

مِيقَاتُ الْأَشْهُدَاءِ
سِتَّةٌ وَسِتُّونَ

فِي الْفِكْرِ الْإِسْلَامِيِّ

تأليف

أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أبي شيبة

تصحيح
عبد الرحمن بن عبد الوهاب

الأشواق الكاملة
(١)

مقام الأستاذ سليبي

في الفكر الإسلامي

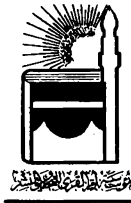
تأليف

العلامة السيد محمد بن الهادي طباطبائي قدس سره

تعريب

خالد توفيق

مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر



٥

مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر

مقالات تأسيسية في الفكر الإسلامي

تأليف: العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي

تعريب: خالد توفيق

الطبعة الأولى: ذي الحجة ١٤١٥ هـ

حقوق الطبع محفوظة للمؤسسة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



مقدمة المترجم

طوال الا شهر التي أمضيتها في ترجمة الكتاب كنت أفكر بما يمكن أن يشكل الفكرة المحورية للمقدمة. فلم أجد أفضل من أن أستفيد من هذه المناسبة في تسجيل بعض ملامح المدرسة الفكرية للسيد محمد حسين الطباطبائي، خصوصاً بعد أن توفرت لي الفرصة لقراءة ومراجعة وتأمل مئات الصفحات من مؤلفاته بالعربية والفارسية.

قد يكون من المألوف لقراء السيد الطباطبائي ان يتفاعلوا مع مصطلح المدرسة أو الاتجاه التفسيري في عمل هذا الرجل بعد ان شاع تفسيره «الميزان في تفسير القرآن» وكتبت عدة أطروحات جامعية في أكثر من بلد عربي وإسلامي للتوفّر على تناول مكونات منهجه التفسيري؛ في حين قد لا يكون مألوفاً لهؤلاء الحديث عن ملامح مدرسة أو اتجاه فكري، خصوصاً وإنّ ما يساهم في تعزيز ذلك ان اغلب القراء عرفوا الطباطبائي من خلال «الميزان» وأشبعت ذهنياتهم في التعامل معه كمفسّر وحسب.

والذي نراه أنّه لا يمكن الفصل بين الطباطبائي المفسّر والطباطبائي المفكّر، ليس من زاوية أنّ التفسير يضمّ عشرات البحوث الفكرية وانما ايضاً لتوفر مئات الصفحات الاخرى التي ناقشت عشرات القضايا التي تنضوي تحت عنوان الفكر الاسلامي.

وفي كل الاحوال فإنّ التداخل قائم بين التفسير والفكر؛ هذا إن لم يكن التفسير هو ضرباً من ضروب الفكر في جهةٍ من جهاته.

بعد هذه الاشارة العابرة نعود الى الفكرة المحورية لهذه المقدمة الماثلة في استعراض بعض ملامح الكتابة الفكرية لدى السيد الطباطبائي.

انّ اول ما يُطالعا في ذلك هو ارتكاز ما يكتبه الطباطبائي في اغلب معالجاته الى مبانٍ ثابتة يدور حولها، وينطلق من خلالها وهو يستمدّ من محتواها مضمون مواقفه الفكرية ازاء القضايا التي يعرض لها.

وفكرة المباني تتلخص ببساطة بوجود سلسلة من الاصول العقيدية والفلسفية المُبرهن عليها سلفاً. فهذه الاصول هي كشاف يُنير الطريق امام الطباطبائي ويهديه في شتّى المواضيع التي يتناولها الى نتائج تأتي دائماً متّسقة ومنسجمة، بغض النظر عن مقدار ما تحققه من صواب.

هذا المنطلق، هو الذي يجعلنا نعتقد انّ الطباطبائي هو صاحب مشروع فكري يختصّ بنظامٍ فكري يقوم على اصولٍ مُؤسّسة، ويستنفد مفردات الشان الاسلامي من خلال هذه الاصول لينتهي الى تأسيس منظومة فكرية يسودها الانسجام ويتخللها التعاضد والاتساق، ويغيب عنها التنافر والاضطراب.

وحين يختصّ المفكر بنظام للفكر؛ لا يفكر حينئذ بكل موضوع على حدة، ولا يغدو العزل بين مفردة واخرى جائزاً بالنسبة إليه؛ تماماً كما هو يبدأ في كل موضوع يطرأ عليه من الصفر، وانما يعود دائماً الى مبانيه فيستمد منها، ويحلّل ويقوم على ضوءها، ثم يملأ الفراغات بمواقف فكرية تكشف عن نفسها بروىٍ موحّدة.

وفيما يتعلق بالاصول نفسها فانّ الطباطبائي كان قد أسس لها وبرهن عليها في المرتبة الاولى من خلال بحوثه الفلسفية والعقيدية. وقد يعرض لها مجدداً بالبحث والتفصيل فيما كتبه مُستأنفاً سواء في تفسير الميزان أو في بحوثه

ومؤلفاته الاخرى. وربما تجد احياناً - وهذا نادر - انه يقوم بالتأسيس اولاً ثم يُنشئ مضمون الموقف الفكري ومحتواه على ضوء الاصول الموضوعية، وذلك في المواد التي لم يؤسس لها سابقاً.

والطبائبي في هذا يستوي مع نهج كان ينتظم كتابات الاسلاميين فيما سبق. اذ لا يقول أحدهم قولاً ولا يستأنف في شيء نظراً، إلا ويسبق ذلك بتأسيس مبناه الذي يتسق عادة مع الحقل المعرفي الذي يخوض فيه لا فرق في ان يكون البحث عقلياً فلسفياً، أو جدلياً كلامياً، أو فقهيّاً أو اصولياً، أو بحثاً في التفسير، أو الحديث، أو الرجال، أو التاريخ.

ولكن هذا النهج تزلزل في العصور المتأخرة لاسباب جُلّها معروف للجميع، فساد الاضطراب حبل الفكر الاسلامي، بحيث أضحى الاخير من كثرة ما فيه من اضطرابات وتنافر وعدم توازن في الرؤى، اقرب الى ان يكون تفكير المسلمين، من ان يكون فكراً اسلامياً يقوم على اصولٍ مُبرهنة ومتفق على مُودّآها سلفاً.

وبالخروج عن حالة الاضطراب هذه والعودة الى نهج تأسيس الاصول أولاً، والبناء عليها ثانياً، تميّزت اعمال رموز فكرية كبيرة كان لها ولا يزال تأثيرها وحضورها العميق في بناء وعي المسلمين في الفترتين الحديثة والمعاصرة.

واذا كان لا بدّ من امثلة فانّ ما يميّز الاعمال الفكرية لرموز من أمثال محمد اقبال، ومالك بن نبي، وأبو الأعلى المودودي، ومحمد باقر الصدر، ومحمّد جواد البلاغي، ومرتضى مطهري، وعلي شريعتي، ومحمد حسين الطباطبائي، هو انبناؤها جميعاً على اصولٍ مُؤسّسة سلفاً ومبانٍ مُبرهن عليها سابقاً؛ بغض النظر عن ما بين هؤلاء من اختلاف في الاصول والمباني التي تضبط رؤاهم وتسوق

أعمالهم الفكرية الى حيث مايجب ان تكون، بل وبغض النظر أيضاً عن مقدار ماتمثلة جهود هؤلاء واجتهاداتهم الفكرية من صواب في مرتبة تأسيس المباني وفي مرتبة الاستنتاج والتنظير. فكل واحد من هؤلاء - وثمة غيرهم أيضاً - يُعدّ صاحب مشروع فكري واضح، ويُنظر إليه كمفكر يختص بنظامٍ للفكر، بحيث تتسق آثاره وتتعاقد لتشكيل منظومة متكاملة.

من الزاوية النقدية، من العبث ان يتجه النقد لاعمال هؤلاء مفصلاً عن مبانيهم، لأنّ التنظير عندهم هو بناء فوقى يقوم على بناءٍ تحتي تمثله الاصول. وأبعد شيء عن الحكمة ان يتصوّر احدنا انه استوعب مقاصد هؤلاء لمجرد انه قرأ كتاباً لهم أو كتابين؛ بل ربما لانغالي اذا قلنا أنّه حتى التوفر على قراءة كامل آثارهم مع الغفلة عن الاصول والمباني، لا يكفي احياناً في استيعاب مشروعهم ونظامهم الفكري، لأنّ الخطوة الاولى التي تسبق ما سواها وتكون مفتاحاً لاعمالهم، هي وعي المباني واستيعاب الاصول ولو بمستوى الحد الأدنى.

من هنا الخطأ الفاحش الذي تُصاب به بعض الرؤى النقدية الراهنة، وهي تقتنص فكرة من هذا الكتاب وأخرى من ذاك الكتاب لتنقض على هؤلاء. فمثل هذه الممارسة تقوم على تصوّر مستعجل وربما ساذج، وذلك من قبيل ما فعله باحث اسلامي معاصر مع الطباطبائي مفسراً، حين ذهب الى الزعم انّ طريقة الطباطبائي في التفسير تقوم على اساس النهج السنّي^(١) محتجاً بطريقته

(١) ربما تبدو المفارقة كبيرة - بل قل المحنة! - حين نضع هذا الرأي أمام رأي آخر ذهب اليه باحث وهابي مُتطرف هو علي السالوس من انّ تفسير الميزان يتسم بالغلو بما يفوق ما عليه تفسير الطوسي والطبرسي!

انظر: بين الشيعة والسنة: دراسة مقارنة في التفسير واصوله، د. علي السالوس، صفحة ٢٦٣.

في التعامل مع الحديث الشريف سواء في كيفية توظيفه في التفسير؛ أو في كيفية توجيهه لاحاديث المناقب وانّ أئمة اهل البيت (عليهم السلام) هم مصداق لبعض الآيات. هذا الناقد تجاهل مبنيين أسس لهما الطباطبائي في منهجه التفسيري قبل ان يدخل الى التفسير، والمبنيان هما: قاعدة الجري وقاعدة التطبيق.

فمع الجري لا تجمد الآية عند مصداق بعينه، بل هي تتحرك وتجري مجرى الليل والنهار. ومع التطبيق تكون الاحاديث الواردة في صرف مفاد بعض الآيات الى ائمة اهل البيت (عليهم السلام) مصداقاً من المصاديق.

وبذا كان الأولى لهذا الباحث لو أراد أن ينقض على هذا النهج ان يدخل بنقاشٍ مبنايي حول اصول المنهج التفسيري ثم ينتقل لنقد التطبيق.

وبعد، فلا يخال أحد انّ من شأن هذه الاسطر ان تسبغ نوعاً من القداسة على اعمال هؤلاء؛ أو أن تمنحها هيبه تنزهها عن النقد. بل على العكس تماماً، فهي تريد ان ترشد الى المسار الذي يُصيب في نقد هؤلاء، هذا المسار الذي يبدأ أولاً بهزّ المباني أو نقضها ثم ينتقل في المرحلة الثانية الى الجانب التطبيقي المتمثل بنقد التنظير والبناء الفوقي.

أمثلة تطبيقية

لكي نعطي لهذه الرؤية حول اعمال الطباطبائي دلالات واقعية، نمرّ من خلال النقاط التالية على بعض الامثلة:

١- في طي بحوث الكتاب الذي بين ايدينا يؤسس الطباطبائي لقاعدة مؤدّاه انّ الانسان جزء لا ينفك من نظام الوجود، وانّ هذا الوجود يخضع لقوانين ثابتة

تنبسط على جميع مفرداته بما فيها الانسان. والانسان بوصفه جزءاً من الوجود، له هدف يسير نحوه وغاية ينشدها، وهو مُزوّد بالوسائل التي تحقق له بلوغ الهدف، وتدفعه بالضرورة للنهوض بمقتضيات معينة والاضطلاع بواجبات لا يستطيع ان يحيد عنها طالما بقي انساناً. من جهته جاء الدين ناظراً الى هذا التكوين الوجودي للانسان بما هو مجهّز به من وسائل وما ينشده من مقتضيات، فشرع له نظاماً وأحكاماً تُشبع تلك الحاجات الوجودية وتتسق مع إمكاناته.

في ضوء ذلك يستنتج الطباطبائي ان ما يدعو اليه خط التكوين والفطرة في وجود الانسان، هو نفسه ما يدعو اليه الدين دون تناقض بين الاثنين، بحيث يكون الدين ضرورة وجودية للانسان، يعدّ التخلف عن احكامه وتشريعاته تخلفاً عن ضرورات وجودية جُبل عليها الانسان.

هذا المبنى الذي يشير الى التهام خط الوجود الفطري للانسان مع خط الدين يستحضره الطباطبائي في أغلب بحوث الكتاب، ويعتمد عليه كثابت يلقي بتلويناته على مواقف مختلفة في شؤون العقيدة والمجتمع والسياسة.

٢- من المباني الاخرى التي تلقي بظلالها على بحوث الكتاب هو «مفهوم الانسان الطبيعي» فمُخاطب الدين هو هذا الانسان الذي يرتبط بباقي اجزاء الوجود في علاقات واضحة، ويولد وهو يُنشُد حاجات ثابتة تحقق وجوده، وينزع الى الحياة الجماعية تحت ضغط حاجاته المتكاثرة، ويعيش في اطار الجماعة بوازع قريحة الاستخدام والتسخير.

مفهوم الانسان الطبيعي الذي سيحيط القارئ تفصيلاً بمعناه، يرتكز عليه الطباطبائي في توجيه الكثير من بحوث الكتاب، اذ يعالج من خلاله فلسفة منهج

التربية الروحية في الاسلام، كما يطلّ عبره على مشكلة الثابت والمتغيّر في العلاقة ما بين الدين والمجتمع، بالاضافة الى حضوره الكثيف في نقاش المؤلف مع تيارات الفكر غير الاسلامي.

٣- من المباني الاساسية الاخرى التي يبورها المؤلف ويوظفها بالخصوص في مناقشة اتجاهات الفكر الآخر فيما يُثيره من اسئلة وشكوك حول الاسلام في عقيدته؛ وبالذات في احكامه وتشريعاته، هو التمييز بين منهجين في فهم الدين؛ منهج الفهم الديني للدين، ومنهج الفهم الاجتماعي. فمع المنهج الاول يُنظر الى الدين بوصفه رسالة السماء الى الارض، وهدي الله سبحانه الى البشر. أما مع المنهج الثاني فينظر الى الدين كظاهرة اجتماعية لها بواعثها في التبلور والظهور داخل الشروط الاجتماعية نفسها.

لذلك يميّز المؤلف قبل مناقشة الافكار التي تنطوي على اسئلة وشكوك بين موقعين. فاذا كان السائل ينطلق من الموقع الأول فحينئذ يحاكمه على ضوء النصوص والثوابت الاسلامية نفسها. اما اذا انطلق من الموقع الثاني الذي يتشكّل في الغالب من اتجاهات الدراسات الاستشراقية والغربية ومن تأثر بها من ابناء المسلمين، فإنّ رائده في هذه الحال سيكون العقل والاستدلال العقلي. والمدهش أنّ الطباطبائي يمارس هذا التمييز في بحوث الكتاب بدقة تُتم عن قدرة فائقة وحساسية كبيرة تدفعه للفصل فوراً بين المنهجين.

٤- يتضمن الكتاب بحثاً موسعاً عن نظرية السياسة والحكم في الاسلام ينطوي على افكارٍ خطيرة يمكن ان تشق للاسلاميين آفاقاً واسعة، وتسقط الكثير من الأسئلة والشكوك حول هذا الجانب من الفكر الاسلامي.

وفي اطار عملية التحليل واعادة التنظير الى البنى المكوّنة، وجدنا انّ الطباطبائي يعتمد على عدّة اصول في هذا الجانب، أهمها أربعة، هي: أولاً: انّ ما هو ثابت في الاسلام - وفي خط التكوين الوجودي للانسان أيضاً - هو الولاية التي تعدّ ضرورة فطرية وجودية، وعقلية، وشرعية. والولاية تُشير الى ضرورة الحكم في نظرية الاسلام للسياسة، بحيث لا يمكن تصوّر الاسلام مع اسقاط هذه الضرورة.

ثانياً: التمييز بشكل مُبدع بين الثابت والمتغيّر في أحكام الدين. فما هو ثابت لا يتغيّر هو احكام الشريعة فقط، دون الاحكام التي تصدر عن موقع الحكومة الاسلامية وينظر فيها الحاكم الى الحاجات المستجدة والمصالح الزمنية المتغيرة. فالثانية وان كانت واجبة الطاعة من باب وجوب اطاعة ولي الامر، إلاّ انها ليست جزءاً من متن الشريعة، ولذا لا حرج من تغييرها باستمرار.

ثالثاً: في ضوء ذلك لا مناص من وجود الحكومة الاسلامية في كل عصر. وهذه الحكومة تنسجم مع واقعها وتواكب المستجدات، عبر تفعيل أحكام الولاية وصلاحيات الحاكم الشرعي الذي عليه ان يستنبط احكاماً جديدة بنفسه وبالاعتماد على اجهزة متخصصة. بيد انّ هذه الاحكام لا تُمضى إلاّ اذا لم تصطدم مع ثوابت الشريعة؛ وإلاّ اذا جاءت من قناة الشورى.

رابعاً: من ثوابت الشريعة انها لم تتدخل في فرض شكل معين للحكومة الاسلامية. بل تركت الامر لاختيار المسلمين في واقع كلّ عصر. وحين نتبصر بهذه المسألة جيداً نجدها تعفينا عن الكثير مما يُثار عن علاقة الحكم الاسلامي بالشكل الديموقراطي وغير ذلك.

٥- من المباني الاخرى التي يثبتها الطباطبائي ويحسم في ضوئها الكثير من الامور الملتبسة في ذهنية المسلمين من نظير علاقة الدين بالعلم والعقل، هو تحديده للمجالات. فللدين مجاله كما للعلم مجاله من دون تضارب بين الاثنين. وللحس حقله الذي يصول به ومعايره التي يقوم عليها، فيما يقوم مابعد الحس على معايير اخرى.

في ضوء هذه التحديدات ينطلق الطباطبائي في حسم الكثير من القضايا التي تدخل في اطار الثابت والمتغير؛ الدين والمعاصرة، الدين والعلم، الدين والعقل، الدين والتجديد وغير ذلك.

ملاحح اخرى

من الملاحح الاخرى التي نلمسها في المدرسة الفكرية للطباطبائي ونعرض لها باختصار هو اعتماده الكبير على العقل. فهو يبني المفهوم الذي يعرض له عقلياً ويستدل عليه بنفس الاسلوب، ويستنبط النتائج عقلياً ثم يمضي الى رأي الاسلام ليثبت التوافق دائماً بين منطق العقل ومنطق الدين.

هذه الطريقة تسود الجزء الاعظم من بحوث هذا الكتاب. ويبدو ان مرد ذلك يعود الى الاصول والمباني التي ينطلق منها والتي عرضنا لبعضها فيما مضى، ونستطيع ان نفسرها فنياً على ضوء الخلفية الفلسفية التي تنهض عليها شخصية الطباطبائي، بالاضافة الى المعطيات العميقة التي يحققها هذا المنهج، اذ هو يقطع الطريق على التيارات المشككة، ويغذي الوعي الاسلامي بسلاح النص والعقل معاً.

ومن الملاحح الاخرى التي تجذب الانتباه هو حرص المؤلف على ان يكون مخاطبه هو الانسان الاسلامي بغض النظر عن مذهبه. بل الطريف انه يفعل ذلك

حتى فيما يبدو قضايا خلافية بين الشيعة والسنة. فهو دائماً يقرّر قواعد مُشتركة يقبلها الطرفان ثم يسوق التحليل ويستخلص النتائج عل ضوء القواعد المشتركة. بالاضافة الى الروح الوجدانية التي تحرص على الانسان بما هو انسان وعلى المسلم بما هو مسلم، ثمة خصلة اخرى تعكس ملامحاً آخر من ملامح هذه المدرسة الفكرية تتمثل بالموضوعية وعفة القلم في مناقشة الرأي الآخر، حيث يعرض حججه كاملة غير منقوصة، ويسمو عن الانحدار الى لغة التكفير والتبديع والشتم رغم ان الطرف الآخر ينضح بهذه الروح، كما يبدو ذلك واضحاً من نقاشاته للديموقراطية ولرسالة السيد مردوخ، ولرسالة اخرى وردت اليه من امريكا وغير ذلك. وعلينا ان نستطرد منعاً للالتباس ان الموضوعية وعفة القلم بقدر ما هما ثمرتان لخلق اسلامي رفيع ولمنهج عقلي متين رائده الحجة والدليل، فهما لا يعينان ابداً الميوعة والارتخاء. بل ان منهج الطباطبائي يتّسم بالمبادأة والروح الهجومية، ورغم ان بعض بحوث الكتاب تعود الى ما يقارب الاربعة عقود خلت، حيث كانت الصبغة العامة للفكر الاسلامي هي الدفاع، فان روح التوثب والمبادرة هي التي تطفئ، فتملاً روح القارئ باليقين، وجوانبه بالايان المتوثب، وعقله بالحجة والدليل.

هذا الكتاب

الكتاب الذي بين ايدينا هو عبارة عن مجموعة دراسات وبحوث بالاضافة الى مجموعة من الاسئلة والاجوبة والرسائل ذات الشأن الفكري والثقافي. بعض مواضيع الكتاب نُشرت فيما سبق في مجلات كانت تصدر في ايران، وبعضها ينشر لأول مرة؛ وفي الحالين فان القسم الاعظم لم يُترجم قبل ذلك الى العربية. ولكي

يتوفر القارئ على اطمئنان أكثر لمادة تُنشر للمرحوم الطباطبائي بعد وفاته باكثر من عقد من السنوات، نشير لقصة السيد (هادي خسرو شاهي)^(١) معدّ الكتاب، والى اهتمامه الخاص بالذخائر المعرفية للطباطبائي.

يعود تأريخ العلاقة بين الاثنين الى بضعة عقود مضت حيث تشكّلت أولاً على أساس تتلمذ خسرو شاهي على يد الطباطبائي لسنوات طويلة، ثم آنس التلميذ من نفسه ألفة شديدة بآثار استاذة فتجاوز ما هو مطبوع منها الى الاهتمام بجمع واستنساخ غير المطبوع، وهو فيما يذكر لنا، مجموعة كبيرة من البحوث والمقالات واجابات الاسئلة التي وردت للطباطبائي في مجال الدراسات القرآنية والفكرية والاجتماعية والفلسفية.

والطريف الذي يذكره خسرو شاهي انه في زيارة له الى بريطانيا أواخر الخمسينيات بدعوة من اتحاد الطلبة المسلمين، اطلع على مجموعة من رسائل الطلبة وأجوبة الطباطبائي عليها، فاستأذنهم في استنساخها، وحين عاد الى ايران، سأل استاذة فيما اذا كان يحتفظ بنسخة من الاسئلة والاجوبة، فأجاب: لا، فقد اعتدت على ان أبعث الاجوبة الى السائلين دون ان احتفظ بنسخة ثانية.

وحيث يذكر السيد خسرو شاهي انه اقترح على السيد الطباطبائي ان يقوم هو بتهيئة نسخة ثانية مما يكتبه، فوافق الاستاذ وبلغ من رعايته لاهتمام تلميذه ان

(١) أحد علماء الدين واسم لامع في سماء الثقافة الاسلامية في ايران، يجمع بين الشائين الثقافي والسياسي؛ وبين الثقافتين الحوزوية والحديثة حيث يتقن مجموعة من اللغات. والذي يبدو انه تفرغ أخيراً للشأن الثقافي حيث أسس منذ عدّة سنوات مركزاً للدراسات تصدر عنه فصلية بمئات الصفحات، ذات وزن ثقافي هام، تحمل عنوان «تأريخ وفرهنگ معاصر» اي: التاريخ والثقافة المعاصرة.

يهاتفه في ساعة متأخرة من الليل، وهو يخبره: لقد عثرت بين أوراقى على رسالة علمية أو فلسفية، أرجوان تأتي غداً لاستلامها. بيد أن خسرو شاهي يصّر على استاذه ان يأتي اليه الوقت نفسه لاستلامها. وهذا ما كان يحصل.

يذكر خسرو شاهي أنّ المادة التي تجمعت لديه من حصيلة هذا السعي تؤلف ثلاثة كتب (أكثر من ألف صفحة) فعمد بعد أن استأذن استاذه الى تهذيب بعض عباراتها وتنظيم عناوينها وتوزيعها على اختصاصات مُتقاربة، ثم عرض ما قام به على استاذه فأذن له بطبعها حيث خرجت فعلاً إلى الاسواق الإيرانية على حياة السيد الطباطبائي في سنة ١٣٩٧هـ، وهي مُرفقة باجازة كتيبة من المؤلف يشيد خلالها بجهود خسرو شاهي ويعهد اليه بمهمة نشرها.

واليوم، بعد ان نفذت طبعات الاجزاء الثلاثة مرّات، عاد السيد خسرو شاهي لاجراء حصيلة البحوث والمقالات واجوبة الاسئلة بطبعة انيقة تقع في ثلاثة اجزاء (معدل كل كتاب أربعمئة صفحة من القطع الوسط) يختلف فيها ترتيب المواضيع وعناوين الابواب بعض الشيء عما كانت عليه الطبعات السابقة. ومما يذكر أنّ الكتب مزدانة بجميع طبعاتها بتصدير كتبه المرحوم السيد الطباطبائي بعنوان «حياتي» سنقدم ترجمته بعد هذه المقدمة.

وحين نأتي الآن الى البواعث التي املت علينا ترجمة هذا الكتاب - واذا شاء الله الاجزاء الاخرى في المجموعة - فهي تعود أساساً الى ما ذكرناه في القسم الاول من هذه المقدمة، من أنّ الطباطبائي عنوان لمشروع فكري في ثقافة الاسلاميين المعاصرة، وهو الى ذلك صاحب نظام فكري يختص به (أي له مقولة وخطاب على حدّ التعبير المعاصر).

أما فنياً فيمكن ان نشير الى النقاط التالية:

١- استكمال الجهود المبذولة لتقديم آثار الطباطبائي كاملة باللغة العربية.
٢- نحسب ان في الكتاب ما يجذب القارئ - فنياً - اذ يقوم اسلوبه على بحوث وروى قصيرة، بالاضافة الى الاسئلة والاجوبة، وكل ذلك يتفق مع شريحة من القراء تنزع لقراءة ما هو مختصر ويسير.

٣- ثمة من المواضيع التي تطويعها البحوث، والاسئلة واجوبتها ما يملك حيويته حتى اللحظة، في حاجة الوعي الاسلامي اليه. من ذلك قضية الثابت والمتحرك؛ اهلية الشريعة الثابتة للحياة المتغيرة، مسألة التجديد والمعاصرة والاجتهاد، نظرية السياسية والحكم في الاسلام، قضايا مفهوم الشرك وزيارة الاضرحة والمراقد المقدسة لائمة اهل البيت (عليهم السلام)، قضية الامام المهدي المنتظر، العرفان الاسلامي وغير ذلك.

أما من الوجة المنهجية فان علينا ان نشير الى اننا نعتقد ان مسار الفكر الاسلامي لا يقف عند احد مهما علا قدره وسما موقعه، وانما هو متحرك ابدأ، يحتاج في استفاده والاستفادة منه الى تحكيم ما نطلق عليه بـ «آلية التواصل والتجاوز» أي التواصل مع ما ثبتت صحته وما يحتاجه واقعا وواقع الانسان المسلم؛ وتجاوز ما ثبت لنا خطؤه أو ما لا يحتاجه الواقع. ومن المعلوم انه لا يتيسر لك ان تحكم قاعدة التواصل والتجاوز على الطباطبائي بوصفه عنواناً لمشروع فكري إلا اذا اكتشفته واطلعت عليه واستوعبته. وهذا ما يبرر - منهجياً - ترجمة أعماله لكي تكون متاحة للقارئ العربي ولرموز الفكر الاسلامي الذين ليس بمقدورهم التعاطي مباشرة مع اللغة الفارسية.

ومع اني لا أرغب في توجيه القارئ مسبقاً الى بحث بعينه، إلا انّ مسؤولية خاصة تدعوني لانتبه الى اهمية بحث الطباطبائي عن معنى الدين ومفهومه؛ والى بحثه القرآني عن المحكم والمتشابه ومعنى التأويل، بالاضافة الى الاهتمام ببحوث الكتاب التي تعكس جوانب خفية غير معروفة من شخصية الطباطبائي حين يتحدّث عن الغرب والاستعمار و «اسرائيل»، والتخلف والتقدم، والحرية الفكرية وغير ذلك.

اخيراً لا أستطيع ان ادّعي ان دراسات الكتاب وبحوثه تقع على مستوى واحد. ومرّد ذلك يعود الى انها كتبت في أوقات مختلفة حيث يعود أقدمها الى ما يناهز الاربعة عقود، مُضافاً الى اختلاف دوافع الكتابة بين ما يكون رسالة شخصية ومقالاً في مجلة، أو تعقيباً على رأي، وهكذا. واذا كان لا بدّ من مثال فأذكر ان بحث المؤلف عن «ما وراء الحسّ والتجربة» يظهر فيه الابتسار؛ وحتى عدم الترابط بحكم غلبة مقاصد آنية عليه.

منهج الترجمة

امضيتُ أشهر طويلة في ترجمة الكتاب قياساً الى المُدَدِ التي كنت أمضيها مع الكتب الاخرى. فرغم اني جربت ترجمة بضعة عشر كتاباً حتى الآن، إلا اني كنت أحسّ مع الطباطبائي بهيبة خاصة كان من الصعب التخلص من وطأها إلا بعد مرور وقتٍ طويل على الشروع بالعمل. وان كانت الامانة تلزمني بالقول انّ التحرّر تماماً من هيبة الاسم هو أمر ربما بدا مُتَعَذراً حصوله بشكلٍ كامل. ومع ذلك فإنّ مسألة الترجمة ليست مجرد قضية معنوية أو احساس روجيه يعيش فيه المترجم هيبة خاصة من صاحب النص. وانما هي بعد ذلك - وقبله أيضاً - قضية

ترتبط كيفية انجازها بواقعين:

الأول: مستوى النص المترجم (بفتح الجيم) وطبيعة اسلوب المؤلف ونوع المواضيع التي يعرض لها.

الثاني: منهج المترجم (بكسر الجيم) في الترجمة.

بالنسبة للواقع الأول أعلن بصراحة اني كنت أظن ان اسلوب السيد الطباطبائي معقد في العربية لانه يكتب بغير لغته الأم كما حصل في تفسير الميزان، بيد اني فوجئت أنه كذلك في الفارسية، وربما كان مردّ بعض ذلك الى انها أيضاً ليست لغته الأم^(١).

فاسلوب الطباطبائي يتسم - حتى مع يسر المعاني والافكار - بالتداخل والجمل المعترضة الطويلة التي تبلغ احياناً صفحة كاملة أو أقل؛ وهو ينطوي في بعض الحالات على الغموض والابهام في التراكيب اللغوية.

لذلك كنت كلما أمضي في الترجمة شوطاً وأكابد المتاعب والآلام، اعيش شعوراً متناقضاً بين صعوبة ترجمة بعض المقاطع والمشقة في كتابتها وبين فرحة الانجاز. ففي الحالة الاولى أندم على شروعي بالترجمة؛ وفي الثانية افرح بنقل هذه المعاني العالية الى الامة.

أما فيما يتعلق بالواقع الثاني، فكنت ولازلت كقارئ أعاني من قراءة الكتب المترجمة عن لغات اخرى والامثلة كثيرة، اذ بعضها لا أفهم منه شيئاً ولا أستوعب تمام مقاصد المؤلف وما يروم اليه، وبعضها يتسم اسلوبه بالعسر، ويبدو

(١) يستنسب السيد الطباطبائي وعائلته الى مدينة تبريز عاصمة اقليم آذربايجان في ايران، وبالتالي فان لغته الأم هي التركية، وقد تعلم الفارسية من خلال الدرس بعدئذ كما يذكر في ترجمته لحياته.

عليه التكلف؛ بالاضافة الى ما يظهر فيه من تفكك في العبارات وتعثر، وركة في الجمل.

والاكيد ان مردّ الكثير في ظهور هذه العاهات في النص المترجم (بفتح الجيم) يعود الى المترجم (بكسر الجيم) نفسه.

وبغض النظر عن طبيعة النقاش الذي لا يزال يحدث في الساحة الثقافية بين انصار الترجمة الحرفية وغيرهم، فاني اعتقد انّ على المترجم ان يقدم نصاً مقروءاً ومفهوماً ببسر، مع الحفاظ على الامانة في التعبير عن افكار المؤلف ومقاصده، وعليه فانّ من مسؤولية المترجم ان يتدخل في الصياغة، وفي التقديم والتأخير؛ وفي ادوات الربط، واخيراً في الهوامش والتوضيحات حيثما يكون ذلك ضرورياً.

وهذه المهمة - فيما تؤكده التجربة - لا تيسّر في الاغلب إلا اذا كان المترجم هو بنفسه كاتباً؛ لانّ المترجم هو مؤلف في وجه من الوجوه، ولا تقتصر بضاعته على مجرد اتقان لغة اخرى ومعرفتها. بل من الخطأ الجسيم التعامل مع من ليس له سوى رصيد معرفة اللغة، على انه مترجم. ازاء ذلك كلّه اجتهدت على ان أقدم ترجمة تكون مقروءة ومفهومة على حسب طاقتي. واذا كان لا بدّ من ملاحظات بعينها؛ فيمكن ان اشير الى مايلي:

أولاً: يكتب أحد النقاد مشيراً الى انه لا يشرع من الصفراً إلا الصفراً. لذلك افدت من جميع الذين ترجموا الطباطبائي قبلي - أو هكذا خُيّل لي - خصوصاً وان بعض الترجمات تتميز بجودة السبك والمتانة، فاستفدت من الاسلوب والطريقة، بل اقتبست احياناً بعض كلماتها، والاكثر جملة من جملاتها، لانني لم أجد

ضرورة لأجهد الذهن في ايجاد مقابلات وصيغ بديلة. وفي الواقع ليس ثمة مبرر لتكرار الجهد^(١).

ثانياً: كنت اعود في كلِّ بحثٍ احتمل انَّ له خلفية في آثار المؤلف الاخرى كالميزان وغيره، الى جذور الافكار لكي أُغني رؤيتي عن النص واتوفر على أفضل الشروط لاستيعابه. وكانت آثار هذه العودة محمودة في الغالب، حيث كنت أرمم ما أراه من اختزال وما ألمسه من غموض في بحوث الكتاب، بجملٍ وعبارات اقتبسها من المصدر الذي ارجع اليه. ففي جواب المؤلف مثلاً على رسالة الدكتور عبد الرحمن الكيالي من سوروية حول فواتح السور بدالي الجواب وهو يتسم بالكثير من الاختزال بل والغموض ايضاً، فاعانتني عودتي الى بحوث الميزان في استيعاب وجهة المؤلف ونقلت بعض عباراتها وافكارها الى الكتاب.

وكذلك افدت في غير هذا المورد من عودتي الى الميزان وغيره من مؤلفات الطباطبائي في العربية والفارسية.

ثالثاً: كُنْتُ أواجه الفقرات التي تنطوي على التداخل والجمل المعترضة بتفكيكها أولاً؛ ثم باعادة بناء السياق بما لا يخل باسلوب الاداء العربي وبمقاصد المؤلف في الوقت نفسه.

وهذه المهمة اقتضت الافادة القصوى من ادوات الربط، واحياناً ادخال جملة رابطة كاملة.

(١) حصل ذلك خصوصاً في بحث نظرية السياسة والحكم في الاسلام؛ وفي بعض بحوث قصيرة اخرى كانت قد ترجمت قبل ذلك وصدرت في كُرَّاس.

كما بدا تدخل المترجم على هذا الصعيد بتنقيط البحث وتقطيعه على عناوين فرعية، مع الإشارة الى ذلك في الاغلب.

وما هو جدير بالانتباه هنا؛ أنّ السيد الطباطبائي لا يستخدم في الاغلب ضمير الأنا في التدليل على رأيه ووجهة نظره، لاسباب تعود الى تواضعه واخلاقه الشخصية الرفيعة؛ فلا يقول: رأينا؛ اعتقد؛ الذي نراه وغير ذلك. والذي فعلته اني استخدمت الضمير كاداة ربط حينما كنت ألمس ان ذلك ضروري في متانة السياق.

رابعاً: يلاحظ القارئ كثرة الاقواس والجمل المحصورة بين قوسين وشطرتين، واغلب هذه العلامات من المؤلف، والقليل منها اضافها المترجم لضرورات تنظيم العبارات وتوضيح مدلولها على نحو أيسر.

خامساً: كملاحظة خاصة اشير الى صعوبة ترجمة فصل العرفان الاسلامي من دراسات القسم الأول. ففيما يذكر المؤلف أنّ الاسلام يغذي هذا الاتجاه من خلال ما يبثه من رموز، وبالتالي يستحيل على اللغة ان تعبر عما يعمر بقلوب أهل الشهود، إلا انه مع ذلك يُحاول ولببوس الكلمات والالفاظ ان يقرب بعض معاني وخصائص هذا العرفان.

وبتعبير آخر: بينما يريد السيد الطباطبائي ان يقنعنا أنّ العرفان تجربة شعورية خاصة لا يمكن التعبير عنها باللغة والفكر المتداول، وانما يُدرّك مغزاه بالذوق، نراه يحاول ان يقرب معانيها بالالفاظ وعبر اداة الفكر. وهنا تكمن المفارقة التي تفسّر لنا تعقيد العبارات وربما غموضها، وتبرز صعوبة الترجمة.

ويبدو أنّ السيّد انتبه بنفسه للمسألة، والى أنّه وقع بما يُحذّر الآخرين من

الوقوع فيه، لذلك تراه يتوقف في الحال عن الاسترسال، ويذكر أنّ الموضوع انجزّ الى بحوث عالية دون قصد كما سيطلّع القارئ بنفسه على ذلك.

سادساً: عنوان الكتاب بالفارسية هو: «مجموعه مقالات وپرسشها وپاسخها» اي: مجموعة مقالات واسئلة واجوبة. واذا كان لهذا العنوان وقع في اسلوب اللغة الفارسية فهو ليس كذلك في العربية، لذلك عدلنا عنه الى اختيار عنوان جديد للمجموعة هو «مقالات تأسيسية في الفكر الاسلامي» ومردّ هذا الاختيار يعود الى الطابع التأسيسي الذي تتسم به بحوث الكتاب، كما اشرنا فيما مرّ من المقدمة.

وفي كلا الحالتين فان ماجرّأنا على التدخل في انتخاب عنوان جديد، هو ان العنوان الفارسي من اختيار السيد خسرو شاهي وليس من وضع المؤلف.

شكرٌ واهداء وثناء

أرى من واجبي ان اتوجه بالشكر الى ثلاثة؛ أولهم الباحث الصديق الاستاذ عبد الجبار الرفاعي الذي كان لمؤازرته أمضى الاثر في شدي الى العمل والاستمرار عليه رغم كثرة الشواغل، كما أشكر له وللصديق الكريم عبد الرضا افتخاري المراجعة التي اضطلعاً بها لتلافي ما في الترجمة من اخطاء في النحو واللغة. وثاني من أتوجه اليه بالشكر هو الاخ الفاضل السيد محمد تقى الهاشمي المشرف على دار الكتاب الاسلامي؛ فمن دون دعمه واحتمائه المعنوي لم يكن من المتاح ان يرى هذا الاثر النور. كما واسجل له جديته في الاهتمام بما هو جاد من ثقافة الفكر الاسلامي في وقت أمست القاعدة ان ينزع الناشر لما هو سهل يُحقق أرباحاً سريعة ويلقى رواجاً واسعاً.

واخيراً أجد من اللازم ان اوجه شكري الى زوجتي دلال الطيار التي كانت لي خير عضيد في انجاز العمل؛ فبفضلها أتفرغ الساعات الطوال أمضيها في تسيير أعمالني في الاذاعة والصحافة والترجمة، دون أن أشعر بوطأة أعمال البيت، ودون ان المح منها ولو أدنى بادرة ضجر.

فجزاهم الله وَمَنْ أَعَانَ عَلَى الْبَرِّ خَيْرًا.

وبعدُ فقد تهيأت لي الصياغة الاخيرة لهذه المقدمة في شهري محرم وصفر، لذا فانَّ غاية ما أرجوه من المولى عزَّ وجل ان يتقبل منِّي جهدي في هذه الترجمة مرفوعاً ثوابه الى الامام سيّد الشهداء أبي عبد الله الحسين (عليه السلام)، فبأبن بنت رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلّم) نمضي الى الله، ونرجو ان لا يخيب لنا ظن في يوم ما أكثر الخائبين فيه.

وآخر دعوانا ان الحمد لله ربّ العالمين.

جواد علي (خالد توفيق)*

٨ / صفر / ١٤١٥ هـ

(*) بعد تجربة عمل امتدت في الحقلين الاعلامي والثقافي، عقداً ونصف عقد من السنوات، طاف كاتب هذه السطور بين ما لا يقل عن عشرة اسماء، ابرزها خالد توفيق، ومع هذا العمل للطباطبائي عادَ مرسأهُ ليستقر على الاسم الحقيقي. [المترجم].

التصدير

حياتي *

كتب السيّد الطباطبائي - رحمه الله - في ترجمة حياته:

ولدتُ في اسرة علمية بمدينة تبريز سنة ١٢٨١هـ ش،^(١) وفقدتُ أمي في الخامسة من عمري وأبي في التاسعة منه، فذقت بذلك ألم اليتيم وأحسستُ به مُنذ صباي ولكنَّ الله منَّ علينا ببسرٍ في المعيشة والمال، فأخذ يراقبني وأخي الصغير وصيَّي أينا، عملاً بوصية المرحوم ويرعانا باستخدام خادم وخادمة يُراقباننا في صغرنا.

وبعد شطُرٍ من وفاة والدنا ذهبنا إلى المدرسة، ثم أشرف على تعليمنا معلم خاص، كان يأتي إلى بيتنا، فامضينا ما يناهز الست سنوات في تعلم الفارسية وما يتناوله الاطفال من معارف في المرحلة الابتدائية.

في تلك الأيام لم يكن للدراسات الابتدائية برنامج خاص، وكل ما اذكره عن تلك المرحلة اني امضيت في السنوات ما بين ١٢٩٠-١٢٩٦هـ ش وقتي بتعلم

(*) سبق وان اشرنا انَّ الكتاب الذي بين ايدينا مزوّد بتصدير يتضمن حياة السيد الطباطبائي بقلمه. ولقد لاحظنا تشابهاً بين محتوى هذا التصدير وماتشر في المجلد التاسع من اعيان الشيعة. صفحة ٢٥٤ فما بعد، عن حياة الطباطبائي يصل إلى حدّ التطابق باختلاف كلمات يسيرة. لذلك رجحنا انَّ السيد كتب ترجمة حياته بالعربية ثم ترجمت إلى الفارسية، وذلك للتشابه بين ما موجود في الاعيان وبين اسلوب السيد في الميزان، فاعتمدنا على الاعيان باستثناء تغييرات طفيفة. [المرجم].

(١) أي ما يعادل ١٩٠٢ ميلادية. [المرجم].

القرآن الكريم الذي كان يقدم على غيره ثم كتاب «گلستان» و«بوستان» لسعدي الشيرازي، و«نصاب الصبيان» و«أنوار السهيلي» و«أخلاق مصور» و«تأريخ معجم» و«منشآت أمير نظام» و«إرشاد الحساب».

ثم شرعت بعد ذلك بدراسة العلوم الدينية واللغة العربية فامضيت سبع سنوات بين ١٢٩٧ - ١٣٠٤ هـ ش في دراسة المتون المتعارفة آنذاك لدى الاوساط العلمية، فقرأت في علم الصرف كتب «الامثلة» و«صرف مير» و«التصريف»، وفي النحو كتب: «العوامل» و«الانموذج» و«الصمدية» و«الفية ابن مالك مع شرحه للسيوطي» و«كتاب النحو» للجامي، و«مغني اللبيب» لابن هشام. وفي المعاني والبيان كتاب «المطول» للفتازاني، وفي الفقه «الروضة البهية» للشهيد الثاني، و«المكاسب» للشيخ الانصاري، وفي اصول الفقه كتاب «معالم الدين» للشيخ جمال الدين بن الشهيد زين الدين، و«قوانين الاصول» للميرزا القمي، و«الرسائل» للشيخ الانصاري، و«كفاية الاصول» للآخوند. وفي المنطق درست «الكبرى في المنطق»، وكتاب «الحاشية»، و«شرح الشمسية». أما في الفلسفة فدرست «الاشارات والتنبيهات» لابن سينا، وفي الكلام «كشف المراد» للعلامة الحلبي. وهكذا انتهيت عن المتون الدراسية غير الفلسفة المتعالية والعرفان.

ذهبت في سنة ١٣٠٤ هـ ش الى النجف الاشرف استكمالاً لدراساتي الاسلامية فحضرت درس المرحوم آية الله الشيخ محمد حسين الاصفهاني، وحيث اكملت دورة في خارج اصول الفقه ناهزت مدتها الست سنوات تقريباً. وحضرت لدى نفس الاستاذ أربع سنوات دروسه في خارج الفقه. وفي اثناء تلك الفترة كنت أحضر درس البحث الخارج (الدراسات العليا في الحوزات العلمية)

للمرحوم آية الله الشيخ محمد حسين النائيني اذ أمضيت ثمان سنوات في الفقه ودورة كاملة في أصول الفقه.

وقد وُفِّقت وانا في النجف الاشرف للحضور فترة قليلة في درس خارج الفقه للمرحوم السيد أبي الحسن الأصفهاني. أما كليات علم الرجال فقد تتلمذت فيها على يد المرحوم آية الله الحجة الكوهكمري.

كان استاذي في الفلسفة هو الحكيم والفيلسوف المعروف يومئذ المرحوم السيد حسين البادكوبي، حيث تتلمذت على يديه ست سنوات، درست على سماحته «منظومة السبزواري»، و«الشفاء» لابن سينا، وكتاب «اثوبوجيا» لأرسطو، و«التمهيد» لابن تركة، و«الاخلاق» لابن مسكويه.

وقد كان من فرط حب الاستاذ البادكوبي لي ان أخذ يشرف على تربيتي العلمية، ويرشدني الى التعرف على طراز التفكير البرهاني ويقوي في الذوق الفلسفي، فكان من رعايته ان حثني على دراسة الرياضيات. فقامت امثالاً لأمره بحضور درس العالم الرياضي القدير المرحوم السيد (أبو القاسم الخونساري) وقرأت عليه دورة في الحساب الاستدلالي، والجبر الاستدلالي، ودورة في الهندسة المسطحة والفضائية.

اضطرت بعد ذلك وفي العام ١٣١٤هـ ش للعودة الى الوطن إثر تدهور أوضاعي الاقتصادية ونزلت بمدينة «تبريز» مسقط رأسي وأقامت بها مدة أكثر من عشر سنين. وفي الحقيقة كانت تلك الايام أياماً تعيسة في حياتي، لاني بسبب الحاجة الماسة للإعاشة وإمرار شؤون الحياة انصرفت عن الفكر والدراسة والتدريس إلا من النزر اليسير، واشتغلت بالفلاحة لتأمين معاشي.

كنت أشعر بخسارة روحية عندما كنت هناك ولم يكن يفارقني أبداً احساسى بالعذاب والمعاناة الداخلية. بيد اني قرّرت في العام ١٣٢٥هـ ش الى اغماض العين عن أمر المعاش فتركت مدينة «تبريز» قادماً الى مدينة قم - مركز الحوزة العلمية - وبدأت بعد لأي في استئناف البحث العلمي مجدداً، ولازلت أوصل مساري الحياتي على هذا الطريق حتى الآن؛ أي الى أوائل سنة ١٣٤١هـ^(١) ش. لقد أحسست حين نزلت مدينة قم بنجاتي من السجن المؤلم شاكراً العلي القدير، لانه اجاب دعائي واعطاني التوفيق والسداد في سبيل العلم واعداد رجال الدين وتهيئة جيل صالح لخدمة الاسلام والشريعة المحمدية (صلى الله عليه وآله وسلم) ولازلت أزاوّل نشاطي في هذه البلدة المشرفة حرم الرسول^(٢).

من البديهي ان يواجه كل انسان حسب ظروف حياته فترات حلوة ومرة، ويرى من تقلب الاحوال الحسن الجميل، والسيئ القبيح. وبالنسبة لي فقد مرت باليتم والغربة وفراق الاحبة، وبالفاقة والحاجة؛ بل امضيت الشطر الأكبر من حياتي وأنا أعاني من آلام ذلك ومشاقه، بحيث واجهتني ملومات مؤلمة طوال حياتي. ولكن ربي لم ينسني لحظة واحدة فقد ساعدني دوماً بنفحاته القدسية، حيث كنت أحسّ دائماً بيدٍ خفية تستنقذني من المخاطر، وقوة غامضة تجذبني وتنتشلني من بين آلاف العقبات وهي تهديني للمقصد.

فعندما كنت صغيراً في مطلع دراستي؛ مشتغلاً بعلم الصرف والنحو لم اجد في

(١) أي عام سنة ١٩٦٦م، ثم مضى على هذا الدرب الى وفاته - رحمه الله - سنة ١٩٨٢. [المترجم].

(٢) هذا المقطع غير موجود في النسخة الفارسية وانما تختص به موسوعة الاعيان، لذلك اضفناه مع تغيير طفيف في الكلمات. [المترجم].

نفسي رغبة في مواصلة التحصيل والدراسة؛ بل أمضيت أربع سنوات من عمري أقرأ بيد أني لا أفهم ماذا أقرأ. ولكنني انقلبت فجأة بعد أن شملتني العناية الالهية، بحيث وجدت نفسي فاهماً مجدداً مدفوعاً بنبض داخلي خاص الى تحصيل الكمال. فمنذ ذلك الوقت الى اخريات أيام دراستي التي استمرت زهاء سبع عشرة سنة ما كسلت وما توانيت في طلب العلم، حتى نسيت حوادث الدهر وملذات الحياة وتعاستها، وانقطعت عن كل أحد وكل شيء باستثناء أهل العلم، مقتصرأ في حياتي على الحد الأدنى مقتنعاً بالضروريات من لوازم الحياة، صارفاً ما تبقى من الوقت في المطالعة.

طالما قضيت الليل في القراءة حتى شروق الشمس، خصوصاً في فصلي الربيع والصيف، وحين كان يعترضني اشكال علمي كنت أجهد لمعالجته وحله بكل الوسائل والسبل، حتى عندما كنت أحضر درس الاستاذ كنت مستوعباً من قبل لما يقوله، بحيث لم أقع أبداً بمشكلة - نظير اشتباه أو سوء فهم - امام الاستاذ.

المؤلفات

توفرت في النجف الاشرف على كتابة الرسائل التالية:

- ١- رسالة في البرهان.
- ٢- رسالة في المغالطة.
- ٣- رسالة في التحليل.
- ٤- رسالة في التركيب.
- ٥- رسالة في الاعتباريات (الافكار التي يخلقها الانسان).
- ٦- رسالة في النبوة ومنامات الأنسان.

أما ما كتبتّه في تبريز:

١- رسالة في اثبات الذات.

٢- رسالة في الصفات.

٣- رسالة في الافعال.

٤- رسالة في الوسائط بين الله والانسان.

٥- رسالة الانسان قبل الدنيا.

٦- رسالة الانسان في الدنيا.

٧- رسالة الانسان ما بعد الدنيا.

٨- رسالة في الولاية.

٩- رسالة في النبوة.

في هذه الرسالة اتجهت للتطبيق ما بين العقل والنقل.

١٠- رسالة في انساب السادات الطباطبائين في آذربايجان.

وفي مدينة قم ألقت الكتب التالية:

١- الميزان في تفسير القرآن، في عشرين مجلداً باللغة العربية، تُرجم الى اللغة

الفارسية وصدر منه (٣٧) مجلداً. وقد اعتمدت في التفسير منهجاً جديداً.

٢- أصول الفلسفة، في خمسة مجلدات، يتوفر على بحث اتجاهات الفلسفة

في الشرق والغرب.

٣- تعليق على «كفاية الاصول».

٤- تعليق على كتاب «الاسفار» لملا صدرا، طبع في تسعة مجلدات.

٥- الوحي أو الشعور الخفي.

- ٦- رسالتان في الولاية والحكومة الاسلامية (بالفارسي والعربي).
- ٧- نص الحوار مع المستشرق الفرنسي البروفيسور هنري كوربان، هذا الحوار الذي تم سنة ١٣٣٨هـ ش^(١) و صدر في كتاب يحمل عنوان «الشيعة».
- ٨- نص الحوار الثاني مع المستشرق المذكور الذي تم في العام ١٣٣٩-١٣٤٠هـ ش. صدر في كتاب يحمل عنوان «رسالة التشيع في العالم المعاصر».
- ٩- رسالة في الاعجاز.
- ١٠- علي والفلسفة الالهية (ترجمت الرسالة الى الفارسية أيضاً).
- ١١- الشيعة في الاسلام.
- ١٢- القرآن في الاسلام.
- ١٣- مجموعة من المقالات، والاسئلة والاجوبة، وبحوث علمية وفلسفية متفرقة^(٢).
- ١٤- سنن النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وقد قام أخيراً السيد محمد هادي فقهي بترجمته الى الفارسية حيث صدر في (٤٠٠) صفحة.



(١) أي سنة ١٩٥٩م. [المترجم].

(٢) وهي التي تولي السيد هادي خسروشاهي جمعها ونشرها باذن خطي من المؤلف؛ مجموعها ثلاثة أجزاء يشكل كتابنا هذا الجزء الأول منها. [المترجم].

القسم الأول
بحوث إسلامية

الاسلام والاديان الاخرى

لقد بعث الله (سبحانه) الرسول الأكرم (صلى الله عليه وآله) الشخصية السماوية الفذة قبل ألف وأربعمائة سنة، كي يكون قائداً للبشرية ومرشداً للعالمين.

بعثه (سبحانه) بالقرآن كلام الله الاحد، الجامع لكليات التعاليم العلمية والعملية والمعجزة الباقية الى الابد، كي يكون برنامجاً لحياة مئات الملايين من المسلمين ودليلاً للبشرية جمعاء.

لقد اوضحت البعثة ونزول القرآن (الاسلام) عاملين من أهم عوامل التحوّل والتكامل في حياة البشر، بل كانا العنصر الأهم الذي ترك آثاراً عميقة على كافة أرجاء المجتمع البشري بما أفضيا اليه من تحولات طوال أربعة عشر قرناً على مستوى عقيدة وسلوك الملايين من بني الانسان.

صحيح انّ الاسلام أقلّ عمراً مما سواه، حيث مرّ على عمر الوثنية البرهمية وهي تعيش في الوسط البشري، ما يقارب الثلاثين قرناً أو أكثر، وعلى البوذية ما يقارب الخمسة وعشرين قرناً أو أكثر، فيما ناهزت المسيحية العشرين قرناً من عمرها؛ وصحيح انّ اتباع هذه الاتجاهات والمذاهب أكبر عدداً من المسلمين، بيد انّ الصحيح أيضاً أن مراجعة الكتاب المقدّس للبرهمية (كتاب ألفيدا) وسائر

المتون الاخرى لهذا الاتجاه تكشف بوضوح ان كلَّ أو معظم التعاليم الدينية لهذا المذهب هي تعاليم سلبية غير ايجابية، في نفس الوقت الذي تقتصر فيه على عدد قليل من اتباع هذا الاتجاه. أما الاكثرية فقد ظلَّت بعيدة عن المعطيات المعنوية للمذهب ومحرومة من الاستفادة من كتابه المقدس، حتى أضحى المجتمع البرهمي مجتمعاً غير فاعل خارج دائرته، يفتقر الى خاصية الفعل والتأثر بالآخرين.

أما البوذية فهي لاتقل شيئاً في طابعها السلبي عن البرهمية، وكذلك المسيحية التي ظلَّت تفتقر - كما يتبيَّن من الأناجيل الأربعة وغيرها من النصوص الدينية الاصلية - الى نظام تشريعي عملي وقوانين اجتماعية، فضلاً عما تضره من سوء ظن للفلسفة العقلانية بشكل عام.

ان قصة فداء السيد المسيح وغفران ذنوب جميع البشر، أو المسيحيين على الاقل لا تنسجم مطلقاً مع الروح الايجابية التي تنطوي عليها التعاليم الدينية. وبالنسبة للمذاهب والاتجاهات الدينية الاخرى، كالصائبة والمنوية فهي اما انها فقدت لياقتها واهليتها بشكل كلي أو انها تحولت - كاليهودية - الى دين أقلية خاصة، وعجزت بالتالي عن استقطاب الاكثرية وجذبها.

وهكذا تبقى الساحة البشرية مفتوحة على الاسلام وحده، الدين الذي لاقى قبول واحترام الملايين من البشر لما تتسم به عقائده من طابع برهاني استدلالي ولما يحمله من قوانين وتشريع ايجابي يعمّ المجالين الفردي والاجتماعي. كان للاسلام الدوام ولايزال الملايين من الذين يحتذون في كل مناسبات حياتهم تعاليمه الايجابية ويطبقون احكامه.

ومن الواضح انَّ الاسلوب المنظمَّ الايجابي الذي ينطوي عليه سلوك انسان واحد يمكن ان يكون مؤثراً على آلاف البشر الآخرين سواء بشكلٍ مباشر أو غير مباشر، فكيف اذا ارتبطت الحالة بمجتمع (اسلامي) وسيع! من هنا نتفهم عدم غفلة الاتجاهات الاخرى المعادية وسعيها الدائب (كما تعترف بنفسها) في الكيد لاطفاء شعلة النور التي يأبى الله لها الانطفاء^(١).

يقول تعالى ﴿يريدون ليطفئوا نورَ الله بافواههم والله مُنيرٌ نوره ولو كره الكافرون﴾^(٢).

وبعد، فمن الواضح انَّ مهمة ادراك ووعي شخصية ربانية كشخصية رسول الله (صلى الله عليه وآله) تحتاج الى بصيرة ولغة ربانية، فضلاً عن وصف هذه الشخصية الفذة والاحاطة بآثارها، هما امران يخرجان في سياق البحث عن نطاق المقالة والمقاليتين، وانما كل الذي نصبو لتحقيقه في هذا البحث الوجيز هو ان نتلمس شيئاً من ابعاد هذه الشخصية عبر الاحاطة الكلية بمنهج دعوته (صلى

(١) يعلل هندريك وليام وان في كتابه «قصة البشر» اسباب تقدم الاسلام وغلبة المسلمين للمسيحيين في الحروب الصليبية وغيرها، بقوله: «جاء عن نبي الاسلام انَّ من يقتل وهو يجاهد الكفار فيذهب الى الجنة مباشرة. لذلك رأينا مجاهدي الاسلام يضحون برجولة بانفسهم في ميادين القتال وهم يفضلون القتل على العيش في هذه الدنيا الفانية وعلى حياة تحفها المتاعب والآلام. من هذه الزاوية بالذات نستطيع تفسير غلبة المسلمين للمسيحيين في الحروب الصليبية، فاتباع الدين العيسوي يخشون عالماً مجهولاً يلاقيهم هو عالم ما بعد الموت، ويظهرون تعلقاً بالدنيا وارتباطاً بملذاتها وانساً بنعم هذه الدنيا الزائلة.

وفي الواقع هذا ما يفسر لنا أيضاً - وفي الوقت الحاضر بالذات - اقدام الجنود المسلمين على مواجهة مدافع الاجانب باجسامهم دون ان يعبأوا بشيء، الامر الذي يجعل المسلمين اعداء خطرين جداً» المصدر، الترجمة الفارسية، ص: ١٣٨-١٣٩، ترجمة جمال زاده.

الله عليه وآله) الى الناس، الذي يُعد إتباعه الدليل الحقيقي لسعادة الانسان.

اصالة الفرد من زاوية الطبيعة البشرية

يتوقف ادراك هذه البحوث على مقدمة ندرجها في السؤال التالي: هل للانسان في حياته هدفٌ أعلى وأسمى من مجرد تأمين وجوده واشباع حاجاته الغريزية باقصى ما يستطيع؟

حين يخطو الانسان خطواته الأولى مع افراد نوعه تنتهي الحصيعة الى تشكيل مجتمع. ثم يتحرك للالتزام بمجموعة من القوانين والضوابط في سبيل الحفاظ على المجتمع، فيفقد بهذا الالتزام جزءاً من حريته الشخصية. بيد ان الانسان يسعى من خلال هذا الحرمان إلى ان ينال قسطاً آخر من الحرية يؤمن له وجوده ويُشبع حاجاته الغريزية.

وبذا فان الاصل في سعادة الانسان بحسب نظام الخلق والتكوين يكمن في سعادة الفرد، في حين تكون سعادة المجتمع فرعاً لها وليس بالعكس. بعبارة أخرى: ان المنظر في خلق الطبيعة الانسانية هو الوجود الفردي وليس الهيئة الاجتماعية للافراد، وانما هدي الانسان نحو العقد الاجتماعي من أجل الحفاظ على الفرد.

ولذا فان الانسان ينقاد الى الاسلوب المنظم في الحياة - والذي لا بد ان يتبلور بالصورة الاجتماعية - من أجل هذا الهدف الاساس المائل في تحقيق السعادة الفردية. فهو يأكل ويشرب ويلبس ويتزوج ويتناسل ويفكر ويتحرك من أجل تأمين بقائه.

أثر الرؤية الكونية في سلوك الانسان

وبذلك تتبع الكيفية التي يختارها الانسان في تكييف فعالياته المنظمة من حقيقة رؤيته الكونية ومن نظرتة لموقعه في هذه الرؤية. من هنا نجد ان تلك الفئة التي تصدر من تصورٍ يفضي الى انكار الخالق وينسب وجود العالم للصدفة، وتنطلق من تصوّر يحصر الانسان بهيكله المادي وحسب - حيث تؤرخ لوجود الانسان وفنائه ما بين الولادة والموت - تُقيم حياتها وتنظمها بحيث تُلبّي الاحتياجات المادية لحياةٍ دنيوية عابرة، ولا تقيم حساباً سوى للسعادة في اطارها المادي.

هذا الامر ينطبق على جميع القائلين باصالة المادة وأصالة الحياة المادية كما هو مشهود.

أما الفئة التي تكل الكون الى خالق حكيم مدبّر يأخذ بيده تدبير العالم والبشر بحكمته، فانها لا تنتظر الى الانسان في حده المادي وحده، وانما تقيم تنظيمها للحياة بما يكفل رضا الخالق (جلّ وعلا) وينجي من غضبه وعذابه، وبما يحقق لها السعادة في الحياة ويجعلها بما من من نعماته وغضبه (سبحانه).

انّ الانسان الذي يعتقد بدين التوحيد وان للخلق والمخلوقين رباً واحداً عالماً قادراً، وانّ للانسان حياة خالدة بحيث لا ينتهي وجوده بالموت، سيقوم حتماً بتنظيم حياته بكيفية تفضي الى سعادته في الدارين (قبل الموت وبعده).

وبهذا يتضح انّ الدين هو نهج الحياة، وان ليس هناك فصل بين منهج الدين ومنهج الحياة. وبه يتبيّن خطأ اولئك الذين يقدمون اصالة الحياة ويعطون للدين جنبه هامشية (تشريفاتيه) ولأحكامه موقعاً ضئيلاً في الحياة.

على هذا الاساس عدَّ الاسلام منهج الحياة المتمثل في الطريق الذي وضعه الله للبشر ديناً، واعتبر المذهب الحق طريقاً مستقيماً والمذهب الباطل طريقاً منحرفاً. يقول تعالى: ﴿إِنَّ لَعْنَةَ اللَّهِ عَلَى الظالمين الذين يصدّون عن سبيل الله ويبغونها عوجاً وهم بالآخرة كافرون﴾^(١).

الرؤية الكونية الاسلامية

انَّ الرؤية التي قامت عليها دعوة رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) تنتهي الى انَّ عالم الوجود مخلوق لله الواحد الاحد الذي هدى كل جزء من اجزاء الوجود لما فيه كماله ويحقق له سعاده؛ وهدى الانسان ايضاً الذي خُلق لحياة أبدية نحو سعاده الخاصة الماثلة في طي الطريق الذي ابانه (سبحانه) له.

لذا كان الانسان الطبيعي (هو الانسان الذي ينطوي على طبيعة انسانيه ومجهز بالشعور والارادة الموهوبة من قبل الله، من دون ان يتلوث بعد بالافكار الخرافية أو يبتلى بالتقليد) هو متعلق دعوة النبي الاكرم لانَّ مثل هذا الانسان المجبول على الفطرة الالهية له اهلية ادراك التصور الذي أشرنا اليه آنفاً. فهو يدرك بنفسه وينتبه بادنى مثير الى انَّ هذا العالم العظيم الواسع بما ينطوي عليه من نظام متقن وتدبير، مخلوق لموجود مطلق غير متناه، هو (سبحانه) مبدأ كل كمال وجمال، منزّه عن كل سوء.

ومثل هذا الانسان يدرك ان خلق الكون والانسان لم يأت عبثاً دون غاية؛ وانَّ الانسان لا يمكن ان يترك سدى، بدون ان يكون هناك يومٌ تتميّر فيه عواقب الامور ويُسأل عمّا كسبت يده خيراً كان ام شراً.

وفي المرحلة الاخيرة يدرك مثل هذا الانسان أنه لابدَّ وان يكون هناك منهجٌ خاصٌ للحياة يُؤمّن التصور الآنف.

انَّ انتخاب الانسان الطبيعي للتعليم والتربية تترتب عليه عدة نتائج أساسية تنتهي الى الاصول التالية:

١- أصل المساواة

لابدَّ وان يكون المنهج المنشود عاماً للجميع لا يفرّق بين الاسود والابيض وبين المرأة والرجل، يستوي فيه الشريف والوضيع، والغني والفقير، والقوي والضعيف والسلطان والرعية، والشرقي والغربي، والقطبي والاستوائي، والعالم والجاهل، والشاب والكهل، من دون فرق بين الموجودين الآن والآتين في المستقبل ومن عاش في الماضي، لأنَّ الجميع شركاء في الطبيعة الانسانية، ومجهّزون باداوتها على حدٍ سواء.

هذه الاصاله في المساواة تختص بالمنهج الاسلامي وحده، لأنَّ الاتجاهات والمناهج الاخرى ينطوي كل واحد منها على تبعيض ما. فالمنهج الوثني - مثلاً - يفرق على نحوٍ كَلِّي بين الروحانيين [علماء المذهب] وغيرهم، وبين المرأة والرجل، فيما تضع اليهودية فروقاً بين بني اسرائيل وغيرهم. أما المسيحية فتفرّق بدورها بين الرجل والمرأة.

وحين نصل الى المناهج الاجتماعية نجدها هي الاخرى تضع حدوداً فارقة بين أهل الوطن وغيرهم.

وبذلك تبقى الرؤية الاسلامية وحدها التي تضع النوع الانساني في إطار نسيجٍ موحّدٍ وتستأصل - من الجذور - أسس العنصرية والتفرقة. يقول تعالى:

﴿يا أيها الناس انا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا ان اكرمكم عند الله اتقيكم﴾^(١) وقوله تعالى: ﴿أني لا أضيع عمل عامل منكم من ذكر أو أنثى بعضهم من بعض﴾^(٢).

٢- الواقعية

نظراً لكون الانسان يتحلّى غريزياً بالنظرة الواقعية، لذا فإنّ تعاليم وضوابط المنهج المنشود لتنظيم حياته ينبغي ان تبني على أساس الواقعية.

ليبان ذلك، نجد انّ الانسان في نفس الوقت الذي يمارس نشاطه الطبيعي مستعيناً بالعواطف والمشاعر والأحاسيس فهو يندفع ايضاً نحو مقاصده الحياتية، وهي - طبعاً - مقاصد واقعية وليست مجرد افكار وتصوّرات. فالطفل الرضيع الذي يلتصق بشدي امه أو أنّه يبكي من الجوع، انما يحتاج واقعاً الى الحليب وليس لصورة الحليب، وهو يبكي فعلاً من الجوع وليس من تصوّر الجوع أو فكرته.

والانسان يهتمّ فعلاً بما يهدّد وجوده.

وحين ننقل الى عالم الحيوان نجد انّ كل صنف منها مزوّد بجهاز هضميّ خاصّ يناسب نوع الطعام الذي يتناوله فالذئب والسنانير والصقور مزودة مثلاً بجهاز هضمي يتناسب مع اللحوم التي تفترسها وتكون طعاماً لها.

نفس الكلام ينطبق على الجهاز الدفاعي. فلكل حيوان آتاه الدفاعية الخاصة به، فالدجاج يدافع عن نفسه بالمنقار، والأبقار والخراف بقرونها،

(١) الحجرات: ١٢

(٢) آل عمران: ١٩٥

والعقارب والزنابير بلسعاتها، والاسود والنمور باسنانها ومخالبها، والغزلان بالهرب والمقدرة على العدو السريع.

خلاصة الامر، ان كل واحد من هذه الموجودات يسعى في حياته نحو هدفٍ خاص، ويقوم بأعمال تبعاً لما قُدِّرَ له، ولما تهديه اليه ما زُوِّد به من اجهزة تكوينية. وهذه الهداية والتقدير هما عين الهداية والتقدير العامين اللذين أشار اليهما القرآن الكريم ونسبهما الى الله (سبحانه) كما في قوله تعالى: ﴿رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾^(١) وقوله تعالى: ﴿الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى﴾^(٢).

والانسان كموجود لا يستثنى من بين المخلوقات الاخرى عن هذه القاعدة الكلية، وانما تهديه خصوصيته الوجودية الى النهج الذي عليه ان يسلكه في الحياة، وتبين ما يقع عليه من تكاليف واجبات.

يقول تعالى: ﴿مَنْ أَيْ شَيْءٍ خَلَقَهُ * مِنْ نَظْفَةٍ خَلَقَهُ فَقَدَّرَهُ * ثُمَّ السَّبِيلَ يَسَّرَهُ﴾^(٣)

ولذا فان النتيجة التي ننتهي اليها من حصيله هذا البحث والذي سبقه، واحدة وهي: ان ما يجب ان يختاره الانسان من أعمال وأفعال حقة (أي مطابقة للمصلحة الواقعية) بموجب غريزة الواقعية، هي نفسها الاعمال والافعال التي يهدي اليها وجوده التكويني وما ينطوي عليه من نظام خاص جُهِّز به. لذلك رأينا القرآن الكريم ينسب النهج الذي يدعو اليه ويطلق عليه دين الحق،

(١) طه: ٥٠

(٢) الاعلى: ٣٨

(٣) عبس: ١٨ - ٢٠

ودين الفطرة ايضاً، الى الخلق (نظام الوجود) فيقول: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾^(١).
وقوله تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا * قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا * وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا﴾^(٢).

ولجهة أنّ الخلق نفسه هو فعل الله (سبحانه) وإنّ كل ما نشهده من آثار الجمال هو من فيض رحمته، فإنّ ما تقضي به الخصوصية الوجودية للانسان نسبة لاعمال، تسمى ارادة الله (هذه الارادة طبعاً هي الارادة التشريعية التي تُعدّ ثمرة للتوجيه الذي يدع الانسان مسؤولاً، وهي غير الارادة التكوينية التي لا تتخلف مطلقاً).
وما يصلنا من تكاليف واوامر، هي تعبير عن اوامر الله ونواهيه، يقول تعالى: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ﴾^(٣).

ولما كانت تكاليف هذا الدين واحكامه صادرة من قبل الله (سبحانه) وان من يتبع نظامه العقيدي والعملي يكون قد سلّم لارادة الله، لذا فقد سمي القرآن الكريم هذا الدين بالاسلام. يقول تعالى: ﴿أَنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾^(٤) وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِيناً فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾^(٥).

٣- التوازن بين المادة والمعنى

الثمرة الثالثة التي تترتب على كون مُتعلق الدعوة هو الانسان الطبيعي، والتي

(١) الروم: ٣٠

(٢) الشمس: ٧-١٠

(٣) القصص: ٦٥

(٤) آل عمران: ١٩

(٥) آل عمران: ٨٥

تعود الى الاسلام، هي اعتماد النهج المتوازن الوسط بين المادية والمعنوية. وهذا الاعتدال هو من أهم خصائص هذا الدين السماوي خلافاً لما عليه اليهودية التي لا ينطوي كتابها المقدس «التوراة» على أية ميول معنوية، وخلافاً أيضاً للمسيحية التي تنسب الى السيد المسيح إهمال الحياة المادية والعزوف عن الدنيا^(١).

ولا يختلف الحال كثيراً حين نصل الى الاتجاهات المذهبية الاخرى كالبرهمية والبوذية، بل وحتى المجوسية والمناوية الصابئية، فهذه الاخيرة رغم عنايتها بدرجة واخرى بالجانب المعنوي، إلا انها تفصل - بشكل كامل - النهج المعنوي عن نهج الحياة المادية.

وبذلك يبقى الاسلام الدين الذي يحافظ على سمة الاعتدال ويقوم على اساس الفطرة الانسانية.

ولتوضيح ما نريد ان نصل اليه، نجد ان هناك فئة من الناس نستطيع ان نقول انها تشكل أغلبية ابناء النوع البشري، لا هم لها في الحياة سوى التقدم على طريق تحقق الاهداف المادية المحضة، ولا يشغلها سوى السعي الحثيث من أجل الجاه والمقام والمال واشباع لذائذها المادية.

هؤلاء يصرفون جهودهم في تأمين المعاش، من دون ان نلمس في حياتهم ابسط توجه خارج اطار الحياة الدنيوية العابرة وبعيداً عن العالم المادي.

(١) ورد هذا المعنى في النقاش الذي دار بين السيد وبين هيروديس على شكل سؤال وجواب حول محنة السيد المسيح. والمفهوم بعينه مبثوث في الاناجيل المتداولة، مضافاً الى الرسالة التاريخية التي ادرجها مؤلف كتاب «قصة البشر» اثناء حديثه عن قصة المسيح، ومضمونها صريح في تأكيد هذه المعاني.

وفي مقابل اولئك نجد فئة ثانية من الناس، هي بلا شك ثلة قليلة جداً، ادركت بتأملها في حقيقة هذا العالم، ان الحياة لا تدوم وان كل لذة مقرونة بمئات الآلام والغصص، وكل سرور مقرون بمئات الاحزان، وكل ثروة وكسب يجزان الى مئات الهموم والغموم، وبالتالي فان كل وصال منتهي الى فراق، وكل صحة الى مرض، وكل حياة الى موت. ثم أيقنوا ان وراء سجن الحياة هذا وسرابها الخادع الزائل، ثمة عالم ابدى لا تعب فيه ولا نصب، بل سرور دائم هو من نصيب المحسنين والاحرار.

اثر ذلك، عزف هؤلاء عن الدنيا وما تزخر به من مباهج واحزان، وركنوا في جانب من الحياة بعد ان فتحوا لانفسهم نافذة تطل بهم على عالم الابدية بما يزخر به من جمال وكمال غير متناهيين، فملأوا بذلك آفاقهم، وكانت لهم فيه السلوة والعزاء.

ان هاتين الطائفتين موجودتان في عصرنا الراهن، ويشهد التاريخ على وجودهما في كل العصور السابقة. وفي ذلك الدليل القاطع الذي يثبت ان الانسان مجبول بفطرته على تصديق صحة المسارين وحاجته اليهما، بل وانه ملزم بطي الطريقين - نهج الحياة المعنوية والمادية - اذ لا خيار له سوى ذلك.

فاذا قُدر للانسان ان يغلق عليه افق الحياة الاجتماعية وينكفي على ذاته، فعليه - بلا شك - ان يودع الحياة ويتخلّى عن جانبها المادّي، وبذلك ينسدّ مسار الحياة المعنوية نفسها. أما اذا ترك الجانب المعنوي في الحياة، فان مقتضى ذلك ان يتخلّى عن عقله وادراكه اللذين يتميّر بهما عن سائر الحيوانات، ويتغاضى عما تُمليه عليه واقعيته، فيكون بذلك رديفاً للحيوان!

ولذلك لا يستطيع الانسان الفطري الواقعي ان يعيش الحياة ببعدهِ واحد؛ فيكتفي بالبعد المادي أو المعنوي لوحدهِ.

فمن جهة لا يمكن له ان يعيش في العالم المادي بدون حياة مادية، ومن جهة ثانية لا معنى لما جُبِلَ عليه فطرياً من استعداد لمعرفة الله وادراك للعبودية من دون الحياة المعنوية.

أما ما لاحظناه سابقاً من ميل الديانتين اليهودية والمسيحية الى أحد الجانبين دون الآخر، فان حقيقة الامر تعود الى مقتضيات الزمن (المرحلية) التي كانت تملي تقوية أحد البعدين على حساب الآخر.

ففي عهد موسى الكليم (عليه السلام) كان بنو اسرائيل يعيشون في مصر تحت وطأة الأسر والاستعباد الفرعوني، فحرموا من كل المزايا الانسانية وعمولوا معاملة الحيوانات. وحين أنجاهم الكليم (عليه السلام) بذل المجهود من جهوده في تنظيم حياتهم الداخلية وارساء القوانين الاجتماعية وإعمار الارض وغير ذلك، وفي سياق هذا المسار خصَّص هامشاً لتوجيههم نحو الحياة المعنوية.

اما حين بُعث السيد المسيح (عليه السلام) فإن بني اسرائيل وان كانوا تحت سيطرة الروم، إلا أنهم كانوا ينعمون بانظمة اجتماعية متسقة. بيد أن الروحانيين (العلماء والاحبار) والمنتفذين كانوا قد جعلوا التوراة في ذمة النسيان، واتخذوا الجانب المعنوي وسيلة للمكاسب المادية واستغلال الناس.

لذلك انصرفت هممة السيد المسيح لإحياء الجانب المعنوي وهدايتهم اليه. اما الاسلام فقد جاءت نُظْمه - كما اشرنا - لتختط مساراً وسطاً بين الحياتين المادية والمعنوية. وفي هذا الاختيار عمَدَ الاسلام - في الحقيقة الى تحقيق

المصالحة بين نمطين حياتيين متضادين بشكلٍ كامل، فمزجَ فيما بينهما بحيث لم يعد ثمة خيار امام الانسان لبلوغ كماله سوى ذلك، اذ اضحى من البين ان كل موجود من الموجودات يطوي طريقه نحو كماله الذي يُعدّ هدفاً لوجوده، عن طريق فعالياته الفطرية، ونوع هذه الفعاليات يرتبط بدوره بما زُوّد به من قدرات وأدوات.

والانسان كأحد الموجودات لا يمكن ان يخرج عن اطار هذه القاعدة الكلية والناموس العام. فلانسان نفس (=روح) خلقت للحياة الابدية بحيث لا يمكن التفریط أو الفرار من هذا المصير أبداً، وانما بمقدور الانسان ان يصل بفعاله الحسنة الى كماله الذي يُعدّ بدوره ابلغ من كل سعادة.

بيد ان هذه النفس السماوية ليست عائمة وانما هي مرتبطة ببَدَنٍ أرضي، تثوي فيه أدوات فعلها، بحيث تضفي القوى والقدرات التي تستثمر الادوات وتُحرِّك انظمة العمل نوعاً من الارتباط بهذا البدن.

علاوة على ذلك، فان خِلقَةَ الانسان تهديه الى الاجتماع والحياة المدنية. ومن المؤكد ان هذه الهداية تبلغ به اهداف الحياة وكماله النوعي، وهذا الكمال بدوره ينطبق في الواقع مع السعادة والكمال اللذين عيّنتهما له نظام الخلق (الوجود) خلافاً لما يتصوره - سعادةً وكمالاً - أو ما تهديه اليه أفكاره السقيمة المنحرفة.

فكمال شجرة الورد يكمن فعلاً في نموها وتفتحها الطبيعي ويرتد الى (ما تهدي اليه) طبيعتها النباتية، ولا يتمثل (الكمال) بأن توضع في اناء فخاري مذهب في زاوية من زوايا قصرٍ فخم.

لذلك كيف يمكن للانسان ان يبلغ كماله ويحقق سعادته الواقعية كاملة من

دون استثمار الوسائل المادية التي وضعها نظام الخلق (الوجود) بين يديه، ومن دون ان ينغمر في محيط الحياة الاجتماعية؟

لقد جعل الاسلام من محيط الحياة المادية للانسان - التي هي في حقيقتها حياة اجتماعية - أرضية لتعليمه وتربيته. ثم شرّع له - بما ينسجم مع ما تهدي اليه فطرته الانسانية وخصوصيته الوجودية - مجموعة واسعة من الضوابط والاحكام التي تتناسب مع اعماله الفردية والاجتماعية، والكلية (= العامة) والتفصيلية، كي تكون برنامجاً شاملاً لتربيته وكماله.

فمن هذه الضوابط والانظمة هناك ما يختص بتنظيم صلة العبودية بين الانسان وربّه، فهو الفقير المحتاج امام الغني المطلق؛ الجاهل امام العالم؛ العاجز امام القادر؛ المسلّم لارادة الله ومشيتته.

ثم شرّع له اجتماعات عبادية، منها اجتماع الصلوات اليومية، وصلاة العيدين، وثمة اجتماع أكبر ماثلاً في صلاة الجمعة، وثمة ما هو أكبر منه ماثلاً في تجمّع الحج.

وثمة من الانظمة والاحكام ما يحدّد مسؤوليات الناس أزاء المجتمع وازاء بعضهم البعض. وقد أخذت هذه الانظمة بنظر الاعتبار تنمية حسّ المسؤولية لدى الانسان امام خالقه الذي عليه ان يسلم لارادته (وذلك مقتضى ما عليه خلقه).

بمعنى أنّ جميع اعمال الانسان وفعالياته ينبغي ان تتحرك في اطار الاصول الثلاثة: التوحيد، النبوة، والمعاد. يقول تعالى: ﴿قل يا أهل الكتاب تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم ان لا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً ولا يتخذ بعضنا بعضاً ارباباً من دون الله فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون﴾^(١).

يتضح مما مرّ أنّ الاسلام نظّم الحياة بشكل يجعل الحياة الاجتماعية المادية للانسان محضناً تنمو من خلاله الحياة المعنوية وتتنع وتزدهر.

فالنور المعنوي الذي يتحلّى به الفرد المسلم من خلال تنفيذه لتعاليم الاسلام على الصعيدين الفردي والاجتماعي، يجعله نقياً طاهراً، فهو يُمارس الحياة مع الناس دون انقطاع عن الله، وهو في الناس ولكن من دون ان ينفصل عن عالم السرّ الخاص، وهو يسعى لتحقيق مقاصده المادية ويواجه الحياة بحلوها ومرّها، بمسراتها وغصصها، لانه جزء من هذا العالم تجري عليه حوادثه، بيد أنّه يفعل ذلك بقلب يقظ وعالم هادئ، وهو اينما يلتفت لا يرى سوى الله. يقول تعالى:

﴿فَأَيْنَمَا تَوَلَّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾^(١).

وهكذا يجد المسلم انّ ممارسته للحياة المادية تستبطن ازدهار الحياة المعنوية وتفتّحها، فهو اينما كان ولأيّ عمل اتجه يجد السبل سالكةً به، الى ربّه وكل ممارسة مادية يجد فيها مرآة تدلّه على خالقه. أما الآخرون فهم حين يميلون الى جانب الحياة المعنوية ويفكرون بها، نراهم يفترضون الحياة العادية التي فُطروا عليها حجاباً بينهم وبين الحقيقة التي يبحثون عنها. لذلك يتخلون عن الحياة العادية، كما هو شأن رهبان النصارى وبراهمة الهنود واتباع رياضة «اليوغا» الذين يسلكون طريقاً غير معتادٍ لطبي المسافة نحو الحياة المعنوية والتكامل الروحي.

واياً كان نوع هذا الطريق، فإنّ سلوكه يعدّ امراً صعباً للانسان العادي الذي يعيش حياته المادية، حيث يحتاج الى ارادة صُلبة وقوية جداً.

أما الانسان الذي يسعى للحياة المعنوية عبر منهج الاسلام المائل في قطع المسار من خلال الحياة الاجتماعية العادية نفسها، فهو بلا ريب يُدرك ان اسلوب اولئك أسهل من الاسلوب الاسلامي، وانهم باعتزالهم الحياة العادية، أراحوا في الواقع انفسهم تجشّم مشاقّ المراقبة والصبر على دوام المجاهدة. وفي الحقيقة سدّ هؤلاء على انفسهم طريق الكمال الذي هيّأه لهم الخلق (نظام الوجود) بما يلزمه من ادوات، وانقادوا للطريق آخر أوصلهم اليه فكرهم (= تصورهم).

وهنا يحق لنا ان نسأل: هل يمكن الوصول في مثل هذه الحالة الى الهدف الذي عينته نظام الخلق والوجود؟ علاوة على ذلك، أنه اذا كان العالم وما فيه، هو من خلق الله (سبحانه) وان كل ما هو حادث فيه يُعبّر باختلاف درجته الوجودية عن آية من آيات الحق وتجلّ من تجلّيات الربوبية، واذا كان الانسان بأحواله الفطرية المختلفة لا يشدّ عن ذلك: فيجب حينها ان تنصب معرفة الله في كافة الاحوال في مسار الحياة المعنوية (= معرفة الله ومعرفة النفس) وان يُستفاد من جميع هذه التجليات لتحصيل المعرفة التامة للنظر الى جمال الحق (تعالى) وإلا فإنّ الانسان سوف لن يكسب من الاتكاء على جهده الذاتي سوى معرفة ناقصة أو انه يقع ضحية الجهل المطبق.

٤- العلم والمعرفة من وجهة نظر الاسلام

انّ من له ادنى اطلاع بالاديان والمذاهب المبتوثة في العالم، ومن له معرفة احتمالية في الموضوع سوف لن يتردّد لحظة في انّ ما أولاه الاسلام من تجليل واحترام للعلم والمعرفة وما أبداه من حضيّ وترغيب في تحصيلهما، لا يمكن ان

نتلمس له نظيراً في الاديان والمذاهب الاخرى سماوية كانت ام غير سماوية. فهذا القرآن الكريم ينادي: ﴿هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون﴾^(١) وهو نفسه يمجّد مقام العلم أفضل تمجيد. وحين نصل الى رسول الله (صلى الله عليه وآله) نراه يقول «طلب العلم فريضة على كل مسلم» و«اطلبوا العلم من المهد الى اللحد» و«اطلبوا العلم ولو بالصين».

القران الكريم يأمر اتباعه بدوره ان لا يتنكبوا عن طريق العلم نحو اتباع الظن والشك وان لا يقبلوا دون تأمل ما يلوح لهم للوهلة الأولى من طريق السمع أو البصر أو الفؤاد لانهم مسؤولون.

يقول تعالى: ﴿ولاتقف ما ليس لك به علم انّ السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولاً﴾^(٢).

وبهذا يتضح انّ الاسلام حثّ اتباعه على العلم والمعرفة بكل قوة ورغّبهم في ذلك على النحو الذي ألزم بالتفقه في الدين على مستوى المعارف العقيدية والاحكام الشرعية التي تعدّ بمثابة القوانين العلمية.

يقول تعالى: ﴿وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين﴾^(٣).

بيد انّ ما بين ايدينا فعلاً هو اختلاف افراد البشر في درك الحقائق العلمية والمعارف الحقيقية، فمن البشر فئة لا تملك الاستعداد للتفكير الاستدلالي، وانما تمارس عملها بذهنية بسيطة تمضي بها شوط الحياة المادية.

(١) الزمر: ٩

(٢) الاسراء: ٣٦

(٣) التوبة: ١٢٢

بينما هناك فئة ثانية تحمل مزية التفكير الاستدلالي فيكون لها تبعاً لذلك نشاط خاص في درك المعطيات الفكرية العميقة والنظريات العلمية. وثمة مع الفئتين الثالثة تجد في نفسها - بغض النظر عن الفكر والعمل - انصرافاً نفسياً خاصاً عن عالم المادية المظلم وما يحفل به من لذائذ عابرة وجمال خادع، وانجذاباً مماثلاً إلى عالم ما وراء المادة، يبعث في نفسها شغفاً خاصاً بالجمال الثابت غير المتناهي الذي لا يعدو جمال هذا العالم ان يكون بالنسبة إليه سوى مثلاً (= نموذجاً) لذلك الجمال أو في الحقيقة تصوراً عنه.

افراد هذه الفئة يستطيعون ان يدركوا - بسهولة وبلاشراق الباطني - حقائق واسرار ذلك العالم.

بالاستناد إلى هذا الاختلاف الواضح الذي نشهده بين الناس اعتمد الاسلام ثلاث طرق مختلفة للتعليم، فتحدث إلى كل فئة بلسانها. فكان نصيب الفئة الأولى التربية من خلال الظواهر الدينية، والثانية عن طريق الاستدلال الحر، فيما كان نصيب الثالثة هو التعليم عن طريق جهاد النفس وتصفية الباطن، كما يشير المثال القرآني الذي تحويه الآية التالية - في خصوص تلقي بياناته - حيث يقول تعالى:

﴿أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا﴾^(١)

أما رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) فيقول: «نحنُ معاشر الانبياءُ أمرنا ان نكلّم الناسَ على قدر عقولهم».

لقد اختار الاسلام اسلوب البيان السهل لتلك الفئة من اتباعه التي تفتقد الذوق الاستدلالي، وتواجه في هذا الطريق خطر الضلال والانحراف، فلم يكلفها باكثر

مما وراء الاصول الثلاثة (التوحيد، النبوة، والمعاد) اذ درج على تعليم هؤلاء بالبيانات المولوية البسيطة (الامر والنهي المجرد) كما تتلمس ذلك من آيات كثيرة من القرآن الكريم وما تزخر به الكثير من الروايات التي تنطوي على بيانات صادرة عن الرسول الاعظم (صلى الله عليه وآله) وأئمة الدين وأوصيائه.

بيد ان الملاك في الاصول الثلاثة التي يستطيع الانسان بفطرته ان يستدل عليها بأيسر وجه، هو العلم القطعي الذي لا يقبل سواه. وبهذا الاسلوب تستدل هذه الفئة على قبولها ببقية الاحكام والتعاليم دون استدلال محدد عليها. اذ بناءً على الاستدال الأول الذي ثبتت بمقتضاه النبوة يصبح ما يصل عن هذا الطريق مستدلاً وقطعياً.

طريق الاستدلال

ان اسلوب التربية (والتعليم) بالاستدلال الحر يختص بالافراد الذين يحملون فكراً سليماً ولهم استعداد في ادراك النظريات العلمية والاستدلال العقلي والمنطقي. وهؤلاء يُهدون الى ما تدركه فطرتهم الواقعية غير الملوثة من تلقائها، لا أن يُحمّلوا أولاً بالافكار الاعتقادية التي يُلَقَّنونها، ثم يأتي الدور - ثانياً - للدفاع عنها (العقائد المُلقَّنة) باصطناع الادلة والحجج لها.

ان الكتاب والسنة، اي الآيات القرآنية والبيانات الصادرة عن النبي الاكرم (صلى الله عليه وآله وسلم) وأئمة الهدى - التي تعدّ مبيّنة لمقاصد القرآن - مليئة بأمثال هذه الاستدلالات.

فالعقائد الاسلامية بُيِّنت تفصيلاً بأبسط بيان وبأكثر الحجج قطعية، ثم اشير ايضاً الى ما تنطوي عليه الاحكام والقوانين الاسلامية من مصالح كلية ومنافع عامة.

بيد انّ البحث في مصالح الاحكام ومقاصد قوانين الشريعة لا يعني أنّ الانسان والمجتمع المسلم يملكان حرية عدم قبولها إلا في حالة يفهم بها مصالح الحكم ومنافع القانون، لانه سبق وان أشرنا الى ان كل الاحكام جاءت عن طريق النبوة، ودليل ثبوت النبوة هو بنفسه دليل اجمالي على ثبوت هذه الاحكام، وان لم يكن بين ايدينا دليل تفصيلي عليها.

ثم أنّه بمقتضى الاصول الجارية لا يمكن ايقاف سريان اي قانون في المجتمعات البشرية المتقدمة أو غير المتقدمة، على قناعة الفرد وقبوله، أو أن نعلق التنفيذ استناداً الى فرضية حرية الفرد في قبول أو ردّ القانون. غاية ما هناك انّ الانتقاد الفكري مسموح به بموجب القانون نفسه، وإلا فخلافاً ذلك يلزم انحلال المجتمع وتفككه.

انّ ما يملكه الانسان في امثال هذه الحالات هو الحرية في ابداء الرأي فقط (الرأي المخالف للقانون) لان يخالف عملياً القانون الساري إلا في حالة أن يعلن مجلس التقنين (= التشريع) عن نسخ المادة القانونية المختلف عليها.

في السياق نفسه، علينا ان لا نتصور ان مسألة التقليد^(١) منافية لقاعدة وجوب العمل من خلال العلم، ولا ناقضة للآية المارة آنفاً في قوله تعالى ﴿ولا تَقْفُ ما ليس لك به علم﴾.

والسر ان حقيقة التقليد - الذي نعنيه - يتمثل في رجوع الجاهل الذي يعجز عن تشخيص التكليف الى من يعلم به. وأصل رجوع الانسان الى أهل الخبرة

(١) انّ المسلم الذي لا يستطيع ان يُمارس بنفسه عملية (تحديد الموقف الشرعي) عبر استنباط الاحكام الشرعية من مداركها الاصلية، عليه ان يعود في ذلك الى المجتهد القادر على الاستنباط، ويعمل وفقاً لما يستنبطه من آراء فقهية.

فيما لا يستطيع تشخيصه يُعدّ من الاصول العقلائية المسلّمة، وهو غير التقليد المذموم الذي يستسلم فيه الانسان تماماً الى من لم تُحرز صلاحيته العلمية. انّ الانسان وبدافع غريزة الواقعية لا يسلك طريقاً لا يعرفه، واذا اضطرّ لسلكه يستفيد بسؤال من يعرف الطريق، وحينئذ سيكون ما يحصل عليه من علم ومعرفة بمثابة علم ومعرفة خاصّين به.

فالمريض حين لا يكون طبيباً يرجع الى الطبيب، والانسان يجعل المتخصص وذا الخبرة مناراً وقائداً له في جميع ما يفتقد اليه، بحيث لانستطيع ان نجد في العالم كلّ شخصاً تتوقّر لديه الخبرة والتخصص في جميع الشؤون.

طريق التهذيب والتصفية

انّ من يملك استعداداً لقطع قلبه عن التعلّق بالامور المادية والانجذاب الى ما يمتلئ به هذا العالم - المؤقت - من امنيات وهمية وزينة خادعة؛ ومن يجد في نفسه الاستعداد لرسم خط النسيان حول كل ما عداه، بحيث يغمض عينيه عن هذه الدنيا الزائلة بما تنطوي عليه من قبح وجمال ولذة ومرارة، وتقلّب في الاحوال، وينفتح ببصيرته على عالم الابدية، فانه سيفلح في ادراك انوار العظمة وكبرياء الحق، مُخترقاً حجاب المادة، وسيطوي مسيره الى مدارج الكمال الانساني حتى يصل بعد توديعه لهذه الحياه الفانية الى بساط القرب (الالهي).

امثال هؤلاء يتحدّث اليهم الاسلام باللسان الذي يعرفونه، وبأسرار ورموز يفهمونها فيرتفع بهم من حضيض الجهالة، ويهديهم الى أوج المعرفة.

العرفان الاسلامي*

يذهب بعض العلماء الاجانب [المستشرقين واضرابهم] الى انّ العرفان الاسلامي مستقى من العرفان الهندي؛ وإلاّ فإنّ ثقافة الاسلام نفسه لاتعدوان تكون مجموعة من العقائد البسيطة الجامدة وسلسلة من العبارات الجافّة^(١)!

أما بالنسبة الى جوابنا على هذه الشبهة ينبغي ان نوضّح أولاً أننا لا نريد الدفاع (مطلقاً) عن العرفاء الاسلاميين ولا أن نصحح الطرق المختلفة التي أنتهجت في مسار السير والسلوك، ولا أيضاً أن نضفي الاستقلال على طريقتهم في مقابل الهنود. وكذلك الحال بالنسبة لبحثنا الذي مرّ عن اسلوب الاستدلال، اذ لم يكن قصدنا ان نسبع الصحة المطلقة على محتويات جميع الكتب الفلسفية التي خطّها يراع الفلاسفة المسلمون. نفس الكلام يقال عن اسلوب (التربية والتعليم) من خلال الظواهر الدينية التي عرضنا لها فيما سلف، اذ لم يكن المقصود الحكم

(*) هذا العنوان من المترجم وهو مُنتزع من مضمون الفقرة نفسها.

(١) من المستشرقين يكتب جولد تسهير: «لكي نقدّر التصوّف الاسلامي تقديراً صحيحاً من الوجهة التاريخية، يجب ان لا نفعل مطلقاً الاثر الهندي الذي ساهم في بناء هذا النظام الديني المتولد عن الافلاطونية الحديثة» جولد تسهير، العقيدة والشريعة في الاسلام، ص: ١٤٦ الترجمة العربية. اما هاملتون جب فيكتب: «فكما أنّ علم الكلام استثير عن طريق الاحتكاك بالفلسفة والعقلانية اليونانية، كذلك التصوّف ابثعت عن طريق الاتصال بالتصوف المسيحي والغنوصية» هاملتون جب، دراسات في حضارة الاسلام، ص: ٢٧٦، الترجمة العربية.

ومن الباحثين المعاصرين يلاحظ كتابات المثقف المغربي محمد عابد الجابري الذي يلجّ على المسألة بما يكشف ان وراء اصراره على نسبة العرفان الى اصول اجنبية وقطع صلتها كاملاً بمصادر الاسلام، هاجساً خفياً لا نعرف كيف نفسره! يلاحظ على سبيل المثال: نقد العقل العربي، ج ١، صفحة ١٧٤-١٧٥، ١٩٩، ١٩٤، ١٧٦ وغيرها. وكذلك يلاحظ الجزء الثاني من مشروعه. نشير أخيراً الى الدراسة النقدية التي انجزها الباحث السيد كامل الهاشمي بعنوان «التصوّف الشيعي» فقد اطلعنا عليها وأفدنا منها. [المترجم].

بالصحة على اسلوب عامة المسلمين كيفما كان ومن أي مكان صدر، وانما هدفنا في هذا المقال هو فقط و فقط المرور اجمالاً على مدارك الاسلام الاصلية الماثلة بالكتاب والسنة دون ان نتعرض لا بالنفي ولا بالاثبات لاعمال أو أقوال كل فئة من الفئات (الثلاث) المذكورة آنفاً.

لقد أشاد هؤلاء العلماء دعوتهم على أصل التطور الذي اشيدت عليه الأفكار العلمية ووجه على أساسه مسار التحوّل والتكامل في الحادّثات الطبيعية (الوجود الطبيعي) وبدوره عاد هذا الاصل ليُعَمَّم على كافة الحوادث بما في ذلك العادات والرسوم والمظاهر الغريزية والآثار الفطرية، بما فيها الجانب المعنوي، بحيث أضحى التقليد أن أصل كلّ حادثة يكمن في التفتيش عن جذورها في الاحداث السابقة. وفق هذا المنهج بالذات زعموا انّ القوانين الاسلامية أخذت من قوانين الروم، والعقائد الاسلامية اقتبست من الافكار الفلسفية لفلاسفة اليونان؛ بل ذهب البعض الى ما هو أبعد من ذلك حين قالوا انّ العقائد الدينية هي الصيغة المتكاملة التي وُلدت نتيجة مسار تحوّل وتكامل الافكار من عهد الاساطير!

انّ ما يلاحظ على وجهة نظر هؤلاء العلماء انها سلكت طريقاً خاطئاً من جهتين: فمن ناحية تصوّروا انّ ما نسميه بالادراك العرفاني هو من نوع الادراك الفكري العادي؛ وبالتالي فإنّ ما يستخلصه ويصل اليه أهل العرفان من معلومات عن طريق التهذيب وتنقية الباطن هو من نوع الافكار الشاعرية، تماماً كما يحصل للشاعر حين ينسج الافكار بالاستعانة بعاطفته المليّة ولسانه الجميل الذرب، فتكون الحصييلة أفضل مما يقوم به عالم (بكسر اللام) رباني. نظير هذا الخطأ جرى على طبيعة ادراك هؤلاء للوحي الذي هو تعبير عما يدركه الانبياء من السماء

ووسيلة لتلقي المعارف الالهية والقوانين السماوية. فادراك هؤلاء أفضى بهم الى ان ينظروا الى أفكار اليونان وقوانين الروم بوصفها الجذر الاصلي لعقائد الاسلام وقوانينه.

هذا المعنى يتمثل على نحو جلي بما كتبه هؤلاء العلماء في بحوثهم عن النبوة وطرز تفكير الانبياء، فيما نجد ان ما بين ايدينا من بيانات الانبياء - أعم من ان تكون كاذبة أو صادقة - تُخطئ هذا الرأي وتكذبه.

أما الجهة الثانية في الخطأ فتمثل في اننا اذا قبلنا أصل التطور واعتبرناه من الثوابت والمسلمات، فإن أصل ظهور الغريزة في النوع يجب ان لا يكون له صلة بالأصل المذكور. ذلك ان الغريزة التي أودعت حسب نظام الخلق (والتكوين) في بنية ذلك النوع، تبدأ بالظهور في فرد ذلك النوع - ان لم يكن هناك مانع خارجي - سواء أكان هناك سابقة في العمل أم لم تكن.

على سبيل المثال، نستطيع ان نقول ان العرب أخذوا من العجم مسألة التنوع في الغذاء، بيد انا لا نستطيع ان نقول ان العرب تعلموا من العجم أصل عملية الاكل. كذلك نستطيع ان نقول ان الديمقراطية والتشكيل الاداري (= النظم الادارية) سرّت من الغرب الى الشرق، بيد ان هذا الكلام لا يصح في أصل بناء المجتمع وتأسيس الحكومة.

لذا فإن طريق التهذيب وتنقية الباطن - الحياة المعنوية والذوق العرفاني - هي مسألة غريزية مودعة في بنية الانسان وتكوينه كما اتضح من بحوثنا السابقة، وان الغريزة تستيقظ بالاستعداد وارتفاع الموانع، فيسير الانسان في هذا الطريق. وبوجود الاديان والمذاهب التي لها هذا الحجم أو ذاك من الصلة بعالم الابدية

وما وراء الطبيعة، فاننا من المؤكد سنجد بين اتباع هذه الاديان والمذاهب اشخاصاً يقودهم استيقاظ الحس المودع فيهم الى ان تنقطع قلوبهم عن علائق هذه الدنيا العابرة المليئة بالآلام والاحباط، ويتحولون الى الأفق الطلق، فيؤولوا وجوههم نحو عالم الابدية.

أما من الناحية العملية فإن من بين اتباع كل دين أو مذهب ينتسب الى الله بهذا القدر أو ذلك، ثلثة من العشاق الولهين بالحياة المعنوية والنهج العرفاني.

وحين نقوم بمقارنة الجانب المعنوي فيما تنطوي عليه اصول الاديان والمذاهب التي بين ايدينا، نرى بوضوح ان المتون الاصلية للاسلام تميل أكثر من أي دين أو مذهب آخر الى وصف السعادة الابدية للانسان وعالم الخلود.

وبذلك يتأكد ان نهج التهذيب وتنقية الباطن في الاسلام هو أمر طبيعي دون الحاجة الى ربط أصل وجود هذا النهج بالهند أو بمصادر وأماكن أخرى.

علاوة على ذلك، يؤكد لنا التأريخ عبر الوقائع الثابتة ان عدّة من أصحاب الامام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (عليه السلام) من أمثال سلمان وكميل ورؤشيد وميثم وأويس عاشوا في اطار النهج التعليمي التربوي للامام حياة معنوية زاخرة، في حين لم تكن اقدام المسلمين قد وطأت الهند حتى ذلك الوقت أو اختلطت مع الهنود.

ثم أن دعوى اتصال السلاسل المختلفة للتصوّف في الاسلام بالامام علي (عليه السلام) ونسبتها اليه (بغض النظر عن صدق النسبة أو كذبها) هي أمر يقودنا الى التسليم بما ذكرناه أعلاه - من استقلال العرفان الاسلامي ونشوءه في البيئة الخاصة للثقافة الاسلامية -.

اختلاف بيانات العرفان الاسلامي عن الآخرين

حين نريد ان نقارن البيان الاسلامي (العرفاني) الذي يتّسم بالذوق، مع بيانات الآخرين، وبالاخص بيان العرفان الهندي نجد انّ البيان الاسلامي يتميّز بكونه يحمل حقائق العرفان في مطاوي خطابٍ عامٍ مُوجّهٍ لسائر الطبقات والفئات، بحيث تستطيع كل فئة ان تستفيد منه بما يُناسب ادراكها الخاص، دون الوقوع بمحاذير الغموض.

أما البيانات العرفانية للآخرين فلا تحمل مثل هذا الامتياز. ولهذا السبب بالذات بقي الاسلام مصوناً عن النتائج الضارة التي لحقت بمناهج الآخرين وتعاليمهم المفكّكة. على سبيل المثال، حين نعود الى العرفان الهندي ونراجع مقاطع من الكتاب المقدس «الفيدا» فماذا نجد؟ عندما نركز على قسم المعارف الالهية في هذا الكتاب، ثم نمارس على النصوص عملية تحليل ومقارنة وتقييم، نجد انها لا تبغي في مقصدها الاخير سوى التوحيد الدقيق الذي ينطوي على عمق كبير. بيد اننا نلمس في الوقت نفسه انّ القوام المحكم لهذه المعرفة التوحيدية، يعكس نفسه في عبارات مُباشرة مفكّكة بحيث يشتهبه الأمر على المُراجع ان لم يكن من اصحاب الاحاطة والدراية بالفكر العرفاني.

بل الاكثر من ذلك يخرج المراجع لهذه المعارف التي تقوم على أساس كلام عميق محكم، انها لا تعدوان تكون مجرد مجموعة من الافكار الخرافية، أو هي على الأقل لا تفهم الا على أساس الاتحاد والحلول وعبادة الاصنام، رغم انها تصف الحق بُمنتهى الدقة.

والشاهد الذي يؤيد رأينا، هو معطيات الاستشراق السنسكريتي في العرفان

الهندي. حيث لم تتباعد نظريات هؤلاء بعد رحلة امضوها في دراسة وتقويم النصوص الاصلية للبرهمية والبوذية، عن القول انَّ أساس العرفان الهندي هي مجموعة من الأفكار الخرافية التي نضح بها العقل الهندي نتيجة لما يعانیه من حرمان في الحياة^(١) ومبعث ذلك - فيما نرى - هو اللغة المباشرة والطابع المفكك غير اللائق الذي تظهر به بيانات هذا العرفان.

النتائج الفاسدة للعرفان الهندي

انتهى العرفان الهندي لما ينطوي عليه من اسلوب غير مُناسب الى ثلاث نتائج ضارة، هي:

١- نجد انَّ هذا العرفان الذي لم يكن له هدف سوى التوحيد الخالص لله، انتهى حين دخل اذهان العامة من اتباعه، الى نتيجة معاكسة تماماً لما يبغيه، فتبدل الى النقيض المائل في عبادة الاصنام بدلاً من توحيد الله (سبحانه) وأوجد بالتالي أرباباً - من دون الله - بعدد أهواء الناس، اذ انكب هؤلاء على عبادة الملائكة والجنّ والمقدّسين من البشر.

وفي السياق ذاته وجدنا انَّ العرفان المجوسي المنبثق من بطون نفس الديانة انتهى هو الآخر الى نفس المصير. فرغم ان اتباع هذا الاتجاه لم يتعودوا اتخاذ الاصنام، إلا انَّ مآلهم في تقديس الملائكة والمقدسين (الصالحين) من البشر والعناصر المختلفة وبالخصوص النار، أفضى بهم الى نفس النهج الذي انتهى اليه الهنود.

(١) من ذلك ما ذهب اليه المستشرق هرمان الدينوريك، حيث ذكر مراراً في كتاب آله لشرح مذهب بوذا ورهبانيته «انَّ أفكار العرفان الهندي، هي أفكار مزجت بالحماسة». وكذلك قوله: «جعل بوذا العالم مستقلاً عن الله مستغنياً عنه». تلاحظ النصوص في كتاب: فروغ خاور، وهو ترجمة لكتاب هرمان الدينوريك عن مذهب بوذا ورهبانيته.

نفس النتيجة ألفت بظلالها ايضاً على العرفان المسيحي الذي نجد له مثلاً في أول انجيل يوحنا، اذ ما ان نزل (العرفان) الى مرحلة العمل حتى اكتسب حالة العرفان الهندي، لأن مردّ التثليث في هذه الديانة ينتهي الى نفس التثليث الوثني^(١).

٢- اتسمت التعاليم التي يعطيها هذا العرفان لاتباعه بالسلبية، مما أدّى في النتيجة ان تنأى عن مجال الحياة المعنوية وبشكلٍ كلي، كافة الاعمال الايجابية التي أودعها الله في العالم الانساني، وفي اطار وجود الانسان نفسه، والتي يُعبّر كل واحد منها عن آية من آيات الله وتجلي صفة من صفاته.

هذه الخصلة هي بحدّ ذاتها نقص كبيرٌ اصاب هذا العرفان (الهندي) وتبعه في ذلك العرفانان المجوسي والمسيحي.

يبقى الاسلام وحده الذي بسط الحياة المعنوية على الوجود الانساني بجميع ما ينطوي عليه من ظواهر ايجابية وسلبية.

٣- يحرم العرفان الهندي بعض فئات الناس - كالنساء وطبقة من الرجال - من الحياة المعنوية. المنحى نفسه نجده في المسيحية التي تحرم المرأة من الحياة المعنوية.

وهنا ايضاً يبقى الاسلام وحده الذي لا يضع خطوط الحرمان على أحد، وانما يمنح كل انسان حظّه من التعليم والتربية بما هو جدير به، وبما يناسب قابليته واستعداده.

(١) لاحظ كتاب: العقائد الوثنية في الملة النصرانية

لنعد الى نهج الاسلام

لنعد بعد الاستطراد آنف الذكر الى نهج الاسلام، لنرى ان نظام الخلق الالهي الذي وضع الحياة المادية بين يدي النوع البشري وهياً للانسان مستلزمات متساوية دون ان يفرّق بين واحدٍ وآخر؛ هو نفسه وضع بين يدي الجميع الحياة المعنوية التي تأتي ما وراء الحياة المادية. وكما ان كمال الحياة المادية للانسان يتجسّد بما يصدر عن بدنه من اعمال وآثار ايجابية وسلبية، فكذلك ينسبط كمال الحياة المعنوية على جميع اعماله وآثاره الايجابية والمعنوية ثم ان الاسلام عمد ايضاً الى مبدأ التناسق في وجود الحياة المعنوية بين جميع افراد البشر دون ان يضع فرقاً بين الطبقات، ثم بسط الحياة المعنوية على جميع الشؤون الايجابية والسلبية لحياة الانسان، ودعاه الى سلوك طريق بعينه ينتظم حياته الاجتماعية وفعالياته الايجابية.

وفي سياق تعليم هذا النهج اعتمد اشارات جاءت في طبي بيانات عامة وخطابات عادية. والسر - في هذا الاسلوب - ان بياناتنا اللفظية اياً كانت، فهي لا تعدو أن تكون وليدة افكار استفدنا منها (ووظفناها) من أجل التفاهم في حياتنا الاجتماعية المادية، ومن أجل ان نوصل أفكارنا ومفاهيمنا الذهنية الى بعضنا البعض.

أما الادراك الذوقي والشهودي الذي يعد أكثر ندرة من (الاكسير) ولم يكتسب في تاريخ الانسانية صفة الحالة العامة، فهو بعيد كلياً عن هذه المرحلة.

فالشخص الذي يريد ان يُبيّن معلومات هذا الادراك - الذوقي - عن طريق آخر - «الفكر» - سيكون حاله تماماً كحال من يريد ان يعرف مجموعة من

الألوان المختلفه لمولودٍ أعمى بواسطة القوة السامعة!

لذا فإنّ الذي يريد ان يضع المعاني اليهودية في قالب الألفاظ يكون مثله تماماً كمثل الذي ينقل الماء بالغربال من مكانٍ لآخر!

من هنا اعتماد الاسلام في هذه الحالة على الاشارات والرموز، كي يكون مصوناً عن النتائج المضرة التي كانت من نصيب الآخرين.

نظرة اجمالية في السير المعنوي

قد يتصور البعض أنّ دعوانا بأنّ الاسلام يعتمد الرموز والاشارات في بيان طريق الباطن، هي دعوى بلا دليل، أو هي في الواقع مجرد تخمين أو فكرة رَمِينَا بها في الظلام - قد تصيب وقد تُخطئ - . بيد أنّ التأمل الكافي في بيانات الاسلام وتعاليمه ومقايستها بحالة الوَلَه والعشق التي يعيشها أفراد هذه الطبقة تثبت لنا خلاف هذا التصوّر، كما تدلنا على ذلك - بنحو اجمالي - المراحل الكمالية التي يطويها السائرون في هذا الطريق، وان كان ليس هناك سوى الذوق طريقاً في ادراك حال أولئك على نحو حقيقي وتفصيلي.

هذه الطبقة تنجذب بما تملك من استعداد فطري - تحمله - نحو جمال الحق وكماله غير المتناهيين. وهي تعبد الله (سبحانه) عن طريق الحب لا عن طريق الطمع بالثواب أو الخوف من العقاب، لأنّ عبادة الله بأمل نيل جنته أو خوفاً من ناره هي في الحقيقة عبادة لهذا الثواب أو العقاب نفسه وليست عبادة لله (سبحانه).

فعلى أثر ما يجذب هذه القلوب العاشقة الولهه من حب - خصوصاً بعد ان

تسمع قول الحق (جل وعلا) ﴿فاذكروني أذكركم﴾^(١) ومئات اخرى من الآيات الحافلة بذكر الله (سبحانه) - نراها مشغولة بذكر الله اينما اتجهت، وفي أي حال كانت. ﴿الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم﴾^(٢)

وحين تستمع - هذه القلوب - الى نداء محبوبها: ﴿أَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾^(٣) و﴿وَأَنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يَسْبِحُ بِحَمْدِهِ﴾^(٤) و﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ﴾^(٥) تعي ان كل الموجودات، انما هي تجليات - كل موجود برتبته وعلى قدر جدارته وحاله - لجمال الحق (جل وعلا) الذي لا نظير له، وانها لا تملك إلا ان تكون تجلياً، من دون ان تملك القدرة على الوجود أو الاستقلال بذاتها.

أمثال هذه النفوس تنظر بعين الحب وبقلب مستبصر الى كل شيء فلا تجد سوى جمال المحبوب.

وحين تصغي - هذه النفوس / القلوب - الى نداء آخر من نداءات الحق (جل وعلا): ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مِنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ﴾^(٦) و﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ﴾^(٧) يتبين لها انها حبيسة - حسب نظام الخلق والوجود - أربعة جدران نفسها، وانها لا تملك طريقاً الى ربها

(١) البقرة: ١٥٢.

(٢) آل عمران: ١٩١.

(٣) الجاثية: ٣.

(٤) الاسراء: ٤٤.

(٥) البقرة: ١١٥.

(٦) المائدة: ١٠٥.

(٧) الانشقاق: ٦.

سوى طريق النفس وان كل ماتراه وتقف عليه من أفناء هذا العالم الواسع انما تراه في نفسها وتلمسه من خلالها.

في هذه المرحلة يجد الانسان نفسه مُنقطعاً من كل شيء؛ وعن كل شيء - سوى الله - ولا يرى سوى نفسه وربّه.

مثل هذا الانسان يكون وحيداً حتى وهو بين مئات الالوف، واذا كان الآخرون ينظرون الى وجوده بين الجموع، فهو لا يرى نفسه الا في خلوة خالية من الاغيار (الآخرين) وان ليس ثمة شيء سوى الله (جل جلاله).

حين ذاك ينظر الى نفسه والى كل شيء من خلال نفسه، وعنده لا يرى نفسه سوى مرآة يبين بها (يتجلى بها) جمال الحق الذي لا نظير له، ولا شيء سوى ذلك؛ اي لا شيء سوى الله.

وعندما يذكر (الانسان) بهذا الشكل، وينجز العبادات والتوجهات المختلفة المترتبة عليها، بحيث يقرّ ذكر الله في قلبه ويكون نقيّاً من كل غفلة، يُصبح في صف أصحاب اليقين، فيصدّق عليه عملياً وعدّ الحق في قوله تعالى: ﴿واعبد ربك حتى يأتيك اليقين﴾^(١).

وهنا تفتح عليه أبواب ملكوت السماء والأرض، فيستيقن ان كل شيء هو للحق (تعالى) وملكه المطلق.

يقول تعالى ﴿وكذلك نُري ابراهيم ملكوت السماوات والأرض وليكون من الموقنين﴾^(٢).

(١) الحجر: ٩٩.

(٢) الانعام: ٧٥.

لهؤلاء يُكشَفُ أولاً التوحيد الافرعي فيشاهدون عياناً أنّ الله (سبحانه) يدير العالم وكلّ ما فيه؛ من الاسباب والعناصر [السنن] غير المتناهية التي يحفل بها عالم الوجود بما ينطوي عليه من فعاليات مختلفة تنتهي بحركاتها وما تتصف به (الحركات الاختيارية تتصف بالاختيار والحركات الاضطرارية بالاضطرار) التي يد القدرة الالهية فيما تنقشه على صفحة الوجود.

فسواء أكانت علة أم معلولة ام رابطة بين العلة والمعلول، فهي جميعاً مصنوعة منه مملوكة اليه ﴿ولله ملك السماوات والأرض﴾^(١).

بعد التوحيد الافرعي ينكشف - لهؤلاء - التوحيد الاسمائي والصفاتي فيشاهدون عياناً أنّ ما يبين ويتجلّى في أفناء هذا العالم الواسع من صفة الكمال وما تقع عليه العين جمالٌ وجلالٌ من حياةٍ وعلمٍ وقدرةٍ وعزّةٍ وعظمةٍ وغيرها ماهي سوى لمعة وشعاع من نبع نور الحق غير المتناهي، المشعّ من منافذ الوجود لمختلف الاشياء - بما تنطوي عليه من اختلاف فيما بينها - ﴿ولله الاسماء الحسنی﴾^(٢).

أما في المرحلة الثالثة فيشاهد - هؤلاء - أنّ كل الصفات المختلفة ماهي إلا تجليات للذات غير المتناهية، وأنّها جميعاً - في الحقيقة - مثل بعضها، والجميع هو عين الذات ﴿قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار﴾^(٣).

(١) الجاثية: ٢٧.

(٢) الاعراف: ١٨٠.

(٣) الرعد: ١٦.

أفضلية الاسلام ورقية في التوحيد*

هذه هي المراحل الثلاث في التوحيد التي تنتصب امام السائرين في طريق الحق والعاشقين - للحق والحقيقة - من اتباع الاديان والاتجاهات المختلفة التي لها صلة بالله (سبحانه) وهم يتخذونها هدفاً أعلى لهم في طيهم لطريقهم. إلا أن الاسلام شقّ للسائرين المترين من اتباعه درباً يبلغ بهم الى ذروة أعلى يرقون اليها، لتكون أرفع من اهداف الآخرين وأسمى، واعتبرها هدفاً نهائياً لهم. فغاية ما نستخلصه من متون البراهمة والبوذيين والصائبة والمجوس والمسيحيين وغيرهم لا يعدو سلب (= تنزيه) الحق صفة غير مُتناهية أرفع من كل اسم واسمى من كل رسم. بيد أن ما يفعله الاسلام أنه ينفي عدم التناهي (من زاوية كونه صفة، والصفة مهما كانت، لا تكون خالية من تحديد الموضوع) بعنوان كونه صفة، وينظر الى الذات القدسية بوصفها أعلى من كل اسم واسمى من كل رسم، وأرفع حتى من هذا الوصف.

وهذه المرحلة من التوحيد لا نجد لها نظيراً سوى في الاسلام نفسه. الامام السادس من أئمة أهل البيت عليهم السلام^(١) يستفيد في الاشارة الى هذه المرحلة - حسب رواية ينقلها عنه كتاب الكافي^(٢) - من الآية الكريمة ﴿قل

(*) البحث في هذا الموضوع يحتاج الى المزيد من العمق والدقة. وما يعنيه المؤلف كما نفهم من بعض بحوثه في الميزان أن التوحيد وان كان محوراً غير قابل للتحوّل في جميع الديانات السماوية إلا أنه بلغ في الاسلام درجة من التكامل فاقت ما كان عليه في الديانات السابقة. حيث قطع مزيداً من الاشواط على طريق الارتقاء والكمال وتوغّل دقة وعمقاً. يراجع تفسير الميزان، المجلد الرابع، ص ١١٨ [المترجم]

(١) هو الامام أبو عبد الله جعفر بن محمد الصادق (عليه السلام) [المترجم].

(٢) تلاحظ الرواية التي يعينها المؤلف في: أصول الكافي، المجلد الأول، كتاب التوحيد، باب حدوث

ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أياً ما تدعوا فلهُ الاسماء الحسنی ﴿١﴾.
والآن نغض الطرف عن الاستمرار في البحث، لأنه اكتسب طابعاً أرفع من مستوى ما كانت عليه الدراسة في الفقرات السابقة.

الولاية الالهية

للسائرين في طريق الكمال الكثير من المشاهدات بين نقطة البداية ولحظة الهدوء والاستقرار، تبقى خافية عن قلوب المثقلين الملتصقين بالعالم المادي، وتناول - هذه المشاهدات - يخرج عن نطاق هذا المقال.

بيد ان ما يهّم التذكير به في هذا المقام هي مسألة الولاية الالهية. فهؤلاء السائرون حينما يردون مرحلة التوحيد يضعون اقدمهم على بساط القرب، يعطون مرة واحدة ما كانوا يزّونه حتى - الآن - مُلكاً لهم ينتحلون له دعوى الذاتية والاستقلال، ويرون أنه - بات - ملكاً لله وحده، فيسحبون عند ذلك دعواهم الأولى - الكاذبة - وحينذاك يحققون الراحة القصوى ويتحررون من مطلق التعب والألم والخوف والحزن، الذي لا يملك شيئاً لا يخشى ما يمكن ان يصيبه - الشيء من ضرر، وان اصابه لا يحزن.

يقول تعالى ﴿انّ الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا تتنزل عليهم الملائكة ان لا تخافوا ولا تحزنوا وأبشروا بالجنة التي كنتم توعدون * نحن أولياؤكم في الحياة الدنيا وفي الآخرة﴾ (٢) وقوله تعالى ﴿الا انّ اولياء الله لا خوف عليهم

→ الاسماء، الحديث الأول، ص ١١٢ [المترجم].

(١) الاسراء: ١١٠.

(٢) فصلت: ٣٠-٣١.

ولا هم يحزنون»^(١). في ذلك الوقت تستوي لدى هؤلاء حالات الدنيا وتقلب أحوالها بين المرارة والفرح، والحسن السوء، والتقلب من حال الى حال، فيعيشون حياةً اخرى، وينظرون الى العالم وكل ما فيه نظرة جديدة: «أو من كان ميتاً فأحييناه وجعلنا له نوراً يمشي به في الناس كمن مثله في الظلمات»^(٢). وفي نهاية المطاف يرون ان انفسهم وما يحوزونه هو لله وان الله (سبحانه) لهم «من كان لله كان الله له».

خاتمة البحث

يتضح مما مرّ في البحوث السابقة ان الحياة المعنوية في الاسلام، أوسع واعمق مما هي عليه في الاديان والمذاهب الاخرى. لأن في فضاء هذه الحياة تنبسط كل حركات الانسان وسكناته الايجابية والسلبية، وترتقي في مسارها الى الذرى، الى اهداف أرفع بمراحل من اهداف الآخرين.

(١) يونس: ٦٢.

(٢) الانعام: ١٢٢.

الاسلام
واحتياجات الانسان المعاصر

طريق الفطرة

هل نستطيع ان نصدّق أنّ بمقدور الاسلام ان يُواكب البشرية ويُلبي لها احتياجاتها الراهنة، في ظل التطوّر المطرد والتقدم المحيّر الذي قطعتة؟
ثم ألم يحن الوقت للبشرية التي استطاعت ان تنفذ بقوة العلم الى اعماق الفضاء وتسخرّ النجوم، ان تلفظ الافكار الدينية العتيقة وترمي بها جانبا لتدشّن حياة جديدة تركز الى الارادة والفكر الخلاق قاعدة للمزيد من الانتصارات والتحوّلات؟

قبل ان ندخل في الاجابة علينا ان نُذكر بمسألة، هي: صحيح اننا نميل - بقوة الطبع الكامنة فينا - الى حبّ الجديد وتذوقه ونرجح كل ما هو جديد على ما هو قديم، إلا أنّ هذا الميل لا يرتقي الى مستوى القاعدة الكلية، ولا نستطيع في نفس الوقت ان نطبقه على كل الحالات.

على سبيل المثال، لانستطيع ان نقول أنّ المعادلة الرياضية التالية: $4 = 2 \times 2$ التي عمل بها البشر على مدار ملايين أو آلاف السنين أضحت الآن قديمة، علينا ان نتخلّى عنها.

على نفس المنوال، لا نستطيع ان نقول: أنّ الحياة الاجتماعية السائدة حتى الآن بين البشر، أضحت امراً قديماً علينا ان نستبدلها باطروحةٍ جديدة فنشرع بتدشين حياةٍ فردية. ولا أن نقول أنّ القوانين المدنية التي تحد بشكل كبير من

الحرية الفردية، قد أصبحت هي الاخرى قديمة باليه وان علينا ان نسير في طريق جديد نتحرر فيه من الضوابط القانونية وسلطة المقننين والمنفذين، لمجرد ان الانسان استطاع في عصرنا ان يسخر الفضاء ويرسل لغاية البحث مركبات الفضاء الى مدارات النجوم!

اننا لا نحتاج للتأكيد على ما يثيره هذا الطراز من التفكير المفتقر الى اساس - منطقي - من سخرية. فمسألة القديم والجديد يمكن ان نطرحها في المجال القابل أساساً للتبدل والتغير والذي ينطوي يوماً على حالة الفرح والسرور فيما يميل في يوم آخر الى الكآبة والحزن بتأثير العوامل غير المناسبة.

وبذلك علينا ان نتعد عن أمثال هذه الافكار الشاعرية ونكف عن حكاية القديم والجديد، في البحوث التي تستهدف معرفة الواقع ولها صلة بدراسة مقتضيات الطبيعة وكيفية الخلق (نظام الوجود) وطبيعة القوانين الواقعية للعالم (ومنها بلا ريب المسألة التي نبحثها: هل يستطيع الاسلام ان يدير البشرية بالوضع الذي هي عليه الآن؟) فلكل مقال مقام ولكل نقطة مجال.

والآن عودة الى السؤال: هل يستطيع الاسلام ان يدير عالم البشرية في الوضع الراهن؟ نسجل أولاً ان السؤال ينطوي على شيء من الغرابة، بل يكون مثاراً للعجب والدهشة البالغة حين نأخذ بنظر الاعتبار المعنى الحقيقي للاسلام الذي تقوم عليه دعوة القرآن.

فالاسلام يعني الطريق الذي يرشد الانسان لنظام الوجود الانساني والكوني. وهو يعني مجموعة النظم والضوابط والاحكام المتطابقة مع خصوصية الطبيعة البشرية، وتقوم لما لها من توافق واتساق كاملين مع الفطرة والطبيعة الانسانية

بتأمين احتياجاته الواقعية، وليس المتطلبات الناتجة عن التصورات والتمنيات العاطفية والاحاسيس التي تحبط الانسان.

وبديهي انَّ الطبيعة والفطرة الانسانية كانتا وستبقيان على ما هما عليه طالما بقي الانسان انساناً، وسيبقى - الانسان - يحمل في كل مكان وزمان ومهما كان لون الحياة التي يحيها، ذات الفطرة والطبيعة اللذين يدلّانه على طريق يمتلك كامل الحرية في طيّه أو الانكفاء عنه.

وبذا سيكون معنى السؤال أنف الذكر على هذه الشاكلة: اذا سارَ الانسان في الطريق الذي ارشده اليه فطرته وطبيعته، فهل تراه يحقق سعادته الطبيعية ويصل الى أمانيه النابعة من هذه الطبيعة؟ أو يكون مثل قولنا: اذا طوت الشجرة مسيرها الطبيعي المرسوم لها بما هي مجهزة به من أدوات مُناسبة [أي بشكل سليم ودون معوقات] فهل ستبلغ الى الغاية التي تمليها طبيعتها؟

من الواضح انَّ هذا النمط من الاسئلة هو من نوع البديهيات، والشك في مقابل البداهة.

فالاسلام - يعني طريق الفطرة والطبيعة - اذاً هو دائماً الطريق الحقيقي للانسان في حياته، غير القابل للتغيير مع هذا الوضع أو ذلك، وما تقتضيه الطبيعة والفطرة - وليس ما تمليه العاطفة وتقتضيه الخرافة - هي بنفسها مقتضياته الواقعية، وانَّ غاية ما تنشده الفطرة والطبيعة هي بنفسها مآله الى السعادة والسورور. يقول تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾^(١).

ولتوضيح هذه النقطة على نحو مختصر نقول: اننا نرى بشكل محسوس ان عالم الوجود يزخر بانواع مختلفة لكل نوع حياته الخاصة ومساره المعين الذي يسلكه عبر طريق خاص وصولاً لغاية حياتية ينشدها، وبذلك تكمن سعادة كل نوع بطبي مساره الحياتي دون عقبات وموانع ليصل الى غايته المنشودة.

وبعبارة اخرى تكمن سعادة كل نوع بطبيّه لطريقة الحياة المتناسبة مع ما جهزت به بنيته الوجودية من أدوات ليصل الى الغاية المحددة دون عقبات.

فليحبه الحنطة في مسيرها الحياتي طريق خاص بها، وفي داخل بنيته الوجودية ثمة أنظمة وتجهيزات معينة تكون فاعلة في شروط خاصة، تعمل على جذب ما تحتاج اليه من عناصر ومواد يتناسب مقدارها مع تحتاجه نبتة الحنطة في نموها وما تقدر على استهلاكه، وتقودها الى غايتها المحددة. ان النظام الخاص الذي يتحكم بمسير ونمو نبتة الحنطة وشط محيط خليط من العوامل الداخلية والخارجية، لا يمكن ان يتخلف مطلقاً، اذ لم يحصل أبداً ان يتغير مسار لبذرة الحنطة بعد شوط من النمو ليتماثل مع بيئة الحياة الخاصة لشجرة التفاح مثلاً، حيث لم نر - الى الآن - بذرة حنطة تحولت بعد جهد الى شجرة لها جذوع واغصان وفروع، ولم نجد أيضاً ان بذرة حنطة انفلتت من نظامها الخاص وسقطت في المسير الحياتي المعين للعصفور، فأنبئت لها منقاراً واصبح لها أجنحة، ثم طارت!

هذه القاعدة تجري في جميع أنواع الوجود، والانسان بدوره غير مستثنى من هذه الضابطة الكلية. فهو له في حياته مسيره الطبيعي الفطري وغاية مقصودة تمثل سعادته وكماله، بالاضافة الى ان بنيته الوجودية مجهزة بأدوات تتشخص له

مسيره الفطري الطبيعي وتهديه الى منافعه الواقعية.

يقول تبارك وتعالى في وصف هذه الهداية العامة (الكلية) السارية في جميع الموجودات: ﴿الذي أعطى كلَّ شيء خلقه ثم هدى﴾^(١) وفي وصف الهداية الخاصة التي تجري في الانسان يقول تعالى: ﴿ونفسٍ وما سواها فألهمها فجورها وتقواها قد افلح من زكّاهَا وقد خاب من دسّاهَا﴾^(٢).

يتضح مما مرَّ أنَّ المسير الحياتي الواقعي للانسان الذي يؤمِّن له السعادة الحقيقية، هو الطريق الذي تهدي اليه (تدل عليه) الطبيعة والفطرة، والقائم على أساس المصالح والمنافع الواقعية المطابقة لمقتضيات وجود الانسان والكون، سواء اتفقت مع عواطفه واحاسيسه أو لم تتفق. نقول ذلك، لأنَّه ينبغي للعواطف والاحاسيس ان تكون محكومة في متطلباتها لما تدل عليه الطبيعة والفطرة، لا أن تكون الاخيرتان ضحية المتطلبات العاطفية الجامحة، فالمجتمع البشري يقيم دعائم حياته على أسس الواقعية، وليس على قاعدة واهية متمثلة في عبادة الخرافة والانصياع الى ما ترسمه العواطف من أمنيات خادعة.

وهذا بالضبط الفارق بين الانظمة الاسلامية وبين الانظمة المدنية الاخرى؛ فالانظمة (القوانين) الاجتماعية السائدة تكون تبعاً لارادة أكثرية المجتمع (أي: النصف + ١) أما الانظمة (القوانين) الاسلامية فتكون تبعاً لما تهدي اليه الطبيعة والفطرة اللتان تعكسان ارادة الله (سبحانه).

ومن هنا بالذات ما ينصّ عليه القرآن من حضّر الحكم والتشريع بالساحة

(١) طه: ٥٠.

(٢) الشمس: ٧-١٠.

الربوبية وحدها (بالله سبحانه) حيث يقول: ﴿إِنَّ الْحَكْمَ إِلَّا لِلَّهِ﴾^(١) وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾^(٢).

انَّ ما يجري في المجتمعات (البشرية) السائدة هو الانصياع الى حاكمية الأثرية أو الى حاكمية ديكتاتور مقتدر، سواء أكان ذلك متسقاً مع الحق والحقيقة ومعبراً عن المصلحة الواقعية للجماعة أم لم يكن. أما في المجتمع الاسلامي الحقيقي فإنَّ الحكومة (الحاكمية) للحق والحقيقة، وعلى الجميع ان ينصاعوا في متطلباتهم لهذه الحاكمية ويكونوا تبعاً لها.

شبهة أخرى*

من حصيلة ما مرّ يتوفر بين ايدينا جواب شبهة اخرى تقول: انَّ الاسلام لا يتفق مع طبع المجتمع البشري، فالمجتمعات البشرية التي تعيش اليوم بحرية كاملة وتستمتع بما تقدر عليه من لذائذ، لا يمكن ان تكون ابداً على استعداد للانصياع الى ما يمليه الاسلام من ضوابط ومحددات.

من المؤكد اننا لا نستطيع ان نقارن بين الاسلام والوضع البشري الراهن الذي يشهد انحطاطاً اخلاقياً في جميع شؤون الحياة، ويسوده الجموح والانحلال وتغيب عنه العدالة، اذ يقيناً اننا لن نلمس اي تطابق أو توافق بين الاسلام الصريح وبين المجتمع البشري المعاصر الغاطّ بالظلام حتى قمة رأسه، والمهدّد بالزوال والفناء في كل لحظة.

ثم علينا ان لا ننتظر تحقق السعادة الكاملة للبشر بالوضع الراهن الذي عليه

(١) يوسف: ٤٠.

(٢) المائدة: ٥٠.

(*) العنوان من المترجم

الاسلام المائل بتحقيق صورة من بعض احكامه. فمثل هذا التوقع يكون مشابهاً تماماً لمن ينتظر انبثاق نتائج الديمقراطية الحقيقية في مجتمع مطبق بالاستبداد والديكتاتورية لمجرد ان النظام فيه يحمل اسم الديمقراطية - ويرفع شعارها - أو أن يكون مثل حال المريض الذي يجلس بانتظار تحسُّن حالته لمجرد أنَّ الطبيب كتبَ نسخة الدواء!

أما اذا تمَّت المقارنة بين الطبيعة والفطرة البشرية التي جبل الله الخلق عليها، وبين الاسلام بما هو دين فطرة وطبيعة، فان النتيجة ستأتي بغاية الكمال والتوافق والاتساق، والأ فكيف نتصوّر ان لا تتوافق الفطرة والطبيعة مع الطريق الذي دلّت - بنفسها - عليه ولا تعرفُ طريقاً آخر سواه؟

ما حصل اليوم هو انقطاع الرابطة المعرفية بين الطبيعة والفطرة وبين الطريق والاسلوب (المنهج) الذي دلّ عليه، وهذه القطيعة النسبية تمّت بتأثير الانحراف وتشوُّش الرؤية الذي أحاط الفطرة والطبيعة إثر تراكم آثار الانحلال الذي يريزح تحته الانسان المعاصر.

بيد أنَّ الحل الذي يُمليه النهج العقلاني في مثل هذه الظروف غير الملائمة هو مواجهة الاوضاع القائمة بهدف تهيئة الارضية مجدداً، لا أن نرسم خط البطلان حول الطبيعة والفطرة المنحرفة ونياس كلياً من تحقيق السعادة الانسانية ونغضّ الطرف عنها.

انَّ وقائع التاريخ تشهد بانَّ كل نهج أو نظام جديد يواجه في مطلع استقراره مقاومة عنيفة من النهج القديم وبقايا الوضع السابق، ولكن بعد مداخلات واسعة غالباً ما تكون دموية يكتسب الجديد موقعه داخل المجتمع، ثم يبدأ تدريجياً

بنسخ القديم من ذاكرة الناس.

النظام الديمقراطي الذي يُعدّ برأي أتباعه أكثر المناهج توافقاً مع احتياجات الناس قطع مساره الى الاستقرار عبر الاحداث الدامية للشورة الفرنسية، ومن خلال أحداث دموية أخرى شهدتها سائر البلدان. والنظام الشيوعي الذي يعدّه مريدوه «معياراً» للحركات التقدمية في المجتمع البشري وأسمى هدايا التأريخ! غاص هو الآخر بالدماء اذ ترافقت نشأته في روسيا وآسيا واوربا وامريكا اللاتينية مع تضرّج الملايين، بل وعشرات الملايين من البشر بدمائهم حتى بلغ الاستقرار^(١).

نخلص في نهاية المطاف الى انّ ما يبديه المجتمع من مقاومة ابتدائية وممانعة وعدم رضا لا يعدّ دليلاً للحكم على عدم كفاية النهج (الجديد) وملائمته، ولا مؤشراً على اضمحلاله واندثاره. لذلك فالاسلام حيّ ينبض بالحياة في كل الاحوال، وهو يملك صلاحية عرضه على المجتمع في كلّ حين.

الاسلام والمتطلبات الواقعية لكل عصر

تكمن الأهمية الحقيقية لأية مسألة من المسائل العلمية المطروحة على بساط البحث والتحليل فيما تنتهي اليه من نفي واثبات؛ الى ما تملكه من قيمة وأهمية واقعية، ولما تسفر عنه من نتائج عملية في حقل التطبيق حين الاستفادة منها في

(١) نحتاج للتأكيد مرةً أخرى الى ان تأريخ بعض بحوث الكتاب يعود الى ما يقارب الأربعة عقود من الآن. ومعنى ذلك انّ المؤلف يعكس في دراساته الفكرية المعطيات الموضوعية للاحداث كما كانت آنذاك. وهذه الملاحظة تنطبق تماماً على الماركسية والعالم الشيوعي الذي كان قد بلغ أوج قوته يومئذ، في حين عاد كل شيء ليتغيّر في الاحداث التي عاصرناها جميعاً منذ نهاية الثمانينيات حين انهار المعسكر الشيوعي وذوى وهج الماركسية كنظرية في الثورة ومنهج في الدولة. [المترجم].

مسار الحياة بما ينطوي عليه هذا المسار من تقلبات ومنعطفات.

فمسألة أوليةٌ بسيطةٌ كشرُّب الماء أو تناول الطعام تعادل في قيمتها حياة الانسان؛ بمعنى أنَّ قيمتها هي قيمة الحياة نفسها التي تعدُّ أثنى متاع لدى الانسان. وثمان فكرة تبدو جزئية وهامشية في الظاهر كفكرة ضرورة الحياة الاجتماعية التي اخذت حيزاً في وعي الانسان وذهنيته، يعادل قيمة النظام المحيّر الساري في العالم الانساني بما ينطوي عليه في كل لحظة من ملايين الاعمال والفعاليات البشرية المختلفة التي تترايط فيما بينها لتترك كل يوم عدداً لا يحصى من الآثار والنتائج السلبية والايجابية.

وبالتأكيد لا يمكننا ان ننكر انَّ ما يقدمه مذهب صحيح - كالمذهب الاسلامي - من استجابة لمتطلبات الانسان في كلِّ عصر، يعادل في الاهمية حياة النوع الانساني نفسه؛ اذ لا يمكن لنا ان نتصوّر - نحنُ افراد البشر - متاعاً اُغلى منه.

هذه المسألة يدركها الانسان المسلم الذي اوتي ادنى نصيب من معرفة الاسلام والولاء له. بيد انَّ ما هو حاصل بالفعل انَّ هذه الفكرة ظلَّت كسائر المواد الفكرية الدينية الاخرى التي اوجدها الاسلام، تتوارث عبر القرون في اذهان المسلمين وتمضي بهدوء وهي تستقرُّ في النفوس - كسائر المقدسات الدينية - دون ان توظَّف ويستفاد منها أو أن تنالها يد البحث والتحليل والتفحص.

الحرية الفكرية*

انَّ غاية ما ندركه نحنُ الشرقيين من تأريخنا - وربما عبر آلاف السنين - ان المحيط الاجتماعي الحاكم لم يسمح لنا مطلقاً بالحرية الفكرية، خاصة في

(*) العنوان من المترجم وهو منتزع بما ينسجم مع محتوى الفقرة.

المسائل العلمية ذات الصلة بالمجتمع. ويوم ان أطلت علينا فسحة - تسمح بحرية الفكر - في الصدر الأول من عهد الاسلام، رأينا فجرها النديّ لم يدُم سوى برهة قصيرة، اذ سرعان ما غلقت النافذة بفعل طوفان من الحوادث الطبيعية والطارئة التي ألمت بالأمة على يدّ عدة من النفعيين والمغرورين، لنعود ثانية الى خلف الستارة السوداء نعاني من الاسر والعبودية.

لقد بقينا لنعيش على اصوات ضرب السياط ورهبة السيوف ونعاني من السجون المظلمة والتعذيب الوحشي والجو الارهابي القاتل...؛ بقينا وبقيت نتنصب امامنا مهمة الإذعان - القديمة - في ترديد كلمات: لبيك .. وسعديك!

لقد كان غاية ما يستطيع ان يحققه الانسان الذكي الماهر هي ان يحافظ على نصوص دينه من ان تمسّها يدُ العابثين. وفي نفس الوقت كانت حكومات ذلك العهد والقوى الفاعلة المستفيدة في المجتمع تميل الى هذه الاساليب للحيلولة دون الحرية الفكرية. فقد كانت تريد ان يعيش الناس همومهم وقضاياهم الخاصة دون ان يتعدّوها الى القضايا العامة والمسائل ذات الصلة بالحكومة (بالسياسة) التي كانت تسعى لاحتكارها والهيمنة عليها وحدها دون غيرها.

هؤلاء لم يكونوا يتوقعون ضرراً من التزام الناس بالقضايا الدينية العادية ولم يخشوا مثل هذا الالتزام [ذي الطابع الفردي] وانما كانوا يريدون ان يحولوا بين الجماهير وبين ان تتطلع الى طريقة التمحيص والبحث الحر وتناقذ لممارسة النقد، ليكونوا هم العقل المفكّر لها.

لقد ادركوا ان ارادة الانسان هي أقوى الوسائل في الحياة، وانّ هذه الارادة تكون تبعاً لعقله المفكّر، وبتحكّمهم بالعقول استهدفوا التحكّم بالارادة. لذلك لم

يكن لهؤلاء همّ سوى التحكّم بالافكار، وان يتحولوا - باصطلاحنا المعاصر - الى عقل مدبّر للجماهير.

هذه حقائق تبدو واضحة دون ترديد لمن له ادنى اطلاع على التاريخ. وحين أطلت علينا الحرية الغربية ببريقها الوهاج بعد أن شبع منها الغربيون، حلّ اصحابها بيننا أولاً كضيوف أعزاء، ثم سرعان ما تحولوا الى سُلطة مقتدرة تتصرف بقارتنا تصرف صاحب الدار بداره!

كانت بلاريب فرصة ممتازة حين رُفع شعار القضاء على الاستبداد الفكري والتلويح ببدء الحرية، بيد أنّنا لم نغتنمها ولم نوظّفها بالشروع في حياة جديدة تشعّ بمزيج من العلم والعمل، فتحوّلت الحرية الغربية - مع الاسف - التي اطاحت بالسلطان القديم الذي كان يتحكم بنا، الى سلطة بديلة وعقل يفكرّ بالنيابة عنّا! لم ندرِ ماذا حصل، وانما صحّونا فجأة لنرى أنّه قد ولّى عهد «الارادات السامية» ومضى زمان الانصياع الى كلام السادة والارباب وأوامر السلاطين ذوي القدرة، وان كلّ ما علينا ان نفعله هو ان نقلد الاوربيين فيما عملوه ونقتفي آثارهم في الطريق الذي سلكوه!

* * *

الف من السنين مرّت وأرض ايران تحتضن جسد ابن سينا، وبين ايدينا كتبه الفلسفية والطبية ثاوية في مكتبتنا، وألسنتنا تُردّد نظرياته العلمية، بيد ان شيئاً لم يحدث.

وسبعمائة عام مضت وكتب نصير الدين الطوسي الرياضية والثقافية نصب أعيننا ولم يحدث شيء أيضاً. ولكننا نشطنا - فجأة - واخذنا نُقيم الذكريات

المثوية والالفية لعلمائنا لمجرد ان نهض الاوربيون بإحياء ذكريات علمائهم! أكثر من ثلاثة قرون وفلسفة صدر المتألهين الشيرازي ونظرياته هي مدار بحث ونقاش في ايران، ومن جهة ثانية مضت سنوات طوال على شروع جامعة طهران ذات الاروقة المرمية المثيرة بتدريس الفلسفة، ولكن من دون ان يلوح شيء في الافق. ولكن فجأة ثارت ضجة لا نظير لها في الجامعة حول شخصية صدر المتألهين ومدرسته الفلسفية، لمجرد ان أحد المستشرقين اشادَ قبل سنوات في إحدى مؤتمرات الجامعة بصدر المتألهين وأشار الى فلسفته بالتقدير!

ان هذه ونظائرها أمثلة تكشف لنا بوضوح عن طبيعة موقعنا الاجتماعي وهوية شخصيتنا الفكرية؛ هذه الشخصية التي تعيش متطفلة على الآخرين، بحيث يكون مصير ما سلم من ثروتنا الفكرية هباءً تذرره الرياح.

هذا حال الاكثرية، وثمة قلة سعت الى ان تحافظ على استقلالها الفكري ولا تسلّم عقولها للناهيين بالكامل، بيد انها اصيبت بداء تعدد الشخصية وازدواجها، فهي من ناحية ترى نفسها منجذبة الى الافكار الغربية، ومن ناحية ثانية تجد نفسها اسيرة الأفكار الشرقية الموروثة، فحاولت ان تتكفل التوفيق بين هاتين الشخصيتين المتضادتين وتزواج بينهما.

فهذا أحد كتابنا يقدم بحثاً بعنوان «الديمقراطية الاسلامية» يحاول ان يوفق فيه بين النهج الاسلامي والنهج الديمقراطي. وثانٍ يكتب عن «الشيوعية الاسلامية»

محاولاً ان يستنبط من النصوص الاسلامية ما يدل على ازالة الطبقات! عجباً لهؤلاء! اذا كانت عبقرية الاسلام وواقعته تتبديان في تمثله لروح

الديمقراطية أو الشيوعية فما لنا والاسلام! دعونا نتمسك بالديمقراطية أو الشيوعية الوافدين الى ديارنا بأوضح تجلياتهما، وندع أمر الاسلام الذي ينطوي على تراث قديم جاءنا من وراء أربعة عشر قرناً مضت، كي نرتاح - على الاقل - من مشقة التوفيق بينه وبين هذه المبادئ!

اما اذا كان الاسلام كيانياً واقعياً مستقلاً وحقيقة حيّة نابضة متميزة عما سواها، فما الحاجة الى ترقيع إهاب هذه المنة الالهية بألوان الإستعارات المستوردة، وتقديمه الى الناس بشكل متصنع؟!



اندفع علماء الغرب في السنوات الاخيرة التي تلت الحرب العالمية الثانية نحو دراسة الاديان والمذاهب بحيوية خاصة، ثم عمدوا الى نشر حصيلة دراساتهم وثمار بحوثهم باستمرار، فما كان منّا الا ان حذونا حذوهم بفعل التقليد والتبعية الفكرية ورحنا نردّد سلسلة من الاسئلة حول الاسلام العظيم من نظير:

- هل ان جميع الاديان والمذاهب صحيحة حقّة؟
 - وهل تعدو الاديان أكثر من كونها مجموعة من الاصلاحات الاجتماعية؟
 - وهل للدين هدف آخر سوى تطهير الداخل واصلاح الاخلاق؟
 - وهل يجب التمسك بالمراسم الدينية والمحافظة على شكلها الموروث الى الابد؟
 - وهل للدين مقاصد أخرى غير المراسيم والطقوس العملية؟
 - هل الاسلام يُلبّي فعلاً احتياجات البشر في كل العصور؟
- على هذا المنوال استمرينا بطرح الاسئلة والاستفهامات.
- من الواضح ان أي عالم لا يسعه بحث أية مسألة وتحليلها الاً طبقاً لما يؤمن به

من معايير علمية ثابتة، يفسّر الظاهرة من خلالها ويصدر حكمه وفقاً لها.

على هذا الاساس يصدر علماء الغرب من تصوّر للدين ينظر اليه كظاهرة اجتماعية تنتهي بالتحليل - تماماً كالمجتمع - الى سلسلة من العوامل الطبيعية. فجميع الاديان بما فيها الاسلام لا تعدو بنظر الباحثين الغربيين - هذا اذا حسنت نظرهم الى الدين - ان تكون مجرد معطيات افرزتها عبقرية ثلة من الرجال الذين يتحلون بنبوغ عقلي واضح وصفاء نفسي، ولهم من الذكاء الوافر والارادة الصلبة ما يدفعهم لبلورة مجموعة من ضوابط الاصلاح الاجتماعي على صعيد الاخلاق والاعمال يضعونها بين الناس ويحثون المجتمع للالتزام بها واقتفاء آثارها بوصفها الطريق الموجب لتحقيق السعادة.

وهذا النمط من الضوابط يتكامل تدريجياً تبعاً لنمو المجتمعات البشرية، ليكتسب اشكالاً مُتغيّرة تفضي به الى التكامل.

ثم انّ الحسّ والتجربة ومعطيات التأريخ تدل على انّ المجتمع الانساني يتحرك تدريجياً صوب الكمال، وانّ البشرية تقطع مسارها الحياتي كلّ يوم نحو المزيد من التقدم والمدنية.

هذه النظرة تتأكد أكثر بلحاظ ما انتهت اليه نتائج البحوث النفسية والقانونية والاجتماعية وحتى الفلسفية وبالذات مانتج عن «المادية الديالكتيكية» من معطيات تؤكّد ان المجتمعات لا تبقى هكذا ساكنة مستقرة، وكذلك الحال بالنسبة للضوابط والاحكام الاجتماعية التي تتغير بدورها تبعاً لتغير الحالة الاجتماعية. فما كان من الاحكام والضوابط قادراً على تحقيق السعادة يوم كان الانسان يعيش حياة بدائية بسيطة يتغذى فيها على ثمار الغابات ويمضي حياته في كهوف

الجمال وشقوقها، لم يعد كافياً اليوم لتحقيق سعادة الانسان المعاصر الذي يعيش حياة تتسم بالتعقيد والتداخل.

وما كان من القوانين كافياً لإدارة حياة الانسان في عصر كان يقاتل فيه بالسيف والرمح، لم يعد ذا معنى في عصر الذرة والقبيلة الهيدروجينية.

وما كان ذا معنى في عصر امتطاء الخيل والحمير لم يعد مجدياً في زمن ازدهرت فيه وسائل النقل حتى اخذ الانسان ينتقل بالطائرات النفاثة ويتحرك

بالغواصات النووية. وخلاصة القول؛ انّ العالم المعاصر لم يعد يقبل قوانين وضوابط العصور السابقة، ولا تتوقع منه ان يقدم على خطوة مثل هذه وبذلك لا

مناص من القول بانّ الاحكام والضوابط التي تحتاجها المجتمعات الانسانية تتغير باستمرار طبقاً للتحويلات المتنوعة الواسعة التي تجتاح البشرية.

ويتبع التغير في قواعد العمل (الاجتماعي) وقوانينه تغير بالضرورة في مقاييس الاخلاق، لانّ الاخلاق لاتعدوان تكون بدورها سوى ملكات وصور

نفسية تكتسب ثباتها ومعانيها من تكرار الاعمال نفسها.

فالحياة السهلة البسيطة التي كان يحياها الانسان دون غل قبل ألفين أو ثلاثة آلاف سنة لم تعد تلائم الحياة المعاصرة بما يكتنفها من تعقيد والتواء. والحياة

الاجتماعية للمرأة المعاصرة لم تعد تسمح لها ان تعيش مثل الحياة العفيفة التي كانت تحياها النساء قبل عشرين قرناً!

والعامل والفلاح وسائر الطبقات المستضعفة لم يعد بمقدورها ان تصبر - كما كانت في الماضي - على ذلّ وهوان الظالمين.

والعقول الثورية المتفتحة للانسان المعاصر الذي غزا الفضاء لم تعد تفرغها

ظواهر (طبيعية) كالخسوف والكسوف والرياح والسوداء، ولم تعد تدعن للتوكل والتسليم أو تقتنع بالرضا بالقضاء.

وهكذا تنتهي هذه الدراسات في معطياتها الاخيرة الى ان لكل عصر تحياه المجتمعات البشرية، ما يناسبه من الضوابط والقوانين والاخلاق التي تتسق معه.

* * *

من جهة اخرى اعتمدت الدعوة الاسلامية سلسلة من الضوابط والاحكام التي تحقق سعادة المجتمع الانساني على احسن وجه وتضمن الاستجابة لاحتياجات الحياة، وقد اطلق اسم «الاسلام» على هذه الضوابط والاحكام. ومن البديهي ان يكون لهذه الضوابط والنظم مظاهر متميزة في كل عصر، ولاريب ان احد هذه المظاهر هو أسلوب نبي الاسلام الذي اعتمد في زمانه لتنفيذها.

ثم تستمر مظاهر الاسلام في التجلي على أحسن وجه في كل عصر، وبذلك تتحقق سعادة المجتمع البشري في ذلك العصر.

ومن الواضح انّ الجواب الذي سيقدمه باحث غربي بالاستناد الى مثل هذا الفهم وما يقوم عليه من معايير علمية ثابتة (لديه) يتسم بالاجابية.

ولكن علينا أن ننتبه الى انّ الاسلام بنظره يبقى دائماً ديناً سماوياً إلا انّ نظمه تكتسب في كل عصر ظهوراً وتجلياً يناسب ذلك العصر.

والآن لنا تي الى القرآن نفسه؛ الكتاب السماوي لدين الاسلام وأفضل معبر عن مقاصده لنرى طبيعة التفسير الذي يقدمه لمعنى النبوة والديانة فيما اذا كان يستند الى نفس الرؤية التي تقوم على مبان اجتماعية ونفسية وفلسفية مادية

تفضي الى أن يكون الدين مجرد سلسلة من الضوابط والنظم التي تختص بكل عصر على حدة، أم له رؤية تفسيرية مغايرة تفهم الدين مجموعة مترابطة من العقائد والأخلاق والنظم الثابتة غير القابلة للتغيير، وقد كُلفت البشرية باتباعها؟ اذا كانت الرؤية التفسيرية الثانية هي التي تنطبق مع روح القرآن فسنكون في اللحظة نفسها أمام هذه المشكلة: كيف يتطابق الدين مع احتياجات البشرية وهي تعيش عصوراً مختلفة؟

هل ينبغي الاسلام أن يُبقي المجتمع الانساني في حالة مستقرة ساكنة رغم توالي الاعصار، ويسعى الى سدّ باب التقدم والسعي المتواصل نحو المدنية أمامه؟ ثم كيف له أن يواجه الخاصية السيّالة (المتغيّرة دائماً) للنظام الطبيعي الذي يدخل العالم الانساني في نطاق حركته؟

القدر الثابت انّ القرآن الكريم يتّسم برؤية للدين بما هو ظاهرة ربانية تتصل بعالم الغيب وترتبط بنظام الوجود. وهذا العالم المتغيّر عبر مجموعة من الانظمة والاخلاق الثابتة التي تتحدّد بمقتضاها سعادة الفرد والمجتمع البشري أوشقاؤهما، تختلف تماماً - في اللغة واطار التفكير - عن تلك الرؤية التي يصدر منها الباحث الغربي والتي أشرنا لخطوطها آنفاً.

فكل هذه الامور لها مرجعيتها في الرؤية القرآنية واطارها في البحث الذي يختلف عن الاطار الذي تستند اليه البحوث المادية.

القرآن الكريم يقدّم الاسلام بوصفه منهجاً ينطوي على مجموعة من النظم والضوابط التي تتسق مع نظام الوجود؛ ومع خِلقة الانسان على وجه الخصوص بوصفه جزءاً من عالم الوجود، بما تشتمل عليه هذه الخلقة من طبيعة متحوّلة

تتحرك نحو الكمال ابدأً وتسلك به نحو الهداية.

بعبارة اخرى نقول: ان الاسلام عبارة عن سلسلة من النظم المتطابقة مع مقتضيات نظام الوجود، وهو بهذا الوصف ثابت كثبات تلك المقتضيات، غير قابل للتغيير أو الانصياع للرغبات والاهواء.

انَّ نظاماً تُجسّد الحق لا يمكن ان تتغيّر أو تتبدل تبعاً لارادة الأكثرية، كما لا تخضع لرغبات الحاكم الفرد المستبد كما هو الحال في الانظمة الاستبدادية والدكتاتورية، ولا تكون كما هو عليه الحال في الانظمة الاشتراكية، بل هي تتسم بعدم التغيير حيث تُناط ارادة التشريع فيه الى النظام الكوني؛ وبعبارة اخرى: تناط بارادة الله خالق الكون.

كيف يُلبي الاسلام احتياجات كلِّ عصر

كثيراً ما تصف البحوث الاجتماعية الانسان بأنه مدنيّ واجتماعي بالطبع. ومرّد ذلك الى انّ الانسان لا يستطيع ان يعيش حياته ويمارس فعالياته بشكل مستقل، بل هو دائب الاحتياج الى غيره في تأمين بعض مستلزمات حياته، لذلك لا مناص له من اختيار الحياة الاجتماعية والتحرك في نطاق الجماعة.

وكثيراً ما تواجهنا البحوث القانونية بانّ المجتمع لا يستطيع ان يُلبي الاحتياجات الحياتية لافراده إلا في اطار سلسلة من النظم والضوابط التي تسري على الجميع، وتضمن لكل انسان ان يكتسب حقوقه ويستفيد من مزايا الحياة لتعود عليه ثمار العقد الاجتماعي والقوانين الجماعية التي هو جزء منها بحكم مشاركته بقسط وآفر في نشوئها وايجادها.

يترتب على هاتين المقدمتين ان تكون الاحتياجات الحياتية هي العامل الذي

يمكن وراء ظهور الضوابط والنظم الاجتماعية، وبدون تلبية هذه الاحتياجات لا يستطيع الانسان ان يستمر بالحياة لحظة.

فتلبية هذه الاحتياجات هو الدافع المباشر لنشوء المجتمع واجراء القوانين والنظم الاجتماعية.

ومن البديهي اننا لا نستطيع ان نطلق وصف المجتمع على كيان جماعي لا يلبي احتياجات افراده وليس ثمة صلة بين اعمال ونشاطات اعضائه. وكذلك لا يمكن ان تتسم القوانين والنظم بالواقعية اذا لم يكن لها اثر في سد الاحتياجات الاجتماعية للناس وتأمين حقوقهم وتحقيق سعادتهم.

ان وجود القوانين والنظم امر ضروري لكافة المجتمعات بغض النظر عن درجة نضجها وكمالها. فما هو مطلوب ان تؤمن هذه النظم حاجات المجتمع وتنال رضاه على نحو الاجمال.

وليس ثمة فرق في تلمس هذه الضرورة بين مجتمع وآخر، فحتى المجتمعات البدائية الوحشية تعيش حياتها من خلال ضوابط، وغاية ما هنالك ان المجتمعات المتخلفة تعيش هذه النظم من خلال تلبسها بالعادات والتقاليد المحلية المتمخضة عن مواقف غير منتظمة وجدت بالتدريج، أو ارادة فرد مُتجبر أو عدة من الاشخاص الذين تحكّموا بمقدرات الناس بالقوة.

ولكن الحصيلة تتجسد دائماً في أن هناك قواعد واضحة مقبولة نسبياً من الجميع أو من الاغلبية تحرك مسار الحياة الاجتماعية. وما تشهد به وقائع الحياة الآن ان هناك في زوايا العالم وأرجائه القاصية مجاميع بشرية مازالت تعيش حياتها من خلال الآداب والتقاليد المحلية من دون ان يودي ذلك الى تلاشي نسيج حياتهم الاجتماعية.

أما المجتمعات المتقدمة فهي على نحوين، فاما ان تستمدّ نظمها وضوابط حياتها الاجتماعية من شريعة سماوية تنقاد اليها. أو أن تكون مجتمعات غير دينية تخضع لنظم وقوانين ناتجة عن تراضي الأغلبية وتوافق ارادتها على نحو مباشر أو غير مباشر.

وبشكل عام، فاننا نفتقد للمجتمع الذي يفتقر الى ضوابط تحدّد مسؤولية أفراده، بل نستطيع القول انّ مجتمعاً مثل هذا لا إمكان لوجوده اصلاً.

كيفية تشخيص الاحتياجات

إنّضح مما سبق انّ الاحتياجات الحياتية هي العامل الرئيسي وراء ظهور القوانين والنظم الاجتماعية، والذي نريد ان نتعرف عليه الآن هو كيفية تحديد هذه الاحتياجات التي هي في النهاية احتياجات الانسانية؟ من الثابت انّ هذه الاحتياجات يجب ان تكون قابلة للتشخيص من قبل

الانسان بشكل مباشر أو غير مباشر ولو على نحو اجمالي وكُلّي. والسؤال الذي يبرز هنا: هل يمكن للانسان ان يُخطئ أحياناً في تشخيص هذه الاحتياجات الاجتماعية، أم انّ كلّ ما يراه محققاً للسعادة يجب الازعان له والتسليم به دون نقاش، لانّ ما يراه ويريده هو عين الواقع وبالتالي لا بدّ من القبول به وتطبيقه؟

انّ أكثر المجتمعات البشرية في عالم اليوم، وبالذات ما يصطلح عليه بالعالم المتقدم يعتبر الارادة الانسانية أصلاً في تشخيص الاحتياجات. ولكن لما كانت ارادة أفراد الامّة لا تتفق أصلاً على احتياجات موحّدة أو انها تتفق على أشياء تعدّ هامشية بالقياس الى ما تختلف عليه، فقد انتهوا الى اعتبار ارادة الاكثرية

(نصف المجموع + ١) هي الملاك في مقابل الغاء حرية الاقلية ومصادرة ارادتها. انَّ أحدًا لا يسعه أن ينكر - طبعاً - انَّ لارادة الانسان صلة مُباشرة بوضعه الحياتي. فالانسان الغني الذي توفرت له وسائل الحياة، تدور في ذهنه آلاف الافكار والامنيات التي لا تخطر على ذهن الفقير. والشخص الجائع يطمع بأي طعام سواء كان لذيذاً أو غير لذيذٍ، أو كان ملكاً للآخرين، أما الغني المترف فلا يمد يده الآ الى ألد الاطعمة يتناولها بدلالٍ وتمنح.

وهكذا نجد انَّ حالة الرفاه تجعل الانسان يفكر بما لا يفكر به وقت الضيق والحاجة وقلة ذات اليد. وبذلك نجد انَّ التقدم المدني في الوقت الذي يسدُّ في نموّه التدريجي المطرّد قسماً من احتياجات الانسان، يفتح الباب لاحتياجات جديدة تحل مكان القديمة، وهذه العملية تستدعي بدورها الاستغناء عن سلسلة من القوانين وظهور حاجة ماسة الى مجموعة من القوانين الجديدة، أو أن يُصار الى تغيير القديم عبر تحديثه وتبديله.

ولذلك تجد النظم والقوانين القديمة في الامم الحية تترك محلّها دائماً للنظم والقوانين الجديدة، والسبب الحقيقي في عملية التغيير المستمرة هذه هي ارادة الاكثرية التي تكتسب لدى تلك الامم صيغة تشريعية تُنتج القانون وتسبغ عليه الشرعية والواقعية في نفس الوقت، حتى لو لم تحقق هذه الارادة الصلاح الواقعي للمجتمع.

على سبيل المثال، نجد انَّ الشخص الفرنسي محترم في المجتمع الفرنسي كونه عضواً في المجتمع وجزءاً منه، وارادته محترمة اذا توافقت مع الاكثرية. وما تريد القوانين والنظم الفرنسية تحقيقه هو رعاية الانسان الفرنسي في القرن

العشرين، لا رعاية ذاك (البريطاني) الذي يعيش في بريطانيا، أو الفرد الفرنسي الذي كان يعيش في القرن العاشر مثلاً.

وينبغي الآن ان ننتبه جيداً لنرى هل ان العامل المذكور الذي يتحكم باحتياجات الانسان يتغير أيضاً بتطور المدنية وتقدمها؟

ثم هل اختلفت العوامل المشتركة بين المجتمعات البشرية على مرّ العصور بحيث لم يعد لها وجود؟

وهل تغيرت الطبيعة الانسانية التي ترتبط بها بعض احتياجات الحياة (تماماً كما تختلف بعض الاحتياجات تبعاً لاختلاف الاماكن وتتوّع مراكز الحياة) على نحوٍ تدريجي كأن يكون الانسان البدائي فاقداً للعين والاذن واليد والرجل والعقل والقلب والكلية والرئة والكبد واعضاء الجهاز الهضمي الى غير ذلك مما نملكه اليوم من اعضاء، أم ان تكون وظائف هذه الاعضاء قد تغيرت؟

وهل ثمة معنى للحوادث التي مرّ بها الماضون مثل الحرب والصلح غير سفك الدماء واستئصال الانسان أو حمايته والحفاظ عليه؟ وهل ثمة آثار لتعاطي الخمر في عهد جمشيد مثلاً (أحد ملوك ايران) مغايرة لما هي عليه الآن؟

وهل كانت آلات الغناء والطرب والموسيقى المختلفة في العصور الماضية تبعث على لذة تختلف عن هذه التي تبعثها آلات اليوم؟

وخلاصة القول: هل اختلفت البنية الوجودية للانسان الأول عما هي عليه لدى الانسان المعاصر؟ أم أن أوضاع وأحوال وآثار أعمال الانسان سابقاً وردود فعله الداخلية والخارجية، هي غير أحوال وردود فعل الانسان المعاصر؟

من الواضح انّ جواب كل الاسئلة الآتفة هو النفي.

فلا أحد يسعه أن يزعم: ان كنه الانسانية قد تغيّر تدريجياً - أو يمكن ان يُحلَّ - محلّه شيئاً آخر، تماماً كما لا أحد يسعه القول: انّ الطبيعة الانسانية التي هي حدّ مشترك بين الاسود والابيض والكهّل والشاب، والعالم والجاهل، والقطيبي والاستوائيّ من بني آدم، المعاصر منهم ومن ماضي أو سوف يأتي، لا تلتقي على سلسلة من الاحتياجات المشتركة التي تندفع ارادة الانسان لتأمينها وتحقيقها.

انّ هذه الاحتياجات الواقعية موجودة بلا ريب، وهي تقتضي وجود سلسلة من النظم والضوابط الثابتة التي لا صلة لها بتلك القوانين والنظم القابلة للتغيير.

فلانجد أمة في أي عصر من العصور لا تجيز الدخول في حرب ضد عدو ثبت لها يقيناً أنه يُهدّد حياتها بالدمار ووجودها بالزوال، أو لا تمضي سفك الدم حين يكون القتل هو الوسيلة الوحيدة المتبقية لدفع شر مثل هذا العدو وقطع دابره.

ولا تستطيع سلطة في المجتمع ان تمنع أفراده من تناول الطعام اللازم لدوام حياتهم، أو أن تقمع الميول الجنسية.

انّ هذه - وامثالها كثير - هي من نوع الاحكام الثابتة غير القابلة للتغيير، وليس ثمة صلة بينها وبين الجوانب المتغيّرة - في وجود الانسان وحياته -.

نخلص من مجموع المقدمات التي مرّت الى النتائج التالية:

١- تعدّد الاحتياجات الحياتية العامل الاساسي في وجود المجتمع والعقود والنظم الاجتماعية.

٢- للشعوب جميعاً - حتى البدائية الوحشية منها - قوانين ونظم خاصة بها.

٣- تُعبّر ارادة أغلبية أفراد المجتمع عن الوسيلة السائدة في عالمنا المعاصر

لتشخيص الاحتياجات الحياتية.

٤- ارادة الاكثرية لا تتطابق مع الواقع دائماً.

٥- ثمة مجموعة من القوانين التي تتغير بتقدم العصور وتطور المدنية، ومثل هذه القوانين ترتبط باوضاع وحالات خاصة. وفي المقابل ثمة مجموعة اخرى ترتبط باصل «الانسانية» وهي حدّ مشترك بين جميع البشر لا تتغير في جميع أطوار الحضارة وادوار الحياة وتقلباتها مهما كانت الشروط.

بعد ان اتضحت هذه الموضوعات لنرّ ما هي رؤية الاسلام؟

ما هي نظرية الاسلام؟

نظراً لكون الاسلام نظاماً عالمياً لا يختص بجماعة بعينها ولا بمكان أو زمان معينين فإنّ مخاطبه في نهجه التعليمي - التربوي هو «الانسان الطبيعي». بمعنى أنّه يتوجه الى البنية الانسانية الخاصة التي ينطوي عليها الانسان العادي والتي يستحق بها اسمه، بغض النظر عما اذا كان عربياً أم أعجمياً، أبيض أو أسود، غنياً أو فقيراً، قوياً أو ضعيفاً، امرأة أو رجلاً، شيخاً كبيراً أو شاباً يافعاً، عالماً أو جاهلاً. و«الانسان الطبيعي» هو الذي يملك الفطرة الالهية ولازالت ارادته نقيه لم تلوث بعد بالاوهم والخرافات، فمثل هذا الانسان نطلق عليه أيضاً اسم «الانسان الفطري».

ثم ليس ثمة شك انّ ما يميّز النوع الانساني عن سائر الحيوانات هو ما جهّز به من عقل وفكر يهديانه سبيل الحياة، في حين تفتقر سائر الحيوانات الى هذه الهبة الالهية. انّ نشاط أيّ كائن حيّ - عدا الانسان - هو رهين ارادة تخضع لعواطف ذاك الكائن وغرائزه، فباستثارة هذه الغرائز وهيجانها يهتدي الكائن نحو مقاصده، وعلى أثر الارادة يمارس فعاليات الحياة فيسعى نحو الطعام والماء وسائر ما تقتضيه حياته. يبقى الانسان وحده هو الكائن الحي الذي زوّد بجهاز يتحكم

بالقوى والعواطف المختلفة التي تطفح على السطح من مشاعر حب وبغض؛ ورجاء وخوف، ووُدِّ وحقد؛ فيجذب هذه ويتردد تلك تبعاً لتشخيصه للمصلحة الواقعية وما يقضي به جهاز السيطرة. فربما استحثت العاطفة الانسان في ان يقدم على عمل، إلا ان هذا الجهاز يكبح موج العاطفة ويمنع الانسان من الإقدام، وربما حصل العكس حيث تكره العاطفة الإقدام ويأمر هذا الجهاز به، فكل ذلك يحصل تبعاً للتوازن بين الارادة والمصلحة الحقيقية، أما اذا توافقت المصلحة مع الارادة فإنَّ الجهاز يأذن بممارسة الفعل.

أساس التربية في المدرسة الاسلامية

لما كان المنهج التربوي المتكامل يقضي ان تستند العملية التربوية مع خصائص ومميزات ذلك النوع الذي تشمله العملية، فإنَّ الاسلام أشاد نهجه التعليمي - التربوي على قاعدة «التعقل» التي يتسم بها الانسان وليس على العواطف والاحاسيس. على هذا الاساس بالذات يُمضي الانسان الفطري بقوة عقله النقي من الشوائب والاهام والخرافات صحَّة وواقعية ما تنطوي عليه دعوة الاسلام من عقائد واخلاق فاضلة وقوانين عملية.

ما يدركه الانسان الفطري

يدرك الانسان الفطري - بما وهبه الله من فطرة - انَّ هذا الوجود المترامي الافناء يخضع من أصغر ذرة فيه وحتى أكبر المجرات، وبما ينطوي عليه من نظام دقيق وقوانين تبعث على الحيرة والتعجب، الى الخالق الأحد، وانَّ الوجود وما يترتب عليه من خصائص وآثار وما ينبثق منه من فعاليات، يستمدّها جميعاً من خالقه وموجده.

والانسان الفطري يدرك انَّ عالم الوجود يشكّل باجزائه المتناثرة وحدةً كبيرة تتربط عبرها الاجزاء فيما بينها، بحيث يكون لكل جزء تأثير متبادل وتامّ في الاجزاء الاخرى.

والعالم الانساني الذي لا يعدو ان يكون جزءاً صغيراً جداً من هذا الكون الكبير وقطرةً من بحره الممتدّ الواسع، ما هو الا ظاهرة ساهم في وجودها كلُّ عالم الوجود، فهو مخلوق لإرادة الله التي أوجدته واوجدت الوجود.

ولما كان الانسان وليدَ عالم الوجود ويعيش حياته ويتربى في اطار الهداية الوجودية، فإنَّ عالم الوجود (أي ارادة خالق العالم) هيأت له ما لا حصر له ولا عدّ من العناصر التي جعلته على هذه الشاكلة.

وتلك الارادة الخالقة هي التي جهزت الانسان بقوى وأدوات داخلية وخارجية خاصة وزودته بعواطف مختلفة وقوة عقلية تضمن له الهداية من خلال ارادته الى مقاصد السعادة الحقيقية.

فالانسان موجود يستطيع ان يميّز بشعورٍ و ارادةٍ حرّة الخير عن الشر والنفع عن الضرر، وفي النتيجة هو «فاعل مختار». ولكن من دون ان نغفل انَّ ارادة خالق الوجود كان لها الدور الكامل في ان يكون الانسان مختاراً حراً من خلال ما زوّدته به من قوى داخلية وامكانيات خارجية.

لذا فإنَّ الانسان الفطري يدرك - عبر ما اشرنا اليه من مقدمات فكرية - من خلال عقله وفكره ان سعادته الحقيقية تكمن في تلك الغاية التي شخّصها نظام الوجود - الذي أوجده وربّاه - وساقه اليها عبر أدوات الوجود. وهذا المقصد هو نفسه الغاية التي تعلّقت بها ارادة الله (تعالى) خالق الانسان والعالم، والمنزل

الذي يحقق صلاح الانسان. وفي سياق هذه المقدمات يقضي الانسان الفطري بأنَّ الطريق الوحيد الذي يحقق سعادته في الحياة هو الذي يضمن له دائماً موقعه الوجودي وينظر اليه جزءاً لا ينفكّ من عالم الوجود، وأنّه مخلوق لخالق الوجود، شرط ان لا يغفل عن هذا الموقع وان يستحضر في حالاته المختلفة كافة طبيعة التكليف الذي عليه ان يلتزم به، والآتي اليه من طيات دفتر الوجود، وان يلتزم بتنفيذه في وقته المحدد.

ان ما ينطوي عليه كتاب الوجود من تكاليف لا تحصى تقضي في مجموعها ان لا يخضع الانسان في حياته لغير الله الأحد وان يعمل بمقتضى ما ترشد اليه العواطف الانسانية والارادة الوجودية المتسقة مع ما يدلّ عليه العقل ويؤيده.

الاحكام الثابتة والمتغيرة

انّ ما تقضي به الارادة الوجودية وما يدل عليه العقل ينقسم حين يكتسب صيغة النظم والقوانين، الى قسمين متمايزين، هما:

١- أحكام وقوانين ثابتة تحافظ على المنافع الحياتية للانسان من زاوية كونه انساناً يعيش حياةً جماعيةً بغضّ النظر عن المكان والزمان والعوامل الطارئة (المتغيرة) الاخرى.

من أمثال ذلك بعض العقائد والنظم التي تعكس عبودية الانسان لخالقه، والقواعد العامة التي ترتبط بحياة الانسان بدءاً من قضايا الغذاء والسكن والزواج حتى الدفاع عن أصل الحياة الاجتماعية، فكل هذه أمور ثابتة يحتاجها الانسان دائماً ولا يمكن تصوّر زوالها.

٢- أحكام وقوانين تكتسب صفة مؤقتة أو طارئة لارتباطها بظروف محلية

خاصة بحيث تتغير باختلاف طراز الحياة. انَّ مثل هذه الاحكام يكون قابلاً للتبدل والتغيير تبعاً لتغيّر الحالات الاجتماعية والتطوّر التدريجي للحضارة والمدنية وما يستتبعه من زوال القديم وظهور الوسائل والمناهج الجديدة.

على سبيل المثال لم تكن البشرية بحاجة الى أكثر من طرق عادية بسيطة يوم كان الانسان يعتمد في وسائل النقل على وسائل بدائية، أما مع التقدّم المدهش الذي حلّ في العالم المعاصر، فقد غدا الانسان بحاجة الى آلاف القوانين التفصيلية الدقيقة والنظم المعقدة التي تنظم الحركة في البر والبحر والجو.

والانسان في عصوره الاولى كان يتعامل مع الطبيعة والمواد الاولية بشكل بسيط فيؤمن عن هذا الطريق احتياجاته للغذاء واللباس والسكن، ويشبع ميوله الجنسية، رغم أنَّه كان يجهد نفسه باعمال شاقة تستغرق كلَّ وقته ولا يجني من خلالها سوى مكاسب متواضعة. أما اليوم فإنَّ الحياة تتقدم بسرعة واطراد، بحيث أفضى تراكم الاعمال وتعقيدها الى فتح آلاف الآفاق والاختصاصات المتنوعة، مما يعكس حاجة الانسان في موازاة ذلك الى آلاف القوانين والنظم.

وحين نصل الى الاسلام نجد أنَّه يعتمد الافكار النقية التي تنهض بها فطرة «الانسان الفطري» وما تدل عليه في العقيدة والعمل فيجعلها ضرورية التنفيذ. لذلك نجد انَّ منهجه التربوي يتجه نحو الانسان الفطري بحيث يهدف من خلال دعوته تحويل المجتمع البشري الى مجتمع يطفح فيه نقاء الفطرة وما تهدي اليه في العقيدة والعمل والمقصد.

من هنا فإنَّ أحكام الاسلام ونظمه تنقسم هي الاخرى الى قسمين: ثابت ومتغيّر. فالثابت يقوم على أساس ما جُبل عليه الانسان وجودياً وما تقضي به

خصوصيته في الخلق، وهذه تسمى الدين والشريعة الاسلامية التي تقود الانسان لو تحرك في اطار هُداها نحو السعادة الانسانية ﴿فاقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطرَ الناسَ عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم﴾^(١).

أما القسم الثاني فهي الاحكام القابلة للتغيير بحسب اختلاف المصالح والازمنة والامكنة. وهذا النمط من الاحكام هو من آثار الولاية العامة، وهي منوطة برأي نبي الاسلام وأولي الامر المنصوبين من قبله، وتشخص في اطار الاحكام الدينية الثابتة وبحسب المصالح المتغيرة زمانياً ومكانياً.

وما ينبغي الانتباه اليه، انّ هذا النمط من الاحكام لا يعدّ بحسب الاصطلاح الديني جزءاً من أحكام الدين وشرائعه السماوية، وان كانت واجبة الطاعة ﴿يا أيها الذين آمنوا اطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الامر منكم﴾^(٢).

هذه نظرة اجمالية الى رؤية الاسلام في تلبية احتياجات الانسان في كل عصر، والمسألة تحتاج إلى توضيح أكبر، آمل ان تقوم به في أجزاء البحث الآتية.

(١) الروم: ٣٠.

(٢) النساء: ٦٣.

الأحكام الثابتة والمتغيرة في الاسلام

عرفنا من الاقسام السابقة للبحث انَّ أحكام الاسلام تنقسم الى قسمين متميزين هما: الاحكام الثابتة والاحكام المتغيرة.

ونعيد الآن التذكير انَّ الاحكام الثابتة هي تلك التي ترتبط بواقع الانسان الطبيعي وتأخذ بنظر الاعتبار التكوين الانساني بصرف النظر عما اذا كان الانسان بدوياً أو متحضراً، أسود أو ابيض، قوياً أو ضعيفاً، ودون أن تعنى بزمان أو مكان معينين، لانها أصلاً تتسق مع البنية الوجودية للانسان وما جهز به من قوى وأدوات داخلية وخارجية.

فاذا قُدِّر لشخصين أو أكثر أن يجتمعوا الى بعضهم ويمارسوا حياة جماعية مشتركة، فسرعان ما تبرز على سطح حياتهم سلسلة من الاحتياجات التي تدفعهم لتأمينها. وطالما كانت بنيتهم الوجودية واحدة، وهم مشتركون في الخاصية الانسانية، فانَّ احتياجاتهم ستتسم بطبيعة واحدة بحيث تقضي بوجود أحكام وقوانين موحدة ومنسجمة.

كما سيكون لهذه المجموعة من الناس عواطف مختلفة من حب ورجاء وخوف؛ واحتياج للغذاء والماء ولللباس والسكن؛ وميول جنسية وغير ذلك من احتياجات، على نحوٍ يؤكد انَّ اشباع هذه الاحتياجات والاستجابة للقوى والعواطف لدى كل واحد منهم، هو ضرورة بالنسبة للجميع.

فطالما كانت الطبيعة الانسانية هي العنصر المشترك فيما بينهم فلا يمكن ان نقول ان سدّ جوع أحدهم جائز وهو ممنوع بالنسبة للآخر؛ تماماً كما لا نستطيع ان نقول انّ اذعان انسانٍ لما يقضي به العقل من ضرورات هو أمرٌ واجب، في حين لا يكون كذلك بالنسبة لانسانٍ آخر.

أو أن نزع أنه يجب الاعتناء في عصور معينة بما للطبيعة الانسانية من أحاسيس وجدانية وادراكات ضرورية، ثم نهمل ذلك في عصور أخرى، رغم أنّ هذه الطبيعة استمرت لآلاف السنين بخواص وآثار متميزة وعاشت بنمط متشابه في القوى والعواطف والشعور. كما لا يجوز ان نتذبذب بين شعار الحياة الجماعية نرفعه يوماً ونزوي عنه في يومٍ آخر الى شعار الحياة الفردية؛ أو أن ندافع حيناً عن مقدساتنا ونسلم في وقتٍ آخر وجودنا وحيثيتنا وكل شيء الى العدو؛ أو أن ننهض مرة بنشاطات الحياة وما تتطلبه من أعمال ونركن مرة اخرى الى البطالة والسكون.. وهكذا.

من هنا يتضح انّ الانسان الطبيعي يرتبط دائماً بمجموعة من الاحكام والضوابط الثابتة التي تتسم بالوحدة والاتساق.

منطق الاسلام

انّ الاسلام فيما تقوم عليه دعوته الى الناس لا يخرج عن هذا المنطق. فهو يقول انّ الخيار الوحيد الذي يؤمن حياة الانسان يكمن بوجود سلسلة من الاحكام المتسقة مع الجهاز الوجودي للانسان في بعده الخاص والعام.

والاسلام يحث الانسان في الانسياق وراء ما يمليه عليه ادراكه - الذي وهبه الله اياه - وشعوره ووجدانه واتباع ما يشخص له من حق بعيداً عن الاهواء والنزعات المنحرفة.

وأنَّ علينا ان لا نطلق صفة «التقليد» على اتباع مجموعة من العقائد الحقّة، وان لا نقوم في الوقت نفسه بتقليد الاسلاف والآباء بذريعة «الافتخار الوطني» واتباع «سنن وتقاليد الماضين».

ويحسن بنا أيضاً أن لا نسمي عبادة الله والانقياد اليه رجعية وعبادةً للقديم، فنسلم بهذه الحجة زمام امورنا لعدّة من المتجبرين لتحوّل بعد ذلك الى العوبة بأيديهم لا نملك سوى الخضوع لهم والاذعان لمئات السادة والارباب المنتصبين في أرجاء الحياة.

ان لفظ الاسلام اشتقّ من التسليم لعبودية ربّ واحد هو خالق الوجود، وان ما يذكر به الاسلام دائماً هو رعاية المقتضيات الواقعية لخلق الانسان وتبعيته للحق وهدايته اليه. لذا فإنَّ الاسلام في مرحلة التفصيل تجسّد في سلسلة من العقائد ومجموعة من الاخلاق والقوانين التي شرعها الخالق للبشرية وعدّها حقاً واجب الاتباع وديناً سماوياً غير قابل للتغيير أو التبديل.

ومن الواضح انّ هذه المراحل الثلاث: العقيدة، الاخلاق، والاحكام ترتبط فيما بينها برباط وثيق وتتطابق من جهة ثانية مع ما عليه نظام الوجود العظيم، بيد أنّنا لا نستطيع في هذا البحث الوجيز ان ندخل في التفاصيل، وانما نكتفي بهذه الاشارة الاجمالية، لانّ غاية ما نريد التأكيد عليه هو ان تثبت وجود سلسلة من الاحكام والضوابط الثابتة في الاسلام.

الاحكام المتغيرة في الاسلام

كما يحتاج الانسان الى سلسلة من الاحكام والقوانين المحكمة الثابتة التي تتسق مع احتياجاته الطبيعية المنسجمة (الموحدة) فهو أيضاً يحتاج الى

مجموعة ثانية من الاحكام المتغيرة، اذ لا يمكن تصور بقاء مجتمع من المجتمعات البشرية واستمراره دون هذه الاحكام المتحركة. والسر ان هذا الانسان الطبيعي الذي يتسم ببنية ثابتة وطبيعة موحدة، يخضع في خط مواز الى مقتضيات التحولات المكانية والزمانية المستمرة، ويواجه عوامل متحركة تفضي بتغير الزمان والمكان الى تغير المحيط والاضاع، مما يستوجب بدوره تبديلاً في الاحكام ينسجم مع الاوضاع المستحدثة.

ان مثل هذه الاحكام والقوانين المتغيرة تنتهي الى اصل في الاسلام نطلق عليه في هذا البحث اسم «صلاحيات ولي الأمر» أو الحاكم. وهذا الاصل في الاسلام يلبي احتياجات الانسان المتغيرة في كل عصر وزمان، ويستجيب للتبدلات في كل منطقة ومكان ومجتمع من دون ان يطرأ أي تغيير على الاحكام الثابتة في الاسلام.

توضيحات هامة

نود ان نقرب مفهوم الولاية العامة التي يتحلى بها ولي أمر المسلمين من وجهة نظر الاسلام بمثال نضربه من حياة المسلم العادي. ان المسلم العادي يمتلك في المجتمع الاسلامي وفي اطار الحقوق التي يتمتع بها في ظل القانون الديني ان يتصرف في محيط حياته الخاصة على النحو الذي يريد (طبعاً في اطار التقوى ومع رعاية القانون) فبامكانه مثلاً ان يتصرف بأمواله تبعاً لما يريد ولما يراه من مصلحة، فيوسّع على نفسه في الغذاء والسكن واللباس والاثاث أو يمسك عن بعض هذه الاشياء. وله أيضاً حق الدفاع عن كل ما يهدّد حياته ووجوده، أو ان يتجاوز عن بعض الحقوق ويسكت عنها لمصلحة يقدرها. وفي نطاق العمل من

حقه ان يسعى في كسبه ليلاً ونهاراً، أو أن يترك العمل أحياناً لينصرف وفق تقديره الى ما يراه أهم .. وهكذا.

نفس الكلام يقال بالنسبة لولي أمر المسلمين الذي يحتل موقعه تبعاً للنظرية الاسلامية. فهو يمتلك حق التصرف في محيط الحياة العامة تماماً كما للمسلم العادي حق التصرف في حياته الخاصة (في اطار الضوابط) وذلك بالتبع لما أولاه اياه الاسلام من ولاية عامة تُنفذ في منطقة حكمه، مُضافاً لكونه في موقعه بمثابة الرأس المدبر لتوجهات وافكار المجتمع الاسلامي والمركز الذي تتمركز فيه ارادة المجموع واداركاته.

فالحاكم (ولي الامر الشرعي) يستطيع في اطار التقوى ومع رعاية الاحكام الاسلامية الثابتة ان يتصرف - مثلاً - في الاموال والبيوت والممتلكات لما يؤدي الى شق الطرق والمعابر العامة فينقل مواقع البيوت والاسواق وما الى ذلك. ويستطيع أيضاً أن يتدخل في أعمال الناس وطبيعة العلاقة بين فئات الناس. ومن صلاحياته أيضاً أن يعلن الحرب اذا رأى هذا الموقف مناسباً في وقت معين فيأمر بتجهيز الجيوش وتهيئة المقدمات الضرورية للدفاع، أو ينصرف عن ذلك في وقت آخر اذا رأى صلاح المسلمين بالامتناع عن الدفاع وتوقيع المعاهدات بدل ذلك.

وله أيضاً في سبيل تحقيق التقدم الثقافي في العلوم الدينية أو العلوم الحياتية ذات المساس بتطور المجتمع، ان يتدخل بشكل موسع بما يحقق الهدف، فيعتمد برامج واسعة باتجاه ترويح بعض العلوم والمعارف وحث الناس عليها، أو يقوم بمنع بعض الاختصاصات والمعارف والتأكيد على أخرى. وما نريد أن نخلص

اليه ان يد الحاكم (ولي الأمر) مفتوحة دون قيد في اتخاذ وتنفيذ ما يراه مناسباً من الضوابط والقوانين الجديدة التي ترتبط بتقدم الحياة الاجتماعية وتعود بالنفع على مسار التطور، وتنتهي الى ما يحقق مصلحة الاسلام والمسلمين.

بيد ان ما ينبغي التأكيد عليه - مجدداً - ان الاحكام الجديدة هذه والنظم المتغيرة في دائرة الاسلام هي وان كانت واجبة التنفيذ حيث يتعين على «ولي الأمر» ان يتصدى لوضعها وتنفيذها، وعلى المجتمع اطاعته فيها، الا انها في نفس الوقت لا تعدّ جزءاً من الشريعة ولا تدخل في نطاق الحكم الالهي.

فكل ما تملكه هذه الضوابط والنظم من أهلية أنّها وُجِدَت لتحقيق مصلحة ما، فبمجرد ان تنتفي المصلحة يرتفع الحكم، فيتعيّن حينها على ولي الأمر (السابق أو الجديد) ان يرفع الحكم المنتفي ويعلن ذلك للناس، ثم يستبدله بحكمٍ آخر يتسق مع المصالح المستجدة.

أما الاحكام الالهية التي تمثل متن الشريعة ومضمونها فهي ثابتة الى الأبد وماضية في كل وقت، لا يحقّ لاحد تغييرها حتى ولي الامر بحجة رعاية المصالح المتغيرة، أو إلغاؤها بأية ذريعة كانت.

معالجة شبهة

انّ البيان الذي قدمناه حول الاحكام الثابتة والمتغيرة في الاسلام يفضي الى معالجة شبهة يثيرها البعض في وجه الاسلاميين.

فهؤلاء يقولون: لقد طرأت على الحياة الاجتماعية للانسان أبعاد واسعة ومعقدة لا يمكن أن تقاس أبداً بأسلوب الحياة قبل أربعة عشر قرناً. على سبيل المثال نرى انّ التقدم الذي أصاب أجهزة المواصلات اليوم وما وُضِع لها من

انظمة وقوانين يفوق لوحده عدد الانظمة والقوانين التي كانت تضبط مسار الحياة في عهد نبي الاسلام، فكيف اذا أضفنا اليها جوانب التقدم والرقي التي أحاطت المجتمع المعاصر في جوانبه المختلفة وأفضت الى وضع القوانين والنظم التي لاحدّها ولا حصر؟

انّ كل هذه المستحدثات لم تكن في الماضي وبالتالي لم يكن للاسلام موقف منها، لذلك فما حاجتنا للاسلام الذي يفتقد للنظم والقوانين التي تحتاجها الحياة المعاصرة؟

انّ هؤلاء الذين يثيرون هذه الشكوك يجهلون الاسلام ولا يعرفون جانب الاحكام المتغيرة فيه، فهم يظنون انّ الاسلام يريد ان يدير الحياة المتحوّلة دوماً نحو التكامل، بمجموعة من الاحكام الثابتة الموحدة فقط، أو أنّه يريد ان يحدّ بقوة السيف من تدفق حركة الحياة ويقاوم التقدم الضروري المطرد للتمدن الانساني ... أنّه وهم الجهل ليس أكثر!

وثمة فريق آخر يعترض بالزعم: انّ مسار التكامل ذا الطابع الضروري في الحياة الجماعية يستوجب دون شك تغييراً وتبدلاً تدريجياً في القوانين الثابتة السارية في المجتمع، لذا فإنّ القوانين الاسلامية الثابتة تكون على فرض صحتها ومئاتها صالحة فقط لعصر كعصر النبي بما كان يزخر به من عوامل وشروط، ولا تملك صفة البقاء والاستمرار في العصور الاخرى؟

هؤلاء السادة يفتقدون بدورهم للسوعي الكافي في البحوث القانونية والحقوقية، اذ من البديهي ان تنطوي القوانين المدنية في كافة ارجاء الدنيا على فقرات ومواد دائمة تكون ثابتة اجمالاً وغير قابلة للتغيير.

ليس ثمة شك انَّ قوانين ونظم هذا العصر تغاير مائة بالمائة قوانين ونظم العصور السابقة، وانها ستختلف كلياً عن تلك التي ستسود في العصور الآتية، بيدَ انَّ ذلك كلّه لا يمنع من وجود عناصر مشتركة فيما بينها لا تبلى بمرور الزمان وتحولاته ولا تتسم بالقدَم، كما أوضحنا ذلك في البحوث السابقة.

ان منهج الاسلام في وضع القوانين الالهية يقوم على أساس تلقيها عن طريق الوحي. أما الاحكام والقوانين المتغيرة فتدخل في نطاق صلاحيات الحاكم (ولي الأمر) وتوضع عن طريق الشورى وتُمنى عن طريق الولاية.

وبشكل عام نستطيع أن نقول انها تقوم على أسس عقلانية، لا على أساس الرغبات العاطفية للاكثرية. بيدَ انّا مع ذلك لا نستطيع القول بانتفاء التشابه بينها وبين منهج الحكومات الاجتماعية الاشتراكية.

انَّ أحكام الاسلام الثابتة التي يطلق عليها اسم «الشريعة السماوية» لا مجال لتغييرها أو تبديلها حتى من قبل أولياء أمور المسلمين فهي باقية دائماً وواجبة التنفيذ أبداً مهما كانت الشروط والاضاع. اما الاحكام المتغيرة في الاسلام فهي قابلة للتغيير تبعاً لما يستجيب لتحولات التكامل الاجتماعي في حياة الناس، وهي بهذه الصفة تضمن تحقيق السعادة الاجتماعية تدريجياً.

ان واقع الحكومات الاجتماعية في زمننا ينطوي على وجود قوانين ثابتة غير متغيرة يطلق عليها اسم «الدستور» اذ لا تملك الدولة بل وحتى المجالس التشريعية حق تغيير هذه القوانين الثابتة. والى جوار ذلك ثمة قوانين مُتغيرة تشرع من قبل المجالس التشريعية، أو تكتسب صفتها القانونية والتنفيذية من خلال قرارات المجالس الوزارية، وهي تتغير تبعاً لما يحقق المصالح المتجددة

ولما يستجيب للتحويلات التي تطرأ على مسار البلد.

وكما لا يجوز لنا ان نتوقع ان يتضمن دستور البلد وقانونه الدائم انظمة جزئية عن حركة المرور في المدن أو العاصمة، أو ان يشمل أموراً تفصيلية تدخل في النطاق المتحرك لمسار الحياة وما تفرزه من متغيرات شهرية أو سنوية، فكذلك لا يجوز ان ننتظر من الشريعة السماوية ذات الاحكام الاساسية الثابتة ان تتحدث عن قوانين وضوابط تفصيلية قابلة للتغيير تدخل في الدائرة المتحركة للولاية (وهذا هو جواب الاشكال الاول).

وكما اننا لا ننتظر ان يطرأ التغيير على مواد الدستور الذي ينطوي على ثوابت تتحدث عن استقلال البلد وحاجته الثابتة للرئاسة ونظائر ذلك مما يؤدي تغييره الى زعزعة استقرار البلد وتهديد سلامته، فكذلك علينا ان لا ننتظر ان تطرأ على الشريعة التي هي بمثابة القوانين الثابتة (الدستور) عوامل التغيير والتبدل. (وهذا هو جواب الاشكال الثاني).

يتضح مما مرَّ أنه لا أساس للشبهة التي تزعم ان القانون الاسلامي ناقص كونه يفتقر الى سلسلة من النظم التي تحتاجها الحياة المعاصرة. كما أنه لا أساس لما يقال من ان أحكام الاسلام جامدة على منوال واحد فيما ينبغي ان تتسم القوانين الاجتماعية بالتغيير وتكون قابلة للتبديل. ولكن مع ذلك يمكن ان يتفرع على الشبهة الثانية اشكال آخر يقول: صحيح اننا نشهد في المجتمعات المتطورة في عصرنا نوعاً من الثبات والاستمرار في مجموعة من القوانين والانظمة، ولكن هل يجوز ان نقول ان كافة أحكام الاسلام الثابتة مما تقرره الشريعة وتعكسه المسائل الفقهية، هو مما يضمن سعادة المجتمع البشري دائماً والى الابد؟ ثم هل

يمكن ان يستمر مسار التمدن البشري الراهن بواسطة الصلاة والصوم والحج والزكاة وغير ذلك؟ وهل تستمر أحكام الاسلام وما شرعه من ضوابط في مجال الرق والمرأة والزواج والبيع والربا ونظائر ذلك، في العالم المعاصر كما كانت عليه في السابق؟

انّ هذه وامثالها هي مسائل بحاجة الى بحوث مستفيضة مستقصية يجب ان تُبحث في مجالها^(١).

(١) سيتعرض المؤلف الى الكثير منها في فصول الكتاب الآتية. [المترجم].

أساس دعوة الاسلام

يقوم الاسلام في دعوته على ثلاثة اصول تتسم بالبساطة والوضوح، هي:
الأصل الأول: ان أهم شيء بالنسبة للانسان هو أن يحقق السعادة في حياته.
وفي هذا السياق لا نستطيع أن نتصور انساناً يشك في هذا الأصل أو أن نتصور
أمراً أكثر أهمية منه، والسرّ أن كلّ انسانٍ يتمنى - كأني موجود آخر - أن يحقق
لنفسه الراحة والاستقرار من خلال تأمين احتياجاته وتكميل ما يواجهه من
نواقص الحياة.

تتسق مع ذلك حالة الانسان الذي يضحي باستقراره في سبيل راحة الآخرين
ويتحمل الآلام والمشاق في سبيلهم. فالانسان الذي يبادر لذلك انما يريد أن
يزيل عن نفسه الاحزان والآلام التي تنتابه حين يشاهد البؤساء ليحقق لنفسه عن
هذا الطريق نوعاً من الراحة والاستقرار.

وحتى الانسان الذي يصاب بالملل والسأم من حياته فيرى سعادته بالموت أو
أن يلقي بنفسه في لهوات المشكلات والمحن العنيفة، فيقدم على الموت
(الانتحار) أو ركوب المحن دون تردّد، مرجحاً اياهما على أية نعمة أو استقرار،
فهو انما يفعل ذلك بدافع اختيار السعادة والفلاح لا غير. إن السعادة والفلاح
هذين هما اللذان عناهما رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلّم) في جملته
المشهوره عندما صدّع بدعوته: قولوا لا إله الا الله تفلحوا.

الأصل الثاني: انَّ الانسان يسعى لتحقيق سعادته في اطار النظرة الواقعية؛ بمعنى انَّ البشر يبحثون دائماً عمّا يمثل السعادة فعلاً وواقعاً، لا تصوراً ووهماً. وهذا الأصل يمكن تصوّره بعملية تأمل بسيطة. فالانسان الجائع يسعى وراء الخبز، والعطشان يسعى وراء الماء، وهذان يسعيان فعلاً وراء الخبز والماء الحقيقي وليس وراء وهم الماء والخبز أو صورتها التصورية، فتصوّر صورة الماء والخبز لا يرفع عن العطشان عطشه ولا عن الجوعان جوعه.

وكذلك الحال بالنسبة للاحتياجات الاخرى، فالانسان يسعى وراء ما يحقق احتياجاته فعلاً ويؤمنها واقعاً، وليس وراء الاوهام والتصورات.

فلو افترض الانسان لنفسه نمطين من الحياة؛ نمطاً يعيش فيه كما تعيش الملوك وهو الاغراق بالنعم والملذات، ونمطاً يعيش فيه حياةً بسيطة، ولكن النمط الأول كان مجرد وهم وخيال وتصورات (ذهنية أو نفسية) فيما تتاح له فعلاً امكانات ممارسة النمط الثاني واقعياً، فأنه سيختار النمط الثاني حتماً، لأنَّ وجدانه يرجح دون تردّد الحياة الواقعية المتاحة على الحياة الوهمية المتصوّرة.

ثمرّة النظرة الواقعية للانسان

انَّ من له اطلاع على المدارك الحقيقية للاسلام المتمثلة في القرآن والسنة يدرك دون تردّد ان كل جملة من هذه الاصول تقوم فعلاً على أساس واقعية الاسلام.

ثم انَّ الاسلام يستنبط من أصل الواقعية هذا حكماً وجدانياً آخر يقضي بان يتبع الانسان الحق في كل الحالات. بمعنى اذاكُشف له الحق عن طريق النظر فعليه ان يسلم له دون تردّد، كما عليه ان يقوم في مرحلة العمل باعمال تتوافق بحسب الواقع مع مصلحته، حتى اذا كان ذلك مخالفاً لرغبته وهواه.

والأمر يشبه حالة المريض الذي يعالج النقص الصحي الذي يعاني منه باتباع ما يأمر به الطبيب حتى لو كان الدواء مرّاً أحياناً وغير مستساغ. ويشبه أيضاً ما تنقاد اليه المجتمعات الانسانية من قوانين ضرورية وانظمة حقّة يستلزم الواقع تنفيذها حتى لو كانت مخالفة لارادة الاغلبية أو الجماعة برمتها. وفي كل الاحوال تقضي الرؤية الاسلامية بان يُطاع الحق مطلقاً ويُتبع دون ان يخضع للارادات والاهواء، وصدق الله (تعالى) اذ يقول في كتابه العزيز: ﴿فماذا بعد الحق الا الضلال﴾^(١) ويقول أيضاً: ﴿ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السموات والارض ومن فيهن﴾^(٢).

يتضح مما مرّ انّ الاسلام يحترم الحق ويوجب إتباعه. وهذا ما يتطابق مع ما يقضي به وجدان الانسان، فنحن لا نجد أبداً انساناً (المنظور فيه الانسان الطبيعي) لا يقضي وجدانه بلزوم اتباع الحق ولا ينفر من طمس الحقيقة ووأدها. انّ ما نراه امامنا بكثرة في المجتمع البشري هو مخالفة الحق في مقام العمل، ولطمس الحقيقة مصاديق كثيرة من حولنا. بيد أنّ ذلك لا يمنعنا من أن نرى أن أغلب الاشخاص الذين يتجاوزون الحق وينأون عنه، يعتذرون عن اعمالهم حين يوجه اليهم اللوم والتأنيب، بذرائع يحاولون من خلالها تبرير ما قاموا به ليوحوا بأنّه كان متطابقاً مع الحق.

ومعنى هذا العمل ببساطه وما يدل عليه ان مسألة «لزوم اتباع الحق» هي أصل عقلائي ثابت.

(١) يونس: ٢٢.

(٢) المؤمنون: ٧١.

الأصل الثالث: على الانسان ان يتبع في مسار حياته النهج العقلاني ولا ينقاد للعواطف والاحاسيس. والسرّان ما يميّز الانسان عن سائر الحيوانات ويحقق له نوعيته الانسانية المستقلة هو أنّه مَجَّهز بالقوة العقلية، وهو يمتلك الارادة والتصميم ازاء كلّ ما يريد أن يفعله.

فهو يستطيع بقوته العقلية ان يميّز بين الخير والشر، ويقارن بين النفع والضرر الواقعيين فيختار ما يتطابق مع مصلحته الواقعية، ويتجاوز عواطفه واحاسيسه ليمتنع عما يضرّه ولا ينسجم مع مصلحته.

أما ما يشاهد على سائر الحيوانات فهو انها تعمل وتتحرك من خلال دوافع الغريزة وليس من خلال العقل. لذلك حرّياً بالانسان ان يحقق سعاده ويؤمن فلاحه من خلال القوة التي يختص بها دون غيره من سائر الكائنات، وليس من خلال ما هو مشترك بينه وبين الحيوانات.

وعلى الانسان ان يستند في فعله الفردي وحياته الاجتماعية على «منطق الانسان» لا على منطق الحيوان سواء أكانَ اليفاً أو وحشياً.

وفي الواقع انّ هذا الأصل المائل بمرجعية العقل يتولد عن الأصل الثاني وينبثق منه. وبدوره أولى الاسلام العقل احتراماً فائقاً لا يمكن التخفي عليه، فهو على سبيل المثال حرّم حتى تلك الافعال التي تنتهي بتعطيل العقل أو تفضي الى تضليل القوة العقلية وخداعها كاستعمال المسكرات، والكذب والغش في المعاملات، والخدعة والاستغلال والتظاهر بوجهين.

واعتماد هذا الأصل ومرجعيته لدى البشر هو أمر لا مجال للتشكيك فيه، اذ لا يمكن ان نجد انساناً يقضي وجدانه بدم العقل أو أنّه لا ينفر من غير العاقل، وان

كانَ هذا الأصل - كما الأصل الثاني - يُخالف أيضاً بكثرة في مقام السلوك والعمل
باصطناع الذرائع والاعذار المختلفة.

حصيلة الأصول الثلاثة

انَّ النتيجة التي نستخلصها من حصيلة الاصول الثلاثة هو انَّ على الانسان ان
يسعى لتحقيق سعادته الواقعية عن طريق العقل.

توضيح مجدّد للفكرة

اننا نشاهد في انفسنا اننا نبحث عن الطعام حين نجوع وعن الماء حين نعطش
وعن الملابس حين نعري وعن الراحة حين نتعب وهكذا. وحقيقة ما تدل عليه
هذه الحالات اننا نشعر بالنقص في انفسنا، وفي نفس الوقت نحس ان ثمة شيئاً
في داخلنا يدلنا على ما يرفع هذه النواقص ويقودنا الى ما يؤمن احتياجاتنا.

واذا أردنا أن نسمي هذه الاشياء؛ فإنَّ النقص الذي نستشعره في داخلنا نطلق
عليه اسم الحاجة، أما العامل الداخلي الذي يدفعنا نحو تأمين هذه الحاجات،
فنطلق عليه اسم القوة والطاقة الداخلية، وأخيراً نطلق اسم السعادة على الشيء
الذي يسد احتياجاتنا ويستحيل لدى القوة الداخلية الى متعة ولذة، فهذه المتعة
واللذة هي في الواقع السعادة التي تستشعرها القوة الداخلية في وجودنا.

وكثيراً ما يحصل للانسان في حياته انَّ الاستجابة لما تحتاج اليه واحدة من
قواه وان كان يوفر المتعة لهذه القوة ويحقق لها بالتالي سعادتها، الا انها تنتهي الى
إلحاق الضرر بالقوى الاخرى (التي تتعاقد فيما بينها لتشكل بمجموعها الهيئة
الوجودية) تماماً كما تؤدي عملية منح الحرية المطلقة لكل واحدة من هذه القوى
في ممارسة فعاليتها، الى تعطيل باقي القوى، مما يستوجب إلحاق الضرر بالهيئة

الوجودية العامة، وبضمنها تلك القوة.

على سبيل المثال انَّ الاسراف في الراحة أو في تناول الطعام والشراب هي أمور تنتهي بضرر الانسان نفسه وربما بفناءه.

لذلك أدراك الانسان جيداً من خلال التجربة انَّ سعادته هو، هي غير سعادة كل قوة من قواه الوجودية. وفهم من خلال ذلك انَّ عليه ان لا يستجيب الى رغباته التي تتبع من واحدة أو أكثر من قواه الداخلية، قبل ان يخضع نفسه لعملية حساب يُوازن من خلالها بين الخير والشر، وحجم المنافع والاضرار، فيقدم حين تتوافق الرغبة وحاجة القوة الداخلية مع مصلحته.

وهذه المهمة هي ليست سوى الوظيفة التي تقوم بها القوة العقلية فتفرز من بين الرغبات ما هو مقبول وتميِّز ما هو غير مقبول.

يتبيّن من مجموع هذه المقدمات اننا لا نستطيع ان نفترض انساناً لا يريد السعادة لنفسه، واذا أراد فهو لا يبغى السعادة الواقعية!
وإذا وجدنا انساناً لا يوظّف قواه العقلية فسيكون تماماً كالطفل الرضيع أو كالانسان غير العاقل الذي يُعاني نقصاً في انسانيته.

معرفة الانسان بالعالم الخارجي

يتبيّن مما تقدم أنَّه ليست هناك فاصلة بين الانسان الطبيعي الذي ينطوي على الادراك والشعور والبيان وبين ادراكه لاحتياجاته الوجودية، وانما يستبطن ادراك الانسان لذاته ادراكاً لمجموعة احتياجاته؛ بحيث لا يدرك الانسان نفسه الاّ وهو يدرك حاجاته دونما انفكاك بين الاثنين.

ومن الطبيعي ان تقترن كل حاجة مع استجابة ملائمة لها، فالانسان حين يجوع

يطلب الغذاء دائماً؛ وحين يعطش يطلب الماء؛ وحين يكون في العراء يطلب المكان الذي يأوي اليه، وحين يكون وحيداً وهو عاجز بمفرده عن اشباع احتياجاته المتكاثرة ينشد عون الآخرين ومساعدتهم.

وهكذا نخلص الى انّ الانسان لا يدرك ذاته، الا وهو يدرك الى جوار ذلك دائماً احتياجاته. ثم ان ادراك هذه الاحتياجات التي تتجسّد في متطلبات (طعام، شراب، مأوى...) هو الذي يدفع الانسان للتعرف على العالم الخارجي من حوله. وحينئذ يترتب على هذا الشعور ونزوع الانسان لما يريد، ان يبذل سعيه الحثيث منذ اليوم الأول حتى آخر لحظات شوطه في الحياة، لتأمين احتياجاته أو ما يصطلح عليه بـ «بلوغ سعادته».

ادراك الروابط والاسباب

انّ اهم ما يأنس به الانسان من خلال تماسّه بالعالم الخارجي الذي يحيط به هي العلاقة بين رغباته واحتياجاته وبين اجزاء العالم. فالانسان يلمس بوضوح ان ثمة علاقة بين الطعام وبين الشبع، ففي كلّ مرة يتناول الخبز واللحم يتبدل جوعه الى شبع؛ وحين يتناول الماء العذب يرتفع عطشه، وحين يرتدي الملابس المناسبة يلمس أنّه وقى جسمه من وطأة الحر أو البرد، وهكذا لا يمر عليه وقت حتى يدرك اجمالاً أنّ هناك علاقة ورابطة وجودية بين جميع اجزاء العالم. وكلما توغل بالبحث والتدقيق أكثر، تعرّف على هذه العلائق بنحو أكثر تفصيلاً.

وفي الواقع لا يعدو هذا الادراك ان يكون تجسيداً للقانون العام المعروف بقانون العلة والمعلول الذي يقوم عليه عالم الوجود في نظامه المدهش. وهو

(الادراك) في نفس الوقت تعبير عن معنى المقولة البسيطة التي تجري على السنتنا باستمرار: ليس ثمة حادثة تقع دون علة.

اجل! ان ادراكنا نحن البشر مشبع بالاذعان الى علاقة السبب والمسبب. والامر لا يقتصر على اعتقادنا نحن وحدنا وحسب وانما يسري الى الحيوانات، فرغم انها تفتقر لقدرة النطق الا ان شعورها الفطري يؤكد ايمانها بنفس العلاقة، بحيث نجدها تسعى دائماً وراء الأسباب والوسائل التي تؤمن لها مقاصد الحياة. فهي اذا جاعت وعطشت تهرع نحو الغذاء والماء، وحين تشعر بالتعب تذهب الى اماكنها التي تستريح فيها؛ وحين يطرأ في خيالها إحساس بالحاجة الى النسل تقترن بأزواجها؛ وحين تحس بالمخاطر تدهمها تبادر للدفاع عن نفسها بالمخالب والاسنان والقرون والمناقير واللدغات السامة أو انها تتوسل بالفرار.

والمسألة لا تقتصر على الانسان ومن بعده الحيوان وحسب، وانما تتعداهما الى الموجودات الاخرى كالنباتات والجمادات المركبة والبسيطة. فرغم ان هذه الموجودات تفتقر للادراك والشعور الا انها تسلك نفس الطريق. فكما يندفع الحيوان لتناول طعامه حين يشعر بالجوع فكذلك تمارس النبتة النشاط نفسه في موقع الحاجة اذ تمتص الغذاء الذي تحتاج اليه بواسطة جذورها بعد ان تجذبه اليها.

وبالنسبة للجماد فهو الآخر يمارس فعالية تُبرز الى الوجود آثاراً تختص به. وفي الواقع ان كل موجود حي يتطلع لكماله الوجودي، لذلك تجده لا يستقر لحظة وانما يسعى منذ البداية وحتى الشوط الاخير لتحقيق تطلعاته الخاصة. (المسألة تشبه المسار الذي يحرك الطفل الرضيع ليتحول عبر أشواطٍ تكاملية الى

رجل أو امرأة ناضجين).

وكذلك الحال بالنسبة للنباتات، فمُنذ اللحظة الاولى تتحرك الحبة أو النبتة الصغيرة في المسار الذي يحوّلها الى شجرة كاملة، حيث تجذب اليها ما تحتاج اليه من عناصر التربة وتتوجه الى المركبات التي تنطوي على نسبٍ خاصة تنسجم مع اشواط نموها وتكاملها.

أساس الحياة أو القاعدة الاساسية للدين

يمكن ان نفترض انساناً يقوم برنامج حياته على أساس الاهواء والرغبات، فهو يسعى دون قيد أو شرط لاشباع رغباته والاغراق باللذة بالقدر الذي تسمح به البيئة الحياتية التي تحيط به.

وإذا افترضنا أنه اتيحت لهذا الانسان قوى وقدرات اضافية يتفوق بها على الآخرين فسيعمد الى فرض رغباته واهوائه على ابناء مجتمعه ويحوّلهم الى عبيد كما هو عليه الحال في المجتمعات التي تزرع تحت نير الاستبداد وتخضع للنهج الديكتاتوري.

وقد نفترض حالة مجتمع آخر يتحرّر افراده من العبودية والاستبداد، ويمسكون زمام الامور بأنفسهم لتحقيق حريتهم والحفاظ عليها. ثم يعمدون للحيلولة دون تفشي مظاهر الفوضى، الى اعتماد برنامج عمل يقوم على رأي الاكثرية أو المجموع، ليسري بذلك المنهج الاجتماعي فيما بينهم.

اننا نعرف انّ البشرية مرّت بعصورها المختلفة بأحد هذين النمطين (الاستبداديين الفردي والجماعي) فتذوقت المحاسن كما تجرّعت المحن والمرارات، ولا زالت على نفس المنوال في العصر الراهن.

اما الاسلام فيرفض - بالاستناد الى الاصول الثلاثة آفة الذكر - الانقياد الى أي من هذين النمطين؛ لأن تسليم زمام امور الحياة لرغبة فرد واحد أو لرغبات الاكثرية، انما يعني عملياً ارساء قواعد الحياة على أساس العواطف والأحاسيس. وهذا يخالف ما خصّ به نظامُ الخلق، الانسانَ من خصوصية تميّزه عن سائر الحيوانات.

فالانسان خصّ - خلافاً لسائر الحيوانات والكائنات - بالقوة العقلية التي هي بمثابة جهاز لتمييز الخير من الشر، والنفع من الضرر، وبالتالي فان رغبات الانسان تخضع لهذا الجهاز، ثم يقدم الانسان على ما يختاره له العقل. اما الحيوان فيتحرك تبعاً لما تُمليه قرائحه ودوافعه الغريزية.

وحين تكون الحاكمية للعواطف والأحاسيس فسينقاد الانسان لرغباته سواء اتفقت مع الحق والصواب أم لم تتفق، وحينئذ يكون معنى ذلك - في الواقع - إلغاء لقوة العقل، وحينها يتحرك الانسان بمنطق الحيوان، وليس بمنطق الانسان، تماماً كما يصرّح القرآن الكريم بذلك: ﴿الذين كفروا يتمتعون ويأكلون كما تأكل الأنعام﴾^(١).

لا ينبغي لاي نهج من مناهج البشر ان ينفصل - كلياً - عن عالم الوجود الفسيح الذي يُعدّ المحيط الكبير لحياة الانسان؛ لأنّ البشر هم في النهاية جزء لا ينفك من عالم الوجود لا يملكون سوى الانقياد اليه.

اننا لا نستطيع ان نجد في عالم الوجود شيئاً لا يؤثر محيطه الوجودي على

طبيعة الوظائف التي يؤديها. فعندما نتأمل كل نوع من أنواع الموجودات نجد انها تنطوي في وجودها الخاص (بنيتها الوجودية) على هدف معين تتحرك وفقه وتتقاد اليه تبعاً لما زودها به نظام الخلق (ارادة الخلق) من وسائل وادوات تهدي الى المقصد.

هذا القانون الكلي يجري في جميع المخلوقات بدءاً من ابسطها وانتهاءً باكثرها تعقيداً وتركيباً.

ولما كان الوجود الانساني لا يعدوان يكون جزءاً يسيراً من عالم الوجود الكبير، لذا فانّ الانسان لا يستطيع ان ينحرف في أبسط شؤونه الوجودية عن نظام الوجود العام.

مضافاً لذلك انّ هذا الانسان زُوّد من قبل نظام الخلق بأدوات وقوى تتناسب مع حياته وتهديه الى مقاصده. لذلك لا مفرّ له من ان يوفق دائماً بين خصوصيته الوجودية وبين المحيط الوجودي الذي يعيش فيه (العالم الكبير) وان يؤدي في برنامجه الحياتي الوظائف التي قررها له نظام الخلق، لا أن ينساق دون قيد وشرط وراء ما تمليه عليه الاهواء والعواطف. وفي الحصييلة الاخيرة يتعين على الانسان ان يتبع المنهج المنبثق من نظام الخلق، وليس المنهج الذي يرضي ميوله وعواطفه. وبعبارة اخرى ينبغي ان يكون الدين فطرياً. يقول تعالى: ﴿فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم﴾^(١).

وَمَعْنَى ان يكون الدين فطرياً أن لا يكون تبعاً لهوى النفس، أي لا يكون الامر على منوال الامثلة التالية: ان الانسان يتناول الغذاء والشراب لانه مجهز بالجهاز الهضمي، ويتزوج لانه مزود بالجهاز التناسلي، ويرتدي الملابس لان جسمه عارٍ من الريش الذي ينمو على اجسام الحيوانات، ويحافظ على بقائه ووجوده لانه مزود حتى اخصص قدميه بأدوات الدفاع.

الانسان لا يفعل كل ذلك بذريعة هذه الدوافع، بدليل أنه لا يملك حرية ترك الغذاء والشراب والنكاح، وليس له ايضاً أن ينتحر ويرمي بنفسه الى التهلكة. ولهذا السبب ايضاً نجد ان الاسلام أمر حتى بضروريات الحياة من مثل الطعام والشراب واللباس ونظائرها. ولتوضيح الفكرة بصيغة اخرى نرى ان الانسان يتوسل في كل الاعمال التي يزاولها بما يناسبها من اسباب ووسائل، فهو يمارس رؤية الاشياء عبر النور الخارج من عينيه، ويسمع الأصوات عبر الأذن، ويستفيد من اليد في التقاط ما يريد، وبذلك لا ينتظر ان تُنجز الاعمال هكذا من خلال الصدفة.

والانسان يسعى ايضاً لمعرفة سر وجود كل ظاهرة من الظواهر، دون ان يفصل بينها، لانه يدرك أن ثمة علائق بين الظواهر، وان الهيئة الكونية (= ارادة خالق الوجود) أوجدت لكل مخلوق نمطاً من نظام العلة والمعلول بحيث يتحرك في محيط يُعَيِّن له نهجه الحياتي ويكشف له عن المسار الذي يجب ان يتبعه. وما يدركه الانسان كذلك، ان أي مخلوق يبتعد عن مساره التكويني أو يتركه انما يكون قد ضحى بسعادته وعرض نفسه للفناء. فاذا قُدِّر لنا ان نتصور شجرة تمتنع عن تناول الغذاء أو حيواناً يمتنع عن التنفس فلا يمكن ان ننتظر أن يكون

مصيرهما سوى الهلاك والتحوّل الى كتلة من الجماد. لذا لا يملك أي مخلوق سوى الانقياد الى زمام العلل والاسباب التي تنسجم مع وجوده ونظام خلقه وطبي المسار المعيّن له تكويناً. والانسان وان كان حراً نظراً للارادة والشعور اللذين يملكهما، الا ان حرّيته هذه تكون امام ابناء نوعه الذين لهم نظير شعوره وارادته، ولا يستطيع ابدأً ان يمدّ حرّيته بحيث تشمل الاسباب والعلل التي أوجدته أو تلك التي لها اثر في أعماله.

وإذا قُدّر له أحياناً ان يفترّ من تأثيرات بعض الاسباب، كأن يهرب من حرّ الشمس الى الظل أو يحتمي من المطر بالسقوف، فهو في الحقيقة يهرب من سبب ليلجأ الى سبب آخر.

يُعَيّن على الانسان إذاً من منطلق ما يتحلّى به من واقعية - موهوبة اليه آلياً - أن لا يرى نفسه مستقلاً وان يسلك دائماً الطريق الذي هيّأه له نظام الخلق، ويسير وفق النهج الذي حدّده جهاز الخلق ومحيط الوجود بما ينطوي عليه من وظائف وأعمال.

وطالما كان الانسان مثل سواه من مخلوقات هذا العالم ونظمه غير مستقّل، مفتقراً في وجوده الى خالق الكون (جل وعلا) فعليه ان يرى نفسه عبداً للخالق. وفي الوقت نفسه نعرف ان اتباع الانسان لما يريد الله منه، بحيث يكون مظهراً لارادة الخالق المتعال يتساوى مع اتباعه لما يهديه اليه نظام الوجود. بمعنى ان ما يريد الله من تشريع ونظم (= الدين) هو نفسه ما تريده الفطرة ويهدي اليه نظام الوجود.

يتضح من فقرات البحث ان المناهج التي تتقوم على اساس ارادة الفرد الواحد

أو ارادة الاكثرية، تفتقر للقاعدة المتينة ويبقى المنهج الذي يقوم على قاعدة واقعية حقيقية هو منهج الاسلام وحده، وذلك كما يقول تعالى في محكم كتابه العزيز: ﴿أفرأيت الذي اتخذ الهه هواه واطلّه الله على علم وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة فمن يهديه من بعد الله﴾^(١).

افلا يتذكر الانسان ان كل الطرق، سوى طريق العبودية لله، ضلال!

ما وراء الحسّ والتجربة

يقول تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ إِبَاءَنَا أَوْ لُوكَانَ آبَاءُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلَا يَهْتَدُونَ * وَمِثْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمِثْلِ الَّذِي يَنْعَقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دَعَاءً وَنِدَاءً صَمٌّ بِكُمْ عُمِّي فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾^(١). إنَّ آراء وعقائد الانسان على قسمين، هما:

١- الآراء والعقائد النظرية التي لا ترتبط بالعمل الآ بواسطة، مثل الرياضيات ومسائل ما وراء الطبيعة.

٢- الآراء والعقائد العلمية التي ترتبط بالعمل دون واسطة، مثل المسائل التي ترتبط بالاشياء التي تستحق الانجاز.

إنَّ الطريق الى تحقق الرأي والعقيدة في القسم الأول يستند الى العلم واليقين اللذين ينتهيان بدورهما الى البرهان أو «الحس».

أما القسم الثاني فيتمثل باتباع الاشياء التي تصل بالانسان الى الخير الذي فيه سعادة الانسان، أولها دخل في سعادته، واجتناب الاشياء التي تعود عليه بالشقاء أو تضر بسعادته.

أما الاعتقاد بحقانية شيء لم يتحقق لنا العلم به (كما في القسم الاول) وكذلك الاعتقاد بشيء دون ان يتبين لنا وجه الخير أو الشرّ فيه (كما في القسم الثاني) فيُعدّ من نوع الاعتقاد الوهمي الذي ينطوي على الخرافة.

إنَّ آراء الانسان وعقائده تنتهي الى ما تقضي به الفطرة. والفطرة تحثّ على

البحث عن علل الاشياء وتدفع الانسان في الطريق الذي يحقق كماله الحقيقي. على اساس هذا الاصل نرى الانسان لا يدعن الى الرأي الخرافي المبتني على الجهل والعمى.

أما ما يوجب ان يعتقد الانسان بالخرافات فهي العواطف والاحاسيس الداخلية وما توحى به من أوهام، واساس هذه العواطف هي مشاعر الخوف والرجاء والرغبة والامل. فخيال الانسان يتمخض عن صور تترافق مع الخوف أو الرجاء، ثم يعمد الاحساس بالخوف أو الرجاء الى ترسيخ هذه الصور وتشبيتها بحيث لا يمكن اخفاؤها عن النفس التي تتسم بالخوف أو الامل.

على سبيل المثال يحصل للانسان وهو في صحراء مظلمة لا تسعفه عيناه على رؤية الاشياء، أن يكون ضحية الخيال الذي ينشط في هذه الحالات. ففي اللحظة الذي يشعر الانسان بالرغبة والوحشة من الظلام الدامس الذي يحيط به، وفي الوقت الذي يفتقر فيه الى ما يؤنس وحشته ويهدئ روع نفسه ويمنحه الامان، نجد الخيال ينشط بفعالية قصوى فيحل له كل شبح يراه بصورة غول مهيب يقترب نحوه ليفترسه، أو يصور له أرواحاً تريد ان تؤذيه، في حين ان ايأ من هذه الخيالات والتصورات لا يملك وجوداً واقعياً في الخارج، ولو قدر لهذا الانسان وان يحصل على مصباح لكان بمقدوره من خلال النور ان يميّز بين ما يتهدده فعلاً وبين الاوهام.

وحين تتملك الانسان حالة الخوف والرغبة وتستبد به فان صورة الشبح الوهمي تتكرر أمامه وهو يأخذ اشكالاً مفرعة ويتحرك كيف يشاء، على الارض وفي السماء ومن فوق الانسان ومن حوله!

وقد تتطوّر الحالة أكثر حين تنتقل من انسان الى آخر حتى تنتشر بين مجموعة كاملة، في حين أنّ أصل القضية لا يعدو أن يكون خُرافة لا أساس لها من الحقيقة.

هل ثمة شيء وراء الحسّ والتجربة؟

أبتلي الانسان منذ أقدم العصور ولغاية الآن بالآراء والعقائد الخرافية. وقد يتصوّر البعض أنّ الاوهام والخرافات هي من خصائص الشرقيين وحدهم وحسب، بيد أنّ هذا خلاف الحقيقة. فالغربيون ان لم يكونوا أحرص على الخرافات من الشرقيين، فهم على الاقل يتساوون معهم.

لقد توّسل العلماء بكل الحيل وسعى رواد الوعي دائماً الى اجتثاث آثار الخرافة من نفوس عامة الناس وبذلوا في سبيل ذلك الجهود ومارسوا النشاطات المختلفة من أجل يقظة المجتمع، إلا أنّ الداء بقي مستعصياً على العلاج وأتعب الاطباء ولم يزل!

والسبب في ذلك يعود من جهة الى أنّ الانسان لا يتخلّى عن منهج التقليد في تكوين الآراء النظرية وتلقّي المعلومات الحقيقية، ولأنّه من جهة ثانية ينطوي في وجوده على الاحاسيس والعواطف الانسانية.

لذلك لا أملك سوى الأسى في ان أصرّح القراء بأنّ العلماء لم يوقفوا حتى اليوم في علاج هذا الداء والانتصار عليه. بيد أنّ الذي يثير العجب في هذا المجال هو الرأي الذي يتردّد في الاوساط المتمدنة وبين بعض علماء الطبيعة المعاصرين، فيما يقولونه من أنّ العلم المعاصر يقوم اليوم على اساس الحسّ والتجربة ويرفض ما دون ذلك!

انَّ التمدن والرقي الحضاري يقوم على أساس التكامل الاجتماعي، والمجتمع يتحرك في كافة الاتجاهات الممكنة التي تنطوي على الكمال وتقود مساره اليه.

هؤلاء يخططون لرؤيتهم التربوية على هذا الاساس.

بيدَ انا نرى انَّ هذا الرأي يثير العجب وهو ينطوي بنفسه على اتباع الخرافة! فالعلوم الطبيعية تبحث فقط في خواص الطبيعة، وهذه الخواص ثابتة بالنسبة لموضوعاتها.

وبعبارة اخرى؛ ان العلوم المادية تسعى دائماً لإماطة اللثام عن الخواص الداخلية المخفية في المادة، الا انها لا تستطيع ان تنفي ما وراء المادة وتبطل وجوده. فالذي يعتقد بعدم وجود شيء وراء الحس والتجربة انما يعتقد بشيء لا دليل عليه، لانَّ هذا الاعتقاد بنفسه خارج عن نطاق التجربة ولم يخضع لها. وهذا من اوضح مصاديق الخرافة.

انَّ تحقيق الكمال ونيل السعادة الاجتماعية يتطلب احياناً ان يُحرم بعض الاشخاص من سعادتهم الفردية ورفاههم الحياتي، اذ يقوم هؤلاء بالتضحية وتقديم حياتهم في سبيل الدفاع عن الوطن أو القانون أو بعض الغايات النبيلة مما ينتهي بصيانة المجتمع والحفاظ على حريمه.

وفي الواقع انَّ ما يفسر إقدام هؤلاء على تقديم هذه التضحيات هو ايمانهم بانهم يسرون في طريق الكمال أو في اطار اصول واهداف تمثل الكمال.

بيدَ انا نجد الحقيقة خلافاً لذلك؛ لماذا؟ لانَّ هذا السلوك لا ينطوي على الكمال وإنما هو عدم وحرمان، واذا كان كمالاً فهو كمال للمجتمع وليس للفرد،

هذا اذا نظرنا للمجتمع كمجتمع (أي دون النظر الى الافراد ومع الاخذ بنظر الاعتبار ان الشخصية الاجتماعية هي شخصية في مقابل شخصية الفرد) في حين ان الانسان يريد الاجتماع لنفسه، - أي ان يعود عليه بالمصلحة والنفع - لا من أجل المجتمع!

على هذا الاساس نجد ان قادة هذه المجتمعات يلقنون افرادها بان الانسان يخلد بالتضحية بعد موته، ويحفظ لنفسه بالفداء ذكراً حسناً باقياً يبعث على الفخر والاعتزاز، بمعنى انه يكسب حياة خالدة.

بيد ان هذا الكلام ينطوي على «الخرافة» هو الآخر، والا فآية حياة تكون للانسان بعد أن يفنى؟ اذا كان ما يبقى هو الاسم فقط، فبأي مبرر نطلق اسم «الحياة» على هذه الحالة، في حين لا تنطوي الا على مجرد الاسم وحسب؟ ان الكلام الآنف يشبه في منطوقه، قولنا: ان على الانسان ان يتحمل مشاق القانون ومرارته ويوطن نفسه على الصبر ازاء بعض رغباته في سبيل ان يبقى المجتمع ويحافظ على استقراره ويسير نحو كماله.

ان الذي يُطلق هذا الكلام يعتقد بان كمال المجتمع هو كماله؛ في حين ان هذا الكلام هو ضرب من الوهم والخرافة، لان كمال المجتمع لا يمكن أن يكون كمالاً للفرد الا اذا تطابق الاثنان (لا أن يفنى الفرد ويتلاشى وجوده نهائياً) اما اذا لم يتطابق هذا الكمال (الاجتماعي) مع كمال الفرد ولم يصل الاخير الى كماله فان الامر يخرج عن المعنى العقلاني للكمال.

فاذا تصوّرنا مثلاً ان فرداً أو أمة يستطيعان ان يحققا آمالهما وطموحاتهما ولو من خلال التوسل بالظلم والجور، وبمقدورهما ان يتفوقا على الآخرين دون ان

يجدا من يقف في وجههما، فهل يعتقدان حين ذاك ان كمال المجتمع هو عين كمالهما، وان ذكره الحسن هو فخر لهما؟! ابدأ، فان ما يحصل هو سعي حثيث من قبل الامم والشعوب المقتدرة في استغلال الشعوب والامم الضعيفة واستعبادها، بحيث لا يرضون بأقل من إلحاق الرق والعبودية بالافراد والشعوب.

وحيث هل يعدو هذا المنهج (الاستعماري) الا ان يقضي قضاءً مبرماً على المريض بحجة شفائه ومعالجته من مرض مزمن!

اما الطريق الذي يطويه القرآن الكريم في هذا السياق، فيعتمد على:

١- امر الانسان ان يتبع في مرحلة الآراء النظرية ما أنزله الله اليه، دون ان يكون لانسان الحق في ان يقول كلمة دون علم.

٢- حث الانسان ان يتبع في المجال العملي الاعمال التي تُرضي الله وتكون عنده (سبحانه) من الباقيات، فاذا كانت هذه الاعمال متطابقة مع رغبات الانسان القلبية، ففي ذلك سعادة الدارين، واذا كانت مخالفة لرغباته، فان في الصبر على ذلك أجراً عظيماً. يقول تعالى: ﴿وما عند الله خيرٌ وأبقى﴾^(١).

هل الانقياد للدين تقليد؟

يذهب الحسنيون وأصحاب الاتجاه المادي، للقول: ان اتباع الدين والانقياد اليه هو نوع من التقليد، والعلم ينهي عن التقليد.

ويقولون أيضاً: ان الدين لا يعدو ان يكون خرافة، وقد اقترن مع الانسان في المرحلة الثانية من مراحل وجوده على هذا الكوكب.

فهؤلاء يعتقدون ان حياة الانسان على الارض مرت بأربعة اشواط، هي:

١- عصر الاسطورة.

٢- عصر الدين.

٣- عصر الفلسفة.

٤- عصر العلم.

الملاحظ أنّ هذا الكلام لا يقوم على أساس العلم، وهو بنفسه ضربٌ من الوهم والخرافة.

فما يقوله هؤلاء من أنّ اتباع الدين هو نوع من التقليد، نجيب عليه بالقول: إنّ الدين هو مجموعة من المعارف التي ترتبط بالمبدأ والمعاد، ومنظومة من القوانين والضوابط العبادية والاجتماعية والمعاملاتية أخذت عن طريق الوحي وتلقاها الانسان بواسطة النبوة. والوحي والنبوة هما أمران ثبتا بالدليل والبرهان.

فما يأتينا من الاخبار بواسطة رجل صادق، تعتبر أخباراً صادقة تستند الى العلم، لاننا نفترض في مثل هذه الحالة أنّا حققنا العلم بصدق المخبر عن طريق البرهان. بيد أنّ الاغرب من ذلك كلّهُ أنّ قصة الاتهام بالتقليد (!) تصدر من أناس لا يملكون في دعائم حياتهم ووسائلهم الاجتماعية شيئاً آخر سوى التقليد. فهم مقلدون للآخرين في الملابس والمأكل والمسكن، وفي طراز الزواج وفي شؤون الحياة كافة، وليس لهم سوى اتباع الرغبة والهوى!

والطريف في أمر هؤلاء انهم استبدلوا مصطلح التقليد بألفاظٍ - مُراوغة - أخرى، فقالوا: انهم يتبعون في حياتهم ما عليه مجتمعات العالم المتقدم! واذا قُدِّرَ لهؤلاء ان يمحوا كلمة «التقليد» ويجعلوها غريبة نادرة التداول - من خلال الحيلة الآتفة - فإنّ النهج لازال لم يتغيّر، وإنّ كل شيء يدل على بقاء المعنى والاستئناس به!

والاغرب من ذلك كلّهُ، هو ان يغدو شعار هؤلاء: «تلوّن بلون الجماعة وأزِم

بدلوك مَعَ الآخَرين» شعاراً علمياً يبعث على معاني التقدم والتمدن، في حين يغدو الشعار القرآني: ﴿لَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾^(١) نوعاً من التقليد الديني الذي يحكي الخرافة!

نخلص من كلِّ ما مرَّ الى أنَّ الدين ينبثق من الوحي والعلم، وبذلك فهو يتسم بالعلمية على طول الخط، في حين يقوم وجه العالم المتقدم على قاعدة معاكسة تماماً، اذ هو مملوء تقليداً.

اما قصة تقسيم الحياة البشرية الى أربعة أطوار، فهي رؤية لا أساس لها من الصحة، فهذا هو تأريخ الدين والفلسفة بين ايدينا، وفيه نرى ان انبثاق دين ابراهيم (عليه السلام) كان بعد عهد الفلسفة في الهند ومصر وكلدان.

وفي المسار نفسه انبثقت ديانة عيسى (عليه السلام) بعد عهد الفلسفة اليونانية، اما دين الاسلام وبعثه رسول الله محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) فكانت بعد عهد فلسفة اليونان والاسكندرية.

وبذا يتبيّن أن أوج الفلسفة كان قبل أوج الدين، وقد اثبتنا في محله من بحوثنا انَّ دين التوحيد (= الاسلام) يتقدّم على الاديان كلّها.

اما التقسيم الذي تقوم عليه الرؤية القرآنية لتأريخ الانسان، فهي تقوم على أساس المراحل التالية:

١- عصر البساطة.

٢- عصر وحدة الامم.

٣- عصر الحسّ والمادة.

العلاقة بين العقيدة والاخلاق والعمل

نعرف - جميعاً - المعنى الحرفي لهذه الكلمات الثلاث: العقيدة، الاخلاق، والعمل. فمسار الحياة مملوء بآلاف المصاديق الدالة عليها وهي تمر امام ناظرنا باستمرار. وان كان يمكن ان نجد من لا يفهم ما تدل عليه من مفاهيم كونها الفاظاً عربية، وذلك بحكم تغاير اللغة، إلا أنه في نفس الوقت هناك ما يدل عليها من الفاظ اللغات الاخرى بحيث يمكن ان نطمئن الى ان الجميع على معرفة عامة بهذه المفاهيم.

ان «العقيدة» أو «المعتقد» تطلق على الصورة الفكرية التي يؤمن بها الانسان ويصدقها، وذلك نظير قولنا: «ان دورة الارض السنوية حول الشمس تقود الى الفصول الأربعة: الربيع، الصيف، الخريف والشتاء»، أو «ان الوجود وما فيه مخلوق من قبل الله» وان «الخالق واحد وكل ما هو موجود في أفناء الوجود هي آثار لوجوده» ونظائر ذلك.

أما «الاخلاق» فنعني بها الصورة الادراكية التي تستقر داخل الانسان، وتعبّر عن نفسها في الموقع المناسب، فتتجلى بشكل دافع داخلي يحث الانسان على ادارة العمل. فهذه الصورة الادراكية تستقر في قلب الانسان الصلب الشجاع وتتجلى بشكل دافع داخلي يبعث فيه العزيمة على مواجهة الاخطار التي يمكن دفعها، وتحثه على المواجهة والدفاع. وبعكسه الانسان الخامل الجبان الذي

تستقر في داخله صورة مغايرة تجعله ينهار امام الخطر ويفرّ من المعركة. ان هاتين الصفتين «الشجاعة» و«الجبن» هما خُلقتان من الاخلاق الانسانية يتّسم الاول منها بالقبول والثاني بالرفض. وغالباً ما تكون احدي هاتين الصفتين فاعلة في وجودنا وتترك آثارها فينا. وقد يحصل احياناً أن لا يكون سلوك الانسان واضحاً ازاء الاخطار القطعية أو المحتملة، اذ قد يثبت امام الحوادث ويستقيم في مواجهة التحديات، وقد يرجح احياناً الفرار من الميدان. ومردّ هذا التذبذب الذي غالباً ما يحصل في اوائل حياة الانسان انّ اللوح الداخلي للانسان لا يزال نقياً - في هذه المرحلة المبكرة - من الصفتين معاً، بحيث لم تكتسب بعد صفة الصورة الادراكية الثابتة.

اما المصطلح الثالث «العمل» فهو عبارة عن مجموعة من الحركات والسكنات التي يقوم بها الانسان عن شعور وارادة بغية تحقيق واحدٍ من مقاصده. والعمل بهذه الصفة ينجزه الانسان على المادة، وهو يتركب من مئات بل آلاف الحركات والسكنات، وبالتالي لا يُعبّر عن وحدة حقيقية، وانما أسبغت عليه صفة الوحدة نظراً لوحدة المقصد واتساق الحركات والفعاليات المختلفة في نسيجٍ موحد يسري اليها من وحدة المقصد.

فاذا شئنا ان ندقق في وجبة طعام واحدة مما تعارفنا على اطلاق صفة العمل الواحد عليها، لرأينا ان تناول لقمة واحدة يتطلب القيام بالكثير من الحركات والفعاليات. فهناك أولاً الاحساس بالجوع كدافع محرّك لقصد الانسان في تناول الطعام والوصول الى الشبع، فمع وجود هذا الدافع تبدأ اعضاء مختلفة بممارسة الحركة والنشاط باتساق؛ من بينها: اليد والرأس والفم والمريء والمعدة، حيث

تقوم بممارسة الكثير من الفعاليات عبر نظام يتسم بمُنتهى التكامل والمهارة، ثم يأتي الدور لنطلق على هذا العمل الارادي وصفاً موحداً هو «تناول وجبة غذاء واحدة».

وعلينا ان نلاحظ ان هذه الصورة التي أوضحناها للعمل تنطبق على الحالة التي تكون فيها للعمل صلة وثيقة بالمادة، أي يكون عملاً جوارحياً يُنفذ باليد والجوارح الاخرى. اما بالنسبة للعمل الداخلي الذي يشتمل على الفعاليات الداخلية للانسان ويقوم بتنظيم مجموعة الحركات والافعال التي لا تُحصى، ويكسوها الوحدة من خلال وحدة المقصد وتحريك الارادة وتحفيزها للعمل، فإنَّ حسابها يكون مستقلاً عن حساب الاعمال الخارجية، رغم أنَّه ينطوي كذلك على الكثرة وتعدّد الحركات.

وما ينبغي أن ننتبه اليه هو انَّ العمل الخارجي يمكن ان يطرأ عليه التغيير والتبديل حتّى مع ثبات عنوانه الكلي العام. فعملية تناول الطعام على سبيل المثال، مرّت باطوار مختلفة على أكثر من مستوى. فمن ناحية كان الانسان يتناول الطعام في بادئ الامر من الخضار والحبوب واللحوم الطازجة دون طهي، ثم أخذ يطهي الطعام مع تطوّر خبرته في الحياة ونضج تجربته. ومن ناحية ثانية نلاحظ ان اسلوب تناول الطعام يمكن ان يتغيّر من زاوية الكيفية الخارجية، اذ بمقدور الانسان ان يتناول الطعام بيده وان يتناوله بالملعقة وهكذا.

بيد انّ هذه التغيرات وغيرها لم تتغيّر من العنوان العام للعمل الخارجي، الذي بقي ينصرف الى عملية تناول الطعام.

اما الوجه الداخلي للعمل، أي تنظيم الحركات والفعاليات وكسوتها بلونٍ

متسق واحد مستوحى من وحدة المقصد، وبعث ارادة العمل، فهو أمر لا يقبل التغيير أو التبديل وانما يبقى دائماً ثابتاً على حالته.

وتوضيح ذلك ان الانسان (سواء كان متمدناً أو وحشياً متخلفاً) سيكف عن تناول الطعام وستلاشى الحركات والفعاليات التي ترتبط بانجاز هذا العمل في اللحظة التي ينسى بها وحدة المقصد، أو يبعد عن ذهنه اسم الاكل الذي يكون باعثاً لارادة الربط بين الحركات والفعاليات ذات الشأن بتناول الطعام.

كيف وُجدت الاخلاق

اذا أخذنا بنظر الاعتبار المثال آنف الذكر حول عملية تناول الطعام، فسيوضح تماماً أنَّ مقصد العمل - في كل عمل - هو بمثابة المسار الذي يتجلى امام الانسان بواسطة العواطف الممزوجة بالشعور الانساني. فيقوم الانسان أولاً بغية تحقيق المقصد بتدارس الموجبات والموانع الداخلية والخارجية للعمل، ثم يكسو نشاطه وحدة سوف تنتشر على الحركات والفعاليات تكون منبثقة من ماهية المقصد، وفي مرحلة ثالثة يبدأ بتوزيع الادوار عبر الحركات والسكنات ومن خلال الأعضاء التي قدر ان لها دخلاً في انجاز العمل، بحيث يتحرك كل عضو لانجاز عمله في اطار عملية توافق وانسجام وتكامل مع الاعضاء الاخرى (في مثال الطعام تسبق حركة اليد حركة الفم، وحركة الفم حركة المريء وهكذا...) وبعد ان يضع الضوابط اللازمة ويُقيّمها يشرع بالعمل بواسطة الارادة.

انَّ المتأمل بهذا السير يدرك بوضوح انَّ العمل الداخلي يستلزم فعالية أكبر من العمل الخارجي، رغم انَّ العمل الداخلي يكتسب هو الآخر صفة الوحدة بحكم امثاله لوحدة المقصد (بحسب اعتقادنا) ليتنزع بعد ذلك اسماً واحداً اذ غالباً ما

نطلق عليه اسم «التروي» و«التصميم» و«التهيؤ للعمل».

والذي يبعث على العجب هو تكرّر هذه الفعالية الداخلية مع كلّ عمل مهما كان صغيراً أو كبيراً، حتى لو بلغت الاعمال الآلاف يومياً.

أما الاختلاف بين الاعمال من جهة التكرار، أي حين تكون للعمل فعالية داخلية مسبقة، فإنّه يتمثل بميل العمل الداخلي إلى السهولة كلما تكرر العمل الخارجي حيث تتضاءل الصعاب وتنخفض الجهود وبالعكس. والسبب أنّ أرضية الفعالية الداخلية تكون قد تهيأت مع انجاز العمل لأول مرة، وبتكرار العمل الخارجي تُساهم هذه الارضية في تسهيل العمل وتقليل الجهود. لهذا السبب بالذات نرى الصعوبات تتراكم امامنا حين نهم بانجاز عمل لم نقوم به قبل ذلك، ثم تزداد الصعوبات حين يكون العمل الذي نهمّ به من النوع الذي لم يخطر ببالنا قبل ذلك. فحين نقدم على عمل من هذا النوع علينا ان نتحمل الصعوبات والمشاق بحكم عدم استعدادنا (داخلياً) لانجازه، بيد أنّنا ما ان نقوم به في المرة الاولى، حتى نكون في المرة الثانية قد تجاوزنا الكثير من الجهود التي خطوناها في المرة الاولى وتركت آثارها في استعدادنا الداخلي. فالمقتضيات والموانع تكون واضحة في المرة الثانية، ونكون نحن على اهبة الاستعداد لازالة الموانع وتهيئة المقتضيات، بالاضافة الى اننا لا نبذل في المرة الجديدة مؤونة لتنظيم الحركات وضبطها، وانما غاية ما نحتاج اليه في المرة الثانية هو استحضار التصميم (= الخريطة) الداخلي الذي كُنّا قد انجزنا العمل وفق مفاده في المرة الاولى.

وبتكرار العمل في المرّات اللاحقة سنواجه مشاكل أقل ونبذل جهوداً يسيرة

اعتماداً على الاستعداد الداخلي المرتكز فينا. ومن الواضح ان تكرار العمل سيفضي الى حالة تكون معها صورة العمل الداخلية حاضرة دائماً في ادراك الانسان وشعوره، بحيث انها تتجلى وتعبر عن نفسها بادنى مشير وتترك آثارها كما ينبغي، كما في عملية التنفس والنظر والتكلم بهدف ايصال المقاصد التي نرومها. ويحصل احياناً ان يكون لشدة الايمان (بموضوع) ما يساوي الثمرة التي تكون من تكرار العمل.

وفي كل الاحوال، فاننا نطلق - في هذه الحالة - على مثل هذه التصديقات الذهنية التي ترتبط بالعواطف اسم «الخلق» ومن هذه الزاوية بالذات قالوا: ان الاخلاق هي عبارة عن الملكات والصور النفسانية الثابتة التي تصدر اعمال الانسان على اثرها بسهولة.

ومن هنا بالذات يمكن اكتساب الاخلاق تارة عن طريق تكرار العمل وتارة عن طريق التلقين بحسن العمل، أو عن طريق الاثنين معاً.

فالانسان الخوف يخضع احياناً لايحاءات قواه الداخلية وتحريضاتها بحيث يبلغ مشارف الموت اثر وقوعه بالخطر تلو الآخر، دون ان يكون ثمة خطر حقيقي يبعث لذلك سوى الايحاء الداخلي.

وفي الواقع ان ما لتكرار العمل من تأثير في وجود الاخلاق يعود في حقيقة الامر الى تأثير الاعتقاد (أي الى الصورة العلمية) لان الدافع الى تكرار العمل في داخل الانسان يتمثل بتلقين الذهن بإمكانية القيام به وارتفاع الموانع عن ذلك وتوافر مقتضيات اللازمة للانجاز، حتى يبلغ التلقين الذهني الى مستوى يجسد للانسان امكانية القيام به دائماً، ويجليه بصورة حسنة امامه، بحيث لا يتصور

امكاناً لمخالفته. تماماً كما يحصل للانسان حين يواجه بغتة حيواناً وحشياً مفترساً فيستولي عليه الخوف فينسيه حتى الفرار، ويجعله يجمد في مكانه دون حراك. وفي مثل هذه الحالات حتى لو خطر الفرار في ذهنه، فلا يعدو هذا الخاطر مستوى الخيال الواهي الذي لا يترتب عليه أثر عملي.

نظير ذلك ما يحصل لمن يتعاطى الافيون والمشروبات الكحولية، فحين ينجذب الى هذه العادة لا يقلع عنها حتى وهو يعرف مضارها الروحية والجسمية عليه. وسرّ ذلك يتمثل بضعف العقل بحيث لا يستطيع ان يغلب ميله وهواه الى هذه الممارسة المهلكة.

نتيجة البحث

يتضح مما مرَّ أنَّ الاخلاق تقع عموماً بين العلم والعمل. أو بتعبير آخر: تشترك الاخلاق في طرف بحدود مُشتركة مع العقيدة، وتشترك في الطرف الثاني بحدود مُشتركة مع العمل والفعل.

وبصيغة جديدة نقول: ان الخلق هو نفسه الاعتقاد بحُسن الفعل الذي يكون منشأً لارادة حين تستقر وتثبت تتحوّل في الانسان الى صفة داخلية يطلق عليها اسم «الخلق».

فاذا انصرف الانسان لاسباب معينة عن معتقدٍ معيّن، فسيفقد أثر ذلك «الخلق» الذي كان يُناسب ذلك المعتقد. ومن ناحية ثانية إذا لم يوفق عملياً للفعل والعمل، أو أتى بفعل مخالف، فسيفقد تدريجياً «الخلق» المتناسب مع الفعل، حتى يؤول الامر الى زواله كلياً.

فما يضمن الاخلاق في الحقيقة ويحفظ لها ديمومتها، هو العمل من ناحية والمعتقد والايمان من ناحية ثانية. فالانسان الذي لا يؤمن بوجوب الدفاع عن حياض مقدساته وحريمه، من المحال ان يتصف بفضيلة الشجاعة. وذلك الذي ينزل البلاء بحریم شرفه ثم لا يرفع يداً للدفاع ولا يحرك ساكناً، سيبقى محروماً من الشجاعة الى الابد.

من هنا يتضح أنه لا معنى لما يقال «لا يوجد ما يضمن تنفيذ الاخلاق في

المجتمع» لأن الضمان ينبغي ان يكون مُتناسباً مع الشيء الذي يريد ان يضمه. فاذا كانت الاخلاق ترتبط على حد مع العقيدة والايان، وعلى حد آخر مع الفعل والعمل، فان انسب ما يضبطها ويحافظ على ديمومتها ويضمن لها التوفيق على أحسن وجه، هو تقوية الايمان والاعتقاد من ناحية ومراقبة الاعمال والافعال من ناحية ثانية.

والآكيف يجوز ان نتصور مجتمعاً يحيا افراده في اطار أعمال يرون انها تحقق لهم السعادة والتوفيق، ويؤمنون بها تماماً ثم يفتقدون الى الضمان الذي يحفظ الاخلاق المناسبة لهذه الاعمال؟

اننا نجد في البلاد المتقدمة التي تنفذ فيها القوانين والضوابط على نحو كلي، ان افراد المجتمع يعون الاطار العالم لوظائفهم الاجتماعية، ويلتزمون بها، ويتقيدون من ناحية ثانية بالاخلاق التي تتناسب مع تلك القوانين والضوابط العامة. فلا يكذب احدهم على الآخر، ولا يظلم بعضهم بعضاً، يتجنبون خيانة المجتمع والحاق الضرر به، وينأون عن العمالة والتبعية للاجنبي وكل ما يمكن ان يشكل اهانة لقانونهم ومقدساتهم الوطنية.

والسبب في هذا السلوك يعود من ناحية الى التزام هؤلاء بواجباتهم التي يحددها القانون، ويعود من ناحية ثانية الى الجو المناسب الذي تحميه الدولة وتدافع عنه بجهود اعلامية متواصلة لا تعرف التعب.

واذا أطلت بعض الاخلاق الذميمة من هذه الزاوية أو تلك، فانها تمثل حالة استثنائية، لأنه حتى مع وجود المدنية وسريانها تظهر - استثناءً - حالات مخالفة للقانون. ولكن حين تأتي الى الاخلاق التي لا تجد لها - اصلاً - دعماً، عملياً فإن

الصورة تختلف. مثال ذلك: الدعوة الى تجنب الفساد الجنسي والعوارض الاخلاقية وغير ذلك، ففي هذه الحالة نجد الدولة تفشل في تثبيت هذه الاخلاق في الواقع الاجتماعي حتى مع وجود الاعلام المكثف، بل نجد على خلاف ذلك، ان الاخلاق المخالفة لما تدعو اليه الدولة تكتسح الصوت الاعلامي التبليغي وتنزل الضربات يومياً بكيانه القوي المتين! ففي بلد تشيع فيه المشروبات الكحولية وتقدم بدلاً من الماء في رياض الاطفال وفي المدارس و...؛ وينتج منها ويستهلك سنوياً ملايين الاطنان؛ وفي بلد تسود القُبلة و...؛ بدلاً من صيغ التحية والتعارف التقليدية؛ في مثل هذه البلد لا يمكن ان يجني الاعلام مهما بلغ شدة وشمولاً، شيئاً على الصعيد العملي؛ بل لا يعدو العمل التبليغي ان يكون جزءاً من اللغو. في مثل هذا البلد، تواجه آلاف العمليات الاعلامية الموجهة ببيت واحد من الشعر الذي نظمه امثال شكسبير ولامارتين في وصف المحبوب والتعشق به!

وبذلك نرى مرد الانحطاط الاخلاقي في العالم المتقدم لا يعود الى عدم وجود الضمان لتطبيق الاخلاق، وانما يعود الى الكيفية التي شيّد بها القانون؛ فالقانون لم ينظّم بشكل يتناسب مع هذا الجزء من الاخلاق الانسانية الفاضلة.

نخلص مما مرّ الى ان الاخلاق ترتبط في وجودها وديمومتها بعلاقة خاصة مع الايمان والعقيدة من جانب ومقام العمل من جانب آخر.

فهذان العاملان لهما تأثير كامل على وجود الاخلاق وعدم وجودها وعلى بقائها أو زوالها.

والذي ينبغي ان نمحص النظر به الآن هو: هل ان للعمل نظير هذه العلاقة مع

الايمان والعقيدة ومقام الاخلاق؟ وهل للايمان والعقيدة نظير هذه العلاقة والارتباط مع الاخلاق والعمل؟ وهل العلاقة والترابط بين هذه العناصر الثلاثة هي كمثل العلاقة التي تضم الاخوة الثلاثة الى بعضهم، أم انها نظير النسبة لعلاقة الاب باولاده؟

ثم الى أي مدى أخذ الاسلام هذه الروابط بنظر الاعتبار، ونظر اليها بعين الاهتمام في قوانينه واحكامه؟ وما هو موقف الاتجاهات الاجتماعية الاخرى من ذلك؟

يمكن ان نقول انَّ الاتجاه العام للجأبة على هذه الاسئلة اصبح واضحاً من خلال البحوث الآنفة، أما التفاصيل فهي بانتظار مقال آخر قد نوفق لكتابته.

القسم الثاني
الامامة والتشييع

الولاية والزعامة

١- معنى الولاية

نحنُ افراد البشر الذين نعيش وتتوالد على سطح الكرة الارضية مُنذ عصور مديدة، اخترنا لانفسنا ان نعيش في اطار حياة اجتماعية. ومن البديهي ان يُساهم كل واحد منّا باثراء مسار هذه الحياة بما يسعه من امكانيات وبيئته من جهود، ليعود ويستفيد من حصيلة الجهد الجماعي المتراكم تبعاً لمركزه الاجتماعي. وهذا الاسلوب الاجتماعي في الحياة لا يسعه ان يتقدم ويسير نحو الأمام إلا بالتأثير على مبدأ «الاستقلال الكامل» للانسان الفرد. اذ لا يكون بمقدور الانسان الذي يعيش في اطار حياة جماعية ويتفاعل مع جوانبها المختلفة على مستوى بذل الجهود والمشاركة في القرارات، ان يبقى بعد ذلك حراً طليقاً يفعل ما يشاء. ومع ذلك فإن مقتضيات الحياة في اطار الجماعة وان كانت تقيد الانسان الفرد إلا انها لا تذهب تماماً باستقلاله أو تُذيب شخصيته الفردية بالكامل.

ان الشخصية الانسانية الفردية هي مادة المجتمع، ونسبة المجتمع الى الشخصية الفردية نسبة الصورة الى المادة. فالصورة الاجتماعية تركز الى مجموع الارادات الجزئية وهي تغيب مع غياب الافراد وبغيابها يتلاشى البنيان الاجتماعي (أي مجتمع كان) وتتهدم أركانه.

وكل فرد؛ في الوقت الذي يعيش في اطار اجتماعي (سواء كان المجتمع

مُتقدماً أو بدائياً مُتخلفاً) فإنه بمُوازاة ذلك يوظف ادراكه الخاص في شؤونه الشخصية ويعيش حياة شخصية تتناسب صورتها في كل مجال مع الارادة الشخصية والتصميم المستقل الذي يتخذه. بيد أنه كثيراً ما يحصل وأن تعجز الشخصية الفردية عن تسيير امورها الحياتية بالاعتماد على ادراكها وشعورها الخاصين، فلا يكون بمقدورها ان تحقق أهدافها بقدراتها المستقلة، مما يؤدي الى ان يُمسك الآخرون بزمام امثال هؤلاء الناس.

قد يعود سبب العجز في مثل هؤلاء الى خلل في حواسهم أو الى ضآلة قوتهم الادراكية.

ثمة طبقة اخرى تفتقر لقدرة تسيير حياتها بنفسها وتبقى بحاجة الى رعاية الآخرين. هذه الطبقة تتمثل بفئة الاطفال وغير الراشدين، فهؤلاء يبقون في ظل رعاية الكبار وتوجيههم الى ان يرتقي مستواهم بالتعليم والتربية المتواصلين، فيبلغوا مرحلة النضج.

ومن الظواهر التي يمكن ان ترصد في كل مجتمع، هو وجود بعض المرافق والمنافع التي لا ترتبط بشخص أو مركزٍ أو جهة معنية، وليس لها من يتصدى لها على وجه التعيين، مثل الاوقاف ونظائرها.

وفوق ذلك كله فإن المجتمع نفسه يحتاج الى ما يحميه ويحفظ وجوده. فاي مجتمع لا يمكن ان يستمر في الحياة الا اذا تسالم جميع افراده أو أغلبيتهم على رعاية واحترام مجموعة من النظم والضوابط التي يتعاهدون عليها.

والا اذا افترضنا مثلاً عدم انصياع البائع والمشتري الى العلاقات والضوابط المترتبة على البيع والشراء، فهل يمكن لانسان عاقل ان يقدم على ذلك؟

وهكذا نجد أنّ هناك مجموعة لا تحصى من الوسائل والادوات التي يحتاجها الانسان في حياته الاجتماعية، وهي تفضي بدورها الى بلورة وافراز سلسلة من النظم والضوابط التي تنال رضا الجميع أو الاغلبية. وفي الحصيـلة الاخيرة لا يمكن للانسان أن يواصل حياته في اطارها الاجتماعي من دون وجود مجموعة من السنن والتقاليد والضوابط والقوانين التي يمنح الاعتراف بها والعمل بمقتضاها، امكانية استمرار الحياة.

بيد أنّ مجرد وجود هذه النظم لا يكفي في بقاء المجتمع واستمراره في الحياة. اذ من الثابت اننا لا نجد مطلقاً اثنين من ابناء البشر يتساويان في طراز البنية الوجودية وما يرتبط بها من شعور وارادة واسلوب عمل، فالتطابق الكامل مستحيل، وان كان من الممكن ان يشترك مجموعة من الناس بالافكار الكلية. وحين يكون الاختلاف في الافكار الجزئية هو امراً حتمياً لا نقاش فيه، فمن المؤكد ان كل إنسان سيختلف عن الآخر في اتخاذ القرارات، وهذا الاختلاف يوجب بدءاً خلق استقطابات مختلفة تفضي الى تلاشي النظم والتقاليد المشتركة السائدة وذهابها هباءً.

نضيف لذلك كلّ ان تأريخ الحياة الانسانية (في المعطيات المتوافرة بين ايدينا) يؤكد ما نشاهده في علاقة المجتمعات البشرية مع الانظمة المختلفة، من أنّ كلّ مجتمع يحتاج في بقائه واستمراره الى شخص أو مركز (سلطة) يتحليان بادراك وارادة تفوق ارادة الافراد الآخرين وادراكهم ويكون لهما السلطة في التحكم بهذه الارادات والادراكات (الفردية) مما يفتح لهما الطريق الى حفظ النظام السائد في المجتمع وحمایته.

انَّ هذه الحاجة المشار إليها تُعبّر عن نفسها في جميع المجتمعات بدون استثناء، مُضافاً إلى انتباه الانسان إليها بدافع الفطرة الالهية المركوزة فيه. لذلك تراه لا يستقر ولا يهدأ إلى ان يكمل هذه المهمة إلى الشخص أو الموقع الذي يتوسم بهما القدرة على تحقيق المهمة المنشودة، ثم ينتظر حينئذ إيفاء هذا المركز بمتطلبات المسؤولية التي تحمّلها.

هذه القاعدة نستطيع ان نقرّ بها من خلال الامثلة المبثوثة من حولنا والتمثّلة بحاجة اليتيم إلى قيم، والعائلة إلى ربّ الاسرة، والوزارة إلى الوزير، والاقواف إلى ادارة الوقف، والشعب إلى الملك أو رئيس الجمهورية وهكذا.

ونحن نطلق على هذا الموقف الذي يتصدى بموجبه الشخص أو المركز لادارة شؤون الآخرين وتسيير حياتهم وتوجيهها، اسم «الولاية».

٢- منهج البحث

انَّ ما يسعى إليه البحث الذي بين ايدينا هو بيان ما يعنيه مصطلح «الولاية» من وجهة نظر الاسلام. ومنهجنا في البحث هو دراسة الموضوع عبر الرؤية التي تنطوي عليها الفلسفة الاجتماعية للاسلام، وليس من خلال الفقه الاسلامي؛ والفقه الشيعي الامامي منه خاصة.

والعارفون بشؤون الفقه الشيعي يتلمسون بوضوح الفارق الكبير بين منهج الاستدلال في هذه المقالة وبين منهج الاستدلال الفقهي السائد في استنباط الاحكام.

٣- الولاية قضية فطرية

لقد تبين فيما مرّ من البحث ان مجال الولاية يتحرك في نطاق مسائل ضرورية تفرض نفسها في المجتمع فرضاً ولا ترتبط (المسائل) بشخص معين أو يكون لها

مُتصدِّ بعينه. فالولاية تتحرك مرة في المجال الذي يعجز فيه صاحبه عن ادارة نفسه وتسيير اموره كما في حال مال اليتيم والامور المرتبطة بالمجانين والمحجوزين وغيرهم. وتتحرك تارة اخرى في المسار الذي لا يرتبط بشخص بعينه، كما في مسائل الاوقاف العامة والامور الاجتماعية المتصلة بالادارة والحكومة.

وبتعبير آخر ترتبط الولاية في مجال الاعمال التي لا يتعلق انجازها والقيام بها بشخص معين، وليس لها من يتصدى لها على نحو التحديد والتعيين، فمثل هذه الاعمال لا يجوز ان تهمل وانما يُنَاطُ أمر تنفيذها بمركز الولاية.

وقد ذكرنا ان مجتمعات الانسانية القديمة والحديثة؛ البدائية والمتقدمة؛ الصغيرة والكبيرة؛ لا يسعه ابدأ ان يهمل موقع الولاية أو أن يتجاوز هذا المركز، بل عليه ان يسعى لايجاده حفاظاً على وجوده ومصيره.

وهذه الحاجة هي بحد ذاتها أفضل شاهد على ان «الولاية» من المسائل الفطرية. ان كل انسان يدرك بفطرته الالهية المركوزة فيه ان العمل الضروري الذي ليس له من يتصدى له، يحتاج الى من يتولاه؛ اي يحتاج الى الولاية.

٤- نظرية الاسلام في الولاية

الاسلام بنفسه هو دين الفطرة، شرّعت احكامه وقوانينه على اساس الفطرة والخلقة التي جُبلَ عليها الناس.

يقول تعالى مشيراً الى هذا المعنى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ، وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾^(١).

توضيح مختصر

يتكوّن الكون الفسيح الممتدّ، من اجزاء صغيرة مُتناهية في الصغر وكواكب ومجرّات ضخمة تأتلف جميعها في منظومة واحدة. وثمة ترابط وجودي بين اجزاء هذه المنظومة بحيث يؤثر كلّ جزء بالجزء الآخر ويتأثر به، ومن ثم لا يمكن لأية ظاهرة مهما كانت صغيرة أو كبيرة إلا أن تُؤثر في حركتها على مسار الوجود، وتُساهم مع الاجزاء والوقائع الاخرى في تشكيل نظام الوجود.

والانسان بدوره هو ظاهرة كونية لا يسعه ان يكون بعيداً عن الاجزاء الاخرى ولا أن يستقل عنها بحركته ووجوده، فهو دائب التفاعل مع حركة الكون وما يزرخ به من انظمة وفعاليات؛ بل هو قطرة ماء تنجرف في تيار نهر الوجود الزخّار.

وهذا البناء الوجودي الضخم لا يمكث ساكناً بل هو في حركة دائبة وسير تتبثق عنه تحولات وجودية مُتواصلة لا تنقطع. فكل ظاهرة فيه تتحرك ابدأً نحو كمالها وتنقاد في مسار الهداية الذي قُدّرت له.

لقد زوّد نظام الوجود كل واحدة من الظواهر الكونية الادوات والقدرات الكفيلة بتحقيق مقاصدها الوجودية التي تسعى لبلوغها عبر نشاطها التكاملي. ولا يمكن لاي نوع أن يحقق مقاصده الوجودية ويبلغ اهداف الكمال التي ينشدها في حياته إلا من خلال مسار الهداية الخاص به وعبر الأدوات والقدرات التي زوّد بها وجودياً. فبتفعيل هذه القدرات يستطيع الكائن ان يُحقق حوائجه الوجودية ويتجاوز عبر الحركة والنشاط المتواصل، حالة النقص، الى حالة الرشد والكمال.

انّ خير ما يؤيد هذه الفكرة هو البيان العام الذي ينطوي عليه قوله تعالى:

﴿الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى﴾^(١).

وكذلك قوله تعالى: ﴿الذي خلق فسوّى * والذى قدر فهدى﴾^(٢).

وهكذا نستنتج أنّ الانسان يجب أن يعرف الخير والشر والنفع والضرر عن طريق الالهام التكويني والهداية الوجودية. والسّر: أنّ الانسان لا يعد جزءاً مستقلاً عن الوجود العام ولا مُنفصلاً عنه، ولطالما كانت الطبيعة العامة للخلق (الوجود) تقود كل جزء من اجزائها الى ما يحقق كماله الوجودي المتناسب مع رتبته الوجودية، فكَذلك سيكون حال الانسان الذي لا يشذ عن هذه الهداية.

بيد أنّ ما يميّز النوع الانساني عن غيره - في المرتبة الوجودية - هو أنّ الانسان يبلغ مقاصده الحياتية ويحقق هدفه في الكمال من خلال الادراك والارادة. لذلك كان من الضروري ان يتجلّى الالهام التكويني والهداية الوجودية المشار لهما آنفاً بصورة معارفٍ وعلومٍ وافكار، كما تلمّح الآية الكريمة لذلك: ﴿ونفسٍ وما سواها فألهمها فجورها وتقواها﴾ قد أفلح من زكّاهَا وقد خاب من دسّاهَا^(٣).

يتضح مما سلف أنّ الانسان مزوّد عن طريق الالهام التكويني والهداية الفطرية التي جُبِلَ عليها بمجموعة من المعارف والافكار التي تضمن له السعادة في رُحمة الحياة. وعن طريق هذه المعارف والافكار يستطيع الانسان ان يحقق التوافق بينه وبين الكون، ويمنع التضاد والتنافي أو الاصطدام بحركته العامة ومسار الكمال الوجودي الذي ينطوي عليه العالم، وبذلك يحافظ على كماله التكويني من التلاشي والفناء.

(١) طه: ٥٠.

(٢) الاعلى: ٢ - ٣.

(٣) الشمس: ٧ - ١٠.

بمعنى أن التوافق بين الانسان والكون وعدم اصطدام الانسان بحركة الكون يعود الى المعارف والافكار التي زُوِّد بها الانسان تكويناً، والتي ترشده من ناحية ثانية لمساره في الهداية والتكامل.

هذا المعنى يشير اليه قوله تعالى في الآية الكريمة: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾^(١).

فالآية الكريمة تشير الى ما يلي:

أولاً: طالما كانت سعادة الانسان في الحياة مرتبطة بالواقع التكويني للوجود، فلا بد للنظام الذي يصلح للناس أن ينبثق من ثنايا نظام الخلق (الوجود) العام ومن الحقيقة الخاصة التي ينطوي عليها تكوين الانسان.

بمعنى أن البشرية لا يصلح لها الا النظام الذي يتسق مع سنن الكون ونواميسه ومع فطرة الانسان وتكوينه.

ثانياً: لما كان نظام الوجود والتكوين مُتسماً بالثبات، كان لزاماً أن يكون الدين ومنهج الحياة المستمد منه ثابتاً أيضاً لا يخضع للرغبات ولا يتبدل مع الميول والأهواء. فلو اتسم النظام بالتذبذب مع الميول والرغبات فسينحرف الانسان ويميل عامداً عالمناً نحو الخطأ، برغم ما تدل عليه فطرته ويهدي اليه تكوينه من الصواب. يقول تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهِهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ﴾^(٢).

والقرآن الكريم يُذكر الانسان في آيات كثيرة ان يتبع الحق في حياته، وان

(١) الروم: ٣٠.

(٢) الجاثية: ٢٣.

يقبل حكم العقل السليم ويجانب الهوى والباطل، والآلة ﴿فماذا بعد الحق الآ
الضلال﴾^(١).

ثالثاً: إنّ الخروج على احكام الفطرة وتحدي قوانينها، هو في حقيقته تحدّي
للنظام الكوني وعلان سافرٌ لمواجهته. والذي يدخل في صراع مع النظام الكوني
المزوّد بقدرات عظيمة عليه ان ينتظر إما الهزيمة والانسحاق امامه ؛ أو الازعان
والعودة ثانية الى خطّه ومجرّاه.

وفي الواقع أنّ الانسان الذي ينحرف عن دين الفطرة عليه ان ينتظر أياماً صعبة
وحياة يتجرّع فيها الغصص والمرارات، كما أشارت لذلك الآيات التي تتلو الآية
الكريمة من سورة الروم (آية رقم ثلاثون) التي نتحدث عنها الآن.

عودة الى الموضوع

تبين لنا أنّ الاسلام دين يقوم على اساس الفطرة، وبناءً على هذا الاصل أمضى
الاسلام احكام الفطرة وضروراتها، وفي طليعة هذه الضرورات والاصول الفطرية
الواضحة هي مسألة «الولاية».

وَبَلَغَ مِنْ بَدَاهَةِ هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ وَوُضُوحِهَا فِي وَعْيِ الْمُسْلِمِينَ وَحَيَاتِهِمْ ان احداً
لم يسأل رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) عنها. ففي حياة رسول الله
(صلى الله عليه وآله وسلم) وبعد الهجرة بالذات سرت أحكام الولاية عملياً
وهي تتجسّد في إدارة أمور الناس ونصب الولاية والقضاة، وممارسة التعليم
والتربية وارسال المبلغين، ورعاية الصدقات والاقواف وغير ذلك، من دون ان
يسأل أحدٌ من المسلمين عن أصل لزوم هذه الاعمال التي تجسّد معنى الولاية،

رغم انهم سألوا عن اشياء صغيرة وغير ذات شأن كمسائل الحيض والأهلهة والإنفاق التي وردت فيها آيات من القرآن الكريم.

وفي الاتجاه نفسه الذي يُدلل على بدهة مسألة الولاية وكونها تمثل نزوعاً فطرياً أصيلاً في تكوين الانسان، جاءت وقائع سقيفة بني ساعدة. اذ لم يكن جسد رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) قد وُري الثرى بعدُ عندما اجتمع عدد من الصحابة من المهاجرين والانصار، وقد تركوا جسد رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) جانباً واخذوا يبحثون في كيفية اختيار خليفة.

انَّ المتمعّن في حدث السقيفة يلمس الكثير من الرؤى والافكار التي تداولها الصحابة هناك، فمن قائل: منا امير ومنكم امير، ومن قائل غير هذا القول. بيد اننا لا نجد من الصحابة من تساءل أو شك في اصل ان يكون للمسلمين خليفة. وان كان ثمة دلالة نستوحىها من ذلك فهي انَّ الجميع كان ويستمر هكذا وهو يفترق الى مقام الولاية ومركزها. والاسلام بدوره اقرّ المسلمين على هذا وأمضى صحة ما قرّروه بفطرتهم من حاجة المجتمع الى مركز الولاية والحكم.

دليل آخر

ثمة دليل آخر نستوحىه من قوله تعالى: ﴿وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل أفان مات أو قُتِل انقلبتم على أعقابكم ومن ينقلب على عقبيه فلن يضر الله شيئاً، وسيجزى الله الشاكرين﴾^(١) وما رافق الآية من حوادث واسباب.

من الثابت انَّ الآية نزلت في خصوص واقعة أحد حين أشيع بين المسلمين اثر

هزيمة آلمت بهم أنّ رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) قد قُتل، فما كان منهم إلا أن فرّوا من ميدان القتال، باستثناء عدّة قليلة فضّلت الثبات على الفرار.

نزلت الآية وهي تحمل خطاباً للمسلمين وتؤنبهم على ما بدر منهم. ولكي تكون جوانب الفكرة واضحة علينا أن نذكر أنّ المنهزمين إثر شائعة قتل رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) لم يعودوا إلى عبادة الأصنام، بل ولم يتخلّوا عن الصلاة والصيام، وإنما شكّوا في جدوى الجهاد وفائدة الاستمرار بالقتال بعده (صلى الله عليه وآله وسلم).

والآية الكريمة جاءت لتؤنبهم على هذا المعنى بالذات وتلومهم لتركهم المرفق الجهادي الذي كان على عهد رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) وتقول لهم: إنّ ما كان على عهد رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) من أشكال الولاية والتنظيم، والادارة والحكم ينبغي أن يستمر حتى لو قُتل (صلوات الله عليه وعلى آله). بل وتجاوزت الآية مسألة القتل - وهي مسألة طارئة ثبت أنها لم تتجاوز الشائعة - لتشير إلى حقيقة آتية دون ريب ماثلة في وفاة رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) لتؤكد: أنّ رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) سيغادر الحياة في نهاية المطاف (قتلاً أو وفاةً طبيعية) فهل يسوّغ لكم ذلك ترك سيرته واهمال سنته؟

لقد أوضحت الآية الكريمة أن ما جاء ببعثة رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) من هديه وسيرته وسنته لا يجوز تركه والتخلّي عنه والانقلاب عليه. فما محمّد (صلى الله عليه وآله وسلم) إلا رسول، أما الدين فهو لله، وسيبقى ما بقي وجهه (جل علا).

ومقتضى هذا التأكيد، انَّ مركز الولاية والحكم ينبغي ان يبقى حياً مستمراً في المجتمع الاسلامي، وانَّ المرافق التي انبثقت عن الولاية النبوية في التربية والتعليم والتبليغ والمال والاقتصاد والدفاع والقضاء يجب ان تستمر في مسارها وتؤدي منافعها للناس بعد مغادرة رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) أيضاً.

وفي الآية أيضاً دلالة على وجوب التزام المسلمين بشؤون الولاية في المجال الاجتماعي تماماً كما كان عليه الحال على عهد النبي الاكرم.

بمعنى انَّ مقام الولاية يبقى مسؤولاً بعد النبي الاكرم عن تطبيق سلسلة الاحكام الدينية الثابتة التي يطلق عليها الشريعة الاسلامية، ويبقى مسؤولاً عن مراقبة التنفيذ واقامة الحدود على المتخلفين، بالاضافة الى ما يُناط بهذا المركز من اتخاذ قرارات طارئة تؤمّن مصلحة الاسلام وتحافظ على الشؤون الكلية للمجتمع الاسلامي وتلبي احتياجاته. ومن سمة هذه القرارات انها متغيرة دائماً تصدر تبعاً للمصالح الزمنية المتجددة وتُنقَضُ بزوالها وهكذا.

الاحكام المتحركة في دائرة الولاية

ذكرنا في خاتمة الفقرة الآنفة انَّ الاحكام والقوانين التي تُطبَّق في المجتمع الاسلامي تنقسم الى قسمين: الاحكام الثابتة غير القابلة للتغيير؛ والاحكام المتغيرة.

لتوضيح الفكرة نفترض انَّ هناك شخصاً ينتمي الى بلدٍ معين ويقوم في نفس الوقت بالأشراف على عائلته وادارتها. إنَّ مثل هذا الشخص سيقوم تبعاً لمسؤوليته في إدارة الأسرة بتوجيه افرادها بما يحقق مصلحة الأسرة جميعاً. فهو يعطي لهذا الفرد مسؤولية انجاز عمل وينيط بالآخر مسؤولية عملٍ آخر، وقد يُقرَّر زيادة ساعات العمل في البيت أو تقليلها. وفي مواجهة ما تتعرض له الأسرة من

مشكلات خارجية قد يلتزم الصمت تارة، وقد يُواجه الموقف بالتصدي للمشكلة تارة اخرى.

وهكذا يتحرك ربّ العائلة ليدير الاسرة انطلاقاً من موقعه وما يمليه هذا الموقع من صلاحيات.

بيد ان الامر لا يقتصر على هذه الحدود وحدها وحسب، وانما ثمة قيد آخر يتحكم في الخط العملي لربّ الاسرة. وهذا القيد يتمثل بانتماؤه وانتماء اسرته الى البلد الذي يعيش فيه. ففي البلد ثمة مسار عام يضبط الواقع الاجتماعي لا يمكن تجاوزه و ثمة ضوابط يجب مراعاتها والعمل بمقتضاها.

لذلك لا يسع ربّ الاسرة في ممارسته لصلاحياته الأسرية ان يتجاوز القانون العام السائد في البلد، ولا أن يخرج عن اطار الضوابط المتداولة في المجتمع. وبذلك تنتهي الضوابط والاحكام التي تسري في محيط الاسرة الى قسمين:
الأول: الأحكام الثابتة الناتجة عن انتساب الاسرة الى بلد معين. ومثل هذه الاحكام تتسم بالثبات والدوام وعدم التغير نظراً لثبات اطارها.

الثاني: احكام مُتغيرة منوطة بصلاحيات رئيس العائلة، بيد ان طابعها المتغير والمتحرك دائماً لا يعني خروجها عن الخط العام الذي يسود في البلد، كون الاسرة نفسها تنتسب اليه، وانما تأتي في امتداد الخط العام ودون تناقض أو تضاد معه.

ان النسبة القائمة بين رئيس العائلة وافراد عائلته لها ما يناظرها بين مركز الولاية والحكومة الاسلامية وبين المجتمع الذي تحكمه. ففي الاسلام ثمة احكام الهية نزل بها الوحي على رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) ومداركها قطعية واضحة في القرآن والسنة، مثل هذه الاحكام لا مجال لتغييرها أو تجاوزها وانما

من شأن مركز الولاية في نظام الحكم الاسلامي تنفيذ هذه الاحكام ومعاينة من يتجاوزها.

ولكن ثمة في الدائرة الثانية، صلاحية لولي الامر (الحاكم الاسلامي الشرعي) أن يتخذ سلسلة من القرارات والاحكام المستنبطة في اطار الاحكام الاسلامية الثابتة، ويعتمد عليها في استيعاب المصالح المتجددة في المجتمع وإمتصاص المتغيرات الطارئة. هذا اللون من الاحكام الذي يصدر عن صلاحية ولي الامر في اطار ثوابت الشريعة، والمصالح الاجتماعية، يطلق عليه مجموعة الاحكام المتغيرة.

علينا أن ننبّه الى ان الاحكام من الصنف الثاني واجبة التنفيذ حين تصدر من مركز الولاية، ولها من الاعتبار ما للشريعة نفسها. لكن مع فرق - انها ليست جزءاً من الشريعة السماوية الثابتة - وانها متغيرة يخضع استمرارها وبقاؤها لطبيعة المصلحة التي أوجدتها.

ولطالما كانت الحياة الاجتماعية في تحوّل مستمر يقطع المجتمع الانساني اشواطها نحو التكامل، لذا فإن هذه الاحكام المتغيرة تتغير تدريجياً وتزول لتفسح المجال لما هو أحسن منها وانضج.

نستطيع ان نضع اليد من حصيلة الفقرات الآتية، على مجموعة من الحقائق التي تطويعها العناوين التالية:

الاحكام الثابتة والمتغيرة

اتضح من البيان الآنف ان الاحكام الاسلامية التي تُطبق في المجتمع الاسلامي، على قسمين. القسم الاول: هو الاحكام السماوية وقوانين الشريعة واحكامها الثابتة التي لا مجال لتغييرها. فمثل هذه الاحكام، وهي وحي سماوي

نزل على رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) تُشكل عنوان الدين الفطري الذي لا مناص للبشرية من تنفيذه والالتزام به الى الأبد، كما اشارت الآية الكريمة لذلك في قوله تعالى: ﴿فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم﴾^(١).

وثمة في السنة الشريفة ما يشير الى الحقيقة نفسها في القول المأثور: «حلال محمّد حلال الى يوم القيامة وحرام محمّد حرام الى يوم القيامة».

قد يخطر في ذهن اغلبية المفكرين المعاصرين انّ المجتمع الانساني يتغيّر باستمرار تبعاً لقانون التحوّل والتكامل العام، وبالتالي فلا مناص من تغيّر الاحكام السائدة (جميعاً) تبعاً للتقدم المدني في المجتمعات الانسانية.

انّ الاجابة التفصيلية تخرج عن نطاق هذا البحث^(٢). بيد انّ ما نكتفي ببيانه اجمالاً انّ القوانين والضوابط المدنية تستند في نهاية المطاف الى الاحتياجات التكوينية والواقعية للانسان.

فهما تجددت أطوار المدنية وتغيّرت القوانين المعبّرة عنها، فانها بالتالي لا تخرج عن تلبية ما يحتاج اليه الانسان حقيقةً وتكويناً.

ومن البديهي الثابت، انّ احتياجات الانسان لا تخضع بمجموعها للتحوّل والتغيير، وانما ثمة ما يتسم بالثبات والاستمرار مُند مطلع الحياة البشرية، كحاجة الانسان للدفاع عن مقدساته وحياته ووجوده، ومسألة الملكية والحاجة لتأسيس

(١) الروم: ٣٠.

(٢) مرّ الجواب على هذا التساؤل في بحث «الاسلام واحتياجات الانسان المعاصر» الذي تقدم في القسم الاول من الكتاب، وسيأتي ما يدل عليه في بحوثٍ قادمة، وبالذات في جواب المؤلف على الاسئلة الاربعين التي وصلت اليه من امريكا. [المترجم].

الحكومة ووجود السلطة ونظائر ذلك من الاصول التي تركز الى نظام الخلق والتكوين الذي جُبل عليه الانسان.

لذلك لا مناص لاي نظام اجتماعي ولأَيِّ صيغة قانونية (مهما كانت) من عناصر ثابتة تقوم عليها تتجاوز التقلبات وتبقى رغم التحولات المدنية المتغيرة. مثل هذه العناصر والاحكام الثابتة التي شخصها الاسلام يُطلق على مجموعها (في ثقافة الفكر الاسلامي) اسم: الشريعة.

أما النوع الثاني المنوط بدائرة الولاية والمنبثق عن صلاحياتها، فهو الاحكام المتغيرة التي تَتَّبِعُ المصالح المتبدلة في المجتمع.

لقد سبق لنا وان ذكرنا ان أمثال هذه الاحكام التي تصدر من مركز الولاية تتبع في وجودها وزوالها المقتضيات والمصالح التي أوجدتها. وبالتالي ستتم بالتغيير والتبدل تبعاً للتقدم المدني وظهور المصالح والمفاسد المختلفة.

أما ما لا يتغير ولا يطرأ عليه التبدل أصلاً، فهو «أصل الولاية» الذي يبقى على حاله كونه تعبيراً عن حكم إلهي سماوي، وهو واحد من العناصر الثابتة التي تدخل في اطار الشريعة.

الاسلام والديمقراطية

ان المجتمع الاسلامي، في انطواء نظام الحكم فيه، على نوعين من القوانين؛ الثابتة والمتغيرة لا يخلو من الشبه في هذه الجهة مع المجتمعات الديمقراطية.

ففي المجتمعات الديمقراطية يسود أيضاً نوعان من القوانين: قوانين ثابتة تتمثل في الدستور لا يحق لاحد تغييرها حتى لمجلسي الامة والشيوخ، وانما تكمن إمكانية تعديل بعض محتويات الدستور الدائم أو إلغاء بعض فقراته برأي

الشعب مباشرة عن طريق الاقتراع العام، أو عن طريق تشكيل مجلس «المبعوثان» الذي تُناط به مثل هذه المهمة.

والقسم الثاني هي القوانين المتغيرة ذات الطابع المتجدد، والتي تُشرع من قبل مجلسي الامة والشيوخ أو توضع من قبل مراكز اخرى مسؤولة في الدولة، شرط ان تكون بمثابة التفسير للقانون الدستوري، وان لا تخرج في محتواها عن ثوابت الدستور. ومن الواضح ان هذا النمط الثاني من القوانين يكون على الأعم قابلاً للتغيير.

بيد ان مثل هذا التشابه لا ينبغي ان يؤدي الى تصوّر خاطئ يقول بتطابق منهج الاسلام في الحكم مع المنهج السائد في الانظمة الديمقراطية والشيوعية، كما يستظهر من كلمات بعض الكتاب والباحثين.

فالمنهج الاسلامي - في الحكم - يختلف عن المنهجين الديمقراطي والشيوعي. ويبلغ الاختلاف أشده في النمطين من القوانين اللذين اشرنا لهما آنفاً.

ففي جانب القوانين الثابتة، نجد ان الله (عزّ اسمه) هو واضع الاحكام والقوانين الثابتة في الاسلام. في حين نجد ان مثل هذه القوانين في المناهج الاجتماعية الاخرى، هي وليدة افكار الامة وثمره لرأي الجماعة الوطنية.

أما الاحكام المتغيرة فهي منوطة - في الديمقراطيات الحديثة - برأي الاكثرية، فما ترغب به الاكثرية (النصف + ١) وتمضيه يصبح قانوناً، حتى لو أدى ذلك للتضحية برأي الاقلية (النصف - ١) لا فرق في ان يكون ما تتفق عليه الاكثرية حقاً أم لا.

أما في الاسلام، فان الاحكام المتغيرة وان كانت ثمره لمنهج الشورى، الا انها تستند قبل ذلك الى قاعدة الحق لا الى رأي الاكثرية. وهي من جهة ثانية تقوم

على أساس المصالح الواقعية دون ان تنقاد الى الميول والاهواء.
انَّ المؤشرين اللذين يضبطان حركة القوانين المتغيرة في المجتمع الاسلامي،
هُما الحق والمصلحة الواقعية للاسلام والمسلمين، سواء أ جاءت الحصيلة مُنسجمة
مع رأي الاكثرية أم مخالفة لها. على أنَّه من المفيد ان ننتبه الى انَّ المجتمع الذي
تسود فيه قيم العلم والتقوى ويطربى على أساس الاسلام لا يمكن لاكثريته ان
تميل الى الرغبات والاهواء، ولا أن تنتكب عن الحق والحقيقة لترجح الميول
الباطلة عليهما.

انَّ الله (عزَّ شأنه) أمر في آيات الكتاب العزيز باتباع الحق، الذي عدّه الضامن
لسعادة البشر، ونهى (سبحانه) عن التنكّب عنه الى الهوى والباطل حتى لو مالت
الاكثرية اليه.

يقول سبحانه: ﴿فماذا بعد الحق الا الضلال﴾^(١).

﴿أفمن يهدي الى الحق أحقُّ أن يتَّبَع آمن لا يهدي الا ان يهدى﴾^(٢).

﴿... أرسل رسوله بالهدى ودين الحق﴾^(٣).

﴿لقد جنناكم بالحق ولكن أكثركم للحق كارهون﴾^(٤).

وقوله تعالى: ﴿انَّ الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات

وتواصوا بالحق﴾^(٥).

(١) يونس: ٣٢.

(٢) يونس: ٣٥.

(٣) الصف: ٩.

(٤) الزخرف: ٧٨.

(٥) العصر: ٢-٣.

وثمة آيات كثيرة أخرى تدل على المعنى.

أن هذا الجانب من النظرية الاسلامية كانَ مثاراً لانتقاد عدد من الحقوقيين، الذين يرون أن النهج الذي لا تتفق الاكثرية على قبوله لا يمكن ان يملك الضمانة لتنفيذه، والاسلام يفقد من هذه الجهة مثل هذه الضمانة.

يُضيف هؤلاء: أن التجربة الاجتماعية اثبتت بدورها أن الاسلام لم يطبق كاملاً الألمدة وجيزة - في الصدر الاول من الاسلام - بينما نجد أن المناهج الديمقراطية استطاعت بتعبيرها عن رغبات الاكثرية واحترامها لها ان تعيش في تأريخ الحضارة لقرون متوالية، وهي تزداد رسوخاً واستحكاماً يوماً بعد آخر.

يقول هؤلاء أيضاً: أن ما يمكن ان نقوله عن الاسلام أنه كانَ جديراً بحالة البشر قبل أربعة عشر قرناً، اذ كان يوم ذاك المنهج الأصحح للتطبيق في دنيا الناس، أما مع التحولات الحضارية التي اكتتفت المسار الانساني المعاصر، فلم يعد للاسلام فيها دور؛ ولم يعد صالحاً للتطبيق.

الجواب على الاعتراض

ثمة عدة نقاط نسوقها في معرض الاجابة على هذا الاعتراض، هي:
 أولاً: أن رأي الاكثرية وقبولها للنظام عامل لا يمكن انكاره. بيد ان رأي الاكثرية يعود الى نمط التربية السائد ونوع التعليم الذي يخضع له المجتمع. والبحوث الاجتماعية والنفسية تحدّثت بما فيه الكفاية عن دور الثقافة والفكر في تشكيل الرأي العام، حتى وصلت المسألة الى حدّ البدهة.

وفي المجتمع الاسلامي حين ينشأ الناس على التقوى وحين يبث الاسلام قيمه في المجتمع لا يمكن للاكثرية ان تجافي العقل السليم وتتبع الهوى، ولا يمكن

لها ان تجانب الحق وتضحى به ازاء الرغبات، وانما يكون موقفها دائماً مع الحق. وهذه الحالة لا تختص بالمجتمع الاسلامي وحده وانما هي ظاهرة نلمسها في المجتمعات المختلفة لا يشذ عن ذلك المجتمع الراقي المتقدم عن المجتمع المتخلف. فأراء الاغلبية في كل مجتمع وميول الرأي العام تتناسب مع نمط العادات السائدة والاهداف العامة التي تتحرك في افق الثقافة والفكر والسلوك. وما ينبغي ان نشير اليه، ان كل نهج جديد يُواجه في بداية ظهوره نوعاً من الممانعة الاجتماعية وسط الاغلبية، وهذه الحالة لا تخص الاسلام وحده وانما تُلازم المناهج الفكرية والاجتماعية الاخرى.

لذا فإنَّ تحميل الاسلام ما هو سائد في اجوائنا من ميول نابذة من الثقافة المنحرفة ونمط التربية غير السليمة، لا يعدُّ أكثر من مغالطة مرفوضة. فالاسلام يتحمل الموقف حين تكون ثقافته ومنهجه التربوي والتعليمي هما السائدتين.

ثانياً: انَّ التأمّل في تأريخ حوادث صدر الاسلام يكشف عن تحوّل مسار التطبيق بعد وفاة رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلّم) من المنهج النبوي الذي كان سائداً في عهد النبي الاكرم، الى مناهج اخرى في الحكم. فالتطبيق الصحيح للمنهج الاسلامي في الحكم لم يسُدَّ كاملاً الاّ على عهد رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلّم) وبعد وفاته سرعان ما تحوّل الحكم الى امبراطورية عربية، لا تعكس نهج الاسلام ولا سننه وضوابطه في الحكم.

وإذا صحَّ أن نطلق على هذا النمط من التحوّل اسم الموت، فهو أشبه بالشهادة والغيلة من الموت الطبيعي!

وهذه الحالة التي شهدت مع ظهور الاسلام قبولاً اجتماعياً، ثمّ عادت الكرة

بعد عدّة سنين للانقلاب على منهجه الصحيح؛ هذه الحالة لا يمكن ان نطلق عليها وصف رفض الاسلام وعدم القبول بمنهجه من قبل الاكثرية.

وانما تقضي طريقة البحث السليم، ان ندرس المنهج الاسلامي كما بلوره القرآن الكريم والسنة الشريفة، وخطوط التطبيق في المثال النبوي، ثم نقارن بينه وبين المناهج التي سادت في عصور الحكومات المختلفة التي تنتسب للاسلام والتي تبعث ممارساتها على الخجل، كي نتعرف بدقة على مسار الاسلام الحقيقي وفي أي مجتمع طُبّق منهجه ثم رفضته الاكثرية حتى يحقّ لنا أن نزعم انّ اغلبية الرأي العام ترفض المنهج الاسلامي!

انّ الاسلام لم ينفذ في منهجه الصحيح، حتى يكون قد أصابه الفشل أو اصطدم برفض الاكثرية، وبالتالي لا يصح ان تكون اعمال المسلمين وممارساتهم البعيدة عن الاسلام، دليلاً - كما يريد البعض! - على عدم كفاءة النهج الاسلامي وسلامته. ثم انّ حالة الافتراق هذه بين النظرية والممارسة لا تقتصر على الاسلام وحده وانما تشمل المناهج الاخرى، وبالذات المناهج الديمقراطية السائدة في بلادنا. فمُنذ نصف قرن قبلنا النظام الديمقراطي ودستوره في الحياة، وأردنا ان نكون بذلك في رديف الامم الغربية المتمدنة. ولكن الى ماذا كان مآلنا في الواقع العملي؟ انّ الاوضاع تتدهور يوماً بعد آخر وتحوّل من سيّئ الى أسوأ، بحيث لم تتجاوز حصيلة ما جنيناه من شجرة الديمقراطية سوى الثمر المر والفضائح المتراكمة.

والسؤال: هل يمكن ان نحمل الديمقراطية سيئات ما آلت اليه أوضاعنا؛ أم أنّ السبب يعود الى اننا لم نرفع من الديمقراطية سوى اسمها وشعارها وتركنا العمل بقوانينها جانباً!

فاذا كانت الديمقراطية كنظرية لا تتحمل تبعات الواقع الذي يسود باسمها وهي غير مسؤولة عن بؤس الناس وتخلفهم (في بلادنا) فكيف يجوز ان يكون الاسلام مسؤولاً وان يتحمل تبعات الواقع السلبي وهو مغيب عن القيمة والقيادة؟

ثالثاً: اذا كان مسار التقدم المدني وخط التطور الحضاري قد عزل الدور الاجتماعي للاسلام جانباً، وان العصر الراهن لم يعد يتحمل سوى الديمقراطية منهجاً سائداً لدى أكثرية البشر، فكيف نفسّر - ياترى - انعطاف مجموعة من الشعوب الديمقراطية، عن هذا النهج وتوجهها نحو الشيوعية؟

لقد شهدت البشرية بعد الحرب العالمية الاولى انعطاف عدّة شعوب نحو الشيوعية، حتى غدت الديمقراطية تفقد في كل يوم موقعاً من مواقعها، بحيث لم تكد تمضي مدة زمنية طويلة حتى واصبحت الشيوعية تسود نصف العالم. فكيف يا ترى نفسّر ذلك ونوفق بين الواقع وبين الزعم ان الديمقراطية هي خيار البشرية الراهن؟

هل يكون ذلك من خلال النظر الى الشيوعية كمرحلة مُتقدمة تلت الديمقراطية في الحلقات المتكاملة لخط التطور البشري على هذا الصعيد، تماماً كما كانت الديمقراطية حلقة مُتقدمة في خط التطور، على الانظمة التي سبقتها؟ أم نقول ان الديمقراطية مثلت مرحلة تكاملية في حد ذاتها؛ أم ماذا؟

ان دراسة الافكار التي تثيرها هذه الاسئلة هو امر يخرج عن نطاق هذا البحث الموجز. وانما غاية ما ينتهي اليه تحليل النهج الديمقراطي السائد فعلاً في نطاق أمم العالم المتقدمة، انها خرجت من اطار الاستبداد الفردي والديكتاتورية التي

كانت سائدة في العهود السابقة، لتدخل عصر الاستبداد والديكتاتورية الجماعية. فما كان يسود العالم في العصور السابقة من ظلم وعبودية واستغلال على عهد الاسكندر وجنكيزخان واضرابهما، لازال يسود العالم مع فوارق في كيفية الاداء. ففي الامس كانت حملات الظلم والتدمير تسود البشرية بصيغ دموية مباشرة تعود لطابع الجهل - بالوسائل الحديثة - مما كانت تُحفِّز على تعجيل بواعث ثورة المظلومين على الظالمين.

أما اليوم فإنَّ الغارات على المظلومين وعالم المستضعفين تتم في اطار شعارات برّاقة تأتي تحت شعار بسط العدالة ونشر قيم الحق، وتمارس العدوان من خلال اصول الدعاية المتقنة بشتى المهارات الفنية والنفسية التي تستعين بمختلف الوسائل لتسويق مظالمها والتعمية على مطامعها واهدافها الحقيقية. والحقيقة ان ما يشهده الواقع هو استمرار الظلم والعبودية والاستغلال ولكن هذه المرّة تحت مسميات جديدة من امثال الحماية والاشراف وإشتراك المصالح وتقديم المساعدات دون عوض ونظائر ذلك.

إن بوسع الانسان الآن ان يلمس شواهد الاستعمار ومظالمه في ارجاء المنطقة، وهي علائم بارزة لنهجه الديمقراطي! وبوسع الانسان ان ينظر الآن الى الجزائر والكونغو وكوريا وغيرها من البلدان^(١)، بوصفها امثلة حيّة على النهج الاستعماري للديمقراطيات الغربية.

فلا تزال دولة كفرنسا - تحمل مشعل الحرية بين امم الارض! - تعتبر الجزائر

(١) كتب هذا البحث قبل سنة من استقلال الجزائر.

أرضاً تابعة لها. ولا يزال منطق القوى الكبرى يواجه صيحات المظلومين والاحرار الجزائريين بدعوى ان القضية داخلية محضة تخص فرنسا وحدها وحسب، وبالتالي ليس من صلاحية أحد أن يتدخل بشأن داخلي خاص بفرنسا! وبشكل عام نجد ان المسار العالمي للمنهج الديمقراطي انتهى بتقسيم العالم الى كتلتين: كتلة الامم الكبرى المتقدمة التي اعطت لنفسها حق التصرف بمصير باقي امم الارض الاخرى، حيث ترى نفسها حرّة في التحكّم بالمصائر والكرامة والثروات؛ وان تفعل ما تشاء كيف تشاء.

وكتلة اخرى تضم الامم المتخلفة الضعيفة التي راحت ضحية شعار الديمقراطية. اذ تعيش هذه الامم أسوأ حالات العبودية والاستبداد من خلال لافتة الديمقراطية وعبر قوانينها التي لا نصيب لها من التطبيق اصلاً.

من البديهي ان نهجاً هذه حقيقته لا يمكن ان يكون منهجاً متكاملأ - في السياسة والحكم - من أجل خير الانسانية وسعادتها، خصوصاً وهو يهدر أهم أركان الوجود الانساني متمثلاً بالجانب المعنوي، بذريعة ان هذا الجانب لا يملك - في واقعنا المعاصر - الضمانات الكافية لتنفيذه.

وحين نصل الى النهج الشيوعي نجده لا يختلف في حقيقته وآثاره عن النهج الديمقراطي السائد، وان كان يختلف عنه قليلاً في اسلوب السيطرة على العالم. وعندما ننظر الى النهج الشيوعي إنطلاقاً من مبدأ التكامل فإن الامر سياتم بمزيد من الاثارة والعجب، لأن ما تقوله الماركسية من ان الشيوعية ثمرة لمرحلة تطويرية سبقتها لا معنى له في الواقع. هذا الواقع الذي يشهد ان ادنى الامم حظاً في مدارج الرقي والمدنية هي الاكثر تفاعلاً من غيرها مع الشيوعية - التي تفترض

نفسها مرحلة تكاملية متقدمة على المرحلة الرأسمالية - فنحن نجد أنّ الشعوب المتخلفة على الصعيدين المدني والديمقراطي تتقدم الآخرين في احتضان الشيوعية وتعنتها بحرارة.

هل حصل ذلك بفعل الطفرة؟

إنّ ما تفترضه الفلسفة المادية الديالكتيكية من شروطٍ للطفرة لا تتطابق مع ما جرى على الأرض، وبالتالي يعجز المنطق النظري عن تفسير الواقع!

يظهر لنا مما تقدم أنّ أولئك الذي يسوقون الاتهامات ضدّ الاسلام ويهجمون على نهجه - في الحكم - بسلاح الديمقراطية إنما يُدافعون عن الحرية الاوربية في جانبها الذي يسمح بالفساد والابتذال وإباحة الشهوات، فهؤلاء لا يفكرون في اصلاح مجتمعاتنا وایجاد الامن وتحقيق الرفاه العام، وانما غاية ما يهدفون اليه هو اشاعة الفساد والابتذال.

لذلك وجدنا أنّ مظاهر الانحلال والفساد الموجودة في اوربا نفذت الى مجتمعاتنا بأسرع وقت واخذت تشيع في أوساطنا باسهل ما يكون؛ في حين نجد ان تنفيذ مادة قانونية واحدة تحقق للامة صلاحاً وللبلد استقراراً هو شيء أندر من العنقاء في إمكان وقوعه!

اما بالنسبة لمن يرفع شعار الشيوعية ويظهر الحماس لها، فنجد أنّ هؤلاء في الغالب هم من الطبقة المحرومة التي ذاقت الأمرين، وتجرعت المزيد من الذل والحرمان. لذلك فهي ترفع شعار الشيوعية بدافع الانتقام من طبقة الاغنياء، ومن دون ان تعرف حقيقة هذا النهج على نحوٍ علمي كامل.

فالباعث لحماس هؤلاء الى الشيوعية هو الانتقام من الاغنياء والتأثر للذات

المحرومة وحسب، أما ماذا يحصل بعد ذلك، فهو سؤال لا يعني هؤلاء الاجابة عليه!

ومن البديهي انّ هذا اللون من التغيير لا يمكن ان نعدّه باي شكلٍ من الاشكال دليلاً على التكامل الاجتماعي والتطوّر الحضاري للانسانية، لانّ البديل المتكامل الذي يمكن ان نفترضه لمناهج الاستبداد الفردي في الحكم (استبداد العصور السابقة) والاستبداد الجماعي المعاصر (المائل في المناهج الفعلية للدول الكبرى) يتمثل بنمطٍ من الحكم يعيد الانسانية الى خطّها الواقعي في الجانبين المادي والمعنوي، ويربها على ذلك، بحيث يحل منطق الحق مكان المعايير الاخرى.

وهذا النمط يتمثل تحقيقاً بالنهج الاسلامي، الذي يرث فيه عباد الله الارض، وتكون العاقبة للمتقين.

يقول تعالى: ﴿ان الارض لله يورثها من يشاء من عباده والعاقبة للمتقين﴾^(١). لقد ذكرنا انّ هذا البحث يحتاج الى المزيد من التفاصيل، لذلك سوف نكتفي بهذه الاشارات المجملّة تاركين للقارئ ان يتوفر بنفسه على هذه التفاصيل من خلال هذا الاجمال.

الولاية أصل فطري ثابت

الحقيقة الثالثة التي نخلص اليها انّ الولاية تعبير عن حكم فطري ثابت غير قابل للتغيير. فقد مرّ معنا انّ الاحكام والقوانين التي تصدر من مركز الولاية تُعدّ

من نوع الاحكام المتغيرة التي تتبع في بقائها وزوالها المصالح الاجتماعية الموجبة لها.

لذلك فهي لا تعدّ من اصل الشريعة ومنتها، بعكس مسألة الولاية والحكم التي تُعدّ من ثوابت الشريعة.

ثم انّ مسألة الولاية والحكم هي من الشؤون التي لا غنى لأي مجتمع عنها، فكل مجتمع يحتاج الى الحكم والولاية سواء أكان المنهج المعتمد فيه استبدادياً أو قانونياً، وسواء أكان المجتمع متقدماً أم متخلفاً، صغيراً أو كبيراً؛ فحتى الاسرة - وهي اطار اجتماعي صغير - تحتاج الى مثل هذه الولاية. وادراك حاجة المجتمع للولاية في اطار كافة الشروط هو من الامور الواضحة التي يعيها أي انسان بادراكه الاعتيادي المباشر.

ولما كانت أحكام الاسلام وتشريعاته تقوم على اساس الفطرة، حيث يأخذ بنظر الاعتبار ضرورات الفطرة ولا يتنكّر لها، وحيث كانت الفطرة تؤكد دون تردّد حاجة الانسان للولاية، لذا ليس بوسع الاسلام ان يتنكر لبديهية فطرية كمسألة الولاية، وانما جرى على اعتبارها من ثوابت شريعته.

انّ القرآن الكريم صريح في قيام بناء الدين على اساس الفطرة، وبهذا المنظور القرآني أضحت الولاية من المسائل الدينية الثابتة غير القابلة للتغيير لكونها جزءاً من الشريعة نفسها.

بالاضافة الى دليل الفطرة نجد ان سيرة رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) بين المسلمين تقدّم بنفسها الدليل القاطع من خلال وقائع تاريخية ثابتة على اهتمام النبي الاكرم بمسألة الولاية والحكم وعدم اهماله لها.

ففي حياة المسلمين كان كلُّ شيء منبسطاً في اطار الولاية النبوية، اذ كان هناك نظام الولاة والقضاة والجبابة والامراء والمرين والمبلغين، حيث كان نشاط هؤلاء يتعاقد في تشكيل نظام الولاية والحكم المنوط باوامر رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) ونواهيه المباشرة. بل لقد وصل الامر به (صلى الله عليه وآله وسلم) الى انَّهُ كان يُخلف من ينوب عنه في مركز الولاية وادارة المدينة المنورة اذا اضطرَّ لمغادرتها لعدة ايام، لمرافقة سرايا الجهاد وجيوش المسلمين التي كانت تخرج للجهاد. ثم اذا كان الاسلام يهتم بتنظيم أبسط شؤون الحياة مما يرتبط بالاكل والشرب والتخلّي (قضاء الحاجة) ويبسط لها مئات الاحكام والآداب، فكيف يُعقل ان يهمل الولاية ويسكت عنها، وهي بمثابة الروح المحركة التي تجعل المجتمع ينبض بالحياة؟

والاكثر من ذلك هل نستطيع ان نصدّق اهمال الاسلام للمسألة وصمته عنها وهو يضم آلاف الجوانب التي ترتبط بالحياة الاجتماعية والشأن العام مما يحتاج الى الادارة والضبط والحكم، خصوصاً والقرآن يُعلن صراحة انّ الاسلام هو دين البشرية الخالد ومنهاجها الدائم؟

انّ الدليل الفطري والدليل التاريخي المنبثق مما هو ثابت من سيرة رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) يُعضدان بدليل قرآني، حيثُ تتحدّث آيات قرآنية كثيرة عن مسألة الولاية، من مثل قوله تعالى: ﴿النبي أولى بالمؤمنين من انفسهم﴾^(١).

وقوله تعالى: ﴿انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون﴾^(١).

وقوله تعالى: ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الامر منكم﴾^(٢).
وقوله تعالى: ﴿والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض، يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر﴾^(٣) وغير ذلك من آيات تؤكد نفس المضمون.
طبعاً هناك مَنْ يصرف لفظ «الولاية» في هذه الآيات إلى معنى الحب والنصرة، وعمل هؤلاء لا يعدوا ان يكون مجرد سلخ الولاية عن معناها الحقيقي وتكلف ما لا يتسق مع الاصل.

من يشغل منصب الولاية؟

الحقيقة الرابعة التي تترتب على اصل البحث ان مسألة الولاية هي من ثوابت الشريعة؛ ومما يدخل في العناصر التشريعية الدينية التي يجب ان تبقى حيّة في المجتمع الاسلامي الى الابد.

ومن هذا المنظور لا بد وان يكون المسلمون جميعاً مسؤولين عن اقامة هذا الموقع والنهوض بالولاية والحكومة. أما موقع الولاية والحكومة نفسه فلا بد وان يشغله دائماً فرد واحد أو عدة افراد.

والآن نأتي الى هذا السؤال: هل عيّن الاسلام من يشغل هذا الموقع أم أنه سكت عن ذلك؟

(١) المائدة: ٥٥.

(٢) النساء: ٥٩.

(٣) التوبة: ٧١.

انَّ لازمة القول بسكوت الاسلام عن تعيين الشخص أو الاشخاص الذين يتسمنون مركز الولاية والحكم، هو ان ينصرف المسلمون بانفسهم الى ادارة اجتماعهم السياسي الديني بما يحقق مصلحتهم وبالكيفية التي يَرَوْنَ انها مُناسبة لذلك.

ومع ذلك فإنَّ الاسلام حدَّدَ - باعتراف من يقول بسكوت الاسلام عن تعيين ولي الامر - المسؤول عن بعض شعب الولاية دون ان يكون ثمة خلاف في ذلك، وذلك كولاية الأب على اولاده الصغار، وولاية عامة المسلمين لبعضهم البعض في قضية الامر بالمعروف والنهي عن المنكر. انَّ ما عليه عقيدة الشيعة الامامية انَّ رسول الله (صلى الله عليه وآله) عيَّن الامام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (عليه السلام) لهذا المقام. والشيعة تحتج لاثبات عقيدتها هذه أمام أهل السنة الذين لا يقولون بذلك، بحجج عقلية وبآيات كثيرة وأخبار متواترة نقلت عن الفريقين، لا مجال لاستعراضها في هذا البحث الموجز.

بيد انَّ ما ينبغي التأكيد عليه انَّ اختصاص عقيدة الشيعة بقيام الدليل على ولاية الامام علي بن أبي طالب والائمة من ولده، لا يعني ان تترك الامة سدئ، ويذهل عن امرها بحيث تكون فريسة الحيرة والضياع بعد غيبة الامام الثاني عشر (عليه السلام) لأنَّ البحث انتهى الى اثبات اصل مقام الولاية من جهة، واثبات الشخص والاشخاص الذين يتسمنون هذا المقام من جهة ثانية.

ومعنى ذلك انَّ الشخص الذي يشغل الولاية هو غير المقام، وبالنتيجة فإنَّ غياب الشخص لا يعني زوال المقام، والأكيف يمكن ان نتصوّر زوال مركز الولاية والحكم بتأثير عوامل مختلفة، في حين سبق وأن رأينا انَّ هذا المركز بُني على

اساس الفطرة الاسلامية، وثبت وفقاً لمقتضيات ضرورتها؟ لذا فإنَّ الغاء هو في الحقيقة الغاء للفطرة؛ والغاء لأصل اسلامي ثابت.

ثم انَّ هناك سلسلة من الاحكام الاسلامية الثابتة والباقية أبد الدهر بصريح أدلة الكتاب والسنة، لا مجال لتطبيقها في واقع المجتمع إلا بوجود سلطة الحكومة الشرعية وتصدي مركز الولاية. من ذلك الحدود والتعزيرات والانفال ونظائر ذلك.

نخلص من مجموع هذه الاشارات الى انَّ الولاية لا تختص بزمان خاص، فهي قضية متحركة حيّة في زمن الغيبة كما في زمن حضور الامام.

شخصية الحاكم ونتائج اخرى*

النتيجة الخامسة التي تترتب على البحث نشير اليها من خلال إثارة الاسئلة التالية: هل يستوي المسلمون جميعاً في تعلق الولاية بهم، أم انها تتعلق بالعدول منهم فقط؛ أو انها تختص بالفقيه (بما يدل عليه الاصطلاح في الاستخدام المعاصر) وحسب؟

ما نحتاج للتنبية عليه ان مصطلح الفقيه كان يُطلق في صدر الاسلام على الشخص المتمكن من العلوم الدينية جميعاً؛ أي في الاصول والفروع والاخلاق، وليس في الفروع وحدها كما هي عليه دلالة المصطلح راهناً.

وحين يكون مُتعلق الولاية هو الفقيه [بالمعنى المعاصر] فماذا سيكون عليه الموقف العملي عند تعدد الفقهاء، وهل يكون تصرف كل واحد منهم نافذاً بحسب اقتداره أم انَّ الولاية تنصرف للأعلم من بينهم؟

(*) ثمة تشابه في الاصل الفارسي بين عنوان هذه الفقرة والتي سبقتها، لذلك اخترنا هذا العنوان للفقرة وهو مستمد من مضمونها. [المترجم].

انَّ اعطاء الأجابة الحاسمة على هذه الاسئلة هو أمر يرتبط بالبحث الفقهي ويخرج عن اطار هذه الرسالة.

وما يمكن ان نستنتجه من منظور هذا البحث أنَّ طالما كانت الولاية ضرورية بحكم الفطرة لما يستلزمه وجودها من حفظ وادامة للمصالح الاجتماعية العليا؛ وطالما قام الاسلام على اساس الفطرة، فإنَّ حاصل جمع هاتين المقدمتين يجعلنا نؤكد باطمئنان الى أنَّ الشخص الذي تتعين فيه الولاية ينبغي ان يكون الاكثر تقوى من بين الآخرين بالاضافة الى تقدمه على غيره في الكفاءة وحسن التدبير؛ وفي الوعي والاطلاع.

وبذلك، ليس ثمة شك في انَّ المتصدين للولاية والحكم يجب ان يكونوا من بين أفضل الكفاءات التي يحتضنها المجتمع.

ثمة مسألة أخرى تُثار عن شكل الحكم في وقتٍ تتعدّد فيه المجتمعات الاسلامية وتمتد على رقعة جغرافية واسعة تتنوع فيها اللغات والاصول القومية والوطنية كما هو الحال في عصرنا الحاضر.

والسؤال: كيف تواجه النظرية الاسلامية مثل هذا التنوع، فهل يعيش كلُّ مجتمع في اطار ولايته وحكومته الخاصة؛ ام تكون هناك مجموعة من الحكومات المحلية الوطنية التي تأتلف في اطار حكومة مركزية واحدة، أم تكون الادارة شبيهة بما هو عليه الاطار التنظيمي العام لهيئة الامم المتحدة؟

في الواقع ليس ثمة موقف تشريعي ثابت للاسلام أزاء هذه الصيغ، بمعنى أنَّ الاسلام بما هو شريعة ثابتة لم يتبن اطاراً معيناً للحكم يدعو اليه ويعتبره الواجب دون غيره، لأنَّ الشريعة تتضمن العناصر الدينية الثابتة، لذلك فهي تنظر لقضية

اطار الحكم وشكله كقضية مُتغيّرة قابلة للتبدّل في المجتمعات بحسب التطوّر الحضاري. لذلك لا ينبغي للشريعة ان يكون لها موقف ثابت في قضية تعتبر مُتغيّرة بطبيعتها.

لذا فإنّ غاية ما نستطيع ان نقوله في طراز الحكومات الاسلامية وشكلها انها تخضع في كل عصر الى محدّدات ثلاثة من ثوابت الشرع الاسلامي، هي:

- ١- يجب على المسلمين ان يسعوا بأقصى قدرتهم للحفاظ على الوحدة.
- ٢- يجب على الجميع الحفاظ على مصلحة الاسلام والمسلمين.
- ٣- إنّ العقيدة هي الحد الذي يجمع المجتمع الاسلامي ولا اعتبار للحدود الطبيعية أو تلك القائمة بفعل المعاهدات.

من جهة اخرى لا يسع من يتسنم مركز الحكم والولاية في المجتمع الاسلامي ويتصدّى لادارة امور المسلمين، ان يتجاوز سيرة الرسول الاكرم (صلّى الله عليه وآله وسلّم) وسنته. فاجراء هذه السنة والسيرة كما كانا في عهد رسول الله (صلّى الله عليه وآله وسلّم) يجب ان يكون مثلاً يُحتذى للحكومة.

ومردّد ذلك، انّ اصل مسألة الولاية في المجتمع الاسلامي هي كما ذكرنا مراراً من الامور الثابتة، وهي من هذه الزاوية جزء من الشريعة، تحتاج من جهة اصل الثبوت وكيفيته الى حكم الله (سبحانه).

والله (سبحانه) أمضى بدلالة منطوق الكثير من آيات القرآن الكريم هذه السيرة واكدّ على المسلمين ضرورة اتباع النهج النبوي الكريم.

يقول تعالى: ﴿لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة﴾^(١).

وبين يدينا من طرق معتبرة حديث رسول الله في قوله (صلى الله عليه وآله وسلم): «من رغب عن سنتي فليس مني» وثمة الكثير مما يصب بهذا المضمون ورد الينا عن أهل البيت.

انَّ التوفر على سيرة رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) وبيان خصوصياتها هو أمر يحتاج الى بحث مستقل، بيداً أنّا نستطيع ان نشير الى بعض الخلاصات المهمة:

اولاً: الغنى الاسلام المزايى الطبقية وجعل التقوى هي ملاك التفضيل. ففي الوقت الذي بقيت فيه جميع الطبقات كالرئيس والمرؤوس والخادم والسيد والعامل وربّ العمل، فقد سعى الاسلام لالغاء المزايى ليجعل الجميع متساوين، وانّ السلطة الوحيدة التي يجب ان يُدعن لها الجميع دون نقاش أو اعتراض هي سلطة الله (سبحانه). يقول تعالى: ﴿قل يا أهل الكتاب تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله فان تولوا فقولوا اشهدوا بانّا مسلمون﴾^(١).

ويقول تعالى: ﴿يا أيها الناس انا خلقناكم من ذكرٍ وانثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا ان اكرمكم عند الله اتقاكم﴾^(٢).

ثانياً: انّ الناس مُتساوون امام القانون، وليس ثمة استثناء لأحد. ﴿ليس بامانيكم ولا امانى أهل الكتاب من يعمل سوءاً يُجز به﴾^(٣).

ثالثاً: انّ ما يصدر من أحكام عن مركز الولاية والحكومة لا تكون الا عن

(١) آل عمران: ٦٤.

(٢) الحجرات: ١٣.

(٣) النساء: ١٢٣.

طريق الشورى، وبشرط رعاية مصالح الاسلام والمسلمين. ﴿وشاورهم في الامر فاذا عزمتم فتوكل على الله﴾^(١).

أنه لمن الواضح جداً أنّ مثل هذه السيرة لا يمكن ان تنتهي في أي مجتمع من المجتمعات التي ما يخالف مصلحة ذلك المجتمع؛ وهي من هذه الزاوية تمثل عناصر فطرية ثابتة امضاها الاسلام لتصبح غير قابلة للتغيير.

مُضافاً لذلك أنّ هذه السيرة المستنبطة من تفاصيل المنهج النبوي الكريم، قابلة للانطباق على جميع اعماله (صلى الله عليه وآله وسلم).

علم الامام ونهضة سيّد الشهداء

سؤال: هل كان الامام الحسين سيّد الشهداء (عليه السلام) يعرف أنّه سيستشهد حين تحرك من مكة المكرمة نحو الكوفة؟

وبعبارة اخرى: هل تحرك الامام الحسين (عليه السلام) نحو العراق بقصد الشهادة، أم أنّه استهدف اقامة حكومة اسلامية عادلة بكامل معنى الكلمة؟
الجواب^(١): انّ الحسين سيّد الشهداء (عليه السلام) هو بعقيدة الشيعة الامامية امام مفترض الطاعة وهو ثالث خلفاء الرسول الاكرم (صلّى الله عليه وآله وسلّم) - بعد أبيه وأخيه -

ومن هذا الموقع بالذات فإنّ للامام ولاية كلية، وعلمه (عليه السلام) بالاعيان الخارجية والحوادث والوقائع المختلفة ينقسم الى قسمين ويكون بطريقتين، وذلك وفقاً لما انتهت اليه لوازم الادلة الثقلية والبراهين العقلية في الموضوع.

القسم الاول من علم الامام

انّ الامام (عليه السلام) يقف باذن الله (تعالى) على حقائق عالم الوجود في مختلف الشرائط؛ لا فرق في تلك - الوقائع والحوادث والاشياء - التي تكون في دائرة الحس، أو تلك التي تقع خارج دائرة الحس، كالموجودات السماوية ووقائع الماضي والحوادث التي تقع في المستقبل.

وبالنسبة الى طبيعة الدليل فهو ينقسم الى دليل نقلي ودليل عقلي.
ففي اطار الدليل النقلي هناك الكثير من الروايات المتواترة التي تضمها
مجاميع الحديث الشيعية كالكافي والبصائر وكتب الصدوق وكتاب البحار
وغيرها.

فبموجب هذه الروايات التي تنأى عن العدّ والحصر، يكون للامام علم يوهب
له من قبل الله (تعالى) ولا يكون عن طريق الاكتساب، فيقف من خلاله على
جميع الاشياء وكلّ ما يريد ان يعرفه - باذن الله تعالى - ودون تحمّل كلفة أو بذل
جُهد.

وفي هذا السياق نعرف أنّ في القرآن الكريم آيات تحصر علم الغيب بالله
(جل جلاله) بيد أنّ هناك استثناءً تنطوي عليه الآية الكريمة في قوله تعالى:
﴿عالم الغيب فلا يُظهرُ على غيبه احداً الاّ من ارتضى من رسول﴾^(١).

فالآية تدل بصراحة على أنّ اختصاص علم الغيب على نحو مستقل وبالذات
لا يكون الاّ لله (سبحانه) ولكن يمكن ان يُظهر (سبحانه) علمه الى من يرتضى
من رُسل فيتلقون من علمه ويتعلمون منه؛ ويمكن أيضاً لهؤلاء الرسل الكرام ان
يعلموا هذا العلم للآخرين، كما هو عليه صريح الكثير من الروايات من أنّ النبي
والائمة أيضاً كانوا يودعون علمهم في آخر لحظات حياتهم الى الذي يليهم؛ أي
يودع النبي الاكرم (صلّى الله عليه وآله وسلّم) علمه الى الامام الذي يخلفه،
ويقوم كلّ امام بايداع علم الامامة الذي عنده، الى الامام الذي يليه وهكذا.

ومن جهة الدليل العقلي فقد قامت البراهين على أنّ الامام بما يتحلّى به من

مقام نوراني يكون الانسان الاكمل في عصره، ومظهراً تاماً لتجلّي الاسماء والصفات الالهية، وبذلك يكون عالماً بكل شيء وعارفاً بالوقائع والاحداث، وأنه اينما يتجه بوجوده وعنصره الخاص تنكشف له الحقائق.

لقد قامت الادلة العقلية على اثبات ذلك، بيداً ننأى في هذا الجواب المختصر عن الدخول في حيثيات البرهان لما يستلزمه من طرح لمجموعة من المسائل العقلية المعقدة التي تتجاوز مستوى البحث في هذه الرسالة.

لا أثر لهذا العلم بالتكليف

ان ما يجب ان ننتبه اليه جيداً أنّ هذا النوع من العلم الموهوب الثابت بموجب الادلة العقلية والنقلية، غير قابل للتخلّف والتغيّر، ولا يجوز عليه الخطأ قيد أنملة، لأنه علم مطابق - بحسب الاصطلاح - لما هو ثابت في اللوح المحفوظ. وهو أيضاً العلم الذي يتعلق به القضاء الالهي الحتمي.

وما يترتب لزوماً على هذه الحقيقة عدم تعلّق أي تكليف بمثل هذا العلم. (من جهة كون ما يتعلق بهذا العلم يكون حتمي الوقوع لا مجال لتخلفه مطلقاً).

وكذلك لا ترتبط مقاصد الانسان وما يهدف اليه، وما يبغى القيام به بمثل هذا العلم، لأنّ التكليف يتعلق بالفعل عن طريق الامكان دائماً والآ لا يكون تكليفاً. وتوضيح ذلك: انّ التكليف لا يصح - بل لا يكون تكليفاً - إلا اذا كان المكلف حراً مختاراً في الفعل والترك، أما اذا كان الامر ضروري الوقوع - بالمعنى العقلي؛ أي لا مجال لتخلفه اصلاً - ومُتعلق بالقضاء الحتمي فمن المحال ان يكون محلاً للتكليف.

لذلك يصح لله (سبحانه وتعالى) ان يخاطب الانسان بقوله: افعل العمل

الفلاي الذي يقع في دائرة اختيارك وبوسعك ان تبادر لفعله كما بوسعك ان تتركه وتتخلف عنه. بيد أنه من المحال ان يخاطب المولى (جل وعلا) الانسان بقوله: افعل أو لا تفعل العمل الفلاي الذي قضت المشيئة التكوينية وقضائي الحتمي بتحقيقه ضرورة دون ادنى مجال للتخلف، لان مثل هذا الامر والنهي يُعدّ لغواً لا أثر له.

وكذلك يستطيع الانسان ان يعلق آماله ويربط اهدافه بامور ترتبط الارادة بتحقيقها أو عدم تحقيقها على حد سواء، اي تكون قابلة للتحقق - بالسعي - ولعدم التحقق - بترك السعي - فيسعى حينذاك لتحقيقها من خلال السعي وبذل المجهود. ولكن لا يمكن ابداً للانسان ان يعلق آماله ويربط اهدافه ومقاصده بامور واقعة يقيناً دون وجود إمكان لتغيّرها أو تخلفها، لانها من نوع القضاء الحتمي. لانّ مثل هذه الامور الحتمية لا يمكن ان تكون مُتعلقاً لارادة الانسان حتى يسير وراءها ويسعى لتحقيقها، وانّ ارادة الانسان وقصده من عدم ارادته وقصده لا تأثير لهما في وقوع الامر، الذي هو واقع لا محال بحكم الضرورة والحتم.

انّ الفارق بحاجة الى الدقة لذلك أرجو الانتباه اليه.

يترتب على هذه المقدمات ثلاث نتائج، هي:

١- انّ العلم الموهوب للامام (عليه السلام) لا أثر له في اعماله ولا ارتباط له بتكاليفه الخاصة. لانّ الاصول تقضي - كما اشرنا - بانّ الامور المفروضة التي تكون حتمية الوقوع لتعلقها بالقضاء الحتمي، لا يمكن ان تكون محلاً للامر والنهي أو للارادة والقصد الانساني، لان مثل هذه الامور لا تتعلق بها اصلاً.

اجل؛ انّ ما يتعلق - من فعل الانسان - بالقضاء الالهي الحتمي والمشية القاطعة التي لا مجال لتخلفها ابداً، هو الرضا بالقضاء، كما فعل الامام الحسين سيّد الشهداء (عليه السلام) حين سقط في آخر ساعات حياته على الارض مضرجاً بدمه، وهو يقول: «رضاً بقضائك وتسليماً لامرك لا معبود سواك» وكما كان قد اظهر هذا الرضا والتسليم قبل ذلك أيضاً حين قال في الخطبة التي خطبها اثناء خروجه من مكة: «رضا الله رضانا أهل البيت».

٢- ان حتمية الفعل الانساني من زاوية تعلق القضاء الالهي به لا ينافي اختياريته (الفعل الانساني) من زاوية انّ الانسان مختار في فعله. فالقضاء الالهي يتعلق بجميع كيفيات الفعل وليس بمطلق الفعل حتى يصح الاعتراض بالتنافي. وتوضيح ذلك انّ الله (سبحانه) يريد - مثلاً - ان يقوم الانسان بانجاز الفعل الفلاني الاختياري؛ باختياره. ففي مثل هذه الحالة يتم تحقق الفعل خارجياً على نحو اختياري.

كيف؟ لانّ الفعل من زاوية تعلق ارادة الله به كان حتمياً وغير قابل للاجتنا، ولكنّه في نفس الوقت له صفة «الامكان» كونه اختياريّاً منسوباً الى اختيار الانسان نفسه. (أرجو التدقيق جيداً بالفارق بين الحالتين).

٣- انّ مطابقة ظواهر أعمال الامام (عليه السلام) للعلل والاسباب الظاهرية لا ينبغي ان يكون دليلاً على عدم وجود العلم الموهوب لديه، أو أن يكون شاهداً على جهله بالواقع، فيُعترَض حينئذ على الامام بهذه الاسئلة ونظائرها؛ اذ يقال: اذا كان الامام الحسين سيّد الشهداء (عليه السلام) عالماً بالواقع وما سيؤول اليه، فلماذا أرسل مسلماً سفيراً عنه الى الكوفة؟ ولماذا أرسل كتاباً الى أهل الكوفة

بيد الصيداوي؟ ولماذا ترك مكة المكرمة متوجهاً الى الكوفة؟ لماذا ألقى بنفسه الى التهلكة والله (سبحانه) يقول: ﴿ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكة﴾^(١)؟ وغير ذلك من الاسئلة.

القسم الثاني لعلم الامام: العلم العادي

ان رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) وكذلك الامام (وهو من عترته الطاهرة) هو بنص القرآن الكريم بشر كسائر افراد البشر، يقوم بانجاز اعماله كما يقوم بذلك بقية الناس، ويمارس الحياة على اساس العلم العادي.

فالامام (عليه السلام) يعتمد العلم العادي معياراً في تمييز الخير والشر، والنفع والضرر، فيختار ما هو لائق ويقدم عليه معتمداً في تحقيقه على السعي وبذل الجهد.

وبذلك فالامام (عليه السلام) كغيره يصيب الاهداف حين تساعد العوامل والاضاع الخارجية على ذلك، ويتخلف عن اصابة الهدف حين لا تكون الاسباب والعوامل والشروط مساعدة.

أما مسألة علم الامام (عليه السلام) باذن الله (تعالى) بكافة تفاصيل الوقائع الكائنة والتي ستكون فهو أمر لا تأثير له على اعماله الاختيارية كما سبق وان أشرنا لذلك.

فالامام (عليه السلام) هو عبد من عبيد الله، كسائر البشر، له تكليفه المنوط به من قبل الله (سبحانه) والذي عليه ان ينهض به وفق الموازين الانسانية العادية، فيحيي معالم الدين ويرفع كلمة الحق عالياً.

هدف نهضة سيّد الشهداء

انّ مُتابعة المسار العام للاحداث في عصر الامام الحسين (عليه السلام) تضعنا في صورة البواعث التي دفعت سيّد الشهداء للحركة.

فعهد حكم معاوية الذي دام عقدين من الزمان يُعدّ أكثر العصور ظلاماً فيما جرى على أهل بيت الرسالة وشيعتهم في تأريخ الاسلام.

فحين استحكمت أركان الخلافة الاسلامية لمعاوية واستطاع ان يكسب الجولة بشتى الحيل، سخر جميع جهوده في تقوية سلطانه من جهة وفي استئصال أهل البيت ومواجهتهم من جهة ثانية.

وفي الواقع لم يستهدف معاوية استئصال أهل البيت والقضاء عليهم وحسب، بل سعى الى ان يمحو ذكرهم من دنيا الناس.

من اساليبه في تحقيق ذلك، أنّه استقطب الى جواره مجموعة من اصحاب رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) ممن لهم احترام ومكانة مرموقة بين الناس ودفعهم لوضع الاحاديث في تمجيد الصحابة وذم اهل البيت.

وبأمره أيضاً قام خطباء المنابر في جميع امصار العالم الاسلامي بسبّ أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (عليه السلام) ولعنه حتى أضحى هذا السلوك بمثابة الفريضة الدينية!

على صعيد آخر حرّك أياديه من أمثال زياد بن أبيه وسمرّة بن جندب وبسر بن أرطاة في ملاحقة المشايخين لأهل البيت ومحبيهم والقضاء على حياتهم واستخدام جميع وسائل التهيب والترغيب التي تحقق الهدف.

لقد أضحى الجو العام بحيث كان الانسان من عامة المجتمع ينفر من ذكر علي

وآل علي. أما من يربطه حبل مودة بأهل البيت وينبض قلبه بحبهم، فقد كان يصمت ويختار قطع العلاقة معهم خوفاً على حياته وماله وعرضه.

إنَّ بإمكاننا ان نعطي مثلاً على عزلة أهل البيت ومبلغ انزوائهم في هذا العهد. فقد أمضى الامام الحسين سيّد الشهداء فترة امامته التي قاربت العشر سنوات؛ امضاها كاملة في حياة معاوية باستثناء الاشهر الاخيرة من حياة سيّد الشهداء. والملاحظ أنَّه في طوال هذه الفترة لم نعر حتى على حديثٍ واحد للامام الحسين في جميع فروع الفقه، رغم انَّ الامام (عليه السلام) كان حجة الله على الناس والمبين لمعالم الدين والباسط لاحكامه.

(ما نقصده هو رجوع الناس الى الامام وسؤاله عن احكام الدين ومعالمه، والآ فثمة ما وصل عن الامام الحسين (عليه السلام) في اطار أهل البيت كما هو عليه الحال بالنسبة للائمة الآخرين).

إنَّ هذا الشاهد يكفيننا لأن نعرف ان أبواب أهل البيت أغلقت في ذلك العهد بشكلٍ كلي وان اقبال الناس عليهم وصل الى مستوى الصفر.

وبالنسبة للامام الحسن (عليه السلام) لم تكن شروط الوضع الاسلامي يوم ذاك لتوفّر له امكانية الاستمرار بالحرب ضدَّ معاوية أو استئناف المعركة، بل لم يكن ثمة فائدة من التحرك بهذا النهج ومواصلته لاسباب ثلاثة، هي:

اولاً: لقد اخذ معاوية البيعة من الامام الحسن (عليه السلام) ومع وجود البيعة لم يكن احد ليرضى بالنهوض معه.

ثانياً: استطاع معاوية أن يرسخ موقعه بشتى السبل، وكان من الوسائل التي عزز بها مكانته في المحيط الاسلامي أنَّه طرح نفسه كأحد كبار صحابة رسول

اللّٰه (صَلَّى اللّٰه عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) مَمَّنْ مَارَس كِتَابَةَ الْوَحْيِ، مُضَافاً لِكُونِهِ اسْتِطَاعَ انْ يَكْسِبَ ثِقَةَ ثَلَاثَةِ مِّنَ الْخُلَفَاءِ، ثُمَّ أَضَافَ لِنَفْسِهِ لِقَباً مُّقَدَّساً هُوَ «خَالِ الْمُؤْمِنِينَ».

ومن الواضح ان مجموع هذه العناصر خدمت الى حد كبير شخصية معاوية في المجتمع.

ثالثاً: كَانَ بِمَقْدُورِ مَعَاوِيَةَ بِمَا عُرِفَ عَنْهُ مِنْ حِيلَةٍ، انْ يُبَادِرَ - لو نَهَضَ الْاِمَامُ الْحَسَنَ ضَدَّهُ - لِاِغْتِيَالِهِ وَقَتْلِهِ مِنْ رِجَالِ مَدَسُوسِينَ بَيْنَ صَفُوفِهِ، ثُمَّ يَنْهَضُ لِيَحْمِلَ رَايَةَ طَلَبِ النَّارِ فَيَقْتُلُ قَتْلَةَ الْاِمَامِ، وَيَبْسُطُ مَجْلِسَ الْعِزَاءِ عَلَيْهِ، وَيَتَقَبَّلُ التَّعَاوِيَّ فِيهِ!

لقد استطاع معاوية أن يززع أركان الأمن من حول حياة الامام الحسن (عليه السلام) حتى لم يكن الامام يشعر بالامن وهو داخل بيته في محيط أسرته.

وحين لاحت الفرصة المناسبة في تخطيط معاوية، دسّ السم للامام بيد زوجته ليتوفر له الجو الملائم لأخذ البيعة لابنه يزيد.

انّ هذه الصورة التي ظهر فيها الحق وكأنه الى جانب معاوية كان لها تأثيرها في تقييد حركة الامام. فهذا الحسين سيّد الشهداء الذي لم يمهل يزيد حين هلك معاوية، بل نهض مُباشرةً وضحى بنفسه وأهل بيته واصحابه، بل وضحى بالطفل الرضيع فداءً لاهدافه السامية؛ هذا الامام السبط لم يكن بوسع، وقد عاصر معاوية، أن يبادر للنهضة في حياته، بعد ان بدت صورة الحق وكأنها تميل، بفضل حيل معاوية، الى جانب الخليفة الأموي، خصوصاً وان معاوية كان قد اخذ البيعة من الامام الحسين (عليه السلام) لنفسه.

لذلك لم تكن نهضة سيّد الشهداء وشهادته لتؤثر لو أنها تمّت في عصر معاوية. إذاً، نستطيع ان نستخلص معالم الجو الذي ساد المجتمع الاسلامي في ذلك

العهد، بدلالة ما آل اليه حال أهل البيت، حيث اغلقت أبواب آل الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) بحيث سُلبت منهم قدرة التأثير.

موت معاوية وخلافة يزيد!

كانت آخر الضربات التي وجهها معاوية الى كيان الاسلام والمسلمين، أنه حوّل الخلافة الاسلامية الى سلطة إستبدادية موروثية وذلك بتنصيبه ولده يزيد من بعده.

في حين لم تكن ليزيد شخصية دينية (حتى بشكل مزور أو ظاهري) بل كان يمضي أوقاته باللهو واللعب ومُراقصة القروود دون ان يظهر احتراماً لاحكام الدين وضوابطه.

والأنكى من ذلك كله ان يزيد لم يكن يتحلّى بعقيدة دينية اصلاً، ولم يكن ليتخفى على ذلك حين دخل عليه أسارى أهل البيت ورؤوس شهداء كربلاء، فنقع غراب في الأفق، فامثل في جوابه:

نعب الغراب فقلت قل أو لا تقل فقد اقتضيت من الرسول ديوني^(١)

ومرة اخرى، ورأس الحسين سيّد الشهداء بين يديه؛ وأسارى أهل البيت في مجلسه بالشام، نراه ينشد أبياتاً يتنكر بها للمعتقد الديني، منها قوله:

لعبت هاشم بالملك فلا خبرٌ جاء ولا وحي نزل

لقد كانَ تسنّم يزيد لموقع أبيه في الخلافة يعني استمرار نهج معاوية وسياسته. وبالتالي كانَ تكليف الاسلام والمسلمين واضحاً في اطار حكمه، بما في ذلك

(١) ذكره الألويسي في روح المعاني، ج ٢٦: ص ٦٦ نقلاً عن تاريخ ابن الوردي وكتاب الوافي بالوفيات.

علاقة أهل بيت الرسالة بالمسلمين عامة وشيعتهم خاصة، اذا كان يزيد مصراً على مواصلة نفس النهج الذي يقطع علاقة المسلمين باهل البيت ويجعلهم نسياً منسياً.

وهكذا بدت أفضل وسيلة لتحقيق هدف يزيد في انهاء دور أهل البيت وهدم كيان الحق في الوسط الاسلامي ان يقوم سيّد الشهداء (عليه السلام) بمبايعة يزيد خليفة مفترض الطاعة لرسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم).

الامام والبيعة

لم يكن بمقدور الامام سيّد الشهداء (عليه السلام) من موقعه القيادي ان يُبايع يزيد ويضحي بمعالم الدين والمذهب. لذلك لم يكن ثمة تكليف امامه سوى رفض البيعة، ولم يكن الواجب الالهي الملقى على عاتقه سوى ذلك.

نتيجة الامتناع عن البيعة

كانت النتيجة التي تترتب على الامتناع عن البيعة، نتيجة خطيرة ومرة، فالسلطة ومن حولها قوتها وجبروتها، كان لا هدف لها سوى أخذ البيعة، فهي تُريد بيعة الحسين سيّد الشهداء أو رأسه ولا تقنع بأقل من ذلك ابداً. وبهذا لم يكن أمام الحسين (عليه السلام) سوى القتل كمسألة حتمية لا تنفك عن الامتناع من البيعة.

لقد قرّر الامام سيّد الشهداء (عليه السلام) الامتناع عن البيعة رعاية لمصلحة الاسلام والمسلمين، ورجح القتل في سبيل ذلك على الحياة.

وفي الواقع لم يكن تكليفه الالهي سوى الامتناع عن البيعة والقتل في هذا السبيل. وهذا هو معنى مضمون ما ترويه بعض الروايات من ان رسول الله (صلى الله

عليه وآله وسلّم) قال له في المنام: لقد شاء الله أن يراك قتيلاً.

وهو نفسه معنى ما أجاب به (عليه السلام) بعض من منعه من القيام والنهضة من أن الله (سبحانه) شاء أن يراه قتيلاً.

والمشيئة المعنية هنا، هي المشيئة التشريعية - التي يمتلك الانسان بازائها حرية الارادة والفعل - وليس المشيئة التكوينية لأن المشيئة التكوينية لا تتأثر بالارادة والفعل، ولا يتعلق التكليف بها بحال.

ترجيح الموت على الحياة

لقد أصرَّ سيّد الشهداء على الامتناع عن البيعة ورجّح بذلك الموت على الحياة.

ثم جاء مسار التاريخ بعد ذلك ليثبت دقّة الموقف الحسيني وصوابية النظرة. فشهادة الامام (عليه السلام) بالصورة الفظيعة التي جرت، بلورت مظلومية أهل البيت وسجّلت حقانية نهجهم بحيث استمرت النهضات الدموية بعد نهضة سيّد الشهداء اثني عشر عاماً كاملة.

أما البيت الذي زُوي في عهد الامام الحسين (عليه السلام) حتى لم يكن أحد من الناس يعرفه، فسرعان ما تحوّل - بدم الحسين - الى قبلة تؤمّها أفواج الشيعة كالسيل من الاطراف والاكناف، كما رأينا ذلك في برهة الاستقرار التي أحاطت حياة الامام الخامس من أهل البيت محمد بن علي بن الحسين الباقر (عليهم السلام).

لقد أخذ الحق الابلج والنور المشعّ لاهل البيت يتلأأ على الارحاء ويشع في ارجاء الدنيا بفضل حقانية أهل البيت المقرونة بمظلوميتهم، وفي الطليعة مظلومية الحسين سيّد الشهداء (عليه السلام).

انّ الحالة لا يمكن ان تقارن بين ما كان عليه البيت النبوي في حياة الامام الحسين (عليه السلام) وبين ما آل اليه بعد استشهاده، حيث اخذ خط آل البيت يتعمق سنة بعد أخرى طوال القرون الاربعة عشرة الماضية، ويعم سنّى نورهم الارجاء. انّ بيت الشعر الذي انشده الامام الحسين (وفق بعض الاخبار) يشير الى هذا المعنى:

وما أن طُبُّنا جبن ولكن منايانا ودولة آخرينا^(١)

ولهذا السبب بالذات ألحَّ معاوية في وصيته لولده يزيد ان يترك الحسين (عليه السلام) وشأنه ولا يتعرض له اذا امتنع عن بيعته.

فالشياء المؤكّد ان معاوية لم يصرّ على يزيد بهذه الوصية حباً بالحسين واكراماً له، وانما كان يُقدّر انّ الحسين بن علي لا يبايع يزيد، فاذا امتدت يد يزيد لقتله، فسيكون ذلك علامة لظلامه أهل البيت، وستشكّل المسألة في آثارها أكبر خطر يمكن أن يهدّد السلطة الاموية، في حين يكون القتل بالنسبة لاهل البيت أفضل وسيلة في تعميق خطّهم ونموّه.

اشارات في كلام الامام

ثمة ما يشير في كلمات الامام الى وظيفته، فسيّد الشهداء (عليه السلام) كان عارفاً بوظيفته الالهية القاضية بالامتناع عن بيعه يزيد؛ وكان مقدراً أكثر من الجميع لقدرات السلطة الاموية، ولروحية يزيد بالذات، لذا كان على علم انّ القتل هو اللزمة التي لا تتفكّ عن الامتناع عن البيعة، وانّ ليس امامه - في منطق

(١) الشعر لفروة بن مُسيك تمثل به سيّد الشهداء، ومطلعه:

وانّ نُهزم فغير مهزّمين [المترجم].

فان نُهزم فهزّامون قُدماً

المسؤولية الالهية - سوى القتل والاستشهاد.

لذلك كشف (عليه السلام) في ثنايا كلماته في مواطن مختلفة عن هذا المعنى. ففي مجلس حاكم المدينة (المنورة) أجاب سيّد الشهداء أمير المدينة حين طلب منه البيعة ليزيد: ومثلي لا يُبايع مثله.^(١)

وإثناء مغادرته المدينة حدّث (عليه السلام) عن جدّه رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) أنّه رآه في المنام وذكر له: إنّ الله شاء ان يراه قتيلاً. (والعنوان هنا عنوان تكليف).

وقد كرّر الكلام نفسه حين أراد أن يترك مكة نحو العراق، في جواب من أصرّ عليه ان يبقى في مكة وأن لا يتحرك نحو العراق.

وفي طريقه الى الكوفة اعترضته احدى الشخصيات، وقد أصرت عليه ان ينصرف عن الذهاب الى الكوفة، لأنّه اذا قصدها فهو مقتول حتماً، فما كان من الامام (عليه السلام) الا ان أخبره بأنّه يعلم ذلك، الا ان هؤلاء (بنى امية) لا يكفون يداً عنه، وانما سيلاحقونه الى أي مكان ذهب حتى يقتلوه.

انّ بعض هذه الاخبار لها معارض، وبعضها ضعيف السند، الا أن التحليل التاريخي لأوضاع تلك المرحلة ودراسة قضاياها بتأمل، ينتهي بنا الى تأييد هذا المسار كاملاً.

(١) العبارة مقطوعة من نص جواب سيّد الشهداء حين دخل على الوليد بن عتبة بن أبي سفيان والي المدينة وقد طلب منه البيعة، فامتنع، واجابه عليه السلام: «ايها الامير، انا اهل بيت النبوة، ومعدن الرسالة، ومختلف الملائكة، وبنا فتح الله وبنا ختم، ويزيد رجل فاسق، شارب الخمر، قاتل النفس المحترمة، ملعنٌ بالفسق، ومثلي لا يُبايع مثله» السيد ابن طاووس، مقتل الحسين (ع)، ص ١٠ - ١١ [المترجم].

تنوّع أدوار النهضة

حين نقول أنّ هدف الامام الحسين (عليه السلام) من نهضته ان ينال الشهادة؛ وان الله شاء ان يراه قتيلاً، فليس معنى ذلك ان الله (سبحانه) أراد منه ان يمتنع عن بيعة يزيد ثم يجلس هكذا دون حراك، أو ان يبعث الى يزيد طالباً منه أن يُسارع لقتله.

فمثل هذا التصوّر الساذج لا يمكن ان يصدر من امام مسؤول في أداء التكليف الالهي وهو لا يستحق وصف النهضة.

وانما كانت وظيفة الامام (عليه السلام) ان يعلن القيام ضدّ خلافة يزيد المشؤومة، وان يمتنع عن مبايعته، والامتناع بنفسه يقود الى الشهادة، ايأ كان المسار المؤدّي الى النهاية. لهذا نرى أن أساليب الامام (عليه السلام) في النهضة تختلف وتنوّع تبعاً لاختلاف الشروط والاوضاع القائمة. ففي مرحلة المدينة المنورة، قرّر (عليه السلام) ان يخرج منها ليلاً (خفية) متوجهاً الى مكة حرم الله، حين ازدادت عليه ضغوط الحاكم الاموي فيها.

وفي مكة مكث عدّة شهور مستفيداً من حرمة الحرم المكي وكونه أماناً لمن لجأ اليه، بيد أنّ الرقابة الاموية كانت له بالمرصاد، حيث كانت عيون يزيد تُحيطه من كلّ جانب وترصد تحركاته خفية. واثناء مكوثه في مكة تناهى الى الامام (عليه السلام) عزم السلطة الاموية على قتله غيلة في موسم الحج أو اختطافه والسير به نحو الشام.

ومن جانبٍ ثانٍ كان مكوث الامام في مكة فرصة لاستقباله مئات بل آلاف الرسائل التي جاءت اليه من العراق، تعده النصر وتعلن له الولاء. وفي آخر

رسالة وصلته بعنوان اتمام الحجة (كما يذكر ذلك بعض المؤرخين) صمّم الامام على التحرك وعلان القيام الدموي المسلّح.

بيد أنّهُ لم يتحرك أولاً بنفسه، وانما بعث برسوله وسفيره مسلم بن عقيل الى الكوفة - إتماماً للحجة - وبعد مدة بعث اليه مسلم يخبره أنّ الامور على ما يرام، طالباً منه ان يتحرك نحو الكوفة.

على أساس ذلك تحرك الامام نحو العراق، أي بعد ان رصد وصول عيون السلطة الاموية من الشام لقتله غيلة أو أسره واخذه الى الشام، فما كان منه الى ان يترك مكة حفاظاً على حرمة الحرم ويتجه نحو العراق لاعداد أهله للقيام المسلّح.

بيد أنّهُ سرعان ما غير نهجه حين وصل اليه خبر قتل مسلم بن عقيل وهاني بن عروة بصورة مروّعة، اذ تحوّل من اسلوب الحرب الهجومية، الى نمط الدفاع، حيث دافع عنه اصحابه حتى آخر قطرة من دمائهم، ثم سقط (عليه السلام) صريعاً.^(١)

(١) البحث اعلاه كتبه العلامة السيد الطباطبائي قبل سنوات جواباً على سؤال بعث به مجموعة من المريدين. ورغم المتانة ووحدة السياق إلا أنّ البحث ينطوي في الوقت نفسه على الايجاز، اذ يحتاج تقرير الادلة ذات الصلة تفصيلاً الى طرح سلسلة من المسائل العقلية والفلسفية الرفيعة. والبنسبة لنا فقد سبق وان وزعنا البحث في كراس خاص صدر مجاناً بتاريخ ربيع الثاني ١٣٩١هـ وقد أرتأينا ان ندرجه في هذا الكتاب اتماماً للفائدة. [خسر وشاهي].

كيف ظهر الشيعة

١- بداية ظهور الشيعة

يجب ان نعلم ان بداية ظهور الشيعة يعود الى عهد رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) وان في حياته (صلى الله عليه وآله وسلم) أطلق لفظ «شيعة علي» (الامام الاول من ائمة أهل البيت) للمرة الاولى.

لقد كان لانبثاق الدعوة الاسلامية وتقدمها في خلال ثلاث وعشرين سنة من زمن البعثة، معطيات كثيرة استوجبت ظهور هذه الطائفة من صحابة النبي الاكرم (صلى الله عليه وآله وسلم) كما نتبين ذلك من الحقائق التالية^(١):

الف: جاء الامر القرآني الى رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) ان يدعو في ايام البعثة الاولى عشيرته الاقربين للدين الجديد^(٢)، فلما اجتمعوا أعلن (صلى الله عليه وآله وسلم) ان من يُبايعني على هذا الامر سيكون وزيري وخليفتي والوصي من بعدي، فبادر علي (عليه السلام) دون غيره للاستجابة الى دعوة الاسلام، فقبل منه النبي الاكرم ذلك وتعهد له بما أعلن.

ومن المحال عادة ان يُعيّن قائد نهضة أحد أصحابه وزيراً وخليفة له ويعلنه على الملأ العام، فيما يبقى أمره خفياً على الخلص من انصاره والثلة المضحية

(١) أول اسم ظهر في زمن النبي (ص) اسم الشيعة، واشتهر كل من سلمان والمقداد وعمار بهذا اللقب. حاضر العالم الاسلامي، ج ٢: ص ١٨٨.

(٢) الشعراء: ٢١٥.

منهم. أو أن يعينه ويعلنه ثم يتركه طوال حياته واشواط دعوته مقصياً عن مقتضيات الموقع معزولاً عن وظائف الوزارة وكأنه فردٌ عاديٌّ لا يميّزه مقام الوزارة والخلافة بما يليق به من مكانةٍ واحترام.

ب: ثمة روايات مستفيضة ومتواترة عن طريق السنة والشيعه يصرح فيها رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) أنّ علياً (عليه السلام) مصونٌ من الخطأ معصومٌ من الذنب في قوله وفعله، وأنّ قوله وفعله مطابقان للدعوة، وهو أعلم الناس بالاسلام وشريعته.

ج: يشهد تأريخ البعثة لعلي (عليه السلام) تضحيات كبيرة وخدمات جليلة أسداها للدعوة الفتية، من نظائرها فداؤه لرسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) بنفسه ومبيته على فراشه ليلة الهجرة، ومساهمته الفاعلة في حروب بدر وأحد وخيبر والخنديق وحنين. ولو قدّر للامام (عليه السلام) ان يغيب عن واحدة من هذه الحروب الحاسمة لاجتث الاسلام واستؤصل من جذوره، وفني المسلمون بيد اعدائهم.

د: نصب رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) علياً (عليه السلام) في واقعة غدیر خم لموقع «الولاية العامة» على الناس وجعل له على الامة ما لنفسه (صلى الله عليه وآله وسلم) من حق الولاية عليها.

لقد كان من البديهي ان تقضي هذه الخصائص وما تفرّد به الامام (عليه السلام) من فضائل هي مورد اتفاق الجميع، وما أبداه له رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) من وُدٍ خاصّ، الى ان تلتفت ثلثة من اصحاب رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) حوله بدافع حبّها للفضيلة واخلاصها للحق، فيما زوّت عنه طائفة اخرى من اولئك لما انتشر في نفوسها من حسدٍ وبغضٍ له.

وفوق ذلك كله، فإنَّ مصطلحي «شيعة علي» و«شيعة أهل البيت» جرّياً كثيراً على لسان رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلّم) وتردّداً مراراً في أحاديثه.

٢- سبب انفصال الاقلية الشيعية عن الاكثرية و بروز الاختلاف

لقد كان واضحاً لدى انصار علي (عليه السلام) انَّ موقع الخلافة والمرجعية العلمية سيؤولان اليه بعد وفاة رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلّم) وذلك لما له من مكانة سامقة لدى النبي الاكرم، ومنزلة رفيعة في قلوب أختيار الصحابة وعموم المسلمين. وقد كانت حركة الاحداث تؤكد هذا المنحى باستثناء وقائع محدودة برزت في ايام مرض النبي (صلى الله عليه وآله وسلّم).

بيد ان الذي حصل جاء خِلافاً لتوقع هؤلاء. فما أن رحل رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلّم) ولم يكن جسده قد وُري الثرى بعد، حتى بادر عددٌ محدودٌ من الصحابة (استطاعوا فيما بعد أن يكسبوا الاغلبية الى جانبهم) لتعيين خليفة للمسلمين تحت شعار الحرص على مصلحة الاسلام.

والغريب ان مُبادرة هؤلاء انطلقت على عجل وتمّت مخفية عن أهل بيت رسول الله واقربائه ومن دون استشارتهم. ففيما كان الامام علي (عليه السلام) وأهل البيت ومجموعة من الاصحاب مشغولين بتجهيز رسول الله وتهيئة مراسم الصلاة والدفن تبادرت المجموعة تلك [مجموعة السقيفة] الى تعيين الخليفة لتواجه الامام علياً ومن معه بالامر الواقع.

فحين فرغ الامام علي (عليه السلام) والصحابة الذين معه (كالعباس والزيبر وسلمان وأبي ذر والمقداد وعمار) من دفن جسدي رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلّم) سمعوا بشأن الخلافة المنتخبة فتبادروا للاحتجاج على المنفذين

وانتقاد اسلوب «الخلافة الانتخابية» بيد أنهم لم يسمعوا في الحالتين سوى جواب واحد مؤداه انّ ما تمّ كان من مصلحة المسلمين!

انّ حركة الاحتجاج هذه هي التي أدّت الى انفصال الاقلية عن الاكثرية؛ والى ان يشتهر انصار علي واتباعه بـ «شيعة علي» في أوساط المجتمع الاسلامي. ولكن مؤسسة الخلافة حاولت لدوافع سياسية ان لا تشتهر الاقلية بهذا اللقب، وحرصت على ان لا يظهر المجتمع مُنقسماً الى اقلية واكثرية، فبذلت جهوداً كبيرة للايحاء بانّ البيعة للخلافة تمت بالاجماع؛ وان المتخلف عنها متخلف عن الاجماع وخارج عن جماعة المسلمين؛ بل ورمت المتخلف احياناً بتعبيرات قاسية ووصفته بكلمات نابية.

منذ ذلك الوقت المبكر أصبح الشيعة ضحايا المؤسسة الحاكمة فلم يكسبوا شيئاً بمجرد اعتراضهم على جهاز الخلافة. وقد زاد من المحنة سكوت الامام علي (عليه السلام) وعدم مُبادرته لإعلان الحرب وشهر السلاح طلباً لحقه، رعاية لمصلحة الاسلام والمسلمين.

بيد انّ ذلك لم يُؤدّ الى تنكّب شيعة علي وانصاره عن اصول معتقدتهم والتسليم للأغلبية. فقد ظلّوا يعتقدون انّ الخلافة بعد رسول الله (صلّى الله عليه وآله وسلّم) حق مطلق لعليّ (عليه السلام) وأنّه (ع) مركز الشرعية في المرجعية العلمية والمعنوية للامة. لذلك لم يكفّوا عن الدعوة اليه ولا إمامته.

٣- الخلافة والمرجعية العلمية

تعتقد الشيعة تبعاً لما تفهمه من الاسلام، انّ ما يهتمّ المجتمع الاسلامي بالدرجة الاولى هو بيان التعاليم الاسلامية ومعرفة الثقافة الدينية، ثم اشاعتها على

نحو شامل في أوساط المجتمع. وربما استطعنا التعبير عن هذين المقصدين بالنحو التالي:

أولاً: ينبغي لنظرة المجتمع الاسلامي ان تتسم بالواقعية أزاء العالم والنوع الانساني، وان يتحلّى افراده بمعرفةٍ دقيقة لواجباتهم الانسانية (لما يضمن الصلاح الواقعي) شرط ان يقوموا بهذه الواجبات حتى لو كانت مخالفة لرغباتهم. ثانياً: ثمة ضرورة للحكومة الاسلامية كي تأخذ على عاتقها مهمة اجراء النظام الاسلامي وتنفيذ مقرراته، حتى لا يتوجه الناس الى معبودٍ سوى الله، وكى تسود الحرية الكاملة والعدالة الحقيقية على الصعيدين الفردي والاجتماعي.

ان هذين المقصدين الساميين يجب أن يناطاً بشخصٍ معصوم.

أما اذا تبوأ الحكم والمرجعية العلمية للامة اشخاص عاديون، فيمكن أن نتصوّر انحرافهم الفكري وتنكّبهم عن المسار الصحيح في اداء المسؤولية حتى تتحوّل الخلافة تدريجياً من ولاية لضمان العدالة والحرية الحقيقيتين الى سلطة استبدادية وملك كسروي - قيصري عضوض.

وفي موازاة ذلك وتبعاً له تكون المعارف الاسلامية المنزّهة عرضة للعبث والتحرّيف تماماً كما حصل لاتباع الاديان الاخرى التي أصابها التغيير على يد العلماء المنحرفين العابثين.

وحين نعود الى واقع البعثة نجد أن علياً (عليه السلام) هو الشخص الوحيد الذي تطابقت حياته في جميع افعاله واقواله وسيرته السديدة مع نهج كتاب الله وسنة رسوله (صلى الله عليه وآله وسلم) كما يشهد له بذلك رسول الله نفسه.

واذا كانت الاكثرية تتوارى في صرف الحق عن الامام علي بالزعم ان قريشاً

هي التي كانت ترفض خلافة الامام وتعارضها، فقد كان الاولى بهؤلاء ان يرشدوا قريش الى الحق الصّراح ويدفعوها لقبوله، تماماً كما فعلوا مع تلك الجماعة التي امتنعت عن اعطاء الزكاة فقاتلوا حتى اذعنّت؛ لا أن يقتلوا الحق ويبدوه خوفاً - بزعمهم - من معارضة قريش!

وبذلك فإنّ الذي دفع الشيعة الى اعلان معارضتهم لنهج «الخلافة الانتخائية» وعدم الاقرار بها هي خشيتهم من عواقبها والنتائج المترتبة عليها، المتمثلة أولاً وقبل كل شيء بفساد نهج الحكومة الاسلامية، وبالتالي انهيار التعاليم الدينية الرفيعة. وهي الخشية التي أكّدها الوقائع المتتالية وأثبتتها، وأظهرتها الحوادث التاريخية بشكل جليّ بمرور الايام.

لقد جاءت الوقائع المتتالية لتؤكد صحة هذا التقدير وصواب هذه النظرة التي اوضحت نتائجها أكثر جلاءً بفعل الحوادث التاريخية التي اعقبت تلك المرحلة واخذت تتوالى بمرور الايام، مما حدا بالشيعة الى ان يكونوا أكثر ثباتاً في موقفهم واشدّ اصراراً على نهجهم.

لقد بدا الشيعة اقلية صغيرة هُضمت حقوقها من قبل الاكثرية، بيد أنّ ذلك لم يمنعها من الاستمرار في اخذ التعاليم - خفية - من أهل البيت (عليهم السلام) والاستبسال في الدفاع عن دعوتها.

ولكنها - في المقابل - لم تعلن المعارضة العلنية الشاملة للاوضاع القائمة خوفاً منها على الاسلام وحرصاً على مصالح المسلمين؛ بل اختارت ان تكون في تيار الحياة الاسلامية العامة الى جوار بقية المسلمين، فانضمّ افرادها الى جيوش المجاهدين وكان لهم حضورهم في الشؤون العامة.

اما الامام علي (عليه السلام) فقد كان له دوره الخاص وحضوره المشهور في هداية الاغلبية الاسلامية وتوجيهها لما ينفع الاسلام ويحقق اهدافه.

٤- المنهج السياسي للخلافة الانتخابية وموقف الفكر الشيعي

تعتقد الشيعة انَّ الشريعة الاسلامية المبينة اصولها في كتاب الله وسنة رسوله (صلى الله عليه وآله وسلم) غير قابلة للتغيير الى يوم القيامة. وبذلك لا تملك الحكومة الاسلامية عُذراً في التخلف عن التنفيذ الشامل لبنود هذه الشريعة. وانما عليها ان تؤدي وظيفتها وتتخذ قراراتها في اطار الشريعة وفي نطاق مبدأ الشورى وبحسب المصالح الزمنية.

بيد انَّ الذي حصل مما كشفت عنه احداث البيعة السياسية في السقيفة، وقبل ذلك حادثة الدواة والقرطاس التي وقعت اثناء مرض رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) في الايام الاخيرة من حياته، انَّ دعاة «الخلافة الانتخابية» ومؤيديها كانوا يعتقدون انَّ كتاب الله وحده ينبغي ان يكون - لوحده - الدستور الثابت المصون. أما سنة رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) وبياناته فلا تحظى بنفس الثبات، وانما يمكن للحكومة الاسلامية ان تصرف النظر عن تنفيذها تبعاً للمصالح المتغيرة.

لقد أُيد هذا النهج فيما بعد وعُضد بروايات كثيرة أفاضت بحق الصحابة. فالصحابي مجتهد وهو يعمل طبقاً لاجتهاده، ولما يراه من مصلحة، فان اصاب كان مأجوراً وان أخطأ فهو معذور!

الامتثلة على هذا «النهج الاجتهادي» كثيرة، وربما المثال البارز له من عهد الخليفة الاول هو ما وقع لخالد بن الوليد حين بعثه الخليفة في بعض الحروب

فدخل بيت مالك بن نويرة احد مشاهير المسلمين واستغفله حتى قتله وحرق رأسه وبنى بزوجته في الليلة نفسها.

حين وصل خبر الجناية المفجعة التي تبعث على الاشمئزاز والخجل الى الخليفة، لم يُقم الحد على خالد ولم يُجر حكم الله عليه وفقاً لما تقرره الشريعة، بل اعتذر عنه متذرعاً بأن دولة الخلافة بحاجة اليه!

ومن نظائر هذا «النهج الاجتهادي» الامتناع عن اعطاء الخمس لأهل البيت وأقرباء النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، وحظر تدوين الاحاديث النبوية ومنع ذلك منعاً باتاً، حتى كان من يُكتشف في بيته حديثٌ مكتوب يؤخذ منه ويحرق، وقد استمر الحظر طوال عهد الخلفاء الراشدين حتى عهد الخليفة الاموي عمر بن عبد العزيز.

لقد استطال هذا «النهج الاجتهادي» واستفحل امره زمن الخليفة الثاني (١٣ - ٢٥هـ) حتى قامت الخلافة بتعطيل بعض أحكام الشريعة والغائها، نظير حجّ التمتع، ونكاح المتعة، وذكر «حي على خير العمل» في الاذان، وانفاذ الطلاق اذا ردّد المطلق اللفظ ثلاثاً، وغير ذلك.

والأدهى والأمر انهم فرضوا حدوداً قاسية على المتخلفين عن منعهم هذا؛ كفرض حدّ الرجم على المتمتع في نكاح المتعة!

ومن الوقائع الخطيرة الاخرى التي تعكس هذا المنحى الاجتهادي ازاء ثوابت الشريعة، هو قيام الخليفة الثاني بالتفريق بين المسلمين في توزيع أعطيات بيت المال، واعتماد سياسة التباين التي قادت الى انبثاق الاختلافات الطبقية بين المسلمين، والتي كان من نتائجها حوادث وحروب دامية ألمّت بالمجتمع الاسلامي.

ومن مظاهر هذا النهج ما قام به معاوية في الشام من تشريفات سلطانية

ملوكية لم تكن تختلف كثيراً عن نمط ما هو موجود في بلاطي كسرى وقيصر. وبدلاً من ان يقوم الخليفة بردع عامله على الشام عن امثال هذه الممارسات نراه يقرّه؛ بل ويمنحه لقب: كسرى العرب!

عهد الخليفة الثالث:

قُتل الخليفة الثاني سنة ٢٥هـ على يد غلام فارسي، فآلت الخلافة الى الثالث وفقاً للاغلبية التي حصل عليها من اعضاء الشورى الستة الذين عينهم الخلفية الثاني.

قرّب الخليفة الجديد اقرباءه الامويين وعهد اليهم بمسؤوليات خطيرة في الحجاز والعراق ومصر وسائر البلاد الاسلامية الاخرى. فكانوا ولايةً على الناس اشتهروا بالظلم والتجاهر بالفسق والفجور ونقض مقررات الشريعة الاسلامية، مما ادّى الى تصاعد الشكاوى من الامصار وانهالها على دار الخلافة.

لم يرتّب الخليفة في المدينة اثرأ مطلوباً على الشكاوى لتأثير بطانة السوء من اقربائه الامويين عليه، خصوصاً مروان بن الحكم؛ بل عمدَ احياناً الى معاقبة الشكاة والتضييق عليهم، الى ان آل الامر الى سخطِ الناس وثورة الامصار عليه، فحوصر وقُتل عام ٣٥هـ

لقد رسّخ الخليفة الثالث مركز حكومة الشام التي كان الوالي عليها أحد اقربائه الامويين (معاوية بن أبي سفيان)، حتى تمركز ثقل الخلافة في الشام، في حين أضحت المدينة المنورة العاصمة السورية لدار الخلافة.

القرآن والحديث النبوي:

بعد أن انتهت حرب اليمامة سنة ١٢هـ وسقط فيها عددٌ من الصحابة من حفظة القرآن، اقترح عمر بن الخطاب على الخليفة الاول ضرورة ان يُجمع القرآن

ويكتب في مصحف واحد، لان حرباً ثانية وثالثة قد تؤدي ببقية الصحابة من حملة القرآن وحفظته مما ينتهي الى ضياع كتاب الله.

لقد اقتصر هذا القرار على القرآن الكريم ولم يشمل حديث رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) الذي يلي القرآن في المرتبة والاهمية، رغم انه عرضة لذات الاخطار التي احاطت بكتاب الله. فالحديث النبوي كان هو الآخر عرضة للزيادة والنقيصة، والوضع والنقل بالمعنى، والضياع والنسيان، الا ان مؤسسة الخلافة لم تظهر اهتماماً بصيانتها وحفظه بل أعلنت منع تدوينه واخذت تحرق في النار ما تجده مكتوباً منه!

وكذا لم تتحرك الخلافة لتبذل جهوداً تذكر أزاء المعارف والعلوم الاخرى حتى باتت الآيات القرآنية والاحاديث النبوية التي تمجد العلم وتشيد به وتدعو اليه وكأن لا أثر عملي لها.

لقد انصرفت أكثرية المسلمين الى الفتوحات، وانشغلت بالغنائم المتكاثرة التي أخذت تتدفق على الجزيرة العربية من كلّ حذب وصوب. وبذلك زاغت الامة عن الاهتمام بعلوم أهل البيت ومعارف آل الرسالة، وعلى رأسهم الامام علي بن أبي طالب (عليه السلام) الذي شهد له رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) بأنه أعراف الناس بالاسلام وأعلمهم بمقاصد كتاب الله.

والغريب ان مؤسسة الخلافة لم تسمح للامام علي (عليه السلام) ان يساهم في مسألة جمع القرآن وتدوينه في مصحف موحد [رغم انهم يعلمون ان الامام انصرف للمهمة بعد قبض رسول الله وجلس في بيته عاكفاً على جمع كتاب الله] بل لم يرد له ذكر في القضية برمتها!

انَّ هذه ونظائرها هي امور دفعت اتباع علي (عليه السلام) وانصاره الى ان يكونوا أكثر رسوخاً في معتقدهم وانفذ وعياً لما يجري من حولهم، واخذوا يزدون من نشاطهم يوماً بعد آخر.

أما الامام علي وحين أقصي عن المواقع المؤثرة في تربية الامة وتوجيه النشاط العام، فقد اختار ان يركز جهوده في تربية الخاصة من شيعته وانصاره. وفي فترة الربع قرن التي أقصي فيها الامام عن مركز الخلافة فقد (عليه السلام) ثلاثاً من مجموع أربعة أشخاص عُرفوا بالثبات في نصرة علي والاصطفاف معه في كل الظروف، وهؤلاء الثلاثة هم: سلمان الفارسي، وأبو ذر الغفاري، والمقداد. بيد انَّ جموعاً من الصحابة وافواجاً من التابعين حلَّت محلهم في نصرة الامام ومشايعته وانتشرت في الحجاز واليمن والعراق وباقي الامصار الاسلامية الاخرى، قبل ان ينتهي المطاف بالامة الى ان تلتف حول الامام وتلف مجتمعةً اليه بعد مقتل الخليفة الثالث، كي تقنعه بالبيعة وتختاره للخلافة.

٥- انتهاء الخلافة الى أمير المؤمنين (عليه السلام) ومنهجه في الحكم
آلت الخلافة الى الامام علي (عليه السلام) أواخر سنة ٣٥ للهجرة، ودامت أربع سنوات وتسعة أشهر تقريباً.

اقتدى الامام في خلافته نهج رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) واعاد معظم المسائل التي طالها التغيير على يد الخلفاء الذين سبقوه، الى سيرتها الاولى، وعزل الولاة غير الكفوئين.

وفي الواقع أعلن الامام نهضة شاملة ومارس اسلوباً تغييرياً ثورياً انطوى على الكثير من العقبات.

لقد وقف الامام ليعلمن للامة في اليوم الاول من خلافته معالم نهجه، فقال (عليه السلام): «الا وانّ بليتكم قد عادت كهيتها يوم بعث الله نبيه صلى الله عليه وآله وسلم. والذي بعثه بالحق لتبليطن بلبلة، ولتغربلن غريلة ولتساطن سوط القدر، حتى يعود اسفلكم اعلاكم، وليسبقن سابقون كانوا قسروا، وليقصرن سابقون كانوا سبقوا».

اضاف عليه السلام: «حق وباطل، ولكلّ أهل، فلئن أمر الباطل لقديماً فعل، ولئن قلّ الحق فلربما ولعل، ولقلما أدبر شيء فأقبل!»^(١).

لقد استمر الامام في حكومته الثورية. وكما يحصل مع اية نهضة ثورية، فقد تجمعت العناصر المتضررة التي أضحت مصالحتها في خطر، وتوارت خلف راية مزعومة للدفاع عن دم الخليفة الثالث، والطلب بثأره، فأثارت الحروب الداخلية الدموية التي امتدت لما يقارب تمام مدة خلافة الامام عليه السلام.

انّ الرؤية الشيعية تنطلق من يقين لا يخامره شك بانّ الحروب الداخلية هذه لم تكن سوى استجابة لمنافع شخصية، وان شعار الثأر لدم الخليفة الثالث لم يكن أكثر من ذريعة انطلت خديعتها على عوام الناس.

فالفتنة الاولى التي اشتهرت باسم حرب الجمل نشبت من وراء غائلة الاختلاف الطبقي الذي أرسى بذوره منهج الخليفة الثاني في تفريق أعطيات بيت المال بين المسلمين. إذ لم يكن بمقدور الامام علي حين مسك الخلافة الا ان يعود بسيرة رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) ونهجه في توزيع المال بالتساوي بين المسلمين وهو الامر الذي أثار حفيظة طلحة والزبير فأضرا

السوء للامام، وتذرعاً بالعمرة لمغادرة المدينة. وفي مكة إلتقيا مع أم المؤمنين عائشة التي لم تكن تضرر للامام وُدّاً، فانفقوا على إضرام نار الفتنة، وخرجوا في حرب الجمل وهم يرفعون شعار الأخذ بثأر عثمان!

الغريب انّ طلحة والزبير كانا في المدينة أثناء محاصرة الخليفة الثالث وقتله، بيد أنّهما لم يبادرا إلى نصرته؛ بل على العكس كانا من أوائل الذين بادروا بالمبايعة الامام علي (عليه السلام) أصالة عن نفسيهما ونيابة عن المهاجرين!

أما أم المؤمنين عائشة فقد كانت في طليعة من حرّض الناس على قتل الخليفة الثالث. وعندما سمعت بمقتله قالت: بُعداً وسحقاً، ثم اظهرت رضاها بذلك. والحقيقة انّ المسبّب الاصلى لفتنة قتل عثمان كانوا من الصحابة اصلاً، حيث بعثوا الرسائل من المدينة إلى الاطراف والامصار يحرّضون فيها المسلمين للثورة ضدّ الخليفة.

أما السبب وراء الفتنة الثانية التي اشعلت حرب صفين التي استمرت عاماً ونصف، فقد كان الطمع الذي استولى على معاوية كي يستحوذ على الشام تحت ذريعة المطالبة بدم عثمان. لقد أثارها معاوية حرباً عنيفة أودت إلى قتل أكثر من مائة الف نفس، اتسم فيها موقف معاوية بالهجوم وليس بالدفاع، لانّ أخذ الثأر لا يكتسب صيغة الدفاع مطلقاً.

والغريب ان يكون شعار هذه الحرب الثأر لدم الخليفة الثالث أيضاً، في حين انّ الخليفة نفسه كان في اخريات ايامه قد استمدّ العون من معاوية لدفع غائلة الثوّار عنه، ولكن من دون جدوى. فجيش معاوية وان تحرك فعلاً من الشام نحو المدينة لكنه تباطأ في المسير متعمداً ولم يدخل المدينة، حتى اذا ما سمع خبر

مقتل الخليفة قفل عائداً الى الشام ليرفع من هُناك شعار الطلب بالثأر! وليس أدل على ان المسألة لا تعدو الشعار من ان معاوية تناسى بعد استشهاد الامام علي (عليه السلام) شعار الثأر، وأهمل بعد استحكام قبضة الملك بيده مطاردة قتلة عثمان ومعاقتهم.

بعد صفين اندلعت حرب النهروان. وكان الباعث اليها ان مجموعة من الناس، من بينهم بعض الصحابة خرجوا بايعاز من معاوية على الامام علي، ثم تفرقوا في الامصار وهم يُثيرون الاضطرابات ويتعرضون لاتباع علي (عليه السلام) بالقتل حتى كان من شأنهم ان قتلوا النساء الحوامل وبقروا بطونهن ومثّلوا بالأجنة! نهض الامام (عليه السلام) واطفاً غائلة هذه الفتنة، بيد ان القدر لم يمهل طويلاً اذ انهالت على رأسه ضربة غدر من سيف أحد الخوارج فخرّ في محراب الصلاة صريعاً ومضى الى ربه شهيداً بعد أيام.

لقد دأب المخالفون على القول ان الامام علياً كان رجل شجاعة وبأس وحرب ولم يكن رجل سياسة، والأل كان بمقدوره ان يصبر مؤقتاً على بعض الاشخاص ويداهنهم الى ان يستتب له الامر وترسخ قوائمه خلافته فينهض لقمعهم واستئصال شوكتهم.

هذا النقد يهمل نقطة اساسية ماثلة في كون خلافة الامام هي نهضة ثورية، والنهضة الثورية لا تنسجم مع «منطق» المداينة والارضاء.

لقد مرّت الحالة نفسها في عهد رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) حيث اقترح المشركون على النبي الاكرم ان يكف عن التعرّض لآلهمتهم في مقابل ان يتركوه في دعوته وشأنه.

ولكن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) رفض ذلك ومضى في دعوته رافضاً المداهنة والاعضاء، حتى اذا ما استحكمت مواقعه جيداً تحوّل الى مرحلة المواجهة.

وبين نهج رسول الله ونهج علي نجد ان منطق الدعوة الاسلامية لا يجيز محق حقٍ ما في الطريق الى احقاق حقٍ آخر، ولا يسمح بدفع الباطل بباطلٍ آخر، كما تؤكد ذلك آيات كثيرة من كتاب الله.

٦- ماذا جنى الشيعة من خلافة علي (عليه السلام)؟

ان الامام علياً (عليه السلام) وان لم يستطع في فترة خلافته التي دامت أربع سنوات وتسعة أشهر ان يعيد الاوضاع الاسلامية المضطربة الى سابق عهدها، الاّ أنّه أحرز النجاح في ثلاثة مجالات اساسية، هي:

الف: أحيا سيرته العملية الرفيعة شخصية رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) المضيئة وسيرته الجذّابة، بين الناس وخاصة بين ابناء الجيل الجديد. فقد كان عليه السلام يواسي أفقر الناس ويعيش كما يعيش أدناهم رتبة، وبهذا الاسلوب استطاع ان يكسر شوكة معاوية وما كان يظهر به من عظمة كسروية - قيصرية.

والامام (عليه السلام) لم يقرب - في نهجه - أحداً من أقربائه وأهل بيته ومعارفه على حساب الآخرين، بل سار بالجميع بالسوية فلم يفضّل الغنيّ على الفقير ولا القويّ على الضعيف.

ب: رغم المشاكل العظيمة المنهكة التي عاشها في عصره، ترك (عليه السلام) للناس ذخائر قيمة من المعارف الالهية وكنوز العلوم الاسلامية الحققة.

فمن كلماته القصار دُونَ ما يقارب احد عشر الف حكمة في المعارف العقلية والدينية والاجتماعية. لقد صبَّ (عليه السلام) معارف الاسلام العالية في أرفع المعاني وأجزل الالفاظ بلاغة وأكثرها متانةً مع ما كانت تتسم به خطابه وبياناته من وضوح واشراق.

وعلى صعيد آخر وضع الامام القواعد التأسيسية للغة العربية، وأرسى مرتكزات ثابتة للداد العربي.

أما فيما يرتبط بالجانب العقلي فقد غاص (عليه السلام) في أبعاد الفلسفة الالهية وأبان مسائلها على منهج يتسم بالاستدلال الحر ويعتمد البرهان المنطقي. لقد تعرّض لمسائل لم تكن حتى ذلك الوقت محل اهتمام الفلاسفة، وبلغ من عنايته بالموضوع أنه كان يهتم به حتى وهو يخوض لجج المعارك والحروب.^(١)

ج: اعتنى (عليه السلام) بتربية وإعداد عدد كبير من الرجال فتخرج من مدرسته عدد واسع من العلماء في صنوف المعرفة، كان من بينهم منارات سامية في الزهد والمعرفة من اضراب أويس القرني، وكميل بن زياد النخعي، وميثم التمار، ورُشيد الهجري. فهؤلاء يمثلون عرفاء أهل الاسلام مصدر العرفان في

(١) يروى أنّ اعرابياً قام يوم الجمل الى امير المؤمنين (عليه السلام) فقال: يا أمير المؤمنين! أتقول ان الله واحد! فحمل الناس عليه وقالوا: يا اعرابي أما ترى ما في أمير المؤمنين من تقسّم القلب؟ فقال أمير المؤمنين: دعوه فإنّ الذي يريدُه الاعرابي هو الذي نريده من القوم. ثم قال: يا اعرابي! ان القول في ان الله واحد على أربعة أقسام، فوجهان منهما لا يجوزان على الله عزّ وجلّ، ووجهان يشتان فيه، فأما اللذان لا يجوزان عليه، فقول القائل واحد يقصد به باب الاعداد، فهذا لا يجوز لأنّ ما لا ثاني له لا يدخل في باب الاعداد، اما ترى انه كفر من قال انه ثالث ثلاثة. وقول القائل هو واحد من الناس يريد به النوع والجنس فهذا ما لا يجوز، لانه تشبيهه وجلّ ربنا وتعالى عن ذلك. واما الوجهان اللذان يشتان فيه، فقول القائل هو واحد ليس له في الاشياء شبه كذلك ربنا، وقول القائل أنه عزّ وجلّ احدي المعنى، يعني به انه لا يتقسم في وجود ولا عقل ولا وهم، كذلك ربنا عزّ وجلّ. (بحار الانوار، ج ٢: ص ٦٥).

الاسلام، تماماً كما عدَّ رجال آخرون في مدرسة الامام (عليه السلام) مصادر تأسيسية لاتجاهات الفقه والكلام والتفسير والقراءة وغير ذلك.

٧- انتقال الخلافة الى معاوية وتحولها الى ملكية موروثه

بعد شهادة أمير المؤمنين الامام علي (عليه السلام) تصدَّى للخلافة ولده الامام الحسن بوصية من ابيه بمبايعة الناس له (الامام الحسن هو الامام الثاني من ائمة الشيعة الاثني عشرية) بيد انَّ معاوية لم يهدأ وانما تحرك بجيشه نحو العراق معلناً الحرب على الحسن بن علي (عليه السلام).

استطاع معاوية ان يجبر الامام الحسن بن علي على الصلح من خلال مختلف الدسائس وعبر رشوته بالأموال الطائلة لاصحاب الحسن وقادة جيشه.

تمَّ الصلح بين الطرفين على شروط منها ان تعود الخلافة للامام الحسن (عليه السلام) بعد وفاة معاوية؛ وان لا يتعرض الاخير للشيعة ولا يقوم باضطهادهم.

حين هيمن معاوية في سنة ٤٠ هجرية على مقاليد الخلافة الاسلامية توجه نحو العراق، وكان من جملة ما قاله: «يا اهل الكوفة! اتروني قاتلتكم على الصلاة والزكاة والحج وقد علمت انكم تصلون وتزكّون وتحجّون! ولكنني قاتلتكم لأتأمر عليكم، وقد آتاني الله ذلك، وانتم كارهون».

وقال ايضاً: «الأكل دم اصيب في هذه مطلول، وكل شرط شرطته فتحت

قدمي هاتين»^(١)

لقد أفصح معاوية عن ماهية حكومته وبرنامجه السياسي من خلال هذه الكلمات التي أبانت ايضاً حقيقة التزامه بشروط الصلح مع الامام الحسن (عليه السلام).

(١) يلاحظ في ذلك: ابن ابي الحديد، ج ٤؛ ص ١٦٠؛ الطبري، ج ٤؛ ص ١٢٤؛ وابن الاثير، ج ٣؛ ص ٢٠٣.

ثم انّ معاوية بهذا الخطاب شرع بممارسة نهج فصل السياسة عن الدين، فهو لا يتكفل - من موقعه في الخلافة - بضمان تنفيذ احكام الدين ولا يحرص على ذلك، وانما غاية حرصه هو الحفاظ على ملكه وترسيخ سلطانه مهما كان ثمن ذلك.

انّ هذا النهج في ممارسة السلطة يكشف عن طريقة ملوكية لا صلة لها بالخلافة ولا نسب يصلها بمفهوم استخلاف منصب رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم). وما أسرع ما انكشف وجه هذه الممارسة على حقيقته حين كان البعض يدخل على معاوية ويسلم عليه بالملك، بل انّ معاوية نفسه لم يُوارب في مجالسه الخاصة بتسمية حكومته ووصفها بالملوكية، وان كان حين يظهر على الملأ العام يستفيد من لقب الخلافة ويعرّف نفسه به.

وبهذا يتبيّن انّ الحكم الذي يقوم على القوة والجور لا بدّ وان يتحوّل الى ملك وراثي، وهذا ما قام به معاوية فعلاً حين نصّب ابنه يزيد ولياً للعهد من بعده، رغم ان يزيد لا يتحلّى بخصائص الشخصية الدينية ولا يراعي ضوابط الالتزام الاسلامي، وانما كان شاباً متهتّكاً، دلت على فساده فجائعه العظيمة التي ارتكبتها اثناء حكمه.

وفي مسار آخر، كان تنصل معاوية لشروط الصلح معناه عدم السماح لشيعه أهل البيت ان يعيشوا بأمن وسلام، وسلّبهم حق ممارسة نشاطهم الديني الذي كانوا عليه.

وهذا ما حصل تماماً حين اعتمد معاوية سياسة تقوم على منع رواية مناقب أهل البيت أو تداول الأخبار والروايات عنهم، وان من يقوم بذلك لا يأمن على

حياته وماله وعرضه.^(١) وفي مقابل ذلك شجع من خلال الهدايا والجوائز أيّ حديث يُنقل في مناقب الصحابة والخلفاء مما انتهى إلى وضع أحاديث كثيرة في مناقب مزعومة.

لقد كان من مظاهر الموقف العدائي لأهل البيت أوامر معاوية إلى عماله في الأمصار بسبّ علي (عليه السلام) والنيل منه أمام الملأ من أعلى المنابر، بل عمد معاوية بنفسه إلى سبّ علي! (لقد بقي هذا الامر ساري المفعول حتى زمان عمر بن عبد العزيز سنة ٩٩ - ١٠١هـ) وكثيرة لهذه السياسة العدائية قام معاوية عن طريق عماله في الاقاليم - وكان بعضهم من الصحابة - بمطاردة قادة الشيعة وخواصهم وقتلهم ورفع رؤوس البعض منهم على رؤوس الرماح والدوران بها في المدن أمام الناس، مُضافاً إلى اجباره الشيعة باظهار البراءة والنيل من علي (عليه السلام) وإلاّ يكون القتل جزاء من يرفض ذلك.

٨- أصعب العهود التي مرّ بها الشيعة

كانت أحلك العصور التي مرّ بها الشيعة هو عهد معاوية الذي دام زهاء عشرين عاماً، فلم يكونوا بمأمن ولم يكن ثمة ضمان لحياتهم واستقرارهم خصوصاً وأنّ الأغلبية منهم كانت معروفة يسهل الوصول إليها.

في مقابل هذه المشاقّ لم يكن أمام الحسن والحسين (عليهما السلام) ما يفعلاه في حماية الشيعة وارجاع الاوضاع إلى سابق حالها رغم انها عاصرا عهد معاوية. وعندما نهض الحسين سيّد الشهداء (الامام الثالث من ائمة الشيعة)

(١) روى أبو الحسن المدائني في كتاب الاحداث: كتب معاوية نسخة واحدة إلى عماله بعد عام الجماعة جاء فيها: «أنّه برئت الذمة ممن روى شيئاً في فضل ابي تراب وأهل بيته» كتاب النصائح الكافية، لمحمد بن عقيل، ص ٧٧.

في الاشهر الستة الاولى من عهد يزيد قُتل مع جميع أصحابه وأولاده، في حين لم يكن بمقدوره ان يقوم بنهضته قبل ذلك رغم أنه عاصر عشر سنوات من حكم معاوية.

لقد قامت الأكثرية السنوية بتبرير سفك الدماء بدون حق وما صدر من مظالم عن هذه المجموعة من الصحابة وخاصة معاوية وولاته، بالقول ان هؤولاء من الصحابة، وانهم بمقتضى أحاديث رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) معذورون، لأن الصحابي مجتهد معذور اذا أخطأ، وان الله (سبحانه) رضي عنهم وبالتالي سيعفو عن كل ما صدر منهم من جنایات وسفك دماء.

بيد ان الشيعة ترفض هذا التوجيه وما يقوم عليه لاسباب، منها:

أولاً: من غير المرضي عقلاً ان يقوم قائد إجتماعي كالنبي الاكرم (صلى الله عليه وآله وسلم) بدعوة أناس الى نهضته القائمة على اساس احياء قيم الحق والعدل والحرية، فيضحى بكل شيء في سبيل كيان هذه النهضة وترسيخاً لاهدافها، ثم يترك لاصحابه - بعد ان تحولت النهضة الى عمل ناجز على الارض، الحرية المطلقة في تجاوز الضوابط وانتهاك الاحكام والقوانين التي سنّها، ليرتكبوا ما يشاءون من مفاسد ومظالم بحق الناس، بذريعة انهم معفوون عن تحمل التبعات!.

ان هذا «المنطق» مستحيل ان يصدر من النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) لما فيه من تجاوز للاحكام التي جاء من اجلها؛ ولما فيه من مظالم للناس، ولأنه لا يعني سوى ان يقوم النبي بتهديم البناء الذي أقامه بنفس اليد والأداة التي بنته.

ثانياً: ان الروايات التي تحدثت عن تقديس الصحابة وتصحيح أعمالهم غير

المشروعة واعتبارهم من الذين كفر الله عنهم سيئاتهم وانهم مصونون من الحساب، انما وصلتنا عن طريق الصحابة انفسهم.

والذي نعلمه بشهادة الحوادث القطعية في التأريخ ان الصحابة لم يعذر بعضهم بعضاً ولم يصفح بعضهم عن بعض ويوجه عمله بمقتضى ما يروى عنهم.

فقد حصلت في مجتمع الصحابة مظاهر القتل والسب واللعن وفضح بعضهم البعض دون ان نلمس اثرًا يذكر لروح التجاوز والعفو بحق بعضهم البعض مما تحدثت عنه الأحاديث المروية عنهم.

ومعنى ذلك، ان السيرة العملية للصحابة تدل على عدم صحة مثل هذه الروايات، أو انها لو كانت صحيحة فسيكون لها معنى آخر، غير ما يستفاد من اسباغ التقديس عليهم، ورفعهم الى مرتبة تضيي الصيانة من تحمل التبعات (في شيء أشبه ما يكون بالعصمة).

وإذا كان الله (سبحانه وتعالى) قد امتدح الصحابة في آي القرآن وأظهر رضاه عنهم، فأنما كان ذلك لانقيادهم لاحكامه وتعاليمه، ولجميل ما صدر عنهم في سالف حياتهم. وبذلك لا معنى لأن ينسحب الرضا على مستقبل أيامهم وقادم اعمالهم، بحيث يكون لهم الحق في ان يفعلوا ما تشتهيهم أنفسهم ولو كان خلافاً لاحكام الله.

٩- استقرار سلطان بني امية

توفي معاوية سنة ٦٠ هجرية ليخلف في السلطة ولده يزيد الذي كان أبوه قد أخذ له البيعه من الناس. لم يكن يزيد الذي مسك زمام الحكومة الاسلامية يتحلى بشخصية دينية، بل كان - كما تشهد بذلك وقائع التأريخ - شاباً نزقاً مرتكباً

للمعاصي والمحرمات ومجتراحاً للآثام والشهوات، بل لم يكن يعتني بالضوابط والأحكام الاسلامية حتى في حياة أبيه.

لقد كان تأريخ الاسلام قد شهد الكثير من الفتن والفجائع حتى ذلك الوقت، بيد انها لم تبلغ ما بلغته على عهد السنوات الثلاث من حكم يزيد، ولم يكن لها نظير مما حدث سابقاً.

ففي السنة الاولى من حكمه قتل الحسين بن علي (عليه السلام) سبط رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) مع أولاده وأهل بيته وأصحابه بأفجع صورة، ثم ساق نساء وأطفال آل بيت الرسول وطاف بهم مع رؤوس الشهداء أسرى في المدن والأمصار. وفي السنة الثانية من حكمه استباح المدينة المنورة ثلاثة أيام كاملة عاث خلالها جنده الفساد فقتلوا النفوس ونهبوا الاموال وانتهكوا الاعراض.

وفي السنة الثالثة ختم حكمه بهدم الكعبة المقدسة وتخريبها وإحراقها. آلت الحكومة الاسلامية بعد يزيد الى البيت المرواني - بالتفصيل الذي تذكره كتب التأريخ - وقد وصل كرسي السلطة من آل مروان أحد عشر شخصاً دام مجموع حكمهم سبعين عاماً.

لقد كانت حقبة سيئة من التأريخ عاش فيها الاسلام والمسلمون أحلك الظروف وأقساها في عهد بني مروان، حيث لم تكن تحكم المجتمع الاسلامي في حقيقة الأمر سوى امبراطورية عربية مستبدة تنتشر باسم الاسلام وتحمل عنوان الخلافة زيفاً، حتى بلغ الأمر بأحد سلاطين هذا البيت ممن يحمل لقب خليفة رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) وممن يفترض ان يكون المدافع الاول عن راية الدين وحياض المسلمين، ان يأمر ببناء غرفة له أعلى الكعبة

المشرفة كي يتسنى له الجلوس فيها للنزهة في مراسم الحج^(١).
وهذا الخليفة نفسه (!) يرمي القرآن الكريم ويمزقه بسهامه ويهزأ بوعيد الله فيه وينشئ شعراً يقول فيه:

أتوعدُ كلَّ جبارٍ عنيدٍ فها أنا ذاك جبارٍ عنيدُ
إذا ما جئتَ ربِّكَ يومَ حشرٍ فقل يا ربِّ مرَّقني الوليدُ^(٢)

لقد كان اختلاف الشيعة الأساس مع الاغلبية السنية حول مسألتين هما:
الخلافة الاسلامية، والمرجعية الدينية. لذلك كان من الطبيعي ان يعيشوا في تلك
الفترة ظروفاً صعبة تتهددهم فيها النوائب، بيد انهم ازدادوا ثباتاً وتمسكاً بعقيدتهم
يوماً بعد آخر بفعل ظلم وجور الحكام من جهة، وبفعل ما كان يتصف به ائمتهم
من أهل البيت من ورع وتقوى وصلاح ومظلومية.

ولم يؤدِّ ظلم الحكام من جهة ومظلومية أهل البيت من جهة ثانية الى ترسيخ
عقائد الشيعة وثباتهم وحسب، وانما اخذ التشيع بعد استشهاد الامام الحسين
(عليه السلام) خاصة يمتد ويتسع وهو ينمو وينتشر خصوصاً في الأطراف وفي
المناطق البعيدة عن مركز الخلافة الاموية كالعراق واليمن وايران.

ويمكن لنا ان نتلمس امتداد التشيع وانتشاره من خلال الحالة التي عاشها
الامام الخامس (محمد بن علي الباقر) في حياته. اذ لم يكن القرن الهجري قد
انتهى بعد؛ ولم تكن قد مضت على استشهاد الامام الحسين (الامام الثالث) أكثر
من اربعين سنة، حين بدأت علامات الضعف والتخلخل السياسي تعصف بينان

(١) هو الوليد بن يزيد، اليعقوبي، ج ٣: ص ٧٣.

(٢) مروج الذهب، ج ٣: ص ٢٢٨.

الحكم الاموي، مما يسّر للشيعة فرصة نسبية للحرية والانفتاح، فبدأت الافواج تنهال من اكناف العالم الاسلامي كالسيل على بيت هذا الامام الباقر (عليه السلام) وهي تنهل من معينه الحديث والمعارف الاسلامية الاخرى. وفي أواخر القرن الهجري الاول قام مجموعة من أمراء السلطة بتأسيس مدينة قم في ايران كي يسكن بها الشيعة.

ولكن رغم علامات الانفتاح النسبي لم يكن الشيعة يتظاهرون بمذهبهم وانما كانوا يلتزمون التقية في حياتهم بناءً على توجيهات ائمتهم (عليهم السلام). ولطالما جرّب السادة العلويون الثورة والقيام المسلح ضدّ البيت الاموي لكثرة ضغوط السلطة عليهم وتراكم ظلمها، بيد أنّ النتيجة لم تتجاوز الفشل والقتل، حيث كانت الحكومة الاموية تبيدهم وتستأصلهم دون رحمة ومبالاة. لقد اخرجت السلطة جسد زيد - إمام الشيعة الزيدية - من قبره، وصلبوه لمدة ثلاث سنوات، ومن ثم احرقوه وذرّوا رماده في الهواء.

ومن صور قمعهم أنّ أكثر الشيعة تعتقد أنّ السلطة الاموية كانت وراء موت الامامين الرابع والخامس (السجاد والباقر عليهما السلام) حيث دست لهما السم، وكذا كانت وفاة الامام الثاني والثالث (الحسن والحسين عليهما السلام) على ايديها أيضاً.

انّ اكثرية أهل السنة تعتقد بالخلفاء عموماً وانهم مفترضو الطاعة، بيد أنّ فجائع بني أموية بلغت حداً أجبر هؤلاء على التفريق بين صنفين من الخلفاء، يقع الخلفاء الراشدون في الصنف الاول (وهم: أبو بكر وعمر وعثمان وعلي) فيما يضمّ الصنف الثاني معاوية ومن يليه.

لقد أثار الحكم الأموي سخط الأمة وتدمرها نتيجة لما تراكت فيه من مفساد ومظالم، حتى بلغ الأمر أنه حين انهار حكم بني أمية تماماً وقُتِل آخر حكامهم فرَّ ولداه مع مجموعة أفراد العائلة الاموية من دار الخلافة. إلا أنهم لم يجدوا من يقبل أن يُؤويهم، ولم يعثروا على ملجأ آمن فتأهوا في صحارى «النوبة» و«الحبشة» و«جاوة» فمات الكثير منهم من الجوع والعطش. ثم توجه الباقيون إلى جنوب اليمن، فمكثوا هناك زمناً كانوا يحصلون على ما يسد رمقهم عن طريق الاستجداء والصدقة وعطف المحسنين عليهم، إلى أن انتقلوا إلى مكة في زِيّ الحمالين ليزدوبوا في المجتمع ويختفوا في زحمة الناس.

١٠- الشيعة في القرن الهجري الثاني

في اواخر الثلث الاول من القرن الهجري الثاني ظهرت في خراسان ايران دعوة باسم أهل البيت، وذلك اثر سلسلة من الثورات والنهضات الدموية التي اجتاحت أمصار العالم الاسلامي ضدَّ الحكم الاموي ومظالمه المتراكمة. وقد كان المتصدي للدعوة وحامل لوائها القائد الايراني أبو مسلم المروزي الذي نهض ضدَّ الخلافة الاموية وتقدم للأمام حتى أسقط الحكم الاموي.

انَّ هذه النهضة والثورة وان كانت مستلهمة من الجو الاعلامي العميق للتشيع، حيث رفعت نسبياً شعار الثأر لشهداء أهل البيت والدعوة للرضا من آل محمّد (صلى الله عليه وآله وسلم) بل وقامت بأخذ البيعة فعلاً للرضا من أهل البيت ولو على نحوٍ كَلِّي وغامض، إلا أنها لم تكن بايعاز مباشر أو غير مباشر من أئمة أهل البيت، بدليل انَّ أبا مسلم حين عرض البيعة للخلافة على الامام السادس (جعفر بن محمّد الصادق) في المدينة، رأينا الامام يردُّ على رسوله بعنف ويردعه - حتى

أنَّهُ أحرَق الكتاب المرسل اليه على السراج - وتتكَّر لابي مسلم وقال للرسول:
«عَرَّف صاحبك بما رأيت».

وفي كل الاحوال انتهت هذه الحركة الى تسلّم بني العباس للخلافة باسم أهل البيت، فعمدوا بادئ الأمر الى ملاينة الناس واطهار المودة للعلويين، حتى انهم قادوا حملة واسعة للانتقام لشهداء العلويين، فقتلوا بهم من وُجِدَ من الأمويين، ونبشوا قبور الأمويين وحرقوا أجسادهم. بيد أنَّه لم يمضِ وقت كثير حتى سلك العباسيون نهج بني أمية وسيرتهم وبدأ التنكيل مجدداً.

لقد تعرض أبو حنيفة أحد ائمة المذاهب الاربعة للسجن والتعذيب والأذى في عهد المنصور، وضُرِب ابن حنبل، وهو امام آخر من ائمة المذاهب الاربعة بالسياط. أما الامام السادس من ائمة الشيعة (جعفر بن محمد الصادق عليه السلام) فقد دُسَّ لَهُ السم ومضى شهيداً بعد أذى لاقاه منهم، فيما ارتفعت حدّة التنكيل بالعلويين، فكانت تُقتل منهم المجاميع، أو يدفنون وهم احياء، بل بلغ فنُّ التنكيل العباسي، الى الحد الذي كانت ترصف اجسام العلويين - وهم احياء - في اسس الابنية وقواعدها واعمدتها ليلاقوا حتفهم على هذا الحال.

امتدت الامبراطورية الاسلامية على رقعة جغرافية واسعة في عهد الخليفة العباسي هارون الرشيد، حتى أنَّه كان احياناً يخاطب الشمس بانك في أي مكان تشرقين، فلن تشرقي الآ في مملكتي.

ففي عهد الرشيد مضت جيوش الفتح تتقدم في أقصى الشرق والغرب، بيد أنَّ الخليفة لم يكن ليعلم ما يجري على خطوات من قصره، حيث كان يقف الجبابة على طرف جسر بغداد دون اذنه وعلمه ليأخذوا من المازة ضريبة حق العبور. بل

وحصل في احدى المرّات ان طلبوا من الخليفة، هو يعبر الجسر ان يؤدي ضريبة حق العبور!

ومن الشواهد التي تكشف ما بلغه الحكم من انحلال وفساد ان الامين الخليفة العباسي وهب في لحظة شهوة احد المغنين من أهل الطرب مبلغ ثلاثة ملايين درهم لبيتين غناهما من الغزل وحين وقع المغني على اقدام الخليفة قائلاً: تمنحني هذه الاموال الطائلة يا أمير المؤمنين؟ ما كان جواب الامين الا ان هوّن الامر على المغني ذاكراً له ان المبلغ يعوّض من جباية الحقوق من طرف قصي وبسيط من اطراف المملكة!

كانت الاموال الطائلة تتدفق سنوياً من امصار المسلمين الى بيت مال المسلمين في مركز دار الخلافة، بيد انها كانت تبدّد وتصرف في الشهوات وتنفق في ملاذ الخليفة حتى كانت الجواري والفتيات الحسنات والغلمان يُعدّون بالآلاف في بلاط الخلافة.

أما وضع الشيعة في خطّه العام فلم يتغيّر مع تحوّل السلطة من بني امية الى بني العباس، وانما تغيّر فقط اسم العدو والظالم وحسب.

١١- الشيعة في القرن الهجري الثالث

مع اطلالة القرن الثالث الهجري بدأ الشيعة يتنفسون الصعداء ويحسّون بالحرية النسبية، وذلك لبواعث منها:

اولاً: لقد تمت ترجمة الكثير من الكتب الفلسفية من اللغتين اليونانية والسريانية وغيرهما. وقد كان لظهور هذا اللون من الكتب باللغة العربية اثره الفاعل في اغناء الحياة العقلية وهجوم الناس لتعلّم هذه العلوم ومناهجها الاستدلالية.

بيد ان الذي أضفى خصوصية أكثر على هذا الجو هو اعتناق الخليفة المأمون (١١٥ - ٢١٨هـ) للمذهب المعتزلي وبالتالي ميله لمنهج الاستدلال العقلي وتشجيعه لجوٍ ظهر فيه المتكلمون في الأديان والمذاهب وهم يتحدثون بحرية كاملة. ومن البديهي ان يسعى علماء الشيعة ومتكلموهم الى استثمار اجواء الحرية والانفتاح الفكري هذه في ممارسة الفعاليات العلمية التي تخدم مذهب أهل البيت. ثانياً: عهد المأمون العباسي لمقتضيات تتعلق بمنهجه السياسي، ولاية العهد الى الامام الثامن من أئمة الشيعة (علي بن موسى الرضا عليه السلام) مما ترتب على أثرها ان يشعر العلويون وانصار أهل البيت بالأمان النسبي الذي صانهم من تعرض ولاية الدولة وعمالها لهم.

بيد ان أجواء الحرية والانفتاح النسبي - فكرياً وسياسياً - لم تُعمر طويلاً، اذ سرعان ما عادت سياسة التنكيل والاضطهاد الى سابق عهدها مع جلوس المتوكل على كرسي السلطة (٢٣٢ - ٢٤٧هـ) خصوصاً وان المتوكل كان يتسم بعداء خاص لعلي (عليه السلام) وشيعة علي، حتى انه أمر أن يهدم مرقد الامام الثالث (الحسين سيّد الشهداء) وان يسوّى مع الارض وتحترق الارض من حوله.

١٢- الشيعة في القرن الهجري الرابع

ساهمت عدة عوامل في القرن الهجري الرابع على قوة التشيع وامتداده على آفاق رحبة، كان منها ضعف أركان خلافة بني العباس وظهور ملوك آل بويه. لقد استطاع آل بويه الذين كانوا من الشيعة، ان يمدوا نفوذهم الى عاصمة الخلافة بغداد، بل وان يكون لهم تأثيرهم في الخليفة نفسه. ومن الواضح ان هذا النفوذ ساهم في فتح آفاق ملحوظة أمام الشيعة بحيث اندفعوا في التبليغ

لمذهبهم بحرية وواجهوا خصومهم بقدوة، تماماً كما كان يفعل الخصوم فيما مضى وهم يتكثرون الى قدرة الخلافة ويستندون لسلطاتها ونفوذهم فيها. وللتدليل على انتشار التشيع وامتداده يذهب المؤرخون الى ان الجزيرة العربية أضحت بمجموعها شيعية باستثناء المدن الكبرى.

وفي المنطقة نفسها امتد التشيع ليشمل مدن كبيرة مثل عمان وصعدة. اما البصرة التي كانت حتى ذلك الوقت مركزاً دائماً للتسنن والند المذهبي للكوفة، فقد امتد فيها التشيع على نحو ملحوظ، كما امتد في مدن طرابلس ونابلس وطبرية وحلب ونيشابور وهرات، وأصبح التشيع هو المذهب السائد في الأهواز وسواحل الخليج الفارسي من جهة ايران.

ومن العوامل الاخرى التي ساهمت في نمو التشيع وانتشاره، سيطرة ناصر الاطروش على شمال ايران بعد سنوات بذلها في الدعوة والتبليغ، وقيامه بتأسيس دولة في ناحية طبرستان امتدت في اولاده من بعده. مُضافاً الى ان حسن بن زيد العلوي كان قد حكم طبرستان لسنوات قبل الاطروش.

ومن حوادث هذا القرن أيضاً سيطرة الفاطميين - وهم من الاسماعيليين - على مصر بحيث امتد ملكهم لفترة مديدة (٢٩٦ - ٥٦٧هـ).

لقد كان يحصل كثيراً وان تشهد المدن الكبرى مُواجهات مذهبية وصراعاً بين السنة والشيعة، كما هو الحال في بغداد ومصر ونيشابور، كانت الغلبة فيها تتم للشيعة احياناً.

١٣- الشيعة بين القرن الخامس حتى التاسع الهجري

استمر التشيع ينمو ويزداد من القرن الخامس حتى أواخر القرن التاسع بنفس النسبة التي كان يزداد بها في القرن الرابع. وفي المسار نفسه اعتنق بعض الملوك

والامراء مذهب التشيع وصاروا يدعون اليه ويوسعون في رقعة القاعدة الشيعية. ففي أواخر القرن الهجري الخامس مدّت الدعوة الاسماعيلية جذورها في «قلاع الموت» واستمرت وسط ايران مستقلة عما سواها لما يقارب القرن ونصف.

وفي مازندران - من اقاليم ايران - دام حكم السادة المرعشيين سنوات طويلة.

ومن جهته اعتنق الملك «خدا بنده» أحد ملوك المغول المذهب الشيعي واستمر ملوك المغول من بعده سنوات مديدة في ايران، وهم يروّجون للتشيع. كذلك كان حال سلاطين «آق قوينلو» و«قره قوينلو» الذين حكموا تبريز وانبسط سلطانهم حتى فارس وكرمان.

ومن جهتهم استمر الفاطميون في حكم مصر حتى اواخر القرن السادس. ومن الطبيعي ان القدرة المذهبية كانت تتفاوت بحسب الموقف السياسي للملوك والامراء وتبعاً لانتمائهم. فبعد ان هوى سلطان الفاطميين في مصر جاء الدور لسلاطين آل أيوب مما ادّى الى تقهقر المسار الشيعي في مصر والشام الى الوراء، اذ فقد الشيعة حريتهم المذهبية بشكل تام، وكان الكثير منهم ضحية سياسة السيف والارهاب لمجرد كونهم شيعة. حصل ذلك مع الشهيد الاول محمد بن مكي الذي يُعدّ من نوابغ فقهاء الشيعة، حيث قتل في الشام بجزيرة تشيعه سنة ٧٨٦هـ وقتل أيضاً شيخ الاشراف شهاب الدين السهروردي في حلب بجزيرة الفلسفة.

وما يمكن ان نخلص اليه بشكل عام ان عدد الشيعة كان في تصاعد وازدياد

خلال هذه القرون الخمسة - أما الحرية المذهبية فكانت تبعاً للموقف السياسي للحكام والسلاطين.

ولكن في كل الاحوال لم يعلن عن التشيع مذهباً رسمياً طوال هذه الفترة في أي بلد من بلدان المسلمين.

١٤- الشيعة في القرنين العاشر والحادي عشر

في هذه المدة نهض شاب في الثالثة عشرة من عمره (سنة ٩٠٦هـ) من سلالة الشيخ صفي الدين الاردبيلي (ت: ٧٣٥) الذي كان أحد مشايخ الطريقة في الشيعة، فالتفّ حوله ثلاثمائة من الدراويش من مريدي آبائه، وتحركوا في أردبيل بهدف اقامة دولة شيعية مستقلة وقوية.

بدأ الشاب حركته بفتح المناطق المجاورة والقضاء على حكم ملوك الطوائف الذي كان سائداً في ايران، ثم استطاع بعد حروب دامية مع الامراء المحليين وملوك آل عثمان الذين كانوا يمسكون بزمام الامبراطورية العثمانية، ان يحوّل ايران المجزأة الى وحدة سياسية وحكومة مستقلة أعلنت التشيع مذهباً رسمياً للدولة.

بعد وفاة الملك اسماعيل الصفوي استمر ملوك الصفوية على نفس النهج حتى أواسط القرن الثاني عشر الهجري، اذا كان كل واحد منهم يؤكد مجدداً ولاءه للتشيع ويجدد اعلان التشيع الاثني عشري مذهباً رسمياً للدولة والبلاد.

لقد بلغ الصفويون قوة كبيرة، بحيث أضحت مساحة ايران وسكانها في ذروة قدرتهم على عهد الملك عباس الكبير أكثر من ضعفي ما هي عليه الآن في المساحة والسكان^(١).

(١) سنة كتابه هذه الكلمات هي: ١٢٨٤هـ

وبالنسبة للتشيع في باقي الاقاليم الاسلامية فقد بقي على حاله تقريباً طوال القرنين ونصف القرن الاخير، باستثناء معدل الزيادة الطبيعية للشيعة.

١٥- الشيعة بين القرن الثاني عشر حتى الرابع عشر

لقد استمر التقدم والانتشار في المذهب الشيعي خلال القرون الثلاثة الاخيرة على نفس مساره الطبيعي الذي كان عليه في السابق.

فالتشيع في ايران هو المذهب الرسمي، والشيعة في العراق واليمن يشكلون اكثرية السكان، فيما ينتشر بقيتهم في باقي بلاد المسلمين بنسبة تقل هنا وتزداد هناك.

ويبلغ عدد الشيعة في مختلف البلدان ما يقارب المائة مليون انسان على ما يقال^(١).

(١) يبلغ عدد الشيعة في العالم استناداً الى آخر الاحصاءات ربع مجموع المسلمين، واذا كان مسلمو العالم قد بلغوا الآن مليار مسلم، فإن عدد الشيعة هو (٢٥٠) مليون انسان. انظر كتابنا: عالم الاسلام (خسرو شاهي).

الاجتهاد والتقليد

تشير كلمتا «الاجتهاد» و«التقليد» الى معنيين مُتقابلين؛ وهذان المعنيان واضحان لنا بشكل اجمالي عام.

والمصطلحان يُستخدمان بكثرة في أوساط المسلمين، اذ ثمة مسألة فقهية معروفة تقضي بعدم جواز تقليد الفقيه الميِّت ابتداءً. وهذه المسألة يمكن ان نقول انها تدخل في مسلمات الفقه الشيعي، اذ يقوم المقلِّدون بتجديد تقليدهم واتباع المجتهد الحي بعد وفاة الفقيه المفتي الذي كانوا يقلِّدونه.

من هذا المنظور بالذات نجد ان هذين المصطلحين أكثر رواجاً في ثقافة المذهب الشيعي ويكرّران أكثر مما يُكرّران لدى الفرق والمذاهب الاسلامية الاخرى.

وإذا أردنا ان نعود الى سيرة عصر صدر الاسلام وما اكتنفه من حوادث، نجد ان «الاجتهاد» انطوى في عُرف الصحابة والتابعين بعد وفاة رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) على معانٍ هي غير المعاني المتداولة الآن في عصرنا. بيد أننا سنصفح جانباً عن التعرّض لهذه المعاني وما ينطوي عليه المصطلحان من دلالات لما يتوجبه ذلك من خوض في بحث تاريخي نحن في غنى عنه الآن.

لذلك سنستخدم «الاجتهاد» و«التقليد» في اطار معنييهما المتعارف والمتبادر للاذهان الآن، خصوصاً وانَّ للمصطلحين - في المعنى السائد راهناً - جذوراً دينية سنشير اليها.

نحتاج لمعرفة المعنى التفصيلي للاجتهاد والتقليد بما ينطويان عليه من جذور دينية ان نذكر بالحقيقتين التاليتين:

اولاً: ان الشيعة تعتقد ان الدين الاسلامي الحنيف إضافة الى كونه مجموعة من اصول المعارف التي ترتبط بالمبدأ والمعاد، ومجموعة ثانية من الاصول الاخلاقية، فهو ينطوي أيضاً على سلسلة من القوانين والاحكام التي تنظم السلوك الانساني في جميع جوانب الحياة على مستوى المجتمع الانساني بكافة ابعاده.

لذلك لا مناص امام الانسان المكلف - أسود كان أم أبيض، وعربياً أو أعجمياً ورجلاً أو امرأة - من ان يطبق اعماله الفردية والاجتماعية في ضوء هذه الضوابط والاحكام التي يطلق عليها اسم الشريعة، بحيث يكون تابعاً لها في جميع شؤونه. ومن الواضح ان عملية التطبيق هذه بحيث يكون العمل بمقتضى الشريعة دائماً، لا يمكن ان تتم الا بمعرفة احكام الشريعة وقوانينها. من هنا أصبح تحصيل العلم بالقوانين العلمية واحكام الاسلام الفرعية هو واحداً من الوظائف الواجبة على المسلمين.

ان هذه المسألة كما تثبت عن طريق الاعتبار العقلي؛ فهي تثبت أيضاً من خلال ما تدل عليه بيانات القرآن والسنة من معاني مؤيدة^(١).

(١) أما من جهة العقل، فلأننا نرى ان العقل يحكم دون تردد بطلان ان ينجز الانسان عملاً لا يعرفه. لأن مثل هذا التكليف خارج عن طاقة الانسان وقدرته؛ والتكليف بغير المقدور لا يجوز عقلاً. لذلك لا مناص من الازعان الى ان نفس الاوامر والنواهي التي اثبتت للانسان تكليفه اثبتت الى جواره لزوم تحصيل العلم بهذه الوظائف والتكاليف.

ثانياً: أنّ البيانات الدينية في الكتاب والسنة (مدارك الاحكام) تتسم بالكلية من ناحية وتعدّ محدودة من ناحية ثانية، بينما نجد أنّ الاعمال والحوادث الواقعة والمسائل المستجدة التي يبتلى بها الانسان وتعد مداراً لعمله هي غير مُتناهية ولا يمكن حصرها بعدد معين.

لذلك لا مناص لاستنباط جزئيات الاحكام وتفصيلها من أعمال النظر وطي طريق الاستدلال. خصوصاً وان ما بين يدينا من الادلة الاسلامية لا تعيّن سوى هذا الطريق لبلوغ الغاية.

وبذلك يتضح أنّ الطريق لتشخيص الوظائف والاحكام الدينية يمر عبر تصدي مجموعة من عقلاء المجتمع - من ذوي الاختصاص - لتعيين التكليف الفردية والاجتماعية عبر استنباطها من المتون الكلية والنصوص العامة. وبعبارة اخرى؛ هناك سلسلة من القواعد التي ينبغي توظيفها في مجال استنباط الاحكام

→ أما عن طريق البيان الديني فثمة آيات تنفي عن الله (سبحانه) ان يكلف الانسان فوق قدرته وخارج وسعه، أو أن يطلب منه ما لا يهتدي اليه سبيلاً، حيث يقول تعالى ﴿ لا يكلف الله نفساً الاّ وسعها ﴾ (البقرة: ٢٨٦) وقوله: ﴿ لا يستطيعون حيلة ولا يهتدون سبيلاً ﴾ وقوله: ﴿ انّ الله لا يظلم الناس شيئاً ﴾. مُضافاً للآيات التي تربط الجزاء والعقاب باتمام الحجة كقوله تعالى: ﴿ لئلا يكون للناس على الله حجة ﴾ ونظائرها.

ومن الاحاديث ثمة كثير مما يعذر الجاهل اذا كان قاصراً، والدلالة الانتزاعية لذلك هي وجوب تحصيل العلم في أمر التكليف، حتى اشتهر عن الرسول الاعظم (صلى الله عليه وآله وسلم) قوله: «طلب العلم فريضة على كل مسلم». وفي امالي المفيد، بسنده عن الامام الصادق (عليه السلام) أنّه سئل عن قوله تعالى: ﴿ فلله الحجة البالغة ﴾ فقال (عليه السلام): اذا كان يوم القيامة قال الله تعالى للبعد: اكننت عالماً؟ قال: نعم. قال له: فما عملت بما علمت؟ وان قال: كنت جاهلاً. قال له: افلا تعلمت؟ فيخضمه، فتلك الحجة البالغة لله عزّ وجلّ على خلقه».

الشرعية من متون نصوص الآيات والروايات.

ان الذي يتتبع أخبار أئمة الدين وسيرتهم العملية يجد انهم في موارد كثيرة يمارسون عملية استنباط الاحكام الشرعية من كتاب الله وسنة رسوله (صلّى الله عليه وآله وسلم) بطريقة طبيعية. وهذه الشواهد تتأكد أكثر بخصوص المباحثات والمناظرات التي كانت تدور بين أئمة الدين وبين الآخرين سواء أكانوا من الاتباع أو الخصوم.

هذه العملية تشير بمجموعها الى معنى «الاجتهاد» المتداول في عصرنا الراهن.

وعليه يكون معنى الاجتهاد هو استنباط الحكم الشرعي من متون النصوص الدينية بطريقة استدلالية عبر استخدام مجموعة من القواعد المتخصصة المسماة بقواعد أصول الفقه.

نخلص من المقدمات الآتية الى ان التشخيص العلمي لاحكام الدين عن طريق الاجتهاد هو واحد من التكاليف التي فرضها الاسلام على المسلمين. ومن البديهي الواضح انه ليس بمقدور كافة المسلمين ان يمارسوا مسؤولية الاستنباط الاجتهادي هذه، وانما يضطلع بالمسؤولية عدد من أهل القدرة والاستطاعة ممن يمكنهم أعمال الاستدلال عبر استخدام قواعد الاستنباط المقررة للوصول الى الحكم الشرعي.

ان تعذر الاجتهاد على جميع المسلمين من جهة، ووجوب تحصيل المعرفة باحكام الدين على الجميع من جهة ثانية، جعل الاسلام يرسم لغير القادرين على ممارسة الاجتهاد طريقاً آخر تمثل بوجوب رجوعهم فيما يعينهم من أحكام

الدين وموارد الابتلاء الى تلك الثلثة التي تتمتع بملكة الاجتهاد وتتحلى بالقدرة على الاستنباط.

يطلق على هذه العملية مصطلح «التقليد» وهو مصطلح يقابل «الاجتهاد» في دائرة الاستخدام المعاصرة.

انَّ السيرة العملية النافذة بين المسلمين منذ صدر الاسلام وحتى الآن هي خير دليل على ثبوت حكم التقليد بالنسبة للجاهل بالحكم الشرعي غير القادر على استنباطه. فهذه السيرة كانت تشهد دائماً على وجود مجتهدين يرجع اليهم باستمرار، العاجز عن تحصيل الحكم الشرعي من مصادره المباشرة.

ثم انَّ هناك شواهد من الكتاب والسنة تؤيد حكم وجوب تقليد الجاهل وعودته الى العالم، كتلك التي تدعو الى اتباع اهل العلم والمعرفة. مُضافاً الى تلك الروايات التي تُشجّع بعض الاصحاب وتدفعهم للاضطلاع بمسؤولية الافتاء، ونظائر ذلك مما يتعرض تلميحاً أو تصريحاً لمسألة التقليد.

اتضح مما تقدم المعنى العام لمصطلحي الاجتهاد والتقليد وما ينطويان عليه من جذر ديني. بيد انَّ التحليل الدقيق للمسألة والبحث العميق فيها ينتهي بنا الى انَّ لموضوع الاجتهاد والتقليد افقاً أشمل وحقلاً أرحب. فسلوك طريق الاجتهاد والتقليد يُعدّ واحداً من القواعد الاساسية التي يُشاد عليها برنامج الحياة الانسانية، بحيث انَّ كلَّ انسان يكون مدفوعاً بفطرته لأن يقطع مسار حياته على اساس التقليد حين يعجز عن الممارسة الذاتية للاجتهاد.

بناءً على هذا يتضح ان توجيه الاسلام للناس نحو الاجتهاد والتقليد وارشادهم اليهما يُعدّ ارشاداً مُتطابقاً مع منهج الفطرة الانسانية وما تهدي اليه.

هذه الفكرة يمكن توضيحها ببيان مُختصر على النحو التالي: انَّ للنوع الانساني في عالم الوجود - كما الانواع الاخرى - هدفاً يتناسب مع بنيته الوجودية، وقد جُهِّز بادوات وقوى تتناسب مع اهدافه الوجودية. والانسان دائم السعي لبلوغ اهدافه الكمالية عبر توظيف الوسائل والقدرات التي ينطوي عليها وجوده.

انَّ الفعالية الخاصة بالانسان والتي يمارسها في الطريق لتحقيق مقاصده الحياتية، هي من نوع الفعالية الارادية التي تصدر من فكر خاص ينبثق من الانسان.

فالانسان يتأمل أوضاع العالم وأحوال الوجود ويتأمل بالحوادث التي تجري من حوله، ويقوم بدراسة كل شيء ويخطط لاعماله ويرجو لها من نتائج وفق الامكانيات القائمة؛ وبناءً على تقديره لما تنطوي عليه من بواعث في الخير أو الشر وفي الضرر أو النفع، وفيما يجب القيام به أو لا يجب. ثم يقدم على الاعمال التي تناسب مقاصده الحياتية ليضع عليها علامة: «يجب أن يُعمل».

وهكذا يكون إقدام الانسان على عمل معين هو نتيجة لسلسلة من الخطوات والفعاليات التمهيدية.

والشيء البيّن في ممارسة الانسان هذه ان تكوينه الوجودي الذي جُبِل عليه لا يدعه يقضي بثبوت شيء معين أو يحكم بواقعيته، ما لم يدرك بنفسه علله وعوامله، ولوازمه وآثاره. وكذلك لا يقدم على انجاز عمل معين ما لم يأخذ بنظر الاعتبار عوامله وموجباته أو آثاره وفوائده.

اننا نجد في انفسنا على نحو واقعي باننا نقوم بعملية تملُّ واستيعاب لأية

ظاهرة من ظواهر الوجود ولأية حادثه من حوادث العالم عبر واحدة من الحواس. فحتى الصوت البسيط الذي نسمعه نحاول ان نفتش عن علله ونبحث عن بواعثه. واذا أردنا ان نقوم بعمل معين نحيط اولاً بعلم الإقدام عليه اجمالاً أو تفصيلاً، واذا حصل وأن غفلنا عن ذلك، فاننا على الاقل نضع امام أعيننا ما ينطوي عليه من فوائد ومنافع.

وبشكل عام نقوم بممارسة الفعالية الفكرية في محاولة لتحديد علل وفوائد كل عمل نقوم به.

ان هذه الفعالية الذهنية والنشاط الفكري في البحث يُطلق عليها في الاصطلاح العلمي عملية «الاستدلال».

فالانسان اذاً موجود استدلالى مدفوع لممارسة ذلك عبر ماتمليه عليه فطرته الالهية وما ينطوي عليه تكوينه الوجودي. وبلا ريب هو يمارس الاستدلال في النظريات العلمية وفي القضايا العملية ايضاً.

غاية ما هناك انّ الاحتياجات العلمية للانسان لا تعدّ ولا تحصى، وبالتالي فهو بحاجة الى معلومات نظرية واسعة يعجز الانسان الفرد عن الاضطلاع بها بمفرده وتهيئتها لوحده، وبذلك لن يكون بمقدور الانسان ان يسلك منهج الاستدلال في كل الجزئيات والتفاصيل، ولا يستطيع ان يستقلّ بقدرته الفكرية في تشخيص الحق والخير والشر في جميع هذه الجزئيات والتفاصيل.

انّ هذه الحاجة بالذات هي الحافز الذي يقود افراد النوع الانساني نحو الاجتماع المدني، بحيث تتوزع فعاليات الحياة وتقسم بين الجميع.

ان ادراك هذه الحقيقة يفرض على الانسان - اضطراراً - ان يقوم بادارة بعض

جوانب حياته على أساس ما له من معرفة تخصصية وما يملك من خبرة، ويسلك بالتالي منهج الاستدلال القائم على المعرفة العلمية، اي يكون مجتهداً في هذه الجوانب. بيد انه يحتاج فيما لاخبرة له به، الى الانقياد نحو ذوي الاختصاص والخبرة كي يكونوا وسائله فيما يحتاج اليه من التشخيص العلمي في نطاق ما لا اختصاص له به.

انّ عملية العودة هذه الى الوسائط بحيث تتطابق أعماله مع التشخيص العلمي تسمى تقليداً.

وهذا هو مسار الحياة، حيث نعود فيما لا نعرفه الى أهل الخبرة، ونتوسّل في انجاز أعمالنا بأهل الفن والاختصاص، اذ نتعلم الحرفة من الحرفي ونطلب الدواء من الطبيب وخريطة الدار من المهندس أو المعمار. وعلى هذا الاساس تُشاد بنية التعليم والتربية العامة في المحيط الاجتماعي للوجود الانساني.

خلاصة

نستنتج مما سبق مايلي:

اولاً: انّ الاجتهاد والتقليد هما جزءان أساسيان في عماد الحياة الانسانية العامة، ويعدّان من المسائل المصيرية التي لا غنى للبشرية عنها. فليس بمقدور الانسان أن يمارس الحياة الاجتماعية من دون ان يضطر لممارسة الاجتهاد والتقليد.

ثانياً: انّ الانسان يمارس في جوانب ضئيلة من حياته عملية الاجتهاد ويعتمد على معطياته المباشرة، بيد انه يمضي الشطر الاكبر من جوانب حياته بالاعتماد

على التقليد. أما الذي يظن أنه لن ينصاع الى التقليد - في حياته - فهو يعيش في وهم كاذب وخدعة تشير السخرية.

ثالثاً: أن الفطرة والعرف العقلاني العام يقضيان بجواز التقليد بل وجوبه في الموارد التي يقصر فيها الانسان الجاهل عن أعمال النظر والبحث الفكري الاستدلالي، شرط ان يرجع في التقليد الى إمام مفروض يملك صلاحية في المسائل المفترضة، وصاحب نظر يوثق بالاعتماد على خبرته واختصاصه، والأ كان التقليد مذموماً.

رابعاً: نستفيد مما بين ايدينا من نصوص القرآن والسنة ان الاسلام دين الفطرة يدعو الانسانية الى مجموعة من المسائل الحياتية التي تدعوهم اليها فطرتهم الالهية وخصوصيتهم الوجودية. بمعنى ان ما يدعو اليه الاسلام وما تهدي اليه الفطرة والتكوين هما شيء واحد.

الى هذه الحقيقة يشير قوله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾^(١).

ولما كنا قد ذكرنا في مقدمات البحث ان الاجتهاد والتقليد من الضرورات التي تدعو اليها الفطرة، فان ذلك يستلزم - بناءً على ما قدمنا - ان يدعو الاسلام اليهما ايضاً.

وهذا ما هو واقع من دعوة الاسلام وارشاده الناس اليهما، وبذلك تتحد الفطرة وما يدعو اليه الاسلام في الارشاد الى ضرورات الاجتهاد والتقليد.

خامساً: علينا ان ننبه في خاتمة المطاف ان التقليد الذي نبهته، هو غير الانقياد

الأعمى الذي ذمه القرآن^(١)، والاتباع الذي يجمّد العقل مما جاء الاسلام يحاربه باعنف صورة.^(٢)

فمثل هذا الانقياد والتبعية هما من الصفات الرذيلة المذمومة، وأنّ الذي يتبع أكابر قومه أو الملاء أو الآباء عن اذعان وتقليد دون منطق وحجة ودليل، وينعق وراء كلّ ناعق دون برهان، لا يستحق ان يكون انساناً بعد أن أقال عقله وفقد انسانيته المفطورة على الاستدلال، وانما يدخل في فصيل الحيوان.

(١) كما في قوله تعالى: ﴿قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أولو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون﴾ (البقرة: ١٧٠).

(٢) يقول تعالى: ﴿ومثل الذين كفروا كمثل الذي ينعق بما لا يسمع الآ دعاء ونداء صم بكم عمي فهم لا يعقلون﴾ (البقرة: ١٧١).

الاسلام والحرية

رغم انَّ مصطلح «الحرية» دَخَلَ حَيِّزَ التداول الواسع في القرون الاخيرة، الاَّ انها كنزوع انساني ليست كذلك. فالحرية ترافقت مع الانسان دائماً واحتلت في تكوينه الفكري بُعداً عميقاً وهي بعد ذلك من امنياته التي يتطلع اليها ابداً.

انَّ علاقة الانسان بالحرية لها -كسائر علاقاته الاخرى- جذر تكويني في وجوده، اذ يعود منشؤها الى «ارادة» الانسان نفسه. فالانسان اذا ادرك شيئاً بحيث تعلّقت به ارادته، فسيميل الى ان يكون حراً فيما تعلقت به ارادته بحيث يُقدم على تنفيذه من دون ان يرغب ان تكون ثمة قيود وموانع في طريقه.

وطالما كانت ارادة الانسان ليست شيئاً مفصلاً عنه، وانما ترافقه دائماً، لذا فانَّ علاقته بالحرية وميله اليها هي نزوع ثابت لا ينفك عنه مطلقاً.

بيد انَّ الذي يحصل حين يريد ان يعيش الانسان في اطار الجماعة، ان يتخلّى عن بعض جوانب الحرية وآفاقها. فالانسانُ بحكم كونه موجوداً اجتماعياً، ونظراً لما تمليه عليه الفطرة والغريزة من بواعث للاشتراك مع الآخرين في حل المشكلات الاساسية بحيث تقوم الحياة على اسس التعاون الجماعي، يتقدم نحو ارساء معالم الحياة المدنية التي تقضي وجود قوانين و ضوابط تحدّد عادة من الارادة الفردية المطلقة.

فلو أراد جميع افراد البشر ان يكونوا احراراً بالمطلق بحيث لا تخضع ارادتهم

الفردية لاي نوع من الضوابط والقوانين، فان حصيله ذلك ستفضي الى انهيار الحياة الجماعية وتمزق النسيج الاجتماعي في فترة قصيرة.

من هنا لا مفر للانسان من ان يقبل القيود على ارادته وحرية المطلقة. وهذا ما نلمسه عملياً حيث لا مكان للحرية المطلقة في اي مجتمع من مجتمعات الدنيا، للتعارض البين بينهما (بين الكيان الاجتماعي للانسان وحرية المطلقة) وبهذا فمتى ما دار الحديث عن الحرية فانما يقصد بها الحرية النسبية في حدود ما تختلف به بين هذا المجتمع أو ذاك.

حدود الحرية

ان ما يجب ان نبخه جيداً وتأمل به على نحو دقيق هو التفاوت الكبير بين حدود الحرية في اطار اصول الاسلام؛ وحدودها في اطار الحضارة (الاوربية) الحديثة.

قاعدة الحضارة الحديثة تتمثل بأن يتمتع الانسان من جوانب الحياة واللذائذ المادية باقصى ما يستطيع دون ان يكون ثمة قيد من عقائد الدين وضوابطه. فالانسان حر من وجهة نظر هذه الحضارة في أن يفعل ما شاء دون ان يكون هناك ضابط من الاصول الاخلاقية والدينية شرط ان لا يخالف القوانين القائمة في مجتمعه.

انّ هذا اللون من الحرية يقتل الروح الانسانية في الانسان ويدمر ملكاته الفاضلة حتى يتنزّل بالانسان ويهبط به الى حدّ الحيوانية، ليرتدّ على خطّ تكامله وينحدر القهقري.

اما الاسلام الذي يشيد قواعد وجوده على التوحيد أولاً، والاخلاق والملكات

الفاضلة ثانياً، فله أحكامه وضوابطه التي تحدّد مسار الحياة الفردية والاجتماعية في كافة الابعاد دون استثناء. لذلك لا مجال - في البيئّة الاسلاميّة - لحرية مفتوحة كتلك التي تمارس في البيئّة الاجتماعية للحضارة الحديثة.

بيد أنّ هناك في المقابل حرية منحها الاسلام للانسان تفتح امامه آفاقاً على عوالم جديدة، وهذه الحرية هي: حرية عدم الخضوع لعبودية غير الله. وهذه الحرية تنطوي على آفاق واسعة، وتفتح على معان سامية.

فهذه الحرية تضع عن الانسان قيود الشهوات والنزعات الحيوانية التي رافقت انسان الحضارة الحديثة. وفي ظلال هذه الحرية تنعم جميع شعوب الارض وأممها بحريتها وسيادتها الكاملة بعيداً عن كل انواع الاستعمار والاستعباد. وفي ظلال هذه الحرية يعيش المجتمع بالتساوي بعيداً عن اغلال الطبقة والتمييز العنصري. وفي اطار هذه الحرية تعيش الامم والشعوب مبدأ المساواة دون نظر الى ميزان القوة والضعف، ودون ان يكون للقوي حق التسلط على الضعيف.

هذه الحرية الثمينة التي منحها الاسلام للجميع دون فرق بين عنصر وآخر والقائمة على نفي العبودية لغير الله نلمس روحها في الآية الكريمة: ﴿قل يا أهل الكتاب تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم الا نعبد الا الله ولا نشرك به شيئاً ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله﴾^(١).

وفي هذا الاطار سخر الله للانسان ما في الارض والسماء من نعم وبركات كي يستفيد منها بحرية معتدلة يقع حدّها بين الافراط والتفريط، حيث يقول

تعالى: ﴿خلق لكم ما في الارض جميعاً﴾^(١).

ويقول: ﴿وَسَخَّرْ لَكُمْ ما في السماوات وما في الارض جميعاً منه﴾^(٢).

حرية العقيدة

يتضح مما سبق ان الاسلام لا يبيح كما يظن البعض حرية العقيدة بشكل مطلق، بحيث يكون الانسانُ حراً حتى في الشرك وعبادة الاصنام. فمن غير المعقول ان يمنح الاسلام الذي يقيم بنيانه على التوحيد ونفي الشرك، ما يبطال قاعدته التوحيدية، لما ينطوي عليه ذلك من تناقض واضح.

لنتساءل: هل يمكن ان تمنح المجتمعات المعاصرة انسانها حرية تخالف القوانين والضوابط السائدة؟ من الواضح ان الجواب بالنفي، لانه مع هذه الحرية لن يكون ثمة معنى للقانون اصلاً.

ان انصار حرية العقيدة - بالمطلق - يتذرعون بنظائر قوله تعالى: ﴿لا اكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي﴾^(٣) في حين ان الآية ليس لها دلالة على ما يريدون، وانما تؤكد على ان الاسلام اتضح وبان في القرآن والسنة النبوية؛ وبالتالي لا حاجة للاكراه بعد نضوع الحقيقة. لذلك يقول تعالى: ﴿قد تبين الرشد من الغي﴾ التي هي في واقعها السبب والعللة في قوله تعالى: ﴿لا اكراه في الدين﴾ اذ بعد ان تجلت حقيقة الاسلام وبانت لا معنى لاكراه الناس عليه ولا مكان للاجبار.

مُضافاً لذلك، ان جملة «لا اكراه في الدين» هي حقيقة تشريعية تستند الى

(١) البقرة: ٢٩.

(٢) الجاثية: ١٤.

(٣) البقرة: ٢٥٦.

حقيقة تكوينية. والسر ان الاكراه والاجبار لا يطان سوى ظاهر الاعمال وحركات البدن، أما الاعتقاد القلبي فهو خارج عن دائرة الظاهر، وبالتالي فهو بعيد عن سلطة الاكراه والاجبار، وانما تحتاج العقيدة حتى تستقر في القلب والعقل الى اسباب اخرى من قبيل الادراك وغيره.

لهذا ممكن ان يكون معنى الآية في اشارتها التشريعية الى حقيقة تكوينية هي من قبيل الحكم الارشادي: أي لا تُكرهوا أحداً على قبول الدين الحق، لانه لا سبيل للاعتقاد بهذا الدين عن طريق الاكراه والجبر.

ثم ان الآية بعد ذلك تدعو الناس الى نبذ التقليد في العقائد واتباع المنطق والدليل، فالعقيدة التي تكون ثمرة للاكراه هي في حقيقتها عقيدة قائمة على أساس التقليد وليس الفناعة الناتجة عن الدليل.

وفي كل الاحوال، ان مسألة عدم الاكراه في الدين لا تعني ابدأ الحرية في انتخاب الانسان لأية عقيدة يشاء، كما يتضح للمتأمل جيداً^(١).

(١) كُتب هذا البحث الوجيه بتاريخ ذي القعدة / ١٣٧٩ هجرية، أي قبل حوالي أربعة عقود من الآن.

جواب أسئلة عن الامام المهدي - عليه السلام -

جاء في الرسالة التي تُنكر وجود الامام المهدي (ارواحنا فداه) خطاب المجيب لسائله^(١): «لقد سألتَ أولاً: هل ثمة دليل عقلي على وجوب وجود امامٍ بشكلٍ دائم أم لا؟»

وفي الجواب، عليك ان تعلم انه يتمّ الحديث عن الامام ويقصد به تارة الامام المنتخب من قبل الله، ويقصد به تارة اخرى زعيم ديني له مكانة رفيعة في العلم والتقوى، يضطلع بمسؤولية ارشاد المسلمين عن طريق ما له من دراية ناتجة عن العقل الصحيح والتأمل بالكون وبكتاب الله. ومن الواضح ان الامام بالمعنى الثاني هو ما يحتاج المسلمون اليه دائماً، ولا يستغني عنه اتباع كل دين، بل وفي المطلق اتباع كل اتجاه سياسي، اذ الجميع بحاجة الى الامام والقائد والزعيم.

أما عن السؤال الاول: هل يحتاج المسلمون دائماً الى امام إلهي -منتخب من قبل الله - أم لا؟

فالجواب هو بالنفي؛ اذ بين يدي المسلمين جميعاً امام الهي، حي دائماً، وحاضر لا يغيب يمكنهم الاستفادة منه، وهذا الامام الالهي هو القرآن الكريم

(١) لم يشتر السيد خسرو شاهي المشرف على نشر آثار السيد الطباطبائي باية معلومات عن هذه الرسالة وتأريخها، وفيما اذا كان أصلها بالعربية ثم تُرجمت، أم انها كتبت بالفارسية اصلاً. وانما نفهم من السياق انها تضمنت اجابة على سؤال حول وجود الامام المهدي (عليه السلام) فانكر المجيب وجود الامام، فكان ان تصدّى له السيد الطباطبائي بهذا الجواب. [المرجم].

نفسه، بدليل ما في القرآن من قوله تعالى: ﴿من قبله كتاب موسى إماماً﴾^(١) والذي نستفيدة من الآية أنه امام؛ وهو امام حاضر لا يغيب، فهو امام الزمان». الجواب: تقوم دعوى الكاتب على ان القرآن الكريم الكتاب الالهي الهادي هو امام الامة، ولن تحتاج معه الى امام إلهي منتخب من قبل الله. وهذا الدليل غير تام وغير منتج للجهتين التاليتين:

اولاً: لقد ذكر القرآن الكريم ان لبراهيم (عليه السلام) كتاباً باسم «صحف» اذ قال تعالى: ﴿صحف إبراهيم﴾^(٢) وهذا الكتاب السماوي كان اماماً لعصر إبراهيم (عليه السلام) وهادي المؤمنين في زمانه. بيد ان القرآن نفسه يحدثنا في آية اخرى عن انتخاب الله لإبراهيم اماماً دون ان تكون امامته (عليه السلام) معارضة لامامة كتابه الالهي؛ بل هما مجتمعان في زمن واحد دون منافاة؛ اذ يقول تعالى: ﴿واذ ابتلى إبراهيم ربه بكلمات فأتمهن قال اني جاعلك للناس إماماً...﴾^(٣)

ان حاصل الجميع بين الآيتين يفيد - كما هو واضح - أنه ليس هناك تعارض في أن تجتمع في عصر واحد امامتان عن الله (سبحانه) احدهما امامة الكتاب والثانية إمامة الشخص، كما حصل لابراهيم الذي جعله الله اماماً الى جوار امامة صحفه.

واذالم تكن ثمة حاجة لامامة شخص مجعولة من قبل الله ومنتخبة من قبله، لما نصّ (سبحانه) على إمامة إبراهيم، وهو (جل وعلا) المنزّه عن اللغو والعبث.

(١) الاحقاف: ١٢.

(٢) الأعلى: ١٩.

(٣) البقرة: ١٢٤.

نستنتج مما مضى انَّ امامة القرآن الكريم بالمعنى الذي ذكره كاتب الرسالة لا تغني عن امامة إلهية ثانية.

ثانياً: من البديهي انَّ القرآن بحاجة في توضيح مقاصده وتفصيل المعارف وخاصة الاحكام الشرعية الى بيان النبي أو السنة النبوية عموماً. فالقرآن مثلاً يأمر بالصلاة والصوم والزكاة والحج والجهاد وغيرها، فيأتي أمره مجملاً عاماً، ثم يأتي التفصيل من قبل رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) الذي يبيّن كل ما يتعلق باجزاء هذه الواجبات وشرائطها وآدابها وسننها.

انَّ الهداية النبوية هذه متممة لهداية القرآن ومكمّلة لبيانه بنص الهي صريح، كما يقول تعالى في خطاب نبيه الأكرم: ﴿وانك لتهدي الى صراطٍ مستقيم﴾^(١). وقوله تعالى: ﴿وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم﴾^(٢).

وما نستفيدة من الدور النبوي هذا الذي يصرّح به القرآن، انَّ لرسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) نفس الامامة التي افترضها كاتب الرسالة التي نتحدّث عنها، للقرآن الكريم.

فالنبي (إذاً) هو امام بنفس المعنى الذي يكون فيه القرآن اماماً؛ مضافاً لنبوته (صلى الله عليه وآله وسلم).

ثم انَّ النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) جعل أهل بيته أئمة وجعلهم عدل القرآن وقرينه الذي لا يفترق عنه كما في حديث الثقلين وحديث السفينة وغيرها، وقد حث الامة للتمسك بهما (القرآن والعترة) كي لا يتنكبوا عن طريق الهدى نحو الضلال.

(١) الشورى: ٥٢.

(٢) النحل: ٤٤.

ما نخلص اليه من هذه المقدمات، انَّ النبي الاكرم وأهل بيته (صلوات الله عليهم اجمعين) هم ائمة طَبَقاً لكلام الكاتب نفسه.

وقد يمكن ان نتصوّر انَّ الكاتب لا يعترض على امامة الرسول الاكرم وأهل بيته، وانما يُنكر فقط وجود الامام الغائب (الامام المهدي عليه السلام) وانَّ الامامة بنظره لا تنسجم في موقعها ودورها مع الغيبة. قد يكون الامر كذلك، بيد انَّا نعترض على صفة العموم التي ينطوي عليها كلامه المار آنفاً، حين يُسأل: هل يحتاج المسلمون دائماً الى امام الهي مُنتخب من قبل الله أم لا؟ فيجيب عن ذلك بالنفي. وهذه الاجابة هي خلاف ما أثبتناه^(١).

في مقطع جديد من رسالته يضيف الكاتب: «اما اذا أردنا ان ننسج اسطورة من الخيال ونزعم انَّ هناك اماماً يعمر الف سنة هو امام الزمان، فانا نكون بذلك قد سلطنا طريقاً يتعارض مع العقل والوحي كليهما. فمن منظور الوحي عرفنا انَّ

(١) انَّ هذه الشبهة التي تثيرها الرسالة ليست جديدة قط، بل هي اعادة انتاج لشبهات الماضين - كما سيشير لذلك السيد الطباطبائي ايضاً - ففي كتاب الكافي قرأ ان رجلاً شامياً حضر مجلس الامام الصادق (عليه السلام) وكان في المجلس المتكلم المعروف هشام بن الحكم، فسأل هشام الشامي قائلاً: يا هذا أربك انظر لخلقه أم خلقه لانفسهم؟ اجاب الشامي: بل ربي انظر لخلقه، قال هشام: ففعل بنظره لهم ماذا؟ اجاب الشامي: اقام لهم حجة ودليلاً كيلا يتشتتوا أو يختلفوا، يتألفهم ويقيم أودهم ويخبرهم بفرض ربهم، قال هشام: فمن هو؟ اجاب الشامي: رسول الله (صلى الله عليه وآله)، قال هشام: فبعد رسول الله صلى الله عليه وآله؟ اجاب الشامي: الكتاب والسنة، قال هشام: فهل نفعنا اليوم الكتاب والسنة في رفع الاختلاف عنا؟ قال الشامي: نعم، فردَّ هشام: فلم اختلفنا أنا وأنت وصرت الينا من الشام في مخالفتنا إياك؟ فسكت الشامي، فقال الامام أبو عبد الله الصادق (عليه السلام) للشامي: مالك لا تتكلم؟ قال الشامي: ان قلت: لم نختلف كذبت، وإن قلت: ان الكتاب والسنة يرفعان عنا الاختلاف أبطلت، لانهما يحتملان الوجوه، وإن قلت: قد اختلفنا وكل واحد منا يدعي الحق فلم ينفعنا الكتاب والسنة. (بُرجع الحوار كاملاً في: الاصول من الكافي، ج ٢، كتاب الحجّة، ص ١٧٢ [المترجم].)

الامام هو الذي يمارس دوره في الهداية والتوجيه حضوراً، اما اذا كان غائباً وليس له كتاب أو أثر يدل على هدايته، ولم يكن بمقدوره ان يواجه مشكلات العصر ويجيب على تحدياته، فمثله لا يعد اماماً قرانياً، أي لا يكون اماماً بالمعنى الذي وصفه القرآن وامر باتباعه».

ثم يضيف: «واذا قيل أين صرح القرآن بأن أثر الامامة هو الاضطلاع بهداية الناس؟ نقول في قوله تعالى ﴿وجعلناهم أئمة يهدون بأمرنا﴾^(١) ولا يقال ان الامر يخص الماضين؛ بل هو للمسلمين وأهل القرآن ايضاً، والآ اذا كان مختصاً بالماضين فما فائدة ذكره لهذه الامة؟».

الجواب: علينا بدءاً ان نذكر بهذه المقدمات:

أولاً: ان الهداية بمعنى التوجيه والقيادة تُطلق على معنيين:

المعنى الاول يشير الى إراءة الطريق وحسب. والمعنى الثاني يشير الى الوصول الى المقصد وبلوغ الهدف فعلاً. وعلى المعنى الاول يمكن للمهتدي الذي أرشد الى الطريق ان يمضي فيه فيصل الى المقصد، ويمكن ايضاً ان يرفض الارشاد ولا يبلغ الهدف.

أما الهداية؛ بالمعنى الثاني فيقترب معناها دائماً بلوغ الهدف، لان معناها يتضمن الايصال عملياً. يقول تعالى: ﴿انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء﴾^(٢).

ثانياً: ان الهداية بمعنى إراءة الطريق هي من لوازم النبوة والرسالة، فكل

(١) الانبياء: ٧٣.

(٢) القصص: ٥٦.

الانبياء والرسل الكرام الذي بعثهم الله بالوحي وأرسلهم لدعوة الناس، تعدّ الهداية خاصة من خصائص بعثتهم وأثراً لنبوتهم.

يقول تعالى: ﴿فبعث الله النبيين مبشرين ومُنذرين﴾^(١).

وقوله تعالى: ﴿رسلاً مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل﴾^(٢).

وثمة آيات كثيرة في القرآن الكريم تدل على هذا المعنى؛ بل إنّ لمؤمني الامة سهماً في هذا الدور، حيث يقول تعالى: ﴿قل هذه سبيلي أدعو الى الله على بصيرة انا ومن اتبعني﴾^(٣). ويقول تعالى أيضاً: ﴿كنتم خير أمة أُخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر﴾^(٤) اذ من الواضح انّ الدعوة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هي من مصاديق الهداية، والآ لما ذكرت باسمها.

ثالثاً: انّ الهداية والتوجيه هما من آثار الامامة كما ورد في رسالة الكاتب؛ وكما عليه صريح القرآن، حيث يقول تعالى: ﴿وجعلناهم أئمة يهدون بأمرنا﴾^(٥). وقوله تعالى: ﴿وجعلنا منهم أئمة يهدون بأمرنا﴾^(٦) فجعل الامامة يقتضي - اذاً - اعطاء الهداية، وبالتالي تكون الهداية من مستلزمات الامامة أيضاً. رابعاً: انّ امامة ابراهيم (عليه السلام) التي نصّ عليها القرآن في قوله تعالى: ﴿اذ ابتلى ابراهيم ربّه بكلمات فاتمهنّ قال اني جاعلك للناس اماماً قال ومن

(١) البقرة: ٢١٣.

(٢) النساء: ١٦٥.

(٣) يوسف: ١٠٨.

(٤) آل عمران: ١٠٣.

(٥) الانبياء: ٧٣.

(٦) السجدة: ٢٤.

ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين»^(١) انما جاءت بعد سلسلة من الامتحانات الالهية، مثل اللقاء في النار واعتزال القوم والهجرة الى فلسطين وذبح ولده اسماعيل، فبعد ان خرج من هذه الامتحانات الالهية جعله الله اماماً للناس، كما يشير تعالى الى هذا المعنى، حيث يقول في سورة الصافات بعد ان خرج الخليل ناجحاً من اختبار الرؤية التي قضت بذبح ولده: ﴿ان هذا لهو البلاء المبين﴾^(٢). والذي نخلص اليه، ان ابراهيم (عليه السلام) قبل ان يقع عليه النص في الامامة كان رسولاً نبياً من أولي العزم، له كتاب وشريعة، وكان يمارس دعوة الناس وهدايتهم، كما يتضح جميع ذلك بجلاء من ثنايا الآيات القرآنية.

ان التأمل الكافي بهذه المقدمة يدلنا بوضوح ان تفسير الهداية التي هي لازمة من لوازم الامامة بمعنى «إراءة الطريق» هي واحدة من الاخطاء الفاحشة، خصوصاً وان الآيتين من سورة البقرة والانبياء اللتين تنصان على امامة ابراهيم (عليه السلام) صريحتان في المعنى الذي بيناه.

ومكان المفارقة انه من المحال ان تكون الهداية - التي هي لازمة لامامة ابراهيم (عليه السلام) - في الآيتين المذكورتين بمعنى «إراءة الطريق» لان ابراهيم (عليه السلام) كان رسولاً قبل ان يجعله الله اماماً، ومن لوازم النبوة والرسالة ان يمارس الهداية بمعنى إراءة الطريق، وبالتالي تكون الهداية بهذا المعنى هي تحصيل حاصل للنبوة وثمره للرسالة.

وتحصيل الحاصل بهذا الوضوح، من المحال ان يكون هو المراد بهداية

(١) البقرة: ١٢٤.

(٢) الصافات: ١٠٦.

الامامة كما هو بيّن لمن له أدنى شعور.

من هنا نتبيّن عدم معقولية الاعتراض الذي يسوقه الكاتب لعقيدة الشيعة في الامام الغائب، حيث ينتظر منه الهداية التي تدل على «إراءة الطريق» وهذا خطأ فاحش غير قابل للاصلاح.

إذاً لا مناص لنا من حمل هداية الامامة على المعنى الثاني الذي يشير الى بلوغ الهدف والايصال للمطلوب.

وبناءً عليه يكون دور الامامة هو سوق اعمال الناس نحو الله (سبحانه) من لحظة صدورها في الدنيا حتى حساب الآخرة.

وهذا المعنى ثمة الكثير مما يشير اليه في الاخبار والروايات كتلك التي تمثل انعكاس الاعمال وتجليها في أعمدة نور ترتفع نحو العرش وتكون في محضر الائمة. وكذلك أخبار المساءلة في القبر، ودعوة الناس في القيامة من خلال أئمتهم، وما ورد في كيفية توزيع صحائف الأعمال وفي الأعراف والصراف والشفاعة، فكلها تتضمن المعنى الذي بيّناه لدور الامامة.

ومن الواضح انّ ادارة أمر الاعمال على هذا النحو هو حالة ملكوتية لا علاقة لها بمسألة الغيبة أو الحضور الجسمي للامام. وبالتالي يستوي حال الامام في الاضطلاع بهذه المسؤولية في أوقات الحضور والغيبة.

ثم انّ هذا الدور للامامة لا يتعارض مع دور آخر يتمثل بتصدي الامام لبيان احكام الحلال والحرام ومعارف الدين حين يكون حاضراً مبسوط اليد. فالامام من زاوية كونه الأعلم بحقائق الدين واحكام الحلال والحرام يتصدر حين يكون حاضراً مسؤولية حلّ المشكلات ويجب على ما يعرض عليه من أسئلة

وإشكالات دون ان يكون ثمة تعارض بين الدورين.

يضيف الكاتب في مقطع جديد من رسالته: «انَّ هؤلاء السادة حين يعتقدون: انَّ الامام سيملاً البسيطة مستقبلاً بالعدل والقسط. وفي جوابه نقول: اذا الامام الذي يتحدثون عنه هو امام المستقبل وليس امام الزمان.».

الجواب: هذه التهمة غير صحيحة. والسبب انَّ احداً من علماء الشيعة ومتكلميهم لم يذهب للقول ان معنى الامامة هو بسط العدل والقسط. في حين أجمع الكل على انَّ ظهور الامام الغائب يقترن مع بسط العدل والقسط. وثمة - كما لا يخفى - فرق بين القولين.

نقرأ في جزء آخر من الرسالة قول الكاتب: «اذا كان الله يريد ان يملأ العالم في المستقبل بنور العدالة فما الحاجة يا ترى لأن يخلق انساناً قبل ألف عام ويذخره لهذه المهمة طوال هذه القرون؟ فهل يعجز الله - نعوذ بالله - من خلق هذا الانسان وايجاد هذا الامام في الوقت المناسب؟ ام انَّ الله سبحانه وهو القدوس القادر يصنع عبثاً؟ ثم هل نحسب ان حساب الله يستوي مع حساب البشر، اذ يقوم الانسان بادخار فاكهة الشتاء الى الصيف لانه ليس بمقدوره الحصول عليها في الصيف؟».

الجواب: انَّ من لوازم القدرة المطلقة والاستطاعة غير المتناهية ان يكون بمقدوره (سبحانه) فعل العمل التدريجي الذي يحتاج لزمانٍ ومهلة، وفعل العمل الفوري المباشر الذي يكون للحظته.

فهاتان الممارستان كلتاهما مظاهر القدرة والاستطاعة المطلقة. على صعيد آخر أثبتت نتائج البحوث العلمية المعاصرة انَّ العالم الذي نعيش فيه يقوم - دون

استثناء - على قاعدة الحركة التدريجية، فكل شيء يتحرك بتدرّج دون ان يكون في ذلك تنافٍ مع قدرة الصانع.

وهذه القاعدة التي تطرّد حتى تعمّ كل الموجودات واجزاء العالم لا تفرّق - في حساب الدليل العقلي التام - في الاستحالة بين الساعة الواحدة وآلاف السنين، ولا تتأثر بالفاصلة الزمنية للتكوّن سواء أكانت قصيرة أم طويلة. - أي لو كان في خلق العمل أو الجزء تدريجياً تنافياً مع القدرة المطلقة للخالق لما اختلف الأمر بين اللحظة وآلاف السنين، فحساب الاثنين بملك التأخر عجز في القدرة ولو لم يكن عجزاً لاستوى بين اللحظة وآلاف السنين ايضاً -

ثم ان هذا الاشكال يردُّ على الكاتب ويعود عليه بدرجةٍ متساوية، فهذا الكاتب لو شاء ان يضع اصبعه على اي جزءٍ من اجزاء العالم، وعلى كل ظاهرة من ظواهره وكل موجود من موجوداته - وجميعها من خلق الله وصنعه - لوجدها تخضع لتدرّج في التكوّن والوجود، وهو مما يتعارض - بمقياسه - مع القدرة الالهية المطلقة!

الشواهد كثيرة، منها: لماذا خلق الله السماوات والارض في ستة أيام ولم يخلقها في لحظة، أكان سبحانه عاجزاً عن ذلك؟ ولماذا يخضع النبات والحيوان في تحقق وجوده الفعلي الى مسارٍ تدريجي ولماذا لا يخلق في لحظة واحدة؟ لماذا تستغرق نطفة الانسان تسعة اشهر حتى تتحوّل الى انسان بالفعل، وهل الله عاجز عن خلقه في لحظة؟ لماذا أصبح الانسان قادراً اليوم فقط وليس قبل الآن، على استخراج معادن الارض والاستفادة من كنوزها رغم انها مودعة في باطن الأرض قبل آلاف السنين؛ وقد أودعها الله للانسان بالذات وذخرها له، حيث

جواب أسئلة عن الامام المهدي (ع) □ ٢٦٥

يقول تعالى ﴿خلق لكم ما في الارض جميعاً﴾^(١) فما معنى هذا الادخار منذ آلاف السنين، ولماذا لم تُخلق للانسان في لحظة الاستثمار؟

يضيف الكاتب في جزءٍ جديد من رسالته: «هم يقولون: ان الامام ينبغي ان يكون من امام قبله، اي ان أب الامام ينبغي يكون اماماً ايضاً. ولذلك ادخر الله ولد آخر الأئمة ذخيرة لليوم الموعود.

أقول: عجباً لهذا المنطق! كيف يكون ذلك، وأبو طالب والد أمير المؤمنين علي (عليه السلام)، لم يكن لا اماماً ولا نبياً؟ ألم يتأملوا حال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) الذي لم يكن والده عبد الله نبياً ولا اماماً؟ وحين يكون أبو الائمة خارجاً عن دائرة هذا الشرط، ولا ينطبق على رسول الله مع ما له من المنزلة والشأن الرفيع، فكيف يتسق هذا مع ادعائكم؟».

الجواب: هذه ايضاً تهمة جديدة يسوقها الكاتب اذ لم يقل احد من علماء الامامية بهذا الشرط.

نقرأ في جز آخر من الرسالة: «مضافاً لما سلف نضيف: لماذا لم يرد ذكر أو اسم لهذا الامام الغائب في القرآن الكريم؟ وهل ما ذكره القرآن تفصيلاً من شأن رجال مضوا كلقمان وذوي القرنين مرّت عليهم مئات السنين هو أهم شأناً من ذكر امام عظيم غاب عن المسلمين وهم يطلعون لظهور دولته ليلاً ونهاراً؟ ثم هل يقوم منهج الهداية في القرآن على ذكر أشياء ذات شأن ضئيل ويهمل ذكر أمور أهم؛ وهل يليق بمقام الكتاب ان يوضح اموراً عادية على نحو مفصل ويصمت تماماً عن أمور اساسية؟».

الجواب: ثمة آيات قرآنية كثيرة اذا جمعت الى بعضها البعض أو تدبرنا بها جيداً، يوفر لنا مدلولها فهماً لخصوصيات ظهور الامام الغائب (عجل الله فرجه). نظير ذلك قوله تعالى: ﴿يا ايها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه اذلة على المؤمنين اعزة على الكافرين يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم﴾^(١).

قوله تعالى: ﴿وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم أمناً يعبدونني لا يشركون بي شيئاً﴾^(٢). وقوله تعالى: ﴿ولقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر ان الارض يرثها عبادي الصالحون﴾^(٣).

وقوله تعالى: ﴿ليظهره على الدين كله﴾^(٤).

ان حاصل الجمع بين هذه الآيات وغيرها يدل على المعنى. وقد جاء في كتاب الاحتجاج للطبرسي في جواب الامام أمير المؤمنين علي (عليه السلام) عن شبهة مماثلة ان الله (سبحانه) لو ذكر الائمة (عليهم السلام) صراحة في القرآن الكريم، لسعى أعداء أهل البيت (عليهم السلام) لاسقاط ذلك بكل وسيلة، مما يجعل كتاب الله عرضة للتحريف. ولان الله (عز اسمه) وعد صراحة بحفظ القرآن وصيانتة من التحريف، فقد

(١) المائدة: ٥٤.

(٢) النور: ٥٥.

(٣) الانبياء: ١٠٥.

(٤) الصف: ٩.

جاءت مسألة الامامة مبثوثة في ثنايا الكتاب، ولم تذكر صراحة، وهي بذلك بحاجة الى تدبّر في الآيات لاستظهارها.

ومع ذلك فإن الاشكال بنفسه يرجع الى الكاتب نفسه. فعدم ذكر الامام الغائب صراحة في القرآن لا يقتصر عليه وحده، وانما يعمّ جميع الائمة، وحينئذ سيكون السؤال: لماذا لم يأت ذكر معين وصريح للامامة رغم ما ينطوي عليه الموضوع من أهمية وآثار خطيرة؟

يعرف الجميع ان العالم الاسلامي انشقّ اثر قضية الامامة الى سنة وشيعة، وكان لهذا الاختلاف بين الفريقين آثاره المرّة، أفلم يكن يحسن بالقرآن صوتاً للامة من الدماء التي أريقّت والفتن التي اشتعلت والضربات التي أحاطت مسيرة الاسلام، ان يذكر صراحة ان الامامة ليست انتخاباً من الله؟

ليس هذا وحده وحسب، بل ألم ينبغ للنبي الأكرم ان تتضمن سنّته ما ينفي أن تكون الأمامة امرأً منصوفاً عليه من قبل الله بواسطة النبي؟

واذ نعرف ان القرآن والسنة لم يفعل ذلك صراحة، وان ليس فيهما ما ينفي ان تكون الامامة نصاً وانتخاباً من قبل الله، فإن الاشكال حينئذ سيكون مُشتركاً ويرتد الى الكاتب نفسه؛ حيث يستوي الأمر بين النفي والاثبات.

والأهل يمكن ان نتصوّر ان أهمية نفي الخلافة (الامامة) القائمة على النص والانتخاب الالهي أقل شأناً من اثباتها في كتاب الله، هذا على فرض صحة النفي ومشروعيته؟

ثم اذا أردنا ان نساير الطريقة التي يفكّر بها الكاتب ألا يحق له ان يدّعي ان الخليفة الاول كان أعقل - معاذ الله - من الله ورسوله حين ثبت في وصيته بأن

تؤول الخلافة الى الخليفة الثاني دون ان تخضع لانتخاب الناس ورأيهم؛ وبالتالي أمن الناس من الاختلاف حيث لم يقع أي خلاف في خلافة عمر، بينما انتهى سكوت رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) - على افتراض وقوع هذا السكوت - الى اشتعال أوار الفتنة بين أمته؟

نخلص مما ذكر ان بيان نفي أو اثبات الخلافة (الامامة) القائمة على النص والانتخاب الالهي صراحة في القرآن يستوي في الأهمية بين الطرفين، وبذلك لا يصح الايراد على جهة الاثبات دون جهة النفي، وانما الاشكال مشترك وارد على الجهتين.

يقول الكاتب بعد ذلك: «نسمعهم احياناً يقولون: «لولا الامام» أو «لولا الحجة لساخت الأرض بأهلها». وفي ذلك أقول: اذا صح هذا الحديث فمعنى الحجة فيه كتاب الله. فلو لم تكن بين الناس مثل هذه الحجة الالهية لانتهى وجود الخليفة لانتفاء الغاية من وجودها. فالغاية من وجود الناس هي الهداية والتكامل، فاذا انقطع سبيل الهداية بانتفاء وجود كتاب الله الذي هو حجة الله على الخلق، لانتفى الغرض من الوجود واختفت الخليفة. أما اذا كان المراد من الحجة في الحديث هو الامام الغائب، فلا أدري ما هي الهداية المرجوة للناس مع اختفائه، حتى تسيخ الارض بأهلها مع عدم وجوده وينهار الوجود؟».

الجواب: هذا الاشكال مشترك كسابقة، بحيث يرتد بنفسه على الكاتب. فلو كان معنى الحديث ان «الحجة» تحفظ من يؤمن ويتمسك بها، فلن يكون ثمة فرق في ان تتجلى هذه «الحجة» بالامام الغائب أو بالقرآن أو بأي كتاب سماوي. وهنا نصل الى ما ذكره الكاتب في رسالته، حيث قال: لو كانت «الحجة» ماثلة

في الحديث بالامام الغائب، لكان هذا الامام حرس أهل خراسان وقزوين من الزلزلة المدمرة التي أصابتهم وحفظهم من غائلتها خصوصاً وهم من مؤيديه والمؤمنين به!

في جوابه نقول تأسيساً على ما ذكرناه قبل لحظة: لو كان القرآن الكريم هو المقصود بالحجة في الحديث لوجب ان يحرس أهل الارض، ويحفظ أهل خراسان وقزوين من بلاء الزلزلة، خصوصاً ونحن نعلم يقيناً ان في بيوت هؤلاء ساعة وقوع الزلزلة مئات بل آلاف من نسخ القرآن الكريم، ولكن مع ذلك انهارت المنازل وتهدمت على ساكنيها دون ان يحرسهم حجة الله - القرآن الكريم - وهو في بيوتهم!

وهكذا يتضح ان «ساخت الارض باهلها» هو كناية عن انقراض كامل لبني النوع البشري وفناء بساط الانسانية. والطريف ان هذا التفسير هو الذي اعتمده الكاتب اولاً، بيد انه غفل عنه فيما بعد.

اخيراً يختم الكاتب رسالته بالقول: «من المضحك حقاً ان نقول: ان الله أخفى حجته وغيبه عن الأنظار، ثم يأتي (سبحانه) في مشهد آخر ليحاسب الناس على عدم ايمانهم مع وجود الحجة؟ فلو ان الله (سبحانه) سأل الناس: ألم أتم عليكم الحجة؟ لكان بمقدورهم ان يجيبوا - في الآخرة - لقد جاء حجتك الينا بيد انه غاب! والآن هل يعقل ان يهدى الناس بدليل غائب وحجة مخفية بحيث يحاسبهم الله على اتمام الحجة بهذا الشكل؟ سبحان الله عما يقول الجاهلون علواً كبيراً. نفهم مما مر أن جذر الخرافات والاطغى يتمثل بعدم معرفة الله تعالى وما له من مقام الكبرياء والأحديّة»! إنتهت الرسالة.

الجواب: لنوجه اولاً السؤال التالي الى كاتب هذه السطور: هل هناك نبي أو امام من أئمة الدين يضطلع بمسؤولية الهداية فيقوم بالاتصال مع افراد أمته فرداً فرداً ويتماس معهم بشكل مباشر بحيث يوجههم في كل الحركات ويبين لهم الحكم في جميع السكنات والصغائر حضورياً ومشافهة؟ وهل بمقدور نبي أو امام - خصوصاً اذا كانت مهمته ممتدة بامتداد الزمان والمكان كما هو شأن نبينا (صلى الله عليه وآله وسلم) - ان يباشر مسؤولية هداية الجميع وتعليمهم بصيغة مباشرة دون وسائط؟

ان ما نعرفه من منهج الدعوة والتبليغ النبوي، هو ممارسة مهام الدعوة والتبليغ والهداية عن طريق العلاقات الطبيعية، بحيث يمارس الاسلوب الشفاهي الحضورى مع من حضر ويمكن ان تقع عليه اليد، أما من غاب فتبلغهم الهداية كتباً، كما يصرح بذلك القرآن: ﴿وأوحى الي هذا القرآن لأنذرکم به ومن بلغ﴾^(١).

ومن البديهي ان لا يكون للبعض موقف واضح من الدعوة. فتلك الفئات من الناس التي تتسم بالغفلة أو انها تكون بعيدة أو يكون ثمة خلل في قدراتها الطبيعية على الوعي والاستيعاب، أو تكون متأثرة بعوامل من هذا القبيل، بحيث تحرم من المعارف الدينية، تسقط عنها المسؤولية المباشرة المترتبة على القبول بالدعوة أو رفضها، وبالتالي لا يترتب عليها ما يترتب من ثواب وعقاب على انسان وصلته الدعوة وتعرف عليها بظروف طبيعية.

وبذلك سيكون لهذه الفئات من الناس حسابها الخاص، كما يعبر في قوله

تعالى: ﴿الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانَ الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ حِيلَةَ وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا﴾^(١) وكذلك قوله تعالى: ﴿وآخرون مُرْجُونَ لِأَمْرِ اللَّهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ﴾^(٢).

إذا سيكون موقف الغائبين على صنفين. فالصنف الاول تبلغه دعوة الرسول بالرسالة والكتاب ونظائرهما بحيث تبلغهم الهداية وتتم عليهم الحجة. والصنف الثاني وفيه المستضعفين الذين لا يجدون حيلة الى معارف الدين واحكامه ولا يهتدون اليه سبيلاً يكونون معذورين ولهم احكام خاصة كما صرح القرآن بذلك.

مع هذه المقدمات تكون الشبهة الاخيرة التي اثارها الكاتب قد انحلت ايضاً. وتوضيح ذلك: ان بين أيدينا اخباراً متواترة عن طريق العامة والخاصة وصلتنا عن النبي الاكرم (صلى الله عليه وآله وسلم) وأئمة أهل البيت (عليهم السلام) تحدثنا عن حياة الامام الغائب وسيرته (عليه السلام). من معالم هذه السيرة نتبين ان هذا الامام هو ابن الامام الحسن بن علي العسكري - الامام الحادي عشر من أئمة الشيعة الاثني عشرية - ولد بسامراء سنة ٢٥٦هـ

لقد كان قرار الخلافة العباسية في ذلك الوقت يستهدف استئصال نسل الأئمة والقضاء على وجود الامامة نهائياً في الكيان الشيعي. لذلك حرص الامام الحسن العسكري والد الامام المهدي، ان تبقى ولادة ولده خفية ووجوده بعيداً عن الانظار الا لخواص الشيعة.

أمضى الامام المهدي ما يقارب الست سنوات من حياته على هذه الحالة

(١) النساء: ٩٨.

(٢) التوبة: ١٠٩.

حتى مضى والده الى رحمة ربّه سنة ٢٦٠هـ فانتقلت الامامة اليه. بيد ان تبوّأ الامام المهدي للامامة لم يؤثر على منهج التخفي الذي التزم به - بسبب ضغط السلطة - وانما بقي مستمراً حتى انه كان يمارس دوره بين قاعدته الشيعية من خلال السفراء الذين يصطّلع عليهم في لغة العلماء والمحدثين بالنوّاب الخاصين. فهؤلاء كانوا جسر الاتصال بين الامام وقواعده الشعبية الموالية، يأخذون منه التوجيهات موقّعة ويضعون بين يديه ما يصلهم من الاسئلة والمشكلات.

امتدت هذه الفترة التي اطلق عليها اسم الغيبة الصغرى مدة تصل الى السبعين عاماً، اضطلع بدور السفارة فيها أربعة نواب خاصين للامام مارسوا دورهم في الوصل بين الامام وقواعده واحداً بعد آخر^(١). ثم أُغلق بعد وفاة السفير الرابع باب النيابة الخاصة ليبدأ عصر الغيبة الكبرى، لتتحول علاقة الناس بالامام الى الفقهاء والمحدثين، وذلك بأمر الامام نفسه الذي اناط الدور بهم.

بعد انقضاء الغيبة الكبرى يظهر الامام ويمسك بزمام حكومة اسلاميه تملأ الارض قسطاً وعدلاً بعد ان تكون قد مُلئت ظلماً وجوراً. وحين ينسط له الامر يسير (عليه السلام) بسيرة جدّه رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) في الدعوة والهداية والعمل فيتصل بمن حضر بصورة مباشرة، وبمن غاب عنه وابتعد بوسائل اتصال مناسبة.

بهذه اللمحة المختصرة عن حياة وسيرة الامام الغائب تندفع شبهة كاتب الرسالة الذي يريد ان يبطل حجة الله بذريعة غيبة الامام وعدم وصول

(١) مدة الغيبة الصغرى هي ٦٩ سنة وخمسة اشهر وسبعة ايام تبدأ من وفاة والده الامام الحسن العسكري اوائل سنة ٢٦٠هـ الى وفاة النائب الرابع سنة ٣٢٩هـ أما النواب الاربعة فهم: عثمان بن سعيد، محمّد بن عثمان بن سعيد، الحسين بن روح وعلي السمرى [المترجم].

حجته. اذ لاحظنا ان الحجة تامة في زمان غيبة الامام بواسطة النواب الخاصين (السفراء الاربعة) والنواب العامين (الفقهاء والمحدثين).

واما في زمان ظهوره فسيتيسر له ابلاغ حجته لمن حضر حوله مباشرة، وللغائبين البعيدين عن مركز حكمه بالوسائل المناسبة، تماما كما جرى الأمر في سيرة رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) ولكن قد يقال هنا: مع وجود حجية قول الفقهاء والمحدثين فما هي الحاجة لدور الامامة ولوجود الامام الغائب أصلاً؟ في الجواب نقول: ان حجية قول الفقهاء والمحدثين التي تتحدث عنها الروايات، متوقفة على وجود الامام، والآللزم ان يكون الامام هو الفقيه والمحدث نفسه.

خاتمة

لقد تضمنت رسالة هذا الكاتب الشكاك ما يقارب الاحدى عشرة شبهة، خلط فيها بين تهم بهت بها المذهب الشيعي وبين إشكالات أثيرت قبله من قبل أهل السنة، ووجدت اجوبتها الشافية في الكتب الكلامية للمدرسة الامامية، بيد ان ما فعله الكاتب هو انه اكتفى باستلال الاشكالات واسقط جوابها الموجود الى جوارها في تلك الكتب.

ليس هذا وحده وحسب، وانما جاءت رسالة الكاتب ممزوجة بعبارات السخرية والشتم والاستهزاء بواحدة من عقائد الشيعة الاثني عشرية. وفي الواقع لم يهدف الكاتب ان يهاجم الاعتقاد بالامام المهدي لوحده وانما استهدف مفهوم الامامة نفسه.

لقد ختم الكاتب رسالته بهذه الكلمات: «نفهم مما مر ان جذر الخرافات والاطياء يتمثل بعدم معرفة الله تعالى وما له من مقام الكبرياء والأحدية».

وما هو واضح من الرسالة ان الكاتب يؤيد مذهب أهل السنة، ويميل بالخصوص الى الوهابية التي هي شعبة من شعب الأشعرية. وما هو معروف عن هذا المذهب (الوهابية) انه يجعل صفات الله سبع (الحياة، العلم، القدرة، السمع، البصر، الارادة، والكلام) وهو ينظر اليها زائدة على الذات قديمة بقدم الذات!

ومما يعتقد به هذا المذهب انه لا يؤمن بعلة فاعلة في عالم الوجود غير الله سبحانه. في حين ان لازمة هذا الاعتقاد في حصر العلة الفاعلة بالله سبحانه وحده، هو ان لا يكون ثمة ما يدل في عالم الوجود على العلة والمعلول، وبذلك فان اقتران شيئين وظاهرتين من ظواهر الوجود انما يكون على سبيل العادة وحسب! ان هذا النمط من التفكير والاعتقاد يقطع الطريق على اثبات وجود الله (سبحانه) لاننا حين نفتقد مفهوم (قانون) العلة والمعلول فلن يكون امامنا سبيل لاثبات وجود الله.

اما لازمة القول بالصفات السبع وانها قديمة زائدة على الذات، فهو استقلال الذات وصفات الله معاً. وبالنتيجة لن تكون الذات علة للصفات، ولا الصفات علة للذات. وانما وجدت كل واحدة منهما (الذات والصفات) بذاتها، وهي غير محتاجة للآخرى، أي انها أضحت واجب الوجود. وما تنتهي اليه هذه العقيدة هو اثبات ثمانية كيانات كل واحد منها واجب الوجود (الذات + الصفات السبع). يمثل هذا المنهج يثبت لهؤلاء السادة (!) عقيدتهم في التوحيد، ومع ذلك تراهم يرمون اتباع المذاهب الاخرى وخاصة الشيعة بالشرك؛ فاعتبروا يا أولي الابصار!

زيارة العتبات المقدسة

بديهي أنّ الانسان مُنذ ان سكن هذه الارض وشق مسار حياته فيها اعتمد على افكارٍ أولية استقى علمها من المعلم الخالق (جل وعلا) رغم أنّ هذه الافكار كانت قليلة نسبياً.

ثم شقت البشرية مسار حياتها نحو الرقي والتكامل مستفيدة من هذه الافكار الأولية ومما تراكم لديها من خزين تجريبي.

ولا زالت البشرية تقطع المنعطفات وتمر بأشواط الحياة المختلفة لتحقيق السعادة التي تصبو اليها ماثلة ببلوغ درجة الرقي والتكامل.

والبشرية تدرك في كل الأحوال بواسطة بنيتها الوجودية أنّ القيمة الحقيقية تنصرف للاعمال وليس للفكر الخالي المجرد، وهي تعلم أنّ ما يجذب القلوب ويأسرها هي آثار الاعمال وخواص الافعال لا الاقوال المجردة.

وخير دليل على هذه الدعوى أو الفرضية هو تعلق البشرية وارتباطها عملياً بآثار الاعمال وليس بصورها التخيلية الوهمية مهما بلغت هذه الصور من جمال. لذلك كان من المظاهر التي تجذب المجتمعات البشرية التي يتشكّل وجودها على أساس العلاقات الدينية أو غير الدينية، هم أولئك الرجال الذي يُجسّد سلوكهم القدوة الحسنة وتختزل حياتهم المثل العليا التي يؤمن بها المجتمع سواء أكان المنهج السائد دينياً أم غير ديني.

فأمثال هؤلاء الرجال هم الملاذ الذي يلجأ اليه الشعوب والحارس الذي تتجلى حيوية المنهج فيه فيلتفت من حوله الناس.

من هنا وجدنا تأريخ البشرية يسجل لنا في جميع اشواطه حرصاً شديداً على الاحتفاء بالاسلاف وابقاء أوامر الصلة نابضة معهم. وكان من صور هذا الحرص تشييد القبور واقامة الاضرحة والمزارات على قبور الموتى لترمز الانسانية بذلك الى وسائل ارتباطها بالماضين، ولتبقى ذكراهم حية رغم غياب أجسادهم. وهذه الحالة تعبر دون شك عن واحدة من أوجر أوامر الصلة بين الانسانية في حاضرها ومستقبلها وبين اسلافها في الماضي.

ومثل هذه السنن هي في طليعة العناصر التي لها أثر مهم في الحفاظ على نبض الحياة قائماً في الاتجاهات الدينية المختلفة وفي الآداب والماراسم الوطنية المتوارثة.

وطالما كان الاسلام ديناً فطرياً يشيد دعائم وجوده على أساس طبيعة الخلقة والتكوين الانساني، رأيناه يمضي هذه الوسيلة الفطرية القائمة منذ القدم ويؤيدها بتشريع أحكام دفن الاموات وبناء القبور؛ وان يرفع احترام الميت كما يرفع احترام الحي.

ان ما بين أيدينا من الروايات عن طريق العامة والخاصة تؤكد ان رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) كان يزور أهل القبور ويترحم عليهم ويسلم. وكذلك مضى على هذه السيرة أئمة أهل البيت (عليهم السلام) حيث كانوا يزورون المقابر ويذكرون أهلها.

وقد ثبت أيضاً استحباب زيارة النبي الاكرم (صلى الله عليه وآله وسلم)

وأئمة أهل البيت (بالنسبة للشيعة وصل الأمر الى حد التواتر القطعي) والحث على ذلك والترغيب به.

إنَّ الانسان في وقوفه أمام مرآة أولياء الدين لا ينشد سوى الحق والحقيقة. ومثل هذه الوقفات تبعث أثراً روحياً عميقاً في النفوس، ويكون لها جذوات مؤثرة تشد الانسان لجمال الحق وتجذبه الى الحقيقة التي تتجلى أمامه في مظهر متكامل.

ومن أدب الزيارة وفيض عطائها الاجتماعي ان تصهر الجميع في بوتقة واحدة حيث تتراص الصفوف من جميع فئات الناس وطبقاتهم فيقف الجميع؛ المرأة والرجل؛ والابيض والاسود؛ والشريف والوضيع؛ والغني والفقير؛ والحاكم والمحكوم، في صف واحد مقابل الحق.

أجل! ثمة طائفة من الناس تنسب زيارة أهل القبور وبالذات المشاهد المقدسة للنبي وأئمة أهل البيت وأولياء الدين، الى الخرافة وتزعم انَّ الزائرين عبّاد قبور.

ونحنُ لا نملك سوى ان نعذر هؤلاء. لانهم لا يفقهون معنى الحياة ولم يدركوا منها سوى الجانب الشهوي المادي الذي يلوّث الفطرة ويأتي على أصالة الانسان في فطرته وتكوينه الخلقي.

هؤلاء لانهم لم يعرفوا الحقيقة ولم يفتحوا عليها فقد رموا الامر بالاسطورة والخرافة.

وثمة الى جوار هؤلاء من عدّ زيارة قبور ائمة الهدى وتقبيل الاضرحة وجدران الحرم والتشفّع شركاً أو من الذنوب الكبيرة.

ومما يحتج به هؤلاء انَّ الله ذمَّ قوماً وعدَّهم من المشركين لانهم كانوا يعبدون الاصنام ويقولون عنها «لهؤلاء شفعاؤنا عند الله» وكانوا احيانا يتشفعون بالملائكة وبيعض الجن والبشر.

والخضوع لغير الله يستوجب الشرك لا فرق في ان يكون التوجه بالشفاعة الى الملائكة والانبياء والائمة وغيرهم.

الا انَّ ظنَّ هؤلاء خاطئ، فالله (سبحانه) لم يسمَّ عبدة الاصنام ونسبهم الى الشرك لانهم تشفَّعوا بالملائكة أو الكُمَّل من البشر، وليس ثمة ما يؤيد قولهم من القرآن مطلقاً. بل انَّ القرآن تحدَّث صراحة في آيات كثيرة عن امكان شفاعة الملائكة وأوليائه^(١).

وانما نسب القرآن عبدة الاصنام الى الشرك لأنهم وان كانوا يقولون بشفاعة الملائكة وانهم وسائط خير، الا انهم أعرضوا عن الله عزَّ اسمه، وأخذوا يعبدون هؤلاء من دون الله، ويخضعون لهم بمراسم العبودية من دونه سبحانه. أي انَّ هؤلاء اتخذوا آلهة لهم مقابل الله سبحانه فاستحقوا ان يصفهم القرآن بالشرك.

أما زائر وقبور النبي وأولياء الدين وائمة الاسلام فمع توقيرهم لأصحاب المراقد الا انهم لا يعبدون صاحب القبر، ولا يعدونه الهاً في مقابل الله جل اسمه^(٢).

وما يبديه هؤلاء من آثار الاحترام والتوقير انما هو تعظيم لشعائر الله. وما

(١) يقول تعالى في الآية (٢٦) من سورة النجم: ﴿وَكُم مِّن مَّلِكٍ فِي السَّمَاوَاتِ لَا تَغْفِي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئاً﴾ ثم يردف في الآية (٢٧) من نفس السورة: ﴿أَلَا مِنْ بَعْدِ ان يَأْذَنَ اللَّهُ لِمَن يَشَاءُ وَيَرْضَى﴾.

(٢) يقول تعالى: ﴿وَلَا يَمْلِكُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِهِ الشَّفَاعَةَ إِلَّا مَن شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ (الزخرف: ٨٦).

يظهر من آثار المودة من قبيل تقبيل الضريح واجزاء المرقد الاخرى انما هو من آثار المحبة. والآ كيف يجعل القرآن مودة أهل بيت النبوة واحدة من الفرائض الدينية بنص القرآن الكريم^(١)، ثم ينهى عن لوازم هذه المودة ويمنع من ظهورها؟ اما اذا رأينا احياناً بعض البسطاء والسدّج من عامة الناس وهم يطلبون الحاجة من أئمة الدين أو يتوسلون اليهم في شفاء مريض وغير ذلك، فانك تسمع منهم - كما سمعنا مرّات - حين تعترض عليهم بأنّ قضاء الحاجات وشفاء المرضى بيد الله وحده وانّ من تسأله هو عبد من عبيد الله، يقولون: انّ الذي أعنيه ان يقوم هذا العبد الصالح بعرض حاجتي وطلب قضائها من الله أو ييسرها باذنه سبحانه.

وهذا الجواب كما هو واضح مبني على أساس التوحيد وليس الشرك^(٢)!

(١) يقول تعالى في ذلك: ﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى﴾.

(٢) كُتِبَ هذا البحث التصوير في مدينة مشهد صيف عام ١٩٦٥م، والذي نفهمه من سياق الكتاب انّ البحث السابق حول الامام (عليه السلام) كتبه المؤلف في المكان والتاريخ نفسه. [المترجم].

القسم الثالث
قضايا وبحوث قرآنية واجتماعية

درُس من القرآن

يتسم العالم الذي نعيش فيه بالتقدم المدهش؛ هذا التقدم الذي يسوق الانسانية بوتيرة مُتصاعدة نحو مدارج التمدن. فالانسان المعاصر سخر التقدم العلمي في سدّ المئات والآلاف من احتياجات حياته اليومية مستفيداً من الفكر العلمي الخلاق.

ومن البديهي ان تسخير الطبيعة لما يحقق أهداف الانسان ومقاصده استوجب استنفار الطاقة الانسانية لما يتطلب رفع كفاءة الاعمال كميّاً وكيفياً. وفي ظل هذا التراكم في الفعاليات والأعمال أخذ الانسان يعيش مفهوماً للزمن يتغاير مع مفهوم العصور السابقة. فاذا كان الانسانُ في الماضي يتعامل مع وقته من خلال مفهوم تقسيم يومه الى ليلٍ ونهار، فإنّ الاهتمام المتزايد بتدليل الطبيعة وتسخيرها فرض عليه ان يتعامل مع وقته الآن من خلال الثانية وشطر الثانية حتى أصبح حريصاً على ان لا يهدر لحظة من لحظات وقته.

بيد أنّ ما ينبغي الانتباه اليه انّ آفاق الانسان مهما امتدت واتسعت الآن طاقته الوجودية ستبقى محدودة في نهاية المطاف، وكثمرة لذلك سيكون تركيز الانسان على بُعْدِ مدعاة لاهمال بُعْدِ آخر. في ضوء هذه الحقيقة نجد ان طغيان الجانب المادي في حياة الانسان المعاصر انتهى الى حجب الجانب المعنوي والتأثير عليه عبر الحس المادي الغليظ الذي أخذ يسدل بستاره على حياته المعنوية والدينية.

هذه الحقيقة تتأكد أكثر بمقارنة بسيطة بين ما كانت عليه البشرية في العصور السابقة وما آلت إليه الآن على مستوى الدين. اذ نجد من خلال مطالعة تأريخ الاديان والمذاهب أن تفاعل الانسان مع الدين والبعد الغيبي المعنوي عموماً يتضاءل كلما انجرف الانسان بعيداً عن خط الاعتدال وطغى الجانب المادي على حياته. على هذا الأساس نسجل ان ما يصدر من شكوك واسئلة حول الدين وما يُساق من اعتراضاتٍ على البعد المعنوي، تتبع جميعها من هيمنة الروح المادية على الانسان. فطغيان المادة هو الذي يبعث في الانسان روح الشك في الدين واحكامه وممارساته. والآن فان بمقدور المتتبع المنصف ان يكتشف سريعاً أن الشبهات التي تثار اليوم والاسئلة التي تتداولها الألسن عن موقع الدين ودوره ليست جديدة بتاتاً، وهي بالتالي ليست - كما يقال - نتاجاً لعصر العلم، وانما هي في واقعها إعادة انتاج لشبهات العصور الماضية. فعصر العلم لا يختص بمثل هذه الشكوك والأسئلة التي سبق وان اجتاحت البشرية في العصور السابقة، بحيث كانت تهدأ وتتضاءل حين تجد أجوبتها الشافية.

انّ الذي لا يهدأ ليس الشك الديني في الانسان وانما الروح المادية التي تظهر الى السطح بابطس المؤثرات خصوصاً وهي تجد ما يعينها في مظاهر الطبيعة الفاتنة وايحاءات غرائز الانسان وعواطفه وميل الانسان اليها مُتَنكِباً ما يرشد اليه العقل السليم.

فحينما يمتلئ شعور الانسان وادراكه بهذه المظاهر والنوازع يبدأ بالانسحاق نحو المادة مبتعداً عن العقل، فتجري على لسانه حينئذ كلمات ذم المعنويات التي ينظر اليها كعقبة في طريقه (المادي).

وهكذا تولد الشبهات من نظير قولهم: إنَّ الدين والارتباط بالغيب اذا كان لاثقاً بالانسان البدائي المتوحش فما حاجة الانسان المعاصر لمثل هذا الارتباط بعد ان قطع شوطه في مسار المدنية؟

ويقال: هل يعدو الدين ان يكون دعوة لنبد قانون السببية واهمال الشعور الانساني وقتل ارادة الانسان الطبيعية في مقابل ربطه بعامل غيبي لا مصداقية له؟

ويقال أيضاً: اذا كان خبز الانسان وشبعه يرتبطان بمدى التزامه وتقيدته بالتعاليم الدينية، فلكان يفترض بالمجتمعات الانسانية المتمدنة في عالم اليوم، ان تموت جوعاً وهي تتنكب طريق الالتزام الديني وتتصل للدين كاملاً، لتتوسل بالعلم الذي بلغ بها أوج مراحل الرقي والتقدم بحيث أصبح بمقدورها ان تسخر السماء والكواكب بعد ان سخرت ما على الارض؟

ان أول ما يجب التذكير به مجدداً انَّ هذه الاعتراضات ليست وليدة العصر الراهن (الذي يطلق عليه عصر العلم) بل هي من موارث العصور السابقة. وغاية ما هناك انها شهدت اعادة انتاج.

اما الجواب اجمالاً فيستند الى هذه المقدمة: ان تقدم الانسان في حقل من حقول المعرفة لا يستلزم تقدماً مماثلاً في الحقول الاخرى التي تبقى بالنسبة اليه تنطوي على المجهول.

فلا ريب انَّ العلوم الطبيعية أضاءت أمام الانسان آفاق المعرفة وأزاحت الظلام والمجهول جانباً بيد انَّ ضياءها لم يعم كل مساحات العتمة والجهل.

ومعنى ذلك ببساطة اننا لا ننتظر من علم النفس ان يحل - حتى مع تقدمه - لنا

المسائل الفلكية؛ كما لا نتظر من الطبيب ان يضطلع بحل المشكلات الفنية للمهندس.

وحين نطبق القاعدة على العلوم الطبيعية نجد انها تضطلع بالطبيعة والمادة كحقل أساس لعملها، لذلك لا معنى ان نتظر منها حل مسائل ما وراء الطبيعة (الميتافيزيقية) ومعالجة البعدين المعنوي والروحي في وجود الانسان وغير ذلك مما تكتنزه فطرة الانسان ويستودعه وجوده التكويني الذي جُبل عليه.

وما نريد ان ننتهي اليه، اننا لا ينبغي ان نتظر ان نجد جواباً على مسألة تقع في مجال ما وراء الطبيعة، عبر انتهاج مسار الفنون والعلوم الطبيعية. فهذه العلوم لا تكشف من المجاهيل الا ما يقع في دائرة عملها، أما خارج اختصاصها فهي تتسم بالحياد ولا رأي لها اثباتاً أو نفياً.

فطالما كانت المادة هي الموضوع الاساس لعلوم الطبيعة من غير الميسور لها ان تجيب بالنفي والاثبات على مسائل ترتبط بما وراء الطبيعة وبالجوانب الروحية والمعنوية.

إذاً فللمعرفة الدينية منطقتها أيضاً كانت النظرة الى الدين. هذه المعرفة التي تخضع الى منهج خاص ينتهي الى التعمق بالمعارف الدينية عبر البحث والتحليل بعيداً عن حجب الطبيعة والمادة.

منطق القرآن

ان منطق القرآن في هذا الصدد يتضح من خلال التدبر العميق بالحقائق الثلاث التالية:

أولاً: لم ينكر القرآن قانون العلية العام، بل أعاد كل حادثة من حوادث العالم،

وكل ظاهرة من ظواهر الوجود الى عوامل وعلل تتناسب مع وجودها الطبيعي، ورفض ان توجد الظاهرة صدفة ومن تلقاء نفسها أو ان يكون المعلول دون علة. لذا فإن كل شيء في الوجود يتربط مع الاجزاء الاخرى على أساس قانون العلة والمعلول، كما تظهر هذه الحقيقة واضحة على لسان الوحي ومن خلال السياق القرآني.

في مثل هذا الوجود المترابط على أساس قانون العلية العام لا يعدو الانسان ان يكون اكثر من قطرة في محيط الوجود، عليه ان يقطع مسار الحياة بمتقلباتها من خلال الانقياد الى النظام العام، كونه جزءاً من أجزاء الوجود، ومفردة تسير مع سائر المفردات نحو الهدف الاخير (المعاد).

وحقيقه كون الانسان جزءاً من الوجود خاضعاً لقانونه العام، معناه انه لا يملك ان يكون مستقلاً معتمداً على نفسه وحسب، حراً في ان يفعل مايشاء بحيث يكون في صراع مع الوجود. وانما امامه ان يوظف طاقته الوجودية في بلوغ مقاصده عبر القانون العام حيث يعتبر الانسان نفسه أحد أجزاء قانون العلة والمعلول المؤثر في وجود الحوادث، فيصل عن هذا الطريق الى اهدافه حين تتوافق مع الاسباب والعلل الاخرى المتحكمة في الوجود.

ثانياً: يؤكد القرآن الكريم على ان زمام الوجود بجميع اجزائه يعود الى رب واحد كما تقضي الفطرة الانسانية بذلك ايضاً.

أما السنن والنواميس الكونية والقوانين العامة المطردة في الوجود فهي جميعاً من تدبير الرب الواحد تخضع لارادته دون ان تتخلف عنها.

وفي الحصيلة الاخرة لن يكون ثمة في الكون وعالم الوجود الفسيح ما يملك

الاستقلال المطلق ويكون غير محتاج للغير في وجوده وآثاره الوجودية سواء (سبحانه) فهو المطلق الغني، وكل مادونه يفتقر في وجوده وفي آثاره اليه. فالله (سبحانه) هو الخالق الواهب الذي يمنح الاسباب والعلل قوة وجودها وفعالها؛ وبالتالي فهو المصدر الوحيد الذي يجدر ان تتعلق به القلوب والسبب الذي تركز اليه النفوس.

ثالثاً: يفيد القرآن الكريم انه ليس بوسع الانسان ان تكون له الاحاطة المطلقة بكل شيء بحيث تكون له المعرفة الكاملة بخصوصياتها، وقد يُعبر عن هذه الحقيقة احياناً بان علم الغيب هو من مختصات الله وحده. وما يترتب على هذا هو محدودية الانسان في ادراكه وشعوره بحيث يكون حاله كمن يمسك بمصباح يدوي صغير في عالم مظلم واسع وممتد لا أمد لنهايته، فيكون احسن حظه ان يرى بالكاد مواقع قدميه!

فالانسان ليس بوسعه ان يدرك بمواهبه وقدراته اكثر من شيء يسير من قوانين هذا الكون ونواميس الوجود. فكل ما تُتيح له حواسه وعقله لا يتجاوز المعلومات البسيطة التي تعدُّ ضئيلة محدودة اذا ما قورنت بالمجهولات اللامتناهية التي تحيط وجوده.

لذا من الجهل للانسان ان يشعر بالفرح لمجرد انه استطاع من خلال عدته الادراكية والمعرفية المحدودة ان يبلغ بعض مقاصده عبر التوسل بالاسباب والقوانين والعلل. كما انه من الجهل ان يُصاب بالاحباط واليأس في الحالات التي يتوهم ان الاسباب الطبيعية والقوانين العامة لا تتحرك في المسار الذي يحقق مقاصده ويبلغ به اهدافه.

فكل جزء من اجزاء الكون وكل ظاهرة من ظواهره ترتبط في وجودها وفنائها بالقدرة الكلية المهيمنة على الوجود وبالارادة الغيبية لهذه القدرة. والانسان لا يملك ابداً طريقاً لمعرفة موقف هذه القدرة فيما تنصرف اليه من موافقة أو مخالفة لوجود الظاهرة أو فنائها، كما ان ما بين يديه من الاسباب والعوامل والقوانين لا تؤهله مطلقاً للتحكم بالمسار الكوني.

ان النتيجة العملية التي تترتب على هذه المقدمات النظرية، هو ان ينظر الانسان الى نفسه بوصفه جزءاً من اجزاء الوجود، يخضع لتأثير القوانين والعلل المتحكمة في الكون منذ القدم وحتى الآن؛ وان لا ينجذب بشكل كامل الى الاسباب والقوانين التي اكتشفها والتي لا تعدوان تكون مجرد قدر ضئيل مما هو موجود. ومعنى ذلك هو ان يدُعن لله (سبحانه) خالق الاسباب والعلل وموجودها وباعث القوة والقدرة فيها، وان يرتبط به دون سواه.

بيدان هذا الكلام لا يغني ابداً ان يعزف الانسان عن الاسباب والعلل والقوانين التي اكتشفها بقدراته الادراكية والشعورية، وان يجلس ساكناً بانتظار الفرج الغيبي في بلوغ مقاصده ومراميه، وذلك:

اولاً: ان العامل الغيبي لا يؤثر الا من خلال الاسباب والعلل.

ثانياً: ان ما يكتشفه الانسان من الاسباب والعوامل وما تعرّف عليه من القوانين والعلل هو جزء من الاسباب الموجودة، وهذا الجزء لا يخلو من التأثير، لذا فان تجاهل الانسان لهذه الاسباب التي تدخل في انتاج الاعمال التي تناسبها يُعدّ بنفسه نوعاً آخر من الجهل. فالانسان لا يعرف كل الاسباب ولا يحيط بمجموع العلل، وانما يعرف جزءاً منها وحسب ويجهل الباقي، فاذا عمد الى

اهمال العمل بهذا الجزء الذي يعرفه يكون قد زاد على جهله الاول بجهلٍ ثانٍ. انها غاية ما على الانسان، أن ينصرف لتوظيف ما اكتشفه من العلل والقوانين بادراكه الخاص، في تسيير أعماله وبلوغ مقاصده شرط ان لا يركن اليها بشكل كامل، وينظر اليها على انها مستقلة بذاتها، وانما هي جزء من الوجود الكوني العائد الى الله (سبحانه).

لذا حري بالانسان ان يرتبط بالله ويلجأ اليه، فهو الذي منح الأسباب والعلل وجودها وقوتها، وهو الذي وهبها التأثير، لذا فالرجعة والمنتهى اليه سبحانه، كما يعبر عن محتوى التعاليم الدينية التي نبحث فيها.

ان التعليم الديني الذي يربط الانسان بالله ويجد ان الاسباب والقوانين غير مُنفصلة عنه (سبحانه) في وجودها وتأثيرها، يحمل للانسان في طياته أرضية خصبة لانبثاق مجموعة من الاخلاق الفاضلة والملكات الانسانية السامية. فالانسان حين يؤمن بهذا التصور الواقعي يتحلّى حينها بالتفائل والصبر والعزيمة وقوة القلب وشهامة النفس، والأهم من ذلك كله انه يحس انه مرتبط بقدرة جبارة مطلقة لا حدّ لها ولا مجال لقهرها.

وفي الوقت نفسه سينعكس هذا الايمان على الانسان حين يحزّره من الاخلاق الرذيلة والصفات السلبية، فيقلع عن نفسه التكبر والغرور والضعفة والضعف والانانية واليأس والجزع والى غير ذلك مما يصيب النفس الانسانية. اخيراً، نجد ان هذا البحث وان اكتسب في نهايته طابعاً فلسفياً، الا ان محتواه انتزِع فكرةً فكرةً من محتوى القرآن ومضامين آياته، كما لا يخفى ذلك على من له معرفة بالمعارف القرآنية.

القرآن وقانونا تنازع البقاء وانتخاب الاصلح

يعتقد الكثير من علماء الطبيعيات ان موجودات عالم الطبيعة تخضع في طبي سيرها التكاملية لقانوني «تنازع البقاء» و«انتخاب الاصلح». فقانون الصراع يعم حتى ينسبط على كافة الموجودات من انسان الى حيوان الى نبات، اذ يدخل كل نوع من هذه الانواع في صراع ينتهي دائماً الى تلاشي الضعيف وبقاء الأقوى.

وفي الحصييلة الأخيرة تخنفي الأنواع الضعيفة ويضمحل وجودها فاسحاً المجال للأقوى، وعن هذا الطريق تطوي الأنواع مسارها تدريجياً لتتحرك الطبيعة بأكملها نحو الكمال.

لقد استند هذا الصنف من العلماء على سلسلة من البحوث والتجارب العلمية. وكان من بين ما استدلووا به انقراض نسل بعض انواع الحيوان في العصور السابقة بعد ان كانت موجودة في اكثر من بقعة من بقاع الارض، مما يشكل برأيهم شاهداً على صحة التفسير الذي ذهبوا اليه.

لقد ذهب البعض في تفسير الحركة الاجتماعية على ضوء هذين القانونين، اذ رأى ان الاجتماع الانساني يخضع هو الآخر في مساره التكاملية لقانوني تنازع البقاء وانتخاب الاصلح، بحيث يفضي الصراع الدائم الى تلاشي وجود المجتمعات البشرية الضعيفة وبقاء المجتمعات الاقوى.

وقد كان مما استدل به هؤلاء في نقل القانونين من عالم الطبيعة وتطبيقه على عالم الاجتماع البشري، ان ما بين ايدينا من معطيات عصر التأريخ وآثار مرحلة ما قبل التأريخ تدلّ بمجموعها على وجود حضارات كثيرة سادت ثم بادت،

وانبثاق هذه الحضارات وانقراضها أُعتبر بالنسبة لهؤلاء دليلاً على صحة التفسير الذي قدّموه، والآ لما كان لهذه الوقائع اي معنى.

مناقشة

لقد سجّلت الكثير من مواطن النقص على هذين القانونين، اذ كان من بين ما استدل به المعارضون ان عالم الطبيعة ظلّ يحتضن موجودات أضعف الى جوار موجودات أقوى دون ان يكون ثمة مؤشر على انقراض الاولى.

ومن بين الردود ان الانسان استطاع ان يطوّر بعض انواع النباتات والحيوانات الضعيفة ويرتقي بها الى مستوى أعلى مع بناء افراد باقي النوع في مستواها الوجودي والطبيعي.

ازاء هذه الردود انبثقت في المحيط الفكري فرضية جديدة لتحل مكان القانونين في تفسير الظاهرة، حيث رفع جمع آخر من العلماء شعار «نظرية البيئة» واعتبروا ان التوافق مع البيئة والانسجام مع شروطها هو الاساس المحرك لتغير الموجودات وتحول الانواع.

وما يقصده هؤلاء بالبيئة ان كل موجود محكوم بمجموعة الشروط الزمانية والمكانية والعوامل الطبيعية التي عليه ان يتوافق مع مقتضياتها.

فكل موجود لا يملك الحرية أو الاستقلال في العمل وانما يسعى ذاتياً لتكييف وجوده مع البيئة تبعاً لاختلاف الظروف الجغرافية وسائر العوامل الطبيعية الاخرى، التي تكون بدورها الأصل الباعث لاختلاف أنواع الحيوانات والنباتات على سطح الارض.

بذل أصحاب فرضية البيئة جهوداً فكرية لسد الثغرات في بناء أصحاب

النظرية الاولى القائمة على اساس قانوني تنازع البقاء وانتخاب الأصلح، وحاولوا حل الاشكالات التي تواجهها.

بيد ان الفرضية الجديدة لم يكن نصيبها في النقاش العلمي أفضل من سابقتها، فقد ووجهت بنقوض كثيرة منها ان الكثير من الحيوانات والنباتات لم تستطع حتى الآن ان تتلاءم مع شروط البيئة الموجودة فيها.

من مجموع ما تقدم نستنتج ان هذه الأصول الثلاثة المفترضة لا تصلح للتعميم بحيث تكون أصلاً كلياً قابلاً للعمل في جميع الموارد، أو قانوناً لا يتخلف في تفسير الظاهرة، وان كانت تصح في بعض الموارد.

ثم ان هذه الاصول تفتقر الى الجنبه الاخلاقية اذ تكون باعناً للكثير من المفاصد المترتبة حال تطبيقها على العلاقات الاجتماعية.

من ذلك ان الحروب والمنازعات الدائمة تبدو أموراً طبيعية في اطار فرضية تنازع البقاء، بحيث لا يمكن اجتنابها- كونها تعبيراً عن قانون طبيعي- والأسوأ من ذلك انها تسبغ الشرعية على جميع الحروب والخصومات.

اما أصل انتخاب الأصلح فهو ببساطة يسلب حق الوجود عن المجتمعات الضعيفة مضافاً الى انه يسبغ الشرعية على الاعتداءات التي تلحق بها من المجتمعات الاقوى!

وبالنسبة لنظرية الانقياد الى البيئة فهي تسلب الانسان استقلاله الفكري والروحي وتجعل انقياده الى الظروف الطبيعية أمراً عادياً وشرعياً في كل حال ووقت!

الأساس الفلسفي

ماهو ثابت في الاصول الفلسفية العامة، هو خضوع أصل وجود الظواهر المادية وسلسلة التغيرات والتحويلات التي تطرأ عليها «أصل العلة والمعلول».

فكل موجود مادي يؤثر طبق قانون العلية العام على سائر الموجودات كي يجعل منها موجودات مشابهة له.

وبعبارة اخرى: يعمد كل موجود مادي وفق قانون العلية للتقليل من سائر الموجودات الأخرى في مقابل الزيادة في وجوده. وهذا المسار يتجلى في ظاهرة تنازع البقاء في العلل والمعلولات المادية.

ومن جهة ثانية تؤثر العلل المادية الأقوى تدريجياً بالموجودات الأضعف فتفنيها وتستأصلها من خلال هضمها واعادة انتاجها في صورتها.

وطبيعي ان يترتب على هذه العلاقة بقاء الموجود الأقوى وفناء الأضعف، وهو في حقيقته تعبير عن «أصل بقاء الأصلح». ثم ان تبادل التأثيرات وتفاعلها بين العلل والمعلولات لا يتم الا في اطار مجموعة العلل والشروط المناسبة التي تحيط بها؛ وهذا معناه تبلور «أصل الاتقياد للبيئة».

وهكذا نستطيع ان نجد ان جذر هذه الأصول الثلاثة يكمن في قانون العلية والمعلول، ولكن مع قيد، اذ لا يصح ذلك الا في الموارد التي تخضع فيها الظاهرة الى القانون، وتكون تابعة لعلاقة العلة بالمعلول. أما ما عدا ذلك من الظواهر التي لا تخضع للقانون ولا تتبع لشكل العلة والمعلول، فإن إخضاعها للأصول الثلاثة سيكون قابلاً للنقض من وجهة نظر المفهوم الفلسفي.

رأي القرآن

ظنَّ بعض المفسرين ان الآيات التالية تُشير في القرآن الكريم الى أصل تنازع البقاء والانتخاب الطبيعي؛ والآيات هي:

١- قوله تعالى: ﴿أنزل من السماء ماء فسالت أودية بقدرها فاحتمل السيل

زبدًا رايباً ومما يوقدون عليه في النار ابتغاء حليةٍ أو متاعٍ زبدٍ مثله كذلك يضرب الله الحق والباطل فاما الزبد فيذهب جُفَاءً واما ما ينفع الناس فيمكث في الارض كذلك يضرب الله الامثال ﴿١﴾.

فهؤلاء اعتقدوا في معنى الآية ان الحوادث الطبيعية والاجتماعية تقود الى فناء مجتمعات الباطل واستئصال المجاميع الضعيفة في مقابل ان يسود الحق الذي يتجلى في الانواع الاكمل التي تنمو فيها روح الحضارة وتزدهر في أوصالها روح الاجتماع الانساني بصورة أخصب.

٢- قوله تعالى: ﴿أَذِنَ لِلَّذِينَ يَقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ الَّذِينَ أُخْرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفُتِنَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذَكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيُنصَرَنَّ اللَّهُ مِنْ نَصْرِهِ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ (٢).

قد قالوا ان صدر الآية يشير الى أصل تنازع البقاء وذيلها الى انتخاب الأصلح.

٣- قوله تعالى: ﴿لَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ (٣).

ذهبوا أيضاً للقول ان الآية تشير الى كلا الاصلين.

ان ما هو ثابت ان هذين الاصلين صحيحان اجمالاً - وذلك في الاطار الذي اشرنا اليه سابقاً - يمكن قبولهما في بعض الموارد، بحيث لا نستطيع ان ننكر ان القرآن لم يؤيد اجمالاً هذه الحقائق وامثالها.

(١) الرعد: ١٧.

(٢) الحج: ٤٠.

(٣) البقرة: ٢٥١.

ولكن ما نرفضه ان تكون ثمة علاقة بين هذين الأصلين وبين الآيات الثلاث، بحيث تكون الآيات دالة عليهما كما زعموا.

فخلاصة ما تدل عليه الآية الاولى ان الحق ثابت وباقٍ وان الباطل زائل لا يبقى، دون ان يكون ثمة ما يشير الى وجود صلة لذلك بتنازع البقاء. أي ان ثبات الحق وبقائه واضمحلال الباطل وزواله هي حقيقة تشير اليها الآية سواء كان هناك تنازع بقاء أو لم يكن.

والذي عليه محتوى الآية في المثال الذي تضربه فعلاً، هو عدم الاشارة اصلاً الى أي نوع من انواع تنازع البقاء، بل المثال دال على بقاء الحق واضمحلال الباطل وحسب.

أما الآيتان الثانية والثالثة فهما وان تحدثا فعلاً عن صراع بين أنصار الحق وأهل الباطل وانتصار الحق، إلا ان هذا الانتصار ليس فيه دلالة على نظرية انتخاب الأصلح، لأن مقتضى هذه النظرية أن يتم انتصار أنصار الحق من خلال ما جهّزوا به من قوى طبيعية، وهذا ما لم تشر اليه الآيتان، وانما اكدتا ان التأييد والنصر الألهي كانا هما سرّ الانتصار، بل والاكثر من ذلك نجد ان الآية الثانية تحدثت عن الضعف المادي لأنصار الحق.

يتضح مما تقدم ان مفاد الآيات لا صلة له بأصلي تنازع البقاء وانتخاب الأصلح.

وما نعتقده نحن ان الأساس الذي يقوم عليه الاجتماع الانساني يتمثل بأصل «الاستخدام أو التسخير».

فالانسان يميل فطرياً وينزع طبيعياً للاستفادة من قوى الآخرين وتسخيرها

لمنفعته، بيد أن ما من انسان على استعداد لأن يمنح الآخرين مجاناً دون ان يوفر لنفسه شيئاً في مقابل ما يبذله، من طاقة وجهد. لذلك دأب كل انسان على ان يهب الآخرين شيئاً من قواه وطاقاته كي يُشاركهم في قواهم ويستفيد من طاقاتهم.

وبهذه الكيفية يفضي أصل «الاستخدام» والتسخير المتبادل الى تشكيل «المجتمع التعاوني».

فالمصالح الدائمة المودعة في قوى الانسان تعمل باستمرار على ايجاد الترابط بين افراد المجتمع، وتكون في الوقت نفسه الضامن لحفظ المجتمع ورفقه وسيره نحو التكامل من خلال توظيف أصل الاستخدام والتسخير المتبادل الذي يُعبّر عن نزعة غريزية أصيلة.

وفي المقابل فإنّ كلّ ما لا يتسق مع هذا الاساس الغريزي سيكون موجباً لتقويض البنيان الاجتماعي وهذا أساسه الطبيعي، أو يكون فساداً في الارض على حدّ التعبير القرآني.

فالقرآن يتحدث صراحة انّ أساس روح المجتمع التعاوني الذي يستلزم حفظ الأكثرية وبقاء الاجتماع الانساني واستمرار الروح التعاونية فيه يكمن في قوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ﴾.

وفي مقابل ذلك لم يقل القرآن - في الآية الثالثة مورد البحث - انّ أساس استمرار الاجتماع الانساني ودوام بقائه تكمن في استئصال مجموعة للمجاميع الاخرى وفق قاعدة الصراع بين القوي والضعيف التي يستند اليها قانون تنازع البقاء، بحيث تكون الحصيلة فناء الاكثرية في مقابل بقاء نوع واحد!

الدين في المفهوم القرآني

ننتمي نحنُ - المسلمين - الى اسلاف نفتفي حُطاهم، كانوا قد ارتبطوا بعقيدة الاسلام وانضوا تحت رايته قبل حوالي أربعة عشر قرناً من الآن.

وثمة في كتابنا السماوي (القرآن الكريم) الكثير من الذخائر العلمية العميقة التي تنطوي على كشف أسرار الوجود أمام الانسان وفتح آفاقه على حقائق الحياة الانسانية بما يكتنفها من تعقيد وغموض.

والحلول التي تكتنف الكتاب الكريم قابلة لأن يدركها الانسان ويمثلها شعورياً. أو على الأقل نحنُ نزعم اننا مستغنون عن كل ما سوى كتاب الله في تنظيم حياتنا وارساء معاني السعادة في اجوائها، وفتح مسار التقدم والتكامل في اطار يحقق سعادتنا المعنوية والمادية ويضمن تقدمنا في البعدين الروحي والجسمي اللذين يكتنفان وجودنا الانساني.

بيد ان الذي يؤسف له حقاً ان الخلافات التي عصفت بالمسلمين في الصدر الاول من تاريخ الاسلام انتهت الى انعطافة خطيرة، فحولت مسار اهتمامنا من حقل استنباط هذه الذخائر العلمية وبلورتها بما ينسجم مع حقائق الحياة ويستجيب لحاجتها، الى مواقع اخرى بعيدة كل البعد عن هذا المحور.

فالمسلمون بدلاً من ان يستلهموا من روح القرآن، العمل فيما يحقق التكامل الاجتماعي، وبدلاً من ان يستجيبوا لتعاليمه التي تقضي بالنظر الى متطلبات المجتمع الاسلامي بوصفها جزءاً من حاجات المسلم الشخصية التي يجب عليه الاهتمام بها وانجازها، رأيناهم ينقلون الى مستنقع الفكر الفردي، بحيث يبدو وكأن لا شأن لهم الا ان يقاتل أحدهم الآخر ليغلبه.

على أثر ذلك انكفأت المسيرة على الأعقاب، فتحوّل الكيان الاسلامي خلال برهة زمنية قصيرة من منهج اسلامي حرّ وواضح، الى منهج امبراطوري قيصري وكسروي مظلم يشيع الاستبداد والظلم بحيث تحوّل المجتمع الاسلامي في اطاره الى مجتمع يرسف بالأغلال والقيود.

لقد انتهج أولئك السادة (!!) تديباً ذكياً اذ عمدوا الى اعادة بناء الوعي الاجتماعي من خلال تفرّغه من الفكر القائم على أساس الواقعية والحقيقة، واستبداله بفكرٍ سطحي واهٍ. وقد كان رائدهم في ذلك هو جماعة من الانتهازيين الماديين الذين اضطلعوا بتنفيذ اهداف (السلطان) فشغلوا المجتمع بالتوافه ووأدوا الهمم الرفيعة السامية وحالوا بين المجتمع وبين مسار نهضته نحو التقدم والتكامل. كانت أول آثار هذا النهج ان استبدت روح العبودية في المجتمع بدلاً من روح الحرية التي أرادها الاسلام للمسلمين، فأضحت الحياة ذلاً وعبودية وفُسرّ الاسلام بأنه مجرد قدرة تفرض الهيمنة والتحكّم في اطار الحكّام الذين مارسوا السلطة على الرقاب من خلال شعار انهم ظلّ الله في الارض (!) أضحت العدالة والأمن في المجتمع الديني لا يجدان معناهما الا في نهج قهر الانسان واستبداد السلطة التي دأبت على قمع الرأي الآخر واسكاته بذريعة مخالفته للسلطان!

أما حقائق الثقافة القرآنية ودروسها فلم تعد - في اطار ذلك الانحراف - مرحلة الاهتمام بالالفاظ والحروف والنكات الادبية فضلاً عن سلسلة من البحوث التي تنضح بروح التعصب المذهبي المقيت.

أما اذا تجرأ باحث أو مجموعة من الباحثين على تجاوز هذا النطاق الضيق للبحث القرآني فلن يجد في انتظاره سوى القتل والسيف، أو أن يتجرع غصص

العذاب وهو يمضي وقته في الطوامير والسجون المظلمة.

هذه حقائق لا يمكن لأي مؤرخ مُنصف ان يتجاوزها أو يتخفى عليها.

هكذا ظلّ المجتمع الاسلامي يعيش انحطاطاً اخلاقياً وحمولاً فكرياً وهو يغط في مستنقع الجهل وغياب الوعي، حتى اطلت بشائر الحضارة الاوروبية بكل ما تحمل من زهو أخذ يجذب اليه جميع الأنظار.

وعينا في ظل السيطرة الاوروبية*

لقد وظف الاوروبيون جميع وسائل الاستعباد والاستعمار وعلى رأسها حرية اشاعة الشهوات واستخدام الدعاية المؤثرة، في تلقيننا بأن رؤيتنا الكونية وما يترتب عليها من فكر علمي ومنهج في الحياة، أصبحت من مخلفات الماضي، بعد ان فقدت قيمتها بين الاتجاهات السائدة عالمياً.

ففي ساحة الفكر ليس أمام الانسان سوى الفكر الاوروبي؛ ولا خيار أمامه في الحياة الاّ منهج الحياة الاوروبية نفسها، وليس ثمة طريقة علمية امام البشر سوى الطريقة الاوروبية!

لذلك ليس أمام الانسانية لبلوغ التقدم سوى عمل واحد؛ هو ان تنبذ رؤيتها وراء ظهرها وتنصاع بالتبعية الكاملة الى الاوروبيين في الفكر والعمل، دون ان يبدر منها ما يدل على الاعتراض وحتى النقاش!

لقد وجه المنهج الاستلابي هذا ضربة موجعة لكياننا، حيث فقدت الاكثريّة الغالبة استقلالها الفكري بعد أن كانَ وعيها يضمحل ويتلاشى عبر تأثيرات قرون الانحطاط السابقة.

فما كان من بقايا وعي ذهب ادراج الرياح، بعد ان استطاعت حالة الاستلاب الاوروبية ان تفقدنا آخر مظاهر التمسك بالارادة الذاتية.

وهكذا أصبحنا ولم يعد أمامنا مثالٌ يحتذى في الحياة سوى الانسان الغربي ونموذجه الحياتي، ولم نعد نفقه من حياتنا وأهدافنا في السعادة إلا ما عليه الحال في أوروبا وما ترفعه من أهداف في السعادة المادية.

وحين ندير وجوهنا باتجاهٍ آخر نجد ان كلمة الحكام وقادة المجتمع ومثقفيه اجتمعت في الموقف من الدين ودوره، على تأييد الموقف الاوروبي.

هؤلاء يقولون: طالما لم يعد المجتمع المتمدن الراقي - ويعنون به المجتمع الاوروبي - يتعايش مع الدين أو يعترف بدور له في المعاش، فعلينا اذاً ان نكيّف حياتنا على طبق هذا النهج كي نواكب تيار المعاصرة!

لقد قالوا هذا الكلام وغيره مما يماثله بتأثير حالة الاستلاب امام اوروبا والغرب.

بيد ان الأنكى من ذلك ان الاستلاب وفقدان التوازن بلغا بنا شأواً عظيماً من الانحدار اذ أصبحنا نكون صورتنا أزاء حقائق اسلامنا ونفسر وقائع تاريخنا من خلال ما تقوله أوروبا في هذا المجال.

فوعينا لمعنى الدين ولمعنى الاسلام، وفهمنا لمكونات اسلامنا؛ وما تمثله احكامه ونظمه من تأثير في سعادتنا الحياتية، كلها مسائل علينا ان نستفتي بها الاوروبيين ونشكل وعينا فيها طبقاً لآرائهم وتفسيرهم؟

وهكذا آل وعينا في قضية الدين الى ما نضح به الفكر الأوروبي، من أنه لا يعدو ان يكون مجرد سلسلة من الطقوس التي لا يتعدى دورها في حياة الانسان

مجموعة الممارسات التشريقاتية خصوصاً وأنّ الذي ساهم في ترسيخ هذا المعنى، هو طبيعة وعينا المنقوص ومعرفتنا المبتورة بديننا. فالدين في عرفنا اذا لم يتجاوز مجموعة من التشريقات التي تجعل الانسان يشعر بالراحة بعد الموت لابتنائها على معرفة الله^(١).

وفق هذا المعنى لم تعد ثمة حاجة للانسان المعاصر بالدين، فالانسان في عهد الأساطير كان يحتاج الى الدين لحاجته آنذاك لأن يركن الى قوة فوق الطبيعة يحتمي بها ويشعر من خلالها بالأمان أمام الكم الهائل الذي كان يجهله من علل الظواهر الكونية، وأسباب الحوادث التي لم يكن بمقدوره ان يدركها؛ من أمثال الروح والحوادث السماوية وبعض الوقائع الطبيعية كالزلازلة والظوفان والطاعون والأوبئة ونظائر ذلك.

أزاء ذلك كان جهل الانسان بالأسباب وخوفه من الظواهر هو الباعث لايمانه بقوة مجهولة غير طبيعية تكون علة لكل ذلك (= رب الكون) عليه ان ينتظر رحمتها ويتجنب سطوتها وغضبها.

أما الآن وبعد أن أشاح الانسان المعاصر وجهه بعيداً عن الأسطورة والمجاهيل، وأصبح قادراً بمواهبه العلمية ان يحيط بأسرار أكثر المجهولات ومعرفة البقية الباقية على الطريق، فما حاجته يا ترى للدين ونهجه؟ لقد كان الدين حاجة للانسان وهاجساً يؤرقه يوم كان الباعث اليه خوف

(١) يُطلق وصف «العمل التشريقاتي» على تلك الاعمال التي لها صبغة كمالية ظاهرية ولا صلة لها بأصل المقصد؛ من قبيل آداب تناول الطعام ورسوم اللقاء. وتعبيرهم عن الدين بانه لا يعدوان يكون مجموعة من التشريقات ينبع من هذا الطراز في التفكير، وهم يقصدون بذلك ان الدين ليس له تأثير أساسي في الحياة الانسانية.

الانسان أوجاهه، أما الآن فلم يعد الدين يمثل سوى مجموعة من الممارسات الطقوسية ذات الطابع التشريفاًتي غير الواقعي!
ثم حتى إذا جاء البعض وافترض أساساً واقعياً للدين فلا يمكن ان يتعدى دوره حياة الانسان بعد الموت. فالدين لا صلة له بالحياة الاجتماعية أو الدنيوية بشكل عام، وإنما ينقاد الانسان في مشكلاته الحياتية وتطلعاته لحلها الى ما يفضي به العلم والمصالح الزمنية من حلول. أما زج الدين في قضايا الحياة بانتظار حلوله فهو منطق تقليدي يذكّر بعهد الأساطير!

* * *

في حقيقة الحال لا يمكن ان ننظر تفسيراً للدين يصدر عن العقلية الاوروبية يغير هذا المعنى، فالانسان الاوروبي وهو اليوم يشق حياته وسط كفاح مع الطبيعة ومحاولات مستمرة لتسخير الفضاء، ويعيش من جهة ثانية سياسة عالمية معقدة ومدخلات في عالم مملوء بالاضطراب، لا تتسلخ من ذاكرته ابداً تجربته المريرة مع الدين من خلال ممارسات الكنيسة والاجواء الحالكة التي كانت تسود القرون الوسطى من تاريخه.

مثل هذا الانسان الذي يعيش تقدماً مضطرباً ووضعاً عالمياً معقداً وذاكرة مشبعة بوعي تاريخي سلبي للدين، لا يمكن ان ننظر منه أفضل من هذا التفسير.

الدين في المعنى القرآني

أما الفهم القرآني للدين فقد قدّم تفسيراً يقوم على معنى آخر ويعتمد منطقاً في الاستدلال والاثبات مغايراً للمنطق الذي عرضنا له قبل قليل. فالفهم القرآني يعكس نفسه من خلال الترابط بين الخطوات الثلاث التالية:

١- يمتلك الانسان شعوراً فطرياً ووجدانياً يقينياً بأنّ الكون وما فيه يخضع دون استثناء لقانون العلية. فليس ثمة ظاهرة تشذ أو يمكن ان تشذ عن سلطة هذا القانون؛ وليس بمقدورنا ان نصدّق أن حادثة معينة حصلت أو تحصل هكذا بصورة عبثية أو من تلقاء نفسها، لتدخل في النسيج الكوني.

٢- يترتب على قانون العلية الكوني العام، انّ أجزاء الوجود مترابطة فيما بينها، وهي تخضع لنظام متناسق بحيث يكون كل جزء ذا تأثير على الأجزاء الأخرى. فالوجود وظواهر الحركة فيه تخضع من أصغر ذرة وابطسط حركة الى مبدأ التأثيرات المتبادلة بحيث لا يمكن الفصل بين أجزائه ومظاهره الحركية والنظر اليها مستقلة عن الاجزاء والحركات الأخرى، كما اثبتت ذلك بوضوح حقائق الفلسفة والعلم.

٣- في المحصلة الأخيرة يكون الانسان - بوصفه ظاهرة كونية لها آثار واعمال - جزءاً من النظام الكوني نفسه يتفاعل مع أجزائه الأخرى ويتأثر بها دون ان ينفصل عنها أو يكون مستقلاً بوجوده.

ان ثمة عدداً لا حصر له من العوامل التي تؤثر على الانسان بدءاً من وجوده وبنيته الداخلية وانتهاءً بسلوكه وأعماله ونشاطه السلوكي تخضع جميعاً الى قوة خارج هذا الكون هي ارادة الله رب العالمين.

من هذه المقدمات الثلاث نستخلص ما يلي:

الف: يشبه الانسان في موقعه على رقعة الوجود قطرة الماء في بحرٍ لجيٍّ مضطرب الأمواج، فما قدر هذه القطرة وما نسبتها الى البحر وهل بمقدورها ان تتمرد وتستقل بنفسها؟

انَّ الانسان ينساق وراء وهم الصراع مع الطبيعة ومواجهتها لقهرها واعادة تسخيرها كما يحب ويهوى مُنطلقاً من تصور لا يعدو هو الآخر ان يكون ضرباً من ضروب الوهم.

فالانسان يتصوّر نفسه مستقلاً في وجوده وبنيته مُنفصلاً عن تأثيرات النظام الكوني، في حين ان ما يحرزه من تقدم على مستوى الطبيعة لا يعدو ان يكون اكتشافاً للقوانين والنواميس المتحكمة وبالتالي تسخيراً لما يترتب على هذه العوامل والعلل من آثار.

انَّ دعوى الانسان في مصارعة الطبيعة، فضلاً عن كونها دعوى شاعرية تشير إلى الأسمى وتبعث على السخرية، فلا معنى لها من زاوية النظرة الواقعية. ذلك ان ما يحرزه الانسان - كما اشرنا - من تقدم انما يكون تبعاً لاكتشافه القوانين والنواميس المؤثرة في الاعمال والنتائج، ولطالما كان الانسان بنفسه جزءاً من النظام الكوني، فلا بد اذاً ان يخضع لمبدأ التأثيرات المتبادلة الذي اشرنا اليه في المقدمات.

اما دور الاختيار الانساني واردة الانسان في العلاقة مع الطبيعة فهما أيضاً لا يعدوان ان يكونا جزءاً يسيراً من مئات آلاف الأسباب والعوامل الاخرى التي تشترك الى جوار الارادة الانسانية في انتاج الفعل.

بمعنى آخر انَّ ارادة الانسان واختياره هما أيضاً جزء من الادوات التي زوّد بها الجهاز الكوني، كي تؤتي من خلال مبدأ التأثيرات المتبادلة أكلها بعد ان يبذل الانسان وسعه في اكتشاف القانون.

انَّ الانسان ليُجمَع فيتيه في الوهم. وحين يتيه الانسان يبدأ بالاعتراض على

الارادة المتحكمة في الكون وكأنه سيّد هذا الوجود!

يعترض الانسان على قدرة ضاعت منه أو مال فقده، أو صحة بدنية ذوّت، أو عزيز رحل دون ان يعي أنه لا يملك لنفسه وجوداً مستقلاً معزولاً عن أجزاء الكون الاخرى والنظم السارية فيها، أو أنه له ارادة في مقابل ارادة خالق الكون. اذاً لا معنى لمقولة الصراع مع الطبيعة، وانما الصحيح ان يتدخل الانسان عبر ارادته واختياره ليتفاعل مع الاسباب والعوامل الكونية الاخرى في اكتشاف السنن والقوانين المؤثرة في الطبيعة، وليصل الى مبتغاه عبر هذا الطريق.

ب: ان الانسان جزء من الوجود الكوني وهو يخضع كبقية الأجزاء والظواهر الى الجهاز المهيمن على الوجود والذي قدّر لكل شيء هداه وساقه نحو كماله من خلال رفعه للنواقص الوجودية^(١).

فهو الذي أودع في البذرة القوة للتكامل والتحوّل من شوط الى آخر الى ان تتحوّل الى شجرة، وهو الذي أودع في تكوين الشجرة ووجودها القدرة على طي طريق التكامل حتى تثمر.

ان اجزاء الوجود تخضع جميعاً لقانون التكامل المودع فيها تكويناً ووجوداً، بحيث تنساق جميعها عبر مبدأ التوازن نحو ما يحقق لها نموها وكمالها ورشدها حتى تشكّل الصورة النهائية للكون الذي يشهد اتساقاً وترابطاً ويخضع للتأثيرات المتبادلة.

وفي خلاف ذلك (أي مع غياب الهداية التكوينية) سيخضع الوجود للتنافر والاضطراب ويكون ضحية صراع الوجود، لذلك لا مناص لكل ظاهرة اما ان

(١) ﴿الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى﴾ (طه: ٥٠).

تنقاد الى قانونها التكويني وسيرها الوجودي أو أن تُفنى وتفقد فرصتها في الحياة والوجود^(١).

ج: طالما كان الانسان هو أحد أجزاء الوجود فهو الآخر يخضع للهداية التكوينية وقانون التكامل. لقد زوّد الجهاز الوجودي الانسان ببنية خاصة وعيّن له مساراً خاصاً في الحياة، بحيث يستطيع عبر الوسائل التي زوّد بها ان يقطع مساره الحياتي نحو الكمال ويتخلص من النواقص الوجودية ليحقق بذلك سعاده.

ومن الواضح انّ أحد مقتضيات تحقيق الانسان لكمالهِ وسعاده هو اعتماده مبدأ الحياة الاجتماعية وخضوعه لاسلوب التعاون الجماعي.

د: يؤكد القرآن الكريم على انّ الحياة الانسانية خالدة لا تنقطع بموت الانسان في الدنيا^(٢). لذلك على الانسان ان يعتمد منهجاً في الحياة يحقق له سعادة الدارين.

هذا المنهج الذي يبلغ بالانسان سعادة الدارين اطلق عليه القرآن اسم «الدين»^(٣). والخطوط الكلية تتسق مع فطرة الانسان وتكوينه وهو يستلهم قوته وقدرته الاساسية في الديمومة والحياة من خلال انسجامه مع البناء الوجودي العام الذي تخضع له كل الموجودات بما فيها الانسان^(٤).

(١) ﴿فمن اتبع هُدَايَ فلا يضلُّ ولا يشقُّ﴾ ومن أعرض عن ذكري فإن له معيشةً ضنكاً ونحشره يوم القيامة اعمى﴾ (طه: ١٢٥).

(٢) ﴿قل الله يبيحكم ثم يمتك ثم يجمعكم الى يوم القيامة لا ريب فيه﴾ (الجنائية: ٢٦).

(٣) ﴿فأقم وجهك للدين...﴾ (الروم: ٣٠).

(٤) ﴿فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم﴾ (الروم: ٣٠).

يتضح من البحوث المتقدمة ان الدين في المفهوم القرآني هو منهج الحياة الاجتماعية، يحتاجه الانسان الاجتماعي كي يبلغ من خلاله السعادة والكمال الحياتي. وطالما كانت الحياة الانسانية خالدة ممتدة لاتقطع بموت الانسان في الدنيا فينبغي للدين -إذاً- ان يشتمل على أنظمة وتعاليم تضمن للانسان سعادة الدارين، فتحقق له الجانب الدنيوي كما تضمن له الجانب الاخروي.

وبحكم هذا الترابط وعدم الانفصال في الحياة الانسانية بين الحياتين الدنيوية والأخروية جاءت حقيقة الدين شاملة متصلة تغطي الشوطين عبر مجموعة من الأحكام والتعاليم التي تنظم الجانب الدنيوي، مضافاً الى سلسلة من العقائد والخلاق والعبادات التي تضمن الآخرة.

ثم ان الدين في قيمه وعقائده ونظمه استمدّ مناهجه من جهاز الطبيعة والخلقة وليس من الاهواء والرغبات والميول الشاذة.

الدين هو ضرورة يملئها التكوين الوجودي للانسان ويحتاج اليه النوع البشري في طي مسار الكمال والتحرّر من النواقص.

لذلك لم يكن من الصائب ان يخضع الدين للأمزجة والأهواء والرغبات الوهمية، وانما هو منهج اجتماعي جاء ليحقق بصورة عادلة الحاجات الثابتة للانسان، هذه الحاجات التي تتبع من طبيعة تكوينه الوجودي.

فلو قدر للانسان ان يتحرر من النزعات والميول المنحرفة ويفتّش عن حاجاته الحقيقية لوصل الى نفس المناهج التي وضعها الدين لاشباع الحاجات التكوينية الواقعية.

وبعبارة أوضح، لقد جاء الدين -بنظر القرآن الكريم- ليسدّ الحاجات الحقيقية

الثابتة للمجتمع الانساني القائمة على الحق والواقع؛^(١) لا على الالهواء والميول والعواطف، أو على رغبات فرد مستبد^(٢).

في هذه النقطة بالذات يتقاطع المنهج الديني القرآني مع المنهجين الاستبدادي الفردي والديمقراطي.

فالاسلام يعتقد ان عليه ان يراعي المصالح الحقيقية الواقعية للافراد دون استثناء أو اجحاف، ومن دون أن يسلم لحق فرد مستبد في التحكم في المجتمع. ومثلما يرفض الاسلام النهج الاستبدادي الفردي، يختلف مع النهج الديمقراطي الذي يستند الى قاعة (النصف + ١) ليلغي في مقابل ذلك (النصف - ١) بحجة انهم أقلية. أخيراً؛ ان اطار هذا البحث واسع جداً، بيد اننا نكتفي بهذا القدر.

(١) ﴿كتاباً أنزلنا من بعد موسى يهدي الى الحق والى طريق مستقيم﴾ (الاحقاف: ٣٠).

(٢) ﴿ولو اتبع الحق اهواءهم لفسدت السموات والارض﴾ (المؤمنون: ٧١).

بحثٌ حول الرؤيا

لقد اختلف العلماء الاوروبيون في الموقف من الرؤية؛ فعلماء الطبيعيات ذهبوا الى نفي حقيقة الرؤية وأكدوا انه ليس ثمة صلة بين محتوى الرؤية وبين الوقائع الخارجية من وجهة نظر العلم. بيد ان بعض علماء النفس توصلوا من خلال بحوثهم الى خلاف هذه القناعة، واستدلوا في نقض رأي زملائهم الطبيعيين بتلك الرؤى والاحلام التي تُنبئ عن أمور خفية أو تدل على حوادث تقع في المستقبل، بحيث لا يمكن تفسير دلالتها على اساس المصادفة المحضة.

موقف القرآن

وحين نطرح القضية على القرآن ونستنطقه في الموقف نجد انه يصدّق حقيقة الرؤيا ويتجاوز ذلك الى نقل بعض رؤى الانبياء وغيرهم، من قبيل رؤية ابراهيم الخليل حول ذبح إسماعيل، ورؤية يوسف، ورؤية رفاقه في السجن، ورؤية عزيز مصر، وما رآه رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) حول فتح مكة، وغير ذلك مما حملته الروايات والأحاديث عن الرسول الاكرم والأئمة الأطهار (صلوات الله عليهم) من شواهد تؤكد وقوع الرؤية وتصدّق بها.

ثم ان حياتنا الشخصية لا تخلو من وقوع رؤى وأحلام تدل على أمور خفية أو تنطوي على حل بعض المشكلات العلمية أو تنبئ بوقوع حوادث مستقبلية. ومثل هذه الحالة كما تقع لنا فهي تسري على الآخرين ممن نسمع عن

مناماتهم وتحقق هذه المنامات.

ان هذا الضرب من الاحلام خصوصاً تلك التي تنطوي علي دلالات صريحة بحيث تستغني عن التفسير لا يمكن ان تقع جميعها تحت تأثير الصدفة بحيث لا يكون ثمة دلالة بين محتواها وبين ما تدل عليه من وقائع وأشياء خارجية.

الآن هذا الواقع لا يدعونا هو الآخر الى انكار أثر عوامل داخلية كثيرة في تحفيز قوة التخيل وزيادتها في الانسان بحيث يكون لها أثرها في مناماته وأحلامه. فعوامل مثل الأمراض والشذوذ المزاجي والاحساس بالتعب والارهاق وامتلاء المعدة كلها عناصر لها تأثيرها في مخيلة الانسان وبالتالي تكون باعثاً فيما يراه من أحلام.

كما ان للعوامل الخارجية أثرها في تخيلات الانسان من قبيل الحر والبرد ونظير ذلك مما يحيط به. فالانسان حين يقع تحت وطأة الظروف المناخية الحادة كشدّة البرد أو شدّة الحر مثلاً من الممكن ان يرى في منامه لهيباً من النيران أو تُثار في مخيلته صور للصقيع والزمهرير.

وحين ينام الانسان وهو ممتلئ البطن أو مصاب بعلّة في مزاجه، تنداعى أمام مخيلته أحلام قلقلة وأضغاث مزعجة تبعث على التشوش والاضطراب.

كذلك لا سبيل في هذا المقام الى انكار أثر الصفات النفسية والأخلاقية لشخصية الانسان على ما يراه من أحلام.

فأكثر الأحلام في الواقع هي آثار لتخيلات ناتجة عن عوامل داخلية وخارجية، بحيث يأتي الحلم ليكون انعكاساً لآثار هذه العوامل والأسباب في مخيلة الانسان.

وما فعله العلماء الطبيعيون هو انهم فسّروا الظاهرة على اساس اكتشاف

اسبابها وبواعث وقوعها في هذه العوامل الداخلية والخارجية ثم انكروا حقيقة الرؤية. في حين نجد ان الصحيح هو الالتزام بالقصد والموضوعية على طول الخط: فكما انه لا مجال امامنا لانكار اثر العوامل الداخلية والخارجية في وقوع الرؤية، كذلك لاسبيل أمامنا الى انكار قسم من الاحلام والرؤى وما هي عليه من صلة بأمور وقضايا خارجية.

هل تتصل النفس بالرؤيا؟

ان الذي يرى في المنام وقوع حادثة معينة بيوم معين، ثم تقع الحادثة في عالم الواقع باليوم المعلوم الذي اخبر به، ان مثل هذا الانسان لا يمكن ان ندعي له ان نفسه كانت على صلة وارتباط بحادثة لم تقع بعد؛ والسبب ان الصلة الوجودية بين الموجود والمعدوم من المحالات.

وكذلك بالنسبة لمن يرى في المنام ان ثمة وعاء مدفون في مكان معين، أو ان ثمة مقداراً من سكك الذهب والفضة مدفونة في الوعاء، ثم يأتي للبقعة أو المكان بعد استيقاظه فيحفره ونعثر على الوعاء وفيه الذهب والفضة كما رأهما في المنام، فمثل هذا الانسان لا يمكن ان نزعّم له ان ثمة اتصالاً بين نفسه وبين الوعاء المدفون لان اتصال النفس بالامور المادية لا يكون الا عن طريق الحواس. ولطالما كان الوعاء مدفوناً على مسافة تحت الارض فلا يمكن القول بوجود رابطة حسية بين الاثنين بحيث ندعي ان الوعاء كان قابلاً للادراك الحسي.

لذلك قالوا (أهل الفن والاختصاص) ان ارتباط النفس بمثل هذه الحوادث والاشياء لا يكون الا عبر الاتصال بعقلها واسبابها.

وتوضيح ذلك ان عالم الوجود ينطوي على ثلاثة عوالم، هي:

عالم الطبيعة: وهو العالم الذي نعيش فيه ونعنيه بشكلٍ كامل.
 عالم المثال: وهو في مرتبته الوجودية فوق عالم الطبيعة؛ موجوداته صورٌ
 غير مادية لها صفة العلة بالنسبة للموجودات المادية في عالم الطبيعة.
 عالم العقل: هو فوق عالم المثال، وحقائق الموجودات فيه موجودة دون مادة
 وصورة؛ لهذا العالم صفة العلية بالنسبة لموجودات عالم المثال.

وعليه، فان النفس الانسانية حين تتجرّد تتفق في سنخيتها مع عالم فوق
 الطبيعة. ففي وقت النوم حين لا تكون مشغولة بالادراكات الحسية تعود النفس
 الى العالم الذي تتفق معه في السنخية، وتفتح على مشاهدة حقائقه بقدر ما
 تحمل من استعدادات لذلك.

ان النفس الكاملة لها القدرة على ادراك المجردات في صيغة تجردها العقلي،
 وبالتالي يكون بمقدورها ان تدرك العلل والاسباب على نحوٍ كُلي. بينما النفس
 التي لم تبلغ هذه المرتبة من الكمال لا تدرك الحقائق الكلية الا على نحوٍ جزئي.
 ان النفس تعبر عن مدرقاتها بتصورات دالة عليها، فكما اننا نقرّب حالة
 السرعة الكلية من خلال جسم يتحرك بسرعة، وكما ندلل على معنى العظمة من
 تصوّر الجبل، فكذلك النفس حين لا تبلغ مرحلة التجرد العقلي تتوقف في عالم
 المثال فتحكي ما تشاهد وتدل عليه من خلال الصور والمعاني. في حين يحصل
 لها احياناً ان ترى علل وأسباب الأشياء في عالم المثال بصورتها الواقعية فيكون
 لها أثر عليها وتقدر على ان تتصرف بها.

وهذا هو ما يحصل بالنسبة للاحلام والرؤية الصريحة التي يراها في الغالب
 أهل الصدق والصفاء.

ويحصل أحياناً أن ترى النفس الموجودات المثالية بصورٍ مأنوسة بها، فترى العلم بصورة النور، والجهل بصورة الظلمة، حتى يمكن للذهن في مثل هذه الحالات أن ينتقل من معنى إلى معنى مضاد له.

من بين أمثال هذه الأحلام الرؤية المشهورة التي تنقل، ومؤداهما أن رجلاً جاء إلى ابن سيرين مفسر الأحلام المعروف، وقال: رأيت بيدي خاتماً، وأنا أختم على أفواه الناس وعوراتهم. اجاب ابن سيرين: ستغدو مؤذناً يصوم الناس بأذنانك ويمتنعون عن الطعام والاتصال الجنسي.

نوعا الرؤيا

نستخلص مما مرّ أن الرؤيا تقع على قسمين، هما: الرؤيا الصريحة المباشرة التي لا تتصرف بها نفس الرائي وإنما تنقل ما شاهدته كما هو. ثم هناك الرؤيا غير المباشرة التي تكون نفس الرائي قد تصرفت بها، فتحتاج حينئذ إلى التفسير وإلى من يعيد الصورة الذهنية إلى صورتها الحقيقية الأولى. كما مرّ في تفسير النور بالعلم، والظلام بالجهل والحيرة.

وبدورها تنقسم الرؤيا غير المباشرة إلى قسمين؛ الأول: الذي يكون التعبير فيها واضحاً بحيث يسهل ردّ رموزها وصورها الذهنية إلى الأصول والحقائق التي تدل عليها. كما مرّ بنا في الأمثلة السابقة.

أما القسم الثاني: فيمثل الأحلام التي تصرفت النفس بصورها بشكل معقد يفضي إلى الغموض والابهام بحيث يصعب على المفسر أن يعيد الصور المرئية إلى أصولها الأولى أو لا يكون ذلك له ممكناً أصلاً.

هذا النوع من الأحلام هو الذي يطلق عليه «أضغاث أحلام».

هذه هي الخلاصة التي انتهت اليها بحوث أساتذة علم النفس حول الرؤيا والتي يمكن ان نجد لها مؤيداً في القرآن الكريم.

فمما يمكن أن يكون دليلاً على عودة النفس أثناء نوم الانسان الى عالم ما فوق الطبيعة، هو قوله تعالى: ﴿هو الذي يتوفاكم بالليل﴾^(١) وقوله تعالى: ﴿اللّه يتوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها فيمسك التي قضى عليها الموت ويرسل الاخرى﴾^(٢). انّ ظاهر ما تدل عليه الآيتان هو انقطاع صلة النفس ببدن الانسان أثناء نومه بحيث لا يكون لها صلة بحواسه الظاهرية، وانما تعود الى ربّها بما يشابه عودتها اليه حين الموت.

وثمة في آيات القرآن الكريم أيضاً اشارات الى أقسام الرؤيا الثلاثة، فرؤيا ابراهيم الخليل (عليه السلام) ورؤيا الرسول الاكرم (صلّى الله عليه وآله وسلّم) هي من القسم الاول، أما رؤيا رفقاء يوسف في السجن فهي من القسم الثاني. وثمة اشارة الى القسم الثالث حيث عبّر مفسرو الاحلام المصريون المحيطون بملك مصر ان ما رآه لا يعدو ان يكون «أضغاث أحلام».

(١) الانعام: ٦٠.

(٢) الزمر: ٤٢.

المحكم والمتشابه والتأويل في القرآن

يقول تعالى: ﴿هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هنّ أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله الاّ الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كلّ من عند ربنا وما يذكر الاّ اولو الالباب﴾^(١).

معنى المحكم والمتشابه لغة

تعود كلمة «محكم» من وجهة نظر اللغة الى مادة «حكم» والاخيرة معناها الشيء الذي حكم أصله ومنعّ منعاً بحيث لا يمكن نفوذ شيء اليه، حتى يفصله. وكلمات «احكام» و«تحكيم» و«حكم» بمعنى القضاء، و«الحكمة» بمعنى المعرفة، و«الحكمة» لجام الدابة (سُميت اللجام حكمة الدابة) وكل هذه المعاني تفضي الى الاتقان وتدل عليه.

أما «المتشابه» يعني ما يكون بين الاشياء المختلفة من توافق في الاوصاف والكيفيات.

و«التأويل» هو إرجاع شيء الى شيء آخر.

المحكم والمتشابه في الاصطلاح القرآني

ثمة في كتاب الله ما يصف القرآن جميعاً بأنه كتاب «محكم»^(١) وثمة من الآيات ما يصفه جميعاً بأنه كتاب «متشابه»^(٢). أما الآية السابعة في سورة آل عمران فتصف جزءاً من أي الكتاب بانهم «محكمات» والجزء الآخر بانهم «متشابهات» ثم تطلق على «المحكمات» مصطلح «أم الكتاب».

والذي يجب ان نعرفه بهذا الصدد انَّ كون كلِّ الكتاب محكماً هو صفة للقرآن قبل نزوله^(٣).

أما كونه جميعاً «متشابهاً» فالمقصود به انَّ جميع آياته تنتظم في سياق واحد وتخضع لنظام جذّاب واسلوب يتسم بالاحكام، بحيث يعبر عن الحقائق بشكل منسجم يهدي الناس الى الحق ويرشدهم اليه.

ومن الطبيعي انَّ معنى المحكم والمتشابه هنا يجري على القرآن الكريم بأكملة، وذلك بخلاف المعنى الاصطلاحي المتداول للكلمتين - في العلوم القرآنية - والذي يقتصر على جمع من الآيات.

وفيما يتعلق بـ «أم الكتاب» فيمكن ان نستخلص المراد من خلال الاعتماد على الدلالة الاصلية لمعنى «أم» التي تؤول الى ان تكون المرجع والملجأ الذي يلجأ اليه. وحينئذ تكون الآيات المحكمات التي هي ام الكتاب، المرجع الذي

(١) ﴿كتاب احكمت آياته﴾ (هود: ٢).

(٢) ﴿كتاباً متشابهاً مثاني تقشعرّ منه جلود الذين يخشون ربهم ثم تلين جلودهم وقلوبهم الى ذكر الله ذلك هدى الله يهدي به من يشاء ومن يُضلل الله فاله من هاد﴾ (الزمر: ٢٣).

(٣) يمكن ان نستفيد هذه الفكرة من محتوى الآية الثانية من سورة الزمر في قوله تعالى: ﴿كتاب احكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير﴾.

يُلجأ إليه في فهم الآيات المتشابهات.

والذي نستفيدة من سياق الآية أنَّ المتشابه من آي الذكر الحكيم لا تستبين معانيه ولا تتضح بمجرد الاستماع إليه. وإنما يكون باعثاً للوهلة الأولى على الشك والتردد فينقاد إليه مَنْ في قلوبهم مرض ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله.

وحين يتردد المقصود بالمتشابه بين هذا المعنى وذاك، لا يكون أما منا سبيل لاستبيان معناه المحدد إلا بارجاعه إلى الآيات المحكمات التي تفصل فيه.

يترتب على ذلك أنَّ «المتشابه» لا يؤول إلى الأحكام إلا بواسطة الآيات المحكمات، في حين يكون «المحكم» محكماً بنفسه. على سبيل المثال حين يواجه السامع الآية الخامسة من سورة طه في قوله تعالى: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ لا يتبادر للوهلة الأولى إلى ذهنه معناها المحدد، بيد أنه حين يرجع إلى الآية الحادية عشرة من سورة الشورى ويقرأ قوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء﴾ يصل من حاصل الجمع بين الآيتين - أو بتعبير أدق من إعادة المتشابه إلى المحكم - إلى نفي الجسمية عن الله (سبحانه) وإنَّ الاستواء بمعنى الاتكاء أو الجلوس في مكانٍ معين هو من المحالات بالنسبة إليه. وبذا يكون المقصود من الاستواء على العرش هو الهيمنة على الملك والاحاطة الكاملة بالخلق.

وفي مثال آخر نجد الانسان حين يلتقي بالآية الثالثة والعشرين من سورة القيامة: ﴿إلى ربها ناظرة﴾ ثم يعيدها إلى الآية (١٠٣) من سورة الانعام في قوله تعالى: ﴿لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار﴾ يصل إلى نتيجة مفادها أنَّ المراد من النظر في الآية الأولى هو أمر آخر غير النظر الحسي.

إنَّ هذا الكلام يصدق أيضاً على الناسخ والمنسوخ، فحين نعرض الآية

المنسوخة على الآية التي نسختها، نجد ان المنسوخة كانت تشتمل على حكم لا تمتد مدته لاكثر من الزمان الذي نسخ به، بحكم جديد من الآية الناسخة^(١).

المتشابه ينطوي على دلالة أيضاً

ان الذي يتعمّن بالقرآن جيداً لا يجد آية من آياته دون مدلول ينطق بمعناها ويبيّن مقصودها والمراد منها. بيد ان غاية ما هناك ان مداليل بعض الآيات يمكن التعرف عليها مباشرة دون شك والتباس، فيما تنطوي آيات اخرى على أكثر من مدلول تتشابه فيما بينها فتبعث على الحيرة والشك.

ان الجمع بين المداليل أو ارجاع بعضها الى البعض الآخر يقود في نهاية المطاف الى المعنى الحقيقي الواقعي الذي تدلّ عليه الآية.

والمعاني الحقيقية التي نعنيها هي أصول مسلمة في المعرفة القرآنية من قبيل وجود الصانع، التوحيد، البعثة، الانبياء، تشريع الاحكام، والمعاد وأمثال ذلك. فكل هذه المعاني ليست اموراً خارجة عن نطاق المعرفة القرآنية والأصول التي تبني عليها، وانما تنطوي عليها وتستلزمها. فمن بين المداليل المتعددة التي تنطوي عليها الاحتمالات المختلفة يمكن تماس المعنى الحقيقي الذي تدل عليه.

والسبيل الى ذلك هو ارجاع قسم من الآيات الى آيات اخرى تبيينها وتوضح المقصود منها.

ثم هناك بعض الآيات التي تكون بمثابة الاصول والجذور (أو مفاتيح) بالنسبة لما سواها من الآيات.

(١) لقد عالج السيد الطباطبائي فكرة المحكم والمتشابه على مدى عشر صفحات من تفسيره الميزان، حيث استعرض هناك وناقش ستة عشر قولاً في المسألة يمكن مراجعتها على نحو تفصيلي. لاحظ:

هذه الحقيقة تبدو واضحة دون التباس خلال التأمل بالآية مورد البحث (آل عمران: ٧) اذ يتبين انَّ المراد من «المحكّمات» هي الآيات التي تتضمن اصولاً قرآنية ثابتة ومسلّمة، في مقابل «المتشابهات» التي لا تتضح معانيها ولا تستبين مداليلها إلا بعد اعادتها الى الاصول الثابتة.

لماذا وجد المتشابه؟

اتضح من المقدمات آفة الذكر انَّ ارجاع الفروع الى الأصول هو من القواعد العامة في تحصيل المعرفة، لا يختص بالقرآن وحده، وبالتالي لا يستوجب التشابه، ولكن مع ذلك قد يتساءل البعض - حتى وهو يتفهم الحالة - عن علة حصول ذلك في كتاب الله؟

في معرض الاجابة يمكن ان نعيد علة حصول الحالة الى أحد أمرين يتضحان من تقسيمنا المعارف القرآنية الى القسمين التاليين:

القسم الاول: ثمة معارف قرآنية عالية ترتفع على مستوى الحس والمادة، إلا انَّ مستوى الفهم العادي يتوقف في ادراكها ويخامرهُ التردّد والشك فيما اذا كان المراد منها حكم جسماني مادي ام لا؟

على سبيل المثال حين يقرأ الانسان: ﴿إِنَّ رَبَّكَ لِبِالْمُرْصَادِ﴾^(١)

ثم يلتقي في السورة نفسها مع قوله تعالى: ﴿وَجَاءَ رِبِكُ﴾^(٢) فإنَّ اول ما يتبادر الى الذهن الانساني المأنوس بالحس، انَّ الآيتين تدلان على اوصاف جسمية وتتحدثان عن خواص مادية. ولكن عند الرجوع الى الاصول التي تنطوي على

(١) الفجر: ١٤.

(٢) الفجر: ٢٢.

هذه الحقائق (الصفات الالهية) تنتفي معاني الجسمية وخواص المادية، فيذوي المعنى الاول المتبادر الى الذهن ثم يتلاشى ويزول.

وما ينبغي ان ننتبه اليه انَّ مثل هذا التبادر الذهني الاول الذي يبعث على الالتباس هو تعبير عن حالة ترافق المعارف والبحوث غير المادية وتلك التي لا تخضع لمعايير الحواس وضوابطها. وبالتالي فهي لا تختص بالقرآن الكريم وحده وانما تمتد لتشمل الثابت غير المحرّف من الكتب السماوية الاخرى، وتسري ايضاً على بحوث «الالهيّات» في الفلسفة.

القرآن الكريم اثار بدوره الى هذه الحالة كلما ارتبط الامر ببيان المعارف العالية، اذ يقول تعالى: ﴿انزل من السماء ماء فسالت اودية بقدرها﴾^(١) ويقول ايضاً: ﴿انما جعلناه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون وانه في أم الكتاب لدينا لعلي حكيم﴾^(٢) فهاتان الآيتان تشيران من جهة الى سمو المعارف القرآنية ورفعتها، وتدلان من جهة ثانية على انّ الادراك البشري في الاحاطة بهذا النوع من المعارف يتفاوت بين انسانٍ وآخر تبعاً لتنوع الاستعدادات واختلافها.

وحين نعود الآن الى «المتشابه» في القرآن نجد انه لا يعدو ان يكون مصداقاً لهذه الحالة. فالاشكال أو النقص ليس في كلام الله، وانما في طبيعة الاستعدادات المتفاوتة للسامعين.

القسم الثاني: وهو ما يرتبط بالنواميس الاجتماعية والاحكام الفرعية. وهذا اللون من المعارف القرآنية يشتمل على الناسخ والمنسوخ. وعلّة نسخ الآيات

(١) الرعد: ١٧.

(٢) الزخرف: ٤.

هو تغيير المصالح التي تقضي بدورها احكاماً وقوانين جديدة.
وإذا أضفنا لذلك انَّ القرآن نزل بشكل تدريجي فإنَّ حاصل الجمع بين
الحقيقتين سيكون باعثاً لوجود «التشابه».
ومن الطبيعي انَّ السبيل الى رفع هذا التشابه يكون عبر اعادة «المتشابه» الى
«المحكم» و«الناسخ» الى «المنسوخ».

اتباع المتشابه

ذمَّ القرآن الكريم من يتبع المتشابه، حيث يقول تعالى: ﴿فاما الذين في
قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه﴾^(١).

وفي توضيح معنى الآية نجد انها وزعت الناس في طبيعة تلقيهم للقرآن الى
صنفين، الاول: يبتغي الفتنة واشاعة الضلال بين الناس فيتبع المتشابه. أما الصنف
الثاني فإنَّ وجودهم ينطوي على علم ثابت راسخ وقلوب مستقرة مستحكمة،
وهؤلاء يتبعون المحكم وينأون عن المتشابه.

وما نتبينه من هذا التصنيف انَّ الذمَّ يتعلق بمن يتبع المتشابه في العمل لا في
الايمان، والآ فانَّ الايمان بالمتشابه لا يستوجب الذم.

انَّ الذم يتعلق بسلوك تلك الفئة التي تتحرك عملياً لزرع الفتنة واشاعة الضلال
بين الناس عبر تأكيدها على المتشابه وتشبثها به.

ومرةً اخرى فإنَّ الذم يقتصر على الفئة التي تتأول المتشابه دون ان تعود به الى
المحكم. أما من يعود بالمتشابه الى المحكم ويفهم المراد منه على ضوء ما توحيه
الاصول التي ينطوي عليها المحكم، فهو لا يكون مظنةً للمؤاخذه أو الذم، لانه لم
يتبع المتشابه وانما اتبع «المحكم» نفسه.

التأويل

التأويل في اللغة هو المرجع والمصير. وتأويل المتشابه يعني تصديره الى مرجع يؤول اليه.

أما تأويل القرآن فهو يشير الى تلك المنابع الاصيلة التي انبثقت عنها معارف القرآن. ولكي تتضح الفكرة على نحوٍ أوضح نشير الى ان اقوال المفسرين تعددت في ذكر معاني التأويل^(١)، بيد ان القول الاكثر شهرة بينهم ذهب الى انه: اصابة المعنى المخالف لظاهر اللفظ.

لقد شاع هذا المعنى للتأويل واشتهر بين المتأخرين حتى غطى على معناه الاصيلي في كونه: المرجع والمصير، بحيث أصبحت «حقيقة التأويل» لا تعرف الا من خلال الدلالة على المعنى المخالف للظاهر. بيد اننا لا نسلّم بهذا المعنى لما يلي:

اولاً: ان استعمال كلمة «التأويل» للدلالة على المعنى المخالف للظاهر هو استخدام اصطلاحي متأخر على نزول القرآن. وليس ثمة ما يعضد هذا الاستعمال ويؤيده في الموارد الستة عشرة التي ورد فيها لفظ التأويل في القرآن. واذا اردنا ان ندقق جيداً في موارد استعمال القرآن للتأويل في المواطن الستة عشرة نجد انها لا تدل على ما ذهبوا اليه من الاشارة الى معنى خلاف الظاهر. أما ما ذكر المفسرون من معانٍ لهذه الموارد فهو لا يتّسم بالصحة الكاملة، وان كان بعضه قد تحلّى بقدرٍ من الصحة النسبية.

(١) ذكر المؤلف عدّة اقوال في معنى التأويل وفي الفرق بينه وبين التفسير، بيد اننا عرضنا عن تلك التفاصيل واقتصرنا على ذكر القول الشائع تسهيلاً للقارئ وتحقيقاً لفائدة اكبر. [خسر وشاهي].

ثانياً: أنّ لازمة القول بأنّ المراد من التأويل هو معنى مخالف للظاهر هو ان يتضمن القرآن سلسلة من المعاني تخالف ما عليه ظاهر بعض الآيات. وحين يختلف الظاهر مع محكمات القرآن فان ذلك يستلزم الفتنة في الدين ووقوع الضلال بين الناس.

والمشكلة تبقى على حالها دون حل، حتى اذا قلنا ان ثمة في القرآن اختلاف بين الآيات يستدعي رفعه ان نصرف بعض الآيات عن معناها الظاهر ونؤول بها الى معانٍ تكون أرفع من مستوى الادراك العام للناس.

والسبب ان إلزام القول بوجود مثل هذا الاختلاف الذي نتصوّره، مردود بالاحتجاج القرآني نفسه، حيث يقول: ﴿أفلا يتدبّرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً﴾^(١).

ومن اللوازم المترتبة على القول بالمعنى الآنف للتأويل ان تسقط الآية التي نتأولها عن الحجية كلياً. وتوضيح ذلك: اذا قلنا ان رفع الاختلاف بين آيتين يتطلب «تأويل» احدهما بالمعنى المار للتأويل، ثم نزع ان للآية معنى هو غير المعنى الذي يدلّ عليه ظاهرها، لا يعلمه الا الله - والراسخون في العلم ايضاً - فان هذه الآية ستسقط عن الحجية كاملاً، لان هذا الضرب من التأويل يمكن ان نفترضه في أقوال الآخرين؛ بل وحتى في القول الذي ثبت كذبه قطعاً، اذ يمكن ان نقول: ان القائل لا يعني المعنى الظاهر الذي فهمناه وانما يريد معنىً صحيحاً تعلقت به ارادته لم نفهمه نحن!

ان هذا الاسلوب في رفع الاختلاف بين آيات القرآن يتعارض كلياً مع منطوق

الآية التي مرّت علينا قبل قليل (النساء: ٨٢) والتي تحتجّ بشكل قطعي واضح على ان القرآن قابل للفهم والادراك على المستوى الادراكي العام وانه يمثل أرضاً خصبة للبحث والتأمل والتدبّر.

اننا لا نجد في القرآن آية واحدة تريد معنى يخالف ما عليه ظاهر الكلام العربي أو انها تنطوي على لغو وغموض.

بينما ما فعله في المعنى الذي ذكروه للتأويل هو تناسي جميع هذه الحقائق واسدال الستار عليها.

ثم اننا نعتقد في القرآن انه كلام الله، وهو فوق المتغيرات والآراء المتناقضة، لا يعتريه التناقض؛ مصون من السهو والخطأ والنسيان، قد بلغ مستوى الكمال بحيث لا تزيد العصور في تكامله شيئاً فكيف نزل به في المعنى الذي قالوه للتأويل بحيث يكون هو والكلام الكاذب في مرتبة واحدة من الخضوع للمعاني المتأولة؟ من كلّ ما مر نستخلص اننا بحاجة الى بيان المعنى الذي نراه للتأويل، ثم ننتقل للاستفادة من الآيات وتفسيرها - التي تنطوي على كلمة تأويل - بما يدلّ عليه محتوى المعنى الجديد.

ان «التأويل» عبارة عن حقيقة خارجية لها واقع يستند اليها البيان القرآني سواء أكان حُكماً، أو موعظة وحكمة.

وهذه الحقيقة ترمي بظلالها على جميع آيات القرآن الكريم سواء فيها المحكم والمتشابه.

فكون الآية لها تأويل هو غير كونها متشابهةً تحتاج في بيان معناها للاعادة الى المحكم.

ومعنى ذلك ان التأويل لا يختص بالآيات المتشابهه، وانما كل القرآن له تأويل سواءً في ذلك محكمه ومتشابهه.

والتأويل ليس من قبيل المفاهيم والمعاني اللفظية بحيث تدل الالفاظ عليه، وانما هو امور عينية وحقائق متعالية سامية لا تحيط الالفاظ المطبوعة بها. لقد أراد الله (سبحانه) لهذه الامور العينية الخارجية، الرفيعة السامية ان تقترب من أذهاننا بقيد الألفاظ وكسوتها.

ان للالفاظ هنا حكم «الأمثال» التي تقوم بدور التوضيح وبيان المقصود بما يُناسب فهم السامع للفكرة.

القرآن الكريم يشير تصريحاً وتلويحاً الى هذا المعنى، اذ يقول تعالى: ﴿انا جعلناه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون وانه في أم الكتاب لدينا لعلي حكيم﴾^(١) فالآية تدل على ان لهذا القرآن مقاماً علوياً سامياً رفيعاً، فوق الفهم العام. وانما جاء بهذه الصورة وبكسوة الألفاظ كي يكون قابلاً للفهم والادراك.

وما يعيننا التأكيد عليه هو ان «الماوراء» الفهم العام هو الذي يطلق عليه اسم «التأويل» وهو يسري على القرآن بأكمله محكمه ومتشابهه.

الاستشهاد بالقرآن

سنشير فيما يلي الى ثلاثة مواطن تؤكد المعنى الذي ذهبنا اليه في المراد بالتأويل، وهذه المواطن، هي:

١- «تأويل» ما قام به الخضر (عليه السلام): تتضمن قصة موسى (عليه السلام) والخضر (عليه السلام) كلمة «تأويل». فالخضر يخاطب موسى بالقول:

﴿سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا﴾^(١). ثم ينعطف في نهاية القصة للقول: ﴿وَذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا﴾^(٢).

والآن علينا ان نستعرض جوانب هذه القصة القرآنية لنتفهم معنى «التأويل» على نحوٍ أوضح.

لقد قام الخضر اثناء مرافقة موسى له بثلاثة أعمال أثارت اعتراض موسى (عليه السلام) عليه، هذه الاعمال، هي:

ألف: ﴿حَتَّىٰ إِذَا رَكَبَا فِي الْسَفِينَةِ خَرَقَهَا﴾^(٣).

ب: ﴿حَتَّىٰ إِذَا لَقِيَ غُلَامًا فَقَتَلَهُ﴾^(٤).

ج: ﴿حَتَّىٰ إِذَا أَتَىٰ أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَطْعَمَا أَهْلُهَا فَأَبَوْا أَنْ يُضَيِّفُوهُمَا فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقُضَ فَأَقَامَهُ﴾^(٥).

لقد اعترض موسى (عليه السلام) على كل واحد من هذه الأعمال، وقد اكتسب الاعتراض الصور والعناوين التالية التي عبّر عنها القرآن بما يلي:

ألف: قال: ﴿أَخْرَقْتُهَا لِتُغْرَقَ أَهْلُهَا لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا إِمْرًا﴾^(٦).

ب: قال: ﴿أَقْتَلْتُ نَفْسًا زَكِيَّةً بِغَيْرِ نَفْسٍ لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا نَكْرًا﴾^(٧).

(١) الكهف: ٧٨.

(٢) الكهف: ٨٢.

(٣) الكهف: ٧١.

(٤) الكهف: ٧٤.

(٥) الكهف: ٧٧.

(٦) الكهف: ٧١.

(٧) الكهف: ٧٤.

ج: قال: ﴿لَوْ شِئْتُ لَتَخَذْتُ عَلَيْهِ اجْرًا﴾^(١).

ان التأمل بمحتوى اعتراض موسى (عليه السلام) ينصبّ على انكار الصور والعاوین التي أطرت تلك الأعمال، فحين يكتسب العمل - عنواناً - شيئاً غير صحيح بنظر موسى، يبادر (عليه السلام) للاعتراض على الخضر، الذي قام فيما بعد بارجاع كل عمل الى صورته الواقعية وعنوانه الحقيقي، فواضح للكليم مايلي.

ألف: ﴿أما السفينة فكانت لمساكين يعملون في البحر فاردت ان أعيبتها وكان وراءهم ملك يأخذ كل سفينة غصباً﴾^(٢).

ب: ﴿واما الغلام فكان أبواه مؤمنين فخشينا ان يرهقهما طغياناً وكفراً فاردنا ان يبدلهما ربهما خيراً منه زكاةً واقرب رحماً﴾^(٣).

ج: ﴿واما الجدار فكان لغلامين يتيمين في المدينة وكان تحته كنز لهما وكان ابوهما صالحاً فاراد ربك ان يبلغا اشدهما ويستخرجا كنزهما رحمة من ربك﴾^(٤).

وحين انتهى الخضر (عليه السلام) من الاجابة على اعتراضات موسى (عليه السلام) واحداً بعد آخر، أجمل الباعث الى عمله بقوله: ﴿وما فعلته عن أمري﴾^(٥).

(١) الكهف: ٧٧.

(٢) الكهف: ٧٩.

(٣) الكهف ٨٠ - ٨١.

(٤) الكهف: ٨٢.

(٥) الكهف: ٨٢.

ان المراد بالتأويل في هذه القصة هو اعادة الامور الى عناوينها الحقيقية، تماماً كما نقول ان «الضرب» مثلاً هو عنوان للتأديب.

صحيح ان معنى «التأويل» في اللغة هو الرجوع، وبالتالي فهو يشتمل على معنى العودة، كما في قولنا «جاء زيد» فهذه الجملة ترجع الى حقيقة خارجية تشير الى مجيء زيد، الا ان استخدام كلمة «التأويل» في الموارد المشار اليها لا يتضمن معنى اصطلاحياً، وانما تحكي «رجوعاً» خاصاً كالذي رأينا مثاله في قصة موسى والخضر (عليهما السلام).

٢- «التأويل» في قصة يوسف (عليه السلام): وردت كلمة «تأويل» في قصة يوسف (عليه السلام) اكثر من مرة، من ذلك مثلاً: ﴿ورفع أبويهِ على العرش وخرّوا له سُجّداً وقال يا أبتِ هذا تأويل رؤياي من قبلُ قد جعلها ربّي حقاً﴾^(١).

والرؤيا التي يشير اليها يوسف، هو ما رآه من قبل في ما ينطق على لسانه الذكر الحكيم: ﴿يا أبتِ اني رأيتُ أحدَ عشرَ كوكباً والشمسَ والقمرَ رأيتهما لي ساجدين﴾^(٢).

وقد وردت كلمة «التأويل» مرة اخرى في رؤيا الملك وموقف مفسّري الاحلام منها ﴿قالوا اضغاتُ احلام وما نحنُ بتأويل الاحلام يعالمين﴾^(٣). ثم يتذكر احد السجينين دراية يوسف بتأويل الاحلام وخبرته بتفسيرها، فيقول:

(١) يوسف: ١٠٠.

(٢) يوسف: ٤.

(٣) يوسف: ٤٤.

﴿وقال الذي نجا منها وادّكر بعد أُمَّةٍ أنا أنبئكم بتأويله...﴾^(١).

وفي مواطن أخرى من السورة، يذكر التأويل كصفة ليوسف علّمها إياه ربُّ العالمين ﴿ولنعلمه من تأويل الاحاديث﴾^(٢). ﴿وعلمتني من تأويل الاحاديث﴾^(٣).

لقد استخدمت كلمة «تأويل» في جميع هذه الموارد للإشارة إلى حوادث وحقائق مثلت المرجع والاصل للرؤيا. فالرؤيا لم تعدوا ان تكون «صورة» و«مثالاً» عن الحقيقة الخارجية وما سيقع في المستقبل وردت إلى الذهن واستقرت في عنوان الرؤيا.

وما نستفيدة من ذلك ان الحقيقة الخارجية هي المعنى، أما الرؤيا فهي ليست سوى صورة تلبّست بالمعنى وبذلك تكون نسبة «التأويل» إلى «ذي التأويل» (كالرؤيا التي تحتاج إلى تأويل مثلاً) كنسبة المعنى إلى الصورة، أو الحقيقة إلى المثال.

ومن المقارنة بين معنى التأويل في هذه القصة القرآنية ومعناه في قصة الخضر وموسى (عليهما السلام) نستنتج ان المعنيين متقاربان؛ بل متطابقان.

٣- «التأويل» في آيات القيامة: ننظر لكلمة «التأويل» وهي ترد أيضاً في الآيات التي تتحدّث عن القيامة، نظير قوله تعالى: ﴿هل ينظرون الا تأويله يوم يأتي تأويله﴾^(٤). وحين نجمع بين هذه الآية وقوله تعالى من سورة ق: ﴿لقد

(١) يوسف: ٤٥.

(٢) يوسف: ٢١.

(٣) يوسف: ١٠١.

(٤) الاعراف: ٥٣.

كنت في غفلةٍ من هذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد»^(١) فنستنتج ان سنخ المشاهدة لاحوال القيامة واوزاعها يختلف عن سنخ المشاهدة الحسية في الدنيا. تماماً كما تختلف أوضاع القيامة والانظمة المتحكمة فيها، عن أوضاع هذا العالم الذي نشاهده ونألفه.

ان البحث في المسألة يحتاج الى تفصيل اكثر، بيد ان ما نريد ان نخلص اليه: ان ما اخبر به القرآن وما جاءنا عن طريق الانبياء يؤول في المحصلة الأخيرة ويرجع، الى مضامينه التي تظهر يوم القيامة.

الخلاصة

نتبين من حاصل الجمع بين المعنى اللغوي للتأويل، وبين ما يدل عليه موارد استخدام الكلمة في القرآن، مضافاً الى الحقيقة المشار إليها في ان للقرآن مقاماً علوياً سامياً عند الله (سبحانه) أرفع شأناً من الكلمات والألفاظ، ان «تأويل القرآن» هو عبارة عن نفس الحقيقة العلوية التي تتحلّى بوجود واقعي خارجي عيني بعيد عن مستوى الفهم والادراك العام.

وهذه الحقيقة هي بمنزلة الروح الى الجسد والممثل نسبة الى المثال. وهذه الحقيقة هي نفسها التي يطلق عليها (سبحانه وتعالى) اسم «كتاب حكيم». وبعبارة اخرى؛ ان هذه الحقيقة هي القاعدة التي تركز إليها المعارف والمضامين القرآنية النازلة الينا. وهذه الحقيقة ليست هي من سنخ الألفاظ ولا من سنخ المعاني، بل هي أمر عيني واقعي له وجود خارجي.

بحث حول المعجزة

يتحدّث القرآن في آيات كثيرة عن دعوى المعجزة. وهذه الدعوى يمكن ان تنفكّ بحسب الحقيقة الى دعويين:

١- ثبوت أصل الاعجاز وخرق العادة الجارية في عالم الوجود.

٢- ان القرآن مصداق من مصاديق الاعجاز.

ومن الواضح ان الادعاء الثاني اذا ثبت سيكون منطلقاً لاثبات الادعاء الاول وقاعدة للتسليم به.

ان الفكرة الاساسية التي ينطوي عليها البحث متضمنة بالاجابة على السؤال التالي: كيف يمكن ان تقع المعجزة في الخارج؛ اي في اطار العالم الطبيعي المادي خلافاً للقوانين الجارية فيه؟

من المعروف ان القانون الثابت الذي يجري في الطبيعة يتمثل بالعلية والسببية بحيث يكون لكل مسبب سببٌ ولكل معلول علة. وهذا القانون ينطوي على الشمول والكلية بحيث لا يمكن تصوّر تخلفه عن حالة من الحالات؛ فكيف - ياترى - تقع المعجزة ويجري الخرق في عالم الطبيعة والوجود دون ان ينتقض قانون العلية أو يُنال من كلية مبدأ السببية الذي قلنا ان لا محال لأن ينفذ الى نطاقهما الاستثناء والتخلف؟

امام هذه الاسئلة يكون القرآن مدعواً لأن يقدم تفسيراً بيننا للأميرين التاليين:

أولاً: ماهي حقيقة الاعجاز وكيف يمكن ان يقع في عالم الطبيعة أمر يخرق عاداتها وينقض كلية قانونها القائم على العلية.

ثانياً: ان الاعجاز حقيقة متحققة - في الخارج - وان القرآن معجزة.

المعجزة في التفسير القرآني

ليس ثمة في دلالة القرآن على ثبوت المعجزة في عالم الطبيعة وتحققها. - والمعجزة تتحقق بمعنى الأمر الخارق للعادة الدال على تصرف ما وراء الطبيعة في عالم الطبيعة ونشأة المادة^(١) - ولا تتحقق بمعنى الأمر المبطل لضرورة العقل، وبالتالي لا تكون ضرباً من ضروب المحال^(٢).

أما ما تمحله بعض المنتسبين الى العلم من تأويل الآيات الدالة على المعجزة بغية التوفيق بينها وبين ما يتراءى من ظواهر الأبحاث الطبيعية العلمية التي يفرزها التقدم العلمي الراهن، فهو ضربٌ من ضروب التكلف المرفوض.

انّ ما يذكره القرآن في معنى المعجزة وما يفيد في حقيقة خارق العادة يمكن ان نشير اليه من خلال هاتين الفقرتين:

أولاً: يُثبت القرآن للحوادث الطبيعية أسباباً ويصدق قانون «العلية العامة»

(١) اقتبسنا هذه الجملة من المؤلف لمقتضيات السياق، وذلك عن بحثه الواسع المفصل عن المعجزة. الميزان، ج: ١، ص ٧٣ [الترجم].

(٢) ان ما يحكم العقل باستحاطته لا يقع ابداً على سبيل المثال ان $2 \times 2 = 4$ ومن المحال ان تكون النتيجة يوماً (٥). والمعجزة ليست ضرباً من ضروب المحال العقلي كما يتوهم البعض وهو يخلط بين ماهو محال عقلاً وبين ما لم يقع عملياً فيصنّف الثاني في خانة الأول. على سبيل المثال ليس من المحال ان يوجد انسان له الف رأس (!) ولكن لما لم يكن الواقع قد سجل وجود حالة كهذه فقد صنّف في المحالات العقلية وهي ليست كذلك. والمعجزة هي خرق للعادة والمألوف وليس خرقاً للمحال العقلي وعدم الامكان المنطقي.

تماماً كما تثبته ضرورة العقل وتقوم عليه البحوث العلمية والنظريات الاستدلالية. فالقرآن الكريم يعيد كل حادثة طبيعية إلى أسباب وعلل واضحة على أساس تصديقه بقانون العلية العام.

ثم إنَّ الانسان مجبول بفطرته على ان يعتقد من غير تردّد وارتياب ان لكل حادث مادي علة موجبة تكون هي الباعث لوجوده.

مُضافاً إلى انَّ معطيات العلوم الطبيعية وسائر الأبحاث العلمية تُعلّل هي الاخرى الحوادث والمسائل المرتبطة بها بما تجده أو تكتشفه من أمور صالحة للتعليل^(١).

ولكن ما هي العلة؟ نعني بالعلة ان يكون هناك أمر واحد أو مجموعة أمور (حادثة أو مجموعة حوادث) اذا تحققت في عالم الطبيعة تحقق عندها أمر آخر نسميه المعلول. وتحقق المعلول انما يكون امراً ضرورياً مسلماً به في حال تحقق العلة ووجودها.

فمنطق التجربة يدلنا على سبيل المثال انه كلما تحقق احتراق لزم ان تتحقق قبله علة موجبة له وباعثة اليه، كالنار أو الحركة أو الاحتكاك ونظائر ذلك.

وبالتأمل الدقيق في معنى العلة نجد انه يقترن بها - كلوازم ضرورية ثابتة - «الكليّة وعدم التخلف» اللذان يُعدّان من أحكام العلة والمعلول ولوازمهما^(٢).

(١) استناداً إلى قاعدة وجوب «السخرية» بين العلة والمعلول، تنتج العلة معلولاً مشابهاً لها ومن سنها، في نفس الوقت الذي يكون المعلول تابعاً لعلّة مؤهّلة لا يجاده.

(٢) معنى العلة انها كلما وُجدت يوجد المعلول تبعاً لها. لذا فإنَّ تخلف قانون العلية معناه اننا نجد توافر العلة من دون وجود المعلول، في حين انه ليس هناك علة لا يستتبعها معلول، ومن الخطأ ان نسمي هذا الامر «علة».

وتصديق هذا المعنى ظاهر من القرآن فيما جرى عليه من كلام يتعلق بالموت والحياة والرزق والحوادث الاخرى سواء أكانت سماوية أو أرضية. فالجميع يجرى على أساس السببية وقانون العلة والمعلول، من دون ان يغفل المنطق القرآني اسناد جميع الأسباب في المحصلة الاخيرة الى الله (سبحانه) فهو أصل الاسباب ومسبب سببيتها، وهي تنتهي اليه.

والخلاصة انَّ القرآن يصدق قانون العلية العام ويحكم بصحته على الوجه الذي ينتهي الى ان تحقق أي سبب من الأسباب مع ما يلزمه ويكتنفه من شرائط التأثير، من غير وجود مانع، يستلزم وجود مُسبِّبه مترتباً عليه. وفي المقابل اذا وُجد المُسبِّب وظهر، كَشَفَ ذلك عن تحقق سببه لا محالة بحكم ما ذكرناه من لزوم عدم التخلف بين العلة والمعلوم.

والأمر الذي يؤكد عليه المنطق القرآني انَّ هذه العلاقة بين العلة والمعلول تُنتج باذن الله (سبحانه) اذ اليه - كما ذكرنا - تنتهي الاسباب.

ثانياً: لقد اثبت القرآن بين دفتيه ما يخرق العادة حيث أخبر عن جملة من الحوادث والوقائع التي لا يساعد عليها ما هو مألوف من جريان العادة المشهودة في عالم الطبيعة على أساس نظام العلة والمعلول. وهذه الحوادث الخارقة للعادة هي الآيات المعجزة التي ينسبها الى عددٍ من الانبياء الكرام كمعجزات نوح وهود وصالح وإبراهيم ولوط وداود وسليمان وموسى وعيسى (عليه السلام) ومحمد (صلى الله عليه وآله وسلم) فهذه المعجزات التي ظهرت على يد هؤلاء الأنبياء والرسل الكرام هي من نوع خرق العادة القائمة في نظام الطبيعة.

بيد انَّ ما يجب ان يُلاحظ انَّ هذه الامور والحوادث وان جاءت لتشكّل خرقاً

للعادة التي تنكرها وتأبى الازعان اليها، إلا انها من جهة ثانية ليست من طراز الأمور التي تدخل في صنف «المستحيلة بالذات» بحيث يبطلها العقل الضروري كما يُبطل نظائر قولنا: الايجاب والسلب يجتمعان معاً ويرتفعان معاً من كل جهة. وقولنا: الشيء يمكن ان يُسلب عن نفسه؛ أو قولنا: الواحد ليس نصف الاثنين، وأمثال ذلك من الأمور الممتنعة بالذات.

فاذا كانت المعجزة من هذا القبيل وكانت محالة وممتنعة بالذات لم يقبلها عقل ولم يُدعن لها عاقل ولما استدل بها الانسان على شيء أو نسبها الى أحد، في حين نجد ان عدداً كبيراً من أهل الملل والأديان أذعنوا للمعجزة في كل الأعصار وقبلوها وآمنوا بها وارتضوها من دون انكار.

على ان أصل المعجزات ليس هو مما تنكره عادة الطبيعة، فنظام المادة يشهد كل حين تبدل الحي الى ميت، والميت الى الحي، وتحويل صورة الى صورة، وحادثة الى حادثة اخرى، ورخاء الى بلاء وبلاء الى رخاء وهكذا.

والفرق بين صنع العادة وما تفعله المعجزة الخارقة هو ان الاسباب المادية التي نعرفها ونعيها انما تترك أثرها بالتدرج وعبر علاقات وروابط خاصة وشرائط زمانية ومكانية تفضي بالتدرج الى احراز تأثيراتها. فالعصا مثلاً يمكن ان تصير حيّة تسعى، والجسد البالي يمكن ان يصير انساناً حياً، بيد ان ذلك لا يتحقق فعلاً في اطار نظام المادة إلا بعلل خاصة وشرائط مكانية وزمانية معينة تنتقل بواسطتها المادة من حالة الى أخرى وتكتسي صورة بعد صورة حتى تستقر في نطاق الصورة الاخيرة المفترضة التي تتسق مع منطق المشاهدة والتجربة، لا مع أي شرط كان أو من غير علة.

فالتحوّل ممكن اذاً في نظام المادة الا انه يتم تدريجياً وفي سياق شروط ومواصفات خاصة تتلاءم مع منطق كل حالة وطبيعة تحولها^(١).

اما المعجزات وخوارق العادة التي يتحدث عنها القرآن فوقعها لا يشترط توافر شروط زمانية ومكانية خاصة ولا وجود روابط بعينها، بل هي تقع مع أي شرطٍ اتفق، أو تحدث أصلاً دون شرطٍ وبدون علة أو توجد بتعلق ارادة مريدٍ لها كما هو الظاهر مما يقصّه القرآن من معجزات وخوارق^(٢).

وكما انّ الحسّ والتجربة الساذجين لا يساعدان على تصديق هذه الخوارق والمعجزات، كذلك هو النظر العلمي الطبيعي. ومردّ هذا الموقف يعود الى انهما يعتمدان على الظواهر العامة المشهودة من نظام العلة والمعلول الطبيعيين ويكتفيان بهما. فالبناء الذي تقوم عليه التجارب العلمية اليومية والفروض المعلّلة للحوادث المادية لا تتعدى الظواهر المشهودة الى غيرها، وبذلك يصعب عليهما تصديق المعجزات وتفسيرها.

واذا كان الحس والتجربة والفروض العلمية غير قادرين على التصديق بالخوارق والمعجزات، فانه لا يسعهما أيضاً ان ينكارهما. أي أنّهُ لا طريق للعلم الى انكار المعجزات والخوارق أو التستر عليهما، فكم من أمور عجيبة خارقة للعادة تصدر كل يوم من أصحاب المجاهدة وأهل الارتياض مما نشاهده عياناً وتنتشر أخباره في الصحف ووسائل الاتصال المختلفة، بحيث لا يبقى ثمة

(١) حينما نغرس بذرة في باطن الأرض فانها تتحوّل تدريجياً اثر شرائط خاصة الى نبتة فثمرة، ولا يتم التحول من طور البذرة الى طور النبتة (الشجرة) المثمرة مرة واحدة وبصورة مباشرة.

(٢) يلاحظ القارئ انّ الثعبان يمكن ان يتحول الى عصا، والحي الى ميت في عالم الطبيعة. الا ان ذلك يتطلب شروطاً زمانية ومكانية خاصة، قد لا تتوفر -مثلاً- الا خلال ألف عام!

مجال للشك بوقوعها أو انكار تحققها.

وصدور هذه الخوارق وتحقيقها في الواقع الخارجي هو الذي دفعَ بالباحثين في الآثار الروحية من علماء العصر الى ان يعللواها من خلال فرضية جريان الأمواج الكهرومغناطيسية المجهولة.

فهؤلاء افترضوا أنَّ الارتياض الشاق يمنح الانسان سلطة على التصرف بأمواج رمزية قوية تهبه ارادةً وشعوراً يستطيع ان يأتي من خلالها بمثل هذه الحركات والتصرفات العجيبة في المادة، فيحصل الخرق في نظام المادة بطريقة القبض والبسط ونحو ذلك.

ولو تمّت هذه الفرضية دون نقض، فستفضي بدورها الى اثبات فرضية جديدة واسعة تُستمدّ من الفرضية الاولى وتنهض على أساسها لتعليل جميع الحوادث المتفرقة التي كانت تعللها الفرضية السابقة، أو على الأقل تعلل بعض الفرضيات القديمة التي تستند الى محور الحركة والقوة.

ومن مقتضيات الفرضية الجديدة - لو تمّت دون نقض - انها تسوق جميع الحوادث المادية وتعللها من خلال ربطها بعلةٍ طبيعية واحدة^(١).

والواقع انَّ الحق اجمالاً مع ما ذهب اليه هؤلاء العلماء اذ لا معنى لمعلولٍ طبيعي ليست له علة طبيعية مع افتراض كون الرابطة الطبيعية محفوظة بينهما، أي ان يكون المعلول الطبيعي من سنخ علته الطبيعية أيضاً.

وبعبارة اخرى: ان ما نعبئه بالعلة الطبيعية هو ان تجتمع عدّة موجودات طبيعية

(١) تنتهي نظرية الأمواج الغامضة في تفسير ما يقوم به المتراضون من خوارق الى «القوة» و«الحركة». وهذان العاملان ينتهيان بدورهما الى عاملٍ واحد هو: «الحركة الناشئة عن القوة» ثم تُعلّل جميع الحوادث المادية بهذا العامل الواحد على نحو الاجمال والكلية.

في نطاق نسبٍ وروابط خاصة فيتكوّن منها عند ذلك موجود طبيعي جديد، يكون من أول سماته أنه حادث، متأخر عنها، مربوط بها، بحيث لو افترضنا ان ينتقض النظام السابق عليه لم يحدث ولم يتحقق وجوده ابداً.

وما نخلص اليه ان كل معلول طبيعي يستلزم وجود علة طبيعية له. ولكننا لا نستطيع ان ندعي حصر العلل الطبيعية في الأشياء التي تعرفها ويحيط بها علمنا وحسب. اذ يمكن ان تكون العلة الطبيعية هي شيئاً آخر لم نكتشفه بعد ولم يطاله وعينا ومعرفتنا، كما هو الحال في الفرضية التي ذكرها من أشرنا اليهم من العلماء في تفسير المعجزة وخوارق العادة^(١).

(١) ما نحتاج للتأكيد عليه مرة اخرى انّ للمؤلف بحثاً واسعاً بعنوان «الاعجاز وماهيته» يمكن الرجوع

بحثٌ حول ختم النبوة

قد يتساءل البعض بقوله: الا تصطدم مقولة انَّ كلَّ شيءٍ يحتاج الى كماله مع ما أعلنته السماء من انَّ رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) خاتم النبيين «ولكن رسول الله وخاتم النبيين»؟ ثم يجيب على هذا التساؤل بالتمييز بين محتوى الاعلان النبوي على لسان الوحي وبين دلالة الاستنتاج الخاطئة. فما أعلنه رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) أنَّه بشخصه خاتم الانبياء والرسل، ولم يُرد أن يُعلن عن ختم الخطِّ الانساني الى الأبد.

وبمقتضى هذا التمييز يكون معنى الخاتمية - وفق هذا اللون من الاجابة - انَّ الانسان كانَ يحتاج في حياته البشرية الى ان يستمد الهداية مما وراء العقل. بيد أنَّه في عصر البعثة (القرن الميلادي السابع) أصبح مستغنياً في ان يعيش ويحيا معتمداً على نفسه دونما حاجة للاستمداد من الوحي وبالتالي انتفت الحاجة لانبثاق نبوة جديدة.

وعندما نحلُّ هذا الجواب نجد أنَّه يقوم في تصوره لتفسير ختم النبوة على أساس انَّ الانسان تلقى ما يكفي من التربية الدينية وأصبحت أمامه ذخيرة كافية من حضارة اليونان والروم، وعلى الخط الديني نزلت عليه الكتب السماوية من تواراة وانجيل حتى وصل الذروة في الخط الحضاري والديني مع حضارة الاسلام والقرآن الكريم، فتكاملت لديه عناصر الكمال بحيث أصبح مستغنياً عن نبوة جديدة.

وما يترتب على هذه الاجابة ان مفهوم الخاتمية الذي بلغه النبي الاكرم على لسان الوحي، اقترن ببناء ضمني للانسان بانه قد بلغ درجة من التكامل التربوي والنضج الشعوري بحيث يستطيع ان يهتدي بنفسه الى السعادة والتكامل من خلال ادراكه وفهمه الخاصين دونما حاجة الى هداية الوحي. بعبارة اوضح، لقد كانت الخاتمية في هذا اللون من التفسير تعني بالتحديد الاعلان عن عصر العقل، بالشكل الذي يكون فيه العقل بديلاً عن الوحي!

والسؤال هنا: هل تتنافى عناصر هذه الاجابة مع مفهوم «الخاتمية» أم لا؟

تحليل الجواب

يقوم الاستدلال آنف الذكر على ان الانسان يخضع كسائر انواع الوجود الاخرى الى مسيرة التكامل. وخلال هذه المسيرة تكتسب المجتمعات البشرية بمرور الزمان وتبدل الاعصار أوضاعاً وجودية خاصة تُنتج بدورها شروطاً جديدة تدعو الى بروز احتياجات تربوية معينة.

وهكذا تتطلب كل مرحلة من مراحل التكامل الانساني نمطاً حياتياً يتسق مع شروط المرحلة واحتياجاتها. وبالتالي فان كل مرحلة ستكون بحاجة الى تكاليف وأحكام دينية جديدة تنسجم مع شروطها وتُشبع حاجاتها.

ومعنى ذلك تحديداً اننا لا نستطيع ابدأً ان نفترض وجود دين أو صيغة حياتية معينة يتسمان بالاستمرار والأبدية. وهذا ينسحب على الاسلام نفسه الذي لا يمكن ان يكون دائماً أبدياً!

من الواضح، ان هذه النتائج هي حصيلة طبيعية تترتب على الفهم المساق لختم النبوة. فمفهوم «الخاتمية» بالمعنى الذي رأيناه كان يفترض ان الانسان قبل

البعثة يتسم بالضعف العقلي والادراكي بحيث كان بحاجة في حياته الى الهداية المستمدة مما وراء العقل (الغيب، الوحي، السماء، النبوة) بيد أنه مع النبوة الخاتمة (القرن الميلادي السابع) اصبح امام تراكم حضاري ديني بلغ به درجة النضج العقلي من ناحية وجعله مستغنياً عن الوحي والنبوة من ناحية ثانية.

فعلى الخط الحضاري شهد الانسان حضارات اليونان والروم وعاصر ولادة الحضارة الاسلامية. وعلى الخط الديني نزلت الى البشر الكتب السماوية من توراة وانجيل وقرآن فتشبع الانسان بهدي الوحي والتربية ما فوق البشرية وبلغ مرتبة من الرشد العقلي يستغني بها عن النبوة والوحي. وهكذا أصبح بمقدور الانسانية ان تواصل مسارها الحياتي بالاعتماد على ذاتها وقدراتها العقلية والادراكية معلنة بذلك انتهاء عصر الوحي في مقابل بداية عصر العقل.

هذه المقدمات هي التي أفضت الى النتائج المشار اليها قبل قليل. ولكننا لا نستطيع التسليم بها وانما نراها خاضعة للنقض والنقاش من الجهات التالية:

أولاً: كما اننا لا نستطيع ان نشك بان الانسان يتحرك على الصعيد الفردي والاجتماعي في اطار مسيرة التكامل، فاننا لا نستطيع ان نشك ايضاً بان هذا الانسان محدود من الوجة الواقعية وان مساره التكاملي لا يمكن ان يكون امراً غير متناهٍ من الوجهتين الكمية والكيفية.

فالتكامل مهما بلغ من السعة والتفصيل لا يمكن ان نفترضه لا متناهياً، بل لا بد له ان يتوقف حين يبلغ مداه ونهايته.

وفي المحصلة الاخيرة لا بد ان نصل في المرحلة التي يبلغ فيها التكامل نهايته ومداه الى منهجٍ حياتي ثابت ومنظومة مستقرة غير مُتغيرة تحكم حياة الانسان.

ومن هذا نستنتج ان مسيرة التكامل الانساني هي بنفسها دليل على ضرورة تحقق الدين الثابت الأبدى، وليست دليلاً على نفي وجود مثل هذا الدين.

ثانياً: ان وضع حضارة اليونان والروم على صعيد واحد مع معطيات تربية السماء للانسان وامداده بهداية ما وراء العقل هو أمر يتنافى مع صريح القرآن الكريم. فتلكما الحضارتان هما محصلة لافكار وثنية وعبوديات زائفة وقوانين وضعية، بحيث وصفهما القرآن بالضلال ونعتَ منهجهما بالهلاك.

وحتى ما كان من أعمال تلك الحضارتين يبدو بصورة الاعمال الصالحة فقد عدّها القرآن ضرباً من ضروب الاحباط والباطل الذي لا أثر له سوى الضلال. (الآيات الدالة على ذلك كثيرة).

ومن الواضح ان حضارة مثل هذه لا يمكن ان تدخل التراث الانساني كدليل للهداية أو تكون معطياتها معياراً يوصل الانسان للسعادة.

ثالثاً: ثمة تناقض صريح في متن الجواب الذي قرأناه آفناً، اذ نقول من جهة انّ العقل الانساني شهد بدءاً بالقرن الميلادي السابع (بداية البعثة النبوية لخاتم النبيين) نضجاً بلغ به درجة الرشد والتكامل بحيث أضحى الانسان مستغنياً عن شريعة السماء وهداية الوحي، ثم نذعن من جهة ثانية بظهور البعثة ومجيء الشريعة الخاتمة؛ فاذا كان العقل الانساني بلغ كما له ورشده فما الحاجة اذاً لانبثاق الدعوة الجديدة وظهور الشريعة الخاتمة، هذه الشريعة التي يصفها القرآن الكريم بانها أسمى الشرائع وأشملها وأكثر اكتمالاً من الشرائع السماوية السابقة، حيث يقول تعالى في ذلك: ﴿شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً والذي

أوحينا اليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى^(١). وما وجه الحاجة أيضاً الى الدين الجديد الذي أطلق عليه (سبحانه) اسم الاسلام وعده ديناً للجميع بحيث لن يقبل من يتخلف عنه ﴿انَّ الدين عند الله الاسلام﴾^(٢)، وقوله تعالى: ﴿ومن يبتغ غير الاسلام ديناً فلن يقبل منه﴾^(٣)، ثم فسّر هذا الدين بانه تعبير عن شريعة إبراهيم الخليل (عليه السلام): ﴿ملة أبيكم إبراهيم هو سماكم المسلمين﴾^(٤)، وقوله تعالى: ﴿وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امراً ان يكون لهم الخيرة من أمرهم﴾^(٥).

أجل! قد نستطيع توجيه كل ذلك ليتطابق مع محتوى التفسير الذي سبق مطلع البحث لمعنى الخاتمية، اذا افترضنا ان كل ما ينطوي عليه الاسلام من نظائر هذه الاحكام والتعاليم موجّه الى شخص رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) بالذات أما الآخرون فهم أحرار في القبول أو الرفض!

بيد أنّا في هذه الحالة نصطدم مع ما ينطوي عليه الخطاب القرآني من عموم، في نظائر قوله تعالى: ﴿يا أيها الناس﴾، ﴿يا أيها الذين آمنوا﴾. ثم كيف نفسّر ما ينطوي عليه القرآن من وعدٍ ووعدٍ للمؤمنين الطائعين الملتزمين، وانذارٍ وتهديدٍ للعاصين المتخلفين؟ قد يخطر في ذهن البعض احتمالاً آخر في توجيه ما عليه الاسلام والشريعة الخاتمة مع التفسير المساق للخاتمية، اذ يتصوّر هؤلاء ان ما

(١) الشورى: ١٣.

(٢) آل عمران: ١٩.

(٣) آل عمران: ٨٥.

(٤) الحج: ٧٨.

(٥) الاحزاب: ٣٦.

جاء به النبي الأكرم لا ينطوي على الالتزام بل هو مجرد مجموعة من المقترحات، الانسان حر في ان يقبلها أو يرفضها وفق ما يقود اليه تكامله العقلي المفترض، وعلى طبق المعايير التي يراها متسقة مع ما يضمن مصالحه الحياتية في الكيفية التي يختارها لذلك!

وهذه الفرضية تتطابق في الواقع مع روح المدينة الديمقراطية التي تنتخب الاحكام وتسنّ القوانين والضوابط وفق رأي الاكثرية.

بيد انّ هذه الفرضية تصطدم هي الأخرى مع ما عليه سيرة النبي الاكرم (صلّى الله عليه وآله وسلّم) حيث لم نجده يضع أحكام الله وتعاليم السماء بعد نزولها على محكّ الشورى والاختيار الاجتماعي، فيكون المجتمع حرّاً في ان يصلّي ويصوم ويحج ويدفع الزكاة وينهض بالجهاد أو ان يهمل هذه الاحكام ولا ينهض بادائها أصلاً.

انّ السيرة النبوية لم تدلّنا في أبسط مؤشر من مؤشراتنا على انّ رسول الله (صلّى الله عليه وآله وسلّم) أخضع تطبيق أحكام الله بعد تشريعها الى رأي الاكثرية ورضاها، بل أضحت أحكامها ملزمة وتكاليفها واجبة منذ لحظة نزولها. أما نطاق الشورى في السلوك النبوي فمجاله كيفية امثال التكليف الالهي في الأمور الاجتماعية دون ان تتعلق باصل التكليف. ففي غزوة أحد شاور النبي أصحابه في كيفية الدفاع عن المدينة وفيما اذا كان الأصلح ان تتم المواجهة مع المشركين في المدينة أو في خارجها.

ومن الواضح ان ثمة فرقاً في أن يكون متعلق الشورى كيفية امثال التكليف - في نطاق بعض المسائل - وبين ان يتعلق بأصل التكليف الشرعي نفسه.

ومن الفرضيات الأخرى التي يمكن ان تذكر وفق ما ذكره من التفسير الذي سقناه في صدر البحث لقوله تعالى: ﴿ولكن رسول الله وخاتم النبيين﴾^(١) انَّ «الخاتمية» تعني انَّ المجتمع الاسلامي - أو القيمين على الحكم - احرار في تغيير بعض الاحكام والتشريعات بعد عصر النبوة اذا رأوا انها لا تتسق مع المصالح المستجدة، ويضعون محلها احكاماً جديدة تتفق مع المصالح الطارئة وتتسجم مع ما يرونه عقله.

وفق هذه الفرضية لن يختلف الاسلام عما سواه من المناهج الاجتماعية الاخرى، فشريعته تتغير وفقاً لاختلاف العصور ومقتضيات الزمان. والحقيقة انَّ هذا الرأي تعدّي مستوى الفرضية حين وجد له مناخاً موائماً من أذواق خلفاء الصدر الأول من الاسلام اذ منع هؤلاء أو غيروا بعض ما كان سائداً في عهد رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) وفي حياته. وتحقيقاً لهذا الاتجاه بالذات منعوا استنساخ وتدوين الحديث النبوي الذي يعكس سيرة رسول الله بذريعة حفظ القرآن وصيانته، حتى استمر الحظر القرن الهجري الاول باكملة!

لقد مال البعض الى هذا المنحى القائل بتغيير الاحكام وثوابت الشريعة تبعاً لاختلاف العصور، خصوصاً بعض العلماء والباحثين من أهل السنة والجماعة. الا انَّ هذا الاتجاه يختلف مع صريح ما ينص عليه القرآن الكريم الذي يأبى ان تطل يد التغيير والتبديل ثوابت الشريعة، وبذلك أيضاً يحكم الوجدان الانساني النقي والفضيلة الصافية، اذ الحقُّ أحقُّ ان يتبع، وليس بعد الحقِّ الا الضلال ﴿فماذا

بعد الحق الا الضلال ﴿١﴾.

والقرآن بعد ذلك حق وهداية لا يأتيه الباطل، فلا معنى اذاً لتغيير احكامه والنيل من ثوابته: ﴿وانه لكتاب عزيز لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد﴾ (٢). ومن جهة ثانية جعل سبحانه التشريع من مختصاته التي لا شريك لسواه فيه حيث يقول تعالى: ﴿ان الحكم الا لله امر ان لا تعبدوا الا اياه﴾ (٣) وقوله تعالى: ﴿وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه الى الله﴾ (٤).

وعلينا ان نتصور المفارقة بين ان يكون التشريع من اختصاص الله تعالى، وبين ان يتصور الانسان نفسه مستغنياً عن حكم السماء مكتفياً بما يشرعه له عقله!

أجل، ثمة في الدائرة الاسلامية أحكام يطالها التغيير أو النسخ تبعاً لتغير الاوضاع وما تقتضيه المصلحة، الا ان هذه الاحكام لا تمت الى ثوابت الشريعة بصلة، بل هي مقررات ولي الامر (الحكومة الاسلامية) التي تُسن في اطار الشريعة وتتغير تبعاً للاوضاع والمصالح.

ولتقريب الصورة يمكن ان نضرب لها مثلاً من سلوك رب العائلة داخل اسرته، فرب العائلة يملك صلاحيات اصدار بعض الاوامر والقرارات والتصرف طبقاً لما يراه محققاً لمصلحة الأسرة ككل. بيد ان الدائرة التي تحكم صلاحيات

(١) يونس: ٣٢.

(٢) خم سجدة: ٤٢.

(٣) يوسف: ٤٠.

(٤) الشورى: ١٠.

ربّ الأسرة وتكون سقفاً لما يتخذه من قرارات تتمثل بالدين، فربّ العائلة يستطيع ان يتحرك في دائرة مفتوحة تنتهي في حدود ما يقرّره الدين، اذ ليس له ان يخرج عن نطاق الدين بذريعة تحقيق مصالح الاسرة.

وكذلك نسبة ما يراه الحاكم الشرعي ووليّ الامر بالنسبة لمجتمعه، فبمستطاع الحاكم ان يأذن بالدفاع عن الحدود الاسلامية أو يلجأ الى ابرام معاهدة عدم اعتداء، وذلك تبعاً لاوضاع البلد وطبيعة تقديره للمصلحة العامة. وكذلك بمقدوره ان يفرض ضرائب مالية جديدة اذا وجد الحاجة قائمة لذلك.

والضوابط التي تحدّد صلاحيات ولي الامر في هذا النطاق تعود الى حدّين كبيرين هما: ان تتحرك قراراته في اطار الشريعة ومعايير الاسلام. وان تكون القرارات مطابقة للمصالح الطارئة المستجدة التي فرضتها. فما ان تنتفي المصالح الطارئة حتى تسقط - بصورة طبيعية - الاحكام والضوابط التي رافقتها واستوجبت ظهورها.

وما نخلص اليه في نهاية المطاف؛ ان للاسلام نوعين من الاحكام والضوابط،

هي:

النوع الاول: الاحكام الثابتة غير القابلة للتغيير، وهي التي تمثّل شريعة السماء، حيث يقول تعالى: ﴿ولقد آتينا بني اسرائيل الكتاب والحكم والنبوة... ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتّبعها ولا تتبع أهواء الذين لا يعلمون، انهم لن يُغْنُوا عنك من الله شيئاً وان الظالمين بعضهم أولياء بعض والله وليّ المتقين﴾^(١).

وهذه الاحكام هي دون غيرها التي يطلق عليها اسم الشريعة.

النوع الثاني: الاحكام والضوابط القابلة للتغيير، وهي التي يضعها ويسنّها ولي الأمر (الحاكم الشرعي في الدولة الاسلامية) في اطار الاسلام وتبعاً لمقتضيات المصالح الطارئة المستجدة، ثم ترتفع هذه الاحكام والقوانين وتسقط بصورة طبيعية (اتوماتكية) بمجرد انتفاء المصالح الموجبة لها.

بحث حول الشرك

هل يُعدُّ التوسل بالانبياء والاولياء شركاً؟

سؤال: هل ثمة ما يوجب بمقتضى البراهين العقلية ودلالات الآيات القرآنية وصریح سيرة رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) ان يكون التوسل بالانبياء والائمة والصالحين شركاً موجباً للكفر؟

في الاجابة على هذا السؤال نحتاج أولاً الى تحليل العناصر التي تتكوّن منها دعوى من يذهب الى ان التوسل بالانبياء والائمة والصالحين هو ضرب من الشرك يستوجب الكفر. وفي هذا السياق نلتقي مع الحثيات الأربع التالية:
أولاً: ثبت بالبراهين العقلية ان الخلق مختصّ بالله وحده دون ان يكون ثمة لأحد تأثير سواه. والقرآن الكريم صدق بدوره هذه الفكرة وأيدها، اذ هو دائم التأكيد على ان: «الله خالق كل شيء».

وعلى ذلك، ليس ثمة علاقة تستوجب اليجاد أو التأثير بين الأسباب والمسببات، وانما جرت عادته (سبحانه) على ان تأتي المسببات بعد الأسباب، وتظهر الآثار وتخلق بعد وجود اصحاب الاثر وخلقهم.

فالحطب يحترق - وفق مقالة هؤلاء - اذا وصلت اليه النار وفق العادة وحسب، دون ان تكون ثمة علاقة تربط بين الاثنين.

وعليه فان القول ان للانبياء والائمة والاولياء قدرات نفسية أو قوة تأثير

بحيث يمكن التوسل بهم في قضاء الحوائج، هو ضرب من الشرك بالله تعالى.
ثانياً: ان الله (سبحانه) يقول: ﴿وقال ربكم ادعوني أستجب لكم ان الذين يستكبرون عن عبادتي سيدخلون جهنم داخرين﴾^(١) والسياق واضح على ان «الدعاء» ضرب من العبادة يستحق المتكبر عليه النار. وعليه يكون دعاء غير الله هو انحرافاً عن عبادته، واشراك غير الله مع الله في العبادة.

ثالثاً: ان ما عليه السيرة العملية لرسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) انه اعتبر غير المسلمين كفاراً سواءً في ذلك عبدة الأصنام وأهل الكتاب، وأعلن الحرب عليهم، في حين يعتبر المشركون ان الله (سبحانه) هو الخالق والرازق والمدير والعالم، وغايه ما هناك انهم اعتبروا الملائكة شفعاء وتوجهوا إليهم بطلب الحوائج.

اما أهل الكتاب فهم يؤمنون بانبيائهم وما أنزل عليهم ولكن غاية ما يبرر شركهم انهم اخذوا يتشفعون بارواح أنبيائهم - بعد وفاتهم - ويتوسلون اليهم بقضاء الحوائج.

والموقف العملي لرسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) انه لم يميّز عملياً بين هذا الفريق وذاك، وانما قاتل المشركين وأهل الكتاب، وعدّهم على سواء كفاراً ومشركين.

رابعاً: ان ثمة الكثير من آيات القرآن تدل ان الغيب من مختصات العلم الالهي الذي لا سبيل للأنبياء والأولياء وغيرهم اليه، وذلك نظير قوله تعالى: ﴿قل لا

يعلم من في السماوات والارض الغيب الآ الله ﴿^(١) وقوله تعالى: ﴿وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها الا هو﴾^(٢).

ومن البديهي ان عالم الدنيا بالنسبة لأهل الآخرة هو ضرب من ضروب الغيب، وبالتالي ليس بوسع أي انسان حتى لو كان نبياً أو ولياً أن يطلع بعد موته على ما يجري في الدنيا؛ فضلاً عن ان يكون محلاً للشفاعة والتوسل بقضاء الحوائج. يقول تعالى: ﴿يوم يجمع الله الرسل فيقول ماذا أجبتم قالوا لا علم لنا انك انت علام الغيوب﴾^(٣).

فإذا التوسل والشفاعة بالانبياء والأولياء في هذا المقام - فضلاً عن انه شرك - فهو أيضاً من اللغو الذي لا معنى له، كما تؤكد ذلك الآية المشار اليها. يتبين من هذه المقدمات ان دعاء الأنبياء والأولياء وطلب الحوائج منهم بعد موتهم هو ضرب من الشرك؛ بل ويدخل فيه مطلق الخضوع والتعظيم لقبورهم حتى تقبيل أضرحتهم!

الجواب

في معرض الاجابة نحتاج الى مناقشة كل مقدمة من المقدمات الآتفة وفق التسلسل التالي:

اولاً: من لوازم التسليم بالمقدمة الأولى ان ننفي وجود أي مؤثر مستقل في عالم الوجود، وكذلك نفي ما يمكن ان يكون مؤثراً بالواسطة، لكي يكون التأثير مطلقاً لله سبحانه.

(١) النمل: ٦٥.

(٢) الانعام: ٩٥.

(٣) المائدة: ١١٧.

ومعنى هذه اللازمة هو ابطال القانون العام للعلة والمعلول وانكاره في عالم الوجود وحصر العلة بالله سبحانه.

وهذا الكلام فضلاً عما فيه من مخالفة لدهاة العقل الفطري الانساني فانه يوجب الوقوع بمحدورين لاسبيل لرفعهما، هما:

١- مع التسليم بالمنطق الآنف الذكر ينغلق باب اثبات وجود الله، خالق الكون، بشكل كُلي - وآية ذلك اننا ثبت وجود الصانع من خلال المعطيات العلمية التي نستمدّها من عالم الوجود نفسه، فحين نجد ان كل ظواهر الوجود تخضع لقانون العلية العام نستدل على ان لهذا الوجود علةً خارجة عن نطاق هذا العالم تنتهي جميع الظواهر اليها. اما حين نغلق الباب على هذا القانون ونسفي وجود رابطة العلة والمعلول بين الظواهر الوجودية، بين المعلومات النظرية والفكرية فمن اين نستطيع أن نستدل ان وجود الظواهر الكونية والوجودية يتوقف على وجود رابطة وجودية لها خارج هذا العالم (هي الصانع الخالق جل وعلا)؟ ثم أليس من المضحك ان نردّ كل علاقة الى سبيل العادة فنزعم ان عادة الله جرت على خلق الآثار بعد خلق أصحاب الآثار؛ ثم كيف يجوز لنا ان نتحدّث عن عادة إلهٍ لم نثبت وجوده بعد؟

٢- ان التسليم للمنطق آنف الذكر معناه نفي العلم والركون الى الشك والفسفسطة. فحين نفي التوقف الوجودي في تحقق الشيء اثر تحقق الشيء الآخر، وحين نذهب الى انعدام الروابط بين الاشياء؛ وبين الأدلة ونتائجها ونزعم انّ أيّ دليل لا يستلزم نتيجته، لنفينا الرابطة بين الدليل والنتيجة، فأى معنى سيكون للعلم؟ ألا يؤول كل شيء الى الشك ضرورة وتسود السفسطة؟ والذي

نراه ونذعن له ببداهة الفطرة وهدايتها هو خضوع الظواهر الوجودية بأجمعها الى قانون العلية العام ونظام السبب والمسبب.

فبداهة العقل تدعن دون استثناء ان لكل ظاهرة علة تسبقها، فما من موجودٍ مسبوق بالعدم وجوده من نفسه، بل لا بدّ وان تكون ثمة علة سبقته وتسيّبت بوجوده، ولكل علة علة وهكذا الى ان تنتهي سلسلة العلل (بناء على بطلان الدور والتسلسل ودلائل عقلية أخرى) الى علة أخيرة هي «واجب الوجود» الذي هو الله سبحانه وتعالى.

فما ينسبط بالوجود اذاً هو نظام العلة والمعلول، والعلة المستقلة في تأثيرها على جميع الموجودات هو الله (سبحانه). أما العلل الاخرى التي تتوسط بين الله وبين «المعلول الامكاني» فهي وسائط يكون فعلها وأثرها هو عين فعل الله وأثره. ووجود الواسطة في ايصال فيض الوجود الى المعلول هو أمر غير الشرك والاستقلال بالتأثير. فحين يكتب الانسان بالقلم نستطيع ان ننسب فعل الكتابة الى القلم والى اليد والى الانسان. والنسبة صحيحة في الحالات الثلاث رغم ان فعل الكتابة واحد. وفي واقع الامر ان الكاتب (الانسان) هو الذي يستقل بالتأثير في حين لا يعد القلم واليد ان يكونا مجرد واسطة لا ترتفع الى حدّ الشريك وكذلك الحال بالنسبة للنار، فالله (سبحانه) خلق النار جملة واحدة وهي محرقة ولم يخلق النار على حدة، ويخلق الاحتراق بشكل منفصل عن النار، وانما خلق الاحتراق عن طريق النار، ولم يخلقه منفصلاً ومستقلاً.

يتضح مما مرّ انه ليس ثمة تنافٍ بين جريان قانون العلية العام بين الموجودات الامكانية، وبين استقلال الله ووحدانيته في الصنع والايجاد، وانما تؤكد الوسائط

وجود العلة الاخيرة التي تملك التأثير المستقل على ما دونها.

والقرآن الكريم يصدق ما تحكم به بدهة العقل، فهو يصدق قانون العلية العام ويسند الأفعال الطبيعية إلى موضوعاتها وفواعلها الطبيعية، وينسب إلى الانسان أفعاله الاختيارية، ثم ينسب الجميع إلى الله (سبحانه) من غير استثناء ودون تناقض بين الاثنين.

الآيات الدالة على ذلك كثيرة منها قوله تعالى: ﴿وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى﴾^(١)، وقوله تعالى: ﴿قاتلوهم يعذبهم الله بأيديكم﴾^(٢)، وقوله تعالى: ﴿انما يريد الله ليعذبهم بها﴾^(٣) ونظائر ذلك.

ثانياً: فيما يتعلق بالمقدمة الثانية التي جعلت الدعاء والطلب ضرباً من العبادة، فقد اتضح من النقطة الاولى التي عرضنا لها قبل قليل ان الدعاء وطلب الحاجة من غير الله يمكن تصوّره على نحوين؛ الاول: ان تطلب الحاجة بدعوى استقلال -الواسطة أو الطرف- في التأثير وامتلاكه للقدرة الذاتية التي تؤهله لقضاء الحاجة. الثاني: ان يتوجه الطلب الى الغير، ويكون هذا الغير مجرد واسطة دون ان يرتفع إلى مقام الشريك مع ذي الواسطة.

مع هذا التوضيح يكون قوله تعالى: ﴿ادعوني استجب لكم ان الذين يستكبرون عن عبادتي سيدخلون جهنم داخرين﴾ ناهياً عن الدعاء والطلب المقارن لاعتقاد الاستقلال في التأثير، لا مطلق الدعاء وطلب الحاجة، حتى من الواسطة والوسيلة التي يكون فعلها وأثرها هو بعينه فعل وأثر صاحب الواسطة.

(١) الانفال: ١٧.

(٢) التوبة: ١٧.

(٣) التوبة: ٥٥.

ومع الحالة الثانية لا معنى لافتراض انَّ الطلب أو الدعاء يكون متعلقاً بطرفٍ مستقل، وانما سيكون الطرف مجرد واسطة فيما التأثير والفعل هما لذي الواسطة. ثم انَّ حمل الآية على الاطلاق يصطدم مع موارد لا يمكن ان تكون -بالدهاة - شركاً. وذلك نظير ما تقوم به يومياً من طلب الخبز من الخباز واللحم من القصاب، وما تكلف به الخدم لانجاز بعض الاعمال، أو الصديق لقضاء بعض الحاجات، فهذه والكثير مما يناظرها لا يمكن ان تُعدَّ دهاةً من الدعاء والطلب الذي يصنّف في خانة الشرك.

ولو حملنا الآية على الاطلاق لوقعنا في مشكل تفسير هذه الحالات وتوجيهها. قد يقول البعض انَّ دعاء هؤلاء والطلب منهم هو شأن طبيعي طالما كانوا في الحياة، ومحل الاعتراض في التوسّل بالانبياء والأولياء والتشفعّ بهم في قضاء الحوائج هو موتهم وانصرافهم عن هذه النشأة الى النشأة الأخرى. ولكن هذا التوجيه لا يدفع سوى الاشكال الثاني الذي عدّ الطلب من الانبياء والاولياء ضرباً من اللغو طالما كانوا قد انفصلوا عن الحياة الدنيا ولم يعد لهم علم بمجرياتها، أما الاشكال الاول الذي يعد مجرد الدعاء والطلب ضرباً من الشرك فلا زال قائماً مع حمل الآية على الاطلاق دون قيد، كما سنناقش ذلك وندحضه في النقطة الرابعة التي ستأتي.

من جهة ثانية نجد انَّ القرآن يدعو بنفسه الى اتخاذ الوسيلة ويجعل ذلك سبباً من أسباب الفلاح. يقول تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وابتغوا اليه الوسيلة وجاهدوا في سبيله لعلكم تفلحون﴾^(١). ونظير ذلك ثمة في الأحاديث

النبوية ما يدعو فيه رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) الى اتخاذ الايمان والصلاة وسيلة.

ومن الواضح ان المراد بالوسيلة؛ أما التقرب بواسطة الايمان والعبادة، أو أن تكون هي الايمان والعبادة بنفسيهما. واذ نعرف بدهاة ان الايمان صفة نفسانية وأن العبادة حركات انسانية، فسيكونان وفق حجة اولئك شركاً. ومن المحال ان يكون الشرك موجباً للتقرب الى الله.

وبعبارة اخرى: ان الله (سبحانه) أقر سببية الايمان والعبادة وأمضاها وجعلها وسيلة للقرب والفلاح؛ والايمان والعبادة مهما كانا وبأي تفسير فسرناهما فهما غير الله، فاذا قلنا بمقتضى حجة - اولئك - انهما شرك لانهما وسيلة، فمن المحال ان يكون الشرك وسيلة قرينة الى الله، وقد جعلها - الايمان والعبادة - سبحانه - وسيلة للقرب والفلاح، وان لم نقل انهما شرك، فقد ثبت المطلوب وانتهينا الى ان ليس ابتغاء كل وسيلة هو ضرب من الشرك.

ثالثاً: أول ما نحتاج اليه في هذه النقطة مناقشة ما ذكره في معنى الشرك. فما ذكره هو دعوى لا تتسق مع الحقيقة، حين زعموا ان المشرك الذي يعبد الأصنام هو الذي يقر لله وحده لا شريك له بأنه الخالق الرازق المحيي المميت الذي يملك التدبير في السماوات والأرضين، ويقر بان كل ما فيهما هم عبيد له تحت تصرفه وقدرته. وغاية ما يكون ملاكاً لشركهم انهم جعلوا الملائكة شفعاء وتوجهوا اليهم بطلب الحوائج.

ان هذا التفسير للشرك لا يتسق - كما اشرنا - مع ما عليه نصوص كتب عبدة الأصنام وما تنطق به أديانهم ومذاهبهم، ولا ينسجم مع السيرة العملية لمئات

الملايين منهم يعيشون في الصين والهند واليابان وأطراف المعمورة الأخرى. فمذهب عبدة الأصنام يستند إلى القول بأنَّ خالق العالم وموجد جميع ما فيه، بما في ذلك الأرباب التي يعبدونها هو الله (سبحانه). ولكن لما كانت الذات الالهية المقدَّسة غير قابلة للادراك حساً وخيلاً وعقلاً وليس ثمة طريق لادراك ذاته والاحاطة بها، فقد انقطعت السبيل للتوجه إليه. وبهذا الانقطاع أصبح متعذراً التوجه إليه مباشرة بالعبادة.

ولذلك لم يبقَ ثمة خيار أمامنا - بزعم هؤلاء - سوى ان نعبد المقربين إليه المقتدرين من مخلوقاته (سبحانه) كالملائكة والجن والمطهرين من عالم البشر، كي يقربونا زلفاً إليه، ويكونوا لنا شفعاء.

وعليه كانت الملائكة لدى هؤلاء مخلوقات طاهرة مقرَّبة، أو كل إليها إدارة اجزاء من العالم، فاضحت مدبِّرة مستقلة لها كامل الاختيار، كما هو شأن آلهة البحر والصحراء والحرب والسلام والجمال والارض والسماء. فكل ربّ من هذه الأرباب هو إله مستقل مطلق الاختيار يضطلع بادارة الجزء الموكل إليه وتسيير أمره.

والذي أوكل لهؤلاء مهمة ادارة أجزاء الوجود وتسييرها هو ربّ الأرباب واله الآلهة الذي لا يضطلع باية مسؤولية في تسيير الوجود وادارة العالم.

ثمة في القرآن ما يشير لذلك في قوله تعالى: ﴿ولئن سألتهم من خلق السماوات والارض ليقولن الله﴾^(١)، وقوله تعالى: ﴿ولئن سألتهم من خلقهم،

ليقولن الله ﴿^(١) ونظائر ذلك من الآيات التي تؤكد اعتراف عبدة الأصنام بخالقية الله سبحانه.

ومن جهة ثانية فإن ما تدل عليه نظائر قوله تعالى: ﴿ولو كان فيهما آلهة الآلهة لفسدتا﴾^(٢) وقوله تعالى: ﴿وما كان معه من اله إذا لذهب كل اله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض﴾^(٣) هو افتراض وجود آلهة متعددة تملك الاستقلال في التدبير والتأثير، فمثل هذه الالهة، هو الذي يعطي للاختلاف مضمونه ومعناه في كيفية التدبير، ويجر تالياً الى الفساد. أما لو كان هؤلاء الأرباب مجرد وسائط تجري ارادة الله الواحد الأحد، فلا معنى لوجود الاختلاف النظري وبالتالي لا يظهر الاختلاف في التدبير.

يستبين مما مرّ ان عبدة الاصنام سواء توجهوا الى الكواكب أو الى الاصنام وأربابها، لا يتوجهون أصلاً بالعبادة الى الله (سبحانه) وما يظهر في سلوكهم من مراسم عبادية خاصة وتقريب للقرابين، انما يختص بالهتهم. وغاية ما يربطهم بالله هو الأمل بالشفاعة، هذه الشفاعة التي ترتبط بالأمور الدنيوية الحياتية وليس بشفاعة الآخرة، بسبب انكارهم للمعاد.

وما عليه جواب القرآن الكريم لهؤلاء في قوله تعالى: ﴿من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه﴾^(٤) يتعلق بمطلق الشفاعة، ولا يقتصر على شفاعة يوم القيامة التي ينكرها هؤلاء.

(١) الزخرف: ٨٧.

(٢) الانبياء: ٢٢.

(٣) المؤمنون: ٩١.

(٤) البقرة: ٢٥٥.

اجل! ما حصل لعرب الجاهلية هو خروج على بعض أصول عبادة الأصنام، اذ كان هؤلاء يتجهون بالعبادة أحياناً الى الله (سبحانه)، كما كان يحصل بالنسبة للحج الذي كان سائداً بينهم منذ عهد ابراهيم الخليل (عليه السلام).

فبعد أن أشاع عمرو بن يحيى عبادة الأصنام في الحجاز وأضحى الجميع عبدة للأصنام، ظل العرب يؤدون الحج الى جوار ذلك، دون ان ينسوا بالطبع - وهم يحجون - ان يزوروا أصنامهم أمثال هُبل - في أعلى الكعبة - وأساف وناثلة - عند الصفا والمروة - ويقدموا القرابين.

وهذا العمل الجاهلي لا يختص بعرب الجاهلية وحدهم، بل هو مما يسود بين السواد العام من عبدة الاصنام، اذ بدلاً من ان ينظر هؤلاء الى الاصنام - بحسب مذهبهم - كمظهر وتجلٍ لربِّ الصنم - وليكن مثلاً ملكاً - ويعبدوه نراهم ينكبون على الاصنام نفسها التي صنعوها بايديهم ويتناسون من وراءها. وهذه كما قلنا لا تقتصر على عرب الجاهلية بل هي مما يسود بين اللفييف العام من عبدة الأصنام ممن يجهل أصول مذهبه، والى ذلك يشير القرآن الكريم فيما يحكيه على لسان ابراهيم الخليل (عليه السلام) في قوله تعالى: ﴿اتعبدون ما تنحتون﴾^(١).

يتضح من محصلة ما مرّ ان أصول عبادة الأصنام لا تفضي الى النظر الى الله (سبحانه) بانه المدبّر لعالم الوجود والمعبود الذي يُتوجه اليه بالعبادة، وذلك خلافاً لما ذهبت اليه المقدمة الثالثة التي أشرنا اليها في صدر البحث من حُجج القوم. وما يُنسب من اناطة الشفاعة بالمخلوقات الأخرى، كاناطة الشفاعة بالملائكة مثلاً، فالمقصود منه الشفاعة التي ترتبط بالأمر الحياتية الدنيوية،

وهي تُعدّ جزءاً مما تتحلّى به الملائكة من قدرة مستقلة واختيار تام في التصرف والتدبير.

وعليه؛ فإنّ هذه الشفاعة المناطة بالملائكة في هذه الحال لا تنظر اليهم -اي إلى الملائكة - كوسائط ووسائل؛ بل كوجودات مستقلة بالامر والتدبير. ويمكن توضيح الأمر من خلال تشبيه الملائكة بالبناء الذي يضطلع ببناء الدار. فما يحتاج اليه البناء أو المعمار من مواد البناء من آجر وحصي وغير ذلك يوقّره له صاحب الدار، ثم يقوم البناء بالتركيب بين هذه المواد لبناء الدار. والشفاعة في بحثنا هي بمنزلة ارادة البناء وما يحتاج اليه، وهي في نفس الوقت جزء من التدبير المناط بالأرباب.

أما ما جاء في المقدمة الثالثة من كلام عن أهل الكتاب، فهي دعوى دون دليل. فقد ذكروا أنّ أهل الكتاب أصبحوا مشركين بعد وفاة أنبيائهم حين أخذوا يتشفعون بأرواحهم ويسألونهم الحوائج، في حين نعرف ان أهل الكتاب، أي اليهود والنصارى وغيرهم، عدّوا عموماً من الكافرين لردّهم دعوة رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) وعدم اذعانهم لها، كما يقول تعالى: ﴿انّ الذين يكفرون بالله ورسوله ويريدون ان يفرّقوا بين الله ورسوله ويقولون نؤمن ببعض ونكفر ببعض ويريدون ان يتّخذوا بين ذلك سبيلاً اولئك هم الكافرون حقاً﴾^(١).

ومن بواعث انحرافهم وكفرهم طاعتهم المطلقة لعلمائهم واتخاذهم أرباباً لهم، وقد عدّ (سبحانه) الطاعة ضرباً من ضروب العبادة، حيث يقول تعالى: ﴿الم

أعهد اليكم يا بني آدم ان لا تعبدوا الشيطان انه لكم عدو مبين وان
 اعبدوني^(١) ويقول: ﴿أفرأيت من اتخذ الهه هواه واضله الله على علم﴾^(٢).
 ومن دواعي كفر اليهود والنصارى هو تنكبهم عن دين الحق، اذ قالت اليهود:
 ﴿عزير بن الله﴾ وقالت النصارى: ﴿المسيح بن الله﴾ ثم اتخذوا المسيح ومريم
 الهين من دون الله: ﴿واذ قال الله يا عيسى بن مريم أنت قلت للناس
 اتخذوني وامى الهين من دون الله﴾^(٣).

وخلاصة القول، ان الله (سبحانه) أجمل بواعث كفر اليهود والنصارى في
 قوله تعالى: ﴿وقالت اليهود عزير بن الله وقالت النصارى المسيح بن الله
 ذلك قولهم بافواههم يضاهئون قول الذين كفروا من قبل قاتلهم الله أننى
 يؤفكون اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله والمسيح بن مريم وما
 أمروا الا ليعبدوا الهاً واحداً لا اله الا هو﴾^(٤).

واذا كنا لا نملك من القرآن بياناً مفصلاً بشأن المجوس، الا اننا نعرف من
 خلال الواقع الخارجي ان هؤلاء كعبدة الاصنام، يتوجهون بالعبادة الى الملائكة.
 مع فارق واحد بينهما ان المجوس ليس لهم اصنام ترمز الى من يعبدون، كما يفعل عبدة
 الاصنام وهم يصنعون التماثيل التي ترمز الى الملائكة التي يتوجهون بالعبادة لها.
 يتضح من حصيلة هذا الاستعراض ان القرآن الكريم لم يصف بالشرك ابداً من
 يتوسل بالانبياء والصالحين في قضاء حوائجه على نحو اعتبارهم وسائط، لا

(١) يس: ٦١.

(٢) الجاثية: ٣٢.

(٣) المائدة: ١١٦.

(٤) التوبة: ٣١.

على نحو النظر اليهم باستقلال. وان الامر بالنسبة لاهل الكتاب والمشركون ليس كما ذكروا في المقدمة الثالثة من حججهم بل استحق هؤلاء الشرك والكفر بسبب اتخاذهم معبوداً غير الله، ليس من جهة الشفاعة وانما من جهة العبادة التي كانوا يؤدونها ولا يزالون وفق مراسم وطقوس خاصة.

ان اصول الفطرة الانسانية تحكم ان اتخاذ الوسيلة والواسطة لا يعدّ نوعاً من الشرك، لان الوسيلة ليس لها من غرض سوى ان تبلغ بالانسان الى مقصده، والطريق هو غير المقصد والمنزل. فالذي يتوسط لفقير لدى غني ويستحصل له مبلغاً من المال يدفعه اليه، لا يعدّ في عرف العقلاء شريكاً للغني في اعطاء المال، بل هو واسطة وشفيع. فالشفيع هو دائماً ينضم الى المحتاج وصاحب الحاجة ولا يكون شريكاً في ايجاد الحاجة وتوفيرها.

رابعاً: أما قولهم في المقدمة الرابعة من حججهم ان علم الغيب هو من مختصات الله (سبحانه) لا يشترك فيه معه أحد، وان الأنبياء والأولياء تنقطع صلتهم بعد موتهم بالحياة الدنيا فلا يعرفون عنها شيئاً، او تكون نسبة الدنيا الى الآخرة كنسبة الغيب بالنسبة اليهم؛ فهو على خلاف ما عليه نص القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحداً الا من ارتضى من رسول﴾^(١). ففي الآية ينسب تعالى الغيب الى نفسه وينفيه عن الآخرين مستثنياً الرسول من ذلك، من دون قيد يخصصه بالدنيا أو بغير الدنيا.

ومعنى ذلك ان رسول الله يمكن ان يطلع على الغيب في حياته وبعد مماته بارادة الله وتعليمه. والذي يؤيد ذلك، اننا نجد في جوار كل آية تنفي الغيب عن

الرسول، تأكيداً على صلته بالوحي الذي يطلعه على الغيب، كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ مَا كُنْتُ بَدْعاً مِنَ الرُّسُلِ وَمَا أَدْرِي مَا يُفْعَلُ بِي وَلَا بِكُمْ إِنْ أَتَيْتُمْ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ﴾^(١) وكذلك قوله تعالى: ﴿وَلَوْ كُنْتَ اعْلَمُ الْغَيْبِ لَاسْتَكْثَرْتَ مِنَ الْخَيْرِ وَمَا مَسْنِيَ السُّوءُ إِنْ أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ﴾^(٢) وفي سورة إبراهيم يحكي (سبحانه) على لسان رُسُلِهِ جوابهم إلى الناس حين يعترضون عليهم بانهم بشرٌ مثلهم، فيقول: ﴿قَالَتْ رُسُلُهُمْ إِنْ نَحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَمُنُّ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ﴾^(٣). واصرح من الآيات آفة الذكر جميعاً ما يحكيه القرآن الكريم على لسان المسيح (عليه السلام) في قول الله تعالى: ﴿وَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لَكُمْ﴾^(٤). وكذلك قوله تعالى: ﴿مُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِيهِ مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدٌ﴾^(٥).

والامر لا يقتصر في الاخبار عن المغيبات عن طريق الرسل على القرآن وحده، وانما ثمة الكثير من الروايات الواصلة الينا عن رسول الله وائمة أهل البيت (صلوات الله عليهم أجمعين) تذكر حوادث آخر الزمان وتدخل في عنوان أخبار الملاحم.

نستنتج مما مرّ ان الآيات المذكورة التي تنفي عن النبي الاكرم (صلّى الله عليه وآله وسلّم) علم الغيب والقدرة على الاتيان بالمعجزة ونظائر ذلك، انما تنفيها من جهة النظر اليها على نحو الاستقلال والقدرة الذاتية، أما تلك التي تشبها؛ فهي

(١) الاحقاف: ٩.

(٢) الاعراف: ١٨٨.

(٣) إبراهيم: ١١.

(٤) آل عمران: ٤٩.

(٥) الصف: ٦.

تثبتها من جهة كونها ضرباً من ضروب العناية والتعليم الالهيين. فما يعلمه رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) من الغيب انما يعلمه عن طريق الله بواسطة الوحي، وما يعرفه الأئمة والاولياء يعرفونه عن طريق الوراثة والتعلم عن النبي الاكرم كما تشير الروايات الى هذا المعنى أيضاً.

أما قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَجْمَعُ اللَّهُ الرُّسُلَ فَيَقُولُ مَاذَا أَجَبْتُمْ قَالَوا لَا عِلْمَ لَنَا بِكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ﴾^(١) الذي استدلَّ به في المقدمات على أن رُسلَ الله لا يعرفون شيئاً عن أممهم بعد انقطاعهم عن الحياة، فاذا كان معنى الآية أن أعمال أمم الرُّسل بعد موتهم هي ضرب من الغيب، وهؤلاء الرُّسل لا علم لهم بالغيب، فالامر يجري على حال الرُّسل مع أممهم في حياتهم أيضاً.

وآية ذلك؛ أن حقيقة كل عمل لا تتبع صورته بل هي تابعة لنية الفاعل كما تشير لذلك الأحاديث المتواترة، وكما تدل عليه البداهة أيضاً.

واذ نعرف أن نية الفاعل هي أمر باطني في كل انسان، وباطن كل انسان هو غيب بالنسبة للآخر، فنصل الى نتيجة مؤداهها: أن رسلَ الله كما انهم بعد موتهم لا يعرفون شيئاً عن أعمال أممهم؛ فهم أيضاً لا يعرفون شيئاً عن حقيقة الأعمال التي تعدّ ضرباً من الغيب الذي لا علم للرُّسل به.

ومع هذه النتيجة نكون حينئذ أمام هذه الآليات في مشكلة كبيرة حيث يقول تعالى في الدلالة على شهادة الرسول على أعمال أمته في الدنيا ﴿وَكُنْتُمْ عَلَيْهِمْ شَهِيداً مَا دُمْتُمْ فِيهِمْ﴾^(٢)، وقوله تعالى: ﴿وَيَتَّخِذُ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ﴾^(٣)، وقوله:

(١) المائدة: ١١٧.

(٢) المائدة: ١١٧.

(٣) الزمر: ٦٩.

﴿وجيء بالنبيين والشهداء﴾^(١)، وقوله: ﴿ويقول الاشهاد هؤلاء الذين كذبوا على ربهم﴾^(٢) اذ ستكون هذه الآيات - مع ما تحمله من اطلاق - نوعاً من اللغو الذي لا معنى له.

امام هذا الاشكال لا نجد بدأً من صرف الآية عن المعنى الذي ذهبوا اليه، ليكون مفاد الآية ان الرسل تخاطب ربها يوم القيامة بان مالديها من العلم وما تعرفه هو من علم الله الذي علمه اياهم. أو بعبارة أسهل: تخاطب الرُّسل الكرام ربها بانه أعلم منها بما جرى، وما تعلمه وتعرفه ان هو إلا ما علمه ربهم اياهم وما وهبه لهم. اما ما قيل في نهاية المقدمة الرابعة من حججهم بان الخضوع لقبور الانبياء والائمة وتعظيمها وتقبييل الاضرحة والمراقد هو نوع من الشرك ايضاً، فهو كلام لا أساس له من الصحة. والسبب ان هذه القبور هي من الشعائر والعلامات الدالة، وكل ما هو من شعائر الله آياته وعلاماته المذكورة به، فتعظيمه من تقوى الله واحترامه احترام الله وتوقير له.

يقول تعالى بخصوص رسوله الكريم (صلى الله عليه وآله وسلم): ﴿فالذين آمنوا به وعزروه ونصروه واتبعوا النور الذي أنزل معه اولئك هم المفلحون﴾^(٣). وفي مطلق الشعائر يقول تعالى: ﴿ومن يعظم شعائر الله فانها من تقوى القلوب﴾^(٤).

ومن جهة ثانية فان حبَّ الله (سبحانه) يُعدُّ من أهم الواجبات، ومن البديهي

(١) آل عمران: ١٤.

(٢) هود: ١٨.

(٣) الاعراف: ١٥٧.

(٤) الحج: ٣٢.

ان محبة الشيء تستلزم ضرورة محبة آثار الشيء وآياته واظهار ذلك. ورسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) وائمة الهدى من أهل بيته (عليهم السلام) هم من أجلى الآيات وأبين شعائر الله لذلك فإن حبهم حب له سبحانه. كذلك يتوجب حب القرآن وجميع الطاعات والعبادات، واظهار هذا الحب الذي يُعد التقبيل من لوازمه وظواهره في آن. والآهل بمقدور أحد ان يزعم ان استلام الحجر الاسود وتقبيله هو ضرب من ضروب الشرك، وان الله (سبحانه) رضي بهذا المصداق من مصاديق الشرك وقبله دون غيره؟

والغريب ان هؤلاء السادة الذين يرمون بالشرك من يظهر المحبة لرسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) ولآل رسول الله (عليهم السلام) لله وفي سبيل الله، نجدهم في التوحيد يؤمنون بسبع صفات ثبوتية لله سبحانه هي: الحياة، القدرة، العلم، السمع، البصر، الارادة، والكلام، وان هذه الصفات بزعم هؤلاء السادة هي خارجة عن الذات وقديمة بقدم الذات ايضاً. بمعنى ان كل واحدة من هذه الصفات لا معلولة للذات، ولا الذات معلولة لها. والنتيجة - اذاً - انها واجب الوجود بالذات، واذا كانت هناك سبع صفات ثبوتية على هذه الشاكلة فسنتهي الى اثبات سبع صفات كل منها واجب الوجود، ومع اضافة الذات ستكون الحصييلة ثمانية!

وباسم التوحيد يعبد هؤلاء ثمانية مراتب كل منها يحمل صفة واجب الوجود ومع ذلك يرفعون شعار التوحيد؛ بل والادهى انهم يرمون بالشرك من يعبد الهأ واحداً لمجرد انه يحترم شعائره ويُجلل آياته!

فواتح السور*

بعث الدكتور عبد الرحمن الكيالي رسالة الى المؤلف يستفسر فيها عن رأيه في الحروف المقطّعة، وفيما يلي نقدم اولاً ترجمة الرسالة ثم نتلوها بجواب السيد الطباطبائي.

حضرة الاستاذ العلامة آية الله السيد محمّد حسين الطباطبائي.
القرآن الكريم كتاب الله (سبحانه) الذي انزله وحياً على نبيه محمّد (ص) مُنْجِماً في أوقات وأزمنة معينة. ومجموع آيات هذا القرآن تبلغ بعقيدة ابن سيرين (٦٢١٦) آية، وبعقيدة ابن مسعود (٦٢١٨) آية، والجميع مُتفق على ان سوره تبلغ (١٤٤) سورة.

ومن بين مجموع سور القرآن، ثمة ثمانية وعشرون سورة تبدأ بحروف مقطّعة من قبيل: الم، الر، المص، حم، طس، طسم، كهيعص، يس، ص، طه، ق، ن.
ترى ماهو معنى هذه الحروف؟ ولماذا أُفتتحت ثلاث سور مدنية فقط بالحروف المقطّعة فيما كان نصيب المكي خمسة وعشرون سورة؟ واخيراً لماذا لم تُفتتح جميع سور القرآن بهذه الحروف أو ما يُشابهها؟
ثم هل قدرٌ لاصحاب رسول الله (ص) ان يفهموا معاني هذه الحروف وقد نزل

(*) البحث التالي هو نص جواب كان قد بعث به السيد محمّد حسين الطباطبائي الى الدكتور عبد الرحمن الكيالي، حين كتب اليه مستفسراً عن رأيه في الحروف المقطّعة التي افتتحت بها مجموعة من السور القرآنية، ولما كان من المتعذر علينا ان نحصل على النص العربي لرسالة د. الكيالي فقد قمنا بترجمة مضمونها عن الفارسية بما يجعلها اقرب ما تكون الى النص العربي الاصيل. [المترجم].

القرآن عربياً بلسان العرب، فحفظه الصحابة واستمعوا اليه ودونوه؟
 واذا قدر لأصحاب رسول الله (ص) الأوائل ان يدركوا معاني هذه الحروف
 ومراميتها فلماذا وقع الاختلاف في كلمات المفسرين حتى ان اكثريتهم لم تستقر
 على رأي يمكن الركون اليه؟

وفي كل الاحوال، ان وجود هذه الحروف في مطالع السور لا يمكن ان يكون
 لغواً، بل هي بالضرورة تنطوي على معانٍ؛ ترى ما هو معناها الحقيقي؟ هل هي
 رموز، أو يعود اصلها الى كلمات ثم اختصرت؟ أو انها جاءت لافتتاح الكلام
 ولفت انتباه السامع، أو انها مصطلحات خاصة؟ لقد دقتُ في الروايات وأقوال
 الأصحاب بيد اني لم أعثر على مقصود واضح. أما اقوال المفسرين وتأويلات
 المستشرقين وكلمات الصوفية، فهي الاخرى لم تُجل ما ينطوي عليه هذا الرمز.
 أمام هذا الاختلاف في الآراء لاح لي أن اكتب اليكم متطلعاً الى رأيكم
 العلمي، عسى أن أجد فيه ما يرضي ويزيل الشك.

اني اتوجه اليكم في حل هذا الاشكال والقضية التي يكتنفها الغموض، من
 دون أن أرضى بالجواب الذي يقول: ان هذه الحروف هي من الأسرار والرموز
 التي لا يحيط بها ولا يعلمها إلا الله. والسبب في رفضي لمثل هذه الاجابة هو انا مكلفون
 ان ندرك معاني جميع الآيات، وقد انزل الله كتابه بلسان عربي كي يكون هادياً للبشر.
 وفي الختام، سأبقى بانتظار جوابكم الوافي، ولكم مني أسمى التحيات سائلاً
 الله ان يحفظكم ذخراً للعلم وللمسلمين.

حلب - سوريا

في ٢٨ / صفر / ١٣٧٩ المصادف ايلول / ١٩٥٩

ردّ السيد الطباطبائي على رسالة الدكتور الكيالي بالجواب التالي:

بسم الله الرحمن الرحيم

الى مقام الاستاذ المحترم الدكتور عبد الرحمن الكيالي.

ارفع اليكم اسمي تحياتي معذراً عن تأخر الجواب، فحين وصلت رسالتكم الى مدينة قم كنت قد غادرتها للاصطياف في اطراف دماوند، ونظراً لبُعد المسافة بين قم ودماوند، فقد وصلتني رسالتكم - وهي تنقل من يد الى يد - متأخرة. ان منهجنا في التفسير يقوم على الاستناد الى القرآن نفسه في فهم الآيات وبيان معانيها، فما يُشكل علينا من معاني الآيات نعود فيه الى آيات اخرى من كتاب الله نستنتجها ونستبينها.

والى جوار ذلك نعتمد على ما يصلنا من أخبار متواترة عن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) بالاضافة الى الأخبار التي تحمل معها دلائل صدقها. فالمتواتر وما يحمل علامات صدقه من الحديث النبوي نعتبره حجة نلتزم العمل به لما عليه صريح القرآن الكريم من الزام العمل بما جاءنا عن النبي الأكرم. تلحق بأحاديث النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله وسلم) الأحاديث الواردة عن أهل بيته (عليهم السلام) فهي أيضاً من الواجب الذي تلزمنا حجته والعمل به. ودليلنا في التمسك بما جاءنا عن أهل البيت هو حديث الثقلين الذي وصل حدّ التواتر وأحاديث أخرى أيضاً.

كل هذه النقاط (المنهاجية) عرضنا لها في الجزء الاول من تفسير الميزان، ثم عدنا لتأكيدا مرة أخرى في الجزء الثالث عندما بحثنا في المحكم والمتشابه. اما ما يصلنا عن الصحابة أو التابعين أو المفسرين فلا يكون بالنسبة اليينا

حجة، إلا اذا كانت أقوالهم مُوافقة للدليل، والسبب ان أقوال هؤلاء وآراءهم لا تعدوان تكون اجتهاداً لا أكثر، ومثل هذا الاجتهاد لا يكون حجة إلا لصاحبه. وأمثال هذه الاجتهادات تتسق بنظرنا مع الروايات غير القطعية، اذ كلاهما لا يملك ان يكون حجة في مقام الدليل، وليس لهما قيمة تُذكر.

ان المنهج الذي اعتمدنا عليه في التفسير استفدناه من أحاديث كثيرة وصلتنا عن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) وأئمة اهل البيت من قبيل: «ان القرآن يصدق بعضه بعضاً»، «ينطق بعضه ببعض» و«يشهد بعضه على بعض».

فبمعونة هذه الروايات وأمثالها هُدينا الى النهج الذي اخترناه في التفسير. آيات القرآن هي من نسق الكلام الذي يمتاز بنظمٍ واسلوب خاصين، وكلمات كتاب الله لها ظهور وهي قابلة للفهم، ومع ان هذه القاعدة تسري على مقاصد ومعاني الآيات، إلا ان الحروف المقطعة لا تقع في اطار السياق العام لمنط الكلام الاعتيادي؛ فالمعاني غير واضحة، لا تدرك، والحروف من نظير: الم، الر، طه، يس يكتنفها الجهل في الاحاطة بمعانيها وادراك مراميها.

وما نستنتج من هذا التفاوت ان الحروف المقطعة محاطة بمنظورٍ آخر في تفهيم المعاني يختلف مع ما عليه النهج العادي في كلام العرب الذي نزل به القرآن.

وفي المقابل لا يسعنا أبداً ان نزعم ان وجود هذه الحروف هو ضرب من اللغو لا فائدة ترجى منه، فكلام الله مُنزه عن اللغو، حيث قال (سبحانه) في وصفه: ﴿انه لقول فصل وما هو بالهزل﴾^(١).

لذا فان ما نقطع به ان لهذه الحروف مقاصد ووجوهاً تبغيها، بيد ان ما ذكر في وجوه هذه المقاصد في كلمات الصحابة والتابعين وآراء المفسرين، هو مما لا يقنع ولا يشفي الغليل.

لذلك أجلنا البحث عن الحروف المقطعة في تفسيرنا الى الاجزاء المتأخرة، وبالتحديد الى سورة «حم. عسق» (سورة الشورى) عسى ربنا ان يهبنا توفيق الكشف عن غوامض هذا السر في وجهٍ يمكن الاطمئنان اليه، هذا اذا كان في العمر فسحة أجل.

أما لماذا أجلنا البحث عن الحروف المقطعة الى هذه السورة بالذات، فذلك يعود الى ان السورة تركز الكلام عن الوحي الالهي وكيفيته؛ ونرى ان ثمة اتساق بين بحثنا في الحروف المقطعة وبين ما ترنو اليه هذه السورة من حديث عن الوحي. وما بين ايدينا حتى الآن في حل هذا المشكل ان ثمة ارتباطاً خاصاً بين الحروف المقطعة وبين المضامين والمعاني التي تُشكل غرض السورة وهدفها. بمعنى ان ما تصبو السورة الى تحقيقه وما تروم اليه من مقصد وهدف يأتي مُتسقاً مُترابطاً مع الحروف المقطعة.

ان شيئاً من التدبّر بالسور التي تشترك في الحروف المفتوح بها، يجعلنا نخلص الى تشابه المضامين وتناسب السياقات مما لا يوجد نظير له بينها وبين غيرها من السور. فسورة الأعراف المصدرية بـ «المص» تأتي في مضمونها ومراميها المعنوية كأنها جامعة بين سورة «الم» وسورة «ص».

وهكذا تنسحب هذه الملاحظة على السور الاخرى، كالسور التي تفتتح بحروف «الر» أو «حم» أو «طس» رغم ان بعضها مكّي وبعضها مدني.

وما نفهمه اجمالاً ان هناك نحواً من الارتباط والسنخية بين الحروف المقطعة وبين مقاصد السور التي تضمّها. بيد ان الذي لم يتضح لدينا هو كيفية هذا الترابط وتفصيله.

وغاية ما نرجوه ان يجلو سبحانه بيان هذه الحقيقة على أيدينا. وتقبلوا في الختام أحلى التحيات واسماها، ورجاء السلامة والموفقية لكم من المولى القدير

محمد حسين الطباطبائي

٢١ / ربيع الاول / ١٣٧٩ هـ

رأي حول ما يُطبع كضمان للقرآن*

سؤال: لوحظ ان بعض طبعات القرآن الكريم التي تولّأها شطرٌ من الناشرين، صدرت وهي تضم مع النص القرآني سلسلة من الاشكال التي توصف بانها «طلاسم» ذكروا لها من الآثار ما ذكروا، وسؤالنا: هل ثمة ما يدل مما بين ايدينا من المدارك الاسلامية على صحة هذه الطلاسم والأشكال وما يُنسب لها من ثواب؛ ويُزعم لها من آثار؟

الجواب: ليس هناك سند ديني مما بين أيدينا من المدارك والنصوص الصحيحة يدل على صحة الأشكال والطلاسم المذكورة، لا فرق بين ان تطبع مع القرآن الكريم، أو تطبع وتنتشر وتباع بصورة مستقلة. فالموازن الدينية الشرعية لا تنطوي على أي دليل يقر بصحة هذه الظاهرة.

سؤال: لقد أرفقوا تلك الأشكال والطلاسم بسلسلة مزعومة من الخصائص العجيبة والآثار الغريبة التي تترتب بمجرد النظر اليها؛ والأغرب من ذلك انهم نسبوا القول بهذه الآثار المترتبة الى رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) وأئمة

(*) لوحظ اخيراً ان بعض الناشرين يطبع القرآن الكريم ويرفق معه بعض الاشكال والرسوم والطلاسم والى جوارها كلام غريب في ثواب النظر الى هذه الاشكال وما ينطوي عليه -بزعمهم - من خواص عجيبة. لقد أثارت هذه الحالة المزيد من النقاش في الاوساط الاجتماعية انطلق بدافع الحرص على كتاب الله، وهو الوثيقة الالهية المصونة التي تجتمع عليها كلمة المسلمين، في حين تلاقت رغبة البعض في استعمال رأي المؤلف بهذه الظاهرة عبر الاسئلة أعلاه [خسرو شاهي - محرر الكتاب].

أهل البيت (صلوات الله عليهم اجمعين) فما هي - برأيكم - صحة هذه النسبة وهل ثمة فوائد تترتب على هذه الاشكال؟

الجواب: ما ذكره من مزايا تترتب على الاشكال المعيّنة على لسان رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) وأئمة الهدى من آل البيت (عليهم السلام) هو في شطر منه باطل مجعول لا صحة له على الاطلاق؛ وفي الشطر الثاني المتبقي ليس ثمة دليل من معايير الدين والشرع ينهض بصحته.

سؤال: ما هو موقف الشرع الاسلامي من الصور التخيلية التي تُرسم بزعم انها لرسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) وأئمة أهل البيت (عليهم السلام) وتطبع مع القرآن الكريم الى جوار الأشكال والطلاسم والضمانم الاخرى المشار اليها؟
الجواب: ان رسم صور مُتخيلة لرسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) ولأئمة آل البيت (عليهم السلام) وطبعها مع القرآن الكريم الى جوار الطلاسم والاشكال المشار اليها، ورافق ذلك، بسلسلة من الروايات الخرافية المجعولة نظير قولهم: ان ثواب النظر الى هذا الشكل يعادل ثواب ألف ألف حجه (!) من حجج رسول الله، أو قولهم: ان الناظر لهذا الشكل تغفر له ذنوبه ويوكل اليه أمر شفاعة أمة محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) (!!!)..؛ هذه المظاهر وأمثالها هي مما يوجب قطعاً هتك حرمة القرآن الكريم، وهي حرام شرعاً.

نُضيف الى ذلك: ان مجرد ارفاق القرآن الكريم بأية اضافة سواء أكانت باسم الطلاسم أو غير ذلك لا يخلو من عنوان الهتك لكتاب الله، خصوصاً وانه ليس هناك أي دليل مهما كان بسيطاً ينهض بصحة الظاهرة.

انّ على المسلم المسؤول الحريص ان لا يغفل أبداً عن حقيقة انّ هذا الكتاب

رأى حول ما يُطبع كضمانم للقرآن □ ٣٧٧

الالهي الذي يضم بين دفتيه كلمات الله ووحيه هو الأساس الأوحد لأصول المعارف الاسلامية وفروعها، وهو المعجزة الحية الدائمة للنبوة، مُضافاً لكونه عنوان عز وكرامة ستمائة مليون انسان من المسلمين على هذه الأرض^(١) وعليه، فإنّ الوجدان والضمير الديني لأي مسلم لا ينبغي ان يسمح بهتك حرمة القرآن الكريم، بل ولا أن يرضى بأن يُطبع مع القرآن أي كتاب مهما بَلَغ شأوهُ وعلت مكانته، وصحَّ مضمونه؛ فضلاً عن ان تُطبع مع القرآن الكريم اشكال وطلاسم وصور وهمية تخيلية ليس لها شأن إلا ان تكون باعثاً لسخرية الآخرين منا، بالاضافة الى ما يمثله العمل في نفسه من عبث بحيثية كتاب الله ولعب بالكلام الالهي. انّ بمقدور الناشر الحريص على دينه والذي يبغى ان يقدم للجيل الاسلامي ما يحتاج اليه من سيرة ائمة الدين ومن مفاهيم تتناول العقائد أو المعارف القرآنية كأصول القراءة والتجويد، ان يفعل ذلك بطبع هذه المعارف بصورة مستقلة عن القرآن الكريم، ثم يقدم ما يطبع الى من يطلبه من ابناء الجيل الاسلامي الى جوار تقديمه للمصحف الكريم.

محمد حسين الطباطبائي

جمادي الثاني / ١٣٨٥هـ - مدينة قم

(١) يشير المؤلف بهذا الرقم الى عدد المسلمين في زمن كتابة النص الذي يعود الى سنة ١٣٨٥هـ [الترجم].

نظرة سريعة الى قصة المسيح والانجيل

رغم ان اليهود كانوا ولا يزالون يولون إهتماماً زائداً بتأريخهم الوطني، وبتدوين الحوادث التي وقعت طوال تأريخ حياتهم، إلا ان كتبهم لا تتحدث بشيء عن السيد المسيح وكيفية ولادته وظهوره، وطبيعة منهجه الحياتي والمعجزات التي أظهرها الله على يديه.

والسؤال: ما هو الباعث الذي استوجب ان تبقى هذه القصة خفية عليهم؛ أو أنه قادم الى ان يخفوها بانفسهم؟

القرآن الكريم يحكي قول اليهود في اتهامهم لمريم وزعمهم انهم قتلوا المسيح، في قوله تعالى: ﴿.. وقولهم على مريم بهتاناً عظيماً﴾^(١). وقوله تعالى: ﴿وقولهم إنا قتلنا المسيح عيسى ابن مريم رسول الله...﴾^(٢)

والسؤال هنا: هل يقوم هذا الادعاء على أساس قصصي من دون ان يستند الى كتاب (وذلك كما يحفل تأريخ جميع الأمم بقصص كثيرة منها الواقعي ومنها الأسطوري، وطالما لم يكن ثمة مدرك صحيح يمكن الاعتماد عليه، فلا يمكن الوثوق بها) أو انهم سمعوا اسم عيسى من المسيحيين كرأياً وقصة ولادته⁷ وظهوره فبادروا حينئذ الى اتهام مريم وادّعوا أنهم قتلوا عيسى؟ ليس امامنا

(١) النساء: ١٥٦.

(٢) النساء: ١٥٧.

طريق للوقوف على جواب واضح الآ الرجوع الى القرآن الكريم الذي تحدّث صراحة عن زعمهم انهم قتلوا عيسى (ولم يقتلوه فعلاً) مؤكداً أنّه شُبّه لهم، وانهم انفسهم اصابهم الخلط والشك والتردد فيما ادّعوا.

اما حين نعود الى المسيحيين انفسهم فإنّ ما يقولونه عن المسيح والانجيل والبشارة فمصدره «العهد الجديد» أي انجيل: متى، ومرقس، ولوقا، ويوحنا، ورسالة أعمال الرُّسل، ورسائل اخرى عن بولس، وبطرس، ويعقوب، ويوحنا، ويهوذا. ومن الواضح ان قيمة هذه المدارك (الاخيرة) ترتبط بما تتحلّى به الاناجيل من اعتبار، لذلك سنقوم ببحثها كما يلي:

يُعدّ انجيل (متّى) من أقدم الاناجيل تصنيفاً وانتشاراً، حيثُ يذهب البعض الى أنّه صنّف سنة ٣٨ ميلادي، في حين يذهب البعض الآخر الى ان تصنيفه كان بين سنة (٥٠ - ٦٠) ميلادي^(١).

وفي كل الاحوال فإنّ الثابت في ذلك أنّ هذا الانجيل - وهو أقدم الاناجيل - صنّف بعد زمان السيد المسيح (عليه السلام). وما عليه رأي الباحثين المحققين أنّ هذا الانجيل كان اصلاً باللغة العبرية ثم تُرجم الى اليونانية وسائر اللغات الاخرى. بيد أنّ النسخة العبرية الأصلية ليست بمتناول أحد، ولا يُعرف من اضطلع بمهمة الترجمة^(٢).

الانجيل الثاني ألفه مرقس تلميذ بطرس. ومرقس لم يكن من الحواريين، وانما ذكروا ان تأليفه للانجيل تمّ بامرٍ واشارة من استاذه. مما يتميِّز به مرقس انه

(١) قاموس الكتاب المقدس.

(٢) كتاب ميزان الحق. وفي كتاب قاموس الكتاب المقدّس ثمة اعتراف بعد تردّد بهذه الحقيقة.

لم يقل بالوهية السيد المسيح، لذا ذهب بعض المسيحيين للقول، ان مرقس كتب انجيله للقبائل وأهل القرى حيث أظهر المسيح نبياً يقوم بتبليغ أحكام الله^(١). وفي كل الاحوال فان تاريخ كتابة انجيل مرقس يعود الى سنة (٦١) ميلادية. وحين نصل الى لوقا مؤلف انجيل آخر من الأناجيل الأربعة، فهو أيضاً ليس من الحواريين ولم يلتق السيد المسيح أبداً، وانما أخذ المسيحية من بولس الذي كان يهودياً متعصباً يلحق الأذى الشديد بأتباع المسيح، الى أن ادعى يوماً انه أصيب بالصرع، وان السيد المسيح لمسه ونهاه عن ايداء اتباعه، فأمن به، وجاء بالانجيل بشارة من السيد المسيح.

والواقع ان قواعد المسيحية المعاصرة تقوم على أساس تعاليم بولس هذا، هذه التعاليم التي تجعل الايمان المجرد بالمسيح دون اي عمل خيراً كافياً لنجاة البشر، وتقوم في جانب آخر على اباحة أكل الميتة ولحم الخنزير، وتمنع الختن ومجموعة كثيرة اخرى من احكام التوراة!

لقد كتب انجيل لوقا بعد انجيل مرقس وعقب وفاة بولس وبطرس، وقد صرح البعض ان هذا الانجيل ليس كتاباً ملهماً، وثمة ما يؤيد ذلك في الجمل الاولى من هذا الانجيل. وبالنسبة الى يوحنا مؤلف الانجيل الرابع فهو كما يعتقد الكثير من المسيحيين ابن لزبدي الصياد وأحد الحواريين الاثني عشر للسيد المسيح الذي كان يبدي به علاقة شديدة.

والذي يقال هنا ان «شرينطوس» و«ايبسون» واتباعهما كانوا ممن يعتقد ان

(١) جاء في كتاب «قاموس الكتاب المقدس»: (نقل عن الماضين بتواتر ان مرقس كتب انجيله في «رومية» ونشر بعد وفاة بطرس وبولس. بيد أنه لا ينطوي على قيمة خاصة، لانه كتب فيما يبدو للقبائل وأهل الريف ولم يكتب لأهل المدن، وبالخصوص سكان مدينة «رومية»).

عيسى مخلوق من قبل الله؛ وان وجوده لا يتقدم على وجود أمه. لذلك ذهبوا سنة (٩٦) ميلادية بمعنى أساقفة آسيا الى يوحنا وطلبوا منه ان يكتب لهم ما أسقطته الاناجيل الاخرى، وبيّن لهم خصائص اللاهوت المسيحي، فلم يسعه ان يرد طلبهم^(١).

ثمة اختلاف في تأريخ تأليف انجيل يوحنا اذ لم تتفق الكلمة على سنة (٩٦) ميلادية وانما هناك من ذهب الى ان سنة التأليف هي (٦٥) ميلادية، وثمة من قال انها سنة (٩٨) ميلادية. وهناك ايضاً من ينكر ان يكون هذا الانجيل من تأليف يوحنا الحوارى، اذ تنسبه مجموعة الى احد تلامذة مدرسة الاسكندرية^(٢). في حين ذهبت مجموعة اخرى للقول ان انجيل يوحنا ورسائله الاخرى هي من تأليف أحد مسيحيي القرن الميلادي الثاني، حيث نهض بهذا العمل ليكسب ثقة الناس الى يوحنا.

أخيراً هناك من يذهب الى ان انجيل يوحنا كان يشتمل في أصله على عشرين باباً، إلا ان كنيسة «افاس» اضافت اليه بعد وفاته الباب الحادي والعشرين. هذا بايجاز هو وضع الأنجيل الأربعة التي تنتهي الى سبعة أشخاص، هم: متى، مرقس، لوقا، يوحنا، بطرس، بولس، ويهوذا.

وتنتهي من جهة ثانية الى انجيل «متى» الذي يعد أقدم الاناجيل، واللغة التي كتب بها اصلاً هي اللغة العبرانية. والمشكلة في هذا الانجيل ان نسخته الاصلية مفقودة، ولا يعرف من قام بترجمته من العبرانية - الى اللغة أو اللغات الاخرى -

(١) يلاحظ في قصص الانبياء نقلاً عن كتاب جرجس زدين فتوحى اللبناني.

(٢) نقلاً عن كتاب «كانتلك هرالد» وثمة إشارة اليه ايضاً في قاموس الكتاب المقدس، مادة يوحنا.

مُضافاً الى انه لا يعرف أيضاً الأصل الذي قامت عليه رسالته التعليمية، فهل دارت حول النظر الى المسيح كنبى مُرسل، أم نظرت اليه كإله وربّ؟
ان ما نقرأه في الانجيل الحالي ينص:

ظهر في بني اسرائيل رجل اسمه عيسى بن يوسف النجار، دعا الناس الى الله. كان هذا الرجل يدّعي انه ابن الله، وانه وجد من دون ان يكون له أب من جنس البشر، فبعث به والده الى القتل عوضاً (فداءً) عن ذنوب الناس وآثامهم، فقتل. كان يحيى الموتى ويُبْرِئُ الأعمى والمصاب بالبرص، ويشفي المجانين باخراج الجن من ابدانهم، كان لعيسى اثنا عشر تلميذاً أحدهم متى، باركهم (المسيح) وبعثهم لدعوة الناس والتبليغ بالمسيحية....

هذا ما ينتهي اليه أساس المسيحية وأصلها التي اجتاحت شرق العالم وغربه. ولك ان تلاحظ أنّ هذا الاساس لا يعدو خبر الواحد وحسب، وهذا الشخص الواحد لا يُعرف عنه شيء لا اسمه ولا أوصافه^(١)!

انّ هذا الضعف والهزال المذهل في أصل القصة هو الذي دفع بعض الكتاب الاوروبيين الى ان ينكر أصل وجود المسيح، ويعتبر قصته ضرباً من ضروب الخيال ظهرت الى الواقع في سياق الثورات الدينية لتكون أداة ضدّ أو مع حكومات ذلك الزمان.

يضيف هؤلاء: وقصة المسيح الخيالية هذه تعيد احياء قضية خرافية وهمية اخرى لها كامل الشبه بها. وتلك هي قضية «كِرشنا» الذي كان يعدّه قداماء عبدة الأصنام في الهند ابناً لله، نزل الى هذا العالم (السفلي) من عالم اللاهوت (العلوي) ليقتل وتكون روحه فداءً للناس تنقذهم من الذنوب وتنجيهم.

(١) الشخص المجهول المعني بالمتن هو الذي قام بترجمة انجيل متى الذي تعود اليه بقية الاناجيل.

وثمة مجموعة اخرى من الدارسين والباحثين تذهب الى وجود شخصين عرفا في التأريخ باسم المسيح، لا يتسق ميلاد أيّ منهما مع التأريخ الميلادي المتداول. فالمسيح الأول ولد قبل مائتين وخمسين عاماً من التأريخ المتداول، فعاش ستين عاماً ثم غادر الدنيا موتاً دون ان يقتل. أما المسيح الثاني فقد ولد بعد مائتين وتسعين سنة من التأريخ المتداول وعاش ما يقارب (٣٣) عاماً ثم قُتل. وعلينا ان نذكر ان المسيحيين اجمالاً لا ينكرون قضية عدم تطابق التأريخ الميلادي المتداول مع ولادة السيد المسيح^(١).

ثمة افكار اخرى تثير الريبة وتبعث على الشك والتردد، من ذلك: انّ القرنين الميلاديين الأول والثاني شهدا ظهور عدد كبير من الأناجيل تجاوز المائة انجيل، ولم تكن الأناجيل الأربعة الا ضمن هذا العدد. بيد انّ الذي حصل فيما بعد انّ الكنيسة حرمت تداول بقية الأناجيل واختارت الأناجيل الأربعة واعتبرتها قانونية التداول موافقة لتعاليم الكنيسة.

من بين الأناجيل المهملة انجيل اكتشفت نسخته الخطية قبل عدّة سنوات، وهو يحمل اسم انجيل «برنابا»^(٢). ترجمت محتويات هذا الانجيل ونشرت باللغات: الايطالية، العربية، الانكليزية، والفارسية.

ما يذكره هذا الانجيل عن قصة السيد المسيح (عليه السلام) يتوافق مع ما ذكره القرآن الكريم حول ذلك.

(١) لمزيد من التفاصيل يمكن الرجوع الى قاموس الكتاب المقدّس.

(٢) منعت الكنيسة تداول هذا الانجيل لوجود مقطع فيه (آية) تذكر أحمد - أي نبينا محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) - بالاسم. [المترجم].

القانون والايمان بالله

لا يستطيع الانسان ان يبلغ كماله النوعي ويكون سعيداً في حياته الا اذا اشترك مع الآخرين في الاجتماع الانساني، بحيث يتعاون مع الباقين في الاضطلاع بانجاز مهمات الحياة، هذه المهام التي بلغت قدراً من التشعب والتعقيد بحيث يعجز الانسان عن النهوض بها بمفرده.

ان هذا الباعث يجعل الانسان الاجتماعي بحاجة الى ضوابط وقوانين تحفظ حقوق الأفراد، وتجعل حظ كل واحد منهم ونصيبه من المزايا الاجتماعية محدداً واضحاً. فالأشخاص يعملون بما يتناسب مع طاقتهم، ثم توزع ثمار الأعمال بينهم، بحيث يستفيد كل انسان من أعمال الآخرين بما يتناسب مع قيمة عمله ووزنه الاجتماعي، من دون ظلم واستضعاف ينتجان عن التعسف في استخدام القوة أو العجز عن نيل الحق المقرّر.

ومن الطبيعي ان هذه القوانين والضوابط لا تكون مؤثرة الا اذا كان وراءها مجموعة اخرى من النظم والقوانين الجزائية التي تهدد المتخلف بالعقاب وتعد الملتزم بالثواب. ووجود النظم الجزائية لا يكفي في حماية المجموعة الاولى من القوانين الا اذا ترافق مع سلطة تتسم بالعدل ولها قوة النفوذ على المجتمع بأسره. بيد ان المشكلة لا تحل حتى مع توافر هذه المستلزمات، لان القوة التنفيذية لن يكون بمقدورها ان تنزل العقاب بالمجرم الا اذا عرفت بالجرم وأحاطت به وكان لها القدرة على العقاب. أما اذا ارتكب الانسان الجرم من دون ان يطلع عليه

أحد (ومثل هذه الجرائم التي لا يطلع عليها أحد ليس قليلاً) فلن يكون ثمة ما يحول دون ارتكاب الجريمة بعد أن أضحي المجرم قادراً على الانفلات من الجزاء من زاوية عدم احاطة القوة التنفيذية بجرمه وعدم معرفتها به.

ويمكن ان نتصور ايضاً شيوع التخلف عن القانون وظهور حالات التعدي على حقوق الآخرين في الوقت الذي لا يكون فيه للحكومة عناصر تنفيذية كافية للتصدي للمتخلفين عن القانون ومجازاتهم، أو حين تميل الى الضعف أو اظهار الميوعة في تنفيذ القوانين. فالانسان حينئذ سيتحرك لجلب المنافع الى نفسه حتى لو كان في ذلك ضرر على الآخرين، لأنه ميال - كما أشرنا لذلك مراراً - لتحصيل النفع وتسخير جميع الموجودات واستخدامها لما ينفعه.

انّ البلاء الكبير يمثل في مركز جميع القدرات في السلطة التنفيذية ومن يمسك زمام أمرها، بحيث انّ الاتكاء لهذه القوة المتمركزة الهائلة ينتهي في نهاية المطاف الى النظر لسائر الناس نظرة تتسم بالاستضعاف، بحيث لن تبقى ثمة قوة بمقدورها ان تعدل ارادة السلطة التنفيذية ومن يمسك بزمامها، مما يحول ارادة هذه السلطة والقيمين عليها الى ارادة مطلقة حاكمة على الجميع.

التاريخ مليء بنماذج لهؤلاء الطغاة الجبارين الذين أخضعوا الناس لارادتهم المطلقة دون حق، وأشادوا وجودهم على أساس البطش والظلم، ولازال المسرح الانساني يزخر بأمثلة كثيرة لهؤلاء الطغاة.

نخلص مما مرّ انّ القوانين والضوابط مهما اتسمت بالعدالة، ومهما كان من ورائها من نظم جزائية متشددة، فانها لا تستطيع ان تحول دون التخلف عن القانون وارتكاب الجريمة، اذا لم تُعصد بسندٍ من الأخلاق الانسانية الفاضلة تحميها وتشد من أزرها.

ويجب ان لا نخدعنا في هذا المقام النظم والعدالة السائدة في بعض الأمم

المتقدمة بحيث نحسب ان القوانين والضوابط هي التي أثمرت استقرار العدالة. والسبب في ذلك ان طراز تفكير تلك الأمم يختلف عن طراز تفكير الآخرين، فأولئك يفكرون بطريقة اجتماعية، بحيث يعتبرون ان الخير والشر الفردي الذي يصيبهم معياراً للخير والشر الاجتماعي.

بيد ان هؤلاء أنفسهم لا يتوانون عن استغلال الأمم الضعيفة واستعمار البلاد المتخلفة، وفي الوقت الذي يتظاهرون بالعدل تراهم يُنزلون بالأمم التي تحت سيطرتهم ما كان يُنزله العتاة والجبارون الماضون بالأفراد.

واذا كان ثمة فارق بين الماضي والحاضر، فان المتظاهرين بالعدل راهناً يسومون المجتمعات ظلماً بعد ان كان ينزل سابقاً بالأفراد. بالاضافة الى ما أصاب الألفاظ من تغير فاحش في معانيها بحيث أخذت تطلق على اضدادها، اذ أضحت مصطلحات الحرية والشرف والعدالة والفضيلة، تطلق على أشياء وممارسات هي في واقعها مصداق للعبودية والذل والظلم والرذيلة.

وما نخلص لتأكيده هو هذه الجدلية بين القانون والاخلاق والعقيدة. فالقوانين والضوابط لا تملك عادة ما يضمن لها عدم التخلف الا إذا استندت الى قاعدة الأخلاق الانسانية الفاضلة. والاخلاق لا يمكن أن تحقق سعادة الانسان وتدفعه للنهوض بالأعمال اللاتقة الا إذا استندت الى التوحيد. فالتوحيد يوفر اعتقاداً للانسان بأنه والعالم الذي يعيش فيه لهما خالق واحد كان منذ الازل وسيبقى الى الابد؛ لا يعزب عن علمه ولا يخفى عنه شيء؛ قدرته مبسوطة وظاهرة على كل شيء؛ وهو (سبحانه) خلق الاشياء على أحسن شكل وأفضل نظام دون حاجة منه اليها، واخيراً سيكون المنتهى اليه، حيث يرجع اليه الجميع فيجازي المحسن ويكون في نعمة دائمة أبدية ويعاقب المسيء فيكون في عذاب دائم مخلد.

حين تقوم الأخلاق على مثل هذه القاعدة العقيدية الصلبة لا يبقى أمام الانسان إلا ان يراقب في أعماله رضا الله بحيث تحرسه تقواه عن ارتكاب الحرام. اما اذا قامت الاخلاق على غير هذا الاساس العقيدي فلن يكون أمام الانسان من هدف سوى ان ينتفع من لذائذ الدنيا العابرة، ولن يكون - لمنافعه - حدٌ يرضخ اليه ولا يتخطاه؛ إلا الحدود التي تضمن بقاء المجتمع ككل، ولن يقف إلا بما يعود اليه ببناء الآخرين ومدحهم بحيث يكون له الذكر الحسن بعد موته، حتى يكتب اسمه على صفحات التاريخ الذهبية.

ولكن مدح الناس وثناءهم لا يطال إلا الأمور والأعمال التي عرفوها عن الانسان علناً وجهراً، لذلك لا يصلح ان يكون باعثاً لكي يقدم الانسان على الاعمال الحسنة ويترك الأعمال السيئة في حالات السر والخفاء.

أما ما يقال عن الأعمال التي تخلد اسم الانسان بعد موته وتبعث على اللذة - وهذه ترتبط في الغالب بما يبذله من تضحية للوطن وبذل وعطاء للنظام - فهي لا تنطوي بالنسبة لمن لا يؤمن بالحياة بعد الموت، سوى على عقيدة وهمية خرافية سرعان ما تذوي وتزول بانتباهة يسيرة. فأولاً، كيف يلتذ الانسان بعد موته، وقد حل به الفناء، بمدح يأتيه من الناس أو ثناء يلحقه منهم؟ وثانياً، أي عاقل مستعدٌ للتضحية بحياته وسعادته في سبيل ان يدخل البهجة على الآخرين، ومن دون ان يحصد أدنى فائدة ونفع لنفسه؟

وهكذا نستنتج ان مثل هذه الأمور - البواعث - ليس لها قيمة أزاء باعث التوحيد والايمان بالله، وهي في الوقت نفسه لا تستطيع ان تردع عن ارتكاب الذنب أو تحول دون التخلف عن القوانين والأنظمة.

الاسلام والمواثيق

ليس ثمة هدف للمجتمعات غير الدينية، وبالخصوص المجتمعات المتمدنة من تشكّلها الاجتماعي وما ينطوي عليه هذا التشكّل من نظم سوى تحقيق أقصى ما تستطيع من المزايا الحياتية المادية. لذلك لا تجد هذه المجتمعات أيّ موجب لالتزامها بغير القوانين والضوابط التي تؤمّن لها أهدافها الماديّة.

ومن البديهي أنّ مثل هذا المحيط الحياتي لن يقيم وزناً للمعنويات إلاّ بالقدر الذي تكون فيه الجوانب المعنوية ذات صلة بتطلّعات الناس المادية. على سبيل المثال تُعدّ قيمًا كالصدق والاستقامة والرجولة والشهامة والمحبة والاحسان وغيرها من الفضائل الاخلاقية، ذات نفع وفائدة يجب الالتزام بها اذا كان لها دور تؤديه في تأمين المنافع المادية لهذه المجتمعات. أما اذا لم تتفق هذه الفضائل مع منافع الناس واصطدمت معها فلا يوجد حينئذ مبرر للالتزام بها بل يسود ما يعارضها طالما كان يستجيب للمتطلبات المادية.

بناءً على هذا لا يجد الساسة والهيئات الحاكمة والمؤسسات الرسمية من وظيفة يضطلعون بادائها - في تلك المجتمعات - سوى تأمين المنافع الاجتماعية. وعلى هذا الضوء يبادرون الى ابرام المعاهدات التي تتوافق مع المصالح القائمة وتحقق المنافع الآتية.

أما قيمة هذه المعاهدات فهي مسألة ترتبط كل الارتباط مع الوزن الدولي

للدولة وطبيعة قدراتها وميزان القوى الذي تتمتع به قياساً الى الدول الاخرى. في مثل هذا الجو من البديهي ان يتعلق مصير المعاهدات على تعادل القوى بين الطرفين، حتى اذا ما كان أحد الطرفين أقوى من الآخر، فانه سيميل الى خرق المعاهدة وعدم الالتزام بها، بذرائع مصطنعة وتهم لا نصيب لها من الصحة.

أما لماذا تلجأ الدولة القوية في نقضها لمعاهداتها مع الدولة الضعيفة الى اصطناع الذرائع والمسوغات، فذلك يعود الى حرص يهدف أساساً للحفاظ على الظاهر العام للقوانين والمواثيق العالمية، لما في نقض هذا الظاهر من عوائد سلبية تؤثر على حياة المجتمع أو تعود بالخطر على بعض مصالحه الحياتية. وفي خلاف ذلك كانت هذه الدول ستبادر الى النقض الصريح من دون ان تلجأ الى عذر أو مسوغ.

من جهة ثانية يكون التوسل بالكذب والخيانة، والتجاوز على الآخرين، أموراً عادية في كسب المنافع المادية وتحقيق المصالح، وذلك لعدم وجود الرادع الاخلاقي القائم على أساس القول باصالة الأخلاق والقيم المعنوية، بل لا تعدو هذه الأخيرة - الاخلاق والقيم المعنوية - ان تكون محض وسائل يلجأ اليها لتحقيق ما يبيغيه المجتمع من استثمار أفضل للحياة المادية.

ان التأمل بالمسار العام للتاريخ العالمي، وبالذات الحوادث التي شهدتها العالم خلال القرن الاخير يزودنا بشواهد ناطقة حيّة لما ذكرنا من قيمة المعاهدات والمواثيق - في الحياة الدولية - ولبواعث النقض التي أشرنا اليها.

اما حين نأتي الى الاسلام فسنجد أن رؤيته لا تعتبر الحياة المادية هي الحياة الحقيقية للانسان، وفي الوقت نفسه لا تنظر الى تحقق مزايا تلك الحياة (المادية) عنواناً للسعادة الواقعية.

ميزان الاسلام في نظره الى الحياة الانسانية الحقيقية يقوم على الجمع بين المادة والمعنى، أما السعادة الحقيقية فهي بنظره تتمثل فيما يحقق سعادة الدنيا والآخرة معاً.

والذي يترتب على هذه الرؤية ان مستند قوانين الحياة على أساس الفطرة ونظام الخلق والتكوين، لا أن تقوم على أساس ما يراه الانسان محققاً لمنافعه. ويترب على هذه الرؤية أيضاً أن تقوم دعوة الاسلام على أساس اتباع الحق، وليس على أساس الميل الى هوى النفس ورغباتها، أو الجنوح الى رغبات الأكثرية التي تعكس بدورها عواطف وأحاسيس الناس الداخلية.

على هذا نقرأ في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾^(١) وكذلك قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾^(٢). وقوله تعالى: ﴿بَلْ آتَيْنَاهُم بِالْحَقِّ﴾^(٣). وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ﴾^(٤). ولازمة هذا المعنى ان تقوم دعوة الاسلام على أساس رعاية العقائد الحقة، والأخلاق الفاضلة، والأعمال الصالحة، بحيث لا تجنح تعاليمه نحو المادة وحدها، ولا تنزع الى عالم المعنى وحده، بل هي تحرص دائماً على رعاية الفضائل الانسانية سواء أكانت بنفع الانسان أو بضرره؛ على اننا نقطع يقيناً ان

(١) الروم: ٣٠.

(٢) التوبة: ٣٣.

(٣) المؤمنون: ٩٠.

(٤) المؤمنون: ٧١.

اتباع الانسان للحقيقة وعدم تنكبه عن طريق الحق، لا يمكن ان يعودا بضررٍ عليه.

اما ما نراه من نقض الله (سبحانه) لميثاق المشركين [في سورة التوبة] فانما كان لنقضهم العهد ابتداءً. ومع ذلك فقد آبت رحمته (سبحانه) الا أن يُمنحوا أجلاً مقداره أربعة اشهر. أما المشركون الذين ظلوا أوفياء لعهودهم، فقد جاء الأمر القرآني بالبقاء على العهد معهم والوفاء إليهم، رغم ان مسار الأحداث يومئذ كان يؤثر على ذلة الموقف الذي كان فيه المشركون، ويشير الى تزايد قدرة الاسلام ومهابته وقوة شوكته أمام ضعف المشركين.

وفي الوقت الذي أمر القرآن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) بالوفاء الى من يفي من المشركين بمواثيقه وعهوده، فقد أمره ان ينقض عهد من يخون وينقض منهم، بشرط ان يجهر (صلى الله عليه وآله وسلم) به علناً ويعلنه رسمياً على الملأ لان الله لا يحب الخوان والخيانة.

المشروبات الكحولية من وجهة نظر الاسلام*

يمكن الاشارة الى موقف الاسلام من المشروبات الكحولية من خلال
الاصول الاربعة التالية:

١- ينظر المنهج التعليمي - التربوي في الاسلام الى البنية الاجتماعية على
صعيد العالم برمته، ويأخذ في أهدافه سعادة الانسانية في نطاق تحقق المدنية.
وذلك خلافاً للأديان الأخرى التي اما ان تختار الانزواء عن المجتمع كما هو
حاصل في النصرانية والبرهمية والبوذية، أو ان تنزع الى انتخاب طائفة أو عنصر
معين كما تفعل اليهودية.

(*) تعود قصة هذا المقال الى سنة ١٩٦٠م حين عقد في استكهولم مؤتمر لمكافحة المشروبات الكحولية
حضره مندوبون من كافة أرجاء العالم، بالإضافة الى ممثلين عن الأديان المختلفة. وقد زار ايران قبل
المؤتمر السيد آرشه تونك امين عام المنظمة الدولية لمكافحة المشروبات الكحولية والتقى بمدينة قم
- مركز الحوزة العلمية في ايران - بالمرحوم آية الله البروجردي مرجع تقليد الشيعة آنذاك، ودار
الحديث بينهما عن الموضوع، حيث أبدى السيد البروجردي وجهة نظره بالموضوع، الذي أعاد الأمين
العام ليطرحها على مسامع المؤتمر حين انعقاده. في الوقت نفسه أعد العلامة السيد السيستاني في
البحث الذي ترجم من قبل الدكتور جهرازي وقرئ في المؤتمر، حيث نال اهتمام الحضور.
لقد أعلن المؤتمر رسمياً: ان الاسلام هو الدين الوحيد الذي يعلن من بين الاديان
المشروبات الكحولية بشكل صريح، ويعارض بشدة من يتناولها ويعلن الحرب عليه. وقد أدى ذلك
لا تظهر العوارض المميّزة لهذا السم بين المسلمين.

وبالنسبة لنا تقدم فيما يلي نص كلمة السيد الطباطبائي كما نشرتها صحيفة «وظيفة» في عددها

وحين تقوم وجهة الاسلام على أساس الانسانيه بأسرها وبما يحقق سعادتها ومدنيتها فان احداً لايسعه ان يستغني عنه ابداً.

ان سعي الاسلام الى ايجاد الوحدة بين الافراد، وتشكيل المجتمع لا يمكن ان يتم الا ببناء الانسان النقي الخالص الذي يبلغ من خلال سيره التكاملي مستوى السعادة الانسانية الكاملة.

وعليه يكون هدف الاسلام في بناء المجتمع الذي يروم اليه، هو نفس الانسان الفطري (الانسان الطبيعي)^(١) اي الانسان الذي أوجده نظام الخلق والتكوين، وهو مزود بالعقل السليم الذي يميّزه عن سائر أنواع الحيوان، ويجعله بمنأى عن الوهم والخرافة ويعطيه الحصانة ضدّ الأفكار المنحرفة التقليدية الموروثة.

وهذا الهدف هو مما يؤيده كتاب الله وينطق به بوضوح من أوله حتى نهايته. ومن جهة ثانية يرى الاسلام ان الانسان الطبيعي الذي أوجده نظام الخلق والتكوين وزوده بالعقل السليم يبحث من خلال شعوره السليم وادراكه (الفطري الذي وهبه الله له) عن سعادته وما يحقق له الفلاح في مسار الحياة وذلك كبقية المخلوقات الأخرى. وفي الوقت نفسه نظر الاسلام الى ما عليه الانسان الطبيعي من حاجة وعدم قدرة على الاستقلال التام في تحقيق وجوده، وبقائه وتأمين سعادته والايفاء بمستلزماته.

واذا كان الانسان لم يوجد نفسه، وهو في عين الوقت فقير لايملك الاستقلال التام، فانه في واقع الحال يستوي مع الموجودات الاخرى في ذلك. فكل ما في

(١) مّر في بحوث القسم الاول من الكتاب ما يعنيه المؤلف بالانسان الطبيعي أو الفطري على نحو أوضح واكثر تفصيلاً. [المترجم].

عالم الوجود لم يخلق نفسه، مفتقر الى غيره في الوجود والبقاء والاستمرار، بالتالي فان الانسان وعالم الوجود معاً يرتبطان بجهة ما، هي «فوق الطبيعية»، ويدينان في بقائهما واستمرارهما الى ارادة غيبية مطلقة تدير الجهاز الوجودي وما فيه عبر القانون العام للعلة والمعلول.

ان مثل هذا الادراك الذي ينطوي عليه الانسان الطبيعي (الفطري) يهديه للتسليم الى إله واحد (يتسم بالحياة والعلم والقدرة ما فوق الطبيعية) والانقياد الى المقصد (الطريق؛ النهج) الذي تنطوي عليه بنيته الوجودية، والذي يُمسك العقل بزمامه. وفي ذلك يصرّح القرآن: ﴿ان الدين عند الله الاسلام﴾^(١). وفي آية اخرى يبيّن ان الدين لا يعدو ان يكون سلسلة من النظم والتعاليم التي تتسق مع خصوصية الانسان (الطبيعي) وتتطابق مع مقتضياته الوجودية وتؤمنها له. يقول تعالى: ﴿فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي خلق الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم﴾^(٢).

ان الذي يقف على رؤية الاسلام الكلية القطعية هذه (ان على المجتمع البشري ان يعيش بطريقة تتطابق مع الخلقة الانسانية) ويتأمل بها قليلاً، يستطيع ان يحدس ان تعاليم الاسلام ونظمه تعتبر الحفاظ على العقل السليم في طبيعة واجباتها وأهمها، ولا تسمح بما يؤثر على القوة العقلية حتى للحظة واحدة. وهذا هو بالفعل موقف الاسلام.

الاسلام يكل ادارة شؤون الحياة الفردية والاجتماعية للانسان الى العقل،

(١) آل عمران: ١٩.

(٢) الروم: ٣٠.

ولا يسمح مطلقاً بتدخل العواطف الكاذبة؛ إلا في الحدود التي يسمح بها العقل -
وحيثئذ لن تكون العواطف وهمية أو كاذبة -

بناءً على ذلك، تصدّي الاسلام لمواجهة كل شيء من شأنه أن يؤثر قليلاً أو كثيراً على الفعالية الطبيعية للعقل - هذه الموهبة الالهية - أو يقود الى الخلل في نشاطه، فضلاً عن ان يؤدي الى اسكاته. في هذا السياق جاءت معركة الاسلام بكامل قواه ليعلن الحرب على القمار الذي يستند الى الحظ، والكذب والافتراء والغش في المعاملات، والتزوير، وكل ما من شأنه ان يخل بالعقل الاجتماعي ويؤثر على تدبيره للأمر.

لقد نهى الاسلام عن كل تلك الممارسات وحرّمها، ومن جملة ذلك جاء تحريمه للمشروبات الكحولية، اذ واجهها بشدّة، حتى انه أوجب لمن يتناول ولو قطرة واحدة من المسكر، ثمانين جلدة.

٢- تتميز المشروبات الكحولية من بين سائر الممارسات الأخرى التي تؤثر على نشاط القوة العقلية؛ بانها تتجه بشكل مباشر الى العقل والادراك والشعور، فتثقل العقل وتجعل الانسان مسرحاً للعواطف الثائرة الهائجة غير المنضبطة.

ولا يسع أحداً ان ينكر الأضرار الجسيمة التي تشيع في المجتمعات البشرية إثر تناول هذه المشروبات، ولا يخفى على أحد مضارها الصحية والاخلاقية والنفسية والدينية. فلم تمر في تاريخ الانسانية سنة تخلو من ملايين البشر المصابين بمختلف أنواع الأمراض في المريء والمعدة والرئة والكبد والأعصاب وغير ذلك اثر إدمانهم للمشروبات الكحولية.

ولا تمر سنة في حياة الانسان إلا ونشهد انتقال مجموعة كبيرة من الناس الى

مستشفيات المجانين اثر اصابتهم بالجنون بعد الادمان على الكحول.
 ولا يمضي عام الا ونشهد ملايين الاشخاص يفقدون سيطرتهم الأخلاقية أو
 انهم يصابون بانحرافات نفسية وعصبية ومشكلات فكرية.
 اخيراً لا تمر سنة الا ويصاب مئات الملايين من بني البشر بأنواع المهلكات
 اثر تناولهم لهذا السم من قبيل القتل والانتحار والجريمة والسرقة والخيانة وبيع
 الأعراض والفضيحة وافشاء الأسرار، وشيوع البذاءة وحالات الايذاء.
 وفي أوقات كثيرة يحصل وان يساق هذا الانسان - وهو النوع الكريم - الى السجون
 بعد ان يتحوّل الى انسان وحشي لا يرعى القانون ولا يلتزم بالضوابط والمقررات.
 ان الانسان ليأسف للخسارة الكبيرة التي تلحق المجتمع الانساني في قواه
 العقلية اثر تناول مئات الملايين من الألتار من المشروبات الكحولية. وحينئذ لا
 يمكن ان ننتظر الخير، من وجهة نظر نفسية، من مجتمع انساني يفرط دائماً بجميع -
 أو بالقسم الأعظم من - رصيده الذي يميّز انسانيته (القوة العقلية السليمة) ولا أن
 نتأمل له السعادة العامة.

لقد جاءت أول اشارة نهي قرآني للخمر وهي تتضمن من بيان ما ينطوي عليه
 اجماً من مفاسد فردية واجتماعية، اذ اطلقت عليه اسم «الاثم» والاثم هو
 العمل السيئ الذي يستتبع الشقاء والحرمان في أمور أخرى^(١).
 وفي آخر اشارة قرآنية صدرت في النهي المؤكد عن الخمر جاء التأكيد فيها
 على نوعين من المفاسد يقودان في خاتمة المطاف الى اضعاف أركان المجتمع

(١) قوله تعالى: ﴿قل انما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والاثم والبغي بغير الحق﴾
 (الاعراف: ٣٣).

البشري وتهديم صرح السعادة العامة فيه^(١). وفي ذلك يقول تعالى: ﴿انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة فهل انتم منتهون﴾^(٢).

ومن الواضح ان هم النظم الاسلامية هو تشكيل مجتمع صالح تحكمه الألفة ويسود فيه الوئام، بحيث يجد كل انسان في هذا المجتمع، نفسه مسؤولاً أمام الله في تنفيذ القوانين الانسانية التي تضمن سعادته؛ ولا ينسى الله في جميع حالاته أو يتقاعس عن الاضطلاع بمسؤوليته.

وهذا هو عين ما جاء في القرآن اجمالاً في مقام التقنين (لحرمة الخمر) اما ما جاء عن مقام النبوة في هذا المجال فهو يخرج عن العدّ، ويُجمع بأكملة على بيان المضارّ الجسمية والروحية للخمر تفصيلاً.

٣- حين جاء الاسلام ليعلن تحريم المشروبات الكحولية كان المجتمع البشري بأسره مُبتلى يومذاك بتناول هذا السم المهلك، باستثناء عدّة معدودة من اليهود. فشرّب الخمر كان عادة رائجة في المجتمعات المتقدمة وغير المتقدمة دون ان نلاحظ قانوناً يمنع ذلك.

على جري هذه العادة السيئة نشأ الناس يومذاك، وهم يتوارثون هذه العقيدة جيلاً بعد جيل، حيث كانت تسري فيهم وهم يكبرون عليها.

امام ذلك كان استئصال هذه العادة بالنسبة للاسلام أمراً معقداً تكتفه

(١) اعتمد الاسلام اسلوب التدرج في تحريم الخمر على ما يفيد التدرّج في الآيات ذات الصلة، وهي كما يرى المؤلف في بحوثه التفصيلية أربعة موارد. يراجع: الميزان، المجلد الثاني، صفحة ١٩١ فما بعد [الترجم].

المشكلات؛ يشبه تماماً ما كان يواجهه من صعوبات في استئصال الوثنية، ان لم يكن أكثر صعوبة من ذلك.

لهذا السبب بالذات اختار الاسلام النهج التدريجي وان يترفق (بالناس) في السبيل الى تنفيذ حكم تحريم الخمر، وبالتالي لم ينزل الحكم الى حيز العمل الا وقد استغرق عدّة سنوات (هي السنوات الفاصلة بين نزول آية الاعراف وآية المائدة). ففي آية سورة الاعراف جاء تناول مجملاً عاماً وباسم «الاثم» وفي آية سورة البقرة أضحيّ أصرح نسبياً مما كان عليه في آية سورة الاعراف^(١)، أما في آية سورة المائدة فقد جاء النهي صريحاً دون غموض.

وكذلك كان التحريم في أول البعثة تحريماً بسيطاً دون تشديد [ودون حد] اما في النهاية فقد آل الى ان يكون تحريماً شديداً اقترن باقامة الحد (الجلد).

٤- رغم ان الاسلام واجه في مطلع اعلانه لحكم التحريم مشكلات؛ وواجه صعوبات في القضاء على ميول الناس نحو هذه الممارسة، الا انه عاد ليحقق نجاحاً مذهلاً يبعث على الحيرة على مستوى قبول الناس والتزامهم بالحكم.

ولمزيد من التوضيح نجد ان نزول آية المائدة - وهي آخر ما نزل بشأن الخمر - التي تشتمل على تحريم الخمر، كان يكشف في دلالاته ان المجتمع لم ينقطع نهائياً عن عاداته القديمة بالرغم من مرور عدّة سنوات على التحريم. ولكن بعد ان اصبح حكم التحريم قطعياً سادت حالة مذهلة بين الناس تكشف عنها القرائن التاريخية. فبعد الآية مباشرة اختفت ميول الناس لهذه العادة وبادروا دون تأخير

(١) قوله تعالى في سورة البقرة، آية (٢١٩): ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهَا أَكْثَرُ مِنْ نَفْعِهَا﴾.

الى اراقة الشراب في الازقة والطرق وكسر الأواني والاقداح، حتى ان التاريخ لم يسجل لنا فيما تبقى من حياة رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) - اي بين اعلان التحريم القطعي وتعيين الحد ورحلة النبي الاكرم - حتى حالة واحدة أُقيم فيها الحد على شارب للخمر، رغم انه وصلتنا اخبار كثيرة حول اقامة الحدود في حالات القتل والزنا وأمثالها.

وحين نتقل الى المسار التاريخي الذي قطعتة الدعوة الاسلامية منذ ظهورها وعلى طوال ثلاثة عشر أو أربعة عشر قرناً من الزمان، فاننا نستطيع ان نقول على مستوى المجتمعات الاسلامية، ان مئات الملايين من المسلمين عاشوا ثم غادروا هذه الدنيا من دون ان يذوقوا في عمرهم حتى قطرة واحدة من السم المهلك.

وفي البلاد الاسلاميه حيث يعيش مئات الملايين من المسلمين، نستطيع ان نقطع بان الملايين من هؤلاء لم يشاهدوا طوال سني عمرهم حتى لون الشراب هذا اذا أردنا ان نستثني سكان المدن الكبيرة التي تأثرت بالمدينة (!) حيث ترافق شيوع هذا السم مع هذه المدينة!

لماذا نذهب بعيداً، وفي بلدنا ايران نجد ان الملايين من النساء والرجال من سكنة القرى والأرياف لم يعرفوا طعم المسكر ولم يذوقوا قطرة منه طوال حياتهم، وذلك بخلاف المدن الكبرى - التي تماست مع المدينة -

ولا يقتصر الأمر على عدم شرب المسكر أو الامتناع عن تناول حتى قطرة منه، بل تعدى ذلك الى ان لا يخطر على مخيلتهم أبداً؛ بل هم ينفرون من الشراب كما ينفرون بطبعهم من النجاسات والقاذورات الاخرى.

الربا ومفاسده الاجتماعية

يسعى الانسان باستمرار لادامة حياته، ويتصرف بناءً على ذلك بالعلم الخارجي من حوله (المادة والطبيعة) ليحقق منافع مختلفة لنفسه، ويرفع حاجاته المتنوعة.

هذه حقيقة لا يستطيع أحد ان ينكرها فالانسان بحاجة لكي يزاول حياته ويبلغ كماله الوجودي الى المادة الخارجية (العلم، الطبيعة) ويجب عليه ان يؤمن احتياجاته من خلال التصرف بالمادة من خلال العمل.

بناءً على ذلك يكون مالكا لعمله ولما يترتب عليه من منافع ونتائج؛ مع ملاحظة ان ما نعينه بالعمل في هذا المقام هو أعم من الفعل والانفعال؛ اي كل ما كان رابطة أو نسبة يترتب عليه أثر خاص، كما هو عليه في علم الاجتماع.

بتعبير آخر يمكن ان نقول باختصار: ان ما يتصرف به الانسان من المادة نتيجة عمله يكون ملكاً له يجوز له التصرف به، مع ما يترتب عليه من آثار ومنافع.

والاجتماع الانساني يقيم الاعتبار لهذا الأصل، ويعتبر تصرف الانسان بعمله وما يترتب عليه من ثمار ومنافع حقاً ثابتاً له، بل ان هذا الأصل يعدّ من القواعد التي تشاد عليها الحياة الاجتماعية.

بيد انا نعرف ان الانسان لا يسعه ان يرفع جميع احتياجاته ويؤمنها بسعيه الفردي ومن خلال عمله الخاص، فدائرة الحياة هي من السعة والامتداد بحيث

يعجز الانسان الفرد عن الاضطلاع بجميع شؤونها واعمالها. ومن هنا تنبثق حاجته الى الاجتماع التعاوني والتعاون الاجتماعي مع الآخرين. ان احساس الانسان بالنقص والحاجة يدفعه الى ان ينفذ الآخرين بما يحققه من منافع وآثار عمله، لستيفيد في الوقت نفسه من منافع أعمال الآخرين وما يعجز عن انجازه بنفسه.

وبذلك استقر أمر الاجتماع الانساني على ان يعمل كل انسان في مجال واحد أو مجالات معدودة من أبواب العمل ليملك بذلك أشياء. ثم يأخذ حاجته مما ملك؛ ثم يدفع بالفائض عن حاجته الى الآخرين كي ينتفعوا به، ليعوّض به من عمل الآخرين ومنافع أعمالهم، ما يسد المتبقي من حاجاته التي عجز عن الاضطلاع بها بمفرده.

هذا هو الاساس والجزء الأصلي الذي قامت عليه المعاملة. فالمعاملة قامت على أساس المعاوضة التي نهضت من جهة على أساس الحاجة الاجتماعية، ودفعت من جهة ثانية لولادة أصل التعاون الاجتماعي.

بيد أن الحقيقة التي يجب ان ننتبه اليها هنا: هي التباين بين الأموال والأمتعة، فثمار أعمال الناس لا تتساوى بينها؛ بل هي تختلف من حيث النوع، وتتفاوت شدة الحاجة اليها، مُضافاً الى تدخل عامل الوفرة والندرة فيها.

ان حصيللة أنواع هذا التباين أوقعت مبدأ المعاوضة في المعاملات بمشكلة، بحيث التجأ الانسان لتجاوزها الى اعتماد مبدأ القيمة. بيد أن تحديد قيمة أي شيء يحتاج الى مقياس تقاس به قيمة الأشياء. في هذه اللحظة وكحل لهذه المشكلة ظهر دور النقد، حيث اخترع الانسان النقود كي تكون معياراً تقاس به قيمة الأشياء.

وفي الواقع كانَ ظهور النقد هو الوسيلة الوحيدة التي تتحدّد من خلالها قيمة الأشياء وأثمانها بحيث تنحل مشاكل المعاوضة.

لقد بادر الانسان الى اعتماد أشياء نادرة كالذهب لتكون الأساس الذي تقاس عليه قيمة الأشياء الأخرى، وبقية أنواع الأمتعة والسلع، وذلك من قبيل وضع الأوزان للمكيل. وهكذا أضحي الذهب كالواحد التام من النوع، مقياساً لبقية أفرادها، وأخذ الواحد من النقد (القطعة) يُقدّر بالقيمة العامة، ثم تقوّم به الأشياء والأمتعة فيتعين ثمن كل متاع بالنسبة اليه (النقد) كما تتحدد نسبة الواحد من النقد الى الذهب.

هذا هو الاساس الذي اخترع في ضوئه النقد لأول مرة، ثم توسعت العملية لتشمل أنواعاً أخرى من النقود الفضية والنحاسية والبرونزية والورقية وأمثال ذلك مما تُفصّله الكتب الاقتصادية.

إثر ذلك افتتح باب الكسب والتجارة بعد شيوع البيع والشراء، حتى اختصت فئة من الناس بالمعاوضة واخذت تكسب الارباح من خلال مبادلة أنواع المتاع. لقد طوى الانسان رحلته لتأمين حاجاته الحياتية الى ان استقر الشوط على النقود التي حلت بديلاً عن جميع الامتعة والحاجات، لكون من يمتلك النقود يستطيع ان يوفر كل ما يحتاج اليه ويبلغ لذائذ الحياة.

نخلص مما مرّ: انّ أصل المعاملة والمعارضة استقر على تبديل متاع بمتاع آخر اما لمسييس حاجة الانسان اليه كما في أصل المعاوضة. أو لمسييس حاجته الى الربح المترتب عليه، والذي هو زيادة تلحق المُستبدل من حيث القيمة. وبذلك أضحت المغايرة - اختلاف الجنسين اللذين تدور حولهما المعاملة - هي الأصل الذي تعتمد عليه حياة المجتمع.

ما هو الربا

بعد ان استخلصنا النتائج آنفة الذكر من البحث أعلاه، لندخل في صميم موضوعنا.

حين تتم المعاملة بين سلعتين متماثلتين في النوع أو في المثل، فان تمت المعاملة من غير زيادة - كقرض المثل بالمثل مثلاً - فمن الممكن ان يجيز العقلاء ذلك ويعدوه دليلاً على حسن الظن وباعثاً للمحبة في المجتمع، بحيث تتأمن حوائج المحتاجين من دون ان يترتب فساد على ذلك، ويقام أود المجتمع به. اما اذا تمت المعاملة مع زيادة في المبدل منه تؤخذ بعنواز الربح، فالمعاملة ربوية، والربح المأخوذ هو الربا.

فالربا اذاً هو تبديل المثل بالمثل وزيادة. وذلك من قبيل اعطاء عشرة كيلو غرامات حنطة باثني عشر كيلو غراماً تُستردُّ بعد أجل. أو اعطاء سلعة بعشرة دراهم الى أجل، واخذ اثني عشر درهماً عند حلول الأجل.

نتائج الربا

من الواضح ان المعاملة الربوية لا تقع الا اذا كان الانسان (المشتري، المستقرض) محتاجاً ومضطرباً بدافع الاحتياج لمزاوتها. ولكي ننظر بصورة جيدة الى العواقب الوخيمة للمعاملات الربوية نقرب الأمر بالمثال التالي: نفترض ان انساناً مجموع ما يجنيه من عمله اليومي هو (١٠٠) ريال، في حين يحتاج لسد احتياجاته الحياتية الى (٢٠٠) ريال في اليوم. حينئذ لا يكون امامه سوى ان يقترض ويؤمن متطلبات حياته عبر تسديد الفوائد الربوية. فلو بدأنا من اليوم الأول، فان هذا الانسان يحتاج الى ان يقترض (١٢٠) ريالاً، (١٠٠) منها

ينفقها والباقي (٢٠) ريالاً يدفعه كأرباح ربوية.

معنى ذلك أنه في اليوم الثاني لن يبقى من مجموع الـ (١٠٠) ريال التي يحصل عليها سوى (٨٠) ريالاً. وهذا يعني انه عاد في اليوم الثاني ليحتاج الى (١٢٠) ريال لتأمين احتياجاته الحياتية) فيضطر لاقتراضه مع الفائدة الربوية.

وبالاستمرار سيصل الى مرحلة يدفع كل (١٠٠) ريال التي يحصل عليها يومياً كفوائد ربوية، وذلك من دون احتساب ما يحتاج الى صرفه وأصل المبلغ الذي استدان.

وفي الواقع ان المعادلة لا تتوقف عند هذا الحد، بل يصل به الامر يوماً الى ان لا يكفي ما يحصل عليه يومياً حتى لتسديد الفوائد الربوية فضلاً عن معاشه وأصل القروض.

ومعنى ذلك ببساطة هو أن تتراكم الثروة في جانب واحد، حيث يضم المرابي الى نفسه ثروته وثروة المدين، في حين لا يبقى للطرف الثاني أي شيء. فالمرابي يمتص ثمرة عمل الانسان المعسر الذي يستقرضه، ليؤول الحال الى نشوء طبقتين مختلفتين: طبقة ثرية تتعاطى بالربا. وطبقة مسحوقة لا تملك الا أن تبذل سعيها عساها توفق لتسديد بعض الفوائد الربوية المترتبة عليها وشيئاً من القروض. وهذا التسديد الجزئي للفوائد والقروض لا يكون الا على حساب المستقرض الذي يضطر لصرف النظر عن بعض احتياجاته الحياتية عساه ان يوفر شيئاً.

وحين نحلل أصل المشكلة، والسبب الذي آل الى تراكم الثروة بيد طرف واحد (المرابين) فلن نجد سوى ان الزيادة التي يتقاضاها المرابي يأخذها من غير

عوض مالي. ولما كانَ النقد وسيلة سهلة لتبادل الأموال فقد اعتُبر ك السلعة وأُخضع في التعامل الى مبدأ الربح الاضافي، فالمرابي يأخذ الربح الأضافي دون أن يمنح عوضاً عنه عملاً أو سلعة اضافية.

يتضح مما تقدم انَّ الربا ينتهي الى سحق فئة المحتاجين والمعسرين، ويزيد من تراكم الثروة بيد فئة معينة تفرض الفوائد الربوية التي تشاء، وتتلاعب بقوة عمل الناس وبقدراتهم الخلاقة، ثم تُسخر قوة العمل وفعالية الأشخاص في الطريق الذي يلبي رغائبها وشهواتها التي لا تشبع.

نتيجة ذلك سيزداد الضغط على كاهل الطبقة الفقيرة الى ان يبلغ حداً يدفعها للنهوض بوجه الطبقة التي تكدّس الثروة وتُراكم المال، فتقوم للدفاع عن مصالحها والثأر لنفسها مما يقود الى الهرج والمرج، وشيوع الفوضى وفساد النظام، وذلك كمقدمة لهلاك الانسانية وفناء المدنية وانهيار نظام الحياة الاجتماعية.

علاوة على ذلك يمكن ان يقود الفقر الى ضياع أصل المال الربوي (رأس المال) لأنَّ الشخص المدين الذي تراكمت عليه القروض قد لا يستطيع اداء ديونه.

من جهة ثانية لا يخفى على الباحث الاقتصادي انَّ السبب الوحيد لشيوع الشيوعية وانتشار الأفكار المنحرفة المضلّة، وتقدم مرامي الاشتراكية يعود الى التراكم الفاحش في الثروة وتمركزها لدى مجموعة من الأفراد يستفيدون كيف شاءوا من مزايا الحياة، في حين تقف أمامهم أكثرية محرومة مما يقيم الأود ولا تملك ما يجعلها تنهض بالأولويات الواجبة لحياتها.

امام هذه الظاهرة ستزداد المسافة بين الطبقات، طبقة تملك كل شيء، وفي مقابلها طبقة تفقد كل شيء.

هذه الحالة تُؤلِّد عُقْدًا في النفوس وتبعث على ملء الصدور بالشحناء والغضب والعداوة، بحيث تكون مستعدة للاستجابة لأي نغم حتى وإن كان كاذبًا، إذ المهم لدى هذه الطبقة المحرومة أن تجد من يتحدث بحقوقها المهضومة فتنهض معه على أمل أن تجد البلمس الشافي لجراحها، وما يفتح الطريق لعلاج مشكلاتها. ولا ريب أنَّ الشيوعية استفادت من حالة الحرمان هذه، بل إن جرثومة الشيوعية لا تنمو أو تزدهر إلا في مثل أجواء الضغط هذه، وفي الفضاء الذي ينتشر فيه الفقر. ففي ظل الاختلاف الطبقاتي الفاحش أطلق الشيوعيون دعاواهم وقرعوا أسماع الناس بالأفاظ المدنية والعدالة والحرية والتساوي في حقوق الانسانية، ليأخذوا من ذلك ذريعة لبث أفكارهم في عقول المحرومين، في حين أنَّ حقيقة مشروع هؤلاء هو شيء آخر.

صحيح أنَّ هؤلاء أطلقوا الشعارات ووظفوا المصطلحات المغرية إلا أن غاية علاقة هؤلاء بمثل هذه الألفاظ والمصطلحات لا تتجاوز حدود التوظيف الدعائي فقط.

لقد وجدت الطبقات الفقيرة في النغمة الشيوعية باباً للنجاة وطريقاً للسعادة. بيد أنَّه لم تكن تمرّ برهة من الزمان حتى أدركت أنَّ الشيوعية كانت تهدف من دعاواها البرّاقة أن توظف الأعصاب المنهكة لهؤلاء وتقودهم إلى نوم عميق ثم تعد إلى استغلالهم واستثمار قواهم العظيمة.

وحين يستيقظ هؤلاء المحرومون من رقدتهم فسيجدون أنَّ القيود تأسرهم

وتحيط بهم من كلِّ جانب، وان كل ما تغيّر هو صورة القيد وحسب، أما حقيقة الحال فإنَّ أولئك (الشيوعيون) سلبوهم حرية الحركة.

وحين يكون الله (سبحانه) عالماً بأسرار الوجود مطّلعاً على ما تصير اليه نشأة الانسانية في مستقبل أيامها فكيف يجيز أن تتراكم الثروة عن طريق الربا وتكُدّس الفوائد بيد فئة تملك الملايين تكنزها في البنوك وتمنع تداولها في البيع والشراء؛ بل وتبذخها على الفحشاء، في حين تقف أمامها فئات محرومة من كلِّ شيء؛ وبالذات من حقها المشروع في الانتفاع من ثمار عملها؛ وهو حق أصيل لها تقضي به الفطرة الانسانية؟

انَّ الربا يتعارض مع خط الفطرة ومشروعها لانهُ يفضي الى ان تعيش فئة براحة وتترف وبطالة، دون عمل اثر تمركز الثروة بيدها، وفي مقابل ذلك ستظهر فئة محرومة لا تستطيع ان تواصل حياتها حتى بقوة عملها ونشاطها في الكدح. انَّ المشروع الذي تهدي اليه الفطرة هو اتكاء الانسان في حياته على العمل. من هنا نجد القرآن تصدّى بشدة للربا وأعلن الحرب على أسس هذه المبادلة الظالمة التي اعتبر ممارستها بمثابة اعلان الحرب على الله سبحانه.

القسم الرابع
المرأة في الرؤية الاسلامية

موقع المرأة في الاسلام

مُنذ اليوم الأول الذي اتجه فيه النوع البشري نحو الحياة الجماعية، لم يكن بوسع الانسان ان يستغني مطلقاً عن جنس المرأة في ضمان استمرار الوجود الطبيعي، ودوام الحياة الاجتماعية. فالرجل محتاج دائماً في حياته وبقائه الى المرأة.

انّ الاجتماع البشري الذي يسري على الانسان المتمدن كما يسري على الانسان البدائي المتوحش، كان يخضع دائماً في اطار حياة الجماعة واستمرارها في العيش، الى سلسلة من الضوابط والمعايير أما ان تكون من قبيل العادات والرسوم المتوارثة أو من قبيل القوانين المدنية، وذلك تبعاً لتقدم الاجتماع نفسه. واذا أردنا ان نصرف النظر عن طبيعة هذه العادات والقوانين وفيما اذا كانت تتسم بالعدالة أم لا؛ فإنّ الذي لا محيد عنه ان تخضع المرأة في كل جماعة وأمة الى نوع خاص من تلك الضوابط والمعايير.

واذا أردنا ان نحلّل القوانين والرسوم والعادات السائدة في كلّ مجتمع من المجتمعات الانسانية، نجد انها تتبع من العوامل والشروط الطبيعية من قبيل مقتضيات البيئة والجغرافية (الماء، الهواء، المنطقة، المحيط) والخلفيات المسبقة التي تتحكم بحياة المجتمع، بحيث يمكن النظر الى النظام الاجتماعي بوصفه - على نحو من الأنحاء - مولوداً طبيعياً تمخضت عنه العناصر المشار اليها قبل

لحظة، وهو بهذا الوصف يخضع الى قانون التحوّل والتكامل الذي يسري في الطبيعة.

ومن الواضح انّ قانون التحوّل والتكامل الذي تتجسّد واحدة من تجلياته في نظام المقررات الاجتماعية يُوثر في جميع عناصر النظام دون استثناء، بما فيها تلك الضوابط والتقاليد التي تتحكم بموقع المرأة وحياتها.

من هذه الزاوية بالذات ننظر الى تطوّر الرؤية الى المرأة - في المجتمعات البشرية - عبر خضوع النظم والأعراف المحدّدة لمكانتها الى قانون التحوّل والتكامل الذي يسري في الحياة الانسانية ويطوي أشواطها نحو الرشد والتكامل، وان كان ذلك التطوّر قد حصل بالنسبة لقضية المرأة بمُنتهى البُطء.

على أساس هذه النظرة المتحركة نستطيع ان نتلمس المراحل التي قطعتها المرأة في مسار التحوّل والتكامل على خط الاجتماع البشري، من خلال ما يلي:
المرحلة الاولى: لم تكن المرأة تُعدّ انساناً في الأمم والقبائل البدائية المتوحشة، ولم يكن ينظر اليها في معايير تلك المجتمعات على انها تملك موقعاً أو أهلية اجتماعية. لذلك كان يجري التعامل معها كما يجري تعامل الانسان مع الحيوانات.

فكما كان الانسان يرى لنفسه حقاً بوازع قريحة الاستخدام ان يمتلك الانعام وسائر الحيوانات الاهلية، ويتصرف فيها كيفما شاء وفي أي حاجة من حوائجه، اذ يستفيد من شعرها ووبرها ولحمها وعظمها ودمها وجلدها، وحراستها وسماها وتناجها، وفي حمل الأثقال، وفي الحرث والصيد، كان كذلك يتعامل مع المرأة التي لا تعدو وبنظره ان تكون حيواناً مملوكاً وحسب.

واذا كان الانسان يوفر الطعام والشراب للمرأة ويستخدمها للتناسل، فهو كان

يفعل ذلك لما يُرضيه ويوفّر له أفضل القدرات في تسخيرها والاستفادة منها، تماماً كما يفعل مع ما يملكه من الحيوانات الأهلية ليزيد من قدرتها على النفع والعطاء. وفيما خلا ذلك كان الدافع الانساني غائباً بالمطلق في التعامل مع المرأة على أساس كونها موجوداً بشرياً وكائناً حياً له مقومات الوجود الانساني في الكرامة والارادة والشعور.

وإذا حصل وان نهض مثل هذا الانسان يدافع عن المرأة في تلك المجتمعات والأمم، فإن ذلك كان يحصل بدافع ما يراه المالك لنفسه من ملكية المرأة. وتصرفه هذا يشبه ما يقوم به حين يتعدّى أحدهم على أحد حيواناته التي يملكها، فهو ينهض للدفاع لا بدافع حق يقره المجتمع للحيوان، وانما بدافع النيل من ممتلكاته والحاق الضرر باحد وسائله المعاشية.

انّ الانسان اليوم يقوم باستخدام انواع المطهرات والأدوية والمبيدات للقضاء على الجراثيم والحشرات، ولكي تُدَلّل له الحياة اطرافها ويحقق أكبر قدر من الرفاهية والاستقرار. وكذلك كان ينظر الى المرأة بوصفها كائناً طفيلياً ليس لها حق اكتساب العضوية في الوجود الاجتماعي للانسان، وانما تتمثل الغاية من وجودها في رفع احتياجات المجتمع وتأمين حياة مرفهة للرجل.

انّ ما بين يدينا من بقايا وآثار الانسان الاول يدلنا على انّ المجتمعات البشرية يومذاك لم تكن تنظر الى المرأة بوصفها وجوداً له حقوق اجتماعية، بل كانت تُدفع لانجاز ما يراه المجتمع - بمقاييسه يومذاك - من اعمال وضيعة من قبيل نقل المتاع والأثاث، والصيد، والخدمة المنزلية، وتربية الأطفال، وتهئية الحطب، ورعاية المرضى.

لقد استمرت المرأة على مثل هذه الحال لعصور مديدة، ربما بلغت الملايين من السنين، حيث كان ينظر لها باستمرار على انها كائن طفيلي.

فالمرأة كانت مُلكاً خالصاً لأبيها أو لوليها من الرجال. وكان الرجل يملك كل شيء فيها حتى ملابسها وزينتها وما يمكن ان يكون من مختصاتهما.

ولما كانت العلاقة مبنية على أساس التملك، فقد كان للرجل - المالك - ان يتصرف بالمرأة بما يشاء، فله ان يهبها لغيره أو يقرضها لمن استقرضها للفراش أو الاستيلاء أو الخدمة أو غير ذلك، وكان له ان يسوسها حتى بالقتل أو يتخلى عنها ماتت أو عاشت.

وطالما كانت مُلكاً له كان الرجل يبلغ به الحال ان يقتلها ويأكل لحمها أو يقدمه على مائدة ضيوفه تماماً كما يفعل بالبهائم خصوصاً في أوقات المجاعة والمآدب.

وفي ثنايا هذه العلاقات جميعاً لم ينس الرجل ان يستفيد من المرأة في اطفاء نائرة الشهوة. وحين تنتقل لبيت الرجل لم يكن ذلك ليحصل الا في اطار حالة البيع والشراء كونها من ممتلكات الرجل. والواقع ان ما يقال اليوم عما بلغت بعض المدن في البلاد المتقدمة من تخصيص أماكن لاطفاء نائرة شهوة الرجل واسكاتها عبر توظيف المرأة وتسخيرها لهذا الغرض، هو أحد بقايا تلك العصور السحيقة البائدة ومن رواسب أزمنة إذلال المرأة.

من مزايا تلك العصور ان الرجل كان حراً دون قيود في ان يستحوذ على ما يريد من النساء دون ان يكون ثمة حق مناظر للمرأة. والطلاق كان هو الآخر بعصمة الرجل، والمرأة داخلة في حيز الرجل وولايته الى الأبد، وهي تبع لميوله

ورغباته التي تصل أحياناً - كما أشرنا - إلى قتل المرأة وتقديم لحمها على مائدة الضيوف خصوصاً في أوقات المجاعة والضيقة والقحط.

ما نخلص إليه في تقويم حال المرأة في تلك العصور القديمة الغابرة، أنّ المرأة كان لها شكل انسان وحسب، فيما كانت حيواناً في آثارها الوجودية.

المرحلة الثانية: في المسار الحياتي للمرأة في المجتمع انتقلت المرأة للعيش في اطار الشرائع الوطنية (الملية) والقوانين المدنية التي ظهرت في الأمم المتعدنة كشرعية حمورابي في بابل وقانون الروم القديم، واليونان القديمة، وما كان سائداً من رسوم ملية في مصر والصين وايران القديمة مما كان له وجه اشتراك مع القوانين المدنية.

ورغم ما هناك من اختلاف كبير في هذه القوانين والشرائع، إلا أنّها كان بينها قاسم مشترك في طبيعة النظرة إلى المرأة يمكن تصويره في نقطتين:
الاولى: أنّ للمرأة حقوقاً في المجتمع الانساني.

الثانية: بيد أنّ المرأة كائن ضعيف لا تستطيع ان تدبّر حياتها بنفسها.
وبناء على هذا التصور - خصوصاً في شقّه الثاني - كانت المرأة تابعة دائماً للرجل الذي يملك حق الولاية والقيومة عليها في الحياة مُنقادة فاقدة لحق الانتخاب والاختيار، في الارادة والحياة والعمل. فالمرأة لا تعمل ارادتها كما تريد، ولا تستقل بالعمل، وليس لها حق تملكّ أثمان أتعابها وأعمالها، ولا تستطيع ان تقيم دعوى ولا أن تُدلي بالشهادة ولا تصلح في مقام القضاء وكل ما فيه أمر ونهي.

المرأة في هذه البيئة كانت تابعة لأبيها وهي في بيته، عليها ان تطيعه، وارادته

عليها نافذة، فهو يزوجها لمن شاء من الرجال، أو يهبها لمن رغب منهم. ولم تكن تترتب للمرأة في أغلب هذه المجتمعات آثار القرابة الرسمية من ارث وحقوق عائلية اخرى، لا فرق في علاقتها باقربائها من النساء أو الرجال. في حين كان يعترف لها بآثار القرابة الطبيعية التي كانت تصونها أحياناً من الزواج بالأب والأخ والابن.

اما في ايران القديمة فقد كان يحصل الزواج من المحارم. وفي الصين وأطراف الهملايا كانت القرابة الطبيعية تُحسب من خلال المرأة فقط. ومرد ذلك يعود الى اجتماع أكثر من زوج للمرأة الواحدة. ويبدو أن آثار هذه العادة لازال سارياً بين بعضهم حيث تُنسب الذرية الى الأم ويعرّف الأولاد بالأم وأم الأم وهكذا تنحدر السلسلة النسبية عن طريق المرأة بدلاً من الرجل.

المرأة في تلك المجتمعات لم يكن لها حق تملك الثروة، باستثناء ما كان يصلها أحياناً من عمل أو مهر الزواج. وحتى في هذه الحالة كانت تحتاج الى اذن الولي ومن تخضع اليه بالقيومة من الرجل. والرجل الولي القيم أباً كان أم زوجاً له المشيئة النافذة في انزال العقاب بالمرأة حتى لو بلغ حدّ القتل ان كان يرى فيه صلاحاً، دون ان يجد من يعارضه.

وكانت تمر على المرأة أوقات حالكة عصبية في تلك المجتمعات تتمثل في حالات ممارستها للفاحشة مع رجل غريب، وأوقات الحيض حيث تعدّ في أيامه رجساً خبيثاً ينبغي اجتنابه، بل واجتناب حتى الثياب وكلّ ملامس جسمها، وحين الحمل وساعة الولادة خصوصاً حين تضع أنثى.

وفي مقياس العقوبة والثواب كانت تخضع لازدواج غريب، فهي تبع الرجل

وولايته حين تُحسن وتقوم بما ينفع، اذ تكون الفضيلة والعائدة الى الرجل - الولي - أما حين تُخطئ وتعر فتعاقب بجميع جرائمها باستقلال وبمعزل عن تبعيتها لولاية الرجل.

أجل! كان يحصل أحياناً بعض الاستثناء في هذه البيئات حيث تنال المرأة قسطاً من المال اثر مودة خاصة من الأب أو الابن أو الزوج، وقد تصيب المال بوصية خاصة، وربما تحصل أحياناً على بعض المزايا الحياتية، إلا ان كل ذلك يمثل استثناءً عن القاعدة، وهو الى ذلك لا يمنحها حق الاستقلال في الارادة والعمل.

وإذا أردنا ان نقرّب ما كانت عليه المرأة في هذا الطور، فيمكن ان نمثل حالها بالطفل الصغير الذي لم يبلغ، فهو يبقى تحت الولاية والقيمومة طالما لم يبلغ رشده العقلي وتنضج فيه الارادة المستقلة التي تؤهله لأن يحتلّ موقعه اللائق في المجتمع ويتصرف تبعاً لارادته. وهكذا كان أولئك يقيسون المرأة على شاكلة هذا المثال، ويعتقدون ان ترك المجال مفتوحاً لكي تتصرف بارادتها سينتهي الى نتائج وخيمة على المجتمع تقود الى اختلال بنيته والحاق الضرر بافراده.

ويمكن ايضاً تشبيه حالها بحال الأسير الذي يقع بيد اعدائه. فالأسير هنا انسان يتمتع بكامل خصائص الانسانية، إلا ان العدو يحجر على ارادته ويمنعه من ان يتصرف كما يريد، لاعتقاده ان مثل هذه الارادة موجبة لفناء بنيته الاجتماعية والنيل من وجوده والحاق الضرر بافراد المجتمع. لذلك يحجر عليه ليبقى تحت نير المذلة والاسر والهوان، وليكون المجتمع الغالب بمأمن من الاخطار.

على نفس المنوال كانوا ينظرون الى المرأة، ويرون في انطلاق ارادتها داخل المجتمع وانخراطها في ممارساته، ما يلحق الأذى في بنية المجتمع ويمضي به الى الشلل والاضطراب.

وإذا كان هذا هو حال المرأة في ظل الشرائع والقوانين التي سادت الأمم القديمة، فإن حالها لم يصل الى مرتبة الرجل في المكانة الاجتماعية والدينية في اطار التعاليم التي تنطق بها الكتب السماوية لليهود والنصارى. فالتوراة والانجيل، لم تبلغ بالمرأة في اطار نصوصهما الموجودة بين ايدينا، الى اكثر من الحال الذي كانت عليه في اطار المدنيات والشرائع القديمة. صحيح اننا نجد في التوراة والانجيل، نصوصاً توصي بالرفق بالمرأة ومداراتها، الا ان ما هو ثابت من خلال هذه النصوص ايضاً، انها لم ترفع المرأة في المركز الاجتماعي والديني الى نفس الرتبة التي يقف عندها الرجل، بل تنظر اليها في مرتبة أدنى من الرجل دائماً^(١).

كذلك لم تكن الممارسات الدينية للمرأة ذات شأن في معيار سائر الاديان والمذاهب غير السماوية.

المرحلة الثالثة: لقد سقنا المقدمات الآنفه كي تسهّل علينا استيعاب الصورة عبر معرفة الموقع الذي احتلته المرأة في الرؤية الاسلامية.

لقد انطلق الاسلام في رويته من اعتبار المرأة فرداً انسانياً وجزءاً لا ينفك من

(١) بعد بحث طويل حول المرأة أمضى المجمع الديني الفرنسي سنة ٥٨٦م بان المرأة انسان (!) بيد انها خلقت لخدمة الرجل. والى ما قبل مائة سنة لم تكن المرأة تعد جزءاً من المجتمع الانساني في بريطانيا. كذلك عمدت اكثر الاديان القديمة للقول بان عمل المرأة غير مقبول عند الله. أما في اليونان القديمة فقد كانوا ينظرون الى المرأة بوصفها قذارة ونجاسة (!) أوجدها الشيطان!

المجتمع البشري. ثم منحها مكانة اجتماعية تتسق مع التأثير الذي يمكن ان يتركه الانسان في المجتمع من خلال ارادته وعمله، فهي تتمتع بالارادة ولها الحرية في العمل تماماً كما لأي انسان آخر في المجتمع.

بيد أنا لا نستطيع ان نتفهم عمق نظرة الاسلام الى المرأة من دون ان نذكر مجموعة من الحقائق التي تحيط دائرة حياتنا في الوقت الراهن. فنحن اليوم نعيش حياتنا وسط اجواء تعصف بها رياح سياسية معاكسة وأمواج مضادة وإعلام ضاغط، وحاصل تأثير هذه العوامل قادنا الى ان نفكر في جو يسوده الاضطراب والخوف والرعب، حتى فقدنا منهج التفكير الصحيح، واصبحنا نتنكر بذريعة الاستقلال في الفكر وعدم الانقياد للتبعية، الى منطق الفطرة الرباني، حتى استبدنا التقليد الأعمى.

فمن جهة تبنّت الكنيسة في القرون الوسطى، وعلى مدى قرون متوالية، افكاراً وتعاليم غير منطقية فرضتها من خلال القوة والاستبداد، ووادت من خلال ذلك سيلاً من الأفكار الصحيحة، ودفعت بملايين النفوس البريئة الى التعذيب والموت. ولما كانت الكنيسة بحاجة ماسّة الى تحصين مواقعها - في العالم المسيحي - والحفاظ على مصالحها ومؤسساتها، فقد بادرت الى اعتبار الاسلام اخطر نذير لها وصورته ألد اعدائها. وفي سبيل تحقيق هذه الغاية لم تأل جهداً في تشويه الاسلام لدى المسيحيين، ولم تدخر وسعاً في قلب المفاهيم الصحيحة وتشويه العقائد الاسلامية النقية كي تحقق الغاية التي تروم لها وتجعل صورة الاسلام بغيضة في الذهنية والوعي المسيحيين.

وحين حدث الانقلاب في الحياة الأوروبية إبان القرون المتأخرة، اثر

الاستقلال الفكري والنهضة الصناعية، كانت الكنيسة قد تركت آثارها السلبية على ذهنية هؤلاء وتصوراتهم عن الدين. فحتى بعد ان استطاع الأوروبيون النيل من القدرة العالمية الممتدة للكنيسة واختزالها في الفاتيكان وحصرها بين الجدران الاربعة لكنيسة روما، فان ذهنيتهم بقيت تستصحب وعلى الدوام الصورة المشوّهة التي ركزتها الكنيسة عن الدين من خلال ممارساتها الاستبدادية وتأريخها المملوء بالقمع والخرافة والدجل، بحيث لم يعد بمقدور هذه الذهنية ان تفتح على أية حقيقة دينية، وانما أضحى الدين مساوقاً لبقايا عصر الاسطورة والخرافة، ورديفاً للتقليد الاعمى.

وحين تكون صورة هؤلاء عن دينهم مثقلة بمثل هذه السلبية فمن المؤكد انها ستكون حالكة واكثر سلبية بالنسبة للاديان الاخرى ومن بينها الدين الاسلامي الحنيف الذي راح ضحية التشويه الكنسي وموجة الاعلام المضاد للدين.

ومن جهة ثانية انطلق الأوروبيون بقدراتهم المذهلة وبالتقدم العلمي والصناعي الذي وصلت اليه أممهم، نحو تسخير القارات الأخرى وبسط سلطتهم على العالم ومد نفوذهم السياسي وهيمنتهم الاقتصادية على أرجائه. وفي الطريق الى تحقيق هذه الغاية استخدمت الأمم الأوروبية كل الوسائل والطرق المتاحة، حتى انتهت الى اقناع انسان عالمنا بتفوقها العلمي والعملية.

وقد كان الهدف من وراء اثبات تفوق الامم الاوروبية علمياً وعملياً هو تجاوز وسحق أنماط الحياة غير الاوروبية، وجعلها لاتساوي شيئاً لدى أصحابها، لانها لا تصدر الا عن الخرافة ولا تعدوان تكون ضرباً من التقليد وفقدان العلم والبصيرة.

لذلك كان حريياً بكل انسان ذي لب، له ادراك وشعور، ان يخلع منطقته الرباني وان يسلم بنموذج الحياة الأوروبية وينقاد بالتبعية لمنهجها. لقد استطاعت الاتجاهات الغربية ان تلقنا بنجاح، وتلقي في أذهاننا ان حدود العالم تبدأ وتنتهي بالغرب، وان الفضاء الغربي هو الذي يستحق ان يحمل لوحده لقب العالم. أما الذي يستحق لقب الانسان من بين بني البشر فهو الانسان الغربي وحده!

وعلى هذا أضحت السعادة الانسانية رهينة لمن يرومها بالمثل الأوروبي، حيث تحوّل منهج الحياة الأوروبية الى النموذج الذي يستحق الاحتذاء لوحده. ولما دخل المثقفون (المتغربون) على الخط أخذنا نسمع مقولات نظير قولهم: ان الاحكام الدينية والضوابط الاجتماعية السائدة بيننا اضحت قديمة، وهي غير قابلة للتطبيق في دنيانا المعاصرة، وان ما نحتاج اليه هو قوانين عصرية؛ وان العالم المتمدن (المقصود بالعالم من اقوالهم: العالم الغربي تحديداً. والمقصود من الانسانية الانسان الغربي حصراً) اعتمد النهج الفلاني وهكذا.

ومن جهة ثالثة علينا ان نعترف بحقيقة افتقارنا الى الاستقلال الفكري بشكل كلي، فمع ما يشكله هذا الاعتراف من مرارة الا ان علينا ان نسجل بصراحة وضوح ان تاريخ ألف عام من القلق والاختلاف والشحناء ملئت باستبداد الحكام وهوس اولياء الأمور وصلفهم، ادّى ليس الى ان نفتقد للاستقلال الفكري وحده وحسب، وانما قاد ايضاً الى ان يتبدّل منهج التفكير الحر والمنطق الرباني الى كتلة من العصبية القومية والجمود والخمول الأجوف الفارغ.

لقد أدى اجتماع هذه العوامل الى ان تترك آثارها علينا، فاضحيننا ننتكر - بذريعة

حرية الفكر وكسر القيود والتحرّر من عوامل الجمود - الى منطلقنا الرباني وان نضعه جانباً، ونيمّم الوجوه شطر نهج التقليد الكامل للغربيين، بحيث لم يعد لنا سوى الانقياد والتبعية لأقوالهم وسلوكهم.

في أسار هذه التبعية الشاملة بلغ بنا الاستلاب حداً خطيراً إذ اخذنا نولي وجوهنا شطر الأوروبيين لنتنظر منهم معرفة ما يخصنا من حقائق وما يعيننا من تفسيرٍ لأمرٍ معنوية وشرحٍ لمعارف تفصيلية تختص بوضعنا الداخلي. وقد فاتنا ان نتذكر ان معلومات هؤلاء التي نتلقاها ومنتظرها لم تكن الا السوابق الذهنية والخواطر السلبية الراكزة في وعيهم عنا وعن الاسلام الموروثة من زمن القرون الوسطى. أو انها في الأكثر خليط عجيب غريب من دراسات المستشرقين، التي يكفي في حقها حين نتأملها ان نترحم مائة مرة على ما كتبه القساوسة والباحثون في عهد الحروب الصليبية!

والا ماذا نقول في تقويم المعرفة الاستشراقية، والمسشرقون يكتبون: ان محمداً تزوج من خديجة في السابعة من عمره، وان الذي تولى الخلافة بعد عمر هو علي، وان المدفون في مدينة الكاظمية (من مدن العراق) هو الامام الحادي عشر من ائمة الشيعة، ونظائر ذلك؟

وفق هذا السياق وبناء على هذا المنطق والاتجاه ولدت الكتابات التي تدرس مكانة المرأة وموقعها الاجتماعي في الرؤية الاسلامية، فقالوا: ان المرأة في الفهم الاسلامي تعيش الأسر والحرمان الكاملين من حقوق الحياة الاجتماعية، وهي فاقدة للارادة ولحرية العمل؛ وفي الارث لا يعدو نصيبها نصف ما للرجل (ويحصل هذا في اطار العنوان الشكلي فقط دون ان يكون له نصيب من التطبيق العملي!).

وذكروا: انَّ المرأةَ لا بدَّ وان تبقى - في اطار رؤية الاسلام - سجيئة أربعة جدران البيت، وان تُحرم من العلم والكتابة، واذا اقتضت الضرورة لخروجها أحياناً فعليها ان تلتف بشادور (عباءة) أسود بحيث لا يمكن تمييز أمامها من قفاها!

بملاحظة هذه المنزقات والمخاطر التي تكتنف البحث ينبغي لنا اذا رما شرح وتوضيح موقف الاسلام من المرأة، أو من أية مسألة أساسية أخرى من المسائل الاسلامية، ان نلتزم جانب التعقل الحر والمنطق الرباني، وان نرجع الى النصوص الدينية ونستند اليها في معرفة العلاقات والحقوق والصلة التي تجمع بينها والقاعدة التي تركز عليها، دون ان نصغي الى الايحاءات التي تصدر من هذا الجانب أو ذاك، أو نحيد عن النهج الى هذا الطرف أو ذاك.

القواعد العامة للتشريع الاسلامي

ليس ثمة شك في انَّ الخصيصة التي تميّز الانسان وتمنحه الخصوصية أزاء الحيوان هو توفره على خاصية التعقل، بحيث يكون بمقدوره ان يوظف معطياته الحسية، فيستنتج ويعمّم ويستخلص الكليات، ثم يقوم بتنظيم المعلومات على نسق فكري ليخرج منها بنتائج كلية يكشف بها عما يكتنفه من مجهولات.

صحيح انَّ للانسان أحاسيس داخلية وعواطف زاخرة يستفيد منها في طي مسيره الحياتي، الا ان خصوصية الحياة الانسانية تفرض ان تنقاد هذه العواطف والأحاسيس الى سلطان الجهاز العقلي ثم تسري آثارها انطلاقاً من هناك. والأذا لم تخضع الأحاسيس والعواطف الى مركز السيطرة العقلية، فإنَّ الانسان يستوي مع الحيوان في هذا الجانب، بل قد تتفوق بعض الحيوانات على الانسان بمراتب في غزارة العاطفة ورهافة الاحساس.

القرآن الكريم يؤكد بدوره في آيات كثيرة على نعمة العقل التي وهبت للانسان واصبح من خلالها مسؤولاً عن حواسه وعن عقله أيضاً. يقول تعالى: ﴿هو الذي أنشأكم وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة﴾^(١).

ويقول تعالى: ﴿إنَّ السَّمْعَ والبَصَرَ والفؤادَ كُلَّ أُولَئِكَ كانَ عنه مسؤولاً﴾^(٢). تأسيساً على هذا الأصل ارتبط الاجتماع الانساني المنبثق عن جهاز خاص، بخصوصية العقل والقدرة على التعقل. وبه ارتبطت القوانين والضوابط الاجتماعية بمعايير التشخيص العقلي السليم، وليس بالرغبات والعواطف والاحاسيس.

وبذلك يكون المجتمع محكوماً بتنفيذ القوانين التي تُعدّ حقاً في معايير العقل، حتى لو جاءت خلافاً لرغبات وميول أكثرية أفرادهِ. والسبب انَّ الانسانَ مدعوٌ لطبّي مسير السعادة عبر النظر الى هدف شخصه العقل كمرتكز للسعادة، فما يشخصه العقل على هذا الصعيد هو الذي يرتقي الى ان يكون غاية الانسان في السعادة، وليس ما تمليه العواطف والميول الحيوانية.

يقول تعالى: ﴿يَهْدِي الى الحق والى طريق مستقيم﴾^(٣). ويقول تعالى: ﴿ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السماوات والارض﴾^(٤).

فالاسلام اذاً يمجّد النوع الانساني ويردّه الى المرأة والرجل على حدٍ سواء، دون ان يكون ثمة فرق في الانسانية بين الذكر والانثى. وآية ذلك انَّ الانسان

(١) الملك: ٢٣.

(٢) الاسراء: ٣٦.

(٣) الاحقاف: ٣٠.

(٤) المؤمنون: ٧١.

مهما كان جنسه ذكراً أو انثى فهو في المحصلة الاخيرة ثمرة لعمل تناسلي مشترك بين الرجل والمرأة.

يقول تعالى: ﴿اني لا أضيع عمل عامل منكم من ذكر أو انثى بعضكم من بعض﴾^(١).

ويقول تعالى: ﴿يا أيها الناس انا خلقناكم من ذكرٍ وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا ان أكرمكم عند الله أتقاكم﴾^(٢).

وفق هذا الأصل نظر الشرع الاسلامي الى المرأة نظير نظرتة الى الرجل، فهي كالرجل على السواء في كونها جزءاً كاملاً في المجتمع الانساني، تتساوى وَايَاه في ايجاد البنية الاجتماعية. على هذا الأساس ساوت أصول التشريع بين الاثنين في منح الرجل والمرأة حقاً متعادلاً في حرية الارادة والعمل.

بيد أن ما ينبغي ان نتنبه اليه ان لازمة ان يكون أحد أفراد المجتمع جزءاً كاملاً فيه، لا تقضي أبداً بتساوي الأفراد في المزايا. والسبب أنه مع فرض الجزئية (أي ان يكون الفرد جزءاً كاملاً في أصل بنية الوجود الاجتماعي) فان التفاوت في الوزن الاجتماعي يستوجب تفاوتاً مُتقابلاً في الحقوق الاجتماعية المترتبة. وهذه بديهة يشهد بها تاريخ المجتمعات الانسانية، وهي تشمل الرجل أيضاً وتسري عليه، اذ لا يحل ابدأ في معايير المجتمعات ان يتساوى الاستاذ العالم مع الجاهل ويكون للثاني نفس وظائف الأول، ولا يجوز في أعراف الاجتماع الانساني ان يتسمن الساذج البسيط وظيفة تحتاج الى الخبرة والكفاءة، ولا أن

(١) آل عمران: ١٩٥.

(٢) الحجرات: ١٣.

تساوى المواقع بين المتهوّر الظالم وبين العادل الملتزم.

ما هو صحيح ان يتساوى الجميع أمام القانون. ومعنى هذه المساواة ان تطبّق أحكام العدالة على الجميع. أما في المسائل الاعتبارية ومن مصاديقها الوزن الاجتماعي والحقوق المترتبة، فثمة فوارق تتبدّى بين العالم والجاهل، والحاكم والمحكوم، والصغير والكبير، والعاقل والساذج، والملتزم المتقي والمتهوّر الجائر، فهذه الفوارق الاعتبارية وما يترتب عليها من مزايا اجتماعية تعد ضرورة لادامة الاجتماع الحياتي، وبخلاف ذلك سيؤول هذا الاجتماع الى التلاشي والانهدام.

تأسيساً على ما مضى علينا ان نفرّق بين أمرين؛ بين أصل العضوية في المجتمع الانساني، وبين كيفية هذه العضوية. فالتمييز بين الأمرين وعدم الخلط بينهما هُما من ضرورات البحث. وعليه تكون رعاية العدالة الاجتماعية بين أعضاء المجتمع بحسب ما يستحقه كل واحد منهم من حقوق، هي واحدة من اللوازم الضرورية للاجتماع الانساني التي لا يجوز التفريط بها.

ماذا أبدع الاسلام في موقع المرأة الاجتماعي؟

عندما أطلت شمس الاسلام على أفق العالم وعم ضوؤه أرجاء الانسانية، كانت الدنيا تنقسم الى حاضرتين:

الأولى: هي مجموعة الأمم المتحضرة من قبيل امبراطورية الروم وفارس، والأمم التي تعيش في حواضر مصر والحبشة والهند والصين. والمرأة في هذه الأمم كان لها حكم الأسير، فهي انسان بيداً أنه يفتقد الى حرية الارادة والعمل، ويحرم من المزايا الاجتماعية العامة، فالمرأة في هذه الأمم لا تترث، ولا يحترم

عملها، وهي تَبَعُ للرجل في الملبس والمأكل والسكن والزواج والطلاق، ليس لها حق التصرف في هذه الشؤون ولا تملك الاستقلال في المعاشرة والتصرف بالمال ونظائر ذلك.

المرأة في هذه المجتمعات كانت تابعة للرجل في جميع ضروب النشاط الانساني لا تستطيع ان تنفلت قيد شعره عن ارادته وولايته، وحين يقع العدوان عليها ليس لها الحق في الشكوى أو التظلم وان فعلت لا يعتنى بها، وانما للرجل ان يقوم بالدعوى لو شاء.

الثانية: مجموعة الأمم والقبائل المتخلفة نظير أهالي أفريقيا وغيرهم من الأقسام المبتوثين في أرجاء المعمورة. هؤلاء لم يعدوا المرأة انساناً أصلاً، فهي عندهم في صف الحيوان ولا تعدوان تكون وجوداً طفيلياً في المجتمع، وهي كالجراثيم المضرة غير ان للمجتمع حاجة ضرورية اليها.

المرأة بين هؤلاء الأقسام تقوم بأشق الاعمال وأكثرها وضاعة - في مقياسهم - كالصيد وحمل الأثاث وخدمة الرجال، والتمريض، ورعاية الاطفال، مُضافاً الى انها كانت تطفئ شهوة الرجل زوجاً كان أو غيره. أما في أوقات القحط والمجاعة، وعند الولائم والضيافات، فكانت تُقتل ويقدم لحمها طعاماً على موائد الضيوف! على هذه الصورة الاجمالية كانت أوضاع العالم في نظرة الأمم والأقسام الى المرأة حين بزغت شمس الاسلام وأطلّ بنوره على البشرية.

اما وضع العرب في الجزيرة فقد كان ينطوي على خصوصية معينة. فقبائل الجزيرة كانت خارجة عن اطار الأمم المتمدنة الكبيرة في أرض الروم وفارس

والحبشة ومصر، وهي في الداخل كانت محصورة بين يهود يثرب وأطرافها ونصارى اليمن والعراق.

هذه القبائل كانت تتخذ الوثنية ديناً، وهي في أعراف الحياة وتقاليدها كانت تجمع بين مؤثرات الأمم المشار إليها، حتى انتهى التفاعل وعلاقات التأثير الى ان تكون لها خصوصية ينطوي عليها مثالها الحياتي.

وهكذا نخلص الى ان حواضر الروم وايران والأمم الاخرى كانت تسحق عامة حقوق المرأة، وتنظر اليها تابعا لارادة الرجل دون ان تقيم لها وزناً اجتماعياً.

وبتأثير الأخلاق البدوية عدت المرأة عاراً في نظر قبائل الجزيرة العربية، يشير وجودها النفرة والتشاؤم، حتى ان بني تميم بدأوا - لواقعة معروفة مع النعمان بن المنذر أسرت فيها عدة من بناتهم - بواد البنات، قبل ان تسري في غيرهم من القبائل.

وبخصوص هذه الرؤية الجاهلية السائدة حول المرأة نقرأ التصوير القرآني: ﴿واذا بُشِّرَ أحدهم بالأنثى ظلَّ وجهه مسوداً وهو كظيم يتوارى من القوم من سوء ما بُشِّرَ به أيُّمسه على هونٍ أم يدسه في التراب ألا ساء ما يحكمون﴾^(١) وعن الواد يتحدث القرآن في مكانٍ آخر: ﴿واذا الموءودة سُئلت بأي ذنبٍ قُتلت﴾^(٢).

في مثل هذا المحيط الذي ترسف فيه المرأة تحت نير الاضطهاد والظلم، جاء

(١) النحل: ٥٩.

(٢) التكوين: ٩.

الاسلام لينظر اليها بوصفها جزءاً حقيقياً في الاجتماع الانساني وعضواً كاملاً فيه. لقد حرّر الاسلام المرأة ومنحها الحرية في الارادة والعمل.

والمرأة في الرؤية الاسلامية ترث تماماً كما يرث الرجل عن اسلافه وأهله وذوي قرابته كالأب والأخ والعم والخال، سواء أكانت في بيت أبيها أو زوجة لرجل. ولها ان تقوم بما تراه من الأعمال الحياتية شرط ان يكون مشروعاً، وهي حرّة في الاختيار، ولأعمالها قيمة اجتماعية بحيث تنال ما تستحق من الاحترام. وبالنسبة لما يأتيتها من عملها فهو لها؛ ولها الحق الكامل في التظلم والشكوى عبر الرجوع مباشرة الى المراجع المتخصصة. وحين يصيبها العدوان لها ان تقيم الدعوى والشهود لاثبات حقوقها والمطالبة برد الحيف والظلم عنها.

وليس للرجل أي لون من الولاية والقيومة والتحكّم على المرأة وهي تقطع المراحل المشار اليها من مسيرها الحياتي.

يقول تعالى: ﴿لا جناح عليكم فيما فعلن في أنفسهن بالمعروف﴾^(١)، ويقول تعالى: ﴿ولللنساء نصيب مما ترك الوالدان والأقربون مما قلّ منه أو أكثر﴾^(٢). وما نختم به هذه الفقرة هو الاشارة الى ان سيرة رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلّم) هي المجال التطبيقي الحيوي الذي يزخر بتفاصيل هذه الرؤية الاسلامية الى المرأة، مما لا مجال للدخول في تفاصيله هنا.

تعديل حقوق المرأة بالقياس الى الرجل في الاسلام

تقوم الرؤية الاسلامية على ان يكون قسط المرأة من الارث نصف نصيب

(١) البقرة: ٢٣٤.

(٢) النساء: ٧.

الرجل. يقول تعالى: ﴿لِلذَكَرِ مِثْلَ حَظِّ الْأُنثَىٰ﴾^(١).

بيد أن هذا الحكم لوحده لا يعكس كامل الرؤية الاسلامية. فما يبدو هنا نقصاً في حصة المرأة من الارث يتداركه الاسلام في موطن آخر حين يفرض على الرجل وجوب النفقة على المرأة.

لذلك نحتاج لمعرفة موقف الاسلام كاملاً أن نتدارك الموضوع عبر زاوية اخرى تمنحنا رؤية حقيقية متكاملة للموقف.

ليس ثمة شك ان روح العاطفة والاحساس تتغلب في بنية وجود المرأة على الجانب العقلي. وكل أوضاع المرأة وأحوالها وممارساتها هي تجليات لغلبة هذه الروح اللطيفة. وفي الجانب الآخر نجد ان الرجل يقف بطبيعته وبنيته الوجودية في الطرف المقابل.

وعلينا ان نتذكر الآن ما اثبتناه في فقرة سابقة من ان الاسلام يشيد تنظيم الاجتماع الانساني على الجانب العقلي وليس على الجانب الذي تغلب فيه العاطفة والأحاسيس.

وحين ندقق الآن بمآل الثروة في المجتمع الانساني نجد أولاً أن ثروة العالم في كل عصر تتعلق باهل ذلك العصر، اذ يستفيدون منها ما زالوا أحياء ثم يورثونها الى الطبقة التي تليهم، ثم التي تلي هذه الطبقة، وهكذا. فاذا قسمنا أفراد المجتمع الانساني الى نصف من الرجال ونصف آخر من النساء، فإن ثلثي ثروة ذلك العصر سيكون مآلها الى الرجال، فيما يكون مآل الثلث الآخر من نصيب النساء.

وبموجب ما على الرجل من حق الانفاق على المرأة، فإن ثلثي ثروة الرجال ستصرف بالمناصفة بين الرجال والنساء فيما يبقى ثلث النساء من المال والثروة محفوظاً.

والحصيلة الأخيرة التي نخلص إليها، ان ثروة العالم في كل عصر تناط بالرجال والنساء بنسبة ثلثين للرجال وثلث للنساء، وبمقتضى وجوب نفقة الرجل على المرأة، سيؤول ثلثا الثروة العالمية إلى المرأة ويصرف عليها (الثلث الأول هو نصيبها الطبيعي المحفوظ لديها، والثلث الثاني هو الذي ينفقه الرجل عليها من ثلثيه بفعل حكم وجوب الانفاق) فيما لا يكون يتصرف الرجل سوى ثلث الثروة العالمية.

وهكذا تنتهي النسبة إلى ان تكون معكوسة عملياً عما لاحظناه مطلع هذه الفقرة من تفوق الرجل على المرأة في المال. وبحسب هذا السنخ من التقسيم نجد ان الرجل مسلط من حيث المالكية والقيمومة على الجانب الأعظم من ثروات الأرض وأموال العالم في كل عصر. في حين تستحوذ المرأة على قدرٍ مهم - وليس أعظم - من هذه الثروة لها حق التصرف بها والاستفادة منها كما تشاء. والعدل الاجتماعي لا يقتضي في الواقع أكثر من ذلك في ضمان حماية الثروة وتداولها بأمان، حيث أوكل الجزء الأعظم منها إلى العقل يحميها ويديرها، فيما أناط الاستفادة منها إلى متطلبات العاطفة والاحاسيس.

فالعقل يحمي ويدير والعواطف تستلذ وتستفيد من المال، أي الرجل يدبّر المال وينميهِ في الأغلب، والمرأة تنتفع به وتستفيد منه في الغالب. وفي جانب آخر عدل الاسلام ميزان الحقوق بالقياس إلى الرجل، حين احترام عمل المرأة

وما يفضي اليها من ملكية. فالاسلام منحها استقلالاً كاملاً في ذلك دون ان يفترض أي مانع، أو يعترف لقيومة الرجل وولايته في الحد من سلطة المرأة على مالها وما تجنيه من عملها. فهي في هذا الجانب تملك حرية الارادة والعمل. ﴿ولهنّ مثل الذي عليهن بالمعروف﴾^(١).

وفي جانب العلم والتعلم والتربية والروابط الاجتماعية المشروعة وعلاقات المعاشرة (المشروعة) لم يضع الاسلام أي فرق مهما كان بسيطاً بين المرأة والرجل، شرط ان لا تتظاهر المرأة بزينتها ولا تنقاد الى السلوك الذي يكون مثاراً للذة والاغراء وتحفيز شهوات الرجال. ﴿لا جناح عليكم فيما فعلن في انفسهن بالمعروف﴾^(٢).

وفي بُعد آخر مال ميزان الاسلام في تعديل الحقوق الى فرض المساواة بينهما في الأعمال والمزايا الدينية التي تُعدّ بنظر الاسلام منشأً لاختلاف ما يستحقه الانسان من مركز وكرامة واحترام، فلا فرق بين الرجل والمرأة في ذلك. ﴿اني لا أضيع عمل عامل منكم من ذكر أو انثى بعضهم من بعض﴾^(٣)، وكذلك قوله تعالى: ﴿يا أيها الناس انا خلقناكم من ذكرٍ وانثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا ان أكرمكم عند الله اتقاكم﴾^(٤).

فالتفاضل بينهما في التقوى ولاكرامة الآ بالتقوى دون فرق بتاتاً بين الرجل والمرأة، ودون ان يكون للرجل امتياز، فالمرأة المؤمنة بدرجات الايمان، أو

(١) البقرة: ٢٢٨.

(٢) البقرة: ٢٣٤.

(٣) آل عمران: ١٩٥.

(٤) الحجرات: ١٣.

المليئة علماً، أو الرزينة عقلاً، أو الحسنة خلقاً، وبعبارة مجملة: المرأة الأكثر تقوى أكرم ذاتاً وأسمى درجة مما لا يعادلها في ذلك ألف من الرجال في الاسلام. فهي أحق منهم بالتكريم وجديرة بالاحترام، ومقدمة عليهم في ذلك. وحين فصل الى ميزان الاسلام في تعديل حقوق المرأة في النكاح والزواج، نجده أعطاها الحرية في الزواج ممن تشاء.

ولكن لان فرائض الارث وموازين الزواج بنيت على أساس النسب، لم يُبَحِّح الاسلام للمرأة ان تتخذ أكثر من زوج، أو أن تتصل برجل آخر في الفراش، في حين أباح الاسلام للرجل ان يتخذ أكثر من زوجة شرط ان يكون قادراً على ان يعدل بينهن.

وهذا التدبير الاسلامي يبدو هو الآخر مُتسقاً مع المنطق اذا تأملنا في الموضوع من زاوية طبيعة المجتمعات البشرية وما يحفل بها من أحداث غير متوقعة. وتوضيح ذلك اننا لو انطلقنا من فرضية تساوي عدد النساء للرجال في المجتمع الانساني (كما تشير الاحصاءات لذلك في الاغلب) وجعلنا مواليد احدى السنوات من الاناث والذكور منطلقاً لنا، فنصل بعد عددٍ متساوٍ من السنوات، وليكن سن بلوغ الذكور مثلاً، الى النتيجة التالية: ان عدد الاناث المؤهلات للزواج في هذه السنة يفوق بمرات عدد الذكور المؤهلين للزواج، بسبب ان الانثى تبلغ وتصل سن النضج والزواج قبل الذكر.

من جهة ثانية نجد ان النساء في العادة - باستثناء فئة معدودة - يبلغن سن اليأس في الخمسين من عمرهن وما فوق، في حين يبقى الرجل محافظاً على قدرته التناسلية وتوليد الذرية الى آخر عمره، فاذا افترضنا تساوي عدد الرجال

والنساء في المجتمع، واضفنا اليه منع الرجل من الاقتران باكثر من امرأة واحدة، فان الحصيلة ستميل ضد النساء حيث يبقى عدد منهن بلا أزواج.

علاوة على ما مرّ نجد ان للحوادث الطبيعية دورها وفعالها المؤثر في هذا المجال. فالحروب والأعمال الشاقة والكوارث الخطيرة غالباً ما تحصد عدداً كبيراً من الرجال، فيما يبقى المجتمع يرزح تحت وطأة كثرة من النساء الأرامل ومن الفتيات المؤهلات للزواج. فاذا حرّمت على الرجل ان يتزوج بأكثر من واحدة فان الحصيلة لن تكون سوى انهيار بنيان العفة وشيوع الحرام في المجتمع.

لقد اثبتت مجربات الأحداث خلال الحريين العالميتين الأخيرتين صحة هذه الحقيقية، حتى بلغ الأمر بجمعية المانية للنساء الأرامل وغير المتزوجات الى ان يطلبن من الدولة الاقرار بقانون يسمح بتعدد الزوجات - اي العمل طبق القانون الاسلامي لحل مشكلاتهن، بيد انهن لم يحصلن على ما يردن لموقف الكنيسة الرافض للتعدد.

وهذه الواقعة هي بنفسها خير دليل على ان رفض النوع النسوي لتعدد الزوجات هو بفعل العادة والجري على المألوف، ولا يعكس ضرورة من ضرورات الطبيعة والفطرة. وهي التي ذلك خير جواب على الاعتراضات التي تُساق لموقف الاسلام، وهي تدعي ان حكم تعدد الزوجات يكسر عواطف المرأة وينال من أحاسيسها ويصيبها بالكآبة النفسية، ويبعث فيها حب الانتقام، مما يقود الى نشوء حوادث لا تحمد عقباها.

فالمدلول الذي تنطق به هذه الحادثة ونظائرها، ان الحاجة الى الرجل ونقص

الأزواج يدفعان الى موقف مخالف للأفكار المشار إليها في طي الاعتراضات آنفة الذكر، ويقودان الى التسليم بمبدأ تعدد الزوجات.

وإذا كانت مجتمعات قبل الاسلام تفتح الباب لتعدد الزوجات دون حساب، فان الاسلام حدد العدد بأربع زوجات. وقد مضت عصور طويلة على تنفيذ هذا الحكم دون ان نشهد - كما يُزعم - انفلات حبل النظم في نظام المجتمع، أو سيادة الفوضى وشيوع الهرج والمرج.

ثم علينا ان ننتبه جيداً في جواب من يقول ان طبع جنس المرأة يأبى التعدد بباعث الغريزة الطبيعية، الى ان الزوجة الثانية والثالثة والرابعة لم ينبتن من الارض فجأة، أو يُوتى بهن من كواكب أخرى، بل هن من هذه الدنيا، وممن يفترض فيهن أن يكن من المعترضات على تعدد الزوجات بفعل الطبيعة والظفرة! وبعد فان الاسلام لم يشرع تعدد الزوجات على نحو الوجوب والفرض وانما جوّز ذلك وأباحه لمن استطاع ان يقيم القسط من الرجال. ورغم ذلك ايضاً فان في الفقه الاسلامي وسائل تمنح المرأة لو أرادت ضمناً لامتناع الرجل من الزواج باخرى، أو أن تلزمه بالطلاق لو شاءت.

ونظير هذا الكلام يصح في حال الطلاق، فمع ان زمام الطلاق في أصل التشريع بيد الرجل الا ان المرأة تستطيع ان تتوسل بطرق - شرعية - معينة تطلب من خلالها طلاقها من الرجل، أو تعين سلفاً مواظن للضرورة، ثم تتوسل بعد بالطرق المشار إليها في تحصيل الطلاق، لتؤمن بذلك حقها، وتشعر باستقرار النفس وهدوء البال. اي انها تلجأ لطلب الطلاق في حال انتهاك الضرورات المعينة سلفاً.

ومع ذلك كله فان مسألة تشريع الطلاق في عالم الزوجية وايكال حق ممارسته الى الرجل - وان كان بمستطاع المرأة ان تؤمن لنفسها هذا الحق بطرق خاصة وبصورة غير مباشرة - هو من المفخر الخاصة بالدين الاسلامي الحنيف. لقد كان امام الأمم المتقدمة والدول التي تحترم القانون في العالم، ان تقطع شوطاً طويلاً زاخراً بالمآسي والآلام قبل ان تدعن اخيراً الى الاقرار بقانون مشروعية الطلاق.

ومع ذلك فان الحظ لم يحالفها كاملاً حين أعطت هذا الحق بيد الرجل والمرأة على حدٍ سواء، فانتهى الأمر هذه المرة الى كثرة المعدلات السنوية للطلاق (خصوصاً الطلاق الذي يتم بطلب المرأة) وأعيد انتاج المشكلة الاجتماعية من بعد جديد أخذ بدوره يهز كيانات تلك الدول التي عليها ان تفكر هذه المرة بالحلول الناجحة للحد من كثرة الطلاق، خصوصاً بعد ان أكدت معطيات الواقع متانة الرؤية الاسلامية في منح الرجال حق الطلاق اذ يلاحظ المستقصي لبواعث المرأة في طلب الطلاق كما تُنشر في الصحف والمجلات ووسائل الاعلام صواب الرؤية الاسلامية في هذا المجال.

موارد تحديد المرأة في الاسلام

تبيّن من خلال البحوث السابقة ان المرأة في الرؤية الاسلامية ليست أقل شأنًا من الرجل في مختلف قضايا الحياة والامتيازات الاجتماعية، وان لها في كل الأوضاع الاستقلال في الارادة والعمل دون ان تنقاد الى قيمومة الرجل وولايته. ولكن ما تستطيع ان نشير اليه هنا على سبيل المسلمات والأمور القطعية هو لزوم اطاعة المرأة للرجل في الفراش.

ولما كنا نتحدث في الموارد التي تفرض فيها المحدودية على المرأة، فانا نجد ان الاسلام يكل ثلاث قضايا الى جانب العقل وينأى بها عن محيط العواطف والأحاسيس؛ وهذه القضايا الثلاث التي يجب ان يناط زمامها الى العقل، هي: الحكومة، القضاء، والجهاد.

ان ما نستفيدة من النصوص الدينية وسيرة رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) ان المرأة لا تتولى الحكومة في المجتمع الاسلامي، ولا يناط بها امر القضاء، ولا تتولى القتال المباشر في الجهاد بمعنى المقارعة وليس مطلق الحضور. ﴿أَوْ مِنْ يُنْشَأُ فِي الْحَلِيَّةِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرَ مَبِينٍ﴾^(١).

فالرجل هو المسؤول عن هذه الحقول الثلاثة ﴿الرجال قوامون على النساء﴾^(٢) لارتباط هذه القضايا بالجانب العقلي وحاجتها الى الروح العقلية، في حين انها تضطرب وتتبدد اذا خالطتها العواطف والأحاسيس كما هو ثابت بالتجربة التي لا تدع مجالاً لأدنى شك ولا تبقي مبرراً لاستئناف البحث والتحليل.

لقد اهتمت الأمم والمدنيات الحديثة بالمرأة في القرون المتأخرة، وحاولت المدنية الغربية ان تضع النساء في مصاف الرجال تقريباً، وبذلت في سبيل ذلك الكثير في التربية والتعليم كي تساوي بينهما، فكانت الثمرة الآلاف والملايين من النساء المتعلمات، التي ظهر من بينهن النابغات في العلوم والمبدعات في المجتمع، بيد ان هذه الأمم عجزت أن تصل بالمرأة الى حد المساواة مع الرجل

(١) الزخرف: ١٨.

(٢) النساء: ٣٤.

في مجال الرئاسة والحكومة والقضاء والتشريع وفي مجال القتال المباشر، بل لم تصل نسبة النساء الى الرجال في هذه الحقول الى رقم منظور يعتد به. وليس بمقدور المرء أن ينسى قصة الضابطة الفرنسية العضو في قيادة الجيش الفرنسي وما قامت به أوائل الحرب العالمية الثانية حين بادرت - على ما تنقل الصحف - الى تصميم قبعة - نسائية جميلة على طراز خاص يحمل في مقدمته علامة «مقص» في الوقت الذي كانت فيه الحرب تدور داخل الأراضي الفرنسية، وكرات النار تنهمر من السماء، والأرض تمور بدماء الضحايا!

المتعة أو الزواج المؤقت

في عددها المرقم ٦١٦٩ والمؤرخ (١٣/ شباط / ١٩٦٤) نشرت صحيفة «كيهان» مقالا بامضاء «السيد مردوخ» يحمل فيه على المذهب الشيعي لتجويزه نكاح المتعة^(١).

لقد حاول السيد مردوخ ان يسبغ على مقاله طابعاً استدلالياً، بيد انه لم يفعل اكثر من ان يضع يده على مسائل خلافية اثرت منذ ما يقارب الالف والاربعمئة سنة، وأجيب عليها مئات المرّات وبحث في الكتب الفقهية والكلامية للمذهبين الكبيرين الشيعة والسنة.

وما دفعنا للاجابه على ماورد في المقال هو مُرادنا في ان نوضّح ان هذا السيّد (كاتب المقال) لم يتوفر على موضوعه بالقراءة والبحث الكافيين. وانما ارتضى لنفسه بدوافع التعصّب المذهبي ان يكون ضحية بعض الكلمات المسموعة التي

(١) إثر الكلام الذي ادلى به د. راسل من ان الانسان هو من نوع الموجودات التي لا تكتفي بطبعها بمرأة واحدة، بادرت صحيفة «كيهان» -من اشهر صحف طهران المسائية التي لا تزال تواصل صدورها- في شباط / ١٩٦٤ الى فتح باب المناقشة حول الموضوع عبر باب اطلقت عليه عنوان «العمود الحر». وقد كان من الطبيعي ان يتداعى النقاش الى مسألة المتعة أو الزواج المؤقت. وبصدد الموضوع الاخير نشرت الصحيفة مقالاً للسيد مردوخ احد علماء السنة من كردستان حمل فيه على فقهاء الشيعة لقولهم بجواز نكاح المتعة، مما حدا بالبعض ان يطلب من العلامة السيد محمّد حسين الطباطبائي ان يرد على مقال السيد مردوخ، فما كان من المؤلف الا ان استجاب للطلب، بيد ان الصحيفة بادرت فجأة لغلط ملفّ الموضوع ولم ينشر المقال الذي رأينا ان ندرج نضه في هذا الكتاب [محرر الكتاب - خسرو شاهي].

خالها كافية للاقناع، وقد ظن انه يقدم بذلك تحفة الى قراء الصحيفة الكرام من وراء ظهر فقهاء الشيعة الذين ظنَّ انهم غافلون عن مثل هذه المسموعات! وشاهدنا على ما نذهب اليه، هي الرواية المضحكة التي افتتح بها مقاله، حيث نقل النص التالي: «مُتَعَتَانِ كَانَتَا عَلَيَّ عَهْدَ رَسُولِ اللَّهِ حَلَالًا وَأَنَا أَحْرَمُهُمَا وَأَعَاقِبُ عَلَيْهِمَا: الْمَتْعَةَ وَلَحْمَ الْحَمْرِ الْإِنْسِيَّةِ».

والذي يبعث على السخرية في هذا النص هو طابعه التلفيقي ونسبة القول به الى علماء الشيعة. والتلفيق واضح من الجمع بين صدر الخبر الذي يروى عن كلام للخليفة الثاني، وذيله الذي يروى من كلام لأمير المؤمنين علي (عليه السلام) كما هو عليه النص في البخاري وغيره ممن نسب تحريم المتعة الى رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم).

ولكي يتضح الطابع التلفيقي اكثر في نص المقال نعود الى الاصول، في خطبة الخليفة الثاني انه قال: «مُتَعَتَانِ كَانَتَا عَلَيَّ عَهْدَ رَسُولِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، وَأَنَا أَنْهَى عَنْهُمَا وَأَعَاقِبُ عَلَيْهِمَا: مَتْعَةَ الْحَجِّ وَمَتْعَةَ النِّسَاءِ»^(١).

اما نص ما نقلوه عن علي (عليه السلام) فهو: «ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن مُتْعَةِ النِّسَاءِ يَوْمَ خَيْبَرَ، وَعَنْ أَكْلِ لَحْمِ الْحَمْرِ الْإِنْسِيَّةِ»^(٢).

والآن لنقارن بين هذين الاصلين؛ بين النص التلفيقي الذي ساقه السيّد مردوخ

(١) النص عن تفسير القرطبي، وقد تسالم عليه اهل النقل وأرسلوه ارسال المسلمين كما عن تفسير الرازي، والبيان والتبيين، وزاد المعاد، واحكام القرآن، والطبري، وابن عساكر وغيرهم. [الطباطبائي - الميزان، ج ٤: ص ٢١٧].

(٢) تراجع مصادر هذا الحديث الذي روتة مجاميع الحديث السنبة في: الميزان، ج ٤: ص ٢٩٢ - ٢٩٣ [المترجم].

في مطلع مقاله، حيث كتب: «مُتعتان كانتا على عهد رسول الله حلالاً وأنا احرمهما واعاقب عليهما: المتعة ولحم الحمر الانسية!»!

ان التكليف واضح ولاريب ازاء من يرد البحث على مثل هذا المنطق. بيد انا مع ذلك نسوق بعض الملاحظات على هامش ما جاء في مقال هذا السيد نضعها بين يدي من لا يملك حظ الاطلاع الكامل على جوانب هذه المسألة، ونبدي في الوقت ذاته استعداداً كبيراً لاستقبال أية ملاحظة أو اعتراض على ما نكتب بصدور رَجِبَة، ونحن على أهبة لمعالجة الموضوع والبحث فيه بتفصيل اكبر. كتب السيد مردوخ: «لو لم يُنه عن المتعة، لعمل بها عموم المسلمين ولم يقتصر الامر على الشيعة وحدهم».

اجل، كان عامة المسلمين وصحابة النبي الاكرم (صلى الله عليه وآله وسلم) يعملون بها قبل نهى الخليفة الثاني؛ ومن بين هؤلاء الخليفة الاول الذي اعطى ابنته اسماء الى الصحابي الزبير بزواج المتعة فاولدها عبد الله بن الزبير الذي كان في عداد الصحابة ايضاً.

أما بعد ان نهى عنها الخليفة الثاني، فقد التزم بنهيه مشايعوه وتركوها (المتعة) في حين لم يقبل الشيعة هذا النهي.

بيد ان نهى عمر عن المتعة لم يمنع جمعاً من الصحابة وفقهاء التابعين من استمرار القول بجوازها، من هؤلاء: علي (عليه السلام) وابن عباس وابن مسعود وجابر وعمر وبن حريث. ومن علماء التابعين: مجاهد، والسدي، وسعيد بن جبير، وابن جريح.

يقول السيد مردوخ: اتصوّر أن القول بالمتعة هو احد احياءات اليهودي عبد الله بن سبأ.

ما يجب ان ننتبه اليه ان عبد الله بن سبأ لا يعدو أن يكون شخصية خرافية وهمية، واسطورة من نسج الأمويين ومعاصريهم من العلماء روجوها لتسويغ الفتن التي سادت عصر صدر الاسلام وانتهت بقتل الخليفة الثالث. لقد جعلوا من هذه الشخصية الوهمية امثلة بازره لبطولة هذه القصص، ثم افترضوه واضعاً لمذهب التشيع.

وقد ذهبت أقلام من أهل السنة أنفسهم الى ان هذه الشخصية وهمية من صنع الخرافة والخيال، وانه لا أثر لابن سبأ من خلال شواهد البحث التاريخي وأدلته، كما فعل ذلك الاديب المعروف طه حسين وآخرون. (يُنظر كتاب «الفتنة الكبرى» لطله حسين، و«وعاظ السلاطين» للدكتور علي الوردى، و«عبد الله بن سبأ» للسيد العسكري).

ومما يذكره السيد مردوخ أيضاً قوله: كيف يستطيع عمر ان يبادر الى تحليل حرام أو تحريم حلال دون دليل ومدرك؟

ان الخليفة الثاني يعمد الى تغيير الاحكام في المواطن التي يعتقد بصلاحتها - كما اعترف بذلك مؤخراً حتى بعض كتاب وعلماء السنة، وهو يفعل ذلك حتى في مواجهة نصوص صريحة عن الله والرسول، كما صرح صاحب «فجر الاسلام» وصاحب «تفسير المنار»، وثمة في تاريخه الكثير مما يؤكد صحة هذا المدعى. فالتأمل في سياق الخطبة التي ساقها في نهيه عن المتعة يجد ان نهى الخليفة لم يكن نهياً عن منكر، وانما كان قراراً اتخذه بنفسه بموجب ما رآه من مقتضيات عصره. وهذا البيان للخليفة الذي ينقله علماء الشيعة هو مما تسالم على نقله علماء السنة، وبالتالي فإن الشيعة لم ينقلوه عن كتبهم ومصادرهم، وفي هذه

الخطبة يتحدث عمر بقوله: «مُتعتان كانتا على عهد رسول الله عليه السلام، وأنا [!] أنهى عنهما وأعاقب عليهما: متعة الحج ومتعة الناس».

إنَّ كلَّ من له معرفة باللغة يفهم مباشرة من مدلول النص أنَّ المتعتين كانتا حلالاً على عهد رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) وإنَّ عمر جاء ليعلن حرمتهما - وذلك بعكس من يصوّر - انهما كانا حراماً يرتكبهما الناس على مرأى النبي الاكرم والصحابة، والآن جاء نهي الخليفة من باب النهي عن المنكر وابلغ الناس بحرمتهما.

والاكثر من ذلك انَّ هناك مرويات كثيرة تحفل بها كتب أهل السنة تخبر انَّ الخليفة الثاني كان يتوعد برجم من يستمتع، بل وأنَّه اقسام على الرجم^(١)، في حين نعرف انَّ المجازاة بحدِّ الرجم على المتعة لا يتسق مع أي دليل على المفاد، حتى انَّ أحداً من علماء السنة لم يجرؤ على الافتاء باقامة حد الرجم على المتمتع، بل وعمدوا الى توجيه ما قاله الخليفة الثاني بحمله على التهديد الكلامي دون القصد بتنفيذه فعلاً.

أما ما ساقه السيد مردوخ من انَّ الخليفة الثاني اعلن من خطبة له على المنبر أنَّه سيكون شاكراً لمن ينيبه على سهو أو خطأ صدر منه، فلا يفي بما يريد، لانَّ الخليفة لم يقل أنَّه يقبل بكل ما يقال له.

في مقطع آخر يكتب السيد مردوخ: «ذكر في صحيح البخاري - الذي لا يعدّ

(١) من ذلك ما في صحيح مسلم في ذيل خبر عن جابر ان عمر قال: «لا اوتي برجلٍ نكح امرأة الى اجل إلا رجمته» بل وهدّد عمر بالرجم من يقول بمجرد إباحة المتعة كما عن مرآة الزمان لابن الجوزي: «كان عمر رضي الله عنه يقول: والله لا اوتي برجلٍ اباح المتعة إلا رجمته» عن الميزان للمؤلف، ج ٤: ص ٢٩٦. [الترجم].

أقل شأنًا من كتب التاريخ - إن الراوي لحرمة المتعة هو الامام علي نفسه». أولاً: إن صحيح البخاري هو كتاب في الحديث، والحديث لا يُقبل إلا بعد الجرح والتعديل، وليس هناك مسوغ للتسليم به دون بحث ونقاش.

ثم أنه روي في «صحيح البخاري» هذا إن بيت المقدس بُني بعد الكعبة باربعين عاماً، في حين نعلم بدهاءة ان باني الكعبة هو إبراهيم، وباني بيت المقدس هما داود وسليمان وبينهما آلاف السنوات تقريباً.

وفي هذا الصحيح نفسه روي ان عائشة قالت ان رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) كان في ليلة المعراج الى جوارها لم يفقد حتى الصباح، في حين نعلم بدهاءة ان المعراج تم قبل الهجرة، وان عائشة لم تدخل بيت الرسول الاكرم الا بعد مدة من الهجرة.

وثانياً: نُقل في صحيح مسلم عن علي (عليه السلام) نقيض ما روي عنه في صحيح البخاري، حيث روي عنه قوله (عليه السلام): «لولا ان عمر نهى عن المتعة ما زنى الا شقي».

ومما احتج به السيد مردوخ قوله: ان المراد من آية ﴿فما استمتعتم به منهن﴾ ليس ما تذهب اليه الشيعة من دلالة على مُتعة النساء، بل المراد بها: أنه اذا دخل بالمرأة فيجب ان تُعطى المهر كاملاً.

ان لهذا البحث ارتباطاً بالادب العربي، وقد استوفينا الحديث عنه تفصيلاً في المجلد الرابع من تفسير الميزان، اثناء تفسيرنا لسورة النساء^(١). بيد ان ذلك لم

(١) يشير المؤلف (رحمه الله) الى بحثه في ج ٤: ص ٢٧١-٢٧٥، وكذلك مُناقشته لهذا الرأي والوجه الاخرى في المجلد نفسه، ص ٢٩٩-٣١٠ [المترجم].

يمنعنا من الإشارة اجمالاً الى أنّ مفسري صدر الاسلام من الصحابة امثال ابن عباس وابن مسعود وأبي بن كعب، ومن التابعين امثال مجاهد وقتادة والسدي وابن جبير قد فهموا من الآية أنّ المراد منها هو المتعة المتعارفة وليس ايفاء المهر في النكاح الدائم. ومن المعروف أنّ اولئك عاشوا معاصرين لزمان نزول القرآن وهم اعرف فيما تدل عليه العربية - وهي لغتهم - من انسان جاء بعدهم بالف واربعمئة سنة وهو الى ذلك كردي.

ثم أنّ المحتفين برأي الخليفة الثاني ومناصريه ذهبوا في صدر الاسلام لتوجيه نهيه الى أنّ آية المتعة منسوخة بغيرها، ولم يدّعوا ابداً انها لا تدل على المتعة. ثم أنّ السيد مردوخ يذكر بعد ذلك: «انّ الاستمتاع والتمتع هو بمعنى التلذذ ومقصود به الدخول والمباشرة». وهذا القول خطأ لأنّ للكلمتين مبنين يُفضيان الى معنيين مختلفين.

فمعنى الاستمتاع هو طلب اللذة، ومعنى التمتع هو حصول اللذة، وبالتالي لا يمكن ابداً استخدام الاستمتاع في مورد الدخول الذي يعني حصول اللذة، لأنّ الاستمتاع يعني الطلب كما مرّ.

ومما اشكل به السيد مردوخ على زواج المتعة قوله: انّ للزوجية في الاسلام آثار لا يظهر أيّ منها في المتعة، وذلك من قبيل: التوارث والنفقة والعدة والحد باربع نساء وغير ذلك. وعليه لا تعدّ المتعة ضرباً من ضروب الزوجية، ولمّا لم تكن كذلك ولم تكن ايضاً «ملك يمين» فهي حرام ولها حكم الزنا، حيث حصرت الآية من سورة المؤمنين «الأعلى ازواجهم أو ما ملكت ايماهم» العلاقات الجنسية الجائزة شرعاً في الزوجية وملك اليمين، وما خرج عن ذلك لا يجوز وله حكم الزنا.

أقول: انَّ هذا «الدليل» هو من اقدم المغالطات التي تُثار، حيث يعود تاريخه الى اربعة عشر قرناً تقريباً، وربما اجاب الشيعة عليه خلال هذه الفترة أربع عشر ألف مرّة، ومع ذلك فإنَّ السادة المعاصرين لم يكفوا أيديهم عنه بعدا! وفي جوابه نوضح:

أولاً: انَّ الآثار التي ذكرت - في كلامهم - للزوجية هي شرعاً آثار الزوجية الدائمة لا مطلق الزوجية. والسيد مردوخ يعترف بنفسه بهذا الامر حيث يذكر انَّ المتعة حين كانت سائدة في عصر رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) وذلك قبل ان ينهى عنها - بزعمهم - لم يكن لها مثل هذه الآثار، والشاهد على ما نقول هو روايات أهل السنة أنفسهم.

ثانياً: ان نفس الآية التي يُتمسك بها هي دليل على انَّ عمل المتعة هو ضرب من ضروب الزوجية. وتوضيح ذلك: اننا لو قلنا بتحريم المتعة في الاسلام، فإنَّ التحريم تمَّ قطعاً بعد الهجرة، وذلك استناداً الى رواياتهم التي تذهب بعضها الى ان ذلك كان في غزوة خيبر أو زمن عمرة القضاء أو عام أوطاس أو عام الفتح أو في حجة الوداع وذلك تبعاً لاختلاف الأقوال. ومع أخذ جميع هذه الموارد بنظر الاعتبار فإنَّ سورة المؤمنين نزلت في مكة قبل الهجرة، في الوقت الذي كانت المتعة جائزة، لذا فهي تُحسب في عداد الزوجية قطعاً.

يقول السيد مردوخ في مقطع آخر: انَّ المتعة كانت زنا، وان النبي الأكرم أجازها مؤقتاً بعنوان الضرورة ومن باب أكل الميتة للمضطر، ثم أعلن حرمتها بعد ارتفاع الضرورة وزوالها.

هذه تُهمة جديدة تدفع الى ساحة الرسول الأقدس (صلى الله عليه وآله

وسلّم) تهدف الى تسويغ الخطأ الذي ارتكَب في اليوم الاول!
 لقد أشارت كلمات الله الى الزنا ووصفته بأنّه فاحشة منذ الأيام الأولى لظهور
 دعوة الاسلام، كما حصل في السور المكية من قبيل سورة: المؤمنون، الاسراء،
 الفرقان، المعارج وغيرها، حيث تمّ تحريمه بشكل قطعي دونما لبس.
 ثم انّ بين أيدينا مواطن في كتاب الله نظير سورة الاسراء والمائدة وغيرها
 تُنذر رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلّم) بأشدّ القول لو أنّه تصرّف أيسر
 التصرف بأحكام القرآن.

ثم انّ المسلم لا يسعه أبداً ان يجرو في ان ينسب الى رسول الله (صلى الله
 عليه وآله وسلّم) أنّه أباح الزنا مرّة كل عدّة أيام، وان صحابته من أمثال أبي بكر
 والزبير وجابر وابن مسعود واضرابهم مارسوا هذا العمل الشائن - وذلك بحسبان
 انّ المتعة ضرب من ضروب الزنا كما يدعى! - فيعطي أحدهم ابنته ويقبلها الثاني
 ثم يأتي الولد ليكون الثمرة، كما حصل حين أعطى أبو بكر ابنته أسماء للزبير
 مُتعةً فأولدها عبد الله بن الزبير!

انك لا تجد مسلماً شيعياً يسمح لنفسه بمثل هذه الجرأة فينسب الى ساحة
 الرسول الأقدس مثل هذه الأقاويل التي تنطوي على الفضيحة.

وحين ننقل البحث الى مساق آخر نطل من خلاله على ما يحفل به الواقع
 الانساني المعاصر، نتلمس عياناً انّ المجتمع البشري لم يقصر ابداً ممارسته
 للعلاقات الجنسية على أساس الزواج الدائم، وانما هناك دائماً ضروباً أخرى
 غير قانونية من الممارسة الجنسية، مما يعني انّ الزواج الدائم لم يف لوحده
 بحاجة البشر الى اشباع الغريزة الجنسية.

فرغم انّ الزواج الدائم هو الأصل المتداول في كافة أرجاء العالم، ورغم انّ الاتجاه العام للوعي البشري يقوم على تقبيح الزنا، فاننا نجد انّ السلطات الرسمية في البلاد المتقدمة ونصف المتقدمة لم تفلح في ان تضع حداً لأشكال الممارسة الجنسية الأخرى، حيث تزخر المدن الكبيرة والصغيرة في العالم بمراكز علنية أو سرية لممارسة الفحشاء والرذيلة.

وحين يأتي الاسلام يطرح نفسه ديناً عالمياً دائماً لبني البشر فلا يمكنه ان يحول دون الزنا بأن يقصر الممارسة الجنسية في اطار الزواج الدائم وحده وحسب، وانما يحتاج الى تشريع الزواج المؤقت في اطار شروط خاصة (ان لا تكون المرأة من المحارم، ولا في عهدة زوج، وان يحدّد المهر ويعين، ويلتزم بالعدّة بعد المفارقة) لكي يحول دون مفاسد الزنا. وحينئذ يكون الزواج المؤقت في صلب قوانين الاسلام وتشريعاته التي تتكفل بتلبية احتياجات الغريزة الجنسية واشباعها.

ولذلك جاء في تفسير الطبري، وكذلك في روايات الشيعة، عن علي (عليه السلام) قوله: «لولا ان عمر نهى عن المتعة ما زنى إلا شقي».

والآن عودة الى آخر كلمات السيد مردوخ التي «يفتي» بها علماء الشيعة بوجوب تجديد النظر في هذه المسألة وباقي المسائل الخلافية، وفي ذلك نقول: ان علماء الشيعة وخلافاً للسلادة الآخرين، تركوا باب الاجتهاد مفتوحاً دائماً. ومن دون ان يحتاجوا الى «فتوى» هذا السيّد، فهم يعملون النظر، بيد ان الذي يؤسف له حقاً ان - صاحبنا - لا يستطيع ان يغيّر رأيه ازاء قضية واضحة وضوح الشمس.

اننا في المقابل ندعو السيّد مردوخ أن يلتزم في كتابته بعفة القلم وأدب الحوار. فلقد ساق في مقال قصير شتى الاساءات وابلغها فهو تارة يكفر الشيعة، وتارة يرميهم بالفساد وييهتهم بأشنع التهم، وتارة ثالثة يسم بالفحشاء بنات واخوات علماء الشيعة وأقرباءهم، دون ان يظهر من نفسه توازناً في خضم المسألة.

ان الذي يرفع حقاً شعار الوحدة الاسلامية والحفاظ على الانسجام الداخلي لا تليق به مثل هذه الاساءات. فان فيها أولاً ما يهتك حرمة رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) والصحابة الكبار، فالرسول مقتن الحالة (المتعة) والصحابة هم أول من عمل بها. وثانياً؛ ان مبعث الضغينة والتباعد بين المذهبين هو هذا الكلام - الذي يسوقه السيد مردوخ وأضرابه - الذي يثير الحفيظة ويؤلب الأوضاع حين يصل الى مسامع عموم الناس، والآ فان اختلاف النظر في عددٍ من المسائل الفرعية لا يستدعي ابدأ اثارة مثل هذه الضجة.

رسالة اخرى

بعد أيام من كتابتي للبحث السابق - حول المتعة والزواج المؤقت - وصلني عن طريق بعض الاصدقاء طرد بريدي من بين محتوياته رسالة مختصرة من السيد مردوخ. مضمون الرسالة يتناول مرةً اخرى «تحریم المتعة» وهي تقريباً اعادة تأكيد لما ذكره الكاتب في مقاله المنشور في صحيفة «كيهان».

والرسالة لا تتضمن اضافة هامة على ما كان ذكره الكاتب في مقاله الصحفي الى «كيهان» كما يتبين ذلك لمن يقرأ المقال والرسالة معاً. الا ان الكاتب اراد ان يخرج البحث عن دائرة المقال الصحفي السريع الى دائرة أثبت تقرب لصفة التأليف.

وبرغم ان السيد مردوخ غير الشكل العام لبيانه الا انه حافظ على المضمون نفسه الذي لا يستند الى اساس منطقي. فبالاضافة الى ما يبعث به صدر الرسالة من سخرية، عاد مجدداً الى التحميل والكذب والافتراء الذي لم يقصره على علماء الشيعة وحدهم، بل لم يدخر وسعاً حتى على أهل السنة والصحابة.

وقد رأيت ان اتناول بعض القضايا التي اثارها السيد مردوخ والتي اقامها على منطوق يختص به وحده، تاركاً الحكم - له أو عليه - للقراء الكرام.

يكتب السيد مردوخ في رسالته: ان كل الاحكام يمكن نسخها في وقت الضرورة. لو قدر للكاتب أن يطوف على كتب اصول الفقه أو على ما ساقه المفسرون من بحوث حول آيات النسخ، لأدرك ان النسخ بمعنى ارتفاع الحكم بحسب الزمان لا بحسب الاحوال، وثبوت الحكم في الحال الاعتيادي وسقوطه في الحال غير العادي، كلاهما لا دخل لهما بالنسخ في اصل التشريع.

فلا يمكن ان يقال في الآية التي تحل أكل الميتة حال الضرورة وتمنعه عند ارتفاع الضرورة، ان ذيل الآية ناسخ لصدرها.

وفي أول الاسلام كان زواج المرأة الزانية بغير الزاني والمشرك ممنوعاً، كما كان ممنوعاً أيضاً زواج الرجل الزاني من غير الزانية والمشرقة. ثم نسخ الحكم بعد ذلك للابد، ليس لضرورة ولا لأن وضعاً غير عادي قد طرأ. والاحكام المنسوخة في الاسلام كلها من هذا القبيل.

يقول السيد مردوخ في مقطع آخر: «المتعة في اصطلاح الفقهاء تطلق على معنيين: العقد المؤقت ومتعة الطلاق».

يظهر من السياق وكأن الكاتب تناسى عمداً معنى ثالثاً هو «متعة الحج» وهي حج التمتع الذي شرع بنص القرآن آخر عمر رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) وعمل به المسلمون ثم بقي سارياً الى زمن الخليفة الثاني، والذي بادر في أواسط خلافته الى النهي عنه (حج التمتع) وعن نكاح المتعة في مقام واحد. يكتب السيد مردوخ ايضاً: في جميع كتب السنة والشيعة لا تعد المرأة المتمتع بها زوجة.

هذا افتراء على الشيعة، ذلك ان فقه أهل البيت يصنف الزوجة الى قسمين: الزوجة الدائمة التي تتعلق بها آثار خاصة. والزوجة المؤقتة التي تتعلق بها ايضاً آثار من قبيل لزوم وحدة الزوج، وان تعدد قرءين، ولحوق الأولاد بالزوج وغير ذلك، تماماً كما حصل في عهد رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) حين زوج الخليفة الاول كريمته للزبير بنكاح المتعة، فولدها الزبير عبد الله، الذي لم يبق دون أب وانما لحق بابيه الزبير.

يذكر السيد مردوخ في رسالته: ان الله خاطب رسوله من خلال سورة الاحزاب التي نزلت في المدينة انه (سبحانه) أحل له ازواجه وما ملكت يمينه، واذا كانت المتعة حلالاً حينذاك للزم ان يذكرها القرآن.

مرّ معنا ان الزوجة تشمل الدائمة والمنقطعة. ثم ان كلمة المسلمين تجتمع على جواز ان تقوم السنة بتخصيص وتعليم حكم الكتاب، بل هذا ما وقع فعلاً. فالله سبحانه لم يذكر في القرآن من الحيوانات نجسة العين سوى الخنزير، الا ان السنه الحقت بذلك الكلب، ولم يدع احد حتى الآن بمثل هذا الادعاء: لو ان الكلب كان بالفعل نجس العين فلماذا لم يذكره الله في كتابه! ونظائر هذا كثير.

جاء في رسالة السيد مردوخ: «حين توقف جيش المسلمين في مكة في السنة الثامنة للهجرة، بدت الفتيات والنساء الأرامل بزيتهن أمام جنود الاسلام مما بعث على اثاره شهوتهم بسبب العزوبة وطول المكوث بعيداً عن الزوجات. لهذا السبب بالذات اصدر النبي الاكرم حكم جواز العقد المؤقت كحكم ضرورة ومن باب أكل الميتة للمضطر».

علينا ان نسأل هذا السيد: هل تزوج الزبير ابنة الخليفة الاول بالعقد المؤقت في هذه الايام؟ وهل كان عمر عبد الله بن الزبير وهو ثمرة الزواج المؤقت هذا، ومن صحابة رسول الله، سنة واحدة مثلاً عند وفاة الرسول الاكرام (صلى الله عليه وآله وسلم)؟

ثم اذا أردنا ان نتجاوز عن هذه القضية، فهل ياترى يكمن حل المشكلة التي واجهت جيش المسلمين في مكة باصدار النبي الاكرم لحكم جواز الزنا؟ أو أن

يحال بين الفتيات والنساء الأرامل وبين ان يظهرن زينتهن أمام الرجال الاجانب تنفيذاً لحكم قرآني واجب التنفيذ يتبدأ في قوله تعالى: ﴿ولا يبدين زينتهن الا لبعولتهن﴾^(١)؟

ثم اذا اردنا ان نغضّ الطرف عن هذا ايضاً، فلنا ان نسال: كم ياترى لبث جيش المسلمين في مكة، وكم من السنوات طال فتح مكة حتى تجشم جند الاسلام عناء هذه العزوبة التي يتحدث عنها الكاتب بحيث اضحوا مصداقاً للضرورة؟! لا ريب ان هؤلاء الجند لا قوا من الصعوبات ما هو ادعى للضرورة - بحسب منطق الكاتب - من الايام التي مكثوا فيها بمكة وامضوها في فتحها، وذلك نظير ما لاقوه في حنين والمحاولات المتعددة لحصار الطائف وما جرى في أطراف تُهامة.

ثم اذا كانت مصلحة الضرورة هي ملاك جواز لإباحة الزنا كما يقول السيد مردوخ، فما هو يا ترى الحكم في مثل دنيانا المعاصرة، التي تكتظ فيها مناظر الاثارة والشهوة وتمتلئ الأزقة والشوارع بمئات الفتيات المتبرجات ونصف العاريات وهنّ يحملن صنوف الزينة، خصوصاً اذا أخذنا بنظر الاعتبار الازمة الخائفة التي تُعاني منها مختلف طبقات الشباب من عمال وطلاب واضرابهم وهم يعجزون عن توفير نفقة الزواج وما يتطلبه بناء الاسرة؟ ثم اذا كانت وقفة قصيرة أمضاها الجيش الاسلامي في مكة هي مدعاة بنظر السيد مردوخ لإباحة المتعة من باب الاضطرار، أفلا يقول منطق القياس على الأوضاع الراهنة الى القول بحلية المتعة، بل وحتى الزنا؛ بل والزنا بالمحصنات والمحارم من قبيل الامهات والاخوات؛ وحلية الفواحش كاللواط؟

انَّ منطق الاباحة على أساس الضرورة الذي يتحدث به السيّد مردوخ يفضي في ظل الانحلال في عالمنا المعاصر والعجز عن تهيئة نفقة البيت في الزواج الدائم، الى اباحة ليس المتعة والزنا وحدهما، بل كل اشكال الانخلاع الشهواني. ومع الازمة الخانقة التي لا مجال لانكارها هل تبقى امثال هذه الاحكام الاسلامية حيّة على حالها من غير نسخ؟

واذا كانت المتعة كما يقول السيد مردوخ هي ضرباً من ضروب الزنا، - يُباح عند الضرورة من باب أكل الميتة - فما هو الفرق يا ترى بين المتعة وغير المتعة فتباح الاولى وتبقى الثانية في دائرة الحرام؟

جاء في رسالة السيد مردوخ قوله: «لَمَّا رَأَى حَضْرَةَ عَمْرٍ أَنَّهُ لَمْ تَعُدْ ثَمَّةَ ضَرُورَةَ لِلْمَتْعَةِ، وَأَنَّ بَعْضَ الْأَشْخَاصِ يَمَارِسُهَا عَنْ جَهْلِ [بِالْحَكْمِ] أَبْلَغَ النَّاسِ حُرْمَتَهَا وَحُرْمَةَ لَحْمِ الْحَمِيرِ الْأَهْلِيَّةِ. وَمَا الْفَرْقُ بَيْنَ أَنْ يَبْلُغَ الرَّسُولُ بِنَفْسِهِ حُرْمَةَ ذَلِكَ وَبَيْنَ أَنْ يَقُومَ بِالْأَبْلَاحِ خَلِيفَتُهُ؟».

يستلزم هذا النص الملاحظات التالية:

أولاً: اذا كان حكم تحريم المتعة قد نطق به التنزيل بوضوح ودون لبس - كما يذهب لذلك السيد مردوخ - في أوائل البعثة وبعد الهجرة بنص صريح في عدد من سور القرآن منها سورة «المؤمنون» وسورة الاحزاب وغيرهما، فما معنى ان يبقى خفياً عن المسلمين طوال ثلاثة وعشرين سنة من البعثة النبوية مع ما عُرف عن النبي الاكرم (صلى الله عليه وآله وسلم) من فاعلية ونشاط عجيب في تبليغ الاحكام، وكيف يتسق ذلك مع حرص المسلمين على تلاوة كتاب الله وتلاوتهم له فعلاً؟ ثم ما معنى ان يبقى الحكم خفياً بعد ذلك ايضاً طوال مدة خلافة الخليفة

الاول ونصف خلافة الخليفة الثاني حتى يعلنه عمر ويُفصح عنه؟
ثانياً: ما نطق به الخليفة الثاني، وعدّه السيّد مردوخ إبلاغاً لحكم الله
والرسول، هو قوله: «مُتعتان كانتا على عهد رسول الله عليه السلام، وانا انهي
عنهما واعاقب عليهما: متعة الحج ومتعة النساء»^(١).

وغاية ما انشده من القراء الكرام ان يحكموا بانفسهم على هذا النص، وفيما اذا
كان اعلاناً وتبليغاً لحكم الله والرسول، أو تحريماً ابتدائياً صدر من الخليفة الثاني
نفسه؟

ثالثاً: انّ من ينسبهم كاتب الرسالة الى الجهل هم الصحابة انفسهم، بل وعلى
الاخص كبارهم امثال علي (عليه السلام) وابن مسعود وابن عباس والزبير
والخليفة الاول الذي انكح ابنته للزبير مُتعة.

رابعاً: نصّ الخليفة الثاني في خطبته الى الناس على تحريم مُتعة النساء ومُتعة
الحج، وليس كما يقول كاتب الرسالة: مُتعة النساء وحُرمة الحمير الاهلية. وشأن
الخليفة الثاني أجل من ان يجهل لغته العربية فيطلق على لحم الحمير لفظ المتعة،
وانما التحوير في النص خطأ مُتعمد من السيد مردوخ ينطوي على حيلةٍ لطيفة!
يكتب السيد مردوخ بعد ذلك: «احكام الزوجية ومنها النسب والعدة لا تتعلق
بالاجماع بنكاح المتعة».

هذا افتراء فاضح ينسبه الكاتب الى الشيعة، ومع ذلك يجب ان توجه له هذا
السؤال: من هو اب عبد الله بن الزبير؟

يكتب السيد مردوخ أيضاً: «ان معنى آية المتعة» فما استمتعتم به منهن

(١) النص عن تفسير القرطبي [المترجم].

فآتوهن اجورهن» هو اذا استمتع بالزوجة ودُخِلَ بها، فهي تستحق استيفاء تمام المهر، ولا دخل للآية الشريفة بالمعنى الذي يذكره علماء الشيعة».

علينا ان ننبه هذا السيد بضرورة العودة الى ما ورد على ذيل الآية في مجاميع الحديث وكتب التفسير، من احاديث منقولة عن كبار الصحابة، لكي يعلم ان الصحابة انفسهم - وهم عرب يتحدثون بنفس لغة القرآن - نقلوا هذا المعنى للآية قبل علماء الشيعة. فاذا كان ثمة مأخذ فليرم به على الصحابة انفسهم ولا يعطي درساً في العربية لعلماء الشيعة، ولا يتحدث بخلاف العرف واللغة فيقول: ان الاستمتاع والتمتع - من باب الاستفعال والتفعل - هما في لغة العرب بمعنى واحد. اما من أجل مزيد من الاطلاع فبمقدور القراء الكرام العودة الى تفسير الطبري، والدر المنثور، وسائر المجاميع الحديثية الاخرى.

يقول السيد مردوخ في رسالته: «يقول بعض أئمة الشيعة: ان لفظ الاستمتاع وان دل في اللغة على معنى التلذذ، ولكن في العرف الشرعي يُطلق على عقد المتعة. أقول: مع أن كتب الفقه واللغة لم تطلق كلمة الاستمتاع على عقد المتعة، ولكن مع ذلك اذا كان المقصود من الاستمتاع هو عقد المتعة، فإن الآية ﴿يوم يعرض الذين كفروا على النار اذهبتم طيباتكم في الحياة الدنيا واستمتعتم بها فاليوم تجزون عذاب الهون﴾^(١) صريحة بان لا يتزوج الطيبات ولا يستمتع بهن فهو من أهل النار.

أقول: احسنت على هذا المنطق، وهذا الطراز المعجز من التفكير الذي يقيم ما يشاء من الروابط بين الدليل والنتيجة!

وكأنَّ منطق هذا السيّد يقضي: اذا كان للفظ معنى في سياق معين، فينبغي ان يكون له نفس المعنى في كل الامكنة والسياقات. فمثلاً في آية المتعة جاء لفظ «الأجر» بمعنى «المهر»، وعليه يكون لهذا اللفظ نفس المعنى في قوله تعالى: ﴿انما يوفى الصابرون اجورهم بغير حساب﴾^(١) أي يعطى للصابرين مهر لا حدَّ له ولا حساب!

وكذلك في لفظ الزوج والزوجين اللذين جاءا في بعض المواطن بمعنى المرأة والزوج، يجب ان يكون لهما نفس المعنى في قوله تعالى: ﴿ومن كل شيء خلقنا زوجين﴾^(٢) فحتى الملائكة مثلاً هم انثى وذكر؛ امرأة وزوجها! ثم انَّ احداً لم يقل ان الاستمتاع بمعنى عقد المتعة، بل هو بمعنى الزواج المؤقت وثمة بين الاثنين فرق كبير.

يكتب السيد مردوخ: «الأعجب من ذلك انَّ الشيعة تقول بعمل المتعة بيدَ انها تتحاشى اعطاء المتعة».

علينا ان نقول ان ذلك يعود الى باعث ينطبق على صاحب الرسالة نفسه، فكما أنَّه يقول بالزواج الدائم بيدَ أنَّه لا يزوّج ابنته ابدأً لشخص يعلم انه لا يمضي معها سوى ليلة واحدة ثم يطلقها. وكذلك لا يزوّج كريمته الى عجوز لم تسبق له في الحياة سوى أيام قليلة.

ثم ما دخل رضا الناس وعدم رضاهم بتشريع حكم أو عدم تشريعه، واللّه (سبحانه وتعالى) يقول: ﴿عسى ان تكرهوا شيئاً وهو خير لكم وعسى ان

(١) الزمر: ١٠.

(٢) الذاريات: ٤٩.

تحتبوا شيئاً وهو شر لكم ﴿^(١)﴾ ويقول: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كَرْهٌ لَكُمْ﴾ ﴿^(٢)﴾
ويقول: ﴿ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السماوات والأرض﴾ ﴿^(٣)﴾.

إن الذي يُراجع القرآن الكريم مُراجعة سريعة لا يشك بأن أحكام الإسلام شرّعت لمراعاة المصلحة الواقعية، وهي لا تتبع سوى الحق، ولا يهمها بعد ذلك إذا كانت مُتوافقة مع ميول الناس أو مخالفة لها.

يقول السيد مردوخ في رسالته: «إن أكثرية المسلمين تقول بحرمة المتعة والتخلف عن رأي الاكثرية ممنوع ديناً وقانوناً».

علينا ان نسأل - كاتب الكلمات - ان يسمي لنا ديناً من الاديان الحقّة جعل الاكثرية مدركاً له؟ ان الله (تبارك وتعالى) يدعو في كتابه الى اتباع الحق، ويذم رأي الاكثرية التي تكره الحق: ﴿لقد جنناكم بالحق ولكن أكثركم للحق كارهون﴾ ﴿^(٤)﴾.

ثم اذا كانت ميول الاكثرية ملاكاً يستوجب الاتباع، لوجب على المسلمين - في صدر الرسالة - وهم أقلية ان يقبلوا عبادة الأصنام لان الاكثرية كانت تعبد الأصنام.

وبنفس المنطق ينبغي لأهل التقوى وهم قلة ان يتصلوا عن تقواهم لان أهل المعصية هم الاكثرية!

ثم ان بحثنا يدور في نطاق المسائل الدينية فما دخل القانون به؟ وما دخل

(١) البقرة: ٢١٦.

(٢) البقرة: ٢١٦.

(٣) المؤمنون: ٧١.

(٤) الزخرف: ٧٨.

القوانين السارية في البلد في ثبوت أو عدم ثبوت المسائل الدينية؟ أم إنَّ هذا السيّد يعتقد ان مجال البحث في المسائل الفقهية أو الكلامية الدينية هي دائرة مجلس الشيوخ أو الشورى مثلاً؟

يكتب السيد مردوخ في رسالته: «إنَّ القول بجواز المتعة هو كفر لأنَّ في ذلك مخالفة للقرآن، والقائل به كافر»!

إنَّ الانسان ليأسى على شخص أمضى عمراً في البحوث الدينية^(١) (!) بيد أنه لا يعرف حتى الآن أنَّ القول بجواز وعدم جواز المتعة - وهو ما يختلف فيه السنة والشيعية - الذي يوجب ان يكون أحد الخصمين مخالفاً للحق قطعاً، لا يستوجب الكفر.

والانسان يأسف ان لا يفهم هذا الرجل انَّ موجبات الكفر والخروج عن الدين هي احدى اثنتين؛ الأولى: إنكار أصل من أصول الدين الثلاثة: التوحيد، النبوة، والمعاد. الثانية: إنكار واحدة من ضروريات الدين، من قبيل إنكار أصل الصلاة والصوم والقبلة، لأنَّ مثل هذا الانكار يرتد الى إنكار الله ورسوله.

ويأسف الأنسان - ان لا يكون الكاتب - قد عرف أنَّ المسائل التي يختلف عليها السنة والشيعية ومنها مسألة المتعة، ليست من أصول الدين ولا من ضرورياته، بل هي من الفروع. وهي الى ذلك من الأمور النظرية غير البديهية ولا الضرورية.

وفي نفس الوقت إنه لأمر مشكل ان لا يكون الكاتب قد سمع حتى الآن أنَّ المسلم الذي ينكر مسألة نظرية لا يوصف بالكفر.

(١) اشارة من المؤلف الى أنَّ السيد مردوخ من علماء الدين على مذهب أهل السنة [المترجم].

يبدأ أن الذي يلوح مما في اليد من آثار هذا الكاتب، أن الرجل يهدف من خوض أمثال هذه البحوث النظرية الى تهيج السُدج وشعل أوار الفتنة التي دامت فيما مضى قروناً من الزمان، الى ان أخذت تنحو نحو السكوت أثر مساعي عدد من العلماء المنصفين.

ومن شواهد ما يهدف اليه من تحريك الضغائن واثارة الفتنة والشحناء أنه في رسالة صغيرة جداً يُكرّر أكثر من مرّة أنّ الشيعة في موقفهم هذا لا هدف لهم سوى اظهار العداوة لعمر!

يقول السيد مردوخ: «انّ المفاسد التي تترتب على المتعة هي:.....» ثم يبدأ بنسج الكلام كمن يصنع مرتفعاً من الجليد فيقول فيما يُعدّد من آثارها: ممنوعة بنص القرآن؛ وان جواز المتعة كان لضرورات؛ وانّ المتعة تتعارض مع قانون التناسل؛ وانّ المرأة الشريفة لا تُمارسها، وانّ من تمارس المتعة يُنفر منها اجتماعياً.

للقارئ الكريم ان يُقارن بين العنوان الذي ساقه «المفاسد المترتبة على المتعة» وبين الكلام الذي ساقه تحت العنوان والذي ختمه بأثرٍ عاشر هو: العداوة لعمر، ليتلمس بنفسه قدر التطابق بين العنوان والمحتوى!

يقول السيد مردوخ مضيفاً: اذا لم يكن القول بالمتعة يباعث مخالفة عمر، فمن الذي يمنع من الاحتياط حيث يتم اجراء صيغة النكاح الدائم بدلاً من صيغة المتعة، ثم ينفصلاً بالطلاق متى أرادا؟

والذي يرد على هذا الكلام انّ «المفاسد» التي ذكرها الكاتب ورتبها على صيغة الزواج المؤقت تترتب بنفسها على الزواج الدائم الذي يقترحه، والذي لن

يطول ساعة واحدة أو ليلة واحدة أو اسبوعاً واحداً، وبالتالي فما الفرق بين الاثنين ولماذا يُحرّم الاول ويحلّل الثاني؟

ثم انّ منع المتعة - بالصيغة التي يقترحها الكاتب - ألا يكون مدعاةً لاحاطة قانون الطلاق بالخفة والسخرية؟

آخر ما يختم به السيّد مردوخ رسالته هو هجوم يشنّه على أحد العلماء ممّن وضع اخيراً مصنفاً في المتعة، حيث يؤاخذة على عدم دقته في نقل كلام عمر عن التفسير الكبير، حيث النصّ فيه كما يلي: «مُتعتان كانتا على عهد رسول الله وأنا أنهى عنهما واعاقب عليهما» وذلك كما ورد في رسالة الكاتب، في حين نقله مؤلف كتاب المتعة بالصيغة التالية: «مُتعتان محللتان على عهد رسول الله وأنا احرمهما واعاقب عليهما».

شيء حسن ان يتذكر السيد مردوخ - الآن - نص كلام عمر الذي كان قد نشره في مقالة بصحيفة «كيهان» بصيغة تبعث على السخرية نصّها: «مُتعتان كانتا على عهد رسول الله وأنا احرمهما واعاقب عليهما: لحم الحمر الأهلية ومُتعة النساء!» ومع ذلك فهو لم يقع بخطأ على هذا المستوى، بل ما لبث ان عاد الى تكرار الاشتباه نفسه في رسالته. والله المستعان.

مبحث في تعدّد زوجات النبي

مما اعترضوا به على رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) هو تعدّد زوجاته، حين قالوا: ان تعدّد الزوجات لا يخلو في نفسه عن الشره والانقياد لداعي الشهوة، حتى انه (صلى الله عليه وآله وسلم) لم يقنع ان شرّع لامته أربع من النساء حتى تعدّى هو نفسه الى التسع من النسوة.

انّ الاجابة على هذا الاعتراض ترتبط بمبحث المسألة من جوانبها كافة. ولما كانت هذه الجوانب ترتبط بآيات متفرقة كثيرة في القرآن، فإنّ البحث عن كلّ جهة من جهاتها يجب ان يستوفى عند الكلام على الآية المرتبطة بها. لذلك تركنا تفصيل البحث الى المواطن التي تُناسبه من الآيات المعنية مكتفين هنا باشارات اجمالية^(١).

انّ أول ما نسوقه في هذا المجال ان ينتبه المعترض الى انّ قصة تعدّد زوجات النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) ليست بهذه السذاجة التي يصورها الاشكال من انه بالغ في حبّ النساء حتى انتهت زوجاته الى التسع، بل كان اختياره (صلى الله عليه وآله وسلم) لكل واحدة منهن يقوم على منهج خاص قامت عليه حياته.

(١) اثار المؤلف هذا البحث في سياق تفسيره للآيات (٢-٦) من سورة النساء، يراجع الميزان،

فقد كان أول ما تزوّج بخديجة^(١) (رضي الله عنها) وعاش معها مقتصراً عليها دون زوجة أخرى نيفاً وعشرين سنة - أي ثلثي عمره الشريف بعد الزواج - منها ثلاث عشرة سنة بعد نبوته قبل الهجرة من مكة، ثم هاجر الى المدينة وشرع في نشر الدعوة واعلاء كلمة الدين.

ثم تزوّج بعد خديجة بعددٍ من النساء منهن البكر ومنهن الثيب، وبينهن الشابة ومنهن العجوز والمكتهلة، واستمر على ذلك ما يقرب من عشر سنين الى ان حُرِّمَت عليه النساء بعد ذلك الا من هي في حُبالة نكاحه^(٢).

ومن الواضح ان هذه الممارسة على هذا الضرب من الخصوصية لا تقبل التوجيه بمجرد حب النبي الاطهر (صلى الله عليه وآله وسلم) للنساء والولوع بهن والوله بالقرب منهن، لان أول هذه السيرة - الاكتفاء بزوجة واحدة هي خديجة - وآخرها حيث حُرِّم عليه الزواج، يُناقضان التهمة.

على انا لا نشك بحسب ما نشاهده من العادة الجارية، ان المتولع بالنساء المغرم بحبهن والخلوة بهن والصبوة إليهن، يكون مجذوباً الى الزينة، عاشقاً للجمال، مفتوناً بالغنج والدلال يمتلكه الحنين الى الشباب ونضارة السن وطراوة الخلقة، في حين نجد ان هذه الخصائص والميول لا تنطبق على سيرته (صلى الله

(١) تزوج النبي من خديجة قبل (١٥) عاماً من البعثة حيث كان النبي في الخامسة والعشرين من عمره، وخديجة في الأربعين. وخديجة كانت ثيباً حيث تزوجت قبل زواجها من النبي مرتين؛ الاولى برجل يقال له عتيق بن عائذ المخزومي وخلفت منه «جارية» وفي المرة الثانية تزوجت برجل يقال له أبو هالة بن منذر الأسدي وخلفت منه هنداً.

(٢) وآية التحريم هي قوله تعالى: ﴿لَا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِنْ بَعْدِ وَلَا أَنْ تَبَدَّلَ بِهِنَّ مِنْ أَزْوَاجٍ وَلَوْ أَعْجَبَكَ حَسَنَهُنَّ إِلَّا مَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ رَقِيباً﴾ (الاحزاب: ٥٢).

عليه وآله وسلّم) ولا تعكس نفسها في شخصيته، حيث لم يتقيّد بها، بل هو تزوّج بالثيب بعد البكر^(١)، وبالعجوز بعد الفتاة الشابة^(٢)، فقد بنى بأُم سلمة وهي مسنة، وبنى بزَيْنَب بنت جحش وسنّها يومئذ يربو على خمسين بعد ما تزوّج بمثل عائشة وام حبيبة.

علاوة على ما مرّ نجد أنّ رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلّم) قد خيّر نساءه بين التمتع والسراح الجميل - وهو الطلاق - ان كُنَّ يُردن الدنيا وزينتها، وبين الزهد في الدنيا وترك التزيين والتجمل ان كُنَّ يُردن الله ورسوله والدار الآخرة، على ما يشهد به قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَأزْوَاجِكِ إِن كُنْتُنَّ تُرِدْنَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا فَتَعَالَيْنَ أُمَتِّعَنَّ وَأَسْرَحُكُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا * وَإِن كُنْتُنَّ تُرِدْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالدَّارَ الْآخِرَةَ فَإِنَّ اللَّهَ أَعَدَّ لِلْمَحْسَنَاتِ مَنَّكَنَ أَجْرًا عَظِيمًا﴾^(٣).

وهذه الخصلة في التنصل من الزينة والتجمل لا تتسق مع الحالة النفسية لرجلٍ مغرمٍ بجمال النساء صابٍ إلى وصالهنّ.

فلا يبقى حينئذٍ للباحث المتعمق اذ التزم الانصاف والموضوعية إلا ان يبحث

(١) المرأة الوحيدة التي تزوجها الرسول الاكرم وهي باكر هي عائشة وكان ذلك بعد وفاة خديجة حيث عقد عليها بمكة وتم الزفاف في المدينة بعد الهجرة. أما الاخريات فكن نيبات وأرامل، وهنّ: سودة،

زينب بنت حزيمة، حفصة، ام سلمة، زينب بنت جحش، جويرية، ام حبيبة، صفية، وميمونة.

(٢) أول ما تزوج به النبي من النساء هي خديجة حيث كان عمرها حين بنى بها رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلّم) اربعين سنة حسبما يذكر أحمد بن حسن الحر العاملي. ثم عقد على عائشة بعد موت خديجة وهي ذات ست سنوات، بيد أنه لم يدخل بها إلا في المدينة بعد الهجرة حين بلغت العاشرة. وبعد عائشة لم يتزوّج بباكر غيرها.

(٣) الاحزاب: ٢٨-٢٩.

عن عوامل اخرى توجه كثرة زواجه (صلى الله عليه وآله وسلم) أواخر عمره غير عامل الشره والشبق واللهو.

وحين ناتي الى العوامل التي نعيها فاننا نجد انه (صلى الله عليه وآله وسلم) تزوج ببعض نسائه بهدف اكتساب القوة وازدياد العضد والعشيرة، وتزوج البعض الآخر بباعث استمالة القلوب وتوقياً من بعض الشرور. ومن بواعث زواجه في حالات اخرى القيام بأمر من تزوج بها بالانفاق عليها وادارة معاشها ليكون ذلك سنة جارية بين المؤمنين في حفظ الارامل والعجائز من المسكنة والفقر والضعفة. وثمة من حالات زواجه ما يعود ببواعثه الى تثبيت حكم الهي شرعي وتنفيذه بغية كسر السنن المنحطة والبدع الموروثة الباطلة الجارية بين الناس، كما حصل في زواجه من زينب بنت جحش.

فقد كانت زينب زوجة لزيد بن حارثة ثم طلقها زيد، ولما كان زيد يدعى ابن رسول الله على نحو التبني، وكانت زوجة المدعو ابناً عندهم كزوجة الابن الصلبي لا يتزوج بها الاب، فقد كان لابد من تجاوز ذلك بما فعله رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) من زواجه بها، حيث نزل في ذلك قرآن^(١).

ولنعد الآن الى اول زواج للنبي (صلى الله عليه وآله وسلم) بعد وفاة خديجة حيث بنى بسودة بنت زمعة وقد توفي عنها زوجها بعد الرجوع من هجرة الحبشة الثانية^(٢).

(١) قوله تعالى: ﴿فلما قضى زيد منها وطراً زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعياتهم اذا قضاوا منهن وطراً وكان امر الله مفعولاً﴾ (الاحزاب: ٣٧).

(٢) تزوج رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) في مكة بثلاث زوجات هن: خديجة، عائشة، وسودة. اما البقية فقد تزوجهن في المدينة بعد الهجرة. وبالنسبة لسودة فقد تزوجها بعد حدود السنة من وفاة خديجة حين كانت أرملة قد مات عنها زوجها بعد الرجوع من الحبشة، وعلى رواية انه مات في الحبشة. وقد توفيت أواخر عهد عمر في المدينة.

كانت سودة مؤمنة مهاجرة لو أنها رجعت إلى أهلها في مكة بعد وفاة زوجها لفتنوها كما فتنوا غيرها من المؤمنين والمؤمنات بالزجر والاكراه على الكفر وأحياناً القتل. لذلك جاء زواج النبي صيانة لها من الأذى.

وتزوج بزینب بنت خزيمة بعد قتل زوجها عبد الله بن جحش في أحد، وكانت في الجاهلية من السيدات الفاضلات، تدعى «أم المساكين» لكثرة برّها بالفقراء والمساكين وعطوفتها بهم، لذلك جاء زواجه بها (صلى الله عليه وآله وسلم) صيانة لواء وجهها ومكانتها^(١).

وممن تزوج بها النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) أم سلمة واسمها هند، حيث كانت من قبل زوجة عبد الله أبي سلمة ابن عمه النبي وأخيه من الرضاعة، وهو أول من هاجر إلى الحبشة، في حين كانت أم سلمة زاهدة فاضلة ذات دين ورأي، فلما توفي عنها زوجها كانت مسنة ذات أيتام فتزوج بها النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) في مثل هذه الأوضاع^(٢).

(١) تم زواج النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) من زينب في السنة الثالثة للهجرة؛ ولم تمض في بيت النبي سوى عدة أشهر حيث ماتت ودفنت في البقيع ومن جهة ثانية لا يصح ما ذكره المرحوم المحدث القمي في «منتهى الآمال» من أن زواج النبي بزینب كان في شهر رمضان السنة الثالثة للهجرة، لأنه يذكر بنفسه أن الزواج تم بعد أن فقدت زوجها عبد الله بن جحش في غزوة أحد التي وقعت - كما يصرح المرحوم المحدث القمي - في شوال السنة الثالثة للهجرة. لذلك لا مناص من أن يكون الزواج في شهر شوال. وفي الواقع يتناوبنا العجب لما ذهب إليه المحدث القمي من أن الزواج تم في شهر رمضان، رغم أنه مصرح أن أحد وقعت في شوال حيث قتل عبد الله جحش. أما إذا حملنا شهر رمضان على السنة التالية؛ أي السنة الرابعة للهجرة، فإن هذا التوجيه يتناقض مع ما ذكره القمي من أن الزواج تم في السنة الثالثة للهجرة.

(٢) أم سلمة هي بنت أبي أمية حذيفة بن المغيرة. تزوج بها النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) في السنة

وتزوج بصفية بنت حيي بن أخطب سيد بني النضير بعد ان قُتل زوجها يوم خيبر، وقُتل أبوها مع بني قريظة وكانت هي في سبي خيبر، فاصطفاها (صلى الله عليه وآله وسلم) وتزوج بها فوقها بذلك من الذل والهوان^(١) ووصل سبيه بيني اسرائيل. بعد وقعة بني المصطلق تزوج (صلى الله عليه وآله وسلم) بجويرية واسمها برة بنت الحارث سيد بني المصطلق. فقد أسر من هؤلاء مئتا بيت بالنساء والذراري، فلما تزوج النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) ببنت سيدهم قال المسلمون هؤلاء أصهار رسول الله لا ينبغي أسرهم، وأعتقوهم جميعاً، فاسلم بنو المصطلق اثر ذلك، ولحقوا عن آخرهم بالمسلمين، وكانوا جمعاً غفيراً، فأثر ذلك تأثيراً حسناً في سائر العرب.

ومن الاخريات اللائي تزوج بهن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) ميمونة واسمها برة بنت الحارث الهلالية، وهي التي وهبت نفسها للنبي بعد وفاة زوجها الثاني أبي رهم بن عبد العزى، فاستنكحها رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) وتزوج بها وقد نزل فيها قرآن. وتزوج أيضاً بأُم حبيبة واسمها رملة بنت أبي سفيان، ضمن ظروف ملخصها انها كانت زوجة لعبيد الله بن جحش الذي هاجر معها الى الحبشة - الهجرة الثانية - فتنصّر عبيد الله هناك وارتد عن دينه، فيما ثبتت هي على الاسلام. ومن جهة ثانية وبعد ان تنصر زوجها كان أبوها أبو

→ الرابعة للهجرة، وتوفيت في المدينة سنة ٦١ للهجرة، وهي تعدّ أفضل زوجات النبي بعد خديجة.

والجدير بالملاحظة ان خديجة وزينب بنت خزيمة هما الوحيدتان اللتان توفيتا في حياة رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) اما بقية زوجاته فقد توفين بعده (ص).

(١) تزوج رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) من صفية في السنة السابعة من الهجرة بعد غزوة خيبر. وكانت صفية قد تزوجت قبل ذلك مرتين، احدهما بسلام بن مسلم؛ والثانية بكنانة بن ربيع.

سفيان يكدل لدين الله ويحشد الجموع ضدّ الاسلام، فتزوج بها النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) وأحصنها وكانت في حمايته.

وتزوج (صلى الله عليه وآله وسلم) بحفصة بنت عمر وقد قُتل زوجها حُنيس بن حذافة بيدر وبقيت أرملة. وتزوج أيضاً بعائشة بنت أبي بكر وهي بكر.

إنّ المتأمل في هذه الخصوصيات التي رافقت كلّ حالة من حالات زواجه (صلى الله عليه وآله وسلم)، لا يشك في أنّ زواجه منهنّ لم يكن على حدّ ما يخضع له سائر الناس من سعي لارضاء الغريزة الجنسية، خصوصاً مع ما تقدم من سيرته (صلوات الله وسلامه عليه وعلى وآله) في أول أمره وآخره، وما سار به من الزهد وترك الزينة وندبه نساءه الى ذلك.

أضف الى ذلك احترامه للمرأة وطبيعة سيرته (صلى الله عليه وآله وسلم) مع النساء. فقد أحيما ما كانت قرون الجاهلية وعصور الهمجية والظلام، أماتت من حقوقهن في الحياة، وأعاد ما كان ضاع من موقعهن في المجتمع الانساني، حتى روي أن آخر ما تكلم به (صلى الله عليه وآله وسلم) ان وصّى الرجل بهن خيراً، فقال من كلام (صلى الله عليه وآله وسلم): «الصلاة، وما ملكت ايمانكم لا تكلفوهم ما لا يطيقون، الله الله في النساء فإنهن عوان في ايديكم» (الحديث).

إنّ سيرته في العدل بين نسائه وحسن معاشرتهن ورعاية جانبهن هو مما يختص به (صلى الله عليه وآله وسلم). وما حكم الزيادة على الاربع الاكصوم الوصال بالنسبة اليه، فهو من مختصاته التي مُنعت عنها الأمة.

ولا ريب أنّ هذه الخصال وظهورها على الناس هي التي منعت اعداءه من الاعتراض عليه رغم تربصهم الدوائر به (صلى الله عليه وآله وسلم).

بحثٌ في تفاسير بعض الآيات حول المرأة

البحث الذي بين يدي القارئ المحترم هو دراسة قصيرة حول مقالة كتبها أحد الخريجين الإيرانيين (من أمريكا) تحت عنوان «بحث في تفاسير بعض الآيات حول المرأة».

يقدم الكاتب المذكور لمقاله بما يلي: «الحركة الاسلامية في خارج البلد هي اليوم في حال نمو واتساع مطرد. فالنشاط الاسلامي في هذه الحركات لا يقتصر على الشباب المتدين وانما امتد ليشمل الكثير من الشباب الذين تعرفوا - خارج البلاد - على الاسلام الصحيح، بعد ان كانوا لا يعرفون عنه شيئاً داخل الوطن بفعل الظروف العائلية والاجتماعية.

إندكاك هؤلاء الشباب في النشاط الاسلامي يبعث على العجب، حتى ان عدد المشتركين في المؤتمرات الاسلامية تضاعف خمس عشرة مرة خلال السنوات الثلاث الأخيرة.

ومن الطبيعي ان هذا الامتداد في النشاط الاسلامي خارج البلد يبعث على الأمل، وفي المقابل يتم السعي لتطويقه والتصدي له، تحقيقاً لهذه الغاية بالذات بدأنا نشهد أساليب غير مباشرة تتسم بالجدية، نظير نشر الكتب التي يوحى ظاهرها انها اسلامية في حين ينطوي باطنها على اهداف تحريفية. وكذلك إيجاد مراكز اسلامية رسمية، والسعي ايضاً لاشاعة فهم محرّف عن الاصول والقوانين

الاسلامية من قبيل استخراج آيات معينة من القرآن الكريم والتأكيد على الآيات التي تتصل بضرب المرأة؛ تعدد الزوجات؛ شهادة المرأة وغير ذلك، حيث يتم توظيف هذه الموارد لضرب الاسلام والنيل من الوعي الذهني للشباب خارج البلد والتأثير على حماسهم واندفاعتهم.

ولمّا لم تكن هناك مصادر بين يدي هؤلاء الشباب يعودون اليها في معرفة الاجوبة التي تُثار، أو في الواقع مواجهة الهجوم الذي يُشن ضدّ الاسلام، فقد اضطروا للعودة الى التفاسير الموجودة. وقد كان من نتائج العودة الى هذه التفاسير ان انتحى بعض الشباب جانباً وبالذات فئة الفتيات الشابات. والسبب انهم لم يتلمسوا في قراءة هذه التفاسير وجود منطق عقلاني في التعامل مع البيان القرآني وبالخصوص الآيات التي ترتبط بالمرأة.

والمسألة لم تقتصر على غياب المنطق العقلاني وحده بل ثمة من التفاسير من عدل عن معاني تنطق بها الآية نفسها، الى استخلاص مفاهيم غير منطقية منها. وثمة صنف آخر من هؤلاء الشباب يتمتع بايمان أقوى، ولهم سابقة أطول عهداً في معرفة الاسلام من المجموعة الاولى. هؤلاء تركوا هذه التفاسير جانباً وانقذوا انفسهم من السقوط في حالة ضعف الايمان. ومنطق هذه الفئة الثانية من الشباب: انّ الاسلام الذي نعرفه والربّ الذي نعبدّه أنأى ما يكونان عن ابانة مثل هذه الرؤية عن المرأة.

يضيف هؤلاء: انّ هذا الضرب من ضروب تفسير الآيات يتغاير مع روح الاسلام. لذلك علينا ان نذعن ان معاني هذه الآيات لازال سرّاً مجهولاً وانّ العقول (البشرية) القاصرة لم ترتق بعد الى مستوى ادراك معانيها. اما اذا أردنا ان

نقبل بالتفاسير السائدة ونسلم بما تسوقه من أنّ المرأة أقل قيمة وأدنى في المرتبة الوجودية من الرجل، وعلى الرجل (الأب، القيم، أو الزوج) ان يضطلع بمهمة تأديب المرأة بل وحتى ضربها، فإنا حينئذ مجبورون على أن نضع الاسلام جانباً».

بعد ان ساق كاتب المقال هذه المقدمة ذكر - كأمثلة - بعض التفاسير باللغة الفارسية نظير «تفسير نون» [ومعناه: التفسير الجديد]، و«تفسير نمونه» [ومعناه: التفسير الأمثل]، وتفسير الميزان^(١)، ثم ختم مقاله باستمداد العون من علماء الدين، حين كتب: «إذا لم يُبادر علماء الدين الاصلاح الى مسك زمام المبادأة بأسرع ما يكون، ويُعيدوا النظر في التفاسير الموجودة (والحاجة أولى ما تكون الآن بتفاسير الآيات ذات الصلة بالمرأة) فإنّ الحركة الاسلامية ستكون عاجلاً أم آجلاً تحت وطأة سوء النوايا؛ واذا لم يقدر ذلك الى تراجعها، فمن الثابت انها لن تستمر في سيرها ونموّها المتصاعد».

عرضنا الى مقدمة وخاتمة المقال الذي كتبه الكاتب المذكور. وغاية ما يريد ان يستخلصه الكاتب: انّ الأحكام العملية للدين يجب ان تكون مورد قبول المجتمع؛ وان تكون متطابقة مع المنطق العقلاني.

وعليه فان ما ذكره المفسرون حول الآيات التي لها مساس بالمرأة، وما استخرجوه من ضوابط واحكام تختص بها، لا يمكن قبوله، مضافاً الى انه لا يتسق مع المنطق العقلاني.

(١) يقع تفسير الميزان، حيث كتبه المرحوم المؤلف بالعربية مباشرة، في عشرين مجلداً، وقد تمت ترجمته الى الفارسية من قبل السيد محمد باقر الموسوي الهمداني وصدر في أربعين مجلداً. [المترجم].

لذا لا مناص من القول ان معاني الآيات ذات الصلة بالمرأة لم تكتشف حتى الآن، مما يدعو العلماء الى تجديد النظر لاكتشاف ما يمكن قبوله من المعاني. في معرض النقاش نجد من محاسن الصدق ان الفكرة التي يسعى كاتب المقال لاثباتها باصرار، هي بنفسها لا تنطبق مع قواعد المنطق العقلاني، للأسباب التالية:

اولاً: ان آيات الاحكام في القرآن المجيد هي من المحكمات، ولا مجال لانكار دلالاتها على المقاصد، ومدلولاتها بما لها من ظهور لفظي مثل سائر الكلام، هي حجة لدى العقلاء. وهذا الظهور اللفظي هو لدى العقلاء الدليل الوحيد الذي يهدي للكشف عما في الضمير، وعن مراد المتكلم، يؤيده اتباع مليارات المسلمين لظواهر هذه الآيات وعملهم بها طوال أربعة عشر قرناً من الهجرة.

ثم ان الله (سبحانه) جعل في آيات من قبيل ﴿وانزلنا عليك الذكر لتبين للناس ما انزل اليهم﴾^(١)، ﴿وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما اختلفوا فيه﴾^(٢) جعل في هاتين الآيتين وآيات اخرى بيان الرسول الاكرم (صلى الله عليه وآله وسلم) وسنته حجة كيان القرآن، وبدوره جعل رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) بمقتضى حديث الثقلين المتواتر وغيره من الأحاديث، بيان أهل بيته حجة كيانه.

وما نستخلصه من ذلك انه قد ورد من احاديث رسول الله وأهل بيته (صلوات الله عليه وعليهم اجمعين) ما يوضح تفسير الآيات التي ترتبط بالمرأة، وذلك بما

(١) النحل: ٤٣.

(٢) النحل: ٦٤.

يتسق مع مدلولها الظاهر. وهذه الاحاديث والروايات هي من الكثرة، بحيث لاتجعلنا نشك في دلالة ظواهر الآيات على ان للمرأة في الاسلام احكاماً تختص بها في مسائل من قبيل الأثر، الشهادة، النكاح، الطلاق، العدة، تعدد الزوجات وغير ذلك. وبعد ذلك فالله (سبحانه) يقول: ﴿وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من امرهم﴾^(١).

أجل، في الصورة التي تسقط فيها جميع هذه الأدلة والمدارك عن نصاب الحجية ولا يكون لها ثمة دلالة؛ وفي الحالة التي تسقط بها أيضاً جميع الآيات والاحاديث التي تتسق من حيث الظهور اللفظي مع الآيات والاحاديث ذات الصلة بالمرأة، في هذه الحالة - التي يضع عليها كاتب المقال وصف المنطق العقلاني - علينا ان نقول: ان الاسلام هو دعوة لا نعرف ماذا تريد؛ وماذا تقول! ثانياً: ينقل الكاتب عن فئة أخرى من الشباب - قال إنها أقوى ايماناً من الفئة الاولى - انها بادرت الى رفع يدها عن التفاسير الموجودة ورفضتها، وقالت حفاظاً على ايمانها: ان ظواهر هذه الآيات يتغير مع روح الاسلام، لذا لا مفر من القبول ان معنى هذه الآيات لم يُكتشف حتى الآن.

أقول: ان هذا الكلام يتغير بالتأكيد مع روح الاسلام. لان مقتضى الكلام ان معاني الآيات لم تكن مجهولة في هذا العصر وحده وحسب، بل يعود ذلك الى عصر نزول القرآن حين لم يكن المراد من الآيات - بحسب منطق هؤلاء - ما عليه ظاهرها، وانما لها معنى آخر، هو المعنى الحقيقي الذي لم يكشف عنه، وبقي مستوراً خفياً حتى عصرنا الحالي.

وفي النتيجة يكون مَنْ عَمِلَ مِنَ النساء طوال هذه المدّة بظاهر الآيات، قد تورطن بسلسلة من الأعمال الخاطئة، لأنَّ المعنى الحقيقي للآيات لازال مجهولاً لم يُكشف عنه بعد. وفي حين يصرّح الاسلام أنَّه دعوة عالمية تشمل الرجال والنساء معاً، كما يدل على ذلك قوله تعالى: ﴿لأنذركم به ومن بلغ﴾^(١)، ﴿قل يا أيها الناس اني رسول الله إليكم جميعاً﴾^(٢) فإنَّ المنطق المشار اليه، يضع نصف النسل البشري (النساء) في دائرة الضلالة والحيرة منذ أربعة عشر قرناً والى ما شاء الله، حيث لُبِسَ عليهنّ فظهرت الأحكام غير الدينية بلباس الأحكام الدينية، وبثوب الاحكام الواهية التي لا تقوم على أساس، حتى أنَّ الله الذي يعبد اولئك الشباب لا يمكن ان تكون له مثل هذه الرؤية ازاء المرأة على حدّ تعبيرهم! (معاذ الله).

ولنا ان نسأل الآن: هل يعدو الاسلام الذي يعرفه هؤلاء السادة ان يكون سوى ديناً خداعاً مُضلاً، عمد طوال قرون الى ان يسير نصف المجتمع البشري وراء احكام باطلة، في حين أضحى النصف الآخر الذي يمثله الرجال ظالماً - للنصف الاول - من خلال اختصاصه ظاهراً باحكام معينة؟

أي يكون الاسلام في اعتقاد هؤلاء ديناً يخدع النصف الاول من البشرية ويسوّغ الظلم للنصف الثاني!

ثم انَّ الله الذي يقول في تساوي الأعمال من جهة القبول: ﴿انسي لا اضيع عمل عامل منكم من ذكر أو انثى﴾^(٣) الا يستطيع ان يقول أنه ليس ثمة فرق في الأحكام الدينية بين الرجل والمرأة؟

(١) الانعام: ١٩.

(٢) الاعراف: ١٥٨.

(٣) آل عمران: ١٩٥.

ثالثاً: يدق الكاتب في خاتمة مقاله اجراس الخطر امام علماء الدين ويستمد منهم العون بأن يمسكوا زمام المبادرة في تجديد النظر بتفاسير الآيات التي تربط بالمرأة بما يتناسب مع الواقع الفعلي.

من البديهي ان دعوة الكاتب هذه تُطالب علماء الدين ان يفسروا الآيات ذات الصلة بالمرأة على نحو يقع في الطرف المقابل مما هو موجود في التفاسير، وبشكل يتسق مع الوضع الحاضر، ويكون مقبولاً من الشباب وبالأخص الفتيات الجامعيات. ومعنى ما تستبطنه هذه الدعوة تحديداً هو الغاء ظواهر الآيات، واعلان التساوي بين المرأة والرجل، لكي يكون الاسلام مقبولاً في المجتمع، ولكي تتاح له فرصة النمو والاتساع.

ومن البديهي الواضح انّ الجذر الأساس الذي ترتد اليه هذه الدعوة يكمن في جعل الدين تابعاً للعصر، بحيث يختلف باختلاف العصور، بمعنى انّ المجتمع هو الذي يصنع الدين (دينه) وليس العكس؛ اي ان يضطلع الدين بمسؤولية بناء المجتمع!

وحين يكون الدين الذي تريده هذه المجموعة وتعتقد به، هو على هذه الشاكلة فلنا ان نسأل هؤلاء السادة: من اين أتيتم بهذا المعنى للاسلام؟ فاذا كان المعنى الذي صوّروه للدين مستمداً من ادراك الكتاب والسنة، أي النصوص والبيانات الواردة عن الله والرسول وأهل البيت (ع) فهذه جميعاً خالية من الصورة التي يعكسونها، بل وظاهر النصوص يشتمل على خلاف ما يذهب اليه هؤلاء.

فالله تبارك وتعالى يقول في سلسلة من الآيات انّ ما يحتاجه المجتمع الانساني من أحكام تضمن له السعادة في الحياتين الفردية والاجتماعية متضمن

في الاسلام الذي اضطلعت دعوته ببيانه. فمن الآيات التي تدل على ذلك قوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾^(١)، ويقول: ﴿ومن يبتغ غير الاسلام ديناً فلن يقبل منه﴾^(٢) ويقول: ﴿وانه لكتاب عزيز لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه﴾^(٣)، ويقول سبحانه: ﴿فاقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم﴾^(٤)، ويقول: ﴿وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امراً ان يكون لهم الخيرة من امرهم﴾^(٥)، ويقول تعالى: ﴿وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر انا اعتدنا للظالمين ناراً...﴾^(٦) وثمة آيات اخرى لها دلالة على المطلوب.

ثم ان هذه الاحكام هي أحكام الهيئة سماوية ﴿ان الحكم الا لله﴾^(٧) لا سبيل الى تغييرها، فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر، وان لا أحد يملك حق الاختيار أمام الأمر والنهي الالهيين.

علاوة على ذلك، فان معاني هذه الآيات مؤيدة بمجموعة لا تعدّ من الاحاديث الواردة عن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) وعن أهل بيته (عليهم السلام).

(١) النحل: ٨٩.

(٢) آل عمران: ٨٥.

(٣) حم السجدة: ٤٢.

(٤) الروم: ٣٠.

(٥) الاحزاب: ٣٦.

(٦) الكهف: ٢٩.

(٧) يوسف: ٤٠.

بعد ان ينتهي الكاتب المذكور من مقدمته يقتبس عدداً من الأمثلة التفسيرية التي لا تتسق مع «المنطق العقلاني» الذي أقامه لنفسه، ومن جملة ذلك يقتبس من تفسير الميزان (يعود الكاتب الى الترجمة الفارسية للتفسير) فيكتب: «يكتب تفسير الميزان حول الآية ﴿الرجال قوامون على النساء بما فضل الله...﴾^(١): المراد بما فضل الله بعضهم على بعض هو ما يفضل ويزيد فيه الرجال بحسب الطبع على النساء؛ وهو زيادة التعقل فيهم»^(٢).

بعد ذلك بأسطر يضيف - صاحب الميزان - «وعموماً هذه العلة يعطي ان الحكم المبني عليها، أعني قوله: ﴿الرجال قوامون على النساء﴾ غير مقصور على الأزواج بأن يختص القوامية بالرجل على زوجته، بل الحكم مجعول لقبيل الرجال على قبيل النساء في الجهات العامة التي ترتبط بها حياة القبيلين جميعاً، فالجهات العامة الاجتماعية التي ترتبط بفضل الرجال كجهتي الحكومة والقضاء مثلاً اللذين يتوقف عليهما حياة المجتمع، وانما يقومان بالتعقل الذي هو في الرجال بالطبع أزيد منه في النساء، وكذا الدفاع الحربي الذي يرتبط بالشدة وقوة التعقل»^(٣).

يعلق كاتب المقال بعد ذلك: «لاحظوا كيف ان الله يقول طبق مفاد تفسير الميزان: ان المرأة أضعف من الرجل في القدرة العقلانية وهي بحاجة الى قيم. ثم هل تنتظرون ان نسمع الفتيات الشابات اللاتي يتحلين بحرية الفكر، مثل هذه

(١) النساء: ٣٤.

(٢) عدنا في ارجاع النصوص الى النص العربي مباشرة، الذي يلاحظ في: الميزان، ج ٤: ص ٣٤٣. [المترجم].

(٣) النص العربي، الميزان، ج ٤: ص ٣٤٣. [المترجم].

الرؤية من الاسلام، ثم لا يترك الاسلام؟ ان كلاماً مثل هذا يصدر عن أحد المفسرين لا يمكن التسامح فيه».

يعود الكاتب المذكور بعد عدة أسطر للتكرار: «ان النساء طبقاً لتفسير الميزان هن موجودات قليلات الرشد (من الزاوية العقلانية) بحاجة الى القيومة» ومن جهة ثانية فان العبارة التي نقلها الكاتب عن تفسير الميزان في معنى الآية ﴿الرجال قوامون على النساء﴾ صريحة في الدلالة على «ان من يتصدى في المجتمع البشري لادارة الجهات العامة نظير الحكومة وما يشاكلها، يجب ان يكون الرجل وليس المرأة».

والسؤال الآن: ما معنى الاعتراض الذي يسوقه الكاتب على ما فهمه من عبارات الكاتب حين كتب: «ان صنف النساء يشبه الطفل اليتيم غير البالغ، والمجنون الذي يحتاج الى قيم، اذ يجب ان ننصب لكل امرأة قيماً من الرجال»؟ وما صلة هذا الفهم الذي ينطوي على التضليل باسم المنطق العقلاني (!) بالحظر المشار اليه في نص عبارات الميزان، والذي يكمل الجهات العامة كالحكومة ونظائرها بالرجال دون النساء؟ مع العلم أنه ليست في عبارات الكتاب (الميزان) أدنى دلالة على المعنى الذي استخلصه الكاتب، وليس ثمة من المفسرين من احتمل هذا المعنى، ولا من أفتى به من الفقهاء، وليس هناك من المسلمين من عمل به في امتداد التاريخ!

والأعجب هو ما يقوله بعد ذلك بصيغة المبالغة: «هل تنتظرون ان تسمع الفتيات الشابات اللاتي يتحلين بحرية الفكر، مثل هذه الرؤية من الاسلام، ثم لا يترك الاسلام؟» اذ من الواضح ان المسألة تعود - في هذا المنطق - الى ان

يختلف الدين باختلاف العصور، بحيث ينتج المجتمع ويصوغ الدين (الدين الذي يريد!) لا أن يُمارس الدين مهمة بناء المجتمع وصياغته.

علاوة على ذلك، يصوّر هذا المنطق أن الله (سبحانه) مجبور (!) على أن لا يشرّع أمراً لا يرضى به متحررو الفكر من البشر وبالأخص فئة الشباب، والحال أن الله (سبحانه) يقول: ﴿ان تكفروا أنتم ومن في الأرض جميعاً فإن الله لغني حميد﴾^(١).

يتساءل الكاتب بعد ذلك: «كيف نستطيع ان ندّعي أن نصف النسل البشري لا يتمتع بما يتمتع به النصف الآخر من خصلة تُعد واحدة من أسمى الخصائص الانسانية؟».

اجل! نستطيع ان ندّعي ان نصف النوع الانساني (صنف النساء) لا يتمتع من حيث القدرة العقلية بنفس القدر الذي يتمتع به النصف الآخر (الرجال) تماماً كما نستطيع ان نقول ان نصف النسل البشري (صنف الرجال) لا يتمتع على مستوى الأحاسيس والقدرة العاطفية بنفس القدر الذي يتمتع به صنف النساء. يقول تعالى: ﴿ولهنّ مثل الذي عليهن بالمعروف﴾^(٢).

ومن الواضح ان حاجة النسل البشري الى العواطف والأحاسيس ليست أقل من حاجته الى القدرة العقلية.

ليس ثمة شك ان المرأة تميل اكثر من الرجل الى الجمال والاناقة والدلال ولها من الرقة والظرافة والعطوفة ما يجعلها تنجذب الى الأعمال التي تدخل العاطفة

(١) ابراهيم: ٨

(٢) البقرة: ٢٢٨.

في رصيدها من قبيل التمريض ورعاية الأطفال وتربيتهم، وتكون أكثر صبراً وتحملاً لها. أما الرجل فهو على العكس يميل إلى الأعمال الصعبة التي تتسم بالمشقة وتحتاج إلى الجهد، وتراه صبوراً في مواقف الاقتحام وميادين الخطر يتحمل أكثر مما تتحمله المرأة.

وهذا البيان يظهر فساد ما كتبه الكاتب فيما بعد عن تساوي الرجل والمرأة في القدرة العقلية، حيث قال: «لو قالوا ان البشر متساوون جميعاً في متوسط ميزان قدراتهم العقلية، وانما يختلف الصنفان في توظيف العقل بحيث يكون كل صنف أقدر من الآخر في استثمار العقل في مجال عمله، لكان كلامهم ينطوي على اشارة واقعية لا يمكن انكارها».

ذكرنا فيما سبق ان احداً لم يدّع ان المرأة لا عقل لها (!) كما ان احداً لم يدّع بعدم مشابهة عقل المرأة لعقل الرجل وانه قوة من سنخ آخر، تماماً كما ان احداً لم ينكر تفاوت قدراتهما في أداء الأعمال بحيث يكون كل صنف منهما اقدر على أداء الأعمال التي تقع في دائرة اختصاصه، وانما يتقرّر محل الخلاف بالطريقة التي تعكسها الفرضية التالية: لو كان هناك رجل وامرأة وعهدنا إلى كل واحد منهما طفلاً رضيعاً يرعاه ويضطلع بمسؤولية تربيته، فلا نشك ابداً بان الرجل سيتعب أسرع من المرأة وتبدو عليه ملامح القلق وعدم الراحة، وذلك على خلاف المرأة. هذا الفارق بذاته ألا يعود إلى قوة عواطف المرأة قياساً إلى الرجال؟

ولو افترضنا مرة اخرى ان هناك قاضيين احدهما رجل والآخر امرأة، ثم عهدنا إلى كل واحدٍ منهما ملفاً لقضية جنائية معقدة تبعث على القلق وعدم

بحث في تفاسير بعض الآيات حول المرأة □ ٤٨٣

الراحة؟ وألا يكون هذا المقياس بحد ذاته دليلاً يشير إلى قوة القدرة العقلية للرجل؟

ان هذين المثالين ونظائرهما يشيران إلى ان الرجل أقوى في القدرة العقلية تماماً كما ان المرأة أقوى في العواطف والأحاسيس.

يقول الكاتب بعد جملة آفة الذكر بعدة أسطر: «ان ملاك المرأة من العقل والأحاسيس يتناسب تماماً مع الوظائف التي عهدتها الطبيعة بشكلٍ فطري إلى المرأة. ونفس الشيء بالنسبة إلى الرجل».

ان الوظائف التي يضطلع بها الرجل أو المرأة هي عبارة عن مجموعة من الاعمال الاختيارية يندفع نحوها الانسان بفعل أحاسيس وميول متنوعة، ثم تمارس عليها القوة العقلية نوعاً من السيطرة والتعديل قبل ان تنبثق في صورة الأعمال.

على ضوء هذا نتبين ان الوظائف هي فرع للأحاسيس والميول وللقدرة العقلية، وان الأحاسيس والتعقل هما جهاز زود به الانسان.

وبه يتضح ان الدين عهد بالتكاليف إلى الانسان عن طريق التعقل والاحساس وبواسطتهما، وان عبارة الكاتب آفة الذكر تتصف بالتشوش والاضطراب، اذ يجب ان تصاغ بالطريقة التالية: «ان ما تعهده الفطرة إلى المرأة من وظائف وتكاليف يتناسب مع قواها العقلية وميولها (الأحاسيس) وكذلك الحال بالنسبة للرجل».

وعلى ان ننتبه في الوقت نفسه إلى ان هذه الفكرة لا تثبت قضية تساوي المرأة والرجل في العقل والاحساس، ولا تفضي إلى النتيجة التي تقول باختلافهما في ذلك.

يضيف الكاتب: «تعتبر النساء طبقاً لتفسير الميزان موجودات تفتقر الى الرشد الكافي - من الزاوية العقلانية - لذا فهنّ بحاجة الى القيمومة. واللّه سبحانه الذي شرّع القيمومة عليهن، شرع لهن وجوب الاطاعة وحفظ الرجل في الغيب، وبذا تكون وظيفتهن الأصلية في الحياة امتاع الرجل في مقابل أجر يتقاضينه؛ وفي ذلك جاء في تفسير الميزان:.... انّ الرجل اذا كان ينفق ما ينفق من ماله بازاء الاستمتاع فعليها ان تطاوعه وتطيعه في كل ما يرتبط بالاستمتاع والمباشرة عند الحضور، وان تحفظه في الغيب فلا تخونه عند غيبته بان توطئ فراشه غيره»^(١).

ثم يضيف كاتب المقال مستخلصاً: «يتضح من فحوى هذا التفسير ان عدم خيانة المرأة للرجل لا يعود الى بواعث حفظ النسل وغيره، وانما القضية وما فيها انّ الرجل دفع مالاً فعلي المرأة اذاً ان لا تخونه. فاذا افترضنا انّ المرأة كانت غنية بحيث تستطيع ان تؤمن المتطلبات المالية لحياتها وحيات زوجها، فانّ من حقّها - طبقاً لتفسير الميزان - ان تخون الزوج طالما انها لم تتقاض اجراً على المزيّة - الاستمتاع - التي تقدمها للزوج؛ بمعنى انها غير ملزمة للوفاء له».

يقول الكاتب بعد ذلك مباشرة: «انّ تفسير الآية آفة الذكر ينطوي في جميع الأبعاد على نقاط مشابهة لهذه، بحيث انّ الانسان الذي لا تتوفر له معرفة عميقة وواقعية بالاسلام، يهرب من هذا الدين - بفعل هذا النمط من التفسير - ليرتمي في أحضان التيارات المادية».

في التعليق على القسم الأول من النص نعيد التذكير الى ان ما نسبته الكاتب الى تفسير الميزان من قوله «انّ المرأة تحتاج لنقص عقلها الى قيم» هو أمر غير

صحيح، وأنّ التفسير لا ينطوي على فكرة كهذه، وإنما فيه ما يقابل هذه الفكرة تماماً، بيد أنّ الكاتب خشي أن ينقل النص كاملاً، وهو كما يلي^(١): «كما أنّ قيمومة قبيل الرجال على قبيل النساء في المجتمع، إنما تتعلق بالجهات العامة المشتركة بينهما المرتبطة بزيادة تعقل الرجل وشدته في البأس - وهي جهات الحكومة والقضاء والحرب - من غير أن يبطل بذلك ما للمرأة من الاستقلال في الإرادة الفردية وعمل نفسها؛ بأن تريد ما أحببت وتفعل ما شاءت من غير أن يحق للرجل أن يعارضها في شيء من ذلك في غير المنكر، فلا جناح عليهن فيما فعلن في أنفسهن بالمعروف، كذلك قيمومة الرجل لزوجته ليست بأن لا تنفذ للمرأة في ما تملكه إرادة ولا تصرف، ولا أن لا تستقل المرأة في حفظ حقوقها الفردية والاجتماعية، والدفاع عنها، والتوسل إليها بالمقدمات الموصلة إليها، بل معناها أنّ الرجل إذا كان ينفق من ماله بأزاء الاستمتاع...» وذلك إلى آخر ما نقله الكاتب في جملته آفة الذكر. ويحسن بنا أن ننتبه إلى ما قاد إليه النقل المجتزأ للنص، من ابتسار في المعنى وتشويه في المراد، بحيث نسب للتفسير ما يغيّر المعنى المستفاد من النصّ باكملة دون إجتراء.

أما الاعتراض الذي ساقه في الربط بين وجوب طاعة المرأة للرجل في الحضور، وحفظه وعدم خيانتها إذا غاب، وذلك بأن يكون هذا الوجوب إزاء المهر الذي دفعه الرجل للمرأة، فيمكن أن نسجّل عليه النقاط التالية:

أولاً: كان يحسن بالكاتب أن يتأمل ولو قليلاً نسبة صدر الآية الكريمة إلى ذيلها. فبداية الآية هي قوله تعالى: ﴿الرجال قوامون على النساء﴾ أما جملة

«فالصالحات قانتات» في قوله تعالى في تنمة الآية: ﴿وبما انفقوا من اموالهم فالصالحات قانتات حافظات للغيب﴾ فهي تفريع. أي: «الرجال قوامون على النساء» ذو اطلاق تام. أما «فالصالحات قانتات...» فهو فرع من فروع هذا الحكم المطلق وجزئي من جزئياته، مستخرج منه من غير ان يتقيد به اطلاقه^(١).

ثانياً: كانَ الجدير بالكاتب ان يُراجع في مراد الآيات الاخبار والاحاديث الشريفة. فالقرآن الكريم وان كان جامعاً لجميع مقاصد الاسلام، إلا ان هذه المقاصد جاءت في كتاب الله على نحو الاجمال والاختصار. أما البيان التفصيلي لها فهو بعهدة الرسول الاكرم (صلى الله عليه وآله وسلم) وأئمة أهل البيت (عليهم السلام) من خلال ما نُقل عنهم من أحاديث وروايات.

ولكن يبدو ان من قسمات «الاسلام الواقعي» الذي ينادي به هؤلاء السادة ان نسقط المراد من ظاهر الآيات لأن عقول هؤلاء السادة لا تقبله؛ وانَّ المعنى الحقيقي للآيات لم يكشف عنه حتى الآن بحسب زعمهم!

ومن قسمات «الاسلام الواقعي» الذي يتحدثون عنه هو استغناؤه - فيما يبدو - عن السنة الشريفة وعدم حاجته اليها!

ثالثاً: لم يفرّق الكاتب في بيان الاحكام بين الحكمة والعلة، وانما خلط فيما بينهما. ومناطق التمييز بينهما انَّ العلة التامة هي ملاك ومصلحة الحكم الشرعي بحيث يذور الحكم حولها وجوداً وعدمًا. بمعنى اذا تحقق الملاك تحقق الحكم، واذا سقط الملاك ولم يتحقق سقط الحكم ولم يتحقق هو الآخر. مثال ذلك خاصية

(١) جاءت هذه النقطة مجملة في النص الفارسي، فاستعنا في توضيحها بعبارات المؤلف التي اقتبسناها من الميزان. يلاحظ: الميزان، ج ٤: ص ٣٤٣-٣٤٤. [الترجم]

السُّكر في المائعات، فكل مائع من المسكرات يكون مستوجباً للحرمة، وبالتالي تكون صفة «المسكر» هي الملاك؛ وهو ما يصطلح عليه في مثل هذه الحالة بالعلة التامة للحكم حيث تدور الحرمة في مدارها.

اما الحالة الثانية - وهي تشمل أكثرية الاحكام - فاننا لا نكون أمام ملك تام (عله تامة) في مدار الحكم بحيث اذا تخلف الملاك سقط الحكم، وانما يبقى الحكم كلياً ثابتاً حتى لو تخلف الملاك.

وهذه الجهة في ملك الأحكام يطلق عليها في الاصطلاح بـ «الحكمة» أي الحكمة من الحكم، وهي غير العلة كما أشرنا. وذلك من قبيل التحرز من اختلاط النطفة حين يكون ملاكاً لوجوب العدة، اذ يمكن ان يتخلف الملاك في بعض الموارد، في حين يبقى الحكم الشرعي ثابتاً على كليته.

والجدير بالذكر ان هذا التمييز هو مما يعرفه ايضاً القانون المدني الذي وضعه

البشر، وهو يسود في البلاد المتقدمة.

على أساس هذا التمييز نتبين خلط الكاتب حين قال: «اذا كانت جهة الحكم في عدم خيانة المرأة للرجل لا تعود الى بواعث حفظ النسل وغيره، وانما القضية وما فيها ان الرجل دفع مالا فعلى المرأة اذ ان لا تخونه؛ فاننا اذا افترضنا ان المرأة كانت غنية بحيث تستطيع ان تؤمن المتطلبات المالية لحياتها وحيات زوجها، فان من حقها - طبقاً لتفسير الميزان - ان تخون الزوج طالما انها لم تتقاض اجراً على المزية - الاستمتاع - التي تقدمها للزوج؛ بمعنى انها غير ملزمة بالوفاء له» ففساد هذا القول يتضح من ان المهر هو «حكمة» لوجوب الطاعة وحفظ الرجل في الغيب وليس «علة» له.

فهذا الحكم - وجوب الطاعة وحفظ الرجل في الغيب - هو حكم ثابت كُلي حتى لو اختلفت الحكمة. والامر لا يتغير مع الفرضية التي ساقها الكاتب وعدّها فيها حفظ النسل - كما يبدو - علة لوجوب حفظ المرأة لحق الرجل في الغيب وعدم خيانتها في الفراش، فهذه الاخرى - حفظ النسل - هي بدورها حكمة وليس علة للحكم، فلو افترضنا انّ المرأة خانت الرجل بيدّها انها استطاعت ان تحافظ على نسله بالوسائل الطبية أو العملية، فانّ حكم الحرمة سيبقى ثابتاً كلياً لانّ ما ذكر هو حكمة وليس علة له.

ومن جهة ثانية فانّ المراد من الآية الكريمة ﴿صالحات قانتات حافظات للغيب﴾ بحسب ما عليه المدارك الفقهية من آيات وروايات هو طاعة المرأة للرجل في التمتع والفراش، وذلك حين لا يكون للمرأة عذر شرعي مانع. أما ما خلا ذلك فهي تملك الارادة والاستقلال في امور من قبيل ادارة امور البيت والتنظيف والطبخ، وحتى رضاعة الطفل ونظائر ذلك.

والآن لنأتي الى كاتب المقال الذي يكتب بخصوص وجوب طاعة المرأة للرجل في مسألة الاستمتاع: «وهل المرأة مجرد وسيلة، بحيث عليها ان تُدعن للرجل متى ما أراد الاستمتاع والوصال دون أن يُؤخذ بالحسبان استعدادها الروحي والجسمي في هذه المسألة؟! لا! يبدو انّ المرأة مجرد جسم جامد لا حراك ولا روح فيه ولا عاطفة، وانما هي مجرد وسيلة».

بمقتضى دعوى هذا الكاتب، لا تكون المرأة سوى وسيلة اذا اطاعت الرجل في الفراش وفقاً لما تعهدت به في عقد الزواج!

والعجيب انّ منطق هذه الدعوى يحولها الى مجرد وسيلة في هذه المسألة

فقط رغم ما يزره به وجودها من مزايا انسانية، بحيث انها تفقد جميع مزاياها الانسانية وتحوّل الى موجود طفيلي، والى جسم جامد يفقد للحركة والاحساس لمجرد انها تستجيب للرجل بما تعهدت به في عقد الزواج، وذلك بحسب ما يقضي به المنطق العقلاني للكاتب، فاعتبروا يا اولي الابصار!

اذا كانت المرأة بخصوص طاعتها للزوج في هذا الامر وحفظها له في الغيب هي وسيلة، فانها -للحق- وسيلة تسد طرق الفساد والفحشاء والمنكر، وتمنع من الاختلال الانساني في المجتمع البشري، وتكون عاملاً مؤثراً في رقي الحياة العامة؛ فما أعظم المهمة التي تضطلع بادائها -هذه الوسيلة- وما أجلها، والايحق للمرأة أن تفتخر بذلك؟

اما ما يقوله الكاتب بصدد استعداد المرأة نفسياً وجسماً لهذه الممارسة، فجوابه العودة الى مدارك الكتاب والسنة، التي تعلق الطاعة على غياب العذر الشرعي المانع، من قبيل ان لا تكون المرأة في أيام الدورة الشهرية، وان لا يكون في اجابتها للرجل حرج، ولا أن تتزاحم الطاعة مع تكليف ديني أهم.



من الاعتراضات الاخرى التي يسوقها كاتب المقال على تفسير الميزان، قوله: «في تفسير الآيات التي تتصل بتعدد الزوجات يسوق - المؤلف - دلائل تفيد وجوب تعدد الزوجات، من بينها استدلاله بزيادة نسبة الرجال الى النساء؛ زيادة شهوة الرجل نسبة الى المرأة، وغير ذلك، ثم يكتب نصاً: «ولا يتيسر الانفاق على أربع نسوة مثلاً ومن يلدنه من الاولاد مع شريطة العدل في المعاشرة وغير ذلك

الآ لبعض أولي الطول والسعة من الناس لا لجميعهم»^(١) والذي يبدو، رغم الأدلة التي ساقها التفسير لوجود تعدد الزوجات، ان الله شرع أصل التعدد لصف من الناس هم الأثرياء وذوو اللذة لتوافر القدرة المالية لديهم، اما من دونهم من الناس فلا يندرجون عملياً تحت هذا القانون».

أقول: ان ما ينسبه الكاتب الى تفسير الميزان غير صحيح، اذ لا يسعه ان يكتب «ان الميزان ساق ادلة تفييد وجوب تعدد الزوجات» في حين ان ما ذكره التفسير هو دلائل تفييد جواز تعدد الزوجات في الاسلام، لا الوجوب، اذ لا يوجد حتى الآن من فهم المدارك الشرعية (الآيات والروايات) على انها تدل على وجوب تعدد الزوجات!

وكذلك ليس من الصحيح ما نسبه الكاتب الى التفسير من قوله ان نسبة الرجال الى النساء أكثر في المجتمع الانساني.

اما ما ذكره من ان شهوة الرجل أكثر من شهوة المرأة، فقد ورد ذلك في التفسير من وجهة نظر التربية الدينية للمرأة في الاسلام، وليس من وجهة نظر القياس بين الطبيعة الشهوانية للرجل مع الطبيعة الشهوانية للمرأة. ففي اطار مقاييس التربية الاسلامية للمرأة المبنية على العفة والحياء تغلب شهوة الرجل على المرأة.

وبالنسبة لما ذكره من اعتراض على ان الزواج باربع نسوة لا يتاح الا لذوي الثروة من الرجال، فقد جاء في التفسير في معرض الرد على شبهة فحواها: ان الاحصاءات تشير الى ان عدد النساء في المجتمع الانساني يتساوى تقريباً مع عدد الرجال. فاذا أردنا ان نفترض العمل بقانون الشرع الاسلامي الذي يجيز

تعدّد الزوجات، فإنّ الحصييلة ستفضي الى ان يبقى ثلاثة أرباع الرجال دون نساء، وهذا أمر يتعارض مع طبيعة الخلق والتكوين.

ففي معرض الاجابة على هذا الاشكال، ذكر التفسير ان تعدّد الزوجات شرّح في الاسلام على نحو الجواز لا الوجوب. وذكر ثانياً أنّ الزواج باربع هو حالة لا تيسّر للجميع في اطار ما نُصّ من شروط لجوازها، وبذلك يسقط المحذور الذي يطويه الاشكال أنّف الذكر الذي يفضي الى قلة النساء وبقاء الرجال من دون زوجات.

ومما كتبه صاحب المقال حول الآية الكريمة: «وان امرأة خافت من بعلها نشوزاً أو اعراضاً فلا جناح عليهما ان يصلحا بينهما صلحاً»، قوله: «جاء في تفسير الميزان حول الآية: «وانما اعتبر خوف النشوز والاعراض دون نفس تحققهما، لان الصلح يتحقق موضوعه من حين تحقق العلائم والآثار المعقبة للخوف، والسياق يدل على أنّ المراد بالصلح هو الصلح بغضّ المرأة عن بعض حقوقها في الزوجية أو جميعها لجلب الأنس والألفة والموافقة، والتحفظ عن وقوع المفارقة؛ والصلح خير»^(١) لاحظوا أنّ الله يصرّح في الآية بأنّه يحسن للاثنتين (المرأة والرجل) ان يغمضا - عن بعض مالهما - كي ينعقد الصلح بينهما، الآن مفسّر الميزان يصرح بأنّ مفاد الآية ان تغمض المرأة عن بعض حقوقها الزوجية أو جميعها لجلب الأنس والألفة وموافقة الرجل».

أقول: انّ الكاتب لم يشأ ان يقرأ العبارة التي تعقب النص الذي نقله، حيث جاء فيها بالحروف: «ولا جناح عليهما حينئذ ان يصلحا ما بينهما باغماض أحدهما

أو كليهما عن بعض حقوقه»^(١).

والسبب في اقتصار النص الاول على ذكر اغماض المرأة عن حقوقها، يعود الى ان موضوع الآية هو المرأة.

بيد انَّ الأعجب من ذلك هي المفارقة التي تظهر في مقال الكاتب الذي سبق وان اصرَّ في مطلع مقاله الى ان معاني الآيات التي ترتبط بموضوع المرأة لم تكشف حتى الآن، في حين يعود في هذا المقطع من مقاله ليكتب «انَّ الله يصرح في الآية» وقد كُنَّا نتمنى على الكاتب ان يبيِّن لنا كيف تحوَّلت الآية الغامضة في معناها غير القابلة للفهم، الى مستوى التعبير عن مرادها ومعناها بصراحة؟

عندَ هذا الحد انتهى ما أورده الكاتب من اعتراضات على تفسير الميزان، ثم انتقل لبيان أمثلة من تفاسير فارسية اخرى تنطوي على التحريف على حدِّ قوله، وقد رأينا من المناسب ان ننقل مثلاً لما أورده من هذه التفاسير تأكيداً لدعواه، لكي نكشف عن طبيعة تفكيره.

المثال ننقله باختصار، حيث يكتب الكاتب في التعقيب على قوله تعالى: ﴿وان خفتم ان لا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء﴾: «في تفسير الآية آفة الذكر يكتب المفسر المذكور^(٢): «اذالم يكن بمقدورنا ان نتزوج اليتيمات مع مراعاة العدالة، فمن الأفضل ان ننصرف عنهن الى النساء غير اليتيمات» انَّ استخلاص مثل هذا المعنى من الآية يكون بمثابة انَّ الله (سبحانه)

(١) المصدر، ص: ١٠١. [المترجم]

(٢) لا يذكر المؤلف من يعنيه كاتب المقال بقوله، بيد أنَّنا نستفيد من السياق انه احد اثنين؛ اما مؤلف تفسير «نمونة» وهو الشيخ ناصر مكارم شيرازي. أو ان يكون مؤلف «تفسير نوين» للمرحوم

محمد تقي شريعتي والد علي شريعتي. [المترجم]

بدلاً من ترغيب المسلمين للزواج من اليتيمات أو من الأرامل الشابات اللاتي
لهن يتامى وحمايتهن، يدعونا الى ان نترك اليتامى خوفاً من احتمال الظلم
والانصراف الى غير اليتيمات».

يضيف: «وبكلام أصرح، انّ هذا اللون من التفسير يفضي الى ان الله يرضى
بالظلم كأمرٍ طبيعي بين المسلمين، ويحذرهم من الزواج باليتامى (اذا انجر
الزواج الى الظلم) في حين نعرف انّ الظلم أمر غير طبيعي بالنسبة الى المسلم
عليه ان يتقيه ويمتنع عنه.

وفي الواقع فإنّ الله يجب ان يُرغّب المسلمين دون استثناء ويشوقهم للزواج
من اليتامى وحمايتهم (وهذا ما حصل في الآية) فالأصل ان المسلم لا يظلم واذا
ظلم فيجب ان يُمنع عن الظلم لا أن يمتنع عن عمل الخير (وهو هنا الزواج من
اليتيم وحمايته ورعايته)» هذه هي نص عبارات كاتب المقال.

انّ مؤدّي النتيجة التي يستخلصها الكاتب من معنى الآية انّ الانسان اذا خشي
من احتمال الظلم حال زواجه باليتيمات وخاف من التصرف بأموالهن، فعليه ان
لا يتزوَّج بهن، وينصرف الى غيرهن، وبذلك تبقى الفتيات اليتيمات دون أزواج
لانصراف الرجال للزواج من غير اليتيمات، في حين نجد انّ مضمون الآية
والآيات الاخرى التي ترتبط بالموضوع هو على العكس تماماً.

وتوضيح ذلك اننا اذا عدنا للآية التي تسبق الآية المعنية في قوله تعالى ﴿وَأَتُوا
اليتامى أموالهم ولا تتبدلوا الخبيث بالطيب ولا تأكلوا أموالهم الى أمالكم
انه كان حوباً كبيراً﴾^(١) واضفنا اليها قوله تعالى في آية اخرى: ﴿ان الذين يأكلون

أموال اليتامى ظلماً انما يأكلون في بطونهم ناراً وسيصلون سعيراً»^(١) فاننا نستخلص من هذه الآيات وآيات اخرى نزلت بشأن اليتامى، انها جاءت لبيان صيانة أموال اليتامى وحفظها بشكل قانوني.

الى ذلك فإنه بالتأمل في الآية الثالثة في السورة (الآية مورد البحث): «وان خفتم ان لا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء» التي جاءت في سياق الآية الثانية من السورة: «وآتوا اليتامى أموالهم» يقطع المتأمل الذي له أدنى المام باللغة العربية، ومن دون تردد، انها تنطوي على حكم اخلاقي وأمر ارشادي، لا على حكم مولوي، وذلك نظير مئات الأوامر الارشادية التي يمتلئ بها القرآن من قبيل «اتقوا الله واطيعوا الله» ونظائر ذلك.

ومضمون هذا الحكم الاخلاقي والأمر الارشادي غير المولوي ان على الأشخاص الذين يخشون من انفسهم عدم العدالة، بحيث انهم لا يطمئنون من انفسهم على ذلك لو تزوجوا اليتامى، ان ينصرفوا للزواج من غير اليتيمات، لما ينطوي عليه الزواج من اليتامى دون مراعاة العدالة من مخاطر تفضي الى الهلاك. ومن الواضح ان هذا الارشاد والامر الاخلاقي التوجيهي لا يستلزم ترك النساء اليتيمات في المجتمع دون ازواج، لانه لا يعقل ان تحل الخشية جميع صنف الرجال من ابناء المجتمع دون استثناء، بل هناك دائماً فئة من الرجال تتسم بالتقوى والاستقامة بحيث لا تخشى من الاقدام على الزواج من اليتيمات تماماً كما ان هناك فئة من رجال المجتمع لا تثق بنفسها ولا تطمئن الى تقواها فتستفيد

من هذا الأمر الارشادي وتلوذ بهذا التوجيه الاخلاقي في عدم اقدمها من الزواج باليتامى.

وبهذا يتبين ان لا أساس للحكاية التي تقول ان من مستلزمات الارشاد الذي تنطوي عليه الآية الكريمة ان تبقى اليتيمات دون ازواج، أو أن يقبل الله الظلم كأمر طبيعي من المسلمين، أو ان الله يدفع المسلمين دون استثناء للزواج من اليتيمات وذلك بدلاً من نهيهِ عن ذلك وتحذيره منه، كما جاء في اعتراضات الكاتب. ومن اللطيف ان نشير الى ان الكاتب اضاف في كلامه عن معنى الآية النساء الشابات الأرامل اللاتي لهن يتامى، في حين ان الآية لا تشير الى ذلك.

يضيف الكاتب في نهاية عبارته التي عرضنا لها آنفاً: «تطرح هنا مسألة هي أهم بمراتب من غيرها، وهذه المسألة تتمثل بعجز القانون من منع الظلم. فطبقاً للتفسير المذكور يبدو ان القانون لعجزه عن مجازاة الظلم الذي يلحق بكل يتيم، فقد أوكل الامر الى النصيحة، حيث نصح الله الظالم المحتمل (الذي يخشى ان يظلم) ان ينصرف من الزواج باليتامى أو من عندهن يتامى وذلك لعجز القانون وعدم قدرته في ردع الظلم».

ثم يضيف بعد أسطر: «النقطة الاخرى التي يمكن استخلاصها هي ان المرأة كما يظهر من خلال رؤية هذا المفسر، لا تتحلّى أصلاً بشخصية ذاتية، بل هي في شخصيتها تتبع دائماً سيداً يقف فوق رأسها، فينبغي ان يكون لها أب أو موقع عائلي يضطلع بالدفاع عن حقها وحقوقها، لانها عاجزة عن حفظ حقوقها، وقوانين الحكومة الاسلامية يبدو أنها تتسم بالعجز ذاته».

يسترد بعد ذلك مستنتجاً: «يمكن ان نستنبط من هذا التفسير ان الرجل في

العادة يحسن به ان يطلق زوجته اذا توفي أبوها وأصبحت يتيمة، وخشي على مال زوجته من نفسه، فلكي لا يظلمها من الأفضل ان يطلقها».

ان عبارات الكاتب هذه تتهم الاسلام بالعجز القانوني وعدم الأهلية، وذلك في الوقت الذي ذكرنا فيه ان مضمون الآية ينطوي على الارشاد ونصيحة المسلمين بأن يمتنعوا عن العمل الذي يخشون أخطاره المهلكة.

أما القانون فهو عبارة عن سلسلة من الحقوق الفردية والاجتماعية التي تسوق المجتمع البشري نحو حياة سعيدة. وعليه فإن عجز القانون وعدم كفايته يمكن ان يتجلى في إحدى الحالات التالية: أن لا يكون للقانون مقررات وضوابط أزاء بعض الأعمال. أو ان يكون له جزء غير لائق على بعض الاعمال، كأن يضع مكافآت ضئيلة لانجازات وخدمات كبيرة جداً، أو يقرّر جزءاً هزلياً لذنوب كبيرة جداً. ويمكن ان نتصور عجز القانون ايضاً في صورة اذا ما أوكل تطبيق القانون الى شخص مهمل أو عديم الكفاءة.

هذه هي الجهات المتصورة لعجز القانون وعدم كفايته. اما اذا كان للقانون في واقعة معينة حكماً فاصلاً وضوابط كافية، بيد أنه ارتأى أن يضم الى القانون الارشاد وبذل النصيحة لهيئة المكلف واعداده، وذلك بأن يحذره من مخالفة القانون ويقوي جانب الالتزام بالضوابط القانونية بنحو من الانحاء، فإن الوجدان الانساني لا يعدّ ابداً مثل هذه الارشادات والنصائح الخيرة دليلاً على ضعف القانون وعجزه.

لذلك لا معنى لما ذهب اليه الكاتب المذكور من ان مضمون الآية الثالثة من سورة النساء اذا كان نصيحة، فهو دليل على العجز القانوني للاسلام، بحيث يكون

كل مورد قرآني ينطوي على أمر ارشادي ونصيحة من قبيل «اتقوا الله واطيعوا الله» هو من وجهة نظره اعترافاً مستقلاً بعجز القانون الاسلامي.

والأعجب من ذلك هو ما فعله من تسرية حكم الآية على طلاق المرأة وهي في بيت زوجها، اذا مات أبوها وخشي الزوج من التصرف بمالها، واضافته الى أمواله. وموطن العجب ان الآية هي في مورد الحديث عن انتخاب الزوجة واختيارها لا عن طلاقها بعد استقرار الزوجية.

علاوة على ما مرّ فإن المرأة التي تتزوج في حياة أبيها وتستقر في بيت زوجها ثم يموت أبوها بعد ذلك وترثه، فهي في العادة امرأة بالغة رشيدة، ومثل هذه المرأة يكون مالها بتصرفها لا بيد شخص آخر وتحت قيمومته.

أما النساء اليتيمات اللاتي يعرض لهن القرآن ويوصي بأموالهن، فهن البنات اليتيمات اللاتي لم يبلغن درجة البلوغ والرشد. يقول سبحانه في الآية السادسة من سورة النساء: ﴿وابتلوا اليتامى حتى اذا بلغوا النكاح فان آنستم منهم رشداً فادفعوا اليهم أموالهم ولا تأكلوها إسرافاً وبداراً﴾^(١).

أربعون سؤالاً وجواباً*

أولاً: الاسئلة

١- هل تتساوى المرأة مع الرجل في أحكام القانون الاسلامي؟

٢- هل بمقدور المرأة ان تتساوى مع الرجل في المشاركة بالنشاط السياسي

وفعاليات الدولة؟

٣- لماذا يكون نصيب المرأة من الارث أقل من حصة الرجل؟

٤- لماذا يناط حق الطلاق بيد الرجل؟

٥- هل بمقدور المرأة ان تكون مستقلة في الأمور الاقتصادية والمالية؟

٦- لماذا يكون بمقدور الرجل ان يتزوّج بأكثر من امرأة؟

٧- هل تُسَلِّم بانّ الدين الاسلامي لم يستطع ان يواكب الزمان ويدرك العصر،

في حين يجب ان يتطابق الدين مع مقتضيات الزمان والمكان؟

٨- الا تعتقد بانّ الكثير من القوانين الاسلامية كانت تُلبّي متطلبات عصرها

وتستجيب لمقتضيات الزمان والمكان قبل (١٤٠٠) سنة، في حين يجب الآن تغييرها؟

(*) في سنة (١٣٨٣هـ) قرّر مجموعة من الأساتذة الايرانيين المقيمين في نيويورك ان يبحثوا بأسئلة متنوعة في مجالات اسلامية مختلفة الى الاستاذ العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي. وبدوره عمد السيد الطباطبائي بعد ان وصلت اليه الأسئلة ان يجيب عليها مرّة واحدة. وهذا ما حصل. وبدورنا رأينا من المناسب ان نضم النص الكامل للأسئلة والأجوبة الى محتويات هذا الكتاب ونضعه بين يدي المهتمين بالبحوث العلمية والدراسات الاسلامية. [خسر وشاهي]

- ٩- هل تعتقد ان السيدة زينب (ع) كانت في مركز ولي العهد؟
- ١٠- واذا كان للسيدة زينب (ع) مثل المركز المذكور في السؤال آنف الذكر، أفلا يكون ذلك دليلاً - اضافة الى ما اضطلعت به من مسؤوليات -، على قدرة المرأة في الاسلام وأهليتها في مواكبة الرجل في جميع الخطوات؟
- ١١- ماهي رؤية الاسلام حول الزواج وتشكيل الاسرة؟
- ١٢- ماهي رؤية الاسلام للطلاق؟
- ١٣- هل للمرأة في الرؤية الاسلامية حق اختيار الرجل الذي تتزوجه كما للرجل حق اختيار الزوجة التي يريد؟
- ١٤- الى من تعود رعاية الطفل حال وقوع الطلاق الى الأب ام الى الأم؟
- ١٥- هل توافق بان الامام علي قال ان اولادكم خلقوا لغير زمانكم؟
- ١٦- اذا وافقت على كلام الامام - آنف الذكر - أفلا يدل على ان القوانين الاسلامية يجب ان تتغير بحسب مقتضيات الزمان والمكان؟
- ١٧- اذا كان الأمر كذلك فلماذا يتخلف علماء الدين عن ذلك؟
- ١٨- الا تعتقد ان مسؤولية تخلي الشباب الاسلامي المتعلم عن الدين تعود الى القوانين المتخلفة التي لا تتفق مع عالم اليوم بما يحفّ به من تقدم علمي وصناعي؟
- ١٩- لماذا يقع اللوم على المرأة أكثر من الرجل في حال ارتكاب الفاحشة مع انها شريكان في الخطيئة؟
- ٢٠- اذا كنت تسلّم بان الرجل موجود أفضل وأقوى - من المرأة - فيجب ان يكون اذا أقدر في السيطرة على أعماله، وان لم يفعل فهو يستحق جزاءً أكبر؟

٢١- هل صحيح ما يقال من ان رسول الله محمداً (صلى الله عليه وآله وسلم) أوصى بأن يكون الولد بالتبني كالولد الحقيقي؟

٢٢- اذا كان الأمر كما يقال، فلماذا رغب بالزواج من زوجة ابنه بالتبني عندما طلقت؟

٢٣- لماذا أقدم الرسول محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) على الزواج في أوان شيخوخته - تقريباً - من فتاة عمرها تسع سنوات، في حين انه معلم كبير لتربية البشر والبلوغ بهم الى مقام الآدمية، وان أعماله يجب ان تكون مثلاً يحتذى به الآخرون؟

٢٤- ماهي رؤيتك حول قضية الصيغة (الزواج المؤقت) التي يعارضها أهل السنة، وماهي المقاصد التي تنطوي عليها؟

٢٥- الا تعتقد ان (الزواج المؤقت) يتعارض مع القوانين الانسانية، حيث يظهر المرأة - اذا كنت تقبل انها انسان - في صورة الوسيلة التي تزيد من متعة الرجل وراحته وحسب؟

٢٦- يعتقد الغربيون ان الاسلام دين يناسب الناس السذج البسطاء من المزارعين وسكنة الصحارى والبوادي، وتلك الشعوب التي لم تواكب التقدم التكنولوجي المعاصر؛ وعليه فهم يتساءلون عن أسباب عدم تقدم حتى بلد واحد من بلاد المسلمين حيث اقتصر مسار التقدم على البلدان المتقدمة، ولماذا لم ينتفع الاسلام ان ينمو ويتردد في البلدان الصناعية؟ الا تعتقد بانه من الممكن تغيير الأحكام والقوانين الاسلامية أو التعبير عنها بصيغة تكون متوافقة مع العلم ومقبولة من قبل الطبقة المتعلمة؟

٢٧- هل تقبل بان الرسول محمداً (صلى الله عليه وآله وسلم) والامام علياً (عليه السلام) أكد كلاهما على ان قيمة الانسان رهينة بأعماله وليس بنسبه وعائلته ولونه؟

٢٨- اذا كان الأمر كذلك فلماذا تذهب الشيعة الى ان ذرية الامام علي (عليه السلام) أو الرسول محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) هي أفضل من الآخرين مهما انحدرت سلسلة النسب؟

٢٩- لماذا حرّم الاسلام لحم الخنزير؟

٣٠- لماذا حرّم الاسلام المشروبات الكحولية؟

٣١- ماهي رؤية الاسلام الى الحب والعلاقات الجنسية بين المرأة والرجل؟

٣٢- هل تعتقد اجمالاً ان القوانين الاسلامية قابلة للتغيير والتبديل أم لا؟

٣٣- اذا كان ثمة تغيير - فهل تعتقد بان ائمة الدين وعلماءه عليهم ان يكونوا

الرواد في هذا التغيير، أم انهم يسلمون له حين يقع؟

٣٤- هل تعتقد شخصياً بجميع - هذه - الأحكام والقوانين والعادات الاسلامية

وتسلم بها دون نقاش؟

٣٥- أوصى الامام علي (عليه السلام) ان لا يكون المسلم مسلماً بالتبع

لوالديه وتقليداً لهما وحسب، وانما ان يكون المسلم مسلماً على سبيل الايمان

وان يسلم بما يقبله عقله. اذا كان الأمر كذلك، ألا يعني أن من حق المسلم ان يقبل

من قوانين الاسلام وأحكامه ما يقتنع به عقلاً وان يترك جانباً ما دون ذلك مما لا

يتقبله عقله؟

٣٦- ثم ألا يعني البيان الوارد في السؤال أنف الذكر انّ البشر أحرار في

اختيار الدين الذي يرغبون به؛ وأنَّ من الواجب على المسلم ان يحترم جميع الأديان؟

٣٧- لماذا يعدّ «الهلال» علامة للاسلام؟

٣٨- ما هي رؤيتك حول ذهاب الانسان الى القمر، وهو الأمر الذي بات ميسوراً للبشر في القريب العاجل؟

٣٩- لماذا تعتبر العربية من لوازم الايمان والاعتقاد بالاسلام؟ وهل يجب ان يقرأ القرآن وتؤدّى الصلاة بالعربية أم يمكن ان يتم ذلك بلغة اخرى؟

٤٠- يعتقد بعض المسلمين انه ليس بمقدور اليهود ان يضطلعوا بتكوين وبناء دولة مستقلة لهم. والآن ألا يعد قيام دولة اسرائيل دليلاً على خطأ هذا الاعتقاد، بالأخص وان هذه الدولة استطاعت رغم عمرها القصير، ان تكون واحدة من أكثر الدول المتقدمة في آسيا؟ ثم ألا تعتقد ان الكثير من الاحاديث والروايات الأخرى هي من هذا القبيل، انها نفذت بتأثير عوامل سياسية تستهدف ان تبقى شعوب هذا الجزء من العالم في حالة جهل ونفاق وعداوة^(١)؟

(١) يعود تاريخ هذه الاسئلة الى أكثر من ثلاثة عقود مضت، ويفترض انها تعكس شواغل المسلمين وعلى الأخص المتعلمين واهتماماتهم في ذلك التاريخ. بيد ان المتابع لاسئلة الواقع الراهن يلاحظ انها لازالت تؤكد بشكل مكثف على المحورين الاساسيين التي تتحرك الاسئلة الأربعون في نطاقها، فمن بين مجموع الاسئلة هناك (١٩) سؤالاً ارتبط موضوعها مباشرة بقضية المرأة ومسائل الأسرة وموقف الاسلام من ذلك، بينما اختصت مسألة المعاصرة والحداثة والثابت والمتغير وقضايا التخلف والتقدم والعلم بـ(١٣) سؤالاً. واليوم لازالت الذهنية العامة لبعض أوساط المسلمين مشغولة بالاهتمامات نفسها. [المترجم]

ثانياً: الاجوبة

١- ٢: عندَ ظهور الدعوة الاسلامية كان للمجتمع الانساني واحدة من عقيدتين ازاء المرأة؛ فالمجموعة الاولى كانت تعامل المرأة كما تعامل الحيوانات الأهلية. فالمرأة لدى هؤلاء ليست عضواً في المجتمع، وانما يمكن الابقاء عليها للاستفادة منها بما يدر نفعاً على المجتمع، وذلك من قبيل اضطلاعها بالخدمة واستمرار النسل من خلال الولادة.

اما النوع الثاني من المجتمعات، وهي الاكثر رقياً من الاولى، فقد كانت تتعامل مع المرأة على أساس كونها عضواً ناقص العضوية في المجتمع. فالمرأة لدى هؤلاء كالطفل أو الأسير المتطفل على حياة المجتمع، لم تُعطَ من الحقوق ما يرتفع بها عن مستوى هذه المرتبة؛ وهي الى ذلك تُدار من خلال الرجل ومن قبله. الاسلام هو الذي جاء ليعلن أول مرّة في تاريخ الانسانية انّ المرأة موجودة انساني يتمتع بحق العضوية الكاملة في المجتمع. والاسلام هو الذي جاء ليعلن احترامه وتقديره لعمل المرأة. ﴿فاستجاب لهم ربهم أني لا أضيع عملَ عاملٍ منكم من ذكرٍ أو انثى بعضُكم من بعض﴾^(١).

لم يحظر الاسلام على المرأة الا ثلاثة حقول اجتماعية هي: الحكومة والقضاء والحرب؛ والحرب حُظرت على المرأة في مستوى القتال، وليس في المستويات الأخرى التي تتصل بالمعركة. وحكمة ذلك فيما نستفيده مما بين أيدينا من المدارك والنصوص الاسلامية، انّ المرأة موجودة عاطفي بخلاف الرجل الذي يعد موجوداً تعقلياً.

ولمّا كانت الحقوق الثلاثة آفة الذكر ترتبط بالقدرة العقلية وليس بالعواطف والأحاسيس، فمن البديهي حينئذ ان لا يكون للموجود العاطفي دخل في مجالات تعدّ عقلية مائة بالمائة.

انّ أفضل شاهد يؤكد صواب هذه الرؤية هو ما بذله العالم الغربي من جهود في تربية وتعليم الرجل والمرأة معاً. ومع ذلك فإنّ الحصيصة جاءت ضئيلة في المجالات الاجتماعية الثلاثة المشار إليها، اذ لم يستطع الغرب ان يحصد من جهوده التي بذلها عدداً يعتدّ به من النساء التوابغ في حقول القضاء والسياسة والحرب، اذ لزال عدد النساء نسبة الى الرجال ضئيلاً لا يكاد يُذكر؛ فضلاً عن ان يصل الى حدّ التساوي بينهما. وذلك - مثلاً - على خلاف المجالات الاخرى كالتريض والرقص والسينما والرسم والموسيقى.

٣- للمرأة في الاسلام نصف نصيب الرجل من الارث. ومردّد ذلك كما يستفاد من الرواية الى انّ الرجل يتعهد بالانفاق على المرأة. والمسألة تعود في نهاية المطاف الى الجنبه العاطفية في المرأة، والجنبه العقلية في الرجل.

وتوضيح ذلك انّ الثروة في كل عصر تتعلق بالنسل البشري في ذلك العصر، ثم تنتقل منهم الى النسل الآتي عن طريق الوراثة.

واذا اخدنا بنظر الاعتبار ان عدد الرجال والنساء يتفاوت دائماً فان الاسلام أوكل $\frac{2}{3}$ من ملكية هذه الثروة العامة الى الرجال، في حين أوكل $\frac{1}{3}$ ملكية هذه الثروة الى النساء. ومن جهة ثانية، لما كان الاسلام قد أوجب نفقة المرأة على الرجل، فمعنى ذلك ان المرأة ستشارك الرجل في صرف نصف ثروته، في حين انها لا تزال من جهة الملكية تحتفظ بنصيبها من الثروة، أي تحتفظ بملكية الثلث ($\frac{1}{3}$).

حينئذ ستكون النتيجة كما يلي: $\frac{2}{3}$ من الثروة العامة تقع من جهة الصرف في اختيار المرأة، في حين لا يتجاوز نصيب الرجل $\frac{1}{3}$ الثروة من جهة الصرف. ومعنى ذلك $\frac{2}{3}$ من الثروة تدور من جهة المالكية مدار التعقل حيث تكون من نصيب الرجل، في حين ان $\frac{1}{3}$ الثروة يدور من جهة المالكية مدار العاطفة حيث يكون نصيب المرأة. وبالعكس بالنسبة لمعدلات استهلاك الثروة وصرفها، فالعاطفة (المرأة) تستحوذ على نسبة $\frac{2}{3}$ في حين لا يستحوذ التعقل (الرجل) على اكثر من $\frac{1}{3}$

وهذا الترتيب يعكس بدوره أفضل انواع العدالة في تقسيم الثروة بين العاطفة والتعقل (المرأة والرجل) وبين المالكية والاستهلاك.

علاوة على ما مرّ، فان هذا النسق من ترتيب حصص الثروة بين الرجل والمرأة له آثار عميقة ونافعة في بناء الاسرة، كما سنوضح ذلك في الاجابة على السؤال الحادي عشر.

٤- نستفيد مما توحىه النصوص الدينية ان مردّ هذه المسألة يعود أيضاً الى غلبة الجانب التعقلي في الرجل، و (غلبة) الجانب العاطفي في المرأة. ومع ذلك فان في أحكام الشرع وسائل تمكن المرأة من تحديد اختيارات الرجل في هذا المجال، أو تعطي المرأة نفسها خيارات في الطلاق.

٥- للمرأة حق الاستقلال الكامل والتام من وجهة نظر الاسلام، في الامور الاقتصادية والمالية التي ترتبط بها.

٦- يجب ان نعرف بان الاسلام لم يوجب تعدّد الزوجات وانما أجاز ذلك وحسب، اذ بمقدور الرجل ان يتزوَّج من واحدة إلى أربع نسوة. والاسلام لم يُجْز

ذلك اعتباطاً وإنما قيّد جواز التعدّد بقدرة الرجل على المساواة والعدالة. ومثل هذا الحكم يحتاج إلى أرضية؛ أي يجب أن يكون بشكل لا يخل بنظم المجتمع من خلال قلة النساء وتراكم عدد الرجال مما يبعث على اضطراب الفوضى في النسق الاجتماعي.

ومن ناحية ثانية؛ وفيما يتعلق بجانب آخر من جوانب الأرضية المناسبة للحكم، نجد أن قلة من الرجال بمقدورها أن تمارس - عملاً - تعدّد الزوجات وليس كل الرجال، ومردّد ذلك يعود إلى وجوب نفقة الزوجات على الرجل (المسكن، الصرف العائلي) بالإضافة إلى وجوب مراعاة العدالة.

ثم هناك أيضاً - فيما يُعدّ من حكم أو فلسفة تعدّد الزوجات - ما يرتبط بتقدم صلاحية المرأة واستعدادها للزواج أكثر من الرجل، لأسباب بعضها طبيعي وبعضها الآخر يرتبط بالوقائع الخارجية.

وتوضيح ذلك، أننا إذا افترضنا سنة معينة ننتقل منها في المقارنة؛ وافترضنا أن هناك عدداً متساوياً من مواليد النساء والرجال، فإنّ الحصيلة في السنة السادسة عشرة (بعد ستة عشر عاماً من السنة التي جعلناها منطلقاً للمقارنة) ستكون: أنّ الفتيات المؤهلات للزواج يبلغن سبعة أضعاف الرجال المؤهلين، وفي السنة العشرين ستكون نسبة الفتيات المؤهلات إلى الرجال المؤهلين هي (١١) وفي السنة الخامسة والعشرين - وهي سن الزواج تقريباً - ستبلغ النسبة (١٦). ولو افترضنا الآن أنّ عدد الرجال كثيري الزوجات هو ما نسبته (١) فإنّ الحصيلة ستكون أنّ ٨٪ من الرجال لهم زوجة واحدة، وأنّ ٢٠٪ من الرجال لهم ثلاث زوجات.

وعلىنا بالاضافة الى ما سبق، ان نأخذ بنظر الاعتبار ان معدل عمر النساء أعلى من معدل عمر الرجال، وان عدد الأرمال في المجتمع أكثر دائماً من عدد الرجال الذين يفقدون نساءهم. ثم ان حصيللة الضحايا من الرجال أكثر بنسبة ملحوظة من ضحايا النساء، خصوصاً حين نأخذ بنظر الاعتبار الحروب المهمة ذات الطابع الشمولي العام.

بسبب تراكم حصيللة كل هذه العوامل قرأنا مراراً في المجلات والصحف ان جمعية النساء الألمانيات طلبت من الدولة تبني قانون الاسلام في تعدد الزوجات لتختفي مشكلة النساء الأرمال اللاتي يفقدن الأزواج، بيد ان الدولة لم تستجب لذلك لمعارضة الكنيسة.

اخيراً ان اعتراض النساء على تعدد الزوجات لا يقوم على أساس احساس غريزي طبيعي، لان الرجال الذين يقدمون على الزواج من الثانية والثالثة والرابعة لا يفعلون ذلك بدواعي الاكراه والقوة؛ وانما يتم الزواج برضا النساء ورغبتهن وهن من نساء هذه المجتمعات، ولم يسترققهن الرجال من مجتمعات اخرى، ولم يهبطن من السماء ولا جلبوهن من غير هذه الدنيا، وانما رغبين في مثل هذا الزواج لعل اجتماعية^(١).

ان رسم تعدد الزوجات كان سائداً لمئات وآلاف السنين بين الكثير من الأمم والمجتمعات والأقوام، فلم يستلزم لا فساد الغريزة ولا قلة عدد النساء.

٧- ما جاء في السؤال من ان الاسلام لم يدرك الزمان وان الدين يجب ان

(١) ثمة جملتان في هذا النص اقتبسناهما من بحث المؤلف حول تعدد الزوجات واضفناهما للاجابة لحاجة السياق؛ والجملتان تلاحظان في: الميزان، ج ٤؛ ص ١٨٥-١٨٦. [المترجم]

يوكب مقتضيات الزمان والمكان؛ إنَّ كلاماً مثل هذا أشبه ما يكون بالشعر منه إلى التفكير الفلسفي. فالزمان والمكان لم يتغيَّرا بما يوجب تغيير قوانين الاجتماع الانساني: فالليل والنهار يدوران - في حياة البشر - بعينهما منذ آلاف السنين، والأرض والهواء لازالت هي هي كما كانت منذ آلاف السنين أيضاً.

إنَّ ما طرأ عليه التغيير حقاً هو طراز حياة الانسان وذلك بفعل التقدم المطرّد، بحيث اخذت حاجات الانسان ورغباته تزداد يوماً بعد آخر أو يطرأ عليها التغيير.

إنَّ ازدياد طاقة الفعل الانساني بشكل مذهل هو الذي جعل أبسط الناس اليوم يجرؤ على ان يتمنّى ما لم يكن يمر بخيال ملوك الأمس من أنواع المسرات ووسائلها.

وهذا التحوّل الفكري في المجتمع مشابه للتحوّل الفكري الذي يمرّ به الفرد الانساني الواحد تبعاً لاختلاف أطواره الحياتية. فالانسان حين يكون خالي الوفاض من أية بضاعة تُذكر لا يفكر سوى باشباع بطنه وينسى كلّ ما عدا ذلك. بيد أنّه حين يشبع يبدأ يفكّر بملبسه وحين يتأمن له الملبس يفكر بالبيت وبناء الأسرة، وبعد الأسرة بالأولاد، وبعد الأولاد يبدأ بالتفكير في توفير دواعي السعة في المعيشة وأسباب الثروة والمال وكلّ ما له صلة بتأمين الوجاهة والتوفر على اللذائذ والمسرات المتنوعة.

على هذا المنوال تسعى القوانين الاجتماعية المعاصرة إلى تأمين متطلبات اكثرية أبناء المجتمع واهمال حاجات الأقلية ورغباتها حتى لو كانت - حاجاتها - مُتطابقة مع المصلحة الواقعية للمجتمع.

عند هذه النقطة بالذات تفترق طريقة التفكير الاسلامي عن هذه المناهج، فالاسلام في تشريعاته ينظر إلى الانسان الطبيعي (أو ينظر بحسب الاصطلاح

القرآني الى الفطرة الانسانية) ومعنى ذلك انّ الانسان مزوّد في بنيته الوجودية بتجهيزات خاصة تُؤمّن له الاحتياجات التي تتسق مع بنيته الوجودية من جهة ومع الوسائل والتجهيزات التي زوّد بها من جهة ثانية، وهنا يأتي دور الاحكام والقوانين الاسلامية التي تنظر لهذه الاحتياجات الواقعية التي تركز على البنية الوجودية الطبيعية للانسان.

وفي المحصلة الأخيرة فإنّ الأحكام والقوانين التي شرّعها الاسلام انما جاءت لتأمين المصلحة الواقعية للمجتمع سواء اتفقت مع رغبات الاكثرية وارانها أو لم تتفق. وهذه المجموعة من الأحكام والقوانين المشرّعة هي التي يُطلق عليها اسم «الشريعة». والشريعة لا تتغيّر ولا تتبدل ابداً لأنها تنظر في جهة التشريع الى التكوين الطبيعي والبنية الوجودية للانسان، وهما أمران غير قابلين للتغيير مادام الانسان انساناً؛ كما لا تتغيّر أيضاً الاحتياجات الطبيعية المترتبة على البنية الوجودية للانسان.

أي ان ثبات احكام الشريعة وعدم تغيّرها مناط بثبات الاحتياجات الطبيعية المنبثقة من البنية الوجودية للانسان. ولطالما بقي الانسان انساناً فان بنيته ستبقى ثابتة يرافقها ثبات الاحتياجات الطبيعية المترتبة عليها.

بيد انّ أحكام الاسلام وتشريعاته لا تقتصر على القوانين الثابتة (الشريعة)، وانما للاسلام - في خطٍ موازٍ آخر - أحكام قابلة للتغيير، والقوانين التي تشير اليها هذه الاحكام المتغيرة ترتبط بالتحويلات الحياتية التي تطرأ على حياة الانسان على أثر التقدم المدني.

وإذا أردنا ان نشبه العلاقة بين الثابت والمتغير (احكام الشريعة وما عداها)

فان نسبة الاحكام المتغيرة الى أحكام الشريعة الثابتة، هي من قبيل نسبة القوانين القابلة للنسخ في مجلس الشورى، الى مواد الدستور الثابتة غير القابلة للتغيير. لقد أناط الاسلام لولي الامر (الحاكم الشرعي) في الحكومة الاسلامية ان يضع من القوانين الطارئة المتغيرة ما لا يتعارض مع أحكام الشريعة الثابتة، وذلك في اطار الشورى وطبقاً للمصالح المستجدة. ومثل هذه القوانين تعتبر منسوخة حالما تنتفي المصالح التي أوجدتها، فبمجرد ارتفاع المصلحة يرتفع الحكم. وذلك خلافاً لاحكام الشريعة التي تتسم بالثبات ولا يمكن نسخها.

نتبين مما مرَّ انَّ للاسلام نوعين من الاحكام:

أولاً: الاحكام والقوانين الثابتة التي تستند الى الطبيعة الانسانية الثابتة، وهذه يطلق عليها الشريعة.

ثانياً: الاحكام والقوانين المتغيرة التي تتبع المصالح الطارئة المستحدثة - في حركة المجتمع والدولة - بحيث انها تتغير بتغير المصالح.

ومثال ذلك انَّ الانسان بحاجة ابدأ الى أن يمارس الحركة والانتقال من مكان الى آخر، وقد حقق ذلك فيما مضى من خلال وسائل بسيطة كالحمير وغيرها، مما لم يدعُ الى وجود احكام وقوانين كثيرة تنظّم حركته.

اما الآن ومع النمو الكبير في وسائل النقل وتعدّد وسائلها الى أنواع برية وبحرية وجوية فان الانسان أضحى بحاجة الى تشريع قوانين ونُظْم دقيقة تنظّم حركة النقل. وهذا ما تظطلع به الاحكام المتغيرة.

وحين نعود الآن الى ما جاء في السؤال من ان الاسلام لا يواكب الزمن، نجد ان هذا الكلام لا يقوم على اساس. وانما امام السائل سبيل واحد للاعتراض بان

يذكر حكماً من احكام الاسلام ويثبت انه لا يتسق مع المصلحة الحقيقية لهذا العصر، أو انه يسأل عن مصلحة الحكم.

وفي كل الاحوال، فإنَّ هذا البحث ينطوي عموماً على آفاق واسعة، وقد اقتصرنا على ما يتناسب مع هذا المقال، ونحنُ على استعداد للعودة اليه اذا كان ثمة ابهام أو إشكال يمكن ان يُساق عليه.

٨- لقد اصبحَ جواب هذا السؤال واضحاً بما ذكرناه في جواب السؤال السابق. فالقاعدة التي تستند اليها أحكام «الشرعية» هي الفطرة والتكوين الوجودي الذي يختص به الانسان، دون ان يكون ثمة دخل في ذلك لرغبات الأكثرية (أي: النصف + واحد) يقول تعالى: ﴿فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله﴾^(١).

٩- ١٠: ليس ثمة في المدارك الاسلامية ما يدل على ما ذكر في السؤال. وفي الأصل ليس لدينا في الاسلام شيء بعنوان «ولي العهد» اما اذا كان المقصود بولي العهد هو من يتولى موقع الامامة، فإنَّ ما لدينا من المدارك الثابتة تدل على انَّ الامام الرابع (علي بن الحسين السجاد) هو الذي خلف الامام الثالث (الحسين بن علي) وليست اخته السيدة زينب.

أجل، طبقاً للروايات فإنَّ السيدة زينب اضطلعت في النهضة الحسينية ضدَّ سلطة الاستبداد اليزيدي وظلمة بني أمية، بمسؤوليات كبيرة عهدا إليها سيّد الشهداء، وقد أثبت في مسار ادائها لهذه المسؤوليات ما تتسم به من لياقات علمية وعملية ومن شخصية دينية استثنائية.

وعلينا ان نعرف ان الرؤية الاسلامية في قيمة الانسان في المجتمع تستند الى معيار العلم والتقوى (الخدمات الدينية على الصعيدين الفردي والاجتماعي) ولا أثر في الاسلام لما تفرزه المجتمعات الاخرى من معايير للوجاهة والتميز نظير الثروة والعشيرة وكثرة الأتباع والشرف العائلي، أو طبيعة المواقع التي يشغلها في الحكومة والقضاء وما يناله من الرتب العسكرية. فكل هذه مزايا يمكن أن يفخر بها الانسان في معايير الآخرين، في حين لا يجب ان يكون لها أي أثر في معايير الاسلام بحيث تتحوّل الى ملاك لإعمال القدرة والنفوذ.

لذلك فإنّ بمقدور أية سيدة ان تتقدم من وجهة نظر الاسلام مع الرجال في مساقٍ واحد في كسب المزايا الدينية، واذا كان لها ما تقدمه فانها تتقدم على جميع الرجال.

والرؤية الاسلامية تعطي المرأة حق الاشتراك مع الرجال في جميع النشاطات والمشاغل الاجتماعية باستثناء ثلاثة مواقع هي: الحكومة والقضاء والحرب [الحرب هنا بمعنى القتل والقتال].

يقول تعالى: ﴿ان أكرمكم عند الله أتقاكم﴾^(١) ويقول تعالى: ﴿قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون﴾^(٢).

١١- انّ البحث المفصل في رؤية الاسلام للزواج وبناء الأسرة وما يرتبط بذلك من تفاصيل الأحكام وأدلتها، هو أمر يخرج عن عهدة هذا البحث. وانّ ما نستطيع ان نذكره هنا اجمالاً؛ انّ الاسلام يعتبر الزواج وتشكيل الأسرة عاملاً

(١) الحجرات: ١٣.

(٢) الزمر: ٩.

أصلياً في وجود المجتمع واستمراره.

وتوضيح ذلك انّ نظام الخلق والتكوين ومن أجل ان يقوم البناء الاجتماعي بين بني البشر، زوّد الرجال والنساء باجهزة تناسل، وبميول غريزية تدفعهما للتقارب من بعضهما. فالرجل والمرأة يشتركان كلاهما في ايجاد الطفل الذي ينمو ويستوي بعواطف واحاسيس الوالدين ورعايتهما له من مرحلة الحمل والولادة والرضاعة الى مرحلة النضج.

انّ رصيد الوالدين في تحمل مشقة رعاية الطفل وتربيته وتحمل تبعات ذلك تتمثل بعواطفهما النابضة ازاء وليدهما؛ هذه العواطف التي تدفع الأبوين الى مُضاعفة جهديهما في تربيته الى ان يبلغ مرحلة الرشد والنضوج. وفي المقابل فإنّ الطفل يبادل ابويه بعاطفةٍ مقابلة يكون لها الأثر في استمرار تدفق عاطفتهم. عن هذا الطريق يتقوم الاجتماع الانساني اذ تبدأ في الاسرة ثم تمتد الى بناء دائرة القرابة، فاجاد المدينة، ثم البلد.

ومن البديهي انّ الميول الغريزية يجب ان تحدد، فلا يتعدى الرجل على غير زوجته ولا الزوجة على غير زوجها، وان يكون والد الطفل شخصاً متميزاً بأبوته له (وفي المقابل فإنّ الأمومة تشخص بضامن طبيعي تمثلها حالة الحمل). وفي خلاف ذلك فإنّ الشباب سينطلق ما استطاع في اشباع ميوله الغريزية بطرق غير رسمية (غير مشروعة) دون ان يتحمل مشاقّ بناء الاسرة وتكوين العائلة، وفي هذه سيفقد الآباء الثقة بالأبناء لريبتهم وعدم اطمئنانهم الى الارتباط النسبي. وعلى اثر فقدان الثقة بالروابط النسبية تضحل العواطف العائلية.

لذا فإنّ شيوع الزنا فضلاً عما يتسبب به من مفسد صحية واجتماعية

واخلاقية، وما يفضي اليه من قطع النسل اثر الخيانات التي تترتب على هذه الفاحشة؛ فهو ينتهي أيضاً بالقضاء بشكل كُلي على العواطف العائلية.

اننا نلمس هذه الآثار في تضاؤل العاطفة العائلية - التي تشدُّ لِحمة البناء الاسري والاجتماعي - في البلاد التي تسود فيها الحرية الجنسية. ومن المؤكد أنَّ استمرار التحلل سينتهي قطعاً الى تهديد مستقبل البشرية.

لقد قرأنا في الصحف والمجلات ان حصيلة الاتصال الجنسي العفوي بين الرجال والنساء - وهو الاتصال الطاريء الذي لا يكون حصيلة علاقة حب مسبقة - بلغت خلال عام في امريكا وحدها ثلاثمائة الف مولود. وعلى ضوء هذا الرقم وحده نستطيع ان نتبين مستقبل المجتمع البشري خلال المائة عام القادمة. لذلك قيّد الاسلام الاتصال الجنسي بين المرأة والرجل بطريق الزواج وحده ومنع الوسائل الأخرى. ثم أوجب على الرجل ان يتحمل نفقة ولده وان يكون مسؤولاً عنه.

وأحكام الاسلام حرمت الزواج من المحارم: الأم، العمّة، الخالة، الأخت، والبنّت، وبنّت الأخ والأخت فهما حرام على الرجل، وكذلك زوجة الابن وأم الزوجة، وبنّت المرأة المدخول بأمرها، والجمع بين الاختين، وكذلك حرّم الاسلام الزواج من المتزوجة وهي محصنة في عهدة رجل، وجعل الرضاة سبباً لانتشار الحرمة مثل ما يحرم بالنسب^(١).

ويحرم على المرأة ايضاً من الرجال ما يحرم على الرجال بالنسبة نفسها.

(١) ثمة تفاصيل في أحكام ما يحرم بالرضاة وكيفيةها تجدر مراجعتها في المصنفات الفقهية المتخصصة. [المترجم]

ان ادلة ما ذكرناه منوط بآي القرآن الكريم في سورة النساء وكذلك الأخبار والأحاديث الواصلة عن النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله وسلم) وأئمة أهل البيت (عليهم السلام) مما ضبطته كتب الاخبار.

١٢- يعد الطلاق أحد مفاخر التقنين الاسلامي، وهو خاتمة لمرارة دائمة يعيشها الزوجان اثر غياب التوافق بين المرأة والرجل. ومما يدل على متانة هذا القانون هو حذو البلاد غير الاسلامية لقبوله تدريجياً واققراره الواحد بعد الآخر. لقد مرّت اشارة إجمالية عن الطلاق في جواب السؤال الرابع. وما نشير اليه مجدداً أن الطلاق أحد ضروريات الاسلام، وهو حكم لا يحتاج -لضروريته- الى مدرك. أما احكامه التفصيلية وأدلتها فهو مما يخرج عن نطاق هذا المختصر.

١٣- المرأة في الاسلام حرّة في اختيار الزوج.

١٤- للمرأة المطلقة الحق في الاحتفاظ بالطفل عندها حتى السابعة من عمره، على ان يتحمل الرجل نفقة الطفل في هذه المدّة. اما ما يتعلق بادلة الحكم فيجب مراجعة مباحث الفقه الاسلامي.

١٥- ١٦: ثمة حديث مرسل - بهذا المعنى - يُنسب في نهج البلاغة الى الامام علي (عليه السلام). والمراد منه ان لا يجمد الانسان في تربية الاطفال على أساس الآداب والرسوم السائدة، لأن مثل هذا الجمود يجعل الانسان مُتخلفاً عن مسار التقدم الحياتي، تماماً كالذي اعتاد ان يسافر من مكان الى آخر مشياً على الأقدام أو بواسطة الحمير حتى بلغ من أفتته بذلك ان لا يفكر أبداً باختراع السيارة واستعمالها، وتعبيد الطرق ورصفها بالاسفلت.

وعلى هذا فليس المراد بالحديث ان لا يلتزم الأولاد بأحكام الشريعة (وهي

احكام غير قابلة للتغيير) واذا قُدِّر وان كان المرادُ من الحديث هذا، فحينئذ سنكون مضطرين لردّه لاننا نملك بين ايدينا معياراً صريحاً وقطعياً عن الرسول الأكرم (صلى الله عليه وآله وسلّم) وسائر أئمة أهل البيت (عليهم السلام) يقضي برّد كل حديث يخالف القرآن.

وعليه تكون القاعدة اننا نعرض أولاً الحديث على القرآن، ثم نقبله بعد ذلك - حين لا يتعارض مع كتاب الله -

١٧- ليس ثمة أدنى اختيار لأولياء الدين في تغيير القوانين الالهية (الشريعة) وانما تنحصر وظيفتهم باستنباط المسائل الدينية من المدارك الأصلية - الكتاب والسنة - تماماً كالحقوقي الذي يستطيع استنباط المسائل الحقوقية (الفرعية والتفصيلية) من القانون العام في البلد، لا أن يغير مادة قانونية خاصة من القانون العام (الدستور).

وبالنسبة لقوانين الشريعة لا يستطيع ليس علماء الدين وحدهم وحسب، وانما حتى النبي الاكرم (صلى الله عليه وآله وسلّم) الذي جاء بالشريعة وخلفاؤه الائمة - حفظة الشريعة وحماتها ومعلموها - ان يمسوا الشريعة بادننى تغيير، وليس لهم ادنى حق في ذلك.

وعلينا ان نشير ان امثال هذه الاسئلة والاعتراضات تصدر من طريقة تفكير غريبة سائدة بين علماء الاجتماع الغربيين، حيث تقضي مناهج هؤلاء وطريقتهم في التفكير أن ينظروا الى الأنبياء أصحاب الشرائع على انهم مجرد عدّة من النوايع والمفكرين الاجتماعيين، نهضوا بما يعود بالنفع على مجتمعاتهم، ودعوا الناس الى الطريق المستقيم، ثم وضعوا من القوانين ما يتناسب مع مؤهلاتهم

الفكرية وبحسب ما تقتضيه متطلبات عصرهم، واعلنوا بعدئذ انهم رُسل الله، وان افكارهم ودعواتهم هي وحي سماوي، وكلام الله وشريعته ودينه، وان مبعث افكارهم السامية هو جبرئيل ملك الوحي!

ومن البديهي حينئذ ان تُنظّم قوانين الأديان السماوية طبقاً لهذه الرؤية والمنهج الفكري - وشريعة الاسلام من بينها - وفقاً لمصالح العصر - اي ان تتغير أحكام الشريعة تبعاً لتغيرات المكان والزمان - كما تشير لذلك الاعتراضات التي تلوح في طي الاسئلة الاربعين هذه.

بيد انّ ما نراه انّ اصحاب هذه الرؤية (ذات المنبثق الغربي) قد سلكوا - في موقفهم النظري - طريقاً خاطئاً، فهم سجلوا احكامهم على دعوات الأنبياء، على أساس الحدس، دون ان يدرسوا هذه الدعوات، أو يقيموا حكمهم على دليل. فاذا كانت الكتب السماوية للأديان السالفة وتأريخ أنبيائهم لا يخلوان من الغموض والابهام، فانّ الأمر ليس كذلك بالنسبة للاسلام.

فكل ما في القرآن الكريم - الكتاب الالهي للاسلام - وتأريخ حياة النبي الاكرم (صلى الله عليه وآله وسلم) وما بين ايدينا من بيانات (نصوص) قطعية الصدور عنه وعن خلفائه (أئمة أهل البيت عليهم السلام) يكذب النظر المشار اليه آنفاً ويخطئه.

لا نريد الآن ان ننحاز الى الاسلام أو ندافع عن حقانية هذا الدين، وإنما يعنينا ان نذكر انّ الذي له أدنى معرفة بمدارك الاسلام ومرّ على القرآن الكريم وبيانات أولياء الدين، وبالذات بيانات النبي الذي جاء بالكتاب، سيرى انّ مضامين ذلك

تؤكد خطأ النظرية المشار إليها.*

١٨- كان يُحسن بالسائل ان يذكر عدداً من أحكام الاسلام الرجعية (!) بدلاً من الاكتفاء بالادعاء الفارغ، كي يستوي البحث على نهج إستدلالي. ليس في أحكام الاسلام وقوانينه ما هو متخلف ورجعي، وانما هناك الكثير من المسلمين المتخلفين عن أحكام الاسلام!

انّ الأديان السماوية وبالذات الدين الاسلامي، تبحث في حياة أبدية للانسان، وفي صلة العالم الانساني بما وراء الطبيعة، ولا ندري ما هي صلة هذا الطراز من البحث بالعلم والصناعة المعاصرَيْن؟

انّ موضوع البحث العلمي المعاصر هي المادة وخَوَاصها، والصناعة أيضاً تدور حول المادة كمحور، وبالتالي فلا معنى لأن يكون للعلم حق ابداء النظر فيما وراء جهته بالسلب أو بالايجاب.

انّ تخلي الشباب المسلم المتعلم عن الدين وانزواءه عن احكامه لا تقع مسؤوليته على الاحكام الاسلامية نفسها. والشاهد على ما نقول انّ المسألة لا تقتصر على الصدود عن الدين وحده وانما تمتد لتشمل - كما نرى - الضوابط الوجدانية والانسانية التي باتت تُسحق تحت الاقدام. فشيوع الكذب والخيانة والتملق والتحلل الخُلقي في أوساط شبابنا المتعلم كُلّها مظاهر تشهد على تنفر هؤلاء في الغالب وعدائهم لكل ما يتصل بالنقاء والصدق والاستقامة، وليس ما ينتسب الى الدين وحده وحسب.

(*) ثمة في الاصل اشارة الى مضامين بعض الآيات من دون تحديد أرقامها وسورها، وقد أهملناها بعد ان تعذر تعيينها. [المترجم].

من جهة ثانية ثمة فئة واسعة من الشباب المتعلم (وان كانت نسبتها أقل الى الفئة الاولى) تتحلّى بالأخلاق الحميدة، وتعي المعارف الدينية، وهي لا تزال تلتزم العمل بأحكام الاسلام وقوانينه التي نسبها السائل الى التخلف (!) من دون ان تشعر ان ثمة تعارضاً بين الاسلام والعلم، وبينه وبين التقدم الصناعي، ودون ان تحس كذلك بالآلام الانفصام في حياتها.

والذي نخلص اليه ان تحلل شبابنا الاسلامي المتعلم عن الدين يعود الى طبيعة المناهج السائدة في التربية والتعليم والنشأة الثقافية، مع ما يقابل ذلك من عدم اعتناء من بيدهم زمام الثقافة بالاضطلاع بمسؤوليتهم كاملة، من دون ان يكون ثمة معنى لتحميل أحكام الدين والقيم والفضائل الانسانية والاخلاقية مسؤولية ذلك.

١٩- ٢٠: ليس ثمة في احكام الاسلام قانون مثل هذا.

٢١- ٢٢: لم يصدر مثل هذا الكلام (الحكم) عن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) أبداً، وانما هي تهمة حاول أعداء الاسلام وبالأخص المسيحيون الغربيون ان ينسبوها الى ساحة الرسول الاعظم، ولم يكن زواجه (صلى الله عليه وآله وسلم) بزوجة ابنه بالتبني الا لابطال مثل هذا العرف غير المحمود، حيث كانت تسود في ذلك العصر سنة إلحاق الولد بالتبني بالعائلة التي تتبناه وانزاله في المعاملة بمرتبة القرابة الحقيقية.

وثمة في القرآن الكريم آيات من سورة الأحزاب حول هذه المسألة.

٢٣- اذا كان ثمة عيب يذكر لزواج الفتاة الشابة من الرجل الشيخ فهو يتمثل بعدم إلتذاذ الزوجة الشابة بزوجه الشيخ اثناء المواقعة والاتصال. أو أن يمثل العيب بموت الزوج - وهو شيخ كبير - باكراً وبقاء الزوجة أرملة وهي في مطلع

حياتها، إثر الفارق السنّي الذي بينهما.

بيد أنّ من الواضح أنّ مقاصد الزواج لا تنحصر في النقطتين المشار اليهما قبل قليل، لذلك ليس هناك دليل على منع (تحريم) مثل هذا الزواج، فضلاً عما يمكن ان تكون له من مقاصد اخرى تجعله مرجحاً.

حصل قبل سنوات وان قرأنا حين كان ايزنهاور رئيساً لأميركا، انّ نشرة اميريكية واسعة الانتشار وجهت سؤالاً الى الفتيات الامريكيات عمّن يرغبن الزواج به، فجاءت اجابة الاكثرية منهن تختار ايزنهاور، في حين لم يكن هذا الرجل في ذلك الوقت لا شاباً ولا ذا مظهر جميل.

وحين نعود الى زواج النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله وسلّم) نجد ان من له أدنى معرفة بسيرة حياته، يعرف أنّه لم يكن يترسم خطواته في الحياة على أساس اللذة أو الهوى، بل العقل ملء حياته، فاعماله ومرافق سلوكه تقوم بمجموعها على أساس العقل وليس على أساس العاطفة.

اما زواجه المشار اليه في السؤال، فقد كان يهدف من ورائه - أولاً - ان يبيّن جواز مثل هذا الزواج، ثم كان له أكبر الأثر في تقدم مسار الدعوة يومئذ.

٢٤- ٢٥: انّ القرآن الكريم هو الذي أبان جواز نكاح المتعة ومشروعيته، وذلك في الآية الرابعة والعشرين من سورة النساء. وأزاء ذلك لم يعتن الشيعة بمخالفة أهل السنة لهذا الزواج، بعد ان اثبتته القرآن الكريم وأجازه، وبعد ان كان العمل به شائعاً في حياة رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلّم) وخلال خلافة الخليفة الاول وشطراً من خلافة الخليفة الثاني، وذلك قبل ان يبادر الخليفة الثاني التي منعه.

ومن الواضح أنّ الحكم القرآني لا يُنسخ إلا بالقرآن نفسه، ولا يحق لموقع

الحكومة الاسلامية ان يكون لها نظر أزاء ما يتعلق باحكام وقوانين الشريعة. انّ ما يُقصد بنكاح المتعة هو الزواج المؤقت، ومشروعية مثل هذا الزواج في الاسلام أمر ثابت لا يرقى اليه الشك ولا يبلغه التردد.

وحين ننظر اليّ المسألة من زاوية فلسفة الأحكام فإنّ مشروعية الطلاق في الاسلام هي دليل على انّ الزواج يمكن ان يكون مؤقتاً ينقطع دوامه بالطلاق. وفيما يتعلق بالزواج المؤقت نفسه فقد نظّمته الشريعة بطريقة بحيث لا تستتبعه مضار أو محاذير، وبالتالي فليس ثمه ما يدعو للاعلان عن منعه. اما ما ذكره السؤال من انّ هذه الممارسة تظهر «المرأة بصورة الشيء الذي يزيد في راحة الرجل ومتعته» فهو كلام لا يقوم على أساس. فالمرأة أولاً تقدم على هذا العمل باختيارها وملء ارادتها دونما اجبار.

وثانياً ان كلّ ما نفترضه للرجل من مزايا يمكن ان نفترضه للمرأة كذلك. فاذا كان الباعث للعمل هو الرفقة أو اللذة أو انجاب الاطفال أو اي معطى آخر من معطيات الحياة، فإنّ هذه المزايا تستوي بين الاثنين، وبالتالي ليس هناك ما يدعونا للقول انّ أحدهما يتحوّل الى لعبة بيد الآخر.

علاوة على ما مرّ، فاننا حينما ننظر اليّ العالم الانساني بنظرة رحبة مُنفتحة، فنسجد انّ العلاقات الجنسية بين بني البشر لا تقتصر أبداً على الزواج الدائم، وانما هناك دائماً أشكال اخرى للاتصال غير القانوني. وبالتالي فإنّ الزواج الدائم لا ينهض لوحده بمهمة اشباع الغريزة الجنسية وارضاء ميولها.

ان الحكومات والسلطات الرسمية لم تفلح في أي بلد من بلدان العالم المتمدنة ونصف المتمدنة، من ان تحوّل دون شيوع اشكال الممارسة الجنسية

الآخري، اذ تنتشر في جميع المدن الكبيرة مراكز علنية أو سرية لمثل هذه الممارسات.

لذلك لا مفر للدين الذي يرمي الى اشباع حاجات الغريزة الجنسية بالوسائل المشروعة، ويحول دون الزنا بشكل مطلق من أن لا يقتصر على الزواج الدائم وحده، وإنما عليه ان يضم في بنائه التشريعي مكاناً للزواج المؤقت، يأتي في اطار شروط خاصة تحول دون تفشي الزنا وشيوع مفسده.

من هنا ما جاء عن الامام أمير المؤمنين في قوله (عليه السلام): «لولا ان عمر نهى عن المتعة ما زنى الأشقي». وعليه فليس من الحقيقة في شيء ان يُعدّ تشريع الزواج المؤقت خلافاً للقوانين الانسانية.

ومن البديهي ان مُراد السائل في ان المتعة تخالف القوانين الانسانية، ليس قوانين العهود القديمة التي سبقت الاسلام، كشرائع الروم القديمة وشرائع حمورابي، فمثل هذه الشرائع كانت تُعامل المرأة كما تعامل الحيوان أو الأسير، وإنما مُرادُه هو القوانين الغربية.

لقد صرنا نخترل كل شيء في الغرب، فحين نقول العالم الانساني فإن مُرادنا هو العالم الغربي، وحين نقول المجتمع البشري، فمرادنا هو المجتمع الغربي، وحين نذكر الانسان فإن مُرادنا هو الانسان الغربي!

أصبحت العقول تحت تأثير الغرب وتبعاً لهيمنته دون قيد أو شرط (وذلك بصرف النظر عن طبيعة هذا التأثير وفيما اذا كان إيجاباً يعبر عن الواقعية، أو التلقين، أو التقليد أو ناتجاً عن الدعاية والخطأ).

ولكن علينا ان نعرف ماذا فعل هؤلاء السادة (!) خارج دائرة الزواج الدائم،

وما هي البدائل التي وضعوها بدلاً من «الزواج المؤقت» الذي عدّوه متعارضاً مع القوانين الانسانية؟! وماذا يجري في اطار العلاقات العامة المختلطة بين الرجال والنساء والشباب والفتيات؛ بل وبين الرجال والشباب انفسهم، في البلدان المتقدمة وخصوصاً تلك التي تتقدم على غيرها بالمدينة؟ وعلينا ان نعرف طبيعة الوسائل التي جاءت لتكون بديلاً للفراغ الذي تركه اهمال الزواج المؤقت، ونتمعن ما تحكيه الأرقام والاحصاءات المذهلة في هذا الجانب، من دلالات في هذا الشأن!

٢٦- ليس ثمة شك في حقيقة ان أي بلد من البلاد الاسلامية لا يدخل في نطاق البلاد المتقدمة، بيد ان ما يجب ان نسأل عنه، هو: اي بلد من هذه البلاد يُطبّق الاحكام والقوانين الاسلامية؟

والاكثر من ذلك: ماذا استفادت هذه البلاد التي تحمل اسم الدين الاسلامي، من الاسلام نفسه؟ واذا أردنا ان نستثني العبادات الاسلامية التي يلتزم بأدائها بعض الناس في هذه البلاد بدافع العادة المتوارثة نظير الصلاة والصوم والحج، فما هو نصيب قوانين واحكام الاسلام الفردية والاجتماعية، والجزائية والحقوقية، وأي منها تمّ احياؤه بالعمل والتطبيق؟

في ضوء ذلك الا يعدّ من السخرية بمكان ان ننسب تخلف البلاد الاسلامية الى الاسلام ونُحمّله تبعات انحطاطها؟

قد يقال لو ان الاسلام كان ديناً تقدماً تملك احكامه الاهلية في اصلاح المجتمع وادارته، لكان شقّ طريقه في المجتمع ولم يترك جانباً؟ وهنا يحق لنا ان نسأل: اذا كان تخلف المجتمع وعدم رقيه هو دليلاً على

انحطاط قوانين الاسلام (!) فلماذا اذاً لم يفلح المنهج الديمقراطي الغربي المتقدم في ان يشقَّ طريقاً لنفسه في هذه البلاد رغم أنه حلَّ فيها فترة تزيد على النصف قرن، ولم يكن له اذنى أثر في رقيها خارج نطاق الجانب الشكلي السوري؟ ثم لماذا لم يستفد الشرقيون من هذا النهج التقدمي كما استفاد الغربيون منه؟ ولماذا لم يستطع هذا النظام الانساني (الديمقراطية) ان يقطع دابر الشيوعية، حتى وصل الحال الى ان يسود النظام الشيوعي نصف سكان الكرة الارضية تقريباً في أقل من نصف قرن، بحيث نفذت الشيوعية الى قلب أوروبا وأمريكا، وأخذت تُطيح بحصون هذه «الانسانية التقدمية» (المنهج الغربي) يوماً بعد آخر وتضمُّها الى منظومتها؟ والمهم انَّ هذه التطورات تحصل بعد ان استطاع النهج الديمقراطي ان يفتح لنفسه مساراً في مهد الانسانية (الغرب) لسنوات متمادية، بحيث أضحى كالدّم الذي يسري في شرايين المجتمع!^(١)

وإذا أردنا ان نتجاوز ذلك كلّهُ، فاننا نجد انَّ الانحطاط والتخلف لا يخص البلاد الاسلامية وحدها حتى تُرمى ساحة الاسلام وتتهم باسباب ذلك، وانما نجد هذا المصير يمتد ليشمل سائر البلاد الآسيوية والافريقية التي تسود فيها جميع الأديان من برهمية وبوذية الى المسيحية والاسلام، وليس من ذنبٍ لهاتين القارتين الغنيتين سوى انهما تحت سيطرة الغرب ومطامعه التي لا حدَّ لها. وطالما بقيت هاتان القارتان الغنيتان ينبوعاً يمدّ الصناعات الغربية بالمواد

(١) انَّ كلام المؤلف هنا يحمل طابعاً سجالياً هدفه النقض. وما يرد من ألفاظ سواء عن الشيوعية أو الديمقراطية نظير قوله انَّ الشيوعية سادت كنظام سياسي نصف سكان الكرة الأرضية؛ أو ان الغرب مهد الانسانية يساق من زاوية مقتضيات النقض على الخصم والاطاحة بشبهاته. وخارج مهمة النقض هذه جاءت مواقف المؤلف المبدئية واضحة في ثنايا دراسات الكتاب وبحوثه. [المترجم]

الاولية (المودعة في باطن الأرض وعلى سطحها) وسوقاً لاستهلاك البضائع التي لا تعد للمصانع الغربية، ومصدراً للعبيد؛ وطالما بقي الغرب بحاجة الى كل ذلك، فلا يمكن ابدأً ان يكون اي بلد من بلاد هاتين القارتين في عداد البلاد المتقدمة (يعني البلاد الغربية) ولن يستطيع أهائي هذه البلاد ابدأً أن يلحقوا بسادتهم (الغربيين) سواء أكانوا من المسلمين أو من غير المسلمين.

وكما رأينا فإن ذلك يحصل يوماً باسم الاستعمار، وآخر باسم الاستملاك، وثالثاً بعنوان المصالح المشتركة، ورابعاً باسم المساعدات الاقتصادية، والحصيلة اننا نكون تبعاً نقاد اليهم.

اما ما جاء في السؤال: «هل يمكن تغيير الاسلام أو التعبير عنه بصيغة تكون متوافقة مع العلم ومقبولة من قبل الطبقة المتعلمة؟» ففي جوابه نذكر بما قلناه آنفاً من ان المعارف الاسلامية التي تتضمن الكتاب والسنة، هما غير قابلين للتغيير بتصريح من الكتاب والسنة نفسيهما.

وطالما كان الاسلام هو دين الحق، فلا يحتاج الى قبول الطبقة المتعلمة، وانما هذه الطبقة هي التي تحتاج الى الحق والواقعية. يقول تعالى: ﴿لا اكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي﴾^(١). وعلينا ان نقول أيضاً؛ كان الأجدر بالسائل ان يُسمي بعض الأمثلة التي تثبت تعارض الاسلام مع العلم كي يتسم الكلام بالطابع الاستدلالي، بدلاً من ان يكون مجرد دعوى فارغة.

٢٧- ٢٨: يتساوى الجميع في الرؤية الاسلامية أمام القانون والعدالة لا فرق بين الحاكم والرعية؛ والغني والفقير؛ والقوي والضعيف؛ والمرأة والرجل؛

والأسود والأبيض؛ بل ويستوي في ذلك حتى النبي والامام المعصوم مع بقية الناس، دون ان يكون ثمة امتياز يؤثّر به على انسانٍ ما ويسلبه حرّيته القانونية. أما الأصل الذي يوجب احترام السادة وتكريمهم، فهو القرآن الكريم نفسه، حيث امر الله سبحانه نبيّه ان يطلب من الناس مودة ذوي قرباه (صلى الله عليه وآله وسلّم) في الآية (٢٣) من سورة الشورى.

والسر الباعث على هذا الأمر الرباني اتضح بعد وفاة رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلّم) مباشرة، حيث تعامل الناس مع أولاده بطريقة لم تقع لذريّة ونسل أي قائد أو زعيم في التاريخ.

فبعد ان مضى الرسول الاكرم (صلى الله عليه وآله وسلّم) الى ربّه بقرون لم يأمن نسل الرسول على أنفسهم، فهم بين قتلى تهدى رؤوسهم المقطوعة من مدينة الى أخرى، وبين من يدفن وهو حي في قواعد البناء وأساسه وفي الأعمدة والجدران، وبين من يمضي السنوات معذباً في ظلمات السجون والطوامير الى ان يقضي مسموماً.

وبعد ان انسلخت قرون من بعد الهجرة (النبوية الشريفة) واستطاع الشيعة ان يتوفروا على قدرٍ من الاستقلال وحرية المذهب، جهدوا في احترام أبناء الرسول كرد فعل أزاء ما أصاب أولاد الرسول ومحبيهم من مظالم سالفة من قبل أهل السنة^(١).

٢٩- لا تقتصر حرمة لحم الخنزير على التشريع الاسلامي وحده، وانما هو

(١) من البديهي ان كلام المؤلف لا ينصرف الى القاعدة الشعبية من الاخوة أهل السنة بقدر ما يريد ان يشير الى مظالم الحكام لآل الرسول وذريته، حيث كان هؤلاء الحكام يتسبون لاهل السنة.

حرام ايضاً في الأديان السماوية التي سبقت الاسلام، كما يُفهم من الانجيل والتوراة. اما الحكمة التي ذكرت في حرمة فتعود الى أضرار صحية ونجاسة أكله.

٣٠- أقام الاسلام قواعد منهجه في التربية والتعليم على أساس العقل. والعقل هو العنصر الوحيد الذي يميّز به الانسان على سائر الحيوانات. ومن الواضح انّ المشروبات الكحولية وسائر المسكرات الأخرى هي مما يذهب بهذه الميزة التي تعد اساس حياة الانسان، وتجعل مقاصد التربية والتعليم الدينيين هباءً منشوراً.

ولا يمكن أيضاً التغاضي عن الجرائم المتعدّدة والتحليل والفساد، وأشكال التخلف عن القانون، مما يقود اليه تناول المشروبات الكحولية، أو يساهم في انبثاقه - مع العوامل الأخرى - وذلك فضلاً عما تتسبّب به هذه المشروبات من أضرار صحية في البعدين الروحي والجسمي، وما تُفضي اليه من آثار وراثية سيئة يشهدها المجتمع البشري يومياً. (تلاحظ الآية: ٩١ من سورة المائدة).

٣١- يُحرّم الاسلام علاقات الحب على مستوى الاتصال الجنسي أو مقدماته في غير دائرة الزواج كما مرّت الاشارة لذلك. وعلينا ان نعلم انّ حكمة هذا التحريم في الاسلام لا ترتبط بمسألة سلب حرية البعض أو التعدي على حقوق البعض الآخر، حتى يقال انّ من الممكن ان يتم الأمر برضا الطرفين ومن دون تعدّد على حقوق الآخرين، وانما سبق وان ذكرنا انّ القضية برمتها ترتبط بتكوين المجتمع وتحديد الآباء وتشخيص الموارث.

ومن هذه الزاوية ليس ثمة فرق بين أنواع الزنا، فهي جميعاً محرمة، ويلحق بها اللواط ايضاً الذي يُعدّ كالزنا.

٣٢- ٣٣: سبق وان ذكرنا انَّ قوانين الشريعة (احكام الله الثابتة) لا مجال لتغييرها ابدأ، وبالتالي ليس ثمة من خيار لأئمة الدين في ذلك كي يصح ان يكونوا في طليعة مشروع التغيير أو يكونوا متخلفين عنه. وليس لهم الحق أيضاً ان يسلموا للتغيير، لو طال الشريعة، أو يذعنوا اليه بشكل مؤقت أو غير مؤقت. يخاطب الله (سبحانه) نبيه أنه لو لا تثبيت المولى (عزّ وجلّ) لكاد ان يركن الى الكفار شيئاً قليلاً لما ينفع الاسلام في بعض المواطن، - ولكن الله نهى عن ذلك - يقول تعالى: ﴿ولولا أن تبسّك لقد كدت تركن إليهم شيئاً قليلاً * إذاً لأذقناك ضعف الحياة وضعف الممّاة ثم لا تجدك لك علينا نصيراً﴾^(١).

٣٤- لا يُعبأ بالعادات والآداب والسنن السائدة بين المسلمين ان لم يكن ثمة سند لها من كتاب الله أو من السنة. أما أحكام الشريعة مما لها مدرك قطعي في الكتاب والسنة فهي واجبة القبول لا يجوز التخلف عنها.

٣٥- انّ كلام أمير المؤمنين هذا ناظر الى جهة المعارف العقيدية في الاسلام التي يجب الايمان بها عن طريق العقل، وليس الى الأحكام والقوانين العلمية التي يجب العمل بها.

وفي العمل لا معنى للتبعيض في الأحكام والقوانين. والمسألة لا تقتصر على أحكام الاسلام وحده، بل لا يجوز التبعيض في القوانين والضوابط الاجتماعية الاخرى (التي تنتمي الى اتجاهات مذهبية غير اسلامية) ذلك انّ التجزئة والتبعيض لا يكون لهما نتيجة سوى تزلزل البناء الاجتماعي وانهيائه بعد ذلك. ففي نظام تحكمه الديمقراطية مثلاً لا يمكن ان يُسمح لطبقة الاشراف - كونها

تملك الحرية - ان ترفض من القوانين ما لا يتلاءم مع مذاقها العقلي، ولا ان يسمح لفئة ثانية في ان تكون حرّة في عدم العمل بالقوانين التي تنظم الجانب المالي، ولثالثة في ان ترفض قوانين التجارة، ورابعة ترفض القوانين الجزائية، وخامسة تنقلت عن أحكام الضوابط العامة وهكذا.

فمن البديهي ان حالة مثل هذه تفضي الى شيوع الفوضى وانحلال المجتمع، ولا سبيل للفرد الذي يعيش في اطار النظام الديمقراطي الا ان يسلم بجميع الأنظمة والقوانين دون استثناء طالما كان قد قبل - مبدئياً - النظام الديمقراطي وشارك في انتخاب نواب عنه في تشريع المواد القانونية.

ولا تختلف المسألة في الاسلام فالانسان الذي آمن بالعبقيدة الاسلامية عن طريق العقل، وصدّق بالنبوة، عليه ان يؤمن بانّ جميع ما جاء به النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) ونسبه الى الله (سبحانه) هو فعلاً أحكام الله، وليس في أحكام الله وتشريعاته ثمة مجال للخطأ أو للخلط، وانّ هذه الأحكام ليس لها هدف سوى رعاية مصالح العباد وحفظ منافعهم.

انّ احراز مثل هذا الايمان الاجمالي يكفي - اجمالاً - لقبول صحة كل حكم من أحكام الاسلام والتصديق بها وعدم ردّها، حتى وان لم يُحرز العلم التفصيلي بما ينطوي عليه كل حكم من الأحكام من مصالح.

وعليه لا معنى لقبول بعض الاحكام وردّ البعض الآخر.

٣٦- انّ حقيقة الدين ترتد في المحصلة الأخيرة الى مجموعة من العقائد والرؤى حول الكون والانسان، والى سلسلة من الوظائف العملية التي تجعل حياة الانسان مُتسقة مع تلك العقائد. وبناءً عليه فلا معنى لأن يكون الدين أمراً

تشريفياً بين يدي الانسان بحيث يقبل ما يهواه قلبه - ويرفض ما يشاء - بل الدين حقيقة واقعية تستوجب ان يخضع الانسان واختيار الانسان له.

وإذا أردنا ان نقرب المعنى بمثال، فيمكن ان ننظر الى مسألة استفادتنا من نور الشمس. فالقضية هنا حقيقة واقعية ليس بمقدور الانسان ابدأً ان يكون حُرّاً أزاءها، فيكون له في كل يوم نظر فيها. الانسان مضطر اضطراراً للقبول بثبوت هذه الواقعية، وكل الذي عليه ان يبني حياته على أساسها.

ثم اذا كان الدين ينص بنفسه «على حرية كل انسان في اختيار الدين الذي يشاء» الا يعني ذلك اقراراً من الدين نفسه بأنه لا يعدو ان يكون امرأً تشريفياً غير واقعي، وبالتالي ألا يكون الدين بذلك قد وضع دائرة البطلان حول نفسه!

يقول سبحانه: ﴿انّ الدين عند الله الاسلام﴾^(١). ويقول تعالى: ﴿ومن يبتغ غير الاسلام ديناً فلن يقبل منه﴾^(٢).

والاسلام يميّز ثلاثة أديان بنظرة الاحترام من بين باقي الأديان، وهذه الثلاثة هي: النصرانية واليهودية والمجوسية. الا ان معنى الاحترام الذي يرمي اليه (كما هو واضح من آيات القرآن الكريم) هو انّ بمقدور أهل هذه الأديان ان يبقوا على أديانهم، لا انّ أديانهم حقة.

٣٧- ليس ثمة علامة للاسلام باسم «الهلال» وانما غاية ما هناك انّ الهلال والنجمة عُرفا بعد الحروب الصليبية كعلامة مميزة للمسلمين في البلاد الاسلامية. واليوم تضم أغلب أعلام البلاد الاسلامية هذه العلامة.

(١) آل عمران: ١٩.

(٢) آل عمران: ٨٥.

٣٨- ليس ثمة في الاسلام رؤية خاصة ازاء سفر الانسان الى القمر أو ما سواه، وانما يذكر القرآن فقط الأجرام السماوية بوصفها آيات الهيبة، يشير ما تنطوي عليه من نظام محير مدهش، لدلائل التوحيد.

والقرآن يذكر ان ما في السماوات مسخرٌ للانسان.

٣٩- طالما كان القرآن معجزاً بلفظه (كما هو معجز بمعناه) فيجب ان يُحافظ على لغته التي هي اللغة العربية.

اما علة العربية في الصلاة فتعود الى ان المصلي يقرأ في الصلاة جزءاً من القرآن (الحمد وسورة اخرى) في كل ركعة من الركعات.

ومن الوجوه الاخرى لعناية المسلمين بالعربية هو ان مدارك الدين الاصلية من آيات ورايات وأخبار هي باللغة العربية.

٤٠- اجل! لقد تحولت قطعة صغيرة من أرض فلسطين الى ميناء بحري وقاعدة عسكرية للدول الكبرى: بريطانيا، فرنسا، وامريكا. وثمة كيان مصطنع وعميل قام هناك باسم دولة اسرائيل، حيث دأبت هذه القوى على تجهيز هذا الكيان وتقويته، وحالت بكل المساعي دون ان تتكاتف الدول الاسلامية وتتحد في مواجهته. (باتت هذه الحقائق واضحة من خلال أحداث السنوات الاخيرة).

وقضية «ان دولة اليهود هي كيان مستقل ومتقدم على رغم كل ما جاء في الاسلام من أحاديث تعد بان ليس بمقدور اليهود ان يكونوا لانفسهم بلداً مستقلاً» هي فكرة خاطئة تسربت الينا اثر نفوذ السياسات (الاستعمارية) في السابق ولا زالت تمتد الينا كي تبقي شعوب هذه المنطقة من العالم يرزحون تحت نير الجهل والنفاق والعداء، وهم يحملون نظرة سلبية الى الاسلام.

والآ فالقضية لا ترتبط برواية حتى يقال انها مجهولة، وانما تتصل بالقرآن الكريم مباشرة. والقرآن لم يعرض لها على النحو الذي ذكر في السؤال، وانما عرض لها بطريقةٍ يجب ان تعدّ فيه احدى نبوءات القرآن.

وتوضيح ذلك: انّ الله (سبحانه) عدّ في القرآن مظالم اليهود وجرائمهم وما ارتكبوه من جنایات، وما نهضوا به من مؤامرات ونقض للمواثيق والعهود ازاء الاسلام والمسلمين، ثم حث المسلمين على وحدة الكلمة والالتزام باحكام الشريعة وان لا يميلوا الى الاعداء ولا أن يظهروا لهم المودة والطاعة، ثم أردف ذلك جميعاً بقوله (تعالى) متحدثاً عن اليهود: ﴿ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ اِىنْ مَا ثَقَفُوا اِلاَّ بِحَبْلِ مِنْ اللّٰهِ وَحِبْلِ مِنَ النَّاسِ وِبِاٰءِ وَا بَغْضَبٍ مِنَ اللّٰهِ وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الْمَسْكَنَةُ﴾^(١) وكذلك قوله تعالى الذي سبق الآيه: ﴿لَنْ يَضُرَّوْكُمْ اِلاَّ اِذِيَّ﴾^(٢).

ويقول تعالى: ﴿اليوم يئسّ الذين كفروا من دينكم فلا تخشوهم واخشون﴾^(٣).

ويقول تعالى ايضاً: ﴿اليوم يئسّ الذين كفروا من دينكم فلا تخشوهم واخشون﴾^(٤).

والملاحظ - من سياق هذه الآيات - انّ الوعد الالهي الى المسلمين في تقدم الاسلام واندحار اليهود جاء مقيداً بتطبيق قوانين الاسلام وأحكامه، واتفاق كلمة المسلمين ووحدتهم، لا أن يتحقق الوعد الالهي وليس لبلاد المسلمين من شيء

(١) آل عمران: ١١٢.

(٢) آل عمران: ١٢.

(٣) المائدة: ٣.

(٤) المائدة: ٣.

في علاقتها مع الاسلام سوى اسم الاسلام.

وثمة دلالة اخرى في الآيات تفيد ان المسلمين سيميلون في مرحلة معينة من حياتهم الى الجانب بميل المودة ويضحون أسرى مقيدین لهم. وحينئذ فان سنن التعامل الالهي تقضي بانقلاب الصورة تماماً، حيث يفقد المسلمون السلطة والغلبة وتتحول عزتهم وسيادتهم الى أيدي الآخرين.

وبالنسبة لما أثاره السؤال من وجود أخبار وروايات موضوعة تندس في طي المعارف الاسلامية، فان علماء الاسلام كانوا على دراية كاملة بذلك. واثبات هذا الامر لم يكن بحاجة الى مثل هذا الاستدلال الواهي الذي ورد في السؤال، فما هو ثابت ان عدداً من المنافقين، واليهود الذين تظاهروا بالاسلام استطاعوا في صدر الاسلام ان يدسوا روايات مكذوبة.

لهذا السبب لا يأخذ علماء الاسلام باي حديث قبل ان يخضعوه الى وسائل فنية تثبت وثاقته.

ورسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) كان يتنبأ لمثل هذا المثال في الحديث الشريف (كما دلت روايات كثيرة على ذلك): «قد كثرت عليّ الكذابة وستكثر، فمن كذب عليّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار، فاذا أتاكم الحديث، فاعرضوه على كتاب الله وسنتي، فما وافق كتاب الله وسنتي فخذوا به، وما خالف كتاب الله وسنتي فلا تأخذوا به»^(١).

(١) لم يورد المؤلف في المتن نصاً عربياً للحديث ولم يُحل الى مصدر بعينه، لذلك اوردنا نص هذا الحديث الذي يؤدي المضمون الذي يريده المؤلف، نقلاً عن: كنز العمال، ج ١: ص ٤٦، الرقم (٩٠٨). وكذلك: ص ٥٠، الرقم (٩٩٣-٩٩٥). [المترجم]

□ محتويات الكتاب □

- ٧.....مقدمة المترجم
- ٢٧..... التصدير
- ٢٩..... حياتي
- ٣٧..... القسم الأول - بحوث إسلامية
- ٣٩..... الاسلام والاديان الاخرى
- ٦١..... العرفان الاسلامي
- ٦٨..... لنعد الى نهج الاسلام
- ٧٣..... أفضلية الأسلام و رقيه في التوحيد
- ٧٧..... الاسلام - واحتياجات الانسان المعاصر
- ٧٩..... طريق الفطرة
- ١٠٢..... ماهي نظرية الأسلام؟
- ١٠٩..... الأحكام الثابتة والمتغيرة في الاسلام
- ١١٩..... أساس دعوة الاسلام
- ١٣٣..... ما وراء الحسّ والتجربة
- ١٣٨..... هل الانقياد للدين تقليد؟
- ١٤١..... العلاقة بين العقيدة والأخلاق والعمل

- ١٤٩..... نتيجة البحث
- ١٥٣..... القسم الثاني - الامامة والتشيع
- ١٥٥..... الولاية والزعامة
- ١٦٠..... توضيح مختصر
- ١٦٦..... الأحكام المتحركة في دائرة الولاية
- ١٦٨..... الأحكام الثابتة والمتغيرة
- ١٧٠..... الاسلام والديمقراطية
- ١٧٣..... الجواب على الاعتراض
- ١٨٠..... الولاية أصل فطري ثابت
- ١٨٣..... من يشغل منصب الولاية؟
- ١٨٥..... شخصية الحاكم ونتائج اخرى
- ١٩١..... علم الامام ونهضة سيّد الشهداء
- ٢٠٠..... موت معاوية وخلافة يزيد
- ٢٠٥..... تنوع أدوار النهضة
- ٢٠٧..... كيف ظهر الشيعة
- ٢٣٩..... الاجتهاد والتقليد
- ٢٤٩..... الاسلام والحرية
- ٢٥٥..... جواب أسئلة عن الامام المهدي - عليه السلام
- ٢٧٣..... خاتمة
- ٢٧٥..... زيارة العتبات المقدّسة

| | |
|----------|--|
| ٢٨١..... | القسم الثالث - قضايا وبحوث قرآنية واجتماعية. |
| ٢٨٣..... | درس من القرآن |
| ٢٩١..... | القرآن وقانون تنازع البقاء وانتخاب الأصلح |
| ٢٩٨..... | الدين في المفهوم القرآني. |
| ٣٠٠..... | وعينا في ظل السيطرة الاوروبية. |
| ٣٠٣..... | الدين في المعنى القرآني |
| ٣١١..... | بحثٌ حول الرؤيا. |
| ٣١٧..... | المحكم والمتشابه والتأويل في القرآن |
| ٣٣٣..... | بحث حول المعجزة. |
| ٣٤١..... | بحثٌ حول ختم النبوة |
| ٣٥١..... | بحث حول الشرك |
| ٣٦٩..... | فواتح السور. |
| ٣٧٥..... | رأي حول ما يُطبع كضمائم للقرآن. |
| ٣٧٩..... | نظرة سريعة الى قصة المسيح والانجيل |
| ٣٨٥..... | القانون والايمان بالله. |
| ٣٨٩..... | الاسلام والمواثيق. |
| ٣٩٣..... | المشروبات الكحولية من وجهة نظر الاسلام |
| ٤٠١..... | الربا ومفاسده الاجتماعية. |
| ٤٠٩..... | القسم الرابع - المرأة في الرؤية الاسلامية |
| ٤١١..... | موقع المرأة في الاسلام. |

- ٤٢٣..... القواعد العامة للتشريع الاسلامي
- ٤٢٦..... ماذا أبدعَ الاسلام في موقع المرأة الاجتماعي؟
- ٤٣٩..... المتعة أو الزواج المؤقت
- ٤٥٠..... رسالة اخرى
- ٤٦٣..... مبحث في تعدد زوجات النبي
- ٤٧١..... بحث في تفاسير بعض الآيات حول المرأة
- ٤٩٩..... أربعون سؤالاً وجواباً
- ٥٣٥..... محتويات الكتاب