الهيئة الاستشاريّة

الشيخ عبدالله عليّ الدقّاق

الشيخ عليّ فاضل الصدديّ

المشرف العامّ

الشيخ عبدالرؤوف حسن الربيع

رئيس التحرير

الشيخ عزيز حسن سلمان

مدير التحرير

السيّد جلال عدنان علويّ

المدير المساعد

الشيخ جعفر عبدالنبيّ الجبوريّ

هيئة التحرير

الشيخ محمّد عليّ خاتم

الشيخ منصور إبراهيم حسين

الشيخ عبّاس عليّ الصايغ

السيّد مصطفى حسين ماجد

الرسالة والأهداف

❊ ترويج الفكر المحمّديّ الأصيل عبر البحوث العلميّة والمقالات العامّة والتخصّصيّة.

❊ إعداد وتأهيل كتّاب ومحقِّقين من طلبة العلم البحرانيّين في حوزة قم المقدّسة.

❊ إبراز نتاج الطلبة البحرانيّين والتعريف بمؤلّفاتهم.

❊ مخاطبة قرّاء العالَم الإسلاميّ أجمع، والتمسّك بالثوابت الإسلاميّة والخطّ العلمائيّ الأصيل، مع الحفاظ على مبدأ الوحدة الإسلاميّة.

❊ مجابهة الأفكار الدخيلة والمنحرفة عن الدين.

❊ السعيّ للرقيّ والتقدّم بشكل مسمرّ على مختلف المستويات، والاهتمام بتطوير الكفاءات وزيادة الخبرات.

❊ السعي للغاية الكبرى وهي التمهيد لدولة صاحب العصر والزمان عجّل الله تعالى فرجه الشريف.

رسالة القلم
العدد ٧٣

المحتويات

كلمة العدد

٥ التعامل الواعي مع القضيّة الحسينيّة
رئيس التّحرير

حوار العدد

١٣ التأريخ الحسينيّ
حوار مع سماحة الشيخ عبدالله الدقّاق حفظه الله

محور العدد: عاشوراء الحسين عليه السلام

٤٥ قراءة في ملامح الثورة الحسينيّة ودوافعها
الشيخ جعفر بن الشيخ محمَّد آل سعيد

٥٧ تساؤلات حول زيارة عاشوراء
الشيخ عبّاس عليّ الصايغ

بحوث ومقالات أخرى

٧١ **مركز التوليّ وفق النظرة الإسلاميّة**

الشيخ عليّ أحمد الجفيريّ

٩٣ **التعامل مع النصّ القرآنيّ لغير المتخصِّص**

الشيخ عزيز حسن الخضران

١٢٧ **حبس الديون وأثرها الاجتماعيّ... عرضٌ وتحليلٌ**

الشيخ أحمد سعيد القاسم

١٥٥ **نظرةٌ أوليّة حول فقه النظريّة في فكر السيّد الشهيد محمّد باقر الصدر**قدس سره

السيّد هاشم شرف هلال

١٨٧ **مسألتان في المواريث**

الشيخ عليّ فاضل الصدديّ

التعامل الواعي مع القضيّة الحسينيّة

المقدِّمة

بسمِ اللهِ الرَّحمن الرَّحيم، اللهمَّ صلِّ على محمَّدٍ وآلِ محمَّدٍ صلى الله عليه وآله

القضيَّة الحسينيَّة كانت ولا زالت تمثِّل ركنا أساسياً للدِّين والمذهب، والرِّوايات الشَّريفة التي تحدَّثت عن هذه القضية ربما لم تنلها قضية وواقعة أخرى تأكيداً وتأصيلاً.. بحيث أصبحت ثورةُ كربلاء وقائدها الإمام الحسين عليه السلام شعاراً دائماً لا ينقطع عنه لسان المؤمن..

وكما ينقل عن السِّيد الإمام(رضوان الله عليه): **"كل ما لدينا من عاشوراء"**..

قد يعتقد البعضُ أنَّ هناك شيء من المبالغة في التَّأصيل لهذه القضيَّة، فإنَّ قضايا الإسلام كثيرة، وما يرتبط برسالة النَّبي صلى الله عليه وآله أو الوقائع التي وقعت مع أمير المؤمنين عليه السلام أهمُّ بكثير..

وربما يأتي من يتحدَّث عن كثرة الانشغال بهذه القضيَّة، أو كثرة ما يصرف عليها من أموال، أو تعطيل حياة النَّاس خصوصاً في أيام الإحياء الخ، بينما ينبغي التَّركيز على ما له أثرٌ عمليٌ ملموسٌ في حياة النَّاس، واقتصادهم، وأمور معاشهم ووو.

وهنا عدة نقاط:

النُّقطة الأولى: أهميَّة القضيَّة الحسينيَّة في الرِّوايات

١. حجم الرِّوايات التي أكَّدت على البكاء على الحسين عليه السلام أكثر من بقية المعصومين.

٢. كثرة الرِّوايات الحاثَّة على إقامة العزاء.

٣. كثرة الرِّوايات الحاثَّة على الزِّيارة الجسدية لقبر الحسين عليه السلام حتى وقت الخوف من القتل وما شاكل، وهذه صارت سيرة للشِّيعة من عصر الأئمة عليهم السلام .. وكذلك نرى استحباب زيارته عليه السلام في أكثر المناسبات الدِّينية.

٤. العبادات والأفعال المقرونة بما يرتبط بسيِّد الشُّهداء عليه السلام، كالصَّلاة على طين قبره المبارك، والسبحة الحسينية، ولعن قاتله في عند شرب الماء الذي نحتاج إليه في كلِّ يومٍ..

هذه الأمور الأربعة وغيرها تؤكِّد لنا: أنَّ قضيَّة الحسين عليه السلام ينبغي أن تكون حيَّة، مستمرِّة، وأن لا يغفل عنها المؤمن، فهي تربِّي المؤمن تربية عملية وبطريقة تجعله لا يمكن أن ينسى الحسين عليه السلام. ولهذا فإنّ المؤمن في كلِّ يومٍ ربَّما يذكر الحسين عليه السلام أكثر من مرَّة.. بعد شرب الماء، بعد الانتهاء من الصَّلاة يسلِّم على الحسين عليه السلام، وهكذا!

بعد أن ندرك هذا الاهتمام الكبير بقضية الحسين عليه السلام، نحتاج أن نعرف لماذا كلُّ هذا؟!

النُّقطة الثَّانية: الأهداف العُليا لثورة الإمام الحسين عليه السلام

إنَّ هذا الاهتمام الملفت والثَّواب العظيم الذي أعدَّ لإحياء ذِكر الحسين عليه السلام بشتَّى أنواعه من بكاء وعزاء ومجالس وطبخ، وزيارة.. يدلُّ بلا شكٍ (باعتبار حكمة الله تعالى) على كون قضيَّة الحسين عليه السلام سبب رئيس وأساس لحفظ الدِّين والتَّدين والقيم

والمبادئ الإسلامية، فإنَّ الله تعالى لكونه حكيماً لا يعقل أن يأمر النَّاس بشيءٍ لا أهميَّة له في ذاتِه، ولا أثرَ له في دين الله تعالى.

ويمكن إجمال تعداد أهداف الثَّورة الحسينية إلى عدَّة أمور:

هناك عنوان عامٌ أطلَقه سيِّد الشُّهداء وهو عنوان: «**الإصلاح في أمَّة جدِّي رسول الله** صلى الله عليه وآله».. ممَّا يدلُّ على حصول الفساد والانحراف التَّام لولا هذا التَّحرُّك، وهو عليه السلام يقول: «**وعلى الإسلام السَّلام إذ قد بليت الأمَّة براعٍ مثلِ يزيد**»[1].

وهناك تفاصيل تستفاد من كلماته ومواقفه المتنوِّعة تشيرُ إلى أهداف أو وسائل لعملية الإصلاح:

١. الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: يقول لأخيه ابن الحنفية: «أريد أن آمر بالمعروف وأنهى عن المنكر». وفي مسيره إلى كربلاء يقول عليه السلام: «**ألا ترون أنّ الحق لا يعمل به وأنّ الباطل لا يتناهى عنه، ليرغب المؤمن في لقاء الله محقاً، فإنِّي لا أرى الموتَ إلا سعادة ولا الحياة مع الظَّالمين إلا برما**»[2].

٢. السَّير بسيرة النَّبي صلى الله عليه وآله وسيرة علي عليه السلام: «**وأسيرُ بسيرة جدي وأبي علي بن أبي طالب عليهما السلام**»[3]. وهاتان وسيلتان للإصلاح.

٣. الصلاة: روي أنَّه «لمَّا رأى ذلك أبو ثمامة الصّيداوي قال للحسين عليه السلام: «يا أبا عبد الله، نفسي لنفسك الفداء هؤلاء اقتربوا منك، ولا والله لا تقتل حتى أقتل دونك، وأحبُّ أن ألقى الله ربي وقد صلَّيت هذه الصَّلاة، فرفع الحسين رأسه إلى السَّماء وقال: «**ذكرت الصَّلاة جعلك اللهُ من المصلين، نعم هذا أوَّل وقتِها**» ثمَّ قال: «**سلوهم أن**

(١) مثير الأحزان، ابن نما الحلي، ص١٥.

(٢) تحف العقول، ابن شعبة، ص٢٤٥.

(٣) بحار الأنوار، ج٤٤، ص٣٢٩.

يكفُّوا عنَّا حتى نصلِّي»[١].

ذكرت هذا ضمن الأهداف، لأنَّ هذا الموقف يشير بشكلٍ واضحٍ إلى أنَّه لا يقدَّم على الصلاة شيء أبداً، حتَّى وهم أثناء المعركة والحرب، والسُّيوف، نرى التَّركيز على عمود الدِّين، فيمكن القول بأنَّ أحد الأهداف المهمَّة هي إقامة الصَّلاة والحفاظ عليها.

إذاً هناك هدف وهو الإصلاح، وهناك وسيلة مهمة وهي (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) بالإضافة إلى التقيُّد بالواجبات والتي على رأسها الصلاة..

النُّقطة الثَّالثة: بعض الاشتباهات في التَّعامل مع شعائرِ الحُسين عليه السلام

يظهر ممَّا أنَّ ضمان عملية الإصلاح في الأمَّة وفي المجتمع وفي كلِّ نواحي الحياة يتوقَّف على إحياءِ هذه الشَّعيرة المقدَّسة، وبتوقُّف هذه الشَّعائر -بشتَّى صورها- سوف يتغلَّب الفساد بين النَّاس، وبقدر ما ستحيى سوف يعمُّ الصَّلاح والإصلاح..

ولكنَّ الضَّمانة لحصول الهدف الكبير وهو «الإصلاح» في الأمَّة ينبغي أن يتحقَّق الإحياء أولاً، والمقدار المطلوب ثانياً، وبالطَّريقة المرضية التي لا تنافي مفهوم الصَّلاح ثالثاً.

وهنا نقول:

أولاً: لا بدَّ أن يحمل كلُّ فرد منَّا -صغيراً أو كبيراً، رجلاً أو امرأةً- همَّ الإصلاح في نفس عميلة الإحياء؛ يعني الخطيب، الرادود، الباكي، الحاضر في المأتم، المطعم للطعام، أصحاب المضيف، عليهم أن يعيشوا هذا الهدف الكبير والمهم.

ثانياً: ما هو المقصود من وجود أثرٍ ملموسٍ لعملية الإصلاح؟ فهل يعني ذلك هو الجانب المادي المشاهد كأثر، أم أعمُّ من ذلك؟

---

(١) بحار الأنوار، ج٤٥، ص٢١.

قد أصلي وأرى أثراً واضحاً كاجتناب المحرَّم الفلاني، ولكن هناك آثار إمَّا لا يشعر بها الإنسان وإمَّا أنَّه لا يدرك أنَّها ضمن الآثار المطلوبة والمقصودة من عملية الإحياء ومن ذكر الحسين عليه السلام.

ومن هنا تكمن أهميَّة الوعي لمعرفة هذه الأهداف والآثار حتى لا يقع الإنسان في الفكر الخاطئ في التَّعاطي مع شعائر الحسين عليه السلام، ولنضرب بعض الأمثلة على ذلك:

١.التعامل مع العبادة والسُّلوك

إذا كان الهدف الأعلى -كما تقدَّم- هو إصلاح الأمَّة، فهو قبل أن يكون في المنحى السِّياسي والحكم فهو يتَّجه إلى تصحيح عقائد النَّاس، وإلى سلوكياتها وأخلاقها، ومدى تمسُّكها بالشَّرع المقدَّس.. والعنصر الذي كان بارزاً في تخوَّف الحسين عليه السلام من حكمِ يزيد هو أنَّه «**ويزيدٌ رجلٌ فاسقٌ شارب الخمر، قاتل النَّفس المحرَّمة، معلن بالفسق، ومثلي لا يبايع مثله**»[1].

فهنا، ينبغي الحذر الشَّديد جداً، من غياب هذا الجانب في مسألة إحياء عاشوراء، ولا يصحُّ أن يكونَ الإحياءُ للشَّعائر الحسينية سبباً لتركِ فريضةٍ أو عمل معصية، وحتى يتضح المراد لا بأس بذكر بعض الأمثلة:

أ- تأخير الصَّلاة:

من موقف أبي ثمامة الصيداوي(رضوان الله عليه) المتقدم نستنتج أنَّ إقامة الصَّلاة ممَّا يستحقُّ أن تراق لأجلها الدِّماء، فهم كانوا في وقت عصيب، والمعركة كانت قد بدأت، والجهد والعطش، والخوف من القتل، ولكن هذا العظيم يتذَّكر الصَّلاة في أوَّل وقتها؛ ليقول للمؤمنين إنَّما جئنا لأجل الدفاع عن الصَّلاة.

ولكن للأسف: البعض حرصاً على أن يبقى في مواكب العزاء للصباح، أو حرصاً على

(١) بحار الأنوار، المجلسي، ج٤٤، ص٣٢٥.

المشاركة في تهيئة المأتم، أو تركيب السواد، أو المشاركة في الطبخ نجده لايعتني بإيقاع الصلاة في وقتها أم خارج وقتها.

ب- الاختلاط والتَّبرج:

أقول على نحو الإشارة فقط، أنّه حينما تخرج المرأة أمام الرِّجال، وفي وسط أجواء الرِّجال، وتسعى لذلك بصورة واضحة مع تبرّجها وتتعمَّد ذالك لا تترك مجالا لحمل سلوكها على محمل الخير! نعم، قد تضطرُّ لذلك.. وأمَّا مسألة التبرج وإظهار الزِّينة أثناء الإحياءات، فهو من أكبر الجرائم التي تحصل تجاه القضيَّة الحسينيَّة، وهي طعنة في صدر الحسين عليه السلام الذي ذاد عن عرضه حتى استشهد.

ج- الخلاف بين المؤمنين

راية الحسين عليه السلام هي أكبر الرِّايات التي أثَّرت في توحيد المؤمنين وجمع قلوبهم على التَّقوى.. ولكن طبيعة العمل والنَّشاط الدِّيني في المأتم وموكب العزاء تقتضي الحصول على مناصب، فهناك رئيس ونائب ومسؤول القسم الفلاني وما شاكل، وطبيعة المنصب -حتى لو كان دينياً- يؤثِّر على نفس الإنسان وأخلاقه، وانشداده إلى الدُّنيا.. لأنَّ للمنصب جنبة دنيويَّة، فإنَّ أحدَ أهمِّ الأسباب للانحراف والظُّلم والخروج عن الدِّين هو الطَّمع في المقام والسُّلطة والحكم، ويزيد وأمثاله لم يجرِموا كلَّ هذا الإجرام إلا حفاظاً وخوفاً على هذا المنصب.

ولكن الإنسان المخلص والواعي لأهداف القضيَّة الحسينيَّة لا يمكن أن يجعل نفس القضيَّة الحسينيَّة سبباً للاختلاف بين المؤمنين، ووجود الشَّحناء، والتَّنافس غير الشَّريف. فلا يصحُّ ولا يجوزُ أن أكونَ سبباً للفتنة بين المؤمنين باسم الحسين عليه السلام.

د. التَّعامل مع الفِكرة

قد أكون إعلامياً، وهي وسيلتي الاقتصادية أو مجرَّد عملية تبليغية، ولكن يغيب عني هذا الهدف وهو أنِّي ضمن عملية (الإصلاح) فلا أرى أهميَّة لما ينقل على هذه المنابر المباركة من مواعظ، ومعارف، وقيم، ومبادئ، وعقيدة.. فيتمُّ التَّركيز فقط على مقاطع النَّعي(مع أهمِّيتها)، ويغيب عني أنَّ عنصر الإصلاح من مقوماته (الكلمة) و(الفكرة).. وهذه وإن كانت تتحقق جزئيا بالنعي، إلا أنَّها لا تكفي..

وقد يعمد البعض إلى التركيز في نقله للفكرة إلى ما يوجب الاختلاف من قبل الخطباء والاقتطاع لأجل السبق والشهرة!!

مثال آخر: أنا وظيفتي التَّصوير: ما هي الأشياء التي ينبغي أن أفكِّر فيها أثناءَ عملية التَّصوير؟ بعبارة أخرى: ما هو الغرض والهدف من عميلة التَّصوير والنَّشر؟ فإن كنتُ ضمن مشروع الإصلاح الحسيني، وملتفتُ إلى أهدافه العليا، فسأفكر في كيفية إيصال هذه الأهداف من خلال عملية التَّصوير، وهكذا الشَّاعر والرَّادود فضلاً عن الخطيب.

هـ. التَّعامل مع العِبرة

بناء على ما سبق قد يفهم البعض أنَّ العِبرة والفكرة ما دامت هي الأساس، إذاً لا ينبغي أن نضيِّع الوقت كثيراً في العَبرة والدمعة لأنَّهما مجرَّد وسيلة، فيتم التعامل مع مسألة البكاء بسذاجة وبساطة وقلة وعي، ويتم التقليل من أهميتها، وهذه الطريقة من التعاطي فيها خطر كبير جداً على أهداف القضية الحسينية، لأنَّ الدَّمعة هي روح القضيَّة، والمقوم الأساس لها، فحتَّى لو فهمنا من النُّصوص الشريفة -وهو غير واضح- أنَّ الدَّمعة مجرَّد وسيلة، فإنَّنا نفهم منها أيضاً أنَّ هذه الوسيلة لا بديل لها، فهي بمنزلة الهدف والغاية الذَّاتية، ولذلك لا تجد في النُّصوص ربط هذه المسألة(الدمعة والبكاء) بشيء آخر بحيث إذا لم يتحقَّق هذا الأمر الآخر فمعناه لا قيمة للدَّمعة.. وذلك ورد

عن الصادق عليه السلام: «**من ذكر الحسين عليه السلام عنده فخرج من عينيه من الدُّموع مقدار جناح ذباب، كان ثوابه على الله عز وجل، ولم يرض له بدون الجنَّة**»[١]. بل أكثر من ذلك ما ورد عنه عليه السلام أيضاً: «**ومن أنشد في الحسين شعرا فتباكى فله الجنة**»[٢].

وللدمعة تأثير عاطفي مهم جداً يدعم الجانب المعرفي والعقدي، ويؤثر حتى على القناعة، فلا يكفي أن تكون الفكرة صحيحة، بل لا بد من إيصالها إلى قلب الإنسان، فليس كل الناس يتمكنون من هضم الأفكار، ورد الشبهات، ولهذا نجد حتى أصحاب الفكر الضال والفاسد، يستخدمون العاطفة، بل لا يوجد أحد لا يستعمل العاطفة في تمرير أفكاره.. فكيف لا يُستخدم إذاً في مسألة حقَّة، وليس في ذلك تضعيف للفكرة، بل هو تقوية لها، ومن أقوى الوسائل لإدخالها إلى القلوب بل والعقول.

(١) كامل الزِّيارات، ابن قولويه، ص٢٠٢.

(٢) كامل الزِّيارات، ابن قولويه، ص٢٠٩.

التأريخ الحسينيّ

حوار مع سماحة الشيخ عبدالله الدقّاق حفظه الله[1]

حاورته أسرة المجلّة

أعوذ بالله من الشَّيطان الرجيم، بسمِ الله الرَّحمن الرَّحيم، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمَّدٍ وآلهِ الطيبين الطاهرين، واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدِّين.

نرحِّب بسماحة الشيخ عبد الله الدقاق حفظه الله، ونشكره على قبوله الدعوة إلى هذا الحوار في مجلة رسالة القلم.

(١) ولد سماحة الشيخ عبدالله علي أحمد الدقاق حفظه الله بمنطقة كرباباد من قرى البحرين ١٩٧٥م، أكمل دراسته الإبتدائية والإعدادية والثانوية في البحرين، حيث حصل على شهادة الثانوية العامة- قسم العلوم فرع (كيمياء- أحياء) سنة ١٩٩٣م.
هاجر بعدها مباشرة إلى مدينة قم المقدسة للدراسة الحوزوية، فأكمل مراحل المقدمات والسطوح عند كوكبة من العلماء كالشيخ عبد الجليل المقداد(فرجه الله عنه)، والشيخ صادق سيبويه، والشيخ معين دقيق، والشيخ حسان سويدان، والسيد مصطفى حسينيان.. ثم حضر البحث الخارج، عند أساطين من الطائفة، الشيخ الوحيد الخراساني، والشيخ الميرزا جواد التبريزي قدس سره، والشيخ ناصر مكارم الشيرازي، والسيد كاظم الحسيني الحائري، والشيخ هادي آل راضي.
وله نشاطات اجتماعية وتبليغية متعددة، وهو أستاذ من أساتذة الحوزة العلمية في المراحل العليا.

■ شيخنا العزيز، باعتبار أنَّ القضيَّة الحسينيَّة هي مفردة من مفردات التاريخ فكان من المهمِّ على الباحث في التاريخ أنْ يتعرَّف على المناهج التاريخية والفرق بينها، فحبَّذا لو تتطرَّقون إلى أهمِّ المناهج التاريخيَّة، والفرق بينها.

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم، بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله ربِّ العالمين، وصلَّى الله على محمَّد وآله الطيبين الطاهرين.

في البداية نشكركم على إتاحة الفرصة، ونسأل الله لكم طول العمر، والمزيد من التوفيق في خدمة الدِّين وأهله، وخدمة القلم ورسالة القلم.

ذُكرت عدَّة مناهج للتاريخ، وقد يفرَّق بين المنهج والاتجاه؛ بأنَّ المنهج هو ما يشير إلى المصدر، والاتّجاه هو ما يشير إلى المشرَب.

فمثلاً: هناك من فرق بين المنهج القرآني والاتّجاه القرآني؛ فهناك مناهج للمفسِّرين، وهناك اتّجاهات ومشارب للمفسِّرين.

المنهج التفسيري هو ما يشير إلى المصدر في التفسير، فتقول: هذا منهج تفسير القرآن بالقرآن، أي أنَّ مصدره القرآن، وهذا منهج روائي، أي أنَّ مصدره الروايات، وهذا منهج عرفاني، أي أنَّ مصدره العرفان، وهذا منهج فلسفي، أي أنَّ مصدره الفلسفة والعقل، وهذا منهج تلفيقي، أي أنَّه في تفسير القرآن الكريم يلتفت إلى عدّة مصادر ومنابع؛ فيلحظ تفسير القرآن بالقرآن، وتفسير القرآن بالروايات، وتفسير القرآن بالمعطيات العقلية والفلسفية، وتفسير القرآن بالمعاني العرفانية، وتفسير القرآن بمعطيات الحسِّ والتجربة، فهذا تفسير القرآن بلحاظ المنهج.

ولكن هناك اتّجاه ومشرَب، فمثلاً تقول: تفسير الميزان -للسيِّد محمَّد حسين الطَّباطبائي قدس سره- منهجه منهج قرآني؛ إذ إنَّه قائم على تفسير القرآن بالقرآن، لكن اتّجاهه اتّجاه فلسفي؛ لأنَّ صاحب الميزان له ذوق عقلي وذوق فلسفي، أو تقول: أسلوبه جامع،

أي يتبِّع الأسلوب الجامع وهكذا تقول: التفسير الفلاني منهجه عقلي، ولكن اتّجاهه اجتماعي، أي له ذوق ومشرَب اجتماعي.

هذا بالنِّسبة إلى ما يذكر في تفسير القرآن الكريم ومناهج التفسير واتّجاهاته، والكثير ممَّن كتب في علوم القرآن ومناهج المفسّرين خلط بين المنهج الذي يشير إلى المصدر، وبين الاتّجاه الذي يشير إلى المشرَب والذوق.

لكن الدكتور الشيخ الرضائي الأصفهاني فرَّق بين المنهج والاتّجاه في كتابه (المناهج والاتّجاهات التفسيرية)[١].

وإذا رجعنا إلى أصل سؤالكم وهو البحث عن مناهج المؤرِّخين، فهل هو سؤال عن مصدر المؤرِّخ في تأريخه أم عن اتّجاهه؟ لأنَّ هناك عدَّة مصادر للتأريخ؛ مثل الآثار، والكتابات، ومثل الرِّوايات والأخبار، وما شاكل ذلك.

ومن هنا قُسِّم المنهج التاريخي إلى عدَّة مناهج بالنظر إلى مصدر المعرفة في التاريخ، وقد كتبت الكثير من الكتب حول علم التاريخ ومناهج المؤرِّخين، أشهرها لكاتب مصري، سلَّط الضوء على مصدر المعرفة التاريخية، ولكن بما أنّنا نتحدَّث عن كتب التاريخ بلحاظ السِّيرة الحسينية فمن الواضح أنَّ مصدر المعرفة فيها هو ما نقله المؤرِّخون وما نقله الرواة والمحدِّثون.

إذاً، لا بدَّ من دراسة هذه المناهج التي قد يقال: بأنَّها اتّجاهات أو مشارب أو أذواق، وليست مناهج. نعم، يمكن إطلاق لفظ المنهج عليها من باب التسامح، وإلا فهي في الحقيقة والواقع مشارب واتجاهات وأذواق، وليست مناهج.

وإذا أردنا أن نبحث ذلك مفصَّلاً فهذا يستدعي عدَّة مجلّدات وعدّة لقاءات، لكنَّنا نقتصر في هذا اللّقاء المقتضب على بيان عشرة مناهج، ذكرها الباحث صائب عبد الحميد

(١) انظر: دروس في المناهج والاتجاهات التفسيرية للقرآن، ص١٨-١٩.

في كتابه (علم التاريخ ومناهج المؤرِّخين) فيمكن مراجعة هذا الكتاب من صفحة مائة وتسعة وأربعين إلى صفحة مائة وستة وخمسين.

وقبل أن نشرع في بيان هذه المناهج العشرة بشكلٍ موجز، نشير إلى أنَّ هذه المناهج العشرة الفرق بينها يكمن في الأساس الذي على أساسه كتب المؤرِّخ كتابه؛ فهناك عدَّة ضوابط وعدَّة أسس وعدَّة لحاظات، فكلُّ كاتب من كتَّاب التاريخ لاحظ حيثية معيَّنة أو خصيصة معيّنة وعلى أساسها أرَّخ وكتب.

وبذلك اختلفت مناهج المؤرّخين إلى عدّة مناهج، أبرز هذه المناهج هي هذه المناهج العشرة، ولذلك هذه المناهج العشرة قد يلتقي اثنان أو ثلاثة أو أربعة منها في شخص واحد؛ لأنَّه قد يكتب كتابه بلحاظ الحيثية الأولى ويضمُّ إليها الحيثية الثانية أو الثالثة أو الرابعة، كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

المنهج الأوَّل: المنهج الرِّوائي

وعمدته الروايات المسندة، وقد غلب هذا المنهج على التدوين التاريخي في القرنين الأوَّل والثاني، كما اعتمده الطبري في أواخر القرن الثالث وأوائل القرن الرابع.

ومن أبرز الآثار المترّتبة على المنهج الروائي هو تقطيع الروايات، فكما أنَّ صاحب الوسائل حينما قطَّع روايات الوسائل وقعنا في مشكلة وهي غياب الكثير من القرائن المتصلة؛ فقد تأتي رواية واحدة طويلة فيها ما يرتبط بكتاب الطهارة، وفيها ما يرتبط بكتاب الصلاة، أو الدِّيات، أو الحجِّ، فقام صاحب الوسائل بتقطيع هذه الرواية وجعل المقطع الخاص بالطهارة في كتاب الطهارة، والخاص بالصلاة في كتاب الصلاة وهكذا، فنظنَّها روايتين، والحال أنَّها رواية واحدة قد كرَّر صاحب الوسائل السند، وذكره في كتاب الطهارة والصلاة والحجِّ والدِّيات.

فهذه المشكلة موجودة أيضاً في المنهج الروائي التاريخي؛ فقد قطَّع القدماء الحادثة

التاريخية وذكروا سندها، فقد تتوهَّم أنَّ هذا الخبر عبارة عن عدَّة أخبار، والحال أنَّه خبر واحد قد ذكرت مقاطعه المختلفة في أماكن مختلفة مع إيراد نفس السند.

المنهج الثَّاني: وصل الأخبار

هذا المنهج يعمد إلى وصل الأخبار عن طريق إسقاط الأسانيد والعناية بنسق المادّة التاريخية وتوحيدها.

وقد برز هذا المنهج واشتهر في النصف الثاني من القرن الثاني عند ابن قتيبة واليعقوبي، واشتهر في القرن الرابع عند المسعودي، واكتفى اليعقوبي والمسعودي بذكر مصادرهما في مقدِّمة كتابيهما. ثمَّ غلب هذا المنهج السردي على التدوين التاريخي بعد هؤلاء.

إذاً، هؤلاء أسقطوا الأسانيد ووصلوا الأخبار التاريخية؛ رعاية لنظم نقل الحادثة التاريخية.

ولكن مشكلة هذا المنهج أنَّه غيَّب الأسانيد، فلا بدَّ من تحقيق هذه الروايات التاريخية لاستخراج أسانيدها.

المنهج الثَّالث: التَّاريخ المرحلي

وهو المنهج الذي يؤرّخ لمرحلة وحقبة زمنية محدودة، كالسيرة النبوية لابن هشام، أو تاريخ الخلافة الأولى، أو أخبار السقيفة، أو أخبار الردّة، أو أخبار الجمل، أو أخبار صفين، فهذا المنهج يؤرِّخ لموضوع واحد، ويكتب كتاباً لمحلٍّ فارد.

وقد غلب هذا التدوين وانتشر في المرحلة الثانية، أي في مرحلة وصل الأخبار، فكتبت كتب للتاريخ بعمومه، وكتبت كتب لمراحل وحقب خاصَّة ومعيَّنة.

المنهج الرَّابع: التَّأريخ المحلِّي

وهو المنهج الذي يقوم المؤرِّخ فيه بكتابة تاريخ إقليم معيَّن في الغالب، فمثلاً أحمد

بن أبي طاهر طيفور كتب كتاب (تاريخ بغداد)، وأبو زكريا يزيد بن محمد إياس اليزدي الموصلي المتوفى سنة ثلاثمئة وأربعة وثلاثين كتب كتاب (تاريخ الموصل).

واشتهر هذا المنهج، فأرَّخ كثيرون لبلدانهم، ومن أشهرهم تاريخ بغداد للخطيب البغدادي، المتوفى سنة أربعمائة وثلاثة وستين هجرية.

وقد يعنى هذا التاريخ بتراجم أعلام البلد كما في (تاريخ بغداد) للخطيب البغدادي، و(تاريخ دمشق) لابن عساكر المتوفى سنة خمسمائة وواحد وسبعين هجرية، و(بغية الطالب في تاريخ حلب) لابن العديم كمال الدين أبي القاسم عمر بن أحمد بن هبة الله، المتوفى سنة ستمائة وستين هجرية.

المنهج الخامس: التَّأريخ الإسلاميّ العامّ

وهو المنهج القائم على توحيد التاريخ الإسلامي بجميع أحداثه وأيامه، مرتّبة بحسب ترتيبها الزَّمني، جامعة لعدَّة مراحل تاريخية قد تمتدُّ إلى عصر المؤلِّف.

فبعضهم كتب منذ خلق آدم عليه السلام إلى زمانه، كتاريخ اليعقوبي، وبعضهم كتب منذ بعثة النبي صلى الله عليه وآله إلى تاريخ زمانه.

ومن أبرز هذه التواريخ؛ تاريخ خليفة بن الخياط المتوفى سنة مائتين وأربعين هجرية، وتاريخ الإسلام للذهبي المتوفى سنة سبعمائة وثمانية وأربعين، وقد أرَّخ فيه إلى سنة سبعمائة، إذا هو توفي سنة سبعمائة وثمانية وأربعين ولكنَّه قد أرّخ إلى سنة سبعمائة هجرية فقط.

المنهج السَّادس: التأريخ الحَوْليّ

وهو المنهج الذي يعتمد على سرد الأحداث بحسب السنين، فيبدأ كلُّ قسم بأحداث سنة من السنين، فإذا انتهت السنة افتتح قسماً جديداً بعنوان أحداث سنة، ثمَّ دخلت سنة كذا.

وأهمّ من سار على هذا المنهج هو الطبري في تاريخ الأمم والملوك، وابن الجوزي، وابن كثير في البداية والنهاية، وأبو الفداء، وقد تطوَّر هذا المنهج عند الذهبي المتوفى سنة سبعمائة وثمانية وأربعين في كتابه (تاريخ الإسلام) من نظام السنين إلى نظام العقود، فبدلاً من أن يبدأ سنة بسنة أخذ يؤرِّخ الأحداث لكلِّ عشر سنوات، وهي تمثِّل عقداً من الزمن، فيبدأ من السنة الأولى إلى السنة العاشرة، ثمَّ من الحادية عشر إلى العشرين، وهكذا؛ وذلك لأنَّه أحسَّ بأنَّ التاريخ بحسب السنين يقطِّع الحدث التاريخي ويمزِّقه، فاحتاج إلى وحدة زمنية، فاختار العقد من الزمان حتى لا يقطِّع الأحداث التاريخية.

المنهج السابع: التأريخ الموضوعيّ

وهو المنهج الذي يعنى بكتابة التاريخ بحسب الموضوعات، وهذه الموضوعات تختلف من جهة حيثية تقسيم التاريخ الموضوعي؛ ونذكر منها التالي:

النَّحو الأوَّل: التَّقسيم على أساس الدُّول

فأحياناً يقسِّم التاريخ على أساس الدُّول، كدولة بني أميَّة، ودولة بني العباس، والدولة الفاطمية، والدولة الإدريسية، والدولة البويهية، وهكذا.

النَّحو الثَّاني: التقسيم على أساس العهود

أحياناً يقسِّم التاريخ على حسب العهود، كعهد المتوكّل، وعهد المعتزّ. وأحياناً يقسّم التاريخ بحسب الأسر الحاكمة، كالدولة العثمانية، والدولة الصفوية، وغير ذلك.

وأهمّ أمثلة هذا النوع من التاريخ كتاب الأخبار الطوال لأبي حنيفة الدينوري، وتاريخ اليعقوبي، ومروج الذهب للمسعودي، وكتاب ابن خلدون، واسمه طويل وهو (كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر)، ثمَّ إنَّ مقدِّمة تاريخ ابن خلدون أهمّ؛ لأنَّ في مقدِّمته علم اجتماع، وابن خلدون هو الذي وضع علم الاجتماع في الإسلام، وكذلك من الكتب المهمَّة كتاب

تاريخ الخلفاء للسُّيوطي.

النَّحو الثَّالث: التَّقسيم على أساس الحاكم

أحياناً قد يؤرِّخ لحاكم واحد فقط، كما كتب الصوري في أخبار الراضي، وكتب قبله عون بن الحكم في أخبار معاوية.

النَّحو الرَّابع: التَّقسيم على أساس الطَّبقات

أحياناً يؤرِّخ بحسب الطَّبقات، كما كتب عبيد الله بن أبي رافع كتاب تسمية من شهد الجمل وصفين والنهروان من الصحابة مع أمير المؤمنين عليه السلام، وأشهر هذه الكتب -من هذا النَّحو- على الإطلاق كتاب الطبقات لابن سعد، ثمَّ ظهرت عدّة كتب تكتب بحسب الطبقات التخصُّصية، مثل طبقات الشافعية لتاج الدِّين السبكي، وكتاب طبقات الحنابلة لأبي يعلى، وطبقات الشعراء للمرزباني، وفي عصرنا الحديث طبقات أعلام الشيعة لآقا بزرگ الطهراني رضوان الله عليه.

النَّحو الخامس: التَّقسيم على أساس الأنساب

أحياناً يؤرِّخ بحسب الأنساب، مثل كتاب أنساب الأشراف للبلاذري، وكتاب نسب قريش للزبير بن بكار، وكتاب الأنساب لهشام بن محمد السائب الكلبي.

المنهج الثامن: التأريخ العالميّ

وهو المنهج الذي يعنى فيه المؤرّخ بتاريخ العالم المعروف، ابتداء بآدم عليه السلام، ثمَّ تواريخ الأنبياء وأقوامهم، ثمَّ ملوك فارس وحِميَر والرُّوم، ثمَّ التاريخ الإسلامي بحسب ترتيبه الزمني.

ومن أوائل من اعتمد هذا المنهج هو أبو حنيفة الدينوري المتوفى سنة مائتين واثنين وثمانين، في كتابه الأخبار الطوال، إلا أنَّه أسقط السيرة النبوية، وكذلك اليعقوبي المتوفى

حوالي مائتين واثنين وتسعين هجرية، في تاريخه المعروف بتاريخ اليعقوبي، وأيضاً تاريخ الطبري المتوفى سنة ثلاثمائة وعشرة، في تاريخه الرسل والملوك أو تاريخ الأمم والملوك، وكذلك المسعودي في مروج الذهب، والتنبيه والإشراق.

واقتفى آخرون أثرهم، مثل المطهَّر بن طاهر المقدسي، وهو من أعلام القرن الرابع، فقد كتب كتاب البدء والتاريخ، ألّفه سنة ثلاثمائة وخمسة وخمسين، وكذلك حمزة بن الحسن الأصفهاني المتوفى قبل سنة ثلاثمائة وستين هجرية، له كتاب تاريخ ملوك الأرض والأنبياء، وأيضاً ابن مَسْكَويه (الفتح) أو مِسْكَويه (بالكسر) أحمد بن محمد المتوفى سنة أربعمائة واثني عشر، في كتابه تجارب الأمم، وهو صاحب كتاب تهذيب الأخلاق المعروف، وأيضاً ابن الأثير الجزري المتوفى سنة ستمائة وثلاثين، في كتابه الكامل في التاريخ، وهناك كتب كثيرة من هذا القبيل.

المنهج التاسع: اعتماد الصورة الفنية

وهو المنهج الذي يعتني بالصورة الفنية، من السجع، والشعر، والمنظومات الشعرية، مثل كتاب (التاجي) لإبراهيم بن هلال الصابي المتوفى سنة ثلاثمائة وأربعة وثمانين، والذي كتبه في عضد الدولة والبويهيين، وهي دولة شيعية، وكذلك اشتهر العماد الأصفهاني المتوفى سنة خمسمائة وسبعة وتسعين بهذا الفنِّ، وقد كتب أكثر من كتاب في التاريخ بهذا الأسلوب، أشهرها (البرق الشامي) وهو مخطوط، وكتاب (نصرة الفترة وعصرة الفطرة) في أخبار الدولة السلجوقية.

وأيضاً عندنا تواريخ شعرية مثل المحبرة في أرجوزة، لعلي بن الجهم المتوفى سنة مائتين وتسعة وأربعين، ومنها أرجوزة ابن عبد ربّه في حُكم عبد الرحمن الثالث في الأندلس، وهي في نحو أربعمائة وثلاثين بيتاً، وغيرها من الكتب والأراجيز.

وللمزيد من المطالعة يمكن مراجعة كتاب (علم التاريخ ومناهج المؤرّخين) صفحة

مائة وستة وخمسين.

المنهج العاشر والأخير: التأريخ المعجميّ

ظهر لأوّل مرَّة هذا المنهج في التاريخ لأحداث الزَّمان على الأحرف الأبجدية على يد ابن أبي طيّ يحيى بن حامد النجَّار الغسَّاني، المتوفى سنة ستمائة وثلاثين هجرية، في كتابه (حوادث الزمان)، في خمسة مجلَّدات، وهذا الكتاب مفقود.

ثمَّ جاءت من بعده كتابة التاريخ على هذا النسق الموسوعي، فعندنا عدَّة موسوعات وكتب تاريخية قد كتبت على أسس مختلفة، أبرزها ثلاث موسوعات:

الموسوعة الأولى: تاريخ الطَّبري، المسمَّى بكتاب الأمم والملوك، وقد اعتمد المنهج الروائي والسردي ووصل الأخبار.

الموسوعة الثَّانية: الكامل في التَّاريخ، لابن الأثير، وهو أفضلها من ناحية السبك والسرد.

الموسوعة الثَّالثة: البداية والنهاية، لابن كثير.

فهذه أبرز الموسوعات الكبيرة التي كتبت على هذا النَّحو.

نعم، تاريخ بغداد للخطيب البغدادي مجلّداته أكثر من هذه الدورات الثلاثة، ولكن هذه الدورات الثلاثة في العالم السني هي أبرز ما كتب.

وأمَّا عندنا نحن الشيعة الإمامية فأبرز كتابين كتبا عندنا هما تاريخ اليعقوبي وتاريخ المسعودي (مروج الذهب)، والمسعودي عنده كتابان؛ كتاب مروج الذهب، وكتاب إثبات الوصية، وقد اختلف في تشيّع المسعودي، ولكن قد يستفاد من كتاب إثبات الوصية أنَّه شيعي.

إذاً، أبرز المصادر التاريخية عند أهل السنة والعامة هي تاريخ الطبري، والكامل في

التاريخ لابن الأثير الجزري، والبداية والنهاية لابن كثير الدمشقي، ويضمُّ إليها تاريخ بغداد للخطيب البغدادي، وأنساب الأشراف للبلاذري. فهذه موسوعات خمسة من ناحية الحجم كبيرة، ويعتمد عليها كثيراً عند العامَّة، وبعضها يلتفت إليها في حيثيات خاصَّة ككتاب الطبقات لابن سعد.

وأمَّا كتب التاريخ للشيعة الإمامية فأبرزها وأقدمها تاريخ اليعقوبي، ثمَّ مروج الذهب للمسعودي، ثمَّ كتاب تجارب الأمم لابن مسكويه، وهو من المؤرّخين والفلاسفة المتعمّقين من الشيعة الإمامية، وكتابه (تهذيب الأخلاق) هو كتاب أساسي ومحوري اعتمد عليه المولى الشيخ محمَّد مهدي النراقي في كتابه جامع السعادات، وهذا الكتاب الشريف ترجمه الخواجة نصير الدين الطوسي إلى اللغة الفارسية وأسماه (أخلاق ناصري)؛ سمِّي هكذا نسبةً إلى الخواجة نصير الدين الطوسي، فأخلاق ناصري هو ترجمة لكتاب تهذيب الأخلاق وطهارة الأعراق لابن مسكويه، وكان ابن مسكويه بمثابة وزير للدولة البويهية، وهي دولة شيعية.

فهذه مصادر تاريخية شيعية ثلاثة ينبغي العناية بها.

■ أحسنتم جناب الشيخ على هذه الإفادات .. طبعاً اتَّضح من كلامكم أنَّه يمكن أن تكون هناك مجموعة من الاتجاهات لدى مؤرِّخ واحد وفي كتاب واحد، فبالتالي يمكن أن نسأل هذا السُّؤال: هل هناك ميزان لاعتبار هذه المناهج؟ أو أنَّه يمكن التعامل معها على حدّ سواء، بحيث تكون جميعها معتبرة؟ وإذا كان هناك ميزان للاعتبار فما هو؟ وكيف نرجِّح أحدها على الآخر؟

هذا في الحقيقة يعتمد على الميزان الذي يرى الباحث حجيَّته بينه وبين الله تبارك وتعالى، فهل الملاك هو حجية خبر الواحد الثِّقة، كما هو الحال في دراسة الروايات الشريفة في الفقه؟ فلو التزمنا بحجية خبر الثقة والأخذ بخصوص أخبار الثقة دون أخبار غير الثقة

فإنَّنا سنصل إلى سياسة التشدُّد السندي، وهو منهج الشهيد الصدر الثاني في موسوعته المهدوية المؤلّفة من أربع مجلّدات؛ تاريخ الغيبة الصغرى، وتاريخ الغيبة الكبرى، واليوم الموعود، وتاريخ ما بعد الظهور؛ فإنَّه التزم بمنهجية التشدّد السندي، ودرس أسانيد الروايات المهدوية.

وهكذا ربما نصل إلى النتيجة التي توصَّل إليها شيخنا الأستاذ آية الله الشيخ محمد محمدي ريشهري في مقتل الحسين عليه السلام الذي كتبه؛ فإنه التزم بأصعب المباني لإثبات القضيَّة التاريخيَّة. إذاً هذا مسلك.

ويوجد مسلك آخر وهو البناء على حجية الوثوق النوعي أو الشخصي، كما عليه الشيخ الأعظم الأنصاري، وسيدنا السيد علي السيستاني حفظه الله، وهو مسلك مشهور القدماء، وأنَّ الاعتبار هو للوثوق الشخصي، فقد تكون رواية ضعيفة السند ولكنَّها احتفَّت واعتضدت بقرائن توجب الوثوق والاطمئنان بها فتكون معتبرة.

إذاً عندنا مسلكان:

المسلك الأوَّل: حجية خبر الواحد الثقة، كما عليه السيد الخوئي قدس سره.

المسلك الثاني: مسلك حجية الوثوق والاطمئنان الشخصي، كما عليه مشهور القدماء، والشيخ الأعظم الأنصاري قدس سره، والسيد السيستاني حفظه الله.

وهذا المنهج الثَّاني أولى أن يُتّبع في دراسة المناهج التاريخية والروايات التاريخية؛ لأنَّ التاريخ للأسف الشديد كتبه الحكّام الظلمة، فقد أمر الحكَّام بعض الكتّاب أن يدوّنوا التاريخ، فالتاريخ قد كُتب وفقاً لمزاج النظام الحاكم.

وعلى امتداد التاريخ كان الشيعة معارضة، وكان مناوؤهم في الحكم، فالتاريخ كتبه الظلمة وأعوان الظلمة والنظام الحاكم، فكيف يمكن الاعتماد عليه؟!

فمثلاً مقتل أبي مخنف يعتمد كثيراً وينقل كثيراً عن حميد بن مسلم، وحميد بن مسلم لم ينصر الحسين(صلوات الله وسلامه عليه)، إذاً لا اعتبار برواياته؛ إذ إنَّه ليس بثقة لأنَّه لم ينصر الحسين(صلوات الله وسلامه عليه)، ونحن لا ندَّعي أنَّه من زمرة جيش الأعداء، وأنَّه من جيش عمر بن سعد، وأنَّه قد قاتل الحسين عليه السلام، ولكن لا أقل هو محايد، يعني ليس مع الحسين ولا مع يزيد، وإنَّما نقل أحداثاً بشكلٍ محايد.

فلو التزمنا بسياسة التشدّد السندي، وأنَّ المعتبر فقط هو خصوص خبر الثقة دون غيره، فإنَّه ستسقط أكثر الرِّوايات.

وكما يقول بعض الأعلام: لو دقَّقناه في حادثة كربلاء بمنطق التشدّد السندي فإنَّه لن يثبت لدينا إلا أصل الشيء، وهو أنَّ يزيد قد قتل الحسين عليه السلام عن طريق جيش عمر بن سعد، أمَّا تفاصيل المعركة، وأنَّه هل الذي قتله هو شمر بن ذي الجوشن؟ أم سنان؟ أم خولي؟ حيث إنّ هناك اختلافاً في الروايات؛ فبعض الروايات تشير إلى أنّ سنان هو الذي قتل الإمام عليه السلام، ولكن الخطباء يروون الرواية المشهورة على المنبر وهي أنَّ سنان إنَّما قد طعن الإمام وأنَّ شمر بن ذي الجوشن هو الذي احتزَّ رأسه الشريف.

إذاً، ميزان الاعتبار لهذه المناهج هو الموافق لما هو حجة عند الباحث فيما بينه وبين الله تبارك وتعالى.

لذلك لا يمكن اعتمادها جميعاً، ولكن إذا كانت الحجيَّة قد ثبتت للوثوق والاطمئنان الشخصي فإنَّه يمكن تلمُّس القرائن من هذه المناهج المختلفة، وربما يرجَّح منهج على منهج بلحاظ وفرة القرائن التي يوفّرها هذا المنهج لكي يعتضد الخبر بأمارات الوثوق والصحة.

■ أحسنتم جناب الشيخ، هذا بالنسبة إلى التاريخ بشكل عامّ، ولكن إذا تعمَّقنا أكثر في الكتب التي تناولت قضية الإمام الحسين عليه السلام فأيضاً نجد أنَّه من المهمِّ عند تناول مفردة قضية

الإمام الحسين عليه السلام أن يتعرَّف الباحث على الكتب التي تناولت هذه القضية بالخصوص، وكذا معرفة أحوال الكاتب والمؤلِّف لهذه الكتب؛ حتى نتعرَّف على خلفيّته التاريخية وكيف كتب هذا الكتاب؟

فإذا أمكن أن تعطونا لمحةً عن بعض الكتب التي تناولت قضية الإمام الحسين عليه السلام من حيث نفس الكتاب ومن حيث المؤلّف للكتاب.

تطرَّقنا في جواب السؤال الأول إلى مناهج التاريخ بشكل عامّ ومصادره، وفي جواب هذا السؤال الثالث نتطرّق إلى أهمّ الكتب التي كتبت في السيرة بشكل عامّ، ثمَّ في السيرة الحسينية بشكل خاصّ.

ولعلَّ أفضل منهج وأسلوب رأيته هو طريقة العلامة الراحل السيد جعفر العاملي (رضوان الله عليه)؛ فقد لخَّص وقرَّر سماحة السيد مرتضى السيد حيدر شرف الدين منهجَ السيد جعفر مرتضى العاملي في جلستين جلسهما مع سماحة السيد جعفر مرتضى العاملي.

فسأله قائلاً: كيف نقرأ السيرة؟

فأجاب السيد جعفر مرتضى العاملي: أنت -أي: كطالب علم- أم العوام؟

فأجابه: بل أنا. أي: كطالب علم.

فقال: إيَّاك أن تبدأ قراءتك في السيرة بشيء من كتبنا، أي الكتَّاب المعاصرين؛ وذلك لأنَّه سيصبغ وعيَك للسيرة بترجيحاتنا وتحليلاتنا، وستبقى هذه الصورة الأوليَّة وستثبت في ذهنك، وستكون عصيَّة على التغيير.

ثمَّ يقول: إذا أردت قراءة السيرة فاشرع بالأمَّهات الأربع، فهناك كتب أربعة مهمَّة للسيرة بشكلٍ عام:

الكتاب الأوَّل: كتاب الإرشاد للشيخ المفيد.

الكتاب الثَّاني: كتاب إعلام الورى للطَّبرسي.

الكتاب الثَّالث: كتاب مناقب آل أبي طالب لابن شهر آشوب.

الكتاب الرَّابع: كتاب كشف الغُمَّة للإربلي.

فهذه أمَّهات المصادر الأربعة للسِّيرة، ثمَّ بعد ذلك تقرأ روايات بحار الأنوار للعلَّامة الشيخ محمَّد باقر المجلسي التي كتبها في السيرة.

ولكن طريقة السيد جعفر مرتضى العاملي الخاصَّة هي أن تقرأ روايات البحار أربع مرَّات بطرقٍ أربعة:

الطريقة الأولى: قراءة عابرة وعادية لجميع ما كتبه العلامة المجلسي في البحار.

القراءة الثانية: قراءة مع حذف المكرَّرات، لأنَّ صاحب البحار يكرِّر الروايات في مختلف الأبواب، فالقراءة الثانية هي عبارة عن قراءة مع حذف المكرّرات.

القراءة الثالثة: القراءة مع الفرز الموضوعي، بحيث تفرز هذه الرواية عن تلك الرواية باختلاف الحيثيات الموضوعية الموجودة في الرواية.

القراءة الرابعة: القراءة المقارنة، بحيث تتأمَّل في الروايات التي جاء بها صاحب البحار؛ فبعض الروايات سكت عنها ولم يعلِّق عليها، وبعض الروايات بيَّنها، وبعض الروايات ناقشها، فتقارن بين هذه الروايات، لماذا صاحب البحار هنا ناقش، وهنا ردَّ، وهنا وضَّح، وهنا لم يعلِّق أصلاً؟

هذا تمام الكلام بالنسبة إلى كتب السيرة بشكل عامّ.

وقد يلحق بهذه المصادر الأولية كتب لفاضلٍ معاصر، وهو المحدّث الشيخ عباس القمي قدس سره؛ لأنَّ الشيخ عباس القمي وإن كان من المعاصرين إلا أنَّه لم يمزج المعلومة

بالتحليل الشخصي، بل اقتصر على سرد الحوادث التاريخية والروايات والأحاديث، ولم يمزج المعلومة بالتحليل كما عليه كتب السيد جعفر مرتضى العاملي والشيخ جعفر السبحاني وغيرهما من الكتّاب المعاصرين.

فالشيخ عباس القمي له عدّة كتب، مثل: كتاب الأنوار البهية، وكتاب منتهى الآمال، وكتاب كحل البصر، وكتاب نفس المهموم، وكتاب بيت الأحزان.

فيمكن للطالب المبتدئ قراءتها ولو قبل المصادر الأولية الأربعة أو الخمسة[١]؛ أي الإرشاد للمفيد، وإعلام الورى للطبرسي، والمناقب لابن شهر آشوب، وكشف الغمة للإربلي.

فإنّ كتب الشيخ عباس القمي إنصافاً كتبت بدقّة متناهية، وراعى فيها السرد التاريخي، ووثّق النصوص، ولم يعتمد التحليل، وبالتالي لا يؤثِّر تحليله ورأيه الشخصي على رؤية وتصوّرات الطالب الأولية؛ لأنَّ الشيخ عباس القمِّي اقتصر على سرد النصوص وتوثيقها وضبطها من دون إيراد تحليله الخاص.

هذا فيما يتعلَّق بكتب السيرة بشكل عامّ.

ولنا أن نتكلَّم عن موردين:

المورد الأوَّل: ما يتعلَّق بالمهدوية.

المورد الثاني: ما يتعلَّق بالشؤون الحسينية والسيرة الحسينية.

أمَّا المورد الأوَّل وهو ما يتعلَّق الشؤون المهدوية؛ فهناك مصادر أولية خمسة لا بدَّ من النَّظر فيها:

المصدر الأوَّل: كتاب كمال الدين وتمام النعمة للشيخ الصدوق.

(١) عند احتساب بحار الأنوار

المصدر الثاني: رسائل الشيخ المفيد في الغيبة.

المصدر الثالث: كتاب المقنِع للسيد المرتضى.

المصدر الرابع: كتاب الغيبة لمحمد بن الحسن الطوسي.

المصدر الخامس: كتاب الغيبة للنعماني.

هذه مصادر أولية خمسة كتبها القدماء، فالصدوق من أعلام الغيبة الصغرى، وهو مولود بدعاء الإمام الحجَّة عليه السلام، ثمَّ يليه المفيد، ثمَّ يليه تلميذه الشريف المرتضى، ثمَّ يليه الشيخ الطوسي والنعماني.

وأمَّا المورد الثاني وهو ما يتعلَّق بكتب السيرة الحسينية؛ فيمكن مراجعة المصادر الأوليَّة الأربعة التي ذكرناها؛ وهي الإرشاد للمفيد، وإعلام الورى للطبرسي، والمناقب لابن شهر آشوب، وكشف الغمة للإربلي، ويضمّ إليها كتاب اللهوف لابن طاووس، أو يقال بتسمية أخرى: الملهوف على قتلى الطفوف لابن طاووس، فتصير الكتب خمسة، وبالإضافة إلى كتب الشيخ عباس القمي وأبرزها نفس المهموم.

وأتذكَّر أنَّ السيد القائد الخامنئي ـ أيَّده الله ـ أشار في بعض خطبه في عاشوراء إلى أهميَّة الرجوع إلى كتاب اللهوف للسيد ابن طاووس، ونفس المهموم للشيخ عباس القمِّي(رضوان الله عليهما).

هذه هي المصادر الأوليَّة. ثمَّ تأتي الكتب التي كتبها المعاصرون، وفيها الكثير من التَّحليلات، مثل موسوعة السيد جعفر مرتضى العاملي (الصحيح من سيرة الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله) و(الصحيح من سيرة أمير المؤمنين عليه السلام)، و(الصحيح من سيرة الإمام الحسين عليه السلام).

ومثل كتب الشيخ محمَّد محمَّدي ريشهري(رضوان الله عليه)، كموسوعة الإمام

علي عليه السلام، وموسوعة الإمام الحسين عليه السلام، والصحيح من مقتل سيِّد الشُّهداء عليه السلام وأصحابه عليهم السلام.

ومثل كتب الشيخ باقر شريف القرشي، ومثل كتب السيِّد محمَّد كاظم القزويني، (زينب الكبرى من المهد إلى اللحد)، و(فاطمة الزهراء من المهد إلى اللحد).

ومثل كتب المقاتل، وأبرزها للمعاصرين مقتل المقرَّم، وهو لآية الله السيِّد عبد الرَّزاق المقرّم، وهو فقيه من جهة، وقد تخصَّص في التاريخ من جهة أخرى، لذلك يمكن مراجعة كتبه؛ مقتل الحسين، مقتل العباس، علي الأكبر، السيِّدة سكينة.

وقد طبعت العتبة الحسينية مؤخَّراً موسوعة المقاتل، وجمعت فيها أغلب المقاتل التي كتبت.

ولكن إذا أردنا أن نحقِّق تاريخياً فإنَّ أقدم المقاتل هو مقتل الحسين لأبي مخنف، ومقتل أبي مخنف المطبوع اليوم إذا أردنا أن نلحظ أصوله فإنَّنا سنجد أصوله في تاريخ الطَّبري، ويمكن مراجعة ما كتبه المرحوم الشيخ محمَّد مهدي شمس الدِّين(رضوان الله عليه) وما حقَّقه في كتاب أنصار الحسين عليه السلام.

فالشيخ شمس الدين كتب في الحسين عليه السلام عدَّة كتب، أبرزها ثلاثة:

الكتاب الأوَّل: كتاب ثورة الحسين ظروفها الاجتماعية وآثارها الإنسانية، وهو الكتاب الذي اشتهر، وهو كتاب تحليلي، فهو بحث تاريخي ناظر إلى علم الاجتماع.

الكتاب الثَّاني: كتاب أنصار الحسين عليه السلام الآفاق والدَّلالات، وقد أرَّخ فيه حول أنصار الحسين عليه السلام.

الكتاب الثَّالث: وهو الكتاب الذي نظر فيه إلى الزِّيارات التي وصلتنا، مثل الزيارة الجامعة وزيارة عاشوراء.

ففي بعض هذه الكتب الثلاثة تطرَّق إلى المصادر التاريخية للثورة الحسينية، وتطرّق إلى مقتل أبي مخنف، وأشار إلى أنَّ أصول مقتل أبي مخنف موجودة في تاريخ الطبري.

إذاً، لا بدَّ من الرُّجوع إلى تاريخ الطَّبري في سنة أحداث واحد وستين للهجرة؛ لأنَّه يؤرِّخ وفق السَّنوات، فإذا رجعنا إلى أحداث واحد وستين للهجرة حيث قتل الحسين عليه السلام في اليوم العاشر من سنة واحد وستين للهجرة النبوية، فإنَّ الطَّبري هناك قد ذكر وسرد الكثير ممَّا جرى على الحسين عليه السلام.

إذاً، إذا أردنا أن نحقِّق في السيرة الحسينية فلا بدّ أن نعتمد المصادر القديمة والأولية للسيرة الحسينية في كتب السيرة بشكل عامّ، وفيما كتب في سيرة الحسين عليه السلام بشكل خاصّ، وأبرزها كتاب اللهوف للسيد ابن طاووس (رضوان الله عليه).

■ أحسنتم شيخنا العزيز.. ذكرتم بأنَّه على مبنى الوثوق في التَّعامل مع الأحداث التَّاريخية لا بدَّ من حصول الوثوق الشخصي، فماذا نفعل بما يسمَّى بـ (التفرُّد بالنقل)؟! فلو تفرَّد كتابٌ بنقل حادثة معيَّنة، فهل التفرُّد بالنَّقل عامل مضعِّف بحيث يوجب ردَّ الخبر أو أنَّ في البين تفصيل؟

التفرُّد بالنَّقل قد يكون قرينة توجب عدم الوثوق بالخبر، وقد يكون قرينة توجب الوثوق بصدور الخبر.

فمثلاً: لو كان الراوي من العامَّة، بل من النَّواصب، وتفرَّد بنقل حديث الغدير مثلاً، أو تفرَّد بنقل ما جرى على الحسين(صلوات الله وسلامه عليه)، فإذا تفرَّد هذا الراوي الناصبي الحاقد، وأقرَّ بالحقيقة، فحينئذٍ نقول: الفضل ما شهدت به الأعداء.

وأحياناً قد يكون الراوي شيعياً إماميّاً، ويتفرَّد بنقل حادثة لا تلتقي مع المباني الشيعية ومع مدرسة الإمامية، وتكون هذه الرؤية موافقة لمدرسة العامَّة، ويتفرَّد بها عن مدرسة الشيعة الإمامية، فحينئذٍ يكون تفرُّده بالنقل يوجب تضعيف هذه الرواية.

إذاً، الكبرى الكلية التي قد تكون أساس المنهج التاريخي والفقهي هي كبرى حجية الوثوق والاطمئنان الشخصي، وأمَّا التفرُّد بالنقل فهو إمَّا أداة إيجاب أو أداة سلب، إمَّا أداة إثبات أو أداة نفي.

ولكن في الغالب يكون التفرُّد بالنقل أداة توجب سلب الوثوق والاطمئنان، لذلك يقولون: قد تفرَّد فلان بالنقل؛ في إشارة إلى عدم حصول الوثوق والاطمئنان؛ لأنَّه لو كان لبان، خصوصاً الحوادث التاريخية المشهورة، كقضية قتل الحسين عليه السلام واستشهاده بأبي هو وأمِّي، فإنَّها حادثة مشهورة ومعروفة، وذاع صيتها.

فإذا تفرَّد أحد بالنقل فيها، ولم ينقل الحادثة غير هذا الناقل، فإنَّ التفرُّد قد يوجب سلب الوثوق والاطمئنان.

نعم، التفرُّد بمفردِه لا يوجب سلب الوثوق، ولا تحقيق الوثوق والاطمئنان، وإنَّما تلحظ القرائن الأخرى التي قد تعضِّد سلب الوثوق، وقد توجب تحقُّق الوثوق والاطمئنان، كالنَّظر إلى شخصية المتفرِّد ومذهبه، وطريقته في النقل؛ فإنَّ هذه الحيثيات لا بدَّ من دراستها بشكلٍ كاملٍ وضمِّها إلى قرينة وحيثية التفرُّد بالنقل.

ومن خلال المجموع والمحّصلة قد يتحقَّق الوثوق والاطمئنان بهذا النقل المتفرِّد، وقد يسلب الوثوق والاطمئنان بهذا النقل المتفرِّد كما هو الغالب فيما تفرَّد به رواة الأخبار.

■ يعني مثلاً لو وُجد نقلٌ متفرِّدٌ لحادثة معيَّنة، ولكن يعضِّدها سياق الأحداث التاريخية، فهل هذا أيضاً موجب لطرح هذا النَّقل المتفرِّد؟

لا، إذا كان قد تفرَّد بالنقل ولكن قامت الشواهد التاريخية على صحَّة ذلك فلا مانع من الأخذ بما تفرَّد به، فالتفرُّد في النقل بما هو هو لا يوجب سلب الوثوق ولا يوجب تحقيق الوثوق، نعم هو أمارة وقرينة إثبات ناقصة، قد توجب سلب الوثوق وقد توجب تحقّق الوثوق والاطمئنان.

وفي الغالب نجد أنَّ التفرّد بالنقل يشكّل قرينة إثبات ناقصة، توجب سلب الوثوق والاطمئنان بالحادثة التاريخية المنقولة.

■ شيخنا العزيز، دائماً ما يُذكر أنَّ هناك مصادر قديمة ومصادر متأخِّرة، بدايةً ما هو الميزان في معرفة أنَّ هذه المصادر مصادر قديمة وتلك مصادر متأخِّرة؟ ثمَّ هل يمكن الاعتماد على المصادر المتأخِّرة أو لا؟

لا يوجد ميزان ومعيار دقيق في التفرقة بين المتقدِّمين والمتأخِّرين في علم الرِّجال والحديث والتاريخ، فقد ذكر المحدِّثون كتباً أربعة للمحمَّدين الثلاثة:

الكتاب الأوَّل: كتاب الكافي لثقة الإسلام الكليني، المتوفى سنة ثلاثمائة وتسعة وعشرين هجرية.

الكتاب الثَّاني: كتاب من لا يحضره الفقيه لثقة الإسلام وثقة المحدّثين الشيخ محمَّد بن علي الصَّدوق، المتوفى سنة ثلاثمائة وواحد وثمانين هجرية.

الكتاب الثَّالث والرَّابع: كتاب تهذيب الأحكام وكتاب الاستبصار فيما اختلف من الأخبار لشيخ الطائفة محمد بن الحسن الطوسي، المتوفى سنة أربعمائة وستين هجرية.

هذه كتب الحديث للمتقدِّمين، ويعدُّ الشيخ الطوسي المتوفى سنة أربعمائة وستين هجرية خاتمة المتقدِّمين، ثمَّ تأتي الكتب الحديثية الأربعة للمتأخّرين وهي:

الكتاب الأوَّل: كتاب الوافي للفيض الكاشاني، المتوفى سنة ألف وواحد وتسعين هجرية قمرية.

الكتاب الثَّاني: كتاب وسائل الشيعة للحرِّ العاملي، المتوفى سنة ألف ومائة وأربعة.

الكتاب الثَّالث: كتاب بحار الأنوار للشيخ محمَّد باقر المجلسي، المتوفى سنة ألف ومائة وأحد عشر.

الكتاب الرَّابع: كتاب مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل للمحدّث الشيخ الميرزا حسين النوري، المتوفى سنة ألف وثلاثمائة وعشرين هجرية قمرية.

ومن الملاحظ أنَّ هؤلاء هم من أعلام القرن العاشر والحادي عشر، بينما المتقدِّمون هم من أعلام القرن الثالث والرابع الهجري. هذا بالنسبة إلى الحديث.

وأمَّا بالنسبة إلى الرجال؛ فالكتب الأربعة المتقدِّمة هي عبارة عن رجال الكشي، ورجال النَّجاشي، وكتابي الفهرست والرجال للشيخ الطوسي، والنجاشي معاصر للشيخ الطوسي المتوفى سنة أربعمائة وستين هجرية، والنجاشي توفي قبل الشيخ الطوسي، والكشي كان أسبق منهما.

إذاً حقبة المتقدِّمين في الرجال تنتهي بشيخ الطائفة الطوسي المتوفى سنة أربعمائة وستين هجرية.

بينما الكتب الأربعة الرجالية للمتأخّرين هي خلاصة الأقوال للعلامة الحلي، والفهرست للشيخ منتجب الدين ابن نما، وكتاب معالم العلماء لابن شهر آشوب، وأيضاً كتاب رجال ابن داوود.

ابن داوود تقريباً كان معاصراً للعلامة الحلي، والعلامة الحلي قد توفي سنة سبعمائة وستة وعشرين هجرية، يعني هو من أعلام القرن الثامن الهجري.

فهذه إلى هنا ذكرنا الكتب الأربعة المتقدّمة في الحديث، والكتب الأربعة المتقدّمة في الرجال.

أمَّا إذا جئنا إلى موطن بحثنا وهو ما كتب في السيرة، فسنجد أنَّ ما كتب في السيرة بشكل عامّ نجد تفاوتاً أيضاً من حيث نسبتهم إلى علمي الحديث والرجال، فمثل إرشاد المفيد، والمقنع للسيد المرتضى يعدّان من المتقدِّمين في علمي الرجال والحديث.

وأمَّا إعلام الورى للطبرسي، ومناقب ابن شهر آشوب، وكشف الغمة للإربلي، فهؤلاء يعدُّون من المتأخِّرين في علم الرجال وفي الحديث.

إذاً، ما ذكر كحدٍّ فاصلٍ للمصادر الرِّجالية والمصادر الحديثية لاحظنا أنَّهم فرَّقوا بين المتقدِّمين والمتأخِّرين بوفاة الشيخ الطوسي(رضوان الله عليه)، لكن في السيرة قالوا بأنَّ أمَّهات المصادر هي كتابين للمتقدِّمين، وهما الشيخ المفيد في إرشاده والسيِّد المرتضى في المقنع، وأيضاً رسائل المفيد، وأيضاً كتب أخرى ذكرت لمن يحسب من المتأخرين كابن شهر آشوب صاحب المناقب، وكشف الغمَّة للأربلي.

إذاً، لا يوجد حدٌّ دقيق وفاصل بين المصادر المتأخِّرة والمصادر المتقدِّمة، ولذلك لا يوجد دليل على هذا المائز.

نعم يمكن أن نذكر ضابطة وهي: أنَّه كلَّما قرب الكتاب من عصر النصِّ أو من سيرة المتشرِّعة الأوائل كان الكتاب أكثر اعتباراً، فمثلاً الشيخ الصدوق من أعلام الغيبة الصغرى، وقد ولد بدعاء الإمام المهدي، وتوفي سنة ثلاثمائة وواحد وثمانين.

وثقة الإسلام الكليني توفي في سنة انتهاء الغيبة الصغرى، سنة ثلاثمائة وتسعة وعشرين هجرية، وعلى نقل آخر سنة ثلاثمائة وثمانية وعشرين هجرية، أي قبل انتهاء الغيبة الصغرى بعام واحد.

إذاً، ما ينقله الكليني في أصول الكافي أو في روضة الكافي له اعتباره؛ لأنَّه قريبٌ من عصرِ النَّصّ وفي الغيبة الصغرى، وما ينقله الشيخ الصدوق هو في بداية الغيبة الكبرى؛ لأنَّه ولد بدعاء الإمام الحجَّة؛ إذ إن أباه راسل السفير الثَّالث الحسين بن روح النوبختي وقال له: «ادع لي أن أرزق ولداً»، فقال له: كتب الإمام عليه السلام في التوقيع أنَّك لن ترزق من زوجتك هذه، ولكن ستتسرّى بجارية ديلمية، وستلد لك غلامين، أحدهما عابد زاهد، والآخر عالم. فكان هو الصدوق المولود بدعاء الإمام الحجَّة (صلوات الله وسلامه

عليه)[١].

فما كتبه الكليني والمفيد والصدوق والشيخ الطوسي أقوى اعتباراً، بخلاف ما كتبه المتأخِّرون الذين جاؤوا بعد وفاة الشيخ الطوسي، يعني بعد سنة أربعمائة وستين هجرية، يعني بعد القرن الخامس، أي من القرن السادس إلى آخره، فهذا يعدُّ من المتأخّرين.

وما كتبه المتأخِّرون اعتباره أكثر ممَّا كتبه متأخِّروا المتأخّرين، مثل الشيخ الأعظم الأنصاري في الفقه والأصول، ومن سبقه ككاشف الغطاء، فهؤلاء طبقتهم طبقة متأخّري المتأخّرين. وأمَّا الشيخ عباس القمي والبقية فهؤلاء من طبقة المعاصرين.

إذاً، كلَّما قربنا من عصر النصِّ كلَّما كان النقل أكثر وثوقاً، وكلّما أمكن تحصيل الوثوق والاطمئنان بشكل أسرع، خصوصاً أنَّ المنهج السائد عند المتقدّمين هو منهج السرد التاريخي، والاقتصار على نقل الرواية أو الحادثة التاريخية، بخلاف ما جاء في زمن المتأخّرين أو متأخّري المتأخّرين أو المعاصرين؛ فهم مزجوا التحليل بالنقل، ومزجوا المعلومة بالمناقشة.

■ ولكن هذا لا ينفي أنَّ ننقل من المصادر المتأخِّرة، فهل يمكن الاعتماد عليها في النَّقل وإن كانت أقلَّ اعتباراً من الكتب المتقدِّمة أم لا؟

---

(١) روى الشيخ الطوسي في كتاب الغيبة، ص٣٠٨-٣٠٩، قال ابن نوح: وحدثني أبو عبد الله الحسين محمَّد بن سورة القمِّي رحمه الله حين قدم علينا حاجاً، قال حدَّثني عليُّ بن الحسن بن يوسف الصائغ القمِّي، ومحمَّد بن أحمد بن محمَّد الصيرفي المعروف بابن الدَّلال وغيرهما من مشايخ أهل قم: «أنَّ عليَّ بن الحسين بن موسى بن بابويه كانت تحته بنت عمِّه محمَّد بن موسى بن بابويه فلم يرزق منها ولداً، فكتب إلى الشيخ أبي القاسم الحسين بن روح رضي الله عنه أن يسأل الحضرة أن يدعوَ الله أن يرزقه أولاداً فقهاء، فجاء الجواب: «إنَّك لا ترزق من هذه، وستملك جارية ديلمية وترزق منها ولدين فقيهين». قال: وقال لي أبو عبد الله بن سورة رحمه الله: ولأبي الحسن بن بابويه رحمه الله ثلاثة أولاد، محمَّد والحسين فقيهان ماهران في الحفظ، ويحفظان ما لا يحفظ غيرهما من أهل قم، ولهما أخٌ اسمه الحسن، وهو الأوسط مشتغل بالعبادة والزُّهد، لا يختلط بالنَّاس ولا فقه له».

تارة أنت تلحظ المعلومة والنقل التاريخي، وتارة تلحظ تحليل المعلومة ومناقشة المعلومة.

فإن اعتمدت على المعلومة التي نقلها وتمَّ اعتضادها بالمناقشات وتجميع القرائن فهذا جيِّد ومقبول.

وأمَّا إذا اقتصرت على مجرَّد التحليلات والظُّنون بمعزلٍ عن نصِّ الحادثة التاريخية المنقولة فلا؛ إذ قد يتوقَّع المؤرِّخ توقُّعات ويأتي باحتمالات لا أساس لها من الواقع، فهذا لا يمكن الاعتماد عليه.

أنا بنظري القاصر والفاتر إذا أمكن ملاحظة ما كتبه الكليني والصدوق والشيخ الطوسي والشيخ المفيد والسيد المرتضى، وأيضاً ملاحظة ما كتبه الشيخ عباس القمِّي اعتماداً على تلك المصادر، فهذا مطلوب أن يكون في الدَّرجة الأولى.

وفي الدرجة الثانية نلحظ الرِّوايات التي كتبها ونقلها المتأخِّرون، كالعلَّامة المجلسي في بحاره وغيره من أقرانه فهذا مطلوب.

ثمَّ نستفيد من تحليلات ومناقشات المعاصرين كالسيِّد جعفر مرتضى العاملي وتلميذه رسول جعفريان وغيرهما من الباحثين والمحقِّقين في هذا الشَّأن.

فإذا لاحظنا ذلك فإنَّنا سنلتفت إلى أمرين:

الأمر الأوَّل: المعلومة والدقَّة التاريخية.

الأمر الثَّاني: التحليل والقرائن التي قد توجب الوثوق والاطمئنان بصدور هذه الأخبار أو هذه الحوادث التاريخية.

■ **أحسنتم سماحة الشَّيخ.. شيخنا العزيز هناك مفردة أيضاً تستخدم لردِّ الخبر في الواقعة الحسينية وهي مفردة (أنَّ هذا الحدث لا يناسب مقام الإمام عليه السلام)، ولكن هذه العبارة -كما**

هو واضح- هي عبارة مبهمة ومجملة، وتدخل فيها الأمزجة والأذواق؛ فمثلاً من يحمل ذهنيَّة ثوريَّة قد لا يقبل بعض الأحداث المذكورة والمنقولة بسبب أنَّها لا تناسب مقام الإمام بنظره، وهكذا.

فما هو القدر المتيقَّن الذي يمكن من خلاله أن نطبِّق هذه العبارة ونردُّ بها الأخبار والأحداث الواردة عن الإمام عليه السلام؟

نقل بعض أساتذتنا في مجلس البحث الخارج عن أستاذه قائلاً: **"الانصراف ليس له أب ولا أم"**.

والسرُّ في ذلك: أنَّ دعوى الانصراف وجدانية، ووجداني يختلف عن وجدانك، فقد أدَّعي أنَّ هذه الرواية منصرفة إلى هذا المعنى، وقد تنكر أنت هذا الانصراف محتجاً بوجدانك وأنَّك لا ترى أنَّ هذه الرواية منصرفة إلى ذلك المعنى.

إذاً، بعض الأفكار وبعض المباني ترجع في حجيَّتها إلى وجدان كلِّ شخص، فلا بدَّ من ملاحظة الأسس والأصول التي تثبت هذا الوجدان أو تنفيه؛ حتَّى يكون هذا الوجدان قد حصل وفق أسس نوعية، لا وفق مشتهيات ومزاج شخصي.

من هذه الأمور: قولهم بأنَّ هذا لا يناسب مقام الإمام، ولننقل مفردة عقائدية لتوضيح هذه الفكرة، يقول الشيخ الصدوق(رضوان الله عليه) بأنَّ أدنى درجات الغلو نفي السَّهو عن النبي صلى الله عليه وآله. فالشيخ الصدوق يرى أنَّ من يقول بأنَّ النبي صلى الله عليه وآله لا يسهو فهو مغالٍ.

وقد ردَّ عليه الشيخ المفيد في رسالة تصحيح اعتقادات الصدوق. والآن وفق عقائد الإمامية حديثاً فإنَّ من المسلّمات أنَّ النبي صلى الله عليه وآله -بل الإمام المعصوم عليه السلام لا يسهو.

إذاً، لا بدَّ من تنقيح الكثير من الأسس والأصول التي على أساسها نشخِّص مقام الإمام.

فالسنَّة والعامَّة يرى كثير منهم أنَّ النبي صلى الله عليه وآله معصوم في خصوص التشريع، وليس بمعصوم في شؤونه الإنسانية، وبالتالي لو قام بشأن في حياته لا يرتبط بالتشريع فهو ليس بمعصوم، وهذا لا ينافي شأنه.

ولكن نحن الإمامية نبني على عصمة النبي صلى الله عليه وآله والإمام عليه السلام مطلقاً، في التشريع وفي غير التشريع؛ لأنَّه قد يخفى علينا أنَّ هذا خاصّ بالتشريع أو شأن من شؤون حياته الخاصَّة، وهذا هو مبنى الشيعة الإمامية والكثير من المعاصرين، فالآن هذا الأمر أصبح شبه المسلَّم، يعني من شبه المسلَّمات أنَّ الإمام معصوم مطلقاً.

إذا اتضح ذلك نقول: إنَّ ما ينافي مقام الإمام عليه السلام هو خصوص ما فيه شبهة المعصية، يعني هذا يكون قدراً متيقَّناً، بحيث إنَّه لو نسب شيءٌ إلى النَّبي والإمام وهذا الشَّيء فيه شبهة المعصية أو يكون مصداقاً واضحاً لعصيان الله (تبارك وتعالى) فهذا قطعاً نقول بأنَّه لا يناسب مقام الإمام، فهذا مورد قدر متيقَّن.

ولكن يوجد مورد آخر أيضاً، وهو ارتكاب خلاف الأولى، فقد يأتي باحث ويقول: هذا لا يناسب مقام الإمام، مع أنَّه لو نسبناه إلى الإمام لم يلزم منه ارتكاب محرَّم أو ما ينافي العصمة، لكنَّه خلاف الأولى.

إلا أنَّنا نقول: المعصوم عليه السلام قد يرتكب خلاف الأولى لبيان أنَّ هذا الفعل جائز شرعاً؛ يعني قد تأتي مصلحة في أن يرتكب الإمام عليه السلام ما هو خلاف الأولى لبيان الحكم الشَّرعي، وأنَّ هذا جائز وليس بمحرَّم.

إذاً، لا بدَّ من دراسة الأسس والأصول الموضوعية التي على أساسها يمكن أن نقول بأنَّ هذا الفعل يناسب مقام الإمام وذاك الفعل لا يناسب مقام الإمام.

وفي الحقيقة نحن بحاجة إلى دراسة وكتابة رسالة بكالوريوس، أو ماجستير، أو أطروحة الدكتوراه في هذا الشَّأن، يعني ما الذي يناسب مقام الإمام وما الذي لا يناسب

مقام الإمام؟

وبعيداً عن هذا التعقيد الذي قد يحصل فيه إطالة، نقول: هناك أمور واضحة بالوجدان، ولا تحتاج إلى برهان، ومدركة بالعيان، أنَّها لا تناسب مقام المعصوم عليه السلام، كما لو نسب إليه معصية، أو القيام بعمل جائزٍ ولكنَّه لا يصدر من أصغرِ واحدٍ منَّا، فكيف يصدر من المعصوم عليه السلام؟!

والخلاصة: تشخيص أنَّ هذا ممَّا يناسب مقام الإمام أو لا يناسب مقام الإمام يحتاج إلى أمرين:

الأمر الأوَّل: تشخيص الأسس الموضوعية والأصول العلمية التي على أساسها يمكن أن نشخِّص أنَّ هذا يناسب مقام الإمام أو لا يناسب مقام الإمام.

الأمر الثَّاني: الوجدان، ولكن وجدان النَّاس يختلف، فوجدان كلِّ شخص يختلف من شخص إلى شخص، فلا بدَّ من العناية بشكل أساس بالأمر الأوَّل وهو الأصول الموضوعية والأسس العلمية التي على أساسها يمكن أن نشخِّص أنَّ هذا يناسب مقام الإمام أو لا يناسب مقام الإمام.

■ أحسنت شيخنا العزيز.. هناك جدليَّة حول مدى اعتبار أسانيد الأخبار التاريخية بشكلٍ عام وأسانيد أخبار واقعة الطفِّ بشكلٍ خاصّ، وقد أشرتم إلى ذلك أثناء التفريق بين منهجِ الوثاقة ومنهج الوثوق.

ولكن هناك من يقول بأنَّه لا بدَّ من الاعتماد فقط على الروايات الواصلة إلينا عن طريق أئمة أهل البيت عليهم السلام؛ لأنَّ كلَّ الأخبار التاريخية روايات ضعيفة ومرسلة ولا يمكن الاعتماد عليها، فما هو تعليقكم على هذا الكلام؟

هذا غير صحيح؛ لأنَّ التاريخ قد كتبه أعوان الظلمة كما قلنا، فأكثر الموسوعات التاريخية وأكثر كتب السيرة قد كتبها علماء بأمرٍ من الأنظمة الحاكمة، وبالتالي ستسقط

جميع هذه الكتب أو جلُّها وأغلبها، ولا أظنَّه يلتزم بذلك.

ولو لاحظنا الروايات الواردة عن الأئمة عليهم السلام سنجد أمراً ملفتاً، وهو أنَّ هناك عناية بخصوص روايات الأحكام الإلزامية دون الأحكام الترخيصية؛ ففي الفقه وفي الأحكام نجد أنَّه قد رُويت روايات في الأحكام الإلزامية من وجوب وحرمة، وروايات في الأحكام الترخيصية من استحباب وكراهة وإباحة، والروايات وفيرة في هذه الأحكام التكليفية الخمسة؛ وجوب، حرمة، استحباب، كراهة، إباحة.

لكن لو دقَّقنا سنجد أنَّ أكثر الروايات الصَّحيحة هي في الأحكام الإلزامية من وجوب وحرمة، وأكثر الروايات الضعيفة في الأحكام الترخيصية غير الإلزامية من استحباب أو كراهة أو إباحة.

وهذا يكشف عن سرٍّ مهمٍ، وهو أنَّ الأئمة عليهم السلام وشيعة أهل البيت كانوا يُقتلون ويُلاحقون، فاقتصروا على نقلٍ وبيان القدر المتيقَّن من الحاجة وهو خصوص الأحكام الإلزامية، وقد اعتنوا أيضاً بالأحكام الترخيصية لكن ليس بقدر العناية بالأحكام الإلزامية من واجبات ومحرَّمات.

فإذا كان هذا حال الأحكام الشرعية الترخيصية من استحباب وكراهة وإباحة، فكيف سيكون حال الروايات التاريخية؟!

وقد ركَّز الحكَّام على كتابة تاريخهم بما يمجِّدهم وما يثني عليهم، وقد حاولوا طمس التاريخ، والأئمة عليهم السلام حاولوا أن يحفظوا دين الناس وأحكام الناس.

إذاً، لو التزمنا بمبنى حجية خبر الواحد الثقة واقتصرنا على خصوص الروايات لن يثبت شيء في التاريخ، بل ستثبت أصول القضايا التاريخية وهو أنَّ يزيد قد قتل الحسين عليه السلام، وأمَّا تفاصيل الحوادث التاريخية فلن نستطيع إثباتها بسياسة التشدُّد السندي.

لذلك كتب الشيخ مهدي الفتلاوي كتاب (مبادئ الثقافة المهدوية)، وعلَّق على منهج الشهيد الصدر الثاني في موسوعة الإمام المهدي حينما كتب كتبه الأربعة: (تاريخ الغيبة الصغرى ـ تاريخ الغيبة الكبرى ـ تاريخ اليوم الموعود وتاريخ ما بعد الظهور)، وقال: إنَّ الشهيد الصدر الثَّاني قد التزم بسياسة التشدُّد السندي، وبذلك ستسقط الكثير من الروايات عن الاعتبار، مع أنَّ موضوع الغيبة موضوع اعتنى به الأئمة عليهم السلام، واعتنى به الفقهاء الأوائل كالصدوق والكليني والمفيد والمرتضى، ورغم ذلك سنواجه هذه المشكلة.

وقد ذكر الشيخ مهدي الفتلاوي في مقدِّمة موسوعته وهو كتاب (مبادئ الثقافة المهدوية): أنَّ الصحيح هو تلمُّس القرائن المختلفة في دراسة القضية التاريخية المهدوية وفي دراسة الحوادث التاريخية.

إذاً، الصحيح هو اعتبار منهج الوثوق وتلمُّس القرائن المختلفة للوصول إلى الوثوق والاطمئنان، إمَّا الوثوق النوعي أو الوثوق الشخصي، والحجَّة على المكلَّف هو الوثوق الشخصي، ولكن لو ذكرت أمارات وعلامات نوعيَّة فهذا جيِّد لكي يحصل الوثوق الشخصي لكلِّ شخصٍ من أبناء النوع الإنساني والمحقِّقين والباحثين.

■ سؤال أخير شيخنا العزيز.. مع هذا الاختلاف الحاصل بين العلماء في القضايا التاريخية، ما هي وظيفة الخطيب الحسيني اتّجاه هذه الاختلافات؟ هل يمكنه أن ينقل هذه القضايا التاريخية المختلَف فيها أو أنَّ وظيفته والأولى له أن يترك هذه القضايا؟

يمكن أن نذكر مجموعة من الخطوات في هذا الجانب:

أولاً: يقتصر الخطيب على القدر المتيقَّن.

ثانياً: في موارد الاختلاف؛ إن كان هذا الخطيب صاحب رأي ونظر، كما لو كان فقيهاً أو باحثاً محقِّقاً، فإنَّه يطرح ما توصَّل إليه من رأي.

وثالثاً: لو كان هذا الخطيب ليس صاحب رأي، ولا يمكنه أن يقتصر على القدر المتيقَّن، فحينئذ يمكن أن ينقل الأمور المختلفة، ولكن يسند نقلها إلى من نقل عنه، فيقول مثلاً: قال الشيخ القمِّي في نفس المهموم، وقال المقرَّم في مقتله، وقال أبو مخنف في مقتله، وقال السيد ابن طاووس في اللهوف.

ورابعاً: لا بدَّ أن ينقل ما لا يتوجَّه إليه إشكال ظاهر، فأحياناً ينقل رأياً عن فلان، ويسند الرأي إلى الكتاب الفلاني، ولكن هذا الكتاب أولاً ليس من الكتب المعتبرة، وثانياً يقع في إشكال، فحينئذٍ لا بدَّ أن يلحظ الخطيب أمرين؛ درجة اعتبار الكتاب، وأن يكون ما أسنده إلى ناقله ليس مبتلى بإشكال ظاهر وواضح.

نعم، قد يبتلى بإشكال -وما أكثر الإشكالات التي ترد- ولكن قد يكون خفياً، إلا أنَّ نقل ما يبتلى بإشكال محكم وقوي بحيث قد يتنافى مع عصمة الأئمة عليهم السلام فإنَّ هذا الخطيب بنقله قد يقع في إشكال.

والخلاصة: ينبغي للخطيب أن يحصر المصادر التي ينقل منها، وقد رأيت بعض الخطباء يقول: (كما يقول الخطباء)! وكأنَّ الخطباء مصدر من المصادر المعتبرة، وهذا مشكل جدّاً.

إذاً، الخطيب إذا أراد أن ينقل حادثة لا ينقل حادثة غير موجودة في كتاب، كأن يقول: (كما يقول الخطباء)، بل لا بدَّ أن ينقل من كتاب معتبر، لا أنَّه ينقل من كتابٍ غير معتبر، فلا بدَّ من فرز المصادر المعتبرة، وقد ذكرنا شيئاً في بيان ذلك.

وهناك الكثير من المقاتل والكتب التي كتبت مؤخَّراً، خصوصاً باللغة الفارسية والتركية والأردية، فإنَّه حسب تحقيق بعض المعاصرين أنَّه مثلاً في قضية التطبير يقول بأنَّها قد أخذها العرب من الكتب الفارسية، والفرس من الكتب التركية، والأتراك أخذوها من الأوردو لغة باكستان، فأصول التطبير موجود في الكتب الأردية، فهذه الأمور موجودة

هناك في الهند وباكستان وموجودة عند الأتراك.

وهذا يحتاج إلى بحث تاريخي، أنا ذكرته الآن ليس معنى ذلك أنَّني أثبته، وإنَّما أدعو إلى التأمُّل في هذا كما يفعل بعض الباحثين وقد صل إلى هذه النتيجة.

إذاً، لا بدَّ من تنقيح الكتب والمصادر، وفرز المصادر المعتبرة، والإشارة إليها، وفصلها عن غيرها.

أنت الآن إذا قلت: قال الشيخ المفيد في الإرشاد، وقال الشيخ الطوسي في الغيبة، وقال السيد المرتضى في المقنع، فلا إشكال في ذلك، أو قال ابن شهر آشوب المناقب، وقال الأربلي في كشف الغمَّة، وقال الطبرسي في إعلام الورى، فهذا معقول.

أمَّا أن تأتي بكتب بعض المعاصرين أو المتأخِّرين، والتي بعضها ربما هو خطيب واندمج بعاطفته وأخذ يصوِّر أحاسيسه أو تصوُّراته، أو هذا الخطيب ذكر قصيدة بلسان الحال، فهذا غير جيد.

أنا رأيت بعض الخطباء يأتي بقصيدة، وكما تعرف أنَّ أعذب الشعر أكذبه، فالشاعر ينبغي أن يمرَّ بتجربة شعورية، فيكتب ما يمرُّ به في هذه التجربة الشعورية، وبوحي مخيَّلته يذكر القصيدة على لسان الحال؛ لسان حال زينب، لسان حال العباس، لسان حال الحسين، والحال أنَّه لم يرد في رواية!

ثمَّ يذكر هذا الخطيب هذه القصَّة وهذه الحادثة على أساس أنَّها حادثة تاريخية، والحال أنَّ الشاعر قد ذكرها بلسان الحال. هذا مشكلٌ جدّاً، وينبغي الاحتياط في ذلك، جعلنا الله وإيّاكم من أهل الاحتياط؛ فإنَّه سبيل النجاة، وصراط النجاة.

أقول قولي هذا، وأستغفر الله لي ولكم، إنَّه غفور رحيم، وتواب حليم، والحمد لله ربِّ العالمين، وصلَّى الله على سيِّدنا محمَّدٍ وآله الطيِّبين الطاهرين.

قراءة في ملامح الثورة الحسينيّة ودوافعها

الشيخ جعفر بن الشيخ محمّد آل سعيد

الملخَّص:

تعرَّض الكاتب إلى محورين في مقالته؛ الأوَّل عن ملامح النَّهضة الحسينيَّة؛ ذاكراً ثلاثة ملامح؛ وهي إحقاق الحقِّ، وأحياء قيم الدِّين والإصلاح، وإحياء السُّنة النَّبوية التي أميتت، وفي المحور الثَّاني حول دوافع النَّهضة الحسينيَّة، ذكر ثلاث نظريَّات ناقَشها وردَّها، وأثبتَ أنَّ الدَّافع الحقيقي هو ما ذكره من ملامح هذه الثَّورة والنَّهضة.

بسم الله الرَّحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على محمد وآله الطيبين الطاهرين.

في وصيّةٍ كتبها الإمام الحسين بن علي عليه السلام إلى أخيه محمَّد بن الحنفيّة، يقول فيها: «**وأني لم أخرج أشِراً ولا بطِراً، ولا مفسداً ولا ظالماً، وإنَّما خرجت لطلب الإصلاح في أمّة جدِّي صلى الله عليه وآله، أريد أن آمر بالمعروف وأنهى عن المنكر، وأسيرُ بسيرة جدّي وأبي علي ابن أبي طالب عليه السلام فمن قبلني بقبول الحقّ فالله أولى بالحـقّ، ومن ردَّ عليَّ هذا أصبر حتى يقضـي الله بيني وبين القـوم بالحقّ، وهو خير الحاكمين**»[١].

مقدِّمة: في بيان بعض مفردات النَّص

المتأمِّل في النُّصوص الصَّادرة عن أبي عبد الله الحسين بن علي عليه السلام تلوح له مبادئ وملامح ودوافع نهضته المباركة، فمن بين مجموع النُّصوص الصَّادرة عنه عليه السلام نصّ الكتاب الذي كتبه موصياً إلى محمَّد بن الحنفية رضي الله عنه، والذي بيَّن فيه الدوافع والملامح والأهداف، وقبل بيان الملامح والدوافع لنهضته المباركة، علينا أن نقف على بعض مفردات النَّص والتي قد تكون مبهمة وغير واضحة لبعض من يقرأها أو يستمعها.

قوله عليه السلام: «**وإنّي لم أخرج أشِراً ولا بطِراً**»:

المراد بالأَشَرَ: في اللغة الحدَّة، والأشِر اسم الفاعل منه، وهو المتسـرِّع وذو الحدَّة[٢]. وقد أورد اللغويون عدَّة معانٍ أخرى للأشر، فقد جاء في لسان العرب أنَّ الأشَر هو المرح، والأشَر هو البطر.

وقوله عليه السلام: (بطراً)، فإنَّ البطر لغة هو الطغيان عند النعمة، وفي الحديث: «**الكِبْرُ بَطَرُ الحقِّ**»، وقيل إنَّ معناه: الدَّهشة والحيرة[٣].

وقد أورد البعض أنَّ من الخطأ أن يقول القائل: (وأنّي لم أخرج أشِراً ولا بطِراً) إذ من

(١) بحار الأنوار، العلامة المجلسي، ٤٤، ٣٢٩-٣٣٠.
(٢) مقاييس اللغة (أ ش ر)، ابن فارس، ١٠٨.
(٣) لسان العرب (بطر)، ابن منظور.

الصحيح أن يقال: «**وأني لم أخرج أشَراً ولا بطَراً**»، وهو وإن كان له وجه، إلا أنَّه لا ضير على من يتلفَّظها (أشِراً) باسم الفاعل، وكذلك (بطِراً).

وعليه؛ فالمعنى الذي أراده الحسين عليه السلام من كلماته هو بيان أنَّه عليه السلام لم يخرج بثورته في كربلاء حماقةً وحدّةً وطغياناً، بل إنَّ قيامه كان لأجل أهداف وملامح ودوافع سامية، حدَّدها في كلماته ووصاياه.

وتأتي هذه القراءة لتبيِّن أهمَّ الملامح في محورها الأوَّل والدوافع للنهضة الحسينيّة في محورها الثاني التي ألقت بظلالها الخيّرة على البشـرية بلا تمييز منذ إراقة أوَّل قطرة من دماء الحسين عليه السلام لتسقي الأرض الحريةَ والإباءَ والشهامةَ والفداءَ نصـرةً للحق وإماتةً للباطل.

المحور الأوَّل: ملامح النَّهضة الحسينيّة

هناك ملامح واضحة للنهضة الحسينيّة التي قام بها أبو عبد الله عليه السلام في أرض كربلاء، ويمكن اقتناص ذلك من خلال بعض النصوص التي وردت عن الحسين عليه السلام، ويمكن بيان هذه الملامح في نقاط:

أوَّلاً: إحقاق نظام الحقِّ

إنَّ الملمح الأساس لقيام الحسين عليه السلام بنهضته هو إحقاق الحقِّ، فقد نقل الطبري في تاريخه أنَّ الحسين عليه السلام عندما حوصر في أرض كربلاء خطب خطبة وقال فيها: «**ونحن أهل البيت أولى بولاية هذا الأمر عليكم من هؤلاء المدّعين ما ليس لهم والسائرين فيكم بالجور والعدوان**»[1]، وهذا بيان صريح من الإمام عليه السلام بأنَّ الخلافة أمرها في أيدي أهل البيت عليهم السلام لا في أيدي غيرهم، وعليه فإنّ من الملامح العامَّة لواقعة الطفِّ هي إحقاق الحقّ لا أقل بإظهاره لمعتنقيه، ومن الطبيعي أنَّ الإمام عليه السلام يملك خطّة واضحة لأجل إقامة الحقّ الذي أراده الله سبحانه وتعالى.

(١) تاريخ الأمم والملوك، محمد بن جرير الطبري، ٣٠٣.

ثانيا: إحياء الدِّين وقيمه وتحقيق الصَّلاح

ومن الملامح التي تظهر من نهضة الطفِّ إحياء الدين والقيم وتحقيق الصلاح، وكان يبيِّن الإمام الحسين عليه السلام هذا الملمح حتى قبل قيامه إلى كربلاء، ففي النصّ -صدر البحث- يقول عليه السلام: «.. إنَّما خرجت لطلب الاصلاح في أمَّة جدِّي صلى الله عليه وآله، أريد أن آمر بالمعروف وأنهى عن المنكر، وأسيرُ بسيرة جدّي وأبي علي ابن أبي طالب عليه السلام، فمن قبلني بقبول الحقّ فالله أولى بالحقّ، ومن ردَّ عليَّ هذا أصبر حتى يقضي الله بيني وبين القوم بالحقّ، وهو خير الحاكمين».

وإحياء الدّين قيمه وتحقيق الصلاح يثبت بإجراء الأحكام الإلهية وإرساء دعائم الحقِّ، ودحر الهمم الشيطانيّة، ورفض خطّ الشيطان في مقابل خطّ الرحمن.

ومن الواضح أنَّ الفساد الأموي قد تفشَّى آنذاك في زمانه، ممَّا جعل الإمام ينهض ثائراً لأجل الإصلاح الذي يعدُّ ركيزة أساسية أوليّة في ثورته وفلسفتها، هادفاً إلى تسيير شؤون المجتمع وأن يسود النظام فيه على جميع الأصعدة، المجتمعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة والثقافيّة والأخلاقيّة وغيرها في المجتمع الإسلامي.

وقد واصل إمامنا زين العابدين عليه السلام بعد كربلاء في تحقيق بعض الأهداف التي ثار من أجلها الحسين عليه السلام، والتي من أهمُّها التربيّة الأخلاقيّة الصحيحة للإنسان في المجتمع الإسلامي، فقد فجَّر لنا تلك الأدعية الضخمة التي متى ما قرأها الإنسان بتوجّهه الكامل استشعر الرحمة الإلهيّة والقوّة الإلهيّة التي تجعله يخرّ باكياً أمام جبار السماوات والأرض، محقّقاً في ذلك جانب الرجاء والخوف تجاه ربّه، فيستقيم ويصلح أمر حياته وآخرته.

ثالثاً: إحياء السُّنَّة النَّبويَّة وبثُّ روح الشَّهادة

وقد كان للنبي محمَّد صلى الله عليه وآله سنّة واضحة في قيادة الأمّة وتبليغ الدّين والرسالة، إلا أنَّ هذه السنّة قد اعتراها النسيان بشكلٍ تدريجي بعد رحيله عن الدنيا، حتى بات المستنكرُ يستنكر أعمال بعض من ينسب نفسه للإسلام باعتباره رأس المجتمع، فكان المجتمع

بحاجة إلى صعقة تنبيه وتوجيه كبيرة نحو الحقّ والاتجاه الصحيح، وقد بذل الحسين عليه السلام في ذلك جهداً واسعاً كلّفه نفسه وعياله وأسرته في سبيل إحياء تلك السنّة وتطبيق سيرة رسول الله صلى الله عليه وآله، وبات هذا الأمر عنصراً واضحاً من عناصر ثورة الحسين عليه السلام، خصوصاً وأنّه ابن النبي صلى الله عليه وآله والذي ورث منه العلم والحكمة وإقامة الحقّ والحجّة.

وقد بثَّ الحسين عليه السلام روح الجهاد والشهادة في المجتمع الإسلامي في سبيل إقامة الحقّ، وذلك لما أولاه الإسلام من أهميّة كبيرة لفريضة الجهاد، يقول أمير المؤمنين عليه السلام: «**الجهاد عماد الدين ومنهاج السعداء**»[١]، ويقول عليه السلام: «**إنَّ الجهاد أشرف الأعمال بعد الإسلام، وهو قوام الدين**»[٢]، وقد كان من خصوصيّات الزمن الذي عاشه الحسين عليه السلام تحليل الحرام وتحريم الحلال من جهة، وبثّ روح الانهزام والتثبيط من جهة أخرى، على عكس ما كان وعرف من حركات الجهاد في زمن فجر الإسلام وما تلاه، حيث قدّم المسلمون دماءهم وضحّوا بكلّ ما عندهم في سبيل إنجاح الرسالة الإسلاميّة.

ولقد سطّر لنا التاريخ مواقف عديدة ضربت أروع الأمثلة في التضحيّة والجهاد واستفراغ الوسع في مدافعة العدو، إذ الجهاد يعدّ من السنن الكونيّة في المجتمعات، ولو رجعت إلى أيّ مجتمع -إنسانيّاً كان أو غيره- فإنّك تلاحظ أنّ أفراده تمتلك غريزة حبّ البقاء، وغريزة الدفاع عن هذه الغريزة، كلّ ذلك حماية لوجوده.

وقد أصرَّ الإمام عليه السلام على مواجهة أسباب الفشل في المجتمع، فردَّ المفاسد والمنكرات ونشر ثقافة الشهادة وكرّسها على أحسن وجه، ولم تكن المبايعة التي طُلبت منه آنذاك منسجمة مع أهدافه، ولذا رفضها صريحاً -كما ينقل المؤرخون- بقوله: «**إنَّا أهل بيت النبوّة، ومعدن الرسالة، ومختلف الملائكة، بنا فتح الله وبنا يختم، ويزيدُ رجلٌ شارب الخمر، وقاتل النفس المحترمة، معلن بالفسق، ومثلي لا يبايع مثله**»[٣]، ولذا قوبل بالإطاحة به والشهادة في سبيل تلك الأهداف الإلهية.

---

(١) ميزان الحكمة، الريشهري، ج١، ص٤٤٤.

(٢) الوسائل، الحر العاملي، ج١٥، ص٩٤.

(٣) الكامل من التاريخ، ابن الأثير، ٣ج، ص ٢٦٢.

المحور الثَّاني: دوافع النَّهضة الحسينيَّة

إنّ واقعة الطفّ هي الواقعة التي صار لها صدى واسع عند المفكّرين والكتّاب وغيرهم، وفي سبيل فهم الدوافع للنهضة الحسينيّة فإنّنا نجد مناهج عدَّة اعتمد عليها الكتَّاب في عمليّة بحثهم وتنقيحهم لملابسات وأحداث واقعة الطفِّ وما يدور مدارها، فأنتجت لنا عدَّة دوافع ونظريَّات لتفسير تلك الدوافع، وجميعها تشترك عندهم في أنَّ الحسين بن علي عليه السلام خرج على الأمويين -الذين هم أصحاب النفوذ والسلطة- ممَّا أدَّى إلى أن يجهَّز له الجيش الجرَّار فينتهي الأمر إلى مصرعه ومصرع أهل بيته عليهم السلام.

إلّا أنَّ هذا وإن كان صحيحاً على مستوى المادّة والميدان، إلا أنَّه مختلف تماماً لدرجة المقابلة على مستوى المعنى والهدف، فإنَّه وإن هزم ميدانيّاً وعسكرياً لقلّة العدّة والعدد إلّا أنّه انتصر استراتيجيّاً على مستوى الأهداف بعيدة المدى.

ولا بأس بأن نستعرض بعض تلك النظريَّات؛ لنقف على ما قُرِّر منها كدوافع للنهضة الحسينيّة، وإن عدَّت في بعضها ما هي إلا إشكالات أوردها أصحابها على النَّهضة الحسينيّة:

النَّظريَّة الأولى: اختلاف الطَّبائع والمهن بين الهاشميِّين والأمويِّين

يقرّر بعض الباحثين في تناولهم لواقعة الطَّفِّ أنَّ الأسباب التي أدّت إلى نشوء الحرب والواقعة تعود إلى عداء عائلي قَبَلي بين بني هاشم وبني أميّة، وسبب ذلك العداء والخلاف هو اختلاف الطبائع بينهما، إذ لكلٍّ منهما خطٌّ اعتمده ومسيرة انتهجها في حياته، وبما أنّهما متغايران ومختلفان فإنّ التربيّة التي يربّي عليها كلٌّ من الفريقين أجيالَه وأولاده تختلف وتتغاير أيضاً، فتؤدّي بذلك إلى اختلاف الأمزجة، والعوامل التربويّة، وغيرها. وبهذا يفسّر البعضُ الخلافَ على أنّه خلاف بين الطبائع والأمزجة، فإنَّ الطبع الأموي قائم على الوصول والانتهاز، وهو طبع مادّي بحت يأخذ الأمور بمقاييس الدنيا والمال والمادّة، في حين أنّ الهاشميين يتّسمون بالجانب المعنوي والديني والأخلاقي بشكل واضح وجلي، ومن الواضح أنّ الجانب المادي والدنيوي لا يجتمع مع الجانب المعنوي والأخروي إلّا

أن يقدّم المعنوي على المادّي، والأخروي على الدنيوي.

وقد يكون المؤثِّر لكلٍّ من الفريقين هو الجانب المهني، وقد اعتمد على هذا بعض من الكتَّاب كمحمود العقّاد في كتابه (أبو الشهداء)[١]، وكذلك طه حسين، وغيرهما، إذ لو رجعنا إلى طبيعة المهن والأعمال التي كان يقوم بها الفريقان فإنّنا نجد المغايرة الواضحة في كون أحدهما تقوده وظيفته في التمسّك بالجانب الدنيوي والمادي، والآخر في الجانب الأخروي والمعنوي.

فالأمويّون كانت تجارتهم قائمة على المعاملات الربويّة، والمعاملة الربويّة قائمة على أساس استغلال الآخرين وظلمهم وسلب حقوقهم، فهي معاملة تجاريّة يشوبها الظلم والقهر والاستغلال وابتزاز أموال الناس. بالإضافة إلى أنّ قريش قد عهدت إلى بني أميّة وظيفة الحرب وسفك الدماء وإن كان بغيا؛ ذلك أنّها كانت تقوم على البغي والاعتداء. ولا ينبغي إغفال أنّ الحياة التي عاشها الأمويّون هي حياة الخمر والرقص والمجون والليالي الحمراء والمتاجرة بكلّ ما هو غير مشروع وبأي شكل من الأشكال، فكلّ هذه العوامل جعلت من هذه العائلة أو القبيلة تعيش منغمسة بالانتهازيّة والوصول إلى الأهداف بأقصر الطرق وإن كانت غير مشروعة، بل ولم تكن تعتمد الطرق المشروعة أصلاً.

وأمّا الهاشميون فكان عملهم سقاية الحاجّ وإطعامه، وسدانة الكعبة، وعمارة المسجد الحرام، وتوفير سبل الراحة للحاجّ والزائر، وغيرها من الأعمال في ذات المجال. وكلّ هذه الأعمال والوظائف دينيّة غالباً؛ وقد كان الهاشميون يفتخرون على قريش بهذه الوظائف ويأنسون بها.

وقد جرت محاورة تفاخر بين العباس بن عبدالمطلب وطلحة بن أبي طلحة، وذلك أنَّ أمير المؤمنين عليه السلام دخل على العباس بن عبدالمطلب وطلحة بن شيبة، فقال طلحة: أنا صاحب البيت، بيدي مفاتحه، ولو أشاء بتُّ في المسجد؛ فأنا أفضل من علي. وقال العباس: أنا صاحب السقاية والقائم عليها، ولو أشاء بتُّ في المسجد؛ فأنا أفضل من

(١) أبو الشهداء الحسين بن علي، العقاد، ص١١-٤٠.

علي، فقال عليه السلام: «**ما أدري ما تقولان، لقد صلَّيت ستّة أشهر قبل الناس، وأنا أحبّ الجهاد**». وفي رواية أنَّه عليه السلام قال: «**لكنَّني أسلمت وآمنت بالله ورسوله وجاهدت في سبيل الله قبلكما، فلي في ذلك الحظُّ ما ليس لكما، وقد ضربتكما بالسيف على خياشيمكما حتى دخلتما في دين الله**»، فأنزل الله تعال قوله: ﴿ **أَجَعَلْتُمْ سِقَايَةَ الْحَاجِّ وَعِمَارَةَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ كَمَنْ آمَنَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَجَاهَدَ فِي سَبِيلِ اللهِ لَا يَسْتَوُونَ عِنْدَ اللهِ وَاللهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ**﴾(التوبة: ١٩)[١].

فالوظائف التي كانت عند بني هاشم كانت وظائف روحيّة أخرويّة تحمل جانباً أخلاقيا، وهي على خلاف الوظائف التي يزاولها الأمويّون، والتي بنيت على أساس الاستغلال والماديّة والانتهازيّة والدنيويّة.

إذاً؛ بناء على هذه النظريّة فإنَّ النزاع والعداء بين الهاشميين والأمويين هو نزاع جاهلي مبني على التناقض بين الطبائع والأمزجة، ولا يعدو كونه نزاعاً عائلياً قبلياً عشائرياً.

النَّظريّة الثَّانية: نظريّة التَّوأم ودم الفصل

تنصّ هذه النظريّة على أنَّ دوافع معركة كربلاء تعود إلى النزاع المستحكم بين القبلتين منذ زمن الجاهليّة، وأصحاب هذه النظريّة يفترضون أنَّ العداء والحقد مبني على أسطورة أنَّ هاشماً وعبد شمس ولدا من بطن واحدة، وكانا ملتصقين مع بعضهما؛ فخرج هاشم وتلاه عبد شمس، إلا أنَّ عبد شمس ملتصق بهاشم، فلمَّا أرادوا تفريقهما لم يتمكّنوا؛ فعمدوا إلى سيف وقطعوهما من منطقة الالتصاق ويقال إنّها العقب أو الجبهة، وبهذا فرَّقوا بينهما، وكان هناك أعرابي واقف، فقال: إنَّ هذا السيف سيكون سمة لهما إلى النِّهاية، وأنَّه أوَّل دم سال بينهما، وليخرجن بين ولد هذين من التقاطع ما لم يكن بين أحد سواهم[٢].

وكيف لك أن تطمئن لمن يسرد مثل هذا الخرافة وإن ذكرتها كتب التاريخ، وليست

(١) انظر: شرح الأخبار ١: ٣٢٤ - ٣٢٥. العمدة: ١٩٣. فتح الباري ٣: ٣٩٣.
(٢) تاريخ اليعقوبي ١: ٢٤٢.

هذه الخرافة الوحيدة التي ذكرت في التاريخ، فالأساطير والخرافات ذكرت في كتب التاريخ بما لا يدع لمن يقرأ كتب التاريخ أيّ مجال للشَّك في كونها خرافة وأسطورة من أساطير الزمن، والعجب ممَّن يعتقد بهكذا أساطير ويقيمها مقام الحقيقة الواقعية متغافلاً استصعاب واستنكار العقل البشري لها.

النَّظريَّة الثَّالثة: نظريّة الخلاف الشَّخصي بين الحسينg ويزيد

تقرِّر هذه النظريَّة أنَّ سبب وقوع واقعة كربلاء هو خلاف شخصي بين الحسين بن علي عليه السلام ويزيد بن معاوية على امرأة يقال لها أُرينب، ذلك أنَّ معاوية بن أبي سفيان بلغه -عن طريق وصيف له- عشقَ يزيد وهيامه بأُرينب بنت إسحاق، وكانت مضرب مثل للجمال في زمانها -وكانت تحت عمّها عبدالله بن سلام القريشي وكان له منزلة عند معاوية وقد استعمله على العراق- امتلأ معاوية غمّاً وهمّاً بأمر يزيد، فأخذ يفكِّر في الحيلة والنظر فيما يجمع بينهما حتى يرضى يزيد، فاستدعى زوجها من العراق يبشِّره بأمر له فيه حظٌّ وافر وعظيم، وقد أنزله منزلاً حسناً طيّباً، فدعا أبا هريرة وأبا الدرداء -وكانا في الشام- فقال لهما: إنّي قد بلغت لي ابنة أريد نكاحها ليقتدى بي من بعدي، وإنّي أخاف أن يعضل الأمر بعدي نساءهم، وقد رضيت لها عبد الله بن سلام لدينه وفضله وأدبه فاذكرا ذلك عنِّي، وإنِّي كنت جعلت لها الشورى في نفسها غير أنّي أرجو ألا تخرج من رأيي.

فخرجا إلى عبدالله بن سلام وأعلماه بما قاله معاوية فسرَّ به وفرح، وحمد الله ودعا لمعاوية، ثمَّ بعثهما إلى معاوية خاطبين له.

فلما قدما قال لهما معاوية: إنَّكما تعلمان رضاي بذلك فادخلا عليها وأعرضا عليها ما رضيت لها. فدخلا وأعلماها بكلِّ ما جرى، وكان معاوية قد لقَّنها ما يريد أن تجيب به، فقالت: عبد الله بن سلام كفء كريم وقريب حميم، غير أنَّ تحته أُرينب بنت إسحاق، وأنا خائفة أن تعرض لي غيرة النساء فأتولى منه ما يسخط الله، ولست بفاعلة حتى يفارقها. فأخبرا عبد الله بن سلام بالأمر ففارق زوجته وأشهدهما على طلاقها، فأظهر معاوية كراهيته في طلاقها، وقال: لا أستحسنه ولو صبر ولم يعجل كان أمره إلى مصيره، فانصرفا

في عافية ثمَّ عودا لتأخذا رضاها.

ثمَّ أخبر يزيد بما كان من طلاق أُرينب، ثمَّ عادا إلى معاوية فأمرهما بالدخول إليها ليسألاها فدخلا عليها وأعلماها بطلاق أُرينب؛ طلبا لمسرَّتها. فقالت: إنَّه في قريش لرفيع، وإنَّ الزواج هزله جدّ، والأناة في الأمور أوفق، وإنّي سائلة عنه حتى أعرف دخيلة خبره، ومستخبرة فيه ومعلمتكما بخيرة الله.

ثمَّ انصرفا وأعلما عبد الله بن سلام بالخبر. ثمَّ استحثَّهما عبد الله بن سلام، وسألهما الفراغ من أمره، فأتياها فقالت لهما: إنِّي سألت عن أمره فوجدته غير ملائم لي، ولا موافق لما أريد لنفسي.

فعلم عبد الله أنَّه قد خُدع، فقال معزيّاً: ليس لأمر الله رادّ. ولام الناسُ معاويةَ على خديعته وجرأته على الله، ولمَّا انقضت أقراؤها وجَّه معاوية أبا الدرداء إلى العراق خاطباً لها على ابنه يزيد، فخرج حتى قدمها وبها يومئذٍ الإمام الحسين عليه السلام، فقدّم أبو الدرداء زيارة الحسين عليه السلام والتسليم عليه على مهمَّته، فرحب عليه السلام به، وأخبر أبو الدرداء بمهمَّته، فقال عليه السلام: «**لقد ذكرت نكاحها فلم يمنعني إلا تخيّر مثلك، فاخطبها عليّ وعليه، وأعطها من المهر ما أعطاها معاوية عن ابنه**».

فلمَّا دخل عليها أبو الدرداء قال لها: قد خطبك أمير هذه الأمَّة وابن الملك ووليّ عهده يزيد بن معاوية، وابن بنت رسول الله الحسين بن علي عليه السلام، فاختاري أيَّهما شئتِ.

فسكتت طويلاً ثمَّ فوّضت أمرها إليه، فقال: أي بنيّة، ابن بنت رسول الله أحبُّ إليَّ وأرضاهما عندي. فتزوَّجها الحسين عليه السلام، وساق لها مهراً عظيما.

وبلغ معاوية ما فعل أبو الدرداء فتعاظمه جدّاً، وقال: من يرسل ذا بلاهة وعمى يركب خلاف ما يهوى، ورأيي كان من رأيه أسوأ، ولقد كنَّا بالملامة أولى.

وكان عبد الله بن سلام قد استودعها قبل فراقه بدرات مملوءة درّاً هو أعظم ماله وأحبّه إليه، وكان معاوية قد جفاه وقطع جميع روافده لتهمته إياه بالخديعة، ولم يزل يقصيه حتى

عيل صبره وقلَّ ما في يده، فخرج راجعاً إلى العراق يذكر ماله الذي استودعه عند أُرينب ولا يدري كيف يصنع، ويتوقَّع جحودها؛ لطلاقه إياها من غير شيء أنكره منها ونقمه عليها، فلمَّا قدم لقي الإمام الحسين عليه السلام وسلّم عليه، وقال: قد علمت جعلت فداك ما كان من قضاء الله في طلاق أُرينب، وكنت استودعتها مالاً عظيما درّاً، فذكّرها أمري، واحضضها على الردّ؛ فإنَّ الله تعالى يحسن إليك.

فلمَّا انصرف عليه السلام إليها قال لها: «**قد قدم عبد الله بن سلام وهو يثني عليك، ويذكر أنَّه استودعك مالا، فأدِّ إليه ماله**». فقالت: صدق، وإنَّه لمطبوع عليه بطابعه. ثمَّ لقي عليه السلام ابن سلام فقال: «**ما أنكرَت، وزعمت أن لكَ ما دفعتها لها بطابعك**». ثمَّ دخل عليه السلام وقال: «**هذا عبد الله يطلب وديعته، فأدّيها إليه**». فأخرجت البدرات فوضعتها بين يديه. ثمَّ قال الحسين عليه السلام: «**أُشهد الله أنها طالق، اللهمَّ إنَّك تعلم أنِّي لم أتزوَّجها لمال ولا لجمال، ولكن أردت حبسها لبعلها، وأرجو ثوابك على ذلك**»، فتزوَّجها عبد الله بن سلام[١].

ولأجل ما ذكر في هذه القضيَّة فإنَّ يزيد بن معاوية أخذه الحقد على الإمام الحسين بن علي عليه السلام بما فعله بشأن أُرينب بنت إسحاق.

ومن الغريب استحسان مثل هذه الرواية وقبولها عن الإمام الحسين عليه السلام، إذ من غير المقبول أن يصدّق هذا الفعل على الإمام الحسين عليه السلام والذي عرف عنه أنّه بعيد كلّ البعد عن مثل هذه التصرّفات وهو موضع تنزيه عنها، على أنّ معاوية في موقع كان بإمكانه إجبار عبد الله بن سلام بطلاق أُرينب من دون هذه المساجلة والمماطلة الطويلة والتحليق الممل، وليس هو بحاجة إلى أن يحتال على الرجل، وقد ذكر غير واحد من العلماء أنَّ معاوية قد أجبر أحد عماله على ترك زوجته لكي يزوجها من نفسه[٢]، فكان بمقدوره أن يفعل ذلك جبراً! ثمَّ إنَّه ليس من شأن هذه الحادثة أن تسبِّب العداوة التي تراق الدماء لأجلها، وأن تسبى نساء أو تقطع الرؤوس أو ما شابه، فالحسين عليه السلام أكبر من أن يريق دمه ودماء من معه ويعرّض أهله للتشريد والسبي من أجل خلاف حول امرأة أحبّها

(١) الإمامة والسياسة ١: ١٦٦-١٧٠، النصائح الكافية: ١٢٨.
(٢) انظر: قصص العرب ٤: ٢٨٥-٢٩٠/ ٩٣.

يزيد بن معاوية، فتأمَّل!

فلا نظريّة اختلاف الطبائع بين الهاشميين والأمويين، ولا نظريّة الدم المراق، ولا نظريّة الخلاف الشخصي بين الحسين عليه السلام ويزيد تصلح أن تكون هي الدوافع التي دفعت لحدوث واقعة الطف، مع العلم بأنّ هناك نظريّات أخرى حول الدوافع التي من أجلها حدثت واقعة الطف، ولكلّ واحدة من هذه النظريات ردود ودفوعات، نعرض عنها منعاً للإطالة.

الدَّافع الحقيقي للنَّهضة الحسينيَّة

وأمَّا الدَّافع الواضح الذي كان سبب حدوث واقعة الطف وبروز النهضة الحسينيّة هو الانتصار لإحقاق الحقِّ وإحياء الدين وقيمه، والمراهنة على تحقيق الإصلاح والالتزام بالمواثيق الإلهيّة، والعودة إلى إحياء السنّة النبويّة في إدارة المجتمع والحياة الإنسانيّة، وقد مثل الحسين عليه السلام جانب الحق والفضيلة في ذلك مقابل الجانب الآخر المتمثّل للباطل والرذيلة.

وقد أظهر الحسين عليه السلام دوافعه في الوصيّة التي كتبها إلى أخيه محمّد بن الحنفية: «**وأنّي لم أخرج أشراً ولا بطراً، ولا مفسداً ولا ظالماً، وإنّما خرجت لطلب الاصلاح في أمّة جدي** صلى الله عليه وآله **، أريد أن آمر بالمعروف وأنهى عن المنكر، وأسيرُ بسيرة جدي وأبي علي ابن أبي طالب** عليه السلام **فمن قبلني بقبول الحق فالله أولى بالحق، ومن ردَّ عليَّ هذا أصبر حتى يقضي الله بيني وبين القوم بالحق، وهو خير الحاكمين**»[1].

والحمدُ لله ربِّ العالمين، وصلَّى اللهُ على محمَّد وآلِه الطَّيبين الطَّاهرين.

(١) بحار الأنوار، العلامة المجلسي، ج ٤٤، ص٣٢٩-٣٣٠.

تساؤلات حول زيارة عاشوراء

الشيخ عبّاس عليّ الصائغ

الملخَّص:

تعرض الكاتب في هذه المقالة إلى مجموعة من التّساؤلات والإثارات المتعلِّقة بزيارة عاشوراء والإجابة عنها؛ منها ما يتعلَّق بسند الزِّيارة، ومنها ما يتعلَّق باللعن الوارد فيها، ومنها ما يتعلَّق بجواز تغيير العبائر فيها وعدم جوازه، ومنها ما يتعلَّق بالثَّواب المترتِّب عليها.

مقدّمة

تحدَّثت الرّوايات الكثيرة عن فضل زيارة الإمام الحسين عليه السلام، وقد رتّبت على زيارته الثّواب الجزيل والأجر العظيم، ممّا يكشف عن عظمة هذا العمل، وفي بعض الرّوايات إشارة إلى أنّ ثواب زيارة الإمام الحسين عليه السلام لا يعلمه النّاس؛ وذلك لعظمته، كما في قول الصّادق عليه السلام: «**لو يعلم النّاس ما في زيارة الحسين عليه السلام من الفضل لماتوا شوقاً، وتقطّعت أنفسهم عليه حسرات**»[1].

هذا بشكل عامّ، وأمّا بالنّسبة إلى زيارة عاشوراء بالخصوص فهي تعتبر من أهمّ وأجلّ الزّيارات، ولذلك صارت محطّ نظر علمائنا الأعلام، الّذين اهتمّوا بهذه الزّيارة اهتماماً بالغاً، وراحوا يواظبون عليها، وكتبوا الكتب وألّفوا المؤلّفات شرحاً لها وتعليقاً عليها، ممّا يدعونا للوقوف على هذه الزّيارة وقفة تأمّل وتدقيق.

ومن هنا ولأجل كثرة التّساؤلات الّتي تطرح على هذه الزّيارة العظيمة، والّتي إن تُركت بلا جواب فقد تؤدّي إلى التّقليل من شأن هذه الزّيارة في نفوس النّاس، أحببنا أن نستقصي بعض هذه التّساؤلات؛ محاولين الإجابة عليها بما يسعه المقام، مستفيدين في ذلك من كلمات العلماء والأساتذة.

وسوف نقوم بطرح كلّ تساؤل وبعده الجواب عنه، والتّساؤلات هي التّالي:

التّساؤل الأوّل: حول سند زيارة عاشوراء

يطرح بعضٌ إشكالاً حول زيارة عاشوراء مفاده: أنّ زيارة عاشوراء ضعيفة سنداً، فلماذا يتمّ التمسّك بهذه الزّيارة الضّعيفة والإصرار عليها ولا يتمّ التّمسّك بالزّيارات الصّحيحة والأعمال الثّابتة والمأثورة؟!

(١) كامل الزّيارات، ص٢٧٠، ب٥٦، ح٣.

وللجواب عن هذا الإشكال نذكر مجموعة من الأمور:

الأمر الأول: إنّ لزيارة عاشوراء وفضلها خمسة طرق وأسانيد، وقد بحثها العلماء -كآية الله الشّيخ مسلم الدّاوري حفظه الله- حتى توصّلوا إمّا إلى اعتبار جميع هذه الطّرق، وإمّا إلى اعتبار بعض هذه الطّرق. فالإشكال على السّند لا يرد.

وإليك توضيح هذه الطّرق والأسناد الخمسة، مع التّعليق على رجالها مختصراً:

السّند الأوّل: سند رواية ذكرها الشّيخ الطّوسي رحمه الله في فضل زيارة عاشوراء والثّواب المترتّب عليها، وهو كالتّالي: الشّيخ الطّوسي (مصباح المتهجّد)، بإسناده عن محمّد بن إسماعيل بن بزيع[١]، عن صالح بن عقبة[٢]، عن أبيه[٣]، عن أبي جعفر عليه السلام.

السّند الثّاني: قال الشّيخ الطوسي رحمه الله: قال صالح بن عقبة[٤] وسيف بن عميرة[٥]، قال علقمة بن محمّد الحضرمي[٦]: قلت لأبي جعفر عليه السلام: علّمني دعاء أدعو به، إلى آخر

(١) هذه الرّواية الظاهر أنّ الشّيخ الطّوسي رحمه الله ينقلها عن كتاب محمّد بن إسماعيل بن بزيع، والشّيخ الطّوسي له ثلاثة طرق لكتب ابن بزيع، وهي طرق معتبرة. راجع: زيارة عاشوراء تحفة من السّماء، الشّيخ مسلم الداوري، ص٧٠- ٨٢.

(٢) يمكن توثيقه بناءً على وقوعه في أسناد تفسير علي بن إبراهيم القمّيّ، ولوروده في نوادر الحكمة. وهذا التّوثيق بهذه الطرق محلّ خلاف بين الأعلام.

(٣) هو عقبة بن قيس بن سمعان، مجهول الحال، إلّا أنّ هذه الرّواية بعينها رواها ابن قولويه بسند صحيح كما سيأتي، فلا يلتفت إلى حال عقبة بن قيس.

(٤) تقدّمت طرق توثيقه.

(٥) سيف بن عميرة ثقة.

(٦) علقمة بن محمّد الحضرميّ ليس له توثيق صريح، ولكن يمكن توثيقه بالتالي:

أولاً: وجود رواية رواها الكشي رحمه الله تفيد مدحه. (اختيار معرفة الرجال، الكشي، ص٤١٦. وراجع وجه دلالة المدح فيها في كتاب زيارة عاشوراء تحفة من السّماء، الشّيخ مسلم الدّاوري، ص٨٧).

ثانياً: اعتماد سيف بن عميرة عليه، حيث قال لصفوان: «**إنّ علقمة بن محمّد لم يأتنا بهذا عن أبي جعفر** عليه السلام، **وإنّما أتانا بدعاء الزّيارة!**»، يعني لو كان الدّعاء وارداً فلماذا لم ينقله لنا علقمة؟! يعني هو يرى أنّ علقمة ممّن يُعتمد عليه، وقد قرّره على ذلك صفوان.

الزّيارة.

السّند الثّالث: سند للدّعاء بعد الزّيارة، الشّيخ الطّوسي رحمه الله بإسناده عن محمّد بن خالد الطّيالسي[١]، عن سيف بن عميرة، قال خرجت مع صفوان بن مهران الجمّال[٢] وجماعة من أصحابنا إلى الغريّ، إلى آخره.

السّند الرّابع: ابن قولويه (كامل الزّيارات)، حدّثني حكيم بن داود بن حكيم[٣] وغيره، عن محمّد بن موسى الهمدانيّ[٤]، عن محمّد بن خالد الطّيالسي، عن سيف بن عميرة وصالح بن عقبة جميعاً، عن علقمة بن محمّد الحضرميّ.

السّند الخامس: هو لابن قولويه أيضاً، حيث قال: ومحمّد بن إسماعيل[٥]، عن صالح بن عقبة، عن مالك الجهنيّ[٦]، عن أبي جعفر الباقر عليه السلام.

هذا فيما يرتبط بالأمر الأوّل من الجواب.

الأمر الثّاني: إنّ كثيراً من العلماء قالوا بأنَّ المضامين الواردة في زيارة عاشوراء تجعلنا

---

(١) طريق الشّيخ الطّوسي إلى كتاب محمّد بن خالد الطّيالسي طريق معتبر، وأما محمّد بن خالد الطّيالسي نفسه فيمكن توثيقه بناءً على رواية الأجلاء عنه، ولوروده في نوادر الحكمة؛ بناءً على من يقول بذلك.

(٢) صفوان بن مهران الجمّال ثقة.

(٣) حكيم بن داود بن حكيم، لم يرد توثيق في حقّه، ولكنّه من مشايخ ابن قولويه المباشرين، فيمكن توثيقه بناءً على من يقول بوثاقة مشايخ ابن قولويه في كامل الزّيارات.

(٤) محمّد بن موسى الهمدانّي، ضعيف. ولكن قد يقال بأنّ كتاب سيف بن عميرة كتاب مشهور، فلا حاجة للبحث في الطّريق.

(٥) يحتمل في هذا العطف أنّه عطف على حكيم بن داود المتقدّم، وهذا يعني أنّ ابن قولويه يروي من كتاب محمّد بن إسماعيل، وبما أنّه لم يذكر سنده إلى الكتاب فيكون السّند مرسلاً. إلّا أنّه يمكن أن يقال: بأنّ الشّيخ الطّوسي له سند صحيح إلى كتاب محمّد بن إسماعيل، والشّيخ الطّوسي أيضاً يروي جميع كتب ابن قولويه بما فيها كتاب كامل الزّيارات، وحيث إنّه لم ينقل الاختلاف بينها، فيكون لهذه الرّواية طريق آخر صحيح.

(٦) لم يوثّق صريحاً، لكن قد روى الأجلاء عنه، وتوجد روايات تفيد مدحه.

نقطع بصدورها عن المعصوم عليه السلام، وبالتّالي لا حاجة للبحث عن السّند. ومن هؤلاء الأعلام: الشّيخ بهجت رحمه الله في كتاب الرّحمة الواسعة[١]، وكما ذكر ذلك مفصّلًا الشّيخ مسلم الدّاوري حفظه الله في كتاب زيارة عاشوراء تحفة من السّماء[٢].

الأمر الثّالث: لنا أن نسأل هذا الشّخص المستشكل: لماذا كلّ هذا الاهتمام الكبير منك بسند زيارة عاشوراء؟! يوجد احتمالان:

الاحتمال الأوّل: أنَّ هذا الاهتمام هو من أجل إثبات المضامين الّتي اشتملت عليها الزّيارة.

فنقول: المضامين الواردة في زيارة عاشوراء ما هي؟ هي عبارة عن موالاة أهل البيت عليهم السلام، والبراءة من أعدائهم، والدّعاء على كلّ من أسّس الظّلم والطّغيان، وهذه المضامين قد دلّت عليها الأدلّة القطعيّة من الكتاب والسّنة، فلا حاجة لتجشّم عناء البحث عن صحة السّند من أجل ذلك.

الاحتمال الثّاني: أنّ هذا الاهتمام هو من أجل ترتّب الثّواب على قراءة هذه الزّيارة بألفاظها الخاصّة المرويّة.

فنقول: لدينا قاعدة التّسامح في أدلّة السّنن، وهي تغنينا عن ذلك، والّتي مفادها -على المشهور- ترتّب الثّواب على العمل الّذي بلغ أنّ فيه الثواب، وإن لم يثبت وروده عن المعصوم عليه السلام، وبالتّالي حتّى لو سلّمنا بضعف سند الزّيارة إلّا أنّه لا مانع من الإتيان بها برجاء المطلوبيّة، ومع ذلك يترتّب الثّواب عليها إن شاء الله.

التّساؤل الثّاني: حول اللعن الوارد في الزّيارة

قد يتساءل بعض: بأنَّ هذه الزّيارة تركّز كثيراً على عنصر اللعن، واللعن يعتبر من

(١) الرّحمة الواسعة، ص٣٠٦.

(٢) زيارة عاشوراء تحفة من السّماء، ص١٠٠.

الأمور المنفّرة عن المذهب، وهو يؤجّج الطّائفيّة والصّراع، فلماذا لا نتخلّى عن اللعن؟!

والجواب: بأنّ الولاية والبراءة من الأسس العقديّة المهمّة، ولكلٍّ منها مظاهر متعدِّدة، ومن مظاهر البراءة هو لعن الأعداء والظّالمين، وهذا المنهج لا يراد منه تأجيج الصّراع والتّحامل بين أبناء المجتمع، وإنّما هو منهج يربّي الإنسان على ثقافة الثّبات على الحقّ ورفض الباطل والظّلم، وهو أمر مطلوب، وقد أسّس قواعده القرآنُ الكريم في العديد من الآيات المباركة، منها:

١-قوله تعالى: ﴿**وَقَالُواْ قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَل لَّعَنَهُمُ اللهُ بِكُفْرِهِمْ فَقَلِيلاً مَّا يُؤْمِنُونَ**﴾ (البقرة: ٨٨).

٢-قوله تعالى: ﴿**وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا**﴾ (النّساء: ٩٣).

٣-قوله تعالى: ﴿**فَأَذَّنَ مُؤَذِّنٌ بَيْنَهُمْ أَن لَّعْنَةُ اللهِ عَلَى الظَّالِمِينَ**﴾ (الأعراف: ٤٤).

وغيرها كثير من الآيات القرآنيّة، وبالتّالي فمع وجود كلّ هذه الآيات كيف نُطالب بتغيير هذه الثّقافة وإلغاء اللعن الّذي هو مظهر من مظاهر البراءة من الظّالمين؟!

هذا بالإضافة إلى ما ورد في سيرة النّبي صلّى الله عليه وآله في لعن العديد من الأشخاص، كالحكم بن العاص وغيره، وكان صلّى الله عليه وآله يقول: «**جهّزوا جيش أسامة، لعن الله المتخلّف عنه**»، حتّى قالها ثلاثاً[1]، وغيرها العديد من المواقف الّتي لسنا في وارد تفصيلها الآن، فكيف مع كلّ هذا يقال بأنّ علينا إلغاء ثقافة اللعن.

التّساؤل الثّالث: حول تعميم اللعن الوارد في الزّيارة (اللهم العن بني أميّة قاطبة)

قد يتساءل بعض: كيف يمكن لعن بني أميّة جميعاً والحال أنّه قد يكون فيهم من هم

(١) طبقات ابن سعد، ج٢، ص١.

من المؤمنين، من أمثال سعيد بن العاص الذي هو من أوائل الصّحابة إسلاماً، وكان قد وقف مع أمير المؤمنين عليه السلام في مسألة الخلافة، ومثل أمامة بنت أبي العاص الّتي تزوّجها أمير المؤمنين عليه السلام بعد إستشهاد الصدّيقة فاطمة الزّهراء عليها السلام بوصيّة منها، ومثل سعد بن عبد الملك -من ولد عبد العزيز بن مروان- الذي كان الإمام الباقر عليه السلام يسمّيه سعد الخير، وغيرهم، فكيف يُلعن جميع بني أميّة بما فيهم هؤلاء المؤمنون، والحال أنّ القرآن يقول: ﴿**وَلاَ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى**﴾؟!

ويمكن الجواب عن هذا التّساؤل من خلال الأمور التّالية:

الأمر الأوّل: يمكن الجواب بما أجاب به الإمام الباقر عليه السلام، حيث دخل عليه سعد بن عبد الملك (سعد الخير) فبينا ينشج كما تنشج النّساء، فقال له الإمام عليه السلام: «**ما يبكيك يا سعد؟**» قال: وكيف لا أبكي وأنا من الشّجرة الملعونة في القرآن! فقال الإمام عليه السلام: «**لستَ منهم، أنت أمويّ منّا أهل البيت، أمَا سمعت قول الله عزّ وجلّ يحكي عن إبراهيم ﴿فَمَن تَبِعَنِي فَإِنَّهُ مِنِّي﴾**»[1].

إذاً، فهنا يشير الإمام عليه السلام إلى أنّ المقصود من (بني أميّة) هو كلّ الطّغاة والفاسدين من بني أميّة، وكذلك من يسلك مسلكهم في عداء أهل البيت عليهم السلام، فالّذي يسلك مسلكهم يكون معدوداً منهم، وأمّا من كان لا يرضى بفعلهم وكان ممّن يوالي أهل البيت عليهم السلام فهو ليس منهم، فليست القضيّة راجعة إلى النَّسَب فقط، بل إلى سلوكهم وأفعالهم، وإلّا فإنّ ابن نوح قد نفى الله عنه الرّابطة الّتي بينه وبين النّبي نوح عليه السلام بسبب سوء أفعاله، ﴿**قَالَ يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ**﴾ (هود: ٤٦).

ومن هنا نفهم الجواب أيضاً على الإشكال الّذي يُطرح على شعار (يا لثارات الحسين) الّذي سيحمله الإمام المهديّ عجّل الله تعالى فرجه الشريف، حيث يقال: كيف يمكن أن ينتقم الإمام المهديّ عليه السلام من ذراري قتلة الإمام الحسين عليه السلام والحال أنّهم لم يقوموا بقتل الإمام الحسين عليه السلام؟ ألم

(١) مرآة العقول، ج٢٥، ص١١٣.

يقل الله تعالى: ﴿وَلاَ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾؟!

فيمكن أن يُجاب بما جاء في الرّواية عن الإمام الرّضا عليه السلام، حيث قال ردّاً على هذا السّؤال: «**صدق الله في جميع أقواله، ولكن ذراريّ قتلة الحسين عليه السلام يرضون بفعال آبائهم ويفتخرون بها، ومن رضي شيئاً كان كمن أتاه، ولو أنّ رجلاً قُتل بالمشرق فرضي بقتله رجل بالمغرب لكان الرّاضي عند الله عزّ وجلّ شريك القاتل، وإنّما يقتلهم القائم عليه السلام إذا خرج لرضاهم بفعل آبائهم**»[1].

الأمر الثّاني: يمكن أن يقال بأنّه توجد قرينة عقليّة على عدم شمول اللعن للمؤمنين من بني أميّة، فيوجد قيد عقليّ في المقام يمنع من الإطلاق في الرّواية، فالعقل يقيّد هذه العبارة، وكأنّ الإمام عليه السلام قال: (اللهم العن بني أميّة قاطبة إلّا المؤمن والصّالح والموالي)، وبالتّالي فمع وجود القرينة العقليّة على التّقييد فلا نحتاج إلى قيد لفظيّ يستثني المؤمن والصّالح والموالي.

التّساؤل الرّابع: حول كيفيّة تكرار اللعن الوارد (١٠٠ مرّة) في الزّيارة

قد يقول بعض: بأنّ تكرار اللعن كاملاً بحسب ما هو مذكور في الخبر يستغرق وقتاً طويلاً، ونحن لا نريد خسارة الثّواب المترتّب على هذه الكيفيّة، فهل هناك طريقة أخرى أسهل؟

نقول: أوّلاً: الطّريقة المعروفة لتكرار اللعن في زيارة عاشوراء هي أن يكرّر اللعن المذكور كاملاً مائة مرّة، ولكن هناك كيفيّة أسهل لتكرار اللعن، وهي منقولة عن محدّثي البحرين؛ من الشّيخ حسين العصفور رحمه الله وآبائه، عن الإمام الهاديّ عليه السلام أنه قال: "**من قرأ لعن زيارة عاشوراء المشهورة مرّة واحدة، ثمّ قال: اللهمّ العنهم جميعاً تسعاً وتسعين مرّة، كان كمن قرأه مائة، ومن قرأ سلامها مرّة واحدة، ثمّ قال: السّلام على الحسين، وعلى عليّ بن**

(١) عيون أخبار الرّضا عليه السلام، ج١، ص٢٧٣.

الحسين، وعلى أولاد الحسين، وعلى أصحاب الحسين تسعاً وتسعين مرّة، كان كم قرأه مائة تامّة من أوّلهما إلى آخرهما"[١]. فيمكن الإتيان بهذه الطّريقة برجاء المطلوبيّة.

ثانياً: يقول الميرزا النّائينيّ ﷺ في هذا الشّأن: **"الظّاهر أنّ اللعن مائة مرّة، وكذلك السّلام مائة مرّة، وكذا دعاء «اللهمّ خصَّ .. الخ»، وكذلك السّجدة بعد الدّعاء، وإن كان جميع ذلك جزءاً للعمل، لكن ليست الزّيارة ارتباطيّة كالصّلاة كي يكون عدم الإتيان ببعض أجزائها مبطلاً لما أتى به، فلو اقتصر على متن الزّيارة من قوله: «السّلام عليك يا أبا عبدالله» إلى قوله: «وبالموالاة لنبيّك وآل نبيّك عليه وعليهم السّلام» ولم يأتِ بشيء ممّا بعد ذلك -حتّى صلاة الزّيارة- فقد زار الحسين عليه السلام بأفضل الزّيارات.."**[٢].

التّساؤل الخامس: حول حكم التّغيير في عبائر الزّيارة

كما في مثل تغيير عبارة: (اللهم إنّ هذا يوم تبرّكت به بنو أمية) إلى (اللهمّ إنّ يوم عاشوراء يوم تبرّكت به بنو أمية).

هذا التّساؤل يرجع لبحث كبرويّ وهو: هل يجوز تغيير الزّيارات والأدعية إذا اقتضى المقام ذلك، أو لا يجوز؟ ويندرج تحت هذه المسألة الكبرويّة تغيير هذه العبارة من زيارة عاشوراء.

فنقول: يوجد هناك رأيان:

الرّأي الأوّل: هو جواز التّغيير، وبالتّالي يجوز تغيير هذه العبارة من الزّيارة، بل الأفضل هو إبدال العبارة هنا؛ وذلك للأمور التّالية:

أوّلاً: لا مانع شرعاً من تغيير بعض العبائر إذا كان المعنى صحيحاً ومن دون نسبة

(١) اللؤلؤ النّضيد في شرح زيارة مولانا أبي عبدالله الشّهيد، الشّيخ نصر الله بن الحاج الميرزا عبدالله الشّبستريّ، ص١٨٦، نقلاً عن كتاب الصّدف المشحون للمولى شريف الشّيرواني.
(٢) الفتاوى، المحقّق النّائينيّ، ج٣، ص٥٦٣.

ذلك إلى المعصوم عليه السلام.

ثانياً: أنَّه لا يُشار إلى يوم آخر بأنّه اليوم الّذي تبرّكت به بنو أميّة، بل شخص يوم عاشوراء هو الّذي تبرّكت به وفرحت به بنو أميّة.

ثالثاً: إنّ الإبدال هنا هو محافظة على حقيقة نصّ الزّيارة، فحقيقة نصّ الزّيارة هو الإشارة إلى يوم عاشوراء نفسه، لا اليوم الّذي تُقرأ فيه الزّيارة.

رابعاً: إنّ القول بعدم التّغيير مطلقاً لا يمكن الالتزام به؛ لأنّه يلزم منه حرمان النّساء ومنعهنّ عن الزّيارة والدّعاء في بعض المواطن الّتي جاءت بالصِّيغ المذكّرة!! وهذا لا يمكن الالتزام به، فلا بدَّ من مراعاة الحال والمقام، والزّمان والمكان.

خامساً: أنه قد ورد التّصريح في بعض الرّوايات بتبديل بعض العبائر، فممّا ورد عن التّهذيب عن ابن أبي عمير عمّن رواه قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: «.. **ويُسلّم على الأئمّة من بعيد كما يُسلّم عليهم من قريب، غير أنّك لا يصحّ أن تقول: أتيتك زائراً، بل تقول في موضعه: قصدتك بقلبي زائراً**»[1]. وورد في حاشية المصباح للكفعميّ: "**إن كانت الزّيارة من بُعد فقُل: قصدتكما بقلبي زائراً، وإن كانت من قُرب فقل: أتيتكما زائراً، قاله المفيد في مزاره**"[2].

الرّأي الثّاني: أنّه لا يصحّ تغيير عبارات الزّيارات والأدعية؛ فنحن نتعبّد بما ورد عنهم عليهم السلام، وبالتّالي لا يصحّ تغيير هذه العبارة من زيارة عاشوراء.

وذلك للأمور التّالية:

الأمر الأوّل: ما رواه الصّدوق بسنده عن عبدالله بن سنان قال: قال أبو عبدالله عليه السلام:

(١) التّهذيب، ج٦، ص١٠٣. ويظهر من صاحب الوسائل أنّه عدّ تمام الكلام أنّه من كلام الإمام نفسه، وليس من كلام الشّيخ الطّوسي، وإن كان يمكن التأمّل في ذلك. (راجع الوسائل، ج١٤، ص٥٧٧- ٥٧٨).
(٢) المصباح للكفعميّ، ص٤٨٩.

«**سَتُصِيبُكُمْ شُبْهَةٌ فَتَبْقَوْنَ بِلَا عَلَمٍ يُرَى، وَلَا إِمَامِ هُدًى، وَلَا يَنْجُو مِنْهَا إِلَّا مَنْ دَعَا بِدُعَاءِ الْغَرِيقِ**». قُلْتُ: كَيْفَ دُعَاءُ الْغَرِيقِ؟ قَالَ: «**يَقُولُ: يَا اللهُ، يَا رَحْمَانُ يَا رَحِيمُ، يَا مُقَلِّبَ الْقُلُوبِ ثَبِّتْ قَلْبِي عَلَى دِينِكَ**» فَقُلْتُ: يَا اللهُ يَا رَحْمَانُ يَا رَحِيمُ يَا مُقَلِّبَ الْقُلُوبِ وَالْأَبْصَارِ ثَبِّتْ قَلْبِي عَلَى دِينِكَ. قَالَ: «**إِنَّ اللهَ عَزَّ وَجَلَّ مُقَلِّبُ الْقُلُوبِ وَالْأَبْصَارِ وَلَكِنْ قُلْ كَمَا أَقُولُ لَكَ: يَا مُقَلِّبَ الْقُلُوبِ ثَبِّتْ قَلْبِي عَلَى دِينِكَ**»[١]. فهنا كأنَّ الإمام عليه السلام يقول له: «**نحن أعرف باستعمال الألفاظ الّتي تصبّ في قضاء الحاجة المرجوّة، فلا تزد في الدعاء ممّا لم يكن مأثوراً**».

الأمر الثّاني: إنَّ القدر المتيقّن للحصول على الفائدة المرجوّة هو الاقتصار على ما ورد عنهم عليهم السلام، فالزّيادة والنّقيصة قد لا يتحصّل منها الفائدة المرجوّة، فكلماتهم عليهم السلام كوصفة الدّواء الّتي ينبغي الاعتناء بها بدقّة حتّى نصل للعلاج.

الأمر الثّالث: أنّ تغيير العبائر في الأدعية والزّيارات بما يناسب الحال والمقام هي من المسائل العامّة البلوى للنّاس، ومع ذلك لم يصلنا شيء عن أصحاب الأئمّة أنّهم قد سألوا واستفسروا عن هذه القضيّة، فلو كان لبان. وما ورد في التّهذيب من تغيير عبارة «أتيتكما زائراً» إلى «قصدتكما بقلبي زائراً» فهو ليس من كلام الإمام عليه السلام، بل هو من كلام الشّيخ الطّوسيّ، بقرينة أنّ الشّيخ الكلينيّ[٢] في الكافي، وابن قولويه[٣] في كامل الزّيارات قد رويا هذه الرّواية من دون هذه الزّيادة.

الأمر الرّابع: وهو يرتبط بنفس زيارة عاشوراء؛ حيث إنّ الإمام عليه السلام بعد أن ذكر الزّيارة بكاملها قال لعلقمة: «**يَا عَلْقَمَةُ، إِنِ اسْتَطَعْتَ أَنْ تَزُورَهُ فِي كُلِّ يَوْمٍ بِهَذِهِ الزِّيارة مِنْ دَهْرِكَ (أو من دارك) فَافْعَلْ؛ فَلَكَ ثَوَابُ جَمِيعِ ذَلِكَ إِنْ شَاءَ اللهُ تَعَالَى**»، فالإمام عليه السلام

(١) إكمال الدّين وتمام النّعمة، الصّدوق، ج٢، ص٣٥٢.
(٢) الكافي، الكلينيّ، ج٩، ص٣٤٤، ط. دار الحديث.
(٣) كامل الزّيارات، ص٢٨٦.

قال: «بهذه الزّيارة» إشارة إلى نفس الزّيارة الّتي ذكرها، وبنفس ألفاظها، ولم يُشر إلى التّغيير فيها.

الأمر الخامس: الظّاهر من الرّواية أنّ الزّيارة قد صدرت من الإمام عليه السلام في غير يوم عاشوراء، ولم يغيّر هذه العبارة ولم يبدلها؛ حيث إنّ الظّاهر بأنّ هذه الزّيارة صدرت أيّام إشخاص الإمام عليه السلام إلى العراق، فقد ورد في الرّواية: عن سيف بن عميرة قال: خرجت مع صفوان بن مهران الجمّال وجماعة من أصحابنا إلى الغريّ بعدما خرج أبو عبدالله عليه السلام، فسْرنا من الحيرة إلى المدينة، فلمّا فرغنا من الزّيارة صرف صفوان وجهه إلى ناحية أبي عبدالله عليه السلام، فقال لنا: «**تزورون الحسين عليه السلام من هذا المكان من عند رأس أمير المؤمنين عليه السلام من هاهنا**» أومأ إليه أبوعبدالله عليه السلام وأنا معه.. إلى آخر الرّواية.

فإذا ثبت أنّ هذه الزّيارة قد صدرت من الإمام عليه السلام في غير يوم عاشوراء انتفى الإشكال من الأساس.

الأمر السّادس: أنّ التّغيير لا حاجة إليه في هذه العبارة من الزّيارة أصلاً، فإنّ التّغيير إنّما نلجأ إليه في فرض الحاجة والضّرورة، والحال أنّ في هذه العبارة قرينة سياقيّة على أنّه ليس المراد من اليوم في قوله عليه السلام: «اللهمّ إنّ هذا يوم تبرّكت به بنو أميّة» هو اليوم الذي أقرأ فيه الزّيارة، بل المراد من (هذا اليوم) هو الإشارة إلى يوم عاشوراء الّذي وقع فيه قتل المولى الحسين عليه السلام.

التّساؤل السّادس: حول الجزاء الكبير المترتّب على زيارة عاشوراء

ورد في رواية زيارة عاشوراء أنّ من زار بها فإنّ له أجراً كبيراً وعظيماً، كألف ألف حجّة وعمرة، وألف ألف غزوة كلّها مع رسول الله، وله ثواب مصيبة كلّ نبي ورسول ووصي وصدّيق وشهيد[1]، وغير ذلك من الثّواب.

(١) انظر: كامل الزيارات، ص٣٢٧.

فقد يقال: بأنَّ هذا غير معقول وغير متصوّر، فكيف لهذا العمل اليسير أن يترتَّب عليه هذا الثَّواب الكبير؟! بالإضافة إلى أنَّ هذا يؤدّي إلى مساواة أهل البيت عليهم السلام بغيرهم من سائر النّاس؛ حيث إنّ الزائر يعطى ثواب مصيبة رسول الله صلى الله عليه وآله، فلو قرأ الزّائر هذه الزّيارة في كلّ يوم للزم أن يكون أفضل منهم عليهم السلام بعدد أيامه الّتي يقرأ الزّيارة فيها!! وهذا ممّا لا يمكن الالتزام به أبداً.

ويمكن الجواب عن ذلك بعدّة أمور:

الأمر الأول: لا يمكن قياس المعايير البشريّة على المعايير الإلهيّة، فالله عزّ وجلّ له معايير في إثابة النّاس تختلف عن معاييرنا، ولذا يقول سبحانه: ﴿**مَّن ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً**﴾(البقرة: ٢٤٥)، فالله هو الجواد الكريم، ﴿**إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَن يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ**﴾(آل عمران: ٣٧).

الأمر الثّاني: نقضاً، فإنَّ أمثال هذه الرّوايات كثيرة في المقام، ولا تختصّ بزيارة عاشوراء، ويمكن للمتتبّع أن يجدها في الكتب الحديثيّة، فهل نلغي كلّ هذه الرّوايات الكثيرة بحجّة أنَّ عقلي قاصر عن تصوّرها؟!

الأمر الثّالث: قلتم بأنَّ هذا الثواب غير معقول، فنسأل: أيّ عقل هذا الّذي يقول بعدم التّناسب بين مقدار العمل ومقدار الجزاء؟ إذا كان عقلاً قطعيّاً فنسلّم لك بذلك، ولكنّه ليس عقلاً قطعياً -يرجع إلى الاستحالة العقليّة- حتّى نسلّم به، وإنّما هو عقل ظنّي، فهو مجرّد ظنون واستحسانات لا قيمة لها، وإلّا فالعقل -أصلاً- لا يرفض هذا الأمر، ولا يرى فيه قبحاً، وإلّا فأنت تسلّم أنّك لمجرّد الطّاعة في هذه الدّنيا لمدّة ستّين أو سبعين سنة فإنّك سوف تُخلّد في الجنّة، فأين التّناسب بين هذا العمل وهذا الجزاء؟

الأمر الرّابع: إذا عرفنا الهدف من البكاء على الحسين عليه السلام، وعرفنا حقيقة البكاء الحسينيّ، أمكننا فهم مقدار هذا الجزاء الكبير المترتّب عليه وعلى زيارته.

فالغاية من البكاء على الإمام الحسين عليه السلام وزيارته هي الارتباط الوثيق بأئمّة أهل البيت عليهم السلام، فالأئمّة عليهم السلام إذا أمرونا بالبكاء على الحسين عليهم السلام فهم قد أمرونا بزيادة الارتباط بهم، فالبكاء والزّيارة سبب يؤدّي إلى زيادة الارتباط؛ إذ من الواضح أنّه إذا كان هناك برنامج منظّم للبكاء في كلّ عامّ فإنّ علاقتنا بالحسين عليه السلام سوف تزداد، سوف لن تُنسى، وأما لو بكينا على فقيدٍ لمدّة ثلاثة أيام، ثمّ تركنا ذلك، فمن الطّبيعيّ أننّا سوف ننساه مع مرور الزّمن.

الأمر الخامس: أنّه لا تلزم المساواة بين الزّائر وبين أهل البيت عليهم السلام كما قال المستشكل؛ لأنَّ معنى الرّواية أنّه يعطى للزّائر ثواب مصائبهم، وليس جميع مثوباتهم المختصّة بهم في غير المصائب؛ كأجر الرّسالة والإمامة الّتي قام بها كلّ منهم، وغيرها من الأمور.

وإعطاء زائر الحسين عليه السلام كلّ هذا الأجر العظيم ليس فيه أيّ بُعد؛ فإنّ الحسين عليه السلام أعطى لله كلّ ما كان في يده؛ من نفسه وأولاده وإخوانه وأقاربه وأصحابه، وحتّى أخواته ونساءه اللاتي سُبينَ وجرى عليهنّ ما جرى.

هذا ما أمكننا جمعه من تساؤلات وإثارات حول زيارة الإمام الحسين عليه السلام في يوم عاشوراء، وأسأل الله أن أكون قد وفّقت في جمع الأجوبة وبيانها على أكمل وجه، وأسأله أن يتقبّل هذا العمل اليسير بأفضل القبول.

والسّلام على الحسين، وعلى عليّ بن الحسين، وعلى أولاد الحسين، وعلى أصحاب الحسين.

والحمد لله ربّ العالمين.

مركز التولّي وفق النظرة الإسلاميّة

الشيخ عليّ أحمد الجفيريّ

الملخَّص

تعرَّض الكاتب إلى فكرة التَّولي في ثلاثِ نقاطٍ رئيسة، مبيِّناً معناه ومحلِّلا لموقعيَّته في الحياة، ثمَّ ذكر الاتجاه الصحيح في عملية التَّولي، وأنَّ هناك طريقين لا ثالث لهما، طريق الله أو طريق الشيطان، ذاكراً أسباب لزوم كون التَّولي لله تعالى فقط، وفي النقطة الأخيرة، نظَّر وأسَّس لمفهوم التَّولي من خلال قوله تعالى ﴿**وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ**﴾، مبيِّنا معنى الرُّكون، ومتعلَّقه، والموقف منه، ثمَّ الطريق المعقول لرفض الرُّكون.

مقدِّمة:

ارتكزت حركات الأنبياء والأئمة عليهم السلام على أساس التَّوحيد، وتمحورت حول مبدأ التمسُّك التَّام بولاية الله سبحانه، وتولِّي أوليائه عليهم السلام، وهذا من أبده البديهيَّات التي تشكِّل منطلقاً أساساً في تفسيرِ تفاصيل حركاتهم عليهم السلام، إلا أنَّنا نبقى بحاجةٍ إلى شيءٍ من التَّحقيق في هذا الأساس لتوسيع مدى الاستفادة، وللتمكِّن من التنبُّه للمصاديق الخفيَّة من تطبيقاته، وهذا ما أريدُ أن أقفَ عليه عبر ثلاث نقاط.

النقطة الأولى: معنى التَّولي وموقعيته.

النقطة الثانية: الاتجاه الصحيح لبوصلة التَّولي.

النقطة الثالثة: تنظير وتأسيس لمفهوم التَّولي على هدي قوله تعالى: ﴿وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ﴾(هود:١١٣).

النُّقطة الأولى: معنى التَّولي وموقعيَّته

أولاً: المعنى اللُّغوي للتَّولّي

التَّولي من: «الوَلْي»، قال المصطفوي: "والتحقيق: أنّ الأصل الواحد في المادّة هو: وقوع شيء وراء شيء مع رابطة بينهما.. وأمّا مفاهيم القرب والحبّ والنصر والمتابعة: فمن آثار الأصل باختلاف الموارد. فمن مصاديقه: الولاية بمعنى تدبير أمور الغير، والقيام بكفاية جريان حياته ومعاشه، فإنّ الوليّ والمتولَّى واقع وراء المتولَّى عليه، والرابطة بينهما تدبير الأمور، والقيام به..

ومن مصاديق الأصل: "التَّولي"، وهو: اختيار الولاية بأن يختار استقراراً وراء المتولَّى عليه حتّى يدبّر أموره..

ويستعمل التَّولي بمعنى الإدبار والإعراض، وهذا من لوازم الولاية، فإنّها تلازم التحوّل

والانحراف عن موارد أخر، فالنظر في المقام إلى جهة الولاية والوقوع وراء شيء، ويفهم مفهوم الإعراض التزاماً. مضافاً إلى أنّ الإعراض أيضاً يكون من مصاديق الأصل، إذا كان بمعنى الوقوع فيما وراء الأمر الأوّل، أي الخروج عن البرنامج المعهود إلى ورائه..

فظهر أنّ الأصل الثابت في المادّة: هو الوقوع فيما وراء شيء، سواء كان بنظر التربية والتدبير كما في مقام الولاية، أو بنظر الخلاف والعداوة والإعراض، كما في وقوع في محلّ في مقابل شيء، وفي جهة الإدبار منه"[١].

والنَّتيجة أنَّ للتوليِّ جهتين من حيث المعنى، وكلاهما مستعملتان في كلمة (التَّولي)، الأولى: اتخاذ الوليِّ واختياره، وهذا يعني التبعية، والرجوع، والأخذ.

والثانية: الإعراض، وهو إمَّا مفهوم من الأصل، أو أنَّه معنى يلازم المعنى الأول، ناتج عنه؛ حيث إنَّ التَّوجه إلى جهة يلازم الإعراض عمَّا يقابل هذه الجهة.

والمعنى الذي نريد أن نتكلَّم عنه هنا هو المعنى الأول، وهو:

(الاتِّباع، والاعتماد، والرُّجوع إلى الولي بعد اتخاذه، واعتماده، والأخذ منه في شؤون الحياة كمستند ثابت).

وإن كان المعنى الثَّاني (الإعراض) مقصوداً بالتَّبع أيضاً.

ثانياً: تحليل موقعيَّة التَّولي في الحياة

في تحليل مسألة التَّولي -بعد تحديد معناه-، نذكر ثلاثة من الأمور المتسلسلة:

أولاً: إنَّ كون الإنسان تابعاً آخذاً -متَّكئاً على غيره في شؤونه- تعتبر مسألة وجدانية، وذلك بغض النَّظر عن درجة التبعية، ومصداقها، ومجالها، فالملحوظ -الذي يحكم به الوجدان- أنَّ الإنسان لا يستطيع أن يعيش مستقلاً مطلقاً بمعزل عن أي اعتماد واتباع

(١) التحقيق في كلمات القرآن الكريم، حسن مصطفوي، ج١٣، ص٢٠٣-٢٠٤.

وأخذ من أطراف أو أشخاص أخرى، فهو يرجع -في الجملة- إلى معارف الآخرين، وتجاربهم، وأعرافهم، وتواضعاتهم، وأفعالهم، وسلطانهم، واقتدارهم، وغير ذلك.

ثانياً: ليس المقصود من عدم خلو أحد من التبعية والاتكاء هنا هو افتقاد الكلِّ للخيار في القرار مطلقاً، أو ما يتكلَّمون عنه -ويحاربونه- من التطبيل والتخدير بتبعية القطيع الحاصلة بالعاطفة بعيداً عن التفكير والتمحيص، فإنَّ هذا -وإن كان أنموذجاً للتبعية المتحقِّقة عند كثير من الناس- إلا أنَّه أنموذج سيء للتبعية، لا نرمي به الجميع، بل المقصود هو: حالة الرجوع والاطمئنان والسكون للأفكار، والأفراد، والأفعال، والهيمنات، والتفاعل مع البيئة، والمحيط، والمناهج؛ للأخذ منها، ولتبيّن الرأي، ولممارسة السلوك، ولتحصيل المصالح، ولتجنِّب المفاسد.

ولو كان ذلك الرجوع في مقدمات الأفكار -أو مقدّمات السلوكيَّات والتوافقات، والتعاقدات- إلى حين انقلابها إلى قناعات، أو اتفاقيَّات، أو عقيدة يستقلُّ بها الفرد عن تقليد الآخرين، فقد يكون الإنسان مالكاً خيارَه في الفكرة، إلا أنَّه كان تابعاً في التوصِّل إليها بالنظر في أفكار الآخرين، والتمييز بينها، بل قد يكون مبتدعاً لفكرة لم يسبقه إليها أحد، مختلقاً لها، إلا أنَّه كان تابعاً في كيفية تشكيل أصولها مادةً وهيئةً، بانياً على جهود الآخرين، مطوِّراً لها، متكئاً عليها بنحو عام.

وإذا كان هذا هو الحال في الأفكار، فالحال في القرارات العملية والسلوكيَّات أوضح؛ لأنَّها مترشِّحة عن الأفكار والقناعات، وهكذا نرى العالم كلَّه مبنيّاً على أساس اتفاقيات وعقود وتحالفات يرجع فيها الأضعف للأقوى، ومن لا يكون الطرف المتعاقد فيها مباشرة، فإنَّه متأثِّر بها لا محالة، منحاز إليها أو إلى ما يقابلها، وهذا يبين أنَّ التَّولي مسألة حاكمة في العلاقات الخاصَّة والعامَّة، الفرديَّة والمجتمعيَّة.

إذاً: المقصود من التَّولي -الذي لا يخلو منه أحد- هو حالة الاستناد، والانتماء،

والرُّكون، والأخذ، وقد يدِّعي الكثيرون حالة الاستقلال التام، إلا أنَّهم غافلون في ذلك عن حالة الاتكاء المسبقة التي أوصلتهم إلى هذا الادعاء، فتجد أكثرهم مقلِّدين، منقادين، تابعين لمن دعى إلى خدعة الاستقلال التام.

ثالثاً: مع فرضية عموم فكرة الأخذ والتَّولي على الجميع، يأتي هنا هذا التساؤل: من أين جاء هذا الاتفاق الفكري أو العملي -أو هما معاً- على مسألة التَّولي؟!

ويمكن الإجابة عن ذلك بمستويين:

المستوى الأوَّل: الفطريَّة

أي أنَّ تركيبة الإنسان من الأساس مبنيَّة على الحاجة، والضعف، ﴿**وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا**﴾(النساء:٢٨)، فهي مفطورة على استجلاب المصالح، والنُّفرة من المفاسد والنواقص بالرجوع إلى الأقوى الذي يمتلك المصلحة، ويقدر على جلبها، ويتمكَّن من الإبعاد عن المفسدة الحاصلة فعلاً، أو المختلقة التي قد يفتعلها المأخوذ منه.

والنفس البشرية نشّادةٌ للكمال المادي، والمعنوي، وقد أُودعت هذه الفطرة -وكُوِّنَت هذه التركيبة- من أجل حفظ وتسيير الإنسان في حياته؛ ليكون لها معنى، ولحفظ النوع، وللتحفيز، فتصوَّر إنساناً لا يرغب في المكاسب، ولا ينفر من المفاسد، ولا ينشد الكمال والقوة، ولا يرغب في سدِّ النقص، ثمّ لا يشعر بحاجته أصلاً، فكيف ستكون حياتُه؟! وكيف ستكون حياة المجتمع بناءً على ذلك؟! قال تعالى: ﴿**أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَةَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا وَرَحْمَةُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ**﴾(الزخرف:٣٢).

المستوى الثَّاني: أصل الوجود وحقيقته

فمرةً يُنظر إلى الحاجة في تركيبة الإنسان بهذا المعنى المتقدِّم (أنَّها طبيعة مودعة فيه لبعض المصالح في تسيير أمور معاشه)، ومرةً يُنظر إليها على أنَّها كامل حقيقته، لا أنَّ

حقيقته شيء، وحاجته شيءٌ آخر، وقد رُكِّبت الحقيقة من الحاجة وغيرها.

قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللهِ﴾(فاطر:١٥).

وقال عزَّ من قائل: ﴿هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَذْكُورًا﴾ (الإنسان:١).

وقال تعالى: ﴿أَوَلَا يَذْكُرُ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئًا﴾(مريم:٦٧).

فكيف لا يكون الإنسان فقراً محضاً ولم يكن شيئاً من الأساس، وقد كان بحاجة تامَّة لمن يرجِّح طرف الوجود على طرف العدم في إمكانه، فإذا رُجِّح طرف الوجود، فهل يمكن ادعاء الاستقلال التام بعده -وقد انبثق أصلُ الوجود من الحاجة المطلقة-؟!

وهذا المعنى أبلغ وأدقُّ في تفسير مركزية التَّولي عند الإنسان؛ حيث إنَّ سائر شؤون الإنسان نابعة من تحقُّق وجوده، فإذا كان أصلُ تحقُّق وجوده من العدم، والحاجة، والضعف، والفقر، فهو كذلك في كلِّ شؤونه، حيث إنَّ النتيجة لا تكون أفضل من المقدمة بحال، والفرع المرتبط بأصله لا يكون أقدر من الأصل، ومن هنا نعلم أنَّ مسألة التَّولي مسألة متغلغلة في جميع شؤون الحياة، شاملة لكلِّ أحوال الإنسان.

النَّتيجة:

١) إنَّ التَّولي هو: الاعتماد الحقيقي على صاحب القدرة، والاستعانة بذي التأثير، والرُّجوع التكويني إليه في مجالات الحياة المختلفة؛ طلباً لسدِّ النواقص، وتلبية الحاجات، وتنمية الكمالات، والاستعانة به على إدارة الشؤون.

٢) إنَّ التَّولي مسألة فطرية لا تنفكُّ عن خلقة الإنسان، بل إنَّها تعبِّر عن جانب الأصالة في تفسير أصل حقيقة الوجود فيه.

٣) إنَّ التَّولي محور الوجود والحياة، والخطأ في تحديد مركزه واتجاهه الصحيح سيعني

الخطأ في قناعات وقرارات وسلوكيات الحياة أجمع.

ومن هنا تتّضح خطورة المسألة، فأنتقل إلى النُّقطة الثَّانية.

النُّقطة الثَّانية: الاتجاه الصَّحيح لبوصلة التَّولي

ممَّا اتَّضح من تحليلٍ لمسألة التَّولي وموقعيته في الحياة، يتَّضح أنَّ التَّولي سلوك تكويني حقيقي، وليس اعتبارياً، وبالتالي فإنَّ جميع آثاره واقعية، وهي تؤثِّر في تفاصيل حياة الإنسان مهما حاول إنكار أصل التَّولي، أو تأثيراته، فيأتي هنا السُّؤال الأهم -بعد وضوح الصورة-: إلى أين ينبغي أن تتَّجه بوصلة هذا التَّولي؟!

وللإجابة على هذا التساؤل، هناك لحاظات عدَّة يمكن أن تكون منطلقاً للإجابة، وما يعنينا من بينها هو اللحاظ الديني؛ لأنَّ الإجابة ستعتمد على طبيعة الرؤية الكونية العامَّة التي يحملها الإنسان في تفسيره لواقعيات هذه الحياة واعتبارياتها المترتِّبة عليها، فهذا النوع من الإجابات جذريٌّ، وممَّا يمكن أن نستفيده -بعد طيِّ المراحل الأساسية لهذه الرؤية، وعلى ضوء أطروحة القرآن الكريم- ثلاثة أمور:

الأمر الأوَّل: انحصار طريق التَّولي في طريقين

والمقصود من الانحصار: أنَّ مآلات التَّولي -بمختلف درجاته ومجالاته- تنتهي -لا محالة- إلى أحد طريقين لا ثالث لهما:

الطريق الأول: تولّي الله سبحانه.

والطريق الثاني: تولّي الشيطان.

وقد يبرز هذا الانقسام الثنائي بتعابير أخرى تبيِّن أساس هذه القسمة الثنائية، مثل: الظلمة والنور، الحقُّ والباطل، الخير والشرُّ، الكفر والإيمان، الهدى والضلال، الصلاح والفساد، الفلاح والخسران، الجنَّة والنَّار، ومع اتضاح أساس القسمة -الذي ينتهي

في صيغته العملية إلى مفترق طريقين: إمَّا إلى الله تعالى، وإمَّا إلى الشيطان- فإنَّ كلَّ ما قابل الرجوع إلى الله تعالى سيكون -حسب أدبيات المنظومة الدينية الواضحة- نحو الشيطان، مهما كان غلاف الرجوع المقابل، قال تعالى: ﴿وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ * وَلَا الظُّلُمَاتُ وَلَا النُّورُ * وَلَا الظِّلُّ وَلَا الْحَرُورُ﴾(فاطر:١٩-٢٠-٢١).

وقال سبحانه: ﴿وَتُنْذِرَ يَوْمَ الْجَمْعِ لَا رَيْبَ فِيهِ فَرِيقٌ فِي الْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِي السَّعِيرِ﴾ (الشورى:٧).

وقال: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ (آل عمران:٨٥) ، والدين هو المرجعية العليا للأخذ، وتترتَّب عليها سائر مصاديق الرجوع والأخذ والتَّولي.

وقال: ﴿أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ * وَأَنِ اعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ﴾(يس :٦٠)، والعبادة أقصى درجات الرجوع والتَّولي، وهي بين الله تعالى وبين الشيطان كما في الآية، ومن أوضح ما يصرِّح بهذا الحصر قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ﴾(الحج: ٦٢).

وبناء على هذه الآيات واضحة الدلالة في الحصر، يتّضح الأمر الثاني بالضرورة.

الأمر الثَّاني: تحديد بوصلة التَّولي

لا شكَّ أنَّ القرآن بيَّن اتجاه التَّولي محصوراً في الله سبحانه وما يكون في طوله، معبِّراً عنه، كالنَّبي صلى الله عليه وآله، والمعصومين عليهم السلام، وذلك إما بالدعوة الصريحة إلى هذا التَّولي، وإما بالنهي عن تولِّي رموز الطريق الآخر، وإما بالاثنين معاً، ومن تلك الآيات:

١. على لسان صالح(على نبينا وآله وعليه السلام): ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُونِ * وَلَا تُطِيعُوا أَمْرَ الْمُسْرِفِينَ * الَّذِينَ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ وَلَا يُصْلِحُونَ﴾(الشعراء: ١٥٠-١٥٢).

٢. على لسان موسى(على نبينا وآله وعليه السلام): ﴿قَالَ رَبِّ بِمَا أَنْعَمْتَ عَلَيَّ فَلَنْ أَكُونَ ظَهِيرًا لِلْمُجْرِمِينَ﴾(القصص: ١٧).

٣. ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾(المائدة: ٥١).

٤. ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِمْ بِالْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ مِنَ الْحَقِّ﴾(الممتحنة: ١).

٥. ﴿قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ إِذْ قَالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَآءُ مِنْكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ أَبَدًا حَتَّى تُؤْمِنُوا بِاللهِ وَحْدَهُ﴾(الممتحنة: ٤).

٦. ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ * إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَى إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾(الممتحنة: ٨-٩).

٧. ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَوَلَّوْا قَوْمًا غَضِبَ اللهُ عَلَيْهِمْ قَدْ يَئِسُوا مِنَ الْآخِرَةِ كَمَا يَئِسَ الْكُفَّارُ مِنْ أَصْحَابِ الْقُبُورِ﴾(الممتحنة: ١٣).

٨. ﴿تَرَى كَثِيرًا مِنْهُمْ يَتَوَلَّوْنَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَبِئْسَ مَا قَدَّمَتْ لَهُمْ أَنْفُسُهُمْ أَنْ سَخِطَ اللهُ عَلَيْهِمْ وَفِي الْعَذَابِ هُمْ خَالِدُونَ * وَلَوْ كَانُوا يُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالنَّبِيِّ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مَا اتَّخَذُوهُمْ أَوْلِيَاءَ وَلَكِنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ فَاسِقُونَ﴾(المائدة: ٨٠-٨١).

وغير ذلك الكثير من الآيات الدالة على حرمة تولِّي غير الله تعالى، والسُّؤال: لماذا؟! والجواب يأتي بيانه في الأمر الثالث.

الأمر الثَّالث: سبب تحديد بوصلة التَّولي في الله تعالى وحده

يمكن أن نذكر ثلاثة أسباب رئيسية:

السَّبب الأوَّل:

إنَّ الغرض من التَّولي لا يتحقَّق حقيقةً إلا بالرجوع إلى الله تعالى، وتولِّي غيره مجرَّد أمانٍ زائفٍ، فقد قلنا إنَّ الغرض من التَّولي هو سدّ الحاجات باللجوء إلى صاحب القدرة، وواضح أنَّ غير الله تعالى لا قدرة حقيقية مستقلَّة لديه عن قدرة الله تعالى، فتولِّيه مجرَّد زخرف وخدعة، والرُّكون إليه تعويل على سراب، قال تعالى: ﴿**وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَمَا لَيْسَ لَهُمْ بِهِ عِلْمٌ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ نَصِيرٍ**﴾(الحج: ٧١).

وبعبارة أخرى: إنَّ الولاية الإلهية سلطة تكوينية متغلغلة ومطلقة، تُنتج تبعيَّة حقيقيَّة تامَّة في كلِّ تفاصيل الوجود وما يترتَّب عليه، وهذه الولاية مسيِّرة للكون أجمع بنظام واحد صيغته: (من وإلى الله تعالى)، فمن حاول أن يخرج عن هذه الولاية ومقتضياتها إلى ولاية غير الله تعالى، فإنَّه يضادُّ نظاماً كاملاً، سيحاربه ليرجعه قهراً.

وعليه: فإنَّ المصالح التي تبرق أمام ناظريه في اتخاذ سبيل ولاية غير الله تعالى بتولِّي الشيطان وجنوده من الإنس والجنِّ ليست سوى سراباً؛ لأنَّه ليس ثمَّة مصلحة أصلاً تنبثق من سلطة حقيقية لغير الله سبحانه، فكلُّ ما في مقابل طريقه سبحانه خِداع، ولهو، وغرور واقعاً، ولذلك عُدَّ الخروج عن ولايته سفهاً في القرآن، قال تعالى: ﴿**وَمَنْ يَرْغَبُ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ**﴾(البقرة: ١٣٠).

أما من اتخذ ولاية الله سبيلاً في خطوات حياته، لا في ادعاءاته، فإنَّه يمشي على الطريق متماهياً مع حركة المنظومة التكوينية (من وإلى الله)، فنصرة الله تعالى له تكوينية حينئذٍ، تترتَّب قهراً وفقاً لمعادلة المنظومة، ولا طريق للفلاح حقيقةً سوى ذلك، رغم كلِّ الصعوبات والتحدِّيات.

وممَّا يبيِّن ذلك ما جاء عن الأمير عليه السلام حينما وفد عليه وفد يتقدمهم شخص اسمه نرسا: «**فَجَلَسَ إِلَيْهِ فَقَالَ: «يَا نَرْسَا، أَخْبِرْنِي عَنْ مُلُوكِ فَارِسَ كَمْ كَانُوا؟»** قَالَ: **كَانَتْ مُلُوكُهُمْ فِي هَذِهِ الْمُلْكَةِ الْآخِرَةِ اثْنَيْنِ وَثَلَاثِينَ مَلِكاً، قَالَ: «فَكَيْفَ كَانَتْ سِيرَتُهُمْ؟»** قَالَ: مَا زَالَتْ سِيرَتُهُمْ فِي عِظَمِ أَمْرِهِمْ وَاحِدَةً حَتَّى مَلَّكْنَا كِسْرَى بْنَ هُرْمُزَ، فَاسْتَأْثَرَ بِالْمَالِ وَالْأَعْمَالِ، وَخَالَفَ أَوَّلِينَا، وَأَخْرَبَ الَّذِي لِلنَّاسِ، وَعَمَّرَ الَّذِي لَهُ، وَاسْتَخَفَّ بِالنَّاسِ، وَأَوْغَرَ نُفُوسَ فَارِسَ حَتَّى ثَارُوا إِلَيْهِ فَقَتَلُوهُ، فَأَرْمَلَتْ نِسَاؤُهُ، وَيَتِمَ أَوْلَادُهُ، فَقَالَ: «**يَا نَرْسَا، إِنَّ اللهَ عَزَّ وَجَلَّ خَلَقَ الْخَلْقَ بِالْحَقِّ، وَلَا يَرْضَى مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِالْحَقِّ، وَفِي سُلْطَانِ اللهِ تَذْكِرَةٌ مِمَّا خَوَّلَ اللهُ، وَإِنَّهَا لَا تَقُومُ مَمْلَكَةٌ إِلَّا بِتَدْبِيرٍ، وَلَا بُدَّ مِنْ إِمْرَةٍ، وَلَا يَزَالُ أَمْرُنَا مُتَمَاسِكاً مَا لَمْ يَشْتِمْ آخِرُنَا أَوَّلَنَا، فَإِذَا خَالَفَ آخِرُنَا أَوَّلَنَا، وَأَفْسَدُوا هَلَكُوا وَأَهْلَكُوا**»[1]. لاحظ الربط عنده عليه السلام بين خلق الله تعالى الخلق بالحقِّ، وضرورة انعكاس ذلك على الصعيد السياسي والاجتماعي، وإلا بار الأمر وفسد، وقد فسَّر عليه السلام ذهاب ملك كسرى بذلك.

السَّبب الثَّاني:

علاوة على كون تولِّي غير الله تعالى لا يحقِّق الغرض، فإنَّه ناقض للغرض، معاكس لاتجاهه أيضاً؛ وذلك لأنَّ نتائج تولِّي غير الله تعالى نتائج كارثية وعكسية على مستوى الدنيا والآخرة رغم كلِّ ما يلوح في الأفق من مكاسب آنية مزينة بزيف، فإنَّ هذا النوع من التَّولي ناقض للغرض؛ لأنَّ «**الظّلم بوار الرّعيّة**»[2]، كما ورد عن الأمير عليه السلام، والباطل زهوق، يأكل في نفسه بنفسه، ﴿**وَقُلْ رَبِّ أَدْخِلْنِي مُدْخَلَ صِدْقٍ وَأَخْرِجْنِي مُخْرَجَ صِدْقٍ وَاجْعَلْ لِي مِنْ لَدُنْكَ سُلْطَانًا نَصِيرًا * وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا**﴾(الإسراء: ٨٠-٨١)، ومن اتّخذ هذا الطريق مخذول من صاحب القدرة الحقيقية، قال تعالى: ﴿**اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ**

(١) بحار الأنوار، المجلسي، ج٢٣، ص٣٥٩.
(٢) غرر الحكم، ص٤٧.

الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ (البقرة: ٢٥٧)، وقال عزَّ من قائل: ﴿وَمَنْ يَتَّخِذِ الشَّيْطَانَ وَلِيًّا مِنْ دُونِ اللهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مُبِينًا﴾ (النساء: ١١٩).

السَّبب الثَّالث:

إنَّ تولِّي غير الله تعالى يحقِّق -من حيث المصداق- مفاهيم قبيحة مخالفة للفطرة والإنسانية، فهو يعني ما يقابل كلَّ ما تقدَّم من المفاهيم الحسنة، فتولِّي الله تعالى أخذٌ بالحقِّ، وغيره باطل، وتولِّي الله تعالى هدى، وغيره ضلال، وتولِّي الله تعالى خير، وغيره شرٌّ، وهكذا، وكلُّ هذه مفاهيم يدرك الإنسان وجداناً حسنها أو قبحها، وقيمته مرهونة بتفعيلها، وهو يختار لنفسه الحسن أو ما يقابله، ولا شكَّ أنَّ الإنسان السَّوي سيختار تولِّي الله سبحانه ما دامت مفاهيم الحسن مختزلة في هذا النوع من التَّولي.

النَّقطة الثَّالثة: تنظير وتأسيس لمفهوم التَّولي على هدي الآية

وهي قوله تعالى: ﴿وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ﴾(هود: ١١٣).

بعد التأسيس العامِّ لمسألة التَّولي بالتعرُّف على معناه، وموقعه في الحياة، وتأثيرِه العامِّ الشَّامل، وخطورته، وتحديد بوصلته، وبيان أسباب هذا التحديد، نأتي الآن لتثبيت هذه الرؤية العامَّة بتناول واحدة من أوضح الآيات الهامَّة التي تنطوي على معان ودلالات خطيرة في هذا الشأن بالذَّات، حتى صارت بمثابة القاعدة الفقهية التي رتَّب الفقهاءُ عليها آثاراً وتطبيقات واسعة، وهي قوله تعالى: ﴿وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ ثُمَّ لَا تُنْصَرُونَ﴾، وهي الآية التي جاءت متمِّمة للآية التي ورد فيها أنَّها شيَّبت رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ لعظم ما فيها من أمر ونهي، أمَّا الأمر فهو قوله تعالى: ﴿فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَمَنْ تَابَ مَعَكَ﴾، وأمَّا النهي فهو ما في الآية المذكورة: ﴿وَلَا تَطْغَوْا إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾(هود: ١١٢).

ثمَّ ما في نفس الآية مورد البحث التي جاءت بعدها مباشرةً، قال العلامة الطباطبائي في الميزان: **"وهذه آية ذكر رسول الله صلى الله عليه وآله أنَّها شيَّبته على ما في الرواية، فإنَّ الآيتين -كما هو ظاهر للمتدبِّر- ظاهرتان في أنَّ الرُّكون إلى الظالمين من الكافرين طغيانٌ يستتبع مس النَّار استتباعاً لا ناصر معه، وهو الانتقام الإلهي لا عاصم منه ولا دافع له"**[١].

ولنا مع هذه الآية الكريمة وقفة يمكن أن تكون أساساً تنظيرياً حاسماً في مسألة التَّولي، وتتكوّن هذه الوقفة من أربعة أمور:

الأمر الأول: معنى الرُّكون

اختلفوا ظاهراً في تحديد المعنى الدقيق للركون، فبمراجعة كلمات اللغويين والمفسِّرين نتحصَّل -تقريباً- على أربعة معان عامَّة، إضافة إلى جملة من المصاديق التي ذُكرت على أنَّها معان، ومن تلك المعاني: أنَّ الرُّكون هو **"مطلق الميل"**[٢]، أو أنَّه **"الميل القليل اليسير"**، أو أنَّه **"مطلق الاعتماد"**، أو أنَّه: **"السكون إلى الشيء بمحبته، ونقيضه: النفور"**[٣].

وقد ورد عنهم عليهم السلام أنَّ الرُّكون هو: «**المودة، والنصيحة، والطاعة**»، وهذه مصاديقه، ونتائجه.

وقد حقَّقه المصطفوي بقوله: **"والتحقيق: أنّ الأصل الواحد في هذه المادّة هو: الميل مع السكون إليه، وهذا هو الفرق بينها وبين موادّ الميل، السكون، الثبوت، الاعتماد والانحراف، وغيرها.."**[٤].

وحقَّقه العلامة الطباطبائي بقوله: **"والحقَّ أنَّه الاعتماد على الشيء عن ميل إليه، لا مجرَّد الاعتماد فحسب، ولذلك عُدّي بـ(إلى) لا بـ(على)، وما ذكره أهل اللغة تفسير له بالأعمِّ**

(١) الميزان في تفسير القرآن، ج٣، ص١٥٤.
(٢) انظر: لسان العرب، ابن منظور، ج١٣، ص١٨٥.
(٣) انظر: الفروق اللغوية، أبو الهلال العسكري، ص٢٦١.
(٤) التحقيق في كلمات القرآن الكريم، ج٤، ص٢٢٣.

من معناه على ما هو دأبهم"[١].

والمتحصِّل: أنَّ الرُّكون هو: اعتماد، ولكنَّه ليس أيّ اعتماد قد يكون آنياً، أو لمصلحة ضيِّقة، أو لفرض ظرف جزئي، بل يأتي هذا الاعتماد عن ميل، ورغبة في التطبيع، نابع من الاطمئنان، لا تتخلَّله أي نفرة، أو حذر، أو ضيق.

الأمر الثَّاني: متعلَّق الرُّكون

وقع الرُّكون متعلَّقاً للنهي، ولكن: ما هو متعلَّق الرُّكون نفسه؟ أي: نحن منهيون في الآية عن الرُّكون إلى الذين ظلموا في أيِّ شيء؟

والجواب متصيَّدٌ من نفس الآية الشريفة حيث تقول: ﴿**وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوْا**﴾؛ أي: لا تركنوا إلى الذين ظلموا من جهة ظلمهم، فإنَّ الوصف مشعرٌ بالعليَّة، فالمنهي عنه هو الاعتماد على أهل الظلم، وموادعتهم، في مطلق حركتهم الظُّلْميَّة العامَّة، بحيث يكون الرَّاكن في حالة تماهٍ مع رمزيَّة الظلم ابتداءً من مفهومه، ومروراً بما يتفرَّع عليه من مفاهيم، كالإجرام، والإفساد، والسرقة، والقتل، والعنف، والاستبداد، ونهب الحقِّ، وغير ذلك، وانتهاءً بتطبيقاته المشاريعية والجزئية، هذا فضلاً عن أن يدخل في إعانة أهل الظلم في جزئيَّة من جزئيَّاته، ناهيك عن أن يمارس الظلم في حدِّ ذاته.

ولا يخفى أنَّ الآية بذلك تتكلَّم عن مجرَّد الاقتراب من الظلم، وأنَّه موجب لمسِّ النَّار، فمجرَّد الميل إليه، ومجرَّد الارتياح، ومجرَّد الاعتياد، مجرَّد ذلك مورد تحذير ووعيد، فالآية تتكلَّم هنا على مستوى المفهوم في قيمته العمليَّة، فضلاً عن ترتيب آثاره على أرض الواقع لاحقاً بالتوغُّل في الظلم، أو حتى ممارسته.

وقد ورد عن الإمام السجاد عليه السلام: «**فكونوا عباد الله من القوم الذين يتفكَّرون،**

(١) الميزان في تفسير القرآن، ج١١، ص٥٠.

ولا تركنوا إلى الدنيا؛ فإنَّ الله تعالى قال لمحمَّدٍ صلى الله عليه وآله: ﴿وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ﴾»[1]، وفي هذا الخبر يتَّضح جوهر الرُّكون إلى الذين ظلموا في تطبيق الإمام عليه السلام، وأنَّه في أصله ركون إلى الدنيا، ورغبة في تحصيل ملذَّاتها، ومن هنا ننفتح على حقيقة هذا الرُّكون الذي هو **﴿إلى الذين ظلموا﴾**، أنَّه يأخذ حكم من سكن إلى متاع الغرور، واللهو، واللعب، وسائر صفات الدنيا التي ذُكرت صراحةً في القرآن الكريم، هذا هو جوهر متعلَّق الرُّكون.

يقول العلامة الطباطبائي: **"فالرُّكون إلى الذين ظلموا هو نوع اعتماد عليهم عن ميل إليهم، إمَّا في نفس الدِّين، كأنْ يذكر بعض حقائقه بحيث ينتفعون به، أو يغمض عن بعض حقائقه التي يضرُّهم إفشاؤها، وإمَّا في حياة دينية، كأنْ يسمح لهم بنوع من المداخلة في إدارة أمور المجتمع الدِّيني بولاية الأمور العامَّة، أو المودَّة التي تفضي إلى المخالطة والتأثير في شؤون المجتمع أو الفرد الحيويَّة. وبالجملة: الاقتراب في أمر الدِّين أو الحياة الدينيَّة من الذين ظلموا بنوعٍ من الاعتماد والاتكاء يخرج الدِّين -أو الحياة الدينيَّة- عن الاستقلال في التأثير، ويغيرهما عن الوجهة الخالصة، ولازم ذلك السلوك إلى الحقِّ من طريق الباطل، أو إحياء حقٍّ بإحياء باطل، وبالآخرة: إماتة الحقِّ لإحيائه"**[2].

وقال أيضاً: **"وقد تحصَّل ممَّا تقدَّم من الأبحاث في الآية أمور: الأوَّل: أنَّ المنهي عنه في الآية إنَّما هو الرُّكون إلى أهل الظلم في أمر الدِّين أو الحياة الدينيَّة، كالسكوت في بيان حقائق الدِّين عن أمور يضرُّهم، أو ترك فعل ما لا يرتضونه، أو توليتهم المجتمع، وتقليدهم الأمور العامَّة، أو إجراء الأمور الدينيَّة بأيديهم وقوَّتهم، وأشباه ذلك..**

الثَّالث: أنَّ الآية بما لها من السياق المؤيَّد بإشعار المقام إنَّما تنهى عن الرُّكون إلى الذين ظلموا فيما هم فيه ظالمون، أي بناء المسلمين دينهم الحقّ -أو حياتهم الدينيَّة- على شيءٍ

(١) الكافي، الكليني، ج٥، ص٧٥.
(٢) الميزان في تفسير القرآن، ج١١، ص٥٠-٥١.

من ظلمهم، وهو أن يراعوا في قولهم الحقّ -وعملهم الحقّ- جانب ظلمهم وباطلهم، حتى يكون في ذلك إحياء للحقِّ بسبب إحياء الباطل، ومآله إلى إحياء حقٍّ بإماتة حقٍّ آخر كما تقدَّمت الإشارة إليه.

وأمَّا الميل إلى شيءٍ من ظلمهم وإدخاله في الدِّين، أو إجراؤه في المجتمع الإسلامي، أو في ظرف الحياة الشخصيَّة، فليس من الرُّكون إلى الظالمين، بل هو دخول في زمرة الظالمين"[١].

إذاً: نحن نتكلَّم هنا عن رتبة متدنيَّة جداً في التفاعل الإيجابي مع الظلم، بحيث يكون مقدِّمة للتأثير في استقلالية الفرد والمجتمع، هذا الذي تحذِّر منه الآية، وتهدِّد فيه بمساس النَّار، وهذا له مصاديق قد تكون خفيَّة، فالآية تشمل الموارد التالية:

١. أن أتكلَّم بكلمةٍ فيها نصرة لمنهج الكفر، أو تقوية لمشروعه، ولو بنفي المشروع، أو التشكيك في (المؤامرة).

٢. أن أهزأ برافضٍ للاستكبار، وأرميه بالسَّفه.

٣. أن أثبِّط من همَّةِ المتَّخذ لطريق الإنكار.

٤. أن أسكت وأتفرَّج حيث لا ينفع السكوت والتفرج، وأن تكون اللامبالاة هي سيِّدة الموقف.

٥. فضلاً عن الترويج إلى ثقافة الإلحاد والاستكبار والتحلُّل تحت مسمَّيات برَّاقة.

٦. فضلاً عن أن أكون مسهماً في كسر حواجز القيم والأعراف بما يمكِّن أهل الاستكبار من النفوذ للتأثير في المجتمع المسلم.

٧. فضلاً عن مدِّ يد العون والاستعانة فكرياً، وإعلامياً، واقتصادياً، وعسكرياً، وإدارياً.

(١) الميزان في تفسير القرآن، ج١١، ص٥٥-٥٧.

فافهم ذلك كلَّه، ولا تستثنِ نفسك منه إلى حدِّ الاطمئنان بأنَّك بعيد كلَّ البعد عن صور الرُّكون الخفيَّة، أجارنا الله تعالى من ذلك.

جاء في تفسير الأمثل: "**في أيِّ الأمور لا ينبغي الرُّكون إلى الظالمين؟**

بديهي أنَّه في الدرجة الأولى لا يصحُّ الاشتراك معهم في الظلم، أو طلب الإعانة منهم، وبالدرجة الثانية: الاعتماد عليهم فيما يكون فيه ضعف المجتمع الإسلامي، وسلب استقلاله، واعتماده على نفسه، وتبديله إلى مجتمع تابع وضعيف لا يستحقُّ الحياة؛ لأنَّ هذا الرُّكون ليس فيه نتيجة سوى الهزيمة والتبعية للمجتمع الإسلامي. وأمَّا ما نلاحظه أحياناً من مسائل التبادل التجاري والروابط العلميَّة بين المسلمين والمجتمعات غير الإسلامية على أساس حفظ منافع المسلمين، واستقلال المجتمعات الإسلامية وثباتها، فهذا ليس داخلا في مفهوم الرُّكون إلى الظالمين، ولم يكن شيئاً ممنوعاً من وجهة نظر الإسلام، وفي عصر النَّبي نفسه صلى الله عليه وآله والأعصار التي تلته كانت هذه الأمور موجودة وطبيعية أيضا"(١).

الأمر الثَّالث: حقيقة الرُّكون والموقف منه

من قوله تعالى: ﴿**فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ**﴾، يتَّضح أنَّ الآية تنبِّه على أنَّ الرُّكون إلى الظالمين حقيقته مسُّ النَّار لمن يركن، وقد عبَّر بالفاء ﴿**فتمسكم**﴾ إشارة إلى مباشرة المسِّ، لا أنَّه مؤجَّل للآخرة، والمفهوم من الآية أنَّ الرُّكون بمعنى الميل، والاقتراب، تكون نتيجته مسَّ النار، والمسُّ بداية الاتصال، أمَّا الكون من الظالمين -الذي يُعدّ الرُّكون مقدِّمة إليه- فليست حقيقته مسَّ النار، بل حقيقته الكون في النار، قال تعالى: ﴿**وَإِنَّ الظَّالِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ * تَرَى الظَّالِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا كَسَبُوا وَهُوَ وَاقِعٌ بِهِمْ**﴾(الشورى: ٢١-٢٢).

وهذا يؤكِّد ما ذكرناه من أصالة الجانب التكويني في مسألة التَّولي، وأنَّها منطلقة من هذه الحقيقة الوجودية، وليست المسألة مجرَّد اعتبارات ومصالح جعليَّة تنشأ وتتغيَّر على

(١) تفسير الأمثل، الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، ج٧، ص٨٣.

مستوى الساحة السياسيَّة والاجتماعيَّة، بل إنَّ هذا المبدأ ركن ركين، يؤثِّر على حركة الإنسان في هذا العالم على المستوى الفردي والاجتماعي.

ومن هنا يؤسَّس إلى ضرورة إعلان الرفض لأيِّ حراك يتّجه هذا الاتجاه، لحفظ الصالح العام، ابتداءً من نفس عالم التكوين، وإلّا نزل الغضب مع التقصير في الرفض، ولا شكَّ أنَّ هذا الرَّفض ينبغي أن يكون محافظاً على الموازنات الشرعيَّة، فالحكم الشرعي هو الذي يحدِّد طريقته، ولكن لا تنازل عن أصل مبدأ الرفض لأيِّ تصرُّفٍ فيه ركون إلى المستكبرين الظالمين، وإن كان الرَّفض -حسب الظَّرف- سلبياً على أقلِّ التقادير، يقتصر على التنفُّر والصدِّ والإعراض، وعدم التعاون.

قال العلامة الطباطبائي -في بيان أساليب الدعوة الإسلامية وظهورها-: **"وأمَّا الدعوة السلبيَّة فهو اعتزال المؤمنين الكافرين في دينهم وأعمالهم، وتكوين مجتمع إسلامي لا يمازجه دين غيرهم ممَّن لا يوحِّد اللهَ سبحانه، ولا أعمال غير المسلمين من المعاصي وسائر الرذائل الأخلاقية، إلا ما أوجبته ضرورة الحياة من المخالطة، قال تعالى: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾، وقال: ﴿فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَمَنْ تَابَ مَعَكَ وَلَا تَطْغَوْا إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ * وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ ثُمَّ لَا تُنْصَرُونَ﴾... والآيات في معنى التبرِّي والاعتزال عن أعداء الدِّين كثيرة، وهي -كما ترى- تشرح معنى هذا التبري، وكيفيَّته، وخصوصيَّته"**[١].

الأمر الرَّابع: الطَّريق المعقول لرفض الرُّكون

مع اتضاح معنى الرُّكون، ومتعلَّقه، وحقيقته، وأنَّ الموقف المطلوب تجاهه هو الرفض، نختم بهذا التنبيه الهامّ الذي يضع اليد على بداية الرفض للركون، والتي لا يمكن لأيِّ إنسان أن يتجاوزها في طريقه لرفض الرُّكون إلى الاستكبار والظلم الخارجي العام.

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، ج٤، ص١٦٢.

وحاصل هذا التنبيه: أنَّ الطريق لرفض الرُّكون الخارجي والابتعاد عنه، هو رفض الرُّكون الذي يبتدئ مع النفس كمصداق للظلم الذاتي، وتوضيح ذلك: أنَّ الله تعالى لمَّا قال: ﴿**وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوْا**﴾، فإنَّه نهى -بحسب ما يستظهره العلامة الطباطبائي من سياق الآية- عن الرجوع إلى أصحاب المنهج العام في الظلم، الذي يديرون به حياة النَّاس وشؤونهم بسبيل الإفساد، إلا أنَّ ذلك لا يعني عدم إمكان استفادة مطلق النَّهي عن الرُّكون إلى كلِّ من تلبَّس بصفة الظُّلم من جهة تأثير هذا الظلم على الحياة ولو بنحو جزئي، فإنَّ الملاك هو الملاك، بل إنَّ هذا التأثير الجزئي هو بداية التمكين من التأثير الكلي المجتمعي.

فإذا اتضحت هذه التوسعة من حيث النهي عن الرُّكون بما يمتدُّ إلى أيِّ مصداق من مصاديق الظلم ولو كان جزئياً أو فردياً، فإنَّ أوَّل من ينبغي أن يتوجَّه التحذير منه بالنهي عن الرُّكون إليه هو نفس هذا الإنسان التي بين جنبيه، حين تتَّخذ طريق التقصير بالمعاصي، والذي أسماه الله تعالى ظلماً، قال تعالى: ﴿**وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ**﴾(الطلاق:١)، وقال: ﴿**وَمَنْ يَعْمَلْ سُوءًا أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُ**﴾(النساء:١١٠)، بل بيَّن القرآن ملازمة حالة الظلم هذه لجنس الإنسان في قوله تعالى: ﴿**وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا**﴾(الأحزاب:٧٢) ، ممَّا يعني أنَّ من شأنه الظلم ابتداءً لنفسه غير صالح للرجوع الأصيل إليه لتولِّيه والأخذ منه، فالرجوع -أصل الرجوع- يجب أن تتّجه بوصلته لغير الإنسان الظلوم بطبيعته، فليس سوى الله تعالى.

هذا أصل، خرج منه من ثبتت عصمته وخروجه عن أدنى مراتب الظلم ﴿**لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ**﴾(البقرة:١٢٤)؛ لأنَّهم مرآة لله تعالى في أرضه، وبابه الأوحد، ولا سبيل إليه سبحانه إلا هم، وما دامت جهة المنع عن الرجوع مفقودة فيهم لجهة العصمة، فلا مانع من تبعيتهم وتولِّيهم والرجوع إليهم، بل يجب ذلك لانحصار تولِّي الله تعالى في تولِّيهم، ومن هنا نستطيع أن نرتِّب الثمرة العامَّة المهّمة وهي أنَّ الرجوع -بما هو رجوع

معبِّر عن التبعية ولو في أدنى التفاصيل- إذا لم يكن في طول هذا الرجوع بحيث كان يعبِّر عن رؤية تمثِّل استقلال هذا الرجوع لهذا أو ذاك في نفسه، فإنَّه يمثِّل مرتبة من مراتب الرُّكون المنهي عنه، ومن هنا تتَّضح محوريَّة رفض الرُّكون والتَّولي لغير الله تعالى، أنَّها تبدأ من التنفُّر من ظلم النفس للنفس، أمَّا من عاش ظلماً لنفسه واعتاد الرُّكون -بل الاعتماد الكلي- على ذلك، فإنَّه سيتلكَّأ في رفض الرُّكون العام، ولن يقف مع المظلوم، بل ربَّما لا يتنفَّر ولو في أعماقه من أيِّ شكلٍ من أشكال الظلم، ولو بلغ مبلغه من الفحش والفظاعة.

قال السيد حيدر الآملي في (جامع الأسرار): **"أي لا تميلوا إلى الذين ظلموا على أنفسهم بميلهم إلى الشرك الجليّ والخفيّ، لقوله تعالى أيضا: ﴿إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾. ﴿فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ﴾، أي: يجرّكم الشيطان وأهله بسبب ذلك إلى النار والجحيم"**[1].

وهذا يؤكِّد أنَّ قولَه تعالى: ﴿**ولا تركنوا**﴾ فيه إشارة عرفانية حتى إلى هذه المرتبة من الرجوع، وإن كان سياق الآية -كما عن العلامة الطباطبائي- وارد في الظلمة الجائرين، فإنَّ هذا لا ينافي النَّظر إلى تجليَّات الآية وتأويلاتها، وهذا منها، وهو متَّسق مع أسس الدِّين وأصوله وذوق تشريعه المقدَّس.

إذاً: بداية الرفض لأيِّ شكلٍ من أشكال الاقتراب من الظلمة والمستكبرين هي في رفض ظلم النَّفس، وعدم اعتيادها على الظلم الذاتي، فضلاً عن الظلم للغير، وإلا فإنَّ لسان التحذير مخيفٌ عظيم، لاحظ قوله تعالى مخاطباً نبيَّه صلى الله عليه وآله: ﴿**وَلَوْلَا أَنْ ثَبَّتْنَاكَ لَقَدْ كِدْتَ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلًا * إِذًا لَأَذَقْنَاكَ ضِعْفَ الْحَيَاةِ وَضِعْفَ الْمَمَاتِ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ عَلَيْنَا نَصِيرًا**﴾(الإسراء: ٧٤-٧٥)، فانظر إلى نتيجة الرُّكون والسكون إلى الظلمة، مع أنَّ ركونه صلى الله عليه وآله لا يتصوَّر فيه التبعيَّة لا المطلقة، ولا الجزئيَّة، بل هو -على فرضه- نحو

(١) جامع الأسرار ومنبع الأنوار، ص٩٠.

ميل واطمئنان ضمن موازنة مصالح الإسلام، إلا أنَّه منهي عنه بهذا اللسان الحِدّي، مع ضرورة عصمته، وأنَّه لا يركن، والآية قالت: ﴿وَلَوْلاَ أَن ثَبَّتْنَاكَ﴾، و(لو) حرف امتناع لامتناع، فالرُّكون لا يصدر من النَّبي صلى الله عليه وآله ولو قليلاً، وهذا لسان الخطاب معه صلى الله عليه وآله، فكيف بنا نحن حيث نطمئن ونسكن إلى كلِّ صادر ووارد من أهل الظلم والاستكبار المسيطرين على العالم، ونثق بكلِّ ما يأتون به في المعرفة، والتربية، والأخلاق، والسياسة، والاقتصاد، والقيم، والتحالفات، وسائر مجالات الحياة؟!

والحال أنَّنا مستغنون عن ذلك كلِّه بما لدينا من كنزٍ معرفي، وما يترتَّب عليه من تنظيم شأنِ الحياة كلِّه، ولكنَّنا مأخوذون بالبهرجة وزينة الحياة مع الأسف الشَّديد، ولهذا -ومثله- يأتي مثلاً إحياء عاشوراء الإمام الحسين عليه السلام، فإنّ تولِّي سيد الشهداء عليه السلام المطلق لله تعالى، أوجد حاكمية معرفية قيمية رمزية ممتدَّة، محورها هو الرُّجوع لله وحده..

وقد جاء في خطبته عليه السلام بمنى يخاطب العلماء: «**اعْتَبِرُوا أَيُّهَا النّاسُ بِما وَعَظَ اللهُ بِهِ أَوْلِياءَهُ مِنْ سُوءِ ثَنائِهِ عَلَى الأحْبارِ، إِذْ يَقُولُ: ﴿لَوْلاَ يَنْهَاهُمُ الرَّبَّانِيُّونَ وَالأَحْبَارُ عَن قَوْلِهِمُ الإِثْمَ﴾، وَقالَ: ﴿لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُواْ مِن بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ إلى قَوْلِهِ: ﴿لَبِئْسَ مَا كَانُواْ يَفْعَلُونَ﴾، وإِنَّما عابَ اللهُ ذلِكَ عَلَيْهِمْ لأَنَّهُمْ كانُوا يَرَوْنَ مِنَ الظَّلَمَةِ الَّذينَ بَيْنَ أَظْهُرِهِمِ المُنْكَرَ وَالْفَسادَ، فَلا يَنْهَونَهُمْ عَنْ ذلِكَ؛ رَغْبَةً فيما كانُوا يَنالُونَ مِنْهُمْ، وَرَهْبَةً مِمّا يَحْذَرُونَ، وَاللهُ يَقُولُ: ﴿فَلاَ تَخْشَوُاْ النَّاسَ وَاخْشَوْنِ﴾، وَقالَ: ﴿الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾، فَبَدَأَ اللهُ بِالأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ، وَالنَّهْيِ عَنِ المُنْكَرِ؛ فَريضَةً مِنْهُ؛ لِعِلْمِهِ بِأَنَّها إِذا أُدِّيَتْ وَأُقيمَتْ، اسْتَقامَتِ الفَرائِضُ كُلُّها، هَيِّنُها وَصَعْبُها..**

ثمَّ قال عليه السلام: «اللّهُمَّ إِنَّكَ تَعْلَمُ أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ ما كانَ مِنّا تَنافُساً في سُلْطان، وَلاَ الْتِماساً مِنْ فُضُولِ الحُطام، وَلكِنْ لِنُرِيَ المَعالِمَ مِنْ دينِكَ، وَنُظْهِرَ الإِصْلاحَ في بِلادِكَ، وَيَأْمَنَ المَظْلُومُونَ مِنْ عِبادِكَ، وَيُعْمَلَ بِفَرائِضِكَ وَسُنَنِكَ وَأَحْكامِكَ، فَإِنَّكُم إِلاّ تَنْصُرُونا وَتُنْصِفُونا قَوِيَ

الظَّلَمَةُ عَلَيْكُمْ، وَعَمِلُوا فِي إِطْفاءَ نُورِ نَبِيِّكُمْ، وَحَسْبُنَا اللهُ وَعَلَيْهِ تَوَكَّلْنا وَإِلَيْهِ أَنَبْنَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ»[١].

هذا كان منطلق سيد الشهداء عليه السلام في النهوض، لرفض حالة الرُّكون إلى الذين ظلموا، وقد كان عليه السلام يحصر التوجه في حركته نحو بناء الحكومة لتفعيل ولاية الله سبحانه، بل إنَّه كان ينطلق من تبعية مطلقة لأمرِ الله تعالى، وتولِّيه في كلِّ شأن، ومن كان هذا نوع حراكه، فإنَّه منتصر -مهما كان انعكاس ذلك التَّولي- بكلِّ المقاييس الحقيقية، وإن لم يكن كذلك على بعض المقاييس الاعتبارية الضيِّقة، بل إنَّ نفس ثبات الإمام الحسين عليه السلام على الحقِّ بتولي الله حتى آخر نفس دون أدنى تنازل، رغم معرفته بنتيجة الشهادة والقتل، نفس ذلك يعتبر نصراً حقيقياً؛ لأنَّه رسَّخ وثبَّت رمزيَة التَّولي لله تعالى، فصار قاعدة معرفية وسلوكية يُبنى على أساسها، ويُميَّز على ضوئها، وصارت ضمانة للاستقامة، وحجَّة للصلاح، وعلى الفساد، على مرِّ العصور والأزمان، فأيُّ نصرٍ أقوى من هذا النَّصر؟ وهل يُقاس عليه نصرٌ آنيٌّ بتثبيت أركان دولة مئتي عام أو أكثر، ثمَّ ماذا؟ الفناء هو سيِّد الموقف، ولكن النصر الحقيقي هو النصر الذي يستبطن الخلود في ذاته وروحه، وهذا هو ما فعله الإمام الحسين عليه السلام.

ومن هنا ينكشف مدى ضيق أن تُحاكم نهضة الإمام الحسين عليه السلام بموازين النصر المتناهي، فإنَّ ذلك خطأٌ كبير، بل ينبغي أن يُتساءل عن سرِّ النصر اللامتناهي في هذه النَّهضة المباركة، والسِّر هو: مركزيَّة تولّي الله تعالى في جميع تفاصيل الحراك، وتثبيت ذلك كرمزية متغلغلة في الجزئيات، بعد الاحتكام إليها ككليات، والتبعية المطلقة لله هي سرُّ حياة نهضة الإمام الحسين عليه السلام إلى يوم القيامة؛ لأنَّ الله تعالى هو الحياة، وهو القدرة، وهو السلطة، وهو التدبير الحقيقي، فمن تمسك به ضمن الخلود والاستمرار.

والحمد لله رب العالمين.

---

(١) تحف العقول، ابن شعبة الحراني، ص٢٣٧و٢٣٩.

التعامل مع النصّ القرآنيّ لغير المتخصِّص

الشيخ عزيز حسن الخضران

الملخَّص:

تعرَّض الكاتب في بحثِه إلى مسألة التَّعامل مع آيات القرآن الكريم، تفسيراً وتأويلاً وتدبُّراً وغير ذلك من أنحاء التَّعامل، فبعد بيانه لمفردات بحثه، ذكر المساحة المختصَّة بالمعصوم والمتِّخصص في التَّعامل من النَّص القرآني، ثمَّ المساحة الخاصَّة بغير المتخصِّص، ثمَّ ذَكَر مختصراً في المبحث الأخير إشارات إلى المنهج، وبعض الشُّروط.

المقدَّمة

إنَّ مسألة التَّعامل مع النَّصِّ القرآنيّ المقدَّس أصبحت من المسائل الشَّائكة والمختلف فيها بين كثيرٍ من الفئات، ونرى في الواقع العمليِّ أنَّ الفئات المهتمَّة بالنَّصِّ القرآنيِّ كمنطلق لفكرها أصبحت أكثر من السَّابق، فإذا كان في السَّابق قد اقتصر الأمر على المفسِّرين والفقهاء بمختلف مناهجهم واتِّجاهاتهم في التَّفسير فإنَّنا اليوم نشهد حركة نشطة في التَّعامل مع النَّصِّ القرآنيّ من فئات أخرى غير متخصصِّة في التَّفسير، بل تتعامل معه من منطلقات فكريَّة مختلفة تماماً عن السَّابق، وهذا ما أوجد حالةً من الارتباك والفوضى في التَّعامل مع النَّصِّ القرآنيّ الَّذي هو المصدر الأوَّل والمتَّفق عليه بين جميع المسلمين، ونتج عن ذلك عدم الوضوح في الضَّوابط والشُّروط الَّتي تتيح للمتصدِّي أن يتعامل مع النَّصِّ القرآنيِّ، وهل أنَّ لغير المتخصِّص الخوض في كلِّ مساحات القرآن الكريم أم أنَّ هناك مساحة معيَّنة وبشروط معيَّنة يمكن لغير المتخصِّص أن يخوض فيها فيما يتعلَّق بالتَّعامل مع النَّصِّ القرآنيِّ؟

ثمَّ إنَّ الفئات الَّتي خاضت في هذا الوادي كثيرٌ منها -إن لم يكن الغالب- لا تشكِّل جبهةً فكريَّة واضحة المعالم، بل هناك أفراد لهم مناهج خاصَّة في ذلك، وهذا ما يعقِّد المسألة بشكل أكثر وأشدَّ.

ونريد في هذا البحث المتواضع أن نبحث عن المنهج الصَّحيح الَّذي يفترض أن يسلكه غير المتخصِّص في التَّعامل مع النَّصِّ القرآنيّ المبارك، وكذلك عن الشُّروط الَّتي ينبغي توفُّرها، والمساحة الَّتي يمكن له الخوض فيها، وهل هي كلُّ القرآن الكريم، أم بعض مسائله ومواضيعه؟

وتكمن ضرورة البحث في خطورة تصدِّي غير المتخصِّص في الشَّأن القرآنيِّ والخوض فيه دون ضوابط أو شروط ودون معرفة المساحة الَّتي أتاحها الشَّارع المقدَّس ودعا فيها

إلى التَّعامل مع النَّصِّ القرآنيِّ، فإنَّ الخوض كذلك يؤدِّي إلى تحريف وتزييف وتغيير المنظومة الفكريَّة والعقديَّة بل والفقهيَّة للمصدر الأوَّل في الإسلام وهو القرآن الكريم.

والكلام في أربعة محاور:

المحور الأوَّل: أبحاث تمهيديَّة

ينبغي بيانُ مجموعةٍ من المفاهيم والمصطلحات الواردة في البحث حتَّى يكون الكلام سليماً وواضحاً حول محطِّ النَّظر الَّذي يهدف إليه هذا البحث، ومن أهمِّها النَّصُّ القرآنيُّ، والمتخصِّص، وقد يكون حولهما جدل أيضاً في معانيهما كما سيتَّضح إن شاء الله تعالى.

وهنا مباحث:

المبحث الأوَّل: بيان مفردات البحث

النَّصُّ لغة:

النَّصُّ من مادَّة نصص ويطلق على (ارتفاع الشَّيء ووصوله إلى غايته ومنتهاه)، قال في كتاب العين: **"نص: نصصتُ الحديث إلى فلان نصَّاً أي رفعته.. والمنصّة: الَّتي تقعد عليها العروس. ونصصت ناقتي : رفعتها في السّير.. ونصصت الرّجل: استقصيت مسألته عن الشّيء، يقال: نص ما عنده أي استقصاه . ونص كلّ شيء : منتهاه، وفي الحديث : إذا بلغ النّساء نص الحقاق فالعصبة أولى أي إذا بلغت غاية الصّغر إلى أن تدخل في الكبر.."**[١].

وقال في الصِّحاح أيضاً: **"ونصصت الرّجل، إذا استقصيت مسألته عن الشَّيء حتَّى تستخرج ما عنده، ونصُّ كلّ شيء: منتهاه، وفي حديث عليّ عليه السلام: «إذا بلغ النِّساء نصّ الحقاق»، يعنى منتهى بلوغ العقل"**[٢]. وعن الأزهريّ: **"النّصُّ، أَصلُه منتهى الأَشياء**

(١) كتاب العين، الخليل بن أحمد الفراهيدي، مؤسّسة دار الهجرة، قم، ط٢، ١٤٠٩هـ، ج٧، ص٨٦-٨٧.
(٢) تاج اللغة وصحاح العربيّة(الصّحاح)، الجوهريّ، دار العلم للملايين، بيروت، ط٤، ١٤٠٧هـ.، ج٣، ص١٠٥٨. وانظر: لسان العرب، ابن منظور، نشر أدب الحوزة، قم - ايران ١٤٠٥ هـ-ق، ج٧، ص٩٨.

ومَبْلغُ أَقْصاها"[١]. فالنَّصِّ هو الشيَّء المرفوع أو منتهى الشيَّء وبلوغ أقصاه.

وقد استنتج الجصَّاص في فصوله من كلمات اللغويِّين أنَّ **"النَّصَّ هو الإظهار والإبانة"**[٢].

النَّصُّ اصطلاحاً:

يطلق النَّصُّ في علم الأصول مقابل الظَّاهر، وكذلك في علوم القرآن، حيث نصُّ الآية مقابل ظاهرها، ولكنَّنا هنا لا نقصد هذا المعنى المقابل للظَّاهر، بل المقصود به أصلُ الكلام، وقد ذكر هذا المعنى الزَّركشيُّ، قال: **"ويطلق(النَّصُّ) باصطلاحات: أحدها: مجرَّد لفظ الكتاب والسُّنَّة فيقال الدَّليل إمَّا نصٌّ أو معقول وهو اصطلاح الجدليِّين يقولون هذه المسألة يتمسَّك فيها بالنَّصِّ وهذه بالمعنى والقياس"**[٣]. فالنَّصُّ هنا أي أصل الكلام المأخوذ من الكتاب أو السُّنَّة بغض النَّظر عن كونه ظاهراً أو مجملاً أو ما شاكل.

النَّصُّ القرآنيُّ:

أصبح مصطلح (النَّصّ القرآنيّ) من المصطلحات الواضحة والمستخدمة في كلماتهم دون التَّعرُّض لمفهومها، فيقال النُّصوص الشَّريفة، ونصُّ الرِّواية، وإطلاق النَّصِّ، ومنه ما ورد في كلماتهم (اجتهاد في مقابل النَّصِّ)، والظَّاهر من متابعة كلمات المتقدِّمين أنَّهم لم يذكروا هذا المصطلح، فهو مصطلح حديث، ربما ذكرت لفظة النَّصِّ المقابلة للظَّاهر في كلمات الأصوليِّين كما تقدَّم، ولكنَّه غير المقصود هنا.

فيعلم من ذلك أنَّ المراد من النَّصِّ القرآنيِّ -في هذه الدِّراسة- هو القرآن الكريم

---

(١) لسان العرب، ابن منظور ج٧، ص٩٨.

(٢) الفصول في الأصول، الجصَّاص، ط١، ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٩م، ج٤، ص٦٧.

(٣) البحر المحيط في أصول الفقه، الزّركشّي، دار الكتب العلميّة - بيروت- لبنان، ط١، ١٤٢١ - ٢٠٠٠م، ج١، ص٣٧٣.

نفسه وهو (جميع سوره وآياته وكلماته وحروفه)، سواء كانت نصّاً بالمصطلح الأصوليِّ أم ظاهرة، وسواء كانت محكمة أم متشابهة، بيِّنة أو مبهمة.

المتخصِّص في اللغة:

أمَّا في اللغة: مأخوذ من مادَّة "**خصص**"، وهي بمعنى الاختصاص بالشَّيء والانفراد له، قال الجوهري: الصِّحاح: "**خصص: خصَّه بالشَّيء خصوصاً، وخصوصيَّة، والفتح أفصح، وخصيصيّ، وقولهم: إنّما يفعل هذا خصان من النّاس، أي خواصّ منهم . واختصّه بكذا، أي خصّه به. والخاصّة: خلاف العامّة**"[1]. وعبارة ابن منظور أوضح في المعنى حيث يقول: "**وخصَّصَه واخْتصّه: أَفْرَدَه به دون غيره. ويقال: اخْتصّ فلانٌ بالأَمر وتخصّصَ له إِذا انفرد، وخَصّ غيرَه واخْتصّه بِبِرِّه**"[2].

فالمعنى اللغويُّ للمتخصِّص هو: الشَّخص الَّذي ينفرد لشيء معين، والظَّاهر من الانفراد للشَّيء أي بذل جهده له وإعطاؤه الاهتمام الَّذي يحتاجه.

المتخصِّص في الاصطلاح:

فيطلق لفظ المتخصِّص في كلِّ علمٍ على من ينفردْ لذلك العلم ويعطيه جهده ووقته لمعرفة تفاصيل ذلك العلم، فيقالُ متخصِّص في الطِّبِّ، ومتخصِّص في الفلك، ومتخصِّص في الفقه، وهكذا.. وهذا المعنى المتعارف على الألسن هو نفسه المعنى اللغويُّ المذكور ولكن مع نسبته إلى علم أو حرفة معيَّنة.

وحيث إنَّنا نتحدَّث عن القُرآن الكريم فالمتخصِّص المقصود في كلامنا (هو المتخصِّص في تفسير القرآن الكريم، والَّذي يلزم منه -كما يأتي- معرفتُه بكلِّ ما يتوقَّف عليه التَّفسير الصَّحيح والسَّليم من علومٍ مذكورة في كتبهم).

---

(١) تاج اللغة وصحاح العربية(الصّحاح)، الجوهريّ، ج٣، ص١٠٣٧.

(٢) لسان العرب، ابن منظور، ج٧، ص٢٤.

وقد ذكر الشَّيخ السُّبحانيُّ في شروط المفسِّر عن مقدَّمة جامع التَّفاسير للرَّاغب الأصفهانيِّ، **"أنَّ المفسِّر يحتاج إلى علوم عشرة حتَّى يخرج عن كونه مفسِّراً للقرآن برأيه؛ وهي علم اللغة، والاشتقاق، والنَّحو، والقراءات، والسّير، والحديث، وأصول الفقه، وعلم الأحكام، وعلم الكلام، وعلم الموهبة"**[١].

ومن هذه الشُّروط ربَّما يفهم أنَّ التَّفسير خاصٌّ بالفقيه المجتهد بالإضافة إلى العلوم الأخرى، فغير المجتهد حينئذٍ يدخل في عنوان (غير المتخصِّص) وإن بلغ ما بلغ في العلوم الأخرى.

المنهج لغة واصطلاحاً:

المنهج في اللغة هو **"الطَّريق الواضح"**[٢].

والمنهج في التَّفسير هو الطَّريقة الَّتي يعتمدها المفسِّر في عمليَّة التَّفسير من حيث الأدوات والوسائل والمصادر، فقد يعتمد على العقل وقد يعتمد النَّقل، وفي النَّقل قد يعتمد على الكتاب العزيز وقد يعتمد على الرِّوايات والنُّصوص[٣].

المبحث الثَّاني: المفردات الواردة في النُّصوص في شأن التَّعامل مع النَّصِّ القرآنيِّ

وردت مفردات كثيرة في الآيات والرِّوايات تشير إلى أنحاء التَّعامل مع القرآن الكريم

---

(١) انظر: المناهج التّفسيريّة في علوم القرآن، السّبحانّي، مؤسّسة الإمام الصّادق عليه السلام، قم، ط٥، ١٤٣٥هـ، ص٢٣.

(٢) كتاب العين، الخليل، ج٣، ٣٩٢، ومفردات ألفاظ القرآن، الرّاغب الأصفهانّي، انتشارات ذوي القربى، قم، ١٤٢٤هـ، ط٣، ص٨٢٥.

(٣) راجع: المناهج التّفسيريّة في علوم القرآن، السُّبحاني، ص٧٥-٧٦، ودروس في المناهج والاتجّاهات التّفسيريّة للقرآن، الرّضائي، مركز المصطفى صلى الله عليه وآله العالميّ للتّرجمة والنّشر، قم، ط٣، ١٤٣٦هـ- ق، ١٣٩٤هـ -ش، ص١٨-١٩.

ونصوصه الشَّريفة، بعضها أشبعت بحثاً كلفظة التَّأويل والتَّفسير وبعضها لم يُتطرَّق إليها في كلماتهم، وحسب الاطِّلاع القاصر لا يوجد استقصاء لهذه المفردات وبيان معانيها ووجوه الجمع بينها، والتَّطرُّق إليها جميعاً بالتَّفصيل ليس محلُّه هنا ولكن نحاول الإشارة سريعاً إلى بعض تلك المفردات.

وحسب المراجعة يمكن ذكر المفردات التَّالية: (التَّأويل، التَّفسير، الفهم، التَّدبُّر، القراءة، الحفظ، التَّعلَّم، التَّرتيل والتِّلاوة، دراسة الكتاب، وعي القرآن، جمع القرآن، حمل القرآن، العمل بالقرآن، الاستنارة بالقرآن.. الخ).

التَّفسير:

التَّفسير لغة: هو بيان وتوضيح وكشف المراد عن الألفاظ المشكلة والغريبة، وكشف وإظهار المعنى المراد للمتكلِّم[1].

وأمَّا اصطلاحاً: فقد ذكرت تعاريف مختلفة، وحيث إنَّ موضوع التَّفسير هو القرآن الكريم الَّذي هو كلام الله تعالى فيمكن أن يكون الجامع للتّعاريف المختلفة أنَّ التَّفسير هو **"بيان مراد الله تعالى"**[2]، مع الاختلاف في بعض تفاصيل هذا البيان، وإليك تعريفين: الأوَّل للسَّيِّد الخوئيِّ قدس سره يقول: **"التَّفسير هو كشف القناع.. فلا يكون منه حمل اللَّفظ على ظاهره، لأنَّه ليس بمستور حتَّى يكشف"، و"التَّفسير هو إيضاح مراد الله تعالى من**

(١) راجع: كتاب العين، الخليل، ج٧، ص٢٤٧، وتاج اللغة وصحاح العربيّة (الصّحاح)، الجوهري، ج٢، ص٧٨١، ولسان العرب، ابن منظور، ج٥، ص٥٥، ومعجم مقاييس اللغة، ابن فارس ، دار إحياء التّراث العربيّ، بيروت، ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م، ص٨١٨.

(٢) راجع: تفسير البحر المحيط، أبو حيان الأندلسّي، دار الكتب العلميّة، لبنان، بيروت، ١٤٢٢هـ- ٢٠٠١م، ط١، ج ١ ص١٢١، البرهان في علوم القرآن، الزّركشيّ، ج١، ص١٣، ومجمع البحرين، الطّريحيّ فخر الدين، مؤسسة الأعلميّ، بيروت، ١٤٣٠هـ، ط١، ص٩٩٨، التَّفسير والمفسِّرون في ثوبه القشيب، الشيخ معرفة، الجامعة الرّضوية للعلوم الإسلاميّة، ١٤٣٣هـ، ط٥، ج١، ص١٨-١٩.

كتابه العزيز"[١]. والثَّاني للعلاَّمة الطَّباطبائيِّ ﷺ وعرَّفه بأنَّه: **"بيان معاني الآيات القرآنيَّة، والكشف عن مقاصدها ومداليلها"**[٢].

التَّأويل:

وأمَّا التَّأويل: فهو في اللُّغة من الأوْل، والأصل فيه بمعنى **"الرُّجوع"**[٣]، وعن ابن الأثير: **"هو من آلَ الشَّيء يَؤُول إلى كذا أي رَجَع وصار إليه"**[٤]، والرُّجوع إنَّما إلى أصله و**"ردُّ الشَّيء إلى الغاية المرادة منه"**[٥]. ويفهم من صاحب الفروق اللغويَّة الخلاف في المعنى اللغويِّ كما في المعنى الاصطلاحيّ[٦].

وأمَّا في الاصطلاح: فنُسِبَ إلى عامَّة المفسِّرين القدماء القول بالتَّرادف بين مفردتي التَّأويل والتَّفسير بخلاف الاتِّجاه العامِّ عند المفسِّرين المتأخِّرين الَّذين يذهبون إلى التَّغاير[٧].

ويرى الشَّهيد الصَّدر أنَّ كلَّ الآيات الَّتي ورد فيها لفظ (التَّأويل) لا تتناسب مع معنى التَّفسير، وحمَلَها على كون المراد بتأويل الشَّيء هو **"ما يؤول وينتهي إليه في الخارج والحقيقة"**، وأنَّ ذلك تفسير للمعنى لا للفظ **"أي على تجسيد المعنى العامّ في صورة ذهنيّة**

(١) البيان في تفسير القرآن = (موسوعة الإمام الخوئيّ)، أبو القاسم الخوئيّ، مؤسّسة إحياء آثار الإمام الخوئيّ، إيران، قم، ج٥٠، ص٢٦٧ و٣٩٧.

(٢) الميزان في تفسير الميزان، العلاَّمة الطّباطبائيّ، مؤسسة النّشر الإسلاميّ، قم، ط٧، ١٤٢٣هـ، ج١، ص٤.

(٣) انظر: لسان العرب، ابن منظور، ج١١، ص٣٢، والمصباح المنير في الشرَّح الكبير للرّافعي، الفيّوميّ، ج١، ص٢٩.

(٤) لسان العرب، ابن منظور، ج١١، ص٣٣.

(٥) انظر: مفردات ألفاظ القرآن، الرّاغب الأصفهانّي، ص٩٩.

(٦) انظر: معجم الفروق اللغويّة، أبو الهلال العسكريّ، مؤسّسة النّشر الإسلاميّ(جماعة المدرّسين)، قم، ط.٥، ١٤٣١هـ، ص١٢٩.

(٧) انظر: علوم القرآن، الحكيم، ص٢٢٧، والتَّفسير والمفسرِّون في ثوبه القشيب، الشيخ معرفة، ص٢١.

معيّنة"[١].

وذكر بعض الباحثين معانٍ كثيرة لمفردة التَّأويل مستلَّة من الآيات والرِّوايات[٢]، والصَّحيح حينئذٍ في التَّعامل مع هذه المفردة أنَّها راجعة إلى المصطلح المراد منها، ولا يمكن التَّعامل في كلِّ مورد ذكرت فيه هذه المفردة بمعنى واحد[٣].

ومن أهمِّ المعاني الَّتي يمكن أن تطلق على مفردة التَّأويل، هو (البطن)، مقابل الظَّهر الَّذي يتعلَّق به التَّفسير، ففي الرِّواية عن فضيل بن يسار قال: سألتُ أبا جعفر عليه السلام عن هذه الرِّواية: «**ما من القرآن آيةٌ إلَّا ولها ظهر وبطن؟**» فقال: «**ظهره تنزيله، وبطنه تأويله، منه ما قد مضى، ومنه ما لم يكن، يجرى كما يجرى الشَّمس والقمر، كما جاء تأويل شيء منه يكون على الأموات كما يكون على الأحياء، قال الله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾**(آل عمران:٧)**، نحن نعلمه**»[٤].

وعنه صلى الله عليه وآله من طرق العامَّة: «**أكثر ما أخاف على أمَّتي من بعدي رجل يتأوَّل القرآن يضعه على غير مواضعه**»[٥].

وعن أمير المؤمنين عليه السلام -من كتاب له إلى معاوية-: «**فعدوت على الدّنيا بتأويل القرآن**»[٦].

---

(١) انظر: علوم القرآن، الحكيم، ص٢٣٠-٢٣١.

(٢) انظر: منطق تفسير القرآن(١)(أصول وقواعد التّفسير)، الرّضائيّ الأصفهانّي، مركز المصطفى العالميّ للتّرجمة والنّشر، إيران - قم، ط٢، سنة١٤٣٦هـ.، ص١٥٤-١٥٧.

(٣) انظر: علوم القرآن، الحكيم، ص٢٢٥-٢٢٦.

(٤) بصائر الدّرجات الكبرى، الصفَّار، منشورات الأعلميّ، إيران، طهران، ١٤٠٤هـ ق - ١٣٦٣ش، ص٢١٦.

(٥) المعجم الأوسط، الطبراني، ج٢، ص٢٤٣.

(٦) نهج البلاغة، ج٣، ص١١٢.

التَّدبُّر:

وهي من المفردات الَّتي كثُر التَّمسُّك بها حالياً للتَّعاطي مع القرآن الكريم من فئات مختلفة، وقد وردت مرَّتين بهذه الصِّيغة في القرآن الكريم، قال تعالى: ﴿**أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا**﴾(النساء:٨٢)، وقال: ﴿**أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا**﴾(محمد:٢٤)، ووردت بقلبِ التَّاء دالاً مع إدغامها مع الدَّال في قوله تعالى: ﴿**أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا الْقَوْلَ**﴾(المؤمنون:٦٨)، وفي قوله: ﴿**كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ**﴾(سورة ص:٢٩).

وورد في الحديث عن عليٍّ عليه السلام: «**ألا لا خير في قراءة ليس فيها تدبّر**»[١]،

وتحتاج هذه المفردة إلى البحث والتَّحقيق العميق في معناها، ومدى علاقتها ببقيَّة المفردات كالتَّفسير، ونجمل القول فيها هنا.

التَّدبُّر في اللغة:

الدُّبُر: هو مؤخَّر الشَّيء وآخره، أو ظهره، والدَّابر: أصل الشَّيء وآخره[٢].

والتَّدبير: "**النَّظر في ما يؤول إليه عاقبة الأمر**"[٣]، وعرَّفه الرَّاغب، بـ"**التّفكّر في دبر الأمور**"[٤]. ولم يذكر صيغة (التَّدبُّر) كحال كثيرٍ منهم.

والتَّدبُّر في الأمر: "**التّفكّر فيه**" كما في لسان العرب[٥]، وقال الخليل: "**وفلان يتدبَّر أعجازَ أمور قد ولّت صدورها، واستدبر من أمره ما لم يكن استقبل، أي نظر فيه مستدبراً**

(١) الكافي، الكليني، نشر دار الكتب الإسلاميّة، إيران، طهران، ط٥، ١٣٦٢ش، ج١، ص٣٦.
(٢) انظر: لسان العرب، ابن منظور، ج٤، ص٢٦٨.
(٣) لسان العرب، ابن منظور، ج٤، ص٢٧٣، وانظر: كتاب العين، الفراهيديّ، ج٨، ص٣٣.
(٤) مفردات ألفاظ القرآن، الرّاغب الأصفهانّي، ص٣٠٧.
(٥) انظر: لسان العرب، ابن منظور، ج٤، ص٢٧٣.

فعرف ما عاقبة ما لم يعرف من صدره"[١].

ويستفاد من هذه الكلمات وغيرها أنَّ معنى التَّدبُّر هو: النَّظر والتَّفكُّر في عواقب الأمور الَّتي لم تكن لتعرف وتتبيَّن بمجرد النَّظر السَّاذج.

ونلاحظ هنا تعريف التَّدبُّر بالتَّفكُّر كما في كلام الرَّاغب وابن منظور، ولكن العسكريّ في الفروق اللغويَّة ذكر فرقاً بينهما، قال: **"إنَّ التَّدبُّر تصرُّف القلب بالنَّظر في العواقب، والتّفكُّر تصرُّف القلب بالنَّظر في الدّلائل"**[٢]، فيشتركان في كونهما **"تصرُّف القلب"**، ويفترقان في محلِّ النَّظر والتَّصرُّف.

التَّدبُّر في الاصطلاح

قد يفهم من البعض مساواته بين التَّفسير والتَّدبُّر[٣]، ويفهم من بعض عبارات التِّبيان أنَّ التَّدبُّر نوعٌ من التَّفسير[٤]. ولكن يفهم من آخرين غير ذلك بل هو قريب من المعنى اللغويِّ: قال الطَّبرسي: **"وتَدبُّرُ الآياتِ: التَفَكُّرُ فيها، والاتّعاظِ بِمَواعِظِها"**[٥]. وقال الزَّمخشري: **"وتدبّر الآيات: التَّفكّر فيها، والتَّأمُّل الَّذي يؤدّي إلى معرفة ما يدبّر ظاهرها**

---

(١) كتاب العين، الفراهيديّ، ج٨، ص٣٣.

(٢) الفروق اللغويَّة، العسكريّ، ص١٢١.

(٣) يقول السّيّد محمَّد باقر الحكيم: "يمكن أن نميّز بين التَّفسير الصَّحيح، الَّذي يعتمد على القرآن الكريم والسُّنَّة النبويّة، والَّذي يمكن أن نسميه عمليّة (التّدبّر)، وبين التَّفسير الباطل الَّذي يطلق عليه اسم التَّفسير بالرأي"، علوم القرآن، ص٢٣٢.

(٤) قال: ".. معناه أفلا يتدبّرون القرآن بأن يتفكّروا فيه ويعتبروا به أم على قلوبهم قفل يمنعهم من ذلك؛ تنبيهاً لهم على أنَّ الأمر بخلافه، وليس عليها ما يمنع من التدبّر والتفكُّر، والتدبّر في النّظر في موجب الأمر وعاقبته، وعلى هذا دعاهم إلى تدبّر القرآن، وفي ذلك حجَّة على بطلان قول من يقول لا يجوز تفسير شيء، من ظاهر القرآن إلَّا بخبر وسمع". التِّبيان في تفسير القرآن، مكتب الإعلام الإسلاميّ، قم، ط١، ١٤٠٩هـ، ج٩، ص٣٠٣.

(٥) تفسير جوامع الجامع، الطّبرسّي، النّاشر: مؤسّسة النّشر الإسلاميّ(جماعة المدرّسين)، قم، ط.١، ١٤١٨هـ، ج٣، ص١٩٤.

من التّأويلات الصّحيحة والمعاني الحسنة"[١]. وهذا هو الأقرب؛ حيث لم يثبت معنى آخر للتَّدبُّر في الآية غير المعنى اللغويِّ ولكن منضمّاً إلى القرآن الكريم، وربما يفهم هذا من كلام العلَّامة الطَّباطبائيِّ أيضاً قال: **"التَّدبُّر هو أخذ الشَّيء بعد الشَّيء وهو في مورد الآية التَّأمُّل في الآية عقيب الآية أو التَّأمُّل بعد التَّأمُّل في الآية، لكن لمَّا كان الغرض بيان أنَّ القرآن لا اختلاف فيه، وذلك إنّما يكون بين أزيد من آية واحدة كان المعنى الأوَّل -أعني التَّأمُّل في الآية عقيب الآية- هو العمدة، وإن كان ذلك لا ينفي المعنى الثّاني أيضا"**[٢]. وإن كان قد استنتج ﷻ من ذلك أنَّ القرآن الكريم ممَّا يناله الفهم العاديُّ[٣]. فالتَّدبُّر هو نوع من الفهم.

ونكتفي في بقيَّة المفردات بذكر الآيات والرِّوايات..

التِّلاوة:

وردت مفردة التِّلاوة في الكتاب والسُّنَّة، ومن أهمِّ التَّعابير الواردة فيها قوله سبحانه: ﴿**الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلَاوَتِهِ**﴾(البقرة:١٢١). وقال تعالى: ﴿**رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ**﴾(البقرة:١٢٩). ﴿**كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِنْكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ**﴾(البقرة:١٥١). ﴿**إِنَّ الَّذِينَ يَتْلُونَ كِتَابَ اللهِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ**﴾(فاطر:٢٩)،

وفي نهج البلاغة -في صفة من يتصدَّى للحكم بين الأمَّة وليس لذلك بأهل-: **"ليس فيهم سلعةٌ أبور من الكتاب إذا تلي حقَّ تلاوته، ولا سلعة أنفق بيعاً ولا أغلى ثمناً من الكتاب إذا حرف عن مواضعه"**[٤].

(١) الكشّاف عن غوامض التّنزيل، الزّمخشري، ج٣، ص٣٧٢.

(٢) الميزان في تفسير القرآن، العلاَّمة الطّباطبائيّ، ج٥، ص١٩.

(٣) نفس المصدر، ص٢٠.

(٤) نهج البلاغة(جمع الشرّيف الرّضّي)، (شرح: الشّيخ محمَّد عبده)، النّاشر : دار الذّخائر - قم ايران، ط١،

في المحاسن في المرسل عن أبي عبد الله عليه السلام في رسالة «**وأمَّا ما سألتَ من القرآن فذلك أيضاً من خطراتك المتفاوتة المختلفة؛ لأنَّ القرآن ليس على ما ذكرت، وكلّ ما سمعت فمعناه غير ما ذهبت إليه، وإنّما القرآن أمثال لقوم يعلمون دون غيرهم، ولقوم يتلونه حقَّ تلاوته، وهم الّذين يؤمنون به ويعرفونه، فأمَّا غيرهم فما أشدُّ إشكاله عليهم، وأبعده من مذاهب قلوبهم، ولذلك قال رسول الله صلى الله عليه وآله: ليس شيء بأبعد من قلوب الرِّجال من تفسير القرآن، وفي ذلك تحيَّر الخلائق أجمعون إلّا من شاء الله، وإنَّما أراد الله بتعميته في ذلك أن ينتهوا إلى بابه وصراطه وأن يعبدوه وينتهوا في قوله إلى طاعة القوّام بكتابه والنّاطقين عن أمره وأن يستنطقوا ما احتاجوا إليه من ذلك عنهم لا عن أنفسهم..**»[١].

تعلُّم القرآن:

وهو عنوان عامٌّ يحتاج إلى تمحيص المراد منه، وقد وردت فيه روايات كثيرة، منها ما في نهج البلاغة عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: «**تعلّموا القرآن؛ فإنَّه أحسن الحديث، وتفقَّهوا فيه؛ فإنَّه ربيع القلوب، واستشفوا بنوره؛ فإنَّه شفاء الصُّدور، وأحسنوا تلاوته؛ فإنَّه أنفع القصص**»[٢].

وفي المرسلة عن الإمام الصَّادق عليه السلام: «**ينبغي للمؤمن أن لا يموت حتَّى يتعلَّم القرآن، أو يكون في تعلُّمِه**»[٣].

وعي القرآن: عن النَّبي صلى الله عليه وآله: «**لا يعذِّبُ اللهُ قلباً وعى القرآن**»[٤].

١٤١٢هـ- ١٣٧٠ ش، ج١، ص٥٤.

(١) المحاسن، البرقيّ، ج١، ص٢٦٨.

(٢) نهج البلاغة، (جمع الشّريف الرّضّي)، ج١، ص٢١٦.

(٣) الكافي، الكلينيّ، ج٢، ص٦٠٧.

(٤) الأمالي، الطّوسّي، ص٧.

المبحث الثَّالث: تعامل معاصري الوحي مع النَّصِّ القرآنيِّ

كيف كان يتعامل المسلمون الأوائل مع النَّصِّ القرآنيّ خصوصاً مع وجود المعلِّم والمفسِّر الأوَّل لهم وهو رسول الله صلى الله عليه وآله، والَّذي من وظائفه الأساسيَّة هي أنَّه ﴿**يُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ**﴾(البقرة:١٢٩) و﴿**وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ**﴾(النحل:٤٤).

لم ينقل لنا التَّاريخ تفصيلاً واضحاً عن كيفية تعاملهم مع القرآن الكريم، نعم ورد ما يدلُّ على تدوين القرآن الكريم من قبلهم في الصُّحف، وحفظهم له عن ظهر قلب، وترتيله، وحيث إنَّ النبي صلى الله عليه وآله كان بينهم فكان التَّعامل الأساس منهم هو تعلُّمهم القرآن من خلال بيانات النَّبيِّ صلى الله عليه وآله وتفسيره وتبيينه كلَّ ما استشكل عليهم منه. وهذا أمر طبيعيٌّ تقتضيه مستوياتهم الذِّهنيَّة وطبيعة وظيفة النَّبيِّ صلى الله عليه وآله.

ويرى الشَّهيد محمَّد باقر الصَّدر قدس سره أنَّ معاصري الوحي لم يكونوا يفهمون القرآن كلَّه فهماً شاملاً من حيث المفردات والمعاني، فكانوا يحتاجون إلى من يعلِّمهم، وذلك ردَّاً على قول ابن خلدون: "**إنَّ القرآن نزل بلغة العرب وعلى أساليب بلاغتهم فكانوا كلُّهم يفهمونه ويعلمون معانيه في مفرداته وتراكيبه**"(١)، ثمَّ ذكر الشَّهيد شواهد تاريخيَّة على كلامه(٢).

نعم، وردت بعضُ ما يدلُّ على تعلُّمهم القرآن وتدارسهم إيَّاه، فعن أبي عبد الرَّحمن السّلمي قال: "**حدثنا من كان يقرئنا من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله أنَّهم كانوا يأخذون من رسول الله صلى الله عليه وآله عشر آيات فلا يأخذون في العشر الأخرى حتَّى يعلموا ما في هذه من العلم والعمل، قال: فيعلِّمنا العلم والعمل**"(٣). ولكن الظَّاهر من الرِّواية أنهَّم كانوا يأخذون

(١) تاريخ ابن خلدون، ابن خلدون، دار إحياء التّراث العربّي، بيروت، ط.٤، ج١، ص٤٣٨.
(٢) علوم القرآن، الحكيم، ص٢٤٧ وما بعدها.
(٣) مجمع الزّوائد ومنبع الفوائد، الهيثمي، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م، ج١، ص١٦٥.

ذلك من النَّبيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ.

وعن أنس بن مالك قال: "كان شباب من الأنصار سبعين رجلاً يقال لهم القُرَّاء، قال: كانوا يكونون في المسجد فإذا أمسوا انتحوا ناحية من المدينة فيتدارسون ويصلُّون"(١).

وفي صحيح مسلم عن أنس بن مالك قال: **"جاء ناسٌ إلى النَّبيِّ فقالوا: أن ابعث معنا رجالاً يعلِّمونا القرآن والسُّنَّة، فبعث إليهم سبعين رجلاً من الأنصار يقال لهم القُرَّاء، فيهم خالي حرام، يقرؤون القرآن ويتدارسون بالليل يتعلمون"**(٢).

وعن ابن مسعود، قال: **"كان الرّجل منَّا إذا تعلَّم عشر آيات لم يجاوزهن حتَّى يعرف معانيهن والعمل بهنَّ"**(٣).

ولكن من غير الواضح في هذه الرِّوايات -لو صحَّت- ماهيَّة هذه المدارسة للقرآن الكريم، نعم هي تدلُّ على أكثر من القراءة ظاهراً. نعم، ذكر أنَّه عرف عن بعضهم بتفسير القرآن الكريم وهم أربعة عليٌّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وابن عبَّاس وابن مسعود وأبيّ بن كعب(٤)، وأعظمهم عليٌّ عَلَيْهِ السَّلَامُ ثمَّ تلميذه ابن عبَّاس(٥).

المحور الثَّاني: المساحة الخاصَّة بالمعصوم والمتخصِّص في التَّعامل مع النَّصِّ القرآنيِّ

لا شكَّ ولا ريب بأنَّ التَّعامل مع النَّصِّ القرآنيِّ له مساحة واسعة، وهو -على أقلِّ

(١) مسند أحمد، ابن حنبل أحمد، دار صادر، بيروت لبنان، ج٣، ص٢٣٥.

(٢) صحيح مسلم، دار الفكر، بيروت - لبنان، ج٦، ص٤٥.

(٣) جامع البيان في تأويل آي القرآن، الطبري، دار الفكر، بيروت، ١٤١٥هـ، ج١، ص٥٦.

(٤) التَّفسير والمفسرِّون في ثوبه القشيب، الشيخ معرفة، ج١، ص١٨٧، وانظر: جامع البيان في تأويل آي القرآن، الطبري، ج١، ص٥٦ وما بعدها.

(٥) انظر: البرهان في علوم القرآن، الزّركشّي، دار إحياء الكتب العربيّة، ط١، ١٣٧٦هـ/ ١٩٥٧م، ج٢، ص١٥٧.

تقدير- من العلوم الَّتي لا يمكن ولوجها بعرضها العريض دون دراية وعلم ومعرفة كحال كلِّ العلوم الدِّينيَّة وغيرها، فلا يمكن لأحدٍ أن يجرأ ويدَّعي أنَّ البابَ مفتوحٌ لكلِّ النَّاس بحجَّة كونِ القُرآن الكريم نزل بلغةٍ سهلةٍ يفهمها كلُّ النَّاس.

ثمَّ إنَّه يمكن النَّظر إلى آيات القرآن الكريم من زاويتين مهمَّتين يكون من خلالهما تحديد المساحة الَّتي تتاح لكلِّ فرد من النَّاس:

فتارة ننظر إلى الآيات من زاوية نوعيَّة الآيات وطبيعة موضوعها الَّتي تتحدَّث عنه، فهل تتحدَّث عن التَّاريخ أم الفقه أو العقيدة أم الأخلاق أم القيم والمبادئ إلخ..

وتارة ننظر من زاوية طبيعة التَّعامل معها، فهل نريد تأويلها أم تفسيرها، أم التَّدبُّر والتَّفكُّر في معناها، أم الفهم العامَّ لها، ننظر إلى ظاهرها أم باطنها، وهل هي محكمة أم مجملة.. نريد استخراج المعاني البلاغيَّة منها ووجه الإعجاز فيها أم استنباط حكم شرعيٍّ منها، وهكذا..

من الواضح أنَّ التَّعامل سيكون متاحاً لفئة معيَّنة دون أخرى بالنَّظر إلى هاتين الزَّاويتين.. وسنتحدَّث بشكل موجز عن المساحة الخاصَّة بالمعصوم عليه السلام، والمساحة الخاصَّة بالمتخصِّص من المفسِّرين.

المبحث الأوَّل: المساحة الخاصَّة بالمعصوم عليه السلام

ونقصد بالمعصوم هنا هو رسولُ الله صلى الله عليه وآله والأئمَّة الاثنا عشر عليهم السلام الَّذين ثبتت عصمتهم بالأدلَّة، ويمكن الاستدلال على اختصاص المعصوم عليه السلام بمساحة لا يزاحمُه فيها أحدٌ فيما يتعلَّق بالتَّعامل مع النَّصِّ القرآنيِّ، من خلال الأدلَّة النَّقليَّة والعقليَّة.

وبدءاً نقول بأنَّه لا يمكنُ لأحدٍ دعوى قدرتِه على تفسير كلِّ آية وكلمة في الكتاب الكريم بشكلٍ كامل، ومعرفة ظاهر القرآن وباطنه، والعلم بكلِّ تفاصيله؛ فإنَّها دعوى عظيمة لا أظنُّ أنَّ أحداً تجرَّأ عليها غير المعصوم عليه السلام.

١. دلالة الرِّوايات الشَّريفة

معرفة الباطن وحقيقة القرآن:

وردت روايات كثيرة تدلُّ على اختصاص المعصوم عليه السلام بعلم القرآنِ كلِّه، ففي الرِّواية عن جابر عن أبي جعفر الباقر عليه السلام أنَّه قال: «**ما يستطيع أحدٌ أنْ يدَّعي أنَّه جمعَ القرآنَ كلَّه، ظاهرَه وباطنَه غيرُ الأوصياء**». وعنه أيضاً قال: «**ما من أحدٍ من النَّاس يقول إنَّه جمعَ القرآن كلَّه كما أنزلَ الله إلّا كذَّاب، وما جمعه وما حفظه كما أنزلَ اللهُ إلا عليٌّ بن أبي طالب والأئمّة من بعده**»[١].

فهاتان الرِّوايتان وغيرهما أشارتا إلى اختصاص المعصوم عليه السلام بباطن القرآن الكريم، -وقد تقدَّم أنَّ البطن من معانيه (التَّأويل)-، ومعرفة حقيقة القرآن وواقعه «**كما أنزلَ اللهُ**»، وفيه إشارة إلى عصمة هذا العلم، فغيرهم علمه ومعرفته غير معصومة.

التَّأويل:

وممَّا يدلُّ على اختصاصهم بـ(التَّأويل) ما رواه الكلينيُّ والصَّفار عن أبي الصَّباح قال: والله لقد قال لي جعفر بن محمَّد عليه السلام: «**إنَّ اللهَ علَّمَ نبيَّه التَّنزيلَ والتَّأويل، فعلَّمه رسول الله** صلى الله عليه وآله **عليّاً**»، قال: «**وعلَّمنا والله**»[٢]، بل تدلُّ على اختصاصهم بالتَّنزيل أيضاً، ومعناه حينئذٍ كلُّ القرآن. وعن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**نحن الرَّاسخون في العلم، ونحن نعلم تأويلَه**»[٣].

وقال الأمير عليه السلام في نهج البلاغة: «**بهم عُلِمَ الكتابُ وبه عَلِمُوا، وبهم قام الكتابُ وبه قاموا**»[٤].

---

(١) بصائر الدّرجات، الصّفّار، ص٢١٣.
(٢) الكافّي، الكلينيّ، ج٧، ص٤٤٢، وبصائر الدّرجات، الصَّفَّار، ص٢١٥.
(٣) الكافّي، الكلينيّ، ج٢، ص٢١٣.
(٤) نهج البلاغة (باب الحكم والكلمات القصار)، ج٤، ص١٠١.

وعن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «تفسيرُ القرآن على سبعة أوجه، منه ما كان ومنه ما لم يكن بعد ذلك تعرفه الأئمَّة»[١]. والظَّاهر أنَّ المقصود من التَّفسير هنا ما يعمُّ التَّأويل والباطن حيث فيه «ما لم يكن»، وهو العلم بالغيبيَّات والمستقبل.

وعن بريد بن معاوية، عن أحدهما عليهما السلام في قوله الله عزّ وجلّ: «﴿**وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ**﴾، **فرسول الله صلى الله عليه وآله أفضل الرَّاسخين في العلم، قد علَّمه الله عزّ وجلّ جميع ما أنزل عليه من التّنزيل والتّأويل، وما كان الله لينزل عليه شيئاً لم يعلمه تأويله، وأوصياؤه من بعده يعلمونه كلّه، والّذين لا يعلمون تأويله إذا قال العالم فيهم بعلم، فأجابهم الله بقوله: ﴿يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾، والقرآن خاصّ وعامّ، ومحكم ومتشابه، وناسخ ومنسوخ، فالرِّاسخون في العلم يعلمونه**»[٢]. وظاهره اختصاص ذلك بهم.

٢. الدَّليل العقليُّ على اختصاص المعصوم بعلم بعض القُرآن

يمكن لنا الاستدلال على اختصاص المعصوم عليه السلام بمساحة معيَّنة من معرفة القرآن الكريم بالدَّليل العقليِّ، وذلك من خلال المقدَّمات التَّالية:

أ. دلَّ الدَّليل على اشتمال القرآن الكريم على كلِّ شيء: ﴿**مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ**﴾(الأنعام:٣٨)، وقوله تعالى: ﴿**وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ**﴾(النحل:٨٩)، وفي المرسل عن المعلَّى بن خنيس قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «**ما من أمرٍ يختلف فيه اثنان إلّا وله أصلٌ في كتابِ الله، ولكن لا تبلغه عقول الرِّجال**»[٣]، وغيرها من الرِّوايات الَّتي تورث الاطمئنان بصحَّة هذا المضمون.

ب. ليس من الحكمة أن يكون في القرآنِ كلُّ شيء ثمَّ يجهله الجميع بما فيه

(١) بصائر الدّرجات، الصّفّار، ص٢١٦.
(٢) الكافي، الكلينيّ، ج١، ص٢١٣، وبصائر الدّرجات، الصّفّار، ص٢٢٤.
(٣) المحاسن، البرقيّ، ص٢٧٨.

المعصوم عليه السلام[١].

ت. في القرآن باطن وتأويل -كما مرَّ- وفيه ظاهرٌ لا يفيد سوى الظَّنِّ -حتَّى على المشهور من حجيَّة الظَّاهر- والباطن لا يمكن معرفته إلَّا عن طريق النَّقل المنحصر طريقه بالمعصوم عليه السلام، والظَّاهر وإن كان حجَّة -لا أقلَّ في الآيات الفقهيَّة التَّعبُّديَّة- إلَّا أنَّ التَّعبُّدَّ بحجيَّته شيء والقطع بكونه هو المراد شيء آخر، ولا سبيل لمعرفة أنَّه مراد أو لا، إلَّا النَّقل المختصَّ بالمعصوم عليه السلام أيضاً.

وينتج ممَّا مرَّ: أنَّ بعض القرآن الكريم وهو باطنه، وحقيقة المراد من ظواهره مختصٌّ معرفته بالمعصوم عليه السلام وهو المطلوب. وتفصيل البحث له محلٌّ آخر[٢].

المبحث الثَّاني: المساحة الخاصَّة بالمتخصِّص

ونقصد بالمتخصِّص هنا هو التَّخصُّص بلحاظ (تفسير القرآن) كما هو الحال فيمن تعرَّض لهذا المطلب، فيقال شروط المفسِّر، والعلوم الَّتي يحتاجها المفسِّر، ولا يشمل بقيَّة المفردات الأخرى المتقدِّمة.

وكذلك ليس التَّخصُّص بلحاظ معرفة علوم القرآن الكريم الَّتي هي من مقدَّمات التَّخصُّص في التَّفسير.

وهنا تثار جدليَّة واسعة حول عنوان المتخصِّص في القرآن الكريم من قبل كثير من المثقَّفين والحداثيِّين بالخصوص، فتارة تثار مسألة أنَّ معرفة القرآن الكريم وتفسيره ليس حكراً على جماعة خاصَّة من النَّاس وهم (المفسِّرون) المتوفِّرون على الشُّروط

(١) انظر في تفصيل هذه المقدَّمة، مدارس التَّفسير الإسلاميّ، بابائيّ، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ، بيروت، ط.١، ٢٠١٠م، ج١، ص٤٧-٤٨.

(٢) لمعرفة بعض التّفاصيل والأدلّة في معرفة النّبيّ والأئمّة بجميع القرآن الكريم، انظر: مدارس التَّفسير الإسلاميّ، بابائيّ، (القسم الأوّل: الفصل الأوّل، تحت عنوان: المفسِّرون المحيطون بجميع معاني القرآن). ج١، ص٤٥، وما بعدها.

الخاصَّة المذكورة في كتبهم، بل كلُّ من يمتلك الأدوات من عامَّة النَّاس فله الاستفادة والاستزادة من معين هذا الكتاب المساوي، وتارة يصل الجدال إلى حدِّ إنكار ضرورة التَّخصُّص، فمعرفة القرآن الكريم لا يحتاج إلى تخصُّص.. وسوف نتجاوز الحديث عن الجدليَّة الثَّانية؛ لأنَّها في الحقيقة لا تحتاج إلى نقاش بالنِّسبة إلى المنصف؛ لأنَّ إنكار ضرورة التَّخصَّص هنا يعني دعوى أنَّ علمَ القرآن وتفسيره وما يتعلَّق به هو أهون وأسهل من علم الفلك والطِّبِّ والهندسة والميكانيك والنِّجارة وغيرها من العلوم العقليَّة والإنسانيَّة والمهن الحرفيَّة!!

نعم الكلام يأتي مع الجدليَّة الأولى وهي من هو المتخصِّص بعد الإقرار بضرورة التَّخصُّص؟ وهذا بحث طويل الذَّيل، وربما لم يفرد له بحثٌ بشكلٍ موسَّع وبصورة استدلاليَّة شاملة لكلِّ علم من العلوم المدَّعى ضرورة دخالتها في المفسِّر[١].

وما يسعه المقام هو الإشارة السَّريعة لأهمِّ هذه العلوم المفترض دخالتها في عمليَّة التَّفسير.

وقد ذكر بعضهم اتِّفاق المفسِّرين على ضرورة معرفة مجموعة من العلوم، وهي **"العلوم الأدبيَّة، علوم القرآن، علوم الاستنباط (فقه، وأصول الفقه)، وعلوم الحديث «دراية ورجال»، وعلم الكلام، وعلم التَّاريخ، وعلم الموهبة"**[٢]. والظَّاهر عدم صحَّة دعوى الاتِّفاق على هذه العلوم.

وإجمالاً نقول: بأنَّ التَّفسير لمعرفة مراد الله سبحانَه في آياته يحتاج إلى النَّظر في كلِّ علمٍ يحتمل دخالتَه في ذلك؛ حيث نسبة شيءٍ إليه دون علمٍ محرَّمٌ بلا شكٍّ ولا ريب، فلا

(١) انظر: بحوث في منهج تفسير القرآن الكريم، محمود رجبي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ، بيروت، ط٢، ٢٠١٠م، ص٢٨٦، ثمَّ تطرّق الكاتب إلى تلك العلوم بالاستدلال المختصر.

(٢) روش شناسي تفسير قرآن(منهج تفسير القرآن)، بابائيّ، نشر: بزوهشكان حوزه ودانشكاه، قم، ط٦، ١٤٩٢هـ ش، ص٣٢٩.

يكفي نفي دخالة علم معيَّن إلَّا عن دليل وبرهان، وكذلك إثبات دخالته. وقد ورد عن الإمام الحسين عليه السلام في جوابه على سؤال أهل البصرة عن معنى (الصَّمد): «**فلا تخوضوا في القرآن، ولا تجادلوا فيه، ولا تتكلّموا فيه بغير علم، فقد سمعت جدّي رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: من قال في القرآن بغير علم فليتبوّء مقعده من النّار**»[١].

١. العلوم العربيَّة

والَّتي تشمل اللغة والنَّحو والصَّرف والبلاغة، ولا نحتاج إلى دليل في أصل الحاجة إليها؛ فإنَّ التَّفسير إنَّما هو لكلامٍ عربيٍّ جرى على نحو ما يتكلَّم به أهلُ اللُّغة بشكلٍ عامٍ، ولو ثبتَ وجودُ خصوصيَّة وبعض الاصطلاحات الخاصَّة بالقرآن الكريم فهو يؤكِّد هذه الحاجة ولا ينفيها. خصوصاً أنَّنا لا نقصد بالتَّفسير شرح الكلمات فقط، بل كشف القناع كما عبَّر السَّيد الخوئيُّ، بل حتَّى شرح المفردات تحتاج إلى معرفة اللغة حيث الاختلاف في المعاني اللغويَّة في كثير من المفردات، وكذلك بلحاظ حصول التَّطوُّر على بعض المفردات في اللغة يولِّد الحاجة في معرفة أنَّ اللفظة الفلانيَّة باقية على حالها أم لا، والأخذ بأيِّ معنى كيفما اتَّفق مع وجود الاختلاف أو احتمال التَّبدُّل والتَّطوُّر على المفردة هو من القول بغير علم.

نعم، يبقى الكلامُ بالنِّسبة إلى مستوى الحاجة إلى هذا العلم، وقد ذكر الشَّهيد الصَّدر أنَّ الحاجة تختلف باختلاف الجوانب الَّتي يريد المفسِّر معالجتها من القرآن الكريم[٢]، دون ذكر مزيدٍ من التَّفصيل.

والأثرُ الواضح لمعرفة هذا العلم يتجلَّى في الموارد الَّتي حصل الاختلاف فيها، مثل قولِه تعالى: ﴿**وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ**﴾(آل عمران:٧)، وهل أنَّ الواو عاطفة أم استئنافيَّة؟ وما يلزم منه تبدُّل المعنى على التَّقديرين. والنَّماذج كثيرة.

---

(١) التّوحيد، الصُّدوق، مؤسّسة النّشر الإسلاميّ(جماعة المدرّسين)، قم، ط.٧، ١٤٢٢هـ، ص٩١.

(٢) انظر: علوم القرآن، الحكيم، ص٢٥٤.

٢. علوم القرآن

والَّتي يدخل فيها معرفة النَّاسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه ومعرفة أسباب النُّزول، ووجوه الإعجاز، والقراءات، والمكِّي والمدنيّ الخ، وذلك لمدخليَّة هذه العلوم في فهم القرآن وتفسيره التَّفسير الصَّحيح؛ باعتبار أنَّها تمثِّل قرائن داخليَّة أو خارجيَّة تؤثِّر في فهم المقصود من الآية، بل في كثير من الموارد لا يمكن فهم المعنى إلَّا بذلك.

بل يذهب الشَّهيد الصَّدر إلى ضرورة أن يكون للمفسِّر اجتهاد في المنهج العامِّ للتَّفسير[١]. وهو في محلِّه، حيث المنهج يترتَّب عليه الوصول إلى نتائج مختلفة في تفسير الآيات باختلاف ذلك المنهج، وحينئذٍ الأخذ بأيِّ منهج كان إمَّا هو قول بلا علم، أو هو تقليد للآخرين، وليس تفسيراً حقيقيَّاً حينئذٍ.

٣. الفقه وأصول الفقه:

ضرورة هذين العِلْمَين واضحة لا أقلَّ في مسألة آيات الأحكام الَّتي لا تقلُّ عن خمسمائة آية، فغير المجتهد الفقيه والمتضلِّع في علم الأصول أنَّى له باستنباط الحكم الفقهيِّ من هذه الآيات دون الآليَّات المتوقِّفة عليه، فكما لا يجوز استنباط الحكم الشَّرعيِّ من الرِّوايات دون اجتهاد وفقاهة، فكذلك بالنِّسبة إلى الاستنباط من الكتاب العزيز، فإنَّ المدار واحد، ولهذا نرى أن العلَّامة الطَّباطبائيَّ قدس سره -مع اعتقاده نظريَّاً بإمكانيَّة تفسير القرآن دون الحاجة إلى الرِّوايات- يحيل في كثير من الأحيان في آيات الأحكام إلى علم الفقه، يقول قدس سره في مقدَّمة تفسيره: **"وأمَّا آيات الأحكام، فقد اجتنبنا تفصيل البيان فيها لرجوع ذلك إلى الفقه"**[٢]، وقال في آية الدَّين وما بعدها(البقرة: ٢٨٢-٢٨٣): **"إنّ الآيتين تدلّان على ما يقرب من عشرين حكماً من أصول أحكام الدّين والرّهن وغيرهما، والأخبار**

(١) علوم القرآن، الحكيم، ص٢٤٦.

(٢) الميزان في تفسير القرآن، العلاَّمة الطّباطبائيّ، ج١، ص١٣.

فيها وفيما يتعلَّق بها كثيرة لكن البحث عنها راجع إلى الفقه، ولذلك آثرنا الإغماض عن ذلك فمن أراد البحث عنها فعليه بمظانه من الفقه"[١].

وقال في مورد ثالث: **"وفي هذه الآية والآيات السّابقة مباحث فقهيّة جمّة ينبغي أن يراجع فيها كتب الفقه"**[٢].

نعم، ذكر الشَّيخ السُّبحانيُّ أنَّ الحاجة لعلم الأصول ليس في كلِّ أبحاثه بل بعضها وهي الَّتي لها دخالة بالكتاب[٣].

ثمَّ إنَّ المرتبة الَّتي ينبغي الوصول إليها في هذين العلمين هي مرتبة الاجتهاد والقدرة على الاستنباط؛ فإنَّ غير ذلك لم يدلَّ الدَّليل على جوازه في التَّفسير، فيدخل في (القول بغير علم).

نعم، يفهم من عبارات بعض العلماء أنَّه حتَّى آيات الأحكام لا يشترط فيها الفقاهة إذا نظر إلى الجوانب الأخرى فيها غير الأحكام الشَّرعيَّة[٤].

ونكتفي بهذه العلوم لكونها الأهمَّ.

والنَّتيجة إلى هنا: أنَّ غير المتضلِّع في العلوم العربيَّة وعلوم القرآن بتفاصيله المهمَّة والَّتي لها المدخليَّة في فهم القرآن الكريم، وغير المجتهد في علمَي الفقه وأصوله لا يحقُّ له

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، العلاَّمة الطّباطبائيّ، ج٢، ص٤٣٥، وراجع: ج٩، ص٣١٢، و١٣، ص٢٩٠،

(٢) المصدر نفسه، ج١٥، ص١١٣، في تفسير سورة النّور: ٣٣.

(٣) انظر: المناهج التّفسيريّة في علوم القرآن، السّبحانّي، ص٢٣-٢٤.

(٤) يقول الشّيخ محمَّد باقر الإيروانّي في بعض كلماته: **"إنَّ الفقيه يأخذ الجانب الأحكاميّ من الآية ويغضُّ النَّظر عن الجوانب البلاغيّة والفنّيّة والعلميّة الأخرى، وذلك ما يعطيه دقّة في بحثه، فالمفسِّر غير الفقيه لا يلتفت إلى النّكتة الَّتي يستفيدها الفقيه من مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾(البقرة:٢٢)، وهي محبوبيّة الكون على الطّهارة، وأنَّ بإمكان المكلّف الوضوء أو الغسل لهذه الغاية بلا حاجة إلى ضمِّ غاية أخرى"**. دروس تمهيدية في تفسير آيات الأحكام، ج١، ص١٣.

ممارسة عمليَّة التَّفسير، وأنَّ التَّفسير من قبله حينئذٍ يدخل في القول بغير علم.

المحور الثَّالث: المساحة المتاحة لغير المتخصِّص للتَّعامل مع النَّصِّ القرآنيّ

نصل إلى لبِّ البحث، والسُّؤال الأساسيّ بعد كلِّ ما مرَّ، وهو ما الَّذي تبقَّى حينئذٍ إلى غير المتخصِّص في تعامله مع النَّصِّ القرآنيِّ إذا أخرجنا عنه التَّأويل الخاصَّ بالمعصوم عليه السلام والتَّفسير الخاصَّ بالمعصوم والمتخصِّص؟

والحال أنَّ ما مرَّ من بعض الرِّوايات تحثُّ عموم المؤمنين على الارتباط بالقرآن وقت الفتن، وتدارسه وتعلُّمه، والآيات عامَّة في الحثِّ على تدبُّره والتَّفكُّر فيه، واستخلاص العبر منه.

والجواب على ذلك في نقاط عدَّة:

المبحث الأوَّل: الخوض في القرآن بغيرِ علمٍ

ينبغي أن يعلمَ أوَّلاً أنَّه ليس من الضّروريِّ التصوُّر أنَّ كلَّ فردٍ لا بدَّ أن يقتحمَ كلَّ علمٍ من العلوم ويكون له حظٌّ فيه، فكم من العلوم ليس لنا حظٌّ فيها إلَّا اسمها لكونها عميقة وصعبة. ولديك علم الفقه فغير المتخصِّص -وهو غير الفقيه المجتهد- حتَّى لو أحاط ببعض المقدَّمات ونال مقداراً من العلم فيه؛ فإنَّه يبقى ممنوعاً عليه الخوض فيه ما عدا نقل أقوال الفقهاء بعد فهمها.

وهنا كذلك فليس من الضروري أن يعتقد الإنسان بأنَّه يجب أن يكون له حظٌّ في التَّفسير مع فقدانه للأهليَّة، والتَّباكي من البعض على ذلك فيه ما فيه من الأسلوب العاطفيِّ الخالي من العلميَّة ومن التَّمسُّك بالبرهان والدَّليل.

المبحث الثَّاني: أقسام غير المتخصِّص

يمكن أن نقسِّم غير المتخصِّص في التَّفسير إلى عدَّة أقسام.

القسم الأوَّل: وهو الإنسان العامِّيُّ البحت والَّذي لا يمتلك أيَّ حظٍّ من العلوم، فهذا لا شكَّ أنَّ مساحة التَّعامل مع النَّصِّ القرآن بالنِّسبة إليه محدودة جدّاً وربما لا تتعدَّى القراءة والتَّرتيل، والتَّأمُّل السَّاذج إن صحَّ التَّعبير، ودون استخراج أيِّ شيء من المعاني والمضامين القرآنيَّة.

القسم الثَّاني: وهو غير المتخصِّص ولكن لديه مقدار من العلم والمعرفة العامَّة والَّتي قد يقال بأنَّه يتمكَّن من عمليَّة التَّدبُّر والتَّفكُّر في آيات القرآن الكريم واستخراج بعض الأفكار والمضامين.

وينبغي هنا التَّفصيل في بيان الغرض من التَّدبُّر، ولماذا حثَّ القرآن الكريم عليه؛ لنعرف مقدار ما يتاح لهذا القسم من النَّاس من التَّعامل مع النَّصِّ القرآنيِّ العزيز. وربما يقال هنا بأنَّ المقدار المتيقَّن هي الآيات الموجبة للخشوع والخضوع وهي آيات الوعد والوعيد وما شاكل..

يقول المحدِّث البحرانيُّ في ردِّه على الاستدلال بآية التَّدبُّر في جواز العمل بالكتاب: **"أنَّا- كما سيتضح لك- لا نمنعُ فهمَ شيء من القرآن بالكلّيّة، كما يدّعيه بعضهم، ليمتنع وجود مصداق الآية، فإنَّ دلالة الآيات على الوعد والوعيد والزّجر لمن تعدَّى الحدود الإلهيّة، والتّرغيب والتّرهيب ظاهرٌ لا مرية فيه، وهو المراد من التَّدبُّر في الآية كما ينادي عليه سياق الكلام"**[١].

القسم الثَّالث: وهم الّذين تخصَّصوا -بالمعنى العرفيّ للتَّخصُّص- بعلوم القرآن، كما هو الحال اليوم في الجامعات والمعاهد العلميَّة الَّتي من ضمن فروعها التَّخصص في علوم القرآن أو التَّفسير والتَّفسير المقارن وما شاكل، وكذلك المهتمِّين بالشؤون القرآنيَّة بشكل مكثَّف قراءة وبحثاً وكتابة، وهذا القسم له حظٌّ أكثر من القسم السَّابق..

(١) الدّرر النّجفيّة من الملتقطات اليوسفيّة، المحدّث البحرانّي، شركة دار المصطفى لإحياء التّراث، بيروت، ط.١، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م، ج٢، ص، ٣٤٩-٣٥٠.

وهذا القسم ما لم يصل مرتبة الاجتهاد فمحجور عليه التَّفسير فضلاً عن التَّأويل، وأمَّا ما يتعلَّق بالتَّدبُّر فيشارك القسم السَّابق في ذلك المقدار، ولكن ما هي طبيعة هذه الاستفادة، هذا ما يحتاج إلى التَّفصيل والتَّوضيح.

ولنضرب مثالين من القرآن الكريم لبيان المطلب:

الآية الأولى: قال تعالى: ﴿**وَقَاتِلُوهُمْ حتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنِ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ**﴾(البقرة:١٩٣).

تبرز لنا عدَّةُ أسئلةٍ ونحن نقرأ هذه الآية الشَّريفة:

١. هنا أمر، ظاهره وجوب قتال الَّذين يقاتلون المؤمنين مغيَّى بانتفاء الفتنة، وكون الدِّين لله، أو انتهاء المشركين عن القتال، وهذه مسألة فيها جانب فقهيٌّ تحتاج إلى ضمِّ الأدلَّة الأخرى؛ حتَّى نعرف حقيقة هذا الوجوب إذا صحَّ كون الأمر هنا مولويَّاً.

وهذه مَهمَّة الفقيه، وأمَّا الاقتصار على التَّفسير بظاهر الآية فقط فسيكون فيه نقص في الوصول إلى النَّتيجة والمعنى النِّهائيِّ للآية.

٢. ما هو المقصود من الفتنة هنا؟ وما هو المقياس في انتفائها؟ وما هو معنى أن يكون الدِّين لله؟ فعلى فرض معرفتنا بأصل الوجوب لا بدَّ من معرفة الفتنة ومقياس انتفائها، ومعرفة معنى كون الدِّين لله، فهل المتخصِّص بالمعنى المذكور له الحقُّ في ذلك أم لا؟!

٣. ماذا نصنع مع الرِّواية المفسِّرة لهذه الآية الشَّريفة وهي صحيحة محمَّد بن مسلم قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: قول الله عزّ وجلّ: ﴿**وَقَاتِلُوهُمْ حتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ**﴾، فقال: «**لم يجئ تأويل هذه الآية بعد، إنَّ رسول الله صلى الله عليه وآله رخَّص لهم لحاجته وحاجة أصحابه، فلو قد جاء تأويلها لم يقبل منهم، لكنَّهم يقتلون حتَّى يوحِّد الله عزّ وجلّ وحتَّى لا يكون شرك**»[1]. فهل نأخذ بهذه الرِّواية أم لا؟ وما معنى التَّأويل فيها؟ ثمَّ إنهَّا

(١) الكافي، الكلينيّ، ج٨، ص٢٠١.

تدلُّ على عدم وجوب القتال، بينما الآية تتحدَّث عن الَّذين يقاتلون المؤمنين كما هو حال سياق الآيات الشَّريفة، فهل يكون القتال محرَّماً معهم، أم مباحاً أم ماذا؟

٤. عند مراجعة كتب التَّفسير[١]، سنجد اختلافات كثيرة في كون الآية ناسخة أو منسوخة، ومعنى الفتنة، ومعنى دين الله، ومعنى العدوان، وإلخ، فبم يأخذ المتدبِّر، بل هل يدخل هذا في التَّدبُّر أم التَّفسير؟ وهل يشمل الوجوب على فرضه الشَّهر الحرام أم لا[٢]؟

٥. ما هي مساحة التَّدبُّر في الآية؟ هذا يحتاج إلى مزيد تمحيص، حتَّى يعرف الشَّخص المساحة المباحة له فيها، دون اقتحام المساحات الأخرى.

وربما يمكن القول بأنَّ من موارد التَّدبُّر في الآية الشَّريفة ما يستفاد منها بعد أخذ معناها الأوليِّ من المفسِّرين كما ذكره العلَّامة الطَّباطبائيُّ في بحثٍ تحت عنوان (كيف ظهرت الدَّعوة الإسلاميَّة؟) وطريقة العلَّامة في تفسيره هو ذكر هذه البحوث بعد تفسير الآية حيث يقول فيما يقول: «**يقول جلّ شأنه ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ﴾ فالقتال إنّما هو لدفع الفتنة لا لاعتناق الدِّين والعقيدة. فالإسلام لا يقاتل عبطة واختياراً، وإنّما يحرجه الأعداء فيلتجئ إليه اضطراراً، ولا يأخذ منه إلّا بالوسائل الشّريفة فيحرّم في الحرب والسّلم التّخريب والإحراق والسّمّ وقطع الماء عن الأعداء كما يحرّم قتل النّساء والأطفال وقتل الأسرى، ويوصي بالرّفق بهم، والإحسان إليهم مهما كانوا من العداء والبغضاء للمسلمين، ويحرّم الاغتيال في الحرب والسّلم، ويحرّم قتل الشّيوخ والعجزة ومن لم يبدأ بالحرب، ويحرّم الهجوم على العدوّ ليلاً، «فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ»، ويحرّم القتل على الظّنّة والتّهمة، والعقاب**

(١) انظر على سبيل المثال: التّبيان في تفسير القرآن، الطّوسّي، ج٢، ص١٤٧ وما بعدها، ومجمع البيان في تفسير القرآن، الطّبرسي، ج٢، ص٣١ وما بعدها.

(٢) انظر، فقه القرآن، القطب الرّاونديّ، نشر: مكتبة آية الله العظمى النّجفيّ المرعشّي، قم، ط٢، ١٤٠٥هـ، ج١، ص٣٣٨.

قبل ارتكاب الجريمة، إلى أمثال ذلك من الأعمال الَّتي يأباها الشّرف والمروءة والَّتي تنبعث من الخسّة والقسوة والدّناءة والوحشيّة.."»[١].

الآية الثَّانية: ﴿**وَإِنْ كَادُوا لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ لِتَفْتَرِيَ عَلَيْنَا غَيْرَهُ وَإِذًا لَاتَّخَذُوكَ خَلِيلًا * وَلَوْلَا أَنْ ثَبَّتْنَاكَ لَقَدْ كِدْتَ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلًا * إِذًا لَأَذَقْنَاكَ ضِعْفَ الْحَيَاةِ وَضِعْفَ الْمَمَاتِ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ عَلَيْنَا نَصِيرًا**﴾(الإسراء:٧٣-٧٥).

تبرز هنا أيضاً مجموعة كبيرة من التّساؤلات الَّتي تحتاج إلى معرفة أنَّها من نوع التَّأويل أو التَّفسير أو التَّدبُّر أو الفهم العامِّ.

١. من هم الَّذين حاولوا فتنة النَّبيِّ صلى الله عليه وآله؟ وما هي أسباب النُّزول؟ فقد ذكرت أسباب متعدِّدة[٢].

٢. ما معنى تثبيت النَّبيِّ صلى الله عليه وآله؟ وما معنى الرُّكون إليهم؟ وهل فعلاً تأثَّر النَّبيُّ صلى الله عليه وآله بحيث كاد أن يركن إليهم؟ ألا ينافي ذلك عصمته صلى الله عليه وآله؟ وهذا بحث عقَديٌّ، يؤكد الحاجة إلى معرفة علم الكلام بالنِّسبة للمفسِّر.

٣. روى القمِّيُّ في تفسيره عن الإمام الصَّادق عليه السلام في قوله ﴿**وَإِنْ كَادُوا لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ لِتَفْتَرِيَ عَلَيْنَا غَيْرَهُ**﴾ قال: «**يعني أمير المؤمنين** عليه السلام:» ﴿**وَإِذًا لَاتَّخَذُوكَ خَلِيلًا**﴾ «**أي صديقاً لو أقمت غيره**»[٣]، وهنا يبرز المنهج، فهل يعتمد المنهج الرِّوائيَّ أو لا؟ ويبرز علم الرِّجال، فهل تفسير القمِّيِّ الموجود بأيدينا ثابت النِّسبة لعليِّ بن إبراهيم أو لا؟ وعلى فرض ثبوت النِّسبة هل الرِّواية تكون صحيحة أم لا؟ وعلى

(١) الميزان في تفسير القرآن، العلاَّمة الطباطبائي، ج٤، ص١٦٤.

(٢) انظر، مجمع البيان في تفسير القرآن، الطّبرسّي، ج٦، ص٢٧٧.

(٣) تفسير القمّيّ، علي بن إبراهيم القمي، (تحقيق: السّيّد طيّب الموسويّ الجزائريّ)، مؤسّسة دار الكتاب للطّباعة والنّشر، قم، ط.٣، صفر ١٤٠٤، ج٢، ص٢٤.

فرض الصِّحة هل يكون خبر الواحد حجَّة في فهم الكتاب مطلقاً أو بشرط حصول الاطمئنان؟ وهذه مسألة أصوليَّة. ثمَّ إنَّ الرِّواية فيها تأويل حيث طبِّقت على عليٍّ عليه السلام فهل نأخذ به أم لا؟

فنرى هنا دخالة علوم القرآن(أسباب النُّزول) وعلم الكلام والرِّجال وأصول الفقه، وكذلك منهج التَّفسير في الحصول على جواب شافٍ لهذه الأسئلة وغيرها، وغير المتخصِّص لن يكون بإمكانه الجواب على ذلك.

٤. أين مورد التَّدبُّر والتَّفكِّر والوعي في الآية؟

يمكن أن يقال: من وجوه التَّأمُّل والتَّدبُّر أنَّ الإنسان مهما بلغ من المقام فهو محتاج إلى الله سبحانه لعصمته من الوقوع في الخطأ، فالآية الكريمة تطرح اسم النَّبيِّ صلى الله عليه وآله وهو المعصوم الأعظم، فهي من باب فرض المحال ليس بمحال.

بل إنَّ الإنسان كلَّما اقترب من الله سبحانه وقامت عليه الحجَّة أكثر من الآخرين فإنَّ عقابه -عند المعصية والمخالفة- تكون أشدَّ. وهكذا يمكن التَّدبُّر في جهات أخرى في الآية.

المبحث الثَّالث: أنواع الآيات القرآنيَّة وطبيعة التَّعامل معها

قلنا في مقدِّمة المحور الثَّاني أنَّ الآيات القرآنيَّة لها موضوعات مختلفة، فبعضها فقهيَّة وأخرى عقديَّة وفكريَّة وتاريخيَّة إلخ.. وما مرَّ في التَّطبيقين السَّابقين في الآتيين يشير إلى ذلك، ونريد في هذا المبحث إشارة أخرى سريعة.

١. الآيات الفقهيَّة:

يقول الفاضلُ التُّونيُّ: **"والمشهور: أنَّ الآيات المتعلّقة بالأحكام نحو من خمس مئة آية، ولم أطّلع على خلاف في ذلك"**[١]. ويقول المقداد السّيوريّ: «**اشتهر بين القوم أنّ الآيات**

(١) الوافية في أصول الفقه، الفاضل التّونّي، (تحقيق: محمَّد حسين الرّضويّ الكشميريّ)، مجمع الفكر الإسلاميّ، قم، ط.٣، ١٤٢٤هـ، ص٢٥٦.

المبحوث عنها نحو من خمسمائة آية وذلك إنّما هو بالمتكرّر والمتداخل»[١]. ويرى بعضٌ أنَّه لا يمكن حصرها في عددٍ معيَّنٍ للاختلاف في تفسيرها ودلالتها[٢]. وفي الرِّوايات أنَّ ثلث القرآن أو ربعه «**فرائض وأحكام**»[٣].

ومهما يكن العدد فإنَّه ليس بالقليل، ومن هذه الآيات تستنبط مئات الأحكام الشَّرعيَّة، وهذا ما يؤكِّد خطورة التَّعامل معها في جانبها الفقهيِّ لغير الفقيه المتخصِّص.

وتبقى الجوانب الأخرى في هذه الآيات محلًّا للتَّأمُّل والتَّفكُّر، ويمكن استخراج النُّكات البلاغيَّة، ووجوه الإعجاز، والجوانب الأخلاقيَّة والرُّوحيَّة والتَّاريخيَّة، وكلُّ ذلك حسب الضَّوابط والشُّروط.

فالمساحة هنا لا تشمل نفس الحكم الشَّرعيَّ المستنبط من الآية، بل يؤخذ الحكم من الفقهاء، ولا يصحُّ بحال من الأحوال ردُّ كلام الفقهاء بحجَّة دلالة الآية على خلاف ما ذهبوا إليه؛ حيث إنَّهم حسب الفرض إنَّما ذهبوا لحكم معيَّن بعد النَّظر في هذه الآيات بالإضافة إلى الرِّوايات والأدلَّة الأخرى.

٢. الآيات العقَديَّة:

مثل الآيات الدَّالة على التَّوحيد والآيات الظَّاهرة في التَّجسيم، والنُّبوة، ومعاجز الأنبياء، والمعاد، والإمامة، وتفاصيل ذلك.

وهذا النَّوع من الآيات قد لا يشترط فيه الفقاهة -على القول باختصاص شرطيَّة الاجتهاد بآيات الأحكام-، ولكن لا يعني أنَّ تفسيرها لا يشترط فيه الاجتهاد في

(١) كنز العرفان في فقه القرآن، السّيوريّ، (تحقيق: الشّيخ محمَّد باقر، شريف زاده)، النّاشر: المكتبة الرّضويّة - طهران، ١٣٨٤هـ، ج١، ص٥.
(٢) دروس تمهيديّة في تفسير آيات الأحكام، الإيروانّي،ج١، ص١٩.
(٣) راجع: الكافّي، الكلينيّ، ج٢، ص٦٢٧.

علم الكلام والعقيدة؛ حيث ثبت بالقطع واليقين أنَّ بعض الآيات لا يمكن حملها على ظاهرها بسبب قطعيَّة بطلان الظَّاهر البدويِّ منها.

مثلاً في قوله تعالى: ﴿وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى﴾(طه:١٢١)، حينما نلغي علم الكلام والعقيدة الثَّابتة في عصمة الأنبياء عليهم السلام فسوف نفهم من ظاهر الآية الشَّريفة حصول المعصية من آدم عليه السلام، ويلزم منه جواز المعصية عليه وعلى غيره من بقية الأنبياء، ومن الآثار الكبيرة لذلك هو طبيعة تعامل النَّاس مع الأنبياء حينئذٍ، فتجويز الخطأ بل المعصية يعني عدم الوثوق بما يصدر منهم عليهم السلام، وغيرها من الآثار السُّلوكيَّة والفكريَّة.

المحور الرَّابع: المنهج والشُّروط للتَّعامل مع النَّصِّ القرآنيِّ لغير المتخصِّص

المبحث الأوَّل: المنهج

إذا كان منهج التَّفسير -كما مرَّ- هو ما يعتمد عليه المفسِّر من مصادر كالكِتاب والسُّنَّة أو العقل والاجتهاد أو العلم الحديث، فإنَّنا لا نتحدَّث هنا عن التَّفسير لكونه خاصَّاً بمن توفَّرت فيه شروط المفسِّر، بل بالتَّدبُّر والتَّفكر والتَّعامل بشكل عامٍّ مع النَّصِّ القرآنيِّ، فما هو المنهج هنا؟

إذا كان معنى المنهج لغةً هو الطَّريق الواضح -كما تقدَّم- فما هو الطَّريق الَّذي ينبغي أن يسلكه غير المتخصِّص في تعامله مع النَّصِّ القرآنيِّ؟ وما هي المصادر الَّتي سوف يعتمد عليها.

هنا، لا بدَّ أوّلاً أنْ نرجع إلى الكتاب والسُّنَّة فيما بيَّنوه لنا من المصادر الصَّحيحة للتَّدبُّر والتَّفكِّر، وقد يبرز عندنا إشكال محوريٌّ وهو: كيف نرجع إلى الكتاب لتحديد المنهج ونحن غير متخصِّصين في التَّفسير، فهل سنستفيد من التَّدبُّر، فيلزم الدَّور؟

والجواب: أنَّ استخراج المنهج إذا كان معتمداً على آيات التَّدبُّر والتَّفكِّر مثلاً فلا بدَّ في الوصول إلى معناها الصَّحيح أوَّلاً، وهو متوقِّف على التَّفسير. والتَّفسير لا يصحُّ إلَّا من

المتخصِّص، فيؤخذ منه المنهج. وإذا كان معتمداً على الرِّوايات الشَّريفة، فالأمر كذلك يحتاج إلى من هو متخصِّص في علم الحديث وما يتعلَّق به من ضوابط، ولا يصحُّ منطقيَّاً لغير المتخصِّص تحديد المنهج لنفسه.

فإنَّه إمَّا سيعتمد على الكتاب أو السُّنَّة أو العقل المحض أو الرَّأي، والأوَّل والثَّاني يلزم منه القول بغير علم لما تقدَّم، والثَّالث وهو العقل قد يكون له دور ولكنَّه من الطَّبيعيِّ ألَّا يورث اليقين والقطع بصحَّة المنهج في مثل هذا الأمر بكلِّ تفاصيله، بل قد يرجع العقل الأمر إلى المتخصِّص، وأمَّا الرَّأي الخاصُّ وهو الَّذي يجري عليه بعض النَّاس فإنَّه واضح القصور والخطأ، مع كونه لا ضابطة فيه لتحديد المنهج.

وهناك من الحداثيِّين من يعتمد في أصل التَّفسير فضلاً عن غيره من أنحاء التَّعامل مع النَّصِّ القرآنيِّ بالمناهج الحديثة الَّتي ينعتونها بأنَّها «عمليّة محايدة»، اعتماداً على علم اللغة واللسانيَّات والهرمنيوطيقا، بل هناك من يعترف بأنَّ منهجه مبتكر ومخالف لما عليه المفسِّرون والعلماء.

وهذه المصادر في تأسيس المنهج إذا ثبت خطؤها واشتباهها فيعني أنَّ ما أُسِّس عليه من استنتاجات ستكون كلُّها خاطئة أو غير حجَّة.

المبحث الثَّاني: الشُّروط

هناك كلام مهمٌّ ومحوريٌّ للشَّهيد الصَّدر قدس سره حينما يتحدَّث عن شروط المفسِّر، وما ذكره يجري أيضاً في المتدبِّر والمتأمِّل والمتفكِّر ومستخرج المعاني البلاغيَّة ووجوه الإعجاز وغير ذلك من أنحاء التّعامل مع النَّصِّ القرآنيِّ..

فالشَّرط الأوَّل: الَّذي أشار إليه هو أن يدرس المفسِّر القرآن الكريم ويفسِّره بـ(ذهنيَّة إسلاميَّة)، **"أي ضمن الإطار الإسلاميّ للتَّفكير، فيقيم بحوثه دائماً على أساس أنَّ القرآن**

كتاب إلهيّ، أنزل للهداية.."[١].

ويحتاج هذا الشَّرط إلى بيان واسع لأنَّه يؤثر حتَّى على المنهج المتَّخذ للمهتمِّ بالشّأن القرآنيِّ، ومع كون النَّصِّ القرآنيِّ ثابت بالضَّرورة وأنَّه وحي إلهيٌّ سماويٌّ من الله سبحانه، إلَّا أنَّه طرأت شبهة في الفترة الأخيرة طرحها مجموعة من المتأثِّرين بالمناهج الغربيَّة ذهبوا إلى كون القرآن الكريم شيء والنَّصِّ الموجود لدينا شيء آخر، أي أنَّه من صياغة النَّبيِّ صلى الله عليه وآله، فيكون نصَّاً بشريَّاً لا إلهيَّاً، وأخذوا يتعاملون معه كما يتعاملون مع أيّ نصٍّ بشريٍّ آخر، ويحاكمونه ويفهمونه بـ (حياديَّة وموضوعيَّة) كما يعبِّرون، وهذا ما أوقعهم في كثير من المزالق والأخطاء في فهم القرآن الكريم.

والشَّرط الثَّاني: المشترك بين كلِّ من يتعامل مع النَّصِّ القرآنيِّ هو الإلمام باللغة العربيَّة بشكل متميِّز وفي جميع فروع اللغة، لكون النَّصِّ القرآنيِّ نصَّاً عربيَّاً تحكمه قواعد وأسس بدون معرفتها يحصل الاشتباه، وهناك من الحداثيِّين من استبدل ذلك بالعلوم الغربيَّة في اللغة وعلم اللسانيَّات، فوقع أيضاً في التَّخبُّط.

الشَّرط الثَّالث: ما سمَّاه الشَّهيد الصَّدر بالاندماج مع القرآن الكريم[٢]، وهو ألاَّ يدخل المتعامل مع النَّصِّ القرآنيِّ بذهنيَّة مسبقة، أي لا يحمِّل القرآن ما لا يحتمل[٣]، وهذه هي الأولى بأن نسميها (موضوعيّة)، ولكن ليس معنى الموضوعيّة الانقطاع التّامَّ عن الخلفيَّات الأخرى الثَّابتة بالقطع واليقين.

الخاتمة:

نتوصَّل في هذا البحث المختصر إلى مجموعة من النَّتائج المهمَّة:

---

(١) علوم القرآن، الحكيم، ص٢٤٣.

(٢) انظر: علوم القرآن، الحكيم، ص٢٤٦.

(٣) انظر للتّوسعة، الميزان في تفسير القرآن، العلاَّمة الطباطبائي، ج١، ص٦ وما بعدها.

١. إنَّ النَّصِّ القرآنيَّ له أنحاء مختلفة من التَّعامل لا تقتصر على التَّفسير وإن كان التَّفسير هو الحالة الغالبة للمتصدِّين للشَّأن القرآنيِّ.

٢. إنَّ هناك مساحة خاصَّة بالمعصوم عليه السلام في شأن التَّعامل مع النَّصِّ القرآنيِّ، وهي التَّأويل ومعرفة بطون القرآن.

٣. إنَّ التَّفسير بالمعنى الاصطلاحيِّ خاصٌّ بالمتخصِّص وهو الَّذي تتوفَّر فيه مجموعة من الشُّروط، أهمُّها معرفة العلوم الدَّاخلة في فهم القرآن الكريم وعلى رأسها الفقه وأصوله، والعلوم اللغويَّة.

٤. إنَّ غير المتخصِّص وهو الَّذي لا تنطبق عليه شروط المفسِّر، ثلاثة أقسام ولكلِّ قسم مساحة من التَّعامل مع النَّصِّ القرآنيِّ، ويشتركون في التَّدبُّر والتَّأمُّل.

٥. إنَّ المتعامل مع النَّصِّ القرآنيِّ لا بدَّ له من صياغة منهج مبنيٍّ على أسس صحيحة، ولا بدَّ أن تتوفَّر فيه مجموعة من الشُّروط؛ حتَّى يكون مؤهَّلاً للتَّعامل مع النَّصِّ القرآنيِّ، ومن أهمِّها الاعتقاد بألوهيَّة النَّصِّ القرآنيِّ، وعدم تحميله الخلفيَّات الفكريَّة المسبقة.

حبس الديون وأثرها الاجتماعي... عرضٌ وتحليلٌ

الشيخ أحمد سعيد القاسم

الملخَّص:

تعرَّض الكاتب إلى موضوع له أبعاد فقهية واجتماعية وهو مرتبط بالتَّخلّف عن سداد الديون أو المماطلة فيها، وقد عرض فيها الآثار السلبية على الفرد والمجتمع الناجمة عن التخلّف أو المماطلة، وذكر الآثار الأخروية على ذلك أيضاً، وقد بيّن تحقُّق الدين بلحاظات ستة بها تشتغل ذمَّة المكلف، وختم بحثه ببيان عدد من الحلول المقترحة من الشارع لإدارة هذا الجانب المالي بحيث توجد مؤمِّنات للدائن تضمن حقَّه وتثبته عند المنازعة.

المقدِّمة

خلق الله عَزَّوَجَلَّ الإنسان في مجموعات، وأودع فيه الفطرة التي تميل إلى الاجتماع، والتآلف فقال عَزَّوَجَلَّ: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا..**﴾ (الحجرات: ١٣)، والاختلاف موجود في بني البشر، ففيهم الغني والفقير، وفيهم القويّ والضعيف، ولهذا أنزل الله سبحانه وتعالى الشريعة الإسلامية لتنظيم حياة البشر؛ لكي لا يظلم القويّ منهم الضعيف، ولا يطغى غنيّ على فقير.

ومن ترشّحات هذا الاختلاف أنّه كانت الحاجة متبادلة بين بني البشر على مختلف الأصعدة الاجتماعية والاقتصادية وغيرها.. ومن هذه الحاجات ما نحن بصدد التعرّض إليه وهي عمليّة الاستدانة من بعضهم البعض لقضاء حوائجهم، والتوسيع على أنفسهم، وعيالهم وما إن تتوفّر السيولة الماليّة تراهم يسدّدون ما عليهم تجاه الآخرين.

وبما أنّ الإسلام لم يترك شاردة ولا واردة إلا وقد بيّن الحكم الإلهي فيها كان (الدَّيْن) واحداً من هذه العناوين التي سلَّط الإسلام الضوء عليها وبيّن كيفيّة التعاطي معها كي لا يتجاوز بها أحد على آخر.

في هذا البحث نسعى إلى أن نسلِّط الضوء على هذه المسألة، التي يبتلي بها الكثير من النَّاس في كلِّ زمان، بحيثُ ترى بعض الأشخاص يعيش فقيراً لا لأنّه لا يملك المال؛ بل هو مالك للمال ولكنّه موزّع في ذمم الآخرين بسبب كثرة ما يستدينون منه، ولو أرجعت إليه أمواله لكان من الأغنياء!

ومن هنا نسأل كيف يتحقَّق الدَّيْن في الذّمة، وما هي الأمور التي تضمن للدائن عدم ضياع حقِّه؟

كما سنتطرَّق إلى الطُّرق العملية، والعلاجات التي من خلالها يستطيع الدائن استنقاذ حقِّه في حالة مماطلة المدين، أو جحوده.

وسنعمد بقدر الوسع -إن شاء الله تعالى- إلى جمع قدر ممَّا ذكر متفرِّقاً في الكتب الفقهيّة -غير ما ورد ذكره في كتاب الدَّيْن في الكتب الفقهيّة- ممَّا يتعلَّق بالدَّيْن وجمعها تحت عناوين في موضع واحد ليسهل مراجتها عند الحاجة، ولبيان مقدار تأثير الدَّيْن على الكثير من المسائل على أصعدة مختلفة.

الفصل الأوَّل: مقدِّمات تمهيديّة

تعريف المصطلحات، وأهميَّة مراعات الحقوق الماليَّة، وخطورة حبس الحق في الروايات.

المبحث الأوَّل: تعريف المصطلحات

قبل الشروع في الموضوع لا بدَّ من توضيح بعض المصطلحات، والكلمات المفتاحية؛ لكي يتَّضح ما يُراد إيصاله للقارئ العزيز، وهي كالتالي:

الحبس:

١. في المعنى اللغوي:

تعدَّدت التعريفات اللغوية لكلمة الحبس؛ فقد ذكر بن فارس في معجم مقاييس اللغة، أنَّ الحبس يأتي بمعنى وقف الشَّيء وعدم الاستفادة من منافعه، كحبس الفرس في سبيل الله[١].

وعن الصاحبُ ابن عبّاد قال في المحيط: **"الحَبْس أن تَحْبِسَ شَيْئاً عنْ وجْهِهِ.**

والحِبْسُ: حِجَارَةٌ يُحْبَسُ بها الماءُ للسَّقْيِ، واحْتَبَسْتُ الشَّيْءَ: اخْتَصَصْتُه لِنَفْسِي، الحُبْسَةُ في اللِّسان: عُقْلَةٌ تَمْنَعُ من البَيانِ"[٢].

(١) انظر، معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، ج٢، ص١٢٨، باب الحاء والباء والسين.

(٢) المحيط في اللغة، الصاحب بن عباد، ج١، ص٢٠٢، باب الحاء والباء والسين.

وعلى هذا فإنَّ الحبس يكون بمعنى وقف الشيء وعدم استفادة المالك منه.

٢. في المعنى الاصطلاحي:

وأمَّا التعريف الاصطلاحي فهو يأتي تارةً مرادفاً لكلمة السجن، أي: إذا حبَس فلانٌ فلاناً إذ سجنهُ، وتارة أخرى يأتي بمعنى حبس الشيء أي توقيف الاستفادة منه، وتوقيف المنفعة منه[١].

يتَّضح من التعريفين المتقدِّمين أنَّ بين التعريف اللغوي، والاصطلاحي اشتراك فكلاهما يدلُّ على المنع، والإمساك، والوقف، واختصاص الشيء بالحابس-اسم فاعل-.

الدَّيْن:

١. في المعنى اللغوي:

إنَّ للدَّيْن معنيان -أيضاً- أحدهما في اللغة، والآخر في الاصطلاح، أمَّا المعنى اللغوي فقد ذكر الخليل في كتاب العين: أنَّ الديْن جمع ديون، وكلُّ شيء غير حاضرٍ فهو دَيْن[٢].

وفي لسان العرب عرّفه ابن منظور: **"واحد الديون، معروف. وكلّ شيء غير حاضر دين، والجمع أدين مثل أعين وديون. ودنت الرجل: أقرضته فهو مدين ومديون"**[٣].

٢. في المعنى الاصطلاحي:

وأمَّا في الاصطلاح فهو كما ذكره صاحب كلمة التقوى: **"الدين هو مال تشتغل به ذمة إنسان لإنسان آخر، لأحد الأسباب التي توجب ذلك، كاقتراض مال يبقى عوضه في ذمة المقترض. ويطلق الدَّيْن أيضاً على ما تشتغل به ذمة الإنسان من الأموال والحقوق لجهة**

---

(١) انظر: الخلاصة في أحكام السجن في الفقه الإسلامي، الشحود، علي بن نايف، ص٤.

(٢) العين، الخليل الفراهيدي، ج٨، ص٧٢، باب الدال والياء والنون.

(٣) لسان العرب، ابن منظور، ج١٣، ص١٦٨، باب الدال والياء والنون.

عامة أو جهة خاصة"[١].

وعرِّف أيضاً بأنَّه: **"هو المال الكلِّي الثَّابت في ذمَّة شخصٍ لآخر بسببٍ من الأسباب، ويقال لمن اشتغلت ذمَّته به (المديون) و(المدين) وللآخر (الدائن) و(الغريم)"**[٢].

فيتفق التعريف اللغوي مع التعريف الاصطلاحي في أنّ كليهما قد اعتبر الدَّيْن شيئاً في ذمة آخر، غير أنَّ اللغوي أعمُّ حيث عرفه ابن منظور: **"بأنّه كلّ شيء غير حاضر"**، والتعريف الاصطلاحي-الفقهي- مخصَّص بالمال؛ ولذا فإنَّ الكلام في هذا البحث سيكون -إن شاء الله- حول حبس الديون المالية على وجه الخصوص.

الفرق بين القرض والدين:

ولا بدَّ من التفريق في المقام بين القرض والدّين، ونقول بأنَّ بينهما عموم وخصوص مطلق وهذا ما يستفاد من كلماتهم كما في الفروق لأبي هلال العسكري: **"أنَّ القرض أكثر ما يستعمل في العين، والورق، وهو أن تأخذ من مال الرجل درهماً لترد عليه بدله درهماً، فيبقى ديناً عليك إلى أن ترده، فكلُّ قرضٍ دين، وليس كل دينٍ قرضاً؛ وذلك أنَّ أثمان ما يشترى بالنسء ديون وليست بقروض، فالقرض يكون بجنس ما اقترض، وليس كذلك الدين"**[٣].

وسنأتي في الفصل الثاني ببيان أركان الدَّيْن وأقسامه وكيفية تحققه في ذمّة المكلّف، فانتظر.

المبحث الثَّاني: أهميَّة رعاية الحقوق المالية

وخطورة حبس الحقوق عموماً والدين خصوصاً في روايات أهل البيت عليهم السلام.

(١) كلمة التقوى، الشيخ محمَّد أمين زين الدين، ج٦، ص٥، كتاب الدين.
(٢) وسيلة النجاة، الأصفهاني، أبو الحسن الموسوي، ج٢، ص١٦٩.
(٣) الفروق في اللغة، العسكري، أبو هلال أحسن بن عبد الله، ج١، ص١٦٥.

لقد أولت الشريعة الإسلامية المقدَّسة أهميَّة كبرى لحفظ، ورعاية الحقوق المالية وغيرها على جميع الأصعدة، سواءً الحقوق بين الأفراد أم بين الفرد والمجتمع، أم بين الزَّوج وزوجته، والأب وابنه.

ولبيان أهميَّة مراعاة الحقوق المالية فقد ذكر الإمام السجاد(سلام الله عليه) في رسالة الحقوق: **"وأمَّا حقُّ الغريم المطالب لك: فإن كنتَ موسراً أوفيته وكفيته وأغنيته، ولم تردده وتمطله؛ فإنَّ رسول اللهe قال: مطَلُ الغنيّ ظلمٌ، وإن كنت معسراً أرضيته بحسن القول وطلبت إليه طلباً جميلاً، ورددته عن نفسك رداً لطيفاً، ولم تجمع عليه ذهاب ماله وسوء معاملته، فإنَّ ذلك لؤم، ولا قوة إلاّ بالله"**[١].

فإنَّ الإمام يحثُّ على لزومِ مراعاة حقِّ الغريم وهو صاحب المال، فمن كان قادراً على سداد دينه فلا بدَّ من عدم المماطلة في ذلك، ومن لم يكن قادراً كان لزاماً عليه مراعاة مقام الغريم من التَّفضل عليه بالدَّين والطلب منه بلين القول كي يمهله ويصبر عليه فيكفيه مخافة ذهاب أمواله.

ولا بدَّ من الإشارة إلى ما ذُكر في القرآن الكريم في آية المداينة وهي أطول آية في القرآن الكريم: ﴿**يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذا تَدايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلى أَجَلٍ مُسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُبْ بَيْنَكُمْ كاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلا يَأْبَ كاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَما عَلَّمَهُ اللهُ فَلْيَكْتُبْ وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللهَ رَبَّهُ وَلا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئاً فَإِنْ كانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهاً أَوْ ضَعِيفاً أَوْ لا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ..**﴾ (البقرة:٢٨٢)، ولقد بيَّنت الآية الشريفة الطريقة المثلى لحفظ الحقِّ، ولكي لا ينشب النزاع بين الأطراف ولا تضيع الحقوق، وسنتعرَّض في الفصل الثَّالث إلى بعض الآثار التي يخلفها حبس الحقوق المالية إن شاء الله تعالى.

---

(١) الأمالي، الصدوق، محمد بن علي بن الحسين، ص٤٥٥.

خطورة حبس الدُّيون:

وهذه بعض من الرِّوايات التي تتكلَّم عن الدَّيْن، وتذكر عقاب من حبس حقَّ النَّاس ولم يؤدِّه مع قدرته على الأداء:

ممَّا ورد في رجحان ترك الدَّيْن والتحذير منه عن أبي عبد الله عليه السلام، عن آبائه عليهم السلام، عن علي عليه السلام قال: «**إياكم والدَّين فإنّه مذلَّة بالنَّهار ومهمة بالليل، وقضاء في الدنيا وقضاء في الآخرة**».[١]

وممَّا ورد في عاقبة حابس الدَّيْن مع قدرته على الأداء ما عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام قال: «**أيّما مؤمن حبس مؤمناً عن ماله وهو محتاج إليه لم يذق والله من طعام الجنة ولا يشرب من الرحيق المختوم**».[٢]

وكذا عنه عليه السلام قال: «**إنّ من حبس حقّ المؤمن أقامه الله مائة عام على رجله حتى يسيل منه عرقه أودية[أو دمه]، ثمَّ ينادى مناد من عند الله جلّ جلاله: هذا الظالم الذي حبس عن الله حقَّه، قال: فيوبخ أربعين عاماً، ثمَّ يؤمر به إلى نار جهنَّم**»[٣].

ويعلِّق العلامة المجلسي قدس سره على هذه الرِّواية بالتَّالي:-"**والمراد بحقِّ المؤمن الديون والحقوق اللازمة أو الأعمّ منها وممَّا يلزمه أداؤه من جهة الإيمان على سياق سائر الأخبار (خمسمائة عام) أي: مقدارها من أعوام الدنيا (أودية) في بعض النسخ أو دمه فالتَّرديد من الراوي، وقيل أو للتقسيم؛ أي: إن كان ظلمه قليلاً يسيل عرقه وإن كان كثيراً يسيل دمه، والموبّخ المؤمنون أو الملائكة أو الأنبياء والأوصياء عليهم السلام أو الأعم، وفيه دلالة على أنَّ حقَّ**

(١) الكافي في الأصول والفروع، الكليني، أبو جعفر محمد بن يعقوب، ج٩، ص٩٥.
(٢) ثواب الأعمال وعقاب الأعمال، ابن بابويه القمي، محمد علي، ج١، ص٢٤٠.
(٣) المصدر السابق.

المؤمن حقُّ الله عَزَّوَجَلَّ لكمال قربه منه أو لأمره تعالى به"[١].

وعن أبي حمزة قال: سمعت أبا جعفر عَلَيْهِ السَّلَامُ يقول: «**من حبس مال امرئ مسلم وهو قادر على أن يعطيه إياه مخافة إن خرج ذلك الحقُّ من يده أن يفتقر كان الله عَزَّوَجَلَّ أقدر على أن يفقره منه على أن يفني نفسه بحبسه ذلك الحقّ**»[٢].

وعن أبي جعفر عَلَيْهِ السَّلَامُ قال: «**كلُّ ذنب يكفّره القتل في سبيل الله عَزَّوَجَلَّ إلا الدَّيْن لا كفارة له إلا أداؤه أو يقضي صاحبه-وليه- أو يعفو الذي له الحق**».[٣]

وسيأتي الكلام مفصَّلاً في الفصل الثالث من البحث عن الآثار المترتبة على حبس الديون-إن شاء الله تعالى-.

الفصل الثَّاني: حبس الدُّيون من المنظور الفقهي

لا يخلو كلّ مفصل من مفاصل الحياة من حكمٍ شرعي، فيستحيل أن لا يكون في الفقه حصَّة لبيان ما في الديون من أحكامٍ؛ لتنظيم التعاملات بين النَّاس، فما هو الحكم الشرعي للتعامل بالدّين؟

ذكر الفقهاء عند التعرض لكتاب الدَّيْن والقرض: "**أنَّه يُكره الدَّيْن مع القدرة، ولو استدان، وجبت نية القضاء، والإقراض أفضل من الصَّدقة**"[٤].

ويقول السيد كاظم الحائري حفظه الله في التعليق على هذا الحكم: "**لعلَّنا لا نشكّ في كراهته مع القدرة في الحالات الاعتياديّة وذلك ـ على الأقلّ ـ لكونه خلاف عزّ المؤمن ووقاره، ولو**

(١) مرآة العقول في شرح أخبار الرسول، المجلسي، الشيخ محمد باقر بن محمد تقي، ج١١، ص٢٥.
(٢) الكافي في الأصول والفروع، الكليني، أبو جعفر محمد بن يعقوب، ج٩، ص٦٠٦.
(٣) المصدر السابق، ص٩٤.
(٤) منهاج الصالحين، الطباطبائي، السيد محسن الحكيم، تعليقة السيد كاظم الحائري، ج١، ص٢٨٥.

شككنا في ذلك، فلا أقلَّ من أنّنا لا نشكّ في أنّ مقتضى الاحتياط الاستحبابيّ تركه" [١].

وقد ذهب البعض إلى الكراهة الشديدة مع عدم الحاجة إلى الاستدانة[٢]، وهناك قول بالتحريم لغير الواجب من الحج وغيره من الواجبات[٣].

المبحث الأوَّل: أركان الدَّيْن، وأقسامه

أركان الدَّيْن:

وقبل الولوج في تفاصيل الدَّيْن وما له من آثار لا بدَّ من بيان كيفية تحقِّق الدَّيْن في الذِّمة، لكي نميِّز ونشخِّص هل هذا من موارد الدَّيْن أم لا، نذكر في هذا المبحث أنواع الدُّيون التي يمكن أن تتعلَّق بذمَّة الشخص، فينبغي معرفتها والاجتناب عنها قدر الإمكان، فقد ذُكر في الكتب الفقهيَّة التالي:-

إنَّ للدَّين ثلاثة أركان يتقوّم بها هي الدائن والمدين ونفس الدَّيْن؛ نوضّحها بالمثال التالي: (استدان زيدٌ مئة دينارٍ من خالد).

الركن الأوَّل: الدائن (صاحب الدين وهو خالد في المثال).

الركن الثَّاني: المدين (من قام بأخذ الدَّيْن من الأوَّل وهو زيد في المثال).

الركن الثَّالث: الدَّيْن (الشيء الذي أخذه الثاني من الأول وهو المائة دينار في المثال).

أقسام الدَّيْن:

وأمَّا الديون فتقسّم بأكثر من لحاظ قد ذُكر في الكتب الفقهية كالرسائل العملية

---

(١) منهاج الصالحين، الطباطبائي، السيد محسن الحكيم، تعليقة السيد كاظم الحائري، ج١، ص٢٨٥.

(٢) كما في تذكرة الفقهاء، للعلامة الحلي ج١٣، ص٧، حيث قال: **"تكره الاستدانة كراهةً شديدة مع عدم الحاجة"** مع الحاجة تخف الكراهة كما ذكر في موضع آخر من التذكرة ج٢، ص٢.

(٣) على ما نسب إلى الحلي: عدم جواز الاستدانة لغير الواجب من الحج وغيره من الواجبات. انظر فقه الصادق، السيد محمد صادق الروحاني، ج٢٠، ص١٠.

للفقهاء، فلنا أنّ نقسّم الدين بعدّة لحاظات لا على نحو الحصر وقد تتداخل بعض هذه الأقسام في بعض المصاديق:

اللحاظ الأوَّل: الوقت سعةً وضيقاً

١. دَيْنٌ حال: حان وقت تسليمه.

٢. دَيْنٌ مؤجَّل: لم يحن وقت تسليمه.

اللحاظ الثاني: الاختيار وعدمه

١. دَيْنٌ اختياري: باختيار المدين، وإرادته.

٢. دَيْنٌ قهري: خارج عن اختيار المدين وإرادته.

اللحاظ الثالث: شرعيته ووضعيّته

١. دَيْنٌ شرعي: ما حددته الشريعة الإسلامية في منظومتها.

٢. دَيْنٌ وضعي: ما تضعه الأنظمة والدول على المواطنين.

اللحاظ الرابع: شرعيّته وعرفيّته

١. دين شرعي: هو ما جعله الشارع في ذمّة المكلّف كالخمس والزكاة والكفارات وغيرها.

٢. دين عرفي: وهو ما يستدينه الناس من بعضهم البعض أفراداً أو جماعات أو مؤسسات.

اللحاظ الخامس: الحكم الشرعي

١. حرام: إذا كان الدَّيْن مع عدم نية الأداء.

٢. مكروه: أصل الدين- بإجماع الفقهاء-.

٣. مستحب: إذا توقَّف قضاء حوائج المؤمنين عليها الاستدانه، مع إمكان الأداء في وقته بسهولة وسرعة.

٤. مباح: للتوسعة على العيال، مع إمكان الأداء في وقته بسهولة، وسرعة، مع عدم وجود ما يوسع عليهم بدون الدَّين[١].

اللحاظ السَّادس: جهة الدين

١. شخصية: التي تكون بين طرفين، الدائن والمدين.

٢. عامَّة: كالديون الحكوميَّة، التي تنشأ من التصرف في المال العام مثلاً، فالشخص يكون فيها مديونٌ لجهة حكوميَّة.

ونحن-إن شاء الله تعالى- سنركِّز الحديث في هذا البحث على بعض اللحاظات عن الدَّيْن كلحاظ كونه اختيارياً، أو قهرياً؛ لأنَّ الدَّيْن يتحقَّق في الذمة بإحدى كيفيتين، إمَّا اختيارية، وإمَّا اضطرارية قهرية، ففي المبحث التالي سنتحدث عن بعض المصاديق التي يبتلي بها بعض المؤمنين في مسائل الدَّين.

المبحث الثَّاني: كيف يتحقَّق الدَّيْن في الذِّمة

وبعد أن تعرَّفنا على أنواع الديون بصورة إجمالية في المبحث السابق، نتعرَّف في هذا المبحث عن كيفية تحقق الدَّيْن، وتعلّقه في ذمَّة المدين، وبالرجوع إلى الكتب الفقهية تجد أنَّ هناك طريقتين لتعلُّق الدَّيْن في الذمَّة:

الأول: الدَّيْن الاختياري

وهو المعبّر عنه بالدين العرفي في بعض الكتب الفقهية[٢] وهو ما يكون طرفاه هما

(١) انظر، مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان، الأردبيلي، أحمد المقدس، ج٩، ص٥١.
(٢) منهاج الصالحين للسيد أبو القاسم، الخوئي، كتاب الخمس م١٢٣١.

الديّان وليس الحاكم الشرعي، ولذا فتكون مقدّماته بيد المكلف، حيثُ يتعلَّق به الذِّمة اختياراً، كأن يستدين زيدٌ من عمروٍ مائة دينار، على أن يُعيدها بعد سنة مثلاً، فتتعلَّق به الأحكام الشرعية.

ولهذا القسم أمثلة كثيرة، آتي ببعضها لِيتَّضح المقصود:

أن تأخذ مبلغاً من المال، من عند شخصٍ آخر لإكمال قسط المنزل على أن تردَّه إليه بعد سنةٍ، فيتعلَّق المبلغ المالي بذمتك إلى أن ترجعه، فيجب عليك إرجاعه إذا حلّ أجله بلا مماطلة.. وإذا سدَّدته استثنيته من أرباح السنة فلا يتعلَّق به الخمس وغيرها من الأحكام.

وهذا مثال واضح على تحقُّق الديّن، وتعلُّق المال في الذمة، غير أنَّ هناك بعض الأمثلةِ التي قد تغيب عن ذهن المكلَّف، سيتكفل هذا المبحث لتوضيحها-إن شاء الله تعالى-.

* المهر: فمن يتزوَّج قد لا يدفع المهر دفعة واحدة للزوجة، فيبقى ما لم يدفعه من المهر ديناً في ذمَّته لزوجته.

* النفقة الزوجية: فعند التقصير من الزوج وعدم توفيرها إلى الزوجة فإنّه دين يدخل في الذمّة فلا تسقط بأيِّ حالٍ، إلا إذا أبرأته عنها، ومن هنا ذكر السيد السيستاني حفظه الله: **"إذا لم يكن عنده ما ينفقه على زوجته وجب عليه تحصيله بالتكسب اللائق بشأنه وحاله، وإذا لم يكن متمكِّناً منه أخذ من حقوق الفقراء من الأخماس والزكوات والكفارات ونحوها بمقدار حاجته في الإنفاق عليها، وإذا لم يتيسَّر له ذلك تبقى نفقتها ديناً عليه، ولا يجب عليه تحصيلها بمثل الاستيهاب والسؤال، وهل تجب عليه الاستدانة لها إذا أمكنه ذلك من دون حرج ومشقة وعلم بالتمكن من الوفاء فيما بعد؟ الظاهر ذلك، أي أنّه يجب عليه الاستدانة"**[1].

* التصرُّف في مال الطفل بما لا شأن له فيه: كأن يأخذ الأب، أو الأم من مال الطفل

(١) منهاج الصالحين، السيستاني، السيد علي الحسيني، ج٣، ص١٢٨، م ٤٢٩.

التي يحصل عليها -الطفل- كالهدايا مثلاً، ليشتري له سيارة، أو أثاثاً للمنزل، وما شابه ذلك، ممَّا لا يدخل في مصلحة الطفل، فهذا ديْنٌ يتعلَّق في الذمة ويجب إرجاعه للطفل.

* أُجرة العامل: كأن تأتي بعاملٍ لِإنجاز عمل ما، مثل صباغة البيت، فلا تعطيه أجرته، أو تعطيه ناقصة عن القيمة المتفق عليها بلا رضا منه، فيبقى المبلغ الباقي ديناً في ذمَّتك يجب عليك إبراؤها منه.

وغيرها.

الثَّاني: الدَّيْن القهري

وهو ما يعبَّر عنه بالدَّيْن الشرعي[1] حيث إنَّ الشارع هو الذي أوجبه في ذمّة المكلَّف ولذا فهو ما لا يكون المكلَّف له دخل في مقدِّماته، بل يحصل قهراً من دون إرادة، ما في:

الزكاة:

وهي أحد الأركان التي بني عليها الإسلام، وهي في حصَّة من أشياء مخصوصة ذكرتها الكتب الفقهية، تتعلَّق في ذمة المكلف إلى أن يُخرجها بأقسامها من زكاة الأموال والأبدان والأنعام.

الخمس:

وهو في أصله من الفرائض المؤكَّدة المنصوص عليها في القرآن الكريم، وهو نسبة تتعلق ببعض الأموال، يجب إخراجها، ودفعها إلى مستحقيها.

وإن لم يخرجها تبقى في ذمَّته لا تسقط حتى بعد موته، فيجب تسديدها إلى مستحقِّيها من التركة قبل تقسيمها ووجوب إخراجها مقدَّم على وجوب الحج، وهذا ما عليه كلماتهم كما ورد في قول السيد السيستاني حفظه الله: **"إذا وجب عليه الحجّ وكان عليه خمس**

(١) منهاج الصالحين، الخوئي، السيد أبو القاسم، كتاب الخمس م١٢٣١

أو زكاة أو غيرها من الحقوق الواجبة لزمه أداؤها ولم يجز له تأخيرها لأجل السفر إلى الحجّ. ولو كان ساتره في الطواف أو في صلاة الطوف من المال الذي تعلَّق به الخمس أو نحوه من الحقوق لم يصحّا على الأحوط لزوماً".[١]

* ما يدخل في ذمَّة المكلف من قيم المتلفات كالضَّمانات التي لا يكون مختاراً فيها: كأن يُتلف أموال الغير بلا قصد ولا اختيار، فهو ضامن لها قهراً.

مثل:

-حوادث السير، بأن يصدم سيارة الغير ولو من غير قصد، فهو مدين لصاحب السيارة في إصلاح سيارته.

-أكل طعام الغير، كأن يغصب شخصٌ طعام شخصٍ آخر ويطعمه غير مالك الطعام، على أنَّه ماله-مال الغاصب- كما إذا قدمه إليه بعنوان الضيافة مثلاً.

ففي هذه الصورة يقول السيد السيستاني ﷺ: **"ضمن كلاهما، أي الغاصب والآكل"**[٢] على فرض علم الآكل بالحال.

-جناية الحيوان، كما إذا كان عند الشخص حيوان من شأنه إتلاف الأشياء، مثل زرع الغير، فيضمن صاحب الحيوان جنايته إذا كان بتقصيرٍ منه[٣].

-التفريط في الأمانة، فلو استأمنك شخصٌ ماله، وفرَّطتَ فيه فإنَّك تضمنه، ويكون ديناً في ذمَّتك.

ولهذا النوع من الديون القهريَّة أمثلة كثيرة في حياتنا اليوميَّة.

---

(١) المسائل المنتخبة، السيستاني، السيد علي الحسيني، كتاب الحج، م٥٢٥.
(٢) منهاج الصالحين، السيستاني، السيد علي الحسيني، ج٢، ص٢٤٩.
(٣) المصدر نفسه، ٢٤٨.

ويجب بعد تعلُّق الدَّيْن بالذمّة التخلُّص منه، وإبراء الذمَّة، كما أنَّ المكلَّف بحاجة إلى بعض الحلول كي يحافظ على أمواله من التلف والضَّياع بسبب استدانة الآخرين منه، وهذا ما سنشير إليه في المباحث المقبلة إن شاء الله.

الفصل الثَّالث: آثار حبس الدُّيون، وبعض الحلول لاستنقاذ الدَّيْن

المبحث الأوَّل: آثار حبس الدُّيون

ولحبس الديون آثار خطيرة جداً، على المستوى الدنيوي، والأخروي، وعلى المستوى الفردي، والاجتماعي، نتحدَّث في هذا المبحث عن بعض الآثار التي تترتَّب على حبس الدُّيون، سواء كانت دنيوية أم أخرويّة مزيداً على ما تقدَّم ذكره سابقاً[١].

المطلب الأوَّل: الآثار الأخروية

من خلال النَّظر في الرِّوايات الشريفة في هذا الإطار نجدها تركّز على عدد من العناوين التي من شأنها أن تكون رادعة لمن يطّلع عليها ليتحرّز عن الاستدانة من الآخرين بلا حاجة إلى الدين، نذكر بعض العناوين مع الاكتفاء برواية واحدة لكلِّ عنوان:

١. تعيير الملائكة: فعن أبي جعفر عليه السلام قال: «**إنّ الله تبارك وتعالى يبعث يوم القيامة ناساً من قبورهم مشدودة أيديهم إلى أعناقهم لا يستطيعون أن يتناولوا بها قيس أنملة (أي قدرها)، معهم ملائكة يعيِّرونهم تعييراً شديداً، يقولون: هؤلاء الذين منعوا خيراً قليلاً من خير كثير، هؤلاء الذين أعطاهم الله فمنعوا حقَّ الله في أموالهم**».[٢]

٢. الذُّل والتَّوبيخ في النَّار: قال أبو عبد الله الصادق عليه السلام: «**ما من ذي مال ذهب أو فضة يمنع زكاة ماله إلا حبسه الله عزّ وجلّ يوم القيامة بقاع قرقر، وسلَّط عليه شجاعاً أقرع يريده وهو يحيد عنه، فإذا رأى أنَّه لا مخلَص له منه أمكنه من يده فقضمها كما**

(١) في المبحث الثاني من الفصل الأول.

(٢) الكافي في الأصول والفروع، الكليني، أبو جعفر محمد بن يعقوب، ج٣، ص٥٠٦.

يقضم الفجل، ثمَّ يصير طوقاً في عنقه وذلك قول الله عَزَّوَجَلَّ: ﴿سَيُطَوَّقُونَ مَا بَخِلُوا بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾، وما من ذي مال إبل أو غنم أو بقر يمنع زكاة ماله إلا حبسه الله يوم القيامة بقاع قرقر يطأه كلّ ذات ظلف بظلفها وينهشه كلّ ذات ناب بنابها، وما من ذي مال نخل أو كرْم أو زرع يمنع زكاتها إلا طوّقه الله ريعة أرضه إلى سبع أرضين إلى يوم القيمة»[١].

وعنه عَلَيْهِ السَّلَامُ قال: «**إنّ من حبس حقَّ المؤمن أقامه الله مائة عام على رجله حتى يسيل من عرقه أودية، ثمَّ ينادى مناد من عند الله جلّ جلاله: هذا الظالم الذي حبس عن الله حقَّه، قال: فيوبَّخ أربعين عاماً، ثمَّ يؤمر به إلى نار جهنَّم**»[٢]، وعنه عَلَيْهِ السَّلَامُ قال: «**أيّما مؤمن حبس مؤمناً عن مالِه وهو يحتاج إليه لم يذق والله من طعام الجنَّة، ولا يشرب من الرَّحيق المختوم**». وعن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «**من يمطل على ذي حقٍّ حقَّه وهو يقدر على أداء حقِّه فعليه كلّ يوم خطيئة عشار**»[٣].

٣. كلّ شيء يكفَّر إلا الدَّين: عن أبي جعفر عَلَيْهِ السَّلَامُ قال: «**كلّ ذنب يكفِّره القتلُ في سبيل الله عَزَّوَجَلَّ إلا الدَّيْن لا كفارة له إلا أداؤه، أو يقضي صاحبه(٤) أو يعفو الذي له الحق**»[٥].

ولا يخفى أنَّ حبس الحقوق يعتبر من الكبائر، ويذكر بعنوان حبس الحقوق المالية من غير عسر، وهي -الكبائر- التي توعَّد الله مرتكبها بالنَّار في الآخرة ويفقد عدالته التي لا

---

(١) الكافي في الأصول والفروع، الكليني، أبو جعفر محمد بن يعقوب، ج٣، ص٥٠٦. قاع قرقر: الأرض المستوية. ويحيد أي يتنفّر. والقضم: كسر الشيء بأطراف الأسنان. المراد بالريعة ههنا أصل أرضه التي فيها الكرم والنحل والزراعة الواجبة فيها الزكاة. أي: يصير الأرض طوقاً في عنقه إلى يوم القيامة بان يحشر وفى عنقه الأرض وعلى أي حال فالعذاب واقع يقينا للأخبار الدالة المتواترة وإن كانت الكيفية غير معلومة. كما في الشرح.

(٢) الكافي في الأصول والفروع، الكليني، أبو جعفر محمد بن يعقوب، ٥٣، ص٩٧.

(٣) الكافي في الأصول والفروع، الكليني، أبو جعفر محمد بن يعقوب، ج٥، ص٩٤.

(٤) أي وليُّه أو وارثه أو الإمام أو المتبرع.

(٥) الكافي في الأصول والفروع، الكليني، أبو جعفر محمد بن يعقوب، ج٥، ص٩٤.

ترجع إلا بالتوبة[١].

المطلب الثَّاني: الآثار الدُّنيويَّة

لا شكّ أنّ الدَّيْن له آثاره الإيجابية على الفرد والمجتمع بصورة مباشرة أو غير مباشرة من التوسعة على الفرد والعيال وقضاء حوائجهم وما إلى ذلك، وكذا له آثاره السلبيّة أيضاً، وهذا ما سنشير إليه في هذا المطلب، ويمكننا أن نقسمها إلى قسمين:

ـ الآثار التي تصيب الفرد.

ـ الآثار التي تصيب المجتمع.

القسم الأوَّل: الآثار التي تصيب الفرد عادة، نذكر منها

أ. **حقّ الناس يسبب الإنفاق في الباطل**: والإنفاق في الباطل يسبب تضاعف السيئات.

فعن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**من منع حقاً لله عزّ وجلّ أنفق في باطل مثليه**»[٢].

ب. **عدم إعانة الله عز وجل له**: عن الحسن ابن علي بن رباط قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام قول: «**من كان عليه دين فينوي قضاءه كان معه من الله عز وجل حافظان يعينانه على الأداء عن أمانته، فإن قصرت نيَّته عن الأداء قصراً عنه من المعونة بقدر ما قصر من نيَّته**» [٣].

ج. **الحبس**: عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**كان أمير المؤمنين(صلوات الله عليه)، يحبس الرجل إذا التوى على غرمائه، ثمَّ: يأمر فيقسم ماله بينهم بالحصص فإنْ أبي باعه فيقسم -يعني ماله-**»[٤].

(١) منهاج الصالحين الخوئي، السيد أو القاسم، م٢٩.
(٢) الكافي في الأصول والفروع، الكليني، أبو جعفر محمد بن يعقوب، ج٥، ص٩٤.
(٣) المصدر السابق، ص٥٩.
(٤) المصدر السابق.

د. **قطع المعونة للمحتاج**: لو تحوَّلت الاستدانة إلى حالة عامة أو كثيرة فإنّها تؤدّي إلى حرمان المحتاج إلى الدين من الحصول عليه، لتمنّع أصحاب الأموال حفاظاً على أموالهم. وهذا ما قد يتذرّع به المحتاج إلى ارتكاب بعض الجرائم كالسرقة وغيرها في سبيل تحصيل المال.

القسم الثاني: الآثار التي أن تصيب المجتمع عادة

أ. **انعدام الثقة بين أفراد المجتمع**: هذا يسلب المجتمع الطمأنينة، والثقة التي هي من أركان استمرار المجتمعات، والحياة الطيِّبة، فعندما يبتلي شخص بتأخير دينه، أو إنكاره، وحبسه؛ فلا يديّن المحتاج فتنتشر الفاقة في أرجاء المجتمع.

ب. **تفكك المجتمع**: وهذا الأثر مترشّح عن السابق فعندما تنعدم الثقة بين أفراد المجتمع، لا شكَّ ولا ريب في أنَّ هذا التفكك يكون سبباً مهمّاً من أسباب تفكُّكه.

ج. **انتشار الحقد والعداء بين الأفراد**: لأنَّ رقعة المطالبين ستتسع من كونها بين طرفين- الدائن والمدين- إلى أولادهم، وأقربائهم، فلا أبناء الدائن سيتعاملون مع أبناء المدين، ولا العكس.

د. **انتشار الحاجة والفاقة في المجتمع**: فعند عدم تسديد الديون إلى أهلها يحتاج صاحب الدَّيْن إلى أن ينفق على عياله، فتراه فقيراً ولكنّه يملك ما عند الأغنياء، لكن أمواله في يد غيره!

هـ. **انتشار الحقد، بين أهل المدين والدائن.**

و. **ضياع الحقوق**: فمن لم يسدِّد دينه ومات، فالدين ينتقل إلى الورثة فيجب عليهم تسديد دين أبيهم؛ ولكن قد يهملون السداد أو يتناسون الدَّيْن فيضيع، وقد يجحدونه فيضيع.

تنبيه: عنوان ردّ المظالم

وهنا مسألة لا بدَّ من بيانها في هذا البحث، وهي ما إذا كان في ذمَّة الشخص دينٌ متشخّص في المقدار ولكن لا يَعلم لمن، أو نسيَّ أنَّه لمن، أو لا يستطيع إيصاله لصاحبه، ويريد أن يتخلَّص من دينه -الذي في ذمته- فهل توجد طريقة للتخلُّص من الدَّيْن أم لا؟

الجواب: نعم. يوجد عندنا حكم في الشريعة الإسلامية بعنوان (ردُّ المظالم).

فقد سُئل السيد السيستاني حفظه الله عن تعريف ردّ المظالم، فقال: **"المراد بردّ المظالم الحقوق الماليّة المتعلّقة بالذمّة مع عدم معرفة أصحاب الحقّ، أو عدم تيسير الوصول إليهم، فيتصدّق الإنسان بنفس المبلغ"**[١].

المبحث الثَّاني: بعض الحلول الشَّرعية لاستنقاذ الدُّيون

لقد بيّنت الشريعة الإسلامية السمحاء خطورة حبس الدَّيْن، وما له من آثار كبيرة على حياة الفرد والمجتمع؛ ومن هنا كانت بعض التشريعات والقوانين التي يستطيع من خلالها الدائن استنقاذ حقِّه من المدين سيَّما إذا كان المدين يماطل وينكر الدين، فهذه مجموعة من الحلول التي يمكن اللجوء إليها لاستنقاذ الأموال وحفظها من التَّلف والضَّياع ومنها ما يكون قبل وقوع الدين ومنها ما يكون بعده، نذكر منها:

١. كتابة الدَّيْن:

لا بدَّ أن يكون الدين مدوّناً بدقّة في وثيقة توثّق بها الدين فلا ينكر أحد الطرفين أصل الدين ولا إنكار تفاصيله، ومن منافع هذه الوثيقة أنّه عند المنازعة يمكن عرضها أمام القاضي -مثلاً- للاحتجاج بها شريطة أن يراعى فيها ما ينبغي في التدوين من الوضوح، ووجود طرف ثالث هو الكاتب لا أحدهما وغيرها.

---

(١) راجع موقع مكتب سماحة السيد علي الحسيني السيستاني، تحت عنوان: ردّ المظالم.

وهذا ما جاء في الآية المعروفة بآية المداينة، فقد روي في الخبر: أَنَّ فِي البقرة خمس مائة حكم، وفي هذه الآية خمسة عشر حكماً، وهو قوله عَزَّوَجَلَّ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُبْ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ﴾.

ثلاثة أحكام في ﴿فَلْيَكْتُبْ﴾، أربعة أحكام ﴿وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ﴾ خمسة أحكام، وهو إقراره إذا أملاه. ﴿وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئًا﴾، ولا يخونه ستة أحكام ﴿فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمِلَّ هُوَ﴾ أي لا يحسن أن يمل ﴿فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ﴾ يعني ولي المال سبعة أحكام، ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ﴾ ثمانية أحكام، ﴿فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَىٰ﴾ يعني أن تنسى إحداهما فتذكر الأخرى تسعة أحكام، ﴿وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا﴾ عشرة أحكام.

﴿وَلَا تَسْئَمُوا أَنْ تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَىٰ أَجَلِهِ﴾ أي لا تضجروا أن تكتبوه صغير السن أو كبيراً أحد عشر حكماً، ﴿ذَٰلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَىٰ أَلَّا تَرْتَابُوا﴾ أي لا تشكوا ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُبُوهَا﴾ اثنا عشر حكماً، ﴿وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ﴾ ثلاثة عشر حكماً، ﴿وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ﴾ أربعة عشر حكماً، ﴿وَإِنْ تَفْعَلُوا فَإِنَّهُ فُسُوقٌ بِكُمْ﴾ خمسة عشر حكماً[1].

وكتابة الدَّيْن من الأمور التي أولتها الشريعة الإسلامية أهمية كبيرة، وعدم كتابة الدَّيْن تسبب عدم استجابة الدعاء، كما عن أبي عبد الله عَلَيْهِ السَّلَامُ قال: «**أربعة لا تستجاب لهم دعوة: أحدهم رجل كان له مال فأدانه بغير بيِّنة. فيقال له: ألم آمرك بالشهادة**»[2].

(١) البرهان في تفسير القرآن، التوبلاني البحراني، السيد هاشم، ج١، ص٥٦١.

(٢) الكافي في الأصول والفروع، الكليني، أبو جعفر محمد بن يعقوب، ج٢، ص٥١١. أي: الإشهاد على

فهذه الآية وضعت خطَّة واضحة، ومفصَّلة من لدن عليم حكيم كخطوة احترازية لضمان استنقاذ الديّن، ويوجد كلام جميل، ومفيد في تفسير هذه الآية لمن أحبَّ أن يراجع[١]

تنبيه:

ولا بدَّ من الإشارة إلى بعض الأمور الخاطئة التي يفعلها بعض النَّاس في كتابة الدُّيون:

عدم كتابة الدَّيْن في وثيقة معتمدة ذات اعتبار شرعي وقانوني، فعند كتابة الدَّيْن في ورقة أو دفتر لا يحمل أي اعتبار فإنّ واحداً من المستندات المثبتة للدَّيْن قد سقط وحينئذٍ تتلكأ المطالبة بدينك عند الحاكم الشرعي فضلاً عن القاضي الوضعي.

عدم تحديد الأجل للدين ﴿**إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى**﴾. وهذا ما يجعل من سداد الدَّيْن مفتوحاً بلا حدّ مما يهيئ أرضية خصبة للمماطلة في سداد الدَّيْن.

عدم الالتزام بالكتابة من طرف ثالث غيرهما يتصف بالعدل على عقد الدَّيْن، ﴿**لْيَكْتُبْ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌۢ بِالْعَدْلِ**﴾ ولو كتب أحدهما فإنّ ما يكتبه قد يكون عرضة لتنكّر الآخر لا سيّما مع وجود بعض العبارات حمّالة الأوجه. كما أنّه من الجائز أن يتعمّد الكاتب منهما استخدام بعض المفردات التي تحرف الحقَّ عن أهله.

عدم الإشهاد على عقد الدّين بشاهدين عادلين. رجلان أو رجل وامرأتان.

٢. المقاصَّة:

وتعني أن يأخذ صاحب الحقِّ حقَّه من أموال الغريم -اسم مفعول- مباشرة إن كان قادراً على ذلك، أو أن يبيع شيئاً من أمواله ويأخذ حقَّه.

الدَّيْن بفتح الدال كما في آية المداينة.

(١) تفسير الأمثل، الشيرازي، الشيخ ناصر مكارم، في تفسير هذه الآية.

وللمقاصة شروط:

الأوَّل: أن يكون أصلُ الحقِّ المالي ثابتاً شرعاً.

الثَّاني: أن يطالب صاحب الحقّ بحقِّه من الغريم ويجحد الغريم ذلك أو يماطل في الأداء، فلا تجوز المقاصَّة قبل المطالبة والجحود.

الثَّالث: أن لا يكون المال الذي يقتصُّ صاحب الحقِّ منه، حقاً لطرف آخر، إلا أن يكون وليَّه، أو كيله.

الرَّابع: أن تكون المقاصَّة قبل أن يرفع صاحب الحقِّ أمره إلى القضاء، أمَّا إذا لجأ إلى القضاء وأصدرت المحكمة حكمها في القضية فلا تجوز المقاصَّة حينئذٍ.

الخامس: أن لا يكون المال المقتصّ منه مشترك، إلا بأذن الشريك[١].

٣. الضَّامن:

وهو تعهد بمال ثابت في ذمَّة شخص لآخر.

ويمكن للدائن أن يرجع على الضامن لاستنقاذ حقه إذا جحد المدين، بلا حاجة إلى الرجوع إلى المدين، **"وهو عقد يحتاج إلى إيجاب من الضامن بلفظ دال عرفاً ولو بقرينة على التعهد المزبور، مثل: ضمنت أو تعهدت لك الدَّيْن الذي لك على فلان ونحوه ذلك، وقبول من المضمون له بما دلَّ على الرِّضا بذلك، ولا يعتبر فيه رضا المضمون عنه"**[٢].

مثال توضيحي: زيدٌ أخذ من عند خالد مائة دينارٍ ديناً مؤجلاً إلى سنة، يقوم خالد بكتابة عقد ضمان من طرف ثالث، بحيث إن انتهت المدَّة -سنة في المثال- يقوم الطَّرف الثالث بدفع الدَّيْن عن زيد.

---

(١) انظر، تحرير الوسيلة، الخميني، السيد روح الله الموسوي، ج٢، ص٤٣٦، الفصل الثاني في المقاصَّة.
(٢) تحرير الوسيلة، الخميني، السيد روح الله الموسوي، ج٢، ص٢٥.

ويعتبر في الضَّمان أمور، ينبغي التعرُّف عليها لكي تحفظ دينك، ولا يضيع حقك، والأمور هي:

الأول: الإيجاب والقبول، الإيجاب من الضامن والقبول من المضمون له بلفظ أو فعل دال -ولو بضميمة القرائن- على تعهد الأول بالمال، ورضا الثاني بذلك.

الثاني: البلوغ، والعقل، والقصد، والاختيار، وعدم السَّفَه[١]، وعدم التفليس[٢] أيضاً في خصوص المضمون له، وأمَّا في المديون فلا يعتبر شيء من ذلك فلو ضمن شخص ما على المجنون أو الصغير من الدَّيْن صحَّ[٣].

٤. الإحالة:

وهي تحويل المديون ما في ذمَّته إلى ذمَّة غيره، وهي متقوِّمة بأشخاص ثلاثة: المحيل وهو المديون، والمحتال وهو الدائن، والمحال عليه، ولها شروط خاصة، وهي:

الأوَّل: الإيجاب من (المحيل)، والقبول من (الحائل والمحال عليه).

الثاني: أن يكون الدَّيْن ثابتاً في ذمَّة المحيل[٤].

والفرق بين الضَّمان والحوالة: أنَّ الضَّمان لم يحتج إلى العلم بما في ذمَّته ولا رضا المضمون عنه، والحوالة لا بدَّ من العلم بما في ذمَّته ورضا المحيل والمحتال والمحال عليه. ويوجد فروق أخرى لا يهمُّنا التَّعرُّف عليها في هذا البحث؛ لأنَّنا سنركِّز على الطرق العملية لستنقاذ الديّن.

---

(١) السفه هو: أن لا يحسن التصرف في الأمور المالية.

(٢) الفلَس: والمفلِّس هو: الذي يمنع عليه التصرف في ماله من قبل الحاكم الشرعي لقصور ماله عن دينه.

(٣) منهاج الصالحين، السيستاني، السيد علي الحسيني، ج٢، ص٣١٠، كتاب الضمان.

(٤) المسائل المنتخبة، السيستاني، السيد علي الحسيني، م٨٨٠-٨٨١.

٥. بيع الدَّين:

وهو بأن يبيع المدين دينه على آخر، فيطالب مشتري الدَّيْن به.

وبيع الدَّيْن له صورتان إحداهما جائزة، والأخرى ممنوعة وغير جائزة.

الصورة الأولى: بيع الدَّيْن بمال خارجي، كأن يبيع الدائن دينه على المدين، أو على شخص آخر، وهي الجائزة.

الصورة الثانية: بيع الدَّيْن بدَّيْنٍ، وهو أن يكون المبيع والثمن كلاهما ديْناً في الذمة قبل بيع أحدهما بالآخر. وهي الممنوعة[١].

٦. الكفيل:

الكفالة وهي: التعهُّد لشخصٍ بإحضار شخص آخر له حقّ عليه عند طلبه ذلك، ويسمى المتعهِّد (كفيلاً)، وصاحب الحق (مكفولاً له)، ومن عليه الحق (مكفولاً)[٢]، والكفالة عقد لازم لا يجوز فسخه من طرف الكفيل إلا بالإقالة، أو بجعل الخيار له، فيجب فيه الإيجاب من المتعهد (الكفيل)، والقبول من صاحب الحق(المكفول له)، ويكفي فيه جلبه مرة واحدة ولو بجمعه معه في موضع[٣].

فيمكن للدائن أن يرجع على الكفيل بالمبلغ إذا لم يُحضر المدين (المكفول).

ويشترط في الكفيل، والمكفول له، والمكفول أمور:

الأول: البلوغ، فأي لا يصح من الصبي.

الثاني: العقل، فأي لا يصح من المجنون.

---

(١) انظر، كلمة التقوى، زين الدين، الشيخ محمد أمين، ج٦، ص٨، م١١و١٢.

(٢) منهاج الصالحين، السيستاني، السيد علي الحسيني، ج٢، ص٣٢٢.

(٣) انظر: كلمة التقوى، زين الدين، الشيخ محمد أمين، ج٦، ص٦٩، م٣٦و٣٧.

الثالث: الاختيار، فأي لا تصح من المضطر، أو المكره.

الرابع: قدرة الكفيل على إحضار المكفول، فلو لم يتمكن الكفيل من إحضار المكفول، أو تسديد دينه، تنتفي الكفالة.

الخامس: رضا الكفيل والمكفول له.

٧. الرَّهن:

وهو اسم لجعل المال وثيقة في دَيْن إذا تعذّر استيفاؤه ممن عليه، استوفى من ثمن الرهن[١].

ويقال للعين: (الرهن، والمرهون)، ولدافعها: (الراهن)، ولآخذها: (المرتهن).

وللرهن شروط تعتبر في الراهن، والمرتهن:

البلوغ: فلا يصح الرهن من الطفل.

العقل: وبها يخرج الرهن إذا قام به المجنون.

القصد: فلو لم يقصد الرهن، بل أتى به على نحو المزاح والهزل لم ينعقد الرهن.

والاختيار: فلا يقع الرهن من المجبَر.

عدم كون الراهن سفيهاً ولا محجوراً عليه لفلس: لأنَّه لا يحسن التصرّف في المعاملات المالية. والمحجور: لا يستطيع أن يتصرف في أمواله.

٨. التَّقاضي:

إذا لم يقدر الدائن على استنقاذ حقّهِ يمكنه أن يرفع أمره إلى الحاكم ليتقاضى عنده بشأن الدين ويستعين بالشهود ووثيقة الدين المكتوبة.

---

(١) المبسوط في فقه الإمامية، الطوسي، أبو جعفر محمد ابن الحسن ابن علي، ج٢، ص١٩٦.

هذه ثمان طرق لاستنقاذ الديون وحفظها من التلف والضياع، وقد ذكرتُ معها شروطها لكي تقع على وجهها الصحيح، وتؤثّر أثرها المرجو.

المبحث الثَّالث: إمهال المدين عند الحاجة

والكلام الذي تقدَّم ليس عن من يكون محتاجاً للاستدانة، لأنَّ من يأخذ الدَّيْن على أقسام، فالبعض يأخذ الدَّيْن لفقره؛ فهو محتاج للمال لينفق على نفسه، وعياله، والبعض ليس محتاجاً للدين لحاجة عقلائية بل ليوسع على نفسه في أمورٍ غير ضرورية في الحياة، ومنهم من يعتاد الاستدانة من الآخرين، ومنهم من يروق له جمع المال عن طريق الديون فيستدين ولا ينوي الإرجاع.

فالقسم الأوَّل: ينبغي مراعاته وإنظاره.

أمَّا القسم الثَّاني: فيستحسن الاجتناب عن إدانته من رأس، ولقد رسم لنا أهل البيت عليهم السلام طريقاً للتعامل في مثل هذه الحالات.

فمن الأمور التي يحثُّ عليها الإسلام في القرآن الكريم هي: إمهال المدين إلى حين تيسَّر أموره المالية فيقول تعالى: ﴿**وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ وَأَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ**﴾ (البقرة: ٢٨٠)؛ ولكن في الوقت نفسه لا ينبغي للمدين أن يستغلَّ هذه الرُّخصة للمماطلة وتأخير دفع الدَّيْن إلى صاحبه، فعن الإمام الصادق عليه السلام: أنّه قال: «**إنّ الله عزّ وجلّ يحبُّ إنظار المعسر، ومن كان غريمه معسراً فعليه أن ينظره إلى ميسرة، إن كان أنفق ما أخذ في طاعة الله، وإن كان أنفق ذلك في معصية الله، فليس عليه أن ينظره إلى ميسرة، وليس هو من أهل الآية التي قال الله عزّ وجلّ: ﴿فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ﴾**»[1].

عن أبي جعفر عليه السلام قال: «**يبعث يوم القيامة قوم تحت ظل العرش وجوههم من نور، ورياشهم من نور جلوس على كراسي من نور.**

(١) بحار الأنوار، المجلسي، ج١٠٠، ص١٥٣.

قال: فتشرف لهم الخلائق فيقولون: هؤلاء الأنبياء! فينادى مناد من تحت العرش: أن ليس هؤلاء بأنبياء.

قال: فيقولون: هؤلاء شهداء! فينادى مناد من تحت العرش: أن ليس هؤلاء شهداء ولكن هؤلاء قوم كانوا ييسّرون على المؤمنين، وينظرون المعسر حتى ييسر»[١].

عن أبي تمامة قال: قلت لأبي جعفر الثاني عليه السلام: «**إنّي أريد أن ألزم مكة أو المدينة وعليّ دين فما تقول؟ فقال: ارجع فأدِّه إلى مؤدي دينك وانظر أن تلقي الله تعالى وليس عليك دين، إنَّ المؤمن لا يخون»**[٢].

الخاتمة

وفي الختام أعرض لكم أهمَّ النتائج المتوصَّل إليها في البحث، وبعض التوصيات التي أرجو أن تكون ذات فائدة للقارئ العزيز:

* شدَّد الدَّيْن الإسلامي على رعاية وحفظ الحقوق بشكل عام والدُّيون بشكلٍ خاص.

* الحكم الشَّرعي الأوَّلي للدَّيْن هو الكراهة، وقد يكون حراماً إذا لم ينوي المدين إرجاعه.

* يتعلَّق الدَّيْن في الذِّمة على نحوين: إمَّا بالاختيار كما في نفقة الزَّوجة، وإمَّا بالقهر كما لو أتلفت مال الغير بدون قصد.

* يُقسم الدَّيْن بعدَّة لحاظات، منها الشرعي، والوضعي، الشخصي، الاختياري، القهري.

---

(١) ثواب الأعمال وعقاب الأعمال، الصدوق، الشيخ أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين ابن بابويه القمي، ص١٤٥.

(٢) الكافي في الأصول والفروع، الكليني، أبو جعفر محمد بن يعقوب، ج٥، ص٩٤.

* الديّن حقٌّ لا يسقط عن ذمَّة المدين إلا بالإسقاط، أو التسديد، والله يغفر جميع الذنوب إلا الديّن.

* لحبس الدَّيْن آثار عديدة على المستوى الفردي، والاجتماعي والنفسي، ومن هذه الآثار تفكك المجتمع، وانحسار الثقة فيه.

* يوجد عندنا حلول، وعلاجات عملية لاستنقاذ الديّن، منها: الرهن، والضمان، والكفيل، والمقاصة.

* ينبغي على الدائن إنظار المدين المعسر إلى حين إيساره، فهذا فيه أجر عظيم من الله عَزَّوَجَلَّ.

التوصيات

* إنّ الدَّيْن كما في بعض الروايات يعتبر همّاً وذلًّا، فغير المحتاج للدين لا ينبغي أن يقحم نفسه في هذا الذلِّ، والهمِّ.

* ينبغي للمؤمنين أن يتعاونوا فيما بينهم، فيقرضوا المحتاج منهم، ويسامحوه في ما يعطوه، ولهم الأجر العظيم من الله سبحانه وتعالى.

* ينبغي مراعات حقوق الآخرين لا سيَّما المالية، لكي لا تنتشر الأمراض النفسية في المجتمع مثل: عدم الثقة في الآخرين، والخوف من إسداء المعروف لأن لا يضيع الحقّ.

نظرةٌ أوليّة حول فقه النظريّة في فكر السيّد الشهيد محمّد باقر الصدر قدس سره

السيِّد هاشم شرف هلال

الملخَّص

تعرَّض الكاتب في مقالته العلميَّة لثلاثة مباحث أساسية ترتبط بفقه النَّظرية في فكر الشَّهيد الصَّدر قدس سره، فذكر أولاً معنى فقه النَّظرية وتميز ما كتبه الشَّهيد حولها، ثمَّ في المبحث الثَّاني تعرَّض إلى بيان النَّظرية بشكلٍ عام ومبادئها، واستعرض مجموعة من تطبيقاتها، ثمَّ في المبحث الثَّالث ذكر بعض التَّحديات التي ربما تعيق الفقيه في تطبيق هذه النَّظرية، كلُّ ذلك وفق فكر الشَّهيد الصَّدر قدس سره.

مقدّمة

عُرِض في هذه المقالة مصطلح فقه النَّظريَّة بشكلٍ عام، وبيان مراد السيِّد الشهيد قدس سره منه بشكلٍ خاص، مع بيان التطبيقات المهمَّة التي تعرَّض إليها قدس سره، حيث إنَّه قدس سره لم يكتفِ بالتنظير إلى فكرته البكر، بل أرانا كيف يتمُّ تطبيقها في مختلف الحقول المتصلة بها، وهذا من النادر أن يجتمع في مفكِّر.

وكأنّه قدس سره يقول لنا: لقد أسّستُ لفقه النَّظريَّة، وطبقتها عملياً في الجوانب التي تهمُّ إنسان عصري، من تأريخٍ، واجتماعٍ، وسياسة، واقتصاد، بل وطبَّقتها في الجانب العقدي أيضاً، وكلّي أملٌ بأن تواصلوا الطريق في تطويره، وتجدوا عناصره المشتركة في كلِّ حقل، التي ستساعد الفقيه في هذه الأبحاث المعقَّدة، فالظفر بروح الإسلام بعيد المنال، يحتاج إلى تكاتفٍ من الجميع لإزالة بعضٍ من الغمام عنها.

وتكمن أهميَّة هذه المقالة في أنَّها تسلط الضوء على إعادة العلوم الإسلاميّة إلى مسارها الطبيعي، حيث إنَّ الهدف منها مساعدة الإنسان لتطبيق الشريعة الإسلاميّة في جميع جوانها، لا في جانبٍ أو جانبين، فمن عقائد المسلمين الأوليَّة تجاه الشريعة أنَّ لكلِّ واقعةٍ حكمٌ لله فيها، سواء كانت الواقعة عباديّة، اجتماعيّة، سياسيّة، اقتصاديّة أم غيرها من الجوانب المتصلة بحياة الإنسان الداخلة ضمن نطاق التشريعات الإسلاميّة.

والذي دعا الكاتب لاختيار هذا العنوان، ردُّ بعضٍ من الجميل للسيَّد الشهيد قدس سره بقدر طاقته المحدودة، حيث إنَّك تعتصر ألماً عندما تقرأ كتاباته قدس سره، وترى أنَّ بعضها لا يلقى الاهتمام المطلوب، فخذ على سبيل المثال كتاب اقتصادنا، بل وفلسفتنا، لا نرى لها حساً ولا أثراً في الخطط الدراسيَّة لجلِّ المدارس والجامعات العلميّة!

وكانت أمام الكاتب عددٌ من الكتابات المهمَّة التي تعرَّضت لفكر السيِّد الشهيد بشكل عام، ولفقه النَّظريَّة بشكل خاص، منها:

١. كتاب فقه النَّظريَّة عند الشهيد الصدر، رسالة ماجستير، لباقر برِّي.

٢. المنهج الفقهي عند الإمام الشهيد الصدر، محمَّد الحسيني.

٣. الشهيد محمد باقر الصدر من فقه الأحكام إلى فقه النظريات، د. صائب عبد الحميد.

هذا فضلاً عن كتب السيِّد الشهيد نفسها التي تعرَّضت إلى المسألة مثل: فلسفتنا، اقتصادنا، الإسلام يقود الحياة، المدرسة الإسلاميّة، المدرسة القرآنيّة، البنك اللَّاربوي في الإسلام، إضافةً إلى مقالاته المنشورة في المجلات العلميّة والثقافيّة.

وتعتبر هذه المقالة فتحَ بابٍ للكاتب والقارئ للتعمُّق في فقه النَّظريَّة، والظفر ببعض العناصر المشتركة فيه، ودفع عجلة هذا البحث للأمام، وعلى الله التكلان.

المبحث الأول: تعريف فقه النَّظريَّة لغة واصطلاحاً

النُّقطة الأولى: فقه النَّظريَّة لغةً

أولاً: الفقه لغةً

الفقه في أصل اللغة تارة يأتي بمعنى الفهم:

ففي كتاب العين: "**فَقِهَ يَفْقَهُ فِقْهاً إذا فَهِمَ**"[١]، وفي الصِّحاح: "**الفِقْهُ الفهمُ**"[٢]، ومنه قوله تعالى حكايةً عن قوم شعيب: ﴿**قالوا يا شُعَيبُ ما نَفقَهُ كَثيراً مِمّا تَقولُ**﴾(هود: ٨٧) أي: ما نفهم.

وتارة ثانيَّة يأتي بمعنى العلم وزيادة:

ففي كتاب مقاييس اللغة: "**الْفَاءُ وَالْقَافُ وَالْهَاءُ أَصْلٌ وَاحِدٌ صَحِيحٌ، يَدُلُّ عَلَى إِدْرَاكِ**

(١) العين، الفراهيدي، الخليل بن أحمد، دار ومكتبة الهلال، ج٣، ص٣٧٠.

(٢) تاج اللغة وصحاح العربيّة، الجوهري، إسماعيل بن حماد، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الرابعة، ج٦، ص٢٤٣.

الشَّيْءِ وَالْعِلْمِ بِهِ.. وَكُلُّ عِلْمٍ بِشَيْءٍ فَهُوَ فِقْهٌ"[١]، وفي لسان العرب: **"الفقه العلم بالشيء والفهم له"**[٢]، وفي القاموس المحيط قال: **"الفِقه بالكسر العلم بالشيء والفهم له والفطنة"**[٣].

وتارة ثالثة يأتي بمعنى الشقِّ والفَتْح،

ففي كتاب الفائق: **"والفقه حقيقةً الشَّق والفتح، والفقيه الْعَالم الَّذِي يشقُّ الْأَحْكَام ويفتِّش عَن حقائقها وَيفتح مَا استغلق مِنْهَا"**[٤].

والمعنى المناسب للفقه هنا أنَّه: الفهم والعلم والفطنة بالشيء.

ثانياً: النَّظريَّة لغةً

عندما نراجع كتب المعاجم اللغويّة الأساسيّة مثل: العين، والصحاح، بل حتى الكتب الثانية التي أتت بعدها ككتاب لسان العرب، والقاموس المحيط، لا نجد فيها تعريفاً للنظريّة؛ وهذا إن دلَّ على شيء فإنَّما يدلُّ على أنَّها معنًى مستحدث، ومعناه في الكتب المعجميّة الحديثة كما يلي:

في كتاب المعجم الوسيط: **"النَّظريَّة ... هي طَائِفَة من الآراء تُفسّر بهَا بعض الوقائع العلميّة أو الفنيّة"**[٥].

وفي معجم اللغة العربيّة المعاصرة أُورد لها ثلاثة معانٍ: **"الأول: قضيّة تُثْبَت صحّتُها**

---

(١) معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، أحمد بن فارس، دار الفكر، ج٤، ص٤٤٢.

(٢) لسان العرب، ابن منظور، محمد بن مكرم، دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة، ج١٣، ص٥٢٢.

(٣) القاموس المحيط، الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثامنة، ص٢٥٠.

(٤) الفائق في غريب الحديث والأثر، الزمخشري، محمود بن عمرو، دار المعارف، لبنان، الطبعة الثانية، ج٣، ص١٣٤.

(٥) المعجم الوسيط، مجموعة من المؤلفين، دار الدعوة، ج٢، ص٩٣٢.

بحجّةٍ ودليل أو برهان، الثاني: بعض الفروض أو المفاهيم المبنيّة على الحقائق والملاحظات تحاول توضيح ظاهرة مُعيّنة، الثالث: مجموعة المسلّمات التي تُفسِّر الفروضَ العلميّة أو الفنيّة"(١).

والمعنى المناسب للنظريّة هنا أنَّها: بعض الفروض أو المفاهيم المبنيّة على الحقائق والملاحظات تحاول توضيح ظاهرة مُعيَّنة.

ونستطيع أن نستنج كيف تُوُصِّل لذلك المعنى بالتحليل التالي:

١. النَّظريَّة مفردٌ جمعها نظريات، وهي مصدر صناعي مأخوذٌ من النظر.

٢. والنظر في اللغة: كما جاء في الصحاح **"تأمّل الشيء بالعين"**(٢)، وجاء في معجم مقاييس اللغة **"النون والظاء والراء، أصلٌ صحيح ترجع فروعه إلى معنى واحد، وهو تأمّل الشيء ومعاينته، ثم يُستعار ويُتَّسع فيه، فيقال: نظرت إلى الشيء أنظر إليه: إذا عاينته"**(٣)، ومنه قوله تعالى: ﴿**فَنَظَرَ نَظْرَةً فِي النُّجُومِ**﴾ (الصافات: ٨٨) أي تأمّل وعاين.

٣. ثمَّ أنَّ التأمُّل يرادف التفكُّر، وبالعكس، فقد جاء في الصحاح **"التفكّر [هو] التأمّل"**(٤).

٤. والتفكُّر: **"تردُّد القلب في الشيء، يقال: تفكَّر، إذا رَدَّدَ قلبه معتبراً"**(٥)، والتفكير: **"إِعْمَال الْعقل فِي مشكلة للتوصل إِلَى حلِّهَا"**(٦).

٥. إذاً لـمَّا كان النَّظر في اللغة يأتي بمعنى التأمُّل والفكر، وهما يشملان الأمور الكليّة والجزئيّة من جهة، وفيهما معنى البحث وحركة الذهن بين المعلومات من جهة ثانيّة،

(١) معجم اللغة العربيّة المعاصرة، د. أحمد مختار عبد الحميد، عالم الكتب، الطبعة الأولى، ج٣، ص٢٢٣٣.
(٢) تاج اللغة وصحاح العربيّة، مصدر سابق، ج٢، ص٨٣٠.
(٣) معجم مقاييس اللغة، مصدر سابق، ج٥، ص٤٤٤.
(٤) تاج اللغة وصحاح العربيّة، مصدر سابق، ج٢، ص٧٨٣.
(٥) معجم مقاييس اللغة، مصدر سابق، ج٥، ص٤٤٦.
(٦) المعجم الوسيط، مصدر سابق، ج٢، ص٦٩٨.

صِيغَ من النَّظر مصدر صناعي خُصّ بالأمور الكليّة المأخوذة من الحقائق التي تجتمع في خصائص مشتركة، وتحاول تفسير ظاهرة معيّنة.

وممَّا تقدَّم يظهر أنَّ معنى فقه النَّظريَّة في اللُّغة هو: العلم والفطنة بالمفاهيم المبنيَّة على الحقائق والملاحظات تحاول توضيح ظاهرة مُعيَّنة.

النُّقطة الثَّانيّة: فقه النَّظريَّة اصطلاحاً

عند المراجعة السريعة لَمَّا كُتِب في فقه النَّظريَّة، نرى نوعاً من الغموض في هذا المصطلح، بل قد لا تجد كتاباً تحت عنوان فقه النَّظريَّة، وكأنَّ هذا العنوان من ابتكار السيِّد الشهيد قدس سره، نعم توجد كتابات متعدِّدة بدأت في الظهور أواخر القرن العشرين لعلماء أهل السنَّة، خصوصاً أساتذة الجامعات، تحت عنوان النظريّات الفقهيّة، حيث ظهر هذا النمط من الكتابات للأساتذة الذين جمعوا بين دراسة الفقه والقانون، حيث أرادوا أن يعيدوا تبويب وجمع مسائل الفقه بحيث يسهل على طالب القانون أن يدرسه ويقارنه بالدراسات القانونيّة الحديثة[١].

وعند مراجعة بعض تلك الكتب نرى بعضها عرّف النَّظريَّة الفقهيّة وبعضها لم يعرِّفها، بل نراه مباشرة شرع في دراسة بعض العناوين الفقهيّة، حيث يُدرس عنوانٌ واحد من عدَّة جوانب، فيُبدأ بتوضيح معنى العنوان، ثمَّ أنواعه -إذا كان له أنواع، ثمَّ أحكامه، وأخيراً الآثار المترتبة عليه، وهكذا تتمُّ الإحاطة بجوانب العنوان جميعها في مكانٍ واحد، فمثلاً نرى كتاب المدخل الفقهي العام لمصطفى الزرقا -وهو من أقدم ما كُتب في هذا العنوان- درسَ عدَّة عناوين، منها: عنوان الأهليّة والولاية، فبدأ بتعريفهما، ثمَّ تعرَّض إلى أنواعها، ثمَّ إلى أحكامها، ثمَّ إلى عوارضها، وأخيراً الآثار المترتبة عليها[٢].

ويمكننا تلخيص تعريف النَّظريَّة الفقهيّة كالتالي:

(١) القواعد الفقهيّة، الندوي، علي أحمد، دار القلم، دمشق، الطبعة الثالثة، ١٩٩٤م، ص٦٣.

(٢) المدخل الفقهي العام، الزرقا، مصطفى أحمد، دار القلم، الطبعة الثانيّة، ٢٠٠٤م، ج٢، من ص٧٧٩.

١. عرَّفها الدكتور مصطفى الزرقا بأنَّها: **"تلك الدساتير والمفاهيم الكبرى التي يؤلِّف كلٌّ منها على حِدَة نظاماً حقوقيّاً موضوعيّاً منبثّاً في الفقه الإسلامي"**(١).

٢. وعرّفها علي الندوي بأنَّها: **"موضوعات فقهيّة أو موضوع يشتمل على مسائل فقهيّة أو قضايا فقهيّة. حقيقتها أركانٌ وشروطٌ وأحكام، تقوم بين كلٍّ منها صلة فقهيّة، تجمعها وحدة موضوعيّة تحكم هذه العناصر جميعاً"**(٢).

أمَّا مراد السيِّد الشهيد قدس سره من فقه النَّظريَّة فمختلفٌ تماماً عن المصطلح السابق، فالشهيد قدس سره يريد من فقه النَّظريَّة: استنباط البناءات الأساسيّة الثابتة، من القرآن والسنّة مباشرةً أو من البناءات العلويّة المتحرِّكة، في أبواب الشريعة المتنوعة.

والتعريف السابق تجده مبثوثاً في كتابات السيِّد الشهيد ككتاب اقتصادنا، المدرسة القرآنيّة، الإسلام يقود الحياة، والمدرسة الإسلاميّة.

وإليك على سبيل المثال ما قاله قدس سره في:

١. كتاب اقتصادنا -الذي يهتمُّ باكتشاف النَّظريَّة والبناءات الأساسيّة الثابتة للاقتصاد الإسلامي الداخلة ضمن فقه المعاملات، وتمييزها عن البناءات العلويّة المتحرِّكة-: **"وأمَّا حين يريد هذا الفقيه أن يتخطَّى فقه الأحكام إلى فقه النظريّات، ويمارس عملية اكتشاف المذهب الاقتصادي.. فإنْ استطاع أن يجد هذه المجموعة فيما يضمّه اجتهاده الشخصي من أحكام، وينطلق منها في عملية الاكتشاف لفهم الأسس العامَّة للاقتصاد الإسلامي.. فهي فرصة ثمينة تتَّحد فيها شخصية الممارس بوصفه فقيهاً يستنبط الأحكام، مع شخصيته بوصفه مكتشفاً للنظريّات"**(٣).

---

(١) المصدر السابق، ج١، ص٣٢٩.

(٢) القواعد الفقهيّة، مصدر سابق، ٦٣.

(٣) اقتصادنا، الصدر، السيد محمد باقر، مركز الأبحاث والدراسات التخصصيّة للشهيد الصدر، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ، ص٤٦٦.

٢. كتاب المدرسة القرآنيّة -قسم التفسير الموضوعي والتفسير التجزيئي-[١]: **"يحاول [التفسير الموضوعي] أن يصل إلى مركب نظريٍّ قرآنيّ، وهذا المركب النظريّ القرآنيّ يحتلُّ في إطاره كل واحد من تلك المدلولات التفصيليَّة موقعه المناسب، وهذا ما نسميه بلغة اليوم بالنَّظريَّة، يصل إلى نظريّة قرآنيّة عن النبوة، نظريّة قرآنيّة عن المذهب الاقتصادي، نظريّة قرآنيّة عن سنن التاريخ، وهكذا عن السموات والأرض"**[٢].

٣. كتاب المدرسة القرآنيّة -قسم التفسير الموضوعي والتفسير التجزيئي- أيضاً: **"لا بدَّ أن يتوغَّل هذا الاتجاه الموضوعي في الفقه،.. [لا بدَّ و] أن يصل إلى النظريَّات الأساسيّة، وأن [لا] يكتفي بالبناءات العلويّة والتشريعات التفصيليّة، لا بدَّ وأن ينفذ من خلال هذه البناءات العلويّة إلى النظريّات الأساسيّة التي تمثل وجهة نظر الإسلام؛ لأنَّنا نعلم أنَّ كلَّ مجموعة من التشريعات في كلِّ باب من أبواب الحياة ترتبط بنظريات أساسيّة، ترتبط بتطورات رئيسيّة"**[٣].

٤. كتاب الإسلام يقود الحياة: **"وهذه الأحكام تشمل على قسمين من العناصر، أحدهما العناصر الثابتة: وهي الأحكام المنصوصة في الكتاب والسنّة فيما يتَّصل بالحياة الاقتصاديّة. والآخر العناصر المرنة والمتحرِّكة: وهي تلك العناصر التي تستمدُّ -على ضوء طبيعة المرحلة في كلِّ ظرف- من المؤشَّرات الإسلاميّة العامَّة التي تدخل في نطاق العناصر الثابتة"**[٤].

٥. كتاب الإسلام يقود الحياة أيضاً: **"وهذا المؤشِّر يعني أن تتواجد في الشريعة وضمن**

(١) كلام السيِّد الشهيد في الكتاب حول القرآن الكريم، ولكن لا ضير في تعميم الأمر إلى الروايات، كما فعل في بقيّة أبحاثه كما سيتضح من ثنايا البحث.

(٢) المدرسة القرآنيّة -التفسير الموضوعي والتفسير التجزيئي، والسنن التاريخيّة وعناصر المجتمع في القرآن الكريم-، الصدر، سيد محمد باقر، دار الكتاب الإسلامي، الطبعة الثانية، ٢٠١٣م، ص٢٢.

(٣) المدرسة القرآنيّة، مصدر سابق، ص٢٦.

(٤) الإسلام يقود الحياة، الصدر، السيد محمد باقر، مركز الأبحاث والدراسات التخصصيّة للشهيد الصدر، الطبعة الرابعة، ١٤٢٩ هـ، ص٤٣.

العناصر الثابتة من الاقتصاد الإسلامي أحكام منصوصة في الكتاب والسنّة، تتجه كلُّها نحو هدفٍ مشترك على نحو يبدو اهتمام الشارع بتحقيق ذلك الهدف، فيعتبر هذا الهدف بنفسه مؤشِّراً ثابتاً، وقد يتطلَّب الحفاظ عليه وضع عناصر متحرِّكة لكي يضمن بقاء الهدف أو السير به إلى ذروته الممكنة"[١].

المبحث الثَّاني: نظرة عامَّة على فقه النَّظريَّة كما قرَّرها السيد الشهيد قدس سره

النُّقطة الأولى: خلاصة فقه النَّظريَّة

أولاً: نظرة عامَّة على فقه النَّظريَّة

يظهر من تعريف فقه النَّظريَّة السابق، ومن كتابات السيِّد الشهيد قدس سره، أنَّ فقه النَّظريَّة عبارة عن محاولة لفهم وتحصيل المبادئ الأساسيّة التي ترتكز عليها الشريعة الإسلاميّة في مجالات الحياة المختلفة المرتبطة بالجانب التشريعي، أو بتعبير آخر الوصول لروح الشريعة، وذلك يكون عبر دراسة: التجربة البشريّة، القرآن الكريم، وروايات أهل البيت عليهم السلام.

ومن ثَمَّ يمكننا الوصول إلى النظريّة الإسلاميّة في الجوانب المختلفة: كالجانب العقدي، التاريخي، الجانب الاجتماعي، وهو إمَّا علاقة الإنسان بالإنسان، وإمَّا علاقة الإنسان بالدولة، الجانب الفقهي سواء كان فقه العبادات كالخمس والزكاة، أم فقه المعاملات، والجانب السياسي والإداري، ومع تمييز تلك المبادئ الأساسيّة، يمكننا معرفة حدود المبادئ العلويّة أو الثانيّة، وأهدافها، ومجالات تطبيقها.

وهذا كلُّه يعتمد على أساس كلامي مفاده أنَّ أحكام الشريعة الإسلاميّة قائمة على أسس موحدة، ومنطلقات ثابتة، فمن خلال هذا الأصل انطلق السيِّد الشهيد في بناء فكرته فقه النَّظريَّة.

---

(١) المصدر السابق، ص٤٣.

ولتوضيح الفكرة نأتي بمثال مختصرٍ في الجانب الاقتصادي:

توصل السيِّد الشهيد قدس سره إلى أنَّ أهمَّ أهداف تشريع الأحكام والمبادئ العلويّة هو المحافظة على المبادئ الأساسيّة[١]، فاستعرض قدس سره أولًا مجموعة من الأحكام التفصيليّة والجزئيّة المرتبطة بالاحتكار، ثمَّ استنتج منها قدس سره العنصر الثابت الذي ترجع إليه جميع تلك الأحكام الجزئيّة وتحاول المحافظة عليه، وهو الحفاظ على سير الاقتصاد الإسلامي بطريقة طبيعيّة والمحافظة على العدالة الاجتماعيّة مثلاً، فعمَّم مصاديق الاحتكار إلى غير التسعة المعروفة فقهيّاً، وقال قدس سره إنَّ ذلك من حقِّ وليِّ الأمر للمحافظة على السير الطبيعي للاقتصاد في الدولة الإسلاميّة[٢].

ثانياً: مميّزات المبادئ الثَّابتة، والمبادئ المتحرِّكة

تختلف البناءات الأساسيّة عن العلويّة بأنّها:

١ـ ثابتة لا تتغيَّر بتغيُّر الزمان والمجتمعات؛ لأنّها تعبِّر عن الجانب الثابت في الجوانب المختلفة من تاريخٍ، اجتماعٍ، فقهٍ، وسياسة، ذلك الجانب الذي أخبر به الخالق العليم[٣]، أمَّا البناءات العلويّة فهي قد تتغيَّر بتغيُّر الزمان والمجتمعات، فهي تُعبِّر عن الجانب المتحرِّك والمرن من جوانب الحياة التي تتأثَّر بتطوُّر سيطرة الإنسان على الطبيعة أو بطريقة تفكير الإنسان الاجتماعيّة، وغيرها من الأمور.

٢. تحتاج إلى عمليّة فكريّة مقعدة تبدأ ب[٤]:

أ. تحليل التجربة البشريّة بشكل عميق في حقلٍ من الحقول المرتبطة بالشريعة؛

---

(١) الإسلام يقود الحياة، مصدر سابق، ص٤٣.

(٢) المصدر السابق، ص٥٣.

(٣) الإسلام يقود الحياة، مصدر سابق، ص٤٥،

(٤) المصدر السابق، ص٤٥- ٥٠.

للوقوف على مبادئها الأساسيّة[١].

ب. عرض التناقض الموجود في تلك التجربة على القرآن الكريم والروايات الشريفة؛ للوصول إلى رأي الإسلام الإجمالي في ذلك الموضوع.

ت. محاولة تمييز الآيات والروايات الشريفة وتقسيمها إلى آيات وروايات تعبّر عن المبادئ المتحرِّكة للشريعة الإسلاميّة، وإلى آيات وروايات تعبِّر عن المبادئ الأساسيّة للشريعة[٢].

ث. سبر الروايات التي تعبِّر عن المبادئ المتحرِّكة وتقشيرها؛ للوصول إلى المبادئ الأساسيّة التي من خلالها يمكن تفسير كلٍّ أو بعض الأحكام العلويّة المتحرِّكة.

أمَّا المبادئ المتحرِّكة فهي تقع في طريق الوصول إلى المبادئ الأساسيّة كما اتضح.

يتَّحدان في أمور عديدة منها:

١. صعوبة استخراجهما من الآيات والروايات، بشكلٍ يضمن للفقيه بأنَّه لم يتأثَّر بالعوامل المحيطة به من أفكارٍ اجتماعيّة واقتصاديّة وسياسيّة خاطئة[٣].

٢. إمكان تسرُّب نظرة الفقيه القبليّة إلى تلك المبادئ، بحيث يفسِّرها بطريقة خاطئة[٤].

وهذا ما سنبيّنه بشيء من التفصيل في المبحث الثالث.

---

(١) لاحظ القسم الأول من كتاب اقتصادنا للسيد الشهيد رحمه الله، فقد خصصه لتحليل النّظام الرأسمالي والاشتراكي، ولاحظ كتاب المدرسة الإسلاميّة الصدر، السيد محمد باقر، مركز الأبحاث والدراسات التخصصيّة للشهيد الصدر، الطبعة الرابعة، ١٤٢٩ ه، ص٦٤-٧٥.

(٢) الآيات والروايات التي تشير إلى الأهداف الثابتة، نستطيع استخدامها بشكل مباشرة في تشريع مجموعة من الأحكام المتحركة للمحافظة على ذلك المبدأ.

(٣) اقتصادنا، مصدر سابق، عنوان تبرير الواقع، ص٤٤٨-٤٤٩.

(٤) المصدر السابق، ص٤٥٧-٤٥٩.

النُّقطة الثَّانيَّة: بيان فوائد فقه النَّظريَّة

ظهر ممَّا تقدَّم أنَّ فقه النَّظريَّة هو عبارة عن إعادة العلوم الإسلاميّة إلى مسارها الطبيعي، وعدم حصرها بالجانب الفردي، خصوصاً في أوضاعنا الراهنة، حيث نرى أنَّ هناك فصلاً بين الشريعة الإسلاميّة ووقائع الحياة، وهذا الفصل لم يكن بهذه الصورة قبل قرنين أو أكثر من الزمن، بل اتّسع شيئاً فشيئاً خصوصاً مع التقدُم العلمي، والغزو الثقافي.

ففي بداية الأمر تمَّ ترويجُ فصل السياسة بمعنى إدارة الدولة عن الدِّين، ثمَّ فصل الاقتصاد عن الدِّين، ثمَّ فصل الفهم الاجتماعي عنه، والآن نراهم يحاولون فصل التربية عنه أيضاً، وحينئذ يبقى الدِّين علاقة قائمة بين الفرد وربِّه كما هو عليه الغرب اليوم.

ولفقه النَّظريَّة فوائد أخر منها:

١. بيان عظمة الدِّين، واتساعه، وشموله لجميع جوانب الحياة، وهذا سيساعد في زيادة الثقة بالنفس لدى المسلم الحرّ خصوصاً في هذا العصر.

٢. الوصول للنظريّة الإسلاميّة في جوانب الحياة المختلفة، سيساهم في معرفة حدود الأحكام المتحرِّكة أو الولائيّة أو الأحكام التي صدرت من النبي صلى الله عليه وآله بما هو حاكم للدَّولة، لكيلا تعمّم لوقائع الحياة المتغيِّرة[1].

٣. مساندة المنظومة الفقهيّة والوقوف في وجه انهيارها؛ لأنَّ التوغل في الجانب الفردي في الفقه الإسلامي، يؤدِّي لعدم تلبية حاجات المجتمع من النظريات الإسلاميّة

(١) اقتصادنا، مصدر سابق، ص٨٠٥.

في الجوانب المختلفة[١]، وهذا يؤدِّي إلى أخذ النظريات من مصادر أخرى قد لا توافق مبادئ الإسلام الأساسيّة.

النُّقطة الثَّالثة: استعراض تطبيقات فقه النَّظريَّة

أولاً: الجانب العقائدي

طرح السيِّد الشهيد قدس سره عدَّة أسئلة محوريّة تتَّصل بالجانب العقائدي، ومن خلال تلك الأسئلة توصَّل لنظريّة الإسلام فيه، أي توصَّل للبناءات الأساسيّة التي تبتني عليها التشريعات والأحكام الفقهيّة، والتي من خلالها يُحافَظ على تلك البناءات الأساسيّة، ويمكن القول أنَّ النَّظريَّة التي خرج بها قدس سره وصل صداها لجميع الجوانب الأخرى التي تعرَّض لها قدس سره في أبحاثه من تاريخٍ، واجتماعٍ، وغيرهما من أمور.

(١) مقالة للسيد الشهيد تحت عنوان الاتجاهات المستقبلة لحركة الاجتهاد، وهذا نص كلامه: "وأما المثال الفقهي فنأخذه من الاعتراض الشهير الذي أثاره الفقهاء حول قاعدة «لا ضرر ولا ضرار"، إذ قالوا: إن هذه القاعدة تنفي وجود أي حكم ضرري في الإسلام بينما نجد في الإسلام أحكاماً ضرريّة كثيرة كتشريع الديات والقصاص والضمان والزكاة، فإنّ في تشريع هذه الأحكام إضراراً بالقاتل الذي يكلف بالدية وبالقصاص، وإضراراً بالشخص الذي يتلف مال غيره إذ يكلف بضمانه، وإضراراً بصاحب المال الذي يكلف بدفع الزكاة. إن هذا الاعتراض يقوم على أساس النظرة الفردية إلى التشريع، فإن هذه النظرة هي التي أتاحت لهم أن يعتبروا هذه الأحكام ضرريّة، بينما لا يمكن أن تعتبر هذه الأحكام ضرريّة في شريعة تفكر في الفرد بوصفه من جماعة ومرتبطاً بمصالحها، بل أن خلو الشريعة من تشريع الضمان والضرائب يعتبر أمراً ضررياً. وقد كان من نتائج ترسخ النظرة الفردية قيام اتجاه عام في الذهنية الفقهية يحاول دائماً حل مشكلة الفرد المسلم عن طريق تبرير الواقع وتطبيق الشريعة عليه بشكل من الاشكال). أنظر: مجلة فقه أهل البيت، العدد الأول، ص ٣٥.

بدأ قدس سره بالسؤال عن هدف الإنسان في هذه الحياة، ولماذا خُلق، وما مسؤولياته، ثمَّ بعد ذلك استعرض الآيات التي تُجيب على هذه الأسئلة، وفي الحقيقة نستطيع القول أنَّ هذه الأسئلة تُعدّ أساساً لجميع تصرُّفات الإنسان الصادرة منه.

الإنسان الخليفة:

توصَّل السيِّد الشهيد قدس سره إلى أنَّ الإنسان -أيَّ إنسانٍ- خُلق ليكون خليفةً لله على هذه الأرض، والخلافة معناها أنَّ الإنسان حَمل مسؤوليّة تطبيق الأهداف التي وضعها الله تعالى لهذا الخلق، **"واستخلاف الله تعالى خليفةً في الأرض، لا يعني استخلافه على الأرض فحسب، بل يشمل هذا الاستخلاف كلِّ ما للمستخلِف من أشياء تعود إليه. والله هو ربُّ الأرض والخيرات، وربُّ الإنسان والحيوان، وكلُّ دابَّة تنتشر في أرجاء الكون الفسيح، وهذا يعني أنَّ خليفة الله في الأرض مستخلَفٌ على كلِّ هذه الأشياء"**[١].

ومن خلال ما تقدَّم نستطيع تقييم كلِّ حركة من تحرُّكات الإنسان، هل تسير في الاتجاه الصحيح أم لا، فالقرآن الكريم تعرَّض إلى عددٍ من الضوابط والقيم الأساسيّة التي تبتني عليها أساس الخلافة، كالضوابط العقائديّة، التاريخيّة، وغيرهما، وحدَّد أيضاً بضوابطَ وتشريعات متحرِّكة للمحافظة عليها، قال السيِّد الشهيد قدس سره: **"وكلّما استطاع الإنسان من خلال حركته أن يتصاعد في تحقيق تلك المثل ويجسّد في حياته بصورة أكبر فأكبر عدالة الله، وعلمه، وقدرته، ورحمته، وجوده، ورفضه للظلم والجبروت، سجّل بذلك انتصاراً في مقاييس الخلافة الربانيّة، واقترب نحو الله في مسيرته الطويلة التي لا تنتهي إلا بانتهاء شوط الخلافة على الأرض"**[٢]، فالعدالة والظلم مثلًا موجودان في العلاقات الاجتماعيّة، السياسيّة، الاقتصاديّة، وغيرها من الجوانب المختلفة للحياة، وسيظهر في الأبحاث التاليّة بعضاً من العناصر الثابتة التي يحافظ على مبدأ الخلافة.

---

(١) الإسلام يقود الحياة، مصدر سابق، ص١٢٨.

(٢) المصدر السابق، ص١٣٣.

الإنسان الشَّهيد:

ولعلم الله تعالى بتركيبة الإنسان النفسيَّة، وأنَّه يمتلك قابليّات الانحراف عن هذا الخطِّ، عزَّز خطَّ الخلافة بخطٍّ آخر هو خطُّ الشهادة كما أسماه السيِّد الشهيد قدس سره، المتمثّل بالأنبياء، والأئمة، ثمَّ المرجعيّة، الذين يراقبون، ويوجِّهون، ويذكِّرون ذلك الإنسان بهدفه الذي خُلق من أجله، أي أنَّه سبحانه وضع **"إلى جانب خطِّ الخلافة، خطَّ الشهادة الذي يمثِّل التدخل الربّاني من أجل صيانة الإنسان الخليفة من الانحراف وتوجيهه نحو أهداف الخلافة الرشيدة"**[١]، **"ومن هنا أمكن القول بأنَّ خطَّ الشهادة يتمثَّل أولاً في الأنبياء، وثانياً في الأئمَّة الذين يعتبرون امتداداً ربّانياً للنبي صلى الله عليه وآله في هذا الخطّ، وثالثاً في المرجعيّة التي تعتبر امتداداً رشيداً للنبي والإمام في خطِّ الشهادة"**[٢].

ومع كلِّ هذا الوضوح والتناسق في بحث السيِّد الشهيد قدس سره العقائدي، الذي قد يُظنّ أنَّه قدس سره أدلى بكلِّ ما يملك فيه، إلا أنَّه قدس سره يفاجئنا بتحديد هدف جديد للمرجعيّة مبنيّة على نظريّته السابقة للخلافة والشهادة وتتناسق معهما، حيث قال قدس سره أنَّ من واجبات المرجعيّة بما هي شهيدة على خطِّ الخلافة **"أن يكون هذا المرجع في بيان أحكام الإسلام ومفاهيمه مجتهداً، ويكون اجتهاده هو المقياس الموضوعي للأمَّة من الناحيّة الإسلاميّة، وتمتد مرجعيّته في هذا المجال إلى تحديد الطابع الإسلامي لا العناصر الثابتة من التشريع في المجتمع الإسلامي فقط، بل العناصر المتحرِّكة الزمنيّة أيضاً، باعتباره هو الممثّل الأعلى للإيديولوجيّة الإسلاميّة"**[٣]، ومن هذا الأساس نلاحظ سريان فكرة تحديد المفاهيم الإسلاميّة، والعناصر الثابتة في كلِّ أبحاثه قدس سره من تأريخٍ، واجتماعٍ، وغيرهما.

ثانياً: الجانب التَّاريخي

بعد أن حدَّد السيِّد الشهيد قدس سره النَّظريَّة الإسلاميّة في الجانب العقائدي، توجّه للإجابة

(١) الإسلام يقود الحياة، مصدر سابق، ص١٣٥.

(٢) المصدر السابق، ص١٣٦.

(٣) المصدر السابق، ص١٥٩-١٦٠.

على السؤال الثاني من حيث الأهميّة في حياة الفرد، وتكمن هذه الأهميّة في كونه برزخاً بين الجانب العقائدي، والجانب التطبيقي، أي ينقل الفرد من ناحيّة الاعتقادات النَّظريَّة، إلى ناحية تطبيق تلك الاعتقادات في الخارجيّة، فبعد أن آمن الإنسان بأنَّه خليفةُ الله في هذه الأرض، فهل له دور في صناعة الحاضر والمستقبل أي صناعة التاريخ؟ وبتعبير آخر هل القوانين التي تتحكَّم في التاريخ ثابتة ويكون الإنسان فيها كالآلة أم إنَّه يستطيع تغيير بعض الأحداث التاريخيّة؟ وإذا كان يستطيع فهل هناك قوانين محدَّدة نستطيع استكشافها لهذا التَّغيير أم لا؟[١]

وانطلاقته قدس سره لتحديد الجواب على ذلك السُّؤال، كانطلاقته السابقة في الجانب العقديّ، ولكن هنا بدأت تتجلَّى خطوط فكرته في كيفيّة الوصول إلى النظريّة بشكلٍ أكثر، فإنَّه في الجانب العقديّ لم يبرز الأسئلة المستوحاة من التجربة البشريّة التي طرحها على القرآن الكريم والروايات التي ساعدته على التوصّل لنظريّة الخلافة بمفهومها السابق، ولكنَّه هنا عندما أراد استنباط نظريّة الإسلام في السنن والقوانين التاريخيّة، أبرز تلك الأسئلة المستوحاة التي انطلق منها بشكل واضح وصريح، بل يمكننا القول: إنَّه لولا التجربة البشريّة لما توصّل لنظريّته، قال قدس سره عندما تعرّض للفرق بين التفسير الموضوعي والتفسير التجزيئي للقرآن، والذي من خلاله توصَّل إلى نظريّة القرآن في السنن التاريخيّة: **"التفسير الموضوعي.. يبدأ بالواقع الخارجي، بحصيلة التجربة البشريّة، يتزوَّد بكلِّ ما وصلت إلى يده من حصيلة هذه التجربة، ومن أفكارها ومضامينها. ثمَّ يعود إلى القرآن الكريم؛ ليحكِّم القرآن الكريم، ويستنطق القرآن الكريم"**[٢].

فمن خلال ما تقدَّم تتجلَّى أهميَّة التجربة البشريّة في فقه النَّظريَّة للسيّد الشهيد قدس سره، ففي الجانب التاريخي، حيث نرى أنَّ التجربة البشريّة زاخرة بالآراء والاتجاهات فيه، فهيَ على سبيل المثال قد تفسّر القوانين والسنن التاريخيّة على أنّها سنن لا يمكن الفرار منها؛

(١) المدرسة القرآنيّة، مصدر سابق، ص٣٢.

(٢) المصدر السابق، ٢١.

أي كالقوانين الطبيعيّة، كقوانين الفيزياء والكيمياء مثلاً، وبتعبير آخر تجعل الإنسان كالآلة في هذا الكون، وفي تفسيرٍ آخر قد تلغيها من الأساس، وتوكل الأمر كلَّه لإرادة الإنسان، وأنّه يستطيع تغيير أيِّ شيء، وبعضها موغلٌ في الاتجاه المادي لتفسير التاريخ، إلى غيرها من الاتجاهات.

نماذج من السنن والعناصر الثابتة التاريخيّة التي توصل إليها السيد الشهيد قدس سره بواسطة استنطاق القرآن:

١. توجَّه السيِّد قدس سره بسؤال القرآن عن السنن والعناصر الثابتة التاريخيّة التي تجري على الأمم بما هي أمم، أي بما هي وجود مجموعي من الأفراد، فتوصَّل من خلال استنطاق مجموعة من الآيات، أنَّ للأمم آجالاً مضبوطةً لا مفرَّ منها، والأجل قد يكون نوعاً من العذاب الجزئي، وقد يكون أمراً آخر، وهذا السؤال استيحاءٌ من التجربة البشريّة، حيث ترى تجارب البشر المعاصرة إمَّا كون الأمم تسير على نحوٍ ديالكتيكيّ يوجد التناقض في داخله، وإمّا تسير وفق تجاربها الخاصَّة التي تتطوَّر في الزمن.

فيرى السيِّد الشهيد قدس سره، أنَّ الأمَّة إذا سلكت -بإرادتها الجمعية- طريقاً معيناً، طريقاً إلى الانحدار والهلاك، تستحقُّ عذاباً جامعياً لا يستثني الصالح من الطالح، بل الذي يشمل حتى المعصوم نفسه ، فهذه إحدى السنن التكوينيّة للتاريخ، قال السيِّد الشهيد قدس سره: **"والحقيقة أنَّ هاتين الآيتين[1] تتحدَّثان عن عقاب دنيوي، لا عن عقاب أخروي، تتحدَّث عن النتيجة الطبيعيّة لما تكسبه أمَّة عن طريق الظلم والطغيان، هذه النتيجة لا تختص حينئذٍ بخصوص الظالمين من أبناء المجتمع، بل تعمُّ أبناء المجتمع على اختلاف هوّياتهم، وعلى اختلاف أنحاء سلوكهم، [فـ]حينما وقع التيه على بني إسرائيل.. لم يختص بخصوص الظالمين من بني إسرائيل، وإنَّما شمل موسى عليه السلام، شمل أطهر الناس وأزكى النَّاس، واشجع**

(١) ﴿وَرَبُّكَ الغَفورُ ذُو الرَّحمَةِ لَو يُؤاخِذُهُم بِما كَسَبوا لَعَجَّلَ لَهُمُ العَذابَ بَل لَهُم مَوعِدٌ لَن يَجِدوا مِن دونِهِ مَوئِلاً﴾، ﴿وَتِلكَ القُرى أَهلَكناهُم لَمّا ظَلَموا وَجَعَلنا لِمَهلِكِهِم مَوعِدًا﴾، الكهف: ٥٨ - ٥٩. ﴿وَلَو يُؤاخِذُ اللهُ النّاسَ بِما كَسَبوا ما تَرَكَ عَلى ظَهرِها مِن دابَّةٍ وَلكِن يُؤَخِّرُهُم إِلى أَجَلٍ مُسَمًّى فَإِذا جاءَ أَجَلُهُم فَأَنَّ اللهَ كانَ بِعِبادِهِ بَصيرًا﴾، فاطر: ٤٥.

الناس في مواجهة الظلمة والطواغيت، شمل موسى؛ لأنَّه جزء من تلك الأمَّة"[١].

وقد نستطيع من خلال هذا العنصر الثابت تفسير حثّ الشريعة الإسلاميّة بشكلٍ كبير جداً على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بل وإشاعة الكلمة الحسنة في المجتمع، والتصدِّي للكلمة القبيحة فيه.

٢. السنة والعنصر الثَّابت الثَّاني الذي توصل إليه السيِّد الشهيد قدس سره هو العلاقة بين النصر ومجموعة من الشرائط التي منها: الصبر والثبات، أيَّ أنَّ الأمة أي أمّة إذا استكملت شروط النصر، ستنتصر لا محالة، والعكس صحيح، فالأمَّة حتى إن كانت مؤمنة بالله لن تنتصر على المستكبرين ما لم تستكمل شروط النصر[٢].

فظهر ممَّا تقدَّم دخالة الإنسان في تغيير مجريات التاريخ، ولكن هذا التغيير يجري وفق قوانين محدَّدة، أي أنَّه لا يستطيع تغيير المجريات إلا بعد الوقوف على الأسباب الحقيقيّة لها، فهنا تكمن أهميّة دراسة هذه السنن والعناصر الثابتة، فلا مجال للصدفة فيها.

مميّزات السنن والعناصر الثابتة كما توصل إليها السيد الشهيد قدس سره:

من مميّزات هذه السنن أنَّها تتخذ أشكالاً محدَّدة منها:

١. **شكل القضيّة الشرطيّة**، أي يكون هناك علاقة موضوعيّة بين الشرط والجزاء، وهذا الشكل من السنن يقدِّم **"خدمة كبيرة للإنسان في حياته الاعتياديّة، ويلعب دوراً عظيماً في توجيه الإنسان؛ لأنَّ الإنسان ضِمْنَ تعرُّفه على هذه القوانين يصبح بإمكانه أن يتصرَّف بالنسبة إلى الجزاء، ففي كل يرى أنَّه بحاجة إلى الجزاء يُعمل هذا القانون، يوفر شروط هذا القانون، يحاول الحيلولة دون توفُّر شروط هذا القانون"**[٣]، ومثال هذا الشكل من السنن العلاقةُ بين **"تغيير المحتوى الداخلي للإنسان، وتغيير الوضع الظاهري للبشريّة**

(١) المدرسة القرآنيّة، مصدر سابق، ص٤٤.

(٢) المصدر السابق، ص٤٧، لاحظ أيضًا ص٥٠-٥٢.

(٣) المدرسة القرآنيّة، مصدر سابق، ص٧٨.

والإنسانيّة، [و] مفاد هذه القضيّة الشرطيّة، أنّه متى ما وجد ذاك التغيير في أنفس القوم، وجد هذا التغيير في بناء القوم وكيان القوم، هذه القضيّة قضيّة شرطيّة بيّن القانون فيها بلغة القضيّة الشرطيّة"(١).

٢. **شكل القضيّة الفعليّة الناجزة**، فلا يستطيع الإنسان أن يتدخَّل في هذا النوع من السنن والعناصر الثابتة، لا من ناحية الشروط ولا من ناحية الظروف، وهذا الشكل لا يقبل التحدِّي بأيّ نحوٍ من الأنحاء.

٣. **شكل الاتجاه الطبيعي**، ويتخلَّف هذا الشكل عن سابقه أنّه ليس قانوناً صارماً حدياً، أي أنّه يقبل التحدِّي على شوطٍ قصير، لا على الشوط الطويل، ومثال هذا الشكل تحدِّي قوم لوط للاتجاه الطبيعي للعلاقة بين الذكر والأنثى، وهذا التحدِّي استمر **"فترة من الزمن ... إلا أنَّ تحدِّي هذه السنَّة يؤدِّي إلى أن يتحطَّم المتحدِّي، المجتمع الذي يتحدَّى هذه السنّة يكتب بنفسه فناء نفسه؛ لأنَّه يتحدَّى ذلك عن طريق ألوان أخرى من الشذوذ التي رفضها هذا الاتجاه الموضوعي، وتلك الألوان من الشذوذ تؤدي إلى إفناء المجتمع، وإلى خراب المجتمع"**(٢).

ومن المميِّزات أيضاً أنَّ هذه السنن تتميَّز بالاطراد الذي يتميَّز به القانون العلمي، وهي في الوقت نفسه ذات طابع ربّاني؛ لأنَّها تمثِّل حكمته تعالى، وحسن تدبيره(٣).

ثالثاً: الجانب الاجتماعي

ظهر من بحث سنن التأريخ أهميَّة دراسة المجتمع وعناصره؛ لأنَّ هناك سنن وقوانين تتصل بهما، فمن خلال هذه الدراسة أيضاً نستطيع التوصل إلى القوانين والعناصر الثابتة فيه من وجهة نظر الشريعة الإسلاميّة، ولا ننسى الإشارة أيضاً إلى أنَّ المادة الاجتماعيّة

---

(١) المصدر السابق، ص٨٠.

(٢) المدرسة القرآنيّة، مصدر سابق، ص٨٦.

(٣) المصدر السابق، ص٦٣.

التي تقوم عليها العلاقات بين أفراد المجتمع تعتمد على نظرتهم إلى واقع الحياة، فدراسة الجانب الاجتماعي في الحقيقة لا تتمُّ قبل دراسة الجانب العقائدي؛ لذلك سنرى أنَّ الدراسة الاجتماعيّة تبتني على مسلَّمات سابقة، وتبني عليها.

والملاحظ أيضاً أنَّ المشكلة الاجتماعيّة أرّقتِ الفكر البشري بشتّى مذاهبه، وكان في **"جهادٍ مرهقٍ يضجّ بالمآسي والمظالم، ويزخر بالضحكات والدموع، وتقترن فيه السعادة بالشقاء، كلُّ ذلك لما كان يتمثّل في تلك الألوان الاجتماعيّة من مظاهر الشذوذ والانحراف عن الوضع الاجتماعي الصحيح، ولولا ومضات شعّت في لحظاتٍ من تاريخ هذا الكوكب لكان المجتمع الإنساني يعيش في مأساةٍ مستمرّة، وسبحٍ دائمٍ في الأمواج الزاخرة"**[١]؛ لذلك لا بدَّ من معرفة وجهة النظر الإسلاميّة في ذلك، ومعرفة العناصر الثابتة فيه.

مراحل الوصول للنظريّة الإسلاميّة في الجانب الاجتماعي:

أولاً: لا بدَّ في البداية أن نطرح الأسئلة الأساسيّة البدويّة التي سننطلق منها للوصول لنظريّة الشريعة الإسلاميّة، ومن الأسئلة المهمَّة ما يلي[٢]:

١. ما النِّظام الاجتماعي الذي يصلح للإنسانيّة وتسعد به في حياتها الاجتماعيّة؟

٢. هل في مقدور الإنسانيّة أن تقدّم هذا الجواب؟

٣. ما الضمانات التي تكفل للإنسانيّة نجاحها في هذا الجانب؟

ثانياً: الاستفادة من التجربة البشريّة في هذا المجال، وللبشريّة في الجانب الاجتماعي العديد من التجارب التي آخرها النظام الديمقراطي الرأسمالي، والنظام الديكتاتوري

(١) المدرسة الإسلاميّة، الصدر، السيد محمد باقر، مركز الأبحاث والدراسات التخصصيّة للشهيد الصدر، الطبعة الرابعة، ١٤٢٩ هـ، ص١٦.

(٢) المدرسة الإسلاميّة، الصدر، السيد محمد باقر، مركز الأبحاث والدراسات التخصصيّة للشهيد الصدر، الطبعة الرابعة، ١٤٢٩ هـ، ص١٨.

البروليتاري الاشتراكي، وللاستفادة من التجربتين السابقتين لا بدَّ من استعراضهما بشكلٍ مفصَّل جداً، للوقوف على المرتكزات والبناءات الأساسيّة لهما، وهذا ما فعله السيِّد الشهيد قدس سره في كتابه المدرسة الإسلاميّة، وبشكلٍ أكثر تفصيلاً في كتابه اقتصادنا وفلسفتنا.

وفي هذه المقالة سيتم التعرُّض بنظرة خاطفةٍ على هذين النظامين، وسيُترك المجال للمطالعة للقارئ العزيز بإحالته لكتب السيِّد الشهيد نفسها.

رأي الاشتراكيّة الماركسيّة للنَّظام الاجتماعي:

ترى الماركسيّة وفق نظر السيِّد الشهيد قدس سره، أنَّ الإنسان يتكيّف روحياً وفكرياً وفقاً لطريقة الإنتاج، ونوعيّة القوى المنتجة، أي أنَّ الطاحونة، ووسائل إنتاج الكهرباء مثلاً هي التي تحدِّد أنَّ نظاماً ما هو الأصلح، وهو حينها النِّظام الرَّأسمالي، والذي يضمن صحَّة هذا الرأي هو حركة التأريخ السائر إلى الأمام بصورة تصاعديّة دائماً، أي أنَّ الإنسانيّة في تطوُّر مستمر وهذا ما يضمن تطوُّر الإدراك، وأنَّ الإدراك الجديد هو الأصلح، والإدراك الأصلح في هذه المرحلة أنَّ النظام الديكتاتوري البروليتاري الشيوعي هو المناسب للبشريّة[1].

رأي الغربيين بشكلٍ عام للنَّظام الاجتماعي:

يرى الغربيون بشكلٍ عام أنَّ الذي يحدِّد النظام الأصلح هو التجربة البشريّة، كما في التجارب الطبيعة، فإنَّنا نرى الإنسان بالتجربة يستطيع اختيار أفضل النظريات التي تحاول تفسير ظاهرةٍ طبيعيّة ما، وأنَّ النظام الاجتماعي لا يخرج عن نطاق التجربة البشريّة، وأفضل ما توصَّل إليه البشر من خلال تجاربهم الاجتماعيّة هو النظام الديمقراطي

(١) المدرسة الإسلاميّة، مصدر سابق، ص١٩-٢٠.

الرأسمالي، أمَّا ما يضمن صحَّة هذا الإدراك هو التجربة البشريّة نفسها[١] [٢] [٣].

ثالثاً: نقد النظريات السابقة، ومحاولة التوصُّل للتناقضات الداخليّة فيها -إن وجدت- بشكلٍ موضوعي وعلمي، وهذا ما فعله السيِّد الشهيد قدس سره بشكلٍ مفصَّل في المرحلة الثالثة، ولكن لا مجال لذكره في هذه المقالة[٤].

رابعاً: التوجه إلى القرآن الكريم، والروايات المأثورة عن المعصومين عليهم السلام؛ للإجابة عن الأسئلة والتناقضات الموجودة في الأنظمة السابقة، والوصول للنظريّة الإسلاميّة في الجانب الاجتماعي.

والحلُّ في نظر السيِّد الشهيد قدس سره يتمثَّل في التوحيد بين المقياس الفطري للعمل والحياة، وهو من أهمِّ البناءات الأساسيّة في النَّظريَّة الإسلاميّة، وللحفاظ على هذا البناء قام الإسلام بتشريع العديد من الأحكام أو البناءات العلويّة، وهذا التوحيد رسّخته الشريعة بأسلوبين:

الأوَّل: تركيز الشريعة **"على التفسير الواقعي للحياة، وإشاعة فهمها في لونها الصحيح كمقدِّمةٍ تمهيديّة إلى حياةٍ أخرويّة، يكسب الإنسان فيها من السعادة على مقدار ما يسعى في حياته المحدودة هذه في تحصيل رضا الله، فالمقياس الخُلقي -أو رضا الله تعالى- يضمن**

(١) المصدر السابق، ص٢٢-٢٣.

(٢) راجع المصدر السابق أيضاً للحصول على نظرة أكثر تفصيلاً للفكر الديمقراطي الرأسمالي، ص٣٧-٤٠، وللحصول على نظرة أكثر تفصيلًا للنظام الاشتراكي الماركسي راجع ص٥٣-٥٨.

(٣) بدأت في الآونة الأخيرة تتجلى نظريّة اجتماعيّة جديدة في روسيا بقيادة فلاديمير بوتين، وهي جديرة بالدراسة، ألقِ نظرة على كتاب أسس الجيوبوليتيكا، مستقبل روسيا الجيوبوليتيكي، للكتاب ألكسندر دوغن، تعريب عماد حاتم، دار الكتاب الجديد المتحدة، ٢٠٠٤م.

(٤) المدرسة الإسلاميّة، مصدر سابق، نقد السيِّد الشهيد قدس سره النَّظريَّة الغربية في جانب مساواتها للتجربة البشريّة بين العلوم الطبيعيّة والعلوم الاجتماعيّة ص٢٣-٣٢، ونقد المذهب الرأسمالي من جهاتٍ متعددة، منها الجانب الأخلاقيّ وغيره من الجوانب التي تقوم على أساسها النَّظريَّة الاجتماعيّة، راجع ص٤١-٥٠، ونقد النَّظريَّة الماركسيّة والشيوعيّة ص٥٨-٦١، وراجع أيضاً ص٦٥-٧٢.

المصلحة الشخصيّة في الوقت الذي يحقِّق فيه أهدافه الاجتماعيّة الكبرى"[١].

الثَّاني: تعهّد الدين **"بتربيّةٍ أخلاقيّة خاصَّة، تعني**[٢] **بتغذيّة الإنسان روحياً، وتنميّة العواطف الإنسانيّة والمشاعر الخُلقيّة فيه"**[٣]، عن طريق قيادةٍ معصومة تُنتَخب من قبل الله تعالى.

وهذه هي الميزة الأساسيّة للنظام الإسلامي الاجتماعي، فهي **"تتمثَّل فيما يرتكز عليه من فهمٍ معنويٍ للحياة وإحساس خُلقي بها، والخطِّ العريض في هذا النظام هو: اعتبار الفرد والمجتمع معاً، وتأمين الحياة الفرديّة والاجتماعيّة بشكل متوازن، فليس الفرد هو القاعدة المركزيَّة في التشريع والحكم، وليس الكائن الاجتماعي الكبير هو الشيء الوحيد الذي تنظر إليه الدولة وتشرّع لحسابه"**[٤].

وهناك قيمٌ اجتماعيّة عديدة أكّدت عليها الشريعة الإسلاميّة من خلال القرآن الكريم وروايات أهل البيت عليهم السلام مثل المساواة، الأخوّة، وغيرها، وهي تدلّ على أهداف وعناصر ثابتة بشكل مباشر، و**"تشكّل أساساً لاستيحاء صيغٍ تشريعيّةٍ متطوّرة ومتحرّكة تكفل تحقيق تلك القيم"**[٥].

أمّا فيما يتعلّق بعلاقة الفرد والدولة، أو بتعبير آخر وظائف الدولة، فسنشير إليها في الجانب السياسي إن شاء الله تعالى، لما له من ربطٍ وثيق به.

رابعاً: الجانب السِّياسي

تعتبر السياسة وإدارة الدولة من الأمور المتأخّرة رتبةً على وجود العقيدة والمجتمع،

---

(١) المصدر السابق، ص٧٦.

(٢) في المصدر تعني، والصحيح سياقًا تُعنى.

(٣) المدرسة الإسلاميّة، مصدر سابق، ص٧٨.

(٤) المدرسة الإسلاميّة، ص٧٩-٨٠.

(٥) الإسلام يقود الحياة، مصدر سابق، ص٤٩.

والسياسي يريد إدارة أفراد الأمّة بما يتلاءم مع نظرة النظام العقائديّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة، إلّا أنَّ ذلك لا يعني أنّنا لا يمكن أنَّ توصّل إلى عناصر ثابتة من التشريعات السياسيّة التي أقرّها الإسلام بواسطة النبي محمَّد صلى الله عليه وآله أو بواسطة خلفائه عليهم السلام.

ركّز السيّد الشهيد قدس سره في الجانب السياسي عندما كتب نظرته الأوليّة عن دستور الجمهوريّة الإسلاميّة على ترسيخ وإيجاد روح الإسلام في المجتمع الإسلامي، وذلك عن طريق المحافظة على العناصر الثابتة التي توصّل إليها في الجانب العقائدي، التاريخي، الاجتماعي، والاقتصادي.

وفي نظر السيّد الشهيد قدس سره أنَّ **"الدولةَ ظاهرةٌ اجتماعيّة أصيلة في حياة الإنسان، وقد نشأت هذه الظاهرة على يد الأنبياء ورسالات السماء، واتّخذت صيغتها السويّة ومارست دورها السليم في قيادة المجتمع الإنساني وتوجيهه من خلال ما حقَّقه الأنبياء في هذا المجال من تنظيم اجتماعي قائم على أساس الحقِّ والعدل، يستهدف الحفاظ على وحدة البشريّة وتطوير نموّها في مسارها الصحيح"**[١].

فمن خلال هذا النَّص نرى بوضوح أنَّ العدالة الاجتماعيّة للأفراد هي من العناصر الثابتة التي يجب أن يُحافظ عليها، وذلك عن طريق تشريعات فوقيّة متحرِّكة تضمن بقاء ذلك العنصر الثابت.

ويرى قدس سره أنَّ للأمَّة دوراً مهمّاً في الحفاظ على استمرار الدولة الإسلاميّة، فبعد أن نقَّح قدس سره موضوع السنن التاريخيّة ورأى أنَّ هناك سننا مرتبطة بالأمّة، وكيف يمكن للأمّة أن تؤثِّر في سير الدولة الإسلاميّة، نراه يقول قدس سره: **"وبهذا ترتفع الأمّة وهي تمارس السلطة [يقصد السلطة التشريعيّة والتنفيذيّة] إلى قمّة شعورها بالمسؤوليّة؛ لأنَّها تدرك بأنّها تتصرَّف بوصفها خليفةً لله في الأرض، فحتى الأمّة ليست هي صاحبة السلطان، وإنّما هي المسؤولة أمام الله عزّ وجلّ عن حمل الأمانة وأدائها"**[٢].

(١) الإسلام يقود الحياة، ص١٣.

(٢) مصدر سابق، ص٢٠.

ويرى ﷺ أيضاً أنَّ المرجعيّة التي تدير هذا الكيان هي حقيقة اجتماعيّة لا بدّ منها، والمرجعيّة لا بدّ أن تقوم على أساس الموازين الشرعيّة العامّة، وعلى صفات خاصّة[١]، وعلى الحاكم الشرعي أن يسير في اتجاهات تحافظ على العناصر الثابتة، وذلك بتشريع صيغٍ تشريعيّة متحرّكة تتسع لها صلاحيّاته ولا تصطدم مع عنصر ثابت في التشريع[٢].

ويمكن الملاحظة من خلال تشريعات السيّد الشهيد ﷺ عندما كتب لمحة عن دستور الجمهوريّة الإسلاميّة كتشريعه إنشاء المحكمة العليا التي تحاسب مخالف القانون، أو إنشاء ديوان المظالم الذي يكون دوره دراسة شكاوى المتظلمين، وغيرها من الأمور[٣]، كلّ ذلك إنّما للمحافظة على العدالة الاجتماعيّة، وتطبيق شرائع الإسلام التي من خلالها يسير المجتمع نحو تحقيق خلافة الله في الأرض.

ويمكن اختصار وظائف الدولة الإسلاميّة المتمثّلة في سلطاتها التشريعيّة وأمّتها التي تعيش فيها بما يلي:

١. تربيّة الإنسان على القاعدة الفكريّة الإسلاميّة، وطبعه في اتجاهه وأحاسيسه بطابعها.

٢. مراقبة الإنسان من الخارج وإرجاعه إلى القاعدة الفكريّة إذا انحرف عنها عمليّا.

ويظهر ممَّا تقدّم أنَّ **"الوعي السياسي للإسلام [ليس] وعياً من الناحية الشكليّة من الحياة الاجتماعيّة فحسب، بل هو وعيّ سياسيّ عميق مردّه إلى نظرةٍ كليّةٍ كاملةٍ نحو الحياة، والكون، والاجتماع، والسياسة، والاقتصاد، والأخلاق، فهذه النظرة الشاملة هي الوعي الإسلامي الكامل"**[٤].

---

(١) المصدر السابق، ص٢١-٢٢.

(٢) المصدر السابق، ص٤٧و٤٩.

(٣) المصدر السابق، ص٢١، ٢٣.

(٤) المدرسة الإسلاميّة، مصدر سابق، ص٨١-٨٢.

خامساً: الجانب الاقتصادي

عندما نريد أن نعرف الأسس التي بنى عليها السيّد الشهيد قدس سره فكرته في فقه النظريّة لا بدَّ أن نرجع إلى كتاب اقتصادنا، فهو الكتاب الذي بيَّن فيه قدس سره تلك الأسس بشكلٍ مفصَّل جداً في قرابة الـ ٩٠٠ صفحة، فاستنتج العديد من العناصر الثابتة في الجانب الاقتصادي، الذي استفاد منها في نظريّته الاقتصاديّة الإسلاميّة الجديدة.

وسيتّم التركيز في هذه المقالة على نموذجٍ عامّ يناسب اختصارها، وهو النموذج الاقتصادي الإسلامي العام الذي أتى به السيّد الشهيد قدس سره في كتاب الإسلام يقود الحياة، وإلّا فهناك نماذج معقّدة تحتاج إلى تأمّلٍ ودراسة دقيقة، ومن تلك النماذج نموذجُ طريقة توزيع ما بعد الإنتاج الذي خالف فيه قدس سره كلًّا من النظريّة الرأسماليّة والنظريّة الاشتراكيّة، وأتى بنموذج إسلامي جديد، يلبّي حاجة الإنسان في هذا العصر[١].

اتجاه التشريع الإسلامي في الجانب الاقتصادي:

يوجد في الشريعة الإسلاميّة كما اتضح مجموعة من الأحكام تصبّ في أهداف محدّدة وثابتة، بحيث يُلاحَظ اهتمام الشارع بتلك الأهداف الرئيسيّة أو بتعبير آخر العناصر الثابتة، وعلى أساسها يشرّع مجموعة من العناصر المتحركة التي تتناسب مع عصرٍ من العصور.

أولاً: نلاحظ أنَّ الإسلام أتى بعدّة تشريعات متحرّكة تصبّ في عنصر ثابت فارد، ومن هذه التشريعات[٢]:

١. شرّع عدم الملكيّة الخاصّة لمصادر الثروة الطبيعيّة من قبل الأفراد، وحصر الحقّ الخاصّ في حيازة تلك المصادر عن طريق إحيائها والعمل فيها.

٢. الجهد الذي يقوم به العامل لإحياء الثروة الطبيعيّة لا يجعله يتملّكها، بل تجعل له

(١) اقتصادنا، مصدر سابق، ص٦٣٩-٧١٧.

(٢) الإسلام يقود الحياة، مصدر سابق، ص٤٥-٤٧.

حقّ الأولويّة فيما أحياه.

٣. استخدام الأدوات الصناعيّة في الإحياء لا تجعل الحق لصاحب الأدوات في تملك المحيى، بل تعود ملكيته للعامل في تلك الثروة الطبيعيّة.

٤. لا يمكن لرأس المال أن يُنتج أرباحاً من دون عمل حقيقي ومخاطرة، وبتعبير آخر لا يمكن أن يقرض صاحب المال العامل، ثم يعيده له بربح معيّن.

٥. لا يمكن للمستأجَر أن يؤجِّر العمل الذي استؤجر عليه لآخر بقيمةٍ أقل، ويأخذ هو فارق القيمتين من دون بذل أي جهد وعمل.

نلاحظ أنَّ هذه الأحكام كلّها تتّجه نحو هدف واحد فارد وهو **"استئصال الكسب الذي لا يقوم على أساس العمل ورفض الاستثمار الرأسمالي، أي تنميّة المال بالمال وحده، وهذا الاتجاه يشكّل مؤشّراً ثابتاً وأساساً للعناصر المتحرّكة في اقتصاد المجتمع الإسلامي"**[١].

ثانياً: نلاحظ تارة أخرى أنَّ هناك بعضاً من الآيات القرآنيّة أو روايات أهل البيت عليهم السلام نصّت على هدف وعنصر ثابت، وتدلّ هذه الآيات أو الروايات وفق نظر السيّد الشهيد قدس سره على ملء **"الجانب المتحرّك من صورة الاقتصاد الإسلامي بصيغ تشريعيّة تضمن تحقيقه.. ومثال ذلك النصّ القرآني الآتي: ﴿ما أَفاءَ اللّهُ عَلى رَسولِهِ مِن أَهلِ القُرى فَلِلّهِ وَلِلرَّسولِ وَلِذِي القُربى وَاليَتامى وَالمَساكينِ وَابنِ السَّبيلِ كَي لا يَكونَ دولَةً بَينَ الأَغنِياءِ مِنكُم وَما آتاكُمُ الرَّسولُ فَخُذوهُ وَما نَهاكُم عَنهُ فَانتَهوا وَاتَّقُوا اللّهَ أَنَّ اللّهَ شَديدُ العِقابِ﴾(الحشر:٧)، فأنَّ الظاهر من هذا النصّ الشريف أنَّ التوازن وانشار المال -بصورة تشبع كلِّ الحاجات المشروعة في المجتمع- وعدم تركّزه في عددٍ محدود من أفراده، هدف من أهداف التشريع الإسلامي، وهذا الهدف يعتبر مؤشّراً ثابتاً فيما يتّصل بالعناصر المتحرّكة"**[٢].

---

(١) الإسلام يقود الحياة، ص٤٧.

(٢) المصدر السابق، ص٤٨.

وبالجملة نستطيع تقسيم عناصر اقتصاد المجتمع الإسلامي إلى ثلاثة أقسام[١]:

١. عناصر ثابتة، وهي العناصر التي تنظم علاقات التوزيع وفقاً لمبادئ العدالة الاجتماعيّة، والخلافة العامّة للإنسان على الأرض.

٢. عناصر متحرّكة، وهي العناصر التي تدعو الضرورة إليها بسبب المستجدات والمتغيّرات في عمليّة الإنتاج وملابساتها.

٣. عناصر متحرّكة زمنيّة في مجال الإنتاج وتحسينه وتطوير أدواته وتنمية محصوله، وهذا القسم متروك للدراسات العلميّة وأحدث ما تتوصّل إليه الخبرة البشريّة في هذا المجال.

المبحث الثَّالث: استعراض بعض التحديّات التي تواجه الفقيه عند الخوض في بحث فقه النظريّة

تواجه الفقيه عدّةَ مطبّات وتحديّات للوصول للنظريّات الإسلاميّة العامّة لجهةٍ من جهات الحياة المختلفة، فلا بدَّ للباحث من التعرّف على هذه التحديّات؛ لكي يستطيع تجاوزها ولا تقف حائلاً دون الوصول للنظريّات العامّة، وهذه التحديّات كثيرة، وكلّما توّغل الباحثون في بحثهم عن النظريّات الإسلاميّة بشكلٍ موّسع ستتنقح مجموعةٌ من التحديّات والمطبّات الجديدة، ومن جملة هذه التحديّات التي تطرق إليها السيّد الشهيد قدس سره ما يلي[٢]:

تبرير الواقع:

حيث يُحاوَل فيه تفسير بعض الآيات القرآنيّة أو الروايات وفق النظريّة الاقتصاديّة أو العلميّة السائدة، حيث لاحظ السيّد الشهيد قدس سره أنَّ بعض الباحثين توّصل إلى حليّة الرِّبا إذا كان بنسبةٍ قليلةٍ لا تجحف بحقِّ الدَّائن والمدين، حيث جعله من مقوِّمات الاقتصاد،

(١) المصدر السابق، ص٦٧-٦٨.

(٢) اقتصادنا، ص٤٤٨.

بل لا يمكن إنشاء اقتصادٍ من دون القروض الربويّة، فالباحث "ممَّن استسلم للواقع الاجتماعي الذي يعيشه وحاول أن يُخضع النصّ للواقع بدلاً عن التفكير في تغيير الواقع على أساس النصّ، فتأوّل أدلّة حرمة الرِّبا والفائدة، وخرج من ذلك بنتيجة تواكب الواقع الفاسد، وهي: أنَّ الإسلام يسمح بالفائدة إذا لم تكن أضعافاً مضاعفة، وإنّما ينهى عنها إذا بلغت مبلغاً فاحشاً، يتعدّى الحدود المعقولة كما في الآية الكريمة:﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَأْكُلُواْ الرِّبا أَضْعَافاً مُّضَاعَفَةً وَاتَّقُواْ اللّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾(آل عمران: ١٣٠)، والحدود المعقولة هي الحدود التي ألفها هذا المتأوّل من واقعه في حياته ومجتمعه. وقد منعه واقعه عن إدراك غرض هذه الآية الكريمة، التي لم تكن تستهدف السماح بالفائدة التي لا تضاعف القرض، وإنّما كانت تريد لفت نظر المرابين إلى النتائج الفظيعة التي قد يسفر عنها الرِّبا إذ يصبح المدين مثقلاً بأضعاف ما استقرضه؛ لتراكم فوائد الرِّبا، ونموّ رأس المال الرَّبوي نموّاً شاذّاً باستمرار، يواكبه تزايد بؤس المَدِين وانهياره في النهاية"[١].

دمج النَّص في إطارٍ خاص:

ومقصود السيّد الشهيد قدس سره منه هو أن يقومَ الباحث بدراسة النصّ الشرعي في إطارٍ فكريٍّ غير إسلامي؛ أي لا يُحاول الوصول للمرتكزات المتشرعيّة المعاشة من النصوص الشرعيّة، "وهذا الإطار [الفكري غير الإسلامي] قد يكون منبثقاً عن الواقع المعاش، وقد لا يكون، فيحاول الممارس أن يفهم النصّ ضمن ذلك الإطار المعيّن، فإذا وجده لا ينسجم مع إطاره الفكري أهمله، واجتازه إلى نصوص أخرى تواكب إطاره، أو لا تصطدم به على أقلّ تقدير.. وقد كتب فقيه -معلّقاً على النصّ القائل: بأنَّ الأرض إذا لم يعمرها صاحبها أخذها منه ولي الأمر واستثمرها لحساب الأمّة- : "أنَّ الأولى عندي ترك العمل بهذه الرواية؛ فإنّها تخالف الأصول والأدلّة العقلية". وهو يعني بالأدلّة العقلية: الأفكار التي تؤكِّد قدسيّة الملكيّة، بالرغم من أنَّ قدسيّة الملكيّة ودرجة هذه القدسيّة يجب أن تؤخذ من الشريعة، وأمّا حين تقرّر بشكلٍ مسبق، وبصورة تتيح لها أن تتحكَّم في فهم النصِّ التشريعي.. فهذا

(١) اقتصادنا، ص٤٤٨-٤٤٩.

هو معنى الاستنباط في إطار فكري مستعار، وإلاّ فأيُّ دليل عقليّ على قدسيّة الملكيّة بدرجة تمنع عن الأخذ بالنصّ التشريعي الآنف الذكر؟!"[١].

تجريد الدَّليل الشَّرعي من ظروفه وشروطه:

ويقصد منها السيِّد الشهيد قدس سره أنَّها "عمليّة تمديد للدَّليل دون مبرِّر موضوعي، وهذه العمليّة كثيراً ما ترتكب في نوع خاصّ من الأدلَّة الشرعيّة، وهو ما يطلق عليه فقهياً اسم التقرير.. ففي بعض الأحيان يجد الممارس نفسه يعيش واقعاً عامراً بسلوك اقتصادي معيّن، ويحسُّ بوضوح هذا السلوك وأصالته وعمقه إلى درجة يتناسى العوامل التي ساعدت على إيجاده، والظروف المؤقّتة التي مهّدت له، فيخيّل له أنَّ هذا السُّلوك أصيل، وممتدٌ في التَّأريخ إلى عصر التشريع، بينما هو وليد عوامل وظروف معيّنة حادثة، أو من الممكن أن يكون كذلك على أقل تقدير. ولنذكر لذلك على سبيل المثال: الإنتاج الرأسمالي في الأعمال والصناعات الاستخراجيّة، فإنَّ الواقع اليوم يغصُّ بهذا اللون من الإنتاج، الذي يتمثّل في عمل أُجراء يستخرجون المواد المعدنيّة من ملح أو نفط، ورأسمالي يدفع إليهم الأجور، ويعتبر نفسه لأجل ذلك مالكاً للمادّة المستخرجة، وعقد الإجارة -هذا الذي يقوم بين الرأسمالي والعمّال- يبدو الآن طبيعياً في مضمونه ونتائجه الآنفة الذكر؛ أي تملّك العامل للأجرة، وتملّك الرأسمالي للمادّة إلى درجة قد تتيح للكثير أن يتصوّروا هذا النَّوع من الاتفاق قديماً، بقدم اكتشاف الإنسان للمعادن واستفادته منها، ويؤمنون على أساس هذا التصوّر بأنَّ هذا النوع من الإجارة كان موجوداً في عصر التشريع. ومن الطبيعي أن ينتج عن ذلك التفكير في الاستدلال على جواز هذه الإجارة، وتملّك الرأسمالي للمادّة المستخرجة؛ بدليل التقرير، فيقال: أنَّ سكوت الشريعة عن هذه الإجارة وعدم نهيها عنها دليل على سماح الإسلام بها، فأنَّ هؤلاء الذين يستدلُّون بدليل التقرير على صحَّة تلك الإجارة ومقتضياتها لم يعيشوا عصر التشريع ليتأكّدوا من تداول هذا النوع من الإجارة في ذلك العصر، وإنّما شهدوا تداولها في واقعهم المعاش وأدَّى رسوخها في النظام الاجتماعي السائد إلى الإيمان بأنَّها ظاهرة مطلقة،

(١) مصدر سابق، ص٤٤٩-٤٥٠.

ممتدَّة تأريخياً إلى عصر التشريع. وهذا هو الذي نعنيه بتجريد السلوك من ظروفه وشروطه دون مبرِّر موضوعي، وإلَّا فهل نملك دليلاً حقّاً على أنَّ هذا اللون من الإجارة كان موجوداً وشائعاً في عصر التشريع الإسلام؟! وهل يعلم هؤلاء الذين يؤكِّدون على وجوده في ذلك العصر أنَّ هذا الإجارة هي المظهر القانوني للإنتاج الرأسمالي، الذي لم يوجد تأريخياً على نطاق واسع -خصوصاً في ميادين الصناعة- إلاّ متأخراً؟!"[١].

اتّخاذ موقف معيَّن بصورة مسبقة تجاه النَّص:

ويقصد منه السيّد الشهيد قدس سره الاتجاه النفسي للباحث، ولتوضيح ذلك ذكر السيّد مثالاً مهماً، حيث افترض قدس سره "شخصين يمارسان دراسة النصوص، يتّجه أحدهما نفسياً إلى اكتشاف الجانب الاجتماعي وما يتّصل بالدولة من أحكام الإسلام ومفاهيمه، بينما ينجذب الآخر لاتجاه نفسي نحو الأحكام التي تتّصل بالسلوك الخاص للأفراد، فإنَّ هذين الشَّخصين بالرغم من أنّهما يباشران نصوصاً واحدة، سوف يختلفان في المكاسب التي يخرجان بها من دراستهما لتلك النصوص، فيحصل كلّ منهما على مكاسب أكبر فيما يتّصل باتجاهه النفسي وموقفه الخاص، وقد تنطمس أمام عينيه معالم الجانب الإسلامي الذي لم يتّجه إليه نفسياً. وهذا الموقف النفسي الذي تفرضه ذاتيّة الممارس لا موضوعيّة البحث، لا يقتصر تأثيره على إخفاء بعض معالم التشريع، بل قد يؤدّي أحياناً إلى التضليل في فهم النصّ التشريعي، والخطأ في استنباط الحكم الشرعي منه، وذلك حينما يريد الممارس أن يفرض على النصِّ موقفه الذاتي الذي اتخذه بصورة مسبقة، فلا يوفَّق حينئذٍ إلى تفسيره بشكلٍ موضوعي صحيح"[٢].

الخاتمة

اتضح من هذه المقالة عدّة أمور من أهمُّها:

---

(١) اقتصادنا، ص٤٥٥-٤٥٦.

(٢) المصدر السابق، ص٤٥٧-٤٥٨.

١. فقه النظريّة كما يراه السيّد الشهيد هو عبارة عن استنباط البناءات الأساسيّة الثابتة، من القرآن والسنّة مباشرةً أو من البناءات العلويّة المتحرّكة، في أبواب الشريعة المتنوعة.

٢. تنقسم الأدلّة الشرعيّة إلى أدلّة تدُّل على عناصر ثابتة وأساسيّة في الشريعة الإسلاميّة، وإلى أدلّة تدُّل على عناصر متحركة مرنة.

٣. للوصول إلى العناصر الثابتة لا بدّ من الاستفادة من التجربة البشريّة، من ناحية دراستها، واستخراج التناقضات الموجودة فيها -إن وجدت-.

٤. أنَّ الشريعة الإسلاميّة تغطّي جميع الجوانب المهمّة لحياة الإنسان، ولم تهمل جانباً دون جانب، فقد توصّل السيّد الشهيد قدس سره إلى أهم نظريّات الإسلام التأريخيّة، الاجتماعيّة، السياسيّة، والاقتصاديّة.

٥. النبي أو الوصي له جنبتان في شخصيّته، الأولى بما هو مشرّع، والثانيّة بما هو وليّ أمر وحاكم للمسلمين.

٦. هناك عدّة تحديّات تواجه الباحث عند الخوض في فقه النظريّة، من أهمها طغيان الجانب الذاتي أو النفسي لدى الباحث.

مسألتان في المواريث

الشيخ عليّ فاضل الصدديّ

الملخَّص:

تعرض الكاتب إلى مسألتين من مسائل الإرث أولاهما: إرث أولاد الكلالات، ففي حال اجتماع الذكور والإناث هل يرثون بالتساوي أم بالتفاضل؟ فبعد بيان مركز الخلاف استعرض دليليّ التفاضل، ليناقشهما، فيشكل على التساوي أيضاً ليخلص إلى نتيجة التصالح في هذه المسألة.

وثانيهما: إرث الزوجة ذات الولد من الأرض، بعد عرض الأقوال في المسألة يبحث في أن الحرمان هو للزوجة مطلقاً أم لخصوص غير ذات الولد وهو قولٌ بالتفصيل، قولان، فناقش التفصيل لينتصر إلى رأي المشهور وهو حرمان ذات الولد أيضاً.

بسم الله الرحمن الرحيم

وصلّى الله وسلّم على محمّد وآله

(١) إرث أولاد الكلالات

مقدّمة:

المعروف بيننا أنّ أولاد الإخوة لا يرثون مع الأخوة مطلقاً[١]، كما لا شبهة ولا خلاف بيننا في أنّ أولاد الإخوة والأخوات وإن نزلوا يقومون مقام آبائهم في الإرث وفي مقاسمة الأجداد، فلو خلّف الميّت أولاد أخ لأم أو أخت لها خاصّة كان المال كلّه لهم بالسويّة، من غير فرق بين الذكر والأنثى، ولو خلّف أولاد أخ لأب وأمّ أو لأب مع عدمهم كان المال كلّه لهم بالسوية مع الاتفاق بالذكورة والأنوثة، هذا.

[مركز الخلاف:]

وأمّا مع الاختلاف فالمعروف أنّ للذكر ضعف ما للأنثى، بل لا خلاف في ذلك- كما في الرياض[٢]-، بل عليه الإجماع- كما في المستند[٣]-، ولكن لم يستبعد سيّد الأعاظم+ وجملة من تلامذته أن تكون قسمة المال بينهم أيضاً بالسويّة[٤].

---

(١) خالف في ذلك الفضل بن شاذان رحمه الله، فشّرك ابنَ الأخ من الأبوين مع الأخ من الأمّ، وابنَ ابن الأخ منهما مع ابن الأخ منها، ونحو ذلك، فجعل السدس للمتقرّب بالأمّ والباقي للمتقرّب بالأبوين،- انظر: الفقيه ٤: ٢٠٠-.

(٢) انظر: رياض المسائل١٢: ٥٥٤.

(٣) انظر: مستند الشيعة١٩: ٣١١، ٣١٢.

(٤) انظر: منهاج الصالحين للإمام الخوئيّ قدس سره ٢: ٣٦٦ م١٧٦٣، منهاج الصالحين للسيّد محمّد الروحانيّ قدس سره ٢: ٤٠١ م١٦٤٨، منهاج الصالحين للشيخ الوحيد الخراسانيّ دام ظله ٣: ٤٢٠ م١٧٦٣، منهاج الصالحين للشيخ الفيّاض دام ظله ٣: ٢٠٥ م٥٥٩.

ولعلّ الوجه في ذلك ما أفيد من "**أنّ كلاً منهم يأخذ نصيب من يتقرّب به بقاعدة أنّ كلّ ذي رحم بمنزلة الرحم الذي يجرّ به، مثلاً العمة بمنزلة الأب وتأخذ نصيبه، والخالة بمنزلة الأمّ وتأخذ نصيبها، وبنت الأخ من الأمّ بمنزلة الأخ منها وتأخذ نصيبه وهكذا، وعلى هذا فإذا ترك الميت أولاد أخ من أبوين أو أب ذكوراً وإناثاً كانوا جميعاً يرثون نصيب أبيهم، ومقتضى القاعدة أنّهم مشتركون فيه على حدّ سواء وبدون تفاضل، فالتفاضل بحاجة إلى دليل، ولا يوجد دليل خاصّ عليه في المسألة، وأما ما دلّ عليه في الأولاد والإخوة والأخوات والأجداد والجدات [فـ]لا يشمل المقام**"[١].

بيان:

إنّ مدرك القاعدة المزبورة روايات ثلاث:

صحيحة أبي أيوب الخزّاز عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**إنّ في كتاب عليٍّ عليه السلام أنّ كلّ ذي رحم بمنزلة الرحم الذي يجرّ به، إلا أن يكون وارثٌ أقرب إلى الميّت منه فيحجبه**»[٢].

وصحيحة سليمان بن خالد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**كان عليٌّ عليه السلام يجعل العمّة بمنزلة الأب والخالة بمنزلة الأمّ وابن الأخ بمنزلة الأخ، قال: وكلّ ذي رحم لم يستحقّ له فريضة فهو على هذا النحو، قال: وكان عليٌّ عليه السلام يقول: إذا كان وارث ممّن له فريضة فهو أحقّ بالمال**»[٣].

ومرسلة يونس عن رجل عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**إذا التفّت القرابات فالسابق**

(١) منهاج الصالحين للشيخ الفيّاض دام ظله ٣: ٢٠٥ م٥٥٩.
(٢) وسائل الشيعة٢٦: ٦٨ ب٢ من أبواب موجبات الإرث ح١.
(٣) وسائل الشيعة٢٦: ١٨٨ ب٢ من أبواب ميراث الأعمام والأخوال ح٧.

أحقّ بميراث قريبه، فإن استوت قام كلّ واحد منهم مقام قريبه»[١].

والمراد بكلّ ذي رحم وبالمتقرّبِ- المستفادِ من قوله: «**قام كلّ واحد منهم مقام قريبه**»- هو الأعمّ من الشخص والنوع، وعليه فالروايات بصدد بيان أصل إرث المتقرّب لا في مقداره، فإذا تعدّد المتقرّب- والفرض عدم التفصيل- فيحمل الإرث لا محالة على التساوي[٢].

[حجّة التفاضل:]

وفي المقابل قد استدلّ للتفاضل بين الذكر والأنثى- مضافاً للإجماع- بوجهين:

الأوّل: ما أفاده المحقّق العامليّ قدس سره من أنّ أخبار الباب[٣] قد دلّت على أربعة أمور، أحدها: وهو ما دلّ عليه أكثرها أنّ ابن الأخ كالأخ، الثاني: أنّ بنت الأخ كالأخ، الثالث: أنّ ابن الأخت كالأخت، الرابع: أنّ بنات الأخت كالأخت، وفي بعضها التقييد بالأب، وفي آخر التقييد بالأم، وفي بعضها أطلق من غير تقييد- إلى أن قال+- وقضية هذه الأخبار أنّ حالهم حال آبائهم في جميع الأحكام، فما دلّ هناك على أخذ المنفرد المال، وأنّ النصف للواحدة للأب، وأنّ الثلثين للاثنين فما زاد، وأنّ القسمة بين ذوي الأب بالتفاوت، وبين ذوي الأم بالتساوي، وأنّ للواحد من الأم السدس، وأنّ الثلث سهم ما زاد إلى غير ذلك من الأحكام المتقدمة- جارٍ بعينه[٤].

ويلاحظ عليه: أنّ ما أفيد من أمر الاقتضاء لا يصل إلى حدّ الظهور، فإنّ مجرّد كون

---

(١) وسائل الشيعة٢٦: ٦٩ ب٢ من أبواب موجبات الإرث ح٣.
(٢) انظر: جامع المدارك٥: ٣٣٦.
(٣) وسائل الشيعة ٢٦: ١٥٩- ١٦٣ ب٥ من أبواب ميراث الإخوة والأجداد.
(٤) مفتاح الكرامة٢٤: ٤٦٧.

أولاد الإخوة يرثون آبائهم مع كون إرث آبائهم بنحو التفاضل لا يدلّ على كون إرث الأولاد كذلك.

وإذا كان يريد أنّ التفاضل مقتضى الإطلاق المقاميّ، وأنّه لو كان إرث الأولاد بالتساوي لبُيِّن، وحيث لا فإرثهم على نسق إرث آبائهم- فيلاحظ عليه بأنّ روايات الباب إنّما تدلّ على مشاركة ابن الأخ أو بنته أو ابن الأخت للجدّ فلا نظر لها لفرض تعدّد الأبناء ليكون مقتضى الإطلاق المقاميّ التفاضل مثلما هو في آبائهم، كما أنّ القاعدة لا تتحدّث عن خصوص إرث أولاد كلالة الأب ليكون لها إطلاق مقاميّ بالتفاضل.

الثاني: صحيحة الأحول قال: قال ابن أبي العوجاء: ما بال المرأة المسكينة الضعيفة تأخذ سهماً واحداً، ويأخذ الرّجل سهمين؟! قال: فذكر ذلك بعض أصحابنا لأبي عبد الله عليه السلام فقال: «**إنّ المرأة ليس عليها جهاد ولا نفقة ولا معقلة، وإنّما ذلك على الرّجال، فلذلك جَعل للمرأة سهماً واحداً وللرجل سهمين**»[١].

فإنّ عموم العلّة يقتضي سريان الحكم، وإن شئت قلت: المشهور في ألسنتهم: أنّ العلّةتعمِّم وتخصِّص[٢].

ويلاحظ عليه أنّ من المحتمل كون اللام في عنواني (الرّجل) و(المرأة) عهديّة، وأنّ التعليل لما علم التفاضل بينهما كالأولاد والإخوة والأخوات والأجداد والجدّات، لا لمطلق الرّجل والمرأة وفي جميع الموارد عدا ما استثني، وبعبارة أخرى: كان السؤال عن الإرث المعهود المرتكز في ذهن السائل فجاء الجواب ببيان علّته، فكما يحتمل كونه في جميع الطبقات يحتمل ما كان من أهل الفريضة، وهو القدر المتيقّن، ومعه فلا ينهض التعليل

(١) وسائل الشيعة٢٦: ٩٣ ب٢ من أبواب ميراث الأبوين والأولاد ح١.
(٢) مباني منهاج الصالحين١٠: ٨٥٧.

للحكم بالتفاضل في مقامنا.

النتيجة:

فتحصّل أنّ كلا وجهي التفاضل غير تامّ، ولكن كما أنّ التفاضل وأنّ للذكر مثل حظّ الأنثيين بحاجة إلى دليل، كذلك التسوية وأنّ للذكر مثل حظّ الأنثى هي الأخرى بحاجة إلى دليل؛ فإنّ أقصى ما دلّت عليه أخبار الباب أصل مسألة إرث أولاد الإخوة والأخوات، فإنّ معظم أخبار الباب تتحدّث عن قيامهم مقام آبائهم في مقاسمة الجدّ في مقابل ما عليه العامّة من عدم توريث ولد الأخ مع الجدّ، وأنّ الميراث للجدّ خاصّة[١]، ومن هنا فلزوم الاحتياط بالتصالح في مقدار التفاضل في محلّه، كما عليه جملة من الأعلام[٢]، لا سيما بعد عدم نقل خلاف في التفاضل بين الذكر والأنثى في مسألتنا لدى المتقدّمين والمتأخّرين، بل لا خلاف- كما في الرياض-، بل عليه الإجماع كما في المستند-.

والحمد لله أولاً وآخرا، وصلّى الله على محمّد النبيّ وآله.

(٢) إرث الزوجة ذات الولد من الأرض

مقدّمة:

قال السيّد رحمه الله في الانتصار: **"وممّا انفردت به الإمامية أنّ الزوجة لا تورَّث من رباع المتوفّى شيئاً"**[٣]، وقال الشيخ رحمه الله في الخلاف: **"لا ترث المرأة من الرِّباع والدور والأرضين شيئاً، بل يقوَّم الطوب والخشب فتعطى حقَّها منه، وخالف جميع الفقهاء في ذلك، وقالوا:**

(١) وسائل الشيعة٢٦: ١٥٩- ١٦٣ ب٥ من أبواب ميراث الإخوة والأخوات ح١- ٩، ١٤.

(٢) انظر: منهاج الصالحين للإمام السيستاني٣ دام ظله: ٣٤٥ (م١٠٤٠)، منهاج الصالحين للشيخ التبريزي+٢: ٤٦٥ (م١٧٦٣)، منهاج الصالحين للسيّد محمّد سعيد الحكيم رحمه الله٣: ٢٣٩ (م٥٩).

(٣) الانتصار: ٥٨٥.

لها الميراث من جميع ذلك، دليلنا: إجماع الفِرقة وأخبارهم"[١]، وقال الشهيد رحمه الله في غاية المراد: **"كلّ وارث فإنّه يرث من جميع متروكات مورِّثه إلا الزّوجة؛ فإنّ أهل البيتi أجمعوا على حرمانها من شيء ما، ولم يخالف في هذا من علماء الإماميّة إلا ابن الجنيد، وقد سبقه الإجماع وتأخّر عنه"**[٢]، وقال صاحب الجواهر قدس سره- بعدما حكى عن الدعائم قوله: **"فأمّا ما كان من الأرض مملوكاً للموروث فللنساء منه نصيب، كما قال الله تعالى، هذا الّذي لا يجوز غيره)-: فهو لا يقدح في دعوى سبق الإجماعِ ابنَ الجنيد ولحوقه المستفادِ ذلك من تسالم النصوص عليه- التي هي فوق مرتبة التواتر- والفتاوى التي لا ينافيها عدم تعرّض بعض الكتب للمسألة، ولعلّه لوضوحه وظهوره، بل العامّة تعرف ذلك من الإمامية، ومن هنا اتجه حمل الصحيح المزبور**[٣] **على التقيّة، كما يتّجه تخصيص العمومات بالمتواترِ من النصوص والإجماعِ المحكيّ بل وبالإجماع المحصّل، فلا ينبغي الإطناب في ذلك"**[٤].

[مسألتنا والأقوال فيها:]

وبعد الفراغ عن أصل حرمان الزوجة من الرباع والأرضين يقع الكلام في إطلاقه لما إذا كان لها ولد من الزوج، فلا تفصيل في حرمانها، وقد ادّعى عليه ابن إدريس رحمه الله الإجماع صريحاً[٥]، وهو ظاهر الكلينيّ رحمه الله[٦]، والمفيد رحمه الله[٧]، والمرتضى رحمه الله[٨]،

(١) الخلاف٤: ١١٦.

(٢) غاية المراد في شرح الإرشاد٣: ٣٥٨.

(٣) يعني صحيح الفضل بن عبد الملك وابن أبي يعفور، انظر: الوسائل٢٦: ٢١٢ ب٧ من أبواب ميراث الأزواج ح١.

(٤) جواهر الكلام٣٩: ٢١٠.

(٥) انظر: السرائر٣: ٢٥٩.

(٦) انظر: الكافي٧: ١٢٧.

(٧) انظر: المقنعة: ٦٨٧.

(٨) انظر: الانتصار: ٥٨٥.

والشيخ رحمه الله في الاستبصار[١]، والحلبيّ رحمه الله[٢]، وابن زهرة رحمه الله[٣]، والمحقّق رحمه الله في المختصر[٤]. والتفصيل والقول باختصاص غير ذات الولد من الزوج بالحرمان هو مذهب الصدوق رحمه الله[٥]، والشيخ رحمه الله في النهاية[٦]، والقاضي رحمه الله[٧]، وابن حمزة رحمه الله[٨]، والمحقّق رحمه الله في الشرائع[٩]، ونسبه في المسالك والكفاية إلى المشهور خصوصاً بين المتأخّرين[١٠].

[مستند التفصيل:]

ثمّ إنّ عمدة ما استند إليه المفصّلون هو ما رواه الشيخ رحمه الله بإسناده عن محمّد بن أحمد بن يحيى عن يعقوب بن يزيد عن ابن أبي عمير عن ابن أذينة في النساء إذا كان لهنّ ولد أُعطين من الرّباع. ورواه الصدوق رحمه الله بإسناده عن محمّد بن أبي عمير[١١]؛ فإنّه بعد أن كانت النسبة بينه وبين ما استفاض من الروايات بحرمان الزوجة من الرّباع والأرض[١٢] هي نسبة الخاصّ إلى العامّ، فيحمل العامّ على الخاصّ، والنتيجة هي حرمانها منها إلا أن

(١) انظر: الاستبصار٤: ١٥٥.
(٢) انظر: الكافي في الفقه: ٣٧٤.
(٣) انظر: غنية النزوع: ٣٢٤.
(٤) انظر: المختصر النافع: ٢٦٤.
(٥) انظر: من لا يحضره الفقيه٤: ٣٤٩.
(٦) انظر: النهاية: ٦٤٢.
(٧) انظر: المهذّب٢: ١٤١.
(٨) انظر: الوسيلة: ٣٩١.
(٩) انظر: شرائع الإسلام٤٤: ٣٣، نشر مؤسّسة المعارف الإسلاميّة.
(١٠) مسالك الأفهام١٣: ١٩٠، كفاية الفقه(كفاية الأحكام)٢: ٨٥٧.
(١١) وسائل الشيعة٢٦: ٢١٣ ب٧ من أبواب ميراث الأزواج ح٢.
(١٢) وسائل الشيعة٢٦: ٢٠٥- ٢١٢ ب٦ من أبواب ميراث الأزواج ح١- ١٧.

يكون لها من زوجها ولدٌ فلا تُحرم منها.

[مناقشة السند:]

ويلاحظ على الاستدلال بها سنداً أوّلاً: بأنّها وإن كانت صحيحة السند إلى ابن أُذينة إلا أنّه لم يروها عن المعصوم، فهي مقطوعة، ومن المحتمل أن يكون رأياً له، والظنّ بكونه عن المعصوم ما لم يبلغ حدّ الاطمئنان لا يغني من الحقّ شيئاً، ووجه كونه رأياً له هو استظهار ذلك من علّة الحرمان أو حكمته، نحو: «**لئلا تتزوّج المرأة فيجيء زوجها أو ولدها من قوم آخرين فيزاحم قوماً آخرين في عقارهم**»[1] بدعوى عدم تناولها لذات الولد. ويردّه بأنّ ذات الولد- هي الأخرى- وإن كان ولدها ليس أجنبيّاً ودخيلاً على أهل المواريث، ولكنّها لو تزوّجت وأنجبت- وكانت قد دخلت مع أهل المواريث في رباعهم وأراضيهم-، فلو خلّفت زوجاً أو ولداً كانت سبباً في إفساد مواريثهم بإدخالها زوجها وولدها عليهم، وهم دخلاء عليهم.

وثانياً: لو تمّ استبعاد أن تكون المقطوعة رأياً لابن أذينة؛ إذ ليس هو ممّن عُهد عنه قولٌ اجتهاداً كالفضل بن شاذان ويونس بن عبد الرحمن، وسلّمنا بأنّها رواية عن المعصوم- سيّما بعد إيراد الصدوق والشيخ رحمهما الله لها في كتب الرواية- إلا أنّه- بعد كون المسألة عامّة البلوى- لو كان حكمها ما جاء في المقطوعة من التفصيل بين ذات الولد وغيرها لظهر وبان بالنحو الّذي اتفق في أصل الحرمان، ولقد أجاد الفقيه السيّد السبزواري قدس سره فيما أفاده بقوله: "**ولكنّ اعتماد الفقيه في مثل هذا الحكم العامّ البلوى على مقطوعة ابن أذينة الّتي لم يعلم صدورها عن المعصوم- بعيد جدّاً، كما أنّ اكتفاء مهابط الوحي في التشريع**

(١) وسائل الشيعة٢٦: ٢٠٦- ٢٠٧ ب٦ من أبواب ميراث الأزواج ح٣.

والإبلاغ بها- بعيدٌ فوق العادة عن مقام الإمامة أيضاً"[١].

وثالثاً: لو بنينا على كونها روايةً عن المعصوم إلا أنّ من المحتمل أن تكون هذه الرواية منه عن المعصوم بواسطة، وأن تكون هذه الواسطة ممّن لا يعتمد عليه؛ إذ إنّ ابن أُذينة كما يروي عن الثقات يروي عن غيرهم أيضاً، إذن لو كانت هذه رواية فهي في حكم المرسلة، هذا.

[مناقشة الجمع:]

ويلاحظ على الجمع بين المستفيض والمقطوعة- لو تجاوزنا مشكل السند فيها- أوّلاً: بأنّ نتيجته هي إخراج الأكثر أو الكثير من تحت المستفيض، وهو غير عرفيّ؛ فإنّ التحصيص- تقييداً وتخصيصاً- إنّما يصحّ مع بقاء الكثير تحت المطلق والعامّ نظراً لقانونيّتهما، سيّما مع تكثّرهما، وما هو عرفيٌّ هو أنّ تأتي تلكم الخطابات- فيما نحن بصدده- من الأوّل مضيّقة لا تتناول الزوجة الّتي للزوج منها ولد، ولا يشفع لإرادة الضيق أن تشفع بمقيّدات متعدّدة على نسق المقطوعة؛ إذ هو خُلْف القانونيّة، كيف ولم نرَ إلا المقطوعة؟!، ولقد أجاد المحقّق النجفيّ قدس سره فيما أفاد- بعد أن رأى قوّة الظنّ بإرادة الزوجة ذات الولد أيضاً من أدلّة الحرمان لا خصوص غير ذات الولد بملاحظة كثرة النصوص مع عدم إشعار شيء منها بالتفصيل- حينما قال: **"بل ظاهرها جميعاً من حيث التعبير بالزوجة الشاملة لهما خلافه[يعني خلاف التفصيل]، بل من عرف طريقتهم في أمثال ذلك- من عدم الإيكال على علم السامع ونحوه، وعدم التعبير بالوهم (بالموهم خ ل)- يكاد يجزم بعدم ذلك"**[٢].

(١) مهذّب الأحكام٣٠: ٢١٢.

(٢) جواهر الكلام٣٩: ٢١٢.

وثانياً: بأنّ من روايات المستفيض ما تعرّض لحصّة الزوجة من الربع؛ أي: حيث لا يكون للزوج ولد أو الثُمن حيث يكون له ولد، منها صحيحة الفضلاء الخمسة عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام، (منهم من رواه عن أبي جعفر عليه السلام، و) منهم من رواه عن أبي عبد الله عليه السلام، ومنهم من رواه عن أحدهما عليهما السلام: أنّ المرأة لا ترث من تركة زوجها من تربة دار أو أرض إلا أن يقوّم الطوب والخشب قيمةً، فتعطى ربعها أو ثمنها «**إن كان لها ولد من قيمة الطوب والجذوع والخشب**»[1]، ومنها صحيحة زرارة ومحمّد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: لا ترث النساء من عقار الدور شيئاً، ولكن يقوّم البناء والطوب، وتعطى ثمنها أو ربعها، قال: «**وإنّما ذلك لئلا يتزوجنّ فيفسدنّ على أهل المواريث مواريثهم**»[2]، فإنّه في فرض وجود الولد للزوج فحصّتها من البناء هو الثمن، ولا ترث من العقار، فإذا قيّدنا الصحيحتين بالمقطوعة كانت النتيجة أنّ الباقي تحت «**لا ترث النساء من عقار الدور شيئاً**» فيهما هو ما إذا كان الولد من غيرها وكان له أكثر من زوجة، ويأتي فيه ما ذكرناه في سابقه وبصورة أكثر بُعداً عمّا هو العرفيّ، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى فإنّ نصوص الحرمان قد تعرّضت لحصّة الزوجة على تقدير أن يكون لزوجها المتوفّى ولد، وهي الثُمن، وعلى تقدير ألا يكون له ولد، وهو الرُبع، فلو كان تقييدها مراداً لكان إطلاقها مستهجناً بنظر العرف المحاوريّ؛ إذ هي بحسب إطلاقها تتحدّث عن مطلق الزوجة- ذات ولد أو غيرها-، وأن لها رُبعاً على تقدير، وثُمناً على آخر، وبلا فرقٍ بين الرباع والأراضي وبين غيرها من البناء والأشجار والمنقولات، فلو كان تقييدها مراداً جدّاً لأهملت ما هو أهمّ من أمر الحصّة- رُبعاً أو ثُمناً- الّذي تعرّضت له، وهو أنّ الربع والثمن إنّما هو من خصوص البناء والأشجار والمنقولات دون الرباع

(١) وسائل الشيعة٢٦: ٢٠٧، ٢٠٨ ب٦ من أبواب ميراث الأزواج ح٥.
(٢) وسائل الشيعة٢٦: ٢٠٨ ب٦ من أبواب ميراث الأزواج ح٧.

والأراضي، والحال أنّه الأولى بالذكر لو كان مراداً- لا أن يهمل- ولو بالالتفات إلى كون الرباع والأراضي أثمن من سائر أموال التركة[١].

وثالثاً: أنّ الكثرة الكاثرة للنصوص الحرمان ممّا يحيل عرفاً تخصيصها أو تقييدها برواية وحيدة، ولنعم ما قاله الشيخ الأعظمﷺ: **"والمقطوعة لا تصلح لتخصيص عمومات كثيرة"**[٢]، ومثله -مع البيان- ما جاء في رسالة الفقيه الأراكيﷺ بقوله: **"ولا يخفى أنّ رفع اليد عن مثل هذه الأخبار المتكاثرة لأجل مقطوعة لم يعلم كونها رواية أو فتوى لابن أذينة- لا يخلو عن برودة وحزازة، بل ولو سلّم وجود الأمارة الدالّة على كون هذه المقطوعة خبراً ورواية أيضاً لا يمكن أن يقاوم تلك الأدلّة؛ لأقوائيّتها وأظهريّتها؛ لكثرتها جدّاً بحيث لا يمكن رفع اليد عنها برواية واحدة"**[٣]، والحاصل أنّ تكثّر خطابات الحرمان المطلقة يأبى عرفاً عن تقييدها، لا لصيرورة مضمونها مقطوع الصدور ببركة الكثرة؛ فإنّه بمجرّده لا يأبى ذلك، كما لو المطلَق آية قرآنيّة، بل لأنّ التكثّر وتتابع الخطابات المطلقة يؤكّد إرادة الإطلاق، فيستعصي على التقييد بحسب العرف المحاوريّ، كلّ ذلك بناءً على ما تقرّر في الأصول من أنّ التقييد لا بملاك الأخصّيّة بل الأظهريّة.

ورابعاً: أنّ حكمة الحرمان لو لم تكن علّته- من عدم إفساد الزوجة على أهل المواريث مواريثهم بإدخال غيرهم بسببها عليهم، فيزاحمهم في عقارهم[٤]- تعمّ ذات الولد من الزوجات، قال صاحب الحدائقﷺ: **"ويعضّد ذلك (عموم الحرمان) أيضاً بأبلغ وجه**

(١) تمّ لا يأتي ما ذُكر على أصل حرمان مطلق الزوجة من الرّباع والأراضي، فإنّه وإن كان الكتاب العزيز قد ذكر ميراثها، وحصّتها من الربع والثمن إلا أنّ ما دلّ على حرمانها لا يسعنا ردّه، ولا التصرّف فيه حتى بالحمل على خصوص غير ذات الولد؛ نظراً لتظافر الروايات واستفاضتها ولتعاضدها واللحن الشديد لبعضها.

(٢) كتاب الوصايا والمواريث: ١٩٢.

(٣) رسالتان في الإرث ونفقة الزوجة: ٢٠٧، ٢٠٨.

(٤) انظر: وسائل الشيعة٢٦: ٢٠٦- ٢٠٩ ب٦ من أبواب ميراث الأزواج ح٢، ٣، ٧، ٩.

ما اشتمل عليه جملة منها (من الأخبار المتكاثرة بحرمان الزوجة) في بيان وجه الحكمة في الحرمان"[١].

[النتيجة:]

فتحصّل أنّ ما عليه المشهور من تناول الحرمان من الرّباع والأراضي لذات الولد هو المنصور.

والحمد لله كما هو أهله، وصلّى الله على محمّد نبيّه وآله الطاهرين.

(١) الرسالة المحمّديّة في أحكام الميراث الأبديّة: ١٥١، وقد طبعت- مع شرح وتحقيق للمرحوم الشيخ محمّد طاهر آل شبير الخاقانيّ- على أنّها مواريث الحدائق، أقول: وليست من الحدائق، كما لا يخفى على من تصفّحها.

Advisory Board

Sh. Abdulla Ali Al daqaq

Sh. Ali Fadhel Alsadadi

General Superviser

Sh. Abdulraoof Hasan Alrabeea

Editor in Chief

Sh. Aziz Hasan Salman

Editor in Director

Sayed Jalal Adnan Alawi

Assistant Manager

Sh.Jaafar Abdulnabi Aljaboori

Editorial Board

Sh. Mohammed Ali Khatam

Sh. MAnsoor Ebrahim Hussain

Sh. Abbas Ali Alsayegh

Sayed Mustafa Husain Majed