

# رسالة القلم

إسلامية ثقافية شاملة

محور العدد  
مسائل في  
علم الكلام الجديد

السنة الرابعة - العدد الخامس عشر - رجب الأصب ١٤٢٩هـ - يوليو ٢٠٠٨م

١٥

اقرأ في هذا العدد

- ◆ النص الديني وفهم الدين
- ◆ علم الكلام ودواعي التجديد
- ◆ هل الدين تراث؟!؟
- ◆ نظرية المعرفة وفهم الدين
- ◆ الحماسة في المنظور القرآني
- ◆ العدالة الاجتماعية في القرآن الكريم

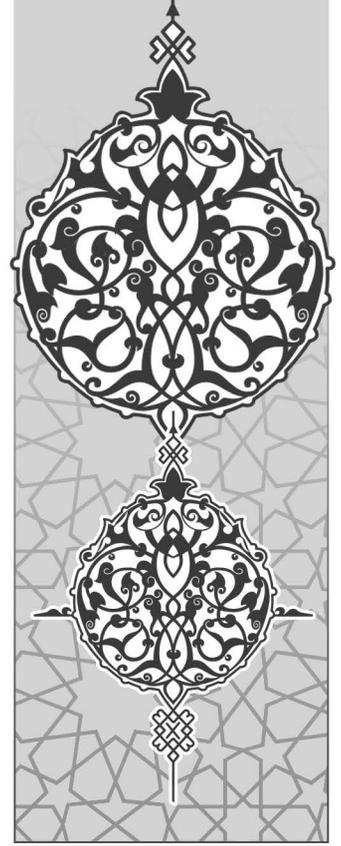
Resalat Alqalam

# رسالة القلم

## إسلامية ثقافية شاملة

فصلية تصدر عن  
طلاب البحرين في الحوزة العلمية  
بمدينة قم المقدسة

برعاية  
مكتب البيان للمراجعات الدينية



■ المشرف العام والمدير المسؤول:

عبد الله علي الدقاق

■ رئيس التحرير:

علي أحمد الكريابادي

■ مدير التحرير:

علي أحمد الجفيري

■ هيئة التحرير:

عبد الرؤوف حسن الربيع

عزیز حسن سلمان

غازي عبد الحسن إبراهيم

فاضل عبد الجليل الزاكي



- ٥ النص الديني وفهم الدين  
حوار مع سماحة الأستاذ العلامة الشيخ جعفر النمر
- ١٨ علم الكلام ودواعي التجديد  
سعيد جعفر حمّاد
- ٥٢ هل الدين تراث؟!  
أحمد إبراهيم نوار
- ٦٣ نظرية المعرفة وفهم الدين  
عيسى جاسم القفاص
- ٨٧ قراءة في تعدد القراءات  
علي أحمد الكريابادي
- ١٢١ العدالة الإجتماعية في القرآن الكريم  
قصي الشيخ علي العربي
- ١٥٩ الحماسة في المنظور القرآني  
السيد مرتضى السيد مجيد السندي
- ١٧٢ التوقيع المنسوب للإمام العسكري عليه السلام  
فاضل عبد الجليل الزاكي
- ١٩٠ قاعدة «إنما الحرام ما حرم الله في كتابه» في الميزان  
بقلم علي فاضل الصدي

## البيعة والجماهير المتحمسة

✍ إن من أهم المقومات المطلوب توفرها في شخصية القيادة هي أن تحظى بالمقبولية لدى الناس ولدى الجمهور والقاعدة، وهو ما تثيره بعض الأصوات بين فينة وأخرى حول قياداتنا العلمائية، متكلمة على لسان الناس، ناصبة نفسها المحامي والمدافع عنهم، رافضة تهميشهم.

واليوم تقف الجماهير مرة أخرى لتجديد البيعة والولاء، رافعة شعارات الطاعة والتفدية، فتسمع كل ذي سمع قائلة: «معكم معكم يا علماء»، «هل من ناصر مقاوم؟ لبيك...»، «لبيك يا فقيه»، «بالروح، بالدم نفديك يا...»، وما مائل هذه الشعارات.. نعم هذا ما جرى على ألسن عشرات الآلاف من الناس، وما ألقته حناجرهم إلقاء يصك الأسماع، ويسمع أهل السماوات، فهتفت معها جدران المسجد حينما دخلته.

وهنا هل يقنع أولئك بكلمة الناس ويرضون بخيارهم؟! أم أن الناس الواعون قد أصبحوا اليوم جهلة، ويجب تفهيمهم، وإن استوجب ذلك تسقيط القيادة التقية، الواعية، المبايعة، المسموعة، المجربة، والتي تشكل صمام الأمان كما تشهد التجربة تلو الأخرى، التي يراد من خلالها جر الساحة إلى الفتنة والاستفراء بالطائفة؟

والمتحصل أن رأي الناس ركن أساس، ولكن في محله؛ أي في محل البيعة بما لها من شروط وحيثيات. وليس له دخل في اتخاذ قرارات القيادة في كل مورد مورد، وإلا لانقلبت الجماهير قيادة، والقيادة مقودة.

وما أروعها من حماسة، تلك التي لفت الجماهير المتحدية... ومع كونها كالزلزال على قلوب المؤمنين، إلا أنهم يعرفون أن موضعها موضع ما تقدم في رأي الناس.

فمفهوم الحماسة والشجاعة والروح المقاومة من أجلّ المفاهيم، ولا كلام في مطلوبية الحماسة، بل هي مقتضى الرجولة، ولا سيما الرجولة الحسينية. وإنما ينصب البحث، كل البحث على الحاكمية والمحكومة، فلا نقبل بحماسة تُنصّب وتعزل، وتقصي وتقرب، فليس للحماسة في هذا المقام إلا المحكومة، بما فيها من أهات، ولوعات، وتحسفات، وانتظار، ومعاتبة، واستنهاض، كما هي الحماسة لدى منتظري صاحب هذا الأمر (عج).

فكما علمنا أهل البيت أن العاطفة محكومة للعقل، كذلك فقد شدّدوا على كون الحماسة محكومة للعقل، فهم من قالوا: «رأي الشيخ أحب إليّ من جلد الغلام».

ولا يعني هذا أن القيادة غير المعصومة تنقلب معصومة، ولا ادعى ذلك حتى الولي الفقيه، ومع ذلك نجد في أتباعه من يفسق منتقديه إذا كان انتقادا في الملاء، فالملاء ليس قناة التصحيح، خاصة مع ملاحظة حجم قاعدته، فمهما بلغ التصحيح من ذروة، فلن يعدو تضييفا، ينكفئ دون أدنى منى المصححين.

ومع هذا يبقى التصحيح واجبا شرعيا، وحقا من حقوق القائد، يدان بتركه متبعوه، ويعاتبوا ويحاسبوا على هذا التقصير.

رئيس التحرير

## النص الديني وفهم الدين

في حوار مع سماحة الأستاذ العلامة الشيخ جعفر النمر

حاوره: عيسى جاسم القفاص

بسم الله الرحمن الرحيم والصلاة والسلام على محمد وآله الطاهرين واللعن  
الدائم المؤبد على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين.

■ سماحة الشيخ السلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

● وعليكم السلام ورحمة الله وبركاته.

■ ماذا يقصد بالنصوص الدينية فيما يرتبط بفهم الدين، وهل كل

النصوص الدينية مقدسة، ثم إذا كانت كذلك فما المراد من ذلك؟

● بسم الله الرحمن الرحيم والصلاة والسلام على محمد وآله الطاهرين واللعن  
الدائم المؤبد على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين.

مسألة النص الديني من صغريات التفاهم البشري، وحيث إن الإنسان مدني  
بطبعه يحتاج تفهيم مراده للآخرين، ليفيد الآخرين ويستفيد منهم، كان هذا القانون  
ساريا وشاملا وعاما لجميع أفراد النوع البشري، ومقولة بشرية الأنبياء والرسول، من  
المقولات التي أكد عليها القرآن الكريم كثيرا، فالآيات التي صدرها الله تعالى بقوله ( قل إنما أنا بشر مثلكم ) هي حكاية لهذه الحقيقة، فالنبي بشر في أغراضه وبشر في  
تعاطيه مع القضايا، وبشر في كيفية اتصاله مع محيطه الذي يعيش فيه ويتحرك في  
دائرته، إلا أن هذا البشر يمتاز عن غيره بالتسديد والعصمة الإلهيين.

وتأسيساً على هذا، فإن النص بمعنى بيان الشارع لمراده إما من خلال الكلام والألفاظ أو من خلال الفعل والسيره والسلوك، وإما من خلال الإقرار والسكوت المنبئ عن الرضا الخاص لما يقع أمامه من فعل<sup>(1)</sup>، هذا التواصل وهذا التفهيم هو عبارة عن إظهار الشارع لمراده، وحيث إن مسألة النبوة من صغريات مسائل طاعة الله ﷻ بملاحظة قانون المعجزة، بمعنى أن الإعجاز يكشف عن ارتباط بين هذا الفرد الخاص من البشر وبين الله ﷻ، كان مفاد المعجز أن الفعل الصادر من النبي صادر بإذن الله ﷻ، والنص الصادر من النبي صادر من الله ﷻ، وهذا هو المقصود بالعصمة والتسديد، فإذا قام البرهان العقلي على ضرورة طاعة الله ﷻ، كان النص الديني بهذا المعنى أي ما يكون مشتملاً على قول المعصوم ﷺ وفعله وتقريره واجب الإتيان .

إذن النتيجة هي أن النص الديني هو كل دليل بقول الشارع أو فعله أو تقريره، والمراد بالشارع هو الله جل وعلا، أو من أرسله الله ﷻ، أو من كان وصياً للرسول وهو المعصوم ﷻ في مذهبنا، هذا بالنسبة إلى دائرة النص، والمراد بالنص الديني .

أما مسألة تقديس النص الديني فتفرض علينا وضع النص الديني في موضعه الصحيح، فقد عرفنا أن وظيفة النص بناء على ما تقدم، هي كشف الواقع ومراد الشارع، وهو على قسمين، لأنه إما إخبار وإما إنشاء، أما بالنسبة للنص الخبري، الذي يكشف عن مراد الشارع كشفاً إخبارياً، مثل ( الصلاة واجبة ) فإنه واجب الإتيان ومقدس، وذلك لأن المفروض أن مراد الشارع هو عبارة عن إرادته و أغراضه وأحكامه وما إلى ذلك من المقولات التي تتعلق بلوح التشريع، فلو فرضنا ولو من باب الأصل الموضوعي أن الشارع واجب الإتيان فدائرة وجوب الإتيان هي دائرة أحكام وإرادته وأغراضه التشريعية.

■ مداخلة: لماذا قصرتم الحديث حول النص الإخباري من قبل الشارع، بالإخبارات التشريعية، لماذا لا يكون الحديث شاملا للإخبارات في الأمور التكوينية؟

● مسألة النص الديني في المسائل التكوينية مربوطة بالبرهان، ولا يمكن أن نعالج الطائفة المتعلقة بالحقائق التكوينية بنفس الطريقة التي نعالج بها المسائل التشريعية، وذلك لأن النصوص التي تتعلق بالحقائق التكوينية لا بد أن تكون قطعية السند والدلالة، أما إذا كانت ظنية الدلالة وكانت قطعية السند فالاعتماد عليها في كشف حقائق الآخرة والمعاد وأمثال ذلك، لا يكون صحيحا إلا بنحو التعبد فيرجع الأمر إلى التشريع، لا إلى الإخبار في الأمور التكوينية، بخلاف النصوص المتعلقة بالأغراض التشريعية، فإن الظن فيها حجة، ويجوز الاعتماد عليه.

■ إذن لو كان السند قطعيًا ونصًا في المراد يمكن الاعتماد عليه في الأمور

التكوينية؟

● في هذه الحالة نعم وتكون الحجية للمنكشف لا للكاشف، بمعنى أن سلطة النص الديني مبنية على سلطة الحق، لا العكس بمعنى أن النص إنما جاء ليكشف عن الحق، إما كشفاً قطيعاً بناءً على العصمة وكون الدلالة قطعية، فلا يتطرق إلى النص احتمال الكذب والخطأ، فيكون النص واجب الإتيان ويكون كما يعبر بعض أساتذتنا وعلمائنا أنه بمثابة الحد الأوسط في البرهان إذا كان كاشفاً كشفاً قطيعاً، واتبعنا للنص في هذه الحالة واجب لأن المفروض بالإنسان أن يتبع الحق، والمفروض مطابقته للواقع.

وأما في باب التشريع، فيجب أن نؤسس أولاً حجية الظن، لأن النص في باب التشريع ليس دائماً قطعي الدلالة، ولا يمكن أن نخص الحجية بالنص القطعي الدلالة

في باب التشريع، للزوم الانسداد، بخلاف باب التكوين فإننا يمكن أن نرفع اليد عن الأدلة الظنية في باب التكوينيات، لعدم لزوم أي محذور، بخلاف باب التشريع فإننا لو لم نعمل فيه بالأدلة الظنية للزم الانسداد، هذا ما يقرره الأصوليون، فلا بد حينئذ من التأسيس إلى حجية الظن، وأنه على أي نحو يكون الظن حجة، هل يكون الظن حجة في مقابل القطع، أو يكون حجة بما أنه مصداق للقطع أو مقارن لمصداق من مصاديق القطع، أي القطع بالتنجيز والتعذير مثلاً.

عودة: وعليه نقول أنه في الأغراض التشريعية النص على قسمين، لأن النص الذي يكشف عن الغرض التشريعي، إما أن يكشف كشفاً إخبارياً، ويتسم حينئذ بالحجية لأدلة الحجية الخاصة، وحيث إننا الآن نتكلم عن قداسة النص الديني فلا بد أن نؤسس إلى الحجية في هذه المرحلة، وذلك بالبيان التالي، وهو أن القانون العام المعتمد عند العقلاء في كشفهم عن مرادهم، الذي كان استعمال الشارع للنص مبنيًا عليه هو الاعتماد على الظنون الخاصة في باب التفهيم، فسيرة العقلاء جارية على حجية الدلالة الظنية التي توافق قانون المحاورة بين السامع والمتكلم، فإذا ألقى المتكلم النص، وكان النص جامعاً لشرائط الحجية - شرائط المحاورات العقلانية التي يعتمدها العقلاء - جاز لكل من السامع والمتكلم الاحتجاج على الآخر بهذا الكلام، فيتأسس بذلك مفهوم الحجية، أي أن اعتماد الشارع على قانون العقلاء هو الذي جعل هذا الكلام الظني حجة، وكذلك إخبار الراوي عن فعل أو إقرار المعصوم عليه السلام يكون حجة، لاندراجه تحت قانون المحاورة.

وعليه نقول أن هذا الكشف الإخباري يكون مصداقاً للحجية وبالتالي لازم الإتيان على جميع العبيد الذين للمتكلم مولوية عليهم، ومعنى القداسة في هذا القسم

هو لزوم التبعية أي تطبيق النص، وتطبيق أفعالهم على ما يوافق النص، هذا إن كان الكشف إخبارياً.

أما القسم الثاني من النصوص فهي النصوص التي تكشف عن المراد كشفاً إنشائياً، فالحال فيها قريب من الحال في القسم الأول لكنه - النص - بنفسه يكون مصداقاً للحكم بملاحظة حجية الدلالة، فقول الشارع (أقيموا الصلاة) مثلاً، بناء على حجية الدلالة الظنية، هو بنفسه أمر لا أنه دليل وكاشف عن وجوب الصلاة فحسب، بل هو بنفسه مصداق للطلب، ومصداق للبعث والأمر فصدور الصيغة بداعي البعث هو بنفسه بعث إلا أنه بعث تشريعي، وهذا المقدار من البعث كاف في انطباع موضوع لزوم الطاعة الذي يحكم به العقل أو يدركه العقل.

فمعنى قداصة النص، لزوم تطبيق مفاد النص على فعل العبد، وهذا يستلزم أن تكون النسبة بين العبد والنص، نسبة التدبر من العبد والقيادة من النص، بمعنى أن النص يجب أن يكون متبوعاً، لا تابعاً، فإذا أراد العبد أن يستنطق النص يجب عليه أن يتجرد عن كل ما يكون تحميلاً على النص بشكل ينافي دلالة النص، يجب أن يكون غرض المستمع في مقام فهم النص مقصور على مجرد الإنصات والتدبر، وهذا معنى ما ورد في الروايات من النهي عن التفسير بالرأي، فالرأي هو عبارة عن حمل النص على هوى المتكلم، وهذا مخالف لوظيفة النص، وإخراج للنص من سياقه، إذ النص إنما جعله الشارع ليبين مراده هو، وحمل السامع نص المتكلم على هواه يعني جعل النص دالاً على مراده، وهو خلاف ما أراده المتكلم، فيجب أن يكون فعل السامع مقصوراً على مجرد الإنصات والتدبر وملاحظة مدلول النص، بالتجرد عن كل الأهواء والأحكام السابقة، وهذا معنى قداصة النص.

فمعنى قداسة النص يجب أن يفهم كما يريد المتكلم، لا أن يفهم كما يريد السامع، ثم بعد ذلك عليه أن يمثل لهذا النص على مستوى العمل، إلا أنه في كثير من الموارد لا يعرف كيف يريد المتكلم أن يفهم كلامه، إلا من خلال إحراز السامع لما يريد هو من كلام المتكلم لو كان هو الملقى له، فيفرض السامع نفسه متكلماً بهذا الكلام، ليرى أنه لو كان هذا الكلام كلامه، فما المراد منه، وهذه طريقة في استنطاق النص الديني تعني حرص السامع على أن يتجرد عن جميع أهوائه.

■ إذن بحسب مقتضى كلامكم لو أن شخصاً قام بفهم النص الديني وفق الشروط، وعمل طبق هذا النص الديني وتعبده به ورآه حجة عليه، لكنه لم يكن مقتنعاً في نفسه بهذا الحكم الشرعي فهو في الواقع مقدساً للنص الديني؟

● في الواقع عندنا مفهومان، المفهوم الأول وهو مفهوم القداسة، والثاني هو مفهوم التسليم، أما القداسة فإنها تعني لزوم تطبيق النص الديني بالنحو الذي يتوافق مع دلالاته من دون زيادة أو نقيصة، والمفهوم الثاني هو مفهوم التسليم، وهو اعتقاد الإنسان بمطابقة هذا النص لقانون الحكمة، والاختلاف بين الناس فيما يتعلق بمفهوم التسليم، لا يضر بمسألة تقديس النص، لكنه له مدخلية فيما يرتبط بتفاوت الناس من حيث الإيمان، فإنهم وإن اختلفوا مع غيرهم في تقديس النص، إلا أن هذا التقديس ناقص من حيث نقصان درجة تسليمه، والفصل بين التقديس بمعنى التسليم، والتقديس العملي، إنما هو للتنبيه على أن التسليم بهذا المعنى ليس له مدخلية في مقومات الإيمان الذي أنيطت به الأحكام الخاصة، كجواز التناكح وأمثاله، فعلى الإنسان أن يعتقد أن النص أمر لازم للإتباع، من دون تغيير أو تأويل، وأما تسليمه لموافقة العقل أولاً، فهذا بعينه إقرار بعجزه عن إدراك وجه الحكمة في هذا الحكم.

■ هل أن النصوص الدينية ثابتة أم متغيرة، وإذا كانت ثابتة فما معنى اعتماد نص من قبل عالم ثم رد هذه الرواية من نفس العالم، وكذلك اعتماد عالم رواية ما مع ردها من قبل آخر؟

● أما بالنسبة للشق الأول من السؤال فالصحيح أن النص الديني ثابت وليس بمتغير، بمعنى أن حجية النص قائمة أساسا على كون وظيفة النص الكشف عن مراد الشارع، ومراد الشارع الذي انكشف لنا بالنص، هو مراد الشارع الذي كشف عنه الوحي، وقطعية انقطاع الوحي، تعني أن مراد الشارع الذي انكشف بآخر وحي نزل على رسول الله ﷺ لم يأت إلينا ما يكشف عن خلافه، لأن الوحي قد انقطع، ولا معنى لانكشاف خلاف هذا، نعم انفتح باب الإلهام للأئمة والأولياء عليهم السلام، ولكن هذا يعني أن النص الذي صدر من الإمام عليه السلام عند آخر أزمنة الحضور وأول أزمنة الغيبة، أيضا لم يأت بعده ما يخالفه في الكشف، فمسألة ثبات النص تتبع مسألة ثبات المدلول، إذ المفروض أن هذه النصوص مدلولها لم يلحقه بعده ما يخالفه، نعم ورد أن في القرآن والروايات أن هناك ناسخا ومنسوخا وعماما وخصوصا ومطلقا ومقيدا، ومرادنا بالثبات، ثبات المدلول النهائي الذي يريده المتكلم بعد ملاحظة جميع هذه الأمور- الناسخ و...- فنحن لا نريد ثبات المنسوخ بحيث يكون فعليا واجب الطاعة والإتباع بعد نسخه، وإنما نريد ثبات المدلول القرآني وروايات النبي وأهل البيت عليهم السلام بعد الجمع بين المطلق والمقيد والعام والخاص والناسخ والمنسوخ والمجمل والمبين والحاكم والمحكوم والوارد والمورود، وما إلى ذلك.

وعليه، فمسألة ثبات النص باعتبار توقفه عند زمان خاص أمر حتمي، نعم هناك طائفة من الأحكام الشرعية التي بينها الشارع موضوعها قابل للتغير والتبدل

تبعاً للظروف الاجتماعية المعينة، كالمواضيع التي تؤخذ من العرف، كحرمة لباس الشهرة، فإن حرمة لباس الشهرة في بلد قد يخالف لباس الشهرة في بلد آخر، وكعنوان ما يكال وما يوزن، اللذان هما شرطان لتحقيق الربا المعاملي، فقد يكون ما يكال في بلد لا يكال في بلد آخر وكذلك ما يوزن، فتغير الحكم هاهنا ليس ناشئاً من تغيره عن موضوعه بل ناشئ عن عدم وجود موضوعه، أو تغير موضوعه، ولا إشكال في ذلك لأن انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه لا يرتبط بالجانب التشريعي بل هو مربوط بالجانب التكويني، ومرادنا بثبات النص هو أن الشريعة ثابتة، وليست متغيرة فالنص ثابت، والتغير إنما يكون في دائرة تحقق الموضوعات ووجود الموضوع، لا دائرة ثبوت الحكم للموضوع بعد وجوده، ولا دائرة دلالة النص على الموضوع، إذا لا ثبوت الحكم لموضوعه محل للتغير، ولا دلالة الدليل على الحكم محل للتغير.

إلا أن هنا نقطة لها تعلق بهذا السؤال وبما تقدم، وهي أن النص الذي نتكلم نحن عن ثباته وتغيره سلطته وحجيته مبنيتان على حجية الظن، والظن الذي نتكلم عنه هو إعمال القواعد المعتبرة والمرعية عند العقلاء في استنطاق النص واستكشاف مراد المتكلم، وحيث أن هذا الاستنطاق والاستنباط من قبل المستمعين ولو كانت القواعد العقلائية مضبوطة في الجملة، إلا أنه محل اختلاف بين الناس لاختلاف الأمزجة والثقافات والملكات والاستعدادات كان هناك اختلاف في الظنون التي يستفيدها هذا السامع عن السامع الآخر، فربما يختلف اثنان في فهم النص الديني الواحد، وهذا الإختلاف ناشئ من أن الدلالة ظنية، ولا يمكن تجريد الدلالة الظنية عن المرتكزات التي يبني عليها كل سامع كيفية استنطاقه للنص الديني، فهذا الاختلاف في الخلفيات الثقافية هي التي تسبب اختلاف الاجتهاد بين المجتهدين،

ومن مسببات هذا الاختلاف - اختلاف الثقافات - اختلاف الثقافات الذي من أكبر عوامله اختلاف الأزمنة، فإن لكل زمان شرائط معينة، غالباً ما تصاحب ثقافة معينة، فيكون لكل أهل زمان طريقة في فهم النص الديني، فربما يفهم العلماء من النص الديني شيء ويأتي عالم آخر ويفهم شيئاً آخر، وذلك لتطور عقلية العالم في الزمان الثاني عمّا كان عليه العالم في الزمان الأول، فاختلاف المرتكزات الناشئة من اختلاف الثقافات الناشئة من اختلاف الأزمنة هو الذي يؤدي إلى اختلاف الاستنباط والاستنتاج والاستدلال بهذه النصوص، وهذا المعنى مقبول لو أريد بتغيير النص هذا المعنى، فمعنى تغيير النص هو أن اختلاف الناس في كيفية فهم النص - ظني الدلالة - أمر معقول، وأما رفع اليد عن المدلول بعد الفراغ من كونه مدلولاً للنص فهذا أمر مرفوض عند العقلاء في كل زمان.

وأما بالنسبة للشق الثاني في السؤال - مسألة السند أو رد الرواية - فإننا نتكلم عن النص بعد الفراغ عن ثبوته، وهي واحد من المسائل الاجتهادية التي تلقاها الناس من الشارع فإن الشارع وضح للناس كيفية إحراز صحة السند فينطبق على مسألة السند ما ذكر في مسألة الدلالة.

■ هل فهم الدين مقصور على طائفة العلماء أم أن ذلك مفتوح للجميع؟

● لا إشكال في أن الرسالة السماوية التي جاء بها النبي الأكرم ﷺ وحملها أئمتنا عليهم السلام بالحمل الخاص - الوصية - أمر لا اختصاص له بطائفة دون أخرى، ولا بلون دون آخر، ولا عرق دون عرق، بل هو أمر عام للبشرية كافة، إلا أنه لا ينبغي الغفلة عن أن الاستفادة من هذه الرسالة موقوف على توفير أدوات خاصة لا يمكن لمن أراد الاستفادة من هذه الرسالة أن يستفيد منها بدون تلك الأدوات، فالقرآن

وإن كان كتابا لهداية الناس جميعا ( لأنذركم به ومن بلغ) إلا أن استفادة الإنسان من كتاب الهداية هذا يجب أن يكون مبنيا على إحراز مقدمات وأدوات وآليات خاصة تمكنه من أن يفهم القرآن وهذا الأمر هو الذي يوجب ضيق دائرة الاستفادة من القرآن الكريم واختصاص هذه الدائرة بطائفة خاصة، وهم الذين يملكون الأداة الخاصة لفهم القرآن الكريم، وهذه الطائفة ليس لها عرق ولا لون ولا جنسية، وليس لها هوية إلا تلك الأداة، فكل من يملك تلك الأداة من حقه أن يستفيد من القرآن، بل لا يمكن دعوى اختصاص القرآن لغيره.

تأسيسا على هذا نقول، أن مراد البعض من قصر فهم النصوص الدينية على العلماء، إن كان منع من يملك الأداة التي يراد بناء الفهم الصحيح عليها، وحصرها بطائفة العلماء - وهم المتزيين بزي العلماء، أو الذين درسوا في بقعة معينة، وغيرها من الأمور الظاهرية- فهذه مقولة مرفوضة، وأما إذا كان المقصود من انحصار فهم النص الديني بالعلماء، أن لا يتمكن غير العلماء الذين أتعبوا أنفسهم بتحصيل العلم أن يفهم النص الديني كما يريد الشارع، فهذه مقولة صحيحة وعقلانية، فمثلا لا يمكن لكل إنسان أن يباشر مهنة الطب بدعوى أن الطب لا اختصاص له بلون أو عرق أو جنس، فعدم اختصاص مهنة الطب بلون لا يسوغ لكل أحد أن يمارس المهنة بدون توفير شرائط معينة، كذلك أمر الدين فإن الدين اختصاص لا بد من توفير مقدماته، وإلا لم يكن من حق الإنسان معالجة النص الديني.

■ هل كل النصوص الدينية يمكن أن يتعدد فهمها؟ أم أن بعضها لا يقبل التعدد في فهم مضمونه، ثم إذا كنا نقبل التعدد في فهم النصوص ألا يلزم من ذلك القول بالتعددية الدينية واختلاف القراءات ونسبية الحقيقة التي يرفضها

## الفكر الإسلامي؟

● هناك فرق بين ما طرحناه من تعدد في فهم النص وبين ما يشاع الآن من تعدد القراءات، ما ذكرناه سابقا هو أن هناك مرادا متعينا في نفس المتكلم، وظيفة النص الكشف عن هذا المراد، واستكشاف هذا المراد إنما يكون بتطبيق قانون الحوار الحاكم على السامع والمتكلم على دلالة النص، فيكون دور النص دور الكشف، و هذا الكشف عملية يشترك فيها المتكلم من جهة بإلقائه للنص، والسامع من جهة بتطبيق قانون الحوار على هذا النص، فهي عملية لها طرفان، هذه العملية يراد بها الكشف عن أمر خاص وهو مراد المتكلم، ومراد المتكلم محفوظ في مرتبته متعين لا يتغير، وهذا ما أردناه سابقا من تعدد الفهم للنص الديني الواحد، أما ما يثار الآن من تعدد القراءات، فهو أمر يختلف عما نقوله اختلافا جوهريا، وذلك لأن مدعى أصحاب هذه النظرية، أن النص لا يمكن أن تكون له قيمة إلا بلحاظ عملية استنطاق السامع أو القارئ لهذا النص فيقصر النظر على الاستنطاق الصادر من القارئ، ويقولون أن هذا الاستنطاق لا يمكن عزله عن المرتكزات الثقافية والمزاجية والاستعداد الخاص لهذا القارئ، فيقولون أن الاجتهاد هو عملية ذاتية أي أنها متأثرة بذات المجتهد، وعليه يقولون أنه ليس عندنا نص ديني واحد، بل عندنا قراءات مختلفة.

والخلل في هذه النظرية ناشئ من بترهم عملية الحوار والتخاطب بين الشارع والمتشرع، فما ذكرناه سابقا الاستنطاق فيه جزء من عملية الحوار، لأن الحوار يتركب من أمرين، من إلقاء النص والاستنطاق من السامع والقارئ، هؤلاء ألغوا الجزء الأول وقصروا نظرهم على الجزء الثاني، والجزء الثاني هو مثار الاختلاف،

فاستنطاق زيد للنص غير قراءة عمرو، فإذا قلنا أن النص ما يتعلق به قراءة زيد وقراءة عمرو، فالنص هنا متعدد، ولذلك فإنهم يرون أن النص وإن كان من ناحية اللفظ واحداً إلا أنه من ناحية المعنى متعدد باختلاف القراءات، ويتفرع عن هذه النظرية نظرية تغير النص الديني، فالنص عندهم ليس بثابت وذلك لأن واقعه هو قراءة المشرعة له وقد فرضنا اختلاف هذه القراءة، فلا بد أن تكون النصوص متغيرة، وإذا كانت النصوص متغيرة فلا بد حينئذ من استحداث أوضاع جديدة، في تنظيم العلاقة بين المشرعة والنص من جهة، وبين المشرعة أنفسهم من جهة أخرى، فنقول أن النص باعتبار تغيره وعدم ثباته لا تكون له سلطة على المشرعة، وبالنسبة للمشرعة أنفسهم لا يستطيع أحد أن يحتج على أحد، فدعوى وجود حدود نهائية للرأي أو خطوط حمراء للتفكير مخالف لهذه النظرية.

ومن الواضح أن هذه النظرية تختلف عما ذكرناه اختلافاً كلياً، فمسألة اختلاف المجتهدين في استنطاق النص وفهمه اتفق عليه المسلمون الذين تعاملوا مع نصوص النبي وآله الطاهرين عليهم السلام وآمنوا، لأننا نؤمن أن النص واحد والمعنى واحد إلا أننا نختلف في الوصول إلى هذا المعنى المراد من قبل الشارع، فاتفقوا على أن المعنى الذي أراده المعصوم واحد أصاب منا من أصاب وأخطأ من أخطأ، أما هؤلاء فوفقاً لنظريتهم فينبغي أن يقولوا أن الكل مصيب، وهذا نحو من أنحاء التصويب بلا إشكال، ويمكن أن يستفاد مما قاله علماؤنا في رد نظرية التصويب للرد على نظرية تعدد القراءات.

بل ما ذهب إليه أصحاب نظرية تعدد القراءات أسوأ من التصويب الذي ذهب إليه البعض، لأن التصويب الذي ذكره الأقدمون إنما هو التصويب في باب الظنون،

وأما هؤلاء فإنهم يدعون التصويب في باب النصوص، وهذا يعني أنه لا قدسية للقرآن والنصوص المعصومية، وهذا لم يقل به أحد من المسلمين.

### نصيحة في هذا الشأن:

نصيحتنا في هذه المسألة الشائكة هي طلب الحق، فإن الحق إنما يصيبه من طلبه، أما من أراد أن يجعل نفسه ميزانا للحق، فإنه محجوب عن الحق والحق محجوب عنه، فعلى الباحث عن الحقيقة أن يجعل الحق والحقيقة نصب عينيه، ويسعى وراءهما، لا أن يستدبر الحقيقة ليؤسس أمرا آخر من عند نفسه، لأنه حينئذ يكون محجوبا، لذلك ينبغي أن يتحلى طالب العلم بالتسليم أمام الحق والإخبات والتجرد عن الهوى، فقد قال أمير المؤمنين صلوات الله عليه «أخوف ما أخاف عليكم إثنان: اتباع الهوى، وطول الأمل، فأما اتباع الهوى فيصد عن الحق وأما طول الأمل فينسي الآخرة»<sup>(٢)</sup> فأمر المؤمنين عليهم السلام مع أنه قد وعظنا بهذا الحديث إلا أنه بين حقيقة هامة جدا وهي أن اتباع الهوى لا يمكن أن تقارنه إصابة الحق، بل كل من اتبع هواه فقد أعرض عن الحق، ومن أبدى صفحته للحق هلك، ومن صارع الحق صرعه.

نسأل الله لنا ولجميع المؤمنين التسديد والحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطاهرين.

### الهوامش:

(١) السنة والنص الديني بمعنى واحد.

(٢) نهج البلاغة ١: ٩٢ / باب الخطب ٤٢.

## علم الكلام ودواعي التجديد

سعيد جعفر حماد

### أهمية علم الكلام:

كلمة من أهم العلوم الدينية علم الكلام وهو علم أصول الدين وبراهينها، وقد يسمى بعلم التوحيد والصفات<sup>(١)</sup>، وقد يتوسع في تعريفه بحيث تشمل كل ما تُثمره معرفة أصول الدين وبراهينها كما حُكي عن الفارابي تعريفه بأنه الصناعة التي يُقْتَدَرُ بها على نصرَة الأقوال والأفعال التي صرح بها واضع الملة وتزييف ما يخالفها بالأقوال<sup>(٢)</sup>.

والمعارف الدينية مبنية على علم الكلام، فهو كالقاعدة لها، فما لم يثبت وجود الله تعالى وصفاته الذاتية والكمالية وبعثة الأنبياء وعصمتهم والتكاليف الدينية لا يثبت موضوع لأي علم من العلوم الدينية الأخرى كعلم الحديث والتفسير والفقهاء وغيرها، كما قال المحقق الطوسي رحمته الله:

إن أساس العلوم الدينية علم أصول الدين، الذي تحوم مسأله حول اليقين، ولا يتم بدونه الخوض في سائرها كالفقهاء وفروعه؛ فإن الشروع في جميعها محتاج إلى تقديم شروعه حتى لا يكون الخائض فيها كبان على غير أساس<sup>(٣)</sup>.

ولذا يُعدُّ علم الكلام أشرف العلوم كما قال الشهيد الثاني رحمته الله:

وأن أشرف أنواعه<sup>(٤)</sup> العلم بالله سبحانه، وما يلحقه من الكمال ومعرفة سفرائه وما يتبعه من تفصيل الأحوال، وهو المعبر عنه بعلم الكلام، على

قانون الإسلام<sup>(٥)</sup>.

وللكلام عند أصحاب وتلاميذ أئمة الشيعة أهمية خاصة. فقد كان لعلي بن إسماعيل بن ميثم التمار كتاب حول العقائد. ومن المتكلمين من أصحاب الإمام الصادق عليه السلام ممن أخبر الإمام بتضلعهم بعلم الكلام هشام بن الحكم، وهشام بن سالم، وحميران بن أعين، وأبو جعفر الأحول (مؤمن الطالق) وقيس بن الماصر وغيرهم.

ومن أصحاب الإمام الرضا عليه السلام والإمام الجواد عليه السلام من المتكلمين الفضل بن شاذان، فقد كان فقيها ومحدثا ومتكلما متبحرا. كما كان آل نوبخت كالفضل بن أبي سهل بن نوبخت الذي كان رئيس مكتبة الحكمة العظيمة، واستمرت في أيديهم إلى إسحاق بن أبي سهل وإسماعيل بن إسحاق وعلي بن إسحاق، وأبي سهل بن إسماعيل بن علي بن إسحاق، وحسن بن موسى النوبختي كلهم من الشيوخ المتكلمين الشيعة<sup>(٦)</sup>.

وقال العلامة في تاريخ علم الكلام عند الإمامية:

وكان للشيعة قدم في التكلم، كان أول طلوعهم بالتكلم بعد رحلة الرسول صلى الله عليه وآله وكان جُلُّهم من الصحابة كسلمان وأبي ذر والمقداد وعمار وعمرو بن الحمق وغيرهم، ومن التابعين كرشيد وكميل وميثم وسائر العلويين أبادتهم أيدي الأمويين، ثم تأصلوا وقوي أمرهم ثانياً في زمن الإمامين الباقر والصادق عليه السلام وأخذوا بالبحث وتأليف الكتب والرسائل، ولم يزلوا يجدون الجد تحت قهر الحكومات واضطهادها حتى رزقوا بعض الأمن في الدولة البويهية، ثم أخنقوا ثانياً، حتى صفى لهم الأمر بظهور الدولة الصفوية في إيران ثم لم يزلوا على ذلك حتى اليوم<sup>(٧)</sup>.

وبما أن علم العقيدة يرتبط بالإيمان فقد أوجب العلماء تحصيل العلم بأصوله،

وعدم كفاية التقليد فيها إذا لم يوجب الاطمئنان، وقد علق العلامة الحلبي معرفة الله تعالى وصفاته بعلم الكلام، قال:

ولا معلوم أشرف من واجب الوجود تعالى، فالعلم به أكمل من كل مقصود، وإنما يتم بعلم الكلام فإنه المتكفل بمحصل هذا المرام، فوجب على كل مكلف من أشخاص الناس الاجتهاد في إزالة الالتباس بالنظر الصحيح في البراهين، وطلب الحق بالتعيين، ووجب على كل عارف من العلماء إرشاد المتعلمين وتسليك الناظرين<sup>(٨)</sup>.

لكن ليس على عامة الناس معرفة تفاصيل علم الكلام، ولا كل مسألة تطرح فيه، وإنما المقدار الذي يحفظ به على الإيمان، ويحترز به عن الشرك ولو كان إجمالياً، من غير وجوب تحصيل المعرفة التفاصيل به، ولأقل ما يجب اعتقاده على عموم الناس حدود ذكرها المحقق الشيخ نصير الدين الطوسي في المحكي عنه في رسالة كتبها لبعض إخوانه، قال فيها:

اعلم أيديك الله أيها الأخ الصالح العزيز أن أقل ما يجب اعتقاده على المكلف هو ما ترجمه قول لا إله إلا الله محمد رسول الله، ثم إذا صدق الرسول فينبغي أن يصدق في صفات الله واليوم الآخر وتعيين الإمام المعصوم فكل ذلك مما يشتمل عليه القرآن، من غير مزيد وبرهان، أما في الآخرة فبالإيمان بالجنة والنار والحساب والشفاعة وغيرها، وأما في صفات الله فبأنه حي قادر عالم مرید كاره متكلم ليس كمثل شيء وهو السميع البصير، ولا يجب عليه أن يبحث عن هذه الصفات وأن الكلام والعلم وغيرها حادث أو قديم، بل لو لم يخطر بباله حقيقة هذه المسألة حتى مات مؤمناً، ولا يجب عليه تعلم الأدلة التي حررها المتكلمون، بل مهما خطر في قلبه تصديق الحق بمجرد الإيمان من

غير دليل وبرهان فهو مؤمن، ولم يكلف رسول الله ﷺ العرب بأكثر من ذلك، وعلى هذا الاعتقاد المجمل استمرار العرب وأكثر عوام الخلق إلا من وقع في بلدة يقرع سمعه فيها هذه المسائل كقدم الكلام وحدوثه، ومعنى الاستقرار والنزول، وغيره، فإن لم يأخذ ذلك بقلبه وبقي مشغولاً بعبادته وعمله فلا حرج عليه، وإن أخذ ذلك بقلبه فإنما الواجب عليه ما اعتقده السلف، يعتقد في القرآن أنه كلام الله مخلوق، ويعتقد أن الإسراء حق، والإيمان به واجب.... ويؤمن بجميع ما جاء به الشرع إيماناً مجحلاً من غير بحث عن الحقيقة والكيفية<sup>(٩)</sup>.

### منشأ الاصطلاح:

وتسمية علم العقائد بعلم الكلام إنما كانت لمناسبة خارجه عن نفس مسائله بخلاف غالب العلوم فإن عناوينها عادة ما ترتبط بمسائلها ارتباطاً موضوعياً، وقد ذكروا وجوهاً مناسبة تسمية علم العقائد بعلم الكلام<sup>(١٠)</sup>.

**الأول:** لأن أشهر مسألة وقع فيها سجال حاد عند علماء العامة الأقدمين مسألة كلام الله تعالى؛ وهل أنه قديم أم أنه حادث؟ وبعض الحكام العباسيين مالوا إلى رأي المعتزلة فقالوا بحدوثه كالمأمون والمعتصم والوائق، وبعضهم مالوا لأهل الحديث كالمتوكل وقالوا بقدمه، وأستغل ذلك في الصراع السياسي.

**الثاني:** إن هذا العلم حيث يعتمد على العقل في الاستدلال يمنح رواده القدرة على الكلام والاستدلال، فأطلق عليه علم الكلام.

**الثالث:** إن علماء العقائد عندما يشرعون في كل مسألة عقائدية يقولون: "الكلام في كذا" فلتكرار هذه الجملة سمي هذا الفن بعلم الكلام.

**الرابع:** أن علم الكلام بما أن سائر العلوم الدينية مبنية عليه فصار الباحث فيه كالتكلم في غيره فكان اسمه بعلم الكلام أولى.

**الخامس:** لما منع جماعة البحث في العلوم العقلية، فكانوا إذا سئلوا عن مسألة تتعلق بالله وصفاته وأفعاله والنبوة والمعاد؟ قالوا: نهينا عن الكلام في هذا العلم، فاشتهر هذا العلم بالكلام<sup>(١١)</sup>.

وذكرت وجوه أخرى أيضا لا داعي لذكرها.

ويبدو أن هذا الاصطلاح له بروز في عصر الأئمة عليهم السلام ويظهر ذلك من عدة روايات تشتمل على هذا الاصطلاح، منها ما رواه يونس بن عبد الرحمن عن هشام بن الحكم من مناظرة بينه وبين الجاثليق بريهة، قال بريهة: ما بقي من المسلمين أحد ممن يذكر بالعلم بالكلام إلا وقد ناظرته في النصرانية فما عندهم شيء وقد جئت أناظرك في الإسلام، قال: فضحك هشام فقال: يا بريهة إن كنت تريد مني... الخ<sup>(١٢)</sup>.

ومنها: ما يرويه الكليني بسند عن الإمام الصادق عليه السلام، جاء فيها أن الإمام سأل ابن أبي العوجاء أنه لماذا لا يتكلم فأجاب بقوله: إجلالا لك ومهابة، ما ينطلق لساني بين يديك، فإني شاهدت العلماء وناظرت المتكلمين فما تداخلني هيبة قط مثل ما تداخلني من هيبتك.. الخ<sup>(١٣)</sup>.

ومنها: عن يونس بن يعقوب قال: كنت عند أبي عبد الله عليه السلام فورد عليه رجل من أهل الشام فقال: إني رجل صاحب كلام وفقه وفرائض وقد جئت لمناظرة أصحابك.... إلى أن قال الإمام عليه السلام ليونس: يا يونس لو كنت تحسن الكلام كلمته، فقال يونس: فيا لها من حسرة، فقلت جعلت فداك إني سمعتك تنهى عن الكلام، وتقول ويل لأصحاب الكلام يقولون هذا ينقاد وهذا لا ينقاد، وهذا ينساق وهذا لا

ينساق، وهذا نعقله وهذا لا نعقله، فقال أبو عبد الله عليه السلام: إنما قلت فويل لهم إن تركوا ما أقول وذهبوا إلى ما يريدون <sup>(١٤)</sup>.

والذي يظهر من مجموع الروايات أن المراد من الكلام القدرة البرهانية والبيانية في إثبات العقيدة في مقام الحوار مع الطرف المخالف، وبما أن علم الكلام اكتسب هذا الأسلوب في بداياته فسُمي باسمه.

وأياً كان وجه التسمية فإن المراد من علم الكلام اصطلاحاً هو علم أصول الدين والعقائد والبرهنة عليها بالأدلة العقلية والسمعية.

### المنتقدون لعلم الكلام:

لذم الكلام حول الله وصفاته نوعان؛ الأول ذم الكلام حول كنهه الله سبحانه وكنه صفاته، أو نسبة الصفات الناقصة له سبحانه، والثاني ذم الكلام الذي يكون حول نفي النواقص عن الله وصفاته دون النظر في كنهها.

والنوع الأول ذم صحيح أرشدت إليه روايات أهل العصمة والتهمة عليه السلام حتى أن الكليني عقد باباً فيه تسعة أحاديث في النهي عن الكلام في الكيف <sup>(١٥)</sup>، وعقد المحر العاملي باباً في عدم جواز الكلام في ذات الله والتفكر في ذلك والمخوض في الدين والكلام بغير كلام الأئمة عليهم السلام <sup>(١٦)</sup>.

ففي معتبرة سليمان بن خالد عن أبي عبد الله عليه السلام قال إن الله يقول ﴿وَأَنْ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنْتَهَىٰ﴾ فإذا انتهى الكلام إلى الله فأمسكوا <sup>(١٧)</sup>.

وصحيحة محمد بن مسلم قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: يا محمد إن الناس لا يزال بهم المنطق حتى يتكلموا في الله، فإذا سمعتم ذلك فقولوا: لا إله إلا الله الواحد الذي ليس كمثلته شيء <sup>(١٨)</sup>.

وعلى ذلك حُملت المرسلّة عن جميل بن دراج قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول متكلموا هذه العصاة من شرار من هم منهم.<sup>١٩</sup>

أما النوع الثاني وهو المقصود هنا فهو ذم غير صحيح، بل علم الكلام بهذا المعنى في كثير مسائله مستلهم من تعاليم أهل البيت عليهم السلام المتمثلة في مناظرة أئمة أهل البيت عليهم السلام لجملة من الناس لإثبات التنزيه لله تعالى، أو المستفاد من بعض كلماتهم وخطبهم، واستفاد منها أصحابهم الذين عرفوا بالكلام كما تقدمت الإشارة لذلك.

وقد برز المنتقدون من زعماء علماء العامة لهذا العلم من حين ظهور هذا العلم، والسبب الأساسي لنقدهم أصحاب علم الكلام كون هذا العلم مبني على البراهين العقلية المتعلقة بتنزيه الله تعالى وصفاته عن صفات المخلوقين، ولما كان نتيجة هذه البراهين تخالف ما تُنسب إلى الرسول صلى الله عليه وآله من أحاديث تدل بظاهرها على الجهة والمكان لله سبحانه أو أن الله تعالى أعضاء كما هو المروي في صحاحهم قاموا بمجاهمة علم الكلام، وقد برروا ذلك بأن هذا العلم لم يرد على لسان الرسول صلى الله عليه وآله ولم يتكلم فيه الصحابة والتابعون، وبهذه الحجّة استدل مالك بن أنس ١٧٩هـ. على بطلان علم الكلام حيث قال في المروي عنه:

لو كان الكلام علما لتكلم فيه الصحابة والتابعون كما تكلموا في الأحكام والشرائع ولكنه باطل<sup>(٢٠)</sup>.

ويرى الشافعي ٢٠٤هـ. في المحكي عنه بأن جميع الذنوب ما خلا الشرك أولى من شيء من علم الكلام، أو النظر فيه قال:

لأن يلقى الله عز وجل العبد بكل ذنب ما خلا الشرك بالله خير له من أن يلقاه بشيء من علم الكلام<sup>(٢١)</sup>.

وقال في المنقول عنه: قد اطلعت من أهل الكلام على شيء ما ظننته قط،  
ولأن يبتلى العبد بكل ما نهى الله عنه ما عدا الشرك خير له من أن ينظر في  
الكلام<sup>(٢٢)</sup>.

وبيين أن السبب الموجب للنفور منه اشتغال أدلته على الأهواء قال فيما روي

عنه:

لو علم الناس ما في الكلام من الأهواء لفرّوا منه فرارهم من الأسد<sup>(٢٣)</sup>.  
بل جعل عقابا على أصحاب الكلام حتى يرتدعوا عن مزاولته، فنقل عنه أنه  
قال:

حكمني في أهل الكلام أن يضربوا بالجريد والنعال ويطاف بهم في العشائر  
والقبائل ويقال هذا جزء من ترك الكتاب والسنة وأقبل على الكلام<sup>(٢٤)</sup>.  
وأحمد بن حنبل ٢٤١هـ. قال بأن علماء الكلام زنادقة. وقال: لا يفلح صاحب  
الكلام أبدا ولا تكاد ترى أحدا نظر في الكلام إلا وفي قلبه دغل<sup>(٢٥)</sup>.

ومن مبالغته في ذم علم الكلام هاجر من ألف في الرد على جزئيات مسائل  
علم الكلام فهجر الحارث المحاسبي مع ما يرى فيه من زهد وورع بسبب تصنيفه  
كتابا في الرد على المبتدعة. وقال له: ويحك أأنت تحكي بدعتهم أولا ثم ترد عليهم  
أأنت تحمل الناس بتصنيفك على مطالعة البدعة والتفكير في تلك الشبهات  
فيدعوهم ذلك إلى الرأي والبحث<sup>(٢٦)</sup>.

وامتنع من مواصلة مناظرة أبي داود في حضرة المعتصم العباسي، حول مسألة  
خلق القرآن وقال: لست أنا صاحب كلام وإنما مذهبي الحديث. مما أدى إلى ضربه  
بالسوط<sup>(٢٧)</sup>.

واستمر المسلك الناقد لعلم الكلام فألف الخطابي ٣٨٨هـ. كتاب الغنية عن

الكلام وأهله، وصنف أبو الفضل عبد الرحمن الرازي المقرئ ٤٥٤هـ. أحاديث في ذم الكلام وأهله، ثم تجلت هذه الحملة على علم الكلام وفصلت عند أبي عمر بن عبد البر ٤٦٣هـ. في كتاب جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله، وتلاه عبد الله الأنصاري الهروي ٤٨١هـ. في كتابه ذم الكلام، وألف موفق الدين ابن قدامة المقدسي ٦٢٠هـ. كتاب تحريم النظر في علم الكلام، وشيّد أعلام هذا المسلك السلفية تبعاً لابن تيمية في هجماته على المتكلمين في مختلف كتبه التي تتعرض للعقيدة.

وأما الاتجاه الأشعري فإنه لم يحرم الخوض في علم الكلام، والمسائل العقلية، لكن هذا المسلك في بداياته جعل نوعاً من البراهين عقلية بنحو وآخر تتوافق مع ظاهر روايات صحاحهم التي تسند الجهة والمكان والأعضاء لله تعالى فهو يتفق في العقيدة في الغالب مع أهل الحديث من العامة لكن ضمن الاعتقادات أدلة عقلية مزعومة، وإن كانت في واقعها ليست كذلك.

وكان أبو الحسن الأشعري من أوائل علماء العامة الذين ردوا على دعوى أهل الحديث والحنابلة في ذم علم الكلام والنهي عن الخوض فيه حيث تعرض إلى هذه المسألة في كتاب له بعنوان رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام، وقال فيه: إن طائفة من الناس جعلوا الجهل رأس ما لهم، وثقل عليهم النظر والبحث عن الدين، ومالوا إلى التخفيف والتقليد، وطعنوا على من فتش في أصول الدين، ونسبوه إلى الضلال وزعموا أن الكلام في الحركة والسكون والجسم والعرض والألوان والأكوان، والجزء، والطفرة، وصفات الباري عز وجل بدعة وضلال، وقالوا لو كان هدى ورشاداً لتكلم فيه النبي ﷺ وخلفاؤه وأصحابه، ولأن النبي ﷺ لم يمت حتى تكلم في كل ما يحاج إليه من أمور الدين، وبينه بياناً

شافياً، ولم يترك بعده لأحد مقالاً فيما للمسلمين حاجة من أمور دينهم... فلما لم يرووا عنه الكلام في شيء مما ذكرناه علمنا أن الكلام فيه بدعة والبحث فيه ضلال.

وفي معرض جوابه قال: بأنه لم يرد عن النبي ﷺ بأن الكلام في تلك الأمور بدعة، وأما أنه لم يذكرها بتلك العناوين فإن أصلها مذكور إجمالاً في القرآن والحديث... الخ<sup>(٢٨)</sup>.

والحق أن العامة لما لم يتمسكوا بما أوصى به النبي ﷺ من العترة الهادية صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين الذين هم عدل القرآن الكريم لنجاة الأمة من الضلال، وبعْدَ الفاصل فيما بينهما، صارت إلى ما صارت إليه من تشتت المسلك ومن فساد الرأي.

ثم المسلك الأشعري ارتقى وتطور بمرور الزمن في التعقل والبرهنة العقلية كما هو ظاهر في القرن الخامس وما بعده، وأخذوا يتأولون أحاديث صحاحهم بل وبراهينهم السابقة، حيث ركنوا إلى جملة من المسلمات العقلية، فاقتربوا من المعتزلة على رغم بقاء الخلاف فيما بينهما فاشتدت الهوة بين الأشاعرة وبين السلفية.

وأبو حامد الغزالي ٥٠٥هـ. ومع غض النظر عما يراه من اعتقاد في المسائل العقائدية<sup>(٢٩)</sup> فيرى التفصيل في المدح والذم لعلم الكلام؛ ففي موارد دفع الشبهات مندوب أو واجب، وفي موارد إثارته للشبهات خصوصاً لدى العوام فهو محرم، فعلم الكلام كالدواء وصاحبه كالطبيب فلا يضعه إلا في مورد، قال بيان التفصيل:

أن الحق فيه أن إطلاق القول بدمه في كل حال أو بحمده في كل حال خطأ، بل لا بد فيه من تفصيل<sup>(٣٠)</sup>... فيه منفعة وفيه مضرة فهو باعتبار منفعته في

وقت الانتفاع حلال أو مندوب إليه أو واجب كما يقتضيه الحال، وهو باعتبار مضرته في وقت الاستضرار ومحله حرام، أما مضرته فإثارة الشبهات وتحريك العقائد وإزالتها عن الجزم<sup>(٣١)</sup>...منفعته شيء واحد وهو حراسة العقيدة التي ترجمناها على العوام، وحفظها عن تشويشات المبتدعة بأنواع الجدل<sup>(٣٢)</sup>... وإذا وقعت الإحاطة بضرره ومنفعته فينبغي أن يكون كالطبيب المحاذق في استعمال الدواء الخطر إذ لا يضعه إلا في موضعه وذلك في وقت الحاجة وعلى قدر الحاجة<sup>(٣٣)</sup>.

وألف في آخر عمره كتاب إجماع العوام عن علم الكلام، حيث أن من لم تكن له القدرة على تجسيد علم الكلام في الواقع الخارج فهو من العوام وليس له الحق في تعلم علم الكلام.

وذكر أن الناس كلهم عوام في هذا الفن من الفقهاء وغيرهم إلا الشاذ النادر الذي لا تكاد الأعصار تسمح بواحد منهم<sup>(٣٤)</sup>.

ومورد ذمه لعلم الكلام ليس لذات علم الكلام في نفسه وإنما بسبب ظرفه ومحيطه الخاص أي فيما إذا كان ماثرا للشبهات لدى العوام (وإن توسع في مفهوم العوام)، فليس على العوام معرفة كل ما جاء في علم الكلام غير أقل ما يجب الاعتقاد به كما تقدمت الإشارة إليه في كلام نصير الدين الطوسي بخلاف علم الفقه الذي أكثره مسائل ابتلائية للعوام فيجب عليهم تعلمها، وهذا لا يعني الاستغناء عن مسائل علم الكلام الزائدة على أقل ما يجب الاعتقاد بها بشكل مطلق، وتتأكد أهمية معرفة مسائل علم الكلام إذا كان الغرض تحصين عقيدة المؤمنين، نعم حامل علم الكلام بمسائله لا يكون من العوام، ولذا لا بد لمن يريد معرفة مجموع مسائل

علم الكلام أن يمتاز بخصائص وأفاد الفيض الكاشاني في هذا الصدد:

فاعلم أن الحق أنه لا بد في كل بلد من قائم بهذا العلم المستقل بدفع شبهة المبتدعة التي ثارت في تلك البلدة، وذلك يدوم بالتعليم، ولكن ليس من الصواب تدريسه للعوام كتدريس الفقه والتفسير، فإن هذا مثل الدواء والفقه مثل الغذاء، وضرر الغذاء لا يُحذر، وضرر الدواء محذور لما ذكرنا فيه من أنواع الضرر<sup>(٣٥)</sup> فالعالم به ينبغي أن يخصص بتعليم هذا العلم من فيه ثلاث خصال:

**إحداها:** التجرد للعلم والحرص عليه، فإن المحترف يمنعه الشغل عن الاستتمام وإزالة الشكوك إذا عرضت.

**الثانية:** الذكاء والفتنة والفصاحة، فإن البليد لا ينتفع بفهمه، والقدم<sup>(٣٦)</sup> لا ينتفع بمجابهه فيخاف عليه من ضرر الكلام، ولا يرجى فيه نفعه.

**الثالثة:** أن يكون في طبعه الصلاح والديانة والتقوى ولا تكون الشهوات عليه غالبية، فإن الفاسق بأدنى شبهة ينخلع عن الدين، وإن ذلك يحلُّ عنه الحجر ويرفع السدَّ بينه وبين الملاذ، فلا يحرص على إزالة الشبهة بل يغتنمها ليتخلص من أعباء التكليف، فيكون ما يفسده هذا المتعلم أكثر مما يصلحه<sup>(٣٧)</sup>.

والذي يبدو بأن جزئيات المسائل الكلامية أمرها نسبي بالنسبة إلى صفة أهلية من يتعلمها.

ويُفهم من الفيض مخالفته لاستعمال الأدوات ومصطلحات منطق أرسطو لإيصال الطالب وللبرهنة على الحق بها أو الاحتجاج بتوسطها حيث قال تعقيباً

على كلامه السابق:

أن الحجّة المحمودة في الكلام إنما هي من جنس حجج القرآن من الكلمات اللطيفة المؤثرة في القلوب المقنعة للنفوس دون التغلغل في التقسيمات والتدقيقات التي لا يفهمها أكثر الناس وإذا فهموها اعتقدوا أنها شعبة وصنعة تعلمها صاحبها للتلبيس... وأن ما نقل عن ابن عباس من مناظرة الخوارج وما نقل عن علي عليه السلام من المناظرة في القدر وغيره كان من الكلام المجلي الظاهر وفي محل الحاجة وذلك محمود في كل حال<sup>(٣٨)</sup>.

وربما يُلاحظ بأن هذا البيان لطرح الحجج لا شك أنه لحفظ ورود الشبهة على المؤمنين وهي الحاجة الغالبة لعموم الناس، ولكن إذا كان المقصود رفع الشبهة عن طرف ملقيها أو من توغلت فيه إذا كان يستخدم لغة خاصة فإنه قد يحتاج إلى لغته التي يستعملها في الحوار معه حتى يدرك ما وقع فيه من اللبس، فلا مانع من ذلك إذا كان أصل المضمون مستمدا من كلمات الأئمة الأطهار صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين.

نعم دراسة علم الكلام في نفسها لا تحقق تجلي الحقائق النورانية والألطف الإلهية لقلب المتعلم ما لم يجاهد نفسه في العمل بالطاعات، ولكنها تقطع العذر وتقيم الحجّة على سلوك الدين القويم، قال الفيض:

وكشف الحقائق ومعرفة الأشياء على ما هي عليها وإدراك الأسرار التي يترجمها ظاهر ألفاظ هذه العقائد فلا مفتاح لها إلا المجاهدة وقمع الشهوات والإقبال بالكلية على الله تعالى، وملازمة الفكر الصافي عن شوائب المجادلات وهي رحمة من الله تعالى تفيض على من يتعرض لنفحاتها بقدر الرزق

وبحسب التعرض، وبقدر قبول المحل وطهارة القلب، فذلك البحر الذي لا يدرك غوره ولا يبلغ ساحله<sup>(٣٩)</sup>.

### تناقل علم الكلام والمنتقدون الجدد:

كُثرت المسائل الكلامية بين المتقدمين وبرع في مدرسة الإمامية الشيخ المفيد والسيد المرتضى في علم الكلام، واستمر تناقل هذا العلم بما له من أهمية في العقيدة فهو كالقاعدة لدفع ما يثار من شبهات، وقد تفاوتت شدة الاهتمام به بقدر تفاوت الحاجة إليه مع استمرار أجيال العلماء في تداوله من غير انقطاع، وإن اختلفت المناهج في عرض علم الكلام وطرحه، وقد يُستغرب ممن يستهجن علماء علم الكلام في القرن التاسع إلى القرن الثالث عشر، ويقول بأن علم الكلام بقي إكلاسيكيا من غير أن يكون له إبداع جديد من أهله أو ممن يدعي بأن علم الكلام صار مظلوما في تلك الفترة على حساب علم الحديث!! ويكثر العجب ممن قلدهما تقليدا أعمى، وكيف يكون الخمول في علم الكلام وهو أشرف العلوم الدينية كما ذكر الشهيد الثاني ٩٦٦هـ. من أعلام القرن العاشر في إجازته للشيخ حسين بن عبد الصمد والد الشيخ البهائي<sup>(٤٠)</sup>.

والقرن التاسع وإن قلَّت فيه المؤلفات لكن لا يعني قلة علم الكلام أو المتعلم به أو قلة الاعتناء بهذا العلم، وقد صنف في هذا القرن العلامة المتكلم الشيخ زين الدين أبو محمد علي بن يونس العاملي النباطي البياضي ٨٧٧هـ رسالة الإكرام والإنعام في علم الكلام، وكتاب الصراط المستقيم في إثبات الإمامة، وأرجوزة في علم الكلام سماها ذخيرة الإيمان، وممن أُلّف في هذا القرن في هذا العلم الحسن بن محمد بن راشد الحلبي ٨٢٤هـ. ونجم الدين بن خضر بن شمس الدين محمد بن علي الرازي

ومن صنف في القرن العاشر في هذا العلم صدر الدين محمد الدشتكي الشيرازي ٩٠٣هـ، وجلال الدين محمد بن أسعد الدواني ٩٠٨هـ، والمقدس الأردبيلي ٩٣٣هـ، وكمال الدين حسين بن خواجه عبد الحق الإلهي الأردبيلي ٩٤٠هـ، ومحمد بن أحمد الكيلكي ٩٤٥هـ، وشمس الدين محمد بن أحمد الفخري ٩٥٧هـ، والمولى عبد الله بن عبد الحسن اليزدي ٩٨١هـ، والمولى محمود بن محمد النيريزي (٤١).

وفي القرن الحادي عشر منهم: السيد حسين بن الحسن الكركي ١٠٠١هـ، ونظام الدين أحمد بن إبراهيم الدشتكي الشيرازي ١٠١٥هـ، والقاضي نور الله ١٠١٩هـ، والمولى عبد الله بن الحسين التستري ١٠٢١هـ، ومحمود بن نصار الصيمري فرغ من تأليف كتابه ١٠٢٦هـ، والشيخ بهاء الدين محمد بن عز الدين ١٠٣١هـ، والسيد محمد المؤمن الحسيني التنكابني ١٠٤٨هـ، وشمس الدين محمد بن مهرباب ١٠٥٩هـ، والشيخ عبد علي بن جمعة العروسي فرغ من المجلد الرابع من كتابه سنة ١٠٧٢هـ، وعبد الرزاق بن المولى مير الجيلاني فرغ من كتابه سنة ١٠٧٧هـ، والمولى رجب علي التبريزي الأصفهاني ١٠٧٨هـ، والفيض الكاشاني ١٠٩١هـ، والسيد ميرزا قوام الدين السيفي القزويني ١٠٩٣هـ، ومحمد بن الحسن الشيرواني ١٠٩٨هـ، وشمس الدين محمد الجيلاني ١٠٩٨هـ (٤٢).

وفي القرن الثاني عشر منهم: المولى عوض التستري الكرمانلي ١١٠٠هـ، والشيخ سليمان بن علي الشاخوري ١١٠١هـ، والقاضي سعيد القمي متوفى بعد ١١٠٣هـ، والسيد محمد فتح الله الكاظمي ١١٠٥هـ، والسيد بن محمد باقر الحسيني الحسيني

١١٠٦هـ، والشيخ جعفر كاشف الغطاء ١١١٥هـ، والمير محمد صالح بن عبد الواسع الحسيني ١١١٦هـ، والميرزا حسن بن المولى عبد الرزاق اللاهيجي القمي ١١٢١هـ، والشيخ سليمان بن عبد الله الماحوزي ١١٢١هـ، والمحقق آغا جمال الدين الخوانساري الأصفهاني ١١٢٥هـ، والمولى حسين بن المولى الجيلاني ١١٢٩هـ، والسيد مصطفى بن السيد حسين آل دراج فرغ من كتابه ١١٧٥، والشيخ محمد بن أحمد بن إبراهيم الدرازي أخو صاحب الحقائق وتوفي قبله قبل ١١٨٦هـ، والشيخ حسن الدمستاني ١١٩١هـ. له أرجوزة في الكلام<sup>(٤٣)</sup>.

هذه نماذج من تلك الفترة لا على نحو المحصر، وكيف يكون علم الكلام الصحيح مظلوما على حساب الحديث وهو مستلهم من الحديث وكلمات الطيبين الطاهرين.

وأما دعوى أنه لا جديد عند المؤلفين في تلك الفترة وأنها تقليدية وكلاسيكية فهي متوقفة على فحص جميع المؤلفات في تلك الفترة المطبوعة وغير المطبوعة، وأما المفقودة فعليه طرح القرائن أنها كذلك، وهب أن بعضها شروحا لكن لا يعني عدم اشتمال الشرح على ما ينفيه، على أن التوسع في علم الكلام يكون على قدر الحاجة المتاحة في تلك الأزمنة، مع أنه كثير من المسائل طُرحت عند بعض المتكلمين مع عدم الحاجة إليها، وتستغرب أكثر إذا عرفت بأن التقدم الذي حصل في القرن الثالث عشر عند المدعي إنما هو في طرح شبهات الفلاسفة الغربيين في عصر نهضتهم أو المستشرقين التي تسربت إلى البلاد الإسلامية والجواب عنها!! وكأنه لا يلتفت إلى أن هذه الشبهات لو كانت مطروحة في زمن متقدم وسط علماء الكلام لتم الجواب عنها، ومع عدم التطرق إليها في المجتمعات الإسلامية في الزمن المتقدم

فهل من وظيفة المتكلم السياحة في البلدان وجمع الشبهات على الديانات أو على الدين الإسلامي ثم عرضها في بلاد الإسلام والجواب عنها!!  
ومن الحملات التي يشهدها هذا العصر على علم الكلام في أنه لا يتناسب مع العصر وذلك لعدة مؤاخذات أذكر بعضها:

#### الأولى: أغلال علم الكلام:

علم الكلام لا يؤمن إفساح المجال للتعدد الفكري والحرية الفكرية؛ لكثرة ما فيه من الخطوط الحمراء، وبالتالي فمن الصعب تقبل أي تطور جوهري لهذا العلم. وردُّ هذا واضح فإن علم الكلام ليس من قبيل العلم بحرفة وصناعة وتقنية معينة حتى يمكن تغيير أصوله المستمدة من القرآن والحديث والعقل، ومع أنه توجد فروع كلامية قابلة للاختلاف، لاختلاف الفهم والمباني المعرفية، وحكي عن قطب الدين الراوندي أنه ذكر تجدد الخلاف بين الشيخ المفيد والسيد المرتضى في تسع وتسعين مسألة كلامية<sup>(٤٤)</sup>.

#### الثانية: قلة النقد الذاتي:

قلة النقد الذاتي بمعنى تقمص شخصية المعارض يهوديا كان أو غيره من المسالك الفاسدة وطرح الاعتراض ثم الجواب عنه. وهو كما ترى إذ الكتب الكلامية ممتلئة بذلك.

#### الثالثة: النزعة القطعية:

اشتماله على النزعة اليقينية فإنه ينفي الآخر بعد إثبات نفسه بطريقة جزمية غير قابل لاحتمال الخلاف، فلا بد من استبدال العقلية اليقينية بالعقلية التعددية

الاحتمالية.

وهذا الكلام غريب إذ أن النتيجة تابعة للدليل، فإن كان الدليل مقطوع الحجية كانت النتيجة كذلك، وإذا كان احتماليا فالنتيجة كذلك، وفي موارد المسائل العقائدية يتطرق عادة للنتائج اليقينية في أصوله تبعا للدليل لأن موضعها متعلق بالاعتقاد القلبي، وأما ترجيح كون غالب النتائج احتمالية فهذا سلخ لعلم الكلام عن الاعتقادات.

#### الرابعة: سيطرة المنطق الأرسطي:

استيلاء المنطق الأرسطي عليه فإن المتكلمين تعاملوا مع القضايا المنطق الأرسطي بوصفها من المسلمات، وركزوا على القياس الأرسطي وأشكاله كقوالب أساسية في الاستدلال على المسائل والآراء. ويستدل صاحب هذا النقد بنقد العلامة الطباطبائي لاستعمال المتكلمين للمنطق حيث قال:

فجعلوا حكم الحدود الحقيقية وأجزائها مطردا في المفاهيم الاعتبارية، واستعملوا البرهان في القضايا الاعتبارية التي لا مجرى فيها إلا للقياس الجدلي فتراهم يتكلمون في الموضوعات الكلامية كالحسن والقبح والثواب والعقاب والحبط والفضل في أجناسها وفصولها وحدودها، وأين هي من الحد؟ ويستدلون في المسائل الأصولية والمسائل الكلامية من فروع الدين بالضرورة والامتناع. وذلك من استخدام الحقائق في الأمور الاعتبارية ويبرهنون في أمور ترجع إلى الواجب تعالى بأنه يجب عليه كذا ويقبح منه كذا فيحكمون الاعتبارات على الحقائق، ويعدونه برهانا، وليس بحسب الحقيقة إلا من

القياس الشعري<sup>(٤٥)</sup>.

والجواب:

أولاً: إن علماء الكلام إنما استفادوا من اصطلاحات وصنعة المنطق الأرسطي بحد ما ينطبق مع الفطرة، والناس منطقيون بفطرتهم، وما تلك إلا اصطلاحات لهندسة التعبير الفطري، ويقول الطباطبائي في هذا الصدد:  
والمتكلمون من المسلمين وإن خالفوا الفلسفة وأنكروا على أهلها أشد الإنكار لكن جمهورهم تلقوا المنطق بالقبول فألفوا فيها الرسائل والكتب لما وجدوها موافقة لطريق الاستدلال الفطري<sup>(٤٦)</sup>.

وعقد السيد موضوعاً بعنوان كلام في طريق التفكير الذي يهدي إليه القرآن فند فيه كل الإشكالات الواردة على استعمال المنطق في ما يقارب ستة عشر صفحة من تفسيره<sup>(٤٧)</sup>.

ثانياً: إن ما نقله المنتقد من كلام الطباطبائي ليس فيه ما يدل على سقامة المنطق، وإنما كان نقد الطباطبائي من استعمال المتكلمين لعناوين لمعنونات حقيقية في الأمور الاعتبارية، واستعمال عناوين لمعنونات اعتبارية في الأمور الحقيقية، فكأن استعمالهم مجازية وكنائية ولذا قال من القياس الشعري.

ثالثاً: ليس كل المسالك الكلامية تقبلت اصطلاحات المنطق لاستعمالها في علم الكلام كما تقدمت الإشارة من كلام الفيض الكاشاني، ولذا قال الطباطبائي (لكن جمهورهم تلقوا المنطق بالقبول) إشارة إلى أن غير الجمهور لم يقبل استعمال اصطلاحاته، وإن كانوا منطقيين واقعاً في كلامهم وبراهينهم.

#### الخامسة: انحساره عن الواقع الخارجي وانحصاره بالذهن:

علم الكلام في أوائل نشوئه كان متمثلاً بالمناظرات نتيجة الصراعات الفكرية والسياسية، لكن بعد أن أفرط علماء الكلام في التوسل بالمنطق الأرسطي في توظيف اصطلاحاته ومفرداته في صياغة براهينه بعد ذلك أدى إلى عزله هذا العلم عن الخارج كالمنطق فتغيرت قوالبه فلم يبق له محل سوى الذهن بعيداً عن الخارج وتداعياته وشؤونه وما يجري فيه، فحصل الانفصام بين النظرية والتطبيق، فليست مهمته سوى التدقيق في مسائل افتراضية ترتكز على براهين منطقية.

لكن هذه المؤاخذة مبالغ فيها، فإن البراهين الكلامية في غالبها اعتمدت الحوارات الصادرة من الأئمة عليهم السلام، وإن أجري التجريد في بعضها عن المثال بأخذ الكلي المشار إليه في كلام الإمام في ضمن المصدق، وفي بعض البراهين تلخيص للفكرة في كلام المعصوم وإن لم يشيروا إلى نفس كلامه، ولا بد ممن يخوض في علم الكلام من امتلاك القدرة التجسيدية والتطبيقية لعلم الكلام في الخارج.

#### السادسة تفريغ علم الكلام عن المحتوى الروحي:

فبعد صياغة علم الكلام بأدوات المنطق الأرسطي لم يصبح لبراهينه الوقع النفسي لدى الناس، مع أن الاعتقاد بالله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى يجر إلى شد الروح نحوه سبحانه، وصار التعامل مع المعتقدات بالبراهين الكلامية تعامل مجرد عن سلوك الناس لضعف الشعور بغاياتها السلوكية.

وهذه أقوى المؤاخذات على تغليب مفردات المنطق وتجريد الأمثلة عن البراهين، وهذا ما أورده الفيض الكاشاني من قبل على قوال البراهين عند المتكلمين المتأخرين.

فالمطلوب في علم الكلام تجديده من حيث طرحه وصياغته للبراهين ببيان بليغ ومؤثر وقعه بالنفس بعيد عن الجفاف الذي اكتسبه بأسلوبه المستعار من طريقة قدماء الفلاسفة.

وتوجد بعض المؤاخذات الأخرى لكن لضعفها لا حاجة لذكرها، والملحوظ في أكثر هذه المؤاخذات ما عدى الأخير منها أنها تشابه في أنفاسها وأفكارها انتقادات الفلاسفة الغربيين الذين قادوا حملتهم على الكنيسة وأصحابها حتى صارت نهضتهم وحدثاتهم، ولذا كان لوصول تلك الأفكار إلى البلاد الإسلامية الأثر البالغ لبروز هذه الانتقادات.

#### تداعيات تولد الكلام الجديد:

الشبهات التي جاءت من فلاسفة الغرب والمستشرقين هي المنشأ الأساس لتولد علم الكلام الجديد، فهذه الشبهات لها ثلاثة مصادر، فلاسفة الحداثة، المستشرقون، وفلاسفة الهرمنوطيقيا. فيمكن القول أن المنشأ له ثلاثة دواعي:

#### الداعي الأول للحداثة:

إن للحداثة الغربية الدور المهم في الشبهات على الدين التي اخترقت البلاد الإسلامية وتأثر بها المسلمون مما أدى إلى تولد علم الكلام الجديد، ولترجع إلى الوراء لتاريخ المسيحية لكشف السبب والمنشأ الأساس لبروز هذه الأفكار الخاطئة في العالم الغربي قبل سريانها وانتشارها.

إن لما أوجده بُولس من المسلك المحرف للدين المسيحي الأثر الكبير في بروز الحداثة، فبعد أن دخل بُولس الدين المسيحي في عصر الحوارين وبعد رفع

المسيح ﷺ بما خدع به بعض الحواريين بقصة افتراها، وثم بعد ذلك صار إنسانا مقدسا وزعيما في الدين المسيحي أوجد مسلك ألوهية عيسى ﷺ وما تبع ذلك من تحريف للتعاليم المسيح، ثم بعد ذلك وفي القرن الرابع للميلاد تبنت الروم الدين المسيحي على مسلك بُولس فور دخولها في دين المسيحية، وصار هو الدين الرسمي للدولة فسيطر هذا المسلك على كل البلاد المسيحية.

ويتضمن مسلك بُولس المحرف للمسيحية الانصياع الكامل للكنيسة والركون إليها في كل أمور الحياة فهي الأصل ولا أصل للإنسان ولا لعقله، فعلى كل إنسان أن ينسلخ من عقله ويركن إلى الكنيسة في كل حياته، وصاحب ذلك انحرافات للقسيسين نظير استغلالهم للتائبين فإن من يتوب عليه أن يقر بذنبه للقسيس ويشرح له ما فعل، فاستغل ذلك القسيسون لنيل شهواتهم الدنيوية، وليس للناس الاعتراض لأن الأصل مع الكنيسة، ولا أصل للعقل.

فالكنيسة كانت تحدد النظرة المحرفة للإنسان من الوجود وغاياته وأصل المعرفة والأخلاق، وإلى ذلك وجدت الكنيسة في الإقطاع الذي كان يمثل الجانب الاقتصادي في المجتمع الزراعي، والذي إليه تعود قيادة دفة الاقتصاد في تلك الفترة خير سند لها، ومن التحالف الذي نشأ في تلك الفترة بين الكنيسة والإقطاع، أخذ المجتمع نمطه في الحياة الذي يستند أساسا إلى إلغاء الإنسان ودوره في الحياة وجعله موضوعاً أو شيئا من الأشياء العديدة التي كان يمتلكها ذلك التحالف، فاستعانت الكنيسة بالإقطاع والطبقة العالية من الناس لتلعب دورا فاعلا ومؤثرا في الصراعات السياسية والاجتماعية، واستفاد الإقطاع من الكنيسة بمساندتها له في إخضاع الفلاحين وإبقائهم في إطار نمط اقتصادي يخدم مصالحه ومن ثمَّ الكنيسة<sup>(٤٨)</sup>.

إلى جانب ذلك كانت السلطات تتعاون مع الكنيسة أحيانا لأغراض سياسية واقتصادية.

واستمرت انحرافات الكنيسة سواء المتعلقة بالأفكار والمعتقدات أو المتعلقة بالأخلاق والسلوكيات وليس لأحد الاعتراض، حتى قام الناس عليها في عصر النهضة في القرن السادس عشر للميلاد بعد أن انهارت مدارسهم الفلسفية، وتعلبت المدارس الفلسفية الطبيعية المادية والعقلية والتجريبية على رغم وجود الاختلاف فيما بين هذه المدارس الفلسفية لكنها أجمع عارضت الكنيسة آنذاك، وتبدل الأصل من كونه للكنيسة إلى كونه للعقل أو للإنسان، وكان بداية تراجع مدارس الكنيسة الفلسفية في القرن الثاني عشر.

وبعض الفلاسفة دعوا إلى الإصلاح الديني ونشأة أصل المذهب البروتستانتي في القرن السادس عشر حاملا رؤية دينية تختلف عن الرؤية الكاثوليكية، وإن أرغمت الكاثوليكية بالتغيير وشيء من الإصلاح فيما بعد حتى لا تفقد البلاد الغربية هويتها المسيحية المتمثلة باتجاهها.

والشبهات على الدين التي جاء بها بعض الفلاسفة المادية والتجريبية تسربت إلى البلاد الإسلامية مما دعت الحاجة إلى الجواب عنها.

#### الداعي الثاني: اتجاهات تفسير النص:

وهي للفلاسفة المؤمنين بالمسيحية ولكن جعلوا طرقاً خاصة لتأويل النص الديني وهم أصحاب علم الهرمنوطيقا الذين ظهوروا في القرن الثامن عشر والتاسع عشر واستمروا إلى الآن، مثل شلاير ماخر (1768 - 1834م) وفيلهلم ديلتاي (1833 - 1911م) ومارتن هايدغر (1899 - 1976)، وغيورغ غادمر (1900 -

٢٠٠٢م) وبعد أن وصلت أفكارهم إلى المسلمين تأثر بها بعض المسلمين وأخذوا يَحْدُون حَدْوَهَا في تفسير نصوص القرآن والحديث.

ونفوذ أفكار فلاسفة الهرمنوطيقيا وفلاسفة الحدائثة إلى بلاد المسلمين من أسبابه ما قام به نفس من تأثر بهذه الأفكار من المسلمين بعد ذهابهم إلى تلك البلدان الغربية وقت الاستعمار حيث بعثتهم حكومات بلدانهم إلى الغرب لأجل التعلم وكسب الحضارة العصرية فقاموا باقتناص جملة من تلك الكتب ورجعوا بها إلى بلدانهم وترجموها ودعوا إلى أفكارها.

#### الداعي الثالث: شبهات المستشرقين:

إن انتشار الدين الإسلامي لفت انتباه رجال اللاهوت النصراني ومن هنا بدأ الاهتمام بالإسلام ودراسته لأجل الطعن فيه بغية تراجع انتشار الإسلام.

وتاريخ الاستشراق قديم في الحملة على الإسلام والقرآن ورسالة النبي محمد ﷺ وإن كان هناك اختلاف في بداياته<sup>(٤٩)</sup>، ولربما كان أول من بدأ الهجوم يوحنا الدمشقي حوالي (٦٥٠ - ٧٥٠م تقريباً) بتوجيه عدة انتقادات على النسق العام للقرآن، ثم تبعه في ذلك أتيميوس زيجابينوس في كتابه العقيدة الشاملة.

لكن أول هجوم مفصل على القرآن كان في أعمال نيكيبتاس البيزنطي في مقدمة كتاب: (نقد الأكاذيب الموجودة في كتاب العرب المحمديين) وذاعت شهرته في النصف الثاني من القرن التاسع عشر حيث كان مجادلاً لاذعاً ضد الإسلام وكذلك ضد الكنيسة الأرثوذكسية الأرمنية.

وأكبر هجوم جدلي على القرآن والإسلام هو ما قام به إمبراطور بيزنطة چان كنتاكوزين في كتابيه (ضد تمجيد الملة والمحمدية)، (ضد الصلوات والتراتيل المحمدية)

كان هذا الهجوم في الشرق واللغة اليونانية، وبعد سقوط القسطنطينية في يد المسلمين ١٤٥٣م توقف الهجوم البيزنطي على القرآن، وتولت أوروبا المسيحية الأمر من بعد، فبدأ الكاردينال نيقولا دي كوزا (١٤٠١- ١٤٦٤م) مسيرة الهجوم الجديد، وكان بتوجيه من البابا بيوس الثاني كتب نيقلًا كتاب (نقد وتفنييد الإسلام) وكذلك رسالة هجاء في القرآن تحت عنوان غريلة القرآن، وقسم هذه الرسالة إلى ثلاثة كتب تهجم فيها على القرآن وادعى ثبوت أحقية دين المسيح المتلبس به من القرآن، واستمر الهجوم الغربي على الدين الإسلامي.

ولكن أشد الكتب هجوما على القرآن والإسلام ما كتبه لودفيجمو مراش (١٦١٢ - ١٧٠٠م) في كتاب عالم النص القرآني تناول فيه حياة النبي ﷺ حسب المصادر العربية، وتناول النص ثم نقده وتفنيده<sup>(٥٠)</sup>.

وتكاثفت جهود المستشرقين في زمن الاستعمار، وفي الربع الأخير من القرن التاسع عشر عقد أول مؤتمر للمستشرقين في باريس عام ١٨٧٣م وتتالي عقد المؤتمرات التي تلقي فيها الدراسات عن الشرق وأديانه وحضاراته، وما تزال تعقد حتى هذه الأيام<sup>(٥١)</sup>.

### ظهور علم الكلام الجديد:

عنوان علم الكلام الجديد استعمل بدايات منشأ ظهوره في أربعة معاني:

#### المعنى الأول:

يراد به دفع الشبهات العصرية الواردة من فلاسفة الغرب أو من المستشرقين، فأبرز عنوان علم الكلام الجديد لأول مرة على أغلب الظن اسما لكتاب العالم الهندي

شيلي النعماني ١٣٣٢هـ. فهو كان من أوائل الداعين لتجديد علم الكلام واصطلاح الجديد عليه بغية الرد على الشبهات الحديثة، الشبهات التي أوردت التشريعات والقيم الإسلامية والقضايا الحقوقية والاجتماعية في الإسلام لغرض الطعن في دين الإسلام، وأنه ليس من الله تعالى وبما أن علم الكلام هو المدافع عن الدين الإسلامي فالجواب عن الشبهات بالعلم الكلام، وبما أن مسائل علم الكلام هذا تختلف عن علم الكلام القديم سماه علم الكلام الجديد، فذكر في مطلع كتابه هذا:

إن علم الكلام القديم يعنى ببحث العقائد الإسلامية؛ لأن شبهات الخصوم كانت تتركز على العقائد فقط، بينما يجري التأكيد هذا اليوم على الأبعاد الأخلاقية والتاريخية والاجتماعية في الدين، وتتمحور الشبهات حول المسائل الأخلاقية والقانونية من الدين وليس حول العقائد فإن الباحثين الأوربيين يعتبرون الدليل الأقوى على بطلان الدين هي مسائل تعدد الزوجات، والطلاق، والأسرة، والجهاد وبناء على ذلك سيدور البحث في علم الكلام الجديد حول مسائل من هذا القبيل، حيث تعتبر هذه المسائل من اختصاص علم الكلام الجديد.

ولذا ضم إلى جنب مباحث وجود الباري والنبوة والمعاد والوجود الغيبي والعلاقة بين الدنيا والدين مباحث حقوق الإنسان، وحقوق المرأة، والإرث، والحقوق العامة للشعب.

وفي هذا المسير لدفع الشبهات الغربية العصرية برز العالم التركي إسماعيل إزميلي (١٨٦٨ - ١٩٤٦م) فألف كتاباً بعنوان علم الكلام الجديد في أواخر العهد العثماني مضافاً إلى كتبه الكلامية الأخرى في رد الشبهات مثل كتاب الجواب

السديد في دين التوحيد، ودين الإسلام ودين الطبيعية، وله كتب كلامية أخرى مثل كتاب محصل الكلام والحكمة، وكتاب ملخص علم التوحيد. وطبع كتابه علم الكلام الجديد باللغة التركبية<sup>(٥٢)</sup>.

وفي هذا الركب لحق الشبلي في بلاد الهند وحيد الدين خان عام ١٩٦٤م فألف كتاب الإسلام يتحدى فوضعه للدفاع عن الدين ضد فلاسفة الإلحاد لا المعترضين على الإسلام فحسب، الفلاسفة الذين يدعون أنه بتقدم العلم اكتشف أن الدين من وضع الإنسان، قال وحيد الدين خان في وصفه لهم في أول تمهيده للكتاب:

والعصر الحديث يسمى: (عصر الإلحاد)، لإنكاره الدين. وهذا الإلحاد ليس محض ادعاء. بل يشرى أصحاب نظريته أنها طريقة بحث ودراسة، اهتدى إليها الإنسان، بعد التطور الحديث في ميادين العلم المختلفة، وهذه (الدراسة التطورية) لا تهدف إلى إثبات نظرية ما أو إنكارها، وإنما هي منهج خالص في البحث، أثبت لأصحابه أن الدين باطل<sup>(٥٣)</sup>.

ودور كتابه تفنيد آرائهم، وأضاف في كتابه إلى برهان عدم تطابق الأمور المادية بالأمور الغيبية البراهين التجريبية التي هي على طريقة الغربيين من باب ألزومهم بما ألزموا به أنفسهم، وبرر التغيير في البراهين الكلامية وأسلوب الرد وبذكر البراهين التجريبية واختلاف ذلك عن براهين علم الكلام السابق بمقتضيات العصر والشبهات العصرية، فإنها تقتضي إنشاء علم كلام جديد قال في أواخر تمهيد كتابه:

فكلما أردنا مواجهة الأسئلة التي تثار ضد الدين، كان لابد من تغيير لهجتنا ولغتنا بتلك التي يستغلها الأعداء حتى نستطيع أن نقف أمام العواصف. وعلينا ألا ننسى أن طريقة الكلام وأسلوبه قد تغيرا بتغير الزمن، ولذلك

علينا أن نأتي بعلم كلام جديد لمواجهة تحدي العصر الحديث<sup>(٥٤)</sup>.

ويمكن أن يقال بأن هذه المرحلة الأولى لنشأة مصطلح علم الكلام الجديد، ولكن الإجابة على الشبهات في هذه المرحلة لم تكن بصورة مستوعبة وإن ضمت الردود على أهم الشبهات، ولم تكن منظمة ومرتبطة على خلاف المعنى الثالث الآتي لعلم الكلام الجديد.

#### المعنى الثاني:

يراد منه التوحيد المتحرر متأثراً بالفلاسفة الغربيين، فقد ذكر د. فهمي جدعان ١٩٧٦م في كتابه (أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث) في الفصل الرابع المعقود حول التوحيد المتحرر وبواعث التفكير الكلامي الجديد لدى بعض المفكرين المسلمين المحدثين الذين راحوا يبحثون عن علم كلام جديد-إن أمكن القول-علم للكلام للتوحيد فيه وظائف جديدة ويكون علماً محرراً للإنسان وعلماً صافياً من الشوائب والأكدار<sup>(٥٥)</sup>. والمراد من التجديد هنا عدم التقييد بما كان بعلم الكلام بل عدم التقييد بما فهمه علماء الإسلام من التشريعات وأفتوا به من الأحكام، فالتحرر بما يصفو للعقل مستقلاً، في جعل الأصول الاستنباطية، وفهم النصوص الدينية بما ينسجم مع واقع الحياة والمحيط الجغرافي والتاريخي، وغالب انحراف أتباع الحداثة من المسلمين نتاج هذا المسلك، نظير عبد الجبار الجابري، ومحمد أركون، وناصر حامد أبو زيد.

واصطلاح علم الكلام الجديد بهذا المعنى لم يلقى رواجاً وإن تضمنت الدراسات التي أطلق عليها اصطلاح علم الكلام الجديد بالمعنى الثالث الآتي دراسة نقده بهذا المعنى.

### المعنى الثالث:

العلم الذي يجب على جميع الشبهات العصرية المتعلقة بفلسفة الدين وفلسفة النصوص الدينية بصورة منظمة ومرتبة ومستوعبة، فبعد أن يرتب المدارس الغربية التي نشأت منها الشبهات على أصناف يقوم بالجواب عليها بتعمق وتحليل في المطالب، وهذه هي المرحلة الثانية لعلم الكلام الجديد وإن كان الوصول إلى هذه المرحلة بعد المرحلة الأولى بالتدرج في إضافة المطالب وترتيبها، وهذه المرحلة الثانية شيدت أركانها الدراسات المحاضرة في الجمهورية الإسلامية الإيرانية، بعد أن دعا الشهيد مطهري لتطوير المرحلة الأولى وتأسيس علم كلام جديد.

فهذا المعنى لا يختلف عن المعنى الأول غير أنه أكثر تفصيلاً وتنظيماً وشمولية، وهذا المعنى يختلف عن معنى علم الكلام المصطلح عند المتكلمين الذي تقدم بيانه في صدر المقال، فإن التجديد فيه لا يقتصر على ضم مسائل جديدة بل يشتمل التجدد في المسائل، والهدف والمناهج والموضوع والمباني والهندسة المعرفية<sup>(٥)</sup>.

فالتجديد في المسائل يعني ورود مسائل جديدة نتيجة للشبهات العصرية ينجم عنها نمو وتطور علم الكلام.

والتجديد في الهدف يعني تجاوز الغايات المعروفة لهذا العلم، التي تتلخص في الدفاع عن المعتقدات إلى تحليل حقيقة الإيمان ومجمل التجربة الدينية.

والتجديد في النهج يعني التوسع في البرهنة والانفتاح على مناهج متعددة حققها العلم المعاصر فتشمل المناهج الهرمنيوطيقيا، (علم فهم النصوص الدينية) والسيميائية (علم الدلالة) والتجريبية، والبرهانية، مضافا إلى ظواهر النصوص، والحقائق التاريخية.

والتوسع في الموضوع فلا يقتصر على البحث في الأصول الخمسة ليشمل كل قضايا النصوص الدينية سواء كانت متعلقة بالواقع، أم بالقيم والأخلاق.

وإذا شمل التغيير الأبعاد السابقة للهندسة المعرفية لعلم الكلام ستشهد تحديثاً، لأن أبعاد كل علم تشكل نسيجاً متكاملًا فيما بينها، ويوحدها التأثير المتبادل بمعنى أن أي تغيير في أحدها سيتبعه تغير في بقية الأبعاد، وهو يعني حدوث منظومة جديدة للعلم وبديلة عن سابقتها، وهذا يعني تجدد الهندسة المعرفية لعلم الكلام<sup>(٥٧)</sup>.

والبحوث الآن قائمة على محاولة لإنتاج كتاب شامل في هذا المجال يصطلح عليه علم الكلام الجديد، وإن برزت بعض الكتب باسم لغة الدين أو لغة القرآن الهرمنيوطيقيا، والذي يظهر أن هذا العلم إلى الآن لما يكتمل نضوجه، والله العالم.

#### المعنى الرابع:

نفس علم الكلام ولكن التجديد في منهجية الطرح يجعله في عبارات بلاغية وبيان واضح وشافي، ووصف الفيلسوف المصري د.حسن حنفي كتاب التوحيد لمحمد عبده بأنه علم الكلام الجديد، ومراده جديد وعصري في بيانه وبلاغته، فهنا التجديد تجدد في الأسلوب والبيان، ولا شك أن محمد عبده بشرحه لنهج البلاغة قد ترشحت عليه نداوات من سيل بلاغة كلمات سيد البلغاء أمير المؤمنين عليه السلام، وإطلاق علم الكلام الجديد على كتابه وإن كان متأخراً لكن الكتاب كان في فترة معاصرة لظهور هذا العنوان.

لكن إطلاق علم الكلام الجديد عليه لفظي بمناسبة جمال البيان وعذوبته وليس المراد منه علم الكلام الجديد المصطلح.

فتحصل أن علم الكلام الجديد المصطلح هو العلم الذي يشمل علم الكلام

والجواب على الشبهات العصرية مع تغيير المنهجية والأسلوب، وأن هذا التجديد بهذا المعنى صار في مرحلتين.

والتعبير بالشبهات العصرية فيه شيء من المجاز لأن كثيراً من الشبهات زمانها متقدم، لكن انتشارها في البلاد الإسلامية صار في زمن متأخر. والذي يبدو أن ربط ظهور علم الكلام الجديد بنقد علم الكلام غير صحيح وإن أكد عليه بعض.

### الموامش:

(١) أنظر رسالة التوحيد للشيخ محمد عبده نشر دار الكتاب العربي ص ٥ في المقدمة، وانظر كتاب نور الأفهام في علم الكلام للواساني، ص ٤.

(٢) مجلة رسالة الثقلين عدد ٥٦ الموضوع الرابع من الدراسة الفكرية، وفي إرجاعه للمصدر قال الكاتب يُراجع في هذا المجال كتاب الأسس النظرية لتجديد علم الكلام، والجزء الأول من كتاب مجموعة دراسات كلامية.

(٣) تلخيص المحصل، ص ١، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد للعلامة الحلبي تحقيق الآملي ص ٦.

(٤) يقصد أنواع العلوم المفيدة للإنسان.

(٥) حقائق الإيمان للشهيد الثاني ٩٦٦هـ، ص ٢٣٩، وقال ذلك في إجازته للشيخ حسين بن عبد الصمد والد الشيخ البهائي كما في البحار ج ١٠٥، ص ١٤٦-١٤٧. وقال الآمدي ٦٣١هـ من أعلام العامة في كتابه غاية المرام، ص ٤: وأشرف العلوم إنما هو العلم الملقب بعلم الكلام، الباحث عن ذات واجب الوجود، وصفاته، وأفعاله، ومتعلقاته، إذ شرف كل علم إنما هو تابع لشرف موضوعه الباحث عن أحواله العارضة لذاته، ولا محالة أن شرف موضوع هذا العلم يزيد على شرف كل موضوع، ويتقاصر عن حلول ذراه كل موجود مصنوع، إذ هو مبدأ الكائنات، ومنشأ الحادثات، وهو بذاته مستغن عن الحقائق، والذوات، مبرراً في وجوده عن الاحتياج إلى العلل، والمعلولات، كيف والعلم به أصل الشرائع، والديانات، ومرجع النواميس الدينية، ومستند صلاح نظام المخلوقات.

(٦) نور الأفهام للواساني ص ١٠.

(٧) تفسير الميزان، ج ٥، ص ٢٧٨-٢٧٩.

- (٨) كشف المراد شرح تجريد الاعتقاد للعلامة الحلبي، ص ٢٤.
- (٩) نقل كلامه في المحجة البيضاء للفيض الكاشاني، ج ١، ص ٢٥٧-٢٥٨ نشر الأعلمي، وفي الأصول الأصيلة للفيض أيضا، ص ١٨٠، وفي جامع السعادات للملا مهدي النراقي، ج ١، ص ١٢٠.
- (١٠) انظر كتاب التوحيد لمحمد عبده، ص ٥، وتمهيد التحقيق لكتاب تعريف المعارف لأبي الصلاح الحلبي، ص ٩، ونور الأفهام للواساني ص ٦، والعقيد الإسلامية للشيخ شمس الدين، ص ١٨-١٩، وكتاب ما هو علم الكلام للرباني الكلبيكاني، ص ١٧-٢٠.
- (١١) أنظر تمهيد التحقيق لكتاب تعريف المعارف لأبي الصلاح الحلبي، ص ٩.
- (١٢) كتاب التوحيد للشيخ الصدوق 1 ص ٢٧١.
- (١٣) الكافي، ج ١، ص ٧٦.
- (١٤) الكافي، ج ١، ص ١٧١.
- (١٥) الكافي، ج ١، ص ٩٢-٩٣.
- (١٦) وسائل الشيعة ج ١١، ص ٤٥٢ ط الإسلامية.
- (١٧) الكافي ج ١، ص ٩٢، الحديث الثاني.
- (١٨) المصدر الحديث الثالث.
- (١٩) وسائل الشيعة ج ١١، ص ٤٥٩، ط الإسلامية.
- (٢٠) انظر كتاب ذم الكلام وأهله لأبي إسماعيل الهروي المتوفى سنة ٤٨١هـ ج ٥، ص ٧٣؛ كتاب أحاديث في ذم الكلام وأهله، للمقرئ المتوفى سنة ٤٥٤هـ كشف القناع للبهوتي ج ٤، ص ٣٦٧، بيان تلبيس الجهمية لابن تيمية، ج ١، ص ٤٦٧؛ مطالب أولي النهى للرحيبياني متوفى سنة ١٢٤٣هـ ج ٤، ص ٤٩٦.
- (٢١) شرح العقيدة الطحاوية، ص ٢١٧، قواعد العقائد للغزالي، ص ٨٣، درء التعارض لابن تيمية، ج ١، ص ٢٣٢؛ الانتصار في الرد على المعتزلة لابن أبي الخير العمراني ج ١، ص ١٢٩-١٣٠؛ المجموع لمحبي الدين النووي ج ١، ص ٢٥؛ مغني المحتاج لمحمد بن أحمد الشربيني، ج ٣، ص ٦١؛ إغاثة الطالبين للبكري السديمطي ج ٣، ص ٢٥١؛ حاشية رد المختار، لابن عابدين ج ٦، ص ٧٢٨.
- (٢٢) قواعد العقائد، ص ٨٤، درء التعارض، ج ٧، ص ١٤٦.
- (٢٣) قواعد العقائد للغزالي، ص ٨٥؛ درء التعارض لابن تيمية، ج ٧، ص ١٤٦؛ الصواعق المرسله لابن القيم الجوزية ج ٤، ص ١٢٥٦.

(٢٤) شرح العقيدة الطحاوية ص ٧٢، قطف الثمر في بيان عقيدة أهل الأثر للكنوجي ص ٤٦، قواعد العقائد ص ٨٥، أحاديث في ذم الكلام وأهله لأبي الفضل المرقى الرازي ص ٩٩، تحريم النظر في كتب علم الكلام، لابن قدامة المقدسي، ص ٤١، توحيد الألوهية لابن تيمية ج ٥، ص ١١٩، الانتصار في الرد على المعتزلة ج ١، ص ١٣٠.

(٢٥) اعتقاد أهل السنة، ج ١، ص ١٧٩، كتاب تحريم النظر في كتب الكلام، ص ٤١؛ قطف الثمر في بيان عقيدة أهل الأثر، ٤٦؛ قواعد العقائد، ص ٨٧؛ الصواعق المرسله، ج ٤، ص ١٢٦٦؛ الانتصار في الرد على المعتزلة، ج ١، ص ١٣٠.

والدغل بالتحريك الفساد؛ أنظر لسان العرب: ج ١١، ص ٢٤٤.

(٢٦) قواعد العقائد، ص ٨٦ - ٨٧؛ درء التعارض، ج ٧، ص ١٤٧.

(٢٧) طبقات المعتزلة لأحمد بن يحيى بن المرتضى ص ١٢٥؛ مذاهب الإسلاميين د. عبد الرحمن بدوي ج ١، ص ١٥.

(٢٨) انظر كتاب مذاهب الإسلاميين د. عبد الرحمن بدوي، ج ١، ص ١٥ إلى ١٧.

(٢٩) إذ أنه اشعري المسلك.

(٣٠) قواعد العقائد، ص ٩٨.

(٣١) نفس المصدر ص ٩٩.

(٣٢) نفس المصدر ص ١٠٢.

(٣٣) نفس المصدر ص ١٠٣.

(٣٤) انظر المجموع للنووي ج ١، ص ٢٥.

(٣٥) مراده الضرر الحاصل للعوام منه في إثارة الشبهات، وكان ذلك ملموسا ومحسوسا بتنحوق أمثلة خارجية فكثير ممن مارس علم الكلام حصلت له الشبهات بسبب ممارسته له لظنه أنه من ذوي الاختصاص وهو في الواقع من العوام فضلَّ وأضلَّ ولربما أسس مسلكا جديدا ومذهبا آخر، الأمر في ذلك نسي يختلف شدة وضعفا.

(٣٦) القدم العاجز عن التكلم، والعي عن الكلام (من حاشية نص العبارة في كتاب المحجة البيضاء).

(٣٧) المحجة البيضاء، ج ١ ص ٢٦٧.

(٣٨) المصدر السابق.

- (٣٩) المحجة البيضاء، ص ٢٦٧-٢٦٨.
- (٤٠) نقل الإجازة العلامة المجلسي في بحار الأنوار ج ١٠٥، ص ١٤٧.
- (٤١) انظر الذريعة للعلامة الطهراني: ج ١ ص ١٠٣ إلى ص ١١٢، وج ٢ ص ٣٧، وج ٤ ص ٤٨١، وج ٦ ص ١١٤.
- (٤٢) انظر الذريعة: ج ١ ص ١٠٣-١٠٥-١٠٧-١٠٩، وج ٢ ص ١٨٨-١٨٩-١٩٨، وج ٣ ص ٣٢٥-٣٨٧-١٦٢.
- (٤٣) انظر الذريعة ج ١ ص ٥٢-١٠١-١٠٣-١٠٥-٤٦٩-٤٩٤، ج ٢ ص ١٨٦-١٨٩-١٩٥-١٩٧.
- (٤٤) كشف المحجة لثمرة المهجة لابن طاووس ص ٢٠.
- (٤٥) تفسير الميزان، ج ٥، ص ٢٨٠.
- (٤٦) نفس المصدر السابق.
- (٤٧) تفسير الميزان، ج ٥، ص ٢٥٤ إلى ٢٧٠.
- (٤٨) انظر كتاب ما بعد الحدائث د. باسم علي ص ٢٤-٢٥.
- (٤٩) الاستشراق والمستشرقون ما لهم وما عليهم د. مصطفى السباعي دار الوراق، ص ١٧.
- (٥٠) مقدمة كتاب دفاع عن القرآن الكريم ضد منتقديه د. عبد الرحمن بدوي دار العالمية للكتب والنشر، ص ٥-٦.
- (٥١) الاستشراق والمستشرقين ص ١٩.
- (٥٢) استفدته من أحد الفضلاء من بلاد تركيا.
- (٥٣) انظر صدر تمهيد كتاب الإسلام يتحدى لوحيد الدين خان.
- (٥٤) انظر أواخر التمهيد لكتاب الإسلام يتحدى.
- (٥٥) نقلا عن د. عبد الجبار الرفاعي في مجلة الحياة الطبية عدد ٩، ص ٢٣٦.
- (٥٦) لاحظ مقال د. عبد الجبار الرفاعي في مجلة الحياة الطبية عدد ٩، ص ٢٣٣ نقلا عن مقال فرامرز قراملكي تحليل التجدد في الكلام الجديد مجلة المنطق عدد ١١٩ ص ١٨-٢٣، وعن مقال ملكيان (دفاع عقلازي از دين)، مجلة نقد ونظر عدد ٢ ص ٣٦.
- (٥٧) المصدر السابق.

## هل الدين تراث؟!!

أحمد إبراهيم نوار

تمهيد:

كلمة بدأت في السنوات الأخيرة كثير من المصطلحات تتداول في الساحات الفكرية والمعرفية وخصوصا بين الشباب والطلبة الجامعيين من مثل: "المجتمع الديني" و"الديمقراطية" و"المعاصرة" و"الحداثة"... إلى غيرها من هذه المصطلحات.

ومن بين هذه المصطلحات مصطلح "الدين تراث" أو "تراثية الدين"، حيث يلاحظ إطلاق لفظة التراث على الدين عند بعض الكتاب والمفكرين العرب. وما أريد أن أتناوله هنا هو "هل يصح إطلاق لفظ التراث على الدين؟!".

والملاحظ للواقع الفكري يشهد مجموعتين في التعامل مع هكذا مواضيع، أو قل مع هكذا مصطلحات، فبعض يرفض أي مصطلح قد يكون غريبا وأية فكرة لم تتبلور داخل المصنع الإسلامي.

والبعض الآخر له عقلية انفتاحية كبيرة مما تجعله لا يتردد في قبول أي مصطلح أو فكرة من دون التدقيق "الذي يغلب عليه الطابع الجمودي وطابع الخوف من الآخر.

لذلك جاء هذا البحث المتواضع ليناقدش مهدوء أحد هذه المواضيع وهو الدين والتراث وصحة حمل أحدهما على الآخر، وعرض أهم ما سمعته أو قرأته في الإجابة

عن هذا السؤال.

وأريد أن أشير قبل الدخول في الكلام إلى بعض ملاحظات:

- ١- إن هذا البحث هو مجرد تجميع وفهرسة لبعض الأقوال من هنا وهناك.
- ٢- إن مثل هذه المواضيع يجب الرجوع فيها إلى العلماء الإسلاميين الكبار الذين يوثق بفكرهم ونهجهم.
- ٣- حاولت عدم الدخول في كثير من تفاصيل الموضوع خوفا من الزلل لخطورة مثل هذه المواضيع وكثرة المنزلقات فيها.
- ٤- إن البحث يخاطب أساسا من هو داخل الدائرة الإسلامية، وإلا فإن من هو خارج عنها يحتاج لصياغة أخرى للبحث وأسلوب آخر للأدلة.

#### المحور الأول: ما هو معنى الدين:

##### ♦ لغة: الجزاء والالتزام

«الدين: الجزاء والمكافأة. يقال: دانه ديننا، أي جازاه. يقال: "كما تدين تُدان"، أي كما تجازي تجازى، أي تجازى بفعلك وبحسب ما عملت. وقوله تعالى: ﴿أَعْنَأَ لَمَدِيُونُ﴾<sup>(١)</sup> أي مجزيون محاسبون. ومنه الديان في صفة الله تعالى»<sup>(٢)</sup>.

##### ♦ اصطلاحا: "مجموعة العقائد والمفاهيم والأحكام والأخلاق التي يحملها

مذهب ومنهج معين"

وقد ورد في هذا التعريف عدة اصطلاحات نبينها بشكل مختصر:

أ- العقائد: مجموعة المفاهيم النظرية الراجعة إلى خالق الكون وصفاته وأفعاله.

ب- المفاهيم: مجموعة التصورات والأفكار الخاصة التي يحملها هذا المذهب لجملة من الموضوعات الفردية والاجتماعية كالعلاقة الزوجية، والحرية، والاقتصاد، والسياسة..الخ.

ج- الأحكام: مجموعة التكاليف العملية التي يلزم بها هذا المذهب أتباعه كالعبادات الخاصة، وطرق العبادات وقيودها.

د- الأخلاق: مجموعة القيم والمثل العليا التي يحملها كل إنسان في باطن فطرته وأعماق روحه فيثيرها له هذا المذهب، كالعفة، والتواضع، والعدل..الخ<sup>(٣)</sup>.

ومن هنا نحن الإسلاميون (ولا كلام لنا مع غيرهم في هذا البحث) نؤمن أن الدين الإسلامي في شقيه العقيدي والمفاهيمي ثابت لا يتغير، حيث أن علم الله سبحانه وتعالى علم مطلق بالحقائق والمصالح والمفاسد لا يعتريه التحوّل والتبدّل كما ثبت في محله، وأن التشريعات الصادرة منه تعالى والتي تنظم حياة الإنسان تشريعات ثابتة أيضاً، مع ملاحظة أن هناك منطقة فراغ ترك الشارع المقدس للمجتهدين فيها التدبير والتنظيم وفقاً للشواهد الإسلامية العامة وهذا ما يعبر عنه البعض بالإجراءات التدبيرية.

## المحور الثاني: تعريف التراث:

### ❖ لغة:

"التراث أصل التاء فيه واو، تقول: ورثت أبي، وورثت الشيء من أبي... وتقول: أورثه الشيء أبوه، وهم ورثة فلان، وورثه توريثاً، أي أدخله في ماله على ورثته، وتوارثوه كابراً عن كابر" (٤).

"ويقال: توارث القوم أي ورث بعضهم بعضاً، والإرث والورث والوراثة والتراث ما يخلفه الميت لورثته" (٥).

### ❖ اصطلاحاً:

وهنا نعرف التراث بالمعنى المصطلح، أي معناه المتداول في الساحة المعرفية والثقافية عند علماء الاجتماع.

والوصول إلى ذلك يتوقف على التعرّف على خصائصه (٦) أولاً، وهي:

### ١- إنسانية التراث:

حيث لا وجود لتراث غير إنساني بالمرّة، فالتراث إبداع لجيل معين أو لعدة أجيال إنسانية، فالتراث مادة يفرزها العقل والجهد والذوق والإرادة البشرية.

وعلى هذا فالتراث يحتزن في عمقه كل التحولات والتقلبات الإنسانية عقلاً أو روحاً، حزناً أو فرحاً، إرتياحاً أو تشنجا، تفاؤلية أو سوداوية، وعياً أو تخلفاً... الخ، سواء كان ذلك النتاج فردياً خاصاً أو إجتماعياً عاماً، لا فرق.

هذا ويقسم علماء الاجتماع التراث إلى قسمين أحدهما هو التراث المادي المتمثل في الجانب المادي فيما يرثه الأبناء من الآباء كالأبنية والمزارع واللباس "في

شقه المادي" (٧) والأدوات والآلات وغيرها.

والقسم الآخر هو التراث المعنوي كالثقافة والايديولوجيا واللغة وغيرها.

## ٢- زمكانية التراث:

فالزمان والمكان يشكلان الوعاء والظرف الذي يحوي التراث، أو بتعبير أكثر دقة نقول: هما الوعاء الذي يتأثر منه التراث، فالمادة التراثية - سواءا كانت مادية أو معنوية - نشأت متناسبة مع الزمان والمكان الذي نشأت فيه، فالإنسان لم يبدع إلا ليتلائم مع الزمان والمكان الذي يعيش فيه

فالتراث إذن مؤطر بإطار الزمان والمكان، والتعاطي مع شيء على أنه تراث لا يتم إلا إذا تجاوزه الزمان والمكان لتأخذه الأجيال كإرث من الأسبقين.

## ٣- تحول التراث وتغيره:

إذا عرفنا أن التراث هو نتاج إنساني من نتاج العقل البشري، وأنه نشأ في زمان ومكان متناسبا معهما، وإذا عرفنا أن الإنسان عرضة للتقلبات والتغير والتحول في عقله وروحه ووعيه، وأن الزمان والمكان في تطور مستمر وفي حركة سريعة لا يكاد الإنسان يلحقها.

كان لا بد أن نقول أن التراث متغير متحول لارتباطه بالزمان والمكان اللذين نشأ التراث في حضنهما متأثرا بهما، خادما للإنسان في ظرفهما.

وكان لا بد أن نقول أنه متغير متحول لأنه نتاج العقل البشري الذي لا زال باب الإبداع مفتوحا أمامه ليبدع كما أبدع الماضون، وليبدع إبداعا جديدا متناسبا مع الظرف الذي يعيشه، هذا مع ملاحظة أن إبداع الإنسان يرتبط بحالته النفسية

وتقلباتها.

إذن نستطيع أن نعرف التراث في اصطلاحهم أنه "إيداع لجيل إنساني ما في زمان ومكان ما، يخلفه الجيل اللاحق عن الجيل السابق، قابل للتغير والتحول"

### المحور الثالث: هل يصح إطلاق لفظ التراث على الدين؟!

بعد أن عرفنا معنى الدين بأنه "مجموعة العقائد والمفاهيم والأحكام والأخلاق التي يحملها مذهب معين"

وأنا نحن الإسلاميون نؤمن أن الدين الإسلامي من الله سبحانه وتعالى، أي أن منشأه منه سبحانه، وأنا نؤمن كذلك بثباته في بعده العقيدي والتشريعي.

وبعد أن عرفنا أن التراث يختزل في اصطلاحه اليوم أنه نتاج إنساني أنتج في زمان ومكان معين فهو متحول من زمان لزمان آخر ومن مكان لمكان آخر، فيمكن الإشارة إلى فريقين للإجابة على هذا السؤال:

#### الفريق الأول:

قال هذا الفريق أنه لا مشكلة من إطلاق لفظ التراث على الدين استنادا إلى أمرين:

- ١- معنى التراث اللغوي: حيث تمسك هذا الفريق بمعنى التراث اللغوي وغض الطرف عن المعنى المصطلح.
- ٢- استندوا أيضا إلى ورود هذه اللفظة "التراث" في كثير من الآيات والروايات والأدعية منها:

- ﴿فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ وَرِثُوا الْكِتَابَ يَأْخُذُونَ عَرَضَ هَذَا الْأَدْتَى وَيَقُولُونَ سَيُغْفَرُ لَنَا وَإِنْ يَأْتِهِمْ عَرَضٌ مِثْلُهُ يَأْخُذُوهُ﴾<sup>(٨)</sup>.
- ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا﴾<sup>(٩)</sup>.
- وفي الحديث المشهور: «العلماء ورثة الأنبياء»<sup>(١٠)</sup>.
- وفي زيارة الإمام الحسين عليه السلام: «السلام عليك يا وارث آدم صفوة الله السلام عليك يا وارث نوح نبي الله...»<sup>(١١)</sup> وفي غيرها من الزيارات.
- وفي الخطبة الشنشقية المعروفة للإمام علي عليه السلام: «أرى تراثي نهبا»<sup>(١٢)</sup>.

إلى غيرها من المرويات الدينية الكثيرة.

إذن ليست المسألة مسألة مفهوم يصح استخدامه أو لا، المسألة عند هذا الفريق أن هذا المصطلح مصطلح قرآني، لا يصح أن نتنازل عنه بحجة أو بأخرى.

يقول الشيخ محمد مهدي الآصفي رحمته الله:

”يحرص القرآن الكريم على تعميق مفهوم الوراثة بشكل خاص في نفوس المؤمنين، ويصور المسيرة الإلهية الحضارية مسيرة واحدة ذات حلقات مترابطة، متماسكة، يشد بعضها بعضا، ويخلف اللاحق منها السابق.

والأنبياء عليهم السلام في هذه المسيرة يؤكدون دائما على وحدة المسيرة ووشائج القربى التي تربط القيميين على هذه المسيرة الربانية. وكل نبي يأتي يصدق من قبله

من الرسل والأنبياء، ويؤكد أن هذه المسيرة الربانية مسيرة واحدة، لا تعدد فيها، وهي الإسلام، ولن يقبل الله تعالى غيره ديناً" (١٣).

ويقول سماحته في موضع آخر بعد استعراض خصائص هذا الميراث قرآنياً:

"أرأيت كيف يتماسك أطراف هذا الميراث الإلهي الكبير، وتتجاذب أجزأؤه، وترتبط مراحلها ببعض، وكل نبي يرث هذا الميراث من نبي مرسل قبله، وكل أمة من المؤمنين ترث هذا الميراث من أمة مؤمنة قبلها.

رسالة واحدة، وهدى واحد، وولاء واحد، وشريعة واحدة، وحب واحد، وسلم واحد، وحرب واحدة، وخلق واحد، وصبغة واحدة، وإسلام واحد، وعناء واحد، وابتلاء واحد، ومحنة واحدة من لدن آدم ﷺ إلى إبراهيم ﷺ إلى رسول الله ﷺ" (١٤).

#### الفريق الثاني:

استشكل هذا الفريق على إطلاق لفظ التراث على الدين لما تحمله هذه اللفظة من مداليل سلبية في المصطلح المعاصر لا تتناسب وقدسية الدين، حيث أن هذا المعنى المصطلح لا ينطبق أبداً على الدين، بل هو يتعارض معه، حيث أن الدين إلهي في منشئه، لا يرتبط بزمان ومكان معين، لذلك لا يعتريه التحول والتغير فـ «حلال محمد ﷺ حلال إلى يوم القيامة، وحرامه حرام إلى يوم القيامة» (١٥) وهو عليه وآله كما قال ﷺ ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ \* إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ (١٦).

أما ما استند إليه الفريق الأول فقد رده هذا الفريق بالتالي:

١- أما استنادهم إلى المعنى اللغوي فردوه بأن مصطلح التراث قد حمل مداليل جديدة في هذه الأزمنة يجب أن تؤخذ بعين الاعتبار، فأغفال هذه المداليل الجديدة قد توقع في كثير من الاشتباهات والخلط.

٢- يجب أن نلتفت إلى التركيز الخبيث - من قبل بعض الكتاب والمفكرين - على إطلاق التراث على الدين ومن ثم جر كل معاني التراث إلى الدين من حيث شعرنا بذلك أو لم نشعر.

٣- أما لفظ التراث الوارد في الآيات القرآنية وفي المرويات الأخرى فهي ليست إلا وراثه الأمانة والتكليف والعمل، فهي وراثه تحمل دور وتحمل عمل وتحمل تكليف وحفظ وحراسة، "فالوراثه هنا تسري وفق منهج وراثه الأمانة.. فالأبناء لم يرثوا إيداع الآباء هنا للمنجز الديني بل ورثوا الرسالة التي اعتمدها الآباء كأمانة تكليف وعمل، فهي وراثه تحمل دور وتحمل عمل وتحمل اعتصام" (١٧).

يقول الشيخ ناصر مكارم في تفسيره لـ ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ﴾ أن هذه الآية "تحدثت في موضوع مهم بالنسبة إلى حملة هذا الكتاب السماوي العظيم، أولئك الذين رفعوا مشعل القرآن الكريم بعد نزوله على الرسول الأكرم ﷺ، في زمانه وبعده على مرّ القرون و العصور، و هم يحفظونه و يحرسونه، فتقول: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا﴾" (١٨).

على أن لفظه التراث جاءت في القرآن بمعان متعددة منها وراثه المؤمنين للجنة والفردوس، ووراثه الله سبحانه وتعالى، يرجع في تفصيلها وتفسيرها إلى محلها.

## خاتمة:

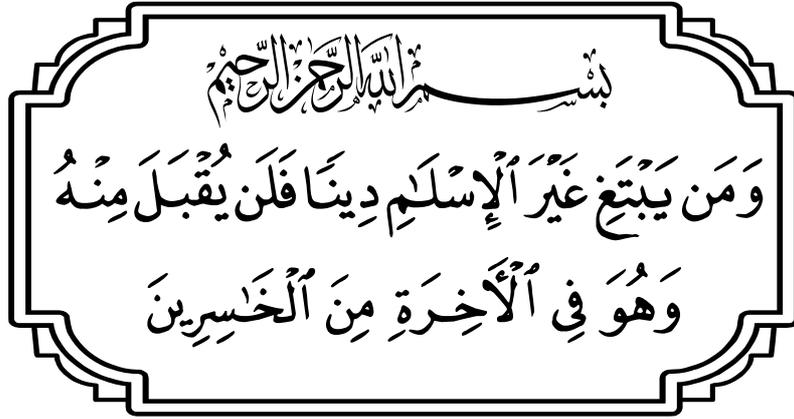
ومهما يكن من أمر فإن ما أريد الوصول إليه بعد ذلك كله أنه يجب أن نكون على حذر عند استخدام هذا المصطلح أو ذلك، فإننا قد نوحى ببعض الملاحظات التي قد لا نلتزم بها في الواقع، فعند استخدامنا لمصطلح التراث وإن كنا في الواقع لا نؤمن بالنسبية للحقائق الدينية إلا أن إيجاءات المصطلح حالياً قد تلزمنا بما لا ألتزم به.

وفي حال أردنا استخدام هذا المصطلح فلا بد أن نبين المقصود منه لدفع أي إشكال مقدر.

## المواهب:

- (١) سورة الصافات: ٥٣.
- (٢) الصحاح للجوهري، ج ٥، ص ٢١١.
- (٣) بداية المعرفة، حسن مكّي العاملي، ص ٢٩.
- (٤) الصحاح للجوهري، ج ١، ص ٢٩٥.
- (٥) حرب المصطلحات، حسين درويش العادلي، ص ٢١.
- (٦) راجع التفصيل في المصدر السابق.
- (٧) حيث أن اللباس يمكن أن يلحظ بما هو إرث مادي والمقصود به هذه القطعة المادية من القماش، ويمكن أن يلحظ بما هو إرث معنوي والمقصود به طريقة اللبس ولونه وشكله وهكذا.
- (٨) سورة الأعراف: ١٦٩.
- (٩) سورة فاطر: ٣٢.
- (١٠) الكافي ١: ٣٢، الحديث ٢.
- (١١) مصباح المتجهد: ٧٢٠.
- (١٢) نهج البلاغة ١: ٣١، الخطبة الثالثة.
- (١٣) ميراثان في كتاب الله، محمد مهدي الآصفي، ص ٤٢.

- (١٤) المصدر السابق، ص ٤١.
- (١٥) بصائر الدرجات: ١٦٨ ، وجمار الأنوار ٨٦ : ١٤٨.
- (١٦) سورة النجم: ٣ - ٤.
- (١٧) حرب المصطلحات، حسين درويش العادلي، ص ٦٩.
- (١٨) تفسير الأمثل، ناصر مكارم الشيرازي، ج ١٤، ص ٨٥.



## نظرية المعرفة وفهم الدين

عيسى جاسم القفاص

كلمة قال تعالى في كتابه الحكيم: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾<sup>(١)</sup> يتكفل الإسلام النقي بتربية الإنسان في جميع أبعاده - الظاهرية والباطنية - وبما أن للإنسان ثلاثة أبعاد في وجوده<sup>(٢)</sup> كل منها يحتاج إلى كمال خاص يناسبه، فقد تكفل الإسلام بالعلوم التي تربى هذه الأبعاد<sup>(٣)</sup> في الإنسان، وهذه الأبعاد هي البعد السلوكي العلمي الظاهري، والبعد الذي يتحلى بالصفات، والبعد العقائدي، لذا ورد عن النبي الأكرم ﷺ أنه قال: «إنما العلم ثلاثة: آية محكمة، أو فريضة عادلة، أو سنة قائمة، وما خلاهن فهو فضل»<sup>(٤)</sup> فالآية المحكمة هو علم العقائد الذي يكمل البعد الاعتقادي في الإنسان، والفريضة العادلة هو علم الأخلاق الذي يكمل البعد الذي يحمل الصفات في الإنسان، والسنة القائمة هو البعد العملي الظاهري الذي يحدد سلوك الإنسان المصطلح عليه في زماننا بعلم الفقه<sup>(٥)</sup>.

والنبي الأكرم وأهل بيته عليهم السلام عالمون علماً لدنياً بكل العلوم، فهم محيطون بعلم العقائد والأخلاق والفقه<sup>(٦)</sup> وكل ما يحتاجه الإنسان للوصول إلى الله سبحانه وتعالى، فالله يعطيهم العلم إعطاءً تكوينياً، ويفهمون هذا العلم فهماً معصوماً مطابقاً للواقع، ولهم القدرة على تطبيق علمهم تطبيقاً لا يجانب الصواب، فهم معصومون في العلم فلا خطأ في علمهم، ومعصومون في الفهم والتطبيق<sup>(٧)</sup>.

فالمعصوم لا يحتاج إلى منهج خاص لفهم الدين - عقائداً وفقهاً وأخلاقاً - لأنه

محيط بكل تفاصيله بالعلم اللدني ، ولذا فهو قادر على تلبية كل الحاجات الاجتماعية المعاصرة مهما تطور الزمان والمكان.

أما غير المعصوم عليه السلام فيحتاج لكي يفهم الدين القيم الخالص إلى عدة أمور:

أ- المنهج الصحيح الخاص الذي يعتمد عليه في طريقة البحث العلمي للوصول إلى النتائج - العقائدية، الأخلاقية، الفقهية - النهائية التي تمثل الدين الذي يعتنقه.

ب- القدرة العملية على تطبيق هذا المنهج لكي يصل إلى النتائج، فلا يكفي وجود المنهج مع عدم الكفاءة على تطبيق هذا المنهج والسير على خطاه الدقيقة<sup>(٨)</sup>.

ج- الصفاء النفسي لقبول الحق مهما كان مخالفاً لأهوائه وميوله، فالدين هو الذي يحدد مسير الأهواء وليست الأهواء هي التي تحدد مسير الدين، وإلا صارت الأهواء هي المشرّعة، لذا ورد في النهج عن مولى الموحدين عليه السلام في ذكر بعض الملاحم: «يعطف الهوى على الهدى إذا عطفوا الهدى على الهوى، ويعطف الرأي على القرآن إذا عطفوا القرآن على الرأي»<sup>(٩)</sup> نعم ما كان مخالفاً للعقل القطعي أو الفطرة السليمة فلا يمكن أن يكون صادراً من الشارع، لأن الدين الإسلامي دين الفطرة والعقل<sup>(١٠)</sup>، فلا يمكن أن يأتي الوحي بما يتعارض مع الفطرة أو العقل، وكيف يفعل ذلك! وهو خلاف الحكمة؟ فكيف يقوم الحكيم بإعطاء العقل للإنسان - الذي وظيفته إصابة الواقع والإدراك - ثم يأتي له بما يتنافى معه؟ هذا خلاف الهدف الأساس من الهداية والرحمة.

هذه أهم الشروط الأساسية لفهم الدين، وتعتبر مسألة تحديد المنهج الذي

يرسم طريقة التفكير للوصول إلى النتائج من أهم المسائل الفكرية والعلمية، وهي أهم سبب للاختلاف في النتائج العلمية في الدين، فاختلف المنهج يؤثر تأثيراً بالغاً في اختلاف النتائج المعرفية الدينية، وفي هذا السياق تطرح مسألة التجديد في الفهم الديني، وهي من أخطر المسائل، فقد سلك البعض منهجاً تجديدياً يقضي على الكثير من الثوابت الأساسية في الدين كالمناهج الحدائثي المسمى - بتعدد القراءات - الذي جعل الحجاب القلبي عوضاً عن الحجاب الظاهري، وسلك الآخر منهجاً لا يقبل أي تغيير في فهم النصوص خلافاً لما جاء به علماء الدين، بينما سلك أكثر فقهاءنا الأجلاء - حفظ الله الباقيين ورحم الماضين منهم - المنهج المعتدل الصائب، فقد وفقوا بين الحفاظ على الثوابت الأساسية، وبين التجديد والترقي في فهم الدين، فقد تكاملت - تعمقت - المعارف العقائدية بشكل كبير جداً، وكذلك القواعد الفلسفية التي تعين العالم على الوصول إلى الحقائق، هذا فيما يرتبط بالمعارف، وكذلك فيما يرتبط بالأحكام، فقد تطورت القواعد الأصولية مما انعكس على فهم بعض الأحكام الشرعية فهماً أعمق، وتكامل فهم النصوص بشكل أكبر مما كان عليه، وهذه مسألة طبيعية جداً فتكامل العلم أمر طبيعي في التكامل البشري، إلا أن المهم أن لا يكون التجديد في الفهم على حساب الثواب القطعية التي قامت عليها البراهين البيّنة، وإصابة المنهج المعتدل الذي يوفق بين الأمرين من أصعب الأمور، ولتوضيح فكرة اختلاف المنهج والنتائج بشكل أكبر، نبين بعض موارد الاختلاف المنهجي بشكل أكثر تفصيلاً.

### المنهجية العقائدية:

من الواضح أن أهم ركيزة في حياة الإنسان المؤمن هي معتقداته وإيمانه، فهو

القطب الذي يحدد المسيرة الإنسانية، لذا فقد اهتم أهل البيت عليهم السلام اهتماماً ملفتاً فيما يرتبط بمسألة التوحيد ورد الشبهات المطروحة حول مسألة التوحيد، ومسألة الإمامة والعصمة والنبوة والمعاد... وتبعهم العلماء في ذلك، وأهم عنصر فيما يرتبط بالمسائل العقائدية هي مسألة المنهجية التي يجب على الباحث سلوكها لكي يصل إلى النتائج الحقّة، وقد تعددت المناهج عند المسلمين التي تتبع في طريقة البحث العلمي، فنشأت عدة مدارس في علم العقائد، فمثلاً نشأت المدرسة الحشوية<sup>(١١)</sup> التي تعتمد على ظواهر النصوص مهما كانت مخالفة للعقل البديهي، لذلك ذهبوا إلى الاعتقاد بجسمانية الله سبحانه، وأن له يداً مادية... وما هذه النتائج إلا نتاج المنهجية التي اتبعوها، القائلة أن ظاهر النص الديني لا بد من التعبد به وقبوله مهما كان مخالفاً للعقل والبرهان، وفي قبال هذه المدرسة، المنهجية التي تتعامل مع النصوص الدينية معاملة محكمة فترجع المتشابهات من النصوص إلى المحكمات، وتفهم النصوص وفق القواعد العقلية القطعية<sup>(١٢)</sup>، وهذا هو المنهج المتبع عند مدرسة أهل البيت عليهم السلام.

وقد دخل إلى الدائرة الإسلامية منهج جديد تأثر بالفكر الغربي الأوربي، وهو المعروف بمنهج - تعدّد القراءات - الذي يرى أن كل إنسان يفهم النص الديني بحسب ما يحمل من ثقافة، وكل ما يفهمه صحيح وصائب وله التعبد به، حتى لو فهم النص الديني الواحد مئات الأشخاص أفهاماً متناقضة فيما بينها، فكلها صحيحة، ولا يستطيع أحد أن يقول أن الحق عندي، وهذا سار في جميع المعارف الدينية في الأصول والفروع، وهذه النظرية في الواقع تعتمد بشكل أساسي على نظرية نسبية المعرفة الدينية.

هذا في الإطار الديني أما إذا وسعنا الدائرة فلا بد أن ندخل المنهجية المادية، التي

تعتمد الطريق المحسي لإثبات حقائق هذا الوجود، وأن كل ما لا يمكن أن يحس بالحواس المادية فلا طريق لنا لإثباته، وهذا الاختلاف في المنهجية للوصول إلى المعارف سبب اختلافاً كبيراً في النتائج.

### المنهجية الفقهية<sup>(١٣)</sup>:

كما اختلفت المناهج المتبعة للوصول للنتائج العقائدية، كذلك الحال في النتائج الفقهية، فالمناهج مختلفة في الوصول إلى الأحكام الشرعية، فالمدرسة السنية تذهب إلى القول بأن من قواعد الاستنباط القياس والاستحسان، بخلاف المدرسة الشيعية فإنها ترفض ذلك رفضاً باتاً وتعتبره من أكبر المخاطر و التي تؤذن بمحق الدين، فقد ورد عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال لأبي حنيفة: «اتق الله ولا تقس الدين برأيك، فإن أول من قاس إبليس»<sup>(١٤)</sup> وهذا الاختلاف في المنهجية الفقهية سبب اختلافاً كبيراً في الأحكام الشرعية.

### المنهجية التفسيرية:

ومن أهم المباحث فيما يرتبط بالمناهج المعرفية، مسألة المنهج الصحيح في تفسير القرآن الكريم، فهل المنهج الصحيح هو تفسير القرآن بالقرآن؟ أو تفسير القرآن بالسنة؟ أو بالعقل؟ أو بالجميع، وهل نحن مخاطبون بظواهر القرآن الكريم أو أنها مختصة بمن خوطب به وهو المعصوم عليه السلام حيث ورد عن أبي جعفر عليه السلام: «لا يعرف القرآن إلا من خوطب به»<sup>(١٥)</sup>؟ هذه المسألة من أهم المسائل العلمية التي لها تأثير خطير على طريقة التعاطي مع القرآن الكريم ومحوريته في الإسلام.

فقد ذهب البعض إلى أن فهم القرآن مختص بالمعصوم عليه السلام، ولا يمكننا فهمه مطلقاً إلا من خلال الروايات، فعلياً أن نقف عند كل آية على الروايات التي جاءت في ذيل الآية ونكتفي بما فيها من تفسير، وما لم يبيّن لنا طريق لفهمه، بينما ذهبت مدرسة أخرى إلى اتباع أقوال السلف من الصحابة حيث لا تعتقد هذه المدرسة بالمعصوم بعد النبي صلى الله عليه وآله، وهناك منهج يقوم على تفسير القرآن بالقرآن بالإضافة إلى تفسير بالنقل والعقل كذلك.

هذه نبذة بسيطة حول اختلاف المناهج المعرفية في فهم الإسلام، من هنا فإن أول مسألة على طالب الحق أن يتحصل عليها هي المنهج الصحيح الذي يسير عليه لفهم الدين الإسلامي الأصيل، وقبل الدخول في هذه المسألة نخلص إلى تعريف واضح لنظرية المعرفة لندخل بعدها في صلب الموضوع، فإنه من خلال ما مر يمكن أن نقول أن نظرية المعرفة هي: (المنهجية المتبعة للوصول إلى النتائج المعرفية).

#### ملاحظة:

سوف نحاول في هذا البحث أن نجمع بين طرح الأفكار وطرح الأدلة باختصار بما يتناسب مع البحث، حيث أن نظرية المعرفة وإن كانت هي المنهج للوصول إلى المعارف ولكن تأسيسها يعتمد على الأدلة المعتمدة على البديهيات العقلية الأولية، وسوف نخص البحث بالمنهجية المعرفية في العقائد، وإن كان الكثير مما سيرد في طيات البحث شامل لعلم الفقه والأخلاق.

#### المنهجية العقائدية:

الهدف الأول والأساس من خلق الإنسان هو المعرفة الحقيقية بحالقه، يقول تعالى في الحديث القدسي: «كنتُ كنزاً مخفياً فأحببتُ أن أعرف فخلقتُ الخلق

لأعرف»<sup>(١٦)</sup> وهي -المعرفة بالله- المنطلق الرئيسي للحركة والفاعلية على خط الله، يقول أمير المؤمنين عليه السلام في بيان هذه الحقيقة: «أول الدين معرفته»<sup>(١٧)</sup> وكل العبادات والأفعال التي كلف بها العبد إنما جاءت لترفع من مستوى المعرفة القلبية، والمحبة للخالق عز وجل فقد جاء عنهم عليهم السلام في قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾<sup>(١٨)</sup> أي إلا ليعرفون<sup>(١٩)</sup> - فالعبادة تنور القلب بالمعرفة دون أن يشعر بذلك الإنسان.

لذا فإن الدقة والتمحيص الدقيق في المعتقدات الدينية أخطر مسألة في الحياة الإنسانية، من هنا نفهم أهمية المنهج المتبع للوصول للنتائج العقائدية، فالحشوية عندما سلكوا منهج الأخذ بظاهر الروايات ومن دون أي ضوابط، حتى أنهم جعلوا العقل والقرآن طبعين لها ومنقادين لظاهرها، وصلوا إلى العقائد التي ينكرها حتى الأطفال بفطرتهم، وبعض الحدائين عندما أسس إلى نظرية - تعدد القراءات - في منهجيته العلمية وصل إلى نتيجة تعدد صراط الحق، في الحال الذي يصرخ القرآن ليل نهار بأن الصراط إلى الحق واحد لا غير.

### حقيقة الدين:

وقبل الدخول في بيان المنهج السليم لفهم الدين، علينا أن نفهم حقيقة الدين، فما هو الدين؟ وما هي حقيقته؟ ويبحث هذا الموضوع عادة تحت عنوان فلسفة الدين، ويمكن تلخيص البحث بالقول أن الدين ( مجموعة من المعارف القلبية والأحكام العملية) فالدين الإسلامي يحوي المعارف القلبية التي تمثل كمال الإنسان، بمعنى أن الكمال في الاعتقاد بها ومعرفتها، وأحكام عملية صادرة من مقام الربوبية الإلهية يحقق الإنسان بالسير على خطاها السعادة الحقيقية في النشأتين الدنيا

والآخرة، فالدين الإسلامي في الواقع هو التسليم<sup>(٢٠)</sup> ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ  
الإِسْلَامُ﴾<sup>(٢١)</sup> والتسليم تارة يكون للحق والواقع الموجود أي الاعتقاد بما هو حق  
وهي العقائد الحقة، وتارة يكون تسليماً للعمل الحق، والعمل الحق هو العمل الذي  
ينتج الكمال المطلوب منه، فالأحكام الإلهية هي أحكام تمثل الطريق لتحقيق الكمال  
الإنساني، بحيث يكون إنساناً إلهياً، إذن حقيقة الدين هي التسليم للحق.

والدين في بعده العقائدي والعملي ثابت لا تغير فيه، وهذه المسألة غير مسألة  
فهم الدين، فالدين شيء وفهم الدين شيء آخر، فالدين في بعده ثابت لا تغير فيه،  
نعم فهم الدين متغير في بعض الجزئيات، وسيأتي الحديث حول مسألة الفهم الديني  
بالتفصيل، نعم هناك مساحة أعطاهما الدين - وهذا الإعطاء من الثوابت - للحاكم  
الإسلامي لينظم فيها المجتمع بحسب ما يراه صالحاً له<sup>(٢٢)</sup>، ويصب في مصلحة الدين  
والدنيا، وهذه المساحة التي أعطاهما الإسلام للحاكم الإسلامي المستجمع للشروط من  
الضمانات لمواكبة الدين لجميع الأزمنة والأمكنة وعلى مر العصور، والضمانة  
الأساس لمواكبة الإسلام لجميع الأزمنة والأمكنة هي موافقة جميع الأحكام  
الإسلامية للفطرة الإنسانية، فالإسلام دين الفطرة والعقل، دين يضمن للإنسان  
السائر تحت ظله المعيشة السعيدة، قال تعالى: ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ  
مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى﴾<sup>(٢٣)</sup> ومعنى ذلك أن الذي لا يعرض عن  
ذكر الله ويكون ذاكراً مطيعاً لله سبحانه وتعالى فإن له معيشة سعيدة هانئة مطمئنة  
ويحشر يوم القيامة بصيراً متنعماً.

وإذا قيل إن الحقيقة الأساسية للدين هي البعد المعرفي المتجسد بشكل أول في  
التوحيد، أما الأحكام العملية فهي وسائل لتحقيق الهدف، فلماذا الإصرار على

الوسائل والجمود عليها، ولماذا لا تتغير الوسائل بتغير الزمن وفقاً لمقتضيات الزمان والمكان؟ فما الداعي للجمود على الحج والحجاب و... هذه وسائل كانت مناسبة في ذلك الزمان - زمن المعصوم عليه السلام - لتحقيق هدف التوحيد، والآن توجد وسائل أخرى أكثر مناسبة من تلك لتحقيق الهدف الأساس - التوحيد - فلا داعي للجمود على تلك الوسائل ولا مبرر عقلائي لذلك.

كان الجواب:

أولاً: نحن نلاحظ أن كثيراً من الأحكام العملية كانت موجودة منذ زمن آدم عليه السلام إلى زمن نبينا صلوات الله عليه وآله، فإنه رغم الفاصلة الزمنية بين آدم عليه السلام ونبينا صلوات الله عليه وآله، إلا إنه لم يطل الكثير من الأحكام العملية أي تعطيل أو تغيير - في أصل العبادة - على يد النبي الخاتم صلوات الله عليه وآله، كالحج والصلاة مثلاً.

ثانياً: إذا حصرنا الحديث حول الدين الإسلامي المحمدي فمنذ زمن النبي الأكرم صلوات الله عليه وآله وبيانه للأحكام الشرعية إلى زمن آخر معصوم ظاهر - الإمام الحسن العسكري عليه السلام - بقيت الأحكام الشرعية ثابتة ولم ينقل أن حكماً شرعياً - غير الأحكام الولائية - بُدّل وغير إلى حكم آخر، نعم مسألة النسخ أمر آخر وهي من مختصات المعصوم عليه السلام، وفي زمن الغيبة لا يوجد نسخ حيث لا معصوم ظاهر - عجل الله لمغيّبنا الفرج والسرور - وهذا دليل بين على ثبات الأحكام الشرعية.

ثالثاً: لا يوجد دليل على الرخصة لتغيير الأحكام الشرعية تبعاً للمكان أو الزمان ، بحيث يمكن للإنسان الاعتماد عليه، والركون إليه، نعم لو وجد دليل قطعي يقول لنا أن هذه الأحكام إنما جاء بها الوحي والمعصوم عليه السلام بلحاظ الزمن الذي

كان فيه، حيث إن هذه الأحكام كانت في ذلك الوقت هي المحقق للهدف التوحيدي، بل الدليل على خلاف ذلك، فكيف يسمح لنا الشارع بذلك وهو يصدق بأن دين الله لا يقاس بالعقول وأنه لا يمكن لغير المعصوم عليه السلام أن يحيط بملاكات الأحكام؟!

رابعاً: هناك روايات كثيرة تحمل مضمون الثبات للأحكام الشرعية بنحو لا يقبل التأويل، ومن ضمن هذه الروايات ما جاء عن زرارة، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الحلال والمحرام فقال: حلال محمد حلال أبداً إلى يوم القيامة، وحرامه حرام أبداً إلى يوم القيامة لا يكون غيره ولا يجيء غيره، وقال: قال علي عليه السلام: ما أحد ابتدع بدعة إلا ترك بها سنة»<sup>(٢٤)</sup>.

خامساً: لا أحد يعرف الإنسان بحقيقته غير الله والمعصوم عليه السلام فأني لغيرهما أن يأتي بما هو مناسب لكمال هذه الحقيقة الإنسانية؟! هذا أمر مستحيل، وهذا من الأدلة التي يذكرها العلماء على انحصار الربوبية التشريعية في الله سبحانه وتعالى ولمن نصبه الله لذلك.

سادساً: دل الدليل النقلي والعقلي والشهودي - عند أهل المعرفة - على أن هذه الأحكام الإسلامية هي الوسيلة الوحيدة التي تحقق الكمال الإنساني التوحيدي وأن هناك علاقة تكوينية بين العمل والهدف الذي خلق من أجله الإنسان، ولا توجد أحكام أخرى تحقق هذا الهدف الأسمى.

### بيان المنهج السليم لفهم الدين:

ولبيان المنهج المعرفي الصحيح - في العقائد - نشير إلى بعض النقاط الأساسية في

البحث:

**العقل:** أساس الاختلاف في المدارس المختلفة في المنهجية العقائدية هو مسألة دور العقل في الوصول إلى النتائج، فهل دوره ينحصر في فهم النصوص الدينية والجمع بينها، ورفض ما يخالف البديهيات؟ أم أن للعقل دوراً تأسيسياً في مسائل ربما لم يصرح النقل بها، وربما أشار إليها بنحو لم يلتفت إليها العقل الإنساني؟ ولو اختلف الظاهر اللفظي مع النتيجة العقلية البرهانية النظرية<sup>(٢٥)</sup> فماذا نقدم؟ من هنا لابد من الوقوف عند دور العقل البشري بشكل بين.

أ- العقل من أعظم مخلوقات الله ﷻ، ووظيفته الأساسية الوصول إلى الحق والواقع، وإدراك الصواب من الخطأ سواء في المسائل النظرية أم المسائل العملية، وهذه الوظيفة يشعر بها الإنسان بالوجدان، دون أن يلفته إلى ذلك أحد، والطرق التي أعطاها الخالق للإنسان كأدوات للمعرفة، هي العلم الحسي - بالحواس، والعلم الخيالي - بالخيال، والعلم الوهمي - بقوة الوهم، والعلم بالكليات، وهي القوة العقلية المفكرة، ثم إن القوة الأساسية التي تعتبر المحور بين هذه القوى هي قوة العقل، فهي التي تحكم على القوى الأخرى وتصحح مسيرها، وأخطر ما يواجه الإنسان في مسيره المعرفي تغلب بعض القوى على القوة العاقلة، مثل غلبة الوهم للقوة العاقلة.

ب- النتائج العقلية المعتمدة - في الفهم أو التأسيس - هي النتائج القطعية المعتمدة على البديهيات التي يدركها الإنسان من دون حاجة إلى دليل، وما سوى ذلك من النتائج العقلية فلا قيمة علمية لها، فالنتائج العقلية الظنية لا قيمة لها، ووجودها وعدمها على حد سواء، وهذه مسألة واضحة جداً، فما دام الإنسان يحتمل خطأ النتيجة العقلية التي وصل إليها، فلا قيمة لهذه النتيجة، نعم إذا

علم بنحو قطعي لا يقبل الخلاف كالقطع بأن الله لا يمكن أن يكون محدوداً، فلا بد<sup>(٢٦)</sup> من التعويل على هذه النتيجة، لأن الخالق جَلَّ وَعَلَا إنما خلق العقل ليدرك الواقع والحق، ولا معنى لأن يخلقه لذلك ثم يقول له - عندما يصل إلى نتيجة قطعية وفق المنهج الصحيح المعتمد على البديهيات التي فطره الله على إدراكها - لا تتبع ما وصلت إليه بعقلك، هذا خلاف الحكمة.

ج - النصوص الدينية - القرآن والروايات - صادرة من منبع العقل وخالق العقل، والذي أعطى العقل القدرة على إصابة الواقع، وكما أن النص صادر من حاق الواقع، كذلك العقل خلق قادراً على إصابة الواقع، ولا ندعي بذلك العصمة لكل من سلك الطريق العقلي، ولكن نريد أن نقول أن الإنسان إذا وصل إلى نتيجة قطعية معتمداً في ذلك على العقل والبديهيات، فهو بشكل بديهي يقبل تلك النتيجة، لأنه حين وصل إليها لا يحتمل خلافها ويراهها هي الواقع، من هنا نقول أن النص الظاهر<sup>(٢٧)</sup> في معنى ما، إذا خالف العقل القطعي، فهذه أمانة قطعية - قرينة لبيبة - على أن الظاهر غير مراد، بل مراده ما وصل إليه العقل القطعي، لأنه لا يمكن أن يختلف النص - الصادر من مصدر العقل - مع النتيجة القطعية البرهانية.

د - العقائد عبارة عن أمور يؤمن بها الإنسان بقلبه دون أن يخالج هذا الإيمان أي ريب، وهذا النحو من الإيمان واليقين القلبي لا يمكن أن يؤسس على الظن، من هنا نقول أن النصوص الدينية الظنية لا يمكن الاكتفاء بها لوحدها لتأسيس عقيدة ما لأنها ظنية، والظن لا يمكن أن يورث يقيناً عقلياً أو قلبياً، وهذا من الفوارق الأساسية بين الأحكام العملية والمعارف القلبية، حيث أنه يمكن التعبد

في العمل حتى مع عدم العلم - اليقين - بخلاف المعارف فإنه لا يمكن التعبد فيها، والمراد بالنصوص الدينية الظنية في المقام أحد أمرين، إما النصوص غير المتواترة، أو المتواترة ولكنها ليست نصاً، وإنما ظاهرة في المراد والظاهر ظني وليس بقطعي، من قبيل أكثر الآيات القرآنية.

هـ- الوصول إلى اليقين في المعارف العقائدية يكون بأحد طرق أربعة<sup>(٢٨)</sup>، إما أن تكون النتيجة بديهية أو فطرية مثل أصل الإيمان بوجود الخالق، أو أن تكون المسألة نظرية - ليست بديهية أو فطرية - تثبت بالبرهان التام المعتمد على البديهيات مثل مسألة العصمة المطلقة لأهل البيت عليهم السلام، أو من خلال النص المتواتر القطعي الدلالة، مثل قوله تعالى: ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا﴾<sup>(٢٩)</sup> أو أن يكون النص ظني الدلالة ولكن من خلال جمع النصوص - الظواهر - وحشد القرائن بعضها مع بعض نصل إلى نتيجة قطعية مثل حقيقة الإمامة في القرآن الكريم مثلاً، فإننا من خلال جمع الآيات نصل إلى معنى معين للإمامة يمكن اليقين به<sup>(٣٠)</sup>.

و- لفهم النصوص الدينية لابد من الاعتماد على الظواهر لكي يحصل جمع بين هذه الظواهر للوصول إلى نتيجة يقينية - في العقائد - والدليل على أن الظاهر هو الحجة هي السيرة العقلانية الموجودة منذ خلق البشر، ولم يردع عنها المعصوم عليه السلام، والمسألة أوضح في النص.

ي- بالنسبة إلى حجية النتائج البديهية فهي أمر مسلم بين جميع الناس إلا من خالف وجدانه، أما النتائج العقلية البرهانية فهي حجة لما قدمنا، وأما حجية النصوص فإن كانت هي القرآن فلأنه ثابت بالقطع - للإعجاز - أنه من الله،

وبذلك تثبت النبوة وحجية كلام النبي وأهل البيت عليهم السلام.

ك- في فهم النصوص الدينية لا بد من الاعتماد على أمرين أساسيين، الأول، أن النصوص جاءت وفقاً للمحاورات العقلانية بين الناس، وثانياً الالتفات إلى القطعيات العقلية، لأنه كما قدمنا أن النص الظاهر المخالف للعقل غير مراد للشارع.

إذا اتضحت هذه النقاط الأساسية لا بد من الوقوف قليلاً لمناقشة بعض الأطروحات في هذا الشأن تمييزاً للفائدة.

### خطأ العقل:

من أكبر الإشكاليات المطروحة على الطريقة العقلية، والنتائج النظرية، هي مسألة خطأ العقل، نعم فيما يرتبط بالبداهيات يمكننا الاعتماد عليها لأنها بيّنة واضحة لا خلاف فيها، أما النتائج العقلية النظرية فكثيراً ما يقع فيها الخطأ، وأدل دليل على ذلك اختلاف الفلاسفة في النتائج العقلية مع أن كلاً من الطرفين يدعي البرهان على ما ذهب إليه، إذاً فالطريق العقلي طريق غير مأمون النتائج، في الوقت الذي نملك فيه النصوص الدينية العقائدية التي تصدت إلى بيان المعارف الحقة، فالصحيح أن نبذل الجهد في فهم النصوص الدينية بالاعتماد على البداهيات فحسب، دون إدخال البراهين النظرية في فهم النص، أو الوصول إلى نتيجة جديدة.

وإذا قيل في مقام الجواب أن القرآن الكريم قد استخدم هذه الطريقة البرهانية،

ومن أمثلة ذلك برهان التمانع في قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾<sup>(٣١)</sup> وكذلك أهل البيت عليهم السلام، كما جاء في الخطبة الأولى في النهج، مثلاً.

أجاب أصحاب هذا الأشكال أن البرهان إذا كان صادراً من المعصوم فإنه لا يحتمل الخطأ، أما إذا كان صادراً من غيره فهو عرضة لذلك.

الجواب: ويمكن أن نجيب على هذا الإشكال بعدة أمور، بعضها أجوبة حلية وأخرى نقضية.

١- من الواضح أننا نعتمد على العلم الحسي التجريبي، مع أنه كثيراً ما يقع فيه الخطأ، فلو كان مجرد وقوع الخطأ في علم ما يوجب سد باب ذلك العلم وعدم الاعتماد عليه، لكان سد باب العلم الحسي أوجب وألزم، مع أن الكل متفق على أن العلم الحسي علم له مكانته الخاصة والمعتمدة مثل علم الطب<sup>(٣٢)</sup>.

٢- أن الاختلاف في استظهار المعاني من النصوص الدينية - غير النص - ليس أقل - إن لم يكن أكثر - من الاختلاف في النتائج العقلية المستفادة من البراهين العقلية، لذا نجد الاختلاف بين الفتاوى الفقهية بين الفقهاء، وفي كثير من الأحيان السبب في هذا الاختلاف هو فهم الظاهر المعبر عنه بالاستظهار، ومن الواضح أن أحد هذه المعاني هو الصحيح إذا لم تكن في طول بعض، إذاً فعلينا وفق إشكالكم أن نترك هذا الطريق لأنه طريق خطر يؤدي إلى نتائج غير مأمونة، كما هو الحال في الطريق البرهاني.

٣- من البعيد جداً أن يكون الاستدلال بالأدلة العقلية من مختصات المعصوم عليه السلام - القرآن والسنة - حيث إن في القرآن الحث الأكيد على مسألة التفكير والتعقل للوصول إلى النتائج الصحيحة، وكذلك بالنسبة لأهل البيت عليهم السلام، فقد علموا أصحابهم طريقة الاستدلال بالأدلة الدامغة العقلية، وهذا ما نراه في سيرة هشام بن الحكم مثلاً، فهل من المعقول أن يعلم الإمام عليه السلام هشام مثلاً

الأدلة العقلية ويقول له كلما أردت أن تثبت مسألة بالدليل البرهاني عليك أن ترجع إلي؟ هذا من البعد بـمكان، وخلاف ما جاء في سيرة أصحابهم عليهم السلام وبراءى منهم سلام الله عليهم.

٤- في كثير من المواضيع لا يمكن الوصول إلى نتيجة قطعية في المسألة العقائدية من خلال الاكتفاء بالنص، وهذا فيما إذا كان ظاهراً ولم تكن هناك نصوص أخرى توصلنا إلى نتيجة قطعية بمراد هذا النص، فكيف يمكن الاعتقاد القلبي من خلال الظن، فلا بد من الاستعانة بالدليل البرهاني، أو التوقف.

٥- الاعتماد على النتائج البرهانية المنتهية إلى البديهيات أمر وجداني لا يمكن لسوي الفطرة أن يخالفه، فالإنسان يرى نفسه مضطراً بالوجدان إلى اتباع النتائج البرهانية العقلية، لأنه لا يحتمل خلاف ما وصل إليه البرهان.

### نظرية تعدد القراءات:

الإشكال الآخر الذي يطرح في الشأن المعرفي، هو مسألة عدم القدرة على الجزم بمعرفة معينة دون أخرى، وهذه النظرية معروفة بعنوان نظرية تعدد القراءات، ومنشأ هذه النظرية أوربا- الغرب- وقد جاءت هذه النظرية كحل لمشكلة تعارض الدين مع العلم، حيث أن النتائج العلمية كانت تتعارض مع الدين الرسمي- المسيحي المحرف- وكذلك لمشكلة الاختلاف بين ذات الأديان نفسها، حيث نشأ اختلاف أدى إلى كثير من المشاكل والصدامات، من هنا جاءت فكرة تعدد القراءات القائلة بأن النصوص الدينية تحتمل عدة معاني وكل يفهم النص بحسب ما يحمل من خلفيات علمية، وكل القراءات صحيحة حتى لو كان بينها تناقض، ولا يمكن لأحد أن يدعي أن قراءته هي الصحيحة وما سواه مخطئ، ثم شيئاً فشيئاً سرت هذه النظرية إلى بعض

المنتسبين إلى الإسلام، فطبقوا المسألة على الإسلام الحنيف، وقالوا أن النصوص - بل مطلق المعارف بما فيها التوحيد - قابلة لتعدد القراءات وليس لأحد أن يدعي أنه هو المحق دون غيره، فكل يفهم النص بحسب ثقافته وتربيته، وكل الأفهام صحيحة.

ويمكن أن نرد على هذه الإشكالات بعدة نقاط:

أ- يوجد عند كل واحد منا مجموعة من المسائل البديهية، مثل مسألة استحالة اجتماع النقيضين، واستحالة وجود المعلول من غير علة... ولا يمكن لأي عاقل أن يخالف حكم هذه البديهيات إلا أن يكون مكابراً، من هنا نقول أن المسائل البديهية، والمسائل المعتمدة على البديهيات مثل مسألة وجود الخالق لهذا العالم المعلول لا يمكن أن تتغير وتتبدل إلا أن تتبدل هذه البديهيات - وهذا مستحيل - التي عند الإنسان والتي خلق عليها، لذا فلا يمكن أن يأتي إنسان ويقول: أنا لي قراءة أخرى في أصل التوحيد ووجود الخالق، وأن المراد بالله هو الرمز الأخلاقي مثلاً، هذا ما لا يقبله عاقل، إذاً عندنا مسائل بديهية واضحة ومسائل معتمدة على هذه البديهيات الواضحة لا يمكن تعدد القراءة فيها، نعم يمكن التعمق في مضمونها مع الثبات على أصل المضمون الواحد، هذا فيما يرتبط بالنتائج العقلية، وكذلك في المسائل الفقهية اليقينية، كمسألة وجوب الصلاة، فإنها من الأمور المقطوع بها، وكذلك عدد الركعات في الصلاة مثلاً، فلا يمكن لأحد أن يقول أن لي قراءة جديدة في معنى الصلاة وأنها مثلاً رمز للعمل الرياضي القربي، أو أن الصلاة كانت محددة بذلك الزمان الذي كان فيها الناس قساة قلوب وبعيدين عن الله سبحانه وتعالى، فالنتيجة أن اليقينيات في أصلها أو مضمونها لا يمكن أن يكون هناك مجال لتعدد القراءة

فيها مطلقاً.

ب- نعم في الأمور الظنية مثل بعض الأحكام الشرعية مثلاً، يمكن أن يكون هناك اختلاف في قراءة- الفهم- النص فيها، وهذا فيما إذا كانت الدلالة ظنية، أو السند ظني، أما عندما يكون كل من السند والدلالة قطعيين فلا مجال لتعدد الأفهام، نعم في حالة كون النص ظني الدلالة مثلاً يمكن أن يحصل خلاف في هذه المسألة، بل يمكن أن تصل المسألة في الخلاف إلى عدم إمكان الجمع مثل الحكم في صلاة الجمعة- فمن قائل بالوجوب وآخر بالحرمة- ولكن هذا الاختلاف أولاً في دائرة المعارف الظنية وهذا أكثر ما يكون في الأحكام- دون العقائد- وثانياً لا أحد يقول أن كل هذه الأفهام- مع عدم إمكان الجمع- صحيحة بل كل من الطرفين يرى أنه على الحق، من هنا لا يلزم القول بإمكان اجتماع النقيضين لهذا السبب، أما أصحاب نظرية تعدد القراءات يرون أن جميع الأفهام صحيحة، وثالثاً فإن هذه الأفهام لا بد أن لا تتعارض مع البديهيات العقلية والقطعيات النظرية، مثل استحالة التكليف بغير المقدور، وهذا الضابط مما لا يعول عليه أصحاب هذه النظرية.

ج- يرى أصحاب هذه النظرية أن فهم النص وإعطاء الرأي- المعتمد- في الدين شرعة لكل وارد، إلا أن هذا أولاً ليس عقلاً<sup>(٣٣)</sup>، وثانياً خلاف الدليل، فإن أهل البيت عليهم السلام كانوا يعتمدون أشخاصاً محددين للتصدي للفتوى أو بيان العقائد الحقة، مثل زرارة وهشام بن الحكم، ولو كان الأمر كما يرى أصحاب هذه النظرية لما كان داع لهذا الفعل من المعصوم عليه السلام.

## تأثير العلوم البشرية في فهم الدين:

وهنا توجد مسألة مهمة جداً فيما يرتبط بنظرية المعرفة، وهي هل أن العلوم البشرية لها تأثير على فهم النصوص الدينية، أو لا؟ طبعاً نقول العلوم البشرية، لأن العلوم الدينية تؤثر في فهم النصوص بلا أدنى تأمل، فكلما ازداد الإنسان معرفة بالدين، صار أكثر قدرة على فهم النصوص الدينية الأخرى التي لم يطلع عليها، فإنه توجد علاقة تبادلية بين فهم الدين والتأثير على فهم النصوص الأخرى، فمثلاً الذي اطلع على القرآن بأكمله وفهمه فهماً جيداً، له القدرة على فهم الروايات بشكل أكبر من غير المطلع.

إذن السؤال الذي ينبغي أن يكون محل البحث والتساؤل هو تأثير العلوم البشرية على فهم الدين، فهل فهم و تطور علم الطب والرياضيات والفيزياء والكيمياء والحساب والفلك والاقتصاد<sup>(٣٤)</sup>... إلخ له مدخلية في فهم الدين أو لا؟

في مقام الجواب لا بد أن نذكر عدة أمور:

أ- نحن نلاحظ بأن علماءنا يركزون على علمي الأصول والفلسفة كقواعد أساسية لفهم الدين الإسلامي، فالفقه يعتمد بشكل أساسي على علم الأصول كقواعد لفهم أدلة الأحكام، وعلم أصول الدين يعتمد بشكل أساسي على القواعد العقلية التي تنفتح في علم الفلسفة، ولا نرى منهم هذا الاهتمام بالعلوم الأخرى - كعلم الطب والهندسة والكيمياء - لفهم الدين الإسلامي، فما هو السبب في ذلك يا ترى؟ كل من درس علم الأصول والفقه والفلسفة وأصول الدين بشكل متقن، وكان مطلعاً على العلوم الأخرى يرى الفارق واضحاً في مدخيلة العلمين في فهم الدين بشكل مباشر وأساسي وخطير جداً، دون

العلوم الأخرى، فهذا فارق وجداني بيّن، فالعلوم العقائدية مثلاً تحتاج إلى قواعد عقلية يقينية ثابتة ليعتمد عليها الباحث في الوصول إلى النتائج الصحيحة، وكذلك فيما يرتبط بعلم الفقه، فإنه يحتاج إلى قواعد متيقنة ليعتمد عليها في معرفة الأحكام الشرعية، ولا يوجد ارتباط بين العلوم البشرية والمعارف والأحكام كما هو بين القواعد اليقينية في الفلسفة والأصول، بالإضافة إلى أن الوصول إلى نتائج يقينية ثابتة يمكن التأسيس عليها في العلوم البشرية غير ممكن، لأن أكثرها مرتبط بالطبيعات التي تحكمها قوانين الطبيعة، ولا يمكن الجزم في الطبيعات بنحو اليقين بالمعنى الأخص لأن قوانينها يمكن أن تخرم بالمعجزة، بخلاف القواعد العقلية المطلقة.

ب- بعض النصوص الدينية- التي جاءت بغرض تأكيد مسألة التوحيد والمخالفة لله سبحانه وتعالى- تتحدث عن أمور تكوينية حسية يمكن اكتشاف جانب كبير منها بالحس والتجربة، مثل الآيات التي تتحدث عن خلق السماء في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾<sup>(٣٥)</sup> فإن الباحث في الطبيعة يمكن أن يكتشف بعض الأمور التي تساعده على فهم هذه الآية أكثر من غيره، ولكن لا يمكنه الجزم أن ما وصل إليه هو مراد الآية، وكذلك ما جاء في الروايات من استحباب شرب الماء في الليل من جلوس، فقد وصل العلم الحديث إلى أن شرب الماء في الليل من قيام يسبب بعض الأمراض، ومع ذلك لا يمكن القول أن هذه العلة التامة لهذا الاستحباب-الحكم- في كثير من الموارد. إذا بالنسبة للنصوص الدينية التي تتحدث عن أمور حسية طبيعية يكون المطلع على

هذه الموضوعات أكثر قدرة من غيره على فهمها لأنه يملك الأدوات التي تساعده على الفهم ، فالمطلع على حقائق الأجسام المادية بشكل دقيق وبتركيبتها يكون أكثر قدرة على فهم قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾<sup>(٣٦)</sup> من غيره ممن لم يطلع، ولذا نرى علماءنا الأبرار عندما يأتوا ليفقوا على مثل هذه الآيات يبذلون جهداً كبيراً في الاطلاع على ما وصل إليه العلم البشري في الموضوع المبحوث، ليساعدهم ذلك على فهم النص الديني<sup>(٣٧)</sup>.

ج- تطور العلوم البشرية يوجد موضوعات جديدة للأحكام الشرعية، مثلاً تطور العلوم أوجد لنا صنع الدبابة والصاروخ، فيأتي الحكم الشرعي ليحدد نظر الشارع في مثل هذه الأمور، هل يجوز صنعها أولاً؟ وكذلك لو أعاننا العلم على إدراك أمر معين، كتسبيب بعض الأطعمة لمرض معين، هنا يأتي الشارع ليصب الحكم ويقول للمكلف إذا كان هذا الإضرار بالغاً فيحرم عليك أكل هذا الطعام، وإن لم يكن كذلك فمن الحسن أن تتجنب أيضاً، وإيجاد الموضوع بهذا النحو ليس له مدخلية في فهم الدين.

د- تطور العلم البشري يساعد على تشخيص الموضوعات، فمثلاً مسألة إسقاط الجنين، يقول الفقهاء إذا علققت النطفة فلا يجوز، أما أن تستخدم مادة تمنع من أصل العلق فلا بأس بذلك لأنه لا يصدق عليه عنوان الإسقاط المحرم، هنا يأتي التطور البشري في علم الطب ويحدد لنا هل حصل علق ليحرم أو لم يحصل، فنرتب الأثر، وهل هذا الدواء يقتل بعد العلق أم أنه يمنع أصل علق النطفة.

## الخلاصة:

ومما مر نصل إلى هذه النتيجة الواضحة للمنهجية الصحيحة في الوصول إلى المعارف العقائدية الدينية، وذلك بالاعتماد على الطرق اليقينية التي يمكن على أساسها تأسيس عقيدة راسخة، وتتلخص هذه الطرق بالتالي:

١- الطريق العقلي البرهاني، المعتمد على البديهيات.

٢- الاعتماد على الأمور الفطرية.

٣- النصوص القطعية سنداً ودلالة.

٤- النصوص القطعية سنداً الظنية دلالة إذا وجدت قرائن تورث اليقين بضمونها فتكون حينئذ بحكم القطعية من حيث الدلالة.

أما الطرق العقلية غير البرهانية، أو الأدلة النقلية غير القطعية إما من حيث السند أو الدلالة، فلا يمكن الاعتماد عليها لتأسيس عقيدة راسخة.

نكتفي بهذا المقدار ونسأل الله سبحانه أن يوفقنا لفهم دينه وتجسيده في الدنيا ونيل كرامته في الآخرة إنه ولي حميد والحمد لله رب العالمين.

## المواهب:

(١) سورة النحل: ٨٩.

وقد فسرت الآية الكريمة بتفسيرين: الأول: تبياناً لكل شيء يصب في هداية الناس. والتفسير الآخر تبياناً لكل شيء من حقائق العالم، والبحث موكول إلى محله.

(٢) كما هو محقق في محله. (تدل على ذلك الروايات والأدلة الفلسفية).

(٣) وهذا لا يعني أن الإسلام أهمل العلوم الأخرى التي لا ربط مباشر لها في تربية الإنسان كالاقتصاد والهندسة والتجديد.

(٤) الكافي: باب صفة العلم وأهله وفضله وفضل العلماء: وقوله (فضل) فيه أحد احتمالين، الأول أنه زائد لا فائدة فيه كما هو الظاهر من السياق والحدث الذي صدرت منه الرواية، وقوله (هذا علم لا يضر من

جهله... والاحتمال الثاني الذي ذهب إليه بعض العلماء أن الفضل بمعنى أن العلوم الثلاثة هي الواجبة والأساسية وما سواها فضل بمعنى نافلة وأمر حسن، وهذا خلاف الظاهر. (راجع الأربعون حديثاً للإمام الخميني).

(٥) أما في اصطلاح الآيات والروايات فالفقه يشمل العقائد والأخلاق أيضاً بل مصداقه الأكمل هو علم العقائد لأنه أشرف علم وفقه ومعرفة.

(٦) بل بكل عالم الإمكان من أعلاه إلى أسفله.

(٧) وهناك من ادعى أن صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ معصوم في أصل نزول الوحي أي أن الوحي النازل عليه حق بلا شك، لكنه ليس معصوماً في الفهم، بل هناك من ذهب إلى أن الوحي إنما هو من إبداعات النبي الشخصية، وهذان الرأيان لا يتبناهما أحد من علمائنا فهما مقولتان لبعض العلمانيين الحديثيين.

(٨) ولذا نرى بعض الفقهاء أعلم في تأسيس المنهج لكنه ليس كذلك على مستوى التطبيق، فربما هناك من هو أقدر منه على تطبيق المنهج.

(٩) نهج البلاغة: الخطبة ١٣٨.

(١٠) وهذا من مميزات الدين الإسلامي، لذا نرى الأديان الأخرى في الأغلب تتعارض مع الفطرة أو العقل صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فمثلاً الغيرة أمر فطري في الإنسان بينما المجتمع الغربي يسلك المنهج الذي يحطم كل أنواع الغيرة في نفس الإنسان، ونرى أن المسيحية المتحجرة تتعامل مع مسألة معاشرتة الزوجة على أنها من القدرات الدنيوية، وهذا خلاف الفطرة الإنسانية التي جبل عليها الإنسان من الحاجة إلى المعاشرة، وأما مصادمة الأديان الكثيرة لبديهيات العقل فلا حصر لها، كذهاب الحشوية إلى القول بالتنجيم مثلاً.

(١١) مدرسة من المدارس السننية التي تعتمد جعل المحورية للروايات وقبولها مطلقاً من دون أي معيار سندي أو مضموني.

(١٢) طبعاً ليس عندنا نص ديني يخالف العقل حتى مع إرجاعه إلى محكمات النصوص الأخرى.

(١٣) وربما يرد سؤال: أين موقع المنهجية في معرفة المبادئ الأخلاقية؟ الجواب: سوف يتضح الحال فيها بعد الإنتهاء من البحث لأنها لا تخلوا إما أن تكون سلوكيات عملية فتدخل تحت المنهجية الفقهية أو أمور يدركها العقل لوحده أو هي من لوازم بعض المعارف كما سيوضح.

(١٤) ميزان الحكمة: باب القياس.

(١٥) مستدرک الوسائل: ج ١٧/ ٣٣٥.

(١٦) شرح أصول الكافي للمازندراني: ج ١/ ٢٤.

- (١٧) نهج البلاغة: الخطبة: ١.
- (١٨) سورة الذاريات: ٥٦.
- (١٩) مصدر ١٦: ج ٢١١/٤.
- (٢٠) راجع الميزان في تفسير الآية.
- (٢١) سورة آل عمران: ١٩.
- (٢٢) وهذه الأحكام التي تصدر من الولي الفقيه ليست داخلة في الدين ليقال أنه متغير بل هي صلاحية بحكم ثابت ليحدد فيها الفقيه القوانين المناسبة للمصالح العامة.
- (٢٣) سورة طه: ١٢٤.
- (٢٤) أصول الكافي ١: ٥٨ ، باب البدع والرأي...حديث ١٩.
- (٢٥) أما النتيجة البديهية فلا خلاف في قبولها وهو المسمى بالعقل القطعي.
- (٢٦) وهذه اللابدية قهرية وجدانية لا يجد الإنسان مخلصاً من قبولها والإذعان لها.
- (٢٧) والظاهر ظن.
- (٢٨) من المناسب الإشارة إلى الأدلة على صحة هذه الطرق.
- (٢٩) سورة البقرة: ٢٥٧.
- (٣٠) أيضاً عندنا طريق الكشف والشهود القلبي الذي ينشأ من العبادة والتفكير.
- (٣١) سورة الأنبياء: ٢٢.
- (٣٢) راجع تفسير الميزان: ج ١/ بحث فلسفي ص ٤٥.
- (٣٣) فإن من الأمور العقلائية أن لكل علم أدواته الخاصة لفهمه.
- (٣٤) في غير جانبه الديني المقتبس من النصوص.
- (٣٥) سورة فصلت: ١١.
- (٣٦) سورة الأنبياء: ٣٠.
- (٣٧) ولوضوح المسألة بشكل أكبر راجع شروح نهج البلاغة في الخطب التي تتحدث عن خلق السماء والأرض وأمثالها.

## قراءة في تحديد القراءات

علي أحمد الكربابادي

بسم الله الرحمن الرحيم، وصلى الله على محمد وآله الطاهرين.

ولدت نظرية تعدد القراءات في العالم الغربي، ووصلت متأخرة إلى العالم الإسلامي ليتغنى بها من لا اعتداد له بثقافته الدينية، وكذلك من تخدمه هذه النظرية في التحلل من كل قيود الالتزام، أو يهدد الدين مصالحه الاقتصادية أو السياسية.

فما هو المقصود من تعدد القراءات؟

### معنى المصطلح:

ذكر الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي رحمته الله في كتابه (تعدد القراءات) كلاماً في

معنى القراءة:

فالقراءة لغة تعني التلاوة.

وفي الاصطلاح تعني كيفية قراءة ألفاظ القرآن الكريم. ومثل لذلك بالقراءات السبع للقرآن الكريم والذي صار علماً مستقلاً، وألفت فيه عدة مؤلفات، ومن أمثلة التعدد بهذا المصطلح قراءة بعض كلمات الآيات القرآنية كلفظة ﴿مالك﴾ بنحو آخر ك: ﴿ملك﴾. وليس هذا المعنى هو ما يريد الباحثون في هذا الحقل.

### تعدد القراءات في الاصطلاح المعرفي:

والمعنى الذي استفاده سماحة الشيخ مصباح من كلماتهم في هذا المجال، هو: «إمكان تعدد الأفهام من نص واحد واعتبارها مقبولة بأجمعها»، فالقرآن الكريم نص

ديني، والروايات الشريفة نصوص دينية يمكن أن يفهم منها عدة أفهام، وقد تكون هذه الأفهام متضاربة، ومتضادة، بل ومتناقضة، وتُقبل كلها في جميع هذه الأحوال، فكل شخص يمكن أن يكون لديه فهم من هذا النص الديني ويكون صحيحاً ومعتبراً حتى ولو كانت كل هذه الأفهام متناقضة مع بعضها<sup>(١)</sup>. وسنذكر في مدعيات النظرية نصوصاً فاه فيها أصحابها يمثل هذه المضامين.

### الدوافع الداعية لطرح النظرية:

ولا بأس هنا ولإتمام الفائدة أن نذكر بعض ما ذكره الشيخ اليزدي من أسباب وعوامل دعت إلى طرح هذه النظرية، حيث ذكر دافعين لطرحها في العالم الغربي، وهما:

- ١- عدم انسجام مضمون الكتاب المقدس مع الاكتشافات العلمية.
- ٢- النزاعات الدينية.

وذكر دافعين آخرين لطرحها في إيران، دافع سياسي، والآخر نفسي<sup>(٢)</sup>. وكلامنا سيكون حول الدافعين الأولين باعتبار حكايتهما عن حقبة تاريخية كانت سبباً في انبثاق مثل هذه النظرية في الغرب، وسنستفيد فيهما مما أفاده الشيخ رحمته وغيره من الباحثين.

### الدافع الأول:

والدافع الأول الذي دعا الأوربيين لطرح هذه النظرية هو عدم انسجام مضمون الكتاب المقدس (الإنجيل) مع الاكتشافات العلمية في ذلك العصر، فقد كانت الكنيسة برجال دينها (الباباوات) مسيطرة على الوضع السياسي في أوروبا، وكانت الحكومة

تدار من قبلهم تارة بمعونة عملائهم الحكام، أو حلفائهم تارة أخرى، وقد خلفت هذه الحقبة مشاكل اقتصادية وسياسية واجتماعية في المجتمع الأوروبي، ما دعاهم لتسمية العصور الوسطى بعصور الظلام.

كان أرباب الكنيسة (الباباوات) يظهرون تحريمهم الزواج على أنفسهم، وكانوا يدعون الناس إلى ترك التزويج إلا بمقدار الحاجة الملحة والضرورة، وكانوا يدعون إلى عدم أخذ الأجرة على العمل إلا بمقدار ما يؤمن المعيشة الضرورية، ويرفضون ما زاد على ذلك. وبسبب هذه المعاملة من الباباوات وتشديد الخناق على الأوروبيين حصلت حالة من الكراهية للكنيسة عند الناس.

أما عن الكتاب الذي كان يعتمد عليه رجال الدين، والذي استغل أشد استغلال لفرض السيطرة على رقاب الناس فقد كان الإنجيل، والذي لم يكن كتابا واحدا كما هو حال القرآن لدينا؛ والذي هو مصون عن التحريف ومعروف لدى أبناء الإسلام، بل كان الإنجيل مجموعة كبيرة من الكتب<sup>(٣)</sup>، فالإنجيل الذي جاء به نبي الله عيسى عليه السلام كان قد حرف، فكانوا يعقدون الجلسات والندوات من فترة لأخرى لتنقيح الأناجيل والتوافق على عدد منها يكون أيسر على تناول، فكان عددها يصل لحدود ٣٠٠ إنجيل، ومن بعد ذلك هذبوها وشذبوها فوصل عددها إلى ٤ أناجيل.

كان رجال الكنيسة يدعون بأن هذه الأناجيل الأربعة قد كتبت من قبل أربعة من الحواريين تنتابهم حالات بمثابة الإيحاء الإلهي، فكانوا يدونون ما يوحى إليهم. ولم تكن الأناجيل تحتوي في بادئ أمرها على سوى بعض القصص المتعلقة بالنبي عيسى عليه السلام، فكانت خالية عن الأحكام والمعارف التي ترتبط بالواقع العملي، ما

دعاهم لتطعيمها بالاكتشافات العلمية البطليموسية والأرسطية، فبدأت الاختلافات والتناقضات في البروز بين ما تحتويه هذه الكتب وبين ما يتوصل إليه العلماء، والحال أن الباباوات قد أحكموا القبضة وأصدروا الفتاوى بقتل وإعدام كل من يخالف الدين، والذي يتمثل في الأناجيل الأربعة، فكان من ضمن قرايين الاكتشافات العلمية (جاليليو) لما قال بدوران الأرض حول الشمس، فأدانوه بمخالفة اكتشافه لمبادئ الدين المسيحي وللكتاب المقدس، ودعوه لأحد أمرين: التوبة، أو الإعدام. فقال: سأتوب ولكن ستبقى الأرض تدور حول الشمس، ثم نفذ في حقه حكم الإعدام.

قتل المكتشفين الجدد من جهة، وتجاوزات الباباوات من جهة أخرى؛ كإقامة العلاقات مع النساء خلف الكواليس، المخالفة لدعواتهم العلنية للتخلي عن الزواج، وتناقض الاكتشافات العلمية مع مبادئ الإنجيل من جهة ثالثة، ونفور الطبع البشري والفتنة الإنسانية عن المبادئ التي جاء بها الباباوات من جهة رابعة، بسبب كل هذه العوامل بدأت بوادر انقلاب على الكنيسة وعلى رجال الدين المسيحيين .

قام بعض المصلحين الواعون بأهمية الدين في حياة الإنسان بمحاولة تسوية بين الإنجيل وبين ما يعتقد به الناس مما تقتضيه فطرتهم الإنسانية، وما يتوصل إليه المكتشفون الجدد، فقالوا بأننا لا يمكننا أن نرفض الدين والإنجيل بشكل مطلق، ولكن نقول بأن هذه المبادئ التي جاء بها رجال الدين لا تشكل إلا فهمهم للدين المسيحي، وليست هي عين الدين المسيحي، وهذا الفهم من الإنجيل ليس بمقدس أو غير قابل للخروج عنه، بل المقدس هو خصوص الدين وخصوص الإنجيل الذي يمكن أن تقرأ منه عدة أفهام. وقد اعتمدوا في ذلك على بعض التصويرات؛ من قبيل

أن لغة الدين لغة رمزية، لا تفيد الكشف عن الواقع، وليست في صدد بيان الحقيقة للمخاطب وللعرف، وادعوا أن من قال بتعارض الاكتشافات العلمية مع ما جاءت به التوراة والإنجيل هو بسبب افتراضهم أن لغة التوراة ولغة الإنجيل هي لغة الكشف عن الواقع بينما إذا افترضناهما لغتين رمزيتين فقد تخلصنا من إشكالية التناقض. وهذه الرمزية في اللغة مألوفة ومتداولة في كلمات الشعراء، فهم يعبرون بالخمير، والشراب، والكأس، ويشيرون بها إلى العروج، والقرب من الله وما شاكل ذلك.

لقد صوروا هذا المعنى مع أن بعض الحالات يستحيل فيها قبول الأفهام المتخالفة كما سيأتي، فلو قال الإنجيل بدوران الشمس حول الأرض فمعنى ذلك أن القول بدوران الأرض حول الشمس مرفوض، وهو الذي كان عليه رجال الدين في أول الأمر وقبل أن يؤسس لمثل نظرية (تعدد القراءات والأفهام).

#### الدافع الثاني (النزاعات الدينية):

وعلى هذا الطريق تستمر الخلافات بعد القرون الوسطى وتتأجج في أوساط المجتمع الأوروبي، حيث كانت لهم ردة فعل عنيفة زامت بدايات عصر النهضة وما سمي بعهد التنوير، ولم تزل الكنيسة الكاثوليكية حينها هي الكنيسة الأم، فانقسمت ليرز القسم الآخر للكنيسة على أيدي بعض المجددين المسيحيين باسم الكنيسة البروتستانتية. ودامت النزاعات الدامية بين الكنيستين واستمرت لسنوات طويلة، وبجهود من بعض المصلحين بين شقي الكنيسة المسيحية طرح هذا المعنى الذي ينسجم مع تعدد القراءات، فكان مفاده أن الكاثوليك على حق، وكلامهم مقبول، وديانتهم صحيحة، وأن البروتستانت على حق، وكلامهم مقبول، وديانتهم صحيحة، وأنه يمكن قبول كل هذه الأفهام الدينية في عرض واحد<sup>(٤)</sup>، لأن للنصوص المقدسة

أكثر من معنى واحد، وكل هذه المعاني معتبرة ولا رجحان لأي منها على الآخر. والمتحصل مما تقدم أن بداية نشوء هذه النظرية كانت في المهد الأوروبي، قبل أن تأخذ طريقها لعالم الإسلام. وقد ذكر بعض الباحثين بأننا لا يمكن أن نجد لكل هذه الأمور جذورا في الكلام أو الفلسفة الإسلامية، وإن وجدت بعض صورها وكانت مورد قبول بعض متكلمي الإسلام، حيث بحثت ولكن بعناوين أخرى، ومثل على ذلك ببعض الأمثلة:

١- يوحنا الدمشقي المسيحي الذي كان مورد عناية بعض الخلفاء العباسيين كالمأمون والمعتصم والواثق والمتوكل، وهو الذي كان سبب فتنة «قدم القرآن» ليستفيد من قدم كلام الله قدم المسيح باعتباره «كلمة الله».

٢- بعض ما جاء في رسائل إخوان الصفا.

٣- الغزالي في بعض كتبه في تعرضه للحديث: «ستفترق أمتي إلى ثلاث وسبعين فرقة» حيث ذكر الذيل بنحوين:

أ- الناجية منها واحدة.

ب- الهالكة منها واحدة.

فاعتمد في بعض كتبه على الذيل الثاني واعتبر جميع فرق الإسلام فرقا ناجية إلا فرقة واحدة<sup>(٥)</sup>.

### المحطات التاريخية لسير النظرية:

وهنا يمكننا أن نتوقف في ثلاث محطات تاريخية تكون أمثلة وتطبيقات لمثل هذه النظرية، سواء بمعنى تعدد الفهم، أو الاجتهاد الشخصي والتأول وما ماثل ذلك.

## التعدد في صدر الإسلام:

فمن الأمثلة المذكورة في صدر الإسلام قصة خالد بن الوليد الذي قتل مالك بن نويرة صبراً ونزاً على زوجته فدخل بها في نفس الليلة. وكان عمر يقول لخالد: يا عدو الله قتلت امرأة مسلماً ثم نزوت على امرأته، والله لأرجمنك بالأحجار. ولكن أبا بكر دافع عنه وقال: هبه يا عمر، تأول فأخطأ فإرفع لسانك عن خالد<sup>(٦)</sup>.

فأي تأول هذا لا تعدد فيه المسلمة؟! ويمثل فيه بصحابي، ويحرق رأسه!!!  
وأما روايات أهل البيت عليهم السلام في محاربة هذا النوع من التأول والقياس والاستحسان فكثيرة وشديدة، وحريصة على حفظ قواعد الحوار المتعارفة لدى العقلاء في بوح النص بما فيه من دلالة وتجنب تحميل النص ما لا يطيقه.

## النظرية في عصرها الحالي:

وأما النظرية في عصرنا فقد أخذت في الراج، وأخذ أتباعها في استغلالها أشد استغلال كما ذكرنا في بداية البحث، ومن الكتب التي عرفت في هذا المجال كتاب «صراطهاى مستقيم» للدكتور عبد الكريم سروش، وقد انتقده غير واحد من العلماء، لا سيما على اختياره لهذا الاسم المخالف لما جاء من وحدة الصراط وعدم تعدده: ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾<sup>(٧)</sup>، وعلق الشيخ السبحاني رحمته الله بأنه كان من المناسب أن يصرف الكاتب المحترم نظره عن هذه التسمية على الأقل، حتى لا يتعارض عنوان الكتاب مع صريح القرآن<sup>(٨)</sup>.

## التطبيق المستقبلي للنظرية:

وأذكر هنا رواية ذكرها الشيخ مصباح اليزدي رحمته الله في كتابه:

(روى فضيل بن يسار - وهو أحد أصحاب الإمام الصادق عليه السلام - هذه الرواية عنه: «إن قائمنا إذا قام استقبل من جهلة الناس أشد مما استقبله رسول الله من جهال الجاهلية. قلت: وكيف ذلك؟ قال: إن رسول الله صلى الله عليه وآله أتى الناس وهم يعبدون الحجارة والصخور والعيدان والخشب المنحوتة، وإن قائمنا إذا قام أتى الناس وكلهم يتأول عليه كتاب الله يحتاج عليه به..»<sup>(٩)</sup>)

أي أنهم يقولون أن قراءتنا للقرآن هي الصحيحة وكلامك باطل! وبهذا تكون الغصص التي يتجرعها إمام الزمان عليه السلام من المتظاهرين بالعلم في زمانه أكثر مما يتجرعه رسول الله صلى الله عليه وآله في سبيل هداية أبناء الجاهلية<sup>(١٠)</sup>.

## مدعيات نظرية تعدد القراءات:

ويمكننا أن نجمل نظرية تعدد القراءات في مجموعة من المدعيات، نذكرها ونذكر بعض كلماتهم فيها، ثم نناقش كل واحد من هذه المدعيات.

### المدعى الأول:

وهو أنه لا يوجد فهم بشري ثابت وغير قابل للتغير؛ وذلك لأن جميع المعارف مترابطة مع بعضها البعض، فأى تغير في إحداها يغير كل هذه المعارف، فلا يوجد إذن فهم بشري ثابت، وقد جاء في كتاب القبض والبسط في الشريعة تحت عنوان (الأفهام متحركة): «فهمنا لكل شيء (ومن الجملة الشريعة) متحرك، وإذا حدث توج وتحويل في زاوية من زوايا بحر المعارف البشرية المتلاطم فإن الزوايا الأخرى لن

تبقى ساكنة، وستكون فاعلة في درك الأجزاء الأخرى، أو في إثباتها، وتأبيدها وإبطالها»<sup>(١١)</sup>.

ويقول في مورد آخر: «النتيجة الأولى: فحوى الكلام أن المعارف الجديدة حين تدخل لا تترك معارفنا السابقة على حالها، فإن لم تطردها تصرفت في معناها، وفي مفادها، بحيث تسلحنا بمنظار جديد يعطيها منظرا متجددا، وإن عناصر المعرفة المختلفة من العلوم الإنسانية والطبيعية والفلسفية والدينية والعرفانية كلها مترابطة معا ومتآلفة، تسير دائما باتجاه واحد، فإذا ما حدث تغير في إحداها فإنه سيصب في العلوم الأخرى. الشريعة مقدسة وسماوية وخالدة، ولكن فهم الشريعة بشري وتراي ومتغير، يتضمن أحكام المعارف البشرية الأخرى، ويخضع لتحول وتكامل مستمرين»<sup>(١٢)</sup>. ولهذا فهم يعبرون عن المعرفة الدينية بأنها معرفة مستهلكة بكل معنى الكلمة، لكل العلوم والمعارف البشرية بشكل كامل، وأن الشريعة صامتة، وبقدر ما نسألها فهي تجيب، وأمثال هذه التعبيرات<sup>(١٣)</sup>.

فخلاصة هذا المدعى أنه: (لا يوجد فهم بشري ثابت، وأن كل الأفهام قابلة للتغير).

#### المدعى الثاني:

وبناء على عدم ثبات الأفهام البشرية بشكل عام، وعدم شذوذ المعرفة الدينية عنها، تكون هذه الأفهام والمعارف بما فيها المعارف الدينية معارف قابلة للخطأ ومخالفة الواقع، حتى وإن كانت أفهاما للنخبة من المتخصصين والفقهاء، ولما احتملت الخطأ والاشتباه فهي معارف غير مقدسة، فمعارف الفقهاء معارف دينية ولكنها بشرية، والمعارف الدينية أمر، والدين أمر آخر، وبهذا المضمون صرح أمثال

سروش، فقد قال في كتابه القبض والبسط في الشريعة: « النتيجة هي أن المعرفة الدينية أمر بشري، لديها جميع العلامات و الصفات البشرية، أي أن منشأها بشري (وليس وحيا)، و تطورها تدريجي، تثير الخصومات، و تحتل الظن و اليقين..»<sup>(١٤)</sup>، وقال أيضا في كتابه (فربه تر از ايدئولوژي) أن من يجلس في الحوزة ليس هو الله ولا النبي ولا الأئمة الأطهار، وإنما يجلس فيها الفقهاء والمتكلمون الذين هم بشر وقابلين للخطأ، وكل ما يولدونه فهو معرفة بشرية غير مقدسة، وتلك القداسة الموجودة للروايات والقرآن لا تسري ولو ذرة واحدة منها إلى معارفهم<sup>(١٥)</sup>، ويدعي بناء على ذلك أن في الحوزة العلمية خطوطا حمراء لا يستطيع الطالب تجاوزها، على خلافه في الجامعات الأكاديمية<sup>(١٦)</sup>.

#### المدعى الثالث: (تعطش الكلمات للمعاني):

ويدعي أصحاب هذه النظرية أن الكلمات والألفاظ ليست دالة على المعاني بنفسها، وإنما يستفيد كل قارئ و متلقٍ لهذه الألفاظ المعاني الخاصة به وبانطباعاته المسبقة وخلفياته المعرفية، فالكلمات في نفسها لا تحمل أي معنى من المعاني، وهذا ما يصرح به الدكتور سروش: «تشبيه العالم الخارجي بنص مكتوب تشبيه جيد. ليس عندنا أي نص مكتوب يفصح عن معناه. إنما ذهن اللغوي الذي يفسر النص هو الذي يقرأ فيه معنى معيناً. فالعبارات عطشى للمعاني وليست رحما لها»<sup>(١٧)</sup>، ويقول في مكان آخر: «نظريات أهل كل عصر تبعث في الألفاظ روحا متجددة من المعاني، وهذا هو معنى ما يقال من أن الألفاظ جائعة للمعنى وليست رحما لها»<sup>(١٨)</sup>، وعلى هذا فلكل قارئ أن يسبغ على أي نص يجده معنى يختص به وإن ناقض المعاني التي يراها غيره من القراء لنفس هذا النص.

#### المدعى الرابع: (نسبية الحقيقة):

ويقولون بأننا لا يمكن أن نحصر الفهم لهذا النص الديني في قراءة أو فهم واحد يتوافق عليه الجميع، فلا أحد من البشر يستطيع الوصول إلى الواقع، بل هو مما يختص به الله ﷻ، ويرى بعض الباحثين أن نظرية القبض والبسط عبارة عن واقعية معقدة من النوع البوبري، فبينما يؤمن بيكون وديكارت بأن الحقيقة أمر قابل للانكشاف والمعرفة، يرى بوبر أن الإنسان لا يصل إلا إلى الظن والحدس، ولا يصل أبداً إلى ساحة المعرفة اليقينية، فنحن على هذا نخطئ في بحثنا عن المعرفة، ثم نكتشف أخطاءنا فنقترب أكثر من الحقيقة<sup>(١٩)</sup>، ويقول الدكتور سروش على أساس هذا المبنى: «حيث أن كل الأفهام والمعارف غير الدينية ناقصة، ومتراطة بعضها مع البعض الآخر، ففهمنا الديني مرتبط بسائر معارفنا ومتوازن معها، ولن يكون يكتمل أبداً في أي عصر... وبما أنه يمكن طرح نظريات متعددة لتفسير حادثة أو مجموعة من الحوادث، وفي وقت واحد، وكل منها لها ما يؤيدها، فإن تقليل هذه النظريات إلى نظرية واحدة أمل ضعيف وخائب. كذلك يمكن افتراض عدة معانٍ طولية وعرضية لنص واحد؛ وذلك بمقتضى تطور المعرفة الدينية، ولا مبرر للخوف من تعدد الفهم والسعي لتوحيده»<sup>(٢٠)</sup>. فالخلاصة أن هذا المدعى يقرب من قول السفسطائيين والشكاكين في نفي الواقع، حيث قالوا:

كل ما في الكون وهم وخيال أو رسوم أو مرايا أو ظلال

#### المدعى الخامس:

وبناء على ما تقدم فإنه لا يمكن أن يكون هناك فهم واحد يفهم من نصوص القرآن الكريم، أو الروايات الشريفة، يمكن الركون إليه، والقطع بأنه فهم صحيح،

وفهم يطابق الواقع.

#### المدعى السادس:

وقد مر بيانه بنحو إجمالي، ولكننا نفرده هنا لأهميته، ومفاده أنه يمكن القول بعدم ترجيح قراءة على أخرى، بل يمكن اعتبار كل هذه القراءات وقبولها وإن كانت في عرض بعضها كما تقدم في كلماتهم.

هذا تمام ما استوفيناه من مدعيات نظرية (تعدد القراءات)، ونأتي على مناقشتها

تباعاً.

#### مناقشة مدعيات النظرية:

##### المناقشة الأولى:

أولاً: كل ما تقدم من دعاوى لا تخدم أصحاب هذه النظرية فيما يريدون الوصول إليه وهو أنه لا يمكن التمسك بفهم ديني واحد، وإن شئت فعبر بأن مرادهم هو إخراس الدين وجعله في الزاوية. فنحن لا ننكر أثر ترابط العلوم في تغير المعارف، ولكن بنحو جزئي متعارف كأثر علم الفلك في تحقيق موضوعات الأحكام الشرعية كثبوت الهلال، والخسوف والكسوف وما مائل، ولكن كل هذه الأمثلة ليس لها إلا التصرف في الموضوع، تحقيقه وعدم تحقيقه، مع ثبات أسس وقواعد الحكم الشرعي، والنظرة الدينية من غير أن يطالها التغيير، حتى وإن كانت معرفة بشرية. وإلا فهل يدعي أصحاب هذه النظرية تغير كل المعارف البشرية بسبب هذا الترابط، وإن كانت معارف من قبيل نتائج الحسابات الرياضية، فهل ينتظر أمثال هؤلاء يوماً تطل عليهم فيه معادلة رياضية مفادها:  $7 = 2 + 2$ ، بناء على بشرية هذه



المعارف؟! وأن العلم في تطور وتكامل وأن أي تغير في زاوية من بحر هذه المعارف المتلاطم فإنه لا يدع ذرة من ذرات المعارف على حالها؟!!

قد يشكل بعضهم بأن ما تسمونه ٢ يسميه غيركم باسم آخر، فلا بأس أن نعبر عن الرقم ٣،٥ بلفظ الاثنين، فحينها تصح المعادلة!!

وهذا الإشكال غير وارد، وذلك لأن كلامنا في الألفاظ بما هي مشيرة إلى تلك الحقائق المرتكزة لدينا، وإلا فلا غضاضة أن نتكلم عن هذه الحقائق بلغة ثانية وثالثة ما دام كلامنا إشارة إلى تلك الحقائق وتلك المعارف، وكلامكم عن تغير نفس المعارف لا عن تغير مداليل الألفاظ، وإن عبرتم في بعض كلماتكم عن تعطش الألفاظ للمعاني وهو مخدوش ومناقش يأتي عليه الكلام أيضا.

فإذن هناك مجموعة من المعارف الدينية لا تقبل التبدل، كما هو حال مجموعة من المعارف البشرية غير القابلة للتبدل، وقد قال بعض الباحثين: «ويمكن الإشارة إلى ما يسمى بضروريات الدين في الاصطلاح العلمي الديني الذي يطلق على مجموعة من القضايا والاعتقادات التي لا يشك أحد في كونها من الدين؛ بحيث يخرج منكرها عن زمرة المتدينين. ومنها: الاعتقاد بالمعاد والحياة الأخرى، والاعتقاد بكون الرسول الأكرم ﷺ خاتم الأنبياء، ووجوب الصلاة والصوم والحج على واجدي شرائط الوجوب. ومضافا إلى ضروريات الدين هذه، هناك مجموعة من القضايا تسمى بضروريات الفقه، وهذه القضايا رغم كون إنكارها ليس بمستوى إنكار ضروريات الدين، إلا أن أي باحث في الفقه إذا راعى أسس الاستنباط الفقهي وضوابطه، سوف يصل إليها؛ ولذا لا نجد فقيها يناقش أو يخالف في هذا النوع من القضايا. إذا دعوى التحول العام في المعرفة ليس فقط لا دليل عليه، بل الدليل قائم

على خلافه»<sup>(٢١)</sup>.

ثانياً: نحن إذا نظرنا إلى نظرية تعدد القراءات كمعرفة من ضمن المعارف البشرية، وجدنا أن هذه النظرية لا تسلم من شر نفسها، أو كما عبر بعض الباحثين بأن النظرية تنتحر بنفسها: «انتحار نظرية به دست خویش»<sup>(٢٢)</sup>، فهي حينما تفترض في نفسها الثبات، وتأسس لقاعدة كلية يجب أن يدعن لها كل مفكر، وكأنها من الابتكارات الوليدة بعيدة المنال، تكذب نفسها بأنها معرفة غير ثابتة، وذلك وفقاً للقياس التالي:

أ- كل المعارف البشرية معارف متغيرة.

ب- نظرية تعدد القراءات معرفة بشرية.

إذن فالنتيجة أن نظرية تعدد القراءات معرفة متغيرة، فإذا كانت متغيرة تعين عليها أن تسكت ولا تتكلم، فقد يأتي قارئ ويقرأ المعارف البشرية بنحو آخر يفترض فيها الثبات. وهذا المعنى قريب من مناقشة أصحاب الشك المنكرين للواقعية، وقد ناقشهم بعضهم: «إن معنى هذا الاستدلال هو أنكم تحاولون عن طريق هذا الدليل الوصول إلى مقصودكم وهو صحة اتجاه الشك والعلم بذلك، وعلى الأقل تحاولون بهذه الوسيلة إقناع الطرف المقابل لكم بوجهة نظركم، أي أنكم تتوقعون منه العلم بصحة ادعائكم، بينما مدعائكم هو أن حصول العلم مستحيل مطلقاً»<sup>(٢٣)</sup>.

ثالثاً: سلّمنا أن بين العلوم البشرية والدينية نحو ترابط، إلا أن هذا الترابط لا يؤدي إلى مراد نظرية تعدد القراءات، فليس كل تغير في هذه العلوم المترابطة يؤدي إلى تغير ما ارتبطت به من علوم بهذا النحو الذي تحاول إثباته نظرية تعدد القراءات، فهي تريد رفع اليد عن أي درجة من الثبات، فتقبل على أساس ذلك بالقراءات

المتناقضة، وهذا ما لا يوفره نحو الترابط بين العلوم والمعارف الدينية والبشرية الأخرى، وقد ذكرت نظرية القبض والبسط خمسة أنحاء من الترابط بين العلوم<sup>(٢٤)</sup>:

أ- الترابط الواقعي والمنطقي.

ب- الترابط المنهجي.

ج- الترابط المعرفي (بمعناه الخاص؛ أي "علم المعرفة").

د- الترابط الإنتاجي الاستهلاكي.

هـ- الترابط الحوارية.

وناقش الشيخ أحمد واعظي هذه الدعوى المبنية على وجود الترابط العام الشامل بين المعارف البشرية وبين المعرفة الدينية، وعلى كون المعرفة الدينية نوع معرفة مستهلكة تتغذى من العلوم الأخرى: «ويبدو أن هذه النظرية تعاني في هذا المقام من شيء من التسامح، فليس كل علاقة بين العلوم توصل إلى هاتين النتيجتين المذكورتين، بل هما معلولتان لنوع خاص من العلاقة، فكل سعي لإثبات هاتين النتيجتين لا بد أن ينصب على إثبات الترابط المضموني بين المعرفة الدينية وغير الدينية بحيث يطرأ التغيير على مضمون إحدهما عند أي تغيير يطرأ على الأخرى، وكذلك لا بد من إثبات المديونية الكاملة للمعرفة الدينية، وإثبات كونها من المعارف المستهلكة لما تنتجه العلوم الأخرى، لننفي بعد ذلك تأثير أي عامل آخر في حصول التحول في فهمنا للدين. ونظرية القبض والبسط لم توفق في كلا المجالين، وباءت جهودها بالفشل في إثباتها لكلا الأمرين (أي إثبات المديونية الكاملة، وإثبات الارتباط المطلق بين المعرفة الدينية، وسائر العلوم)»<sup>(٢٥)</sup>.

وما فعله أصحاب هذه النظرية في إثبات مدعاهم لا يعدو كونه استقراء ناقصاً

لبعض الأمثلة التاريخية، فلم يكن لها دليل استقرائي تام، ولا دليل عقلي، على أن الاستقراء التام يناقش لو وجد بعدم انحصار القضايا الدينية التي يحتمل التحول فيها، كما ذكره الشيخ واعظي<sup>(٢٦)</sup>، وقد بسط الكلام في نقاش هذه الدعوى فليراجع في محله.

### المناقشة الثانية:

أما المدعى الثاني فخلاصته أمران؛ الأمر الأول هو مقارنة بين الحوزة وبين الجامعة، والأمر الثاني هو رفض التقديس لأفهام علماء الدين، أما دواعي هذه الكلمات فلك أن تسأل صاحبها عنها.

وكلامنا بالنسبة للجامعات الأكاديمية لا ينبغي أن يفهم بنحو التوهين أو الإساءة، فهذه دعوات العلماء لا تزال متواصلة في خدمة كلا هاتين الجهتين؛ الحوزة، والجامعة، فهذا الشهيد المطهري رحمته الله أستاذ جامعي جمع حوله قلوب الجامعيين، وهو كذلك عالم حوزوي مدافع عن حریم الحوزة لا تأخذه في الله لومة لائم، وهذه كلمات أمثال السيد القائد رحمته الله في شأن الحوزة والجامعة يسمعها كل من ألقى السمع. فلا معنى إذن لهذه المقارنات وبأساليب استفزازية، تنال من قدسية أي من هاتين المؤسستين المتأصلتين والمقدستين. غايته أنا يمكن أن ننكر هذه التهمة القائلة بأن الطالب في الحوزة لا يمكنه أن يناقش، وأن أمامه خطوطاً حمراء، فليس شعار: (إن قلتَ قلتُ) إلا شعار حوزوي، على غرار (نحن أبناء الدليل أينما مال نميل)، ولذلك ترى الطالب يناقش أستاذه في كل صغيرة وكبيرة، ويفند أقوال أستاذه إذا لم تكن مقبولة لديه، ولا ينافي ذلك غض طرفه أثناء الدرس عن بعض آراء أستاذه رعاية لحقه واحتراماً لمقامه في مجلس الدرس<sup>(٢٧)</sup>.

وأما الأمر الثاني فقد ناقشه السيد كمال الحيدري رحمته في بعض محاضراته، بأنه ما هو مراد أمثال الدكتور سروش من التقدس؟ وأن فهم العلماء غير مقدس؟!

وطرح ثلاثة احتمالات لمعنى المقدس:

أ- أنه غير قابل للنقد.

ب- أنه مطابق للواقع ولا يحتمل الخطأ.

ج- أنه حجة على المكلف.

● فإن كان المقصود هو الأول فالكل يعلم أن العلماء في الحوزة العلمية يناقشون آراءهم قبل أن يناقشها غيرهم، ولذلك فهم يغيرون حتى بعض فتاواهم في بعض الأحيان.

● وإن كان المقصود من المقدس هو المعنى الثاني فلا أحد من الفقهاء يدعي بأن فتاواه هي المطابقة للواقع، ولما هو في اللوح المحفوظ عند الله تعالى. ولا يفهم من كلامه عليه السلام إنكار وجود بعض المعارف المقطوعة الثبات ومطابقة الواقع.

● وإن كان المقصود هو الثالث، وأنه كيف يمكن الاستناد لفتاوى الفقهاء والحال أنها متضاربة ومتضادة، ورأي كل عالم يختلف عن آراء العلماء الآخرين؟! فهل تدعون أن الحق مع كل هؤلاء العلماء؟ كان الجواب - كما تقدم - أن الحكم الواقعي موجود عند الله تعالى، ولكن الله تعبدنا بالرجوع للعلماء، وهذا ما دل عليه الكتاب الكريم، والروايات الشريفة عن أهل البيت عليهم السلام، فالقرآن، والروايات، وحكم العقل، كل هذه الأمور هي التي دعتنا إلى اعتماد قول المتخصص، فهل يصح من المريض أن يرجع إلى الفلاح مثلاً في إجراء عملية جراحية لقلبه؟! فكما أن حكم عقله يفرض عليه الرجوع

للطبيب المتخصص في ذلك، كذلك يفرض عليه الرجوع إلى المتخصص في مجال العلوم الدينية، ويفرض عليه رفض كل القراءات غير المتخصصة وغير المعتمدة على آليات المعرفة الخاصة في مجال المعرفة الدينية. فالذي أوجبه الشارع - كما تقدم - هو الرجوع للمتخصص تعبداً، وليس الواجب هو إصابة الواقع<sup>(٢٨)</sup>.

### المناقشة الثالثة:

أولاً: والكلام هنا عن كون الألفاظ ذات معانٍ من أوضح الواضحات، ولا كلام لنا عن منشأ هذه الدلالة، فقد ذكروا أن الارتباط بين اللفظ والمعنى ناشئ عن الوضع، سواء كان وضعاً تعيينياً، أو تعينياً، وقد طرحت أمثال هذه البحوث في علم أصول الفقه، وهي أن الواضع هل هو يعرب بن قحطان أو غيره؟ أو أن دلالة الألفاظ نشأت بسبب القرن الأكيد كما يذهب له السيد الشهيد رحمته الله؟

فخلاصة الأمر تدور حول الحال الفعلي للألفاظ، لا عن الارتباط الذاتي بينها وبين المداليل، فواضح أن لا ارتباط ذاتي بينها، وإنما كلامنا عن النصوص المتلقاة من قبل الشارع، فهي لا يمكن أن تكون إلا من المرتبة الثانية التي تقترب بالمعنى اقترباً أكيداً. فلذلك فتغير المعارف البشرية لا يؤثر على دلالة الألفاظ، فضلاً عن أن نفس النصوص بحد ذاتها لا يمكن أن تقبل دلتين متناقضتين. وقد قال بعضهم: «ومهما ارتفعت معارف الإنسان، فسوف تبقى دلالة اللفظ على ما هي عليه، فلغة أي قوم أو جماعة عبارة عن ظاهرة واقعية واجتماعية، لا بد من التعرف عليها واستخدامها، وأي تغيير في هذه اللغة معلول لإرادة هذه الأمة الجمعية عبر وضعهم اللفظ لمعنى جديد، وتركهم للمعنى الأول. ولا علاقة لذلك بإرادتنا أو تغيير معارفنا

وعلومنا»<sup>(٢٩)</sup>.

ثانياً: ونحن إذا نظرنا إلى تعامل العقلاء بما هم عقلاء، وجدنا أنهم قد جعلوا لأنفسهم قواعد وضوابط في محاوراتهم العرفية تركز على كون الألفاظ تحمل المعاني، والمعاني المقطوعة، والمتعارفة، وهذا ما يعبر عنه علماء الأصول بحجية الظهور، فإنك ترى سيرة العقلاء قائمة على هذه الحجية، تسيّر بها أمور معاشها، وتقضي بها في المحاكم، وتقيم على إثرها الحدود، وتعقد العقود كالبيع والزواج، وتوقع الإيقاعات كالعتق والطلاق، فقوام حياة الناس قائمة على حجية الظهور.

ثالثاً: إن إعجاز القرآن، ومعرفة أن هذا كلام معجز، لا يستطيع بشر أن يأتي بمثله، كل هذا متوقف على كون الألفاظ ذات معانٍ مقطوعة، وهذا ما يجعل ألد الأعداء يذعن لكونه كلاماً فوق كلام البشر قائلًا: (إن له لحلاوة، وإن عليه لطلاوة، وإن أعلاه لمثمر، وإن أسفله لمغدق..)<sup>(٣٠)</sup>، وهنا لو لم يكن كلام القرآن مفهوماً، بنحو يمكن الاحتجاج به، لما صح إلقاء نبينا ﷺ له على الناس ليقموا إعجازه، بل ولما صح كون جميع معاجز الأنبياء معاجزاً، وذلك بناء على مثل هذه النظريات المقيتة التي تترقى للقول بعدم ثبات، بل بتغير كل الوقائع باعتبار بشريتها. فإن قيل بأنها ليست هي البشرية، بل البشري هو الفهم لها، قلنا أن الكلام في بشرية القراءات المنصبة على هذه الوقائع، وبشرية التلقي لها، وقد أجمع الناس على إعجازها، ما أثبت كون هذا المقدار من المعارف البشرية معارف ثابتة ومورد اتفاق، وإلا لما صح من صاحب الشرع اعتبارها حجة مع تغيرها، ولما صح منه الدعوة لها وهي تحتل النقيض<sup>(٣١)</sup>.

رابعاً: ولو سلمنا بمثل هذه الدعوى للزم من ذلك عبثية البعث للأنبياء والرسول،

ونقض الغرض المرجو في تحقيق الهداية. وأكتفي في هذا المقام بذكر بعض كلماتهم: «عندما يكون فهمنا للنصوص الدينية ظنيا وناقصا دائما، وعندما لا يكون الطريق ميسورا للعثور على فهم صحيح وكامل، أو مطابق للشريعة، وعندما تكون الحيرة حالة دائمة، سوف يكون إرسال الشريعة إلى البشر لغوا، ومخالفة للحكمة، وكذلك الرجوع إلى النصوص الدينية لاستلهاام معانيها. ما الفائدة من إرسال الألفاظ التي لا تحمل في طياتها أي معنى، وترك العالم الديني تحت رحمة المعارف غير الدينية ليبحت لها عن معنى، وما الثمرة التي تترتب على ذلك؟»<sup>(٣٢)</sup>، وأما السيد الشهيد الصدر (رضوان الله تعالى عليه)، فقد قال في نهاية بحث حجية الظهور: «كما أن شموخ المعاني وعلوها ينبغي أن لا يكون على حساب الهدف من بيانها، ولما كان الهدف هداية الإنسان، فلا بد أن تبين المعاني على نحو يؤثر في تحقق الهدف، وذلك موقوف على تيسير فهمه»<sup>(٣٣)</sup>.

**خامسا:** وأما إذا وقفنا على ساحل اللغة العربية خاصة، والتي تشرفت بكونها لغة الدين الخاتم والمهيمن على بقية الأديان السماوية، وجدنا لدى أبنائها تعارفا خاصا، وارتكازا خاصا على بوح الألفاظ بمعانيها، بل وتفجرها بها في كثير من الأحيان، لتسهيل في أودية تحتمل بقدرها، وهو ما يلتقي مع نحو من الطولية في تعدد المعاني، وكون القرآن ذا بطون وبطون، لا كما توهمه أصحاب تعدد القراءات من المناقضة والعرضية. ولا كما ادعوه من كون الألفاظ لا تحمل في رحمتها أي معنى من المعاني، وأنها متعطشة للمعاني التي يسبغها عليها القارئ. وأمثلة هنا ببعض الاصطلاحات التي جرت كالمثل على لسان أبناء العربية، وأردف عليها شيئا من المواقف الدلالية التاريخية:

أ- تقول: أقول كذا بمعنى الكلمة، أو بكل معنى الكلمة، أو بما تطيق الكلمة حمله من معنى، بغض النظر عن منشأ هذا الاقتران بين اللفظ والمعنى، ولهذا يقول الأصوليون بأن الإنسان يتصور المعنى من خلال نفس اللفظ ولو صدر من غافل، أو نائم، أو حجر، ولكن لا يتصور المراد المجدي.

ب- تقول: فلان نطق على لسانه الروح القدس؛ أي أنه جاء بألفاظ ذات معان بلغت الذروة في العطاء والجود بالمدليل، إن على مستوى الكم، أو على مستوى الكيف. ولهذا يتمثل أهل الله ببيت لبيد بن ربيعة:  
ألا كل شيء ما خلا الله باطل وكل نعيم لا محالة زائل

مدعين أن لبيد لم يقف على عمق هذا المعنى الذي جاء به من بطلان ما عدا الله (عز وجل)، فاللفظ دال لا محالة، وإن أمكن التعميق في الدلالة كما أسلفنا، ولكن من باب النحو الخارجي للبطلان، لا من باب نفس اللفظ الموضوع، فلم يؤخذ في نفس اللفظ تلك المراتب من الشدة والضعف، ولم يؤخذ فيه إلا صرف البطلان أو الوجود، أو المجموع منهما الذي تتعدد مراتبه الخارجية بما له من حظ وجودي. ولهذا قيل بنظرية تفسير القرآن بالقرآن الذي هو تبيان لكل شيء، فلا شك في تبيانه لنفسه في مقام الدلالة التصورية ومعرفة مداليل الألفاظ، وإن احتيج لغيره في مقام بيان المصاديق والوقائع الخارجية.

ج- ونعقب على ما تقدم بمعركة لغوية دارت حول دلالة لفظ (الفاكهة) وهل أن العنب والرمان من الفاكهة أم ليسا كذلك؟! وذلك لتوهم حصل بسبب العطف في بعض الآيات؛ من أن العطف يقتضي المغايرة والتأسيس، وننقل

ما جاء حول هذا من لسان العرب لابن منظور: «الفاكهة معروفة وأجناسها الفواكه، وقد اختلف فيها، فقال بعض العلماء: كل شيء قد سمي من الثمار في القرآن نحو العنب والرمان، فإثنا لا نسميه فاكهة، قال: ولو حلف أن لا يأكل فاكهة فأكل عنبا ورمانا لم يحنث ولم يكن حانثا. وقال آخرون: كل الثمار فاكهة، وإنما كرر في القرآن في قوله تعالى: ﴿فِيهِمَا فَاكِهَةٌ وَتَخْلُ وَرُمَّانٌ﴾ لتفضيل النخل والرمان على سائر الفواكه دونهما، ومثله قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَمِنْكَ وَمِنْ نُوحٍ وَإِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ﴾ فكرر هؤلاء للتفضيل على النبيين ولم يخرجوا منهم. قال الأزهرى: وما علمت أحدا من العرب قال أن النخيل والكروم ثمارها ليست من الفاكهة، وإنما شذ قول النعمان بن ثابت في هذه المسألة عن أقاويل جماعة فقهاء الأمصار لقلّة علمه بكلام العرب وعلم اللغة وتأويل القرآن العربي المبين، والعرب تذكر الأشياء جملة ثم تخص منها شيئا بالتسمية تنبيها على فضل فيه، قال الله تعالى: ﴿مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ﴾ فمن قال أن جبريل وميكال ليسا من الملائكة لإفراد الله عز وجل إياهما بالتسمية بعد ذكر الملائكة جملة فهو كافر، لأن الله تعالى نص على ذلك وبينه، وكذلك من قال إن ثمر النخل والرمان ليس فاكهة لإفراد الله تعالى إياهما بالتسمية بعد ذكر الفاكهة جملة فهو جاهل، وهو خلاف المعقول، وخلاف لغة العرب»<sup>(٣٤)</sup>. ومن خلال هذا النص يتبين أن لدى أهل اللغة تشددا في التمسك بمدلول الألفاظ، يأبى عن التسامح في قراءة أي دلالة أخرى من خلال هذا النص الواحد.

د- وأما خاتمة الكلام في هذا الجواب فهي أن النزاع في دلالة اللفظ على المعنى تجاوز حد التجهيل والتسفيه ليصل إلى حد الشفار والسيوف، فقد نقل التاريخ أن أبا ذر كان ينازع معاوية في الآية ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ كَثِيرًا مِّنَ الْأَحْبَارِ وَالرُّهْبَانِ لِيَآكُلُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ يَكْتَنُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾<sup>(٣٥)</sup> لما أرادوا التلاعب بالقرآن وتحريفه بغية قصر الحرمة المنصبة على كنز الذهب والفضة، على الأحرار والرهبان، لكي يجلو البذخ لحكام المسلمين، فقد جاء في الدر المنثور: «أخرج ابن الضريس عن علباء بن أحمر أن عثمان بن عفان: لما أراد أن يكتب المصاحف أرادوا أن يلقوا الواو التي في براءة والذين يكتزون الذهب والفضة قال أبي لتلحقنها أو لأضعن سيفي على عاتقي فألحقها»<sup>(٣٦)</sup>، ونقل ابن أبي الحديد: «وروى الشيخ أبو علي أيضا عن زيد بن وهب، قال: قلت لأبي ذر وهو بالربذة: ما أنزلك هذا المنزل؟ قال: أخبرك أني كنت بالشام، فذكرت قوله تعالى: (والذين يكتزون الذهب والفضة ولا ينفقونها) فقال لي معاوية: هذه نزلت في أهل الكتاب، فقلت: فيهم وفينا. فكتب معاوية إلى عثمان في ذلك، فكتب إلي: أن أقدم، فقدمت عليه، فأنشأ الناس إلي كأنهم لم يعرفوني، فشكوت ذلك إلى عثمان، فخيرني وقال: انزل حيث شئت، فنزلت الربذة»<sup>(٣٧)</sup>.

## المناقشة الرابعة:

أولاً: تبين مما تقدم أن هناك مجموعة من المعارف الدينية الثابتة والضرورية والتي لا تتغير بحال من الأحوال، كما هو حال بقية المعارف البشرية التي تكون جملة منها ثابتة وغير قابلة للتحول، فأول هذه المعارف هي البديهيات التي لا تقبل الخطأ والاشتباه، ومن بعدها يترقى لإثبات بقية المعارف، فحتى صاحب هذه النظرية التي لها حظ وافر من التشكيك ونفي الواقعية، يذعن بمجموعة من المسلمات، ويمكن أن يستدرج ليعترف بكم هائل من المعارف الثابتة، وبهذا النحو ناقش السيد العلامة رحمته الله أهل الشك في بداية الحكمة، فهناك يقول: «وهاهنا طائفتان أخريان من الشكاكين؛ فطائفة يتسلّمون الإنسان وإدراكاته، ويظهرون الشك في ما وراء ذلك، فيقولون: (نحن وإدراكاتنا، ونشك فيما وراء ذلك)؛ وطائفة أخرى تفتنوا بما في قلوبهم: (نحن وإدراكاتنا) من الاعتراف بحقائق كثيرة، من أناسي وإدراكات لهم، وتلك حقائق خارجية، فبدّلوا الكلام بقولهم: «أنا وإدراكي، وما وراء ذلك مشكوك»<sup>(٣٨)</sup>. وفي معرض نقاشه رحمته الله لطائفة سابقة من أهل الشك بين منشأ بعض هذه التوهمات: «نعم، ربما راجع بعضهم هذه العلوم العقلية، وهو غير مسلح بالأصول المنطقية، ولا متدرب في صناعة البرهان، فشاهد اختلاف الباحثين في المسائل بين الإثبات والنفي، والمجج التي أقاموها على كل من طرفي النقيض، ولم يقدر لقلته بضاعته على تمييز الحق من الباطل، فتسلّم طرفي النقيض في مسألة بعد مسألة، فأساء الظن بالمنطق، وزعم أن العلوم نسبية غير ثابتة، والحقيقة بالنسبة لكل باحث ما دلت عليه حجته»<sup>(٣٩)</sup>. فلا يمكن أبداً الإذعان بنسبية الحقيقة وكونها محالة المنال، وإلا لانقطع الخطاب بيننا وبين أصحاب هذه النظرية.

ثانياً: وأما واقعية بوبر التي ائنتت عليها نظرية القبض والبسط فليس لها من الواقعية غير الاسم كما عبر بعضهم، وعلى هذا الأساس فلا معنى لكلام أصحاب تعدد القراءات عن تكامل المعرفة البشرية ما دامت كل المعارف البشرية مجرد حدوس وفرضيات لا يمكنها ادعاء إصابة الواقع والحقيقة الموضوعية، ولا معنى كذلك للقول بأنا مع تطور العلم نكتشف أخطاءنا السابقة فنقترب من الواقع أكثر ولكنا لا نصيبه، وذلك لأن هذه المعارف الجديدة لا تعدو كونها حدوساً وفرضيات أخرى نسبتها إلى الواقع كنسبة سابقاتها، ولو استطعنا إثبات كونها أقرب، لكان لدينا مقدار من الثبات في المعارف البشرية يمكن القياس إليه قرباً وبعداً<sup>(٤٠)</sup>.

ثالثاً: وهنا نشير إلى أنه قد يفهم من كلمات بعض علمائنا شيء من إنكار الواقع، إلا أنه ليس كذلك، فكلامهم حول الخلق وأنهم مرايا وظلال، لا بد أن لا يحمل على المرايا السفسطائية، وإلا فإن أمثال العلامة الطباطبائي رحمه الله كان من المستميتين في إثبات الواقع، وكان صاحب العلاجات للشكاكين، ولكن كلام أمثاله إنما هو في مقام النسبة والقياس إلى الله جل وعلا، وبين الموجود بالذات، والموجود بالغير، فما دام الثاني موجوداً بالغير، فكل واقعية يحتويها ويتوفر عليها إنما هي صدقة وعطاء وفيض من قبل الغير، فلا واقعية له مستقلة ومنحازة عن واقعية الواجب تعالى، ولهذا تجد في كلامه عن الطبقة الغارقة في حب كمال الله تعالى أنهم: «يدركون أن جميع الموجودات إن هي إلا مرايا تعكس كل واحدة منها ما تستطيع أن تعكسه من جمال الله الذي لا شبيه له، ولكنها، عدا كونها مجرد مرايا، ليس لها أي وجود ذاتي مستقل»<sup>(٤١)</sup>.

وقد قال الحكيم السبزواري في شرح منظومته: «وجعل العرض موجوداً في

نفسه لغيره، والجوهر موجودا في نفسه لنفسه بغيره، لا ينافي ما حقق في موضعه من أن وجود ما سوى الواحد الأحد رابط محض، لأن ما ذكر هاهنا إنما هو فيما بين الممكنات أنفسها، وإلا فالكل روابط صرفة، لا نفسية لها بالنسبة إليه. إن هي إلا تويهات وتمائيل، وبنفسها أعدام وأباطيل»<sup>(٤٢)</sup>.

### المناقشة الخامسة:

أولاً: جاء في الآيات الشريفة: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾<sup>(٤٣)</sup>، فالقرآن الكريم تبيان لكل شيء، فهو نور، والنور جلي، واضح في نفسه، وموضح لغيره ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِن جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَن نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾<sup>(٤٤)</sup>، وهذا النور الذي هو تبيان لكل شيء، أليس هو في نفسه شيئاً من الأشياء؟! فهل يعقل بيانه لغيره وخفاؤه في نفسه؟! وهل يعطي الظلام نورا؟! فالقرآن إذن لا يمكن أن يكون تبياناً لكل شيء إلا إذا كان بينا في نفسه قابلاً للفهم، ومن ثم مبيناً لغيره، وإن دار البحث بعد ذلك عن غيره وما هو معنى ﴿كُلِّ شَيْءٍ﴾، إلا أن الخلاصة كون القرآن يحكي حقائق ومعارف ميسورة التلقي والتسليم، ولا تقبل التشكيك أو التحول.

ثانياً: ولو أبطلنا أصل جواز الرجوع للقرآن واعتماد فهمه، فإننا نبطل بذلك حجية قول الرسول ﷺ، وأقوال الأئمة الطاهرين عليهم السلام، فيسقط نفس الدين حتى عند أهل تعدد القائلين بأن الدين هو خصوص النصوص، والتي منها نصوص روايات المعصوم، دون الأفهام. فحجية القرآن قائمة بنفس القرآن باعتباره معجزة، فهو بنفسه حجة، وما احتج به الرسول ﷺ على قومه إلا بعنوان إعجازه،

ثم ومن خلال هذا الطريق تثبت حجية قول الرسول ﷺ: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾<sup>(٤٥)</sup>، ومن خلال حجيتها تثبت حجية قول الأئمة عليهم السلام الأمرين بدورهم باعتماد أفهام العلماء باعتبارها أفهاما تخصصية، فلو لم يكن القرآن قابلا للفهم من قبل عامة الناس، لما صح امتثالهم لأمره بالرجوع للرسول ﷺ، والأئمة عليهم السلام، ولما صح اعتباره دليلا معجزا يثبت صدق النبي ﷺ، فكل هذه المسلمات إنما ثبتت ببركة فهم الناس لخطاب القرآن، وهذا ما يثبت وجود قدر مسلم من الأفهام الدينية المطابقة للواقع، وغير القابلة للتبدل أو التحول<sup>(٤٦)</sup>.

**ثالثا:** ولو نظرنا إلى النصوص الدينية كرسالة من قبل الله (عز وجل) لبني البشر، فحينها سنعلم أن له غرضا من إرسال هذه الكتب السماوية والنصوص الدينية، وهذا الغرض هو تفهيم الناس وهدايتهم، فلو لم يمكن الوصول إلى الحقيقة الموضوعية المتوخاة لدى هذا المرسل، للزم عليه سبحانه أحد اللوازم الباطلة:

● فإما أن يكون عاجزا عن تحقيق الهداية، فهو عاجز عن إيصال مراده من خلال هذا الطريق الذي اختاره وهو استخدام الألفاظ، فهي وإن كانت في نفسها تحمل المعاني الجليلة، إلا أنها غير كافية فيما يريده، ولكنها أقصى ما تحيط به قدرته - تعالى عن ذلك علوا كبيرا - فأرسلها من باب عدم سقوط الميسور. وهذا اللازم واضح البطلان.

● وإما أن يكون عابثا، فهو لا يريد الهداية إرادة جدية، وإنما أرسل الأنبياء والرسول بالكتب، وقتلوا وشرّدوا على هذا الطريق، ولكن من غير إرادة وعزم أكيد لديه لتحقيق هذا الغرض، وهذا الفرض كسابقه في البطلان.

● وإما أن يكون جاهلا بطريق تحقيق الهداية، فهو ﴿على كل شيء قدير﴾،

إلا أن الألفاظ لما كانت حمّالة أوجه، تعددت قراءتها، واستحال إيصالها إلى الحقيقة الموضوعية الجلية، فهو تعالى اختلط عليه الأمر، وترك الطرق الموصلة للهداية، وعزف عنها ليخطئ في تجربته التشريعية والهدائية حيث اختار طريقا لا يوصل ولا يحقق مبتغاه، تعالى الله عن ذلك.

وبعد اتضح جميع هذه الفروض الباطلة، يتعين من الحكيم العالم القادر جل وعلا أن يختار الطريق الموصل للهداية، وقد اختاره عبر إرسال النبوات والشرائع والكتب السماوية، فلا يحتمل في مسلم إنكار الواقعية المرادة من قبله تعالى ولو بنحوها الإجمالي.

#### المناقشة السادسة:

وقد اتضح من خلال ما تقدم عدم إمكان القبول بالقراءات المتضادة والمتناقضة في آن واحد، وذلك للقاعدة العقلية: «النقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان»، والقاعدة: «الضدان لا يجتمعان»، فلا يمكن أن يكون الشيء موجودا وهو في نفس الآن ليس بموجود، ولا يمكن أن تكون الورقة بيضاء وهي كذلك سوداء في نفس الوقت، مع تحقق جميع الشروط والوحدات المذكورة في هذا البحث، من وحدة الموضوع، والجهة.. فكذا لا يمكن أن تكون القراءة الأولى مصيبة، والقراءة الثانية المناقضة مصيبة أيضا في نفس الوقت، فإذا تعددت القراءات وتباينت، فإن أول معرفة يدركها كل ساذج أن هناك معرفة غير مصيبة، وغير كاشفة عن الواقع.

#### إشكال التغير الجوهرى:

تبنى صدر المتألهين رحمته الله نظرية الحركة الجوهرية، وتغير طبيعة الأشياء، وأنها في

حالة سيلان دائم، وإذا أردنا أن نمثل لهذا المعنى نذكر الإنسان، فزيد مثلاً هو من ولد قبل عشر سنوات وسماه أبوه زيدا، وهو الآن بعد هذه السنوات العشر لا زال زيدا، وإذا كبر وهرم يبقى زيدا، مع أن الدراسات قد أثبتت أن جميع خلايا جسم الإنسان تتبدل، تموت وتفتنى، وتحل محلها خلايا جديدة، فعلى هذا يكون زيد بعد عشر سنوات غيره قبل عشر سنوات، فكيف نقول بالثبات، وبأن هذين الزيدين هما زيد واحد؟ وإذا كانت حقائق الأشياء تتغير، وهي من مرتبة التكوين والواقع، فما يكون أدون منها أولى بالتغير وعدم الثبات، فكل الوقائع في تغير وتحول وتبدل، وتبعاً لذلك فإن كل المعارف متغيرة، فهي ليست إلا تبعاً للواقع، وحكاية وكشفا عنه!!

### جواب الإشكال:

وأذكر هنا بعض ما اقتنصته من كلمات الأستاذ الشيخ جعفر النمر رحمته الله في الحركة والثبات، فنحن نسلم بالحركة الجوهرية، ولا يلزم منها عدم الثبات، فطبيعة العالم وإن كانت سيّالة في ذاتها وفي جوهرها؛ بمعنى أنه إذا وجد جزء انعدمت الأجزاء السابقة، إلا أن هذا لا ينافي وحدة العالم، فالحركة ليست مجموعاً لأجزاء منفصلة تحصل الحركة بانضمامها، بل هي أجزاء متصلة ثابتة الحد، وإن كانت متغيرة الأجزاء. وأما ما هو الحافظ لوحدة هذه الأشياء المتحولة؟ الحافظ لوحدة الشيء هو العقل الفعال، أو العقل الأفلاطوني، أو المثل النورية، فكما أن المعلول لا يوجد نفسه ابتداءً، فكذلك لا يحفظ نفسه بقاءً، فالحافظ لوجوده هو المبتدأ لوجوده، وكذلك الأمر في الوحدة في إيجادها هو حفظ لوحده، والعقل الفعال هو الواسطة بين العلة وبين المعلول، فلولا وجود العقل الفعال لما بقي زيد، ومن وجود زيد في الآن الثاني بعد وجوده في الآن الأول يُنتزع عنوان البقاء، ومن هذا البقاء يُنتزع الذهن عنواناً

الوحدة، فإذا أوجد العقل الفعال زيدا في الآن الثاني بعد الآن الأول قيل أنه حفظ وحدته، فالمحافظ للوحدة هو العقل النوري، وإلا فإن ما يوجد لاحقا هو غير ما وجد سابقا، لأن السابق قد انعدم ووجد بعده الآخر، فالموجود الثاني غير الأول، لأن المعلول لا يبقى نفسه، ولكن لما كان الموجد لكل منهما واحدا، وهو العقل النوري الفعال، كانا واحدا بلحاظ وحدة الموجد<sup>(٤٧)</sup>.

وأنت ترى أنك مع تبدل جميع أجزاء بدنك، وفناء جميع الخلايا السابقة في جسمك، لا تزال تشير إلى نفسك بكلمة (أنا)، حتى بعد خمسين سنة من وجودك، فما هو المحافظ لوحدة أنك؟ لا شك أنه أمر آخر غير نفس الخلايا المتبدلة والفانية. فيثبت من خلال كل هذا أن هناك حافظا للوحدة في القضايا الخارجية والوجودات في عالم التكوين، وبالحفاظ هذه الوحدة، تنحفظ الوحدة في الوقائع والحوادث، والحكايات، والكشوف عن الواقع، ما دام نفس الواقع قد انحفظت وحدته، وبهذا يثبت المطلوب وهو وجود المعارف البشرية الثابتة.

ولنا أن ننأى بنفسنا عن مباحث الحركة الجوهرية بتعقيداتها، ونقصر نظرا على عالم الاعتبار، والذي تدور عليه معارف حجة من معارفنا الدينية، فنقول بأن المعتبر مثلا قد اعتبر لفظة الشمس، وعنى بها هذا الكوكب الزاهر المتوقد، مع أن هذا الكوكب قبل لحظات، هو غيره بعد لحظات، لاحتراق أجزائه وفنائها، ولكن لا شأن لنا بتبدل حقيقته التكوينية الخارجية، وإنما يهمنا التمسك بمراد المعتبر، فهو حتى مع علمه بتغير الشمس الثانية عن الشمس الأولى خارجا، إلا أنه أطلق لفظة الشمس على كلا الكوكبين، الأول والثاني، وبهذا نقطع بحكاية مفهوم الشمس عن كلا الكوكبين، ولا نحتمل عدم انطباقه على الكوكب الثاني بعد فناء الكوكب الأول لأن

المعتبر لا نظر له لهذه الخصوصيات، بل يعتبر كلا الكوكبين كوكبا واحدا. وعلى هذا الأساس يمكننا التمسك بمبدأ اللبيل النصوص الدينية المتكئة على الاعتبار، فالشارع في اعتباره لا يعير التكوين تلك الدرجة القصوى من الالتمام، فتارة يحكم على دم واحد له نفس المواصفات بأنه دمان، الأول حيض، والآخر استحاضة، وتارة أخرى يحكم على دميين متخالفين في الصفات بأنهما دم واحد، فلا معنى مثلا لجر بحث الالتمام إلى داخل المختبرات لإخضاعه للتمحيص التكويني، وكثيرة هي القضايا والأمر المتخالفة واقعا، والمتحدة حكما، أو موضوعا، فلها جنبه وحدة، سواء كانت الوحدة بلسان الالتمام، أم بلسان التنزيل.

فإلى هنا يثبت أن للشارع أن يقضي بكثير من الأحكام الدينية، ويعتبرها بالنحو الذي يريده، فهي كما يريده إلى ما شاء، تغيرَ واقعُها، عرضَ عليها عارضٌ، أم لا، فله أن يعتبرها واحدة، ثابتة، والنصوص الكاشفة عن هذه المعارف تكشف عن معارف ثابتة، لا يعرض عليها التبدل والتحول، ولا يمكن أن تقرأ بنحو آخر غير النحو الذي جعلها عليه المعتبر والمشرع.

والحمد لله رب العالمين.

## الموامش:

(١) تعدد القراءات، الشيخ مصباح اليزدي، ص ١١-١٢، بتصرف.

(٢) نفس المصدر، ص ١٣-٢١.

(٣) در پرتو آذرخش، الشيخ مصباح اليزدي، ص ٢٢٦.

(٤) وهنا لا يقاس حال الأفهام المتعددة من الإنجيل المتناقضة صراحة على حال فتاوى الفقهاء لدى أبناء المذهب الواحد في الديانة الإسلامية، وإن أمكن قياسه بالنسبة إلى المذاهب، فلسان الدين الإسلامي

بالنسبة للمذاهب يقول بافتراق الأمة إلى فرق عدة، لا ينجو منها إلا فرقة واحدة. وأما عدم صحة القياس على فتاوى المذهب الواحد فلأن الإسلام لا يفترض في فتاوى الفقهاء الكشف القطعي عن الواقع حتى يقال بعدم قبول كاشفية جميع الفتاوى عن الواقع، بما فيها الفتاوى المتناقضة، ولو كان المفترض ذلك الكشف لقليل لعدم إمكان القبول بهكذا فتاوى متناقضة، فالإسلام في مقام الفتاوى قد أجاز العمل بالفتاوى التي تصدر عبر طريق مملوء بالشروط والقيود، ووفقا لآليات معينة تكون في مقام البحث عن الواقع، فهي وإن تخالفت في مقام النتيجة، إلا أن المشرع قد اكتفى من المفتين بهذا المقدار، وعبداهم بالنتيجة الظاهرية لا بالحكم الواقعي الذي يصعب الوصول إليه، فالأفهام المتعددة في فتاوى الفقهاء المسلمين لا يفترض فيها الكاشفية القطعية عن مفاد نص واحد، وإنما هي مجموعة من التقديم والترجيح وإعمال القواعد، وحتى على فرض القول بأنها في مقام الكشف عن نص واحد إلا أنها مع اختلافها في النتيجة تقول أن النتيجة متضاربة ولا يمكن التسليم بها في نفسها، ولكن المشرع تفضل علينا بقبول هذا الجهد والسعي في البحث عن الواقع، فقد تم الدليل لديهم على مقبوليتها. وأما أفهام رجال الدين المسيح المفترضة من قبل أصحاب النظرية فهي تفترض الكشف عن مفاد نص واحد يكون صحيحا ويكون نقيضه صحيحا في آن واحد.

(٥) بلوراليزم ديني يا كثرت گراي، الشيخ جعفر السبحاني، ص ٨-١٣.

(٦) ثم اهتديت، محمد التيجاني السماوي، ص ١٥٥، ينقلها عن تاريخ الطبري، وتاريخ أبي الفداء، وتاريخ اليعقوبي، والإصابة في معرفة الصحابة.

(٧) سورة الأنعام: ١٥٣.

(٨) بلوراليزم ديني يا كثرت گراي، الشيخ جعفر السبحاني، ص ١٦-١٧.

(٩) نقلها عن البحار للمجلسي، ج ٥٢، باب ٢٧.

(١٠) تعدد القراءات، الشيخ مصباح اليزدي، ص ٣٠-٣١.

(١١) القبض والبسط في الشريعة، الدكتور عبد الكريم سروش، ص ٧٥.

(١٢) نفس المصدر، ص ١٠٢.

(١٣) نقد نظرية القبض والبسط، الشيخ أحمد واعظي، ص ١٤-١٧.

(١٤) القبض والبسط في الشريعة، الدكتور عبد الكريم سروش، ص ٣٧.

- (١٥) (در حوزه علمیه، خدا و پیغمبر اکرم و ائمه اطهار ننشسته اند)  
 (فقیهان و عالمان و متکلمان ننشسته اند که خود انسانند و خطا پذیر.)  
 (و هر چه اینان تولید می کنند، معرفت غیر مقدس بشری است، و آن قداستی که روایات و قرآن دارند، ذره ای به علوم و معارف اینان سرایت نمی کند که نمی کند)  
 راجع کتاب (فربه تر از ایدئولوژی)، ص ۳۱.
- (١٦) (از یگ جایی به بعد دیگر خط قرمزی وجود دارد که نمی توانید از آن عبور کنید)، نفس المصدر، ص ۲۴.
- (١٧) نقد نظریة القبض والبسط، الشیخ أحمد واعظی، ص ۳۴، ینقله عن کتاب قبض وبسط.
- (١٨) نفس المصدر، ص ۱۶، ینقله عن کتاب قبض وبسط.
- (١٩) نفس المصدر، ۷۶-۷۷.
- (٢٠) نفس المصدر، ص ۷۷، ینقله عن کتاب قبض وبسط.
- (٢١) نقد نظریة القبض والبسط، الشیخ أحمد واعظی، ص ۴۱-۴۲.
- (٢٢) هرمنوتیک، الشیخ جعفر السبحانی، ص ۷۵.
- (٢٣) المنهج المجدید فی تعلیم الفلسفة، الشیخ مصباح الیزدی، ج ۱، ص ۱۶۴-۱۶۵.
- (٢٤) نقد نظریة القبض والبسط، الشیخ أحمد واعظی، ص ۴۸.
- (٢٥) نفس المصدر، ص ۴۶-۴۷.
- (٢٦) نفس المصدر، ص ۴۰-۴۱.
- (٢٧) استفدنا فی هذه الكلمات من مناقشة للسید کمال الحیدری رحمته الله فی بعض محاضراته لنظریة تعدد القراءات.
- (٢٨) نفس المصدر، بتصرف وإضافة.
- (٢٩) نقد نظریة القبض والبسط، الشیخ أحمد واعظی، ص ۶۸-۶۹.
- (٣٠) میزان الحکمة، محمد الریشهری، ج ۴، ص ۳۲۳۸، کلمة للولید بن المغیره فی شأن القرآن.
- (٣١) وقد تعرض مثل سماحة الشیخ الجوادی رحمته الله لهذه الأبحاث، فراجع مقدماته علی التفسیر الترتیبی للقرآن الکریم.

- (٣٢) نقد نظرية القبض والبسط، الشيخ أحمد واعظي، ص ٨٦ .
- (٣٣) دروس في علم الأصول (الحلقة الثانية)، السيد الشهيد الصدر، ص ٢٢٤.
- (٣٤) لسان العرب، ابن منظور، ج ١٠، ص ٣٠٩ - ٣١٠.
- (٣٥) سورة التوبة: ٣٤.
- (٣٦) تفسير الميزان، العلامة الطباطبائي، ج ١٢، ص ١٢٣.
- (٣٧) شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد، ج ٨، ص ٢٦١.
- (٣٨) بداية الحكمة، السيد العلامة الطباطبائي، ص ١٨٥.
- (٣٩) نفس المصدر، ص ١٨٥.
- (٤٠) راجع كتاب نقد نظرية القبض والبسط، للشيخ أحمد واعظي، ص ٧٨.
- (٤١) محمد في مرآة الإسلام، السيد محمد حسين الطباطبائي، ص ٤٧ - ٤٨.
- (٤٢) شرح المنظومة، الحكيم السبزواري، ج ٢، ص ٢٤١ - ٢٤٢.
- (٤٣) سورة النحل: ٨٩ .
- (٤٤) سورة الشورى: ٥٢.
- (٤٥) سورة الحشر: ٧.
- (٤٦) راجع في هاتين النقطتين ما ذكره سماحة الشيخ جواد آملی رحمته الله في مقدماته على دروس التفسير الترتيبي.
- (٤٧) راجع دروس سماحة الشيخ جعفر النمر رحمته الله في شرحه لمنظومة الحكيم السبزواري، في مبحث القدم والحدوث.

## العدالة الاجتماعية في القرآن الكريم

قصي الشيخ علي العربي

كلا لا شك لدى قارئ القرآن الكريم أن أحد المهام الرئيسية من بعث وإرسال الأنبياء ﷺ هو إقرار العدالة الاجتماعية، أي: إنها الهدف الذي تنزلت له جميع رسالات الله، وسعى من أجله كل الأنبياء والأولياء، كما ينبغي أن يتحرك لتحقيقه كل المؤمنين الواعين، ولا تقوم العدالة إلا بالقائد الصالح - سواء كان رسولاً أو ولياً - والنظام الصالح في البعد السياسي والاجتماعي والاقتصادي والتربوي، وبالميزان الذي يشخص المخطئ من المصيب، وبالسلح المنفذ للنظام. لهذا، فإن الأمة الإسلامية تنشُد تفعيل العدالة الاجتماعية وإقامة الحق.

مع العلم أن الأمة الإسلامية مسؤولة عن تحقيق وتفعيل ذلك المطلب المهم، لهذا ينبغي أن يسعى إليها كل مؤمن، بل كل إنسان، ولا يجوز أن ينتظر رسولاً يبعثه الله ليتحملها، فإذا لم يحدث ذلك اعتزل الواقع، وبالغ في الترهيب انتظاراً للمنقذ، كما فعل الكثير من أهل الكتاب، فإن ذلك يصير بهم إلى الظلم والتخلف في الدنيا، والعذاب والغضب الإلهيين في الآخرة.

وإذا رفع راية العدالة شخص أو تجمع فإن على سائر الناس أن ينصروه إن وثقوا منه ومن أهدافه، ولا يدعوه وحيداً فريداً في مواجهة الظلمة الطغاة، فذلك هو المحك الذي يثبت شخصية الأمة الحقيقية.

### العدالة الاجتماعية في القرآن الكريم

العدالة: هو وضع كل شيء في محله ضمن منظومته.

ويمكن توضيح هذا من خلال قوله تعالى: ﴿رَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ﴾<sup>(١)</sup>.

فلو قيل إن هذه الجملة وهي مقطع من الآية المشار إليها، دليل على عدم العدالة الاجتماعية.

قلنا: هذا يصحّ في حالة تفسير العدالة بالمساواة، في حين أنّ العدالة - كما تقدم - تعني وضع كل شيء في محله ضمن منظومته، فهل أنّ وجود سلسلة المراجع والرتب في فرقة عسكرية، أو تنظيم إداري، أو في الدولة، دليل على وجود الظلم في تلك الأجهزة؟

من الممكن أن يستعمل بعض الناس كلمة المساواة في مجال الشعارات من دون الإلتفات إلى معناها الواقعي، أمّا في الواقع العملي فلا يمكن أن يتمّ أو يقوم أي نظام بدون الإختلاف والتفاوت، غير أن هذا التفاوت يجب أن لا يكون ذريعة لأنّ يستغل الإنسان أخاه الإنسان أبداً، بل يجب أن يكون الجميع أحراراً في استعمال قواهم الخلاقة، وتنمية نبوغهم وإبداعهم، والإستفادة من نتائج نشاطاتهم بدون زيادة أو نقصان، وأمّا في حال عجزهم فيجب على القادرين أن يجّددوا ويجتهدوا في رفع النواقص وسد ما يحتاجونه.

وخلاصة القول: إنّ الله سبحانه لم يفضل أي إنسان على الآخرين من كل الجهات، بل إن جملة: ﴿رَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ﴾ إشارة إلى الإمتيازات التي تمتاز بها كل جماعة على الجماعة الأخرى.

وتسخير كل فئة لأخرى واستخدامها لها نابع من هذه الإمتيازات تماماً، وهذا عين العدالة والتدبير والحكمة.

فهل يمكن بعد هذا تصور وجود قانون أوسع وأشمل من العدل؟!  
فالعدل هو القانون الذي تدور حول محوره جميع أنظمة الوجود، وحتى  
السموات والأرض فهي قائمة على أساس العدل.

والمجتمع الإنساني الذي هو جزء صغير في كيان هذا الوجود الكبير، لا يقوى أن  
يخرج عن قانون العدل، ولا يمكن تصور مجتمع ينشد السلام يحظى بذلك دون أن  
تستند أركان حياته على أسس العدل في جميع المجالات.

ولما كان المعنى الواقعي للعدل يتجسد في جعل كل شيء في مكانه المناسب،  
فالانحراف والإفراط والتفريط وتجاوز الحد والتعدي على حقوق الآخرين، ما هي  
إلا صور لخلاف أصل العدل.

فالإنسان السليم هو ذلك الذي تعمل جميع اعضاء جسمه بالشكل الصحيح -  
بدون زيادة أو نقصان -، ويحل المرض فيه وتتبين عليه علائم الضعف والخوار  
بمجرد تعطيل أحد الأعضاء، أو تقصيره في أداء وظيفته.

ويمكن تشبيه المجتمع ببدن إنسان واحد، فإنه سيمرض ويعتل إن لم يُراع فيه  
العدل.

ومع ما للعدالة من قدرة وجلال وتأثير عميق في كل الأوقات - الطبيعية  
والإستثنائية - في عملية بناء المجتمع السليم، إلا أنها ليست العامل الوحيد الذي  
يقوم بهذه المهمة، ولذلك جاء الأمر بالإحسان بعد العدل مباشرة ومن غير فاصلة.

وبعبارة أوضح: قد تحصل في حياة البشرية حالات حساسة لا يمكن معها حل  
المشكلات بالإستعانة بأصل العدالة فقط، وإنما تحتاج إلى إثارة وعفو وتضحية،  
وذلك ما يتحقق برعاية أصل الإحسان.

وعلى سبيل المثال: لو أنَّ عدواً غداراً هجم على مجتمع ما، أو وقعت زلزلة أو فيضان أو عواصف في بعض مناطق البلاد، فهل من الممكن معالجة ذلك بالتقسيم العادل لجميع الطاقات والأموال، وتنفيذ سائر القوانين العادية ؟ !

هنا لا بدّ من تقديم التضحية والبذل والإيثار لكل من يملك القدرة المالية، الجسمية، الفكرية، لمواجهة الخطر وإزالته، وإلا فالطريق مهياً أمام العدو لإهلاك المجتمع كله، أو أنَّ الحوادث الطبيعية ستدمر أكبر قدر من الناس والممتلكات.

والأصلان يحكمان نظام بدن الإنسان أيضاً بشكل طبيعي، ففي الأحوال العادية تقوم جميع الأعضاء بالتعاقد فيما بينها، وكلُّ منها يؤدي ما عليه من وظائف بالإستعانة بما تقوم به بقية الأعضاء، وهذا هو أصل العدالة.

ولكنّ .. عندما يصاب أحد الأعضاء بجرح أو عطل يسبب في فقدانه القدرة على أداء وظيفته، فإنَّ بقية الأعضاء سوف لن تنساه، بل تستمر في تغذيته ودعمه .. الخ، وهذا هو الإحسان وهو الأصل الثاني بعد العدل كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾<sup>(٢)</sup>.

لهذا لا بد للمجتمع السليم أن يحكمه هذان الأصلان.

وما جاء في الروايات وفي أقوال المفسرين، من بيانات مختلفة في الفرق بين العدل والإحسان، لعل أغلبها يشير إلى ما قلناه أعلاه.

فعن الإمام علي عليه السلام أنه قال في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ «العدل الانصاف، والإحسان التفضل»<sup>(٣)</sup>، وهذا ما أشرنا إليه.

وقال البعض: إنَّ العدل: أداء الواجبات، والإحسان: أداء المستحبات.

وقال آخرون: إنَّ العدل: هو التوحيد، والإحسان: هو أداء الواجبات.

وعلى هذا التفسير يكون العدل إشارة إلى الإعتقاد، والإحسان إشارة إلى العمل. وقال بعض: العدالة: هي التوافق بين الظاهر والباطن، والإحسان: هو أن يكون باطن الإنسان أفضل من ظاهره.

واعتبر آخرون: أن العدالة ترتبط بالأمر العمليّة، والإحسان بالأمر الكلامية. وكما تقدم فإنّ بعض هذه التفسير ينسجم تماماً مع التفسير الذي قدمناه أعلاه، وبما أنّ البعض الآخر لا ينافيه فيمكن والحال هذه الجمع بينهما<sup>(٤)</sup>.

### العدالة قانون أساسي ودستور عملي للحياة

إنّ محتوى الآية المباركة: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ له من قوّة التأثير ما جعل كثيراً من الناس يصبحون مسلمين على بينة من أمرهم، وهاهو عثمان بن مظعون أحد أصحاب رسول الله ﷺ حيث قال: كنت أسلمت استحياءً من رسول الله ﷺ لكثرة ما كان يعرض عليّ الإسلام، ولم يقر الإسلام في قلبي، فكنت ذات يوم عنده حال تأمله، فشخص بصره نحو السماء كأنه يستفهم شيئاً، فلما سرّني عنه سألته عن حاله فقال: نعم، بينما أنا أحدثك إذ رأيت جبرائيل في الهواء فأتاني بهذه الآية: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ وقرأها عليّ إلى آخرها، فقرّ الإسلام في قلبي، وأتيت عمّه أبا طالب فأخبرته فقال: يا آل قريش، اتبعوا محمداً ﷺ، ترشدوا، فإنّه لا يأمركم إلا بمكارم الأخلاق، وأتيت الوليد بن المغيرة وقرأت عليه هذه الآية فقال: إنّ كان محمد قاله فنعم ما قال، وإن قاله ربّه فنعم ما قال<sup>(٥)</sup>.

ونقرأ في حديث آخر أنّ النبي ﷺ قرأ هذه الآية على الوليد بن المغيرة فقال:

«يا ابن أخي<sup>(٦)</sup> أعد، فأعاد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ فقال الوليد: إنَّ له لحلاوة، وإنَّ عليه لطلاوة، وإنَّ أعلاه لمثمر، وإنَّ أسفله لمغدق، وما هو قول البشر»<sup>(٧)</sup>.

وروي عن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ أنه قال: «جماع التقوى في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾»<sup>(٨)</sup>.

ونستفيد من هذه الأحاديث وأحاديث أخرى أن الآية تعتبر دستور عمل إسلامي عام، وتمثل أحد مواد القانون الأساسي للإسلام في كل زمان ومكان، حتى روي عن الإمام الباقر عَلَيْهِ السَّلَام أنه كان يقرأ الآية المباركة قبل الانتهاء من خطبة الجمعة ثم يقول بعدها: «اللَّهُمَّ اجعلنا ممن يذكر فتنته الذكرى»<sup>(٩)</sup>.

فإحياء هذين الأصلين، أي العدالة والاحسان في الحياة الاجتماعية كفيل بأن يجعل الدنيا عامرة بالخير، وهادئة من كل اضطراب، وخالية من أي سوء وفساد.

من هنا، يتضح لنا أن العدل سنة اجتماعية وواجب إلهي.

أي: على كل واحد من أبناء المجتمع الإسلامي أن يكون عادلاً، يعطي كل شخص حقه القانوني، وليس الحفاظ على العدل مسؤولية الدولة فقط، لأن المجتمع الذي لا يشعر أبنائه بضرورة تطبيق القانون واحترام حقوق الآخرين، لا يمكن للدولة فيه أني كانت أن تجبره على ذلك.

والحقيقة التي لا غبار عليها أن العدل لا يتنافى مع اختلاف الدرجات الذي تشير إليه الآية السابقة إذ قد تكون المساواة أقبح ظلم، فليس سواء الجاهل والعالم، الكسول والنشيط، المضحي بنفسه والجبان .. و .. الخ.

وبالرغم من حاجة المجتمع إلى قانون يحدد أبعاد العدالة، وحقوق الطبقات المختلفة، حسب مساعيهم وحاجاتهم وحاجة الناس إليهم، ومما يجعل للعدالة معانٍ

مختلفة حسب القوانين والأعراف، إلا أن العدالة حق وواقع فطري لا يختلف البشر في خطوطه العريضة، وان اختلفوا في التفاصيل.

ولكن قد يتعاسر الناس في تطبيق العدالة، فنحتاج إلى القضاء الذي لا يرضى عنه كل الخصماء، كما لا يطمئن الإنسان إلى نتائجه مائة بالمائة.

ولذلك يأمر القرآن الكريم بالإحسان فهو ضرورة العدل، والذي يعني التنازل عن بعض الحقوق للآخرين.

### الضمير الصادق يقضي بضرورة العدالة

قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَن تَعْدِلُوا وَإِن تَلَوُوا أَوْ تَعْرِضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانِ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾<sup>(١)</sup>.

حين يتحسس البشر بقدرة الله الهائلة التي تتجلى في ملكوت السماوات والأرض، وتحيط به في كل شيء، حين يتحسس بذلك تجري في عروقه قشعريرة وارتعاشة تدفعه أبداً إلى الحذر، وتبعده أبداً عن الطيش والغفلة.

وكلما زادت معرفة البشر بالقدرة الكبيرة التي تحيط به، كلما زاد تقواه، وبالتالي انضبطت أعماله، واتجهت في مسير سليم، ونفى في روعه ضمير واع يردعه من اقتراف الخيانة أو ارتكاب الجريمة، ويدفعه إلى إقامة العدل، وأداء الشهادة لله .

وهذه الآية الشريفة على غرار الآيات السابقة من حيث الأحكام التي وردت حول تطبيق العدالة مع الأيتام والزوجات، تذكر الآية موضوع البحث مبدأً أساسياً وقانوناً كلياً في مجال تطبيق العدالة الإجتماعية في جميع الشؤون والموارد بدون

استثناء، وتأمّر جميع المؤمنين بإقامة العدالة ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ  
بِالْقِسْطِ...﴾.

ويجب الانتباه إلى أنّ كلمة «قوامين» هي جمع لكلمة قوام وهي صيغة مبالغة  
من قائم وتعني كثير القيام أي أن على المؤمنين أن يقوموا بالعدل في كل الأحوال  
والأعمال وفي كل العصور والدهور، لكي يصبح العدل جزءاً من طبيعتهم وأخلاقهم،  
ويصبح الانحراف عن العدل مخالفاً ومناقضاً لطبيعتهم وروحهم.

والإتيان بكلمة القيام في هذا المكان، يحتمل أن يكون بسبب أن الإنسان حين  
يريد القيام بأي عمل، يجب عليه أن يقوم على رجليه بصورة عامّة ويتابع ذلك  
العمل، وعلى هذا الأساس فإن التعبير هنا بالقيام كناية عن العزم والإرادة الراسخة  
والإجراء لإنجاز العمل، حتى لو كان هذا العمل من باب حكم القاضي الذي لا يحتاج  
إلى القيام لدى ممارسة عمله.

ويمكن أن يكون التعبير بالقيام جاء لسبب آخر، وهو أن كلمة القائم تطلق  
عادة على شيء يقف بصورة عمودية على الأرض دون أن يكون فيه انحراف إلى  
اليمين أو الشمال، وعلى هذا فإن المعنى المراد منه في الآية يكون تأكيداً لضرورة  
تحقيق العدالة دون أقل انحراف إلى أي جهة كانت.

فيتضح لنا مما تقدم: أن المحافظة على نظافة ونزاهة المجتمع تقتضي وتتطلب  
توفر عاملين:

الأول: ضمير رادع عن المعصية عند كل شخص، وهو ما يسمى في القرآن  
الكريم بالتقوى.

الثاني: إحساس الجميع بمسئوليتهم عن المعصية، ومحاسبتهم العالم بها أتى كان،

وقد تحدثت الآيات السابقة عن العامل الأول.

وها هي الآية - مورد البحث - تتحدث عن العامل الثاني الذي يبرز دوره في الحقوق الاجتماعية، فلو كان ضمير المجتمع حياً، ويحس بمسؤوليته، فإنه يقتل الظلم وهو في المهد، إذ ما إن يظلم أحد من الناس حتى يردعه أقرب الناس إليه، من قرابته أو أصدقائه أو زملائه، وبالتالي من أولئك الذين يرجو أن يدعموا موقفه الظالم، بل قبل أن يهجم الظالم باغتصاب حق، فإنه عادة ما يستشير القريبين منه، ويحاول تهيئة الأجواء لجرمته، فإذا كان المجتمع واعياً فإنهم يمنعون عن تنفيذ مخططه فيقتلون الظلم وهو نطفة قبل أن يولد.

وهناك مرحلتان متدرجتان لقيام المجتمع بمسؤوليته تجاه الظلم:

**الأولى:** منع الظلم، وإقامة العدل.

**الثانية:** في حالة وقوع الظلم التعاون على إزالته، وذلك بالشهادة ضده، من هنا جاء التأكيد في الآية الشريفة بكلمة الشهادة، فشددت على ضرورة التخلي عن كل الملاحظات والمجاملات أثناء أداء الشهادة، وأن يكون هدف الشهادة بالحق هو كسب مرضاة الله فقط أنى كانت الظروف، أي: حتى لو أصبحت النتيجة في ضرر الشاهد أو أبيه أو أمه أو أقاربه، أو .. أو .. لا يستطيع لأي من هذه المبررات أن يسكت عن الشهادة، بل عليه واجب أن يشهد لصاحب الحق. ﴿شُهِدَاءَ لِلَّهِ﴾، أي: أقيموا الشهادة بهدف مرضاة الله لا خوفاً أو طمعاً من أحد حتى ولو كانت الشهادة ضد مصالحكم، فلا تعيروا أي أهمية لكون الظالم له قوة أو من الأقرباء أو الأصدقاء أو غيرها، وقد شاع هذا الأمر في كل المجتمعات، وبالأخص المجتمعات الجاهلية، حيث كانت الشهادة تقاس بمقدار الحبِّ والكراهية ونوع القرابة بين الأشخاص والشاهد،

دون أن يكون للحق والعدل أثر فيما يفعلون.

وقد نقل عن ابن عباس حديث يفيد أن المسلمين الجدد كانوا بعد وصولهم إلى المدينة يتجنبون الإدلاء بالشهادة لاعتبارات القرابة والنسب، إذا كانت الشهادة تؤدي إلى الإضرار بمصالح أقربائهم، فنزل قوله تعالى: ﴿وَلَوْ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ...﴾ محذراً لمثل هؤلاء<sup>(١١)</sup>.

فإن هذا العمل لا يتناسب وروح الإيمان، لأن المؤمن الحقيقي هو ذلك الشخص الذي لا يعير اهتماماً للاعتبارات في مجال الحق والعدل، ويتغاضى عن مصلحته ومصلحة أقاربه من أجل تطبيق الحق والعدل.

ويستفيد الفقهاء من هذه الآية الشريفة أن للأقارب الحق في الإدلاء بالشهادة لصالح - أو ضد - بعضهما البعض، شرط الحفاظ على مبدأ العدالة، إلا إذا كانت القرائن تشير إلى وجود انحياز أو تعصب في الموضوع.

وتشير الآية بعد ذلك إلى عوامل الانحراف عن مبدأ العدالة، فتبين أن ثروة الأغنياء يجب أن لا تحول دون الإدلاء بالشهادة العادلة، كما أن العواطف والمشاعر التي تتحرك لدى الإنسان من أجل الفقراء، يجب أن لا تكون سبباً في الامتناع عن الإدلاء بالشهادة العادلة حتى ولو كانت نتيجتها لغير صالح الفقراء، لأن الله أعلم من غيره بحال هؤلاء الذين تكون نتيجة الشهادة العادلة ضدّهم، فلا يستطيع صاحب الجاه والسلطان أن يضرّ بشاهد عادل يتمتع بحماية الله، ولا الفقير سيبيت جوعاً بسبب تحقيق العدالة، تقول الآية في هذا المجال: ﴿إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا﴾.

أي لا عليكم إذا كان من تشهدون له غنياً أو فقيراً، بل هذا أمر يخص الله، أما

أنتم فاشهدوا لله.

وللتأكيد أكثر تحكم الآية بتجنب اتباع الهوى، لكي لا يبقى مانع أمام سير العدالة وتحقيقها إذ تقول الآية: ﴿فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَنْ تَعْدِلُوا﴾<sup>(١٢)</sup>.

أي: فلا يضلنكم حب المصلحة، أو حب الأقارب من إقامة العدل بالشهادة أو بالتنفيذ.

ويتضح من هذه الجملة - بجلاء - أن مصدر الظلم والجور كله، هو اتباع الهوى، فالمجتمع الذي لا تسوده الأهواء يكون بمأمن من الظلم والجور.

ولأهمية موضوع تحقيق العدالة، يؤكد القرآن هذا الحكم مرة أخرى، فيبين أن الله ناظر وعالم بأعمال العباد، فهو يشهد ويرى كل من يحاول منع صاحب الحق عن حقه، أو تحريف الحق، أو الإعراض عن الحق بعد وضوحه، فتقول الآية: ﴿وَإِنْ تَلَوُّوا أَوْ تُعْرَضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾<sup>(١٣)</sup>.

أي: ان تنحرفوا قليلاً أو كثيراً فإن الله خبير بكم.

فجملة «إِنْ تَلَوُّوا» تشير - في الواقع - إلى تحريف الحق وتغييره، بينما تشير جملة «تُعْرَضُوا» إلى الإمتناع عن الحكم بالحق، وهذا هو ذات الشيء المنقول عن الإمام الباقر عليه السلام<sup>(١٤)</sup>.

والطريف أن الآية اختتمت بكلمة «خَبِيرًا» ولم تختتم بكلمة «علماً» لأن كلمة «خبر» تطلق بحسب العادة على من يكون مطلعاً على جزئيات ودقائق موضوع معين، وفي هذا دلالة على أن الله يعلم حتى أدنى انحراف يقوم به الإنسان عن مسير الحق والعدل بأي عذر أو وسيلة كان، وهو يعلم كل موطن أو موقع يتعمد فيه إظهار الباطل حقاً، ويجازي على هذا العمل.

وتثبت الآية اهتمام الإسلام المفرط بقضية العدالة الاجتماعية، وإن مواطن التأكيد المتكررة في هذه الآية تبين مدى هذا الاهتمام الذي يوليه الإسلام لمثل هذه القضية الإنسانية الاجتماعية الحساسة، ومما يُؤسف له كثيراً أن نرى الفارق الكبير بين عمل المسلمين وهذا الحكم الإسلامي السامي، وإن هذا هو سرّ تخلف المسلمين<sup>(١٥)</sup>.

### دور النعم الإلهية والعدالة في الحياة الاجتماعية

إنّ أهمّ حكمة وراء خلق الإنسان والكائنات أن يتعرف الرب لخلقه في كل شيء حتى لا يجهلوه في شيء فيعبدونه حق عبادته، ولا ينظرون إلى شيء إلا ويرونه قبله ومعه وبعده، لقد كان ﷻ كنزاً مخفياً فأراد أن يعرف فخلق الخلق<sup>(١٦)</sup>، لا حاجة منه إليهم، بل حاجة منهم إليه، ولا ليربح عليهم، بل ليرجوا عليه.

وهكذا فإن السمة البارزة في الخليقة هي رحمة الله، وإن طبيعة الخلق الأولى للإنسان قبل أن تدنّس من المخلوقين أنفسهم هي طبيعة إيجابية حميدة، وإنّ فطرته ليست نابية ولا معادية، إنه يتفكّر في نفسه فيراها غارقة في محيط من النعم والآلاء، خلقه رحمة، وتعليمه وبيانه نعمة أيضاً، ثم يجول بفكره في العالم من حوله فيرى الشمس والقمر، والنجوم والشجر، والسماء والميزان، وهكذا الأرض وما تحويه كلّها نعم، وكلّها خلقت ولا زالت تؤدي دورها ضمن نظام دقيق في صالحه.

قال الله تعالى في محكم كتابه الكريم: ﴿وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ \* أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ \* وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ﴾<sup>(١٧)</sup>.

هذه الآيات هي استمرار لبيان النعم الإلهية التي جاء ذكر خمس منها في الآيات السابقة، حيث تحدثت عن أهم الهبات التي منحها الله سبحانه.

وفي الآية مورد البحث يتحدث سبحانه عن النعمة السادسة، حيث يتجلى فيها اسم الرحمن سبحانه، ألا وهي نعمة خلق السماء، فهي تتضمن نعمة السلام والأمن، سواءً كان أمن وجود الإنسان أو أمن حقوقه، والسماء في هذه الآية سواء كانت بمعنى جهة العلو، أو الكواكب السماوية، أو جو الأرض - والذي يعني الطبقة العظيمة من الهواء والتي تحيط بالأرض كدرع يقيها من الأشعة الضارة، أي: أن الغلاف الجوي يمتص هكذا أشعة من الوصول إلينا، ويخفف من الأشعة الأخرى التي من شأنها لو وصلت إلينا بصورة مركزة الإضرار بنا أيضاً، وتقينا هذه الطبقة، أي: الغلاف الجوي من الصخور السماوية وحرارة الشمس، والرطوبة المتصاعدة من مياه البحار لتتكوّن الغيوم وتنزل الأمطار، وهكذا - إن كل واحدة من هذه المعاني هبة عظيمة ونعمة لا مثيل لها، وبدونها تستحيل الحياة أو تصبح ناقصة.

نعم إنّ النور الذي يمنحنا الدفء والحرارة والهداية والحياة والحركة يأتيها من السماء وكذلك الأمطار، والوحي أيضاً، وبذلك فإنّ للسماء مفهوماً عاماً، مادياً ومعنوياً.

وإذا تجاوزنا كل هذه الأمور، فإنّ هذه السماء الواسعة مع كل عواملها هي آية عظيمة من آيات الله، وهي أفضل وسيلة لمعرفة الله سبحانه، وعندما يتفكر أولو الألباب في عظمتها فسوف يقولون دون اختيار: ﴿رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا﴾<sup>(١٨)</sup>.

ثمّ يستعرض سبحانه النعمة السابعة حيث يقول تعالى: ﴿وَوَضَعَ الْمِيزَانَ﴾.

فكما ضمن الله سبحانه وتعالى حياتنا بالسماء ضمن برحمته الحقوق للإنسان عندما وضع الميزان.

نعم، فالحياة كلها من النبتة الصغيرة حتى الشجرة الكبيرة، ومن الذرة المتناهية

في الصغر، حتى المجرة المتناهية في السعة والضخامة، وفيما بينها الإنسان والشمس والقمر، كلُّ ذلك يتجلّى فيه التدبير اللطيف والنظام الدقيق، حتى قالوا أنّ الحياة كُتبت بلغة رياضية، ولذلك فإنّها تنعكس في ضمير الإنسان وفي رسالات الله بصورة موازين وقيم، أليس الفكر مرآة صافية؟ أو لا تعكس هذه المرآة ذلك النظم الدقيق، والتدبير الحسن؟ بلى.

وكذلك الوحي يذكرنا بالعقل، ويفصح عن تلك الموازين الحق التي انبثت في الخليقة.

فالإنسان يعرف الخير من الشر، والحسن من القبيح، بل ويزن أيضاً أيّ الشرّين أهون وأيّ الحسنين أفضل، كما أنّه يتمتع بحسّ جمالي، ألا تراه كيف يميّز بين لوحة وأخرى، ووجهٍ وآخر، كما أنّه بحواسه يفرّق بين الأحجام والألوان، والمسافات والأصوات.

هل فكّرت كيف يميّز الإنسان بأذنه بين الأصوات المختلفة، يقيس - مثلاً - صوتين متقاربين لأخوين، بل صوت الإنسان الواحد في مرحلتين أو حالتين، حينما يستيقظ من نومه، وحينما يكون مريضاً.

ولو أنك قارنت بين أكثر المسجّلات تطوراً وبين الأذن، أو بين المصورات المتقدمة وبين العين، لوجدت حواس الإنسان تتميز بدقة الموازين، وهذه الموازين عكسها الإنسان في صور محسوسة، فصنع للثقل ما يسمّى بالميزان، وللمسافات المتر والذراع وما إلى ذلك، وللزمن الساعة، وللحرارة والرطوبة مقياساً آخر، كما وضع قوانين وأنظمة تجسد موازين العدل والأخلاق والقيم والأعراف، إذن ربّنا هو الذي خلق الموازين في الطبيعة، إذ خلق كل شيء بحسبان وقدر، ضمن زمن، وحجم،

ولون، وشدّة، وضعف، وعدد من الموازين الأخرى، وعكس ذلك في ضمير الإنسان وحواسه وعقله.

وهناك علاقة بين رفع السماء ووضع الميزان في الآية الكريمة، فالسمااء رُفعت بالميزان ومن أجل الميزان وضعت القوانين والأنظمة الطبيعية الخاصة بها، ولولاها لكانت تقع على الأرض، وهكذا كل شيء في الحياة، فحياة الإنسان تستحيل عذاباً لو لم يلتزم بالميزان، لذلك يؤكد ربنا مباشرةً بعد هذه الآية وبآيةٍ أخرى على ضرورة احترامه وإقامته.

إنّ الله وضع الميزان في الطبيعة، ولكن رحمته لا تتجلى فيها فقط بل على يد الإنسان أيضاً، فهو بحكم حرّيته قد ينجس صفو الأمن على نفسه ويفسد السلام، كما أنّه يستطيع أن يساهم في جلب السلام والسعادة إليها لتتجلّى رحمانية الله على يديه، وذلك إذا لم يطغ في الميزان وأقامه بحق، فلم يسرف في الأكل والشرب، ولم يبذّر في الصرف، ولم يستهلك أكثر ممّا ينتج، ولم ينم أكثر من حاجته، بل أقام الوزن في جوانب حياته الشخصية والاجتماعية<sup>(١٩)</sup>.

### المراد من الميزان

إن المراد من الميزان هو كل وسيلة تستعمل للقياس، سواء كان قياس الحقّ من الباطل، أو العدل من الظلم والجور، أو قياس القيم وقياس حقوق الإنسان في المراحل الاجتماعية المختلفة.

والميزان يشمل كذلك كلّ نظام تكويني ودستور اجتماعي، لأنّه وسيلة لقياس جميع الأشياء.

والميزان لغة: هو المقياس الذي يوزن بواسطته الأجسام المادية المختلفة، إلا أنّ

المقصود في هذه الآية، - والذي ذكر بعد خلق السماء - أن لها مفهوماً واسعاً يشمل كل وسيلة للقياس بما في ذلك القوانين التشريعية والتكوينية، وليس وسيلة منحصرة بقياس الأوزان المادية فقط.

ومن هنا فلا يمكن أن تكون الأنظمة الدقيقة لهذا العالم، والتي تحكم ملايين الأجرام السماوية بدون ميزان وقوانين محسوبة.

وعندما نرى في بعض العبارات أن المقصود بالميزان هو القرآن الكريم أو العدل، أو الشريعة، أو المقياس، ففي الحقيقة إن كل واحدة من هذه المعاني مصداق لهذا المفهوم الواسع الشامل<sup>(٢٠)</sup>.

قوله تعالى: ﴿أَلَا تَطْعَمُونَ فِي الْمِيزَانِ﴾.

نستنتج من الآية الشريفة استنتاجاً رائعاً حول ما تقدم من الموضوع، حيث يوجّه الخطاب لبني الإنسان الذين يشكلون جزءاً من هذا العالم العظيم ويلفت انتباههم إلى أنهم لا يستطيعون العيش بشكل طبيعي في هذا العالم إلا إذا كان له نظم وموازن، ولذلك فلا بد أن تكون للبشر نظم وموازن أيضاً حتى يتلاءموا في العيش مع هذا الوجود الكبير الذي تحكمه النواميس والقوانين الإلهية، خاصة أن هذا العالم لو زالت عنه القوانين التي تسيّره فإنه سوف يفتى، ولذا فإن حياتكم إذا فقدت النظم والموازن فإنكم ستتجهون إلى طريق الفناء لا محالة، وربُّنا الكريم ينهانا عن ذلك، ويلحق بالنهاي دعوة إلى إقامة الوزن باحترامه والالتزام الدقيق به، وبأفضل صور العدل وهو القسط، حيث يقول سبحانه: «وَأَقِيمُوا الْوِزْنَ بِالْقِسْطِ»، وهو أقرب إلى التقوى حتى من العدل، ذلك أن القسط ليس مجرد العدل، بل العدل بإضافة الاحتياط الذي يضمن حصوله بالفعل، فمثلاً إذا كنت صاحب محل تزن للناس

تعادل ما تباع بالوزن المطلوب ثم تضيف إليه شيئاً، وإذا كنت تشتري تنقص ما تشتريه عن الوزن المتفق بينك وبين البائع، وذلك للتأكد من فراغ الذمة في الحالتين، هذا هو القسط، وكم تكون البشرية سعيدة لو عملت بهذه القاعدة.

والإقامة هي الالتزام بالشيء وأدائه على أحسن وجه، وإقامة الوزن تكون في أفضل صورها عند العمل بالقسط.

وربنا لا ينهى عن الطغيان، أي إفسار الميزان بصورة فظيعة ظاهرة فقط، كما تقدم قوله تعالى: ﴿أَلَا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ﴾، بل وينهى حتى عن مخالفته بصورة بسيطة، أو خفيفة باستغلال غفلة الناس وثقتهم، أو بالاحتيال على القانون، فيقول تعالى: ﴿وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ﴾.

والعمل بالقسط يضمن من جانب تحقق العدالة، ومن جانب آخر يجنب الإنسان مخالفة الحق والنظام العام للمجتمع.

فيتضح لنا من الآيات السابقة: إن الله سبحانه وتعالى يتحدث فيها عن ضرورة عدم طغيان البشر في كل موازين حياته الفردية أو الاجتماعية.

### خسران الإنسان للميزان

إن من الإنجازات المهمة في عالمنا اليوم وحدة الموازين، أي على البشر أن يدققوا في قياس ووزن الأشياء في التعامل، فالكيلو غرام، الكيلومتر مثلاً، وكذلك المقاييس والأوزان الأخرى، التي يعتمد ويتفق عليها الناس، فيفعلونها في معاملاتهم، ولعل هذا من أبرز معاني إقامة الميزان واحترامه وعدم التلاعب به، بأن يعتبر البعض الكيلو ٩٠٠ غراماً، والبعض الآخر ١٠٠ غراماً، فذلك يفقد البشرية إنجازاً هاماً في

حياتهم الاجتماعية، ويفسح المجال للمزيد من الظلم والتلاعب بالحقوق، بل إن إقامة الوزن - أي: الهدف - لا يتحقق إلا بالميزان، وإخساره تضييع لهذا الهدف.

ومما تقدم يتضح لنا أن أهمية الميزان في أي معنى كان عظيمة في حياة المجتمع، فهو يعني القوانين المميزة للخير من الشر والفضائل من الرذائل والحق من الباطل.

من هنا تمت الإشارة في القرآن الكريم بشكل عام إلى أحد الأغراض الرئيسية من بعث الأنبياء ﷺ ألا وهو إقرار العدالة الاجتماعية، وأن نزول الكتاب والميزان بمثابة المقدمة له، يقول تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ (٢١).

لقد أُشير في هذه الآية الكريمة إلى ثلاثة أمور باعتبارها مقدمة لإقامة العدل،

وهي:

أولاً: البيّنات.

ثانياً: الكتاب.

ثالثاً: الميزان.

ولتوضيح المراد من هذه الأمور الثلاثة لابد لنا من الإشارة إلى تفسير الآية

الكريمة من خلال تفاسير مدرسة أهل البيت ﷺ.

إن أبرز الأهداف التي تنزلت من أجلها رسالات الله، وسعى إليها الأنبياء والرسول - كما تقدم سابقاً - يلخصها القرآن الكريم في العدل، أي: قيام الناس بالقسط، ولكن ليس بالمفهوم الضيق له المتمثل في ردم الهوة بين الطبقات الاجتماعية، بل التزام الحق والإنصاف من قبل الإنسان في كل أبعاد حياته وعلاقاته، في علاقته بربه وقيادته، وفي علاقته بنفسه ومجتمعه، وفي علاقته بالخلق

من حوله، وإنما يعرف مدى قيامه بالقسط من خلال الميزان المتمثل بالفطرة، والعقل، والكتاب، والقيادة ... .

والحركة الصادقة هي التي تسعى إلى ذلك بالكلمة الصادقة أو بالقوة والسلاح، وهي التي يجب على الناس تبنيها، ومساعدتها، والانتماء إلى صفوفها، لأنها تجاهد للحق ومن أجل سعادتهم، ولأنها المحك في نصرتهم لله ولمسيرة الأنبياء والمرسلين.

والآية المباركة تشير إلى هذه السمات إذ تقول: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا﴾.

دليلاً إلى الله، وتعريفاً للناس به تعالى، فهم يتحملون مسؤولية محددة هي تبليغ رسالة الخالق إلى المخلوقين، وهدايتهم إلى معرفته، والإيمان به، والعمل برسالته.

قال أمير المؤمنين عليه السلام: «بَعَثَ اللَّهُ رَسُولَهُ بِمَا خَصَّهُمْ بِهِ مِنْ وَحْيِهِ، وَجَعَلَهُمْ حَاجَةً لَهُ عَلَى خَلْقِهِ، لِئَلَّا تَجِبَ الْحُجَّةُ لَهُمْ بِتَرْكِ الْإِعْذَارِ إِلَيْهِمْ، فَدَعَاَهُمْ بِلِسَانِ الصِّدْقِ إِلَى سَبِيلِ الْحَقِّ» (٢٢).

فقد أشار أمير المؤمنين عليه السلام هنا إلى أمرين:

١ - إلى فلسفة بعثة الأنبياء.

٢ - وإلى فلسفة الامتحان الإلهي.

وهذه العبارة فيها نقطة مهمة وردت كراراً في الآيات القرآنية وهي عدم مؤاخذه الله سبحانه العباد دون بعث الرسل وإبلاغهم أوامره ونواهيه سبحانه عن طريق الوحي، فقد جاء في قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى تَبْعَثَ رَسُولاً \* وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاَهَا تَدْمِيراً﴾ (٢٣).

إن التاريخ يحدثنا بان العذاب لم ينزل على أمة ما إلا من بعد أن يرسل الله إليهم هادياً ينذرهم، ويبلغهم رسالات ربهم، لهذا جاء قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى تَبْعَثَ رَسُولًا﴾.

أي: حتى نبعث إليهم رسولاً يبين لهم الحق والباطل، وكلمة الرسول هنا عامة تشمل كل من حمل رسالة التوحيد بصورة مباشرة كانت كرسول الله ﷺ أو غير مباشرة مثل الأئمة المعصومين عليهم السلام أو الفقهاء المجتهدين كالإمام الخميني قدس سره والقائد السيد الخامنئي مد الله في عمره الشريف، أو المؤمنين العاملين المجاهدين.

ودليل مسؤولية البشر هو جزاؤه في الدنيا على سيئات عمله، وعلينا أن نقيس الآخرة بالدنيا، ودليل رحمة الله وحكمته، أنه لا يعذب أحداً حتى يبعث إليه رسولاً، انه سبحانه لم يهلك قرية إلا بعد أن أتم حجته عليهم بالرسول.

﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا﴾.

يربط القرآن الكريم في هذا السياق بين الإسراف وهلاك القرى، ولكن بماذا أمر الله المترفين؟

المأمور به هنا محذوف وهو معطوف على قوله تعالى: «حَتَّى تَبْعَثَ رَسُولًا» فالله سبحانه وتعالى يأمر الناس بالهدى والخير والتقوى، ولكنهم حين لا يعملون بها بل يفسقون عنها، ويحاربون الله ورسوله، فماذا يحدث آنئذ؟

﴿فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا﴾.

أي: تحققت عليهم المسؤولية وأصبحت لله الحجة البالغة عليهم، فدمرهم بسبب تركهم لها تدميراً، ولعل الآية تشير إلى حقيقة تاريخية هامة هي: أن الله سبحانه وتعالى يبعث الرسل عادة على القرى التي ينتشر فيها الفساد، ويتسلط عليها

المترفون، وذلك لكي يرتدعوا، ولا يستمروا في رحلة الفناء حتى النهاية، وعادة لا يتوبون فيحق عليهم العذاب.

### والمحصل مما تقدم نقول:

إن الله سبحانه وتعالى لا يعاقب شخصاً دون بعث الأنبياء ونزول الوحي سوى في المستقلات العقلية أي: أن الحجّة تتم على الإنسان من خلال العقل الذي يحكم بحسن وقبح الأشياء، من قبيل إدراكه حسن العدل وقبح الظلم والجور والسرقة وقتل النفس، وعليه فهو يستحق العقاب أو الثواب حتى دون بعث الأنبياء والرسول. ثم خاض الإمام أمير المؤمنين عليه السلام في مطلب آخر في إطار مواصلة لكلامه والذي يتمثل بفلسفة الامتحان الإلهي فقال عليه السلام: «أَلَا إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَدْ كَشَفَ الْخَلْقَ كَشْفَةً، لَا أَنَّهُ جَهَلَ مَا أَخْفَوْهُ مِنْ مَصُونِ أَسْرَارِهِمْ وَمَكْنُونِ ضَمَائِرِهِمْ، وَلَكِنْ لِنَبْلُوهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا» فيكون الثواب جزاءً، والعقاب بؤاءً»<sup>(٢٤)</sup>.

فقد كشف الإمام عليه السلام بهذه العبارة اللثام عن مسألة مهمة حيث لا معنى لمفهوم الامتحان بالنسبة لله بالشكل الذي تعارف على العباد، فالهدف من اختبار العباد لرفع الجهل والإبهام، لمعرفة الأشياء والتعرف على الأشخاص، وليس لمثل هذه الأمور من مفهوم لمن كان الغيب والشهادة والظاهر والباطن عنده سواء، بل هدف البلاء الإلهي هو أن يظهر الإنسان ما يبطنه لتتحقق مسألة استحقاق الثواب والعقاب.

وبعبارة أوضح: لا يمكن إثابة الفرد أو معاقبته على ما يضره من نيات حسنة أو سيئة، بل يترتب الثواب والعقاب على ما يصدر منه من أعمال وأفعال تفرزها النيات، وهذا ما بينه الإمام عليه السلام في إحدى قصار كلماته في تفسيره للآية القرآنية:

﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ...﴾<sup>(٢٥)</sup>، معنى أن يختبرهم بالأموال والأولاد «وإِنْ كَانَ سُبْحَانَهُ أَعْلَمَ بِهِمْ مِنْ أَنْفُسِهِمْ، وَلَكِنْ لِنُظْهِرَ الْأَفْعَالُ الَّتِي بِهَا يُسْتَحَقُّ الثَّوَابُ وَالْعِقَابُ»<sup>(٢٦)</sup>.

فلم يرد في الفقه الإسلامي ولا في دستور أي بلد التصريح بعقاب شخص بسبب نية القتل أو السرقة، وكما لا يثاب بسبب نيته الحسنة في الخدمة، وإن شمل مثل هؤلاء الأفراد بنوع من التكريم تفضلاً بسبب تلك النيات وقد تظافرت الروايات التي صرحت بجزء الخير تفضلاً منه سبحانه كونه أرحم الجميع، لكنّه لا يعاقب على نية الشرّ كما ورد في الحديث: «مَنْ هَمَّ بِحَسَنَةٍ فَلَمْ يَعْمَلْهَا كُتِبَتْ لَهُ حَسَنَةٌ وَمَنْ هَمَّ بِسَيِّئَةٍ لَمْ تَكْتَبْ عَلَيْهِ»<sup>(٢٧)</sup>.

وعوداً على بدء:

قد عرفنا - فيما مضى - أن أحد الأغراض الرئيسية من بعث الأنبياء ﷺ هو إقرار العدالة الاجتماعية فهم ﷺ الوسطة بين الخالق والمخلوق، وحبل الله الممدود من السماء إلى الأرض، ولكن كيف نعرف صدقهم وصدق دعوتهم من بين القادة المنحرفين والدعوات الضالة ؟

القرآن الكريم من خلال الآية مورد بحثنا المتواضع يجيب على هذا السؤال إذ يقول:

﴿بِالْبَيِّنَاتِ﴾.

هذه الكلمة معنيان يبدو أن كليهما تشملهما الكلمة:

١ - تفاصيل الهدى، المتمثلة في الثقافة التوحيدية، والبصائر والقيم، والمناهج المنبثقة منها، واشتمال رسالات الله على هذه التفاصيل دليل على أنها وحي من عند الله، إذ قد يهتدي بشر أوتي صفاء النفس إلى بعض معاني الغيب، ولكن أتى

للإنسان أن يأتي بهذه المنظومة المتكاملة من البصائر الغيبية؟ ما ذلك إلا دليل اتصاله المباشر بالوحي.

٢ - الحجج والآيات التي تهيم على النفس والعقل، كالمعجز، والخلوص من الهوى والمصلحة والتمحض للحق، وهذا يهدينا إلى أن الرسائل الإلهية قائمة قبل كل شيء على الإقناع، لأنه الذي ينمي الإيمان في النفس، ويحركه بفاعلية أكبر وأبقى من أي عامل آخر، وربنا يقول: ﴿سُنُّرِهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَّبِعِنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾<sup>(٢٨)</sup>.

ذلك أن الإيمان الناتج من الاستجابة للبينات والآيات هو الذي يخشع القلب والجوارح لذكر الله، ويطوعها للرسول ولما نزل من الحق وللميزان، وبالتالي يدفع المؤمن للقيام بالقسط، وحينما يتخلف أحد من المؤمنين عن الاستجابة للرسول وللوحي فإن ذلك يدل على تزلزل في قناعاته.

وحيث لا يؤتي الإيمان ثماره إلا إذا تحول إلى نظام تربوي، اجتماعي، اقتصادي، سياسي، ثقافي شامل لجوانب الحياة، يكفل للبشرية السعادة، أنزل الله شريعة متكاملة إلى جانب البينات متمثلاً بالكتاب.

﴿وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ﴾.

فإذا كانت البينات تؤمن القناعات الأولية فإن الكتاب يؤمن النظام العملي الشامل المنطلق من الإيمان، والذي يستهدف تكريسه بعمق في النفوس والواقع، والقيام بالقسط - هذا الهدف العظيم - إنما يستمد شرعيته وشرعته منه.

ومع دلالة الإنزال على المعنى الظاهر من الكلمة فإنه يدل على الفرض، وكل ما نزل من الخالق إلى المخلوق فهو لازم ومفروض عليه القيام به، ومن البديهي أن

معرفةنا بالبينات وأن الكتاب من الله تلزمنا العمل به وتنفيذه.

### «وَالْمِيزَانُ»

فما هو الميزان؟ هل هو العقل؟ أم هو الإمام العادل؟ أم هذه المقاييس التي يزن الناس أشياءهم بها؟

طبعاً المراد من الميزان هو الوسيلة التي يقاس بها وزن البضائع، وهذا مصداق حسي لمعنى الميزان. ومن الواضح هنا أن المراد من الميزان هو المصداق المعنوي، أي الشيء الذي نستطيع أن نقيس به كل أعمال الإنسان، وهي الأحكام والقوانين الإلهية أو الأفكار والمفاهيم الربانية، أو جميع هذه الأمور التي هي معيار لقياس الأعمال الصالحة والسيئة.

فيبدو أن الميزان أساساً هو المقياس الذي نعرف به تطبيق الحكم على الواقع الخارجي، وهو لا يتم إلا بالعقل والإمام والمقياس السليم.

وقد تسأل - عزيزي القارئ - كيف ذلك؟

### نقول في الجواب:

أولاً: ما جاء القرآن الكريم ليلغي دور العقل، إنما ليثير دفته بالاجتهاد في فهم حقائقه وأحكامه وطريقة تطبيقه، وليقوم بدوره الحساس والخطير في حياة البشرية.

ثانياً: ما جاء القرآن الحكيم بديلاً عن الإمام، أي: السلطة العادلة، حيث يجب التسليم للقيادة الشرعية في حدود قيم الكتاب، فدور الإمام يكمل دور الرسالة، لذلك قال رسول الله ﷺ: «إني قد تركت فيكم الثقلين، ما إن تمسكتم بهما لن تضلوا بعدي وأحدهما أكبر من الآخر، كتاب الله حبل ممدود من السماء إلى الأرض، وعترتي أهل بيتي، ألا وإني لئن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض» (٢٩).

وقد أجمعت فرق المسلمين قاطبة على هذه الرواية، مع حكم العقل بضرورتها، أما قول الخوارج: حسبنا كتاب الله! فإثمه باطل بشهادة الكتاب، وشهادة العقل، بل وشهادة التاريخ البشري حيث لم نعهد جماعة بلا سلطة تحكمهم، وحتى الخوارج أنفسهم ما عاشوا دون سلطة طول تاريخهم.

وميزان الإنسان في الدنيا هو ميزانه في الآخرة حيث يقول ربنا سبحانه: ﴿يَوْمَ نَدْعُو كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ فَمَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَأُوْتِكَ يَقْرَأُونَ كِتَابَهُمْ وَلَا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا﴾ (٣٠).

نعم، ففي ذلك اليوم يدعو الله سبحانه كل أمة بإمامها، والإمام يعكس قيم أمته، وهو تجسيد لكل فرد في الأمة، وهكذا يجب أن تنبع القيادة من صميم الأمة، وتعيش واقعها، وكل قيادة لا تنبع من صميم الأمة فإنها لا تملك مبرر البقاء لأنها تتنافر طبيعياً مع كل فرد في هذه الأمة، والإمام هو القرآن الموحي به، وهو الذي يجسد القرآن الكريم ويكون قرآناً ناطقاً، والفكرة الإسلامية هي القائدة وإنما يمثلها ذلك الإمام الناطق بها، ويجب على الإنسان أن يتبع الفكرة قبل أن يتبع الشخص، وان يعرف خط القائد قبل شخصه، فإذا أردت اتباع قيادة فلا بد أن تعرف خطها أولاً.

قال أمير المؤمنين عليه السلام: «عليكم بالقرآن فاتخذوه إماماً قائداً» (٣١).

﴿فَمَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَأُوْتِكَ يَقْرَأُونَ كِتَابَهُمْ وَلَا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا﴾.

هؤلاء الذين اتبعوا القرآن يدعون بالقرآن، وبذلك الإمام الذي اتبعوه باسم القرآن وصاروا قرآنيين: أمّا وأنهم صاروا قرآنيين، فإن الله يعطيهم حقهم غير منقوص، دون أن يظلمهم فتيلًا، والفتيل هو الخيط الدقيق في شق نواة التمرة، ولعل

نهاية الآية تدل على أن الوهم الذي يبثه الشيطان في روح أتباعه بأن عمل الخير لا جزاء له باطل.

وليس معنى هذه الآية أن الله يظلم من لا يؤتى كتابه بيمينه، بل الله عادل ولو يؤاخذ الناس بعدله لما نجى أحد من البشر، ولكن الله سبحانه لا يتعامل مع الناس إلا بفضله، وقد ورد في الدعاء: «الهي عاملنا بفضلك، ولا تؤاخذنا بعدلك، فانه لا طاقة لنا بعدلك، ولا نجاه لنا دون فضلك» والله سبحانه لا يظلم الناس، ولكن الناس أنفسهم يظلمون، فإذا عاقبهم الله في الآخرة فإنما يعاملهم لقاء ظلمهم لأنفسهم.

والمحصل مما تقدم: أن كلمة الميزان واسعة فهي تشتمل على كثير من المضامين، فالعقل ميزان، والقرآن ميزان، والعهد ميزان، وما تتفق عليه التنظيمات في اجتماعها إلى بعضها ميزان، ولا يصح لأحد أن يخرج عليه مهما كان مخالفاً لمصالحه الشخصية، ولكن أظهر معاني الميزان هو القيادة الإسلامية، أو كما تقدم سابقاً السلطة العادلة، بأقوالها وأفعالها وآرائها باعتبار قربها من القيم فهماً وتطبيقاً، قال الإمام الرضا عليه السلام: «الميزان أمير المؤمنين عليه السلام نصبه لخلق، قال الراوي للإمام عليه السلام متسائلاً: قلت: ﴿أَلَا تَطْعَوْنَا فِي الْمِيزَانِ﴾ ما هو المراد من الآية الشريفة هذه؟ قال الإمام عليه السلام حول المراد منها أي: لا تعصوا الإمام عليه السلام، ثم قال الراوي للإمام متسائلاً حول قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ﴾؟ قال عليه السلام: أي: وأقيموا الإمام بالعدل، بعد هذا سئل الراوي الإمام عليه السلام عن قوله تعالى: ﴿وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ﴾؟ قال الإمام عليه السلام مجيباً: أي: لا تبخسوا الإمام حقه ولا تظلموه»<sup>(٣٢)</sup>.

والعقل يعكس مقاييس الميزان التي فطر عليها على مجموعة أدوات يقيس بها

الأشياء، أرأيت أن العقل يعرف - عبر البصر - مدى قرب أو بعد الأشياء، ولكنّه التماساً للدقة يعكس ذلك على أدوات العلم - المتر والكيلومتر -، كما يقدر العقل على معرفة مدى حرارة الجسم باللمس، ولكنّه يبدع المحرار ليكون أقرب إلى الدقة، وهكذا سائر الموازين، إنّها تجليات العقل على الطبيعة، ومن جهة أخرى أنها أدوات لحكم السلطة العادلة، فلولا القوانين التي تنظم العلاقة وتوزن مدى تطبيق القيم على الواقع لم يستطع الإمام فرض العدل على الناس، وهكذا كان الميزان أساساً هو العقل الذي هداه الله لمعرفة المقاييس والمقادير، والإمام الذي هو بمثابة العقل الظاهر، ثم الأنظمة والأدوات القياسية، لأنها تهدي الناس للحق والعدل، ولذلك جاء في التفسير: «نزل جبرئيل عليه السلام بالميزان - الكفتين واللسان - فدفعه إلى نوح، وقال: مر قومك يزنوا به» (٣٣).

### ﴿لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾

وإقامة الشيء تنفيذه على أصلح وجه، ومنه إقامة الصلاة إذا مارسها بوجهها الصحيح، والعوامل الثلاثة أي: البيان والكتاب والميزان، يكمل بعضها بعضاً، وهي كفيلة بأن توفر المناخ المناسب لإقامة القسط ولتحقيق الهدف الإلهي. والقسط والإقساط هو الإنصاف، وهو أن تعطي قسط غيرك كما تأخذ قسط نفسك، والعدل مقسط، قال الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ (٣٤). أي: الذين يحكمون بالقسط الذي هو محض العدالة، والقاسط الجائر، قال تعالى: ﴿وَأَمَّا الْقَاسِطُونَ فَكَانُوا لِجَهَنَّمَ حَطَبًا﴾ (٣٥)، قال الزمخشري: القاسطون الكافرون الجائرون عن طريق الحق، ونقل طريقة عن سعيد بن جبير رضي الله عنه: أن الحجاج قال حين أراد قتله: ما تقول فيّ؟ قال: قاسط عادل، فقال القوم: ما أحسن ما قال! حسبوا أنه

يصفه بالقسط والعدل، فقال الحجاج: يا جهلة! إته سَمَّاني ظالماً مشركاً، وتلا قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا الْقَاسِطُونَ﴾ وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ﴾<sup>(٣٦)</sup>. والمراد من يعدلون أي: يجعلون له عدلاً مساوياً وشريكاً له في العبادة، والعديل هو الشريك والشبيه والمثيل<sup>(٣٧)</sup>.

وحسب بعض اللغويين: قسط بالكسر: عدل وقسطاً بالفتح وقسوطاً أي: جار وعدل عن الحق<sup>(٣٨)</sup>.

وأنتى كان فإن مفردات استخدام الكلمة تدل على أنها ليست مجرد بسط العدالة الظاهرة، بل هي إقامة العدالة الواقعية التي فيها المزيد من الإنصاف، وإيتاء الحق لأهله.

والآية تصرح بأن إقامة القسط تكون بيد الناس أنفسهم، فلم تقل: ليقوم الرسل بالقسط بين الناس، بل قالت: ﴿لِيُقِيمُوا النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾، ولو أن الناس تخلوا عن مسؤوليتهم تجاه العدالة فإن القسط لا يقوم، لأن رسالات الله توفر للناس فرصة إقامة القسط، ولم يبعث الأنبياء لفرض العدالة بالإكراه على الناس.

وقيام الناس بالقسط يعني العدالة، وإقامة الحق في سائر جوانب حياتهم، مع الله، ومع الرسول، ومع القيادة الشرعية، ومع الناس، بل ومع الحياة، فيتقون الله حق تقاته، ثم يختارون الإمام العدل ويسلمون له ويتبعونه، قال الإمام الرضا عليه السلام: ﴿وَأَقِيمُوا الْوِزْنَ بِالْقِسْطِ﴾: أي: وأقيموا الإمام بالعدل<sup>(٣٩)</sup>.

ويلتزمون الحق مع أنفسهم باتباع القصد من دون إفراط ولا تفريط، ومع الناس فلا يبخسون، ولا يطففون، ولا يظلمون ولا يعتدون، ولا ينقضون العهد، وهكذا يلتزمون العدل في علاقتهم مع الخليقة من حولهم، فلا يفسدون في الأرض بعد

إصلاحها، ولا يهلكون الحرث والنسل، ولا ... ولا .. فتحقق العدالة الاجتماعية التي  
دعى إليها القرآن الكريم على أحسن ما يريده.

ولكن - وللأسف - تبقى شريحة من الناس تخالف الحق، من أجل هذا أنزل  
الله الحديد وسيلة رادعة لتنفيذ القسط وإقامته بين الناس، ولا ريب أن القوة ليست  
الوسيلة المناسبة دائماً، فما يقره الإسلام شرعية القوة في الحالات الخاصة، قال تعالى:  
﴿وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ﴾.

قال الإمام عليّ عليه السلام: «يعني السلاح وغير ذلك»<sup>(٤٠)</sup>، مما يحقق الغرض منه،  
وهو الردع وتنفيذ القسط، وهذا الشرط من الآية معطوف على الكتاب والميزان  
ولكن الله يذكر أولاً الهدف من الحديد، لماذا؟ يبدو لكي يبين هدفاً هاماً وهو: أن  
العوامل المتقدمة هي الأهم، ولا بد أن تكفي في الظروف العادية، ليقوم الناس أنفسهم  
بالقسط، فلا يحتاجون إلى أعمال الحديد وذلك لأن القوة التنفيذية في الإسلام  
تستمد قوتها الأساسية من الإيمان لا من السيف، وهنا نتساءل: إذاً لما أنزل الله  
الحديد؟

**الجواب:** إنّما لأولئك الجبابرة والطغاة والمعاندين الذين قست قلوبهم عن وعي  
البيئات والكتاب، وعارضوا الميزان والقسط، لمثل أولئك شرع الله استخدام السيف،  
ورغب فيه، فقد روي عن رسول الله صلى الله عليه وآله انه قال: «الخير كله في السيف، وتحت  
ظل السيف، ولا يقيم الناس إلّا بالسيف»<sup>(٤١)</sup>.

وقال الإمام عليّ عليه السلام: «إنّ الله داوى هذه الأمة بدوائين: السوط، والسيف، ولا  
هوادة عند الإمام فيهما»<sup>(٤٢)</sup>.

وقال الإمام الصادق عليه السلام: «إنّ الله عزّ وجلّ بعث رسوله بالإسلام إلى الناس

عشر سنين، فأبوا أن يقبلوا حتى أمره بالقتال، فالخير في السيف، وتحت السيف،  
والأمر يعود كما بدأ»<sup>(٤٣)</sup>.

وقال الإمام أمير المؤمنين عليه السلام: «السيف فاتق، والدين راتق، فالدين يأمر  
بالمعروف، والسيف ينهى عن المنكر، قال الله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ  
حَيَاةٌ﴾»<sup>(٤٤)</sup>.

والمهم أن يتربى الناس على العدل والقسط بحيث يصبحون واعين له داعين  
إليه، منفذين لبرامجه وسائرين في هذا الاتجاه بأنفسهم.

ثم إن أي مجتمع إنساني مهما كان مستواه الأخلاقي والاجتماعي والعقائدي  
والروحي عالياً، فإن ذلك لا يمنع من وجود أشخاص يسلكون طريق العتو والطغيان،  
ويقفون في طريق القسط والعدل، واستمراراً لمنهج الآية بالنسبة لإنزال وخلق  
الحديد، يقول تعالى فيه: ﴿فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ﴾.

أي: على الذين لا يقومون بالقسط، حيث الحدود، والقصاص، وسائر العقوبات  
الشرعية، وعلى الذين يظلمون ويحاربون العدالة حيث الجهاد في سبيل الله.

واستخدام الحديد كرمز للقوة، باعتباره المادة الأساسية لصنع الأسلحة ووسائل  
القوة، وهنا يطرح السؤالان التاليان لإيضاح هذه المسألة:

**الأول:** إذا كان الإسلام يؤمن بالحرية فلماذا يستخدم القوة؟

**والثاني:** إذا كان الله سوف يحاسب الناس يوم القيامة فلماذا السيف والجهاد في

الدنيا؟

في الإجابة على هذين السؤالين نقول:

## أولاً: الإسلام بين الحجة والقوة:

أبرز أهداف الإسلام تحرير الإنسان من الأغلال ظاهرة وباطنة، قال تعالى:

﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾<sup>(٤٥)</sup>.

بلى، الرسول ﷺ يخرج الناس من ظلمات الجهل والتخلف، ويرفع عنهم الأغلال الآتية من الإصر، مثل الأغلال الاجتماعية التي يفرضها النظام السياسي، أو الاقتصادي الحاكم على المجتمع، والقوانين المعيقة للتقدم، والكبت والدكتاتورية والإرهاب الفكري الذي يمنع تفجير النشاط، وتفتق المواهب، إلى نور العلم والتحضر والحرية، وقد تسأل عزيزي القارئ هنا: لكن كيف يكون ذلك؟

### هل بقوة المنطق أم بمنطق القوة؟

الحقيقة في ذلك هي ما بينته الآيات القرآنية الشريفة العديدة أنه لا إكراه في الدين، وأن الرسول ليس مجبار عليهم، قال سبحانه: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾<sup>(٤٦)</sup> أي: لا إجبار في الدين، فقد تميز الحق من الباطل بكثرة الحجج والآيات الدالة عقلاً وسمعاً والمعجزات على يد النبي ﷺ وقال سبحانه: ﴿نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَقُولُونَ وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِجَبَّارٍ فَذَكَرْ بِالْقُرْآنِ مَنْ يَخَافُ وَعِيدِ﴾<sup>(٤٧)</sup>.

حيث يختم الله سبحانه وتعالى سورة ق بالتأكيد للنبي ﷺ ولكل داعية إلى الحق، بأنه ليس مسؤولاً عن الناس وليس عليه أن يجبر الناس على قبول الحق، وإنما مسؤوليته تتلخص في تبليغ رسالته إليهم، أما الحساب الفصل فهو عند الله،

الذي هو أحرص على رسالته، وأعلم بمواقف الناس تجاهها.

وإليك أيها قارئ الكريم مثلاً توضيحاً نقول فيه: إن مجرد سماع الإنسان حديث القيامة يكفي أن يبعثه نحو التفكير، وإذا فكر تفكيراً سليماً اهتدى إلى الحقيقة، ونضرب على هذه الفكرة مثلاً فنقول: لو كان شخص يسير باتجاه حفرة في طريقة، فإن مخاطبته بكلمة انتبه وحدها، حري بأن يرفع عنه الغفلة ويوقظ عقله وحواسه، فيكتشفها دون أن يحتاج الأمر إلى بيان مفصل.

وتطبيقاً لهذه الحقيقة في الواقع منع ربنا الرسول والمسلمين من إكراه الناس على الدخول في الدين الجديد، فقال: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعاً أَفَأَنْتَ تُكْرَهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾<sup>(٤٨)</sup>، فالإيمان لا يتحقق بالإكراه، لا من قبل الله، ولا من قبل الرسول، فلو شاء الله لأمن من في الأرض جميعاً، ولكنه لا يكره الناس على الإيمان، فهل يحق لبشر أن يكره الناس على الإيمان وخالق البشر أحق بذلك لو كانت المصلحة تقتضيه؟ مع العلم أن الله سبحانه وتعالى خلق الحياة ليختبر فيها الناس، وجعل مادة الاختبار الإيمان، وقد منح ربنا للبشر حرية القرار فيما يخص الإيمان، وكان بإمكان ربنا التقدير أن يهب الإنسان نعمة الإيمان بمثل ما وهب له نعمة العين، وأضاء له النهار، ولكنه لم يفعل، فعلينا الا نحاول إجبار الناس على الإيمان.

فآلية الكريمة تريد أن تقول:

إن الله تعالى لو شاء لجعل مشيئته تكوينية فيؤمن جميع أهل الأرض، ولكنه رأى من الحكمة أن يكونوا أحراراً مختارين فمنهم مؤمن ومنهم كافر. أفأنت تجبر الناس حتى يكونوا مؤمنين؟ أي: هل أنت تضغط عليهم باستمرار حتى يصبحوا

مؤمنين، فهذا أمر يتنافى مع حكمة الاختبار في الدنيا، وهو لا يمكن عملياً لأنه بعيد عن سنة الحربة التي قررها ﷺ للبشرية.

إذاً لماذا يستخدم الإسلام القوة تارةً؟

إنما يستخدم الإسلام القوة ضد فريقين اثنين:

الأول: الذين يصادرون حرية الناس ويفرضون عليهم أغلالهم القمعية.

الثاني: الذين يخرجون على قوانين البلاد، ويعيثون في الأرض فساداً.

### ثانياً: الإسلام والقوة والحياة:

١ - أمّا - قد تسأل قارئ الكريم - لماذا القوة في الدين مادام الله يحاسب الناس

في الآخرة فيجزى المحسن والمسيء؟

وفي الجواب نقول: فلأنّ الابتلاء لا يتم إلّا عند توافر شروطه، فلو أطبقت على

الأرض حكومات الضلال وأفرغت على الناس دعاياتها السامة، دون أن تسمح

لأحد بنشر الدعوة إلى الله بينهم، كيف تتمّ حينئذ حجة الله على سائر العباد؟

أو ليسوا كانوا يقولون: ربنا لم تبلغنا الدعوة إليك، ولم نسمع عن رسولك شيئاً

؟

إذاً لا بدّ أن يسعى المؤمنون لتوفير جوّ الامتحان ليهتدي من اهتدى عن بينة،

ويضلّ من ضلّ عن بينة.

٢ - ثمّ أنّ الذين يعارضون استخدام القوة من قبل المؤمنين لا ينظرون إلى

الجهاد إلا من زاوية المضاعفات السلبية التي تستتبعه، وبالذات من زاوية بطش

الحكومات الفاسدة بالمجتمع والمجاهدين أنفسهم، في حين يجب عليهم النظر من زاوية

المعطيات الإيجابية للجهاد على صعيد الدنيا حيث الحرية والاستقلال والأمن والتقدم وسائر مضامين إقامة القسط ونتائجه، وعلى صعيد الآخرة حيث رضوان الله وجنته، وهذه بعض المنافع التي جعلها الله للحديد ﴿وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ﴾

طبعاً أحب أن أذكر هنا ملاحظة أشار إليها تفسير الأمثل وهي كالتالي:

بالرغم من أن البعض يتصور أن تعبير ﴿أَنْزَلْنَا﴾ يعكس لنا أن الحديد جاء من كرات سماوية إلى الأرض، إلا أن الصحيح أن التعبير بالإنزال في مثل هذه الحالات هو إشارة إلى الهبات التي تعطى من المقام الأعلى إلى المستوى الأدنى، ولأن خزائن كل شيء عند الله تعالى فهو الذي خلق الحديد لمنافع مختلفة، فالحديد سلاح يساهم في إقامة القسط، وهو في ذات الوقت معدن يتدخل في كثير من الصناعات ومرافق الحياة.

فعبر عنه تعالى بالإنزال، وهنا حديث لأمير المؤمنين عليه السلام في تفسير لهذا القسم من الآية الشريفة حيث قال: «إنزاله ذلك خلقه إيّاه»<sup>(٤٩)</sup>.

كما نقرأ في الآية السادسة من سورة الزمر حول الحيوانات حيث يقول سبحانه: ﴿وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ الْأَنْعَامِ ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ﴾

وقد اختلف المفسرون في كلمة ﴿وَأَنْزَلَ﴾ فكيف يمكن أن تنزل الأنعام، وهذا مجمل ما قالوا:

١ - إنه أنزلها بعد أن خلقها في الجنة، وفي الخبر الشاة من دواب الجنة، والإبل من دواب الجنة.

٢ - إنه جعلها سبباً من أسباب نزول الرزق، والرزق يأتي من السماء.

٣ - أن المراد من «الإنزال» - كما أشرنا قبل قليل - حول حديث أمير

المؤمنين ﷺ: «إنزاله ذلك خلقه إيّاه»، بمعنى الإحداث والإنشاء، كما في قوله تعالى: ﴿قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُؤَارِي سَوْءَاتِكُمْ﴾<sup>(٥٠)</sup>.

وهنا عندنا ملاحظة على ملاحظة التفسير العظيم «الأمثل» حيث يقول:

نلاحظ في آيات متعددة من القرآن الكريم أنّ الله سبحانه وتعالى يقول في صعيد توفير اللباس للبشر: «وَأَنْزَلْنَا» وهو بمعنى الإرسال من مكان عال إلى الأسفل، إذ يقول: ﴿قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا﴾ في حين أنّ اللباس كما هو المعلوم إمّا أنّه يُتَّخَذ من الصوف، أو يتخذ من مواد نباتية وما شاكل ذلك من أشياء الأرض.

كما أننا نقرأ في الآية السادسة المشار إليها أعلاه من سورة الزمر<sup>(٥١)</sup>: ﴿وَأَنْزَلْ لَكُمْ مِّنَ الْأَنْعَامِ ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ﴾ وفي سورة الحديد: ﴿وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ﴾<sup>(٥٢)</sup>، فماذا يعني هذا؟

يصرّ كثير من المفسرين على تفسير مثل هذه الآيات بالنزول المكاني أي من فوق إلى تحت، مثلاً يقولون: إنّ ماء المطر ينزل من السماء إلى الأرض فتروى منه النباتات والحيوانات، من هنا تكون مواد اللباس قد نزلت - بهذا المعنى - من السماء إلى الأرض.

وفي مجال الحديد أيضاً يقولون: إنّ الأحجار والصخور السماوية والعظيمة التي تحتوي على عناصر الحديد قد انجذبت إلى الأرض.

ولكن النزول ربّما استعمل بمعنى النزول المقامي، وقد استعملت هذه اللفظة في المحاورات اليومية بهذا الشكل كثيراً، فيقال مثلاً: أصدر الحاكم أمره إلى أمرائه ومعاونيه، أو يقال: رفعت شكواي إلى القاضي، لهذا لا داعي إلى الإصرار على تفسير هذه الآيات بالنزول المكاني.

فحيث أنّ النعم الإلهية قد صدرت من المقام الربوبي الرفيع إلى البشر، لهذا عبر عن هذا المفهوم بهذا اللفظ، وهو تعبير يدركه الإنسان بدون إشكال أو صعوبة (٥٣).

وملاحظتنا على هذا التفسير المتقدم كما استفدناها من علمائنا الأعلام:

إنّ قضاء الله وتقديره وحكمه موصوف بالنزول من السماء، وإذا عرفنا أنّ بركات الأرض جميعاً - أو لا أقل أكثرها - من السماء سواء من أشعة الشمس أو من الماء الذي ينزله الله من السماء، عرفنا أنّ هذه التأويلات غير ضرورية، والله العالم.

### المواهب:

(١) سورة الزخرف: ٣٢.

(٢) سورة النحل: ٩٠.

(٣) ميزان الحكمة ج ٦ رقم الحديث ١١٦٩٠ بتصرف.

(٤) ما تقدم كان استفادات من تفسير الأمثل حول الآية الشريفة بتصرف.

(٥) مجمع البيان ذيل تفسير الآية مورد البحث.

(٦) قال هذا لأنه عم أبي جهل وكلاهما من قريش.

(٧) مجمع البيان، ذيل تفسير الآية مورد البحث.

(٨) نور الثقلين ج ٣ ص ٧٨.

(٩) الكافي على ما نقل عنه تفسير نور الثقلين ج ٣ ص ٧٧.

(١٠) سورة النساء: ١٣٥.

(١١) تفسير المنار ج ٥ ص ٤٥٥.

(١٢) يمكن أن تكون عبارة «تعدّلوا» إشتقاقاً إمّا من مادة «العدالة» أو من مادة «العدول» فإن كانت من مادة «العدالة» يكون معنى الجملة القرآنية هكذا: فلا تتبعوا الهوى لأن تعدلوا أي لكي تستطيعوا تحقيق العدل، وإما إذا كانت من مادة «العدول» يكون المعنى هكذا: فلا تتبعوا الهوى في أن تعدلوا أي لا

تتبعوا الهوى في سبيل الإنحراف عن الحق - الأمثل - .

(١٣) إن عبارة «تلووا» مشتقة من المصدر «لي» على وزن «طي» وتعني المنع والإعاققة، فهي من لوى يلوي، بمعنى الإنحراف، وقد وردت في الأصل بمعنى «اللي» أي: الإنحراف اليسير - الأمثل بتصرف - .

(١٤) تفسير التبيان، ج ٥، ص ٣٥٦ بتصرف بسيط.

(١٥) تفسير الأمثل ج ٣ ص ٣٢٠ بتصرف.

(١٦) محتوى حديث قدسي معروف.

(١٧) سورة الرحمن: ٧ إلى ٩.

(١٨) سورة آل عمران: ١٩١.

(١٩) تفسير هدايت، بتصرف حول الآية الكريمة طبعة آستان قدس رضوي.

(٢٠) تفسير الأمثل ج ١٧ ص ٢٧٧ بتصرف.

(٢١) سورة الحديد: ٢٥.

(٢٢) ميزان الحكمة رقم الحديث ١٩١٨٥ خ نهج ١٤٤.

(٢٣) سورة الأسراء: ١٥ و ١٦.

(٢٤) بواء تعني في الأصل العودة والنزول ثم أطلقت على العقوبة المستمرة والمتواضعة وهذا هو المعنى المراد بها في الخطبة - نفحات الولاية ج ٥ ص ٣٩٢ - .

(٢٥) سورة الانفال: ٢٨.

(٢٦) نهج البلاغة، قصار الكلمات ٩٣.

(٢٧) وسائل الشيعة ج ١ ص ٣٦ من أبواب مقدمة العبادات الباب ٦ ح رقم ٦، هذا وقد استقيننا هذا البحث المهم بتصرف من موسوعة نفحات الولاية في شرح نهج البلاغة ج ٥ ص ٣٩١ لاستاذنا العلامة الكبير سماحة آية الله العظمى الشيخ ناصر مكارم الشيرازي رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ.

(٢٨) سورة فصلت: ٥٣.

(٢٩) ميزان الحكمة ج ١ ص ١٩١ رقم الحديث ٩١٧.

(٣٠) سورة الاسراء: ٧١.

(٣١) ميزان الحكمة ج ٨ ص ٦٨ رقم ح ١٦١٢٥ .

- (٣٢) نور الثقلين ج ٥ ص ١٨٨ بتصرف في الرواية.
- (٣٣) جوامع الجامع للطبرسي عند الآية.
- (٣٤) سورة المائدة: ٤٢.
- (٣٥) سورة الجن: ١٥.
- (٣٦) سورة الأنعام: ١.
- (٣٧) تفسير الرازي بتصرف ج ٢٩ ص ٢٤٣.
- (٣٨) المعجم الوسيط - قسط -.
- (٣٩) تفسير نور الثقلين ج ٥ ص ١٨٩ بتصرف.
- (٤٠) تفسير نور الثقلين ج ٥ ص ٢٥٠.
- (٤١) بحار الأنوار ج ١٠٠ ص ٩.
- (٤٢) شرح ابن أبي الحديد ج ١ ص ٢٧٥.
- (٤٣) فروع الكافي ج ٥ ص ٧.
- (٤٤) غرر الحكم طبعة ايران المترجمة حكمة ٢١٥٧ باب الألف.
- (٤٥) سورة الأعراف: ١٥٧.
- (٤٦) سورة البقرة: ٢٥٦.
- (٤٧) سورة ق: ٤٥.
- (٤٨) سورة يونس: ٩٩.
- (٤٩) تفسير نور الثقلين ج ٥، ص ٢٥٠، حديث رقم ١٠٠.
- (٥٠) سورة الأعراف: ٢٦.
- (٥١) سورة الزمر: ٦.
- (٥٢) سورة الحديد: ٢٥ المشار إليها سابقاً.
- (٥٣) تفسير الامثل ج ٥ ص ٧ بتصرف.

## الحماسة في المنظور القرآني

السيد مرتضى السيد مجيد السندي

كـ تعددت النظرة والتصور لمفهوم الحماسة في الأوساط الدينية والأوساط الثقافية، فمرة ينظر لها بنظرة إيجابية كما هو واضح في خطابات الإمام الخميني قده على سبيل المثال، وتراه يؤكد مرارا على ضرورة بقاء هذه الروح الحماسية في أوساط الشباب، ويركز على عدم التخلي عن هذه الخصلة وهذه الصفة التي امتاز بها الشعب الإيراني أثناء فترة الثورة الإسلامية وأثناء فترة الحرب المفروضة. ولقد كان الإمام رضوان الله تعالى عليه يصر على بقاء هذه الروح حتى بعد انتهاء المواجهة والصراع الذي كان قائم آنذاك.

ونرى الشهيد السيد محمد باقر الصدر قده يعتبر إن هذه الصفة من الأمور المهمة جدا في شخصية الإنسان المؤمن، وقد وضح ذلك جليا عندما قام بعض الشباب الغير متدينين بمحاولة تخليص السيد الصدر من الحصار الذي كان قائما آنذاك على منزل الشهيد الصدر قده.

وفي الجهة المقابلة نرى النظرة السلبية لفكرة الحماسة، حيث إن الكثير من المثقفين والعلماء يعتبرون أن الحماسة هي نوع من الغوغائية وهي نوع من اللاعقلانية، وأن الجهة التي تتحرك بروح حماسية فإنها تعتبر مغامرة، ولا يوجد لديها نصيب من الحكمة والتعقل، إلخ.. من التعابير التي يوصف بها أصحاب الروح الحماسية.

بين هاتين النظريتين يجد الفرد منا نفسه حائرا حول هذه المفردة فيبحث حول

جواب عن التساؤل الذي يطرق ذهنه أي النظريتين أصح وأي النظريتين أقرب للقرآن الكريم؟ وهذا ما حاولت جاهدا لاستقراء هذه المفردة في القرآن الكريم ومواردها. في البداية لا بد لنا من معرفة المعنى الحقيقي للغوي لهذه المفردة وموارد استعمالها لغويا لكي نتحدد لنا البوصلة في بحثنا هذا.

### الحماسة لغة:

١- حمس أغضبه، حمس وأحمس: أغضبه وهيجه لحمس: هاج وغضب لأمر  
احتمس: هاج.

٢- حمس: اشتد وصلب في الدين أو القتال، شجع فهو حمس.

- تحمس: تشدد وتعاصى.

- الحماسة: الشدة في الأمر والشجاعة.

- الحمبس: الشجاع، الشديد.

- الأحمس: المتشدد الصلب في الدين أو القتال اشتد، الشجاع، حمس الشر؛ اشتد.

- الحماسة: المنع والمحاربة.

- التحمس: التشدد، تحمس الرجل إذا تعاصى: عن أمير المؤمنين عليه السلام:

«حمس الوغى استحر الموت» أي اشتد الحر. رجل حمس وهميس

وأحمس: شجاع.

- المتحمس: الشديد. الأحمس: المتشدد على نفسه في الدين والخلاصة

إن الحماسة بمعنى الشدة في الدين والقتال وأيضا الشجاعة.

بما أننا عرفنا معنى الحماسة وهو الشدة في الدين والقتال والشجاعة فإننا إذا

استقرأنا هذه المعاني في القرآن الكريم فإننا نجد أن هناك نوعين من الحماسة النوع الأول هو ما سميته بالحماسة الكاذبة والنوع الثاني ما سميته بالحماسة الصادقة وإن هذين الصفتين من الحماسة مصاديق كثيرة في القرآن الكريم ولعل أبرزها ما جاء في قصة بني إسرائيل مع قائدهم طالوت في حربهم مع جالوت حيث قال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الْمَلَأِ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى إِذْ قَالُوا لِنَبِيِّهِمْ إِنَّهُ لَمَلَكَ لَنَا تَقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ قَالَ هَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ أَلَّا تُقَاتِلُوا قَالُوا وَمَا لَنَا أَلَّا نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَقَدْ أُخْرِجْنَا مِنْ دِيَارِنَا وَأَبْنَائِنَا فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ تَوَلَّوْا إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ﴾<sup>(١)</sup>

فان هذه الآية الكريمة تتحدث عن صنفين من الناس قد ذهبوا لنبيهم يطالبونه بالقتال والحرب ومواجهة الأعداء وابدوا استعدادهم لتحمل كل مصائب ومتاعب الحرب والمواجهة ولكن القرآن الكريم صريح في أن الكثير والأعم الأغلب من هؤلاء قد تولى وتراجع عن موقفه عندما اصطدم بجدار الواقع وصعوبات الجهاد ومتاعبه فان القسم الأكبر منهم مع كونه مستعدا في البداية لكل مخاطر الحرب ومتاعبها وبعد تأكيد نبيهم لهم بالمخاطر إلا أنهم أصروا على المواجهة التي لم يصمدوا فيها وتراجعوا عنها؟ وهذا ما اقصد به الحماسة الكاذبة أي أنهم عندما يعلنون الاستعداد للقتال ويعبرون عن شجاعتهم إلا أنهم عندما يصطدمون بجدار الواقع فإنهم سرعان ما يتراجعون وتتبدد حماستهم وتذهب مع الرياح.

أما بالنسبة إلى الفئة القليلة التي عبر عنها القرآن الكريم بـ ﴿إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ﴾ فإنهم مثلوا الحماسة الصادقة، حيث إنهم كالأخريين ابدوا استعدادهم للحرب وتحمل معاناته وومتاعبه إلا أنهم بخلاف الفئة الأغلب حيث إنهم صبروا وثبتوا أمام

التحديات التي واجهتهم إلى نهاية المطاف وهذا ما سمّيته بالحماسة الصادقة. أي الصبر والثبات في المواجهة وتحمل المعاناة والتحديات التي تكون جزءا الحرب والتحدي والمواجهة.

والآن بعد إن اتضح مقصودي من الحماسة الصادقة والحماسة الكاذبة نبحث عن أسباب الحماسة والشجاعة ودوافعها في القرآن الكريم.

### - دوافع الحماسة في القرآن الكريم :-

#### - سبيل الله:

تشير الآيات الكريمة إلى أن سبيل الله هو أحد أهم دوافع الحماسة عند الإنسان المؤمن بالله تعالى، وسبيل الله يدفع الإنسان للاستعداد للتضحية والموت وخوض غمار الحرب والصعاب وعامل بث روح الشجاعة والقوة والإرادة في الإنسان المؤمن ولذلك عبر اليهود في جوابهم لنبي الله اشموئيل ﴿وَمَا لَنَا أَلَّا نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ وهو سؤال استنكاري، حيث كيف يمكننا أن نتخلى عن القتال ونتهرب منه وهو في سبيل الله.

وهناك آية أخرى تستنكر على المسلمين عدم القتال في سبيل الله مع أنه من موجبات الحمية والشجاعة والحماسة ﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾<sup>(٢)</sup>

السبيل هو الطريق الذي فيه سهولة ويستعمل السبيل لكل ما يتوصل به إلى شيء، خيرا كان أو شرا<sup>(٣)</sup>. ولذلك استخدم القرآن الكريم لفظه السبيل في نسبته إليه كقوله: (ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة)<sup>(٤)</sup>

واستخدمها بلسان النبي ﷺ ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي﴾<sup>(٥)</sup> واستخدمها للمؤمنين

(سبيل المؤمنين)<sup>(٦)</sup> واستخدمها للمجرمين (ولتستبين سبيل المجرمين)<sup>(٧)</sup> واستخدمها للطاغوت (والذين كفروا يقاتلون في سبيل الطاغوت)<sup>(٨)</sup> وهناك استخدامات عدة ومتنوعة للفظه السبيل في القرآن الكريم.

فنصل إلى نتيجة وهي أن سبيل الله هو كل ما يتوصل به إلى الله سبحانه وتعالى. وقد استخدم الله سبحانه وتعالى لفظه سبيل الله ولفظه سبيلنا حيث ينسب السبيل إلى نفسه لكي لا يتوهم البعض ولا يستقر في الأذهان أن هذه الوظيفة الدينية -الجهاد- المهمة هي لإيجاد السلطة الدنيوية الحفاة والمصالح الآنية وتوسعة المملكة الصورية، بل هي لتوسعة الدين التي فيها صلاح الناس في دنياهم وأخرتهم .

#### - الحفاظ على الدين ومعاله:

إن من موجبات الحماسة والشجاعة والحمية والقتال هو الحفاظ على الدين ومعاله من الضياع، ولكي تبقى الشريعة الإلهية هي الحاكمة في الأرض يقول تعالى فلو لا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيرا ولينصرن الله من نصره إن الله لقوي عزيز)<sup>(٩)</sup>

#### -الدفاع عن الأولاد والنساء والمستضعفين:-

إن الله سبحانه وتعالى يستنهض ويهيج كافة المؤمنين ويثير فيهم روح الحماسة والشجاعة والقتال، أما المؤمنون الذين خلصوا الأيمان فليكفهم أن قتالهم هذا علاوة على أنه في سبيل الله، هو في سبيل من استضعفه الكفار من رجالهم ونسائهم وذرائعهم فليغاروا عليهم وليتحمسوا . كقوله تعالى: (قالوا وما لنا ألا نقاتل في سبيل الله وقد أخرجنا من ديارنا وأبنائنا....)<sup>(١٠)</sup>

وقوله تعالى : (وما لكم لا تقاتلون في سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان الذين يقولون ربنا أخرجنا من القرية الظالم أهلها...) (١١)

إن الإسلام دين الفطرة، ويحترم الأمور الفطرية في الإنسان، ويحترم كل ما يحترمه ويعظمه كالذراري والنساء والجاه والكرامة ونحو ذلك مما توجهه الفطرة الإنسانية وتلهمه إياه، ولكن هذا الدفاع ربما كان محمودا إذا كان حقا وللحق وربما كان مذموما يستتبع الشقاء وفساد أمور الحياة إذا كان باطلا وعلى الحق.

والإسلام يحفظ من هذا الحكم أصله، وهو ما للفطرة ويبطل تفاصيله أولا ثم يوجهه إلى جهة الله سبحانه وتعالى بصرفه عن كل شيء ثم يعود به إلى موارده الكثيرة فيسبك الجميع في قالب التوحيد والإيمان بالله فيندب الإنسان أن يتعصب لرجاله ونسائه وذراريه ولأرضه ولكل حق بإرجاع الجميع إلى جانب الله فالإسلام يؤكد حكم الفطرة ويهذبه من شوب الأهواء والأمانى الفاسدة (١٢).

#### -الإخراج من الديار:-

إن الإخراج من الديار عامل مؤثر في تحريك غيرة الإنسان وبث روح الحماسة والشجاعة في القتال ومواجهة الأعداء، يقول الله تعالى ﴿وَمَا لَنَا أَلَّا نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَقَدْ أُخْرِجْنَا مِنْ دِيَارِنَا وَأَبْنَائِنَا﴾ (١٣)

ويقول في آية أخرى: ﴿أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وإن الله على نصرهم لقدير الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله﴾ (١٤)

يقول علماء التفسير بأن الوصف مشعر بالعلية وهنا القرآن وصفهم بالذين أخرجوا من ديارهم بغير حق وهذا أيضا يعطي إشارة بالارتباط بين القتال والجهاد وبين الإخراج من الديار.

هذه بعض نماذج من محفزات الحماسة وروح القتال في القرآن الكريم  
وسنستقري فيما يأتي نماذج الحماسة الصادقة في القرآن الكريم وبعض نماذج  
الحماسة الكاذبة في القرآن الكريم.

### وقبل ذلك نقدم بمقدمة:

الصدق والكذب أصلهما في القول، ماضيا كان أو مستقبلا، وعدا كان وغيره،  
ولا يكونان بالقصد الأول إلا في القول، ولا يكونان في القول إلا في الخبر دون غيره  
من أصناف الكلام، ولذلك قال: ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ قِيلًا﴾<sup>(١٥)</sup>، ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ  
اللَّهِ حَدِيثًا﴾<sup>(١٦)</sup>، ﴿وَأذْكُرُ فِي الْكِتَابِ إِسْمَاعِيلَ إِنَّهُ كَانَ صَادِقَ الْوَعْدِ﴾<sup>(١٧)</sup>.

وقد يكونان بالعرض في غيره من أنواع الكلام، كالاستفهام والأمر والدعاء...و  
الصدق: مطابقة القول الضمير والمخبر عنه معا، ومتى ما انخرم شرط من ذلك لم يكن  
صدقا تاما، بل إما أن لا يوصف بالصدق، وإما أن يوصف تارة بالصدق، و تارة  
بالكذب على نظرتين مختلفين، كقول كافر إذا قال من غير اعتقاد: محمد رسول الله،  
فإن هذا يصح أن يقال: كذب لمخالفة قوله ضميره، وبالوجه الثاني إكذاب الله تعالى  
المنافقين حيث قالوا: ﴿نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ...﴾<sup>(١٨)</sup>...وقد يستعمل الصدق  
والكذب في كل ما يحق ويحصل في الاعتقاد، نحو صدق ظني وكذب، ويستعملان في  
أفعال الجوارح، فيقال: صدق في القتال: إذا كان بخلاف ذلك. قال: ﴿رَجَالٌ صَدَقُوا  
مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ﴾<sup>(١٩)</sup>، أي حققوا العهد بما أظهروا من أفعالهم، وقوله: ﴿لَيْسَ أَلِ  
الصَّادِقِينَ عَنْ صِدْقِهِمْ﴾<sup>(٢٠)</sup>، أي: من صدق بلسانه عن صدق فعله تنبيها أنه لا  
يكفي الاعتراف بالحق دون تحريه بالفعل، وقوله تعالى: ﴿لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ  
الرُّؤْيَا بِالْحَقِّ﴾<sup>(٢١)</sup>، فهذا صدق بالفعل وهو التحقق أي: حقق رؤيته وعلى ذلك

قوله: ﴿وَالَّذِي جَاءَ بِالصِّدْقِ وَصَدَّقَ بِهِ﴾<sup>(٢٢)</sup>، أي: حقق ما أورده قولاً. بما نحراه فعلاً، ويعبر عن كل فعل فاضل ظاهراً وباطناً بالصدق،...<sup>(٢٣)</sup> إن سورة الأحزاب واضحة في مسألة الصدق والكذب في الحماسة حيث عاهد المسلمون رسول الله ﷺ بأن لا يولون الأدبار وأن يصبروا ويثبتوا في خط المواجهة حيث قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَتْ طَائِفَةٌ مِّنْهُمْ يَا أَهْلَ يَثْرِبَ لَا مُقَامَ لَكُمْ فَارْجِعُوا وَيَسْتَأْذِنُ فَرِيقٌ مِّنْهُمُ النَّبِيَّ يَقُولُونَ إِنَّ بُيُوتَنَا عَوْرَةٌ وَمَا هِيَ بِعَوْرَةٍ إِن يُرِيدُونَ إِلَّا فِرَارًا وَلَوْ دُخِلَتْ عَلَيْهِمْ مِنْ أَفْطَارِهَا ثُمَّ سُلِّوا الْفِتْنَةَ لَاتَوْهَا وَمَا تَلَبَّثُوا بِهَا إِلَّا يَسِيرًا \* وَلَقَدْ كَانُوا عَاهَدُوا اللَّهَ مِنْ قَبْلُ لَا يُولُونَ الأدْبَارَ وَكَانَ عَهْدُ اللَّهِ مَسْئُولًا﴾<sup>(٢٤)</sup>. فهذا دين الضعفاء الذين لا يثبتون أمام التحديات، أصحاب الحماسة الكاذبة فإنهم يبحثون عن التبريرات لكي يهربوا من ساحة المواجهة، لأن المواجهة قد تكلفهم بعض التضحيات، وتواصل الآيات الكريمة في وصف حال أصحاب الحماسة الكاذبة فتقول ﴿يَحْسَبُونَ الْأَحْزَابَ لَمْ يَذْهَبُوا وَإِنْ يَأْتِ الْأَحْزَابُ يَوَدُّوا لَوْ أَنَّهُمْ بَادُونَ فِي الْأَعْرَابِ يَسْتَأْذِنُ عَنْ أَنْبَائِكُمْ وَلَوْ كَانُوا فِيكُمْ مَا قَاتَلُوا إِلَّا قَلِيلًا﴾ فهذا حال ضعفاء النفوس الكاذبين في حماستهم وعهودهم، أما حال المؤمنين فيقول تعالى: ﴿وَلَمَّا رَأَى الْمُؤْمِنُونَ الْأَحْزَابَ قَالُوا هَذَا مَا وَعَدَنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَصَدَقَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَمَا زَادَهُمْ إِلَّا إِيمَانًا وَتَسْلِيمًا \* مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ فَمِنْهُمْ مَنْ قَضَىٰ نَحْبَهُ وَمِنْهُمْ مَنْ يَنْتَظِرُ وَمَا بَدَّلُوا تَبْدِيلًا﴾<sup>(٢٥)</sup>، ومثال آخر يطرحه القرآن الكريم في قصة طالوت وجالوت وكيف أن بني إسرائيل عندما طلبوا من نبيهم أن يوفر لهم قائداً يجاربون معه ويقاتلون لإرجاع كرامتهم وعزتهم المسلوبة، فأخذ نبيهم منهم المواثيق بأن يقاتلوا إن تطلب منهم الأمر القتال، وأبدوا استعدادهم الكامل للدخول في القتال وأظهروا حماسهم له، وعندما تطلب منهم الموقف المواجهة والصبر والتضحية والثبات بدأوا

يبحثون عن تبريرات لعدم خوض المعركة.

### كيفية معرفة الحماسة الصادقة من الحماسة الكاذبة:

الامتحان والبلاء هو المقياس الذي وضعه القرآن الكريم لمعرفة الصادق من الكاذب فمنه قوله تعالى: ﴿لَيْسَ لَ الصَّادِقِينَ عَنُ صِدْقِهِمْ وَأَعَدَّ لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا أَلِيمًا﴾ اختلف العلماء في تفسير هذه الآية الكريمة فقد ذهب الكثير من المفسرين إلى أن المراد من "الصادقين" هم الأنبياء وأنهم يسألون يوم القيامة عن مدى قيامهم ووفاءهم بعهدهم وميثاقهم من تأدية الرسالة والعمل على وفقها إلا أن هناك رأياً آخر وهو ما نستفيد منه في مقامنا ويذهب له صاحب تفسير الأمثل وهو أن المراد منهم المؤمنون الذين صدّقوا ادّعاءهم بالعمل، وأثبتوا صدقه بترجمته عملياً، وتعبير آخر: فإنّهم خرجوا من ساحة الاختبار والامتحان الإلهي مرفوعي الرؤوس.

### والشاهد لهذا القول:

أولاً: إنّ «الصادقين» هنا وضعوا في مقابل الكافرين، فيستفاد هذا المعنى بوضوح من قرينة المقابلة.

ثانياً: نقرأ في الآية (٢٣) من هذه السورة: ﴿مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ﴾ ثمّ تقول الآية (٢٤) مباشرة: ﴿لِيَجْزِيَ اللَّهُ الصَّادِقِينَ بِصِدْقِهِمْ وَيُعَذِّبَ الْمُنَافِقِينَ إِنْ شَاءَ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ﴾.

ثالثاً: عرّفت الآية (١٥) من سورة الحجرات، والآية (٨) من سورة الحشر (الصادقين) جيّداً، ففي آية الحجرات نقرأ: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ هُمْ

الصَّادِقُونَ ﴿٢٦﴾، وتقول آية الحشر: ﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا وَيَنْصُرُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ﴾.

وبهذا يتضح أن المراد من الصادقين: هم الذين أثبتوا صدقهم وإخلاصهم في ميادين حماية دين الله والجهاد والثبات والصمود أمام المشاكل وبذل الأرواح والأموال.

أما ما هو المراد من سؤال الصادقين عن صدقهم؟ فيتضح بملاحظة ما قلناه آنفاً أن المراد هو: هل يثبتون إخلاص نيتهم في أعمالهم ويصدقون في ادعائهم .. في الإنفاق والجهاد والثبات أمام الصعاب والمشاكل، وخاصة صعوبات ميدان الحرب، أم لا (٢٦)؟

وهناك آيات أخر تصب في هذا الاتجاه، حيث أن الابتلاء هو لمعرفة الصادقين من الكاذبين (لان حياة الرخاء والسعة والاستقرار تغطي حالة الضعف وتستتر نواقص الإنسان وخفاياه الكامنة، وتظهر حين المحنة، وفي ساعة العسرة والشدة والاختبار الصعب، ولذلك يؤكد القرآن أن ادعاء الإيمان والمبدئية، وحمل شعار المسؤولية والإخلاص لله وللمبادئ والشكلية الظاهرية ليس بكاف لتصديق المدعي، ولا يترك الناس على ما هم عليه حتى يختبرهم الله ويعرفهم لأنفسهم وللناس وللآخرين، وكم تساقط أناس في ساحة المحنة وكم هوت شخصيات وكيانات وكبت في ميدان الامتحان وشخصيات كان الناس يعدونها قمما وطلائع وقدوة للآخرين.) فقوله تعالى ﴿أحسب الناس أن يتركوا أن يقولوا آمنا وهم لا يفتنون ولقد فتنا الذين من قبلهم فليعلمن الله الذين صدقوا وليعلمن الكاذبين﴾ (٢٧) الآية وبعد آيتين

تراه يبين ما هو نوع الفتنة ونوع البلاء والامتحان الذي يمتحن به المؤمنون فيقول: ﴿وَمَنْ جَاهَدَ فَإِنَّمَا يُجَاهِدُ لِنَفْسِهِ إِنَّ اللَّهَ لَغَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾ فيشير إلى أن الجهاد والمواجهة والقتال أحد أنواع الاختبار الذي يسقط فيه الكثير ممن يدعي الشجاعة والثبات والشدة في الدين والحماسة . لذلك كانت هذه الامتحانات وهذه الفتن مصفاة لتصفية الصادقين من الكاذبين، بل يمكن القول أن أغلب الآيات التي تتحدث عن البلاء والامتحان والفتنة هي في سياق الجهاد والمواجهة والقتال باعتباره من أوضح وأقوى مصاديق الاختبار والامتحان الذي يكشف عن حقيقة اعتقاد الإنسان وعن سريره فمنها قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾ ولا تقولوا لمن يُقتل في سبيلِ اللَّهِ أَمْواتٌ بَلْ أحياءٌ ولكن لا تشعرون \* وكنبلوتكم بشيءٍ من الخوف والجوع وتقص من الأموال والأنفس والثمرات وبشّر الصابرين﴾ (٢٨)

ومنها قوله تعالى: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَيَعْلَمَ الصَّابِرِينَ﴾ (٢٩) وقوله تعالى: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ مَسَّتْهُمُ الْبَأْسَاءُ وَالضَّرَاءُ وَزُلْزِلُوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتَى نَصْرُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ نَصْرَ اللَّهِ قَرِيبٌ﴾ (٣٠)

وهكذا كان الامتحان في قصة طالوت وجالوت التي لم يختلف الامتحان فيها عن غيره فقد كان امتحانين واختبارين لجنود طالوت، الاختبار الأول هو شرب ماء النهر ﴿فَلَمَّا فَصَلَ طَالُوتُ بِالْجُنُودِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ مُبْتَلِيكُمْ بِنَهَرٍ فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَمَنْ لَمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّي إِلَّا مَنْ اغْتَرَفَ غُرْفَةً بِيَدِهِ﴾ (٣١) وقد سقط في هذا الاختبار عدد كبير جدا من جيش طالوت حيث قال تعالى ﴿فَشَرَبُوا مِنْهُ إِلَّا قَلِيلًا

مِنْهُمْ ﴿وَالْاِخْتِبَارُ الثَّانِي هُوَ قَرَبُ الْمَوَاجِهَةِ وَحِينَ قَرَعَتْ طَبُولَ الْحَرْبِ وَحَانَ وَقْتُ الْقِتَالِ وَكَمَا يَقُولُ الْمَثَلُ (هَذَا الْمَيْدَانُ يَا حَمِيدَانُ) قَالَ الْبَقِيَّةُ الَّتِي بَقِيَ مَعَهُ ﴿فَلَمَّا جَاوَزَهُ هُوَ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ قَالُوا لَا طَاقَةَ لَنَا الْيَوْمَ بِجَالُوتَ وَجُنُودِهِ﴾ (٣٢) وَكَانَتْ هَذِهِ الْفِتْنَةُ تَمَثَّلُ الْحَمَاسَةَ الْكَاذِبَةَ الَّتِي تَلَاشَتْ وَتَرَاوَعَتْ عِنْدَ الْاِمْتِحَانِ وَسَقَطَتْ، وَلَكِنْ بَقِيَ الْبَقِيَّةُ الثَّابِتَةُ وَالصَّابِرَةُ الصَّادِقَةُ مَتَوَكِّلَةٌ عَلَى اللَّهِ وَمُسْتَنْدَةٌ إِلَى قُوَّةِ إِيْمَانِهَا مَعَ قَلَّةِ عِدْدِهَا وَقَالَتْ: ﴿كَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾ (٣٣) وَقَدْ نَصَرَهُمُ اللَّهُ بِنَصْرِهِ عِنْدَمَا تَوَكَّلُوا عَلَيْهِ وَاعْتَمَدُوا عَلَى قُوَّةِ اللَّهِ وَنَصَرَ اللَّهُ، فَنَصَرَهُمُ نَصْرًا عَزِيزًا ﴿وَلَمَّا بَرَزُوا لِجَالُوتَ وَجُنُودِهِ قَالُوا رَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَثَبِّتْ أَقْدَامَنَا وَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ وَقَتَلَ دَاوُدُ جَالُوتَ﴾ (٣٤) ﴿وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ﴾ (٣٥).

## المواشر:

- (١) سورة البقرة: ٢٤٦.
- (٢) سورة النساء: ٧٥.
- (٣) مفردات الراغب الأصفهاني ص ٣٩٥.
- (٤) سورة النحل: ١٢٥.
- (٥) سورة يوسف: ١٠٨.
- (٦) سورة النساء: ١١٤.
- (٧) سورة الانعام: ٥٥.
- (٨) سورة النساء: ٧٦.
- (٩) سورة الحج: ٤٠.
- (١٠) سورة البقرة: ٢٤٦.
- (١١) سورة النساء: ٧٥.

- (١٢) الميزان ج ٥ صفحة، ٤٢٠ بتصرف.
- (١٣) سورة البقرة: ٢٤٦.
- (١٤) سورة الحج: ٤٠.
- (١٥) سورة النساء: ١٢٢.
- (١٦) سورة النساء: ٨٧.
- (١٧) سورة مريم: ٥٤.
- (١٨) سورة المنافقون: ١.
- (١٩) سورة الأحزاب: ٢٣.
- (٢٠) سورة الأحزاب: ٨.
- (٢١) سورة الفتح: ٢٧.
- (٢٢) سورة الزمر: ٣٣.
- (٢٣) الراغب الأصفهاني ٤٧٨
- (٢٤) سورة الأحزاب: ١٣-١٥.
- (٢٥) سورة الأحزاب: ٢٢-٢٣.
- (٢٦) الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ج ١٣، ص: ١٧٧.
- (٢٧) سورة العنكبوت: ٢-٣.
- (٢٨) سورة البقرة: ١٥٥.
- (٢٩) سورة آل عمران: ١٤٢.
- (٣٠) سورة البقرة: ٢١٤.
- (٣١) سورة البقرة: ٢٤٩.
- (٣٢) سورة البقرة: ٢٤٩.
- (٣٣) سورة البقرة: ٢٤٩.
- (٣٤) سورة البقرة: ٢٥٠.
- (٣٥) سورة الطلاق: ٣.

## التوقيع المنسوب للإمام العسكري عليه السلام

فاضل عبد الجليل الزاكي

يعثر الباحث على الكثير من المصادر التي تنسب للإمام العسكري عليه السلام توقيعاً كتبه إلى الشيخ الجليل الثقة علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمي، والد شيخنا الصدوق عليه السلام، وكان هذا التوقيع يثير في ذهني العديد من التساؤلات التي لم أملك جواباً لها، وكنت أتحين الفرصة للبحث والتحقيق حوله، وها هي الفرصة تسنح لكتابة هذه الصفحات القليلة علّها تكون وافية بالمراد.

### ترجمة ابن بابويه:

لا بدّ من تسليط الضوء على شخصيّة علي بن الحسين بن بابويه القميّ كمدخلٍ أساسيٍّ للبحث؛ لما للتّعريف على شخصيته من أثرٍ على نتيجة البحث، ولهذا نقول: هو علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القميّ، قال عنه الشيخ في الفهرست: «كان فقيهاً جليلاً ثقةً، وله كتبٌ كثيرةٌ منها: كتاب...»<sup>(١)</sup>، وعده في كتاب الرجال فيمن لم يرو عنهم عليه السلام<sup>(٢)</sup>، وقال عنه النجاشي: «أبو الحسن، شيخ القميين في عصره، ومتقدمهم، وفقههم، وثقتهم، كان قدم العراق واجتمع مع أبي القاسم الحسين بن روح عليه السلام، وسأله مسائل ثمّ كاتبه بعد ذلك على يد علي بن جعفر بن الأسود، يسأله أن يوصل له رقعةً إلى صاحب عليه السلام، ويسأله فيها الولد، فكتب إليه: قد دعونا الله لك بذلك، وسترزق ولدين ذكّرين خيرين، فولد له أبو جعفر وأبو عبد الله من أمّ ولد، وكان أبو عبد الله الحسين بن عبيد الله يقول: سمعتُ أبا جعفر يقول: أنا وُلِدْتُ بدعوة صاحب الأمر عليه السلام. ويفتخر بذلك... ومات علي بن الحسين سنة

تسع وعشرين وثلاثمائة، وهي السنة التي تناثرت فيها النجوم، وقال جماعة من أصحابنا: سمعنا أصحابنا يقولون: كُتِبَ عند أبي الحسن علي بن محمد السمرى عليه السلام فقال: رحم الله علي بن الحسين بن بابويه. فقيل له: هو حيٌّ. فقال: إنّه مات في يومنا هذا. فكتب اليوم، فجاء الخبر بأنّه مات فيه»<sup>(٣)</sup>.

ونقل الشيخ الطوسي عن جماعة من مشايخ أهل قم «أن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه كانت تحت بنت عمّه محمد بن موسى بن بابويه فلم يرزق منها ولداً، فكتب إلى الشيخ أبي القاسم الحسين بن روح عليه السلام أن يسأل الحضرة أن يدعو الله أن يرزقه أولاداً فقهاء، فجاء الجواب: إنك لا تُرزق من هذه، وستملك جارية ديلمية وتُرزق منها ولدين فقيهين»<sup>(٤)</sup>.

وهذه القصة نقلها الشيخ الصدوق أيضاً في كتاب (كمال الدين) حيث قال: «وحدثنا أبو جعفر محمد بن علي الأسود عليه السلام قال: سألتني علي بن الحسين بن موسى بن بابويه عليه السلام بعد موت محمد بن عثمان العمري عليه السلام أن أسأل أبا القاسم الروحي أن يسأل مولانا صاحب الزمان عليه السلام أن يدعو الله تعالى أن يرزقه ولداً ذكراً. قال: فسألته، فأنهى ذلك، ثم أخبرني بعد ذلك بثلاثة أيام أنّه قد دعا لعلي بن الحسين، وأنّه سيولد له ولدٌ مباركٌ ينفع الله به وبعده أولادٌ، قال أبو جعفر محمد بن علي الأسود عليه السلام: وسألته في أمر نفسي أن يدعو الله لي أن يرزقني ولداً ذكراً فلم يجبني إليه. وقال: ليس إلى هذا سبيلٌ. قال: فولد لعلي بن الحسين عليه السلام محمد بن علي وبعده أولادٌ، ولم يولد لي شيءٌ. قال مصنف هذا الكتاب عليه السلام: كان أبو جعفر محمد بن علي الأسود عليه السلام كثيراً ما يقول لي إذا رأيتني أختلف إلى مجلس شيخنا محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد عليه السلام، وأرغب في كتب العلم وحفظه: ليس بعجب أن تكون لك هذه الرغبة في العلم، وأنت ولدت بدعاء الإمام عليه السلام»<sup>(٥)</sup>.

وكان عليّ بن الحسين بن بابويه من مشايخ الحديث، وقد روى عن جملةٍ من  
أعلام الحديث، منهم:

- (١) أحمد بن إدريس<sup>(٦)</sup>.
- (٢) الحسين بن محمد بن عامر<sup>(٧)</sup>.
- (٣) سعد بن عبد الله الأشعري<sup>(٨)</sup>.
- (٤) عبد الله بن جعفر الحميري<sup>(٩)</sup>.
- (٥) عليّ بن إبراهيم بن هاشم القميّ<sup>(١٠)</sup>.
- (٦) عليّ بن الحسين السعدآبادي<sup>(١١)</sup>.
- (٧) محمد بن الحسن الصفار<sup>(١٢)</sup>.
- (٨) محمد بن يحيى العطار<sup>(١٣)</sup>.

كما روى عنه عدّةٌ من الرواة الأجلّاء منهم:

- (١) جعفر بن محمد بن قولويه القميّ المتوفى سنة ٣٦٧هـ<sup>(١٤)</sup>.
- (٢) الحسين بن عليّ بن الحسين بن بابويه، (ولده الأصغر)<sup>(١٥)</sup>.
- (٣) محمد بن أحمد بن داود بن عليّ القميّ المتوفى سنة ٣٦٨هـ<sup>(١٦)</sup>.
- (٤) محمد بن عليّ بن الحسين بن بابويه، (ولده الأكبر) المتوفى سنة ٣٨١هـ<sup>(١٧)</sup>.
- (٥) هارون بن موسى التلعكبري المتوفى سنة ٣٨٥هـ<sup>(١٨)</sup>.

وله مصنّفاتٌ كثيرةٌ ذكر عدداً منها الشيخ والنجاشي<sup>(١٩)</sup>، ونقل ابن النديم عن  
خطّ الشيخ الصدوق أنّ عدد كتب الصدوق ١٨ كتاباً، وعدد كتب أبيه  
٢٠٠ كتاب<sup>(٢٠)</sup>، أمّا وفاته فالمشهور أنّها كانت سنة ٣٢٩هـ، وقيل سنة ٣٢٨هـ.

## التوقيع في المصادر:

بحسب تتبعنا في المصادر فإنَّ أوَّل من أشار لهذا التوقيع هو الشيخ محمد بن عليّ بن شهر آشوب المازندرانيّ (توفيَّ سنة ٥٨٨هـ) في كتابه (مناقب آل أبي طالب)، فقد جاء فيه: ومَّا كتبَ النَّبِيُّ إلى أبي الحسن عليّ بن الحسين بن بابويه القميّ:

«اعتصمتُ بحبل الله، بسم الله الرحمن الرحيم، والحمد لله رب العالمين، والعاقبة للمتقين، والجنة للموحِّدين، والنار للملحدين، ولا عدوان إلا على الظالمين، ولا إله إلا الله أحسن الخالقين، والصلاة على خير خلقه محمدٍ وعترته الطاهرين.

منها: عليك بالصبر وانتظار الفرج، قال النبي ﷺ: «أفضل أعمال أمتي انتظار الفرج. ولا يزال شيعتنا في حزنٍ حتَّى يظهر ولدي الذي بشر به النبي ﷺ، يملأ الأرض قسطاً وعدلاً كما ملئت جوراً وظلماً، فاصبر يا شيخي يا أبا الحسن عليّ، وأمُر جميع شيعتي بالصبر؛ فإنَّ الأرض لله يورثها من يشاء من عباده والعاقبة للمتقين، والسلام عليك وعلى جميع شيعتنا ورحمة الله وبركاته، وصلى الله على محمدٍ وآله»<sup>(٢١)</sup>.

ويظهر من قوله: «ومنها: عليك بالصبر...» أنه لم ينقل نصَّ التوقيع كاملاً، وإنما نقل منه بعض الفقرات التي اختارها، وبحسب المصادر التي بأيدينا لم نعر على من نقل التوقيع كاملاً قبل القرن الحادي عشر الهجريّ، ثمَّ ظهرت لنا عدَّة مصادر تنقل النصَّ كاملاً، فقد نقله القاضي نور الله التستريّ الشهيد (استشهد سنة ١٠١٩هـ)<sup>(٢٢)</sup>، والشيخ أحمد بن عبد الرضا البصريّ (توفيَّ سنة ١٠٨٨هـ)<sup>(٢٣)</sup>، والمحقّق الشيخ سليمان الماحوزيّ البحرانيّ (المتوفى سنة ١١٢١هـ)<sup>(٢٤)</sup>، والميرزا عبد الله الأفنديّ الأصفهانيّ (توفيَّ سنة ١١٣٠هـ)<sup>(٢٥)</sup>، وعلم الهدى ابن الفيض الكاشانيّ (كان حيّاً سنة

١١١٢هـ) (٢٦).

### مصادر أخرى:

وهناك مصادر أخرى ادّعي أنها أوردت التوقيع، إلا أن نسخها الحالية خالية عنه، فمن تلك المصادر:

**المصدر الأول:** كتاب (الاحتجاج) للطبرسي، فقد نقل هذا التوقيع عن كتاب (الاحتجاج) عدّة من الأعلام، وهم:

أ- المحدث الشيخ يوسف البحراني (المتوفى سنة ١١٨٦هـ)، إذ نقل التوقيع كاملاً، وقال: «ونقل الشيخ أبو منصور أحمد بن أبي طالب الطبرسي في كتاب الاحتجاج وغيره ما خرج من الإمام العسكري عليه السلام من التوقيع الدالّ على عظم قدره عندهم...» (٢٧).

ب- العلامة السيّد محمد باقر الخونساري صاحب الروضات (توفي سنة ١٣١٣هـ)، إذ نقل النصّ الكامل لهذا التوقيع، قائلاً: «التوقيع الذي خرج إليه من حضرة مولانا الإمام العسكري عليه السلام بنقل صاحب الاحتجاج وغيره» (٢٨).

ج- العلامة السيّد علي أصغر البروجردي (المتوفى سنة ١٣١٣هـ)، وقد نقل نصّ التوقيع كاملاً وقال: «نقل أحمد بن أبي طالب الطبرسي في كتاب (الاحتجاج) والقاضي نور الله في (مجالس المؤمنين) وغيرهما ما خرج من الإمام العسكري عليه السلام للشيخ الصدوق والد الصدوق من التوقيع» (٢٩).

د- العلامة المحدث الميرزا حسين النوري (توفي سنة ١٣٢٠هـ)، وقد نقل نصّ التوقيع في خاتمة المستدرک، وقال: «صورته على ما رواه الشيخ الطبرسي»

في (الاحتجاج)»<sup>(٣٠)</sup>.

وفي تعليقٍ منه على عبارة شيخه وأستاذه النوري المتقدِّمة قال المحقق الشيخ آقا بزرك الطهراني: «لا يوجد هذا التوقيع فيما بأيدينا من نسخ (الاحتجاج)»<sup>(٣١)</sup>، وما ذكره صحيح؛ فالنسخ المطبوعة من كتاب (الاحتجاج) خالية عن هذا التوقيع، وإحدى تلك الطباعات قد قوبلت على أربع نسخٍ قديمةٍ كُتبتْ بأجمعها ما بين سنة ١٠٠٧هـ وسنة ١٠٩٣هـ، ولم نعثُرْ على من نقل هذا التوقيع عن كتاب (الاحتجاج) قبل هؤلاء الأعلام الأربعة، حتَّى أن العلامة المجلسي الذي أورد أكثر روايات كتاب (الاحتجاج) في كتاب (البحار) لم ينقل هذا التوقيع عن (الاحتجاج)، وإنما نقل نصّه المختصر عن كتاب مناقب آل أبي طالب<sup>(٣٢)</sup>.

والَّذي يقوى في الظنِّ أن الخطأ وقع بدايةً من قلم المحدث البحراني وتبعه عليه الآخرون من دون تمحيصٍ.

**المصدر الثاني:** كتاب (الدرّة الباهرة من الأصداف الطاهرة) للشهيد الأوّل، فقد ادّعى الميرزا الأفندي أن الشهيد الأوّل أورد التوقيع في هذا الكتاب<sup>(٣٣)</sup>، ولكنّ نسخة الكتاب المطبوعة والمحقّقة خالية من أيّ إشارة لهذا التوقيع، وقد نبّه على ذلك الميرزا النوري<sup>(٣٤)</sup>، وهذا الكتاب كان عند العلامة المجلسي (شيخ الميرزا الأفندي وأستاذه)، وقد نقل عنه كثيراً في البحار ومع ذلك لم ينقل عنه هذا التوقيع، مما يؤيد خلوه عنه.

### النصّ الكامل للتوقيع:

هناك بعض الاختلاف بين المصادر في ضبط ألفاظ التوقيع، ونحن هنا سننقل نصّه على ما نقله الميرزا النوري في خاتمة المستدرک، وسنشير في الهوامش إلى أهمّ موارد

الاختلاف بين المصادر:

«بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله ربّ العالمين، والعاقبة للمتقين<sup>(٣٥)</sup>، والنار للملحدين، ولا عدوان إلاّ على الظالمين، ولا إله إلاّ الله أحسن الخالقين، والصلاة على خير خلقه محمدٍ وعترته الطاهرين<sup>(٣٦)</sup>».

أما بعد، أوصيك يا شيخي ومعتدي وفقهيني<sup>(٣٧)</sup> أبا الحسن عليّ بن الحسين ابن بابويه القميّ<sup>(٣٨)</sup> - وفقك الله لمرضاته، وجعل من ولدك أولاداً صالحين برحمته - بتقوى الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، فإنّه لا تُقبَلُ الصلاة من مانعي الزكاة، وأوصيك بمغفرة الذنب، وكظم الغيظ، وصلة الرحم، ومواساة الإخوان<sup>(٣٩)</sup>، والسعي في حوائجهم في العسر واليسر<sup>(٤٠)</sup>، والحلم عند الجهل<sup>(٤١)</sup>، والتفقه في الدين، والتثبت في الأمور، والتعهد للقرآن<sup>(٤٢)</sup>، وحسن الخلق، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، قال الله<sup>(٤٣)</sup> ﴿لَا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِنْ نَجْوَاهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَاحٍ بَيْنَ النَّاسِ﴾ واجتناب الفواحش كلها.

وعليك بصلاة الليل، عليك بصلاة الليل<sup>(٤٤)</sup>؛ فإنّ النبي ﷺ أوصى عليّاً عليه السلام فقال: يا عليّ عليك بصلاة الليل، عليك بصلاة الليل، عليك بصلاة الليل<sup>(٤٥)</sup>. ومن استخفّ بصلاة الليل فليس منّا، فاعمل بوصيّي، وأمر جميع شيعتي بما أمرتُك به حتّى يعملوا عليه<sup>(٤٦)</sup>، وعليك بالصبر وانتظار الفرج؛ فإنّ النبي ﷺ قال: أفضل أعمال أمّتي انتظار الفرج. ولا تزال شيعتنا في حزن حتّى يظهر ولدي<sup>(٤٧)</sup> الذي بشرّ به النبي ﷺ حيث قال: إنّه<sup>(٤٨)</sup> يملأ الأرض قسطاً وعدلاً كما ملئت ظلماً وجوراً.

فاصبر - يا شيخي ومعتدي أبا الحسن<sup>(٤٩)</sup> - وأمر جميع شيعتي بالصبر، فإنّ الأرض لله يورثها من يشاء<sup>(٥٠)</sup>، والعاقبة للمتقين، والسلام عليك، وعلى جميع شيعتنا، ورحمة الله وبركاته<sup>(٥١)</sup>، وحسبنا الله ونعم الوكيل<sup>(٥٢)</sup>، نعم المولى ونعم

النصير» (٥٣).

### سند التوقيع:

لم أعرّض على من ذكر سنداً لهذا التوقيع، وقد عرفت أنه لم يرد في شيء من المصادر القديمة سوى كتاب (مناقب آل أبي طالب) لابن شهر آشوب، وقد أرسله فيه من دون تعرّضٍ للسند أصلاً، وكذا من جاء بعده من أعلام القرن الحادي عشر فإنهم لم يشيروا إلى سند التوقيع من قريب أو بعيد.

وقد يدّعي البعض صحّة هذا التوقيع بتقريب أن ابن شهر آشوب نقل التوقيع جازماً به، حيث قال: «ومما كتب عليه السلام إلى أبي الحسن عليّ بن الحسين...»، فهو نظير مراسيل الصدوق الجزميّة؛ إذ أنه إنما حذف الأسانيد في كتابه بغية الاختصار كما صرح بذلك في أوله، لا لعدم وجود أسنادٍ عنده.

ولكن لا يخفى ضعف هذه الدعوى؛ وذلك لأن من قالوا بحجّية مراسيل الصدوق الجزميّة استندوا إلى دليلين:

**الأول:** العبارة التي أوردها الشيخ الصدوق في صدر كتابه حيث قال: «لم أقصد فيه قصد المصنّفين في إيراد جميع ما رووه، بل قصدت إلى إيراد ما أفتي به وأحكم بصحّته، وأعتقد فيه أنه حجّة بيني وبين ربّي...» (٥٤).

**والثاني:** أن الشيخ الصدوق - المعروف بمنزلته العلميّة البارزة ودرايته بالحديث - استعمل أسلوبين في التعبير عن مراسيله، فتارةً نراه يعبر بمثل: (قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم) أو: (قال الصادق عليه السلام)، وتارةً أخرى يعبر به (رؤي عن الصادق عليه السلام)، وهذا يعني أنه أحرز صدور الحديث وجزم به في الحالة الأولى دون الثانية كما هو ظاهر قوله: (قال الصادق عليه السلام)، بخلاف

(رُويَ عن الصادق عليه السلام)؛ فإنه يتملّص فيه من مسؤوليّة الحديث، ولا شكّ أنّ أصالة الحسّ تقتضي أنّ إخباره حسياً لا حدسياً، فيكون في قوّة الخبر المسند عن الثقات.

ومن الواضح أنّ الدليل الأول - أي عبارة الصدوق - لا يختصّ بمراسيله الجزميّة فيشمل غير الجزميّة أيضاً، بل ويعمّ جميع رواياته حتّى المسندة منها، نعم، هو مختصٌّ بما ورد في كتاب الفقيه دون بقيّة كتبه، على أنّ مثل هذه العبارة - على فرض تماميّة دلالتها - لم تتوفّر لابن شهرآشوب؛ إذ لم يتعهّد في كتابه بالألّا ينقل سوى ما يحكم بصحّته ويفتي به، وغاية ما ادّعاه وجود أسانيد لهذه الأخبار قام هو بحذفها، فهو يقول: «وقد قصدت في هذا الكتاب من الاختصار، على متون الأخبار، وعدلت عن الإطالة والإكثار، والاحتجاج من الظواهر والاستدلال على فحواها ومعناها، وحذفت أسانيداً لشهرتها ولإشارتي إلى روايتها وطرقها والكتب المنتزعة منها، لتخرج بذلك عن حدّ المراسيل وتلحق بباب المسندات»<sup>(٥٥)</sup>، والعبارة واضحةٌ في عدم تضمّنها لأيّ دعوى بصحّة النصوص المنقولة في الكتاب، وستأتي مناقشة دعواه شهرة النصوص وإشارته لرواتها وطرقها.

وأما الدليل الثاني فقد يجاب عنه بعدة وجوه، منها:

**الوجه الاول:** أنّ أصالة الحسّ إنّما تقتضي أنّ يكون إخباره بالصدور حسياً، أي أنّه سمع الخبر من الرواة ولم يستنبطه بحدسه، وأمّا أن يكون جزمه بالصدور حسياً فهذا ما لا يمكن إثباته بأصالة الحسّ بعد ملاحظة الفارق في معنى الصحيح بين القدماء والمتأخّرين، إذ أنّ الصحيح عند القدماء هو ما احتفّ بالقرائن الموجبة للوثوق، كاشتهاره أو وروده في بعض الأصول المعتمدة ونحو ذلك.

**الوجه الثاني:** أن القرائن الكثيرة تؤكد أن تعبير الصدوق عليه السلام تارةً (قال)، وتارةً أخرى بـ(رُوي) ليست لنكتة الجزم بالصدور وعدمه، وإنما هي من باب التنويع والتفنن في التعبير ليس إلا، وهذا الأمر بعينه آتٍ في ابن شهرآشوب، بل إن الحال مع ابن شهرآشوب أسهل؛ إذ أن كتابه ليس في الأحكام وإنما في المناقب التي يكثر التسامح والتساهل في نقلها.

**الوجه الثالث:** أن ابن شهرآشوب صرح بعله حذف الأسانيد حيث قال: «وحذفت أسانيدنا لشهرتها ولإشارتي إلى روايتها وطرقها والكتب المنتزعة منها؛ لتخرج بذلك عن حدّ المراسيل وتلحق بباب المسندات»<sup>(٥)</sup>، فهو يدعي بأنه حذف الأسانيد لشهرة النصوص، ولأنه أشار إلى روايتها والمصادر التي أخذها منها وبذلك أخرجها من حدّ المراسيل وألحقها بباب المسندات، وهذا الكلام تامٌّ في نطاقٍ واسعٍ من النصوص التي أوردها في كتابه، ولكن مقداراً معتدلاً به من النصوص ليست كذلك؛ إذ يمكن دعوى الجزم بأنها ليست نصوصاً مشهورة؛ حيث إن جملةً منها ممّا تفرّد به ولم ينقله غيره - كما أنه لم يشر إلى روايتها أو المصدر الذي نقل عنه، وهذا ما يوجب الاطمئنان بأنه لم يف في ثنايا الكتاب بما التزم به في مقدمته.

ولعله لأجل ما ذكرناه لم يقل أحدٌ من العلماء بحجّية مراسيل ابن شهرآشوب الجزميّة، حتّى أولئك الذين التزموا بحجّية مراسيل الصدوق الجزميّة، وعليه فلا يمكن الحكم بصحّة التوقيع سنداً.

### ملاحظات على التوقيع:

هذا التوقيع - كما أشرنا - يُنسب إلى الإمام العسكري عليه السلام، ولكن المتأمل في هذا التوقيع يجد العديد من القرائن التي يمكن القول إنها بمجموعها توجب الاطمئنان بعدم

صحّة هذه النسبة، وهذه القرائن هي:

(١) لم يُشرِ الشيخ الصدوق إلى هذا التوقيع في كتبه، سيّما (كمال الدين)، وكذا الشيخ النعماني والطوسي في كتابيهما (الغيبة)، والحال أنّ التوقيع تضمّن الأمر بانتظار الفرج، والتبشير بظهور صاحب العصر عليه السلام، الذي سيملاً الأرض قسطاً وعدلاً، على أنّ قصر وقرب السند ميزةً أساسيةً لهذا التوقيع - على فرض صحّته - خصوصاً لمثل الشيخ الصدوق الذي يمكن أن يرويه عن الإمام العسكري عليه السلام بواسطة واحدة فقط، والحال أنّ هؤلاء الأعلام أوردوا في كتبهم الآنفة العديد من النصوص التي هي دون هذه التوقيع دلالةً وسنداً.

(٢) تضمّن التوقيع دعاءً من الإمام العسكري عليه السلام لابن بابويه حيث قال له: «جعل من ولدك أولاداً صالحين»، ولم نرَ من الشيخ الصدوق عليه السلام أو غيره إشارةً لهذا الدعاء من قريبٍ أو بعيد، مع أنّنا نجد الصدوق كثيراً ما يفتخر بدعاء الإمام صاحب الزمان عليه السلام ويقول: «أنا وُلِدْتُ بدعوة صاحب الأمر عليه السلام» على ما تقدّم نقله عن النجاشي في ترجمة والده.

(٣) لم يذكر النجاشي أو الشيخ عليه السلام في ترجمتهما لابن بابويه أنّه عاصر الإمام العسكري عليه السلام ولقيه، في حين نرى النجاشي يولي أهميةً خاصّةً للقاءه مع السفير الثالث الحسين بن روح عليه السلام، ولترحمّ السفير الرابع عليّ بن محمّد السمريّ عليه بعد موته.

بل إنّ الشيخ الطوسي - كما تقدّم - ذكر ابن بابويه في ضمن من لم يرو عنهم عليهم السلام، مع أنّه ذكر محمّد بن الحسن الصفار في ضمن الرواة عن الإمام العسكري عليه السلام؛ لأنّه أرسل إلى الإمام عليه السلام بمسائل فأجابه عنها.

مع أنّ هذا التوقيع - لو صحّ - لكان أقوى من أيّ مدح، فتكون الإشارة إليه

أولى من الإشارة إلى علاقة ابن بابويه عليه السلام بالسفراء؛ إذ أن صدور مثل هذا التوقيع يقتضي وجود علاقة خاصة بينه وبين الإمام عليه السلام، ولا بد أنها علاقة وثيقة جداً بحيث تصدر في حقه هذه العبارات العظيمة، ولا يخفى أن من مقتضيات هذه العلاقة - بحسب العادة - وجود روايات كثيرة لابن بابويه عن الإمام العسكري عليه السلام، إلا أننا لا نجد لهذه الروايات عيناً ولا أثراً في المصادر بما في ذلك كتب الصدوقين.

٤) اختلاف الطبقة بين ابن بابويه والإمام العسكري عليه السلام، وهذا هو العمدة في المقام؛ إذ أن اعتبار شخص ما في ضمن خواص أصحاب الإمام العسكري عليه السلام أو تلامذته رهينٌ باتحاد زمانيهما بنحو يمكن حصول ذلك معه، والذي ندعيه في المقام أن الفارق الزمني بينهما لا يسمح بذلك؛ إذ أن شهادة الإمام العسكري عليه السلام كانت في سنة ٢٦٠هـ، فلتصحيح هذا التوقيع لا بد أن يكون ابن بابويه وُلد قبل ذلك بنحو يكون مؤهلاً لتلقي مثل هذا التوقيع من الإمام عليه السلام، أي أنه ولد سنة ٢٣٠هـ أو ما قاربها على أقل تقدير، والقرائن الكثيرة تدل على خلاف ذلك، فمنها:

أ) لو كانت ولادة ابن بابويه سنة ٢٣٠هـ أو قبلها لكان من المعمرين؛ إذ أن وفاته كانت سنة ٣٢٩هـ كما سبق وأشرنا، فيكون قد ناهز المائة سنة أو زاد عليها، وهي سنٌ كبيرة بلا ريب، خصوصاً بملاحظة أعمار تلك الحقة، مع أن جميع المصادر التي ترجمته لم تذكر عنه أنه من المعمرين، ولا يخفى على المتتبع بأن العادة جارية في كتب الرجال والتراجم على التنبيه على المعمرين من الأعلام.

ب) لم نجد لابن بابويه رواية عن المتقدمين عليه بفترة طويلة مثل: سهل بن زياد، وأحمد بن محمد بن خالد البرقي، وأحمد بن محمد بن عيسى الأشعري، ومحمد بن الحسين بن أبي الخطاب، ومحمد بن أحمد بن يحيى

الأشعري، ومحمد بن علي بن محبوب الأشعري، وعلي بن الحسن بن فضال، وأضرابهم، وهؤلاء كلهم عاصروا الإمام العسكري عليه السلام، وجلّهم توفّوا بعده، بل بعضهم توفّي بعده بقرابة العقدين من الزمان، على أن أكثرهم من أهل قمّ الذين يسهل عليه الالتقاء بهم والرواية عنهم لو عاصروهم، فابن بابويه لا يروي عن أيّ من هؤلاء مباشرة، وإنما يروي عنهم بواسطة تلامذتهم، كسعد بن عبد الله، وعبد الله بن جعفر الحميري، وأحمد بن إدريس، فلو كان معاصراً للإمام العسكري عليه السلام فلماذا لم يرو عن أولئك الرواة المعاصرين للإمام عليه السلام أو الذين توفّوا بعده؟!

(ج) بالنسبة لرواية ابن بابويه عن سعد بن عبد الله وعبد الله بن جعفر الحميري وعلي بن إبراهيم القمي، وأحمد بن إدريس وأضرابهم، لم تكن هذه الرواية من قبيل الرواية عمّن هم في طبقتهم؛ إذ لم نجد أيّاً من هؤلاء يروي عن ابن بابويه في أيّ مورد، بل حتى الشيخ الكليني الذي هو من تلامذتهم لم يرو عن ابن بابويه ولا في مورد واحد، وهذا يؤكّد تأخّر طبقة ابن بابويه عن زمن الإمام العسكري عليه السلام بفارق زمني معتدّ به.

(هـ) رغم أن مجمل الأوامر والتوجيهات التي تضمّنها هذا التوقيع لا تحتوي على أيّ شدوذ، بل وردت على تأكيدها نصوص أخرى عنهم عليهم السلام، حتّى أننا نجد بينها تطابقاً ملفتاً في بعض العبارات<sup>(٥٧)</sup>، إلّا أنّه يمكن القول إن بعض الألفاظ الواردة في التوقيع غير مألوفة في النصوص الثابتة عن الأئمة عليهم السلام، من قبيل: (شيخي ومعتدي وفقهيني)، إذ لم نعهد مثل هذه الألفاظ في النصوص الواردة حول كبار الرواة أمثال زرارة ومحمد بن مسلم، فكيف ستصدر في حقّ شخص لم يتعدّ مرحلة الشباب على أحسن تقدير؟! فنفس هذه الألفاظ تبعّد صدور هذا التوقيع عن

الإمام عليه السلام.

٦) حتى لو فرضنا جدلاً أن ابن بابويه عليه السلام كان شاباً ناضجاً في زمن الإمام العسكري عليه السلام، إلا أنه ممّا لا شكّ فيه أنه لم يكن آنذاك من وجوه الشيعة البارزين كي يوجّه له الإمام خطابه قائلاً: «وأمرُ شيعتنا...»، الأمر الذي يوحي بأنّه كان معروفاً ومسموع الكلمة لدى الشيعة آنذاك؛ إذ أن الشهرة إنّما تحصل للمرء في أواخر عمره كما هي العادة، ومن البعيد أن يقوم الإمام عليه السلام بتجاوز وجوه الشيعة في قمّ آنذاك أمثال أحمد بن محمد بن عيسى ويوجّه رسالةً بهذه الأهميّة مع ما حوته من أوصافٍ إلى شابٍ يافعٍ.

#### احتمالان:

قد يقول البعض بأنّ الإشكالات والقرائن المذكورة لا تنفي أصل صدور التوقيع، إذ يبقى ثمة احتمالان:

**الاحتمال الأول:** أن يكون التوقيع صادراً عن الإمام العسكري عليه السلام في حقّ شخصٍ آخر غير ابن بابويه، فيكون ثمة خطأً من المصادر في ذكر الاسم. وهذا الاحتمال يستلزم القول بوقوع تصحيفٍ في نصّ التوقيع؛ حيث صرّح فيه باسم عليّ بن بابويه، ولو صحّ هذا الاحتمال لاندفعت به عمدة الإشكالات المتقدّمة على التوقيع، ولكن يبقى ما ذكرناه حول بعض الألفاظ الواردة فيه من قبيل «شيخي ومعتمدي وفقهيني»؛ إذ أنّها -وبغض النظر عن الشخص المخاطب- ليست ألفاظاً مألوفةً في لسان الأئمّة عليهم السلام، وستكون هذه الألفاظ مدحاً لشخصٍ مجهولٍ، فتفقد قيمتها من هذه الجهة.

على أنّ هذا يبقى مجرد احتمالٍ لا شاهد عليه.

**الاحتمال الثاني:** أن يكون التوقيع صادراً في حقّ ابن بابويه، ولكنه صدر عن صاحب الأمر عليه السلام لا عن والده الإمام العسكري عليه السلام.

وهذا الاحتمال كما ترى؛ إذ لا شاهد عليه، مضافاً إلى أنه لا يدفع جميع الإشكالات؛ إذ يبقى الإشكال المتقدم حول عدم مألوفية بعض الألفاظ فيه، مضافاً إلى تجاهل الشيخ الصدوق له في كتاب (كمال الدين)، وكذا النعماني والطوسي في كتاب (الغيبة)، على أن هذا الاحتمال يقتضي إجراء تغييرات جذرية في نصّ التوقيع؛ إذ لا بدّ من حذف الفقرة التي ورد فيها: «ولا تزال شيعتنا في حزنٍ حتّى يظهر ولدي الذي بشرّ به النبي صلى الله عليه وآله وسلم...».

### النتيجة:

بملاحظة ما ذكرناه من القرائن المتقدمة - بالإضافة إلى ما يعاني منه هذا التوقيع من مشكلة الإرسال في مصادره الأصلية؛ حيث لا يوجد له سندٌ في أيّ من المصادر - فنحن نطمئنّ بعدم صحّة نسبته إلى الإمام العسكري عليه السلام.

### المواهب:

- (١) فهرست الشيخ: ١٥٧.
- (٢) رجال الشيخ: ٤٣٢، باب من لم يرو عنهم [رقم: ٦١٩١].
- (٣) رجال النجاشي: ٢٦١.
- (٤) الغيبة للطوسي: ٣٠٨.
- (٥) كمال الدين وتمام النعمة: ٥٠٢، والغيبة (للطوسي): ٣٢٠.
- (٦) روى عنه في طرق المشيخة، كما في طريق حريز بن عبد الله (من لا يحضره الفقيه ٤: ٤٤٣).
- (٧) روى عنه في طرق المشيخة، كما في طريق عبيد الله الحلبي (من لا يحضره الفقيه ٤: ٤٣٠).
- (٨) روى عنه كثيراً جداً في طرق المشيخة، كما في طريق زيد الشحام (من لا يحضره الفقيه ٤: ٤٢٦).

- (٩) روى عنه كثيراً في طرق المشيخة، كما في طريق إسحاق بن عمار (من لا يحضره الفقيه ٤: ٤٢٣).
- (١٠) روى عنه في طرق المشيخة، كما في طريق ابن أبي نصر البزنطي (من لا يحضره الفقيه ٤: ٤٣١).
- (١١) روى عنه في طرق المشيخة، كما في طريق أحمد بن البرقي (من لا يحضره الفقيه ٤: ٤٣٨).
- (١٢) روايته عنه نادرة جداً، وقد وقع ذلك في سند الشيخ الطوسي إلى ربي بن عبد الله بن الجارود، انظر (فهرست الشيخ: ١٢٨).
- (١٣) روى عنه كثيراً في مشيخة الفقيه، كما في طريق علي بن جعفر (من لا يحضره الفقيه ٤: ٤٢٢).
- (١٤) انظر كتاب (كامل الزيارات: ٥٩) الباب ٤ الحديث ٣.
- (١٥) رجال الشيخ: ٤٢٣. باب من لم يرو عنهم [رقم: ٦٠٩٣].
- (١٦) انظر كتاب (تهذيب الأحكام ١: ٣٠٢).
- (١٧) وقد روى عنه كثيراً جداً خصوصاً في المشيخة، انظر (من لا يحضره الفقيه ٤: ٤٢٣).
- (١٨) رجال الشيخ: ٤٣٢، باب من لم يرو عنهم [رقم: ٦١٩١].
- (١٩) رجال النجاشي: ٢٦١، وفهرست الشيخ: ١٥٧.
- (٢٠) فهرست ابن النديم: ٢٤٦. ويحتمل وقوع خلط في المقام بين كتب الأب والابن.
- (٢١) مناقب آل أبي طالب ٣: ٥٢٧.
- (٢٢) مجالس المؤمنين ١: ٤٥٣.
- (٢٣) فائق المقال في الحديث والرجال: ٣٦٠.
- (٢٤) فهرست آل بابويه: ٤٧، والفوائد الطريفة: ١٠٢.
- (٢٥) رياض العلماء ٤: ٧.
- (٢٦) معادن الحكمة ٢: ٢٦٥.
- (٢٧) لؤلؤة البحرين: ٣٨٤.
- (٢٨) روضات الجنات ٤: ٢٧٣.
- وعبارته صريحة في أن صاحب الاحتجاج نقل التوقيع، ولكنها مجملة من حيث كون النقل في كتاب الاحتجاج أو في غيره.
- (٢٩) طرائف المقال ٢: ٥١٢.
- (٣٠) وقد نقله بتمامه في (خاتمة المستدرک ٣: ٢٧٦)، كما نقل الفقرة الخاصة بصلاة الليل في (مستدرک الوسائل ٣: ٦٤)، وقد صرح بالنقل عن كتاب الاحتجاج في كلا الموردين.

- (٣١) خاتمة المستدرك ٣: ٢٧٦. وكلام الشيخ الطهراني منقول في الحاشية عن خطه رحمته.
- (٣٢) بحار الأنوار ٥٠: ٣١٧.
- (٣٣) رياض العلماء ٤: ٧.
- (٣٤) خاتمة المستدرك ٣: ٢٧٨.
- (٣٥) في (رياض العلماء) و(لؤلؤة البحرين) و(روضات الجنات) و(طرائف المقال): «والعاقبة للمتقين والجنة للموحدين والنار للملحدين...».
- (٣٦) في (فائق المقال): «بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين، والصلاة على خير خلقه محمد وآله أجمعين».
- (٣٧) كلمة «وفقيهي» ليست موجودة في (فائق المقال) و(فهرست آل بابويه) و(رياض العلماء) و(لؤلؤة البحرين) و(طرائف المقال).
- (٣٨) كلمة «ابن بابويه» ليست موجودة في (فائق المقال) و(فهرست آل بابويه) و(رياض العلماء) و(لؤلؤة البحرين) و(روضات الجنات) و(طرائف المقال).
- (٣٩) في (فائق المقال) و(فهرست آل بابويه): «ومساواة الإخوان».
- (٤٠) لم ترد كلمة «واليسر» في كتاب (فائق المقال).
- (٤١) في (رياض العلماء) و(طرائف المقال): «والعلم عند الجهل».
- ولم ترد «عند الجهل» في كتاب معادن الحكمة.
- (٤٢) في (فائق المقال) و(فهرست آل بابويه): «وتعاهد القرآن».
- (٤٣) في (فائق المقال) و(فهرست آل بابويه): «قال الله تعالى».
- (٤٤) لم تتكرر عبارة «وعليك بصلاة الليل» في هذا المورد من (فائق المقال) و(فهرست آل بابويه) و(رياض العلماء) و(لؤلؤة البحرين) و(روضات الجنات) و(طرائف المقال).
- (٤٥) في (لؤلؤة البحرين) و(روضات الجنات): «فقال: يا علي عليك بصلاة الليل ثلاث مرات، ومن استخف...».
- وفي (طرائف المقال): «فقال: يا علي عليك بصلاة الليل، ومن استخف...».
- (٤٦) في (فائق المقال): «فاعمل بوصيتي وأمر بجميع ما أمرتك به ونحو ذلك على الظاهر حتى يعمل عليه».
- في (لؤلؤة البحرين) و(طرائف المقال): «فاعمل بوصيتي وأمر جميع شيعتي حتى يعملوا عليه».

- وفي (روضات الجنات): «فاعمل بوصيتي وأمر شيعتي حتى يعملوا عليه».
- (٤٧) في (فائق المقال) و(فهرست آل بابويه): «وعليك بالصبر وانتظار الفرج، ولا تزال في الحزن حتى يظهر [به] ولدي الذي بشر به النبي ﷺ...».
- وفي (طرائف المقال): «وعليك بالصبر وانتظار الفرج، ولا يزال شيعتنا في الحزن حتى يظهر ولدي الذي بشر النبي...».
- (٤٨) في (معادن الحكمة) و(لؤلؤة البحرين) و(روضات الجنات): «بشر به النبي ﷺ أنه يملأ الأرض...».
- (٤٩) في (رياض العلماء) و(لؤلؤة البحرين) و(روضات الجنات) و(طرائف المقال): «فاصبر ياشيخى وأمر جميع...».
- وفي (فائق المقال): «فاصبر ياشيخى ومعتدي وأمر بالصبر، فإن الأرض...».
- (٥٠) في (رياض العلماء) و(لؤلؤة البحرين) و(روضات الجنات): «يورثها من يشاء من عباده، والعاقبة...».
- (٥١) في (فهرست آل بابويه): «والسلام عليك ورحمة الله وبركاته» ثم ينتهي الكتاب.
- وفي كتاب (معادن الحكمة): «... ورحمة الله وبركاته، وصلى الله على محمد وآله» ثم ينتهي الكتاب.
- (٥٢) في (رياض العلماء): «وحسبنا الله ونعم المعين».
- (٥٣) خاتمة المستدرك ٣: ٢٧٦.
- (٥٤) من لا يحضره الفقيه ١: ٢ - ٣.
- (٥٥) مناقب آل أبي طالب ١: ١٤.
- (٥٦) مناقب آل أبي طالب ١: ١٤.
- (٥٧) فقد روي عن أمير المؤمنين ع أنه قال لابنه الحسن ع: «أوصيك بتقوى الله، وإقام الصلاة لوقتها، وإيتاء الزكاة عند محلها، وأوصيك بمغفرة الذنب، وكظم الغيظ، وصلة الرحم، والحلم عند الجهل، والتفقه في الدين، والتثبت في الأمر، والتعهد للقرآن، وحسن الجوار، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، واجتناب الفواحش كلها في كل ما عصي الله فيه». انظر كتاب (تحف العقول: ٢٢٢).
- وانظر أيضاً: (المعجم الكبير للطبراني ١: ١٠١)، و(تاريخ الطبري ٤: ١١٣).

## قاعدة «إنما الحرام ما حرم الله

### في كتابه» في الميزان.

بقلم علي فاضل الصدي

بسم الله الرحمن الرحيم، وصلى الله وسلم على محمد وآله.

وردت مجموعة من الروايات عللت فيها حلية متعلقها والعنوان المسؤول عنه على تنوعه واختلافه بمثل (إنما الحرام ما حرم الله في كتابه)، وإليك جملة منها:

**الأولى:** صحيحة زرارة عن أحدهما عليه السلام أنه قال: إن أكل الغراب ليس بجرام، إنما الحرام ما حرم الله في كتابه، ولكن الأنفس تتنزه عن كثير من ذلك تقززاً. (١)

**الثانية:** صحيحة محمد بن مسلم وزرارة عن أبي جعفر عليه السلام أنهما سألاه عن أكل لحوم الحمر الأهلية. فقال: نهى رسول الله عن أكلها يوم خيبر، وإنما نهى عن أكلها في ذلك الوقت، لأنها كانت حمولة الناس، وإنما الحرام ما حرم الله في القرآن. (٢)

**الثالثة:** صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام أنه سُئِلَ عن سباع الطير والوحش حتى ذكر له القنفاذ والوطواط والحمير والبغال والخيل فقال: ليس الحرام إلا ما حرم الله في كتابه، وقد نهى رسول الله يوم خيبر عن أكل لحوم الحمير، وإنما نهاهم من أجل ظهورهم أن يفنوه [٣]، وليست الحمر بجرام ثم قال: اقرأ هذه الآية ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِيمَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلٍ لَغَيْرِ اللَّهِ بِهِ﴾ (٤).

**الرابعة:** صحيحة محمد بن مسلم، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الجري

والمارماهي والزَّمِير، (وما ليس له قشر) من السمك أحرامٌ هو؟ فقال لي: «يا محمد اقرأ هذه الآية التي في الأنعام: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِيهَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا﴾ قال: فقراءتها حتى فرغت منها، فقال: إنما الحرام ما حرم الله [ ورسوله] (٥) في كتابه، ولكنهم قد كانوا يعافون أشياء، فنحن نعافها» (٦)

وهذه الروايات تؤذن باستفادة قاعدة سيّالة في باب الأطعمة، مؤداها حلية تناول غير ما جاءت في الكتاب حرمة من الحيوان - كلاً أو جزءاً - . إلا أنه لا قائل بحصر المحرمات فيما ذكر.

ولذا جرت للخروج عن هذا المشكل محاولات توفيقية تبقي لنا الأخذ بهذا المؤدّي (٧):

منها - ما ذكره الشيخ في التهذيب مذيلاً به الرواية الثالثة - من أن المقصود من فقرة (ليس الحرام إلا ما حرم الله في كتابه) " ليس الحرام المخصوص المغلظ الشديد الحظر إلا ما ذكره الله في القرآن، - مضيفاً - وإن كان في ما عداه محرمات كثيرة إلا أنه دونه في التعليل " (٨) واستدل لذلك برواية أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: كان يكره أن يؤكل من الدواب لحم الأرنب والضب والخيل والبغال، وليس بحرام كتحريم الميتة والدم ولحم الخنزير... (٩).

وتعقبه في كفاية الأحكام بقوله: " وهذا التأويل لا يخلو عن بُعد " (١٠) وهو كذلك، فإن ظاهر فقرة (ليس الحرام إلا ما حرم الله في كتابه) نفي أصل الحرمة رأساً، وأما ما استدل به من رواية أبي بصير فهو واضح في نفي الرتبة الواحدة للحرمة في لحم الأرنب والضب والخيل والبغال، وفي الميتة والدم والخنزير، وأن حرمة الثلاثة الأخيرة أشد من سابقتها، إلا أنه لا موجب لأن يكون المراد من صحيحة ابن مسلم

نفس المراد من رواية أبي بصير، بعد عدم نظر الثانية إلى الأولى. كما أنه يلزم من هذا التأويل رجوع النفي إلى القيد أعني التعليل - على غرار ما في قوله سبحانه ﴿ هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْئاً مَّذْكُوراً ﴾ - ومعه يثبت التحريم غير المغلظ - كما أفاده المقدس الأردبيلي رحمه الله - حيث قال: "بل الظاهر ثبوت التحريم الغير المغلظ بناءً على رجوع النفي إلى القيد" (١١) وبموجبه يكون حكم لحم الحمر هو الحرمة، فقد كانت الحمر في ضمن المسؤول عن حكمها، وهذا ما يتنافى مع قوله عليه السلام: "وليس الحمر بحرام".

ومنها - ما ذكره في المختلف مديلاً به الرواية الأولى - من أن المراد من نفي تحريم الغراب نفي تحريمه المستند إلى كتاب الله تعالى - وأضاف - ولهذا قال عليه السلام: "إنما الحرام ما حرم الله تعالى في كتابه" (١٢) ومعه فلا ينافي هذا النفي تحريمه بالسنة. ويتوجه عليه ما توجه على المحاولة السابقة.

ومنها - ما ذكره الفاضل الهندي رحمه الله - من أن المراد بالحرام ما هو بمعنى الفريضة بأحد معانيها، وهو ما نُصَّ في الكتاب على تحريمه (١٣). وقد دلت جملة من الروايات على أن الرسول ولايةً على النهي عن أشياء لم يحرمها الله في كتابه، وأنه إذا فعل أجاز الله له ذلك (١٤). وحينئذٍ فالحرام المستند للشارع هو ما حرم الله في كتابه، وأما ما صدر عن النبي فهو نهى نبوي أو معصومي لا حرام إلهي، فلا تنافي بين مفاد روايات مسألتنا في بيان أن الحرام هو ما في الكتاب، وبين النهي عن الفعل في أحاديثهم. وثرة ذلك تظهر في فرض التزام، كما لو اضطر المكلف إلى أحد الفعلين الحرام أو المنهي عنه، فإنه يعتبر مضطراً للثاني من باب تقديم الفريضة على السنة.

وهذه المحاولة تلتقي مع سابقتها روحاً، فما توجّه على السابقة يتوجّه عليها.

ومنها - ما ذكره المحدث المجلسي تت مذيلاً به الرواية الثانية - من أن المقصود بـ(ما حرم الله في كتابه) الأعم من أن يكون في ظهر القرآن ونفهمه، أو في بطنه ويبينه الحجج عليه لنا (١٥) وقريب منه في المستند (١) وجامع المدارك (١٧).

وقد يتوجّه عليه بأن قضية وجود كل المحرمات في القرآن بطناً أو ظهراً وإن كانت أمراً لا شبهة فيه؛ بموجب كون القرآن تبيانياً لكل شيء، وعدم التفريط فيه، إلا أن إلقاء (إنما الحرام ما حرم الله في كتابه) كضابطةٍ لغير المستحفظين قد لا يتناسب وإرادة الأعم من الحرام في ظهر القرآن أو بطنه من قوله (ما حرم الله في كتابه).

والمتحصّل مما تقدم هو إباء ظاهر المفاد عن التصرف في مفردة الحرام بما يلتقي مع تحريم أشياء في السنة.

ومنها محاولة للمولى النراقي تت للجمع بين هذا المفاد وبين الأخبار المحرّمة لجملة أشياء، بأن غاية هذا المفاد أن يكون عاماً مخصوصاً بالسنة، - ويضيف قائلاً - ومثله ليس بعزيز، ولا يلزم خروج الأكثر؛ لتصريح الكتاب بجرمة الخبائث الغير المحصورة أو المعلومة أنواعها، والرجس الشامل لجميع النجاسات المأمور باجتنابه الشامل للأكل، ومال الغير بدون التراضي، وما لم يُذكر اسم الله عليه، والمنخنة وما تعقبها، ولم يُعلم كون ما عدا ذلك من المحرمات أكثر من هذه المذكورات. (١٨)

وفي فقه الصادق: " إن مقتضى إطلاقه - يعني (إنما الحرام ما حرم الله في كتابه) - عدم حرمة ما لم يُحرّم في القرآن مطلقاً، خرج عن عمومه ما دل الدليل بخصوصه على الحرمة. (١٩)

ويرد عليهما بأن مفاد (إنما الحرام ما حرم الله في كتابه) ونظائره آب - بملاحظة

سياقه - عن ارتكاب التضييق فيه من التخصيص أو التقييد.

### المفاد في نصوص العامة:-

- وبعد هذا العرض ومناقشته - نلفت إلى ما ورد من طرق العامة مما يضاها

(إنما الحرام ما حرّم الله في كتابه) - معنى -، وإليك جملة منها: -

ففي السنن لأبي داوود بسنده عن ابن عباس قال: كان أهل الجاهلية يأكلون أشياء ويتركون أشياء تقدراً، فبعث الله نبيه وأنزل كتابه، وأحلّ حلاله وحرم حرامه، فما أحلّ فهو حلال، وما حرّم فهو حرام، وما سكت عنه فهو عفو، وتلا ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِيمَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا﴾ إلى آخر الآية (٢٠).

وفي المستدرک للحاکم النیسابوری بسنده عن عمرو بن دينار قال: قلت لجابر بن عبد الله: إنهم يزعمون أن رسول الله نهى عن لحوم الحمر الأهلية يوم خيبر، قال: قد كان يقول ذلك الحكم بن عمر، وعن رسول الله ولكن أبي ذلك البحر - يعني ابن عباس رضي الله عنه - وقرأ ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِيمَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ﴾ - وقال الحاكم - هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه بهذه السياقة (٢١) ورواه البيهقي في السنن (٢٢).

وفي المستدرک أيضاً بسنده عن أبي الدرداء رضي الله عنه - رفع الحديث - قال: ما أحلّ الله في كتابه فهو حلال، وما حرم فهو حرام، وما سكت عنه فهو عافية، فاقبلوا من الله العافية، فإن الله لم يكن نسياً، ثم تلا هذه الآية ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا﴾ - وقال الحاكم - حديث صحيح الأسناد ولم يخرجاه (٢٣) ورواه البيهقي في السنن (٢٤).

وفي كتاب فقه السنة: وعن سلمان الفارسي أن الرسول سئل عن السمن والجبن

والفراء فقال: الحلال ما أحله الله في كتابه، والحرام ما حرمه الله في كتابه، وما سكت عنه فهو مما عفا عنكم. أخرجه ابن ماجة والترمذي وقال: هذا حديث غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه، ورواه أيضاً الحاكم في المستدرک شاهداً. (٢٥)

### المختار:-

وهنا قد يقال: بأن هذه النصوص قرينة على ظهور قوله ﷺ (إنما الحرام ما حرّم الله في كتابه) في مقام الاحتجاج على العامّة بما يروونه في دعواهم تحريم الحمر الأهلية والغراب ونحوها - وإن كانت حرمة بعضها ثابتة عندنا -، وليست في مقام بيان الحليّة الفعلية كي تكون معارضةً لروايات التحريم.

وعلى فرض استقرار التعارض بين نصوص حصر التحريم في الكتاب ونصوص التحريم في رواياتهم - كما في الأرنب مثلاً - فالمرجع الآية ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِيمَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلٍ لَغَيْرِ اللَّهِ بِهِ﴾، أو أصالة الحلّ إن لم يتم عموم للآية المباركة؛ لما أفيد من أن الحصر فيها لا يمكن أن يكون حقيقياً، لاستلزامه تخصيص الأكثر المستهجن؛ لوضوح أن المحرمات غير منحصرة في تلك الأمور، فإن منها السباع ومنها المسوخ...ومنها غير ذلك مما يحرم أكله شرعاً، فلا محيص من تأويله إما بحمله على الحصر الإضافي بدعوى أن المحرمات - بالإضافة إلى ما جعلته العرب محرّماً على أنفسها في ذلك العصر - منحصرة في تلك الأمور، وإما بحمله على زمان نزول الآية، وانحصار المحرمات فيها في ذلك الزمان؛ للتدرّج في بيان الأحكام. (٢٦)

## والنتيجة:-

أنه لم يتم لنا مفاد (إنما الحرام ما حرّم الله في كتابه) كقاعدةٍ في بابها يحكم بموجبها بحليّة ما لم يحرّمه القرآن حليّةً واقعية. ولو تمّ هذا المفاد لزداد عن حديث الرفع وسائر أدلة البراءة؛ إذ لا تنهض هذه الأدلة إلا لإثبات الحلية الظاهرية لا الواقعية في مورد جريانها.

## العناصر الخاصّة في الروايات الأربع:-

ويحسن بنا في خاتمة هذا البحث أن نتناول العناصر الخاصّة في الروايات الأربع التي كان مفاد القاعدة فيها مداراً للبحث فأقول:-

أما الرواية الأولى فلا يسعنا حملها على التقيّة إلا في فرضٍ بعيد، فإن حرمة أكل الغراب هو المعروف من مذهب العامة، ما عدا أبي حنيفة فإنه يحلل الغراب الأسود دون الأبقع، كما أن ما يصدر تقيّةً من حكمٍ لا موجب لتعليله، هذا والظاهر من الرواية أنها كلام مبتدأ من الإمام عليه السلام، ولا مبرر واضحاً لأن يورد ابتداءً حكماً تقويّاً فضلاً عن أن يردفه بتعليل له. ثم على تقدير أن تكون الرواية صادرة عن الباقر عليه السلام فلا مخالف من العامة في حرمة الغراب في زمنه عليه السلام، فإن أبا حنيفة لاحقٌ له وتلميذ للصادق عليه السلام. نعم لو كانت الرواية عن الصادق عليه السلام فإنه لو أمكن حمل صدرها على التقيّة، ولو لرأي أبي حنيفة في الغراب الأسود - وهذا هو الفرض البعيد المشار إليه - إلا أن المبعّدات الأخر من البيان المبتدأ والتعليل واحتمال كون المروي عنه هو الباقر عليه السلام تبقى قائمة.

وأما الرواية الثانية فإنها قد اشتملت على حلية لحوم الحمر الأهلية ولما كانت

مذاهب العامة أجمع على حرمتها فلا محل لحمل هذه الحلية على التقية، وأما تذييلها بـ(إنما الحرام ما حرم الله في القرآن) فمن الجائز أن يكون قد صدر إلزاماً للخصم لا تعليلاً للحكم وهو الحلية.

وأما الرواية الثالثة فيمكن أن يُقال - كما أفاد المقدس الأردبيلي رحمته - بأنها لا تدل على نفي التحريم عن العناوين المسئول عنها؛ إذ ما قال (إنها ليست بحرام) بل قال (إنما الحرام ما حرم الله) فانظر إن كان شيء حرّمه فهو حرام وإلا فحلال، وحينئذ قد تكون العناوين المسئول عنها من السباع وغيرها حراماً في القرآن بقوله ﴿وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾، وليس كلها كذلك، ولهذا أفرد بعد ذلك ذكر الحمر بنفي التحريم.

وأما الرواية الرابعة فهي - بعد معارضتها للمستفيض الدال على حرمة الجريّ والمارماهي والزمير وما لا قشر له من السمك<sup>(٢٧)</sup> - موافقة للعامة، فتحمل على التقيّة، لا لأن النوبة قد وصلت إلى الترجيح بمخالفة العامّة، بل لأن لحنها مما يستشم منه رائحة التقية؛ إذ أن الإمام عليه السلام لم يجب عن سؤال الراوي بنحو مباشر وبالصرحة مؤذناً بوجود طفرة عن الجواب، كما أنه عليه السلام قد عقب الآية ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِيهَا أُوحِيَ إِلَيَّ...﴾ بذكر مفادها وهو (إنما الحرام ما حرّم الله في كتابه) وقد تقدّم أن الحصر في الآية ليس حقيقياً، ثم إنه عليه السلام قال: (ولكنهم قد كانوا يعافون أشياء)، ولم يتقدّم منه ذكر من يعاف تلك الأشياء، ليكون مرجعاً للضمير، وكأنه يتقي عليهم.

العشرون من ذي القعدة سنة ١٤٢٧هـ، روجع وزيد عليه في العشرين من جمادى الأولى ١٤٢٨هـ قم المقدسة.

## المواضع:

- (١) الوسائل ١٢٥:٢٤ ب ٧ من أبواب الأطعمة المحرمة ح ١.  
(٢) الوسائل ١١٧:٢٤ ب ٤ من أبواب الأطعمة المحرمة ح ١.  
(٣) وفي العلل (وإنما نهى عنها من أجل ظهورها مخافة أن يفنوها)، الوسائل ٢٤: ١١٩ ب ٤ من أبواب الأطعمة المحرمة ح ٦.

- (٤) الوسائل ١٢٣:٢٤ ب ٥ من أبواب الأطعمة المحرمة ح ٦.  
(٥) كما في التهذيب والاستبصار، وفي تفسير العياشي وكتاب عاصم بن حميد بدونها، لاحظ المستدرک ١٦: ١٧٨

- (٦) الوسائل ٢٤: ١٣٦ ب ٩ من أبواب الأطعمة المحرمة ح ٢٠.  
(٧) ولا ينبغي أن يفهم من مفاد (إنما الحرام ما حرم الله في كتابه) معنى يتسع بسعة أبواب الفقه؛ إذ أن هذا المفاد وإن كان مطلقاً إلا أن إطلاقه نسبي وبسعة باب الأطعمة، وأما سعته الإطلاقيه للأعم منه فغير محرزة - على الأقل - لو لم نقل بأننا نحز عدمها؛ لعدم كون تلك الروايات بصدد البيان من هذه الجهة بهذه السعة الوسيعة، وبعبارة فنيّة: إن قوله (إنما الحرام...) محتف بما يصلح للقرينية على تقييده، وما هو كذلك مجمل، سيما إذا التفتنا إلى أن هذا المفاد قد سبق على أنه نتيجة ومحصلة آية ﴿قل لا أجد...﴾، أي أن اللام في (الحرام) عهدية - لا جنسية - للإشارة إلى ما حُرّم في الآية، ولا أقل من احتمال ذلك، ولعل سيد الرياض تَتَنُّ قد فهم ما ذكرناه أولاً من أن مفاد الجملة معنى يتسع بسعة أبواب الفقه، ولذا سجّل على هذا المفاد بأنه فاسد إجماعاً - الرياض ١٦١: ١٢ - وعلى كلٍ فقد تعقّب في المستند ٨٤: ١٥ بأنه «فاسد جداً؛ إذ كل ما يحكم بحرمته في غير القرآن لا بد أن يكون في القرآن أيضاً وإن لم نعرفه؛ لأن فيه تبيان كل شيء وما فرطنا فيه من شيء، ولكن علمه عند الراسخين فيه».

(٨) تهذيب الأحكام ٩: ٤٢.

(٩) تهذيب الأحكام ٩: ٤٢ ح ١٧٨.

(١٠) كفاية الأحكام ٢: ٥٩٨.

(١١) مجمع الفائدة والبرهان ١١: ١٦٣.

(١٢) مختلف الشيعة ٨: ٢٨٩.

(١٣) كشف اللثام ٩: ٢٤٦.



(١٤) ومن روايات الولاية المذكورة معتبرة فضيل بن يسار سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول - في حديث - : إن الله عز وجل فرض الصلاة ركعتين ركعتين عشر ركعات، فأضاف رسول الله صلى الله عليه وآله إلى الركعتين ركعتين، وإلى المغرب ركعة، فصارت عدل الفريضة، لا يجوز تركهن إلا في سفر، وأفرد الركعة في المغرب، فتركها قائمة في السفر والحضر، فأجاز الله له ذلك كله، فصارت الفريضة سبع عشرة ركعة، ثم سن رسول الله صلى الله عليه وآله النوافل أربعاً وثلاثين ركعة مثلي الفريضة، فأجاز الله عز وجل له ذلك، والفريضة والنافلة إحدى وخمسون ركعة، منها ركعتان بعد العتمة جالساً تعد بركة مكان الوتر - إلى أن قال : - ولم يرخص رسول الله صلى الله عليه وآله لأحد تقصير الركعتين اللتين ضمهما إلى ما فرض الله عز وجل، بل ألزمهم ذلك إلزاماً واجباً، ولم يرخص لأحد في شيء من ذلك إلا للمسافر، وليس لأحد أن يرخص ما لم يرخصه رسول الله صلى الله عليه وآله، فوافق أمر رسول الله أمر الله، ونهيه نهى الله، ووجب على العباد التسليم له كالتسليم لله. الوسائل ٤: ٤٥ ب ١٣ من أبواب أعداد الفرائض ح ٢.

ومنها رواية محمد بن الحسن الميثمي. الوسائل ٢٧: ١١٣ ب ٩ من أبواب صفات الراوي ح ٢١.

(١٥) بحار الأنوار ٦٢: ١٧٦ .

(١٦) مستند الشيعة ١٥: ٨٤ .

(١٧) جامع المدارك ٥: ١٥١ .

(١٨) مستند الشيعة ١٥: ٨٤-٨٥.

(١٩) فقه الصادق ٢٤: ١٥٢.

(٢٠) سنن أبي داود ٢: ٢٠٨ (٣١) باب ما لم يذكر تحريمه ح ٢٨٠٠.

(٢١) المستدرک للحاكم ٢: ٣١٧، ٤: ١١٥.

(٢٢) سنن البيهقي ٩: ٣٣٠.

(٢٣) المستدرک ٣: ٣٧٥.

(٢٤) سنن البيهقي ١٠: ١٢.

(٢٥) فقه السنة للسيد سابق ٣: ٢٨٧-٢٨٨.

(٢٦) التنقيح في شرح العروة الوثقى ٣: ١٥، مستمسك العروة الوثقى ١: ٣٥٣، دراسات في العروة الوثقى ٥: ٣٧-٣٨.

(٢٧) الوسائل ٢٤: ١٣٠-١٣٧ ب ٩ من أبواب الأظعمة المحرمة، وفيه ٢٣ رواية.



- General Supervisor & Executive Manager:  
Abdulla Ali Al daqaq
- Editor in Chief:  
Ali Ahmad Alkarbabadi
- Managing Editor:  
Ali Ahmad Aljofairi
- Publishing Committee:  
Abdulroof Hassan Alrabia  
Aziz Hassan Salman  
Fadhel Abduljaleel Al Zaki  
Ghazi Abdulhassan



# Resalat Alqalam

Islamic, Enlightening & Comprehensive

A Periodical Magazine Issued by the  
Bahraini Students  
of the Educational Hawza the  
Holy City of Qom