلى الأوروبيين في الفكر والعمل، دون أن يبدر منها ما يدلّ على الاعتراض وحتىّ النقاش»<sup>٣</sup>.

ويتأسّف العلامة الطباطبائي على أنّ المجتمع الإسلامي اليوم قد ترك العمل بسنة الدّين

١. م.ن، ج٤، ص١٠١.

٢. م.ن، ص١٠٢.

٣. الطباطبائي، مقالات تأسيسية في الفكر الإسلامي، ص٣٠٠، ٤٢١.

والسيرة الإسلامية العامة، وحل محلها سيرة الكفار، ولم تنزل تستحکم أركانها وثبتت قواعدها، كما يرى أن هذه الرذائل التي تحيط بنا والتي اقتبسناها من الكفار، إنما هي أضداد ما ذكره الله تعالى<sup>١</sup>.

لا يفوته أيضاً أن يشير إلى حقيقة في غاية الأهمية ترتبط بواقع حال الحضارة الغربية، ووجهها المرعب الآخر الذي أخفته تحت قناع المدنية، والدفاع عن الإنسان، فإنه يقول في هذا الصدد: «ولعمري لو طالع المطالع المتأمل تاريخ حياتهم الاجتماعية من لادن النهضة الحديثة الأوروبية، وتعمق فيها عاملوا به غيرهم من الأمم والأجيال المسكينة الضعيفة، لم يلبث دون أن يرى أن هذه المجتمعات التي يظهرون أنهم امتلأوا رأفةً ونصحاً للبشر، يفدون بالدماء والأموال في سبيل الخدمة لهذا النوع، وإعطاء الحرية والأخذ بيد المظلوم المهضوم حقاً، وإلغاء سنة الاسترقاق والأسر، يرى أنهم لا هم لهم إلا استعباد الأمم الضعيفة مساكين الأرض ما وجدوا إليه سبيلاً بما وجدوا إليه من سبيل، فيوماً بالقهر، ويوماً بالاستعمار، ويوماً بالاستملاك، ويوماً بالقيمومة، ويوماً باسم حفظ المنافع المشتركة، ويوماً باسم الإعانة على حفظ الاستقلال، ويوماً باسم حفظ الصلح ودفع ما يهدده، ويوماً باسم الدفاع عن حقوق الطبقات المستأصلة المحرومة، ويوماً ويوماً...»<sup>٢</sup>.

### ثانياً: الحس والتجربة

إن ابتناء الحضارة الغربية على المادية، أدت بهم إلى اعتماد الحس والتجربة منهجاً للمعرفة، وبعد العلامة الطباطبائي هذا من بلايا العصر الحديث ويقول: «وقد ابتليت الحقيقة والحق اليوم بمثل هذه البلية بالمادية المادية التي أتحفها إليها عالم الغرب، فهي مبنية على الحس والمادة، فلا يقبل دليل فيما بعد الحس، ولا يسأل عن دليل فيما تضمن لذة مادية حسية»<sup>٣</sup>.

١ . الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ٥، ص ٣٩٣.

٢ . م. ن، ج ٤، ص ١٠٦.

٣ . م. ن، ج ١، ص ٢١٠.

وقد احتج أكثر علماء الغرب نصره للمنهج التجريبي بقولهم إنَّ العقليَّات المحضه يكثر وقوع الخطأ والغلط فيها مع عدم ما يميِّز به الصواب من الخطأ، وذلك بخلاف الإدراكات الحسيَّة، حيث إننا نجربها بالحسِّ مرارًا لنقطع دابر الشكِّ.

ويرد عليهم العلامة الطباطبائي بقوله:

١. إنَّ جميع المقدمات المأخوذة فيها عقليَّة غير حسيَّة، فهي حجَّة على بطلان الاعتماد على المقدمات العقليَّة بمقدماتٍ عقليَّة، فيلزم من صحَّة الحجَّة فسادها.

٢. إنَّ الغلط في الحواس لا يقلُّ عن الغلط والخطأ في العقليَّات، فلو كان مجرد الخطأ موجباً لعدم الاعتماد، لكان عدم الاعتماد على الحسِّ أولى وألزم.

٣. إنَّ التمييز بين الخطأ والصواب لا بد منه في جميع المدركات، غير أنَّ التجربة - وهي تكرار الحسِّ - ليست آلة لذلك التمييز، بل القضية التجريبيَّة تصير إحدى المقدمات من قياسٍ يُحتجُّ به على المطلوب، وهذا القياس متكوَّن من مقدماتٍ عقليَّة لا حسيَّة.

٤. إنَّ التجربة نفسها ليس ثبوتها بتجربةٍ أخرى وهكذا إلى غير النهاية، بل العلم بصحَّتها من طريقٍ غير طريق الحسِّ، فالاعتماد على الحسِّ والتجربة اعتمادٌ على العلم العقلي.

٥. إنَّ الحسِّ لا ينال غير الجزئي المتغيِّر، والعلوم لا تستنتج ولا تستعمل غير القضايا الكلية، وهي غير محسوسة ولا مجرَّبة<sup>١</sup>.

وأخيراً فإنَّ القرآن الكريم يُخطئ طريق الحسيِّين، إذ أوَّل ما يُعنى ببيانه هو أمر توحيد الله تعالى، ثمَّ يرجع إليه ويبني عليه جميع المعارف الحقيقيَّة التي يبيِّنها ويدعو إليها، ومن المعلوم أنَّ التوحيد أشدَّ المسائل ابتعاداً من الحسِّ<sup>٢</sup>.

كما قام بالردِّ على الماديِّين في إنكارهم الروح لعدم العثور عليها مادياً بأنَّه أمرٌ صحيحٌ، ولكن هذا لا يدلُّ على انتفاء النفس المجرَّدة أو الروح، وذلك أنَّ «العلوم الطبيعيَّة الباحثة عن أحكام الطبيعة وخواص المادَّة، إنَّها تقدر على تحصيل خواصِّ موضوعها الذي هو المادَّة، وإثبات ما

١. م. ن، ج ١، صص ٤٧-٤٨.

٢. م. ن، ج ٥، ص ٣١٢.

هو من سنخها وكذا الخواص والأدوات الماديّة، وأما ما وراء المادّة والطبيعة فليس لها أن تحكم فيها نفيّاً ولا إثباتاً، وغاية ما يشعر البحث المادّي به هو عدم الوجدان، وعدم الوجدان غير عدم الوجود»<sup>١</sup>.

### ثالثاً: النسبيّة والسفسطة

يدعو بعض الباحثين إلى النسبيّة الشاملة التي تعني أن جميع المعارف تتغيّر بتغيّر الأوضاع الاجتماعيّة بمرور الأزمنة. فيردّهم العلامة قائلاً:

«كفى في بطلان كليّتها أمّها لو صحّت (أي كانت كليّة مطلقّة ثابتة) أثبتت قضيةً مطلقّةً غير نسبيّة وهي نفسها»<sup>٢</sup>.

وكفى في هذا لنفي المدعى.

أمّا بخصوص السفسطة، فإنّها موقفٌ فكري لقوم نشأوا في عصر اليونان، ونفوا وجود العلم أي الإدراك المطابق للواقع، وهؤلاء وإن لم يكونوا في البداية هكذا، أي لم نشاهدتهم مثلاً يبيكون في مكان الضحك، أو يصمتون للتكلّم، أو يستخدمون السمع للنظر وما شاكل، بل إنهم في حياتهم العمليّة بعيدون عن السفسطة، غير أنّهم في مقام النظر والتفلسف ينكرون الواقع، والأخطر منهم من ينفي أيّ واقع حتّى وجودهم الشخصي.

وأسهل طريق للردّ عليهم، أنّهم عندما يتكلّمون لإثبات مرادهم والاستدلال عليه، يقومون بتصديق معلوماتٍ كثيرةٍ من حيث لا يشعرون، من قبيل: وجود المتكلّم، وجود المخاطب، وجود الكلام، وجود الدلالة والإرادة، ووجود التأثير، وهذا يكفي للردّ عليهم<sup>٣</sup>.

١. م. ن، ج ١، ص ٣٦٦-٣٦٧.

٢. م. ن، ج ٤، ص ١٢٠.

٣. الطباطبائي، أصول فلسفة وروش رثاليسم، ص ٣٦-٣٩، والطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ١، ص ٤٩.

## رابعًا: الغرب والدين

إنّ رؤية الغرب المعاصر تجاه الدين - كما يراها العلامة الطباطبائي - سلبية، ويعود ذلك إلى سببين: الأوّل التاريخ الأسود الذي خلّفته الكنيسة تجاه العلم في القرون الوسطى، وسأقت الملايين إلى التعذيب والموت. والثاني التقدّم الصناعي والعلمي المذهل الذي لم يترك مجالاً للدين بزعمهم<sup>١</sup>.

وهذان العاملان أثرا على مسار دراسة الدين في الغرب، وقد بدأ الاهتمام بها بعد الحرب العالميّة الثانية، لذا طُرحت أسئلة شكّكت في مصداقيّة الدين وأبديته وشموليّته، حيث جعلوا الدين ظاهرة اجتماعيّة كسائر الظواهر، تنتهي بالتحليل إلى سلسلة عوامل طبيعيّة، وأنّ الدين ليس إلا معطيات أفرزتها عبقرية ثلّة من الرجال لإصلاح المجتمع وحثّ الناس على اتّباعها، وهذه المعطيات سوف تتكامل بتكامل الزمان، وتتواكب مع متطلّبات العصر<sup>٢</sup>.

كما ذكروا أنّ الدين يتعلّق بعصر خرافات العهد الثاني، حيث قسّموا العصور التي مرّ بها الإنسان إلى أربعة: عصر الأساطير، وعصر الدين، وعصر الفلسفة، وعصر العلم<sup>٣</sup>.

بينما القرآن يرفض هذه النظرة، ويرفضها التاريخ العلمي أيضًا، فالقرآن والإسلام عبارة عن سلسلة النظم المتطابقة مع مقتضيات نظام الوجود، ومع خلقه الإنسان بوصفه جزءاً من عالم الوجود، وهذه النظم ثابتة غير قابلة للتغيير، وترجع إلى النظام الكوني الذي قدره الله تعالى بقدرته وإرادته، هناك أحكام متغيّرة قابلة للانطباق على متغيّرات العصر<sup>٤</sup>.

أمّا تقسيم حياة الإنسان إلى أربعة عصور، فإنّ تاريخ الدين والفلسفة يكذب ذلك، فإنّ دين إبراهيم عليه السلام كان بعد عهد الفلسفة في الهند ومصر وكلدان، ودين عيسى ودين محمد عليه السلام كان بعد عهد اليونان، مضافاً إلى أنّ دين التوحيد يتقدّم على جميع الأديان حيث رافق الخلق منذ البداية<sup>٥</sup>.

١. الطباطبائي، مقالات تأسيسية في الفكر الإسلامي، ص ٣٠٣، ٤١٩.

٢. م. ن، ص ٩١ - ٩٤.

٣. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ١، ص ٤٢٣.

٤. الطباطبائي، مقالات تأسيسية في الفكر الإسلامي، ص ٩٦ فما بعد.

٥. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ١، ص ٤٢٤.

ثمَّ إنَّ السيد الطباطبائي يتأسَّف على حالة الاستلاب التي تعيشها المجتمعات الإسلاميَّة أمام الغرب، حيث بدأوا ينظرون إلى الدِّين من منظار الغرب، ويقولون: «طالما لم يُعدَّ المجتمع المتمدَّن الراقي - ويعنون به المجتمع الأوروبي - يتعايش مع الدِّين أو يعترف بدور له في المعاش، فعلينا إذاً أن نكيِّف حياتنا على طبق هذا المنهج كي نواكب تيار المعاصرة... بيد أن الأنكى من ذلك أن الاستلاب وفقدان التوازن، بلغا بنا شأواً عظيماً من الانحدار، إذ أصبحنا نكوِّن صورتنا أزاء حقائق إسلامنا، ونفسر وقائع تاريخنا من خلال ما تقوله أوروبا في هذا المجال»<sup>١</sup>. كما أشار أيضاً إلى اقتفاء النخب الإسلاميَّة للمستشرقين وما قالوه عن العرفان<sup>٢</sup>.

#### خامساً: الداروينيَّة

تعدُّ نظريَّة دارون عن أصل الإنسان من المباحث المهمَّة التي راجت كثيراً في الوسط العلمي الغربي، وأصبحت حديث الساعة في الأندية العلميَّة، وألقت بظلالها على العالم الإسلامي أيضاً ووجدت لها أنصاراً، كما قد استغلَّها التيار الإلحادي كثيراً.

وقد أشار العلامة الطباطبائي إلى هذه النظرية إجمالاً وعلى هامش موضوع خلقة الإنسان، فهو يرى - طبقاً للآيات القرآنيَّة - أن هذا النسل الموجود من الإنسان - لا كل نوع إنساني - ليس نوعاً مشتقاً من نوع آخر حيوانيٍّ أو غيره، بل هو نوعٌ أبدعه الله تعالى من الأرض، فقد كانت السموات والأرض ولا إنسان، ثم خلق زوجين من هذا النوع، وإليهما ينتهي هذا النسل الموجود، قال تعالى: ﴿إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ﴾<sup>٣</sup>.

«وهذه الفرضيَّة بخصوصها وإن لم يتسلَّمها الجميع تسلماً يقطع الكلام، واعترضوا عليه بأمورٍ كثيرةٍ مذكورةٍ في الكتب، لكن أصل الفرضيَّة وهي أن الإنسان حيوانٌ تحوَّل إنساناً، ممَّا تسلَّموه وبنوا عليه البحث عن طبيعة الإنسان»<sup>٥</sup>.

١. الطباطبائي، مقالات تأسيسية في الفكر الإسلامي، ص ٣٠١ فما بعد.

٢. م.ن، ص ٦١.

٣. الحجرات: ١٣.

٤. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ٢، ص ١١٢.

٥. م.ن، ج ٤، ص ١٤٣.

فمضافاً إلى ما أشار إليه العلامة الطباطبائي من عدم أخذها أخذ المسلمّات في الغرب، يشير في مقام نقدها إلى أنّها فرضية علمية،

«والفرضية غير مستندة إلى العلم اليقيني، وإنّما توضع لتصحيح التعليقات والبيانات العلمية، ولا ينافي اعتبارها اعتبار الحقائق اليقينية بل حتّى الإمكانيات الذهنية، إذ لا اعتبار لهذا أزيد من تحليل الآثار والأحكام المربوطة بموضوع البحث»<sup>١</sup>.

وبعبارة أخرى:

«أنّه فرض افتراضه لتوجيه ما يربط به المسائل من غير أن يقوم عليه دليل قاطع، فالحقيقة التي يشير إليها القرآن الكريم من كون الإنسان نوعاً مفصلاً عن سائر الأنواع غير معارضة بشيء علمي»<sup>٢</sup>.

«فالتقول بتبدل الأنواع بالتطور فرضية حدسية تبتني عليها العلوم الطبيعية اليوم، ومن الممكن أن يتغيّر يوماً إلى خلافها بتقدّم العلوم وتوسّع الأبحاث»<sup>٣</sup>.

#### سادساً: قانون تنازع البقاء

ينتقل العلامة الطباطبائي ما ذهب إليه الكثير من علماء الطبيعيات من أنّ موجودات العالم تخضع في طبيّ مسيرها التكامل لقانوني: تنازع البقاء، وانتخاب الأصلح، وهذا الصراع عامّ يشمل الإنسان والحيوان والنبات، فكلّ نوع من هذه الأنواع يدخل صراعاً يؤول إلى نحو الضعيف وبقاء القوي، وهكذا تتحرّك الطبيعة نحو الكمال.

ودليلهم على ذلك التجارب العلمية، حيث رأوا أنّ بعض أنواع الحيوان قد انقرض نسله في العصور السابقة، ممّا يدلّ على صحّة الدعوى.

يذكر السيد الطباطبائي في مقام المناقشة، ما ذكره المعارضون لتلك الدعوى من بقاء كثير من الأنواع الضعيفة في عالم الطبيعة إلى جوار الأقوى. وممّا يرد عليه أيضاً أنّ هذه القاعدة غير صالحة

١. م. ن، ج ٢، ص ١١٢.

٢. م. ن، ج ٤، ص ١٤٤.

٣. م. ن، ج ١٦، ص ٢٥٩.



للتعميم لتكون أصلاً ثابتاً في جميع الموارد، كما أنّها تفتقر إلى الجنبية الأخلاقية، وتكون باعثاً لكثير من المفاسد لاسيّما لو طبّقت على الحالة الاجتماعية، إذ تبرّر الحروب وأنواع الخصومات وسلب حقوق المجتمعات الضعيفة.

والمعتمد عند العلامة الطباطبائي ابتناء نظام الكون على أصل العلية والمعلولية، واقتضاء العلة الأقوى للسيطرة على المعلول الأضعف، بشرط ألاّ تخرج الظواهر عن هذا الإطار، وفيما عداه يمكن النقض من وجهة نظر فلسفية.

ثمّ ينقل العلامة رأي بعض المفسرين حول بعض الآيات من حيث دلالتها لصالح قانون تنازع البقاء وبقاء الأصلح، من قبيل قوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾<sup>١</sup>. ولم يرض ذلك التفسير، بمعنى أن تدلّ هذه الآيات على تلك القوانين تماماً، وي طرح نظريته البديلة المبتنية على أصل التسخير والاستخدام، وتكوين المجتمع وتعاونه في ظلّ هذا الأصل، لا على أصل استئصال المجاميع الضعيفة على وفق قانون الصراع بين القوي والضعيف<sup>٢</sup>.

### الخاتمة

تطرّقنا في رحلتنا هذه مع العلامة الطباطبائي إلى ستّ محطاتٍ فكريةٍ مهمّةٍ تعالج أزمات الفرد والمجتمع المختلفة، وعرفنا أنّ منهج السيّد الطباطبائي الاعتماد على الوحي والعقل في تفسير المنظومة الكونية بمحورية التوحيد والفطرة، فالله تعالى خالق الكون ومدبّره، هو المبدأ والمنتهى، قد أرسل الرسل والأنبياء بالدين والشريعة لإيصال الإنسان إلى كماله وسعادته الدنيوية والآخروية. كما أنّ لفطرة دوراً محورياً ورئيساً عند العلامة الطباطبائي في الدين والاجتماع والسياسة والأخلاق.

١. البقرة: ٢٥١.

٢. الطباطبائي، مقالات تأسيسية في الفكر الإسلامي، صص ٢٩١-٢٩٧، الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ٢،

وفي قبال هذه الرؤية الدينية الإلهية، توجد رؤية أخرى مادية، تعكف على المادة وترجع إليها في تفسير المنظومة الكونية، وتعتمد المنهج الحسي والتجريبي.

والإنسان بانتخابه لإحدى هاتين الرؤيتين، سوف يتأثر بها ويصطبغ بصبغتها، بحيث تختلف أعماله ومعرفته ومنظومته الفكرية تمامًا عن الرؤية الأخرى.



## الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي

(١٣٥٢هـ / ١٩٣٤م - ١٤٤٢هـ / ٢٠٢١م)

### تمهيد

يُعدّ العلامة المرحوم الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي، من خيرة تلامذة العلامة الطباطبائي، وقد برع في الفلسفة والعرفان وعلم الكلام القديم والجديد، مضافاً إلى خبرته الفقهية والأصولية والقرآنية، ولقد جمع بين المعقول والمنقول فقدم منظومةً فكريةً ومعرفيةً تأصيليةً من جهة، ونقديةً للتراث الآخر من جهة ثانية.

إنّ الظرف السياسي والثقافي والاجتماعي الذي عاش فيه الشيخ المصباح، قد شهد عدّة تغييراتٍ ومراحلٍ ونقالاتٍ نوعيّةً وكبيرّةً، حيث عاش شبابه أيام الحكم البهلوي وما عصف بالمجتمع من تحلّلٍ وتفسّخٍ وظلمٍ واستعمارٍ مبطنٍ، وكذلك عاش أيام الثورة الإسلامية الإيرانية، وما كانت تستدعيه تلك المرحلة من جهدٍ ثقافيٍّ وتنظيريٍّ، كما واكب في أخريات حياته الأزمات التي حلّت بالعالم الإسلامي عموماً وإيران خصوصاً جرّاء تفشّي المدّ العلماني.

من هذا المنطلق نهض الشيخ المصباح للدفاع عن الدّين وهويّة الإنسان المسلم الأصيلّة، فأصبح منظرًا رائدًا في كثيرٍ من الميادين، لاسيّما بعدما نالت يد الغدر فأفقدت الساحة الإسلامية منظرين كبار أمثال الشهيد محمد باقر الصدر، والشهيد مرتضى مطهري، والشهيد محمد حسين البهستاني وآخرين، ممّا دعا إلى أن يحلّ محلّهم آخرون يأخذون على عواتقهم مهمّة تبليغ الدّين والدعوة إليه، والدفاع عنه.

وقد تفتّن الشيخ المصباح إلى أهميّة نظام التعليم في تبليغ الدّين، فاهتمّ بهذا الجانب، وأنشأ صرحاً علمياً شامخاً خرّج مئات الطلاب المتخصّصين بالعلوم الدّينية والمطلّعين على الثقافة المعاصرة، وتمكّن من سدّ فجواتٍ معرفيّةٍ علميّةٍ كبيرة.

ونحن في هذه العجالة نحاول أن نسلط الضوء على مشروعه الفكري والمعرفي الذي يخصّ الجانب الإصلاحي، وذلك ضمن النقاط الآتية:

## ١. الدِّين

ينطلق الشيخ المصباح من منطلق الدِّين في مقام التأسيس والنقد؛ لأنّه ينتمي إلى التيار الدِّيني المعتقد بالرؤية الكونية الإلهية، وأنّ للكون خالقاً عليماً مدبّراً هو المبدأ والمنتهى، وتدور هذه العقيدة مدار نظرية التوحيد، حيث يرى الشيخ مصباح أن:

«التوحيد من وجهة نظر القرآن يُعدّ الأساس في التعاليم الدِّينية، وإليه تعود المعارف والعقائد الإسلامية»<sup>١</sup>.

وذلك أن تعاليم الدِّين تنقسم إلى العقائد، والقيم، وكلاهما يرجعان إلى التوحيد، فرجوع العقائد إلى التوحيد واضح؛ إذ النبوة والإمامة من لوازم بسط التوحيد في العالم، كما أنّ مقتضى العدل الإلهي يقتضي وجود المعاد لينال كلّ ذي حقّ حقه، أمّا رجوع القيم إلى التوحيد فلأنّ القيم الإسلامية إنّما هي تجليات مختلفة للعبودية أمام الله تعالى، وأساس هذه القيم الاعتقاد بالله ومحبته وطاعته من حيث انتخاب الطريق الإلهي، والبعد عن الأهواء، ووساوس الشيطان<sup>٢</sup>.

فأساس الدِّين هو التوحيد، وأصل التوحيد يستلزم النبوة لتفعيل الدِّين في المجتمع، وعليه فإنّ ضرورة النبوة عند الشيخ المصباح تبني على أربع مقدمات:

١. إنّ الله تعالى خلق الإنسان ليصل إلى الكمال المطلوب.
٢. كمال الإنسان الأبدي مرهونٌ بعمله الاختياري، وعمله الاختياري مرهونٌ بمعرفة الطريق الصحيح الموصل إلى الكمال الأبدي.
٣. إنّ علوم الإنسان لا تكفي لمعرفة جميع المصالح والمفاسد، وتشخيص الطريق الصحيح للوصول إلى السعادة الأبدية.

١. مصباح اليزدي، خدائنا، ص ١٦٦.

٢. م.ن، ص ١٦٩ - ١٧١.

٤. لو لم يجعل الله طريقاً آخر للإنسان - غير هذه الطرق - للوصول إلى الكمال والسعادة الأبدية، لكان نظام الخلقة عبثاً، بهذه المقدمات يتم إثبات ضرورة النبوة<sup>١</sup>. وأنها تصاحب الإنسان منذ فجر الخلقة، وأن حياة الإنسان في هذه الدنيا تخضع لهداية الله التشريعية<sup>٢</sup>، وذلك من خلال منظومة الأحكام، والقيم المسماة بالدين.

### تعريف الدين

هناك خلاف بين اللغويين حول مفردة (دين) وجذرها اللغوي، فهناك من يرجعها إلى اللغة العبرية أو العربية أو الفارسية، ومهما يكن من أمر فإن المهم عند الشيخ المصباح هو المعنى الاصطلاحي للدين لا اللغوي، وفي المعنى الاصطلاحي توجد أقوالاً مختلفة أيضاً من قبيل الاعتقاد بالأمر القدسي، أو الإحساس التعلق بالشيء، أو الاعتقاد بما وراء الطبيعة وما شاكل، وكل هذه المعاني تؤول إلى علقه ذهنية وشخصية وفردية، ولا علاقة لها بالمجتمع، وحياة الناس العامة بل هي نوع علقه بين الإنسان والله كأمرٍ قدسي، وما ورائي<sup>٣</sup>.

وهناك تعريفات أخر وردت في معنى الدين، غير أن الشيخ المصباح يستقرب منها التعريف الذي يجعل الهدف محور التعريف ليكون الدين هو «مجموعة من العقائد والقيم والأحكام العملية التي تنير درب الإنسان نحو السعادة الأبدية» وهذا التعريف هو الذي اختاره العلامة الطباطبائي والشيخ الجواد الأملي أيضاً؛ لأنه يشمل جميع جوانب حياة الإنسان الفردية والاجتماعية، والمادية والمعنوية، والدينية والأخرى، ولكن بشرط أن ترتبط جميعها بموضوع سعادة الإنسان الأبدية<sup>٤</sup>.

١. مصباح اليزدي، راه وراهناشناسي، ص ١٠٣.

٢. م.ن، ص ١١٩.

٣. مصباح اليزدي، رابطه دين وعلم، ص ٨٠-٨٤.

٤. م.ن، ص ١٠٠-١٠٥.

## العنف

من الموضوعات التي يثيرها منتقدو الدين الإسلامي استخدامه العنف، منطلقين في ذلك من النظر إلى آيات الجهاد وبعض الأحكام الجزئية، وفي مقام الرد على هذه الافتراء يقسم الشيخ المصباح العنف إلى قسمين: العنف المذموم، والعنف الممدوح. فالعنف المذموم هو العنف الذي يُبادر إليه ابتداءً، من دون سببٍ مسوّغٍ لذلك، أمّا إذا كان العنف لرفع العنف، أو من أجل التصدي للظلم والجور، وقتل الأبرياء، والتمرد والاعتداء على حقوق الناس، وأعراضهم وأموالهم، فإنّه لم يكن مذمومًا بل ممدوحًا<sup>١</sup>.

وقد ورد في الأدعية: «يا مَنْ سَبَقَتْ رَحْمَتُهُ غَضَبَهُ» ومعناه أنّ الرحمة لا تلغي الغضب بل تسبقه، وعليه فإنّ «الأصل في الإسلام هو الرحمة، وللرحمة الغلبة والأسبقية، ولكن هناك حالاتٍ خاصّةً أشار إليها القرآن ينبغي أن تخلو من الرحمة والرفقة، وتُستخدم فيها القسوة والغلظة»<sup>٢</sup>.

فمبدأ الشجاعة، والشهامة، والحمية والعصبيّة الدنيّة، وحبّ الدين، والتضحية، ومقاتلة الأعداء، كلّها مبادئٌ وقيمٌ إسلاميّةٌ تؤدّي إلى حفظ الهوية الدنيّة للمسلمين وحياتهم واستقلالهم<sup>٣</sup>.

أمّا بخصوص الحروب فإنّ القرآن الكريم يقسمها إلى قسمين:

١. الحروب الحقّة، ويعبر عنها بالجهاد أو القتال في سبيل الله.

٢. الحروب الباطلة، ويعبر عنها بالقتال في سبيل الطاغوت.

وقد أُشير إلى هذين القسمين في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ

كَفَرُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ الطَّاغُوتِ فَقَاتِلُوا أَوْلِيَاءَ الشَّيْطَانِ إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفًا﴾<sup>٤</sup>.

١. مصباح اليزدي، النظرية السياسية في الإسلام، ج ٢، ص ٢٢١.

٢. م.ن، ص ٢٤٠.

٣. م.ن، ص ٢٢٠.

٤. النساء: ٧٦.

والجهاد في سبيل الله هو الجهاد الذي ينساق مع كمال الإنسان والمجتمع ويقربهما إلى الله تعالى<sup>١</sup>. ثم يشير الشيخ المصباح إلى أن الهدف من الدعوة لإفراغ الدين الإسلامي من هكذا مفاهيم إنّها هو لأجل «نزع الغيرة والعصبية الدينية من أبناء الشعب المسلم، لكي لا يهبوا للدفاع عن الإسلام والثورة عند الضرورة»<sup>٢</sup>.

### التعددية الدينية

من الموضوعات الدينية المهمة التي راجت في الآونة الأخيرة، البلورالية أو التعددية الدينية، وهي تعني في بعدها العملي احترام عقائد الآخرين من أيّ دينٍ ومذهبٍ، والتعايش السلمي معهم، أمّا في الجانب النظري فتعني حقانية جميع الأديان والمذاهب<sup>٣</sup>.

يذكر العلامة المصباح ثلاثة تقارير لأنصار التعددية الدينية ويناقشها:

التقرير الأول: لا يكون أيّ دينٍ باطلاً محضاً أو حقاً محضاً، بل كلّ دينٍ يحتوي على تعاليم صحيحة وباطلة. فكثيرٌ من أحكام وتعاليم المسيحية وردت في الإسلام أيضاً، كما أنّ الإسلام يتوافق مع اليهودية في كثيرٍ من الموارد، فالحقائق منتشرة في جميع الأديان، ولا يمكن الحكم ببطلان واحدٍ منها مطلقاً، بل لا بدّ من احترامها جميعاً.

### الجواب:

إنّ أصل المدعى مقبولٌ إجمالاً إذ لا يوجد في العالم ما هو باطلٌ مائة بالمائة، ولكن لو كان المراد بأنّ جميع أديان العالم تحتوي على بعض الباطل، بحيث لا يوجد دينٌ كاملٌ إطلاقاً، فهذا الكلام غير مقبول، إذ الإسلام يقول إنّ الدين الإسلامي والشريعة المحمدية تامةٌ وكاملةٌ، وما جاء في سائر الأديان إذا وافق الإسلام فصحيحٌ وإلا فباطل، مضافاً إلى أنّ الإسلام يردّ الإيذان ببعض الكتاب والكفر ببعضه الآخر، ولا يقبل التبعض بين تعاليم الدين الإسلامي، ويجعل ذلك مساوياً لردّ أساس الإسلام، فالإسلام هو الدين الحقّ الذي لا يوجد فيه أيّ باطلٍ.

١. مصباح اليزدي، پرسشها وپاسخها، ص ١١٩ - ١٢٠.

٢. مصباح اليزدي، النظرية السياسية في الإسلام، ج ٢، ص ٢٣٥.

٣. مصباح اليزدي، پرسشها وپاسخها، ص ٢٥٠.



التقرير الثاني: إنَّ الحَقَّ واحدٌ ولكلِّ دِينٍ طريقٌ إليه، فالأديان مهما اختلفت فإنَّها طرق الوصول إلى هذه الحقيقة الواحدة، فلا فرق بين من يذهب إلى المسجد أو المعبد أو الكنيسة.

الجواب:

هذا الكلام لا يصحّ، إذ كيف يمكن للإسلام الذي يجعل الله واحداً، ويجعل الفلاح والفوز في التوحيد، أن يتساوى مع المسيحية القائلة بالتثليث؟ وكيف نصل من خلاهما إلى نقطة واحدة أو حقيقة واحدة؟ وهل الدين الذي يحرم شرب الخمر وأكل لحم الخنزير، يشترك في الوصول إلى الهدف مع الدين الذي يحلّهما؟

التقرير الثالث: إنَّ القضايا الدينية قضايا غير حسية وغير تجريبية؛ لذا فهي إمّا قضايا لا معاني لها، وإمّا لها معاني لكن لا يمكن إثباتها، فتكون جميعها نتيجة لذلك في عرض واحد، ولكل شخص أن يختار الدين الذي يرتأيه، إذ لا يوجد عندنا الدين الحق أو الدين الباطل.

الجواب:

لا يصحّ هذا الكلام إطلاقاً، إذ لا يصحّ عندنا - في العلوم والمعارف - الاعتماد الكليّ على الحسّ، وترك العقل مطلقاً، بل يمكن إثبات أو ردّ بعض القضايا عن طريق العقل أيضاً كالمباحث الفلسفية والرياضيات، مضافاً إلى أننا ندرك الفرق الواضح بين هذه القضايا: (يجب إقامة الصلاة)، و(لا يجوز الظلم)، و(الله موجود)، و(نور المصباح حامض). فلو كانت القضايا الثلاثة الأولى لا معنى لها، فكيف أمكننا تمييز معانيها عن معنى القضية الرابعة؟<sup>١</sup>.

#### المعرفة الدينية

من الأمور الأخرى التي يمكن إدراجها ضمن المباحث الدينية، ما يتعلق بالمعرفة الدينية بين الإطلاق والنسبية، وقد ظهرت في الآونة الأخيرة: «نظرية معروفة بسيلان المعرفة الدينية وعدم ثباتها، وإنّ الإنسان الواحد ربّما يستفيد من بعض النصوص الدينية أمراً، ثم بعد زمن وبعد اطلاعه على مسائل أخرى من العلوم، يستنبط أمراً آخر، كذلك تختلف الأقوام والأعصار في فهم المتون الدينية»<sup>٢</sup>.

١. م.ن، ص ٢٥١-٢٥٤.

٢. مصباح اليزدي، أصول المعارف الإنسانية، ص ٥٧.

ويعتقد الشيخ المصباح أن:

«هذه الشبهة هي أخطر شبهة واجهها الدين من بدء تاريخ الإنسان إلى اليوم، ولم يواجه أي دينٍ بشبهةٍ أخطر من هذه الشبهة، ولم يسبق لها نظير في أيِّ عصرٍ، وفي أيِّ قطرٍ من أقطار العالم، فهي شبهةٌ مستجدةٌ، ولها خطرُها الأعظم على الدين كلاً، وعلى المعرفة الإنسانية بصورةٍ عامّةٍ»<sup>١</sup>.

علمًا بأنّ قضية تعدّد القراءات ظهرت في أوروبا منذ ما يقارب أربعة قرون، حيث وقعت في أوروبا حوادث أفرزتها ظروفٌ اجتماعيةٌ وسياسيةٌ ودينيةٌ وثقافيةٌ خاصة، أدت إلى القول بتعدّد القراءات<sup>٢</sup>.

وبعدما دخلت هذه النظرية العالم الإسلامي، تمسك أنصارها بعدة أدلة لإثباتها، ومن تلك الأدلة موضوع اللغة إذ قالوا إنّها تتغيّر من حينٍ إلى آخر، فتتغيّر المعاني تبعاً لذلك وتعدّد.

يجيب الشيخ المصباح عن هذه الشبهة بأنّ المراد إنّ كان تغيّر جميع اللغات والمعاني بتغيّر الأزمان، فهذا أمرٌ واضح البطلان، ولازمه ألاّ نعرف شيئاً المعاني التي أوردها الماضون، وهذا لا يقبله أيُّ عاقلٍ. وإن كان المراد تغيّر بعض اللغات والمعاني، فنسأل: كيف يتميّز هذا البعض الذي تغيّر معناه عن غيره؟ ثمّ نحن نعترف أيضاً بإمكان التغيّر الجزئي لكن بشرط أن يخضع لقواعد واضحة كالاستعمال المجازي مثلاً، أو حصول وضع ثانوي واستثنائي، فالتغيّر ممكنٌ على نحو الإجمال وبشكل استثنائي ضمن قواعد واضحة، وهذا لا يتوافق مع مدّعى القوم<sup>٣</sup>.

الدليل الآخر الذي يتمسكون به موضوع تغيّر الفتاوى من وقتٍ إلى وقت، وهذا يدلّ على نسبية المعرفة الدينية، وفي مقام الجواب يقول الشيخ المصباح بأنّ:

«تغيّر الفتوى أمرٌ مُسَلَّم به، لكن السبب في تغيّر المعنى ليس تغيّر الفهم الديني تبعاً لتغيّر الذهنيّات الآتية من قبل العلوم الطبيعيّة، فليس اختلاف الفتاوى بين المجتهدين تابعاً لاختلاف

١. م. ن، ص ٦٠.

٢. مصباح اليزدي، النظرية الحقوقية في الإسلام، ج ٢، ص ١٦٥.

٣. مصباح اليزدي، أصول المعارف الإنسانية، ص ٦٠.

العلوم الطبيعيّة... فالتمسك لتعليل اختلاف الفتاوى بأنّ الفهم الإنساني يختلف تبعاً لاختلاف العلوم الطبيعيّة والاجتماعيّة أمرٌ غير واقعي، وهي مغالطة واضحة<sup>١</sup>.  
وبعبارةٍ أخرى فإنّ بعض الأحكام الفقهيّة تأتي بصورةٍ ظنيّةٍ اجتهاديّةٍ، وفيها فتاوى مختلفة، ولكن توجد في الفقه أيضاً آلاف القضايا القطعيّة اليقينيّة، بل إنّ بعضها من ضروريّات الدّين وإنكارها يوجب إنكار أصل الدّين، ولا طريق إلى تعدّد القراءات فيها، نعم يجوز ذلك فيما لا يوجد دليلٌ يقينيٌّ على الحكم، أو في الآيات المتشابهة<sup>٢</sup>.

ومن الأدلّة الأخرى تمسكهم بتعدّد تفاسير الآيات القرآنيّة، حيث أنّها تدلّ بزعمهم على تعدّد القراءات، وفي مقام الإجابة يذهب الشيخ المصباح إلى أنّ مجال تعدّد التفسير في الآيات القرآنيّة محدود جدّاً، وليس جميع الآيات تخضع لتعدّد التفاسير، إذ من يقول بذلك يكون مصداقاً للتفسير بالرأي المذموم عند العلماء، لأنّ صاحبه لا يتبع القواعد والأساليب العقلائيّة، وقواعد الحوار لفهم أو تفسير آيات القرآن<sup>٣</sup>.

وأخيراً يرى الشيخ المصباح أنّ سبب انتشار موضوع تعدّد القراءات، ودعم الغرب والمستغربين له، إنّما لأجل دعم الليبراليّة في العالم الإسلامي؛ إذ الثقافة الليبراليّة لا تلزم الإنسان بقيود الدّين والأخلاق وحكم العقل والفطرة، ولا شكّ في أنّ أعظم سدّ يقف في وجه أمواج الليبراليّة إنّما هو الإسلام؛ لذا يحاولون كسر هذا السدّ من خلال نشر ثقافة تعدّد القراءات<sup>٤</sup>.

### الدّين والعلم

يرى الشيخ المصباح أنّ موضوع العلاقة بين العلم البشري والدّين، تعدّد من الهواجس الفكرية للعلماء منذ القدم، ومحط البحث يكمن في السّؤال عن النسبة بين الدّين الذي منشأه إلهيٌّ ويصل عن طريق الوحي والإلهام، وبين العلم البشري الذي ينشأ من مجاري الإدراك العامّة

١. م.ن، ص ٦٤.

٢. مصباح الزيدي، النظرية الحقوقيّة في الإسلام، ج ٢، ص ١٦٨.

٣. م.ن، ص ١٧٧.

٤. م.ن، ص ١٩٦-١٩٨.

كالعقل والتجربة والحس والشهود، وتظهر خطورة البحث حينها يحصل تعارضٌ بين معطيات الوحي ومعطيات الدين<sup>١</sup>.

وقد لاقى مبحث العلاقة بين العلم والدين رواجاً في الوقت الراهن؛ بسبب فتوحات العلم التي تتحدى الدين، فقام بعضُ بإبطال تعاليم الدين نصرةً للعلم، وفي المقابل ذهب آخرون لإبطال العلم نصرةً للدين، ووقع فريقٌ ثالثٌ في التيه لا يدرون إلى أيّ جهةٍ يميلون؛ لذا قد أصبح حلّ هذه الإشكاليّة محطّ أنظار علماء الدين؛ كونه خطوةً استراتيجيةً نحو الإبداع العلمي في الوسط الإسلامي<sup>٢</sup>.

وقبل الخوض في بيان المسألة يشير العلامة المصباح إلى نقطةٍ محوريّةٍ، وهي لزوم تحرير محلّ النزاع، والابتعاد عن مغالطة الاشتراك اللفظي، وتبيين المراد من المفردات، إذ للدين كما للعلم معاني وتعريف مختلفة، وعليه فإنّ «الحكم الكليّ حول علاقة العلم والدين، حكمٌ ساذجٌ وغير علمي، بل يقتضي البحث المنطقي تفكيك أبعاد العلم المختلفة ومعانيه المتعدّدة من جهة، ولحاظ معاني الدين المختلفة وأجزائه المتعدّدة بشكلٍ مستقلٍّ من جهةٍ ثانية»<sup>٣</sup>.

إنّ المعنى الذي يختاره الشيخ المصباح للعلم من بين مختلف المعاني التي يذكرها، هو أنّ العلم هو مجموعة مسائل تتكوّن من الموضوع والمحمول، وهذه الموضوعات تندرج في ذيل موضوعٍ واحدٍ، وتستدعي الإجابة إمّا نفيّاً أو إثباتاً، ويطلق على هذه الفعاليّة عنوان العلم<sup>٤</sup>. أمّا الدين فقد مرّ تعريفه في مفتح البحث.

ومن هذا المنطلق - أي منطلق التعريف - يمكن تحديد علاقة الدين والعلم، فلا يمكن الحكم بشكلٍ مطلقٍ، بل لا بدّ من لحظ التعريف المستخدم لكلّ واحدٍ منهما، ثمّ البحث عن إمكانيّة الجمع من عدمه<sup>٥</sup>.

١. مصباح اليزدي، رابطه دين وعلم، ص ١٥.

٢. م. ن، ص ٢٥-٢٦.

٣. م. ن، ص ٤١.

٤. م. ن، ص ٨٠.

٥. م. ن، ص ١٠٨.

وبناء على التعريف المختار للدين عند الشيخ المصباح، فإنَّ الدِّينَ يكون خارطةً طريقٍ لنيل الكمال، وبرنامجاً للحياة السعيدة، لكنَّه لا يتكفَّل عادةً بيان الحقائق العينيَّة الخارجيّة، بل إنَّ أكثر تعاليم الدِّين تتعلَّق ببيان المنظومة القيمية الإسلاميَّة، التي تبين العلاقة بين الفعل والسعادة، وهذا يشمل مساحةً واسعةً من المسائل الفرديَّة والاجتماعية، والعباديَّة والمعاملات، وهذه الشموليَّة لا تعني لزوم البحث عن جميع الجزئيات في الدِّين، بل إنَّه يبيِّن المسائل التي تتعلَّق بسعادة الإنسان وكماله النهائي، لذا لم نعدَّ من وظائف الدِّين بيان المسائل الفيزيائية، أو الكسمولوجية، أو الطبيَّة وما شاكل<sup>١</sup>.

أمَّا بخصوص مبحث تعارض العلم والدِّين، فإنَّ الشيخ المصباح يرجع ذلك إلى ثلاثة عوامل ظهرت في الغرب أدَّت إلى ذلك، حتى «أصبح موضوع تعارض العلم والدِّين إحدى البدييات لدى علماء الغرب»<sup>٢</sup>، وهذه العوامل الثلاثة هي ما ورد في الكتاب المقدَّس أنَّ الشجرة الممنوعة كانت شجرة العلم، وهذا العلم يتعارض مع إرادة الله تجاه الإنسان، ثمَّ بعض تعاليم الكنيسة المخالفة للعقل كالتثليث وبيع صكوك الغفران وما شاكل، وأخيراً ظهور النزعة الماديَّة في الغرب<sup>٣</sup>.

ومع قطع النظر عن الجذور والأسباب، فإنَّ الشيخ المصباح يرى أنَّ افتراض التعارض بين المعرفة الدِّينية اليقينية مع المعرفة العلميَّة اليقينية غير قابلٍ للتحقق ومفوض، أمَّا لو كانت إحدى المعارف يقينية والأخرى ظنيَّة، فيؤخذ باليقين، وأمَّا لو كانت كلا المعرفتين ظنيتين، فهنا يقدم الأقوى ظناً، وإنَّ تساويهما يحكم بالتوقف ليأتي دليلٌ آخر يعضد أحدهما ليؤخذ به<sup>٤</sup>.

## ٢. الإنسان:

إنَّ مباحث معرفة الإنسان تُعدُّ من الأمور المهمَّة التي شغلت كثيراً من العلماء، كما أنَّ موضوع الإنسان يُعدُّ أهمَّ موضوعٍ في النصوص الدِّينية بعد موضوع الألوهية، إذ خلق الكون،

١. م.ن، ص ١١٧ - ١٢٠.

٢. م.ن، ص ١٣٩.

٣. م.ن، ص ١٣٨.

٤. م.ن، ص ١٥٧.

وإرسال الرسل، والكتب السماوية، إنما هي لأجل سعادة الإنسان<sup>١</sup>.  
وتمّ يدلّ على أهميّة معرفة الإنسان عند الشيخ المصباح، إنّ معرفة الإنسان ارتباطاً وثيقاً مع التوحيد والنبوة والمعاد والأخلاق، وسائر الأحكام الاجتماعيّة. وذلك إنّ التأمل في الإنسان يهدينا إلى ما أودعه الله تعالى فيه من العلم والقدرة والحكمة، وأنّه العارف بأسمائه وصفاته، وأنّه خليفته، فمعرفة الإنسان تساعد على معرفة الله تعالى.

كما إنّ معرفة الإنسان تساعد على معرفة النبوة؛ إذ النبي إنسان، وهناك من يزعم أنّ الإنسان لا يرقى لمقام النبوة، فمعرفة الإنسان بالشكل الصحيح تنير الفكر لفهم إنسانيّة النبوة.  
وكذلك الأمر بخصوص المعاد، فإنّه يبتني على معرفة الإنسان أيضاً، فإذا افترضنا تكوين الإنسان من روح ومادّة، أمكن إثبات المعاد. وهكذا الأمر في المسائل الأخلاقيّة والأحكام والقوانين الاجتماعيّة، حيث إنّ نوعيّة معرفة الإنسان فيها تعيّر الموقف والحكم في هكذا موارد<sup>٢</sup>.  
ثمّ يشير الشيخ المصباح إلى تعدّد المناهج في دراسة الإنسان، فهناك المنهج التجريبي، والمنهج الفلسفي، والمنهج العرفاني، والمنهج الديني، لكنّه يفضّل المنهج الديني في معرفة الإنسان؛ استناداً إلى الأدلة الآتية:

١. الجامعيّة: إنّ المنهج الديني في معرفة الإنسان يستقي معلوماته من تعاليم الوحي، والوحي يلحظ جميع أبعاد الإنسان الوجوديّة الماديّة والمعنويّة.
٢. الإلتقان وعدم الوقوع في الخطأ: وذلك لاعتمادها على الوحي المصون من الخطأ.
٣. الإلتفات إلى المبدأ والمعاد: إذ سائر المناهج تنظر إلى الجانب الماديّ في الإنسان فحسب، أو تتحدّث عن الأمور العامّة والكلّيّة كما في المنهج الفلسفي والعرفاني، غير أنّ المنهج الديني والوحياني يلحظ كلا الجانبين في الإنسان.
٤. الرؤية الشموليّة: أي لحاظ جميع أبعاد الإنسان بارتباط بعضها مع بعض كشبكة متكاملة<sup>٣</sup>.

١. مصباح اليزدي، انسان شناسی در قرآن، ص ٢١.

٢. مصباح اليزدي، نگاهي گذرابه حقوق بشر، ص ٣٢-٣٦.

٣. مصباح اليزدي، انسان شناسی در قرآن، ص ٣١-٣٣.

من الأمور الهامة المطروحة في المنهج الديني لمعرفة الإنسان، موضوع خلافة الإنسان، وذلك بالاستناد إلى قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾<sup>١</sup>، وذيل الآية يدل على أن ملاك هذا الاستخلاف إنما هو العلم بالأسماء، ويرى الشيخ المصباح أن الآية لا تدل على حصر الخلافة في نبي الله آدم ﷺ، وكذلك لا يصح أن تشمل جميع البشر، بل هي تتداول بين بعض بني البشر الذين يستحقونها، ويعرفون الأسماء، وهذا ما يختص به الأنبياء والأئمة<sup>٢</sup>.

الأمر الآخر الذي يستتج من المنهج الديني في معرفة الإنسان، موضوع كرامة الإنسان وموقعيته أمام سائر المخلوقات، وما يستفاد من القرآن الكريم اختلاف الآيات حول الإنسان، فمن جهة نرى قوله: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾<sup>٣</sup>، ومن جهة ثانية نرى قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ﴾<sup>٤</sup> وهناك فئة ثالثة من الآيات تفصل الموقف كقوله تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ \* ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ﴾<sup>٥</sup>.

وفي مقام التحليل وبيان الموقف، يشرح الشيخ المصباح المراد من الكمال حيث إنه تارة يراد منه الجانب التكويني، وتارة أخرى الجانب القيمي والأخلاقي، فكلمة الكمال في مقام التكوين، لا تحمل في طياتها أي مفهوم قيمي، بل تنظر إلى مراتب الوجود كما عند المقايسة بين الجهاد والنبات، نقول بأن النبات أكمل تكويناً من الجهاد.

فالآية الأولى الدالة على كرامة الإنسان، ناظرة إلى جانبه التكويني، ولم تكن ناظرة إلى المفاهيم القيميّة، كما يدل عليه في ذيل الآية أيضاً: ﴿وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ﴾<sup>٦</sup> أما الآيات الأخرى فإنها ناظرة إلى الجانب القيمي، فقد تمدح الإنسان وقد تدمّه بحسب أفعاله. والخلاصة أن الآية الدالة على كرامة الإنسان، إنما تدل على كرامته التكوينية التي لا تنضوي

١. البقرة: ٣٠.

٢. مصباح اليزدي، انسان سازي در قرآن، ص ٨٥.

٣. الإسراء: ٧٠.

٤. إبراهيم: ٣٤.

٥. التين: ٤-٥.

على حكمٍ قيميّ، بل إنّ المدح المستتر فيها يرجع إلى مدح فعل الله تعالى الخالق لهذا الإنسان، وعندما تنظر إلى الآيات الدالة على أفعال الإنسان، فلا مجال هنا لموضوع الكرامة، إذ الإنسان ربّما يصل بأفعاله إلى مقام يفوق مقام الملائكة، وربّما يصل إلى مقام يكون فيه أضل من الأنعام. فالآيات القرآنيّة تذكر كرامتين: ١. الكرامة التكوينيّة ٢. الكرامة الحاصلة بالأفعال كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾<sup>١</sup>.

ومن الموضوعات الأخرى المتفرّعة من المنهج الدّيني في معرفة الإنسان، كون الكمال النهائي للإنسان هو القرب من الله، «فبالنظر الإجمالي إلى الآيات الكريمة في القرآن الكريم، نرى - حتّى عند الجاهلين بحقائق التوحيد - أنّ هذه المعرفة ثابتة عندهم، وهي أنّهم لا بد أن يتقرّبوا إلى الله وإلى آلهتهم بحسب اعتقادهم، وحتّى إنّهم كانوا يصرّحون أحياناً بأنّهم يعبدون الآلهة لتقرّبهم إلى الله زلفى ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾<sup>٢</sup> فكانوا يعرفون إنّ الغاية المنشودة للإنسان - كما هو مركز في فطرته - هي أن يتقرّب إلى الله زلفى»<sup>٣</sup>.

ودليل ذلك أنّ الإنسان يطلب الكمال بفطرته، ولا يقتنع بالأدنى منه، بل يبقى يطلب الأعلى، وبما أنّ المخلوقات كلّها محدودة، لا بدّ أن يتوجّه الإنسان إلى غير المحدود وغير المتناهي وهو الله تعالى<sup>٤</sup>، وليس المراد من القرب هنا القرب الجسماني أو المكاني أو الزماني - فالله تعالى منزّه عنها - بل هو القرب المعنوي الحقيقي الحاصل من خلال رفع الحجب الظلمانيّة والنورانيّة عن الإنسان «ويمكن للإنسان أن يخرق تلك الحجب، حتّى يصير عبداً محضاً لا يريد إلا ما أراد الله، لا يطلب لنفسه أيّ شيء، إنّما يطلب ما يطلبه المولى، فليس لنفسه شيء، وهوية، واستقلال، وإنّما ينظر بنور الله»<sup>٥</sup>.

من الأمور المهمّة الأخرى المتفرّعة على المنهج الدّيني في معرفة الإنسان، موضوع اختيار

١. الحجرات: ١٣.

٢. الزمر: ٣.

٣. مصباح اليزدي، أصول المعارف الانسانية، ص ١٠٩.

٤. م. ن، ص ١١٠.

٥. م. ن، ص ١١٤.



الإِنْسَانِ فِي الْفِعْلِ وَالتَّرْكِ، وَعِنْدَ مَرَاجَعَةِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ نَتَمَكَّنُ مِنْ إِثْبَاتِ ذَلِكَ بِوَضُوحٍ «فَالْقُرْآنُ الْكَرِيمُ مِنْ دُونِ أَنْ يَنْكَرَ الْفَاعِلِيَّةَ الْإِلَهِيَّةَ، يَلْقَى مَسْئُولِيَّةَ أَعْمَالِ الْإِنْسَانِ عَلَى عَاتِقِ الْإِنْسَانِ، وَفِي حِينِ يَرَى أَنَّ الْفَاعِلِيَّةَ الْحَقِيقِيَّةَ وَالتَّأثيرَ الْاِسْتِقْلَالِيَّ مَنْحَصِرٌ فِي اللَّهِ تَعَالَى، لَا يَنْكَرُ تَأثيرَ الْفَاعِلِ وَالْعِلْلَ الْقَرِيبَةَ وَسَائِرَ الْعَوَامِلِ مِنْ قَبِيلِ الْوَرَاثَةِ، الْبِيئَةِ، الطَّعَامِ، فَالرُّؤْيَا الْإِسْلَامِيَّةُ مَعَ لِحَاطِ تَأثيرِ جَمِيعِ تِلْكَ الْعَوَامِلِ، تُؤَكِّدُ عَلَى اخْتِيَارِ الْإِنْسَانِ وَأَنَّهُ الْعَامِلُ الْأَهْمُ مِنْ بَيْنِ تِلْكَ الْعَوَامِلِ، بِمَعْنَى أَنَّ تِلْكَ الْعَوَامِلَ لَمْ تَكُنْ الْعِلْلَ التَّامَّةَ لِلْفِعْلِ، بَلْ هِيَ مَمَّهَدَةٌ فَقَطْ، وَمَا يَتِمُّ تَعْيِينُ الْفِعْلِ بِهِ إِنَّهَا هُوَ إِرَادَةُ الْإِنْسَانِ»<sup>١</sup>.

ثُمَّ إِنَّ الشَّيْخَ الْمَصْبَاحَ يَشِيرُ إِلَى فِئَاتٍ مِنْ آيَاتِ الْقُرْآنِيَّةِ الدَّالَّةِ عَلَى اخْتِيَارِ الْإِنْسَانِ، مِنْ قَبِيلِ الْآيَاتِ الدَّالَّةِ عَلَى ابْتِلَاءِ الْإِنْسَانِ وَاخْتِبَارِهِ، وَالْآيَاتِ الدَّالَّةِ عَلَى الْوَعْدِ وَالْوَعِيدِ، وَآيَاتِ الْعَهْدِ وَالْمِيثَاقِ، فَهَذِهِ الْآيَاتُ كُلُّهَا تَدَلُّ عَلَى اخْتِيَارِ الْإِنْسَانِ<sup>٢</sup>.

ثُمَّ إِنَّ الْاِخْتِيَارَ هُوَ مَلَكَ تَقْيِيمِ الْإِنْسَانِ، وَذَلِكَ عِنْدَمَا يَخْتَارُ أَمْرًا مِنْ بَيْنِ مَجْمُوعَةِ أُمُورٍ، فَبِمَكَانِهِ غَضُّ الطَّرْفِ عَنِ الْمَيُولِ وَالْغَرَاثِزِ، وَهِنَا أَيُّ عِنْدَ التَّرْجِيحِ تَظْهَرُ قِيَمَةُ عَمَلِ الْإِنْسَانِ<sup>٣</sup>. وَالجِبْرُ عِنْدَ الشَّيْخِ الْمَصْبَاحِ مَرْفُوضٌ بِجَمِيعِ أَنْوَاعِهِ، سِوَا فِيهِ الْجِبْرِ الْكَلَامِيِّ أَمْ الْفَلَسْفِيِّ أَمْ التَّارِيخِيِّ أَمْ الْاجْتِمَاعِيِّ<sup>٤</sup>.

## ٢. نَظَرِيَّةُ الْمَعْرِفَةِ

يَقْصِدُ الشَّيْخَ الْمَصْبَاحَ مِنَ الْمَعْرِفَةِ مَعْنَاهَا الْعَامُّ أَيُّ مَطْلُوقِ الْعِلْمِ وَالْمَعْرِفَةِ، وَتَكْمُنُ أَهْمِيَّةُ الْمَعْرِفَةِ فِي أَنَّهَا تَتَنَاسَقُ مَعَ مِيلِ الْإِنْسَانِ الْفِطْرِيِّ نَحْوِ طَلْبِ الْكَمَالِ وَالبَحْثِ عَنِ الْحَقِيقَةِ الَّذِي يُعَدُّ الْمَحْوَرَّ الْمَقْوَمَ لِإِنْسَانِيَّةِ الْإِنْسَانِ، مِضَافًا إِلَى أَنَّ الرُّؤْيَا الدِّيْنِيَّةَ تَرْبِطُ الْإِيْمَانَ بِاللَّهِ، وَكَذَلِكَ الْعَمَلَ بِأَوَامِرِهِ وَتَعَالِيمِهِ وَالْوَصُولَ إِلَى الْكَمَالِ بِالْمَعْرِفَةِ<sup>٥</sup>.

١. مصباح اليزدي، انسان سازي در قرآن، ص ٣١.

٢. مصباح اليزدي، انسان شناسي در قرآن، ص ١٠١-١٠٣.

٣. م.ن، ص ١٠٦.

٤. م.ن، ص ١٠٨-١١٦.

٥. مصباح اليزدي، خداشناسي، ص ٥٢-٥٣.

كما يرى الشيخ المصباح:

«أنّ من بين المباحث الفلسفيّة، فإنّ ما له أهميّة خاصّة ويعدّ اليوم أم سائر المسائل الفلسفيّة، إنّما هو نظريّة المعرفة، وربّما لم يكن هذا الفرع العلمي ذا أهميّة كبيرة فيما مضى، وبتبعه لم يكن مثاراً للخلاف، ولكن أهميّة نظريّة المعرفة المتزايدة اليوم، تكمن في دورها لحلّ سائر المسائل الفلسفيّة وحتىّ الدينيّة أيضاً، إذ لو تزلزلت أركان نظريّة المعرفة، لسرى ذلك إلى جميع المباحث لاسيّما المعرفة الدينيّة، لذا ولأجل الوصول إلى معارف صحيحة لا بدّ من البحث في هذا الموضوع»<sup>١</sup>.

علماً بأنّ موضوع (نظريّة المعرفة) والبحث الفلسفي حولها، وإن لم يكن ذا سابقه طويلاً في تاريخ العلوم الحديثة، ولكن بعض مباحثها تضرب بجذورها في عمق التاريخ الفكري للبشريّة، فمسألة «قيمة المعرفة التي تشكّل المحور الأصيل لمسائل هذا العلم قد كانت مطروحة للبحث منذ أقدم مراحل الفلسفة، ولعلّ أوّل عاملٍ أدّى إلى التفات العلماء لهذه المسألة هو اكتشاف أخطاء الحواس، وقصور وسائل المعرفة هذه عن عكس الواقعيّات الخارجيّة»<sup>٢</sup>.

ثمّ يتطرّق الشيخ المصباح إلى سير المعرفة في الغرب بدءاً من أرسطو والسوفسطائيين وانتهاء إلى المدارس الحسيّة الحديثة، وما لاقّت من أزماتٍ معرفيّة كثيرة، ويشيد بعد هذا بالفلسفة الإسلاميّة وصمودها أمام هذه المتغيّرات المعرفيّة، إذ أنّها اعتمدت العقل في المباحث الميتافيزيقيّة، وبناءً على هذا لم تدرس الفلسفة نظريّة المعرفة بنحوٍ منفصلٍ ومستقلّ؛ لذا يقول الشيخ المصباح:

«وبالالتفات إلى ثبات واستحكام وعدم تزلزل مكانة العقل في الفلسفة الإسلاميّة، لم يجدوا ضرورةً لدراسة مسائل المعرفة بصورة تفصيليّة ومنظّمة، وبعنوان كونها فرعاً مستقلاً من الفلسفة، وإنّما اكتفوا بطرح مسائل متفرّقة حول المعرفة في أبوابٍ مختلفة من المنطق والفلسفة»<sup>٣</sup>.

إنّ الشيخ المصباح لم يتطرّق إلى جميع مباحث نظريّة المعرفة وجزئياتها، بل يشير إجمالاً إلى

١. مصباح اليزدي، همانديشي معرفت شناسی، ص ٢٩.

٢. مصباح اليزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج ١، ص ١٤٧-١٤٨.

٣. م.ن، ص ١٥١.

مسائل الحسّ والعقل، ويسعى لبلورة قيمة الإدراك العقلي، وإثبات صحّة الموقف الفلسفي وأسلوبها العقلي. كما يرى أنّ علم المعرفة يبيّن مسائله على أساس البديهيّات الأولى فحسب<sup>١</sup>. ومن تلك الأمور البديهيّة، إنّ كلّ إنسانٍ عاقلٍ يعتقد بمعرفته لبعض الأشياء، أو قدرته على التعرّف على بعض الأشياء، وعليه فإنّ «إمكان العلم ووقوعه أمرٌ ليس قابلاً للإنكار، ولا حتّى للترديد لأيّ إنسانٍ عاقلٍ لم تشوّش الشبهات ذهنه»<sup>٢</sup>.

ومن جهةٍ أخرى فنحن نعلم أيضاً أنّ جميع إدراكاتنا ومعارفنا ليست مطابقةً للواقع، وربّما تكون خاطئةً وغير صحيحةٍ، ومن هنا يتساءل الإنسان «ما هو الفرق الأساسي بين أنواع إدراكات الإنسان بحيث إنّ بعضها ليس قابلاً للخطأ، ولا للتشكيك، فيما البعض الآخر قابل للخطأ والتشكيك؟»<sup>٣</sup>.

وللإجابة عن هذا السؤال - وتبعاً لسائر الفلاسفة - يقسّم الشيخ المصباح العلم إلى حضوريّ وحصوليّ، فالعلم إذا تعلّق بذات المعلوم من دون وساطةٍ بحيث ينكشف الواقع للعالم من دون وساطة فهو العلم الحضوري، وأمّا إذا انعكس المعلوم للعالم بوساطة - الصورة الذهنيّة أو المفهوم - فهو العلم الحصولي<sup>٤</sup>.

والخطأ لا يقع في العلم الحضوري؛ لأنّ الواقع العيني نفسه يكون مورد الشهود ويكون حاضرًا في النفس، بخلاف العلم الحصولي حيث إنّ المفاهيم والصور الذهنيّة تكون واسطةً لحصول العلم، وقد لا تتطابق بشكلٍ كاملٍ مع الأشخاص والأشياء الخارجيّة<sup>٥</sup>.

ثمّ إنّ العلم الحضوري هذا «لا يستطيع وحده أن يحلّ مشكلة علم المعرفة، وإذا لم نظفر بسبيلٍ لمعرفة الحقائق من بين العلوم الحصوليّة، فإنّنا لا نستطيع منطقيّاً أن نقبل أيّ نظريّة يقينيّة في أيّ علمٍ من العلوم، وحتّى البديهيّات الأولى أيضاً تفقد قطعيتها وضرورتها، ولا يبقى

١. م. ن، ص ١٥٨.

٢. م. ن، ص ١٦١.

٣. م. ن، ص ١٧٠.

٤. م. ن، ص ١٧١ - ١٧٢.

٥. م. ن، ص ١٧٥.

لها سوى اسم البداهة والضرورة، إذ لا بدّ من بذل أقصى الجهود لتقييم المعارف الحصوليّة، وللظفر بمعيار الحقيقة فيها<sup>١</sup>.

ومن هذا المنطلق يقسّم الشيخ المصباح - تبعاً للمناطق - العلم الحصولي إلى تصوّر وتصديق، فالتصوّر هو القضية الذهنيّة البسيطة التي تعكس ما وراءها، أمّا التصديق فهو القضية المشتمة على الموضوع والمحمول والحكم<sup>٢</sup>.

والقضايا أيضاً تنقسم إلى قسمين: بديهيّة ونظريّة، والبديهيّة على قسمين: البديهيات الأوّليّة التي يكفي فيها صرف تصوّر الموضوع والمحمول للحكم بالتحادها، والوجدانيات المأخوذة من العلوم الحضوريّة. وهذه البديهيات الأوّليّة لا تحتاج إلى الحسّ والتجربة، أمّا القضايا التي تعكس وجود المحسوسات الخارجيّة وصفاتها، فهي بحاجة إلى التجربة والحسّ كما تحتاج أيضاً إلى برهانٍ عقلي لإثباتها بشكلٍ قطعي<sup>٣</sup>.

ومدار البحث هنا في نظريّة المعرفة والبحث عن الصدق والحقيقة، يدور مدار العلوم الحصوليّة؛ لأنّ الكشف عن الواقع يختصّ بالتصديقات والقضايا. أمّا الحقيقة المراد بها هنا هي الصور العلميّة المطابقة للواقع الذي تحكيه<sup>٤</sup>.

وتلخصّ ممّا مضى أنّ القضايا البديهية الأوّليّة والوجدانيات وما ينتهي إلى العلم الحضوري له صفة الحقيقة والواقعيّة، أمّا القضايا غير البديهية فلا بدّ من تقييمها بحسب المعايير المنطقيّة، بمعنى أنّ القضية التي تستنتج من القضايا البديهية بحسب الشرائط المنطقيّة المذكورة في علم المنطق، فهي صحيحة وإلا فلا<sup>٥</sup>.

١. م. ن، ص ١٨٤.

٢. م. ن، ص ١٩٨.

٣. م. ن، ص ٢٤٧.

٤. م. ن، ص ٢٥١.

٥. م. ن، ص ٢٥٧.

## ٣. المباحث الحقوقية

يطرح الشيخ المصباح مجموعة مباحث ثقافية وسياسية واجتماعية ضمن مفهوم الحقوق، وسنشير فيما يأتي إلى ما يناسب المقام منها، ونذع الباقي إلى مواردها الخاصة. أول ما يبدأ به الشيخ المصباح معنى الحق، فالحق في اللغة هو الثبوت والتحقق، أما من حيث الاصطلاح فظهرت معانٍ مختلفة لمفردة (الحق) من قبيل: الحق المقابل للباطل، والحق المقابل للضلال، والحق بمعنى الواجب<sup>١</sup>، والحق بمعنى الواقع الخارجي والحقيقة<sup>٢</sup>، لذا لا بدّ من المداقة في هذه المعاني، وموارد استعمالها كي لا نقع في الخلط والاشتباه والمغالطة<sup>٣</sup>؛ إذ إنّ «مغالطة الاشتراك اللفظي، هي إحدى المغالطات المتعارفة والرأجة التي يستخدمها المنحرفون فكرياً، وشياطين الفكر والثقافة»<sup>٤</sup>.

## منشأ الحق

يشير الشيخ المصباح إلى أنّ أهمّ البحوث التي تطرح حول الحقوق من وجهة نظر الإسلام وسائر المدارس الحقوقية الأخرى، هو السؤال عن منشأ الحق؛ فقد ذهبت المدرسة الحقوق الطبيعية إلى أنّ الطبيعة هي منشأ الحق، فعندما نقول مثلاً إنّ للإنسان حقّ الحياة، فإنّ طبيعة الإنسان هي التي تمنحه هذا الحقّ<sup>٥</sup>.

أما مدرسة الحقوق الوضعية التي راجت هذه الأيام كثيراً، وحلّت محلّ الحقوق الطبيعية، فإنّها ترى إنّ منشأ الحقّ هو الاتفاق الجماعي، فإذا قبل المجتمع حقاً فسيكون ثابتاً، وإذا انتفى هذا الاتفاق يوماً سيذهب هذا الحقّ أيضاً، وهذا يعني نسبية الحقوق<sup>٦</sup>.

١. مصباح اليزدي، النظرية الحقوقية في الإسلام، ج ١، ص ١٨.

٢. م. ن، ص ٣٣.

٣. م. ن، ص ١٩.

٤. م. ن، ص ٦٥.

٥. م. ن، ص ٨٦-٨٨.

٦. م. ن، ص ٩٣-٩٥.

أما المدرسة الإسلامية فإنها تخالف المدرستين الطبيعية والوضعية، فتجعل الله تعالى هو منشأ جميع الحقوق، وبهذا الصدد يتمسك الشيخ المصباح بما ورد عن الإمام السجادؑ في رسالة الحقوق حيث قال: «وهو أصل الحقوق ومنه تتفرع سائر الحقوق»، ثم يعقب الشيخ المصباح قائلاً:

«والمهم أن هذا الحق هو منشأ جميع الحقوق الأخرى وأساسها، ولو لم يكن هذا الحق موجوداً لما وجدت تلك الحقوق أيضاً»<sup>١</sup>.

بيان ذلك: عندما نريد إثبات حق شخص في شيء ما، أو على شخص آخر، فإن هذا يستند إلى وجود شكل من أشكال الملكية؛ فما يصدق العقل ويدعو إليه أن للمالك حقاً ويمكنه التصرف في ملكه، أما في غير هذه الحالة فالعقل لا يميز التصرف، ولا يثبت حقاً لشخص على شخص أو في شيء آخر، وبما أن الله تعالى خالق جميع الموجودات ومالكها، فله حق التصرف في ملكه، فالحق ينشأ فقط عندما يعطي الله - وهو خالق الوجود ومالكه - ذلك الحق لشخص أو شيء معين<sup>٢</sup>. فبتبع ذلك ليس للإنسان أن يجعل لنفسه حقاً على الله تعالى، أو على إنسان آخر من دون أن يعطيه الله ذلك الحق؛ فنحن لا نملك شيئاً، وليس لدينا شيء من أنفسنا حتى يكون لنا حق فيه<sup>٣</sup>.

وبعبارة أخرى إن إرجاع جميع الحقوق إلى الله تعالى، وجعله أساس الحقوق، يمكن إثباته بطريقتين: طريق عقلي، وطريق نقلي. أما الطريق النقلي فما ورد من نصوص تخص الموضوع في الآيات والروايات، فقد قال أمير المؤمنينؑ: «ولكنه سبحانه جعل حقه على العباد أن يُطيعوه، وجعل جزاءهم عليه مضاعفة الثواب... ثم جعل سبحانه من حقوقه حقوقاً افترضها لبعض الناس على بعض»<sup>٤</sup>.

١. م. ن، ص ١١٦-١١٧.

٢. م. ن، ص ١١٨.

٣. م. ن، ص ١٢٢.

٤. نهج البلاغة، الخطبة ٢٠٧.

أما البرهان العقلي على ذلك فيتوقف أولاً على الاعتراف بوجود الله تعالى، وثانياً على تحليل مفهوم الحقّ ومن أيّ نوع هو، وهنا نقول إنّ الحقّ من المفاهيم الاعتباريّة، ومن خصائص المفاهيم الاعتباريّة أنّها قابلة للتسلسل أي يمكن اشتقاق مفاهيم اعتباريّة متعدّدة من مفهوم اعتباريّ واحد، ومن الخصائص الأخرى أنّه قابل للانتقال إلى الغير كحقّ الملكيّة، كما لا يوجد خلق أو إيجاد مستقلّ للمفاهيم الاعتباريّة بل إنّ العقل يبدعها، فعندما نقول: (الله حقّ) فذلك لا يعني وجود شيءٍ باسم الحقّ مستقلّ عن الله ومضافٍ إلى ذاته، بل هو انتزاعٌ قام به العقل، ولا يوجد في الخارج شيءٌ في الخارج سوى الله تعالى.

والسؤال الذي يطرح هنا ما هو منشأ هذا المفهوم الاعتباري للحقّ، وكيف تمّ انتزاعه واعتباره؟ وفي الجواب يقول الشيخ المصباح: إنّ مفهوم الحقّ يصاحبه نوعٌ من السلطة والسيطرة، فعندما نقول (إنّ فلان حقّاً)، يعني نجعل له نوعاً من السلطة والتفوق، فهنا يكون مفهوم السلطة مساوياً للحقّ تقريباً، وعليه فإنّ ملاك اعتبار الحقّ هو وجود نوعٍ من السلطة والقدرة.

وبعد وضوح هذا الأمر، فهل هناك سلطةٌ وقدرةٌ في عالم الوجود أقوى وأوسع من سلطة الله تعالى وقدرته؟! فلهذا السلطة التكوينيّة على الجميع حتّى قبل اعتبار مفهوم الحقّ. وخالصة القول: إنّ حقّ الله تعالى أصل جميع الحقوق، وقبل اعتبار حقّ الله لا يوجد أيّ حقّ آخر، وحقّه مبدأ حقوق عباده ومنشأها، ولو لم يمنح الله هذا الحقّ للناس، لما نشأ الحقّ من وجود نفس الإنسان، فالحقّ الحقيقي هو الحقّ الذي يمنحه الله<sup>١</sup>.

### الحقّ والتكليف

إنّ الحقّ من الطرف الأوّل يوجب التكليف على الطرف الثاني، ولكن في زماننا هذا يقول بعضهم إنّ الإنسان في عصر التحضّر يسعى للحصول على حقوقه فقط، وليس للقيام بواجباته<sup>٢</sup>. ولكن هذه المقولة لا تتلاءم مع الرؤية الإسلاميّة؛ وذلك إنّ النسبة بين الحقّ والواجب نسبة

١. مصباح البيدي، النظرية الحقوقية في الإسلام، ج ١، ص ١٤٥ - ١٥٤.

٢. م.ن، ص ١٧٥.

تضاييف، فلا يمكن إثبات حقّ دون واجبٍ في قبالة، «فإذا قيل إننا نسعى لاستيفاء حقوقنا لكن لا نلتزم بأداء أيّ واجبٍ، قلنا: إذا لا يوجد حقّ أصلاً»<sup>١</sup>.

ونحن إذا قبلنا بوجود الله تعالى، فلا بدّ أن نقبل بأننا ملكه، ومن هنا تنشأ علاقة الربوبية والعبودية بين الله والإنسان، فالله ربُّنا ونحن عباده، ومحور تعاليم جميع الأنبياء، وأوامر جميع الشرائع والأديان السماوية، يدور حول العباداة والطاعة المطلقة لله تعالى<sup>٢</sup>.

وبعد إرجاع جميع الحقوق إلى الله تعالى، يظهر سؤال عن أنّ تعيين هذه الحقوق من قبل الله هل هو ناشئ عن إرادة جزائية أم إنّ هناك ملاكات ومصالح واره ذلك؟ وفي مقام الإجابة يرى الشيخ المصباح أنّ إرادة الله تعالى إرادة حكيمة «فليس الأمر هو أن يثبت الله حقاً لشخص ويضع واجباً لآخر من دون أيّ أساسٍ وملاكٍ، ومن دون رعاية المصلحة؛ بل جميع الأحكام تابعة للمصالح والفساد الواقعية»<sup>٣</sup>.

ومعنى تبعية الأحكام للمصالح والفساد هو «أنّ الله تعالى قد خلق العالم على أساس حكمته البالغة، وهو يدبره بنحو يتحقّق أكثر ما يمكن من الخير الناشئ من كونه خيراً مطلقاً... وإنّ كون الأوامر الإلهية تابعة للمصالح والفساد، يعني أنّ الله يأمر الإنسان بشيءٍ إذا أطاعه تمكّن الإنسان من الاستفادة أكثر من الفيض والرحمة الإلهية، أما كون النواهي الإلهية تابعة للمصالح والفساد، فهو يعني أيضاً أنّ الله ينهى الإنسان عن شيءٍ، فإذا فعله كان ذلك سبباً لأن يُجرم من الفيض والرحمة الإلهية... ومن هذه الجهة فإنّ الناس يكتفون بالقيام بأعمال الخير حتّى يصبح لديهم استعدادٌ أكبر لقبول الرحمة الإلهية، وكذلك فإنّهم إذا تُهوا عن بعض الأمور، فذلك لأنّهم إذا لم يجتنبوا عنها، فإنّهم يفقدون الاستعداد اللازم لإدراك الرحمة»<sup>٤</sup>. وهذا المعنى فإنّ التكليف ترجع إلى الحقوق وتصبّ في مصلحة الإنسان.

١. م.ن، ص ١٨٥.

٢. م.ن، ص ١٨٥.

٣. م.ن، ص ٢٤١.

٤. م.ن، ص ٢٤٢.



### حقوق الإنسان

يرى الشيخ المصباح أنّ حقوق الإنسان في الإسلام مبتنية على مجموعة أصولٍ موضوعية، ترتبط من جهة بالرؤية الكونية الأنطولوجية، ومن جهة ثانية بالأيديولوجيا ونظام القيم الإسلامية، وهذه الأصول هي:

١. أصل التوحيد: فقبل بيان حقوق الإنسان لا بد من رسم نوعيّة علاقته وارتباطه الوجودي مع الله تعالى.

٢. أصل الحكمة البالغة الإلهية: حيث لا يمكن إثبات النظم الحقوقية والأخلاقية في الإسلام وتبيينها إلا بعد ثبوت الحكمة الإلهية.

٣. أصل خلود الروح: فالروح المفارقة للماديات خالدة ولا تفنى، فلإنسان حياة خالدة في عالم الآخرة، وإنّ الموت هو المعبر إليها.

٤. أصل الترابط بين الدنيا والآخرة، وإنّ الدنيا مقدّمة للحياة الآخروية.

٥. أصل كرامة الإنسان حيث إنّ فلسفة خلق الإنسان تكمن في الوصول إلى الكرامة.

٦. أصل الاختيار، وإنّ الإنسان يسعى نحو الكرامة باختياره.

٧. أصل الحياة الاجتماعية وهو شرطٌ ضروريٌّ للوصول إلى الكمال الحقيقي.

٨. أصل وجود القانون لاقتضاء الحياة الاجتماعية ذلك.

٩. أصل تلازم الحقّ والتكليف.

١٠. أصل الحرية، لأنّ الوصول إلى الكمال يستدعي سلوك طريق الهداية بالاختيار والحرية.

١١. أصل لزوم الحكومة لتكون الضامن لتأمين المصالح الفردية والاجتماعية<sup>١</sup>.

ومن منطلق هذه الأصول، يقوم الشيخ المصباح الزيدي بنقد لائحة حقوق الإنسان العالمية،

وسنشير إليها لاحقاً في مبحث نقد الغرب.

١. مصباح الزيدي، نگاهی گذرا به حقوق بشر، ص ٧١-٨٣.

#### ٤. المباحث السياسيّة

شغلت المباحث السياسيّة، مساحةً واسعةً من تراث الشيخ المصباح، فهو من جهة كان يواجه التيارات العلمانيّة القائلة بفصل الدّين عن السياسة، ومن جهةٍ ثانيةٍ حاول إعطاء رؤيةٍ إسلاميّةٍ تأصيليّةٍ لمسألة الحكومة ونظام الدولة في الإسلام، وسنشير إلى آرائه في المباحث السياسيّة ضمن النقاط الآتية:

#### ضرورة الحكومة

يتوافق الشيخ المصباح مع الفلاسفة الذين يقولون بلزوم وجود الحكومة في المجتمع، أي ضرورة وجود مؤسّسةٍ أو هيئةٍ تصدر الأوامر والنواهي، وبطبيعتها الآخرون. والإنسان قد أدرك هذه الضرورة بالتجربة، والإسلام أيضًا أقرّ هذه الضرورة، وقد قال أمير المؤمنين عليه السلام: «لا بدّ للناس من أميرٍ برٍّ أو فاجرٍ، يعمل في إمّرتِهِ المؤمنُ، ويستمتعُ فيها الكافرُ»<sup>١</sup>. لأنّ عدم وجود الحاكم والحكومة يسبّب الفوضى في المجتمع<sup>٢</sup>.

ومن وجهة نظرٍ دينيّةٍ - وما هو مستفاد من سيرة الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله - فإنّ وظيفة الحكومة هي تأمين المصالح والمتطلبات الماديّة، وكذلك المصالح المعنويّة، بل إنّ المصالح المعنويّة أكثر أهميّة، ولها الأولويّة على المصالح الماديّة؛ لذا «يجب أن تطبّق الحكومة قانونًا غايتها تأمين المصالح المعنويّة والروحانيّة والأخلاقيّة والإنسانيّة، وهذه هي الأمور التي يعدّها الدّين هدفًا نهائيًّا للإنسان»<sup>٣</sup>.

وبعبارة أُخرى: «إنّ هدف الحكومة الإسلاميّة قطعًا هو تحقيق القيم الإسلاميّة والإلهيّة، وفي ظلّها تتحقّق المصالح الماديّة وليس العكس»<sup>٤</sup>.

١. نهج البلاغة، الخطبة ٤٠.

٢. مصباح اليزدي، النظرية السياسية في الإسلام، ج ٢، ص ٢٠.

٣. م.ن، ص ٢٣.

٤. م.ن، ص ٢٩.

## الدِّينُ وَالسِّيَاسَةُ

تُعَدُّ عِلَاقَةُ الدِّينِ بِالسِّيَاسَةِ مِنْ أَهَمِّ الْمَسَائِلِ الْمَطْرُوحَةِ فِي السَّاحَةِ الإِسْلَامِيَّةِ مِنْ قَبْلِ مُخْتَلَفِ التِّيَّارَاتِ، وَلِأَجْلِ الْوُلُوجِ فِي هَذَا الْمَوْضُوعِ يَرْتَأِي الشَّيْخُ الْمَصْبَاحُ الشَّرُوعَ بِتَعْرِيفِ السِّيَاسَةِ، ثُمَّ الْبَحْثَ فِي قَضِيَّةِ هَلْ إِنَّ الإِسْلَامَ أَوْ الْقُرْآنَ تَحَدَّثَ عَنِ السِّيَاسَةِ أَمْ لَا؟!

السِّيَاسَةُ عِنْدَ الشَّيْخِ الْمَصْبَاحِ «تَعْنِي أَسْلُوبَ إِدَارَةِ الْمَجْتَمَعِ، أَوْ تَنْظِيمَ شُؤُونِ الْمَجْتَمَعِ بِالنَّحْوِ الَّذِي يَحَقِّقُ مَصَالِحَهُ وَتَطْلُعَاتِهِ... وَطَبَعًا نَحْنُ لَا نَقْصِدُ بِالسِّيَاسَةِ ذَلِكَ الْمَفْهُومَ الَّذِي يَنْطَوِي عَلَى طَائِعِ سَلْبِيٍّ، وَيَقْتَرِنُ بِالتَّحَايِلِ وَالْخِدَاعِ وَالْكَذِبِ وَالْإِيْقَاعَ بِالْمَقَابِلِ»<sup>١</sup>.

ثُمَّ يَسْتَشْهَدُ الشَّيْخُ الْمَصْبَاحُ بِتَقْسِيمِ مَوْنَسْكِيُو لِلسُّلْطَاتِ الثَّلَاثِ فِي الدَّوْلَةِ: التَّشْرِيعِيَّةِ، وَالْقَضَائِيَّةِ، وَالتَّنْفِيزِيَّةِ، وَيَقُولُ بَأَنَّهَا لَا بَدَّ مِنْ مَعْرِفَةِ رَأْيِ الْقُرْآنِ بِخُصُوصِ هَذِهِ السُّلْطَاتِ، وَهَلْ لِلإِسْلَامِ قَوَانِينٌ وَأَحْكَامٌ مَعْيَنَةٌ فِي هَذَا الْمَجَالِ، وَيُضِيفُ قَائِلًا بَأَنَّنا:

«عِنْدَمَا نَتَصَفَّحُ الْقُرْآنَ نَجِدُ فِيهِ كَلَّ أَنْوَاعِ الْقَوَانِينِ اللَّازِمَةِ لِإِدَارَةِ الْمَجْتَمَعِ، وَحَتَّى لِتَنْظِيمِ الْعِلَاقَاتِ الدَّوْلِيَّةِ، هَذَا فَضْلًا عَنِ أَنَّ الْقُرْآنَ تَوَجَّدَ بَيْنَ دَفْتِيهِ أَيْضًا الْقَوَانِينِ الْمَدِينِيَّةِ، وَأَحْكَامِ الزَّوْجِ وَالطَّلَاقِ، وَقَوَانِينِ لِلتَّجَارَةِ وَالْمَعَامَلَاتِ، وَالرَّهْنِ وَالذَّيْنِ وَمَا شَابَهُ ذَلِكَ، وَهِيَ مَا يَنْبَغُ وَجُودَهَا عَنِ اهْتِمَامِ الإِسْلَامِ بِالْقَضَايَا الْحُكُومِيَّةِ»<sup>٢</sup>.

فَالْوَهْمُ الْقَائِلُ بَعْدَ الدِّينِ عَنِ الْقَضَايَا الاجْتِمَاعِيَّةِ وَالدُّنْيَوِيَّةِ، وَالِاقْتِصَارُ عَلَى شُؤُونِ الْآخِرَةِ فَقَطْ، وَهَمٌّ بِاطَّلُوعِ وَمَرْفُوضٍ، وَلَا يَنْسَجِمُ مَعَ الإِسْلَامِ<sup>٣</sup>.

ثُمَّ هُنَاكَ مِنْ يَحَاوِلُ الْمُنَاقَشَةَ حَوْلَ هَذَا الْمَوْضُوعِ، وَيُرِيدُ إِثْبَاتَ فَصْلِ الدِّينِ عَنِ السِّيَاسَةِ مِنْ خَارِجِ دَائِرَةِ الدِّينِ، مَسُوعًا ذَلِكَ بِأَنَّ الْوَاقِعَ الْخَارِجِيَّ يَدُلُّ عَلَى سَعَةِ حَوَائِجِ الْإِنْسَانِ مِنْ جِهَةٍ، وَعَدَمِ تَلْبِيَةِ الدِّينِ لِجَمِيعِ هَذِهِ الْحَوَائِجِ الْجَزْئِيَّةِ، وَأَنَّ شَأْنَ السِّيَاسَةِ مَتْرُوكٌ لِلْعِلْمِ، وَمَا تَمْلِيهِ

١. م. ن، ج ١، ص ٥٢.

٢. م. ن، ص ٥٢ - ٥٣.

٣. م. ن، ص ٥٧.

المكتشفات الجديدة، والدين يقتصر على الآخرة؛ لأتمها نطاقة، ومجاله دون غيرها<sup>١</sup>. وفي مقام الإجابة يذهب الشيخ المصباح إلى عدم إمكان فصل الدنيا عن الآخرة، ليكون لكل واحدٍ منهما حكمًا مستقلًا، بل من وجهة نظرٍ دينيةٍ، فإن الدنيا والآخرة مترابطتان، وما يفعله الإنسان في الدنيا يؤثر في الآخرة، «بل لا يوجد شيءٌ في الدنيا منقطعٌ عن الآخرة، وإنما كلُّ أفعالنا في الدنيا يمكن أن تتخذ شكلًا أخرويًا، أي تُؤدَّى على نحوٍ ينفعنا في الآخرة، أو تُؤدَّى على نحوٍ يضرنا في الآخرة»<sup>٢</sup>.

نعم يذعن الشيخ المصباح أن الدين لم يُبين لنا كلَّ شيءٍ جزئيٍّ تفصيليٍّ حتى كيفية تناول الطعام ونوعية الملابس وما شاكل، بل بين المبادئ العامة والقواعد الكلية لذلك، وقد ترك مهمة بيان كثيرٍ من تفاصيل هذه الأعمال للعلوم غير الدينية، «ولكنه قد أدخل تلك المسائل في الإطار الديني، وذلك عندما تتخذ الصبغة القيمية... فالدين لا يجبرنا عن الطعام الذي نأكله، ولا يبين لنا كيفية إعداده، ولا كيفية بناء الدار، ولكن يأمرنا ألا نبني دارًا في أرضٍ مغصوبة... ويأمرنا أيضًا ببناء دارٍ بهالٍ حلالٍ وليس بهالٍ ربويٍّ، والحقيقة أن الدين يبين لنا الأبعاد القيمية في بناء الدار»<sup>٣</sup>.

والخلاصة: «تحتل الشؤون السياسية والاجتماعية موقعًا بارزًا في المسائل الدينية، وخاصة في الدين الإسلامي، ولا يمكن اعتبارها خارجةً عن دائرة الدين، أو الاعتقاد بعدم تأثيرها في سعادة الإنسان وشقاؤه»<sup>٤</sup>.

### التشريع وسن القوانين

لا شك في أن المجتمع بحاجة إلى القانون، ولكن من وجهة نظرٍ إسلاميةٍ - كما يبينها الشيخ المصباح - فإن القانون لا بد أن يستند إلى الله تعالى «والمراد من كون القانون إلهيًا هو إما أن

١. م. ن، ص ٦٢.

٢. م. ن، ص ٦٥.

٣. م. ن، ص ٦٧ - ٦٨.

٤. م. ن، ص ٧٢.

يكون الله هو الذي شرَّعه وأنزله في القرآن، وإمّا أنّه فُوض إلى الرسول وإلى الإمام المعصوم مهمّة تشريعه، وإمّا أن يقوم أشخاص مَحْوُلون من الرسول ومن الإمام المعصوم بوضع قراراتٍ مختلفةٍ تبعًا لتغيّر الظروف»<sup>١</sup>.

قد يقال ويُسأل: كيف يمكن لمنظومة قوانين تلبية جميع احتياجات الناس في كلّ شؤون الحياة؟ يجيب الشيخ المصباح: بأننا من غير الممكن أن نقدّم لكلّ حالةٍ قانونًا خاصًا يلحظ جميع الظروف الزمكانية، ولكن الحلّ يكمن في جعل عنواناتٍ كليّةٍ عامّةٍ تدرج تحتها متغيّرات الزمان والمكان والمصاديق المختلفة، وبخصوص ما نحن فيه: «صحيح أنّ شؤون الإنسان كثيرةٌ، وتزداد وتستجدّ فيها قضايا كثيرةٌ يوميًا تبعًا للتطوّر التقني، واتّساع ميادين الحياة الاجتماعية، وكلّ هذه الشؤون والمستجدات تحتاج إلى قوانين معيّنة تلبي الاحتياجات، إلّا أنّ كلّ تلك القوانين المتغيّرة تخضع لمعايير ثابتة وواضحة، ويمكن لمن يعرف تلك المعايير ببيانها الثابت، أن يضعوا قوانين خاصةً في موارد معيّنة بإذنٍ ممّن شرّع الأحكام العامة ويبيّن معاييرها الكليّة»<sup>٢</sup>.

والدليل على أنّ المشرّع هو الله تعالى، أنّ الإنسان ذو أبعادٍ مختلفةٍ ومتداخلةٍ و مترابطةٍ، فالإنسان ذو روحٍ إلهيةٍ واحدةٍ مع أبعادٍ مختلفةٍ و مترابطةٍ بعضها مع بعض، ولو حصل نقصٌ في بعدٍ أثر ذلك في سائر الأبعاد؛ فالله تعالى خلق الإنسان، وأودع في فطرته تنظيم حياته الاجتماعية، فغاية الله من خلق الإنسان وصوله إلى الكمال في ظلّ الحياة الاجتماعية، وأن تكون كلّ أبعاده مسخرةً لبعده الروحي والمعنوي، ليصل في غاية المطاف إلى الكمال في ظلّ العبوديّة، وحتى لو فرضنا حصول النظم الاجتماعي من غير تطبيق الأحكام الإلهية، فإنّه حينئذٍ يبقى الهدف النهائي من الحياة بعيدًا عن التحقق؛ ولأجل هذا - أي مراعاة جميع أبعاد حياة الإنسان والترابط الموجود بينها - فإنّ الله تعالى هو الذي يجب أن يشرّع القانون<sup>٣</sup>.

١. م. ن، ص ١٣٣ - ١٣٤.

٢. م. ن، ص ١٤٧ - ١٤٩.

٣. م. ن، ص ٢٨٤ - ٢٨٦.

## - ولاية الفقيه:

يتطرق الشيخ مصباح في مباحثه السياسيّة إلى شكل الحكومة الإسلاميّة، وهل الإسلام له رأيٌ في شكل الحكومة الإسلاميّة أم لا؟ فقد ذهب كثيرون إلى أن الإسلام لم يعيّن نمطاً وشكلاً محدّداً للحكومة، ويرى الشيخ المصباح أن هذا الكلام وإن كان صحيحاً في الجملة، إلاّ أنّه لا يخلو من غموضٍ، ولرفع الغموض يذكر ملاحظتين:

١. إنّ أحكام الإسلام لا تختصّ بزمانٍ ومكانٍ معيّن، وقد شرّعت في الإسلام أحكامٌ ثابتةٌ لا تقبل التغيير، فهي مصاعةٌ بنحوٍ يجعلها قابلةً للانطباق في جميع العصور، ومن هذا المنطلق فإنّ الإسلام رسم أطرًا عامّةً تتسع في داخلها لتغييراتٍ ومستجداتٍ وأشكالٍ متعدّدةٍ ومتنوّعةٍ بها لا تحالف الثوابت، وعليه فإنّ الإسلام لم يرسم «للحكومة شكلاً معيّنًا وضيّقًا لا يتسنّى تطبيقه إلاّ في ظروفٍ زمنيّةٍ ومكانيّةٍ محدّدةٍ. ويتمثل الإطار العام الذي وضعه الإسلام بقاعدةٍ عريضةٍ وخطوطٍ واسعةٍ تتسع لكلّ الأشكال الصحيحة والمعقولة للحكومة. ومن الطبيعي أن أنماط الحكومة يجب ألاّ تخرج عن هذا الإطار والأصول العامّة، ونحن نطلق على هذا الإطار العام الذي عيّنهُ الإسلام للحكم اسم الحكومة الإسلاميّة، وهذا الإطار قد يظهر في زمنٍ معيّن بصيغةٍ أو نمطٍ محدّد، وقد يظهر في زمنٍ آخر بشكلٍ أو نمطٍ آخر»<sup>١</sup>.

٢. يرى الشيخ المصباح أنّ منظومة القيم والتقييم في الإسلام ذات مراتبٍ مُشكّكة، فإذا لم تتحقّق المرتبة العليا نضطرّ إلى اللجوء إلى المرتبة الدنيا وهكذا، وعليه فإنّ «الإسلام جعل في الاعتبار شكلاً مثاليّاً للحكومة، يتحقّق عندما يكون رأس السلطة النبيّ أو المعصوم... ولكنّ المعصوم ليس موجوداً بين الناس على الدوام... ومنذ زمن الإمام الحسين فلاحقاً لم تتوفّر الظروف اللازمة للأئمة المعصومين لإقامة حكومةٍ إسلاميّةٍ... [فحيثنّدي] يمكن للناس في حالاتٍ محدودةٍ، جهد الإمكان فيما يتعلّق بالشؤون الحكوميّة، أن يرجعوا إلى من هو أشبه بالمعصوم وأقرب إليه»<sup>٢</sup>.

١. م. ن، ج ٢، ص ١١٨.

٢. م. ن، ص ١١٩ - ١٢٠.

وهذه هي نظرية (ولاية الفقيه) التي كانت تستعمل على نحوٍ مقيّدٍ، إلى أن طرح الإمام الخميني نظرية ولاية الفقيه المطلقة، بمعنى أن «تكون له جميع صلاحيات الحاكم الشرعي، ولا تنحصر صلاحياته في الشؤون الحسبية والضرورية، ويمكنه إعمال ولايته في إطار الموازين الشرعية والأسس الإسلامية، متى ما اقتضت مصالح المجتمع الإسلامي ذلك»<sup>١</sup>.  
وبعبارة أخرى أن «ولاية الفقيه المطلقة تعني من وجهة النظر الإسلامية، أن الشخص الذي تتوفر فيه شروط الحكم، ويكون أكثر شبيهاً بالمعصوم في علمه وإدارته لشؤون المجتمع، واستطاع إقامة حكومة إسلامية، تُفوض إليه جميع صلاحيات الإمام المعصوم في سبيل إدارة شؤون المجتمع، فعندما تكون للولي الفقيه هذه الصلاحيات الواسعة، تكتسب جميع القوانين والقرارات واللوائح في الحكومة الإسلامية المنضوية تحت قيادته، مشر وعيبتها بإمضائه وإذنه فقط»<sup>٢</sup>.

#### الحقوق المتبادلة بين الشعب والحكومة

هناك حقوق متبادلة بين الشعب والحكومة في الإسلام، ولتعيينها يمكن سلوك طريقتين: طريق النقل، وطريق العقل، أما النقل فمنه خطب أمير المؤمنين عليه السلام وكتبه المذكورة في نهج البلاغة، من قبيل قوله: «أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّ لِي عَلَيْكُمْ حَقًّا، وَلَكُمْ عَلَيَّ حَقٌّ: فَأَمَّا حَقُّكُمْ عَلَيَّ فَالنَّصِيحَةُ لَكُمْ، وَتَوْفِيرُ فَيِّنِكُمْ عَلَيْكُمْ، وَتَعْلِيمُكُمْ كَيْلًا تَجْهَلُوا، وَتَأْدِيبُكُمْ كَيْمَا تَعْلَمُوا. وَأَمَّا حَقِّي عَلَيْكُمْ فَالْوَفَاءُ بِالْبَيْعَةِ، وَالنَّصِيحَةُ فِي الْمَشْهَدِ وَالْمَغِيبِ، وَالْإِجَابَةُ حِينَ أَدْعُوكُمْ، وَالطَّاعَةُ حِينَ أَمْرُكُمْ»<sup>٣</sup>.

أما طريق العقل فلأجل الاستفادة منه لا بدّ أولاً من معرفة الهدف من إقامة الحكومة، وما هي الغايات التي تسعى لتحقيقها، فإذا اتّضحت الغاية اتّضحت واجبات الحكومة<sup>٤</sup>. والهدف من تأسيس الحكومة إنّها هو بسط الأمن والنظم والعدالة وحلّ المنازعات على أساس القوانين

١. م.ن، ص ١٢٣.

٢. م.ن، ص ١٢٤.

٣. نهج البلاغة، الخطبة ٣٣.

٤. مصباح الزيدي، النظرية الحقوقية في الإسلام، ج ٢، ص ٢٤٢-٢٤٦.

العادلة، وهذه الأهداف والواجبات، تعود فائدتها على أبناء الشعب، ويكون لهم حق المطالبة بمثل هذه الموارد<sup>١</sup>.

### الفوارق بين الدولة الإسلامية والدولة العلمانية

هناك فوارق عدة بين الحكومة الإسلامية والحكومة العلمانية، وقد أشار إليها الشيخ المصباح في طيّات كلامه، ونشير فيما يأتي إلى أهمّها:

(أ) تشريع القوانين: إنّ المجتمعات العلمانية تشرّع القوانين من أجل تأمين الحاجات المادية للمواطنين؛ لأنّ الأساس في تلك الأنظمة تأمين الاحتياجات المادية والدينيّة لأبناء الشعب. أمّا في النظام الإسلامي فلا يشرّع القانون لتأمين احتياجات الناس المادية فحسب، بل يجب أن تعطى الأولويّة لمصالحهم المعنويّة<sup>٢</sup>.

(ب) تنفيذ القوانين: إنّ الدولة الإسلامية عند تنفيذ القوانين، تلاحظ أولاً الحكمة من وجود الإنسان، وأن يكون سلوكه صادراً عن حرية واختيار، ومراعاة القيم الإسلامية<sup>٣</sup>.

(ج) إقامة شعائر الإسلام: إنّ الفارق الجذري بين الدولة الإسلامية والدولة العلمانية، هو أنّ الدولة الإسلامية يجب أن تحمل أولاً - قبل كلّ شيء - هاجس الشعائر الإلهية والأحكام والقوانين الاجتماعية للإسلام، والتصدي لكلّ سلوكٍ يوجب إضعاف الثقافة الإسلامية في الوسط الاجتماعي، والحيلولة دون ترويح شعائر الكفر.

(د) الوسطية بين أصالة الفرد والمجتمع: انقسم الغرب إلى نظامين: نظام يعطي الأصالة للفرد وهو النظام الليبرالي، ونظام يعطي الأصالة للمجتمع وهو النظام الاشتراكي، ولكن نظرة الإسلام هي «أن يكون تدخل الدولة متناسباً مع الظروف المتغيرة التي تطرأ على المجتمع، وتبرز ضرورة تدخل الدولة في تأمين بعض الاحتياجات»<sup>٤</sup>. وبعبارة

١. م.ن، ص ٢٥٢.

٢. مصباح اليزدي، النظرية السياسية في الإسلام، ج ٢، ص ٦٧.

٣. م.ن، ص ٩٠ - ٩٢.

٤. م.ن، ص ٧٧.



أخرى: «تذهب الرؤية الإسلامية إلى أن لكل حركاتنا وسكناتنا سواء على صعيد الحياة الفردية أم العائلية أم الاجتماعية، وحتى العلاقات الدولية، نظاماً وأحكاماً»<sup>١</sup>. فليس في الإسلام أصالة للفرد يُطلق العنان للحريات الفردية من دون مراقبة، ولا تدخل من الدولة لتصحيح مسارها، وليست الأصالة فيها للمجتمع، ليصد الحريات الفردية، ويجعل الدولة هي الحاكمة المطلقة والمتسلطة بكل قسوة؛ بل للإسلام أحكام وقوانين تعم الفرد والمجتمع بما يتناسب مع تحقيق مصلحتها في الدنيا والآخرة.

### ٥. نقد الغرب

يسرد الشيخ مصباح اليزدي في بداية كتابه (المنهج الجديد في تعليم الفلسفة) تاريخ الفلسفة الغربية، ويشير إلى أنها مرّت بثلاث مراحل من الشكّ: الأولى في زمن السوفسطائيين في اليونان قبل الميلاد، والثانية بعد انهيار الفلسفة المدرسية جرّاء ظهور الاتجاهات المادّية والمذاهب الفكرية الجديدة، والمرحلة الثالثة بدأت مع التجريبيين الجدد أمثال بيكون، وجون لوك، وديفيد هيوم. ثم يصنّف المذاهب الفلسفية في اتجاهين رئيسيين هما: الاتجاه العقلي، والاتجاه الحسي، ويذهب إلى أن أغلب الفلاسفة الإلهيين هم من ذوي الاتجاه العقلي، وأكثر الملحدّين من الاتجاه الحسي، ويرى أن الغلبة كانت للاتجاه الحسي لعدم وجود منافس قويّ لهم في معسكر العقليين. ومن هذا المنطلق يرى الشيخ مصباح أن الفلسفة الغربية لغلبة الأفكار التجريبية والمادّية حرمت من نظام فلسفي قويّ ومحكم على الرغم من وجود بعض المحطّات المضيئة عندهم، يقول في ذلك:

«ومع أنّه بين الحين والآخر يُبدي بعض فلاسفتهم ملاحظاتٍ طريفةً، ويفيضون في مسائل دقيقةٍ ولاسيّما في مجال المعرفة، وتنقدح في بعض العقول والقلوب شراراتٌ مضيئةٌ، ولكنهم لم يستطيعوا إبداع نظامٍ فلسفيٍّ محكمٍ ومستقرٍّ، ولم تستطع تلك النقاط المضيئة في تفكيرهم أن ترسم للعلماء خطأً مستقيماً راسخاً، وإنّما كانت الاضطرابات والغيوم وما تزال تخيم على الجو الفلسفي في الغرب»<sup>٢</sup>.

١. م. ن، ج ١، ص ١٦٦.

٢. مصباح اليزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ص ٤٣.

ويستنتج الشيخ مصباح بعد عرضه الموجز لتاريخ الفلسفة الغربية، دوام الفلسفة الإسلامية واستحكامها، وأنها قطعت مسيراً مستقيماً ومتعالياً دائماً، ولم تنحرف عن مسيرها الأصلي، في حين يعدّ الخلافات الداخلية فيها من قبيل الأغصان المتفرّعة من أصل الشجرة<sup>١</sup>.  
هذه النقاط المضيئة والضئيلة في الغرب التي أشاد بها الشيخ مصباح لم تتمكن من الغلبة على تيار الشكّ والمادية، ولم تنجح في إنقاذه من الأزمات الكثيرة؛ لذا يحكم الشيخ على الإنسان المعاصر بالضياح والحيرة، ويقول:

«إنّ هذه قصة إنسان عصرنا الذي حقّق تقدّماً تكنولوجياً هائلاً فأصابته الحيرة، وضاع ولم يدر من أين جاء؟ وإلى أين يذهب؟ وإلى أيّة جهةٍ لا بدّ من أن يتّجه؟ وأيّ سبيلٍ لا بدّ من أن يسلك؟ وهكذا تنتشر في عصرنا مذاهب العبث والعدميّة فتدبّ كالسرطان في فكر الإنسان المتمدّن وروحه، وكدودة الأرض تنخرُ أسس الإنسانيّة وتحطّمها»<sup>٢</sup>.

وكانت النتيجة

«أنّ الحيرة التي استولت على إنسان عصر الفضاء لم تقتصر على مسائله الفرديّة والشخصيّة، وإنّها امتدّت لتشمل مسائله الاجتماعيّة أيضاً، وقد تجلّى ذلك في مذاهب سياسيّة واقتصاديّة متناقضة، ومع أنّ هذه المذاهب التي صاغتها اليد البشريّة قد أدّت امتحانها، وأثبتت فشلها ونقصها وعدم صلاحيتها، فإنّ المجتمعات البشريّة الحائرة لم تنفضّ منها يدها...»<sup>٣</sup>.

هذه الحيرة قد سرت في العالم الإسلامي أيضاً، وأدّت إلى ظهور تياراتٍ مختلفة، منها حالة التغريب والإلتقاط؛ لذا يشكو الشيخ مصباح هذه الحالة التي يعيشها المجتمع الإسلامي، وبعض المثقّفين، فيقول:

«من المؤسف أنّ مجتمعا الإسلامي ظهرت فيه أفكارٌ انتقائيّة (التقاطيّة) كثيرةٌ خاصّة في النصف الأخير من القرن الماضي...»<sup>٤</sup>.

١. مصباح اليزدي، النظرية السياسية في الإسلام، ج ١، ص ٤٣ - ٤٤.

٢. م. ن، ص ١٣١.

٣. م. ن، ص ١٣٢.

٤. م. ن، ص ١٨٦.

ويعزو سبب هذه الانتقائية إلى أن هؤلاء الأشخاص يحملون من جهة معتقداتٍ موروثه من مجتمعهم الإسلامي ولا يريدون التفريط بها، ويطلعون من جهةٍ أخرى على آراءٍ جديدةٍ ويقتنعون بها أيضاً، ويضيفونها إلى معتقداتهم الدنيئة من دون الالتفات إلى عدم تجانسها. وقد أدت هذه الانتقائية إلى القول بالتعددية المعرفية بمعنى أن كل ما يقوله أي شخصٍ فهو صحيح، ولا يوجد باطلٌ مطلقٌ، ثم انتهت إلى مذهب الشكِّ وعدم إمكان الحصول على الاعتقاد اليقيني. هذه الحالة هي الثقافة التي اختارها الغرب اليوم لنفسه، ويحرص على إخضاع العالم كله لها؛ كي تضمحلَّ فيه روح الحمية إزاء المعتقدات الدنيئة والعلمية والفلسفية، ويتصور أن كل رأي وكل نظرية ربما تكون صحيحة أو قد تكون نظريةً أخرى على العكس منها صحيحة أيضاً، وهذا يعني رفض الاعتقاد اليقيني، ونفي القول بأن الدين الحق والمذهب الحق والنظرية الحقة هي شيءٌ واحد<sup>١</sup>.

ثم قام الشيخ مصباح بعقد مقارنة بين النظرة الإسلامية والنظرة الغربية حول مجموعة من المفاهيم الثقافية والسياسية، ليقدم اختلاف النظرة الإسلامية عن الغربية. ففي مجال القانون فإن الرؤية الإسلامية ترى أن أفضل القوانين هو الذي يلبي ويوفر موجبات التكامل المادي والمعنوي في الإنسان مع شدة التأكيد على الجانب المعنوي، في حين أهملت القوانين الغربية الجانب المعنوي وذهبت إلى لزوم تلبية الحوائج المادية والاجتماعية للإنسان حصراً<sup>٢</sup>.

أما التعددية الدنيئة إذا كانت بمعنى التعامل بأدب واحترام مع بقية الأديان فهو أمرٌ ممدوحٌ ومؤكَّدٌ عليه في الإسلام، ولكن إذا كانت بمعنى أن المسيحية واليهودية مثل الإسلام ولا فرق بين اعتناق الإسلام، أو أي دينٍ آخر؛ لأن كل واحدٍ منها يتضمَّن جزءاً من الحق، فلا الإسلام حقٌّ مطلقٌ ولا اليهودية كذلك، فلا شك في أن هذا لا ينسجم مع روح أي دينٍ من الأديان بل لا ينسجم حتى مع العقل<sup>٣</sup>.

ثم يشير الشيخ مصباح إلى مفهومٍ آخر تم استيراده من الغرب، وهو مفهوم الحرية المطلقة،

١. م. ن، ص ١٨٧ - ١٨٨.

٢. م. ن، ص ١٨٤.

٣. م. ن، ص ١٩٠.

وينفي قبول هذه الفكرة إذ الدين يبتني على مفهوم العبودية لله والخضوع أمامه، بخلاف النظرة الغربية<sup>١</sup>.

وفي المناخ السياسي يشير الشيخ مصباح الى مسألة الديمقراطية، وأنها تبتني على أساس إعطاء حق التشريع للناس، وعدم وجود أيّ واقع بمعزل عن إرادة الشعب، ولكن هذا أيضًا غير صحيح، إذ قبول الإسلام كمجموعة أحكام وقوانين تسود المجتمع لا ينسجم مطلقًا مع قبول الديمقراطية في التشريع<sup>٢</sup>.

أما مسألة شرعية تعدد القراءات فهو أيضًا من المستوردات الغربية، وقد إنجر الغرب إليها أولًا: لعدم انسجام مضمون الكتاب المقدس عندهم مع الاكتشافات العلمية، وثانيًا: النزاعات الدينية بعد عصر النهضة بين أتباع المسيحية. فهذان العاملان أديا الى إضفاء الشرعية على تعدد القراءات وأنّ كلّها تتسم بالصحة<sup>٣</sup>.

أما بخصوص أصل الدين فإنّ الغربيين في هذا العصر ذهبوا الى التقليل من قيمته وشأنه، وإخراجه من واقع الحياة الإنسانية الى الهامش، فيتعاملون مع الدين معاملة الفنون الجميلة، ويقبلونه كأمر فني، فالمتدين كالشاعر حيث يختلي في المعبد ويتصوّر أنّ له ربًا يخاطبه ويناجيه، هذا هو الأصل الأساس عندهم، ربّما يصرّحون به أو يلمحون به لكن المؤدّي واحد، فالدين عندهم يرجع الى أذواق الناس المتدينين، فليس هناك أمر يجب إثباته بالدليل العقلي والبرهان والمنطق. كما أنّهم لا يعترفون بالأحكام القطعية للعقل، ولا يعترفون باليقين، فالنزعة الغالبة عندهم هي نزعة الشكّ، ويرمون القائل باليقين والجزم الى الجهل.

أما الإنسان فالثقافة الإلحادية تنكر وجود الروح لأنّه أمر غير محسوس، أو تتصوره كأمر تابع للبدن، فيموت بموت البدن، فلا يبقى بعد البدن شيء باسم الإنسان حتى تكون له لذة أو عذاب، فالأصالة إذاً عندهم لهذا الجسم المادي ورغباته<sup>٤</sup>.

١. م. ن، ص ١٩١.

٢. م. ن، ص ١٩٩.

٣. مصباح اليزدي، تعدد القراءات، ص ١٣.

٤. مصباح اليزدي، أصول المعارف الإنسانية، صص ٢٢٢-٢٢٦.

هذه بعض المفاهيم المستوردة من الغرب التي أشار إليها الشيخ مصباح في طيات كلامه، ورأى أن الجامع لها هو النزعة الإنسانية<sup>١</sup> التي ظهرت في أوروبا أواخر القرون الوسطى، وجعلت الإنسان ورغباته المادية أساس كل شيء، وانتهت هذه النزعة إلى العلمانية والليبرالية، وهذان العنصران هما اللذان يُشكلان الثقافة الغربية حالياً<sup>٢</sup>.

أما الدواء الذي يعطيه الشيخ مصباح لهذا الداء هو إعادة صياغة العلوم الاجتماعية والسياسية والحقوقية وما سواها من جديد بحيث تنسجم علمياً وأصولياً مع مبادئنا ومعتقداتنا الدينية، ومن هذا المنطلق بدأ الشيخ مصباح بالعمل وشمر عن ساعديه ليعالج الشبهات المستوردة من الغرب بروية فلسفية اجتماعية مستوحاة من المبادئ الدينية: «نحن نؤكد ابتداءً عند مواجهة الآراء والأفكار والمعتقدات المستقاة من الثقافات الأخرى على محاولة استكناه جذورها، ثم نرى هل أمّتها تنسجم مع الأفكار الإسلامية أم لا؟ فإن كانت منسجمة يؤخذ بها، وإلا فيجب نبذها والتوجه نحو أسس ديننا، واتخاذها منطلقاً لأفكارنا وعقائدنا وثقافتنا»<sup>٣</sup>.

هذه هي المنهجية المتبعة عند الشيخ مصباح في جميع مؤلفاته وبحوثه، وفيما يأتي نحاول تسليط الضوء إجمالاً على أهم المسائل التي حاول معالجتها بهذه المنهجية، ومن أراد التوسع فعليه مراجعة الدراسات والبحوث نفسها. إذ هذا المختصر لا يتسع لأكثر من هذا. على الرغم من أن الشيخ لا يرى ضميراً بالاقتراس من الغرب في مجال التكنولوجيا والتقنية، ولكن كلامه ونقده ينصبّ على المجال المعرفي والثقافي، كما أنه يدعو إلى فتح باب الحوار مع الغرب لكن بشرط الإمام بالثقافة الإسلامية أولاً، وعقد توازن علمي معرفي بين طرفي الحوار كي لا نخسر الحوار<sup>٤</sup>.

## 1. Humanism

٢. مصباح الزيدى، النظرية السياسية في الإسلام، ج ١، ص ٢١٠.

٣. م.ن، ص ١٩٤.

٤. مصباح الزيدى، أصول المعارف الإنسانية، ص ٢٣٢، ٢٣٥.

## ١. نظرية المعرفة

يرى الشيخ مصباح تقدّم نظريّة المعرفة والبحث عن قيمتها المعرفيّة والعلميّة على مباحث الوجود؛ إذ ما لم تثبت قيمة المعرفة العقلية فمن العبث الخوض في مباحث الوجود والفلسفة والوصول إلى الحقّ.

ويذهب الشيخ مصباح إلى أنّ مباحث المعرفة هذه هي التي أربكت مواقف كثيرٍ من فلاسفة الغرب، إذ يقول:

«ومن هنا اضطربت مواقف كثير من رجال الفلسفة المشهورين في الغرب من قبيل هيوم، وكانط، وأوجست كُنت، وجميع الوضعيين، فحطّموا بنظرياتهم الخاطئة أسس الثقافة في المجتمعات الغربيّة، وضلّوا حتى علماء العلوم الأخرى، وبالخصوص علماء النفس السلوكيين...»<sup>١</sup>

وفي هذا الصدد يتناول الشيخ التّجاهين معرفيين ظهر في الغرب:

### الاتجاه الوضعي

الوضعيّة:

يقتصر الوضعيون في مقام المعرفة على الإدراك الحسيّ الذي يحصل نتيجة اتّصال أعضاء الحسّ بالظواهر الماديّة، ويعتقدون أنّه الإدراك الحقيقي والعلمي، وبناءً عليه فلا يبقى مجالٌ للبحث والدراسة العلميّة المفيدة لليقين حول مسائل ما وراء الطبيعة، وتصبح جميع مسائل الفلسفة فارغةً لا قيمة لها<sup>٢</sup>.

وفي مقام الردّ على الوضعيين يذكر الشيخ مصباح نقاطاً عدّة:

- بحسب هذا المذهب تنهار أقوى أسس المعرفة، وهي المعرفة الحضورية والبدييات العقلية.

- أنّهم بنوا أساسهم على الإدراك الحسيّ، وهو أضعف نقطة في المعرفة، وأقلّها قيمة؛ لأنّه معرّضٌ للخطأ أكثر من غيره.

١. مصباح اليزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج ١، ص ١٤٧.

٢. م. ن، ص ٢١٤-٢١٥.

- ادّعاء فراغ المفاهيم الميتافيزيقية من المضمون ادّعاءً جزائياً باطل؛ لأنّه لو صحّ هذا لما بقي بينها وبين الألفاظ المهملة فرق، ولأصبح نفيها وإثباتها سواء.

- بناءً على هذا لا يبقى مكان لأيّ قانونٍ علمي بعنوان كونه قضيةً كليةً يقينيةً وضروريةً؛ ذلك أنّ هذه الخصائص لا يمكن إثباتها حسيّاً بأيّ وجهٍ من الوجوه.

- يُنقَضُ عليهم بالمسائل الرياضية التي تُشرح وتُعالج بوساطة المفاهيم العقلية، أي بتلك المفاهيم التي يعدّها هؤلاء لا معنى لها، ولذا اضطر بعضهم للاعتراف بنوعٍ من المعرفة الذهنية للمفاهيم المنطقية<sup>١</sup>.

#### أصالة العقل أم الحسّ

هذا الاتجاه هو أكثر اعتدالاً من الاتجاه الوضعي، ورغم اعترافهم بالحسّ وأهميته يختلفون في إعطاء الأصالة والتقدّم للحسّ أم للعقل، والبحث عندهم يقع تارةً في التصورات، وتارةً أخرى في التصديقات.

ففي التصوّرات وبعد الاعتراف بالمفاهيم الكلية يُطرح سؤالٌ مفاده أنّ مهمة العقل هل تقتصر على تجريد الإدراكات الحسية وتعميمها، أو أنّ العقل بنفسه يتمتع بإدراكٍ مستقلٍّ، غاية الأمر أنّ الإدراك الحسيّ قد يصبح شرطاً لتحقيق الإدراك العقلي.

القائلون بأصالة الحسّ يعتقدون أنّ العقل لا يستطيع أن يفعل شيئاً سوى التجريد والتعميم، فلا يوجد إدراكٌ عقليٌّ إلّا وهو مسبوّقٌ بإدراكٍ حسيّ، وفي قباهم أصحاب الاتجاه العقلي الذين يؤمنون بأنّ للعقل إدراكاتٍ مستقلةً هي من لوازم وجوده ولا يحتاج فيها إلى إدراكٍ قبلي.

أمّا في التصديقات فمحور البحث فيها أنّ الأحكام في القضايا هل تكون متوقفةً على التجربة الحسية أم أنّ العقل يستطيع مستقلاً وبعد الظفر بالمفاهيم التصورية إصدار الأحكام من دون حاجةٍ إلى التجارب الحسية؟ فالتجريبيون يعتقدون أنّ العقل لا يستطيع إصدار الأحكام من دون الاستعانة بالتجارب الحسية، أمّا القائلون بأصالة العقل في التصديقات فيؤمنون أنّ للعقل مدركاتٍ تصديقيةً خاصةً يدركها بنحوٍ مستقلٍّ.

والرأي الصحيح عند الشيخ مصباح هو أصالة العقل بمعنى خاص في كل باب، أمّا في باب التصوّرات فهي بمعنى أنّ المفاهيم العقلية ليست هي التصورات الحسيّة نفسها وقد تغيّر شكلها، وأمّا في التصديقات فهي بمعنى أنّ العقل في أحكامه الخاصّة لا يحتاج إلى التجربة الحسيّة<sup>١</sup>.

ومن مباحث نظرية المعرفة البحث عن قيمة المعرفة، أي هل يمكن الحصول على معرفة حقيقية بمعنى مطابقة الصور العلميّة المدركة للواقع الذي تحكي عنه، أم لا يمكن ذلك؟ وهذا البحث يقتصر على المعارف الحسوليّة فقط.

يعدّ العقليون فطرة العقل معياراً لمعرفة الحقائق، ويعدّون القضايا التي تستنتج بشكل صحيح من البديهيات قضايا حقيقية، ويضفون القيمة على القضايا الحسيّة والتجريبية إذا كانت قابلةً للإثبات بفضل البراهين العقلية.

إنّ ملاك الصدق والكذب في القضايا عند الشيخ مصباح هو تطابق القضايا أو عدم تطابقها مع ما وراء مفاهيمها، ففي القضايا التجريبية تقارن مع الواقعيّات الماديّة، وفي القضايا المنطقيّة تقارن مع مفاهيم ذهنيّة أخرى تحت إشرافها، وفي القضايا الفلسفيّة لا بدّ من الالتفات إلى علاقة الذهن والعين أي: أنّ صدقها يعني كون محكياتها العينيّة - سواء كانت ماديّة أم مجردة - بحيث يتنزح الذهن منها المفاهيم المتعلّقة بها<sup>٢</sup>.

---

١. م. ن، ص ٢١٨ - ٢٢٠.

٢. م. ن، ص ٢٥١ - ٢٥٨.



## ٢. العلة والمعلول

يرى الشيخ مصباح خطأً كثيراً من فلاسفة الغرب أمثال هيوم في تفسيرهم للعلّة والمعلول حيث زعموا أنّهم يتم الحصول عليهما من ملاحظة التقارن والتعاقب بين ظاهرتين بشكل منتظم<sup>١</sup>. ثم حاول هؤلاء إثبات أصل العليّة عن طريق التجربة، ولكن هذه المحاولة عقيمة ولا طائل تحتها؛ لأنّها تستلزم الدور؛ إذ إنّ كلفة نتائج التجربة تتوقّف على قوانين العليّة، والمفروض أنّنا نحاول إثبات تلك القوانين عن طريق تعميم نتائج التجربة وكليّتها.

إنّ أقصى ما يمكن الحصول عليه من التجارب الحسيّة هو التقارن أو التعاقب المنتظم، لكن هذا التقارن والتعاقب أعمّ من العليّة؛ لذا لا يمكن إثبات علاقة العليّة عن طريقهما، وأخيراً فإنّ التجربة الحسيّة مهما تكرّرت فإنّها لا تستطيع نفي إمكان تخلف المعلول عن العلة، أي أنّ هذا الاحتمال يبقى موجوداً على الدوام، وهو أن يتحقّق معلولٌ من دون علّة، وكذا احتمال ألاّ يتحقّق المعلول مع وجود علّة؛ وذلك في الموارد التي لم تتم تجربتها، فالتجربة الحسيّة تعجز عن إثبات العلاقة الكليّة والضروريّة بين ظاهرتين فضلاً عن إثبات القانون الكليّ للعليّة في مورد جميع العلل والمعلولات<sup>٢</sup>.

وبعد هذا العرض يرى الشيخ مصباح أنّ أصل العليّة من القضايا التحليليّة التي يستخرج مفهوم المحمول فيها من مفهوم الموضوع، فهي من البديهيّات الأولية المستغنية عن أيّ دليل وبرهان، وصرّف تصوّر الموضوع والمحمول كافٍ للتصديق بها.

ومع هذا فإنّ هذه القضية لا تدلّ على وجود المعلول في الخارج، ولا يمكن اعتمادها لإثبات أنّ في العالم الخارجي وجوداً يحتاج إلى العلة؛ لأنّ القضية الحقيقيّة في حكم القضية الشرطيّة، وهي بذاتها لا تثبت وجود موضوعها في الخارج، وغاية ما تدلّ عليه هو أنّه إذا تحقّق في الخارج موجودٌ بوصف المعلوليّة فلا بدّ من أن تكون له علّة.

والخلاصة أنّ العلم بمصاديق العلة والمعلول - عدا ما يدرك منها بالعلم الحضورى - ليس

١. م. ن، ج ٢، ص ١٠.

٢. م. ن، ص ٢٢ - ٢٤.

بديهياً ويحتاج إلى برهان، فلا بدّ أولاً من تعيين صفات العلة والمعلول وبتطبيقها على الموجودات الخارجية يمكن تشخيص مصاديق العلة والمعلول<sup>١</sup>.

### ٣. المادّية الديالكتيكية

من المسائل العقديّة الأساس نظرة الإنسان إلى الكون وإلى ما بعد الطبيعة، فبالإستناد إلى هذه النظرة يتم تصنيف الإنسان عقدياً ضمن دائرة الإيمان، أو دائرة الإلحاد. وفي ضوء ذلك يقسّم الشيخ مصباح النظرة الكونيّة لدى الإنسان إلى قسمين رئيسين: النظرة الإلهيّة، والنظرة المادّية. ثم يشرح أسس النظرة المادّية ومقوماتها من اعتمادها الحسّ والتجربة، ونفي ما وراء ذلك ليصل إلى المادّية الديالكتيكية التي أسسها ماركس وانجلز، والتي كانت مثاراً للنقاش بين المفكرين الإيرانيين آنذاك. يرى الشيخ مصباح أنّ المادّية الديالكتيكية تعتمد ثلاثة أسس:

١. أصل التضاد الداخلي.

٢. أصل الطفرة أو تحوّل التغيّرات الكميّة الى تغيّرات كميّة.

٣. أصل نفي النفي أو ديناميكية الطبيعة.

#### أصل التضاد:

يبتني هذا الأصل على وجود ضدّين في كلّ ظاهرة، ينتج من الصراع بينهما ظاهرة ثالثة وهكذا، وأجرى الماركسيون هذا التضادّ في طبيعة المجتمع أيضاً، فالمجتمع الرأسمالي يحتوي على ضدّه، وهو طبقة البروليتاريا، وينتج من الصراع بينها المجتمع الشيوعي، كما يعتقدون أنّ أصل التضادّ أثبت بطلان النظرة الميتافيزيقية حول استحالة التضادّ والتناقض.

وفي مقام الردّ عليهم يرى الشيخ مصباح أنّ وجود أصل التضادّ لا يُنكر على نحو الإجمال، إذ التضادّ ليس حالة شاملة، فيمكن ذكر أمثلة كثيرة على خلاف هذه الحالة، ثم إذا صدقت هذه النظرية لا بدّ من أن تشمل نفسها أيضاً بمعنى أنّ الظواهر إذا اشتملت على ضدّين فلا بدّ من أن يكون لكلّ واحدٍ من الضدّين أيضاً ضدّان وهكذا الى ما لا نهاية، وأخيراً فإنّ امتناع التضادّ

المنطقي لا علاقة له بهذا التضاد؛ إذ إنَّ المستحيل هو اجتماع الضدَّين أو النقيضين في موضوع واحد، أمَّا ما يطرَّحه الماركسيون فلا يتَّصف بوحدة الموضوع.

#### أصل الطفرة:

يقوم هذا الأصل على فكرة أنَّ الظواهر الطبيعيَّة ليست كلها تدريجيَّة الحصول بل يحصل بعضها على نحو الطفرة، بمعنى أنَّ التغيرات الكميَّة حينما تبلغ درجةً معيَّنة، فإنَّها تتبدل إلى كميَّةٍ جديدةٍ، وتكون سبباً في حدوث التغيرات الكميَّة النوعيَّة، كما في المجتمع حين تستخدم الصراعات بين طبقات المجتمع فسوف تحدث طفرةً أو ثورةً جديدة لا محالة.

وفي مقام مناقشة هذا الأصل يرى الشيخ مصباح أنَّ ما يمكن تقبُّله هو لزوم توفّر كميَّة معيَّنة لتحقِّق بعض الظواهر الطبيعيَّة، لا تبدل الكميَّة إلى الكميَّة، ولا ضرورة الزيادة التدريجيَّة للكميَّة، كما أنَّ هذا الشرط لا يشمل جميع التغيرات الكميَّة والنوعيَّة؛ فليس هناك قانونٌ كونيٌّ شاملٌ يسمَّى بالطفرة أو الانتقال من التغيرات الكميَّة إلى التغيرات الكميَّة.

#### أصل نفي النفي:

يعني هذا الأصل - الذي يطلق عليه أيضاً قانون تطوُّر الضدَّين أو ديناميكيَّة الطبيعة - أنَّ الحركة الديالكتيكيَّة ارتقائيَّةٌ وتكامليَّةٌ دائمةً، فالظاهرة الجديدة تكون أكثر تكاملاً من القديمة دائماً.

والجواب أنَّ كلَّ تغيرٍ وتبدلٍ يعني زوال الحالة السابقة وظهور حالةٍ جديدةٍ، فإذا كان الغرض من هذا الأصل هو هذا المعنى فلم يأت بشيءٍ جديدٍ، أمَّا الإلزام من قبلهم بأنَّ هذا التطوُّر يكون تكاملياً دائماً، وأنَّ الظاهرة اللاحقة لا بدَّ من أن تكون أكمل من السابقة، فهو غير صحيح، فهل إنَّ الماء يتكامل عندما يتحوَّل إلى البخار، أو البخار حينما يتحوَّل إلى الماء؟<sup>١</sup>.

#### ٤. فلسفة الاخلاق

يرى الشيخ مصباح أنَّ الجمل الأخلاقيَّة والقانونيَّة تشتمل على مفاهيم من قبيل (لا بدَّ،

١. مصباح اليزدي، دروس في العقيدة الاسلاميَّة، ج ١، ص ١٣٣ - ١٤٠.

ولا ينبغي، وواجب، وممنوع)، وعندما تُلاحظ هذه المفاهيم يُرى أنّها ليست من قبيل المفاهيم الماهويّة، أي ليس لها ما بازاء خارجي، بل أنّها من المفاهيم الاعتباريّة. وهذه المفاهيم يمكن أن تدرس بأشكالٍ مختلفة، منها دراستها من الناحية اللفظيّة والأدبيّة، بمعنى أنّ هذه الألفاظ لأيّ معنى وضعت؟ وما هي التحوّلات التي طرأت عليها؟ وهل استعمالها في هذه المعاني حقيقيٌّ أم مجازيٌّ؟ وهذه الدراسات تتعلّق بعلم اللغة، وقد تناول علماء أصول الفقه كثيرًا منها بالدرس والتحقيق.

ومنها البحث حول كفيّة إدراك هذه المفاهيم، وطريقة انتقال الذهن من مفهوم إلى مفهومٍ آخر، وتُدرس هذه الجوانب في فرعٍ خاصٍّ من علوم النفس، وهو المختصّ بعمليات الذهن. ومنها البحث عن تعلّق هذه المفاهيم بالوقائع الخارجيّة، بمعنى أنّ هذه المفاهيم هل هي من ابتكارات الذهن، التي ليس لها أيّ ارتباطٍ بالواقع الخارجي؟ أم أنّها تعكس الميول والرغبات الفرديّة والاجتماعيّة؟ وهل القضايا الأخلاقيّة والقانونيّة قضايا خبريّة قابلةٌ للصدق والكذب والصحة والخطأ؟ أم أنّها من قبيل العبارات الإنشائيّة التي لا معنى للصحة والخطأ فيها؟ وإذا كانت قابلةٌ للصدق والكذب فما هو المعيار في صدقها وكذبها؟ وهذا ما يهمننا هنا.

ثم يقول الشيخ مصباح إنّ القضايا الأخلاقيّة تُصاغ بصورتين:  
- أن تحكي عن ثبوت قاعدةٍ خاصّةٍ في نظامٍ معيّنٍ كما يقال: (الكذب لإصلاح ذات البين في الإسلام جائز)، وملاك الصدق والكذب فيها هو مطابقتها وعدم مطابقتها للمصادر الأخلاقيّة عند ذلك النظام الخاصّ.

- أن يكون مفادها الحكاية عن نفس الأمر والثبوت الواقعي بغض النظر عن الأنظمة الخاصّة، كما يقال: (العدل حسن).

فهنا توجد نظريّاتٌ وآراءٌ مختلفةٌ في الغرب، ومن أشهر النظريّات المطروحة في هذا المضمار هي:

أ) يُنكر بعض فلاسفة الأخلاق والقانون في الغرب وجود مثل هذه الأصول العامّة والثابتة،

والوَضْعِيُّونَ بِالْخُصُوصِ يَتَخَيَّلُونَ أَنَّ الْبَحْثَ فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ لَعُوْلًا فَائِدَةٌ وَرَاءَهُ، وَيَعْدُوْنَهَا مِنْ الْأَفْكَارِ الْمِتَافِيزِيْقِيَّةِ غَيْرِ الْعِلْمِيَّةِ.

وَمِنَ الْوَاضِحِ أَنَّهُ لَا يُتَوَقَّعُ غَيْرَ هَذَا مِنْ أَتْبَاعِ الْمَذْهَبِ الْوَضْعِيِّ الَّذِيْنَ سَمَّرُوا عِيُونَهُمْ عَلَى مَعْطِيَّاتِ الْحَوَاسِ، وَلَكِنْ بَعْضُ الْعُلَمَاءِ الْآخَرِينَ الَّذِيْنَ صَدَرَ مِنْهُمْ مِثْلَ هَذَا الْحَدِيثِ يُمْكِنُ أَنْ يُقَالَ لَهُمْ: إِنَّ مَنْشَأَ هَذَا التَّخَيُّلِ هُوَ تَحَوُّلُ الْقِيَمِ الْأَخْلَاقِيَّةِ وَالْقَانُونِيَّةِ فِي الْمَجْتَمَعَاتِ الْمُنْتَوِّعَةِ وَفِي الْأَزْمَنَةِ الْمَخْتَلِفَةِ، مِمَّا أَدَّى بِهِؤَلَاءُ لِلْإِعْتِقَادِ بِنَسْبِيَّةِ الْأَخْلَاقِ وَالْقَانُونِ وَلِلتَّشْكِكِ بِالْأَصُولِ الْقِيَمِيَّةِ الثَّابِتَةِ أَوْ إِنْكَارِهَا، وَسَيُزُولُ هَذَا التَّخَيُّلُ بَعْدَ نَفْيِ نَسْبِيَّةِ الْأَخْلَاقِ وَالْقَانُونِ.

(ب) هُنَاكَ فِتْنَةٌ أُخْرَى مِنَ الْفَلَسَفَةِ عَدَّتْ الْقَضَايَا الْقِيَمِيَّةَ مِنْ قَبِيلِ الْإِعْتِبَارِيَّاتِ الْاجْتِمَاعِيَّةِ النَّاشِئَةِ مِنْ حَاجَاتِ النَّاسِ وَمَشَاعِرِهِمُ الْبَاطِنِيَّةِ، وَهِيَ تَتَطَوَّرُ بِتَغْيِيرِ هَذِهِ الْعَوَامِلِ، وَمِنْ هُنَا عَدَّهَا هُوْلَاءُ خَارِجَةً عَنِ نِطَاقِ الدَّرَاسَاتِ الْبَرْهَانِيَّةِ الْقَائِمَةِ عَلَى أُسَاسِ الْمُبَادِئِ الْيَقِيْنِيَّةِ الضَّرُورِيَّةِ الدَّائِمَةِ، وَبِنَاءٍ عَلَى هَذَا فَالْمَلَائِكُ فِي صَدَقِ هَذِهِ الْقَضَايَا وَكُذْبِهَا هُوَ تِلْكَ الْحَاجَاتُ وَالرَّغْبَاتُ الَّتِي أَدَّتْ إِلَى إِعْتِبَارِهَا.

وَفِي مَقَابِلِهِمْ يُمْكِنُ الْقَوْلُ: لَا شَكَّ فِي أَنَّ جَمِيعَ الْمَعَارِفِ الْعَمَلِيَّةِ تَتَعَلَّقُ بِسَلُوكِ الْإِنْسَانِ الْإِخْتِيَارِيِّ، ذَلِكَ السَّلُوكُ النَّاشِئُ مِنْ لَوْنٍ مِنْ أَلْوَانِ الرِّغْبَةِ الدَّاخِلِيَّةِ، وَهُوَ يَتَّجِهُ نَحْوَ هَدَفٍ خَاصٍّ وَغَايَةٍ مَعْيِنَةٍ، وَعَلَى هَذَا تَتَكَوَّنُ مَفَاهِيمٌ خَاصَّةٌ لَيْسَتْ مِنْ سِنَخِ الْمَفَاهِيمِ الْمَاهُوِيَّةِ، وَتَتَشَكَّلُ مِنْهَا هَذِهِ الْقَضَايَا، وَلَكِنْ دَوْرُ الْمَعَارِفِ الْعَمَلِيَّةِ هِيَ أَنَّهَا تُنِيرُ لِلْإِنْسَانِ الطَّرِيقَ فِي مَقَامِ الْإِخْتِيَارِ بَيْنَ الرِّغْبَاتِ الْمُتَعَارِضَةِ لِكَيْ يَصِلَ إِلَى الْهَدَفِ الْإِنْسَانِيِّ الْأَصِيلِ وَالرَّفِيعِ وَلِكَيْ يَهْتَدِيَ إِلَى السَّعَادَةِ وَالْكَمَالِ الْمَطْلُوبِ، وَمِثْلَ هَذَا الطَّرِيقِ لَا يَتَلَاءَمُ دَائِمًا مَعَ رَغْبَاتِ كَثِيرٍ مِنَ النَّاسِ الَّذِيْنَ هُمْ أَسْرَى رَغْبَاتِهِمُ الْحَيَوَانِيَّةِ، وَلذَّاتِهِمُ الْمَادِّيَّةِ الدَّنِيُوِيَّةِ الْمُتَقَضِّيَّةِ، وَإِنَّهَا هُوَ يَجْمَلُهُمْ عَلَى تَعْدِيلِ طَلِبَاتِهِمُ الْغَرِيْزِيَّةِ وَالْحَيَوَانِيَّةِ، وَعَلَى الْكَفِّ عَنْ بَعْضِ اللَّذَائِدِ الْمَادِّيَّةِ وَالدَّنِيُوِيَّةِ.

إِذَا كَانَ الْمَقْصُودُ مِنْ حَاجَاتِ النَّاسِ وَرَغْبَاتِهِمْ هُوَ مُطْلَقُ الْحَاجَاتِ الشَّخْصِيَّةِ وَالْفُئُوِيَّةِ الَّتِي هِيَ دَائِمًا فِي تَعَارُضٍ وَتَرَاحُمٍ، وَمُؤَدِّيَّةٌ لِفَسَادِ الْمَجْتَمَعَاتِ وَتَدَهْوُرِهَا، فَإِنَّ ذَلِكَ مُخَالَفٌ لِلْأَهْدَافِ الْأَسَاسِيَّةِ لِلْأَخْلَاقِ وَالْقَانُونِ. وَإِنْ كَانَ الْمَقْصُودُ هُوَ الْحَاجَاتُ الْخَاصَّةُ وَالرَّغْبَاتُ

الإنسانية الرفيعة المدفونة عند كثير من الناس وهي غير نشطة لديهم لتغلب الهوى والرغبات الحيوانية عليها، فإن ذلك لا ينافي الثبات والدوام والكلية والضرورة، ولا يؤدي إلى خروج مثل هذه القضايا عن نطاق المعارف البرهانية، كما أن اعتبارية المفاهيم التي تشكل عادةً موضوعات مثل هذا القضايا، وتتضمن لونهاً من المجاز والاستعارة، لا تعني أنها فاقدة للأساس العقلي.

ج) النظرية الثالثة هي أن الأصول الأخلاقية والقانونية هي من بديهيات العقل العملي، وناشئة من فطرة العقل - مثل بديهيات العقل النظري - ومستغنية عن الدليل والبرهان، وملاك الصدق والكذب فيها هو موافقتها ومخالفتها لضمير الناس.

إن هذه النظرية التي لها جذور في أفكار فلاسفة اليونان القديمة، وقد تبناها كثير من فلاسفة الشرق والغرب ومن جملتهم كانط، هي أوجه من سائر النظريات وأقرب إلى الحقيقة منها، ولكنها في الوقت نفسه قابلة لمناقشات دقيقة نشير إلى بعضها:

إن ظاهر هذه النظرية هو تعدد العقل وانفكاك مدركات كل منهما عن الآخر، وهو أمر قابل للمنع. إن الإشكال الوارد على كون مدركات العقل النظري فطرية واردة أيضاً على هذه النظرية؛ فإن الأصول الأخلاقية والقانونية ليست مستغنية عن الاستدلال، ولا غير قابلة للتعليل كما يزعم أصحاب هذه النظرية، بل حتى أعمها وهو حسن العدل وقبح الظلم يحتاج إلى برهان كما سوف نشير إليه فيما بعد<sup>١</sup>.

### النسبية في الأخلاق والقانون

وفي مبحث نسبية الاخلاق يقول الشيخ مصباح:

«إن كثيراً من القضايا القيمية ولاسيما القضايا القانونية لها استثناءات، وحتى حسن الصدق أيضاً لا كلية له، ومن ناحية أخرى فقد يصبح موضوع واحد محلاً لاجتماع عنوانين لهما حكمان متضادان، وفي صورة تساوي ملاكيهما فإن الشخص يكون مخيراً بين الفعل والترك، أما إذا كان أحد الملاكين أهم من الآخر وكانت المصلحة فيه أرجح من الأخرى فإنه مكلف برعاية جانب الملاك الأهم فيسقط الحكم الآخر عملياً، ويلاحظ أيضاً أن لبعض الأحكام القانونية قيوداً زمانية ثم تُنسخ بعد الفترة المحددة.

وبالالتفات إلى هذه الملاحظات تصوّر بعضهم أنّ جميع الأحكام القيمية نسبية ولا تتميز بالعموم الفردي والإطلاق الزمني، وقد اتخذت المذاهب ذات الاتجاه الوضعي اختلاف الأنظمة القيمية في المجتمعات والأزمنة المختلفة دليلاً على كون جميع القضايا القيمية نسبية. ولكن الواقع أنّ مثل هذا النسبية موجودة أيضاً في قوانين العلوم التجريبية، فكلية أي قانون تجريبي تابعة لتحقيق شروطه وانعدام الموانع والمزاحمات، وتعود هذه القيود - من وجهة النظر الفلسفية - إلى تركّب علل الظواهر، وبفقدان شرط منها يتنفي المعلول أيضاً.

وبناءً على هذا إذا استطعنا تعيين علل الأحكام الأخلاقية والقانونية بشكلٍ دقيقٍ والتفتنا إلى قيود موضوعاتها وشروطها بشكلٍ كاملٍ فسوف نجد أنّ الأسس الأخلاقية والقانونية تتمتع أيضاً بالعموم والإطلاق في نطاق ملاكاتهما وعللها التامة، ومن هذه الناحية فهي لا تختلف عن سائر القوانين العلمية.

ونلفت النظر إلى أنّنا نعتمد في هذا البحث على الأسس الأخلاقية والقانونية العامة، وأمّا بعض الجزئيات من قبيل قوانين المرور وأمثالها فهي خارجة عن محلّ البحث<sup>١</sup>.

##### ٥. الليبرالية

لم يركز الشيخ مصباح كثيراً على المعنى اللغوي لمصطلح الليبرالية، أمّا في معناها الإصطلاحي فاكتفى بقوله إنّها:

«تطلق على طريقة التفكير المستخدمة في المجالات السياسية والاقتصادية والثقافية والدينية، وهي تعتمد أساساً في طبيعتها على مزيدٍ من الاهتمام بالحقوق الطبيعية للأفراد»<sup>٢</sup>.

وبناءً على هذا فإنّ الليبرالية السياسية مثلاً تعني الاهتمام الجادّ بحقوق الفرد وحرّيته في الشؤون السياسية. والليبرالية الاقتصادية تشير إلى الاقتصاد الذي يُعتمد فيه على الفرد وحرّيته في النشاط الاقتصادي وعدم تدخل الدولة إلا بالحدّ الأدنى، وهكذا الليبرالية الثقافية والدينية وما شاكل.

١. م. ن، ص ٢٧٢ - ٢٧٣.

٢. مصباح اليزدي، أسئلة وردود، ص ٢٨٨.

أمّا الأسس والمباني الفكرية التي يعتمد عليها هذا المذهب، فيشير الشيخ مصباح إلى أهمها وهي:

- الفردية: بمعنى أن الفرد وحقوقه الخاصة مرجح على كل شيء، وأن المفاهيم الجماعية من قبيل مصلحة المجتمع لم تكن إلا وهمًا، كما لا يوجد خيرٌ مطلقٌ أو فضيلةٌ حتى نحاول على أساسها التدخل في الحياة الخاصة للناس.

- القيمة المطلقة للحرية: حيث لا يجدها شيءٌ إلا حرية الأفراد الآخرين، ولا يمكن التفاوض عن الحرية بعد هذا الحد من أجل قيمٍ أخرى كالعدالة والأخلاق والدين وما شاكل.

- الرأسمالية: وهي اقتصاد السوق الحر، وقد عُجنت الرأسمالية مع الليبرالية حتى قيل إن الليبرالية هي إيديولوجيا الرأسمالية.

- محورية الإنسان: بمعنى أنه محور الكون، وهو الأصل ويجب إخضاع القوانين السياسية والثقافية والاقتصادية وغيرها لرغباته.

هذه أهم المحاور الأساسية لليبرالية عند الشيخ مصباح، وقد عدّ أمورًا آخر من قبيل العلمانية، والفصل بين الدين والدنيا، والتسامح، والتساهل من تفرعات تلك المحاور الأساسية.

وهذا المذهب بهذه الأسس والمباني لا ينسجم مع الإسلام، ولذا يشير الشيخ مصباح إلى أهم نقاط الخلاف بين الليبرالية والإسلام قائلاً: الحرية ليست قيمةً مطلقةً للإنسان في الإسلام، بل القيمة المطلقة هي الطاعة والامتثال لأحكام الله، فالحرّيات في الإسلام مقيدةٌ بالحدود الإلهية.

إن الليبرالية تحصر حقيقة الإنسان في الأنا الطبيعية والمادية، ولكن الإنسان في الإسلام له بُعدٌ ماديٌّ وبُعدٌ معنويٌّ، والأصالة للروح، والبدن المادي حاملٌ ومركبٌ للإنسان الحقيقي، فالإنسان بلا معنويات ولا أخلاق ولا دين ولا التزام بالخالق المعبود ليس إنساناً، وإنما هو حيوان ذو رجلين كسائر الحيوانات بل هو أسوأ منها.

حرية التعبير في الفكر الديني مقننة، فلا يسمح الإسلام باقتناء كتب الضلال أو الإساءة إلى المقدسات.

إن حق التقنين في الإسلام مختصٌّ بالله تعالى، إذ هو المالك الحقيقي للمخلوقات، وهو الذي يمتلك حق التقنين في شؤون الحياة كافة.



إنَّ الدولة في الليبرالية لا بدَّ من أن تدافع عن الأطر العامَّة للحياة الاجتماعيَّة وتمارس الحدَّ الأدنى من التدخُّل في شؤون الناس استنادًا إلى أصالة الفرد، لكن الدولة في الفكر الإسلامي ملزمةٌ بنشر الفضيلة والمحافظة على أرواح الناس ونواميسهم والسعي للارتقاء بمعنويات الفرد والمجتمع مضافاً إلى بثِّ الرفاه والأمن وما شاكل، وإذا ما حصل هناك تزاخُمٌ بين الحقوق فإنَّ حقوق المجتمع تقدِّم على حقوق الفرد، والفضيلة تقدِّم على الرفاه والمادِّيَّة.

إنَّ من لوازم الليبراليَّة التسامح والتساهل في شتَّى المواقف، ولكن الإسلام وإن كان شريعةً سمحَةً سهلةً، لكنه يقرُّ المداراة في إطار الأحكام الإلهيَّة، ويتعامل بالشدَّة والغلظة في بعض الموارد.

هذه الموارد تدلُّ على عدم إمكان الجمع بين الإسلام والليبراليَّة بأيِّ حالٍ من الأحوال<sup>١</sup>.

## ٦. العلمانيَّة

يعرّف الشيخ مصباح العلمانيَّة بأنَّها:

«اتجاهٌ فكريٌّ له معالمه، منها فصل الدِّين عن الدولة، وتبلور الدولة على أساسٍ وطني، والتقنين وفقاً لإرادة البشر، والتركيز على الشؤون المادِّيَّة، وسيادة العلوم التجريبيَّة بدلاً عن العلوم الإلهيَّة، بناءً على هذا فإنَّ العلمانيَّة تركز على انفصال دائرة الدِّين عن السياسة، ويُعتبر الدِّين في هذا النظام أمراً فرديّاً رسالته بلورة العلاقة بين الإنسان وربِّه فقط، ولا دخل له في السياسة وإدارة أمور المجتمع أبداً»<sup>٢</sup>.

وفي البحث عن جذور العلمانيَّة وتاريخها يرى الشيخ مصباح أنَّ الغرب هو مهدها، وأنها إفرازٌ طبيعيٌّ للأحداث التي سبقت عصر النهضة، كما أنَّه يشير إلى أهمِّ أسباب حدوثها ويلخصها في نقاط: «حدوث التعارض بين معطيات العلم وتعاليم الكنيسة المستوحاة من الإنجيل. تقاسم الأعمال بين الكنيسة والقيصر استناداً إلى ما في الانجيل: (ما لقيصر يجب أن يُترك لقيصر، وما لله يجب أن يُترك للكنيسة)، حيث مهَّد الطريق أمام العلمانيَّة. ظهور نهضة

١. م. ن، ص ٢٩١-٢٩٤.

٢. م. ن، ص ١٦٣.

الإصلاح الديني وما أدّت إلى تقليص دور الدين في شؤون الحياة. ظهور عصر التنوير وجعل الإنسان هو المحور للكون ونبذ ما وراء الطبيعة والغيب»<sup>١</sup>.

هذه هي العوامل هي التي أدّت الى ظهور العلمانية، وهي اتجاه لا يتوافق مع الإسلام؛ ذلك أنّ العلمانية تخوّل غير الله حقّ التشريع والحاكمية، فيما تصرّح الرؤية التوحيدية أنّ المالكية والحاكمية الحقيقية لله ولا حقّ للإنسان أبداً في الحكم على غيره من دون إذن منه تعالى، كما أنّ الفكر العلماني يحصر الدين في علاقة الإنسان بالله فقط، ولكن للإسلام قوانينه وأحكامه لكافة شؤون الإنسان الفردية والاجتماعية<sup>٢</sup>.

---

١. م.ن، ص ١٦٣-١٦٥.

٢. م.ن، ص ١٦٦.



# الشيخ عبدالله الجوادى الآملى

(١٣٥١هـ / ١٩٣٣م - ...)

## تمهيد

يُعدّ المرجع الديني الشيخ عبدالله الجوادى الآملى من أبرز الشخصيات المعاصرة المتضلّعة من العلوم النقليّة والعقليّة، وله إسهاماتٌ كثيرةٌ في مجال الفقه والتفسير والفلسفة والعرفان وفلسفة الدين وغيرها، ومن خلال إسهاماته العلميّة هذه قدّم مشروعاً فكريّاً إصلاحياً متكاملًا يستقي من روافد القرآن، والسنة المعتمدة، والعقل السليم.

المنظومة المعرفيّة والفكرية التي قدّمها الشيخ الجوادى الآملى تضمُّ مباحث الدين، والإنسان، والحقوق، والعقل، والأخلاق، والعلم، والمجتمع، والنظام السياسي، والبيئة وغيرها من المباحث المهمّة الأخرى التي لا غنى للمباحث عنها، وسوف نتطرّق فيما يأتي إلى أهمّ تلك المباحث واللثالي المثورة في مختلف كتبه ضمن النقاط الآتية:

## ١. الدين

لم تنفك البشريّة من ظاهرة الدين يومًا ما، وكان الدين حاضرًا بالتزامن مع خلقه الإنسان؛ فإنّ آدم أبا البشر وأوّل مخلوقٍ على وجه الأرض كان نبيًّا، وقد استمرّ وجود الدين في العالم باستمرار الأنبياء والرسول، ولكن مع هذا ولدت أديانٌ وضعيّةٌ في قبال الدين الإلهي، أو مذاهب محرّفة جرّاء الابتعاد عن الدين الصحيح أو تحريفه.

وبناءً على هذا قسّم الشيخ الجوادى الآملى إلى:

أ) الدين البشري الذي وضعه الإنسان ودوّنه لنفسه على مقتضى مصالحه التي يحتاجها في

مسيرة حياته، وهذا الدِّين لا تقطاعه عن الغيب وخالق الكون يشوبه الخضوع للرغبات الفرديَّة أو المصالح الاجتماعيَّة الجزئيَّة أو الإقليمِيَّة، كما أنَّه يخالف الدِّين الإلهي المنزل على الأنبياء. (ب) الدِّين الإلهي هو الدِّين الذي أنزله خالق الكون وخالق الإنسان عن طريق الأنبياء والرسل<sup>١</sup>.

وفي مكان آخر قسّمه إلى الدِّين الحقّ والدِّين الباطل؛ لأنّ مجموعة العقائد والأحكام والأخلاق إمّا أن تكون حقّاً أو تكون باطلاً، فالدِّين الحقّ هو الذي يتكوّن من مجموعة حقّة تتطابق مع الواقع وحوائج الناس ومصالحهم الدنيويَّة والآخرويَّة، وهي المنزلة من قبل الله تعالى، كما في قوله تعالى: ﴿الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ﴾<sup>٢</sup> فالمنزل من الله لا يكون إلّا حقّاً. أمّا الدِّين الباطل فهو الذي جاء به الطواغيت متناغمًا مع رغباتهم ومع المصالح والمطامع والغرائز الدنيويَّة، كما سنّه فرعون لقومه حيث قال لهم في مقام الاعتراض على نبي الله موسى ودينه الحق: ﴿إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُبَدِّلَ دِينَكُمْ أَوْ أَنْ يُظْهِرَ فِي الْأَرْضِ الْفَسَادَ﴾<sup>٣</sup>.

### - تعريف الدِّين

إنّ الدِّين مدار البحث إمّا هو الدِّين الإلهي، ولكن ما هو تعريف الدِّين بنحوٍ عام؟ وقبل الخوض في تعريف الدِّين، ينبّه الشيخ الآملي إلى لزوم عدم الخلط بين الدِّين والتدين والإيمان، حيث إنّ بعض التعاريف الواردة لا تميّز بين ذلك.

كما أنّه يذهب إلى عدم إمكان إعطاء تعريفٍ ماهويٍّ للدِّين، لذا لا بدّ من تعريفه مفهوميًّا؛ لأنّ التعريف الماهوي يتضمّن بيان الماهيات والذاتيات، وهو تعريفٌ للشّيء: «بالجنس والفصل أو الجنس والرسم، أو بالحدّ التام أو الناقص، ولا يمكن تعريف الدِّين من خلال هذه الأمور؛ لأنّ الدِّين ليس له وحدةٌ حقيقيَّة، وما لا وحدة حقيقيَّة له لا وجود حقيقيٍّ له، وما يفقد الوجود

١. الجواد الآملي، انتظار بشر از دين، ص ٢٤ - ٢٦.

٢. آل عمران: ٦٠.

٣. غافر: ٢٦.

٤. الجواد الآملي، معرفة الدين، ص ١٩ - ٢٠.

الحقيقي لا ماهية له، وفاقد الماهية لا جنس له ولا فصل؛ لذا لا يمكن تعريف الدين بالحدّ التام أو الناقص، وبعبارة أخرى ليس للدين تعريفٌ منطقيٌّ مركّبٌ من الجنس والفصل»<sup>١</sup>.  
أمّا التعريف المفهومي فلا ضير منه، وعليه عرّف الشيخ الآملي الدين بأنّه: «مجموعة عقائد وقوانين ومقرّراتٍ ناظرة إلى الأصول النظرية للبشر، وكذلك الأصول العملية، كما أنّها تشتمل على الأخلاق وتغطّي جميع شؤون حياة البشر. وبعبارة أخرى: الدين مجموعة عقائد وأخلاق وقوانين ومقرّراتٍ أنزلت لإدارة الفرد والمجتمع، وتربية الإنسان عن طريق الوحي والعقل»<sup>٢</sup>.  
فالدين الإلهي ينقسم إلى عدّة أقسام: أوّلاً العقائد وتشتمل على التوحيد والنبوة والمعاد وما يتعلّق بكل واحدٍ منها من فروع، ثانياً الأخلاق والتعرّف على المكارم والردائل وتهذيب النفس، وثالثاً الشرائع والمناسك والأحكام التي تقرّر علاقة الفرد مع خالقه ومع نفسه ومع الآخرين<sup>٣</sup>.  
ثمّ بعد التعريف، عرّج الشيخ الآملي على بيان العلل الأربعة (العلّة الفاعلية، والغائية، والصورية، والمادية) التي تكون أفضل تبينٍ لأيّ موضوعٍ فطبّقها على الدين، وقال:  
«العلّة الفاعلية للدين هو الله تعالى الذي نظّم أصول الدين وفروعه، أمّا العلة الغائية فهي السعادة في الدنيا والآخرة، أمّا العلة الصورية للدين فهي الكتاب والسنة والمباني العقلية، وأخيراً فإنّ العلة المادية هي حقيقة الإنسان»<sup>٤</sup>.

#### - ضرورة الدين

من المباحث المهمة المطروحة حول الدين، مبحث ضرورة الدين وقد أثبت الشيخ الآملي ذلك عقلاً ونقلاً وذوقاً، وأقام عدّة أدلّة على ذلك.

#### - الدليل النقلي:

تمسك الشيخ الآملي بالآيات الواردة في القرآن الكريم والروايات لإثبات ضرورة الدين،

١. الجوادي الآملي، معرفة الدين، ص ١٨ - ١٩.

٢. م. ن، ص ١٩.

٣. م. ن، ص ١٩.

٤. م. ن، ص ٢٠ - ٢١.

منها قوله تعالى: ﴿رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾<sup>١</sup>. وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّا أَهْلَكْنَاهُمْ بِعَذَابٍ مِنْ قَبْلِهِ لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ آيَاتِكَ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَذِلَّ وَنُحْزَى﴾<sup>٢</sup> فهاتان الآيتان تدلان على أن سبب إرسال الرسل وإنزال الكتب والأديان إنما هو هداية الناس، ولئلا يحتجوا على الله تعالى يوم القيامة بعدم العلم والمعرفة، كما أنها تدل على ضرورة الدين أيضًا وعدم كفاية العقل وحده في عملية هداية الإنسان والوصول به إلى السعادة الأبدية الخالدة.

ومنها قوله تعالى: ﴿أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِنْكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مِمَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾<sup>٣</sup>. حيث تؤكد الآية الكريمة على ضرورة الدين من حيث لزوم التعليم والهداية إذ الإنسان بمفرده لا يتمكن من الوصول إلى أهداف وغايات الخلقة<sup>٤</sup>.

وعن الإمام الصادق عليه السلام في رواية مفصلة أنه قال:

«إِنَّمَا أَثْبَتْنَا أَنْ لَنَا خَالِقًا صَانِعًا مُتَعَالِيًا عَنَّا وَعَنْ جَمِيعِ مَا خَلَقَ، وَكَانَ ذَلِكَ الصَّانِعَ حَكِيمًا، لَمْ يَجْزِ أَنْ يَشَاهِدَهُ خَلْقُهُ، وَلَا يَلَامُهُمْ وَلَا يَلَامُ سُوهُ، وَلَا يَبَاشِرُهُمْ وَلَا يَبَاشِرُوهَ، وَلَا يَحَاجُّهُمْ وَلَا يَحَاجُّوهُ، فَثَبَّتَ أَنْ لَهُ سَفَرَاءُ فِي خَلْقِهِ وَعِبَادِهِ يَدُلُّونَهُمْ عَلَى مَصَالِحِهِمْ وَمَنَافِعِهِمْ وَمَا بِهِ بَقَاؤُهُمْ وَفِي تَرْكِهِ فَنَاؤُهُمْ، فَثَبَّتَ الْأَمْرُونَ وَالنَّاهُونَ عَنِ الْحَكِيمِ الْعَلِيمِ فِي خَلْقِهِ، وَثَبَّتَ عِنْدَ ذَلِكَ أَنَّ لَهُ مَعْبَرِينَ هُمُ الْأَنْبِيَاءُ، وَصَفْوَتُهُ مِنْ خَلْقِهِ حُكَمَاءُ مُؤَدِّبِينَ بِالْحِكْمَةِ، مَبْعُوثِينَ بِهَا غَيْرَ مُشَارِكِينَ لِلنَّاسِ فِي أَحْوَالِهِمْ...»<sup>٥</sup>

١. النساء: ١٦٥.

٢. طه: ١٣٤.

٣. البقرة: ١٥١.

٤. الجوادى الأملى، شريعت در آينه معرفت، ص ١٢٦ - ١٢٩.

٥. الكليني، الكافي، ج ١، ص ٦٨.

#### - الدليل الكلامي:

ذهب متكلمو الإمامية والمعتزلة - خلافاً للأشاعرة - إلى القول بوجود البعثة وضرورة وجود الدين والشريعة، وذلك تمسكاً بقاعدة اللطف وحسن التكليف.

#### - الدليل الفلسفي:

يعتمد الدليل الفلسفي على أن الإنسان مدنيٌّ بالطبع؛ إذ لا يمكنه أن يعيش منفرداً، فلزمه أن يختلط مع الآخرين في عملية الإفادة والاستفادة، ثم إن العيش المشترك يسبب الاختلاف والتعدّي على حقوق الآخرين، مما يستدعي سنّ قوانين للحيلولة دون ذلك، والقانون المعتمد السليم هو القانون الإلهي وبمتابعته يحصل السلام والسعادة.

#### - الدليل العرفاني:

ويعتمد على نظرية الخلافة الإلهية والفناء في الله حيث لا بد للسالك من دليل يدلّه على الطريق ليقطع المفاوز بمعونته.

#### - الدليل الأخلاقي:

إنّ الإنسان خلق ليصل إلى كماله الوجودي، ولا يتأتى ذلك إلا من خلال تحصيل ملكة العدالة والحكمة النظرية، وملكة العدالة تعني رعاية الاعتدال في جميع الأفعال والأعمال، وتتوقّف على معرفة أثر كلّ فعلٍ على النفس، وهذا لا يحصل عليه الإنسان إلا من قبل الله تعالى خالق الإنسان والكون، فهو الذي يضع القوانين كي يعلم الإنسان طريق السلوك، والأنبياء هم الوسطاء لإيصال الإنسان إلى ملكة العدالة وتهذيب النفس؛ وعليه فإنّ تحصيل العدالة متوقّف على وجود الأنبياء والدين<sup>١</sup>.

#### - منشأ الدين

إنّ الإجابة على سؤال منشأ الدين تتوقّف على النظرة الكونية التي يحملها الإنسان، إذ باختلاف هذه النظرة تختلف الإجابة، فمن اعتقد بوجود الله وأنه خالق الكون والمدبّر له، وهو

١. الجوادي الأملي، معرفة الدين، ص ٢٧ - ٣٢.



الذي يحقّ له سنن القوانين، يكون جوابه عن سؤال منشأ الدين أنّه الله تعالى، وأمّا إذا لم يعتقد بوجود الله فإنّه حينئذٍ يبحث عن المنشأ البشريّ للدين، فيجعله إمّا ناشئاً من الخوف، أو لتفسير الكون والظواهر الطبيعيّة التي لا يجد الإنسان لها جواباً، أو من اختراع أصحاب رؤوس الأموال لاستغلال الناس وهكذا<sup>١</sup>.

#### - مصادر الدين

إنّ مصدر الدين عند الشيخ الأملي اثنان: العقل والوحي، يشتمل الوحي على القرآن والسنة بما فيها قول المعصومين عليهم السلام، والإجماع الكاشف عن قول المعصوم. أمّا الوحي فمن الطبيعي أن يكون مصدرًا للدين، أمّا العقل فهو أيضًا من مصادر الدين بشكلٍ مستقلّ، وسيأتي مزيد بيان له في محله، ولكن لا بدّ من التنويه إلى أنّ الشيخ الأملي يحاول إرجاع العقل إلى الوحي والإلهام الإلهي ليبقى هو المصدر الوحيد للدين.

وذلك أنّ الله تعالى أهدى الإنسان الخير والشر، وعلمه الحكمة النظرية والحكمة العملية، وأودعها في ضميره وقرارة نفسه، وأرسل الأنبياء ليثيروا لهم العقول، فالعقل شعبة من الإلهام المستتر في فطرة الإنسان، وهو هاتفٌ غيبيٌّ ورسولٌ إلهيٌّ<sup>٢</sup>.

#### - نطاق الدين

اختلفت الأقوال في تحديد نطاق الدين ومدى سعته وضيقه، فهناك من ذهب إلى أنّ الدين يقتصر على الجوانب الفرديّة من العبادة والمسائل الأخلاقيّة، أمّا الفضاء العام وما يخصّ الدولة والحقوق وغيرهما من الأمور الاجتماعيّة فالدين ساكتٌ عنها، ولا يتطرّق إليها.

وهناك رأي آخر يعمّم الدين إلى النطاق الخاصّ الفردي والنطاق العام الاجتماعي، والشيخ الأملي من أنصار القسم الثاني، ويدعمه بالدليل العقلي المقام لأجل إثبات النبوة العامّة، وهو الدال على أنّ الإنسان مدنيٌّ بالطبع، ولا بدّ له من الكون مع الاجتماع وتأمين حوائجه ومصالحه

١. م.ن، ص ٢٥-٢٦.

٢. الجوادى الأملي، انتظار بشر از دين، ص ٨١.

في ضوئه، ومن الواضح لزوم وجود قوانين لحفظ حقوق الجميع، وواضع القانون لا بد أن يكون مطلعاً تماماً على مصالح الإنسان المتنوعة، ولا تحكمه الأهواء والرغبات والمطامع، وهكذا قانون لا يأتي إلا من لدن عليم حكيم خالق للإنسان، فالدين هنا لم يكن لتنظيم العلاقات الفردية بين الإنسان وخالقه فحسب، بل أنه جاء لإقامة القسط، والعدل، وتحكيم العلاقات الاجتماعية بين بني البشر أيضاً<sup>١</sup>.

### - لغة الدين

يرى الشيخ الجوادى أن لغة الدين واضحة ومفهومة، وليس فيها أي غموض أو رمزية، وإلا لما تحقق الهدف الأعلى، أي هداية الناس، فلغة الدين لا بد أن تكون مفهومة للجميع والدليل على ذلك:

أولاً: بعثة الأنبياء بلسان قومهم كي يكون كلامهم مفهوماً عندهم: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رُسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ﴾<sup>٢</sup>.

ثانياً: إن الأنبياء تكلموا مع الناس وحاججهم بلسانهم، وأجابوا على أسئلتهم وشبهاتهم، والناس بعد سماع تلك الأدلة والحجج إما يقبلونها أو يرفضونها وهذا يستلزم مفهومية كلامهم لدى الناس ووضوحه.

ثالثاً: قال تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ﴾<sup>٣</sup>، والبيّنات تعني الحقائق الواضحة، والبيّنة والمفهومة<sup>٤</sup>.

إن أساس الإشكالية حول لغة الدين عند الشيخ الآملى ظهرت بعد ظهور العلوم الجديدة، وما يلوح من تعارض بينها وبين الدين، لذا قال بعض الباحثين بأن لغة الدين أسطورية أو رمزية، ولغة العلم واقعية، فمن هنا ظهرت مباحث لغة الدين في الكلام الجديد وفلسفة الدين.

ويعتمد الشيخ الآملى في مقام الجواب على ثلاثة أصول:

١. الجوادى الآملى، شريعة در آينه معرفت، ص ١٣٠ - ١٣٥.

٢. إبراهيم: ٤.

٣. الحديد: ٢٥.

٤. الجوادى الآملى، معرفة الدين، ص ٥١ - ٥٢.

الأصل الأول: إنَّ لغة العلم يمكن أن تجتمع مع لغة الدين، فكما أنَّ العلم حقٌّ وناظرٌ إلى الواقع فكذلك الدين، ولو حصل ثمة تعارضٌ فلا بدَّ من حله.  
الأصل الثاني: كما يمكن رفع التعارض الحاصل داخل كلِّ علمٍ، كذلك يمكن رفع التعارض بين العلم والدين.

الأصل الثالث: التعارض ينشأ عند من يجعل العقل أمام النقل، والحال أنَّ الدين يستنبط من مصدرين: العقل والنقل، فكلاهما حجَّةٌ، ويوصلنا إلى الحكم الإلهي<sup>١</sup>.  
وعليه فإنَّ لغة الدين لغةٌ حقيقيَّةٌ واقعيَّةٌ وليست أسطوريَّةً أو رمزيَّةً؛ وذلك لأننا لا نعتقد بانحصار الواقع في القضايا الحسيَّة والتجريبيَّة كي ننفي كلَّ ما سواها ونرميه إلى عدم المعنى وإلى الرمزيَّة أو الأسطورة، فالوجود كما يكون مادياً يكون مجرداً أيضاً، وطريق معرفة المجردات البرهان العقلي أو النقل المعترف أو الكشف والشهود<sup>٢</sup>.

#### - الجوهر والصدق

إنَّ جوهر الدين وصدقَه، ولبَّ الدين وقشره، وذاتيَّ الدين وعرضيَّه، عنواناتٌ مترادفةٌ نشأت في مباحث فلسفة الدين تهدف الوصول إلى النقطة المركزيَّة والأساسيَّة في الدين، غير أنَّ التيار العلماني يحاول استغلال هذه الثنائيات لصالح مشروعه ليقول أنَّ جوهر الدين أو لبَّه هو الأمر الفلاني، أمَّا الشريعة والأحكام فإنَّها قشور يجب أن تتغيَّر بتغيَّر الزمان والمكان.  
وفي هذا الصدد يطرح الشيخ الأملي عدَّة فروضٍ لهذه الثنائيات ليقدم الرؤية الصحيحة فيها، وحصيلة كلامه: أن يُراد من جوهر الدين وصدقَه: أصل الدين وفروعه، فيكون التوحيد هو الأصل وباقي التعاليم فروعه، ولا بدَّ من إثبات جميع الفروع بالابتناء على أصل التوحيد، وبعبارةٍ أخرى أنَّ جميع المسائل العقديَّة والأخلاقيَّة والأحكام العمليَّة، تكون تفسيراً وتفصيلاً لذلك الأصل، وعليه لا يمكن التفوُّه بإمكان ترك القشور أو الصدق أو العرضي، والاهتمام حصراً بالجوهر واللبَّ الذاتي كما زعمه العلمانيون وبعض المتصوِّفة<sup>٣</sup>.

١. م. ن، ص ٦٦ - ٦٧.

٢. م. ن، ص ٧٧ - ٧٨.

٣. م. ن، ص ٤١ - ٥٠.

## - العلم والدين

شغل سجل العلم والدين مساحةً كبيرةً من مباحث فلسفة الدين، وقد ذهب فريقٌ من العلماء إلى وجود التعارض بينهما، ونفى فريقٌ آخر هذا التعارض، وقال بالتوافق، وللشيخ الجوادى الأملى رأيٌ حول هذا الموضوع يصنّفه ضمن تيار التوافق؛ فهو في البدء يشرح أنّ العلوم والمعارف كانت في أوّل الأمر مجتمعّةً بعضها مع بعضٍ، فالطالب كان يدرس الطبيعيات والرياضيات والفلسفة والكلام وغيرها من العلوم، وكانت العلوم الطبيعية تعيش على هامش العلوم والمعارف الميتافيزيقية، وتستقي من أسسها ومبانيها، ولكن انفصلت العلوم واستقلّت بالتدرّج منذ القرن الثالث عشر الميلادى، واستقلّت العلوم الطبيعية عن الميتافيزيقا<sup>١</sup>.

والسبب في ذلك يعود إلى مخالفة الكشوفات العلمية الجديدة لما ورد في التوراة والإنجيل المحرّفة، إذ إنّ الأبحار والقساوسة قاموا بتحريف الكتاب المقدّس بما يتوافق مع مصالحهم وأطماعهم التي كانت تخالف الأصول البرهانية والقواعد العقلية، فحصلت فجوةٌ بين نتائج العلم وتحريفات هؤلاء العلماء، وأدّى إلى رواج القول بتعارض العلم مع الدين، وبعد أن كانت الكنيسة تحارب العلم، وتحاكم العلماء وربّما تحرقهم وتحرق كتبهم، استفحل العلم، وبدأ بمهاجمة الدين وطرده عن الساحة المعرفية<sup>٢</sup>.

يعتقد الشيخ الأملى أنّ منشأ التوهّم في تعارض العلم والدين جعل الدين محدوداً بالنقل ليخرج العقل عن نطاق المعرفة الدينية، وينتج من هذا أن يكون ما يدركه العقل الحسّي أو التجريدي خارج نطاق الدين، فهنا يحصل التعارض، إذ العقل المنفصل عن الدين يعد المنظومة الكونية ضمن المظاهر الطبيعية ولا يجعلها مخلوقةً، كما لا يهتم بالعلّة الفاعلية والغائية.

والحلّ عند الشيخ الأملى أنّ نجعل العقل في قبال النقل لا الدين؛ إذ الله الذي وهب الحجية لأدلة النقل، وهبها أيضاً لمدرّكات العقل، فالعقل والنقل مصدران المعرفة الدينية. فإذا حصل تعارضٌ بين دليلٍ نقليٍّ ومعرفةٍ علميةٍ لا يكون هذا شاهداً على تعارض العلم والدين بل يكون من قبيل تعارض العلم والنقل، وهذا أمرٌ طبيعيٌّ، إذ كما يحصل التعارض بين النقل والنقل

١. الجوادى الأملى، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، ص ١٠٧-١٠٨.

٢. الجوادى الأملى، شریعت در آینه معرفت، ص ١٦٥-١٦٧.

قد يحصل التعارض بين العلم والنقل أيضًا، وحينئذٍ لا بدّ من رفع التعارض كما يحصل في المتعارضين النقلين. أمّا العقل (بمعناه الواسع) فلا يمكن أن يتعارض مع الدين؛ لأنّه من مصادر الدين فكيف يتعارض معه<sup>١</sup>.

علمًا بأنّ التعارض المذكور بين العلم والنقل لا يمكن أن يتحقّق فيما يقع خارج نطاق التجربة؛ إذ العلم هنا ساكت، فهناك أمورٌ غيبيةٌ كالمعجزة وأثر الدعاء والصدقة وصله الرحم وغيرها، لا تدخل في نطاق التجربة فلا معنى للقول بحصول تعارضٍ بينها، فالعلم التجريبي في مثل هذه الأمور لا يحقّ له أن يردّ أو أن يؤيّد ولا أن يشكّ؛ لأنّها خارجةٌ تخصّصًا عن نطاقه، فهو ساكتٌ حيالها<sup>٢</sup>.

كما أنّ التجربة العلميّة لها أن تتحدّث عن فرضيّاتها ونتائجها، وما يخضع لتجربتها، وليس لها أن تحصر جميع الأمور في طرائقها هذه لتنفى باقي الطرق المعرفيّة غير التجريبيّة<sup>٣</sup>.

فالعلم في ذاته لا يتعارض مع الدين، نعم إنّ الفلسفة الإلحادية تتعارض مع الدين حيث جاءت لنفيه، مع أنّ العلوم الطبيعيّة والتجريبيّة لا تقتضي الإلحاد في ذاتها، ولكن الإلحاد يستغلّها، بيان ذلك: إنّ كلّ علمٍ يبتني على فلسفة علمٍ خاصّةٍ (الفلسفة المضافة)، وفلسفة العلم تبتني على الفلسفة المطلقة (النظرة الكونيّة العامّة)، والفلسفة المطلقة الإلحادية التي تقول للدين: ﴿إِنَّ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ﴾<sup>٤</sup>، لا يمكنها أن تجتمع مع الدين، أمّا الفلسفة المطلقة الإلهية التي تعتقد بالخالق تجتمع مع الدين، وترفد المعارف الدنيّة بالمعلومات، وربّما تتعارض مع الدليل النقلي، فلا بد حينئذٍ من القيام بحلّ التعارض<sup>٥</sup>.

وأخيرًا أنّ المنظومة المعرفيّة التي يؤمن بها الشيخ الأملي المبتنية على الحكمة المتعالية، تجعل جميع العلوم دينيّةً، ولا يوجد علمٌ غير دينيٍّ، بيان ذلك:

١. الجواديّ الأملي، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، ص ١٠٩ - ١١٠.

٢. م. ن، ص ١١٨ - ١١٩.

٣. م. ن، ص ١٢١.

٤. المؤمنون: ٨٣.

٥. م. ن، ص ١٢٨ - ١٢٩.

يرى الشيخ الأملى ضرورة اتّصاف العلم بالدّيني بلحاظ الموضوع أو المنهج أو الميْتافيزيقا، فلو كان موضوع العلم الله سبحانه أو أسماءه وصفاته أو آياته وصنعه وخلقه، فالعلم يكون دينياً حقيقياً، والدليل على ذلك ما تم البرهنة عليه في الحكمة المتعالية من اتّحاد العلم والمعلوم والعالم. إنّ جميع المظاهر والظواهر الطبيعيّة وغير الطبيعيّة آيات الله ومخلوقاته، فالعلوم الطبيعيّة تتكفّل معرفة مخلوقات الله، وتكشف بمساعدة الحسّ والتجربة المبتنية على المباني والأصول العقليّة واللاهوتيّة عن السنن الإلهيّة؛ لذا تكون للعلوم الطبيعيّة هويّة دينيّة، فالعلم الحقيقي لم يكن إلاّ دينياً.

هذا بحسب الموضوع، أمّا بحسب الميْتافيزيقا فيمكن للعلوم التجريبيّة أن تكون دينيّة أيضاً، وذلك أنّ العلوم التجريبيّة لا يمكنها أن تتقوم وتنشأ من دون الاستعانة بالأصول والمباني الميْتافيزيقية، كما أنّ مدعى الوضعيين بانحصار الواقع في الإنسان أو المادّة لم يكن أصلاً محسوساً أو تجريبياً، بل أنّه قضية ميْتافيزيقية.

أمّا من حيث المنهج والنتيجة فيمكن أن تتّصف العلوم التجريبيّة بالدينيّة أيضاً؛ لأنّ الدّين يستلزم نوعاً خاصّاً من المعرفة ولا يقيدّها بالمعرفة الحسيّة والأدوات الحسيّة، بل يجعل العقل والوحي من مصادر المعرفة أيضاً<sup>١</sup>.

#### - التعدّدية الدينيّة

لقد أولت دراسات علم الكلام الجديد وفلسفة الدّين أهميّة كبرى للتعدّدية الدينيّة، حيث عمّمت بعض التيارات النجاة على جميع الأديان، ونفت انحصار النجاة في دينٍ واحدٍ، ولكن الشيخ الأملى يخالف هذا المعتقد ويذهب إلى انحصار الدّين في واحدٍ، ويقول إنّ: «فرضيّة تعدّد الأديان ليست صائبة، لأنّ الدّين جاء بهدف تربية الإنسان، وقد تمّ إثبات أنّ الإنسان مجسّد حقيقة واحدة في عالم الوجود، ومن هذا المنطلق لا بدّ أن يكون الدّين الساعي إلى تربيته واحداً لا أكثر»<sup>٢</sup>.

١. گلشنی، رابطه علم ودين از منظر چهار حکيم مسلمان معاصر، ص ٣٩-٤٢.

٢. الجوادى الأملى، معرفة الدين، ص ١٣٣.

وعليه فإنَّ الرؤية الانثروبولوجية تؤثر في موضوع التعددية عند الشيخ الأملي، بمعنى أننا لو جعلنا للإنسان حقيقةً واحدةً، وفضرةً واحدةً ممتدةً في الإنسان على مرِّ العصور مهما اختلف جنسه وعرقه ولونه، فيلزم منه أن يكون الدين واحدًا وثابتًا كما أن القرآن الكريم ينفي التعددية الدينية في قوله تعالى ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾<sup>١</sup>، وقوله تعالى ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾<sup>٢</sup>، ومفهوم هاتين الآيتين أن الدين الحق واحد لا أكثر<sup>٣</sup>.

لكن القول بانحصار الدين الحق في واحد لا يعني دخول أتباع سائر الأديان في النار، وعدم إمكان العيش السلمي والمشارك معهم، إذ إن من أتبع الباطل وترك الدين الحق ربَّما لم يكن مقصرًا في ذلك؛ لأنه عاجز عن تشخيص الحق على الرغم من إفراغ الوسع، وبذل الجهد، وهؤلاء هم المرجون لأمر الله الوارد ذكرهم في القرآن الكريم: ﴿وَأَخْرَجُوا لِمُرِّ اللَّهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ﴾<sup>٤</sup>.

والسبب الأساس - عند الشيخ الأملي - للذهاب إلى التعددية، إنما هو النزعة الشككية والنسبية، مضافًا إلى المناهج التي يتمسك بها الباحث لدراسة الدين<sup>٥</sup>.

## ٢. الإنسان

إنَّ الشيخ الأملي يولي اهتمامًا كبيرًا بموضوع الإنسان؛ فقد خصَّص كتابين للبحث عنه، كتاب (تفسير الإنسان بالإنسان)، وكتاب (حياة الإنسان الحقيقية في القرآن). ينطلق الشيخ الأملي في تناوله لموضوع الإنسان والتعرّف عليه من منطلق القرآن؛ إذ يعتقد أن القرآن ﴿نَبِيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾<sup>٦</sup>، فلا بد من الرجوع إليه في توضيح حدود الأشياء وتفسيرها؛

١. آل عمران: ١٩.

٢. آل عمران: ٨٥.

٣. الجواد الأملي، معرفة الدين، ص ١٣٤.

٤. التوبة: ١٠٦.

٥. الجواد الأملي، معرفة الدين، ص ١٥٣، ١٥٥.

٦. النحل: ٨٩.

لذا يجب البحث عن الإنسان والتعرّف عليه من خلال القرآن الكريم<sup>١</sup>.

إنّ الإنسان في القرآن يشتمل على بعدين:

البعد الأوّل: الجسم المادّي المشترك مع سائر الحيوانات، الذي يذكره القرآن بقوله: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ \* ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ \* ثُمَّ خَلَقْنَا النَّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا﴾<sup>٢</sup>.

البعد الثاني: الجانب الروحي والمعنوي الذي يختصّ به الإنسان دون سائر الحيوانات، وبه قوام إنسانيته، كما في القرآن: ﴿ثُمَّ أَدْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾<sup>٣</sup> والخلق الآخر هذا بيّن في آية أخرى بقوله تعالى: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾<sup>٤</sup>، فهذه النفخة والروح الإلهية هي القوام الحقيقي لإنسانية الإنسان.

وفي قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ \* عَلَّمَ الْقُرْآنَ \* خَلَقَ الْإِنْسَانَ \* عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾<sup>٥</sup> إشارة لطيفة إلى لزوم تعريف الإنسان في ضوء معارف القرآن، حيث بدأت السورة بـ ﴿الرَّحْمَنُ﴾، أي أنّ الله تعالى هو المفيض للرحمة، والقرآن من أبرز مصاديق الرحمة؛ لذا ﴿عَلَّمَ الْقُرْآنَ﴾، ثم بعد تعليم القرآن جاء دور خلقه الإنسان ﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ﴾، فتأخير (خلق الإنسان) عن (تعليم القرآن) مع أنّ السياق يقتضي عكس ذلك، يدلّ على أنّ الإنسان إذا لم يستظلّ بظلّ الرحمن لم يصبح إنساناً. فهذا الترتيب والتنظيم يدلّ على أنّ إنسانية الإنسان تتحقّق بعد تعليم القرآن، فتعليم معارف القرآن توجب شرافة روح الإنسان الوجودية ليصبح مصداقاً لقوله تعالى: ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾، وهي التي سببت الأمر بالسجود للإنسان: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ

١. الجوادى الآملى، تفسير انسان به انسان، ص ١٣٦ - ١٣٧.

٢. المؤمنون: ١٢ - ١٤.

٣. المؤمنون: ١٤.

٤. الحجر: ٢٩.

٥. الرحمن: ١ - ٤.



مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ ﴿١﴾.

### - تعريف الإنسان

في ضوء ما تقدّم ينتقد الشيخ الأملي تعريف الإنسان بالحيوان الناطق؛ لأنه يجعله يشترك مع سائر الحيوانات في الحياة، ويمتاز عنها بالنطق فقط، وهذا التعريف يخالف التعريف القرآني، فالجنس والفصل المستعملان قرآنيًا في تعريف الإنسان هو تعريفه بـ (الحي المتأله).

فالجنس هو (الحي) ويمتاز عن الحيوانات بالبقاء وعدم الفناء، إذ روح الإنسان لا تفنى ولا تخرج من مدار الوجود وإن تلاشى جسمه وفنى، أما الفصل المميز للإنسان قرآنيًا فهو (التأله) وطلب الوصول إلى الله تعالى، إذ بدونه لا يستقر الإنسان، ولا يصل إلى ساحل الأمن والاطمئنان، ويستنبط من القرآن أن الله تعالى خلق الإنسان حيًا متألهًا كما في قوله تعالى: ﴿فَطَرَتِ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾<sup>٢</sup>،<sup>٣</sup>

فالإنسان الحقيقي هو الذي يتجاوز الحدود الحيوانية والطبيعية، ويقوم بتفعيل الجانب الإلهي والفطري المودع فيه، ليصل إلى مقام الخلافة الإلهية ومظهرية الأسماء الحسنى، والتخلق بأخلاق الله تعالى.

فالحي المتأله يشمل جميع البشر، حيث إن الحياة الإلهية مودعة في فطرة الجميع منذ الخلقة، ولكن تفعيل هذه الفطرة من القوة إلى الفعل منوطٌ بمسير الإنسان وانتخابه، فكم ممن دفن فطرته تحت ركام من ظلام الجهل والعصيان والعبودية للأهواء والشيطان، فهو لاء لم يكونوا أحياءً في المصطلح القرآني وإن وصفهم العرف العام بالحياة الظاهرية<sup>٤</sup>.

١. الحجر: ٢٩.

٢. الروم: ٣٠.

٣. الجوادى الأملى، حيات حقيقي انسان، ص ١٥ - ١٧.

٤. الجوادى الأملى، تفسير انسان به انسان، ص ١٥١.

## - أهمية معرفة الإنسان

إنَّ معرفة الإنسان أهميَّة قصوى عند الشيخ الآملي من جهاتٍ عدَّة، قد أشار إليها ضمن هذه النقاط الآتية:

أولاً: معرفة الإنسان مقدمة لمعرفة الله تعالى:

استشهد الشيخ الآملي على ذلك بالحديث المشهور: «من عرف نفسه فقد عرف ربه»<sup>١</sup> وذهب إلى أنَّ معرفة الله الحاصلة بوساطة معرفة النفس تختلف عن معرفة سائر الظواهر الطبيعيَّة؛ لذا لا يقال (من عرف الحجر فقد عرف الله)، وذلك أنَّ هذه المعرفة تنتج معرفة أنَّ الإنسان خليفة الله، وأنَّ صبغة الخلافة الإلهيَّة هي حقيقته، فمعرفة الخليفة يستلزم معرفة المستخلف عنه. كما إنَّ الإنسان مصبوغٌ بروحٍ إلهيَّة نُفخت فيه في عالم الملكوت، ومعرفة هذا الإنسان بهذه الصفة يستلزم معرفة الله النافخ للحياة فيه. فالحديث يقول: «من عرف نفسه»، أي روحه التي نفخها الله فيه، فقد عرف ربه.

ثانياً: معرفة الإنسان مقدمة لتهديب النفس:

من عرف نفسه سهل عليه معرفة الله تعالى ومعرفة أسمائه وصفاته، ممَّا يستدعي عدم نسيان الله تعالى، والتعلُّق به والاستعداد للقاءه، فمباحث معرفة الإنسان تشتمل على المعرفة العلميَّة، والإقدام العملي على التزكية والتهديب، وعليه فمن لم يعرف نفسه وقع في الخطأ والتهيه.

ثالثاً: معرفة الإنسان سبب للخلاص من نسيان الذات:

إنَّ من لم يعرف نفسه، ولم يقيم بتنظيم قواه وتعديلها، يقع في فخ نسيان الذات والغفلة عن النفس، فمن نسي نفسه يقع أسيراً للمادة والشهوات والدنيا؛ لذا نهى الله تعالى عن ذلك وقال: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ أُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾<sup>٢</sup> وقد أمر الله تعالى نبيه بالابتعاد عن هؤلاء: ﴿فَاعْرِضْ عَنْ مَن تَوَلَّىٰ عَنْ ذِكْرِنَا وَلَمْ يُرِدْ إِلَّا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا﴾<sup>٣</sup>.

١. المجلسي، بحار الأنوار، ج ٢، ص ٣٢.

٢. الحشر: ١٩.

٣. النجم: ٢٩.

رابعاً: معرفة الإنسان ودورها في سائر العلوم:

يمكننا رسم دور معرفة الإنسان في سائر العلوم من عدة جهات:

(أ) من حيث مبادئ سائر العلوم: إن جميع العلوم تبني على المعرفة، والمعرفة تبني على معرفة الإنسان<sup>١</sup>.

(ب) من حيث موضوع العلوم الإنسانية: إن العلوم الإنسانية موضوعها الإنسان، وحقيقة الإنسان من المنظور القرآني روحه، ومن دون معرفة الروح لا يمكن الوصول إلى معرفة صحيحة للإنسان. ولما كانت الروح مجردة، والظواهر المجردة تعدّ من أقسام الوجود، فلا يمكن معرفة الروح من دون معرفة الوجود وانقسامه إلى مادّي ومجرّد، والنتيجة أنّ معرفة الوجود تبني على الرؤية الكونية الإلهية، فيكون التسلسل هكذا: معرفة المنظومة الكونية الإلهية، ثمّ معرفة الوجود ثمّ معرفة الإنسان، وهذه المعرفة تعدّ أصلاً موضوعياً لجميع العلوم الإنسانية.

(ج) من حيث غاية العلوم: إنّ غاية جميع العلوم هو الإنسان؛ لأنّه المستفيد من تلك العلوم. فلو اقتصر الإنسان على معرفة الكون وظواهره وما فيه منقطعاً عن صلتها بالله تعالى، لجعل الكون وما فيه مسخراً للمادّة والطبيعة، ولم يستخدمه لتعالى الإنسانية المرتبطة بالألوهية؛ لذا من الضروري للمجتمع البشري الوقوف على معرفة حقيقة الإنسانية.

### - هويّة الإنسان

يرى الشيخ الآملي أنّ هويّة الإنسان قرآنيّاً تتحقّق في افتقاره المحض: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾<sup>٢</sup>. فالإنسان فقيرٌ وأجوفٌ وغير أصيلٍ، وبحاجةٍ إلى من يتقوّم به، وإلى صمدٍ غير أجوفٍ يعتمد عليه، كما أنّ الحكمة المتعالية تشير إلى هذا الفقر الذاتي وتصف الإنسان بالوجود الربطي، لأنّه لم يمتلك أيّ وجودٍ، وأيّ معنى أمام اسم الله وفعل الله، فهو معنى حرفيٍّ ويصطبغ بالهويّة بالاعتناد على الوجود الإلهي وفعله، فلإنسان وسائر

١. الجوادى الآملي، تفسير انسان به انسان، ص ٦٢ - ٧٥.

٢. فاطر: ١٥.

الممكنات وجودٌ ربُّطِيٌّ وهويَّةٌ حرفيَّةٌ، وما دام لم يعتمد على اسم الله وفعله لم يكن له معنى، ولا مفهوم، ولا وجود، ولا تأثير<sup>١</sup>.

ثم يقول الشيخ الأملي بعد إثبات عدم استقلاليَّة الإنسان في ذاته وهويَّته، إنَّ للإنسان - كما لسائر ظواهر الكون - أربع مراتب:

١. الوجود المادي: وحاله فيها حال سائر المخلوقات الماديَّة، ويشترك فيه معها.
٢. الوجود المثالي: وهو يشترك فيه مع الحيوانات أيضًا، وتظهر عليه علامات الغضب والشهوة.
٣. الوجود العقلي: وهو ما يخصّ الإدراك، ويرتبط الإنسان من خلاله بالمعارف الإلهيَّة.
٤. الوجود الإلهي: وهو أعلى من الوجود العقلي، ويعدّ أعلى مراتب الوجود الإنساني وهو الذي تحمّل الأمانة الإلهيَّة<sup>٢</sup>.

#### - أوصاف الإنسان

من وجهة نظرٍ قرآنيَّةٍ يرى الشيخ الأملي أنَّ هناك آيات كثيرة تتحدّث عن الإنسان في القرآن الكريم، فبعضها تمدحه، وبعضها تذمّه، ويرى أنَّ منشأ المدح هو اتّجاه الإنسان نحو الفطرة، ومنشأ الذم هو اتّجاهه نحو الطبيعة والمادَّة، فعندما تحكّم الفطرة على الإنسان سوف يتّجه نحو العدالة وحفظ الأمانة الإلهيَّة، أمّا إذا حكمته الطبيعة والمادَّة فسوف يقع في الظلم وخيانة الأمانة، فجميع الفضائل ترجع إلى الفطرة وجميع الرذائل إلى المادَّة، فمن أشاح بقلبه عن الفطرة التوحيدية، واتّجه نحو الماديَّة الحيوانيَّة، فإنّه لا ينال الفيض الإلهي إطلاقًا، ويكون كالكأس المقلوب الذي لا ينتفع من المطر ولا يمتلئ<sup>٣</sup>.

١. الجوادى الأملي، تفسير انسان به انسان، ص ١٦٢ - ١٦٣.

٢. م.ن، ص ١٦٥ - ١٦٨.

٣. م.ن، ص ٢١٣.

### - فضائل الإنسان وكراماته في القرآن

١. تعليم الأسماء: إِنَّ الإنسان هو الموجود الوحيد الذي علّمه الله الأسماء الحسنى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ...﴾<sup>١</sup>، فالآية تدلّ على أَنَّ الإنسان الكامل عالمٌ بأسماء الله تعالى، ومعلّمها لغيره.

٢. مقام الخلافة الإلهية: إِنَّ الإنسان حائز على الوجود الجامع، وبهذا تمكّن من نيل مقام الخلافة الإلهية: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾<sup>٢</sup>.

٣. تسخير الكائنات له: وذلك في قوله تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾<sup>٣</sup>.

٤. كونه أحسن المخلوقين: إِنَّ القرآن يصف خلق الإنسان بقوله: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾<sup>٤</sup>، وقال بعدما خلقه: ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾<sup>٥</sup>،<sup>٦</sup>  
- ذمّ الإنسان في القرآن:

هناك عدّة آيات تدم الإنسان، وتبيّن خلله، ويمكن تصنيفها ضمن أصناف عدّة: فهناك آيات تبيّن ضعف الإنسان من حيث الخلقة كقوله تعالى: ﴿خُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا﴾<sup>٧</sup>، وهناك آيات تبيّن عبث الإنسان في طبيعته الإنسانية كقوله تعالى: ﴿إِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا﴾<sup>٨</sup> أو قوله: ﴿أَلْهَاكُمْ التَّكَاثُرُ﴾<sup>٩</sup>، أو قوله: ﴿وَتُحِبُّونَ الْمَالَ حُبًّا جَمًّا﴾<sup>١٠</sup>، وهناك آيات تشير إلى سوء اختيار

١. البقرة: ٣١.

٢. البقرة: ٣٠.

٣. الجاثية: ١٣.

٤. التين: ٤.

٥. المؤمنون: ٤.

٦. الجوادى الأملى، تفسير انسان به انسان، ص ٢١٦ - ٢٢٤.

٧. النساء: ٢٨.

٨. المعارج: ٢٠.

٩. التكاثر: ١.

١٠. الفجر: ٢٠.

الإنسان كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ﴾<sup>١</sup>، وقوله تعالى: ﴿كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَيَطْغَىٰ \* أَلَمْ يَرَأَ أَنَّا صَدَقْنَا \* فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُّبِينٌ﴾<sup>٢</sup>، وقوله تعالى: ﴿اقترب للتائب حسابهم وهم في غفلة معرضون﴾<sup>٤</sup>.

### ٣. الفطرة

يعدّ موضوع الفطرة موضوعاً محورياً في الفكر الديني، وتُبنى عليه أمور عقديّة وأخلاقيّة ومعرفيّة عدّة، كما أنّ الفطرة قوام إنسانيّة الإنسان، وأنها مجمع الفضائل، والتوجّه نحو الفطرة يوصل الإنسان إلى الأفق الأعلى، كما في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَىٰ \* ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ \* فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ﴾<sup>٥</sup>.

يرى الشيخ الجوادي الأملي أنّ القرآن يرسم حياتين للإنسان: الحياة الطبيعيّة والحياة الفطريّة، الحياة الطبيعيّة هي الخلقة الطينيّة والمادّيّة للإنسان، والحياة الفطريّة هي التي تبدأ من نفخ الروح الإلهيّة في الإنسان، وعليه عندما نواجه آيات ذم الإنسان في القرآن، فإنّها ترجع إلى الجانب المادّي المصنوع من الطين، وعندما نواجه آيات المدح والثناء الدالّة على كرامة الإنسان وخلافته، فإنّها ترجع إلى الجانب الروحي والفطري في الإنسان<sup>٦</sup>.

ثمّ إنّ الشيخ الأملي يذهب إلى أنّ الفطرة المذكورة في القرآن تختلف عن الفطريّات، أو الأمور الفطريّة المذكورة في المنطق والفلسفة، كما أنّها تختلف عن الطبيعة الموجودة في جميع الموجودات، وهي غير الغريزة أيضاً الموجودة في الإنسان والحيوان، بل الفطرة المرادة هنا نوعٌ موجودٌ مخلوقٌ يتقوم بها حقيقة الإنسان وهي شهودٌ محضٌ وانجذابٌ خالصٌ نحو الخالق.

١ . العاديات: ٦.

٢ . العلق: ٦ - ٧.

٣ . النحل: ٤.

٤ . الأنبياء: ١.

٥ . النجم: ٧ - ٩.

٦ . الجوادي الأملي، فطرت در قرآن، ص ٢٢ - ٢٣.

فالشهود والعبوديّة للمشهود يعدّان البنية الأساسيّة للإنسان لا صفة من الصفات<sup>١</sup>.

الفطرة هي الأصل المشترك بين جميع بني البشر، ولها ثلاث خصائص:

١. إنّها تعرف الله وتطلبه.

٢. إنّها مودعة في جميع البشر، بحيث لم يخلق أيّ إنسانٍ من دون الفطرة الإلهيّة

٣. لا يعترها التغيير والزوال والتبديل: ﴿فَطَرَتِ اللّٰهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ

لِخَلْقِ اللّٰهِ﴾<sup>٢</sup>. نعم يعترها الضعف والهوان وتغطيها الذنوب والآثام وتستورها ولكن

لا تتمحي<sup>٣</sup>.

ثمّ إنّ للفطرة مقامين:

١. مقام الثبوت بمعنى هل هناك أمورٌ فطريّةٌ، وما هي خصائصها.

٢. مقام الإثبات وهو السؤال عن الأمور الفطريّة وغير الفطريّة، أو البحث عن المصاديق.

ففي المقام الأوّل ندعن بوجود الفطرة، وهي الحقائق العامّة والمشاركة التي يدعن

بها الإنسان في كلّ زمانٍ ومكانٍ، أمّا المقام الثاني فيبحث عن المصاديق وطرق إثباتها كي لا

يقع الإنسان في المغالطة فيجعل ما ليس بفطريّ فطريّاً أو العكس، وهنا يلتجئ إلى البرهان

والاستدلال للوقوف على ذلك فما أثبتته البرهان يكون فطريّاً وإلّا فلا<sup>٤</sup>.

ثمّ إنّ الشيخ الآملي يطرح سؤالاً مفاده أنّ الفطريات هل تحتاج إلى دليل أم لا؟ ويجب

بأنّ الأمور الفطريّة لا تحتاج إلى علّة ثبوتيّة غير أنّها بحاجة إلى إثباتٍ أو علّة إثباتيّة في مقام

النظر والاستدلال، وبعبارة أخرى أنّ الأمور الفطريّة مجبولة في ذات الإنسان، وبها قوام هويّته

فلا تحتاج إلى علّة في مقام الثبوت؛ لأنّها من الذاتيّات، والذاتيّات لا تُعلّل، ولكن هذه الأمور

الفطريّة تحتاج إلى دليلٍ في مقام الإثبات، وعلى سبيل المثال فإنّ قضية (الله موجود) من القضايا

١. م.ن، ص ٢٤.

٢. الروم: ٣٠.

٣. الجواد الآملي، فطرت در قرآن، ص ٢٥ - ٢٧.

٤. م.ن، ص ٣٦.

الفطرية التي تصاحب ذات الإنسان، غير أنها في مقام الإثبات بحاجة إلى استدلال وإقامة البرهان<sup>١</sup>.

يرى الشيخ الآملى أن مباحث الفطرة من مختصات القرآن، فالقرآن أضاف الدليل الفطري إلى الأدلة العقلية لإثبات المبدأ أو المعاد، وقال بأن ضمير كل إنسان يميل نحو الحقيقة المطلقة، وهذا الأمر لم يرد لا في كتب المتكلمين ولا كتب الفلاسفة<sup>٢</sup>.

وقد صنّف الشيخ الآملى الآيات القرآنية الدالة على فطرية التدين والاتجاه الباطني نحو الله تعالى ضمن سبع فئات:

أولاً: آيات التذكرة:

وهي الآيات التي تجعل النبي ﷺ مذكراً، والقرآن والدين ذكرى، واستعمال التذكرة والذكرى يكون فيما لو سبقت معرفة الإنسان بشيء ثم تخلله النسيان، فالذكرى تزيح الستار عن ذلك النسيان، وتسبب ازدهار المعرفة السابقة من جديد، فالله تعالى يخاطب نبيه ﷺ بقوله: ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ \* لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ﴾<sup>٣</sup>، وهذا يدل على أن الله أودع في باطن الإنسان وضميره الفطرة التوحيدية والتوجه نحو الآخرة والمعاد، ويكون دور النبي ﷺ التذكرة ورفع غبار النسيان عن الفطرة، علماً بأن التذكرة هذه لا تخص المؤمنين بل عامة لجميع البشر، نعم إن المؤمن ينتفع بالتذكرة هذه ويرجع إلى هدايته: ﴿وَذَكِّرْ فَإِنَّ الذِّكْرَى تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِينَ﴾<sup>٤</sup>، ولكن الكافر والملحد لا ينتفع بها، ويصرّ على العناد والعمى<sup>٥</sup>.

ثانياً: آيات النسيان:

وهي طائفة من الآيات تدل على نسيان الله والآخرة، كما في قوله تعالى: ﴿نَسُوا اللَّهَ فَنَسَاهُمْ

١. م. ن، ص ٣٧.

٢. م. ن، ص ٦٧.

٣. الغاشية: ٢١ - ٢٢.

٤. الذاريات: ٥٥.

٥. الجوادى الآملى، فطرت در قرآن، ص ٧٨.



أَنْفُسَهُمْ<sup>١</sup>، ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ﴾<sup>٢</sup>، ويستفاد من كلمة النسيان أنّ التوجّه نحو الله والآخرة مودعٌ في ضمير كلّ إنسانٍ وباطنه، ولكن ربّما يطرأ النسيان على الإنسان<sup>٣</sup>.

ثالثاً: آيات الميثاق:

الفئة الثالثة من الآيات الدالّة على فطريّة التوحيد ومعرفة الله، هي آيات العهد والميثاق التكويني، كقوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ \* أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ﴾<sup>٤</sup>.

تدلّ الآية على أنّ الله تعالى أشهد الناس في موطنٍ ما على حقائقهم وعلى الربوبية والعبودية، وأخذ منهم العهد والميثاق وأشهدهم على ذلك، وشهادة الإنسان هذه تعني إذعانه بمشاهدة حقيقته، وبعبارة أخرى: إنّ الإنسان عندما شاهد حقيقته في ذلك الموطن، أدرك أنّ حقيقته لم تكن سوى العبودية لله، فمشاهدة حقيقة العبودية تتلازم مع مشاهدة ربوبية الله؛ لأنّ العبد لا حقيقة له سوى الارتباط والفقرو<sup>٥</sup>.

رابعاً: فطريّة معارف الدّين:

هناك بعض الآيات تدلّ على أنّ أصل الدّين فطريٌّ والدّين هو الإسلام والتسليم أمام الله تعالى، فكما أنّ فطرة الإنسان لا تتبدّل فكذلك الدّين الإلهي ثابت ولا يتغيّر؛ لأنّه فطري، كما في قوله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾<sup>٦</sup>، فالدّين يعدّ في الواقع ازدهاراً للفطرة؛ لأنّ الفطرة لا تسلك سوى سبيل الرشاد والكمال<sup>٧</sup>.

١. الحشر: ١٩.

٢. يس: ٧٨.

٣. الجوادى الأملى، فطرت در قرآن، ص ٨٣.

٤. الأعراف: ١٧٢ - ١٧٣.

٥. الجوادى الأملى، فطرت در قرآن، ص ١١٩.

٦. الروم: ٣٠.

٧. الجوادى الأملى، فطرت در قرآن، ص ١٤٥.

خامساً: اللجوء إلى الله عند إحساس الخطر:

هناك آيات تدل على لجوء الإنسان إلى الله تعالى عند إحساس الخطر، وهذا سلوك عام ولا يخص المؤمن، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا بِكُمْ مِنْ نِعْمَةٍ فَمِنَ اللَّهِ ثُمَّ إِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فَإِلَيْهِ تَجْأَرُونَ﴾<sup>١</sup>، فالأخطار والبلايا هذه تكشف عن خواء الأسباب الظاهرية والمادية، وعدم قدرتها على مساعدة الإنسان، وهنا ينجلي الحق المحض أمام الإنسان، وترفع الأستار ليناديه من أعماقه وفطرته<sup>٢</sup>.

سادساً: الالتجاء إلى الله تعالى في السفر:

وهو قريب من الطائفة الخامسة، حيث إن الإنسان يلتجأ إلى الله تعالى عند السفر لينجيه من الأخطار: ﴿فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلِكِ دَعَوْا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ﴾<sup>٣</sup>، فالاعتقاد بالله مودع في فطرة الإنسان<sup>٤</sup>.

سابعاً: تبين الفطرة عن طريق المحبة:

ومما يدل على فطرية التوحيد والاعتقاد بالله تعالى، الآيات التي تشير إليها في قلب المحبة، فالقرآن يصف الله والدين بأئمة محبان لدى الإنسان: ﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾<sup>٥</sup>، فالدين محبوب الإنسان، والله تعالى محبوب له أيضاً، وما كان محبوباً للإنسان ذاتاً تميل الفطرة إليه، فالله تعالى والدين فطريان، كما قال إبراهيم ؑ عند احتجاجه: ﴿لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ﴾<sup>٦</sup> وعن هذا الطريق - أي عدم حب الآفلين - يصل إلى مقام يقول فيه: ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾<sup>٧</sup>، ومن هنا يظهر أن حب الله وحب الدين طريق لتبيين

١. النحل: ٥٣.

٢. الجوادى الأملى، فطرت در قرآن، ص ٢٠٩.

٣. العنكبوت: ٦٥.

٤. الجوادى الأملى، فطرت در قرآن، ص ٢٢٥.

٥. الحجرات: ٧.

٦. الأنعام: ٧٦.

٧. الأنعام: ٧٩.

## الفطرة<sup>١</sup>.

### - عوامل ازدهار الفطرة

مع أنّ معرفة الله ومسألة الدين من الفطريّات، غير أنّ الله تعالى أرسل الأنبياء ليشيروا فطرة الإنسان، وقد أشار القرآن الكريم إلى مجموعة من العوامل التي توجب ازدهار الفطرة، نشير فيما يلي إلى أهمّها:

١. إنزال التعاليم الإلهية عن طريق الأنبياء: لقد ذكر الله تعالى وظائف النبي ﷺ في قوله تعالى: ﴿يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾<sup>٢</sup>، وتعاليم الأنبياء نوعان: التعاليم العقلية التي يهدي القرآن إليها عن طريق الاستدلال العقلي، والتعاليم الفطرية وإثارة المعارف الباطنية المودعة في الإنسان عند الخلق.

٢. التقوى وتزكية النفس: وذلك أنّ من طهرت نفسه وباطنه بالمجاهدة والتقوى، فإنّه يشاهد ملكوت العالم، وتجري ينابيع الحكم المستورة في باطنه على لسانه<sup>٣</sup>.

### - موانع ازدهار الفطرة

على غرار العوامل النافعة لازدهار الفطرة، توجد عوامل أخر تمنع ذلك الازدهار، وتغطي الفطرة تحت ركام من الأستار، ومن هذه الموانع:

١. الغفلة: إنّ الغافل عن الله وعن آياته، يتوقّف عن الحركة العلمية لمعرفة الحق وشهوده كما يتوقّف عن الحركة العملية لازدهار الفضائل أيضاً؛ لأنّ الغفلة رجس يمنع الإنسان من الوصول إلى الكمال. وقد أشار القرآن إليها: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾<sup>٤</sup>.

١. الجوادى الآملى، فطرت در قرآن، ص ٢٢٩.

٢. آل عمران: ١٦٤.

٣. الجوادى الآملى، فطرت در قرآن، ص ٣٢٣-٣٢٥.

٤. الأعراف: ١٧٩.

٢. وساوس الشيطان: إنّ الإنسان معرّض لوساوس الشيطان الذي يريه الباطل حقاً والحق باطلاً، ليمنعه من مشاهدة الملكوت وفي الحديث: «لولا أنّ الشياطين يجمون على قلوب بني آدم لنظروا إلى ملكوت السموات»<sup>١</sup>.

٣. العقل الأداتي: إنّ العقل الأداتي المنشغل بإصلاح مظاهر الحياة الدنيا يمنع من ازدهار الفطرة، وهذا العقل وإن كان لازماً وضرورياً في مسيرة الحياة إلاّ أنّه يصبح عقلاً ومانعاً أمام الوصول إلى الكمالات والمراتب العليا.

٤. الكبر: قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ إِنْ فِي صُدُورِهِمْ إِلَّا كِبْرٌ مَا هُمْ بِبَالِغِيهِ﴾<sup>٢</sup>، فالجدال ينشأ من الكبر، والكبر يوجب الرجس وظلام القلب، ومن اسودّ قلبه مُنِع من شهود الحقّ، فالكبر من موانع ازدهار الفطرة.

٥. حب الدنيا: من الأمور الأخرى المانعة من ازدهار الفطرة حبّ الدنيا، وفي الحديث الشريف: «حبّ الدنيا رأس كلّ خطيئة»<sup>٣</sup>، والقرآن ينهى الإنسان من حبّ الدنيا إذ هذا الحب يوجب تعلّق القلب بالدنيا، والقلب المنشغل بالدنيا لا يمكنه التوجّه نحو التوحيد والفضائل الفطريّة.

٦. اسوداد القلب: وهذا أيضاً من أهم موانع ازدهار الفطرة، وقد ورد في القرآن الكريم: ﴿كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾<sup>٤</sup>، والسّرّ في أنّ بعض الناس لا يستطيع النظر إلى حقائق الدّين، هو اسوداد قلبه بسبب الانغماس في الملاذ والأهواء<sup>٥</sup>.

#### ٤. العقل

تعدّ مسألة العقل من المباحث المحوريّة التي تطرّق إليها الشيخ الجوادى الآملى كثيراً في مختلف كتبه، وفيما يأتي نشير إلى أهمّ ما ذكره سماحته حول العقل:

١. المجلسي، بحار الأنوار، ج ٦٧، ص ٧٢.

٢. غافر: ٥٦.

٣. المجلسي، بحار الأنوار، ج ٧٠، ص ٥٩.

٤. المطففين: ١٤.

٥. م. ن، ص ٣٩١-٤٠٢.

### - تعريف العقل

ينقسم العقل عند الشيخ الأملّي إلى العقل التجريدي المحض المستخدم في الفلسفة، والعقل التجريبي المستخدم في العلوم التجريبيّة، والعقل المتوسّط بالتجرّد المستخدم في الرياضيات، والعقل الخالص المختص بالعرفان النظري. وما يقصده الشيخ الأملّي هنا هو العقل الجامع لكلّ هذه الأنواع، ويلزم أن يكون مفاداً أو مؤدّى العقل هذا إمّا يقينياً قطعياً، أو يفيد الاطمئنان العقلائي، فيخرج ما يفيد الوهم والظنّ والقياس<sup>١</sup>. كما أنّ الفعل هنا يشمل العلم والفلسفة، وإنّ تمّ التفرقة بينهما في عصر الحداثة حيث أطلقوا العلم على العلوم التجريبيّة والإنسانيّة، وفصلوه عن الفلسفة المطلقة والعرفان النظري<sup>٢</sup>.

### - العقل والدين

يبحث الشيخ الأملّي موضوع العقل والدين من جهتين: الجهة الأنطولوجيّة والجهة الأّبستمولوجيّة.

من وجهة نظر أنطولوجيا الدين لا يتمكّن العقل من إضافة شيء على الدين وإصدار الأحكام، وتشريع الواجبات والمحرمات، إذ إنّ المصدر الأنطولوجي الوحيد للدين إنّما هو علم الله الأزلي وإرادته، فليس للعقل إنشاء حكمٍ مولوي بل له أن يكشف عن بعض الأحكام المولويّة ويفهمها، وبعبارةٍ أخرى إنّ الحاكم والمقنن الحقيقي هو الذي يملك العلم المطلق، والمعرفة التامة بالملاكات الدنيويّة والآخرويّة، وإجراء العقاب والثواب، أمّا العقل فليس له أنطولوجياً سوى التحسين والتقبيح، وهذا لم يكن أمراً مولوياً، بل التحسين والتقبيح حكم إرشادي تابع للمُرشد إليه، فلو كان المرشد إليه حسناً أو واجباً فيكون معنى حكم العقل هنا حيازة المصالح والمنافع فيما لو امتثل الإنسان، وفوات تلك المصالح إذا تخلّف ولم يمتثل، وإذا كان المرشد إليه قبيحاً أو حراماً فيكون معنى حكم العقل جلب المضار للإنسان فيما لو ارتكب ذلك المحرم، فحكم العقل هنا حكم إرشادي كحكم الطبيب ولم يكن مولوياً.

١. الجواديّ الأملّي، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، ص ٢٥.

٢. م.، ص ٢٧.

أمّا قاعدة الملازمة (كلّ ما حكمَ به العقل حكمَ به الشرع، وكلّ ما حكمَ به الشرع حكمَ به العقل)، فهي قاعدةٌ عقليةٌ وليست نقليةً، فلا معنى لأن يُصدر العقل أحكامًا، ثم يقول بأنّها مورد رضى الله تعالى، فمن أين للعقل استكشاف أن أحكامه مورد رضى الله تعالى؟ وعليه فالمعنى الصحيح للقاعدة إن ما يفهمه العقل من الأحكام والأوامر الإلهية يقبله الشرع، فالشرع يمضي المدرّكات العقلية لأحكام الله تعالى، فالعقل من سنخ النقل، وورديفٌ له في معرفة أحكام الشرع، فهو مُدرّك وليس حاكمًا.

وكذلك الحال في المستقلّات العقلية فإنّه عندما يدرك ملاكات الأحكام ومناطقها، لم يصدر حكمًا، بل هو إداركٌ للحكم بعد إدارك ملاكه ومناطقه. فالعقل النظري والعملي لم يكن مصدرًا لصدور أيّ حكمٍ وقانونٍ كليّ، ولم يكن له دورٌ في أنطولوجيا الدين<sup>١</sup>.

أمّا من وجهة نظر أبستمولوجيا الدين فالعقل مصباحٌ ومنبعٌ لمعرفة الدين وفهمه إلى جانب النقل (القرآن والروايات) فله أن يستكشف المحتوى العقدي والأخلاقي والفقهية والحقوقية في الدين، فالعقل مصباح الشريعة، وميزان الدين بمعنى صحّة ما طابق العقل وتمكّن العقل من إقامة البرهان عليه، وما لم يتمكّن العقل من الاستدلال عليه فهو غير صحيحٍ ولم يكن جزءًا من الدين.

ثم إنّ الشيخ الأملى يدعو إلى الاعتدال في التعامل مع العقل والدين، ويذم الإفراط والتفريط، فالإفراط هو جعل العقل ملاك الشرع وتقييد الشرع به، أمّا التفريط جعل العقل مفتاحًا للدين، ثم تركه بعد إثبات أصل وجود الله والنبوّة. والأولى جعل العقل مفتاحًا ومصباحًا للدين، ومصدرًا معرفيًا إلى جنب النقل.

وعليه فإنّ علم الله وإرادته هما مصدر الدين انطولوجيًا، ونحن بمساعدة العقل والنقل نفهم ونستكشف مراد الله تعالى<sup>٢</sup>.

ثم إنّ العقل مع كونه مصباحًا، غير أنّه لا يتمكّن من معرفة بعض الأمور، نحو فهم ذات

١. م. ن، ص ٣٩-٤٥.

٢. م. ن، ص ٥٠-٥٣.

الله وصفاته الذاتية، وكذلك لا يمكنه فهم وإدراك الجزئيات الشرعية والفقهية، بل هو هنا مطيعٌ ومنتقادٌ للنقل، وليس له الولوج إلا في الكليات<sup>١</sup>.

وعندما نصل إلى إمكانية التعارض بين العقل والدين، فإن الشيخ الأملي ينفي إمكان ذلك؛ لأن العقل من أدوات المعرفة الدينية، فكما لا يصح القول بتعارض النقل والدين فكذلك لا يصح القول بتعارض العقل والدين، نعم يمكن القول بتعارض العقل والنقل كما يحصل تعارض بين دليلين نقلين، فهنا لا بد من البحث لرفع التعارض<sup>٢</sup>.

### - العلم والدين

يرى الشيخ الأملي أن مباحث تعارض العلم والدين كانت نتيجة انفصال العلوم بعضها عن بعض، إذ كانت العلوم في السابق مجتمعة في مكان واحد وكانت متلازمة، فكان الطالب يدرس الطبيعيات والرياضيات والفلسفة والكلام، ولكن بعد القرن الثالث عشر بان الانفصال، وتخصّصت العلوم والمعارف، وانفصل العلم التجريبي عن الفلسفة، وأنكر العلة الفاعلية والعلة الغائية<sup>٣</sup>.

ثم إن الشيخ الأملي يرى أن سبب توهم هذا التعارض بين العلم والدين، يعود إلى تحديد نطاق الدين في الأدلة النقلية، وإخراج العقل من دائرة المعارف الدينية، فالمعرفة الدينية تقتصر على الأدلة النقلية، أما ما يدرسه العقل الحسي والتجريبي أو العقل التجريدي فإنه معارف علمية وفلسفية ولا علاقة لها بالدين، فهنا يحصل التعارض<sup>٤</sup>.

وهذا غير صحيح؛ لأن العقل يقع إلى جانب النقل، والله الذي جعل الحجية للدليل النقلية جعلها للدليل العقلي أيضاً، وجعله كاشفاً عن الدين، وإذا حصل تعارض فيكون من باب تعارض الدليل النقلية مع المعرفة العلمية أو الفلسفية، ولم يكن من مصاديق تعارض العلم

١. م.ن، ص ٥٦-٥٩.

٢. م.ن، ص ٧٤.

٣. م.ن، ص ١٠٧.

٤. م.ن، ص ١٠٩.

والدين. وعند التعارض بين العلم والنقل لابدّ من البحث عن أدوات حلّ التعارض كما هو الحال عند تعارض الدليلين النقليين، وهنا نتّجه إلى الأقوى حجّة أو البحث عن إمكان الجمع بينهما أو التمسك بالتأويل وما شاكل<sup>١</sup>.

وبعد هذا العرض ينوّه الشيخ الأملى إلى أمر ظريف ومهمّ، وهو أنّ الفرضيّة لم تكن علمًا لأنّها لم تبرهن ولا توجب الاطمئنان والاعتقاد العقلائي، فالفرضيات العلميّة ما دامت غير مبرهنة ولا تفيد القطع واليقين فإنّها لم تكن علمًا ولا حجّة شرعيّة، وعليه لا يقع التعارض هنا، وتكون جميع الفرضيات العلميّة لدى العلماء ساكنة أمام الدين إذ لا توجب علمًا ولا معرفة قابلة للقطع واليقين. أمّا العلم القطعي فلا يتعارض مع الدين نعم ربّما يتعارض مع الدليل النقلي كما مرّ<sup>٢</sup>.

كما أنّه يؤكّد على تحديد نطاق التجربة العلميّة، إذ ليس لها التعرّض إلى نطاق المعارف الدنيّة بشكل مطلق، أو التدخّل في جميع أقسام هذه المعارف، فالمعارف الدنيّة على سبيل المثال تتحدّث عن المعجزة والكرامات واستجابة الدعاء وآثار الأعمال كصلة الرحم وما شاكل، والعلم التجريبي لا بد أن يصمت أمامها لأنّها تقع خارج نطاق صلاحيّته ولا يحق له التشكيك فيها. والأمر الآخر أنّ لسان العلم التجريبي لم يكن لسانًا حصريًّا، بمعنى حصر العلاقة بين شيئين في طريق واحد هو الحسّ والتجربة، نعم أنّه يقول أنّ سبب (ألف)، هو (باء)، وليس له أن ينفي سائر الأسباب، والطرق الأخرى التي ربّما تكون غير حسنيّة وغير تجريبية<sup>٣</sup>. وقد مرّ ما يناسب هذا المقام في مبحث الدين أيضًا.

#### - الحسن والقبح العقلي

يتطرّق الشيخ الجوادى الأملى إلى مسألة الحسن والقبح العقلي، ويفرّق بين الحسن والقبح في العقل النظري كالفلسفة والكلام، والحسن والقبح في العقل العملي كالأخلاق والفقهاء

١. م.ن، ص ١١٠.

٢. م.ن، ص ١١١.

٣. م.ن، ص ١١٨ - ١٢١.



والحقوق، فما يُذكر في الحكمة النظرية يعود إلى الموجود الحقيقي الخارج عن اعتبار الإنسان، وما يُذكر في الحكمة العملية يعود إلى الموجود الاعتباري، فالمراد من الحسن والقبح في الكلام هو الحقيقي، أمّا في الفقه والأخلاق فيراد منه الاعتباري<sup>١</sup>.

ثم إنَّ الشيخ الآملي يستشكل على المعتزلة وغيرهم ممَّن يوجب أموراً على الله أو يحرم عليه أموراً أخرى، ويجعله من باب خلط الحقيقة بالاعتبار؛ وذلك أنَّ الحسن والقبح المطروح في علم الكلام حول الله تعالى يعود إلى الوجود الحقيقي وعدمه، كما أنَّ ما ينبغي وما لا ينبغي هنا يعود إلى الضرورة الفلسفية وامتناعها ولا يعود إلى الوجوب والحرمة الاعتباريين، فعندما يقال أنَّ صدور الفعل الحسن واجب على الله تعالى، فيراد من الوجوب هنا الضرورة الفلسفية والكلامية، وهي أمرٌ تكويني لا تتخلف، ولم يكن معناه ما ورد عن المعتزلة من وجوب شيء على الله، بمعنى أنَّ الله الذي هو عين العلم والقدرة والحياة يصدر عنه الفعل الحسن قطعاً ولا يصدر منه القبيح قطعاً؛ لأنَّ جميع مبادئ صدور الحسن مستحصلة لله تعالى، وجميع مبادئ صدور القبيح منتفية عنه، فلزوم العدل ووجوبه هو حتمية صدور الفعل العادل من قبل الله تعالى.

وفي التفريق بين وجوب العدل وحسنه عند الله، وبينهما عند الإنسان، يقول الشيخ الآملي:

١. إنَّ العدل والحسن عند الله تكوينيان حقيقيان، وعند الإنسان اعتباريان تشريعيان.

٢. إنَّ وجوب العدل والحسن على الله إنما هو الضرورة الفلسفية التي لا تختلف ولا تتخلف،

لا الوجوب الاعتباري المستلزم للثواب والعقاب، أمّا وجوب العدل على الإنسان فهو تكليفي اعتباري يستلزم الثواب والعقاب، وقابل للتخلف والاختلاف.

٣. وجوب العدل عند الله تعالى يكون بمعنى الوجوب عنه، وعند الإنسان بمعنى الوجوب

عليه<sup>٢</sup>.

١. الجواد الآملي، فلسفه حقوق بشر، ص ٤٥٥.

٢. م.ن، ص ٤٧-٤٨.

## ٥. نظرية المعرفة

باتت مباحث نظرية المعرفة من أهمّ المباحث المطروحة في فلسفة الدين والكلام الجديد، ولها الدور المحوري والصدارة، وقد أولى الشيخ الأملى اهتماماً خاصاً بها وتطرّق إليها في بحوثه ودراساته المختلفة، ويمكن تلخيص مواقفه تجاه نظرية المعرفة ضمن النقاط الآتية:

### - تعريف المعرفة

يذهب الشيخ الأملى إلى أن (المعرفة) من المفاهيم البديهية التي لا تقبل التعريف؛ لأننا نعرف جميع الأشياء بالعلم، وإذا أردنا أن نعرف العلم بالعلم حصل الدور الصريح، وإذا أردنا معرفته بغير العلم لزم أولاً معرفة غير العلم بالعلم، ثم نعرف العلم به، ويعود هذا إلى الدور الصريح أيضاً. فما يقال في تعريف العلم والمعرفة لم يكن تعريفاً حقيقياً بل تعريف تنبهي، ينبه الذهن لتقريب المعنى<sup>١</sup>.

### - أهمية المعرفة

تقع الأبيستولوجيا أو نظرية المعرفة في مقام الإثبات بعد كثيرٍ من المسائل العقلية؛ لأنّها بحاجة إلى مقدّماتٍ كثيرةٍ للوقوف على جميع أبعادها، غير أنّها في مقام الثبوت تكون مقدّمةً على البحوث جميعها؛ لأننا لا نتمكّن من التطرّق إلى المسائل الكلامية والفلسفية وغيرهما من دون تحليل نظرية المعرفة، واتّخاذ الموقف منها، فمن زعم أنّ العالم غير قابلٍ للمعرفة، أو أنّ طريق المعرفة ينحصر في الحسّ والمادّة، فإنّه لا يتمكّن من الولوج إلى المباحث الفلسفية والميتافيزيقية<sup>٢</sup>.

### - طرق المعرفة ومناهجها

يقسّم الشيخ الأملى طرق المعرفة إلى:

١. معرفة الفعل والمعلول عن طريق معرفة الفاعل والخالق، وهو أفضل الطرق.

١. الجوادى الأملى، معرفت شناسى در قرآن، ص ٨٧.

٢. م.ن، ص ٢١.

٢. التحليل الداخلي للشيء، بمعنى أن نتعرف عليه عن طريق تحليل البنى والأسس التي تعد قوام الشيء.

٣. المعرفة عن طريق الآثار والأوصاف، وهو أضعف الطرق<sup>١</sup>.

أما مناهج المعرفة فهي عند الشيخ الأملي فهي:

١. منهج الوحي: وهو سلطان جميع المعارف وأفضل المناهج؛ فالوحي معصومٌ ومصونٌ من تطرّق الوهم والخيال ووساوس الشيطان، وهو يقينيٌّ وقطعيٌّ.

٢. منهج الكشف والشهود: ورتبته بعد الوحي، وهو على قسمين:

ألف) إذا كان المشهود والمكشوف كلياً موسّعاً كانت المشاهدة قطعياً.

ب) إذا كان المشهود والمكشوف جزئياً ومقيّداً، فربّما يشوبه التزلزل والتشويش وعدم الوصول إلى اليقين والقطع.

والسبب في ذلك أنّ الشهود على قسمين: إمّا صادقٌ، وهو عندما يتّصل الإنسان بالمثل المنفصل والحقائق العينية، وتمثّل في باطنه التمثّلات الملكوتية والرحمانية؛ فهو صادق لأنّ متعلّقه الإلقاءات الملكوتية والرحمانية. وإمّا كاذبٌ، وهو عندما يتّصل الإنسان بالمثل المتّصل والأهواء النفسانية، بمعنى أنّ يكون شهود الإنسان الخواطر النفسية أو الإلقاءات الشيطانية، فهكذا شهود يكون كاذباً. والميزان في الوقوف على الكشف الصادق من الكاذب هو كشف المعصوم ﷺ.

٣. المنهج العقلي والبرهاني: إنّ المعرفة العقلية نوعان: نظرية وبديهية، والبديهية إمّا أولية، وإمّا غير أولية. وتعود المعارف النظرية العقلية إلى المعارف البديهية والعقلية الأولية. وللمعرفة العقلية دورٌ بارزٌ في تقييم المعرفة الحسّية، وتبيين المعارف الشهودية، وإيصال السالك إلى الوحي، ومن حُرّم من الإدراك العقلي لا ينتفع بالعلم الحسّي، ولا النقل الدّيني، ولا الشهود الجزئي.

٤. المنهج النقلي: يعدّ الدليل النقلي المعتمد من إحدى طرق التعرّف على حقائق الكون؛ إذ

١. الجوادى الأملي، تفسير انسان به انسان، ص ٧٨ - ٨٠.

أفضل طريق لمعرفة الكون مودع عند المعصوم المتلقّي للوحي، وبإمكان سائر الناس التعرّف على حقائق الكون بالاستعانة بالمنهج النقلي؛ لذا فإنّ المنهج النقلي كالمناهج العقلي يُعدّ طريقاً من طرق الاستدلال، فيكون قول المعصوم حدّاً أو سبط في القياس، ويقال: إنّ هذا الكلام مأخوذ مباشرة من الله تعالى عن طريق شخص معصوم لا يسهو ولا يخطأ، فمن كان كذلك فإنّ ما يقوله هو كلام الله، وكلام الله حقٌّ محضٌ وحجّة؛ فكلام المعصوم حجّة.

٥. المنهج الرياضي: وهو نافع في مباحث الرياضيات ومباحث الكم والكيف، لكنّه لا ينفع لمباحث الميتافيزيقا؛ إذ لا يمكن من خلاله التعرّف على مبدأ الكون وهل توجد ملائكة أم لا، وهل الملائكة من المجرّدات أم لا؟ فالمنهج الرياضي لا يمكنه إثبات أو نفي هذه الحقائق، وليس له سوى عدم العلم والسكوت.

٦. المنهج التجريبي: وهو أضعف المناهج المعرفيّة، وعلى الرغم من فائدة هذا المنهج للعلوم، فإنّه لا يكفي في مجال النظرة الكونيّة ومسائل الميتافيزيقا، كما أنّ المعرفة الحسيّة ما لم تقترن بالمعرفة العقليّة فلا تنتج سوى الوهم والخيال والشك<sup>١</sup>.

#### - معيار المعرفة

من المباحث المهمّة في نظريّة المعرفة الوقوف على معيار المعرفة، وتمييز المعرفة الصادقة من الكاذبة. ويتطرّق الشيخ الآملى إلى هذا الموضوع ويبحثه تارةً في مقام الثبوت، وأخرى في مقام الإثبات.

ففي مقام الثبوت يذكر الشيخ الآملى عدّة آراء طرحت لتكون معياراً للمعرفة، فهناك من يجعل المعرفة مجرد أداة للانتفاع سواء كشفت عن الواقع أم لم تكشف، فالصحيح هو الذي ينتفع منه. وهذا الرأي غير مقبول عند الشيخ الآملى لأنّه أوّلاً هناك أمورٌ ليس لها ثمرةٌ ونفعٌ عمليّان، وهي صحيحة من قبيل أزليّة العالم أو خلوده؛ فإنّها ليست كالطبّ والصناعات المثمرة عمليّاً.

وثانيًا: يستلزم منه الحكم بصحة شيء وإن خالف الواقع، والحكم ببطلان شيء وإن وافق الواقع؛ وذلك أن المعيار هو النفع، وليس مطابقة الواقع. ثالثًا عدم وجود أي فرق بين المعارف النظرية والعملية، والحال توجد فوارق جوهرية بينهما.

ثم هناك من ذهب إلى أن معيار المعرفة هو تطابق صورة الذهن مع الموجود الخارجي العيني، وهذا أيضًا غير صحيح؛ لأنه أولاً يستلزم إخراج مسائل الميتافيزيقا التي ليس لها وجود مادي خارجي، وثانيًا خروج المسائل الرياضية أيضًا حيث ليس لها ما يزاء خارجي، وتخرج كذلك المعقولات المنطقية الثانية.

وهناك من لم يجعل المعرفة كاشفة عن الواقع بل جعلها مولدة للواقع، أي أن الواقع هو الذي يقبله العالم ويدعن به، وهذا ما يسمى بنظرية التصويب، ويرد عليه أنه لم يفرق بين المسائل التكوينية والاعتبارية، فالمسائل الكونية والطبيعية والرياضية مسائل واقعية لا ترتبط بوجود الإنسان أو عدمه، بمعنى أنها موجودة وإن لم يوجد الإنسان؛ فلا معنى لجعل الإنسان معيارًا لصحتها وصدقها.

وهناك من جعل التجربة العملية معيارًا للصحة والصدق، فما صح في التجربة العملية فهو صحيح وإلا فلا، ويرد على هذا أولاً أنه لا يشمل المعارف غير القابلة للتجربة ككثير من المبادئ التصديقية كامتناع اجتماع النقيضين وما شاكل، وثانيًا يلزم منه تغير الواقع بتغير التجربة، وهذا يؤدي إلى النسبية. ثالثًا: يخرج من نطاق البحث الماضي والمستقبل؛ لأنهما غير قابلين للتجربة.

وأخيرًا فإن أفضل معيار يذهب إليه الشيخ الأملي للمعرفة، هو مطابقة المعرفة مع (نفس الأمر)، والمقصود من (نفس الأمر) أن يكون للشيء في حد ذاته - ومن دون لحاظ عوارضه وأوصافه، ومع قطع النظر عن وجوده الذهني عند المفكر أو وجوده الخارجي - وجود حقيقي وواقعي لا يتطرق إليه أي تغيير.

أمّا في مقام الإثبات، وهو البحث عن وسائل تعييننا على معرفة الصحّ والخطأ في الآراء والمعتقدات، فإن المنطق الأرسطي هو الذي يعيننا في تشخيص المعرفة الصحيحة من الباطلة<sup>١</sup>.

١. الجوادى الأملي، معرفت شناسى در قرآن، ص ٩٧ - ١١٠.

## - نسبة المعرفة

يرى الشيخ الأملى أن نسبة المعرفة وعصرنة الفهم هو الوجه الآخر للسفسطة والشك، لذا جاء نقده للنسبية المعرفية في النقاط الآتية:

١. إن أصحاب نسبة المعرفة وإن حاولوا تسويق معتقدهم تحت عنوان الواقعية المعقدة لكنّها لم تكن شيئاً سوى الشكوكية، وبطلان الشكوكية لا يخفى على أحد.

٢. إن القول بنسبية المعرفة يزلزل جميع القضايا التي تقوم آراء أصحاب هذه المدرسة؛ لأنها قابلة للتغيير والزوال أيضاً.

٣. إن إثبات أصل الواقع وإثبات تحقّقه يُعدّ فهماً بشرياً، ويلزم بناءً على رأي أنصار نسبة الفهم وعصرنته أن تكون هذه القضية نسبية أيضاً، والتردد في الواقع يؤول إلى السفسطة.

٤. إن من خصائص العلم الذاتية حكايته عن الخارج، فلا يمكن للمفهوم أن يتغيّر في أزمنة مختلفة لحكايته عن الواقع الخارجي، فلا يصحّ القول إن العلم بهذه الواقعية الخارجية يعني كذا، ثم بعد مدّة زمنية وبحسب شرائط أخرى يتغيّر المعنى ليكون شيئاً آخر، فالعلم مثلاً بزمن ولادة النبي ﷺ ومكانها، ثابت في جميع الأزمان.

٥. إن جميع الأدلة الفلسفية القائمة على تجرّد العلم وكونه غير مادّي، تدلّ على ثباته ودوامه، وعدم عصريته ونسبيته أيضاً.

٦. إذا كانت جميع المعارف مبنتية على فرضيات قبلية، يلزم أن تكون المعارف الجديدة مبنتية على المعارف السابقة، وأن تكون المعارف العلمية تحصل بالتدرّج فلا يمكن حينئذٍ ظهور معرفة جديدة لا تتناسب مع المفروضات القبلية، ولكن نحن نرى خلاف ذلك، فكم من معرفة جديدة تهدم جميع المفروضات السابقة، كما يحصل في التحوّل الفكري لبعض الفلاسفة فينتقلون من مدرسة فكرية إلى مدرسة فكرية أخرى.

٧. هناك من يزعم أن جميع المعارف البشرية مرتبطة بعضها ببعض كالسلسلة الممتدة، وأي تغيير يحصل في أي معرفة بشرية، سوف يؤثر لا محالة في سائر المعارف. يرد الشيخ الأملى على هذه النظرية بقوله:

أولاً: لا يمكن القول بأن جميع المعارف سيّالة، بل لا بدّ من وجود ثوابت معرفيّة في كلّ منظومة من المنظومات المعرفيّة لا تتغيّر، ولها معنى ثابتٌ ومستقرّ.  
ثانياً: لا نصحّ ادّعاء ترابط جميع العلوم بعضها مع بعض؛ لأنّ هناك علومًا وجودها وعدمها لا يؤثر على سائر العلوم، وهذا يكفي لنقض كليّة المدعى<sup>١</sup>.

### - المعرفة الدّينيّة

تطرّق الشيخ الجواديّ الأملي إلى موضوع مهمّ آخر ضمن مباحث نظريّة المعرفة، وهو موضوع المعرفة الدّينيّة، وهل أمّها ثابتةٌ ونسبيّةٌ ومتغيّرة، وهنا يقول الشيخ الأملي بأنّ من ذهب إلى نسبيّة المعرفة، فإنّه وبشكلٍ طبيعيّ يقول بنسبيّة المعرفة الدّينيّة أيضًا، والفرق الموجود عند بعض المفكرين بين نسبيّة المعرفة العامّة ونسبيّة المعرفة الدّينيّة، أمّهم - ولا اعتبارات عدّة - جعلوا الدّين والشريعة أمرًا ثابتًا، وأفتوا بعدم ثبات فهم الدّين<sup>٢</sup>.

يرى الشيخ الأملي أنّ القول بجواز تغيير المعرفة الدّينيّة، يؤوّل إلى إنكار ضروريّات الدّين، فالنسيبّون وإن لم ينفوا الضرورات بالصرّاحة غير أنّهم يفتون بسلب الضرورة واليقين عن القضايا العلميّة والدّينيّة، وهذا يؤوّل إلى عدم الثبات وإلى النسبيّة والإنكار. وبعبارةٍ أخرى إنّ من يجعل المعارف البشريّة مرهونةً بالفرضيّات القبليّة، والمتغيّرة بحسب تطوّر العلوم والمعارف، وقابلة للنقد والفحص المستمر؛ فإنّه لا يتمكّن من الحكم بالضرورة واليقين المنطقي<sup>٣</sup>.

ثمّ إنّ الإشكال الآخر الذي يذكره الشيخ الأملي حول أنصار نظريّة نسبيّة المعرفة الدّينيّة، أنّ القول بها يؤوّل إلى نفي القدسيّة عن المعارف الدّينيّة، نعم أنّه لا ينفي قدسيّة أصل الدّين بل يفتي بعدم قدسيّة فهم الدّين، إذ يعدّه فهمًا عرفيًا كسائر الإدراكات البشريّة<sup>٤</sup>.

وفي مقام الرد على أنصار هذه النزعة، يذهب الشيخ الأملي إلى إمكان معرفة الواقع، والقول

١. الجواديّ الأملي، شريعت در آينه معرفت، ص ٢٧١.

٢. م.ن، ص ٣٢٣.

٣. م.ن، ص ٣٢٦-٣٢٧.

٤. م.ن، ص ٣٤١.

بتجرّد المعرفة وثباتها، كما يذهب إلى ثبات ودوام المعارف البشريّة والمعرفة الدّينيّة فيها لو طابقت الواقع<sup>١</sup>.

وعلى سبيل المثال فإنّ الأبستمولوجي ليس من وظائفه البحث عن صحّة فتوى الفقيه، ومطابقتها للواقع أو عدم مطابقتها؛ لأنّه بحثٌ فقهيّ، وخارجٌ عن دائرة اهتماماته العلميّة، نعم له أن يقول بأنّ الفتوى الخطأ التي أفتاها المفتي غير مقدّسة؛ لأنّها معرفةٌ بشريّة، أمّا الفتوى التي أصابت الواقع وإن كان فهم الفقيه لها فهمًا بشريًّا، غير أنّ مفهوم الفتوى ومحتواها لم يكن بشريًّا؛ لأنّه يحكي كلام الله فيكون مقدّسًا، فالأبستمولوجي ليس له الحكم ببشريّة جميع الفتاوى ونفي قدسيّتها قلبًا وقالبًا، نعم له أن يحكم ببشريّة الفتاوى الخاطئة، وعدم قدسيّتها حصرًا<sup>٢</sup>.

والحاصل أنّ الأبستمولوجي إذا استقى أصوله الموضوعية من المنظومة التوحيدية، فستصبح جميع معارفه الحصيليّة والحضورية المتحدّثة عن الدين أو المستقاة من النصوص الدّينيّة المعتمدة، ثابتةً ومقدّسةً، لكنّه لو استقى معارفه من الفلسفات المادّيّة الحسيّة فإنّه يصل إلى النسبيّة، ونفي التقديس<sup>٣</sup>.

## ٦. النظام السياسي

ينطلق الشيخ الآملى في منظومته السياسيّة من لزوم القانون والنظم للمجتمع؛ لأنّه يعتقد - كأستاذه العلامة الطباطبائي - بقانون التسخير والاستخدام، بمعنى أنّ طبع الإنسان مفسطور على تسخير الآخرين واستخدامهم، فلو خلى الإنسان وطبعه فإنّه سوف يسرف في هذه القاعدة ولا يقف عند حدٍّ؛ لذا لا بدّ من وجود نظمٍ وقانونٍ يحدّد أعمال وسلوك الإنسان كي لا يتعدّى على الآخرين.

أمّا القانون الصحيح، فهو القانون الذي يراعي جميع أبعاد الإنسان الوجوديّة ويسعى لرعايتها وازدهارها، ويكون متوافقًا مع هدف الخلق، وعليه فإنّ الله الذي خلق الإنسان

١. م. ن، ص ٣٤٣.

٢. م. ن، ص ٣٤٦-٣٤٧.

٣. م. ن، ص ٣٧١.



ويعرف مصالحة ومفاسده لا يتركه سدى من دون نظمٍ وقانونٍ يلبّي حوائجه ويوصله إلى سعادة الدارين<sup>١</sup>.

وهذا الاستدلال أثبت الحكماء والمتكلّمون ضرورة النبوة العامّة، حيث ذهبوا إلى أنّ الإنسان مدنيّ بالطبع، ولا بدّ له من العيش ضمن المجتمع، ولأجل الحدّ من التعديّ على حقوق الآخرين لا بدّ من وضع القانون، ولأنّه لا يتمكّن من وضع قانونٍ متكاملٍ لنفسه؛ لنقصانه وضعف أفقه المعرفي، يتولّى الصانع والخالق إرسال هذا القانون على يد الأنبياء.

أمّا الاستدلال القرآني فإنّه لا يعتمد على هذه القاعدة، بل يرى لزوم وجود الحجّة حتى ولو كان الإنسان شخصاً واحداً؛ لأنّه لا يعرف بمفرده ما يوجب سعادته في الدارين<sup>٢</sup>.  
والحكومة بهذا المعنى لها دورٌ بارزٌ في منظومة الدّين؛ إذ لولاها لم تتحقّق أكثر أهداف الدّين، لأنّها الوسيلة الوحيدة للوصول إلى كثيرٍ من مصالح الفرد والمجتمع<sup>٣</sup>.

ثم إنّ الشيخ الآملي يرى أنّ الإسلام من حيث كونه الدّين الإلهي الخاتم، فهو بحاجة إلى دولةٍ وحكومةٍ لتطبيق أحكامه وإقامة القسط والعدل في المجتمع، ونفي الظلم والتعديّ، ولأجل الكفاح ضدّ الطواغيت، فالإسلام من دون حكومةٍ، قانونٌ صرفٍ غير قابلٍ للتطبيق<sup>٤</sup>.

بعد هذا يشير الشيخ الآملي إلى ركنين أساسيين في الحكومة الدّينية، وهما: ١. الحاكميّة الإلهية المطلقة. ٢. الحركة التكوينية للإنسان وحقّ الانتخاب. فمع أنّ الحكومة من وجهة نظرٍ دينيةٍ خاصّة بالله تعالى: ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾<sup>٥</sup>، ولكن قبولها وتحققها الفعلي على أرض الواقع منوطان بقبول الناس واختيارهم، ففي الحكومة الدّينية لا يوجد استبدادٌ دينيٌّ كما لا يفسح المجال نهائياً لآراء الناس لتكون هي المحور النهائي<sup>٦</sup>.

١. الجواد الآملي، ولاية فقيه وولاية فقاها وعدالت، ص ٥٠ - ٥٤.

٢. م.ن، ص ٥٦ - ٥٨.

٣. الجواد الآملي، نسبت دين ودينيا، ص ٢٢.

٤. الجواد الآملي، ولاية فقيه وولاية فقاها وعدالت، ص ٧٦.

٥. يوسف: ٤٠.

٦. الجواد الآملي، نسبت دين ودينيا، ص ٢٢.

## - الحاكم في الإسلام

بعد إثبات أصل الحكومة يعرّج الشيخ الأملى على الحاكم، فيقسّم مراحل الحكومة الإسلامية إلى ثلاث: ١. المرحلة النبوية. ٢. مرحلة حضور المعصومين عليه السلام. ٣. مرحلة الغيبة الكبرى. ويجعل النبي صلى الله عليه وآله هو الحاكم في المرحلة الأولى، وبعد رحيل النبي تتحوّل هذه المهمة إلى الإمام المعصوم عليه السلام. ١. أمّا في زمن غيبة المعصوم عليه السلام. فيلتزم الشيخ الأملى بنظرية ولاية الفقيه التي أسسها السيد الخميني رحمته الله. ٢. ويعتقد أنّ ولاية الفقيه تعدّ من المباحث الكلامية؛ لأنّ موضوعها فعل الله المبحوث عنه في علم الكلام، وبعد إثباتها كلامياً يبحث عن لوازمها وما يتعلّق بها في الفقه ٣. إنّ الأدلّة التي تثبت نظرية ولاية الفقيه عند الشيخ الأملى ثلاثة: ١. الدليل العقلي المحض. ٢. الدليل المركّب من العقل والنقل. ٣. الدليل النقلي المحض. وإليك بيانه:

١. الدليل العقلي المحض:

الدليل العقلي هو برهان ضرورة وجود النظم والقانون في المجتمع الإسلامي، وهذا البرهان عقلي محض، ويبتني على مقدّمات عقلية، ولا ينظر إلى الأشخاص بل يبيّن حكماً كلياً ذاتياً دائماً، فهذا الأصل يثبت أصل نظرية ولاية الفقيه من دون لحاظ المصادق. علماً بأنّ هذا الأصل مشترك في زمن حضور النبي صلى الله عليه وآله، والمعصوم عليه السلام، أو الفقيه الجامع للشرائط ٤.

٢. الدليل المركّب من العقل والنقل:

وهو الدليل الذي تكون بعض مقدّماته عقلية وبعضها الآخر نقلية، فيقال: إنّ الدّين الإسلامي صالح لجميع الأزمان والأماكن وباقٍ إلى يوم القيامة ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ﴾<sup>٥</sup>، وتعطيل الإسلام في عصر الغيبة يخالف أبدية الإسلام، ولا يشكّ أحدٌ في لزوم تأسيس حكمٍ إسلاميٍّ لإجراء تعاليم الإسلام والدفاع عنها أمام الأعداء والمناوئين، كما أنّ

١. الجوادى الأملى، جامعه در قرآن، ص ٤٣٣.

٢. م.ن، ص ٤٤٠.

٣. الجوادى الأملى، ولايت فقيه ولايت فقاها و عدالت، ص ١٤٣.

٤. م.ن، ص ١٥١.

٥. فصلت: ٤٢.

أحكام الإسلام السياسي والاجتماعية لا يمكن تطبيقها على أرض الواقع من دون وجود فقيهٍ عادلٍ جامعٍ للشرائط. ومع لحاظ هذه المقدمات يحكم العقل بأن الله تعالى لم يهمل أمر الحكومة في عصر الغيبة، وجعل لها ولأهلها خلفون المعصومين، وهم الفقهاء<sup>١</sup>.  
٣. الدليل النقلي المحض:

وبهذا الخصوص يسرد الشيخ الأملي مجموعة رواياتٍ صحيحةٍ ومعتبرةٍ تدلُّ على أهمية الفقهاء، وأتهم ورثة الأنبياء، وحصون الإسلام، وأمناء الرسل، وكذلك ما ورد في التوقيع الشريف حول إرجاع الناس في الحوادث الواقعة إلى الفقهاء ورواة الأحاديث، فهذه الروايات بمجموعها تدلُّ على ولاية الفقيه ولزوم تسلّمه زمام قيادة الأمة والمجتمع<sup>٢</sup>.

#### - الديمقراطية

بعدما يثبت الشيخ الأملي المنظومة السياسية الإسلامية، يعرّج على الديمقراطية ويقارنها مع الحكومة الإسلامية، فحقّ الحاكمية في الإسلام يناط إلى الحاكم العادل الجامع للشرائط فيما أن يكون نبياً أو وصياً أو فقيهاً، ولكن في الديمقراطية يناط هذا الحقّ إلى الناس، فالحكومة الإسلامية تأخذ مشر وعينها من الله، ولكن مقبوليتها وفعاليتها على أرض الواقع منوطَةٌ بقبول الناس، أما الديمقراطية فتجعل مشر وعية الحكومة بيد الناس.

إنّ الحاكم في النظام الإسلامي لا بد أن يكون موصوفاً بصفات الحقّ، والحقّ المحض هو الله تعالى ومنه ينزل الحقّ عن طريق الوحي ليكون تحت اختيار الناس عن طريق النبي ﷺ، ولا دخل لأراء الناس فيه، وعندما يتكلّم القرآن عن الحقّ ينبّه على ثلاثة نقاط رئيسة:

١. أكثر الناس يكرهون الحقّ: ﴿لَقَدْ جِئْنَاكُمْ بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَكُمْ لِحَقِّ كَارِهُونَ﴾<sup>٣</sup>.
٢. أتباع الأثرية يوجب الضلال: ﴿وَإِنْ تُطِيعُوا أَكْثَرَ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾<sup>٤</sup>.

١. الجوادى الأملي، ولاية فقيه وولاية فقاهت و عدالت، ص ١٦٥-١٦٨.

٢. م.ن، ص ١٧٨.

٣. الزخرف: ٧٨.

٤. الأنعام: ١١٦.

٣. لو اتّبع نظام الخلقة آراء الناس لفسدت المنظومة الكونيّة: ﴿وَلَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ﴾<sup>١</sup>.

فالحقّ في النظام الإسلاميّ يثبت عن طريق الوحي، أمّا منكروا الوحي والنبوة يثبتون الحقّ عن طريق رأي الأكثرية؛ لأنّ الحقّ عندهم هو ما اختاره أكثر الناس، والإسلام وإن اعتمد الأكثرية في بعض الموارد أيضًا، غير أنّ الفرق بين الأكثرية الإسلامية والأكثرية الغربية، أنّ الإسلام يجعل الحقّ والقانون مقدّمًا على رأي الأكثرية، وأنّ رأي الأكثرية المتخصصة تكشف الحقّ ولا تنشئه، أمّا الحقّ في النظام الغربي فمؤخّر عن رأي الأكثرية؛ لأنّها التي تنشئ الحقّ وتضعه<sup>٣</sup>.

#### - العلمانيّة

يعتقد الشيخ الأملى أنّ مفهوم العلمانيّة يشمل مساحةً واسعةً من الأمور الاجتماعيّة، غير أنّ نقطة ثقله هو نفي الحكومة الدينيّة؛ لذا فإنّ دعاة العلمانيّة على الرغم من اختلافهم في الأسس والمباني، فإنّهم يشتركون في رفض الحكومة الدينيّة<sup>٤</sup>.

أمّا العوامل التي أدّت إلى ظهور العلمانيّة في الغرب، فهي:

١. النزعة العلميّة: إنّ شيوع الحركة العلميّة في الغرب أدّى إلى انحسار التفسير الدينيّة لاسيما التي كانت غير متطابقة مع الآراء العلميّة.
٢. النزعة العقلائيّة: فقد زعم بعضهم كفاية العقل الإنسانيّ لحلّ أزمت الإنسانيّة، وإيصال الإنسان إلى السعادة.
٣. النزعة الإنسانيّة: التي جعلت الإنسان ومتطلباته الماديّة محور الحركة<sup>٥</sup>.

١. المؤمنون: ٧١.

٢. م. ن، ص ٢١٢-٤١٩.

٣. الجوادى الأملى، ولايت فقيه ولايت فقاها و عدالت، ص ٩٠.

٤. الجوادى الأملى، نسبت دين و دنيا، ص ١٩.

٥. م. ن، ص ٣٣-٦٢.

ثمَّ إنَّ الشَّيْخَ الأَمَلِيَّ بَعْدَمَا يَسْرُدُ أَدْلَةَ العِلْمَانِيَّيْنَ فِي الدِّفَاعِ عَنِ العِلْمَانِيَّةِ، يُوَسِّسُ عِدَّةَ أَصُولٍ مَحْوَرِيَّةٍ فِي مَقَامِ المُنَاقَشَةِ، وَرَدَّ مَدْعَى العِلْمَانِيَّيْنَ، وَيَمْكُنُ تَلْخِيصَ هَذِهِ الأَسْسِ ضَمْنَ النِّقَاطِ الآتِيَةِ:

١. القُدْرَةُ الإِلَهِيَّةُ وَمَالِكِيَّتُهُ المَطْلُوقَةُ: يَدُلُّ هَذَا الأَصْلُ عَلَى سَعَةِ إِحَاطَةِ الذَّاتِ الرُّبُوبِيَّةِ بِجَمِيعِ الأَشْيَاءِ، بِحَيْثُ إِنَّ الأَشْيَاءَ لَا تَكُونُ غَيْرَ وَجُودٍ رِبْطِيٍّ بِهِ حَاجَةٌ إِلَى دَوَامِ الفَيْضِ، وَلَا يَسْتَقِلُّ بِنَفْسِهِ إِطْلَاقًا، وَبِنَاءً عَلَى هَذَا فَالإنْسَانُ لَا يَحِقُّ لَهُ التَّصَرُّفُ فِي مَلِكِ الغَيْرِ إِلَّا بِإِذْنِهِ وَطَبَقًا لِرِضَاهُ، فَعِنْدَمَا يَرِيدُ الإنسانُ رَسْمَ خَارِطَةِ طَرِيقٍ لِلتَّعَامُلِ مَعَ نَفْسِهِ وَمَعَ الأُخْرَيْنِ وَسَائِرِ الأَشْيَاءِ لَا يَبْدَأُ أَنْ يَلْحَظَ مَالِكِيَّةَ اللهِ تَعَالَى لِجَمِيعِ الأُمُورِ.

٢. مَدِينَةُ الإنسانِ: إِنَّ الإنسانَ مَدَنِيٌّ بِالطَّبْعِ، وَمَعَ أَنَّ فِطْرَتَهُ السَّلِيمَةَ تَدْعُوهُ إِلَى بَثِّ الخَيْرِ لِنَفْسِهِ وَلِلأُخْرَيْنِ غَيْرِ أُمَّهَا لِلطَّافِتِهَا رَبِّهَا تَصَدَّأً جَرَاءَ الذُّنُوبِ وَالعُغْلَةِ، وَهَذَا مَا نَشَاهِدُهُ اليَوْمَ مِنْ خِلَالِ الأَزْمَاتِ الفَرْدِيَّةِ وَالاِجْتِمَاعِيَّةِ الَّتِي تَشْهَدُهَا البَشَرِيَّةُ، وَالأَجَلَ التَّخَلُّصِ مِنْ هَذِهِ الأَزْمَاتِ لَا مَنَاصَ لِلإنْسَانِ مِنَ الرَّجُوعِ إِلَى الفِطْرَةِ الإِلَهِيَّةِ مِنْ خِلَالِ الإلتِزَامِ بِالتَّعَالِيمِ الدِّينِيَّةِ لِأَجْلِ الوُصُولِ إِلَى المَدِينَةِ المَطْلُوبَةِ.

٣. بَسْطُ الرُّبُوبِيَّةِ الإِلَهِيَّةِ: إِنَّ الرُّبُوبِيَّةَ تَعْنِي التَّنْذِيرَ الإِلَهِيَّ فِي مَجَالِ التَّكْوِينِ وَالتَّشْرِيعِ، فَاللهُ تَعَالَى يَسُوقُ جَمِيعَ المَخْلُوقَاتِ نَحْوَ كَمَا هَا المَطْلُوبِ، وَهَذَا مَا أَكَدَّتْهُ الآيَاتُ وَالرِّوَايَاتُ الكَثِيرَةُ، وَمِنْ مَظَاهِرِ الحَاكِمِيَّةِ الرُّبُوبِيَّةِ إِنْزَالُ الدِّينِ لِإِصْصَالِ الإنسانِ نَحْوَ كَمَا هُوَ وَسَعَادَتِهِ فِي الدَّارَيْنِ، فَمَنْ يَنْكُرُ سَعَةَ نِطَاقِ الدِّينِ فِي حَيَاةِ الإنسانِ لِتَنْدِيرِ شُؤْنِهِ، رَبِّهَا يُؤْوِلُ إِنْكَارَهُ هَذَا إِلَى إِنْكَارِ الرُّبُوبِيَّةِ الإِلَهِيَّةِ.

٤. اتِّصَالُ الدُّنْيَا بِالأُخْرَةِ: هُنَاكَ عِلْقَةٌ وَطِيدَةٌ بَيْنَ الدُّنْيَا وَالأُخْرَةِ؛ لِأَنَّ حَيَاةَ الإنسانِ خَالِدَةً، وَليْسَتْ مَقْصُورَةً عَلَى أَيَّامِ الدُّنْيَا، كَمَا أَنَّ الأُخْرَةَ دَارُ تَجَسُّمِ الأَعْمَالِ الَّتِي عَمَلَهَا الإنسانُ فِي الدُّنْيَا؛ لِأَنَّ الأَعْمَالَ هِيَ الَّتِي تَصَوِّغُ حَيَاتِهِ الأُخْرِيَّةَ، وَعَلَيْهِ لَا يَبْدَأُ أَنْ يَهْتَمَّ بِأَعْمَالِهِ حِينَمَا يَكُونُ فِي الدُّنْيَا، وَالأَعْمَالَ هَذِهِ أَعْمَ مِنْ الأَعْمَالَ الفَرْدِيَّةِ وَالحَقُوقِيَّةِ وَغَيْرِهِمَا، وَالوُقُوفِ عَلَى كُنْهِ الأَعْمَالَ وَمَا يَتَرْتَّبُ عَلَيْهَا فِي الأُخْرَةِ لَا يَتَأْتِي إِلَّا مِنْ قَبْلِ حَكِيمٍ عَليمٍ خَالِقِ الإنسانِ وَالكُونِ.

٥. الرجوع إلى نصوص الدّين: عندما نرجع إلى نصوص الدّين نواجه كثيرًا من المسائل الاقتصادية والاجتماعية والسياسية وغيرها، فهذه المسائل تتجاوز حدود الفرد، وتتعدّها إلى نطاق المجتمع، وهي تدلّ بوضوحٍ على نفى نظرية فصل الدّين عن الدنيا والمجتمع<sup>١</sup>.

## ٧. النظام الاجتماعي

يرى الشيخ الآملى أنّ الإسلام ينظر إلى الإنسان بوصفه كائنًا اجتماعيًا، تزدهر هويته وشخصيته في ظلّ الاجتماع، كما أنّه يصفه بصفة الخلافة الإلهية ممّا يعني لزوم مراعاته لهذا الجانب في جميع أبعاد حياته. فتعاليم الإسلام لم تكن فرديةً كما يتوهم بعضهم، بل أنّه يلحظ الشؤون الاجتماعية أيضًا<sup>٢</sup>.

يعتقد الشيخ الآملى بأنّ علماء الاجتماع لم يفلحوا في إعطاء تعريف جامع ونهائي للمجتمع، فهل المجتمع مجموعة أفراد مجتمعين على أهدافٍ مشتركة، أو يطلق المجتمع على مجموعة أفرادٍ متفرّقين من دون أن يكون بينهم وجهٌ جامع، ثمّ ما هو ملاك الاجتماع هل هو الوحدة الثقافية أو النفع المادّي أو شيء آخر؟ أمّا حكماء الإسلام فبحثوا الموضوع من خلال المدينة الفاضلة، والمدينة غير الفاضلة، حيث إنّ أفعال الإنسان إذا كانت على أساس الخير والحقّ يكون المجتمع فاضلاً، وإلا فلا<sup>٣</sup>.

كما يوجد خلافٌ آخر بين علماء الاجتماع والحكماء، في أنّ الإنسان هل هو مفطورٌ على الاجتماع ومدنيٌّ بالطبع، أم أنّ الضرورة تلجئه إلى الاجتماع، وبهذا الخصوص يشير الشيخ الآملى إلى ثلاثة أقوال:

١. الإنسان مدنيٌّ بالطبع: هناك من يذهب إلى أنّ الوضع الطبيعي للإنسان أن يكون خيرًا ومدنيًّا، والفساد والآثام ليست من طبعه الأوّلي، بل إنّ المجتمع هو الذي يُفسد الإنسان، لذا تدوّن القوانين لتعديل الفرد والمجتمع.

١. م.ن، ص ١٣٧ - ١٦٧.

٢. الجوادى الآملى، جامعه در قرآن، ص ٢٤.

٣. م.ن، ص ٢٧.

٢. الإنسان مستخدم بالطبع: هناك من يذهب إلى أن الإنسان مستخدم بالطبع ويحاول أن يُسخر الآخرين لمصلحه، فيحتاج إلى سنّ القوانين أيضًا لمنع التعدي على الآخرين.  
 ٣. الإنسان مستخدم بالطبع مدنيّ بالفطرة: يذهب هذا القول إلى أن الإنسان ذو بعدين: بُعْدٍ طبعيٍّ متكوّن من المادّة، وبعْدٍ روحيّ وفطريّ، فالإنسان من حيث طبيعته الماديّة مستثمر بالطبع، ولكن من حيث روحه مدنيّ بالفطرة، فالحيّة الاجتماعيّة من مقتضيات طبعه المادّي، أمّا الحيّة العادلة وطلب الحقّ والكمال فمن مقتضيات فطرته لا طبعه. وهذا هو الرأي المختار عند الشيخ الأمليّ، فالإنسان مستخدم بالطبع يريد أن يستثمر الآخرين ويسخرهم لمصلحه. ولما كان الآخرون يبحثون عن مصالحهم أيضًا، فكان لا بدّ من أن يخضع الإنسان للقانون هر وبًا من الفوضى، أمّا من حيث الفطرة الإلهيّة فهو طالب للمدنيّة والحقّ والعدالة<sup>١</sup>.

ثمّ بعد أن بيّن الشيخ الأمليّ علاقة الإنسان بالاجتماع، عرّج على الدّين وذهب إلى أنّه من أهمّ الظواهر الاجتماعيّة، فلو لم يكن الدّين اجتماعيًّا، وكان مقتصرًا على الجانب الفرديّ، لما اهتمّ به علماء الاجتماع.

ولا يخفى أنّ من لوازم الحياة الاجتماعيّة، وجود قوانين ثابتة تُعين الفرد والمجتمع على الوصول إلى الكمال والسعادة، والدّين هو النظام الوحيد الذي يتمكّن من تلبية هذا الطلب وهذه الحاجة؛ لأنّ قوانينه تنشأ من الذات الإلهيّة وخالق الكون.  
 أمّا الدور الذي يؤديه الدّين في المجتمع فيتمثّل فيما يأتي:

١. الوحدة الاجتماعيّة بين أفراد المجتمع.
٢. الحفاظ على القيم الاجتماعيّة.
٣. الدور الفاعل في الثورات والتغييرات الاجتماعيّة الجوهرية.
٤. إقامة العدل والقسط.
٥. الرفاه المادّي والسعة<sup>٢</sup>.

١. م.ن، ص ٤٥ - ٤٦.

٢. م.ن، ص ٥٧ - ٦١.

## - شاكلة المجتمع

إنّ النظرة الكونيّة لدى البشر نوعان: النظرة الكونيّة الإلهيّة، والنظرة الكونية الإلحاديّة. وبناءً على هذا ينقسم المجتمع أيضًا إلى قسمين: المجتمع الإلهي والمجتمع الإلحادي.

### أ) المجتمع الإلحادي:

إنّ المجتمع الإلحادي يحصر الكون في النشأة الطبيعيّة، ويحصر حياة الإنسان بين الولادة والموت، ولا يعترف بالغيب والآخرة، فالإنسان كالنبات يمرّ بولادةٍ وازدهارٍ ثمّ فناء؛ لذا يقول أصحاب هذا المجتمع: ﴿إِنَّ هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا﴾<sup>١</sup> ﴿وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ﴾<sup>٢</sup>، وبناءً على هذا فالإنسان لا يحتاج إلى قوانين إلهيّة، بل يفعل ما تمليه عليه رغباته ومصالحه الماديّة، والدين جاء ليقيد الإنسان ويضع الأغلال على حريته بزعمهم.

### ب) المجتمع الإلهي:

يعتقد المجتمع الإلهي أنّ الله خالق الكون ومدبّره ومقدّره، وأنّه المنتهى تعود إليه الأمور، ولا يفنى الإنسان بالموت، بل له علاقة مع نفسه، ومع الله، ومع محيطه الطبيعي، فإنّه بحاجة إلى قانونٍ لتنظيم حياته وإنّ عاش وحيداً، فالقانون في المجتمع الإلهي مقدّمٌ على المجتمع خلافً للمجتمع الإلحادي حيث إنّ المجتمع فقط بحاجةٍ إلى القانون.

النظرة الكونيّة الإلهيّة لا تُبنى على التمتع الفردي أو تسخير الآخرين، بل إنّها تشمل الدنيا والآخرة، وترسم العلاقة القائمة بينهما كما في قوله تعالى: ﴿الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمَلًا﴾<sup>٣</sup>.

إنّ الهدف النهائي للمجتمع الإلهي الوصول إلى لقاء الله، والأسس المعتمدة فيه هي تعاليم الأنبياء عليهم السلام، ولا بدّ من رسم الطريق في ضوئها. والمقنّن في هذا المجتمع هو الله تعالى أوّلاً وبالذات، والمفسّر هو المعصوم، فقانون الدين معصومٌ في التدوين والتفسير كلاهما.

١. المؤمنون: ٣٧.

٢. الجاثية: ٢٤.

٣. الكهف: ٤٦.



إنَّ المجتمعَ الإلهيَّ يبني على أصل التوحيد، ولا بد أن يتجلَّى هذا الأصل ليس في المعتقد فقط، بل في جميع شؤون الحياة الاجتماعيَّة، لينتج مجتمعاً مغموراً بالعدل والإحسان<sup>١</sup>.

### - الإسلام دين اجتماعي

يعترض الشيخ الجوادِي الأملي على من يحصر الإسلام في الجانب الفردي فقط ويُبعد عنه الجوانب الاجتماعيَّة، ويصف هذه الرؤية بالرؤية السطحيَّة، ويرى أن من أهم الشواهد الدالَّة على اجتماعيَّة الإسلام، تشريع أحكامه ومسائله الأخلاقيَّة على نحو اجتماعي، كما أمر المؤمنين بقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا﴾<sup>٢</sup>.

كما أن قوله تعالى: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾<sup>٣</sup>، يدلُّ على أن التمسك والاعتصام بالدين لا بد أن يكون جمعياً لا فردياً. وعليه فإن اجتماعيَّة تعاليم الإسلام في المجال العقدي والفقهية والأخلاقي والحقوقية من البديهيَّات التي لا تحتاج إلى استدلال<sup>٤</sup>.  
وبعد هذا العرض الموجز يتطرَّق الشيخ الأملي الى المسائل الاجتماعيَّة المذكورة في القرآن، فيصنّف الآيات الاجتماعيَّة ضمن النقاط الآتية:

#### (أ) الاقتصاد

إنَّ الإسلام يهتم بالجانب المادِّي والروحي معاً، ويمكن تصنيف الآيات الدالَّة على الجانب الاقتصادي فيما يأتي: أولاً: الآيات الدالَّة على الاستفادة من المواهب الطبيعيَّة والحيوان والنبات كقوله تعالى: ﴿وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَافِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ﴾<sup>٥</sup>. ثانياً: الآيات الدالَّة على مساعدة الفقراء وإعطاء الصدقات كقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ﴾<sup>٦</sup>

١. الجوادِي الأملي، جامعه در قرآن، ص ٧٩-٩٢.

٢. آل عمران: ٢٠٠.

٣. آل عمران: ١٠٣.

٤. الجوادِي الأملي، جامعه در قرآن، ص ٢١١-٢١٤.

٥. النحل: ٥.

٦. التوبة: ٦٠.

ثالثاً: الآيات الدالّة على ذمّ الربا كقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَيْسِ﴾<sup>١</sup>.

#### ب) الأمور الاجتماعية

هناك آيات كثيرة وردت في القرآن لها صبغة اجتماعية يمكن تصنيفها في خمسة أصناف هي: أولاً: الآيات الدالّة على الحياة الاجتماعية كقوله تعالى: ﴿إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾<sup>٢</sup>، ثانياً: الآيات الدالّة على هدف بعثة الأنبياء وإقامة القسط والعدل، كقوله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾<sup>٣</sup>، ثالثاً: الآيات التي تجعل الأنبياء أسوةً للمجتمع كقوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِيهِمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾<sup>٤</sup>، بمعنى أنّ حياتهم الفرديّة والاجتماعية أسوة للمؤمنين ولاقتفاء أثرها. رابعاً: الآيات التي تبين سيرة الأنبياء الاجتماعية كقوله تعالى: ﴿قَالَ اجْعَلْنِي عَلَىٰ خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ﴾<sup>٥</sup>، خامساً: الآيات الدالّة على فساد المجتمع كقوله تعالى: ﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ﴾<sup>٦</sup>، وغيرها من الآيات الكثيرة الدالّة على الجوانب الاجتماعية في الإسلام.

#### ج) الأمور الدفاعية

إنّ من شرائط المجتمع الإنساني وجود الأمن والاستعداد للدفاع أمام هجوم الأعداء، وهذا ما صرّح به القرآن في قوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْحَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهِ

١ . البقرة: ٢٧٥.

٢ . الحجرات: ١٣.

٣ . الحديد: ٢٥.

٤ . الممتحنة: ٦.

٥ . يوسف: ٥٥.

٦ . الروم: ٤١.

عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ<sup>١</sup>، أو في الآيات الدالّة على لزوم الجهاد والتضحية في سبيل الله تعالى كقوله تعالى: ﴿وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ﴾<sup>٢</sup>.

#### (د) الأخلاق الاجتماعية

مع قطع النظر عن الآيات الدالّة على الأخلاق في الجانب الفردي، فهناك آيات تدلّ على لزوم رعاية الأخلاق في الجانب الاجتماعي والتعامل مع الآخرين أيضاً، كقوله تعالى: ﴿وَلَكِنَّ السَّيِّئِينَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةَ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ﴾<sup>٣</sup>، أو الآيات الدالّة على النهي عن الظنّ السيئ كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ﴾<sup>٤</sup>، أو الآيات الدالّة على الاتحاد ونبذ الاختلاف كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ﴾<sup>٥</sup>، أو التي تدلّ على لزوم الوفاء بالعهد والأيمان كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْفُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا﴾<sup>٦</sup>، وغيرها من الآيات الكثيرة الأخرى<sup>٧</sup>.

#### (هـ) عوامل ازدهار المجتمع

إنّ المجتمع لا يمكن أن يتكامل بمفرده من دون وجود عوامل خارجيّة، وكلّ تحوّل بحاجة إلى أسبابٍ وعللٍ، كما قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾<sup>٨</sup>، وعليه فإنّ ازدهار المجتمع أو انحطاطه منوطٌ بعوامل عدّة، ونشير فيما يأتي إلى أهمّ عوامل ازدهار المجتمع من وجهة نظرٍ قرآنيّةٍ كما ذكرها الشيخ الآملي:

١. الأنفال: ٦٠.

٢. المائدة: ٣٥.

٣. البقرة: ١٧٧.

٤. الحجرات: ١٢.

٥. الأنفال: ٤٦.

٦. النحل: ٩١.

٧. الجوادى الآملي، جامعه در قرآن، ص ٢١٧-٢٤٦.

٨. الرعد: ١١.

أولاً - الوحي: تُعدّ تعاليم الوحي من أهم عوامل تكامل المجتمع من حيث الكيف، كما أنّها أفضل وسيلة للحدّ من النزاعات والخلافات القائمة بين البشر، كما أذعن بذلك الحكماء والفلاسفة أيضاً، وكما صرّح به القرآن الكريم في كثيرٍ من الآيات منها ما يأمر المؤمنين بالرجوع إلى حكم الله عند التنازع والاختلاف: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾<sup>١</sup>.

ثانياً - الثقافة والمعرفة: إنّ صلاح المجتمع وازدهاره قرين بالثقافة، وهي التي تميّز الإنسان عن الحيوان، والثقافة التي يحتاجها المجتمع هي الثقافة الأصيلة التي تلبّي حاجاته العلميّة والعملية، فالثقافة المتعالية تنتج مجتمعا متعاليا وأناسا متكاملين خلافاً للثقافة المنحطّة؛ لذا ورد التأكيد في الإسلام على طلب العلم واكتساب المعرفة.

ثالثاً - الوحدة: إذ اتّحد أعضاء المجتمع يوجب صموده وصعوده، فالإسلام يدعو إلى الاتّحاد والتماسك الحقيقي لا الشكلي، والاتّحاد الحقيقي هو الالتفاف حول الدّين، لا اللسان والقوميّة والأرض والوطن التي تثير الخلاف دائماً، ولا تتمكّن من أن تكون محور الاتّحاد. ويذكر الله المسلمين بنعمته عليهم في تأليف قلوبهم، وجعلهم بعد العداة إخواناً، قال تعالى: ﴿وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا﴾<sup>٢</sup>.

رابعاً - بسط العدل: إنّ بسط العدل والقسط يساعد على ازدهار المجتمع، والإسلام يدعو إلى العدل، لا في الجانب الفردي فقط، بل حتّى في السلوك الاجتماعي وفي المجتمع أيضاً، وقد قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾<sup>٣</sup>، كما يأمر المسلمين بالترام العدل حتّى مع المخالفين: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾<sup>٤</sup>.

١ . النساء: ٥٩ .

٢ . آل عمران: ١٠٣ .

٣ . النساء: ٥٨ .

٤ . المائدة: ٨ .

خامساً- التزام القانون: القانون من وجهة نظر إسلامية يشتمل على مجموعة تعاليم القرآن، وما ورد في الروايات، ويشمل جميع الأبعاد الفردية والاجتماعية في حياة الإنسان. فمحور القانون في الإسلام هو تعاليم الله التي أنزلها وأوحاها إلى الأنبياء، والالتزام بهذه التعاليم يوجب ازدهار المجتمع وتقدمه.

سادساً- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: إن المجتمع الأصيل لا ينفك عن هذين الأمرين، ومع غيابهما يفسو المنكر وينحط المجتمع، وقد قال تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾<sup>١</sup>.

وهناك عوامل أخرى تؤدي إلى ازدهار المجتمع، أشار إليها الشيخ الأملي، كالصبر، والاستقامة، والقيادة الحكيمة، والعزة، والمنعة، وغيرها<sup>٢</sup>.

#### - عوامل انحطاط المجتمع

على غرار عوامل الازدهار، توجد هناك عدّة عوامل توجب انحطاط المجتمع أشار إليها الشيخ الأملي في النقاط الآتية:

أولاً: الاختلاف والفرقة: إن الاختلاف من أهم العوامل في انحطاط المجتمعات وسقوطها، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ﴾<sup>٣</sup>.

ثانياً: الظلم: إن الظلم يوجب زوال المجتمع واضمحلاله، وهو الذي أهلك الأمم السابقة، وقد أشار إليهم القرآن بقوله: ﴿وَلَقَدْ أَهَلَكْنَا الْقُرُونََ مِنْ قَبْلِكُمْ لَمَّا ظَلَمُوا وَجَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ وَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا﴾<sup>٤</sup> وهذه سنة من سنن الله تعالى.

ثالثاً- الجهل: وهو أيضاً من عوامل انحطاط المجتمع، وينقسم إلى قسمين: الجهل العلمي وهو ما يخص العلوم والمعارف، والجهل العملي وهو ما يخص الأخلاق والقيم حيث من تركها دخل في زمرة الجهلاء، وساعد على سقوط المجتمع.

١. آل عمران: ١١٠.

٢. الجوادي الأملي، جامعه در قرآن، ص ٣٤٩-٣٧٨.

٣. الأنفال: ٤٦.

٤. يونس: ١٣.

رابعاً - الإسراف والتبذير: إنَّ الله تعالى جعل الإسراف من الذنوب الكبيرة، ومن أسباب فساد المجتمع وهلاكه، قال تعالى: ﴿وَأَهْلَكْنَا الْمُسْرِفِينَ﴾<sup>١</sup>.

خامساً - التقليد المذموم: وهو العامل الآخر في عدم الازدهار والسوق نحو السقوط، وقد واجه الكفّار الأنبياء بهذا المبرّر أي تقليد الآباء والأجداد، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾<sup>٢</sup>.

وهناك عوامل كثيرة أخر تؤدّي إلى انحطاط المجتمع وزواله، أشار إليها الشيخ الأملى، كالكفر، والفقر، والرفاهية، وغيرها<sup>٣</sup>.

### - الحرّية

من المباحث المهمّة التي يذكرها الشيخ الأملى ضمن مباحث الاجتماع، مبحث الحرّية في المجتمع الإسلامي، وبيان حدودها ونطاقها.

ولا يخفى أنّ أصل الحرّية أمرٌ مطلوبٌ وممدوحٌ، غير أنّ المهم هو تعريفها وتفسيرها الأمر الذي أشكل على الباحثين، فقدّموا ما يقارب ماتتي تعريف لها، إذ الحرّية المطلقة غير مرغوبة، لذا حصل خلافٌ في حدودها ونطاقها، ويمكن تصنيف جميع الأقوال ضمن اتّجاهين: الاتّجاه الإلهي، والاتّجاه المادّي.

الاتّجاه الإلهي يعتقد بوجود مبدأ ومعادٍ للعالم، والإنسان كالمسافر قد قطع شوطاً من سفره، وأمامه مسافات أخر لا بد أن يمرّ بها، لاسيّما بعد مفارقة الروح البدن، أمّا الاتّجاه المادّي فلا يعترف إلاّ بهذا العالم المادّي.

وبتبع هذين الاتّجاهين يختلف الموقف تجاه الحرّية، فالحرّية عند الاتّجاه المادّي تعني التحرّر عن جميع القيود الدنيّة، أمّا الاتّجاه الإلهي يرى أنّ الالتزام بتعاليم الدّين يوجب الكمال والسعادة،

١ . الأنبياء: ٩.

٢ . المائدة: ١٠٤.

٣ . الجوادى الأملى، جامعه در قرآن، ص ٣٧٩ - ٤٠٢.

وَأَنَّ الحُرِّيَّةَ أَمْرٌ تَكْوِينِيٌّ لِلإِنْسَانِ، فَالحُرِّيَّةُ فِي الإِسْلَامِ تَعْنِي التَّحَرُّرَ مِنَ الأَهْوَاءِ وَعِبُودِيَّةَ غَيْرِ اللَّهِ، وَالالتِزَامَ بِأوامرِ العَقْلِ وَالفِطْرَةِ. فَالذِّينَ يُحَرِّرُ الإِنْسَانَ مِنْ ١. عِبُودِيَّةِ النَفْسِ وَالهَوَى ٢. عِبُودِيَّةِ الحَاكِمِ المُسْتَبَدِّ ١.

#### - مَعْنَى عَدَمِ الإِكْرَاهِ فِي الدِّينِ

يَرَى الشَّيْخُ الأَمَلِيُّ أَنَّ الحُرِّيَّةَ فِي الإِيْمَانِ وَالعَقْتَادِ الشَّخْصِيِّ أَمْرٌ ثَابِتٌ لَا يَزُولُ، كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾<sup>٢</sup>؛ لِأَنَّ العَقِيدَةَ أَمْرٌ قَلْبِيٌّ، وَالإِنْسَانَ حُرًّا فِي قَبُولِ الدِّينِ أَوْ عَدَمِ قَبُولِهِ، وَلَكِنْ هَذَا لَا يَعْنِي تَسَاوِيَّ نَتَائِجِ القَبُولِ أَوْ الرِّفْضِ، فَاللَّهُ قَدْ خَلَقَ الإِنْسَانَ حُرًّا تَكْوِينًا، وَلَكِنْ لَمْ يَقُلْ أَنَّ نَتِيجَةَ طَرِيقِ الإِيْمَانِ وَالكُفْرِ وَاحِدَةٌ، فَالإِنْسَانُ حُرٌّ تَكْوِينًا فِي ائْتِخَابِ الهِدَايَةِ أَوْ الضَّلَالِ، غَيْرَ أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ حُرًّا فِي النَتَائِجِ، إِذْ نَتَائِجُ الأَعْمَالِ حَقِيقِيَّةٌ وَليْسَتْ ائْتِبَارِيَّةً، إِنَّ نَتِيجَةَ الإِيْمَانِ الجَنَّةُ، وَنَتِيجَةُ الكُفْرِ النَّارُ<sup>٣</sup>.

#### ٨. حَقُوقُ الإِنْسَانِ

مِنَ المَبَاحِثِ المَهْمَةِ الَّتِي طَرَحَتْ فِي الفِكْرِ الإِسْلَامِيِّ الحَدِيثِ وَالمَعَاصِرِ تَبَعًا لِلغَرْبِ، مَبْحَثُ حَقُوقِ الإِنْسَانِ، وَقد تَطَرَّقَ الشَّيْخُ الجَوَادِيُّ الأَمَلِيُّ إِلَى هَذَا المَوْضُوعِ أَيضًا وَبَحَثَهُ بِالتَّفْصِيلِ، وَسَنَحَاوُلُ فِيْمَا يَأْتِي تَلْخِيصَ وَجْهَةِ نَظَرِهِ حَوْلَ المَوْضُوعِ.

يَعْتَقِدُ الشَّيْخُ الأَمَلِيُّ بوجُودِ تَرابِطٍ وَثِيقٍ بَيْنَ حَقُوقِ الإِنْسَانِ وَبَيْنَ الرُّؤْيَا الكَوْنِيَّةِ، إِذْ لِلإِنْسَانِ عِلاَقَةٌ أَصِيلَةٌ مَعَ العَالَمِ لَا تَتَغَيَّرُ بِتَغْيِيرِ الزَّمَانِ وَالمَكَانِ، وَلا بَدَّ مِنْ تَدْوِينِ الحَقُوقِ بِنَاءً عَلَى هَذِهِ الرُّوَابِطِ وَالعِلاَاقِ الأَصِيلَةِ وَالثَّابِتَةِ، لَا الأُمُورَ ائْتِبَارِيَّةَ الَّتِي يَسْنُهَا الإِنْسَانُ لِنَفْسِهِ بِمَعزَلٍ عَنِ تِلْكَ الحَقَائِقِ.

ثُمَّ يَشِيرُ الشَّيْخُ الأَمَلِيُّ إِلَى لَزُومِ اسْتِنَادِ حَقُوقِ الإِنْسَانِ إِلَى مَصْدَرٍ مُشْتَرِكٍ بَيْنَ جَمِيعِ النَّاسِ

١. م.ن، ص ٤٧١ - ٤٧٤.

٢. البقرة: ٢٥٦.

٣. الجوادى الأملى، جامعہ در قرآن، ص ٤٧٤.

ليصحّ تعميمها على كلّ البشريّة، إذ لو استقتت من منابع ومصادر جزئية خاصّة بفتنة أو شريحة أو مذاقٍ لما أمكن تعميمها، فالآداب والأعراف والعادات لا يمكنها أن تكون مصدرًا للحقوق<sup>١</sup>. بعد هذا العرض يطرح الشيخ الآملى سؤالاً يقول فيه: هل الإنسان يمكنه أن يصل إلى هذا المصدر المشترك ليضع الحقوق ويدوّنّها لنفسه؟ ويجيب بالنفي للأدلة الآتية:

أولاً: إنّ الإنسان بطبيعته لا يتحدّ مع غيره إذ ما يوجب اشتراك بني البشر فيما بينهم هي المادّة، والمادّة تكون مورد التكرّر والانشقاق لا الوحدة والانسجام، فما دام الإنسان لم يصل إلى الوحدة لا يمكنه الوصول إلى ذلك المصدر المشترك بين جميع الناس، إلّا إذا تخلّص من عالم المادّة والطبيعة، وهذا لا يتحقّق أيضًا.

ثانيًا: إنّ موضوع حقوق الإنسان هو الإنسان، ومن دون معرفة الموضوع بنحو جيّد، والإحاطة بجميع أبعاده لا يمكن رسم الحقوق له، فالذين قاموا بتدوين لائحة حقوق الإنسان لم يعرفوا أنفسهم جيّدًا، كما لم يتعرّفوا على سائر الأعراق والأقوام من غير بني نوعهم، فكيف يحقّ لهم وضع قانونٍ عامّ، ونظام حقوقٍ لجميع البشر؟

ثالثًا: لا يمكن الاعتماد على عرف العقلاء في تدوين حقوق الإنسان؛ إذ إنّ استنباط حقوق الإنسان تعدّ من المسائل العقديّة المتعلّقة بالنظرة الكونيّة التي لا اعتبار لعرف العقلاء واعتباراتهم فيها؛ لأنّ العقل الذي يُعدّ حجّةً هو العقل المنتوّر بالنور الإلهي، وإلّا لم يكن إلّا سفاهةً وجهلاً، وهكذا عقل لا يمكن أن يكون مرجعًا لاستنباط الحقوق.

رابعًا: إنّ الإنسان لا يستطيع وحده أن يفرّق بين الحوائج الحقيقيّة والحوائج غير الحقيقيّة، فالذي يقوم بتدوين الحقوق لا بدّ أن يكون مطلعًا على جميع أبعاد الإنسان، وحوائجه الصادقة والكاذبة.

خامسًا: إنّ من يريد أن يصدر حكمًا بخصوص الإنسان، لا بدّ أن يكون عارفًا بتاريخه ومبدأه ومعاده، وبتاريخ الكون والعلاقة الموجودة بين الكون والإنسان إذ لا يمكن معرفة الإنسان بمعزلٍ عن هذه المنظومة، فإذا أردنا أن ندوّن حقوق الإنسان لا بدّ أن نمتلك هذه المعرفة المتكاملة والشاملة، وهذا ما لا يمكن تحقّقه أيضًا.



سادساً: لا يمكن للإنسان أن يكون معياراً لتعيين النظام الأحسن؛ لأنه ناقص وسينحاز في تدوين الحقوق إلى ما يلبي متطلباته الخاصة<sup>١</sup>.  
ثم بعد عرض هذه النقاط يستنتج الشيخ الأملي أن الله تعالى وحده الذي يحق له سنّ القانون وتدوين حقوق الإنسان؛ لأنه لا يعتريه ما أورده الشيخ قبل قليل، فإن الله تعالى لا عتريه الجهل والسهو والنسيان، كما أنه خالق الكون والإنسان وعالم بما يصلحه وما فسده، وإن الروح الإلهية المعبر عنها بالفطرة هي الجهة المشتركة بين جميع الناس، التي يمكنها أن تكون محوراً ومصدرًا لتدوين الحقوق، فالفطرة تمتاز بثلاث خصائص: ١. إنها تطلب الله<sup>٢</sup>. ٢. إنها توجد في جميع البشر على حدّ سواء<sup>٣</sup>. ٣. إنها لا تتغيّر ولا تتبدّل<sup>٤</sup>.

#### - المباني العقديّة لمباحث حقوق الإنسان في الإسلام

يعتمد الشيخ الأملي مبنيين عقديين في موضوع حقوق الإنسان من وجهة نظر إسلامية هما:  
١. الإنسان في القرآن<sup>٢</sup>. إن حقوق الإنسان الإسلامية تتسع لتشمل جميع العائلة البشرية. ثم يستنبط منها المنابع والمباني الفرعية لحقوق الإنسان<sup>٣</sup>.  
أما الأول أي النظرة القرآنية إلى الإنسان فقد مرّت في طيّات الكلام إشارات إجمالية وافية إليها من أنه متوحّش بالطبع وتمدّن بالفطرة، وأنه خالد في عالم آخر لا يفنى.  
أما النقطة الثانية فيرى الشيخ الأملي أن القرآن يقسّم العائلة البشرية إلى ثلاثة أقسام: المسلمين، والموحّدين من غير المسلمين، والملحدّين. وقد خصّص القرآن الكريم لهم رسالة واحدة بقوله: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾<sup>٤</sup>. فصدر الآية، وإن خاطب الموحّدين ولكن ذيلها يذكر أصلاً عامّاً لجميع البشر، وهو ألا يتخذ بعضهم بعضاً أرباباً.

١. م. ن، ص ٩٣ - ١٠٢.

٢. م. ن، ص ١٠٢.

٣. م. ن، ص ١٣٥.

٤. آل عمران: ٦٤.

وهناك آية أخرى تدعونا إلى رعاية حقوق المجتمع البشري، وهي قوله تعالى: ﴿وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ﴾<sup>١</sup>، والآية عامة - كسائر القرآن - تشمل زمن نبي الله شعيب عليه السلام، وزماننا الحاضر والمستقبل، وتدلل على رعاية حقوق جميع الناس بمختلف طبقاتهم، وفي جميع حالاتهم الثقافية، والاقتصادية، والاجتماعية؛ لأنها تنهى عن (البخس) مطلقاً.

كما أن دعوة الإسلام عامة لجميع هذه الأقسام الثلاثة، وتشملهم في جميع الأزمان، فلإسلام برنامج ومخطط لجميع البشرية إلى قيام الساعة<sup>٢</sup>.

فالإسلام ينظر إلى الإنسان بأنه موجود ذو كرامة: ﴿لَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾<sup>٣</sup>، وأنه يميل إلى الله بفطرته، وأنه سيعود إلى دار القرار، وأنه خالد في الجنة ولا يفنى، وله علاقة وطيدة مع المنظومة الكونية، وهو ذو بعدين: فردي واجتماعي، وعليه فلا بد من لحظ هذه الجوانب في تدوين حقوق الإنسان<sup>٤</sup>.

وهناك مباني وأصول آخر يجب لحاظها أيضاً، وهي حق الحياة سواء فيه الحياة المادية أم الحياة المعنوية، وحق الحرية - كما مر - وأخيراً حق العدل ووضع الأمور في مواضعها، وإعطاء كل ذي حق حقه<sup>٥</sup>.

## ٩. الحق والتكليف

تطرق الشيخ الآملى إلى مبحث الحق والتكليف، لضرورات المرحلة المعاصرة، وخصّص له كتاباً مستقلاً. والسبب في ذلك ما طرحه الفكر المعاصر من أنّ الدين يجعل الإنسان مكلفاً دائماً وقيده بقيود الدين، بينما الفلسفات المعاصرة تجعل الإنسان صاحب حق.

والسبب في ذلك عند الشيخ الآملى يرجع إلى اختلاف المباني بين الرؤية الإسلامية، والرؤية

١. الأعراف: ٨٥، هود: ٨٥، الشعراء: ١٨٣.

٢. الجوادى الآملى، فلسفه حقوق بشر، ص ١٥٠ - ١٥٥.

٣. الإسراء: ٧٠.

٤. الجوادى الآملى، فلسفه حقوق بشر، ص ١٦١ فما بعد.

٥. م.ن، ص ١٧٥ فما بعد.

الغربيّة؛ واختلاف المباني هذا ناتجٌ من اختلاف المصادر، فالمباني التي تعتمد العقل، والوحي، ونصوص الدّين مصادراً لها، تختلف عن التي تعتمد الحسّ والتجربة والعقل الأداي. لذا فإنّ الشيخ الأملي يتطرّق إلى موضوع الحقّ والتكليف من وجهة نظرٍ أبستمولوجيّةٍ وأنطولوجيّةٍ وأنثروبولوجيّةٍ، ليصل إلى النتيجة المطلوبة، وهي أنّ الإنسان صاحب حقّ، والحقوق ترجع إلى التكليف. وإليك بيان ذلك<sup>١</sup>.

#### - المباحث الأبستمولوجيّة -

في المباحث المعرفيّة يوجد اتّجاهان: الاتّجاه الذي يجعل معيار المعرفة والفهم منحصرًا في الحسّ والتجربة، الاتّجاه الذي لا يحدّد المعرفة في الحسّ والتجربة، بل يعترف بوجود مصادر معرفيّة أخرى أعلى منها. فالاتّجاه الأوّل عندما يتطرّق إلى مسألة الحقّ والتكليف وغيرهما من المسائل الحقوقيّة والأخلاقيّة، يحاول إثباتها في ضوء الحسّ والتجربة، فتكون الحقوق مادّيّة صرفةً، وبمعزلٍ عن الحقوق المعنويّة، وهذا ما ذهب إليه أكثر مفكّري الغرب<sup>٢</sup>.

#### - المباحث الأنطولوجيّة -

وهنا أيضًا يوجد اتّجاهان في المباحث الأنطولوجيّة، الاتّجاه الإلهي والاتّجاه المادّي الذي يساوي بين المادّة وبين الوجود، فكلّ موجودٍ لا بدّ أن يكون مادّيًا وحسيًا، وإلاّ فهو غير ثابت الوجود، وعليه فإنّ الميْتافيزيقا والعقول والمجرّدات والوحي وغيرها لم تكن إلاّ أساطير وخرافات، والقرآن يشير إليهم بقوله: ﴿وَإِذَا تَتَلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا قَالُوا قَدْ سَمِعْنَا لَوْ نَشَاءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَذَا إِنْ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ﴾<sup>٣</sup>.

وعليه فإنّنا عند البحث عن موضوع الحقّ والتكليف، إن التزمنا بالاتّجاه الإلهي، لا بدّ أن نعتقد بلزوم رسم الحقوق والأحكام والتكليف من قبل الله خالق الوجود، ولكن إن حصرنا الوجود في المادّة يلزمنا الاقتصار عليها، وعدم الاعتراف بها وراءها<sup>٤</sup>.

١. الجواديّ الأملي، تبين براهين اثبات خدا، ص ٦١.

٢. م.ن، ص ٦٣.

٣. الأنفال: ٣١.

٤. الجواديّ الأملي، تبين براهين اثبات خدا، ص ٦٥.

## - المباحث الأنتروبولوجية

إنّ موضوع معرفة الإنسان على حقيقته تعدّد من مباني مسألة الحقّ والتكليف، إذ في ضوء تعريفنا للإنسان وتحديد هويّته، تتحدّد حقوقه وتكاليفه، ويمكن البحث عن هل أنّه صاحب حقّ أو مكلف.

فالإنسان كما مرّ مخلوقٌ من قبل الله تعالى، وحقوقه الواقعيّة لا بدّ أن تتناغم مع حقيقته وأصل وجوده، كما لا يمكن أن يعتقد الإنسان بالله، ثم يعمل مستقلاً عنه في رسم الحقوق والتكاليف.

علمًا بأنّ الله تعالى كما يكون خالقًا للإنسان والكون، فإنّه مدبّرٌ وربٌّ لها أيضًا، ومن اعتقد بالخالقيّة ونفى الربوبيّة ورأى نفسه مستقلاً في حياته الدنيويّة، فقد خرج عن التوحيد الربوبي، فمن رأى نفسه مرتبطًا بالله حدودًا وبقاءً تختلف رؤيته عن الحقّ والتكليف عمّن ينكر الربوبيّة لله تعالى؛ لأنّ الأوّل يرى أنّ واضع الحقوق والتكاليف هو الله تعالى، أمّا الثاني فإنّه يعتقد بخالقيّة الله تعالى، ولكنه يجعل التدبير بيد النفس والهوى. وهنا يحصل الخلاف بين نظام التكوين ونظام التشريع؛ إذ تشريعه الذي شرّعه لنفسه سوف يختلف عن نظام التكوين الذي صنعه الله تعالى. أمّا الإنسان المسلم والمتدين الحقيقي، فإنّه يدوّن حقوقه وتكاليفه التشريعيّة في ضوء النظام التكويني والربوبيّة الإلهيّة<sup>١</sup>.

ثمّ يستشهد الشيخ الأملي بقوله تعالى: ﴿الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ﴾<sup>٢</sup>، حيث قيّدت الآية (الحقّ) بـ (من) الابتدائيّة، ليكون المعنى أنّ الله تعالى هو مبدأ الحقّ، وأنّ القرب إليه يُعدّ قربًا للحقّ، والبعد منه بعدًا عن الحقّ. ولأجل إحياء الحقّ وتطبيقه في الحياة الفرديّة والاجتماعيّة لا طريق سوى طريق الوحي<sup>٣</sup>.

ثمّ إنّ الحقّ لا يحصل للإنسان بمجرد الاستحقاق، بل لا بدّ من استحصال الحقّ، والبحث

١. م. ن، ص ٨٣-٨٨.

٢. آل عمران: ٦٠.

٣. الجوادي الأملي، تبيين براهين اثبات خداه، ص ١٥٣.

عن الوصول إليه، وهنا يأتي دور التكليف، إذ تعدّ من أفضل الطرق لاستحصال الحقوق. فالأوامر طرق لتأمين الحقوق، والنواهي تدلّ على موانع استحصال الحقوق؛ إذ لا معنى للحقوق بمعزلٍ عن التكليف.

وبعبارة أُخرى أنّ الحقّ من سنخ التكوّن، والتكليف من سنخ التّشريع، والبحث عن العلقّة فيما بين التكوّن والتّشريع من أهمّ المسائل الحقوقيّة، وعليه يكون الدّين مجموعةً من القوانين المدوّنة التي تسعى لتأمين حقوق الإنسان الفرديّة والجمعيّة، فالدين وإن كان مجموعة من التكليف والأوامر والنواهي، لكنّه الطريق الوحيد لتأمين الحقوق، فالتكليف الدينيّة تضمن حقوق الإنسان وتستوفيها، وليست ثقلاً على كاهل الإنسان من قبل جهةٍ ثالثة. إنّ الأوامر والنواهي، والحلال والحرام، كلّها تكاليف لأجل تأمين حقوق الإنسان، سواء الحقوق المادّيّة كحقّ الحرّيّة والأمن والصحة، أم المعنويّة كالتكامل وتهذيب النفس وتعالّي الروح، وغيرها<sup>١</sup>.

## ١٠. الأخلاق

إنّ مباحث الأخلاق عند الشيخ الأملي ترتبط بالنظرة الكونيّة، إذ يوجد تأثير وتأثر بينهما؛ لأنّ الأخلاق من جهة يقع كعلم يقع ذيل العلم الكليّ كالمنطقيّات والطبيعيّات والرياضيّات وسائر العلوم الأخرى المستخدمة في النظرة الكونيّة، ومن جهةٍ ثانيةٍ فإنّ لعلم الأخلاق دوراً إثباتيّاً في النظرة الكونيّة، بمعنى أنّه يفتي بأنّ النظرة الكونيّة التوحيدية حسنةٌ وتتلاءم مع القيم وكمال الروح، أمّا النظرة الكونيّة الإلحاديّة فسيّئة، لأنّها قبيحةٌ ولا تتلاءم مع الروح والقيم العليا. وبعبارةٍ أُخرى إنّ علم الأخلاق يتكفّل تقييم كلّ من التوحيد أو الشرك، ويفتي بحسن الأوّل وسوء الثاني، فله إشرافٌ على سائر العلوم والمعارف<sup>٢</sup>.

١. م.ن، ص ١٥٨ - ١٦٠.

٢. الجواديّ الأملي، مبادئ أخلاق در قرآن، ص ٢١ - ٢٣.

## - منشأ الأحكام الأخلاقية

يذهب الشيخ الأملى إلى أن لروح الإنسان حقيقة لا تتساوى عندها جميع الأعمال، بل أن بعض الأعمال توجب حياتها، وبعضها الآخر توجب هلاكها، فالحسن والقبح في المسائل الأخلاقية يبتني على أساس تجرّد الروح، وهي مسائل حقيقية، وليست اعتبارية، لذا يمكن إقامة البرهان عليها.

وبما أن مسائل الأخلاق قابلة للبرهان فهي تشتمل على أصول كلية لا تختص بشخص معيّن بل تكون للإنسان من حيث هو إنسان، ومن حيث هو ذو فطرة مشتركة بين بني نوعه: ﴿فَطَرَتِ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾<sup>١</sup> إذ لو كان الأخلاق من الأمور الشخصية لما كان قابلاً لإقامة البرهان والاستدلال<sup>٢</sup>.

وبناء على هذا فالأوامر والنواهي الأخلاقية ليست اعتبارية محضة، بل إنّها اعتبارية ذات منشأ تكويني وواقعي<sup>٣</sup>.

إنّ الأوامر والنواهي الأخلاقية لا بد أن تقتبس من الأوامر والنواهي الأولى والضرورية، فبعض مبادئ الحكمة العملية تكون بديهية وبعضها نظرية، ولا بد من استنتاج النظري من البديهي<sup>٤</sup>.

## - الأخلاق وكمال الإنسان

إنّ الله تعالى كمال محض، وما يصدر عنه كامل أيضاً، وتسير جميع الكائنات نحو الكمال، والإنسان لم يكن بمعزل عن سائر الموجودات؛ لذا يحاول أن يسير نحو الكمال ليتناسق مع باقي الموجودات، وطريق الكمال هو كسب الفضائل الأخلاقية.

إنّ الإنسان الموحد الذي يعتقد بأنّ الله تعالى هو خالق الكون ومدبره، وهو خالق كمال

١. الروم: ٣٠.

٢. الجوادى الأملى، مبادئ اخلاق در قرآن، ص ٢٧ - ٣٠.

٣. م.ن، ص ٢٨ والهامش: ١.

٤. م.ن، ص ٢١.

والجمال، فإنَّه حينئذٍ لا يمكنه أن يغفل عن الله تعالى في طريقه لتحصيل الكمال، وهذا هو التوحيد العملي، حيث يقتضي ألا يغفل الإنسان عن الله في جميع أعماله الصغيرة والكبيرة.<sup>١</sup>

### - الإِجْبَارُ عَلَى الأَخْلَاقِ

يسأل الشيخ الآملي سؤالاً عن الأخلاق، وهل أن دعوة الإنسان نحو الأخلاق تحتوي على إجبارٍ وإكراهٍ أم أنها متناغمةٌ مع فطرته وطبعه، ولا تتضمن أيَّ إكراهٍ وإجبارٍ؟ والجواب يختلف بحسب المباني، فإذا اعتقدنا:

١. أن الرؤية التوحيدية التي تكون منشأ جميع الفضائل مودعةٌ في ضمير الإنسان.
  ٢. أن الاتصاف بالجمال الإلهي وجلاله والتخلُّق بأخلاق الله مودعٌ أيضاً في ضمير لإنسان.
  ٣. أن وظيفة الوحي والشرعية إثارة هذه الأمور.
- فبناء على هذا الأسس والتعاليم الدينية، يكون تحصيل الأخلاق والفضائل متناغماً مع فطرة الإنسان وطبعه.<sup>٢</sup>

### - آثار الأخلاق

يؤكد الشيخ الآملي على أن القرآن يشير إلى أن الإنسان كما يتأثر بالحوادث المحيطة به، يؤثر فيها أيضاً؛ لأنه ليس بمعزلٍ عن الحوادث وعن المنظومة الكونية، فأعمال الإنسان أو المجتمع تؤثر في المظاهر الخارجية، وإلى هذا يشير قوله تعالى: ﴿وَأَنْ لَوْ اسْتَقَامُوا عَلَى الصَّرِيْقَةِ لَأَسْقَيْنَهُمْ مَاءً غَدَقًا﴾<sup>٣</sup>، وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ﴾<sup>٤</sup>.

فنوعية سلوك الإنسان الأخلاقية تؤثر في الدنيا - كما مرّ - وتؤثر في الآخرة أيضاً، فالأخلاق تكون هوية الإنسان وتصوغها، وتؤثر في الواقع الخارجي، وتكون سبباً لظهور أو خلق النعم

١. م.ن، ص ٥١ - ٥٥.

٢. م.ن، ص ٧٩.

٣. الجن: ١٦.

٤. الأعراف: ٩٦.

الآخرويّة، كما في قوله تعالى: ﴿أَنْهَارٌ مِنْ مَاءٍ غَيْرِ آسِنٍ وَأَنْهَارٌ مِنْ لَبَنٍ لَمْ يَتَغَيَّرَ طَعْمُهُ وَأَنْهَارٌ مِنْ خَمْرٍ لَذَّةٍ لِلشَّارِبِينَ وَأَنْهَارٌ مِنْ عَسَلٍ مُصَفًّى﴾<sup>١</sup>، فهذه الأنهار صنيعة الفضائل والمكارم التي عملها الإنسان في الدنيا، وإلا ففي الآخرة لا توجد نحلة كي تصنع العسل، أو بقرة لناخذ منها الحليب، المياه والأنهار هناك لا تنبع من العيون، بل إنها تتفجّر وتنبع بوساطة أصحاب الجنة أنفسهم: ﴿يُفَجِّرُونَهَا تَفْجِيرًا﴾<sup>٢</sup>.

### - الحاجة إلى الأخلاق

يرى الشيخ الأملى أنّ المجتمع مع احتياجه إلى معارف كثيرة، فإنّه أحوج ما يكون إلى ما ينحّص تهذيب الروح، إذ إنّ الروح المهذّبة تتمكّن من التغلّب على المشاكل والمصاعب وترميم النواقص، والنفس التي لا تهذب ربّما تستفيد من النعم الإلهية على عكس المراد، فتكون سبباً في زيادة غوايتها، بدل أن تكون سلماً للرفقي والكمال<sup>٤</sup>.

ثمّ يشير الشيخ الأملى إلى أنّ الله تعالى عندما خلق العالم صنّف الموجودات ثلاثة أصناف: صنّف يعملون طبقاً للغريزة كالحيوانات، وصنّف يعملون بالعصمة وهم الملائكة، وصنّف يتزاحم فيه الخير والشرّ وهو الإنسان حيث يحتاج إلى الأخلاق ليتوازن، وهنا يتكفّل العقل النظري إزاحة الستار عن الوهم والخيال ليأخذ بالدليل العلمي والعقلي المعتمد، ويتكفّل العقل العملي تحكيم الخصال الحسنة والفضائل الأخلاقية لتزاح السيئات والردائل الخلقية<sup>٥</sup>.

ومن هنا كانت تزكية النفس وتهذيبها من أهم وظائف الأنبياء ﷺ المنوطة بهم تجاه الناس، كما في قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ﴾<sup>٦</sup>.

١. محمّد: ١٥.

٢. الإنسان: ٦.

٣. الجوادى الأملى، مبادئ اخلاق در قرآن، ص ١٠٥-١٠٨.

٤. م. ن، ص ١٤٣.

٥. م. ن، ص ١٥٩-١٦١.

٦. البقرة: ١٢٩.

٧. الجوادى الأملى، مبادئ اخلاق در قرآن، ص ١٦٧.



## ١١. نقد الغرب

- ينحو الشيخ الجوادى الأملى في مؤلفاته منحى التأصيل الإسلامى للأزمات المعرفية والاجتماعية التي يشهدها عالمنا المعاصر، ويرى أن هذه الأزمات المعرفية والاجتماعية مردّها الى ما حدث في الغرب ابّان النهضة العلمية والدينية هناك؛ حيث بدأت منذ القرن الرابع عشر، واستمرت إلى يومنا الحاضر، فأنتجت هذه الأزمات، فترى الإنسان اليوم في بعده المعرفي أُصيب بالحيرة العلمية والنسبية وعدم ثبات الآراء، وفي بعده النفسي أُصيب بالكآبة والاضطراب السلوكي وفقد الراحة والطمأنينة والهوية، وفي بعده الخُلقي أُصيب بأنواع المفاصد الخُلقية، وفي بعده الاجتماعي أُصيب بالانهيار الأسري وتفسّخ أواصر الحبّ والأخوة بين أفراد المجتمع، أما الجانب السياسي فما نراه من امبريالية عالمية والفوضى السائدة في المجتمعات. يرى الشيخ الأملى أن سبب جميع هذه الأزمات هو العزوف عن الدين وعن البعد الإلهي في الإنسان، وإعطاء زمام الأمور الى النزعة الإنسانية الحديثة، وما أنتجت من تغليب البعد المادي في الإنسان على البعد المعنوي، حتى أن الدين أصبح يُفسّر بتفاسير مادية دنيوية، فأصبح ظاهرة على غرار باقية الظواهر التاريخية التي حدثت في التاريخ بأسباب ومبادئ دنيوية مادية<sup>١</sup>.

في عملية التأصيل التي يرنو إليها الشيخ الأملى، لا يفوته أن يسجّل ملاحظاته النقدية لما ذكره علماء الغرب ومفكّروه، وهذه الملاحظات هي التي سنحاول تسليط الضوء عليها في بحثنا هذا ضمن نقاطٍ موجزة:

### ١. المعرفة

يرى الشيخ الجوادى الأملى أن نظرية المعرفة متأخرة عن كثير من المباحث العقلية في مقام الإثبات، لكنها في مقام الثبوت متقدمة عليها جميعاً؛ إذ ما دامت لم تُحلّ مسألة المعرفة ولم يتبين كيفية معرفتنا بالأشياء، سوف لا تنفعنا سائر المسائل الفلسفية والكلامية وغيرها.

- وفي تعريف المعرفة يرى الشيخ الأملى أنّها من المفاهيم البديهية الغنية عن التعريف، إذ

١. الجوادى الأملى، انتظار بشر از دين، ص ١٣.

محاولة تعريفها توقعنا في الدور الصريح؛ لذا لا بدّ من الاكتفاء بشرح الاسم وبيان المحتوى (التعريف التنبهية)<sup>١</sup>.

وهناك من ذهب الى إنكار المعرفة، وهم قسمان: قسم ينكر أي نوع من أنواع المعرفة وهم السوفسطائيون والشكّاكون، وقسم ينكر المعرفة في إطار خاصّ وهم المادّيون الذين حصروا المعرفة بالحسّ والتجربة المادّية وأنكروا المعرفة الغيبية، إذ الوجود والواقع عندهم محصور في المادة، فالنظرة المادّية للإنسان والكون تُنتج مادّية المعرفة وآلياتها.

وفي قبال هؤلاء يوجد من يعترفون بأصل إمكان المعرفة، وتوسيع نطاقها وعدم اقتصرها على المادّيات؛ لذا ذهبوا إلى القول في جميع المحسوسات أو المعاليل العقلية ومنها المعرفة؛ بالعلّة الفاعلية إلى جنب العلل القابلة وفي طولها<sup>٢</sup>.

ثم بعد هذا شرح الشيخ أهمّ الآراء الواردة في نظرية المعرفة وقيمتها قائلاً:

- هناك من لا ينظر الى مسألة كاشفية العلم والمعرفة للواقع، ولم يعر لها أهميّة، بل يرى أنّ المهم هو مقدار المنفعة الحاصلة من هذه المعرفة سواء كشفت عن الواقع أم لم تكشفه، وسواء كانت صحيحة أم خطأ، إنّما الملاك هو الأثر النفعي الحاصل منها.

- يلاحظ على هذا الرأي أنّه يخلط بين الوسيلة والهدف، ويلزم منه عدم وجود معيارٍ ومحكّ لتشخيص الصحيح من الخطأ في العلوم التي لم تنتج فائدةً عمليّة، ويلزم أيضاً القول بصحّة ما ينفع عملاً وإن لم يكن مطابقاً للواقع، وفساد ما ليس فيه نفع وإن كان مطابقاً للواقع، كما تنفي هذه الرؤية التفاوت بين العلوم النظرية والعملية وتجعلها شيئاً واحداً.

- ذهب بعضهم إلى أنّ المعرفة لم تكن كاشفةً عن الواقع بل هي التي تولّد الواقع، فالواقع ما توافق عليه العلماء (نظرية التصويب)، ويلزم من هذا عدم تخلف الواقع عمّا أجمع عليه العلماء وهو كما ترى.

حصر المعرفة بالأموال الحسية وإنّ مشاعر الانسان كما تتأثر من الواقع الخارجي تؤثر فيه أيضاً، والنتائج من هذا التأثير والتأثر هو الواقع والحق، وهو المعيار لمعرفة الصحيح من الخطأ.

١. م. ن، ص ٨٧.

٢. م. ن، ص ٨٩-٩٣.

- يلزم من هذا التفسير الفصل بين الإنسان والكون وعدم وقوف الإنسان على ما يدور خارج ذاته بشكل تام، وهو خلط بين مقدمات المعرفة، وحقيقة المعرفة، وذلك أولاً: أن المعرفة لا تنحصر بأدوات الحسّ، وثانياً أن المعرفة أمرٌ مجرد عن المادة، فلا يمكن أن تكون الناتج الحاصل من التأثير والتأثر نفسه، بل هي حركة فيزيائية تنتج أمراً ميتافيزيقياً اسمه المعرفة، ثالثاً: يلزم أن يكون الحق عند كل شخصٍ مختصاً به، ولا يوجد حقٌ مشتركٌ بين أفراد الإنسان<sup>١</sup>.  
ومما يسرد الشيخ الأملي في مباحثه قصة المعرفة في الغرب، اعتمادهم الفرضيات بدل اليقينيات، والفرضية هي سلسلة قضايا لم تكن بديهيةً ولم يتم إثباتها في مكانٍ آخر، بل هي ختشي للإثبات وعدم الإثبات، فالقضايا التي تستنتج هكذا لم تكن ذات قيمة علمية، بل هي مضطربةٌ ومتزلزلةٌ وإن أنتجت آثاراً وهميةً؛ لأنها تعتمد الفرض.

هذا الاضطراب والتزلزل الناتج من ترك اليقين لا يمكن علاجه بقيد أو قيود إضافية كما توهمه الوضعيون (أصل الإثبات أو التحقق)، أو الملحدون والماديون، فأَيُّ قيدٍ أو شرطٍ لا يمكنه أن يوصل هذه الفرضيات إلى ساحة المعرفة الحقيقية التي هي اليقين بالواقع.

إنّ الفوضى والتغيّر الدائم اللذين تشهدهما الفرضيات، يؤدّيان إلى تبدّل وتغيّر الأنظمة المعرفية أيضاً، كما يؤدّيان إلى تكوين رؤيةٍ عند مفكّري المعرفة الحقيقية المؤدية إلى العلم واليقين بأن المعرفة البشرية لم تكن سوى بناء أنظمةٍ فكريةٍ باعتماد هكذا قضايا مختلفة ومتغيرة، وعليه لا توجد معرفةٌ ثابتةٌ إطلاقاً بل إنّ الثبات وهمٌ متغيّرٌ وزائلٌ ولا يمكن الاعتماد على البرهان<sup>٢</sup>.

وعند الرجوع إلى الخلف للبحث عن سبب وصول الغرب إلى هذه المرحلة، يرى الشيخ الأملي أنّ الحسنيين طرحوا شعاراً مفاده أنّ القدرة هي التي تولّد العلم، وأنّ غاية جميع العلوم هي السلطة على الطبيعة، ووظيفة العلم معرفة الطبيعة لتحقيق هذه السلطة، فرسم أرباب هذه الفكرة جدولاً استقرائياً للوصول إلى جميع الحقائق المادية وزعموا أنّ الحسّ هو الطريق الوحيد لمعرفة الكون، فتولّدت جرّاء ذلك فلسفاتٌ علميةٌ ادّعت أنّ المعرفة البشرية تتكوّن على شكل

١. م.ن، ص ٩٦-١٠٦.

٢. م.ن، ص ١٦١-١٦٥.

علومٍ مختلفةٍ جرّاء مجموعة أحاسيس أوليّة، أي تم مشاهدة الموارد الجزئية بالحسّ، وبعد التكرار أُلغيت الخصائص الزمكانية، واستنتجت قوانين كلية، وتولّدت علومٌ مختلفة، ووصلت بالمأل بعد أخذ مشتركات العلوم إلى قوانين كونية عامّة مثل قانون الحركة أو التكامل، المشترك بين جميع العلوم.

هذه المناهج لم تدم كثيراً وسرعان ما تبين عوارها؛ إذ الظنون المتركمة عن طريق الحواس لا تولّد اليقين، فانتبه الحسيّون إلى أنّ الحسّ وحده لا يتمكن من كشف كثيرٍ من القوانين ولم يوصل الإنسان إلى اليقين، فذهبوا إلى القول بأنّ المعارف البشرية مزيجٌ من ادراكات الحواس وتفاعلات الذهن، وبعد مدّة ظهر عوار هذه النظرة أيضاً، فأبدعوا أمراً آخر هو قانون الفرضيات العلمية، وعليه فإنّ المعرفة العلمية هي تلك الفرضيات التي يمكن إثباتها أو إبطالها عن طريق الحواس<sup>١</sup>. لكنّ هذا لا يعني عند الشيخ الأملي نكران ما انتجه العلم الحديث من منافع مختلفة للناس، ولكن الذي يرفضه هو الإفراط في اعتماد الحسّ، والمادّية المنتجة لمذاهب فكرية باطلة أمثال الماركسيّة، وكذلك تأليه الإنسان ورفض الميتافيزيقيا والأديان وجعلها في بوتقة الخرافة والأساطير<sup>٢</sup>.

وخلاصة الأمر: يرى الشيخ الجوادى الأملي أنّ من المبادئ الفلسفية المهمة المؤثرة في مسير المعرفة، كيفية النظر إلى الواقع عبر الإجابة على السؤال: هل أنّ الواقع ينحصر في الطبيعة والمادة، أم أنّ هناك واقعاً وحقائق غير مادّية وميتافيزيقية؟

«لو اعتقد شخص بانّ الواقع ينحصر في المادة والامور المحسوسة، لا اعتقد بهادية المعرفة واتّما تتولّد من خلال المجاري الادراكية الطبيعية وبالتأثير والتأثر المتقابل بين الجسم والطبيعة... مادية الواقع يوجب تهية ارضية التأثير والتأثر المتقابل بين الانسان والكون كواقعتين طبيعيتين تكونان في عرض الآخر وعلى نحو العلل الإعدائية، ومن هذا الاحتكاك تتولّد المعرفة من خلال تأثر الإنسان بالواقع الخارجي. وبما أنّ المعرفة - في سيرها الميتافيزيقي - تعدّ عللاً معدّة

١. م.ن، ص ١٦٧ - ١٦٩.

٢. م.ن، ص ١٧٠ - ١٧١.

لظهور الفكر، فيكون الفكر بمنزلة أمرٍ واقعيٍّ ثالثٍ إلى جانب الإنسان والكون، أي أن له واقعاً غير العالم، وغير المعلوم<sup>١</sup>.

وعندئذٍ تكون النتيجة ظهور واقعٍ جديدٍ جرّاء احتكاك الإنسان بالكون، ولما كان الإنسان في سيره المعرفي يحاط بالفكر عادةً دون المعلوم، والفكر يغيّر المعلوم دائماً، فهذا التغيّر يعيق الإنسان الفکور عن الوصول إلى العالم الخارج عن نفسه وحينئذٍ تفقد المعرفة قيمتها في إظهار الواقع ومعرفة الكون، ويبقى العالم في وادي الشكّ والحيرة.

وبعد أن يقسّم الشيخ الأملي الشكّ إلى الجلي والخفي، يرى أن المعرفة المادّية توجب الشكّ لا محالة، فمن يقارب المعرفة من وجهة نظرٍ مادّيةٍ سيقع في فخ الشكّ لا محالة سواء الجلي منه أم الخفي.

ثم بعد هذا العرض يرى الشيخ الأملي أنّ النظرة ما بعد الطبيعية إلى الواقع والقول بعدم انحصار المعرفة بالسير المادّي، وقبول الجوانب الميتافيزيقية للمعرفة، توجب الأمان من الوقوع في الشكوكية بكلا نوعيها.

## ٢. مسألة الاُلوهية

إن من أهم المسائل المطروحة في اللاهوت الغربي مسألة إثبات وجود الله تعالى، حيث تزلزلت كثيرٌ من الأدلة الفلسفية القائمة على ذلك بسبب النظريات العلمية الجديدة التي ولدت بعد عصر الظلمة المسمّى بعصر التنوير.

وقد أشار الشيخ الجواد الأملي إلى براهين إثبات وجود الله تعالى وردّ على بعض الشبهات الغربية، وفيما يأتي نشير إلى أهمّ تلك الردود:

### ١. برهان الإمكان والتوجوب

تقرير البرهان: إن الوجود الخارجي إمّا أن يكون وجوده ضرورياً فهو واجب الوجود، وإمّا أن يكون عدمه ضرورياً فهو ممتنع الوجود، وإمّا أن يتساوى فيه الطرفان فهو ممكن الوجود. ثم

١. الجواد الأملي، تبين براهين إثبات خداه، ص ٦٥.

إنَّ هذا الممكن يحتاج إلى مرجحٍ ليتَّصف بالوجود والعدم إذ هما يعرضان عليه ولم يؤخذا في ذاته. فإذا وجد هذا الممكن في الخارج فلا بدَّ من أن يكون له مرجحٌ رجَّح له طرف الوجود على العدم. هذا البرهان دخل إلى العالم الغربي عن طريق ابن رشد، ومن خلال توما الاكوينى، وتم نقده في الفلسفة الغربيَّة المعاصرة، وأثيرت حوله مجموعةٌ من الشبهات.

من تلك الشبهات ما أورده هيوم حيث قال بأنَّ نسبة أجزاء العالم إلى الوجود والعدم لو كانت متساويةً وكان كلٌّ واحدٍ من تلك الأجزاء بحاجةٍ إلى علَّةٍ موجودة، فلو كان هذا صحيحًا لما أمكن تعميمه على المجموع: لعدم وجود دليل على تساوي المجموع مع الأجزاء في الحكم، فلو قلنا مثلاً أنَّ كلَّ واحدٍ من أفراد البشر له أمٌّ واحدةٌ، لما أمكننا القول بأنَّ جميع البشر لهم أمٌّ واحدةٌ.

يردُّ الشيخ الآملي على هذه الشبهة بأنَّ الاستفادة من هذا البرهان أنَّ الممكن لا يوجد من دون الاستعانة بغيره، وهذه قضيةٌ حقيقيَّةٌ تسري على جميع الممكنات لا مجموعها؛ لأنَّ المجموع لا وجود له أصلًا؛ ولأنه لا وجود له فلا يكون واجبًا، ولا ممكنًا فلا يحتاج إلى غيره. وبعبارةٍ أخرى قد ذهب هيوم إلى أننا نستكشف مجموع العالم حتى نرى حاجته إلى العلَّة، نقول: أولًا إنَّ المجموع لا يمتلك وجودًا خارجيًا، وثانيًا لم يكن المجموع في هذا البرهان من مقدّمات الاستدلال، وثالثًا: لو فرضنا وجود المجموع والاستفادة منه في البرهان، لكان الإمكان والاحتياج من لوازمه الذاتيّة التي تُدرك بالعقل ولا تحتاج إلى المشاهدة والتجربة<sup>١</sup>.

## ٢. البرهان الوجودي

هذا البرهان من ابداعات أنسلم القديس في القرن الحادي عشر، وكان مثارًا للجدل في تاريخ الفلسفة الغربيَّة، وبيّنتي هذا البرهان على كفيّة تصوّر مفهوم الله تعالى في ذهن الإنسان، وهو: أنَّ الله موجودٌ لا يمكن تصوّر موجودٍ آخر أكبر منه ولا أكمل، فلو لم يكن الله موجودًا لكانت الكائنات الموجودة أكمل منه، أي: إذا لم يكن الله موجودًا لم يمكن تصوّر كونه أكمل موجودٍ، وعدم كمال الله - وقد أخذ الكمال في مفهومه - يوجب التناقض وهو باطل. وعليه

نستنتج من إبطال عدم وجود الله تعالى - لاستحالة ارتفاع النقيضين - نقيضه أي: وجود الله تعالى.

أما دليل التلازم بين عدم الوجود وعدم الأكملية فهو أن العدم نقص، والموجودات أكمل من المعدومات، وعليه فلو كان الله معدومًا لكانت الموجودات أكمل منه، فلم يكن أكمل موجودٍ متصورٍ، وهذا خُلف.

وقد نوقش هذا البرهان من وجهات نظرٍ متعدّدةٍ من قبل فلاسفة الغرب وفلاسفة الشرق، ولكن يرى الشيخ الأملي أنّها غير تامّة، ولكنه مع هذا لا يصحّح البرهان الوجودي أيضًا، بل يرى أنّ الإشكال الرئيس عليه هو وقوعه في مغالطة الخلط بين المفهوم والمصداق؛ ذلك أنّ الحمل الأولي الذاتي يختصّ بالمفاهيم، والحمل الشايع الصناعي يختصّ بالواقع والحقائق الخارجيّة، ومن هنا يمكن خطأ برهان أنسلم؛ لأنّ الأكملية لمفهوم الله تعالى تُحدش فيما إذا سلب منه مفهوم الوجود والموجوديّة بالحمل الأولي، فلو كان الله غير موجودٍ في الخارج بأن يُسلب منه الوجود بالحمل الشايع لا يستنتج منه سلب مفهوم الوجود والأكملية بالحمل الأولي.

وعليه فأنسلم القديس لا بدّ من أن يبين مراده من كلمة (الموجود) في قوله: (إذا لم يكن الله موجودًا)، فلو كان المراد الحمل الأولي فالحقّ معه، أما لو كان مراده بالحمل الشايع فلا يحصل التناقض<sup>١</sup>.

### ٣. برهان المعجزة

استند بعض أرباب اللاهوت المسيحي إلى المعاجز لإثبات وجود الله تعالى، حيث ينطلقون في البدء من إثبات وجود معاجز، ثم إنّ هذه المعاجز لما لم يكن لها مبدأ مادّي أو طبيعي، فلا بدّ من أن يكون لها مبدأ غير مادّي، وهو الله تعالى.

ولكن هذا البرهان غير تامّ عند الشيخ الأملي إذا لم يرجع إلى إحدى البراهين الثابتة من قبيل برهان الإمكان والوجوب. ومن جملة ما يؤخذ على هذا البرهان:

١. إمكان الخدشة في تلك المعاجز لمن لم يشهدها، ولم يطلع عليها عن حسّ و يقين.

٢. لو فرضنا صحّة تلك المعاجز، فاستنتاج وجود الله تعالى من هذا البرهان يتوقف على

مقدمات:

(أ) قبول أصل العليّة والقول بأنّ تلك الحوادث معلولة.

(ب) إمكان تصوّر جميع الطرق الطبيعيّة وغير الطبيعيّة المؤدّية إلى إيجاد تلك الحوادث.

(ج) إبطال عليّة جميع تلك الطرق إلّا عليّة الباري تعالى. ونظرًا للصعوبة تحقّق هذه المقدمات

لا يمكن الاستناد إلى هذا البرهان.

ثم يستنتج الشيخ الأملي أنّ علماء الكلام تمسّكوا بالمعجزة لإثبات النبوة لا وجود الله تعالى،

كما أنّ إثبات النبوة من خلال المعجزة بحاجة إلى مقدمات تعدّ بمنزلة الأصول الموضوعية من

قبيل وجود الواجب، وضرورة وجود النبي، وضرورة المعرفة الدّينية، وما شاكل<sup>١</sup>.

#### ٤. برهان التجربة الدّينية

تمسّك بعض المتكلّمين في الغرب بهذا البرهان، وصورته على النحو الآتي: أوّلاً: إثبات

وجود شهودٍ لواقعٍ مقدّسٍ، وثانيًا هذا الشهود لا يمكن إسناده إلى المبادئ الطبيعيّة، إذًا يوجد

واقعٌ غير طبيعيٍّ لهذا الشهود وهو الله تعالى.

وفي مقام الإجابة يرى الشيخ الأملي أنّه لو افترضنا صحّة المقدّمة الأولى، من قبل من ليس

له شهود، يبقى الإشكال على المقدّمة الثانية قائمًا؛ لأنّ الكبرى حتى لو تمت فإنّها لا تثبت سوى

موجودٍ غير طبيعيٍّ، وهذا المقدار لا يثبت وجوب الوجود ووحدته وما شاكل.

ثم إنّ كبرى القياس بحاجة إلى إقامة برهان، ذلك أنّ بعض علماء النفس يرجعون التجارب

الدّينية إلى الميول والغرائز الكامنة أو الناشئة من الوجدان الجمعي، وهذه الأمور ليست برهانيّة،

وعليه فالتجربة الدّينية لا توجب اليقين العلمي<sup>٢</sup>.

#### ٥. البرهان الأخلاقي

للبرهان الأخلاقي صور متعدّدة في الغرب تطرّق إليها علماء اللاهوت، ولكن العمدة فيها

١. م. ن، ص ٢٥٧ - ٢٦١.

٢. م. ن، ص ٢٦٩ - ٢٧٠.



ما ذهب إليه كانط، فإنّه عند تحليله النظري للقوانين الأخلاقية لم يكن بصدد تبريرها من خلال إثبات المبدأ الواجب الأمر والمقنن، فهو يرى أنّ العقل العملي عند فهمه للقوانين الأخلاقية التي هي ضرورية الصدق، يعتقد بوجود الله والنفس، وبعبارة أخرى إنّ الاعتقاد بالله يستند إلى المعرفة الأخلاقية، لا أنّ القانون الأخلاقي يستند إلى الاعتقاد بالله.

يورد الشيخ الأملي إشكالين على هذا البرهان:

أولاً: لا يعدّ استدلاله بمنزلة إقامة البرهان على وجود الواجب أو النفس؛ لأنّه يعتقد أنّ المفاهيم العقلية ما دامت تقترن بالشهود الحسي لا تحكي عن العالم الخارجي، وعليه فالملازمة التي حاكها بين أحكام العقل العملي مع الإذعان بوجود الله وإرادة الإنسان، لم تكن لها سوى قيمة أخلاقية من دون أن تجرّ إلى الواقع الخارجي سبيلاً. إذ الدليل الأخلاقي لم يثبت وجود الله تعالى عن طريق عينيّ معتبر، ولم يدفع شبهة الشكّكين، غاية ما يثبت أنّه إذا أراد أن يفكر طبقاً للقوانين الأخلاقية، لا بدّ له من أن يصدّق هذه الفرضية طبقاً لقواعد العقل العملي، والخلاصة فإنّ هذا البرهان لم يثبت وجود الله كواقعية عينية معترف بها في الأديان الأهلية.

ثانياً: الإشكال ناظرٌ إلى القول بالملازمة بين الأحكام الأخلاقية وقضايا العقل النظري أمثال وجود الله تعالى، ذلك أنّ الأحكام الأخلاقية المرتبطة بالعقل العملي لها محمولات وموضوعات خاصّة حيث تشتمل على قضايا بيّنة يذعن لها العقل العملي، ولا يمكن استنتاج القضايا المرتبطة بالعقل النظري من القضايا المرتبطة بالعقل العملي، وعليه فالقوانين الأخلاقية لا تستلزم قضايا نظرية، بل إنّ أحكام العقل العملي تعتمد أحكام العقل النظري لتصل إلى نتائج جديدة في مناخ العقل العملي<sup>١</sup>.

هذه أهم البراهين التي تطرّق إليها الشيخ الأملي، كما أنّه لا يفوته أن يعزو هذا الإرباك الفكري في اللاهوت الغربي إلى بُعد علماء الغرب عن المعارف العقلية والفطرية والوحيانية، واقتصرهم على المعارف الحسية والتجريبية ممّا أدّى إلى الإلحاد الصريح أو الألحاد المبطن، إذ الإلحاد غالباً ما يعرض في عبارات مبهمّة وملتوية كي لا يفهم القارئ منها شيئاً واضحاً، وجرّاء

هذا فقد ذهب أمثال غابرييل مارسل وياسبرس إلى إبطال أدلة إثبات وجود الله، وذهب أمثال سارتر إلى إنكار الله رأساً، وأمّا بارت وكيركغور فقد جعلوا التجربة الدنيوية هي الدالة على الله دون الأدلة العقلية، وآخرون أمثال تيلش وأتباعه فصلوا المعبود عن الخالق، والألوهية عن الربوبية، أمّا كانط ولاك فقد تنزلوا إلى البراهين الأخلاقية فقط، ناهيك عن أتباع هيغل الملحدين أمثال باخ، وماركس، وانجلز حيث زعموا أن الاعتقاد بالإله مضيعة، وكذلك ما ذهب إليه سبينوزا، ولايب نتر حيث جعلوا الله وجوداً كلياً ومطلقاً.

هذه الأقوال كلها يعدها القرآن طائفاً من الشيطان، وقد أدت إلى الحيرة والشك في الغرب لاسيما بمدد وسائل الإعلام الهائلة<sup>١</sup>.

### ٣. العلم والدين

من المسائل المهمة التي شغلت المناخ المعرفي الغربي وأثارت جدلاً كبيراً في وسط الأنديّة الفلسفية، مسألة العلاقة بين العلم والدين، وقد تغلب القول بتعارضهما ممّا أدى إلى انحسار الدين وفسح المجال أمام الإلحاد، والنظرة المادية للعلوم.

يرى الشيخ الآملى أنّ سبب هذا التعارض الموهوم يعود إلى أمرين:

١. تحجيم دور العقل وإبعاده عن أطر المعرفة الدنيوية، والزعم بأنّها تقتصر على النصّ فحسب، فالمعرفة الدنيوية إذاً تنحصر في الأدلة النقلية وما يستوحيه الإنسان من النصوص، وما يُدرك بوساطة العقل الحسيّ أو التجريبيّ أو التجريديّ، فإنّه يختصّ بالمعرفة العلمية والفلسفية ولا دخل للدين فيها، فحينئذٍ يقع التعارض فيما لو جاء نصٌّ أو هم الخلاف مع أمرٍ علميٍّ أو تجريبيٍّ أو فلسفيٍّ.

والحلّ هو القول بأنّ العقل يقابل النقل أو النصّ ولا يقابل أصل الدين، فالله الذي جعل الأدلة النقلية من مصادر المعرفة الدنيوية، جعل العقل أيضاً حجّةً شرعيةً ومصدراً للمعرفة الدين، فحينئذٍ لو حصل تعارضٌ بين دليلٍ نقليٍّ ودليلٍ علميٍّ أو فلسفيٍّ، لكان من مصاديق التعارض

١. الجوادى الآملى، تبين برهين اثبات خداه، ص ٦٦ - ٦٩.

بين العلم أو الفلسفة مع النقل لا مع الدين؛ فالعقل لا يعارض الدين لأنه من مصادره، أمّا التعارض بين العلم والنقل فهو أمرٌ مستساغٌ كما قد يتعارض دليلٌ نقلِيٌّ مع دليلٍ نقلِيٍّ آخر من دون أن يتمّ أيّ مساسٍ بأصل الدين وقدسِيّته، بل لا بدّ من البحث عن الوجوه التي تحلّ هذا التعارض.

٢. الأمر الثاني الذي مهّد لإيهام التعارض بين العلم والدين في الغرب، هو مسألة تخصّص العلوم وتجزئتها، وفصل بعضها عن الآخر، ذلك أنّ العلوم والمعارف فيما مضى كانت مترابطةً ومتلاءمةً بعضها مع بعض، كانت الأندية العلمية آنذاك تدرّس الطبيعيات والرياضيات إلى جانب الفلسفة والكلام وسائر العلوم الرائجة، كانت العلوم في أخذٍ وعطاءٍ مستمرٍّ فيما بينها، فالعلوم ما بعد الطبيعِيَّة كانت تتكفّل تحليل المبادئ والمباني والفرضيّات ونقدها، وتضع نتائجها تحت اختيار العلوم الطبيعيَّة في منظومةٍ كونيَّةٍ واحدةٍ.

ولكن بعد القرن الثالث عشر بدأت بوادر فصل العلوم بعضها عن الآخر، فتخصّصت العلوم واستقلّت في منظوماتٍ فكريَّةٍ غير مترابطةٍ، فانفصلت العلوم الطبيعيَّة عن مابعد الطبيعيَّة، وانفصل العلم التجريبي عن الفلسفة.

نعم هذا العلم الحديث يعترف كسابقه بنظام العلية، لكن بما أنّه انقطع عن الدين والفلسفة الإلهيَّة، ترك العلة الفاعليَّة والغائيَّة واقتصر على ما انتجه الحسّ والتجربة والبحث في العلل القابليَّة، أي أنّ هذا الشيء ماذا كان قبل هذه اللحظة؟ وما هو الآن؟ وماذا سيكون لاحقاً جرّاء تأثره بالعوامل الطبيعيَّة؟ هذا هو الاقتصار على السير الأفقي للظواهر الطبيعيَّة، وإغفال السير العمودي والصعودي للكون والطبيعة<sup>١</sup>.

ثم يرتقي الشيخ الأملي ليقول: لما كان العالمُ صنْعَ الله تعالى، وكان العلمُ كشفًا وقراءةً للطبيعة والكون، وتفسيرًا وتبيينًا لصنع الله وفعله، فالعلم لا يكون إلا دينيًّا وإلهيًّا ولا يوجد علمٌ إلحادي، لكنّ الإنسان يجعل العلم آلةً للإلحاد، ويستغلّه لمآربه<sup>٢</sup>.

١. الجوادى الأملي، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، ص ١٠٧ - ١١٠.

٢. م.ن، ص ١٣٠.

#### ٤. العلم والايمان

من الشبهات المستوردة من التراث الكلامي الغربي، شبهة انفصال الإيـمان والدين عن البرهان والاستدلال؛ ذلك أنّ كثيراً من الذين زعموا حصولهم على المعرفة العلميّة والبرهانيّة للمبادئ الدينيّة يفقدون الإيـمان بل ربما يلحدون، كما أنّ كثيراً من المؤمنين لا يقدرّون على إقامة البرهان والاستدلال على ما يؤمنون به.

ويردّ الشيخ الآملي على هذه الشبهة قائلاً:

«إنّ القضايا العلميّة تنتج من الربط والدمج الحاصل في النفس بين الموضوع والمحمول، وإدراك هذا الربط مناط بالعقل النظري. والإيـمان يحصل جرّاء العلقـة بين النفس ومعلومها - سواء كان حصولياً أم حضورياً - وهذه العلقـة هي العقيدة المناطة بالعقل العملي... إنّ الإيـمان علقـة نفسيّة وهذه العلقـة إذا تعلّقت بأمرٍ صحيح تكون صحيحة، وإذا تعلّقت بأمرٍ باطل أصبحت باطلة، فإذا انسدّ باب تشخيص الصحيح من السقيم في المسائل الميتافيزيقيّة وأصول الدين، لانسدّ باب تقييم صحّة أو سقم إيـمان المؤمنين بأرباب متفرّقة، والمؤمنين بإله واحد قهار»<sup>١</sup>.

ثم يشير الشيخ الآملي إلى النصوص الدينيّة التي تؤيّد التلازم والترابط العميق بين العلم والإيـمان؛ لقوّة العقل في التعرّف على القضايا الدينيّة من جهة، ولتأثير العلم على تقويم الإيـمان الصحيح من جهة ثانية، ومن تلك النصوص التي يشير إليها الشيخ، قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾<sup>٢</sup>، وقول أمير المؤمنين عليه السلام: «ما آمن المؤمن حتى عقل»<sup>٣</sup>، وكذلك قوله: «على قدر العقل يكون الدين»<sup>٤</sup>، وغيرها من النصوص التي تشير إلى أنّ المراتب العليا من الإيـمان لا تتحقّق من دون مراتب عليا من العلم والتعقل.

١. الجوادي الآملي، تبيين براهين اثبات خده، ص ١١٨ - ١١٩.

٢. فاطر: ٢٨.

٣. الآمدي، غرر الحكم ودرر الكلم.

٤. م.ن.

وهذه الحقيقة لا تُنتقض عند الشيخ الأملي بإيمان كثير من الجهلاء أو فسق كثير من العلماء، أو القول بأن الكتب السماوية تقتصر على التجربة الدينية والإحساس الداخلي فقط، أو أن لغة الدين تفرق عن لغة الفلسفة، أو أن طريق الدين يختلف عن طريق العقل، ذلك أن الانفكاك بين العلم والإيمان في بعض الموارد لا ينتج سلب التلازم الوجودي بينهما<sup>١</sup>.

ثم يشير الشيخ الأملي إلى مشكلة أخرى يقع فيها القائلون بفصل العلم عن الدين، وهي الوقوع في فخ الإفراط والتجبر، وهذا ما ابتلى به متكلمو الغرب، ذلك أن القيمة الفلسفية للمعرفة الحسية عندما تتناول القضايا الدينية والحقائق الميتافيزيقية لم تكن سوى السفسطة والشك، وأن الدين يهبط إلى كونه إحساساً ووجداناً باطنياً؛ لأن المؤمن الراسخ في إيمانه بعد ما حكم بفصل العلم عن الدين، فإما أن يحكم بتعطيل العقل في مجال إدراك المعارف الدينية العميقة والعالية، فيصل إلى الجمود والتجبر والإفراط، وإما أن يقع في فخ الشك والسفسطة جرّاء تفسيرها تفسيراً مادياً حسياً.

فعندما ينزاح العقل عن مهمة الحكم في المبدأ والمعاد، تصبح القضايا الميتافيزيقية مهملة لا معنى تحتها، فحينئذ يفقد العلم صلاحيته للحكم بصلاح هذا الدين أو عدم صلاح ذلك الآخر، ويستوي في هذه الحالة الإيمان بالطاغوت والإيمان بالله تعالى، وهذه أهم الأضرار المتوجّهة إلى الإيمان عندما يفقد حصن العقل<sup>٢</sup>.

بعد هذا يذكر الشيخ الأملي وجهاً آخر أورده دعاة الفصل بين العلم والإيمان، وهو أن الأديان لاسيما التوحيدية منها لم تستشهد بالبراهين الفلسفية والمنطقية لإثبات وجود الله، بل إن كثيراً من المتكلمين والفلاسفة يتحاشون إقامة البرهان على وجود الله تعالى، أو يرون عدم الفائدة في إقامة هكذا براهين، وهذا ما وقع فيه بول تيليش إذ لم يكتف بالقول إن إقامة البرهان على وجود الله خلاف اقتضاء الشرع، بل ذهب إلى أنه من قبيل الإلحاد<sup>٣</sup>.

١. الجوادى الأملى، تبين براهين اثبات خدا، ص ١٢٠ - ١٢٣.

٢. م.ن، ص ١٢٣ - ١٢٤.

٣. فلسفة الدين، ص ٣١.

وفي مقام الردّ على هذه الشبهة يرى الشيخ الآملي أنّها غير صحيحة لاسيما بالنسبة إلى القرآن الكريم، إذ إنّهُ أوّلاً جاء في مقام الردّ على المشركين الذين كانوا يعتقدون بوجود الخالق، ولم يكن بصدده إثبات أصل الخالق، وأمّا ثانياً فإنّ القرآن في مقام الردّ على الدهريين يطالبهم بالحجّة والبرهان، ويقيم أدلّة برهانيّة لدحض مدّعاهم، كقوله تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمْ الْخَالِقُونَ﴾ \* أَمْ خَلَقُوا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بَلْ لَا يُؤْقِنُونَ<sup>١</sup>، وأمّا ثالثاً فتوجد روايات كثيرة في التراث الدّيني مليئة بالبراهين العقلية لاسيما في كتاب نهج البلاغة.

والخلاصة أنّ هذا القول ناتج من غلبة السفسطة والشكّ والوقوع في أسر فخ الآراء الحسّية والماديّة الصرفة، حيث ألقتهم في حبال اتهامات المستدلّين بالإلحاد من جهة، وتقليل نطاق الدّين إلى أقلّ ما يمكن من جهة ثانية ليتمسّكوا في سلوكهم الجمعي بالمدينة الجمعيّة (الديمقراطيّة)، وفي سلوكهم الفردي بالليبراليّة<sup>٢</sup>.

#### ٥. حقوق الإنسان

ينطلق الشيخ الجوادي الآملي في تأسيسه لفلسفة حقوق الإنسان، من تعريفه للحقوق حيث يشكّل هذا التعريف العمود الفقري الذي يبني عليه بنيانه المعرفي والتأسيسي لنظرية حقوق الإنسان، ذلك أنّ الحقوق عنده: «مجموعة قوانين وقرارات اجتماعيّة جاءت من قبل خالق الإنسان والكون، لتحكيم وبسط النظم والقسط والعدل في المجتمع البشري؛ كي يضمن سعادة المجتمع»<sup>٣</sup>.

ومن هذا المنطلق انبرى الشيخ الآملي لنقد لائحة حقوق الإنسان الغربيّة؛ لأنّها كتبت بمعزل عن هذه النظرة الكونيّة الحقوقية، وأنّها لا تتمكن من تأمين حاجات أكثر الناس، مضافاً إلى أنّها لم تعتمد قانوناً كونياً موحّداً، بل اعتمدت الأعراف والآداب الاعتباريّة المتغيرة بين بني البشر، كما أنّ الانسان لا يتمكن من تشريع الحقوق العالميّة وتشخيصها؛ لأنّه محصورٌ في نطاق الدنيا وجاهلٌ بحقائقه الباطنيّة والظاهريّة، ورغباته وحوادثه الصادقة والكاذبة.

١. طور: ٣٥-٣٦.

٢. الجوادي الآملي، تبيين برهين اثبات خداه، ص ١٢٧-١٣٧.

٣. الجوادي الآملي، فلسفه حقوق بشر، ص ٧٥.

وبعد هذا العرض السريع يطلّ الشيخ الأملي إطلائاً سريعاً على لائحة حقوق الإنسان العالمية ليسجّل عليها النقاط الآتية:

١. إنّها اعتمدت أسساً لحاديّة وماديّة منقطعةً عن الله تعالى.
٢. هذه اللائحة تحقّق رغبات الدول الاستعماريّة، ولم تكن بصدد تأمين حقوق الأمم المستضعفة، مضافاً إلى أنّ الاسلام يعترف بالحقوق الناشئة من تراضي الأمم والأفراد فيما إذا كانت في دائرة الحكم الإلهي.
٣. على الرغم من وجود مفاهيم وبنودٍ براقّة وإنسانيّة في هذه اللائحة كالحريّة، والمساواة، والأمن العام، والتعليم وغيرها من الموارد، فعلى الرغم من وجود هذه المفاهيم، فإنه ينبغي أن يحذر الإنسان من الانخداع ببريقها، بل عليه التفكّر أولاً في المعاني المرادة من هذه المصطلحات، فهل المراد من الحريّة في هذه اللائحة مثلاً المراد نفسه منها في القاموس الإلهي؟

٤. فشل هذه اللائحة في مقام التطبيق والعمل، والتبعيض بين أبناء البشر.
٥. الاقتصار على النظرة الماديّة للإنسان وإغفال الجوانب المعنويّة، والأبعاد الروحيّة، والارتباط بالخالق<sup>١</sup>.

هذا فيما يخصّ الحقوق، أمّا الإنسان فالنظرة الغربيّة إليه ترى أنّه لم يكن ذا منزلةٍ وقيمةٍ سابقاً، وأنّها الحداثة هي التي أرجعت له كرامته وقيّمته، وسيصل إلى كماله المطلوب فيما بعد الحداثة، وهذا هو المذهب الإنساني المعاصر والسائد في الأندية الفكريّة المعاصرة.

أمّا النظرة الإسلاميّة فهي بخلاف هذا كلّ حيث ترى أنّ الإنسان ذو بعدٍ روحيٍّ وبعدٍ ماديٍّ، وهو المظهر الأتمّ للباري تعالى، ولم تكن هذه الصورة الماديّة هي كماله الأتمّ، بل كماله الأتمّ هو الكمال الباطني والروحي<sup>٢</sup>.

١. م.ن، ص ٢٥٧ - ٢٧١.

٢. الجوادى الأملي، تبين براهين اثبات خداه، ص ٧٤.

## ٦. التعددية الدينية

من المسائل الفكرية التي أثارت جدلاً واسعاً في الوسط المعرفي، مسألة التعددية الدينية، فقد ذهب جان هيك وغيره إلى القول بالتعددية وعدم انحصار النجاة في دين واحد، بل جميع الأديان على حقّ وتؤدي إلى النجاة.

يرد الشيخ الأملى على هذا القول ويذهب إلى أنّ الدين جاء لهداية الإنسان، وقد ثبت أنّ للإنسان حقيقة واحدة، وعليه لا بدّ من أن يكون الدين النازل لهديته واحداً أيضاً، وذلك للترابط الوثيق بين معرفة الإنسان ومعرفة الدين، فلو عرّف الإنسان بنحوٍ دقيقٍ؛ لعُرِفَ الدين بنحوٍ صحيح، فلو قلنا إنّ للإنسان حقائق متعدّدة في مرّ العصور لذهبنا إلى تعدّد الأديان، ولكن لو قلنا إنّ الإنسان يمتلك فطرةً إلهيةً ثابتةً لم تتغير على مدى القرون وتبدلاتها، لكان الدين ثابتاً أيضاً وواحدًا وإنّ تغيّرت الشرائع بحسب الزمان والمكان<sup>١</sup>.

ومن وجهة نظر أخرى يرى الشيخ الأملى أنّ جذور التعددية الدينية تعود إلى نوعيّة النظرة الكونية التي يمتلكها الإنسان، فلو اعتقد شخصٌ بنسبيّة المعرفة والحقيقة لذهب إلى القول بنسبيّة الدين وتكثّره؛ لأنّ حاق الواقع طالما لا يُدرك، فسيكون كلّ رأي حقّاً وصحيحاً<sup>٢</sup>. ثم ينبري الشيخ الأملى للردّ على الأدلة العرفية والنقلية المقامة من قبل أرباب التعددية لدعم مدّعاهم، ويفنّدها واحداً واحداً.

## ٧. العلمانية

يرى الشيخ الأملى أنّ العلمانية مصطلحٌ دخيلٌ ورد من الغرب، وقد تم تعريفه في دوائر المعارف بفصل الدين عن الدنيا، أو فصل الدين عن شؤون المجتمع، أو فصل الدين عن السياسة، وهذه المعاني طويلةٌ ومتداخلةٌ، ومحورها نفي الحكومة الدينية<sup>٣</sup>. وقبل الخوض في التعريف لا بدّ من أن نقف على الأرضية والمناخ الذي سبب ظهور

١. الجوادى الأملى، دين شناسى، ١٨٥ - ١٩٠ (معرفة الدين، الفصل السادس، التعددية الدينية).

٢. م.ن، ص ٢٠٧ - ٢١١.

٣. الجوادى الأملى، نسبت دين ودنيا، ص ١٨.



العلمانيّة، وهي عند الشيخ الآملي تتلخّص في:

١. العلمويّة: إنّ عصر النهضة الأوربيّة قرُن بالحركة العلميّة في جميع الحقول المعرفيّة، هذه الحركة ما كانت تتعارض مع الدّين في البداية حتى أنّ كثيرًا من العلماء والمفكرين كانوا من المتدينين يذعنون بما وراء الطبيعة والغيب، لكن سرعان ما انقلبت الطاولة وأصبح العلم هو المعبود الأوّل والأخير وضيق الخناق على الدّين، وهذا ما أدّى إلى فصل الدّين عن العلم وإرجاع جميع الأسباب والمسببات إلى العلل الماديّة، وغفلوا عن أنّ الدّين لا ينكر الوسائط الماديّة بل يؤكّد عليها دومًا، والتراث الدّيني مليء بالدعوة إلى العلم والتعلّم واستعمال العقل، كما أنّ العلم أيضًا لا يدلّ على عدم حاجة الظواهر الطبيعيّة عن علّة غائيّة عليا، بل لو أنصف العلماء لرأوا أنّ هذا الكون لا بدّ له من مدبّر.

٢. العقلانيّة: إلى جنب الحركة العلمويّة ظهرت حركة الاكتفاء بالعقل في فهم الظواهر الطبيعيّة، وإهمال الجانب الدّيني في فهم الكون، فزعموا أنّ العقل حلّال المشاكل يمكن اعتماده في جميع الأمور، وأوهموا الناس بأننا كنّا ننتظر الدّين كي يفسّر لنا الكون والحياة، أمّا الآن فحلّ محلّه العقل، وهو مفتاح جميع المغلقات، وتطوّر الأمر حتى بالنسبة إلى اللاهوت، فاخترعوا اللاهوت الطبيعي وأحلّوه محلّ الدّين المسيحي، وهؤلاء أيضًا غفلوا عن أنّ العقل ليس هو الفارس الوحيد، وهناك أمور لم يتمكن من الوصول إليها.

٣. النزعة الإنسانيّة: التي يعود تاريخها إلى أواخر القرن الثالث عشر عندما ظهرت بوصفها نهضة أدبيّة في بداية أمرها، ثم تعمّمت وجعلت الإنسان ورغباته الماديّة المحور التام لكلّ شيء، زعمًا منهم بأنّه ذو بُعدٍ واحدٍ وهو البعد المادي، غافلين عن البعد الروحي<sup>١</sup>.

ثم بعد هذا السرد يشرح الشيخ الآملي أدلّة القائلين بالعلمانيّة، كما يشير إلى تنوعهم بين ملحدٍ لا يؤمن بالدّين، ومتدينٍ يرى لزوم انحسار الدّين عن الفضاء العام حفاظًا على قدسيّته، كلّ بحسب مبانيه الفكريّة<sup>٢</sup>.

١. م.ن، ص ٣٣ - ٦٢.

٢. م.ن، ص ٦٦.

## ٨. الديمقراطية

قد مرّ رأي الشيخ الأملى حول النظام السياسى الإسلامى، ومنه يعرج على نقد الديمقراطية، ويقول إن شعار الإسلام يختلف عن شعار الحكومات البشرىة لاسيما في الغرب حيث إن شعار الدين هو الحكومة الإسلامىة واتباع الحقّ أمّا شعار الحكومات البشرىة والديمقراطية هو اتباع رأي الأكثرىة وعليه فإنّ الخلاف الأساس بين الحكومتين إنما هو مسأله تحكيم رأي الأكثرىة في الاتباع وتشخيص الحقّ. فإنّ الحقّ في رأي الإسلام يأتي ويثبت عن طريق الوحي أمّا الديمقراطية فتجعل محور الحقّ وتثبته عن طريق الأكثرىة<sup>١</sup>.

وقد زعم الغرب بالاعتماد على النظام الديمقراطى أنه سيّد العالم، وهذا الزعم يبتنى على أصول أربعة عندهم:

١. النمو السكاني الهائل.
٢. محدودية الموارد الطبيعىة والأرزاق التي لا تكفي لجميع البشرىة.
٣. بناء على قانون تنازع البقاء الداروينى فإنّ الأقوى هو الذي لا بدّ أن يبقى وله حقّ الحياة.
٤. لما كان الغربى أفضل الناس وأقواهم عند نفسه فلا بدّ أن يستوفي حقّه وإنّ سبب ذلك فقر الآخرين واضطهادهم.

فهذا هو منطق الغربىين وأرباب الديمقراطية الحديثة<sup>٢</sup>.

أمّا بخصوص رأي الأكثرىة فيعتقد الشيخ الأملى أنّ الاختلاف الرئيس بين الإسلام والديمقراطية يكمن في أنّ الإسلام يجعل الحقّ والقانون مقدّمًا على رأي الأكثرىة التي هي تكشف عن الحقّ ولا تنشؤه، أمّا النظام الديمقراطى فيجعل الحقّ ناشئًا من رأي الأكثرىة. والفرق الآخر أنّ الإسلام يعتبر حجىة رأي الأكثرىة فيما يخصّ شؤونهم، فالإنسان المؤمن المدعن بولاية الله ورسوله يكون رأيه حجىة فيما يخصّ الإجراءات وفي ضوء الشرع<sup>٣</sup>.

١. الجوادى الأملى، ولايت فقيه ولايت فقاها و عدالت، ص ٩١.

٢. م.ن، ص ٩٢؛ والجوادى الأملى، جامعہ در قرآن، ص ٤٢٢.

٣. الجوادى الأملى، ولايت فقيه ولايت فقاها و عدالت، ص ٩١؛ والجوادى الأملى، جامعہ در قرآن، ص ٤٢٩.

## ٩. النزعة الإنسانية

يرى الشيخ الآملي أن أصحاب النزعة الإنسانية الحديثة قد حكّموا العقل والعلم على مقدّرات أمورهم وأقصوا الوحي؛ فأصبح الإنسان ورغباته المادّية هي محور الحياة ومنشأ جميع الشؤون الفرديّة والاجتماعيّة، وقد ظهرت هذه النزعة في أواخر القرن الثالث عشر الميلادي في إيطاليا ثم انتشرت في جميع أوروبا، وهذه النزعة تشكو من التفريط والإفراط.

أمّا التفريط فمن حيث إن الهيومانيّة قد جعلت رغبات الإنسان ومتطلّباته المادّية هي المحور الأساس مع إهمال سائر الجوانب الوجوديّة فيه لاسيما المعنويّة منها، وبهذا تنزل مقام الإنسان إلى مرتبة الحيوانات والبهائم والسعي نحو إشباع الغرائز والشهوات، وانغلقت أمامه أبواب حقائق العالم الكونيّة، وغطّت الحجب فطرته، وإلى هذا يشير القرآن في قوله: ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهُهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمِهِ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾<sup>١</sup>.

أمّا الإفراط فمن حيث جعل الإنسان هو الميزان والمحور في جميع الأعمال الفرديّة والاجتماعيّة، وجعله مستقلاً، والحال أن الإنسان لم يكن من وجهة نظر دينيّة إلا وجوداً إمكانيّاً رابطيّاً غير مستقلّ، وحاله حال سائر الموجودات التي لا تستقلّ في ذاتها ووجودها فالممكنات لا بدّ أن تعتمد على الوجود المطلق، وتستمر في هذا الاعتماد كما تمّ بيانه في برهان الإمكان والوجود بنحو تفصيليّ. فالإنسان كما يعتمد في تكوينه على الإرادة الإلهيّة، فكذلك في حياته التشريعيّة لا بدّ أن يعتمد عليها أيضاً<sup>٢</sup>.

١. الحاشية: ٢٣.

٢. الجواديّ الآملي، نسبت دين ودينه، ص ٥٢-٥٨.

## الخاتمة

إلى هنا ننتهي من رحلتنا الممتعة في كتب المرجع الديني الشيخ الجوادى الأملى وبحوثه، ونحن وإن لم نتمكن من استيفاء جميع ما ذكره سماحته حول إصلاح الوضع الاجتماعي، وإحياء الحضارة الإسلامية، وما قدمه من إسهاماتٍ علميةٍ جادةٍ وحكيمةٍ تبني على القرآن والسنة والعقل والعرفان، غير أننا تمكنا من الإلمام الإجمالي بما ذكره في هذا المضمار، ويمكن إرجاعه إلى ثلاثة مباني أساسية:

١. المبنى الأنطولوجي القائم على وجود خالقٍ ومدبرٍ للكون، الذي خلق الكون على النظام الأحسن، وقدّر فيه ما يوجب الكمال والرقى في الدارين، وأنه المبتدأ والمنتهى، وبه تقاس وتوزن جميع الأمور العقديّة والثقافيّة والاقتصاديّة والمعرفيّة والسياسيّة وغيرها.
٢. المبنى الأبستمولوجي القائم على الواقعيّة، وإمكان تحصيل المعرفة القطعيّة، ونفي أيّ نوعٍ من أنواع النسبيّة والشكوكيّة.
٣. المبنى الأثروبولوجي القائم على أنّ الإنسان مخلوقٌ لله تعالى وخليفته في الأرض، وأنّه متوحّشٌ بالطبع متمدّنٌ بالفطرة، وكلّما اقترب إلى الطبع خرج عن المسار، وكلّما اقترب من الفطرة سار نحو الكمال، وأنّ الله العالم بمصالحه ومفاسده قد أرسل له هداةً ورُسلًا يثيرون له دفائن عقله، ويرشدونه نحو الكمال والسعادة في الدارين.



## المصادر

- القرآن الكريم.
- الجوادى الأملى، عبدالله، انتظار بشر از دين، نشر اسراء، ط ۱۰، ۱۳۹۸ ش.
- \_\_\_\_\_، تبیین براهین اثبات خدا، نشر اسراء، ط ۱۱، ۱۳۹۸ ش.
- \_\_\_\_\_، تفسير انسان به انسان، نشر اسراء، ط ۱۰، ۱۳۹۹ ش.
- \_\_\_\_\_، جامعه در قرآن، نشر اسراء، ط ۶، ۱۳۹۹ ش.
- \_\_\_\_\_، حق و تکلیف در اسلام، نشر اسراء، ط ۹، ۱۴۰۰ ش.
- \_\_\_\_\_، حیات حقیقی انسان در قرآن، نشر اسراء، ط ۸، ۱۴۰۰ ش.
- \_\_\_\_\_، شریعت در آینه معرفت، نشر اسراء، ط ۷، ۱۳۹۲ ش.
- \_\_\_\_\_، فطرت در قرآن، نشر اسراء، ط ۸، ۱۳۹۹ ش.
- \_\_\_\_\_، فلسفه حقوق بشر، نشر اسراء، ط ۱۰، ۱۳۹۹ ش.
- \_\_\_\_\_، مبادی اخلاق در قرآن، نشر اسراء، ط ۱۲، ۱۴۰۰ ش.
- \_\_\_\_\_، معرفة الدین، نشر اسراء، العتبة العباسیة، المركز الإسلامی للدراسات الاستراتیجیة، تعریب: هاشم المیلانی، ط ۱، ۲۰۲۱ م.
- \_\_\_\_\_، معرفت شناسی در قرآن، نشر اسراء، ط ۹، ۱۳۹۹ ش.
- \_\_\_\_\_، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، نشر اسراء، ط ۱۴، ۱۴۶۰ ش.
- \_\_\_\_\_، نسبت دین و دنیا، نشر اسراء، ط ۱۰، ۱۳۹۹ ش.
- \_\_\_\_\_، ولایت فقیه و ولایت فقاہت و عدالت، نشر اسراء، ط ۲۰، ۱۴۰۰ ش.
- الصدر، السید محمد باقر، اقتصادنا، دار التعارف، ۱۹۷۹ م.
- \_\_\_\_\_، الأسس المنطقیة للاستقراء، دار التعارف، ط ۴، عام ۲۰۰۸ م.
- \_\_\_\_\_، الإسلام یقود الحیاة، دار الصدر، ط ۶، ۱۴۴۲ ق.

- \_\_\_\_\_ ، المدرسة الإسلامية، دار الصدر، ط ٦، عام ١٤٤٢ ق.
- \_\_\_\_\_ ، المدرسة القرآنية، دار الصدر، ط ٦، عام ١٤٤٢ ق.
- \_\_\_\_\_ ، رسالتنا، دار الصدر، ط ٦، عام ١٤٤٢ ق.
- \_\_\_\_\_ ، فلسفتنا، دار التعارف، ط ١٠، عام ١٩٨٠ م.
- \_\_\_\_\_ ، محاضرات تأسيسية، دار الصدر، ط ٢، عام ١٤٤٢ ق.
- \_\_\_\_\_ ، ومضات، دار الصدر، ط ٣، ١٤٤٢ ق.
- \_\_\_\_\_ - الطباطبائي، محمد حسين، أصول فلسفة وروش رئاليسم، بوستان كتاب، ط ٥، ١٤٠١ ش.
- \_\_\_\_\_ ، الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط ٣، عام ١٩٧٣ م.
- \_\_\_\_\_ ، بداية الحكمة، مؤسسة المعارف الإسلامية.
- \_\_\_\_\_ ، مقالات تأسيسية في الفكر الإسلامي، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، ط ١، ١٤١٥ هـ.
- \_\_\_\_\_ ، نهاية الحكمة، مؤسسة النشر الإسلامي ط ٤، عام ١٤٢٨ هـ.
- \_\_\_\_\_ - الطريحي، محمد جواد، موسوعة العلامة الشيخ محمد رضا المظفر، كربلا-العراق، العتبة العباسية المقدسة، مؤسسة البحر العلوم الخيرية، ١٤٣٧ هـ = ٢٠١٦ م.
- \_\_\_\_\_ - كاشف الغطاء، محمد حسين، أصل الشيعة وأصولها، المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية، ط ١، ٢٠١٨ م.
- \_\_\_\_\_ ، الدين والإسلام، المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية، ط ١، ٢٠١٨ م.
- \_\_\_\_\_ ، المثل العليا في الإسلام لافي بحمدون، دار الوعي الإسلامي، بيروت، ط ٥، ١٩٨٠ م.
- \_\_\_\_\_ ، المراجعات الريحانية، موسوعة الإمام كاشف الغطاء، المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية، ط ١، ٢٠١٨ م.
- \_\_\_\_\_ ، في السياسة والحكم، دار التوجيه الإسلامي.
- \_\_\_\_\_ ، قضية فلسطين الكبرى، مطبعة النعمان النجف، ١٩٦٩ م.
- \_\_\_\_\_ ، ميثاق الوطني العربي، المطبعة الحيدرية النجف، ١٣٥٨ هـ.
- \_\_\_\_\_ ، نصيحة لعموم المسلمين من إمام المسلمين، المطبعة الحيدرية بالنجف، ١٩٥٢ م.

- \_\_\_\_\_، محاوره الإمام المصلح كاشف الغطاء الشيخ محمد الحسين مع السفيرين البريطاني والأميركي في بغداد، النجف، المطبعة الحيدريّة، ١٩٥٤ م.
- \_\_\_\_\_، مصباح اليزدي، محمد تقي، أسئلة وردود، دار التعارف للمطبوعات، ط ١، ١٤٢٥ هـ.
- \_\_\_\_\_، أصول المعارف الإنسانيّة، دار التعارف للمطبوعات، ط ٢، عام ١٤٣٢ هـ.
- \_\_\_\_\_، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، مؤسّسة النشر الإسلامي، ط ٧، ١٤٣١ هـ.
- \_\_\_\_\_، النظرية الحقوقية في الإسلام، دار الولاة، ط ٢، عام ٢٠١٠ م.
- \_\_\_\_\_، النظرية السياسيّة في الإسلام، دار الولاة، ط ٢، ١٤٣٢ هـ.
- \_\_\_\_\_، انسان سازي در قرآن، مؤسّسة الامام الخميني، ط ٨، عام ١٤٠٠ ش.
- \_\_\_\_\_، انسان شناسی در قرآن، مؤسّسة الامام الخميني، ط ٦، ١٣٩٨ ش.
- \_\_\_\_\_، پرسشها وپاسخها، مؤسّسة الامام الخميني، ط ٥.
- \_\_\_\_\_، پيش نيازهاي مديريت اسلامي، مؤسّسة الامام الخميني، ط ٥.
- \_\_\_\_\_، تعدّد القراءات، دار التعارف للمطبوعات، ط ٢، ١٤٢٦ هـ.
- \_\_\_\_\_، جنگ و جهاد در قرآن، مؤسّسة الامام الخميني، ط ٤، ١٣٩٤ ش.
- \_\_\_\_\_، خداشناسی، مؤسّسة الامام الخميني، ط ٥، عام ١٣٩٩ ش.
- \_\_\_\_\_، دروس في العقيدة الإسلاميّة، مؤسّسة الهدى، ط ٥، ١٤٢٧ هـ.
- \_\_\_\_\_، رابطه دين و علم، مؤسّسة الامام الخميني، ط ٢، ١٣٩٧ ش.
- \_\_\_\_\_، راه و راهناشناسی، مؤسّسة الامام الخميني، ط ٥، عام ١٣٩٩ ش.
- \_\_\_\_\_، نگاهی گذرابه حقوق بشر، مؤسّسة الامام الخميني، ط ٢، ١٣٩٢ ش.
- \_\_\_\_\_، هم انديشي معرفت شناسی، ندوة علمية باشراف الشيخ المصباح اليزدي، مؤسّسة الامام الخميني، ط ١، عام ١٣٩٥ ش.
- \_\_\_\_\_، مظفر، محمد رضا، من أوراق الشيخ محمد رضا المظفر، إعداد: محمد رضا القاموسي، بغداد-عراق، المكتبة العصرية، طبع عام: ٢٠٠٧.



## هذا الكتاب

يتكفل هذا الكتاب مشاريع أهم رواد الإصلاح الديني عند الإمامية ليقف على أهم المعالم التي قدّموها في تأصيل الرؤية الإسلامية والدينية المتناسقة مع متطلبات العصر الحديث من جهة ، ويقوم بنقد ومناقشة الآراء الوافدة على الثقافة الإسلامية من قبل مختلف التيارات العلمانية من جهة ثانية. علماً بأنّ تسلسل الأسماء لا يتبع منهجية خاصة ، بل هو بحسب ما توفّر لدى الباحث من كتب هؤلاء الأعلام ومؤلفاتهم.



الإسلاميات

<http://www.iicss.iq>  
[islamic.css@gmail.com](mailto:islamic.css@gmail.com)